

Tři výhrady biskupa Synesia vůči křesťanství: duše, svět a vzkříšení*

Filip Horáček

Roku 411 n. l.¹ se nastávající kněz a libyjský metropolita Synesios z Kyrény (370–413) zapsal do dějin vztahu mezi církví a platónským myšlením svými třemi námitkami na adresu ortodoxního křesťanství. Jakožto biskup čili „dohlížitel“ (*episkopos*) měl sice záhy dbát mj. na církevní pravověří druhých, přitom však nechtěl do této role vstoupit bez jasného konstatování vlastních výhrad vůči některým zásadním charakteristikám křesťanství. Pro rozbor pasáže z jeho listu 105,² v níž tak učinil, jsem se rozhodl i z toho důvodu, že k tomuto autorovu nejznámějšímu, nejdiskutovanějšímu³ a někdy příliš obecně čtenému⁴ textu mi

* Na vznik této publikace byla Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy poskytnuta Institucionální podpora na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT – 2017).

¹ Tato datace sice není prosazena zcela konsenzuálně, avšak vzhledem k tomu, že pro náš problém není relevantní přímo, zde jen odkazujeme na recentně a pohodlně shrnuté citace k různým datacím: U. CRISCUOLO, „Sinesio di Cirene fra neoplatonismo e teologia patristica,“ in *Synesios von Kyrene: Politik – Literatur – Philosophie*, ed. H. Seng – L. M. Hoffmann, Turnhout: Brepols, 2013, s. 164–182, zde 165, pozn. 6.

² Synesiovy texty jsou zde citovány z těchto edic pořizených: *Listy – Synésios de Cyrène. Tome II: Correspondance (Lettres I – LXIII)*, ed. A. Garzya (– D. Roques [kom. a překl.]), Paris: Les Belles Lettres, 2003; *Synésios de Cyrène. Tome III: Correspondance (Lettres LXIV – CLVI)*, ed. A. Garzya (– D. Roques [kom. a překl.]), Paris: Les Belles Lettres, 2003 (*editio minor*; starší *editio maior*: A. GARZYA, *Synesii Cyrenensis Epistulae*, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1979). *Dio a De insomniis – Synésios de Cyrène. Tome IV: Opusculi I*, ed. J. Lamoureux (– N. Aujoulat [kom. a překl.]), Paris: Les Belles Lettres, 2004. *De Providentia a Homiliae – J. Lamoureux (– N. Aujoulat [kom. a překl.]), Synésios de Cyrène. Tome VI: Opusculi III, τριτίζ*, Paris: Les Belles Lettres, 2008. *Hymny – Synésios de Cyrène. Tome I: Hymnes*, ed. C. Lacombrade, Paris: Les Belles Lettres, 2003 (= 1978).

³ Tak např. i D. ROQUES, „Lecteurs de Synésios, de Byzance à nos jours (VI^e–XXI^e s.),“ in *Synesios*, ed. Seng – Hoffmann, s. 276–387, zde např. 355; CRISCUOLO, „Sinesio,“ s. 167.

⁴ Někteří vynikající znalci dobového myšlení někdy četli Synesiovy námitky na příliš obecné rovině, a proto je viděli jako o mnoho platónštější, než podle nás jsou (E. v. IVÁNKA, *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH, 2003 [poprvé něm. 1965], s. 496, pozn. 21; J. QUASTEN, „Synesius of Cyrene,“ in *Patrology*, sv. 3, Utrecht: Spectrum; Westminster: Newman, 1960, s. 106–113, zde 107).

chyběl koncentrovanější výklad otázek, z jakých pozic, vůči čemu a za jakých okolností zde podstoupil toto vypořádání. Není tím řečeno, že by se podobných výkladů nedostávalo, nýbrž spíše to, že zde se pojímá dohromady jak situační, ba „společenská“, stránka autorových naukových stanovisek, tak jejich stránka filosofická. Dále jsou tu její části jednotlivě zváženy a především vztaženy k Synesiově sofistické fasetě: uvažují zde o tom, co vynechává, zastírá či jak si umně zjednává prostor.

Je ovšem nutné předeslat, co vše bylo třeba vyloučit. Nemohl jsem se na dané ploše zabývat širším kontextem novoplatonismu, na jehož půdě Synesios primárně stál ani kontextem dogmatického vývoje ortodoxní církve a jeho důsledků v oblasti státu a společnosti za theodosiovské dynastie (379–450), což bylo rovněž domovským prostředím našeho autora. Obojí je zavzato do výkladu jen v nejnútnejší míře jako obecnější pozadí. Dále je třeba říci, že vykládáme pouze klíčovou pasáž a její kontext či implikace, nikoli komplexní téma Synesiova křesťanství, kterému náleží spíše plocha celé monografie. Nejde zde tedy o přitažlivý obraz pohanského novoplatonika v biskupské mitře, pokřtěného jen narychlo a naoko díky majetku, vlivu, rozumnosti a lidskosti. Zhruba tento obraz byl i s oporou v našem textu obvyklý ve starším bádání a nebyl plně opuštěn ani dnes;⁵ zde oproti tomu podotkneme jen tolik, že na pozadí přítomné interpretace stojí takový Synesios, který se i jako biskup ztotožňoval s křesťanstvím v míře jen o málo větší než „christianizování“ jeho doby, tj. neměl „nic proti“, kultivované části křesťanství si vážil, byl pokřtěn dlouho před jmenováním biskupem (srov. *Ep.* 105.45–52 na

⁵ V tomto bodě jen krátce odkážme na Synesiovy ranější i pozdější proti-ariánské zmínky, které měly mj. doložit, že stojí na správné straně nedávno rozhodnutého ariánského sporu, mj. *Ep.* 4, *De Providentia* I,18,7 a hlavně ortodoxně trojiční úseky *Hymnů*, např. 1.236–253. Oproti tomu J. BREGMAN („Hymns,” *Encyclopedia of Religious and Philosophical Writings in Late Antiquity*, ed. J. Neusner – A. J. Avery-Peck – W. S. Green, Leiden, Boston: Brill, 2012, s. 171b–173a, zde 172b) drží model novoplatonika, který byl schopen toliko „sblížení“ (*rapprochement*) s křesťanstvím; podobně v r. 2001 Lacombradův posthumně vydaný text „Hypatie, Synésios de Cyrène et le patriarcat alexandrin,” *Byzantion* 71 (2001): 404–421, zde 420, 421; dříve P. MARAVAL, „Alexandrien und Ägypten,” in *Die Geschichte des Christentums (Religion, Politik, Kultur)*, Band 2: *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, ed. C. a L. Piétri, Freiburg: Herder, 1996, s. 1007–1029, zde 1024; QUASTEN, „Synesius,” s. 106 („platonik v mitře”); H. v. CAMPENHAUSEN, „Synesius of Cyrene,” in *The Fathers of the Church*, Massachusetts: Hendrickson, 2000 (první část knihy poprvé něm. 1955, druhá 1960), s. 126–139, zde 124, 134–6, 138; v podobném duchu heslo V. Šmelhause v jeho *Řecké patrologii* (Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1972, s. 202 nn.); Voltaire se prý dokonce těšil z představy Synesia přímo jako nepřítel křesťanských dogmat, jak uvádí ROQUES, „Lecteurs,” s. 357.

pozadí *Homilie II 1*), ba i psal hymny o Trojici, avšak myslel i pociťoval primárně skrze řecko-římské kulturní zdroje (což platí i pro tu trinitární poezii). Pozornost konečně není věnována ani mnoha jiným zajímavostem obsaženými v *Ep. 105*, jako jsou nárok na Synesiovu celibát či snad „církvní rozvod“ ženatých kněží,⁶ otázka jeho křtu, dobový episkopát aristokratů ve starých rolích dobrodinců obce či pozdněantický biskupský *refus de pouvoir*.⁷

Ep. 105 náleží do poslední, nejvytíženější fáze Synesiovy bohaté životní cesty. V jemně odstupňované římské společnosti se narodil do nejvyšší vrstvy provinciální nobility (mezi *curiales* náležel k *principales* či *sacerdotales*). Prošel náročným řečnickým a literárním školením a v Alexandrii se v Hypatiině škole na celý život oddal filosofii. S předpoklady rodu, bohatství, vzdělání a schopností byl libyjskou provincií těsně před svým třicátým rokem vybrán pro misi do Cařihradu s cílem vyjednat u císařského *consistoria* daňové úlevy (r. 398–400). To se sice zdařilo, ale kvůli mocensko-politickému boji selhaly Kyréňanovy vyšší ambice, totiž

⁶ A. DIHLE, „Die Gewissensentscheidung des Synesios,“ in *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für C. Colpe*, ed. C. Elsas – H. Kippenberg, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, s. 324–329, zde 325; E[...] GRÖBMEYER[OVÁ], *Synesios von Kyrene*, diss. Graz, 1938 (strojopis), s. 100. Synesios tvrdil (v. 69–79), že se od manželky neodloučí, avšak poté už o ní v listech nenacházíme zmínky (ROQUES, *Synésios III*, s. 365, pozn. 25; srov. A. CAMERON – J. LONG, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley: University of California Press, 1993, s. 21, pozn. 41).

⁷ Srov. Karen PIEPENBRINK, „Selbstverständnis und Selbstdarstellung des Synesios von Kyrene als Bischof,“ in *Synesios*, ed. Seng – Hoffmann, s. 73–95, zde 76; M. HOSE, „Einführung in die Schrift,“ in *Synesios von Kyrene: Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, ed. M. Hose, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 1–36, zde 7–8; T. SCHMITT, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene: Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*, München: K. G. Saur, 2001, s. 713–715, 719–727; S. VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, s. 206, pozn. 226–227, s. 213; D. ROQUES, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris: Centre national des recherches scientifiques, 1988, s. 364, pozn. 235; W. CRAMER, „Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre: Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene,“ in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 72 (1977): 43–56, zde 54–55; J. VOGT, „Philosophie und Bischofsamt: Der Neuplatoniker Synesios in der Entscheidung,“ *Grazer Beiträge* 4 (1975): 295–309, zde 303; DIHLE, „Die Gewissensentscheidung,“ s. 325; srov. T. D. BARNES, „The Election of Ambrose of Milan,“ in *Episcopal Elections in Late Antiquity*, ed. J. Leemans – P. Van Nuffelen – S. W. J. Keough – C. Nicolaie, Berlin: Walter de Gruyter, 2011, s. 39–59, zejm. 56–58; A. CAMERON, „Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt,“ *Historia* 14 (1965): 470–509, zde 473–474.

uchytit se u dvora a stát se patronem Libye v cařihradském ústředí centralistického státu a naopak díky této roli zaujmout nepostradatelné postavení doma. Zdá se, že po návratu r. 401 následovala rezignace na tyto ambice a náš autor chtěl prohloubit svou kontemplativní novoplatónsky formovanou duchovnost. To však překazily jednak vpády Berberů do Libye od r. 405, jednak skutečnost, že Synesios byl o něco později, r. 411, jako mnozí jiní v té době vmanipulován svou obcí a snad i Theofilem Alexandrijským do náročného postavení biskupa.

Alexandrijský patriarcha, který byl v případě (své) potřeby protihráčem samotného císaře jako ve věci vypuzení Jana Zlatoústého z jeho patriarchálního stolce v Cařihradu r. 404, možná představoval pro Synesia mocenské krytí toho typu, jehož si marně přál dosáhnout v hlavním městě.⁸ Oproti tomu je jisté, že když se tento filosofující rétor měl ne zcela dobrovolně stát jedním ze šesti metropolitů Theofilovy egyptsko-libyjské diecéze, velmi se zdráhal, a to proto, že se chtěl věnovat studiu, modlitbě a kontemplaci (*Ep.* 96, 11). Po více než půlročním rozmýšlení specifikoval své stanovisko listem 105, jehož obsah reprodukuje a vzápětí si překladem připravujeme k výkladu inkriminovanou pasáž s naukovou tematikou.

1. OBSAH LISTU A PŘEKLAD V. 82–92

Synesios před nástupem do úřadu potvrzovaným alexandrijským patriarchou vyjadřuje jednak svou nedostatečnost pro takovou úlohu, jednak neshodu vlastních filosofických zájmů s manažersky a morálně náročným episkopátem (v. 1–61).⁹ Poté předkládá dva druhy výhrad a obě právě prostřednictvím tohoto listu zajišťuje jakožto záležitosti Theofilovi známé a jím schválené, a tak z jeho strany nenapadnutelné: zaprvé se nemůže zříct manželky a plození dětí (61–79), zadruhé tří naukových stanovisek, které vidí jako neshodná s církevní ortodoxií (79–91). Svou situaci, v níž se nebude moci vyhnout veřejnému kázání křesťansky pravověrných obsahů, chce vyřešit způsobem inspirovaným právě filosofic-

⁸ SCHMITT, *Die Bekehrung*, s. 451–467, 470.

⁹ Je to jeden z řady obvyklých motivů spojených se skutečným či inscenovaným odpíráním zaujetí episkopátu, které v očích zúčastněných stavělo nastávajícího biskupa do žádoucího světla a doporučovalo jej. Synesios nicméně některé veřejné funkce již dříve odmítal, srov. *Ep.* 101,47 či 103,5–10 (mj. PIEPENBRINK, „Selbstverständnis“, s. 76, 78).

ky, platónsky. Tak seznamuje adresáta, jímž je formálně jeho bratr, ale ve skutečnosti Theofilos, s koncepcí dvoustupňové pravdy, totiž jedné, již jsou s to recipovat zasvěcenci platonismu, a pravdy „pro lid“, vykládané v méně hodnotném, mytologickém režimu (91–109). Za těchto podmínek je ochoten vzít na sebe tíži episkopátu, trváje ovšem na tom, že bez vnitřní pravdivosti by byla taková funkce bezbožná (109–146). Inkriminovaná pasáž v. 82–92 by v našem překladu zněla:¹⁰

Je těžké, ne-li naprosto nemožné, vypustit nazdařbůh životní východiska,¹¹ která došla racionálního potvrzení.¹² Víš přece, že filosofie se silně staví proti těm východiskům, která jsou rozhlašována.¹³ Určitě budu vždy odmítat pozici, že duše vzniká až po těle. Hodlám si rozhodně stát za tím, že svět a ostatní části vespolek

¹⁰ χαλεπὸν ἔστιν, εἰ μὴ καὶ λίαν ἀδύνατον, [εἰς ψυχὴν] τὰ δι' ἐπιστήμης εἰς ἀπόδειξιν ἐλθόντα δόγματα σαλευθῆναι. οἴσθα δ' ὅτι πολλὰ φιλοσοφία τοῖς θρουλλουμένοις τούτοις ἀντιδιατάττεται δόγμασιν. ἀμέλει τὴν ψυχὴν οὐκ ἀξιῶσω ποτὲ σώματος ὑστερογενὴ νομίζειν. τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τὰλλα μέρη συνδιαφθείρεσθαι. τὴν καθωμυλημένην ἀνάστασιν ἱερόν τι καὶ ἀπόρρητον ἡγῆμαι, καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλήθους ὑπολήψεσιν ὁμολογήσαι. νοῦς μὲν οὖν φιλόσοφος ἐπόπτης ὡν τάληθοῦς συγχωρεῖ τῇ χρεΐα τοῦ ψεύδεσθαι.

¹¹ Jako „životní východiska“ zde překládám řecký výraz *dogmata*, zvláště s ohledem na pasáž *Ep.* 126,2–6, podle níž se z pouhých znalostí (*mathéma*, v. 5) stávají zkušenostním potvrzením a prožitím výslovně *dogmata*, a nejde tedy o dnešní hovorový význam „dogmatu“ jako vnějškově nekriticky přijímané nauky: „Třetí a poslední z mých synů zemřel. Ale ještě mi zůstává niterné poznání [*dogma*], že vše, co se nám děje a nezávisí při tom na naší volbě, stojí mimo dobro a zlo. Dříve to býval jen poznatek [*mathéma*], dnes už je z něj však niterné poznání duše, vycvičené v těžkých podmínkách.“ Podobně užil výrazu *dogma* (oproti *hypothesis*) ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ, *Oratio* 4, 148b (ed. Wilmer C. Wright).

¹² Garzya v obou edicích (*Synēsios* III; *Synesii Epistulae*) právem zpochybňuje původnost slov εἰς ψυχὴν, protože je nelze k ničemu gramaticky přesvědčivě přiřadit. Nepatří k χαλεπὸν, jelikož je vůči tomuto spojení nepřírozeně situováno, k σαλευθῆναι nepatří navíc dle smyslu a ἐλθόντα se zase vztahuje k εἰς ἀπόδειξιν. Přestože slova εἰς ψυχὴν možná pocházejí původně od Synesia či snad od glosátora jako vysvětlivka, že uhoštění *dogmat* se odehrává v duši (W. FRITZ, *Die Briefe des Synesius von Kyrene: Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im IV. und V. Jahrhundert*, Leipzig: Teubner, 1898, s. 217), jsou v nynějším stavu textu gramaticky nezapojenou glosou, a proto je v překladu vynecháváme. Garzya v kritickém aparátu (*Synesii Epistulae*, s. 188) uvažoval o odstranění, vztahení k χαλεπὸν, nebo o emendaci na τῇ ψυχῇ.

¹³ „Rozhlašovaná východiska“ (*thryllúmena dogmata*) jsou soudě dle souvislosti sdílená křesťanská přesvědčení či i nauky, a to ty následující (τούτοις je zde kataforické čili funguje jako τοῖσδε; FRITZ, *Die Briefe*, s. 217).

nezanikají.¹⁴ Ono zmrtvýchvstání, o kterém se tak běžně mluví, jsem vždy považoval a považuji za něco posvátného a nevýslovného¹⁵ a jsem dalek toho, abych od-souhlasil lidové domněnky. Za těchto podmínek vychází duchovní intelekt, tento zasvěcenec filosofických mystérií pravdy, vstříc výhodnosti klamavého přístupu.¹⁶

-
- ¹⁴ Sousedství „ostatní části“ (τὰλλα μέρος) překládáme kvůli nejasnosti doslovně. Překladatelé výrazu běžně rozumí jako znovukonstatování věčnosti světa, jen tentokrát uvedeného nikoli v podobě celku („svět“), nýbrž v podobě jeho částí, tj. snad živlů (např. A. GARZYA, *Opere di Sinesio di Cirene: Epistole, operette, inni*, Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1989, s. 277: „[...] che il cosmo e le sue parti sien destinati a insieme perire“; Roques, *Synésios III*, s. 239: „[...] que le monde et toutes ses parties se corrompent ensemble“; Vogt, „Philosophie,“ s. 299: „[...] die Welt und die übrigen Teile zusammen untergehen“, aj.). Jinou jazykově přípustnou možností by bylo vložení „částí“ jako supralunárních sfér, jež se dle spisu *De insomniis* 10,1–2 nacházejí ve značném množství nad sublunární oblastí s jejími živly. Oproti tomu jich Synesios v *Hymnu* 8,38 vidí klasicky sedm a v *Hymnu* 5,14–19 jakožto astronom (srov. mj. *Dio* 1,2) devět, tj. sedm planetárních, sféru stálou a jen postulovanou neviditelnou sféru (k tomu např. J. GRUBER – H. STROHM, *Synesios von Kyrene: Hymnen*, Heidelberg: Winter, 1991, s. 208–209, 190, 227); křesťan Órigenés v závěru *De principiis* II,3,6 (ed. H. Gör-gemanns – H. Karpp) situoval prostředí finální spásy právě do zmíněné deváté sféry. Další otázku představuje interpretace slova *kai* (τὸν κόσμον ... καὶ τὰλλα μέρος), které k sobě vztahuje „kosmos“ a „ostatní části“, neboť toto *kai* lze chápat jako slučovací (ve smyslu „A + B“), nebo stupňovací ve smyslu „už vůbec ne živly“, anebo jako korektivní ve smyslu: „byť by měly zaniknout toliko živly/části“ (F. MONTANARI – M. GOH – C. SCHROEDER, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden, Boston: Brill, 2015, s. v. καί, 4.B; LSJ, s. vv. καί, A.I.2; ἄλλος, II.6).
- ¹⁵ Ve filosofii a teologii běžný výraz „nevýslovné“ či „neproniknutelné“ (*aporrēton*) byl původně metaforou čerpanou z mystérií, jejichž obsah se neměli účastníci pokoušet přenášet slovy mimo mysterijní kontext, jelikož smysl rituálního konání byl chápán jako nevýslovný (H. SENG, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Bern, Frankfurt: Lang, 1996, s. 107–108).
- ¹⁶ K legitimitě „klamavého přístupu“ srov. např. PLATÓNOVU *Ústavu* 377a. V originále stojí za naším překladem „klamavý přístup“ výraz *pseudesthai* (s textovou variantou *pseudos*), znamenající běžně „klamání“ (resp. „lež“), ale specifický filosofický úzus tu vyžaduje zvláštní překladatelské zacházení (např. jako „fictions“, H.-I. MARROU, „Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism,“ in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 126–150, či „eine gewisse Täuschung,“ Vogt, „Philosophie,“ s. 307, srov. 299). Myšlenka samozřejmě není omezena na filosofii. Synesiův přítel řečník TRÓILOS (mj. *Syn. Ep.* 73, k jeho významné politické roli viz pasáž u SÓKRATA *SCHOLASTIKA*, *Hist. eccl.* VII,1,6–15; ed. W. Bright) ve svém teoretickém spisku o rétorice píše (*Prolegomena in Hermogenis artem rhetoricam* 52,22–25; ed. C. Walz), že *pseudos* je ovšem dobré (*agathon*), protože se mluví v obci k mnoha lidem a k přesvědčení velkého počtu různých lidí je *pseudos* v rámci směsi pravdivého a nepravdivého potřeba, aby se obec dala dobře spravovat.

2. TŘI NÁMITKY

Samy tři dotyčné naukové problémy (vznik duše po těle, dověčnost světa, vzkříšení) vycházejí na obecné rovině z dění v dobovém křesťanském i nekřesťanském duchovně-filosofickém myšlení a prožívání a byly diskutovanými body mezi pohany a křesťany i mezi křesťany samotnými.¹⁷ Nejde tedy ještě o dogmata, která by už propracovaně a natrvalo fixoval závazným rozhodnutím některý koncil jakožto sněm celosvětového křesťanstva zastoupeného svými biskupy. (Možná už proto ne, že tato představa „ekumenické závaznosti“ v době Prvního cařihradského koncilu asi ani neexistovala v míře, která je do ní zpětně promítána.)¹⁸ V Synesiově době je pro všechny ortodoxní křesťany platné vyznání víry formulované na koncilu v Níkaji r. 325 a rozšířené jakožto jeho vysvětlení a upřesnění v souvislosti s Prvním cařihradským koncilem r. 381,¹⁹ kde je ze Synesiových témat sice stručně řeč jak o zmrtnýchvstání Krista

¹⁷ Např. D. DIMITROV, „Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis,” in *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, ed. M. El-Abaddi – Omnia M. Fathallah, Leiden: Brill, 2008, s. 149–60; Ilinca TANASEANU-DÖBLER, „Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum,” in *Synesios von Kyrene: Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*, ed. Katharina Luchner, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 119–149, zde 132; SCHMITT, *Die Bekehrung*, s. 21–22; MARROU, „Synesius,” s. 146–147; CRISCUOLO, „Sinesio,” s. 182; R. E. ENO, *Augustine: Letters VI (1*–29*)*, Washington: Catholic University of America Press, 1989, s. 163 (u Augustina se odráží hlavně otázka stran původu duše, která se odehrávala jako spor mezi traducionismem a kreacionismem, tj. mezi tím, zda se duše rozmnožují generačně, anebo Bůh tvoří duši vždy pro každého novou).

¹⁸ Slovo *oikúmeniké* znamená asi jen „více než diecézní synoda“ či „velmi obecný sněm“, aniž by bylo třeba do něj promítat pozdější představu zcela všeobecného koncilu, a v dokumentech z r. 382 souvisejících se zmíněným koncilem r. 381 se vyskytuje jen dvakrát (v listu od shromáždění r. 382 a v kánonu 6, in *COGD* [= *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica, I: The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325–787)*], gen. ed. G. Alberigo, Turnhout: Brepols, 2006, 1962], 29, T13, 223, s. 62, a 34, 454, s. 68; referovaný opatrně minimalistický výklad podal A. RITTER, „*Concilium Constantinopolitanum I – 381*,” in *COGD*, s. 37–54, zde 51–52; srov. CRISCUOLO, „Sinesio,” s. 167–168).

¹⁹ *DH* (= *Enchiridion symbolorum definitionum ... / Kompendium der Glaubensbekenntnisse ...*, ed. H. Denzinger – Peter Hünermann, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991), s. 83 (č. 150). Až Chalkédonský koncil se odvolává i na První cařihradský (*COGD*, 84, 269–279, s. 134), jinak je autoritou, již se koncily do té doby dovolávají, koncil Níkajský. To však nijak nevynucuje, že by níkajsko-cařihradské vyznání nespadalo chronologicky k Prvnímu cařihradskému sněmu (srov. C. PIÉTRI, „Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361–385),” in *Die Geschichte*, ed. C. a. L. Piétri, s. 417–461, zde 452).

(„třetího dne vstal“) a člověka („vzkříšení mrtvých“), tak o konci světa („znovu přijde ve slávě“), avšak sněmy v Níkaji, Cařihradu i později v Efesu r. 431 měly tendenci vyhlašování a hlavně příliš dalekosáhlou specifikací dogmat velmi šetřit (odhlédneme-li samozřejmě od relativně podrobné identifikace Boha Syna motivované ariánskou kontroverzí).²⁰ Pozitivně, kolektivně a závazně formulované církevní pravověří bylo záměrně minimalistické, a tím měla stanoviska podobného typu jako Synesiovy platónské výhrady ještě dostatek volného prostoru. Synesiovy námitky ovšem vyčnívaly i z natolik volného rámce.

Ke všem třem autorovým negativním postojům můžeme v jeho spisech dohledat naopak pozitivní představy, v jejichž jménu tyto námitky vznesl. 1) Koncepce zániku světa konkurovala jeho věčnosti pochopitelně exkluzivně (mj. *Hymnus* 1,323–330, *De Providentia* II,7,4).²¹ 2) Proti koncepci vzniku duše až po těle stojí Synesiem držená novoplatónská preexistence duše (mj. *Hymnus* 1,710–727, *De Prov.* I,1,4, *De insomniis* 8,5). 3) V *Ep.* 105 blíže nespecifikované pojetí vzkříšení je poněkud více, i když opět ne právě jasně, rozvedeno v *Hymnu* 8. Nyní k těmto třem bodům již konkrétně.

1) Věčnost světa představovala v nekřesťanském novoplatonismu základní a neotřesitelný požadavek.²² Nejen na základě tradičního řeckého myšlenkového principu, že „nic nikdy nevzniká z ničeho“, ale především na základě obecného emanačního²³ konceptu jsou počátek a konec

²⁰ Srov. Luise ABRAMOWSKI, „*Concilium Ephesenum* – 431,“ in *COGD*, s. 73–80, zde 76; RITTER, „*Concilium*,“ s. 37–38.

²¹ V rámci výkladu v *De Prov.* II,7,2–6 o věčném opakování typově týchž událostí v běhu času, což není právě typicky křesťanská představa.

²² Již mj. PLATÓNŮV *Tímaios* 33a, srov. např. PLÓTÍNOS, *Enneades* IV,7,9,10–17 či 8,6,25–29 (ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer): ideje mají život a bytí ze sebe, aby nedocházelo k nekonečnému regresi, zatímco úroveň těl a světa je i ve své proměnlivosti věčná v časově se odvíjejícím vzníkání a zanikání, přičemž tato věčnost závisí na nepomíjejících idejích. U IULIÁNA představuje věčnost světa hned první bod filosofického „kréda“ (*Oratio* 4, 132c). PROKLOS se v *De aeternitate mundi*, arg. č. 18, u FILOPONA *De aet. mun.*, 604,13–610,2 (ed. H. Rabe; text in Johannes Philoponos *De aeternitate mundi* – *Über die Ewigkeit der Welt*, sv. 5 [Fontes Christiani 64/5], přel. Clemens Scholten, Turnhout: Brepols, 2011) opírá o neměnnost Božího chování jako základní atribut božství pořádkajícího svět (606,1–8) a o vhodné interpretované citace z Platóna. Podobně argumentoval již PORFYRIOS, *In Platonis Timaeum commentaria*, zl. 46 (ed. A. R. Sodano), k PLATÓNŮV *Tim.* 29e2–4 (GARZYA, *Synesii Epistulae*, s. 188; DIMITROV, „Synesius,“ s. 150–154).

²³ Pojetí mimočasového „vycházení“ ontologických rovin z jim nadřazených se v novoplatónském myšlení ujalo na zcela základní rovině. PLÓTÍNOS toto vyplývání často přibližoval pomocí obrazu vycházení tepla z ohně, který má vlastní teplo a další tep-

světa v dramatickém židovsko-křesťanském smyslu²⁴ vyloučeny a svět musí být nevzniklý a navždy trvalý.²⁵ V novoplatónském pojetí hmotný svět totiž vzniká jako spontánní obraz a nápodoba věčného, je rozložen do času a prostoru, ale v čase nevznikl a čas nemá bod, kdy by začal plynout. Lze si povšimnout, že Synesios v listu zmiňuje jen problém zániku kosmu, přičemž ožehavou otázkou jeho vzniku nechává vůbec stranou. Křesťanskou teologii, jejíž základní pojetí času obráží již řazení knih v biblickém kánonu od stvoření v Genesi po konec světa ve Zjevení Janově,²⁶ tato otázka zaměstnávala a bylo potřeba uchopit a prosazovat biblický názor na tyto záležitosti proti vyzrálému myšlenkovému prostředí schopnému jemných nuancí.²⁷ To také znamenalo, že bylo nutné vyvinout obhajobu pravověrných nauk paradoxně právě pomocí systému, který je již svým založením v našem případě přímo vylučoval, avšak současně byl jediným zdrojem intelektuálních nástrojů. Již křesťan Řígenés²⁸ (1. pol. 3. stol.) na základě starších myšlenkových zdrojů sáhl v této věci ke koncepci nevzniklého světa v podobě předobrazů, které se

lo, s prvním sourodě, vydává navenek (např. *Enn.* V,1,3,5–11). Emanční metaforika v sobě nese nebezpečí, že nadřazené roviny „fungují“ způsobem připomínajícím automaticnost, a skutečnost, že metafyzický svět idejí-bohů byl v pojetí platoniků bytostně živý a tvůrčí, se v tomto typu obrazů může dostat do pozadí (A. H. ARMSTRONG, „Plótnos,“ in *Filosofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, ed. A. H. Armstrong, Praha: OIKOYMENH, 2002 [poprvé angl. 1967], s. 229–308, zde 277–278).

²⁴ Např. Zj 21,1, Iz 51,6, Žl 102,26–7 aj.

²⁵ Nad slučitelností řecké a židovsko-křesťanské představy času uvažuje na obecné rovině W. SPEYER, „Zeit und Ewigkeit in den antiken Religionen und in der ältesten Reflexion,“ *Grazer Beiträge* 37 (2009): 1–38, zde 19–22 (též 6–10).

²⁶ SPEYER, „Zeit,“ s. 22. Fixace kánonů se objevují až na synodách v devadesátých letech 4. stol. (*DH*, č. 186, s. 397).

²⁷ Např. BASILEIOS v kázáních o počátku knihy Genesis počítá s nadčasovým nehmotným světem a současně časným nižším patrem, našim hmotným světem, přičemž obě roviny nepodléhají závislosti emanačního typu (*Homiliae in Hexaëmeron* 1,2–6 (PG 29, 5c–17a), explicitně proti světu jako souvěčnému s Bohem 3 a 7 (9c7, 17b), konečnost našeho světa též 5,10 (116c–d), 6,4 (125d); srov. 2,8 (49a–59b). Srov. GRÉGORIOS z Nysy, *Apologia in Hexaëmeron* 68d–73a či 117a–120b (PG 44); k tomu L. KARFÍKOVÁ, Řehoř z Nysy: *Boží lidská nekonečnost*, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 150). Řígenés dříve ve 3. stol. nabízel o konci světa úvahy ještě relativně dost otevřené, *De princ.* II,10,3; 6,2; 3,6, i když uvádí, že řetěz přerozuzujících se světů jednou skončí, II,3,1; 3,5; I,6,2–3 (DIMITROV, „Synesios,“ s. 155).

²⁸ Přehled nauky R. WILLIAMS, „Origenes/Origenismus,“ in *TRE*, sv. 25, 1995, s. 407–414; též G. MAY, „Schöpfer/Schöpfung V. Alte Kirche,“ in *TRE*, sv. 30, 1999, s. 296–299.

dále realizovaly v čase jako hmotný svět.²⁹ Naopak později ještě v 5. a 6. stol. budou věčnost a nevěčnost světa precizovat za pohanský tým Proklos a za křesťany Ióannés Filoponos.³⁰ V tomto filosoficky stále nedojasněném bodu Synesiových námitek nicméně platí, že představa věčnosti světa jde čelně proti „křesťanské nauce“, třebaže něco takového kromě víceméně všeobecných formulací koncilů zatím neexistovalo. Tato záležitost však byla standardně chápána ve světle biblického podání Genese o Božím stvořitelském díle.

Z obecnějšího hlediska ještě poznamenejme, že na „diskusi“ pohan- ských a křesťanských myslitelů nejen v případě tohoto tématu si lze po- všimnout, jak jsou základní východiska, vhledy a posvátné spisy³¹ dány předem, zatímco konkrétní intelektuální postupy a důkazy představují jen na nich závislou nadstavbu. Kritici křesťanských nauk jako např. Iúliános dané naukové body vytýkali na základě vlastních pevně da- ných emanačních východisek jako nesmyslné, zatímco také křesťanští intelektuálové se mu bránili opět na základě svých východisek.³² Mysli- telé obou stran navíc měli řečnické vzdělání, které je naučilo protivníka zvučně odsuzovat i na jiné než ryze argumentační rovině, což sporům žel dodává ještě rétorické opepření.³³ Čtenář těchto polemik může poci- ťovat jistou uzavřenost jejich účastníků.³⁴

2) Co se týče dalšího Synesiova problému, vzniku duše, obrací se Synesiova výhrada pouze proti nápadně krajní koncepci jejího vzniku až po těle. Tento model, „duše po těle“, proti němuž se Synesios ohrazuje, byl v nějaké míře v intelektuálním oběhu ještě v jeho generaci.³⁵ Odmít-

²⁹ *De princ.* III,5,1–5 (včetně představy o návazném řetězci vznikání a zanikání jednotlivých světů), I,2,2; 4,5.

³⁰ Více DIMITROV, „Synesius,“ s. 157.

³¹ Běžné jsou fráze typu „stojí psáno“ (*gegraptai*) s odkazem na některý platónský dialog (např. PROKLOS u FILOPONA, *De aet. mun.* 604,18).

³² V případě věčnosti světa srov. např. BASILEIOS, *Homiliae in Hex.* 1,3 (PG 29, 9a–12a).

³³ Srov. např. AUGUSTINŮV filosoficko-řečnický zápas proti Porfyriovi v *De civitate Dei* X,31 (PL 41, 311–312) či podání tématu reinkarnace u GRÉGORIA z NYSSY v *De hominis opificio* 28 (PG 44, 232a).

³⁴ K pohansko-křesťanskému poměru z jiné perspektivy A. GARZYA, „Sul rapporto fra teoria e prassi nella grecità tardoantica e medievale,“ in *Il mandarino e il quotidiano: Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli: Bibliopolis, 1983, s. 201–219, zde 206–207.

³⁵ GRÉGORIOS z NYSSY asi generaci před Synesiem svého názorového protivníka vyznávajícího časovou předchůdnost těla před duší v *De hom. opif.* 28 (PG 44, 229b–d) či v *De anima et resurrectione* 125a (PG 46) nejmenuje (srov. KARFÍKOVÁ, Řehoř, s. 129), stejně tak ani Synesiův současník NEMESIOS z Emesy, *De natura hominis* 2,458–466 (ed. B. Einarson).

nutí jen této koncepce Synesiovi ovšem ponechává doširoka otevřený prostor, kam se vejde celá škála pojetí jdoucí zhruba od současného vzniku duše i těla po preexistenci duše. U křesťanských myslitelů jsou takové modely provedeny v různých modifikacích. Obhajoba stvoření duše (srov. Gn 2,7)³⁶ jim přinášela náročné výzvy pro jejich v různé míře silné intelektuální formování platonismem.³⁷ Tyto výzvy obvykle doprovázela pro nás dnes silně neintuitivní a někdy virtuózní práce s autoritativními biblickými texty. Uvedme pro orientaci v inkriminované Synesiově výhradě ještě dva další typy pojetí vztahu duše a těla.

Prvý typ reprezentuje např. Órigenovo myšlení, dle něž jsou duše nejen preexistentní vůči tělu, ale především preexistentní ve smyslu své bytostné mimočasové odvozenosti z Boha a závislosti na něm co do svého bytí.³⁸ Tak patří na nižší ontologické roviny než božství, ačkoli jsou s ním souvěčné. Jejich souvěčnost přitom neznámá, že by byly na Bohu nezávislé a oplývaly nezávislou věčností ještě vedle něj, jak to Órigenés sám kritizoval u některých myslitelů.³⁹ Tato představa duše v hrubých rysech typově odpovídá Synesiovu novoplatónskému univerzu: odvěčná duše vstupuje, zběžně řečeno, z věčnosti do času či z bezrozměrného plného nazírání božství do prostředí, kde se musí poznání hledat v podmínkách postupnosti, protože duše svůj dokonalý stav v božském Intelektu vyměnila za to, že se nesrovnatelně méně hodnotným způsobem stane sebou samou za cenu získání svého malého omezeného celku, který je schopna držet pohromadě a řídit, namísto aby spoluvládla všemu ve své vyšší, neomezené identitě.⁴⁰ K tomuto modelu Synesia řadí ze-

³⁶ Srov. též Gn 1,26–27; 5,1–2.

³⁷ Srov. např. GRÉGORIOS z NYSSY, *De an. et res.* 125a1–c2 (PG 46), podle jehož argumentace duše vzniká spolu s tělem v čase (též 29b, *gen(n)été*, srov. 97c; k tomu KARFÍKOVÁ, *Řehoř*, s. 164–165) či čtyři typy řešení opět v AUGUSTINOVÝCH *Ep.* 143 či 166,7nn (PL 33).

³⁸ *De princ.* II,8,3 (od 158,15; odkazuje se na Žl 115,7 a 119,67), I,4,3–4 (odkaz na Př 8 je vskutku „šalamounský“), 7,4 (duše, případně intelekt, vstupují do těl; dokladem má být mj. Jer 1,5)

³⁹ *Contra Celsum* IV,30,37–42 (ed. M. Borret), *De princ.* I,3,3, srov. 7,1; podobně k tématu látky II,1,4.

⁴⁰ Samozřejmě by bylo možné jmenovat řadu rozdílů mezi novoplatoniky včetně Synesia a Órigena, ale jde nám zde jen o obecnější shodnost sdíleného rámce. Jako jeden příklad uvedme, že Synesios je platónštější než Órigenés ve věci inteligibilního světa idejí. Zatímco pro Kyréana je běžnou mincí (např. *Hymnus* 2,68), alexandrijský myslitel k němu měl rozporuplnější přístup (v *De princ.* II,3,6 jej popírá, kdežto v *Commentarii in Johannem* I,25,161 (ed. C. Blanc) o něm beze všeho hovoří; H. GÖRGEMANN – H. KARPP, *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, s. 317, pozn. 21).

jména jeho text *De insomniis* a *Hymny*, v nichž tento obraz inteligibilního i z něj nečasově odvozeného hmotného univerza předpokládá. Duše je pro Synesia preexistentní opět nejen vůči značně negativně chápanému tělu, které představuje mj. její ponižující a zaslepující individualizaci, ale také v naznačeném absolutním smyslu. „My“ jsme podle autorova pří-
 mého a u novoplatonika plně očekávatelného vyjádření božským Intel-
 lektem, ovšem právě v omezených podmínkách duše tělesné bytosti (*Dio*
 6,4). Naše duše je podle Synesiova v platonismu zcela běžného názoru
 odvěčná, pokud na ni ovšem hledíme z té perspektivy, že se dala lákat
 do individualizace z pravého života mimo čas, kde byla, hrubě řečeno,
 totožná s božstvím (srov. mj. *Hymnus* 9,126–134).

Popření vzniku duše až po těle tak představuje volný prostor, kam
 se vejde Synesiem zastávaná nauka o předchůdnosti duše před tělem,
 ale i druhý naukový typ, tentokrát zastávající současnost vzniku duše
 i těla. Protože ten nebyl v dané době výjimkou, lze uvažovat o tom, že
 Synesios jej zavzal do svého protestu proti vzniku duše až po těle, aby
 se za něj schoval, a to v tom smyslu, že tuto simultánnost duše a těla si
 do autorova negativního vymezení mohli recipienti snadno promítnout.
 Společný vstup těla s duší do existence zastávali např. křesťan Grégorios
 z Nyssy v díle *De hominis opificio*, přičemž rámcem úvah je představa
 dvojího stvoření, z nichž i to první je však stvořením a není s Bohem
 souvěčné.⁴¹ Ve prospěch nutné současnosti i stvořenosti duše a těla argu-
 mentoval (bez „dvoupatrového“ modelu) např. také proti-órigenovský
 motivovaný Methodios z Olympu v první čtvrtině 4. stol.⁴²

Na závěr naší spekulace k této Synesiově námitce můžeme nadhodit,
 že Synesios prostřednictvím pohodlně širokého vyjádření „nikoli poz-
 dější než tělo“, pod nímž ve skutečnosti skrývá svůj křesťanský stěží
 přijatelný druh preexistence duše ortodoxně platónského typu,⁴³ vytváří
 ústupek křesťanskému pravověří (zatím ovšem nedogmatizovanému)

⁴¹ Srov. *De hom. opif.* 16 (PG 44, 184c, 185a, c), 24 (212b–c, 213c) a zejm. 28–29 (229b–240b). Srov. KARFÍKOVÁ, *Řehoř*, s. 164–165. Ke koncepci dvojího stvoření M. BLÁHOVÁ, „Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy,“ in *Řehoř z Nyssy: O stvoření člověka*, Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 9–50, zde 31.

⁴² *De resurrectione* mj. I,34,4; 35,2; 36,5; 39 aj. (ed. G. Bonwetsch). Srov. METHODIOV neobvyklý přístup k tělu jako stvořenému již prvotně (což „kožené suknice“ z Gn 3,21, jimiž byl člověk vybaven při vyhnání z ráje, staví do role náznaku vyjadřujícího smrtelnost po pádu člověka). K autorovi obecně R. WILLIAMS: „Methodius von Olympus,“ in *TRE*, sv. 22, 1992, s. 680–684, k jeho vztahu k Órigenovi zejm. s. 681,48–50.

⁴³ Např. PLATÓN, *Phaedrus* 248c–249d, *Phaedo* 76d–77d, *Timaeus* 42a–b.

zosobněnému pro něj Theofilem, a možná čeká na ústupek zase z jeho strany. Hranost Synesiova ústupku spočívá v tom, že se zbytečně veřejně nezabývá tím, co si sám myslí, ani tím, co je schopen tolerovat, ale raději jen inscenuje odmítnutí toliko jednoho, a to krajního pojetí, tj. preexistence těla vůči duši. Ústupek, do nějž chtěl vmanévrovat Theofila, by – kdybychom naši spekulaci ještě domyslili – spočíval v tom, že patriarcha bude jednat v souladu s naznačenou rovinou řešení a po svém libyjském metropolitovi bude chtít jen takováto bezpečně vágní nauková „vyjádření“.

Ještě lze podotknout, že Órigenés byl později v r. 553 nakonec přeci jen koncilně anathematizován Druhým cařihradským koncilem v první řadě za své učení o preexistenci duší,⁴⁴ které Synesios typově sdílel, takže by se na něj také vztahovalo. Synesia však nebylo třeba anathematizovat, protože se ve věroučných záležitostech aktivně neangažoval a jeho především literární spisy nebyly církevními či státními činovníky na rozdíl od Órigenových někdy systematicko-teologických⁴⁵ textů čteny z naukového hlediska. I tak však byla přísná aplikace pravověří na vlivného Órigena uplatněna až po staletích. Pro Synesiovu dobu bylo zatím signifikantní, že koncilní otcové chtěli na prvních dvou koncilech, jak už bylo uvedeno, svou zdrženlivostí při formulování dogmat jen nejnutnějších vytvořit prostředí, kde není třeba se přít o všechny body učení ve stísněném klimatu nároklujícím rozhodující vítězství, nebo prohru jedné z teologických stran (opět s výjimkou ariánského sporu). V obou dosud dotčených bodech Synesiova nesouhlasu (s nevěčností světa a předchůdností těla) je tak podstatné, že křesťané v této době ještě neměli příliš určitý dogmatický rámec pro své myšlení, jakkoli některé prvky jako stvoření a zánik světa v čase považovali za dané biblickým zjevením. V souvislosti se Synesiovou *Ep.* 105 to znamená, že výhrady biskupa vůči daným tématům tedy nejsou nic příliš zvláštního, protože v jeho době ještě nebyly myšlenkově zachyceny s konečnou platností v obecně závazné podobě s naukovou hodnotou, a to ani na úrovni vy-

⁴⁴ Kvůli izolovanému a manipulativnímu výkladu pasáže *De princ.* IV,4,1. Proti-órigenovské články uvádějí GÖRGEMANN – KARPP, *Origenes*, s. 824–831 (viz též 785, pozn. 10), ve výčtu odsouzených nauk je Órigenés v aktech Druhého cařihradského koncilu (*COGD*, 119,548, s. 183). K otázce, zda Justinianovy proti-órigenovské kánony patří statusem mezi koncilní akta, P. CONTE, „*Concilium Constantinopolitanum II* – 553,“ in *COGD*, s. 155–163, zde 161, pozn. 19.

⁴⁵ Órigenés se přitom ve svém systematickém traktátu *De principiis* vytrvale zaštiťuje tvrzeními, že jde o zkoumání, úvahy či domýšlení, nikoli učení (např. I,7,1).

nikajících intelektuálů, pracujících na odpovědích na podobné otázky⁴⁶ jako např. Augustin, který nedošel v tématu vzniku duše k výsledku, jež by mohl se vši jistotou zastávat.⁴⁷ Dokonce ani to ovšem nijak neznamená, že na vzdělané i nevzdělané křesťany Synesiův až natolik platónský postoj v této otázce nepůsobil značně nápadně.

3) Třetí Synesiova výhrada, tj. nevole vůči jinému pochopení „vzkříšení“ než jako něčeho nevýslovného a posvátného, je na rozdíl od dvou předchozích namířena spíše proti úrovni, na níž je tato záležitost chápána, než na toto mysterium samotné. Mezi intelektuálními křesťany Synesios nebyl zdaleka jediný, komu se příliš přímočaré pojetí vzkříšení přičilo.⁴⁸ Autorova třetí námitka ladí s jeho obecnějším programem slibujícím „mýty“ pro obyčejné křesťany na veřejnosti a filosofii pro vzdělance v soukromí (srov. v. 99).⁴⁹ Přitom jde spíše o rozdílnou úroveň popisu než o zásadní rozpor mezi tímto dvojím.⁵⁰ Ačkoli před sebou nemáme situaci „buď-anebo“, přesto obvyklé křesťanské formy patří v Synesiových očích na tento nižší stupeň, kde si sám chce na veřejnosti počínat podle zmíněné strategie „mytologizace“.⁵¹ Pro obraz Synesiova křesťanství není bez významu, že to byla opět právě řecká filosofie, co Synesiovi dodalo tento prostředek a pomohlo mu si se situací poradit, podobně jako se vyrovnávat se smrtí synů (*Ep.* 126,3–4).⁵² V konkrétní námitce vůči vzkříšení tedy jde spíše o rozpor mezi cudným smyslem pro hloubku a bezohlednou doslovností,⁵³ která veřejně činnému biskupovi hrozí více než soukromému intelektuálovi.

⁴⁶ GRÉGORIOS výslovně podotýká otevřenost otázky duší „v církvích“, *De hom. opif.* 28 (PG 44, 229b–d). Dílí závěr DIMITROVovy stati („Synesius“, s. 157), že Synesiovy námitky byly „neškodné a běžné“, bychom však poněkud zmírnili, protože křesťanští myslitelé se přes všechnu spekulativnost svých koncepcí snažili hájit právě křesťanskou stranu problémů a svět obvykle považovali za stvořený.

⁴⁷ M.-F. BERRONARD: „Lettre 23A“, in J. DIVJAK, *Œuvres de saint Augustin. 6^e série, 46 B, Lettres 1*–29**. Nouvelle édition du texte critique et introduction par J. D. Traductions et commentaires par divers auteurs, Paris: Études Augustiniennes, 1987, s. 532–547, zde 543.

⁴⁸ Srov. Órigenés, *De princ.* II,10,3; GRÉGORIOS, *De hom. opif.* 16–21 (PG 44, 185–205). DIMITROV, „Synesius“, s. 158–159.

⁴⁹ I tuto zralejší vrstvu výkladu vidí stejně jako mnozí jiní jako zásadně omezenou, a to již bytostnou situací člověka (např. *Hymnus* 1,254–258).

⁵⁰ Tak mj. CAMERON – LONG, *Barbarians*, s. 20; podobně GRUBER – STROHM, *Synesios*, s. 13–14.

⁵¹ K. TREU, *Synesios von Kyrene: Ein Kommentar zu seinem „Dion“*, Berlin: Akademie Verlag, 1958, s. 61, 54; DIMITROV, „Synesius“, s. 154.

⁵² Překlad dotyčné pasáže je uveden výše v pozn. 11.

⁵³ MARROU, „Synesius“, s. 141–150, zejm. 147.

Současně však není zřejmé, zda v dotyčné pasáži o „vzkříšení“ (*anastasis*) jde o zmrtvýchvstání Krista, nebo o zmrtvýchvstání lidí. Na první možnost upomíná autorův *Hymnus* 8, který možná plní jeho slib „mytologického“ zacházení s největšími křesťanskými tajemstvími (v. 90–106). V nejspíše nedatovatelném *Hymnu* 8 autor podává v obrazech z řecké mytologie, zasazených do novoplatónského rámce, víru v Kristovo nanebevstoupení. V tomto hymnu je očištěn, a tím spasen, především celek univerza, a to viditelného i neviditelného, díky Kristovu prostoupení všemi ontologickými úrovněmi od „Tartaru“ až nad rovinu platónských idejí. Možnosti ztotožnění vzkříšení z naší pasáže se vzkříšením Krista napovídá *Ep.* 13,4, kde se autor již jako biskup před Velikonocemi r. 412 o nich vyjadřuje jako o *anastasimon mystérion*.

Také druhá varianta výkladu Synesiova odporu proti hrubému pojetí vzkříšení, tj. varianta počítající se vzkříšením lidí, se může opřít o *Hymnus* 8. Lidé jsou při popisu Kristova spásného triumfálního tažení v hymnu ovšem zmíněni takřka až okrajově, a především toliko jako „duše“ (v. 17–18, 24–26). To znamená, že námitka proti hrubosti v *Ep.* 105 míří proti tělesnému pojetí vzkříšení. Netělesnému pochopení vzkříšení nasvědčuje také autorův spis *De insomniis* z r. 404, který se možná zabývá právě „vzkříšením“, a to jakožto očištěním duše od těla.⁵⁴ Není ovšem ani zdaleka jisté, že by si Synesios vzkříšení člověka z *Ep.* 105 skutečně identifikoval s cestou spásy promýšlenou před šesti lety v *De ins.*, ve kterém jde o samospásu, nikoli svrchovaný čin Boha Syna jako v *Hymnu* 8. *De ins.* se dále odehrává v jednoznačně reinkarnačním kontextu a s křesťanstvím nemá myšlenkově ani výrazově absolutně nic společného, možná kromě intence pochopit, jak se (sebe)záchrana odehrává a co je třeba pro ni udělat. Autor tedy s větší pravděpodobností chápal vzkříšení lidí netělesně i v naší *Ep.* 105 (další problém by představovala identifikace „zmrtvýchvstání“ z našeho listu se vzkříšením Krista, jelikož ten se sice dle *Hymnu* 8,2–3 či 3,6–7 narodil fyzicky, ale především „vystoupil“ očistnou cestou univerzem zpět do sobě vlastního stavu, který je nad-inteligibilní, v. 55–71, a tedy bytostně nemateriální). Možnost Synesiova pojetí vzkříšení lidí jako nehmotného je o to pravděpodobnější, že již Órigenés nabízel řešení otázky zmrtvýchvstání jak v radikálně netělesné variantě, tak se specifickým duchovním „tělem“ *aithérického*, tedy jen

⁵⁴ Tuto zajímavou tezi o Synesiově představě vzkříšení vnesl do bádání VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios*, s. 183–187.

kvazi-materiálního typu,⁵⁵ s nímž právě Synesios v *De ins.* také pracoval, byť v poněkud jiném smyslu (specifické „tělo“ naší duše, tedy nikoli tělo fyzické, lze mj. dle kap. 9 správným životem zjemnit na tzv. *aithér* čili odpor nekladoucí „materiál“ supralunárního prostředí a jako takové se může dostat až k nejvyšší hranici nebeských sfér). Stojí v této souvislosti za upozornění, že většina *Hymnů* a text *O snech* mají neveřejný charakter (srov. *Ep.* 154,100–114). Nakonec samotná skutečnost, že Synesios ve veřejné *Ep.* 105 o křesťanském vzkříšení vůbec takto pozitivně mluví (ať už je vztahoval k lidem či Bohu Synu a viděl je jakkoli), nás opravňuje řadit jej do křesťanské části společnosti, neboť některým pohanům jeho doby naopak stálo za námahu vzkříšení především vyvracet.⁵⁶

Autorovo odmítání vulgární koncepce vzkříšení jsme sice přiřadili k ortodoxně křesťanským myslitelům doby, ale ještě zkusme perspektivu obrátit. Například Grégoriovy myšlenky o dvojím stvoření a jednotě lidstva u Boha, včetně představy o tom, že duše na konci historického času svolá zpět všechny do přírody se rozloživší částčky svého těla,⁵⁷ máme snad tendenci vnímat jako hluboce filosoficko-duchovní, ale tato naše tendence nijak nevylučuje, že pro Synesia mohl právě tento druh uvažování evokovat nedůvěru a dojem hrubší doslovnosti. Stejná otázka se nabízí, i pokud vezmeme v potaz naopak naukově zaměřené křesťanské texty, které míří na standardnost a normativnost: bylo by promyšlené a biblicky založené pojetí tělesného vzkříšení člověka v *Apoštolských ustanoveních* 5,7 pojetím pro Synesia vulgárním, nebo filosofickým? Synesiův text zaujímající postoj ke křesťanským „dogmatům“ je však příliš stručný na to, aby mohl přinést větší jistotu v uvedených otázkách.

3. ZÁVĚR

Z analýzy našich tří bodů se můžeme pokusit vyvodit obecnější důsledek. a) Stupeň jejich nesamozřejmosti je různý. Tak zatímco přístup

⁵⁵ Srov. *De princ.* III,6 a II,3,7, kde nabídl tři verze zmrtvýchvstání lidí, též GRÉGORIOS z NYSSY, *De an. et res.* 153b–157b.

⁵⁶ Srov. GRÉGORIOS z NYSSY, *De hom. opif.* 26 (PG 44, 224c). I jako pouzý literární protihráči, které by autor vytvořil kvůli rétorickému odpovídání na otázku vznesenou jen literárně jím samým, by zde tito pohané museli být pro čtenáře uvěřitelní.

⁵⁷ GRÉGORIOS z NYSSY, *De hom. opif.* 28–29 (PG 44, 229b–240b), *De an. et res.* 77b–80a, srov. 97a–100b.

ke vzkříšení jako k transcendentní a bázeň budící realitě je mezi církevními mysliteli běžný, s dověčností světa by Synesios v tomto v jiných ohledech více či méně platónsky zabarvené společnosti zůstal osamocen. Co se konečně týče koncepce vzniku duše až po těle, byla nesamozřejmá a její odmítání tedy není nic, kvůli čemu by musel čelit kritice ze strany samozřejmě a neoficiálně sdíleného pravověří.⁵⁸ „Nejne církevnější“ je tedy věčnost světa; duše před tělem (ovšem se zamlčenou odvěčností) nemusela být ničím příliš skandálním; velebná tajemnost vzkříšení je běžná. Je snad možné, že Synesios dvě pro Theofila snad relativně stravitelné námitky či dokonce jen stylizované námitky (předchůdnost těla, vzkříšení) chytrě použil jako rétorickou zástěrku té jedné skutečné, proti konci světa, s jejímž odložením by se zhroutila striktněji novoplatónská architektura všeho bytí? Snad tomu nasvědčuje pořadí námitek ve v. 84–90: preexistence těla vůči duši – dověčnost světa – vzkříšení. Tak by první a třetí možná zaobalovaly zdaleka nejkonfliktnější a jednou jedinou větou zmíněnou námitku druhou, a to nezávisle na tom, zda tematizaci (některých ze) tří problémů zavdal podnět Theofilos, Synesios sám či oba (což nevíme). Jisté je naopak to, že pozitivní nauková závaznost obecné křesťanské víry nesahala ještě v autorově době záměrně příliš daleko a také autor sám této nezafixovanosti při vší poctivosti (dověčnost světa) využil (preexistence těla, vzkříšení). Je snad na místě dodat, že o jednu či dvě generace později by podle názoru některých badatelů Synesiovy výhrady stejně jako jeho jasné odmítnutí požadovaného celibátu ženatých kleriků (v. 69–76) již neobstály v církvi stále fixovanější pravidly.⁵⁹

b) Na list 105 dopadá stín Theofila, vnímaného často až jako chorobně ambiciózního či rigorózního,⁶⁰ avšak Synesios si uměl své postavení vůči tomuto „tvrdému hráči“ nastavit i pomocí rétorických strategií pro sebe přijatelně. Svého představeného jednak velmi respektoval, jak se zdá vysvítat mj. z *Ep.* 66 dokonce i přes její velmi silnou vrstvu dobové formálnosti, a především s ním nebyl ve sporu, a to i přesto, že neshoda mezi

⁵⁸ Srov. Órigenovo vyjádření „*unum de ecclesiasticis definitionibus*“ (*De princ.* III,5,1), které se v jeho době nevztahovalo na církevní rozhodnutí, nýbrž prostě na Bibli (GÖRGMANN – KARPP, *Origenes*, s. 623, pozn. 2).

⁵⁹ S. VOLLENWEIDER, „Synesios von Kyrene,“ in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, sv. 5, ed. C. Horn – C. Riedweg – D. Wyrwa, odd. C.1c (v tisku); SCHMITT, *Die Bekehrung*, s. 21–23, 192; srov. E. R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha: Rezek, 1997 (poprvé angl. 1965), s. 150, v rámci kap. 4.

⁶⁰ Např. LACOMBRADÉ, „Hypatie,“ s. 406; CAMERON, „Wandering,“ s. 474.

Synesiovými filosofickými dogmaty a „dogmaty“ křesťanskými mohla bariéru snadno vytvořit.⁶¹ Předefinováním „dogmatického“ problému především na záležitost církevní disciplíny,⁶² literárně-manipulativním převedením zodpovědnosti za celou věc na Theofila a vytvořením dostatečně uvolněného prostoru se Synesios obratně vyhnul zbytečně zásadnímu zápasu o nauková východiska a zůstal ve vzájemně výhodném mocenském spojení s církevní Alexandrií, jak do něj vstoupil nejpозději svou svatbou (srov. *Ep.* 105,70). List 105 je sice adresován „bratrovi“, ale ve skutečnosti byl určen jako otevřený dopis především Synesiově budoucí církevní obci a Theofilovi s jeho právníky (v. 144, srov. 61–64).⁶³ Synesiův bratr Euoptios měl, jak je z listu znát (v. 145), kontakty na nejvyšší klérus v Alexandrii a r. 431 měl být účastníkem Efezského koncilu.⁶⁴ Podle nás jsou formální soukromost tohoto v praxi „otevřeného dopisu“ a jeho určení bratrovi nenásilnou a neriskantní literární taktikou, jak zcela jasně ukázat Theofilovi, že odesílatel zaujímá svá stanoviska naprosto vážně. Současně však tyto dva ohledy činí z dopisu s brisantním dogmatickým obsahem chytře pouhý soukromý text. Sám Theofilos v tomto případě nicméně hleděl spíše na to, že Synesios byl pro episkopát kvalitně disponovaný mocensko-majetkově i duchovně-intelektuálně, nikoli na to, kde by se daly nalézt naukové nesrovnalosti se sdíleným křesťanským standardem.⁶⁵

c) Podle rozsahu, v němž se Synesios výhradami zabývá, s nimi evidentně chce být brzy a pokud možná bezbolestně hotov. Zcela zřetelně to vyvstává nejen v kontrastu s krátkostí naukových zmínek oproti jiným částem listu 105 anebo rozvláčným řešením některých církevních témat s Theofilem v *Ep.* 66 a 67, ale také např. ve srovnání s Augustinovou *Ep.* 166 z r. 415 adresovanou Hieronymovi ze Stridonu, která představuje

⁶¹ VOGT, „Philosophie,“ s. 308; SCHMITT, *Die Bekehrung*, s. 451–458.

⁶² SCHMITT, *Die Bekehrung*, s. 457.

⁶³ Toto mínění je konsensuální, např. P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, s. 138; CAMERON – LONG, *Barbarians*, s. 21; H. RAHN, „Literatur und Leben: Literaturmorphologische Bemerkungen zu Synesios von Kyrene und seinem Dion,“ in *ΕΡΜΗΝΕΥΜΑΤΑ. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag*, ed. H. Eisenberger, Heidelberg: Winter, 1990, s. 231–255, zde 237. PIEPENBRINK, „Selbstverständnis,“ s. 91, vhodně poznamenává, že Synesiovo zaobírání se sebou samotným a jeho dogmatické výhrady mohly na libyjský klérus a veřejnost působit spíš iritujícím způsobem.

⁶⁴ SCHMITT, *Die Bekehrung*, s. 28, 187; D. ROQUES, *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles: Societas Latomus, 1989, s. 43–44.

⁶⁵ ROQUES, *Synésios II*, s. CXVII.

filosofický traktát a pojednává komplexněji o posmrtných podmínkách duše, jejím sepětí s tělem a jejím počátku, a to v ovzduší jak platónském, tak biblickém a se zřetelem na křest dětí.⁶⁶ Synesios se místo důkladnějšího promýšlení věci na pozadí „vědy a zjevení“, a tedy i na pozadí slov Krista a apoštolů jako Augustin (*Ep.* 166,4), raději soustředil na ospravedlnění rozhraní mezi svými nejvnitřnějšími přesvědčeními a jejich vnějším „mýtickým“ podáním při kázání. To přesouvá pozornost od problematiky samé k tomu, jak bude on sám vnímán druhými (*Ep.* 105,90–106).

d) Synesiovy naukové námitky jsme se nakonec snažili vyložit i s ohledem na konkrétní situaci, tj. na opatrný kontakt s Theofilem v chytře kontextualizovaném (hra s adresáty) a formulovaném listu. Je těžko říci, nakolik typická byla situace filosofických zábran elit vůči křesťanství a kolik vzdělaných lidí muselo podobný konflikt absolvovat jen vskrytu duše v theodosiovské době, kdy k „církvi obecné a pravověrné“ (*katholiké kai orthodoxos*) přecházeli po středních a chudších vrstvách obyvatel měst nakonec i tradičně pohanští venkované a do r. asi 430 i nejkonzervativnější západní senátoři.⁶⁷ Snad si Synesiovu situaci můžeme představit zhruba podle Augustinovy korespondence s jistým Longinianem (*Ep.* 233–235; *PL* 33), v níž si názory vyměňovali dva kultivovaní myslitelé, přičemž se zdá, že Augustinův filosofický partner začíná na věc pomalu přistupovat či se rozhodně aspoň neprojevuje konfrontačně. V Synesiově případě dopadla „chemická reakce“ křesťanství s platonismem opět jinak než v případě jiných zhruba dobových osobností, u kterých rovněž proběhla razantně a s pozoruhodnými výsledky, jako jsou např. Marius Victorinus, Augustin či Ps.-Dionýsios Areopagités.

⁶⁶ *Ep.* 166,7: základní čtyři otázky, na něž pak v listu odpovídá; k platonismu např. 166,3: dualismus duše a těla; 166,4: nehmotnost duše; ke křesťanským zdrojům např. 166,5: osvobození duše pouze milostí; 166,16: duše je vždy nová od Boha, stejně jako duše Adamova. Podobně *Ep.* 143, jen bez zřetele na křest dětí jako *Ep.* 166,6; 20; 21; 23; 28.

⁶⁷ J.-M. SALAMITO, „Christianisierung und Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens,“ in *Die Geschichte*, ed. C. a L. Piétri, s. 768–816, zde 770–773; H. LEPPIN, „Zum Wandel des spätantiken Heidentums,“ *Millennium* 1 (2004): 59–81, zde 64, 75, 77–79.

**The Three Reservations of Bishop Synesius concerning Christian Teachings:
The Soul, the World, and the Resurrection**

Keywords: Synesius of Cyrene; Epistle 105; Neoplatonism; the Pre-existence of Souls; the Eternity of the World; the Resurrection of Christ; the Resurrection of the Body; Theophilus of Alexandria

Abstract: Synesius rejected the ideas of the generation of the soul after the body, of the corruptibility of the world, and of the resurrection understood too literally in 411 AD. The objections by the future bishop can be evaluated differently in each particular case. His reservations about certain impiously gross ideas concerning the resurrection (of Christ, or humanity?) were quite expectable by the Christian authors of the day and cannot therefore be viewed as a legitimate argument of Synesius against the faith of the Church. In contrast, the idea of the eternity of the world is part of non-Christian Platonism in the strictest sense. Yet another type of Cyrenaean's disapproval of some of the (allegedly) ecclesiastical concepts is his rejection of the notion of bodies existing before their souls. It even seems that this strange issue could have been a mere strategy on Synesius' part creating a false problem for Theophilus to ensure that his future bishop did not object to anything too serious. It was not actually an official article of faith, since the Church of the day still only held the relatively vague Nicene-Constantinopolitan Creed as dogma, which was only relevant extremely generally in relation to the themes of the resurrection and eternity. From a rhetorical point of view, Synesius as an experienced sophist created to his advantage an interface between the public and private in *Ep.* 105. He was able to avoid the possible danger caused by his objections thanks to the formally private status of the letter addressed to his brother. He consequently allows both Theophilus and the church in Libya to fully publicly know his actual philosophical positions.

Mgr. Filip Horáček
Fakulta humanitních studií UK
U kříže 8
158 00 Praha 5
filip.horacek@fhs.cuni.cz