
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 440 s.
ISBN 80-89027-19-9



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

Dualismus aneb boj ducha a těla v syrské duchovní tradici

Václav Ježek

JEŽEK, Václav: *Dualism or Fight of the Soul and Body in Syrian Spiritual Tradition*. In: Světec a jeho funkcie v spoločnosti I. Bratislava: Chronos, 2006, p. 69-80.

The following contribution discusses aspects of Syrian spirituality, especially in relation to the soul and the body. We discuss a number of authors and their relationship to this issue. We observe a certain inclination present in Syrian thought, which views reality in terms of an opposition. That is opposition of the soul and the body, Satan and God, good and evil. The contribution shows that there is an apparent contradiction in syrian thought, in the sense that on the one hand syrian thought describes the intimate relationship between the soul and the body and their unity and on the other hand believes that the soul is the centre for the relationship between God and man. This to an extent relativises the role of the body.

KEYWORDS: Syrian Spiritual Tradition, Ascetic Literature, Ephrem the Syrian, Simeon Stylita jr., Isaac de Ninive, Soul and Body

Následující příspěvek se pokusí o náčrt některých tendencí v syrské teologii a duchovnosti, které se týkají koncepcí duše a těla. Přitom si budeme všimát několika autorů a děl. Otázka vztahu duše a těla patřila a patří k nejkomplicovanějším otázkám v křesťanské teologii. Syrská tradice tuto otázku taktéž řešila a v tomto smyslu ovlivnila i vývoj teologie mimo syrský kontext jako takový.

Při diskusi syrské duchovní tradice je třeba rozlišovat mezi východní a západní tradicí.¹ Název „Východní syrská tradice“ se spíše vztahuje k Perské církvi než k „Nestoriánské“ církvi. Nestoriánská Christologie není důležitá ve východní syrské teologii.² Východní syrští křesťané měli poměrně dobré vztahy s Islámem až do roku ca. 647. „Západní Syrská Tradice“ se spíše vztahuje k vývojem v rámci Nestorianismu.

¹ Každopádně rozsah vlivu syrské duchovní tradice na okolí není ještě dostatečně prozkoumán. Například, vliv syrského křesťanství je patrný i v oblasti Kirgizstánu, kde se objevily náhrobky se syrskými jmény.

² Podle Macombera, ani christologie Nestória, tak jak je zobrazena u Theodora z Mopsuestii, není „centrální nebo důležitá“ k teologické syntéze Východních Syřanů, i když byla „oficiálně přijata Perskou církví“. Srv. W.F.Macomber, „The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Theologian of the Mid-Sixth Century“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30, 1964, pg. 5.

Je známé, že syrská teologie a duchovnost je těsně spjatá s důrazem na asketicismus. Nicméně, je třeba konstatovat, že před pátým stoletím, prakticky všechny křesťanské tradice byly asketicky orientovány. Je důležité také správně pochopit povahu syrského asketického hnutí. V tomto ohledu se tento asketicismus nám nemusí jevit pouze v negativních a extrémních barvách. Robert Murray správně poukázal na důležitý aspekt syrského asketického hnutí když napsal: „asketicismus o kterém víme z raných syrských zdrojů, nebyl ničím jiným než pokračováním... formy uřednictví, které mohlo mít povahu imitace chudoby, bezdomoví a celibátu samotného Ježíše“.³ Je docela možné, že pochmurná atmosféra některých syrských duchovních děl souvisí i s politickými a ekonomickými problémy tehdejšího světa. Tento svět mnohdy nepřinášel důstojné možnosti. Do ediktu tolerance v roce 409 byli křesťané v Persii (zvláště od doby, kdy bylo křesťanství oficiálně povoleno v římské říši) pronásledováni. V době vlády Šapura II, bylo v Persii více mučedníků než kdekoli jinde v křesťanském světě. Velká většina chrámů v Babylónii a v Perském arabském zálivu byly spojeny s klášterními komplexy.

Mezi nejznámější autory ze Syrské tradice patří samozřejmě Efrém Syrský (c. 306-373).⁴ Jeho díla sehrály důležitý vliv na teologickou a duchovní literaturu všech období. Je také důležité zdůraznit, že mnoho různých autorů nespravedlivě hodnotila Efréma Syrského jako fanatického moralistu, přičemž si všimly pouze některé jeho díla, zvláště ty, které byly napsány proti heretikům a židům. V římskokatolické teologii se Efrémova díla často užívala k propagandistickým účelům, které měli za cíl ukázat jednotu církve. V našem kontextu je důležité uvést, že Efrém Syrský se negativně stavěl vůči filozofické spekulaci a dialektice. Dialektika byla prací ďábla. Efrém tak jako semitské myšlení vůbec kladl biblickou literaturu na první místo. Sama biblická literatura samozřejmě v určitých rovinách nabízí možnost dualistické interpretace. Pro syrskou duchovní tradici je důležitá Boží přítomnost, která by ideálně měla pohltit vše do sebe. Například, se v tomto duchu často užívalo termínu „*Šekhina*“ (*škinta*) neboli „Božské Přítomnosti“, který je velmi častý u Syrských básníků od doby Efréma (například *Madraše* o Ráji II.11) atd.

Jisté je, že opozice a vztah mezi duší a tělem v syrské duchovní a teologické literatuře nutně souvisí s Christologií. Teologické vnímání duše a těla nutně souvisí s tím jak interpretujeme vztah lidské a božské přirozenosti v Kristu. Ve vztahu k syrské tradici důležité svědectví nabízí Efrém Syrský. V jednom místě, v *Homílii na našeho Pána XXXIV*, se dočítáme, že Ježíš měl dvě *kyonin* (přesný ekvivalent řecké *fyśis* - přirozenosti). Nicméně, tato pasáž je zřejmě interpolací. V posledním z pozdních děl *Učení-písňe o Víře* (87: 13), Efrém nesouhlasí s těmi, kteří nazývají Krista „také člověkem“. Efrém nikdy nepochyboval o tom, že Kristus měl dvě narození, což se v latině mohlo překládat, ve smyslu dvou přirozeností (latinský *natus* = „narození“). V celém svém díle *Učení-písňe o víře* užívá termínu *kyono* pouze ve vztahu k božskému Synu, zatímco termínu *pagro* ve vztahu k synu Marie

³ MURRAY, R, *The Features of the Earliest Christian Asceticism*, in: *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*, ed. P. Brooks, London, 1975, p. 66.

⁴ V tomto ohledu je třeba připomenout, že ne všechny díla, které se zachovaly pod jménem Efréma Syrského byly jím napsána.

a v 84: 14 užívá jako symbolu této skutečnosti perly jako zpevněné kapky mlhy uvnitř ústřice. Podle Efréma Syrského Kristus je Bůh, Syn tj. jeho *kyono*. Ježíš je Bůh oděn v tělo- *kyono* z výšin který se dole objevil ve formě *pagro*. Toto „tělo“ které se nikdy nenazývá Kristovo lidské *kyono* – je mostem mezi lidstvem a Bohem. Je nesprávné nazývat Krista „člověkem“.⁵ Tento a podobné Efrémovi názory jasně ukazují proč byly jeho spisy užívány proti Chalcedonským teology. O Ježíši Kristu Efrém píše: „*Jednorozený* se přesunul ze sféry Existence a uhnízdil se v neotevřené děložce, takže zrod z těla mohl proměnit toho bez *Bratrů bratrem* všech. Dále: „...tvoje je sláva, neboť se přesunul z jednoho *aeónu* a uhnízdil se v jiném...“.⁶

V následující pasáži od Efréma Syrského je jasně naznačeno, že tajemství Ježíše Krista a jeho vtělení ukazuje na to, že se musíme osvobodit ze své tělesnosti, abychom se obrátili k Bohu. Efrém píše: „Prvorozený, který se narodil první podle své přirozenosti se znovu narodil způsobem, který je jeho přirozenosti cizí, a kvůli nám, abychom věděli, že po našem přirozeném zrodu se ve skutečnosti musíme narodit znovu způsobem, který je cizí naší přirozenosti; neboť ON je duchovní a dokud Nedosáhl bodu zrodu z těla Nemohl být tělesným; a taktéž to bylo i s tělesnými: pokud nejsou znovu narozeni nemohou být duchovními“.⁷

Asketismus v syrské tradici tak jako i v jiných raných křesťanských tradicích byl úzce spjatý s mnišským životem. V syrské tradici mnišský život byl vnímán v těsné souvislosti s životem a příkladem samotného Krista, což naznačuje i pojmosloví týkající se této problematiky. *Monachos* neoznačoval pouze stav, ale spojitost se samotným Kristem. V syrštině slovo *Ihidaja* označuje titul Ježíše Krista jako „jediného Syna“ Božího. Odpovídá to řeckému slovu *monogenous* (Jan 1: 14, 18; 3: 16, 18; 1 Jan 4: 9; Luk 8: 42 Luk. 7: 12, 9: 38, atd.). Termín *Ihidaja* znamená jediný, pouze jediný, jeden bez druhého atd., a je ekvivalentem *monogenous* ale taktéž *monachos*. Dílo *Demonstrace* Afrahata, perského učence (zemřel roku 345) a díla Efréma Syrského ukazují na to, že od první poloviny čtvrtého století termín *ihidaja* označoval jednak Krista, ale i pokřtěného asketického učedníka Krista. Murray upřesnil tři významy termínu *ihidaja*: 1. *Monachos*, neboli jedinec, který nemá ženu nebo rodinu, 2. *Monotropos*, *Monozonos*, ne *dipsuchos*, jediný v srdci, bez dvojité mysli, 3. *Monogenous*, Jednorozený, anebo sjednocený s Jednorozeným.⁸ „Pro syrského člověka patří *ihidaja* Kristu (ten který je *ihidaja*) tak jako jednotlivý křesťan (*mšihaja*) patří Kristu (*Mšiha*)“.⁹

Během raného období křesťanství byla otázka jednotného srdce vzhledem k následování Krista důležitou koncepcí. Srdce, které bylo rozdělené mezi dobrem

⁵ LELOIR, L., *Saint Éphrem: Commentaire de l'évangile concordant: texte syriaque (ms Chester Beatty 709) édité et traduit* = Chester Beatty Monographs 8 Dublin, 1963, pg. 250f.: *akteb hu d-law barnusho (h)wo* = „On (Svatý Jan) napsal, že nebyl člověkem (ale Slovem Boha)“.

⁶ EFRÉM SYRSKÝ, První část z *Komentáře na Evangelium* (Z *Harmonie* vytvořen ze čtyřech Evangelích od Tatiana, část 16). Viz také edici tohoto díla od Louis Leloir. První sekce *Homilie o Našem Pánu*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ MURRAY, R., „*The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church*“, *NTS* 21, 1974/75, p. 67.

⁹ BROCK, S., *Saint Ephrem: Hymns on Paradise*, New York 1990, p. 32; *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, 2nd ed. (Kalamazoo 1992), pp. 133-41.

a zlem, dnem i nocí, světlem a temnotou životem a smrtí se vyznačovalo dualismem. O jednotném srdci hovořil i Ignatios z Antiochie, který říká, že křesťané mají žít „s nerozdílným srdcem“ (*en ameristo/i/ kardia/i/*).¹⁰ Ve svém cíli i zmíněný termín *ihidaja* znamená jednotné srdce, které se odevzdává Kristu. Efrém Syrský když hovoří o biskupovi Abrahámovi z Nisibis říká: *Ihidaja* v jeho každodenním životě, být svatým ve svém těle, *Ihidaja* v jeho domě, vnitřně a navenek v cudnosti“.¹¹ V tomto kontextu se jednota neprojevovala pouze u jednotlivce ale mohla se týkat jednoty komunity před Kristem.

Ve všech svých sedmi epištolách Ignatios Antiochijský (zemřel za vlády Trajána 98-117) hovoří o sobě jako o *Theoforovi*, (Nositeli Boha).¹² Zdá se, že i termín *Theoforos* vyjadřoval jednotu s Kristem. Křesťané jsou u Ignátia „imitátoři Boha“,¹³ kteří jsou popsány následovně: „Vy jste spolu poutníci, a tedy jste nositelé Boha (*theoforoi*), nositelé Chrámu (*naoforoi*), nositelé Krista (*Christoforoi*), a nositelé svatosti neboli Ducha Svatého (*hagioforoi*), a jste ve všech směrech ozdobeny příkázáními Ježíše Krista.“¹⁴ Podle Ignátia každý křesťan musel nést Boha a celý život by měl být tedy *theoforický*. Z Ignátia Antiochijského a Efréma Syrského tedy plyne myšlení, které vnímá duchovní růst v rámci jednoty s Bohem-Kristem a tato jednota znamená přebírání duchovních kvalit Boha.

Zajímavé svědectví ze syrské tradice poskytuje Symeon Mladší Stylita.¹⁵ Jak jeho přídomek napovídá, Symeon byl sloupovníkem. Asketický život na sloupu byl jednou z extrémních forem duchovního života. Symeon Mladší Stylita se narodil v roce 521 a zemřel v roce 592 na sloupu.¹⁶

Symeon Mladší Stylita konstatuje, „Když se díváme na všechnu pompu tohoto světa a jeho slávu...co je lepší než tato sláva? Náš život je krátký a smutný, a tělo končí jako popel...před poslední tichostí“.¹⁷ Mnoho z asketické literatury syrského prostředí, ale i z asketické literatury jiných křesťanských tradic je úzce spjato s eschatologickým rámcem.

¹⁰ IGNATIUS Z ANTIOCHIE, *Fil.* 6: 2; T. Koonammakkal, „Ignatian Vision of Christian Life as Imitation of Christ“, *Christian Orient* 17 (1996), pp. 119-27.

¹¹ Cnis 15: 9.

¹² IGNATIUS Z ANTIOCHIE, *Ign. Eph.* Loeb Classical library edition 24: 172), *Ign. Magn.* (LCL 24: 196), *Ign. Trall.* (LCL 24: 212), *Ign. Rom.* (LCL 24: 224), *Ign. Phld.* (LCL 24: 238), *Ign. Smyrn.* (LCL 24: 250), *Ign. Pol.* (LCL 24: 266).

¹³ IGNATIUS Z ANTIOCHIE, *Ign. Eph.* 1: 1 (LCL 24: 172).

¹⁴ IGNATIUS Z ANTIOCHIE, *Ign. Eph.* 9:2 (LCL 24: 182).

¹⁵ Mezi důležité díla Symeona Mladšího Stylity, které se nám zachovali patří třicet homilií. Nejdůležitější rukopis se všemi třiceti homilií pochází z kláštera z Hory Athos, Lavra B 71 (191), z dvanáctého století. Je známe, že Symeon psal i dopisy. Podle Bollandisty Jannincka, Symeonův dopis adresovaný císaři Justinovi II se nachází v aktech Druhého nicejského koncilu z roku 787, kde nese označení číslo pět. Viz. *Acta Sanctorum, Mai*, t. V, p. 302c; P. van den Ven, „Les Ecrits de S. Symeon Stylite le Jeune avec trois Sermons Inédits“ in *Le Muséon* 70 (1957), 2. Edice 4 až 30 homilie se nachází v A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, Rome, 1871. Vol. VIII, pars 3, pp. 4-156. Edice 1 až 4 homilie se nachází v P. van den Ven, „Les Ecrits de S. Syméon Stylite le Jeune avec trois Sermons Inédits“ in *Lé Muséon* 70 (1957), 2.

¹⁶ Život Symeona Mladšího Stylity se nachází v P. van den Ven, *La vie ancienne de Syméon Stylite le Jeune*, I-II, Bruxelles, 1962-1970.

¹⁷ SYMEON MLADŠÍ STYLITA, Homilie viii, 6.

V rámci eschatologického naplnění světa jde především o duchovní naplnění. Symeon Mladší Stylita tudíž konstatuje: „když duch (tj. Syn Boží), který je Bohem se stal člověkem, my lidé, kteří v sobě máme Duch Božího, se stáváme ve své povaze duchovními“.¹⁸ Symeon říká, že Kristus nás k sobě pozvedá a my budeme spolu s ním sedávat v nebesích.¹⁹ Lidstvo bude přeměněno do obrazu Pána od slávy k slávě.²⁰

V syrské duchovní tradici je populární hovořit o andělech. Konec konců ideálem bylo napodobňovat andělský život (*angelikos bios*). Tato popularita andělů může souviset s tradičním syrským důrazem na beztělesnost jakožto dokonalý stav existence. Podle Symeona Mladšího Stylity, člověk bude v ráji obcovat s anděly a hovoří o tom, že lidé budou spojeni s anděly²¹ a budou obklopeni slávou archanděla.²² Pokladnice ráje, je dokonce věc kterou andělé toužili získat, ale nezískali. Je důležité připomenout, že v tradici východní syrské tradice, andělé se ne-těší přímým viděním Boha.

Je nutné další badatelské úsilí k tomu, abychom jsi učinili jasnější představu o tom, zdali syrská duchovní tradice se spíše přiklání k názoru, že dokonalost člověka nutně souvisí s beztělesným stavem. Nicméně, mnohé náznaky ze syrské duchovní tradice by tomu nasvědčovaly, aspoň ve vztahu k rajskému stavu. Symeon Mladší Stylita například v tomto duchu popisuje radost v ráji. Navíc hovoří o „stupních“ v ráji, které zřejmě odpovídají skutkům člověka. Píše: „O jednu věc prosím Pána, o to žádám, abych přebýval v domě Pána nebes po všechny dny nesmrtnosti, abych spatřil rozkoš Pána, a viděl jeho svatý prostor (μύνηρον), úměrně své stanici (στάσεως),²³ ráj rozkoše. Já budu tancovat pod tvým chrámem (προαστείου) a stromem života, uctívaje Theotokos tu, která byla nazvána Životem světců. A se svými ruky nataženým k tobě, mé spáse, budu skákat podle způsobu radosti a života těch, kteří nemají těl a proroků všech věků, apoštolů, mučedníků, vyznavačů, a těch dětí, stejného věku, v kterém jsem začal svůj asketecismus, a kteří byli zabití Herodem, abych spolu s nimi jedním duchem vykřikl: „Co je dobrého nebo rozkošného kromě obcování bratřů před Ním“.²⁴

V rámci syrské mystiky, oheň a světlo jsou důležitými prvky v rámci duchovního života. Oheň a světlo tvořili kontrast k temnotě života v hříchu. I v užívání těchto termínů lze spatřit určité dualistické myšlení (I když ne nutně negativním pro ortodoxní teologii). Ve své třicáté homilii Symeon Mladší Stylita nabízí popis ráje. Tam říká, „Trojice je nekonečná, přičemž zaplňuje sedm oblastí (χώρας) nebes.“²⁵ Tam světci přebývají v slávě, a mají nádherné oděvy, „opasky a obuv z ži-

¹⁸ Ibid. xxx, 8.

¹⁹ Ibid. xxx, 8.

²⁰ Ibid. xix, 1.

²¹ Ibid. v, 3.

²² Ibid. xii, 3.

²³ V tomto kontextu Van den Ven, 21-22 konstatuje, že termín στάσις je zde užít k popisu Symeonovi „stanice“ na sloupu a taktéž slovo μύνηρον se vztahuje k ohrádce která byla na vrcholu sloupu Stylita. My se ale, spíše přikláním k názoru, že tyto termíny mohli označovat jednak tyto aspekty samotného sloupu, ale zároveň i teologické názory vzhledem k rajske skutečnosti a tudíž, že se spíše jednalo o dvojsmyslné užití těchto termínů.

²⁴ Ibid. I, 28ff, van den Ven, pp. 34-35.

²⁵ SYMEON MLADŠÍ STYLITA, Ibid. xxx, 2.

voucích kamenů“. Tam uctívají serafínové, archandělé se třesou, a andělé se uklánějí. Tam je hojnost světla, oheň je mimo popisu a stromová je plná zralých plodů. Tam také klopýtají koně a vozy se pohybují v majestátu. Oblaky přenášejí světce. Některým světčům narůstají křídla jako u orlů, někteří létají jako holuby, a ti, kteří jsou oslaveni v Bohu se radují na svých lůžkách odpočinku.²⁶

Autoři jako Symeon Mladší Stylita pochmurně vybarvují eschatologický osud neospravedlněných lidí, kteří budou setrávat spolu se Satanem a jeho anděly.²⁷ Místo trestů Symeon vykresluje různými formami. Svoji jednadvacátou homílii začíná slovy: „palivo, oheň, seno a stébla, tma a síra vytvářejí dým, který se vznáší“.²⁸ Symeon hovoří o ohni, který je neuhasínající, věčný a nesmrtelný.²⁹ Píše, že tak jako se říká, že oheň je hmotný“, a vyhazuje horoucí plamen, takže ničí tělo a trestá neviditelnou duši.³⁰

Podle Symeona Mladšího Stylity soud nad člověkem se v určitém ohledu uskutečňuje ihned po smrti přičemž se o duši zemřelého usilují andělé temnot.³¹ Duše spravedlivých stoupají k nebesům. Duše nespravedlivých jsou taženy dolů Satanem a jeho anděly. Satan se svými anděly chytají duše nespravedlivých a neumožňují jim další vzestup.³² Před vstupem do ráje se duše člověka podrobně zkoumá a všechny skutky člověka jsou rozebírány.³³ Ospravedlněná duše bude vzestupovat spolu se Spasitelem a bude uctívat Svatou Trojici, přičemž se za duši bude přimlouvat Duch Svátý, který „se podle toho nazývá *Paraklitos*“.³⁴

V rámci našeho kontextu je důležité se zmínit o literárním žánru disputací, které patřilo mezi populární žánry starověku. Tato disputační literatura vykreslovala „opozici“ mezi například postavami, názory atd. Mezi příklady starověkého žánru literatury disputace patří dílo „Svár mezi Cherubem a Zlodějem“.³⁵ Toto dílo je dialogem mezi kajícím se Zlodějem (Luk. 23: 43) a Cherubínem, který hlídal vchod do Ráje (Gen. 3: 24). Autor tohoto díla je anonymní a dílo jako takové zřejmě patří do pátého století. Literární žánr disputace byl populárním druhem literatury už v dobách Suméru a Efrém Syrský jej adaptoval do křesťanského kontextu. V tomto ohledu je například známé jeho dílo disputací mezi Smrtí a Satanem, kde Satan a Smrt se hádají kdo má větší kontrolu nad člověkem.

Scéna díla „Svár mezi Cherubem a Zlodějem“ se odehrává u brány do ráje, kde se kající zloděj domáhá vstupu u Cherubína, který stráží vchod do ráje. Cherubín jej do ráje nechce pustit, až do doby, kdy zloděj ukazuje kříž. Kříž je klíčem do ráje. I u Efréma Syrského se objevuje myšlenka kříže jakožto klíče do ráje. Toto dílo vnímá život člověka od Adama v rámci určité pochmurnosti. V různých verších tohoto díla

²⁶ Ibid. xxx, 6.

²⁷ Ibid. xix, 5; xxvi, 9.

²⁸ Ibid. xxi, 1.

²⁹ SYMEON MLADŠÍ STYLITA, v,4; vi, 3; x,3; xi,1; xxi,1; xxx,9.

³⁰ Ibid. xxi, 1.

³¹ Srv. Ibid. xxii, 2; xx, 1.

³² Ibid. xxii, 3.

³³ Ibid. xxii, 4; xxii, 5.

³⁴ Ibid. xxii, 7.

³⁵ Viz toto dílo v *Sogiatha: Syriac Dialogue Hymns* (Syrian Churches Series XI; Kottayam, 1987, 28-35).

se objevuje myšlenka radikální odloučenosti lidstva od Boha. Ve verši 17, zloděj říká Cherubínovi, „Od doby kdy Adam opustil tvého Pána, měl tvůj Pán zlost na lidstvo, ale nyní se s ním usmířil a otevřel bránu, (Řím. 5: 10; Ef. 2: 16). Dále zloděj říká: „Náš dluh je zaplacen. Jen poslouchej Cherube: nyní byl dokument probodnut na kříži; (Kol. 2: 14), skrze krev a vodu, tvůj Pán jej utřel, a připíchl jej s nehty, aby nemohl být vymáhán“.

Otázka zla a postavení Satana byly důležité v rámci syrské teologie. V tomto ohledu opozice dobra/zla, duše/těla tvoří důležitou kulisu syrského myšlení. Dobře známé dílo „Život Adama a Evy“, které se překládalo do různých jazyků hovoří mimo jiné o pádu Satana.³⁶ V teologii Efréma Syrského Satan zastává důležité místo. V díle Život Adama a Evy se mimo jiné objevuje příběh o Adamu a Evě, kteří žijí mimo Edenu, a jelikož jsou podmínky mimo ráje dosti těžké rozhodují se, že učiní pokání, jehož součástí je velký půst. Satan se zjevuje před Evou a přemlouvá ji, aby prvotní lidé zanechaly svoje pokání a půst. Satan je v tomto ohledu znovu úspěšný, tak jako i v době, kdy pokoušel Evu v ráji. Když se Adam ptá Satan odkud pramení jeho nenávisť k lidem, Satan odpovídá, že jeho nenávisť k lidem pramení z výsadního postavení lidí při stvoření. Říká, „Když vám Bůh vdechnul dech Života, vaše duchovní rozpoložení (tvář) a podoba byly stvořeny v obraze Boha“.³⁷ Satan dále vypráví, že Michael představil člověka Bohu, a Adam uctil Boha. Michael se posléze obrátil k přítomným andělům řka: „Uctívejte obraz Pána Boha tak jak to Pán Bůh přikázal“. Satan s tím nesouhlasil a řekl, „nemám to v sobě abych uctíval Adama, nebudu uctívat toho, který je nižší než já a který přišel po mně. Já předcházím toto stvoření. Předtím než byl stvořen já jsem už byl stvořen. On by mne měl uctívat“. Tato pasáž naráží na další biblické příběhy, kde Bůh projevuje náklonnost k lidem, kteří jsou později narození (viz. například prvenství Jáкова, před prvorozeným Ezauem („Jeden národ bude zdatnější než druhý, bezpočetný bude sloužit počtem skrovnějšímu“, Gen. 25: 23). Podobně i Jozef získává přednější postavení před svými bratry. V určitých verzích příběhu *Života Adama a Evy*, kde se objevuje příběh o pádu Satana, se dozvídáme o tom, jak Satan přesvědčuje hada, aby se vzbouřil proti člověku, a říká, že had byl stvořen před člověkem, což je zajímavé. V židovské tradici výsadní postavení člověku je určeno na základě toho, že člověk získal Tóru. V tomto ohledu je zajímavý odkaz v osmém žalmu „Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu“ /andělům/ (Žalm 8: 6). Později se proti příběhu Život Adama a Evy objevila křesťanská kritika, zřejmě kvůli tomu, že příběh neuvádí jakoukoli úlohu pro Krista. V *Quaestiones* neprávem přisouzených k autorství Athanáze, se dozvídáme: „Otázka: Kdy a kvůli čemu padl ďábel? Neboť někteří tvůrci mýtů, tvrdí, že dostal rozkaz uctívat Adama (a protože to odmítl), tak padl. Odpověď. Taková je hloupost lidí. Ďábel padl před existencí Adama. Je zřejmé, že padl kvůli své aroganci, jak to naznačuje prorok Izajáš: „Vystoupím na

³⁶ Srv. G. Anderson, „The Exaltation of Adam and the Fall of Satan“, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6 (1997), 105-134; Pro synoptickou edici tohoto díla s paralelním uvedením jeho verzí viz G. Anderson a M. Stone, *A Synopsis of The Books of Adam and Eve, Second Revised Edition* (Atlanta: Scholars Press, 1999).

³⁷ *Život Adama a Evy*, 13:2-14:3, latinská verze. V tomto ohledu je důležité připomenout, že řecká a slovanská verze tohoto příběhu neposkytuje příběh o pádu Satana, tak jako latinská, gruzinská a arménská verze.

posvátná návrší oblaků, s Nejvyšším se budu měřit“ (Izajáš 14: 14).³⁸ Je zajímavé si v tomto kontextu povšimnout, jak Kristus v mnoha dílech syrského kontextu nesehrává centrální úlohu.

U Efréma Syrského se objevuje zajímavá teologie Satana a Smrti. U Efréma, Smrt a Satan jsou spojenci proti člověku. Nicméně, Smrt je pouze služebnicí Boha a po spasitelném díle Krista, se Smrt obrací ke Kristu, aby vydala to co chránila (tj. mrtvé), zatímco Satan zůstává v nepřátelském vztahu vůči Bohu.³⁹ Tak jako Efrém rád hovoří o Satanu, tak také se ve svých spisech často zabývá heretiky a židy. Heretici a židé jsou protikladem křesťanů. Nicméně, není třeba omezovat svět Efréma pouze na černo-bílou skutečnost. Efrém je příliš pozoruhodným autorem, abychom jej takto zařadili. Zůstává, ale pravdou, že tyto jeho přísné výroky mohli přispět k rozvoji dualistických tendencí u některých autorů. Například, v 87 hymně, Efrém hovoří o tom, že po událostech umučení Páně nemohl již Satan užívat židovského národu jako zástěrku pro svůj boj, neboť po příchodu Krista, každý věděl, že v židovském národu už není místo pro Boha (u těch, kteří se neobrátili ke Kristu). Efrém píše: „Satan pochopil, že byl odhalen v předešlých věcech, neboť se zjevilo jeho plivání (tak jako) ocet a trní, nehty a dřevo, oděv a rákos a oštěp, který jej udeřil. A staly se předměty nenávislosti a zjevení, a tak změnil svoje podvody“.⁴⁰ Novým nástrojem Satanových podvodů se staly například heretici jako ariáni.

V Syrské tradici sehrávala duše člověka přední místo. Duše člověka byla středem pohnutek a aktivity. Samozřejmě, že i v ostatních tradicích křesťanství, jako například v byzantské, duše taktéž zastávala přední místo, nicméně v tomto kontextu jde o to, určit jaké jsou základní možnosti či omezení duše.

Důležitým autorem, který popisuje vztah duše i těla k Bohu je svatý Izák z Ninive. Izák z Ninive, byl rodákem z Beth Katraje v Perském zálivu. Nestoriánský patriarcha Georgios později vzal Izáka do Mezopotámie. Izák se stal biskupem Niniveh (ca. 660-680) v klášteře Beth Abhe. Později Izák žil jako poustevník v Bet Huzaj. Potom odešel do kláštera Rabban Šabur v Iránu, v blízkosti Perského zálivu. Tak usilovně studoval Písmo, že oslepl a musel diktovat svoje poznámky.⁴¹

Izák z Ninive se ve velké míře zabýval otázkou duše i těla v rámci svých asketických rozhovorů. Píše: „Dokud není duše opojena vírou v Boha, a tudíž získá smysl své moci, slabost smyslů nebude vyléčena a duše nemůže rozdupat viditelnou hmotu, která je přepážkou proti tomu, co je uvnitř a není vidět“.⁴² Izák konstatuje, „Osvobození od hmoty předchází poutu s Bohem“.⁴³

³⁸ *Quaestiones ad Antiochum*, PG 28: 604C.

³⁹ EFRÉM SYRSKÝ, *Carmina Nisibena* 38: 5.

⁴⁰ EFRÉM SYRSKÝ, *Hymny o Věře*, HdF 87.16. E. Beck, ed., *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Fide*, CSCO Syr 154/73, (Louvain, 1955).

⁴¹ O životě Izáka z Ninive se dozvídáme z díla *Kniha Cudnosti* od Išo,dnaha, z raného devátého století, srv. J. B. Chabot, „Le Livre de la chasteté, composé par Jésusdenah, Eveque de Basrah,“ in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 16 (1986) 277-278 a dále z MS z patnáctého století v Mardině, Srv. I.E. Rahmani, *Studia Syriaca*, Lebanon: Charfet Seminary, 1904, p. 33. Uvedené citáty z díla Izáka z Ninive pocházejí z edice P. Bedjan in: *Mar Isaacus Ninivita, De Perfectione Religiosa*, pp. 1-99.

⁴² IZÁK Z NINIVE, *První rozhovor* 6.

⁴³ IZÁK Z NINIVE, *Čtvrtý rozhovor* 3.

U Izáka z Ninive duše obrácena vůči Bohu je schopna chápat i vnější impulzy, pocity a myšlenky „objektivním způsobem“. Například i to, že trpíme, můžeme vnímat dvěma způsoby. Pokud je duše odloučená od Boha, vnímá utrpení jako přítěž, zatímco pokud je spojená s Bohem, vnímá utrpení jako určitý způsob zkoušky. Tím, že se mysl obrátí k Bohu, přestává být mysl dezorientovaná.

Z našeho hlediska je důležité posoudit, míru pozitivnosti kterou vnější podněty mysle i těla mají v syrské tradici a konkrétně například u Izáka z Ninive. V tomto ohledu jsou užitečná následující slova Izáka: „Považuj za sny všechny dobré a zlé věci, které zažije tělo. Nejenom že budete od nich osvobozeni po smrti, ale i před smrtí od vás odejdou a zmizí. Pokud ale vaše duše se na některých z nich účastní, považujte je za svoje vlastnictví na věky, i v budoucím světě. Pokud jsou krásné poděkujte ve vaší mysli Bohu. Ale pokud jsou zlé, buďte smutní a lamentujte a snažte se jich zbavit dokud jste v těle“.⁴⁴ Tělo může být předmětem negativních vlivů na duši. V jiné pasáži Izák z Ninive hovoří o ideálním stavu věcí, které budou platit i pro budoucí život. Píše: Tak jako slova: „Nyní vidíme jako v zrcadle,“ (I Kor. 13: 12) hovoří o podobě, a ne o vlastnictví reality. Tedy, když podle věrohodných komentátorů Písma, je to následek inteligibilní operace Svatého Ducha, je to také součástí té celistvosti. Dále, kromě duchovní operace mezi Duchem a těmi, na kterých tento Duch operuje, rozkoš světců nemá smyslného prostředníka, ani ve vztahu k smyslům a ani k temnějším smyslným předmětům, kromě nádob (Skutky 9: 15, „nádobou“, nebo „nástroj“), které v určitém smyslu obsahují veškerou rozkoš. Můžeme říci, že se týká záření světla, ale ne inteligibilního světla“.⁴⁵

Podle Izáka je nutné neustále kontrolovat žádosti těla. Píše: „Bez těžkých muk těla je těžké pro nezkušenou mládež zůstat pod břemenem svatosti“.⁴⁶ Sám Kristus nás vyzývá k intenzivnějšímu odhodlání dojít k němu. Izák konstatuje: „Činnost kříže má dvojitou povahu. Toto odpovídá dualitě přirozenosti, která je rozdělena do dvou částí: do vytrvalosti tělesných muk, která přichází skrze energii popudlivé části duše a nazývá se praxí; a do tiché práce mysle v posvátných studiích a neustálé modlitby atd., což se vykonává částí, která touží a nazývá se kontemplací. Praxe očišťuje vášnivou část, skrze moc horlivosti; kontempace zdokonaluje tu část, která je schopna poznání díky energií lásky duše, která je její přirozenou touhou“.⁴⁷

Podle Izáka z Ninive, nejdůležitější způsob jak se zbavit negativních pocitů a zamezit odklonu duše od Boha, je studium Písma Svatého. Píše: „Když se impulse duše vrhnou do rozkoše, která pochází z moudrosti uskládněné v slovech Písma, a usilovně se snaží z nich získat pochopení, člověk zanechá své tělo za sebou. Takový zapomene na svět a na všechno co je v něm a zruší v duši všechny vzpomínky, které vzbuzují obrazy z materiálního světa. Duše často v úžasu, odstupuje od své reflexe pramenících z obvyklých myšlenek, které k ní přicházejí přirozeně, v přítomnosti novostí, které k ní přicházejí z moře mystérií Písma“.⁴⁸

⁴⁴ IZÁK Z NINIVE, *První rozhovor* 38-39.

⁴⁵ IZÁK Z NINIVE, *Druhý rozhovor* 11.

⁴⁶ *Ibid.* 18.

⁴⁷ *Ibid.* 21.

⁴⁸ IZÁK Z NINIVE, *První rozhovor* 17.

Podle Izáka z Ninive je důležité se obrátit do svého nitra. Naše nitro je základem našeho vztahu k Bohu. Zde vidíme typický příklad syrského myšlení. Nitro je zde vnímáno v kontextu *nousu*. Důraz na duši Boha, (i ve smyslu Ducha Svatého), a na duši člověka v kontextu vztahů mezi člověkem a Bohem je primární v syrském myšlení. Je to duše člověka, která primárně umožňuje vztah s Bohem, který není tělesný. Z těchto slov je zřejmé, jaký problém musel znamenat pro syrsko-semitské myšlení Kristus, který na sebe vzal tělo. Z takové situace mohli vzniknout pouze dvě interpretace. Buďto se Kristus rozdělil na dvě více či méně samostatné přirozenosti anebo Kristus se vnímal spíše v duchovním smyslu, kdy jeho duše byla důležitější část.

Kontemplace a praxe jsou dvě důležité stránky duchovního vývoje. U Izáka z Ninive, tak jako mnoho duchovních autorů syrské tradice, se na první pohled hovoří o jakési duchovní jednotě duše i těla a i následné kontemplace i praxe. Nicméně, mnoho pasáží jakoby tuto rovnováhu vyvrací v prospěch duše. Izák z Ninive píše: „Vnímej ctnost jako tělo, a kontemplaci jako věc duše; a o těchto dvou uvažuj jako o úplné duchovní osoby, která se skládá ze smyslné a inteligibilní části. Tak, jako je nemožné, aby se narodila a vznikla duše bez úplné formace těla, tak je nemožné, aby se kontemplace, která je druhou duší, duch zjevení, zformovala v lůně intelektu, a aby získávala množství duchovních semen bez tělesné praxe ctnosti, kde se nachází poznání schopno přijímat zjevení. Kontemplace (*theoria*) je vnímání božských mystérií, které jsou ukryty ve věcech, o kterých se hovoří (v Písmu).⁴⁹

U Izáka z Ninive, svoboda je důležitou charakteristikou člověka. Skrze svobodu se přibližujeme k Bohu. V našem kontextu velmi důležitá otázka, se týká postavení vášní. Otázka vášní byla v křesťanské teologii velmi často rozebírána. Syrská asketická literatura, spolu s některými řeckými teologickými a duchovními proudy se stavěla negativně k vášním jako celku. Například, Izák z Ninive se jasně staví k této otázce, když konstatuje, že „Ve své přirozenosti, duše nemá vášní“.⁵⁰ V této souvislosti Izák hovoří o tom, že byla to právě duše, která byla stvořena v obrazu Boha. Tato interpretace „Obrazu“ ve smyslu duše sehraje v budoucím teologickém vývoji dosti kontroverzní roli. Izák vysvětluje, že není možné, aby duše měla vášně, neboť potom by musela mít i věci, jako jsou ruce, údy atd., neboť vášně jsou s těmito věcmi spjaté.⁵¹ Následující pasáž je v tomto ohledu důležitá. Izák konstatuje: „Co je přirozeností duše: co nepatří k její přirozenosti a co je nad její přirozenosti. Mezi přirozené věci duše patří chápání všech stvořených věcí, vnímatelných, ale i inteligibilních. Nad přirozenost duše patří impuls z božské kontemplace. To, co patří mezi vnější věci duše je to, když je pohnuta vášněmi. Skutečně, vítězný Basil, světlo světa, hovoří takto: Když se duše nachází ve svém přirozeném stavu, nachází se nahore; ale když se nenachází ve svém přirozeném stavu, nachází se dole a na zemi. Tedy nemůže být vášní nahore, kde má sídlit duše. Když ale přirozenost sestoupí ze svého postavení neboli řádu, stává se schopnou pociťovat věci těla. Kde se tedy nacházejí přirozené vášně, když jsme nyní ukázali,

⁴⁹ IZÁK Z NINIVE, *Druhý rozhovor* 25-26.

⁵⁰ IZÁK Z NINIVE, *Třetí rozhovor*, 4.

⁵¹ Ibid. 5.

že nepatří do přirozenosti duše? V tomto smyslu se duše řídí odpuzujícími vášněmi těla, tak jako je pohnuta i hladem a žízní kvůli tělu. Ale jelikož k této záležitosti nebyly ustanoveny zákony, duše nemá vinu. Podobně je to i někdy v případech, kdy je Bůh přikazuje člověku, aby učinil věci, které jsou jinak odsouzení hodné, ale místo toho získává odměnu místo obvinění a trestu. Tak tomu bylo s prorokem Ozeášem (Ozeáš 1: 2), který se stal partnerem v nezákonné svatbě, a Elijáše (1 Král. 18: 40), který zabil kvůli horlivosti k Bohu, a ti, kteří na příkaz Mojžíše zabili s meči svoje příbuzné (Ex. 32: 27). Ale mimo tyto přirozené věci těla se také říká, že zlost a vztek patří přirozeně k duši, a že tyto jsou její vášně“ (Evagrius, *Praktikos*, kap. 35).⁵² Zajímavé je, že Izák v této souvislosti zdůrazňuje, že je nutné vnímat i slova Písma v „hlubším smyslu“. Například, Izák z Ninive uvádí, že „například Písmo přisuzuje to, co tvoří božskou charakteristiku Pána, k jeho nádherné a jemné vznešené lidskosti, která se neshoduje s lidskou přirozeností anebo jeho božskostí“.⁵³ O tom, že otázka vášní a vztahu těla s duší může vést k zmatku, svědčí i další pasáž: „Tělesné vášně umístil Bůh do těla, aby jej podporovali a aby mohlo růst; vášně duše, tj. síly duše, jsou tam umístěny pro růst a podporu duše. Když se tělo nutí, aby vyšlo ze své vášnivosti tím, že se vzdává vášní na úkor, duše trpí. Podobně, když duše opouští to, co jí přináležejí a drží se toho, co patří tělu, tak je zraněna. Tj. protože podle slov apoštola, „Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad, takže děláte to, co dělat nechcete“ (Gal. 5: 17).⁵⁴

Zde vidíme jak si Izák poněkud protiřečí. V tomto ohledu je to typické pro některé syrské asketické autory. Na jednu stranu hovoří o tom, že tělesné inklinace by se měli potlačit na úkor duše, a na straně druhé hovoří o tom, že toto může ublížit tělu. Tedy takové myšlení jasně směřuje k dualismu, nebo přesněji k vyššímu postavení duše. Dále Izák z Ninive konstatuje, že harmonie nastává když tělo má to, co mu patří, duše to, co patří jí. Problém podle Izáka nastává tehdy, když se nutí k přirozenosti duše nebo tělo tím, co jím podle přirozenosti nepatří. Píše: „Vidíte, jak to, co nepřináležejí přirozenosti, škodí těmto přirozenostem. Neboť, každá z přirozeností se raduje, když je nablízku to, co jí patří“.⁵⁵ Někteří syrští autoři si neuvědomují protikladnost názoru o duši i tělu. Neodpovídají na otázku, že pokud se duše osvobodí od tělesných popudů atd., jakým způsobem bude růst. Sám Izák se do této protikladnosti sám dostává, když konstatuje: „Vskutku ten, který nemá činnost těla, nemá činnost duše. Neboť pozdější se rodí z předšlého, tak jako klas kukuřice z holého zrna“.⁵⁶

ZÁVĚR

Z předešlého přehledu je patrné, že syrská duchovní tradice (jak východní tak západní) inklinovala k určitému důrazu na opozici, opozici těla vůči duši, opozici zla vůči dobru a opozici Satana vůči Bohu. Ještě je třeba mnoho teologické reflexe, abychom s určitostí mohli ohodnotit tyto inklinace ve vztahu k ortodoxní teologii. Na první pohled se syrská teologie zmitá v problému, jak pochopit vztah duše k tělu,

⁵² IZÁK Z NINIVE, *Třetí rozhovor*, 6.

⁵³ Ibid. 7.

⁵⁴ IZÁK Z NINIVE, *Třetí rozhovor*, 8.

⁵⁵ Ibid. 8.

⁵⁶ IZÁK Z NINIVE, *Čtvrtý rozhovor*, 6.

zvláště v kontextu Christologie. Můžeme pozorovat, jak na straně jedné syrská teologie si uvědomovala těsné pouto mezi tělem a duší, a na straně druhé měla tendenci vnímat duši jakožto středisko vyšší cesty člověka k Bohu. Jestli existuje něco, co spojuje syrskou duchovní tradici s pozdějším ortodoxnějším vývojem, je to hlavně koncepce lásky duše, která, jak v syrské tradici tak i byzantské tradici, tvoří přirozenou podstatu duše. Pozdější byzantská teologie upravila teologii vášní. Syrská teologie vášní je příznačná pro určitý dualismus, kdy vášně jsou spíše překážkou k duchovnímu „osvobození“ duše (i když klasifikace vášní je dosti komplexní záležitostí).

ThDr. Václav Ježek, PhD., Pravoslavná bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity,
Masarykova 15, Prešov 081 60 (vjezekth@saris.unipo.sk)

Summary

Dualism or Fight of the Soul and Body in Syrian Spiritual Tradition

Václav Ježek

The contribution assesses the theological pre-dispositions of Syrian thought in relation to the theological and philosophical concepts of the soul and body. We review a number of important Syrian authors, which include Ephraem the Syrian, Ignatios of Antioch, Symeon the Younger Stylite and Isaac of Niniveh. The contribution explores how these authors writing within the context of the Syrian tradition deal with the relationship of the soul with the body. We conclude, that the early Syriac tradition (in all its developments) was significantly influenced by ascetical and spiritual traditions. In this regard asceticism was not viewed as a certain way of life, but a direct discipleship of Christ. Further, within the confines of Syriac tradition it is necessary to study the concepts of the soul and body through Christological presuppositions. The Syriac notions of the body and soul developed along the lines of certain and specific Christological viewpoints. It is as if the Syriac theology of the body and soul was directly dependent on the development of the theology of the relationship between the two natures of Christ. The way in which one views Christ influences the way in which one understands the role of the body. On assessing a number of Syriac authors, we conclude, that it is possible to notice an emphasis on dualism. There is an opposition between the soul and the body, but in various Syrian authors, this opposition has different shades of meaning and import. It seems that Syrian theology itself lingered on an appreciation of the role of the soul, which however left the concept of the body in a theologically precarious situation. Thus Syriac theology of the body and soul is marked by a contradiction, which is expressed by the fact, that on the one hand, Syrian theologians realized the intimate relationship between the body and the soul, but on the other hand continued to emphasize the importance of the soul. This projected itself on the Christological plane as we stated. It was only later Byzantine theology, which developed a more balanced theology of the soul and the body. These conclusions of course depend on the passages that we have reviewed in the paper.