

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav dějin umění

Dějiny výtvarného umění – obecná teorie a dějiny umění a kultury

Vlastimil Drbal

**SÓKRATÉS, ODYSSEUS, KASSIOPEIA, AIÓN:
VYBRANÉ ASPEKTY IKONOGRAFIE POZDNĚ
ANTICKÝCH MOZAIK V SÝRII**


**SOCRATES, ODYSSEUS, CASSIOPEIA, AION:
SOME ASPECTS OF ICONOGRAPHY OF LATE ANTIQUE
MOSAICS IN SYRIA**

Disertační práce

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ing. Jan Royt

2009

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.


Vlastimil Drbal

OBSAH

Úvod	9
1. Historická a mozaiková problematika	16
<i>1.1. Historické vymezení práce – pozdní antika</i>	16
1.1.1. Pozdní antika v moderním dějepisectví	16
1.1.2. Časové vymezení pozdní antiky. Kontinuita ve východních provinciích říše (vč. Sýrie) v pozdní antice	31
<i>1.2. Kunsthistorické vymezení</i>	45
1.2.1. „Vídeňská škola“ a spor mezi Východem a Západem	45
1.2.2. Vídeňská škola a Sýrie	50
1.2.3. Konstantinův oblouk	52
<i>1.3. Sýrie v pozdní antice</i>	56
1.3.1. Historický nástin dějin Sýrie	56
1.3.2. Syrská města a venkov	64
1.3.3. Změny provinciálního členění v Sýrii; teritoriální vymezení	66
<i>1.4. Přehled historického vývoje vybraných syrských měst</i>	67
1.4.1. Apameia	67
1.4.1.1. Historický úvod	67
1.4.1.2. Křesťanství v Apamei. Boje křesťanů a pohanů	70
1.4.1.3. Libanios a Apameia	70
1.4.1.4. Iúliános a Apameia	71
1.4.1.5. Význam Apameie jako sídla novoplatónské školy (Iamblichos, Sópatros, Numénios)	73
1.4.2. Palmýra	80
1.4.2.1. Palmýra za vlády Odaenatha	80
1.4.2.2. Palmýra za vlády Zénobie	82
1.4.2.3. Filosof Longínos v Palmyře	85

1.4.3. Shahba-Filippopolis	87
1.4.3.1. Philippus Arabs (244-249 po Kr.)	89
1.4.3.2. Otázka křesťanství v Shahba-Filippopoli. Náboženská politika Philippa Araba	92
1.5. Pozdně antické mozaiky (3.- 6. století)	94
1.5.1. Nejvýznamnější středomořské oblasti s pozdně antickými mozaikami (kromě Sýrie)	95
1.5.2. Přehled syrských mozaik	104
1.5.2.1. Antiochie	107
1.5.2.2. Apameia	108
1.5.2.3. Shahba-Filippopolis	109
1.5.2.4. Palmýra	111
1.5.2.5. Mariamin	112
1.5.2.6. Tell Bī'a	112
1.5.2.7. Provincie <i>Arabia</i> : Madaba, Nebo, Petra	113
1.5.2.8. Zeugma	114
1.5.2.9. Edessa	114
1.5.2.10. Další lokality	115
1.6. Úvahy o charakteru pozdně antických mozaik	116
1.6.1. Změny v obsahu mozaikových znázornění v pozdní antice	116
1.6.2. Pohanská aristokracie a pozdně antické mozaiky	122
1.6.3. Mozaikáři a mozaikářské školy ve východním Středomoří v pozdní antice	124
1.7. Hlavní mytologické okruhy v křesťanské ikonografii	126
2. Sókratés	128
2.1. Apamejská mozaika se Sókratem	128
2.1.1. Popis mozaiky	128
2.1.2. Hanfmannova interpretace	129

2.1.3 Sedm mudrců nebo Sókratovi učedníci?	134
2.1.4. Identifikace jednotlivých postav kolem Sókrata	136
2.2. Sókratovy antické portréty	137
2.2.1. Typy Sókratových portrétů	137
2.2.2. Sókratés ve společnosti s jinými postavami	143
2.2.2.1. Fresky z Efesu	144
2.2.2.2. Mytiléné (Lesbos)	145
2.2.3. Literární zprávy o Sókratových portrétech	147
2.2.4. Sókratés a sv. Pavel	149
2.3. Sedm mudrců v antice	152
2.4. Sedm mudrců a Sókratés v pozdní antice	154
2.4.1. Porfyrios	155
2.4.2. Theodotos z Ankyry	156
2.4.3. Libanios	157
2.4.3.1. <i>Sókratova obrana</i>	159
2.4.3.2. <i>De Socratis silentio</i>	161
2.4.4. Iúliános Apostata	164
2.4.4.1. Životopis	164
2.4.4.2. Iúliánův boj proti křesťanství	168
2.4.4.3. Křesťanské prvky u Iúliána	173
2.4.4.4. Pohanskými mýty proti křesťanství	175
2.4.4.5. Iúliános a Sókratés	176
2.4.5. Themistios	184
2.5. Apamejská mozaika se Sókratem jako klíčové dílo pro pozdější křesťanskou ikonografii (Kristus s apoštoly)	189
2.6. Sókratés a Kristus. Obraz Sókrata u raně křesťanských autorů	191
2.6.1. Východní křesťanští apologeti	191
2.6.1.1. Iústínos	191
2.6.1.2. Órigenés	196

2.6.1.2.1. Polemika s Kelsem	196
2.6.1.2.2. Sókratés v řeči Grégoria Thaumaturga	198
2.6.1.3. Kléméns Alexandrijský	199
2.6.1.4. Mara bar Sarapeion	200
2.6.2. Latinští křesťanští apologeti	202
2.6.2.1. Tertullianus	202
2.6.2.2. Minucius Felix	206
2.6.2.3 Cyprianus	207
2.6.2.4. Arnobius	208
2.6.2.5. Lactantius	208
2.6.3. Latinští církevní otcové	209
2.6.3.1. Ambrosius	209
2.6.3.2. Calcidius	210
2.6.3.3. Hieronymus	211
2.6.3.4. Augustinus	212
2.6.3.5. Paulus Orosius	215
2.6.3.6. Prudentius	216
2.6.4. Východní církevní otcové	217
2.6.4.1. Eusebios z Kaisareie	217
2.6.4.2. Basileios Veliký	222
2.6.4.3. Grégorios (Řehoř) z Nazianzu	223
2.6.4.4. Ióannés Chrýsostomos	225
2.6.5. Shrnutí	227
2.7. Paralely apamejské mozaiky se Sókratem	229
2.7.1. Mozaiková zobrazení se sedmi mudrci	229
2.7.1.1. Baalbek-Souéidié	229
2.7.1.2. Apameia – budova „ <i>au triclinos</i> “	234
2.7.1.3. Kolín nad Rýnem	235
2.7.1.4. Mérida	236

2.7.1.5. Donje Nerodimlje	241
2.7.2 Sedm mudrců na ostatních uměleckých dílech	244
2.7.2.1. Efesos	244
2.7.2.2. Ostia	244
2.7.2.3. Portréty filosofů z Afrodisiady	245
2.8. Shrnutí mozaiky se Sókratem	248
3. Thérapiónidés	253
3.1. Rozbor mozaiky	253
3.2. Pojetí Odyssea a Pénélopy u platóniků a raně křesťanských autorů	259
3.2.1. Maximos z Tyru	259
3.2.2. Porfyrios a raně křesťanští autoři	261
3.3. Nápis θεραπευίδες	265
3.4. Výrazy ἐγκύκλιος παιδεία a ἐγκύκλια μαθήματα	267
3.5. Pokus o novou interpretaci mozaiky	269
4. Kassiopeia a Néreovny	271
4.1. Popis mozaiky	271
4.2. Scéna s korunou	272
4.3. Amymoné v antickém a pozdně antickém umění	273
4.4. Aiónův dům v Nea Pafos (Kypr)	280
4.4.1. Popis mozaiky z hlavního sálu tzv. Aiónova domu	281
4.4.2. Mozaika s Kassiopeiou	281
4.4.3. Dionýsovo narození	283
4.4.4. Celková interpretace mozaik	287
4.5. Palmýrská mozaika s Kassiopeiou	289
4.5.1. Popis mozaiky	289
4.5.2. Orientální verze mýtu o Amymoné a Kassiopei	291

5. Aión - mozaika z Shahba-Filippopole	295
5.1. <i>Nea Pafos</i>	302
5.2. <i>Antiochie</i>	302
5.3. <i>Mérida</i>	304
5.4. <i>Severní Afrika</i>	306
5.5. <i>Celková interpretace mozaiky z Shahba-Filippopole</i>	308
Závěr	309
Zkratky	314
Seznam pramenů a literatury	318
Abstrakt	337
Seznam vyobrazení	341
Obrazová příloha	

Motto

„Zwischen der Welt des Altertums und der des Mittelalters liegt ein mehrhundertjähriger Zeitabschnitt, den man lange nur als ein Ende und nicht auch als einen Anfang gewertet hat. Und doch ist es die Epoche mit einem Januskopf, in der Altes und Neues nebeneinander herlaufen und vielfach im Kampfe miteinander liegen. (...) Die Zeit muss mehr als bisher von sich aus betrachtet werden.“

E. Kornemann, *Zwischen zwei Welten*, in: Id: *Gestalten und Reiche – Essays zur alten Geschichte*. Leipzig 1943

Úvod

V r. 1862 se slavný francouzský filolog, historik a orientalista E. Renan (1823-1892)¹ a neméně významný italský křesťanský archeolog G. B. de Rossi (1822-1894)² dostali do sporu ohledně mozaiky, kterou E. Renan objevil krátce předtím v malém tříapsidovém kostele sv. Kryštofa v Kabr-Hiran nedaleko Tyru (dn. Libanon).³ B. de Rossi tvrdil, že mozaika nemůže pocházet z r. 575, jak uvádí dedikační nápis, ale musí být dřívějšího data a pocházet z dřívější pohanské stavby.⁴ V odpovědi, kterou E. Renan uveřejnil o dva roky později ve svém díle *Mission en Phénicie*, francouzský vědec mj. prvně poukázal na přetrvávání antických tradic v Sýrii během 5., 6. a 7. století. Jinými slovy se domníval, že v Sýrii existovala kontinuální tradice antického způsobu

¹ E. Renan byl předním francouzským vědcem 19. století, jehož předním odborným zaměřením bylo rané křesťanství a dějiny semitských národů, jak dokládají i jeho velmi četné cesty do oblasti Orientu, zvláště Sýrie a Palestiny (srov. http://www.bautz.de/bbkl/r/renan_e.shtml). Renanovým nejslavnějším dílem je *La vie de Jésus* (1863). Nejen *Život Ježíšův* (1864), ale i jeho četná další díla byla přeložena do češtiny.

² G. B. de Rossi je znám především zkoumáním římských katakomb. V r. 1849 objevil u Via Appia Callixtovy katakomby. Zabýval se v této souvislosti i pozdně antickými a raně křesťanskými mozaikami, které publikoval v díle *Mosaici delle chiese di Roma anteriori al secolo XV* (Roma 1872). – K jeho osobě srov.: A. Baruffa, *Giovanni Battista DeRossi: l'archeologo esploratore delle Catacombe*, Città del Vaticano 1994.

³ Na mozaice jsou scény lovecké, vinobraní a personifikace měsíců, ročních období a větrů. K mozaice srov.: N. Duval, *Notes sur l'église de Kabr-Hiram (Liban)*, CA 26, 1977, s. 81-104. J.- P. Brun, *Les vendages à l'époque byzantine: La mosaïque de Kabr Hiram au Liban*, Archéologie, Archéologie nouvelle 74, 2004, s. 44-48. F. Baratte, *Catalogue des mosaïques romaines et paléochrétiennes du Musée du Louvre*, Paris 1978, s. 132-144.

⁴ G. B. de Rossi, CRAI, 1862, s. 161-162: „L'inscription, (...), est sans aucun doute de la fin du sixième ou même du septième siècle; le style de la mosaïque, au contraire, nous rappelle le quatrième siècle; il marque la **décadence** du style classique grec et romain, ou, si on veut, la **transition entre le style païen et le style chrétien**; on n'y trouve pourtant point de trace de l'art chrétien byzantin.“ (zvýraznění: V. D.)

zobrazování až do 7. století. Zmíněnou mozaiku pak navíc označil za „*plod renesance doby Justiniánovy*“.⁵

Rok 1862 bychom tak mohli označit za počátek zájmu o syrské mozaiky a *současně* období 4.- 7. století v Sýrii. Pro poznání této doby, v níž právě v Sýrii přetrvávalo mnoho z antické tradice, napomohly z velké části právě mozaiky s jejich klasickým pohanským repertoárem. Je samozřejmé, že mozaiky nebyly jediným zdrojem informací; na řadu otázek odpovědělo zkoumání architektury syrských měst a pochopitelně i četné zprávy literární.

Od diskuze nad mozaikou v Kabr-Hiran došlo do současnosti v Sýrii k objevu mnoha mozaik, jejichž studium umožnilo podívat se na problematiku v širším kontextu. Je možné zmínit objevy mozaik v Madabě (především odkrytí slavné mozaikové mapy biblických míst v r. 1897), na biblické hoře Nebo, v Gerase, Antiochii, Apamei, později v Gadaře (Umm Qes/Qais) a v dalších lokalitách.⁶

Vedle toho probíhala neustále mezi historiky diskuze o konci antiky a počátku středověku.⁷ Názor většiny historiků 19. století – spojovat konec antiky s vládou Konstantinovou, přijetím křesťanství, dělením na západo- a východořímskou říši (395) či se zánikem západořímské říše (476) – se pro východní část říše, a především pro oblast syrskou, ukázal jako nepoužitelný. V minulých desetiletích tak mezi badateli začala krystalizovat myšlenka vytyčení nové svébytné epochy mezi antikou a středověkem, nazvané *pozdní antika*.

Toto období, jež zde alespoň pracovníě časově vymezíme koncem 3. a polovinou 7. století, se vyznačovalo onou Ianovou hlavou, o níž hovoří E. Kornemann v citátu, který jsem uvedl jako *motto* této práce. Přebírá mnoho

⁵ E. Renan, *Mission en Phénicie*, Paris 1864, s. 625n. – Celkově k historii Renanova a De Rossiho sporu o kontinuitě mozaik v pozdní antice srov. E. Kitzinger, *Mosaic Pavements in the Greek East and the Question of a „Renaissance“ under Justinian*, in: Id., *The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies* (ed. by W. E. Kleinbauer), Bloomington – London 1976, s. 209-223.

⁶ Celkově podávám přehled o nejvýznamnějších mozaikových lokalitách v Sýrii v kap. 1.2.2.

⁷ Viz kap. 1.1.1.

prvků z předcházejících staletí, ale současně se objevuje mnoho prvků nových nebo jsou ty staré upravovány či přehodnocovány.

Vzestup křesťanství hraje v pozdně antickém období bezpochyby klíčovou úlohu, kterou bych nechtěl nijak snižovat. Přesto je třeba se odpoutat od tradičního, dodnes se ve vědeckých publikacích vyskytujícího názoru, že se jednalo již o dobu *čistě* křesťanskou. Ve zlomovém 4. století po Kr., do nějž spadá velká část mozaik popisovaných v této práci, badatelé často sledují, zda se daná historická postava přikláněla k „pohanskému“ či „křesťanskému“ křídlu, i když i tady, jak se budu snažit podrobně nastínit, byla pochopitelně mnohem složitější. Od 5. století po Kr. je již toto dělení zbytečné: převážná část obyvatel (východo)římské říše se ke křesťanství již hlásila. Ovšem řada vynikajících uměleckých i literárních děl se vyznačovala tak hlubokou znalostí antických vzorů, že mezi badateli opakovaně vyvstávaly otázky, zda daná osobnost nebyla (tajným) pohanem.

Domnívám se, že otázky tohoto typu nejsou zapotřebí, neboť vycházejí z předpokladu o nesmiřitelných protikladech pozdně antické epochy, do níž ovšemže vkládáme naši historickou zkušenost posledních staletí. Pozdní antika byla jistěže *také* obdobím vzájemného nepochopení, tvrdých názorových bojů, potlačování odlišného mínění apod. Byla to ale rovněž doba vzájemného *dialogu*. Tento dialog mohl směřovat k vzájemnému pochopení a ke skloubení odlišných pohledů (tak tomu bylo kupříkladu u pohanského filosofa Themistia, který působil ve 2. polovině 4. století po Kr. na konstantinopolském dvoře křesťanských panovníků), ale mohl směřovat i k vyvrácení názoru, považovaného daným autorem za chybný (jako příklad uveďme Iúliána Apostatu).

Pozdně antické – především syrské – mozaiky jsou (za použití četných literárních zpráv) jedinečným dokladem této doby a dialogu mezi různými názorovými stranami. Jejich zkoumání pochopitelně prošlo několika přelomy. Nejdříve – jak jsme ukázali zcela na začátku – šlo o problematiku přetrvávání

antických tradic. Jak je možné, ptali se badatelé, že se na mozaikách, které archeologové datovali do 5., 6., 7., ba i 8. století (tedy do doby považované za již čistě křesťanskou), objevovaly stále scény z pohanské mytologie? Cožpak nekritizoval již Kléméns Alexandrijský na počátku 3. století po Kr. majitele, kteří si nechávali vyzdobit podlahy mozaikami s mytologickými motivy?⁸ Ukázalo se přitom, že není přínosné pokusit si zjistit, zda majitel domu byl „pohan“ či „křesťan“; vždyť o příslušnosti mozaikových podlah s mytologickými náměty nemohlo být u kostelů sporu.

Diskuze se tak postupně stáčela k tomu, co tyto mozaiky symbolizují: zda dokládají přetrvávání antických tradic, nebo zda nabývaly nového významu. Pokud zde předem odpovím, že *obojí*, neznamena to, že bych chtěl problematiku zjednodušit. Naopak. Právě těmto otázkám je věnována předkládaná disertační práce: jejím cílem je ukázat na konkrétních příkladech syrských mozaik, v čem jsou ještě v klasické antické době zakotveny, ale především zkoumá jejich možné nové čtení. W. Raeck nazval toto nové čtení *modernizováním mýtů*. Ve své knize vyjímá několik mytologických obrazů (Meleagros a Atalanté, Bellerofón a Chiméra, Achilleus), na nichž ukazuje, jak byli v pozdní antice pozměňováni.⁹

Výběr syrských mozaik, na nichž podrobně sleduji zrcadlení změny myšlení, byl veden i ryze praktickým hlediskem. Jedná se ve všech případech o mozaiky již publikované, k nimž proběhla (někdy omezená, jindy poměrně rozsáhlá) diskuze mezi badateli. Třebaže jsem měl možnost většinu popisovaných mozaik spatřit na vlastní oči, musím přiznat, že tato zkušenost neměla na práci rozhodující vliv: možnost podrobného zkoumání jsem měl časově dosti omezenou a navíc jsou mozaiky často vystaveny velmi nevhodným způsobem.

⁸ Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům* IV, 60, 1-2.

⁹ W. Raeck, *Modernisierte Mythen. Zum Umgang der Spätantike mit klassischen Bildthemen*, Stuttgart 1992. Aniž bych chtěl snižovat kvalitu Raeckovy práce, připadá mi, že se až příliš omezuje na *modernost* mýtů, aniž by dostatečně vystihl přelomovost mozaikových obrazů v dialogu pohanské a křesťanské kultury, o což se snaží předkládaná práce.

Vybrané mozaiky představují poměrně úzkou skupinu. Zdůrazňuji, že mi nešlo o mozaiková znázornění, v nichž původní náplň čerpající většinou z řecké mytologie získávala křesťanské čtení (např. u Orfea). Jde mi výslovně o ty mozaiky, jejichž podrobný ikonografický rozbor nevysvětlí ani jejich zakotvení v rámci pohanských mýtů, ani čtení křesťanské. Detaily těchto mozaik totiž vynikajícím způsobem dokládají onen výše zmiňovaný dialog více či méně znesvářených stran. Pokud problematiku trochu zjednodušíme, je úkolem disertace zkoumání toho, jak dosud silní zastánci starobylé řecké kultury reagovali na postupně vznikající ikonografii křesťanskou, jež ovšem v řadě případů z antické pohanské ikonografie vycházela.

Tento dialog v ikonografické rovině načrtl prvně v obecné rovině J. Elsner, když poukazuje na transformaci obsahu z pohledu různých pozorovatelů (pohanských či křesťanských), u nichž *stejně* umělecké dílo může být vnímáno zcela odlišným způsobem. Toto zjištění, které J. Elsner rozebírá na dílech zcela jiných, než kterými se v této práci zabývám já, umožnilo výraznou změnu pohledu na pozdně antické umění a vysvětluje přínosnost (ale i převratnost) Elsnerova díla.¹⁰

Výsledkem historického vývoje bylo složité prolínání různých představ a názorů: pohanských (především novoplatónských), křesťanských i židovských. Jako příklad bych zde uvedl postavu Sókrata, jehož zobrazení v uměleckých a literárních dílech je věnována značná část této práce. Sókratés vnímaný novoplatoniky a křesťany byl pochopitelně jiný, než Sókratés zakotvený v athénské společnosti 5. století př. Kr. Zkoumání této problematiky se věnuji na bázi jedinečné mozaiky ze syrské Apameie, na níž je zobrazen s dalšími šesti postavami. Mé zkoumání se bude stále stáčet nad otázkou, zda se tu jednalo o starořecké mudrce či jeho učedníky a nad vztahem ke křesťanským zobrazením

¹⁰ J. Elsner, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge 1995, zvl. s. 3.

Krista s apoštoly. – Dále se věnuji postavám Odyssea a Pénélopy (v kontextu recepcce Homéra v pozdní antice), Kasseiopeie, Dionýsa a Aióna.

V případě citátů v řečtině a latině uvádím v hlavním textu překlad do češtiny. V případě, že existuje kvalitní moderní převod do češtiny (především v řadách *Antická knihovna* a *Antická próza*), převzal jsem jej odtud. Pokud jsem se domníval, že se překladatel příliš odchýlil od řeckého originálu, překlad jsem mírně upravil. Jestliže daný spis či fragment do češtiny převeden nebyl, přeložil jsem jej s přihlédnutím k překladům do jiných moderních jazyků. Za prohlédnutí a kontrolu těchto překladů srdečně děkuji kolegovi ze Slovanského ústavu V. Konzalovi.

V textu uvádím kurzívou český překlad, v poznámce pod čarou pak většinou doplňuji citát v řeckém či latinském originálu. Výjimečně, pokud se citát vztahuje např. k obecnějšímu historickému kontextu a nejsou zde užívány termíny, jejichž užitím by mohl být smysl při překladu pozměněn, originální text neuvádím.

Rád bych na tomto místě poděkoval všem, kteří mi přímo i nepřímo při psaní této práce pomáhali. Vzhledem k tomu, že se jedná o problematiku, které dosud v českých zemích byla věnována jen minimální pozornost, hrály tu klíčovou úlohu mé zahraniční pobyty, během nichž jsem měl možnost nastudovat odbornou literaturu, která v České republice není dostupná, a konzultovat směřování práce i některé konkrétní body. Na prvním místě bych tu zmínil pařížské mozaikové centrum (*Centre Henri Stern de recherche de la mosaïque antique*), při němž působí *Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique, AIEMA*), jehož zahraničním korespondentem jsem měl tu čest se stát. Dík tu platí nejen jeho vědeckým pracovníkům (např. ředitelce centra, paní C. Balmelle), ale i knihovnicím A. Cavé a C. Thiebault.

Při práci mi ale pomohla i řada dalších, v Paříži působících nebo sem jen občas dojíždějících badatelů: J. Balty (nyní v Toulouse), M. T. Olszewski (Varšavská univerzita), M.- H. Quet (Centre Glotz, Paříž); dále K. Abdallah, P. Odorico (EHESS), J.- P. Sodini (*Collège de France*) M. Veselá, D. Woods (University of Cork) a mnoho dalších.

Mé poděkování platí – nikoli až na druhém místě – mým kolegům ze Slovanského ústavu AV ČR, v.v.i.: F. Čermákovi, J. Jančárkové, V. Konzalovi, J. Vařekové a V. Vavřínkovi.

Na závěr pak mé poděkování směřuje k mým blízkým. Nebudu je zde konkrétně jmenovat – oni sami vědí, jak a kdy mi byli nápomocni radou i duševní vzpruhou.

1. Historická a mozaiková problematika

1.1. Historické vymezení práce – pozdní antika

1.1.1. Pozdní antika v moderním dějepisectví

Počátky zájmu o pozdní antiku jsou od samého počátku spojeny s otázkou periodizace konce antiky a počátku středověku. Italští humanisté 14. a 15. století, pro které byl starý Řím, stará klasická civilizace vzorem, jako první jasněji poukázali na výrazné odlišnosti doby antické a křesťanské civilizace prvních století. Třebaže není možné zamlčet úvahy pozdně antických současníků (Zósima, Flora, sv. Augustina ad.), je problematika úpadku římské říše produktem italského humanismu. Ústřední historická otázka přitom zněla, jak a proč došlo k úpadku antické kultury ústícího do „temného středověku“.¹¹

Vědecké bádání o pozdní antice je zde přitom úzce spojeno s tehdejšími politickými dějinami, konkrétně se vztahem papežství a císařství. Počátky vědeckého zájmu o toto období je tak možné spojit s vydáním spisu *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440), v němž italský humanista Lorenzo Valla prokázal, že tento klíčový dokument pro právní existenci papežského státu je falsum.¹²

Další italský humanista, Flavio Biondo (1392-1463), započal své stěžejní historické dílo *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* (psáno v l. 1439-53, zveřejněno posmrtně v r. 1483) rokem 410 po Kr. (= vyplenění Říma Vizigóty), který pro něj znamenal počátek úpadku římské

¹¹ A. Demandt, *Geschichte der Spätantike*, München 1998, s. 3. Id., *Der Fall Roms*, München 1984, s. 91-121 (kap. II.3: *Verfall und Erneuerung Roms im Denken der Humanisten*).

¹² W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die konstantinische Schenkung. Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1975. Ke Konstantinově donaci nejnověji obecně: J. Fried, „*Donation of Constantine*“ and „*Constitutum Constantini*“, Berlin 2007. – Je třeba nicméně doplnit, že již před Lorenzem Vallou zpochybnil pravost Konstantinovy donace císař Ota III. v r. 1001. S ohledem na jeho smrt v lednu následujícího roku a tím i jeho úsilí o *renovatio imperii* však toto zpochybnění nemělo hlubší význam (srov. K. Zeillinger, *Otto III. und die Konstantinische Schenkung. Ein Beitrag zur Interpretation des Diploms Kaiser Ottos III. für Papst Silvester II. (DO III. 389)*, in: *Fälschungen im Mittelalter II*, Hannover 1988, s. 509-536).

říše. Právě vpádům germánských kmenů připisoval Flavio Biondo hlavní podíl na pádu Říma.¹³

Prvním dílem, které o pozdní antice pojednalo v časovém rámci, jak je i dnes historickou vědou vymezována,¹⁴ je spis *Historiae de occidentali imperio a Diocleciano ad Justiniani mortem* (1579), jehož autorem byl modenský právník Carolus Sigonius /Carlo Sigonio/ (cca 1524-1584). Snad ještě větší význam pro poznání pozdní antiky měla od konce 15. století kritická vydání děl pozdně antické literatury: Ammiana Marcellina, Aurelia Victora, Zósima, *Notitia dignitatum* ad.¹⁵

I v 18. a 19. století ztotožňovala historická věda pozdní antiku s dobou úpadkovou. Ch. L. Montesquieu (1689-1755) v díle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) uvedl dva základní důvody pádu Říma: vliv vojska a nemístný luxus. U Montesquieua se však prvně objevuje zmínka o negativní úloze křesťanství, kterou o půlstoletí později rozvinul anglický historik E. Gibbon (1737-1794). V monumentálním díle *The History of The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88)¹⁶ E. Gibbon považoval křesťanství, kterému věnoval 15. a 16. kapitolu svého díla, za hlavní faktor změn i samotného úpadku římské říše. E. Gibbon hovořil přímo o “temném mraku”, který se vznáší nad prvními staletími dějin křesťanské církve. Na klíčovém místě 15. kapitoly pak anglický historik vyjmenovává pět důvodů, které vedly k vítězství křesťanství: 1. netolerantní horlivost křesťanů; 2. učení o budoucím blaženém životě; 3. zázračná moc, která byla rané církvi připisována; 4. čistá a přísná křesťanská morálka; 5. soudržnost mezi křesťany, díky níž postupně vznikl jakýsi křesťanský “stát ve státě”.¹⁷ V 16. kapitole se pak E. Gibbon snažil vyvrátit názor o rozsáhlém pronásledování křesťanů v římské říši.

¹³ A. Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in: Id. (ed.), *The Conflict*, s. 3.

¹⁴ A. Demandt, *Geschichte der Spätantike*, s. 3-4, 8-9.

¹⁵ Podrobněji srov.: A. Demandt, *Geschichte der Spätantike*, s. 4. Id., *Der Fall Roms*, s. 91-121 (kap. II.3: *Verfall und Erneuerung Roms im Denken der Humanisten*).

¹⁶ Používal jsem vydání v sedmi svazcích (1896n). Nejnovější anglické vydání: Chicago 1990 (2 sv.). Český výtah: *Úpadek a pád římské říše*, Praha 1983, 2005.

¹⁷ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* II, kap. XV, s. 2.

Poukázal na skutečnost, že k pronásledování a trestům docházelo jen ojediněle, že případné tresty byly mírné a především že se církev těšila dlouhým obdobím míru.¹⁸

Důvodům pádu římské říše věnuje E. Gibbon 38. kapitolu svého rozsáhlého díla. Vycházel přitom ze ctností, které připisoval římské republice. Pád Říma pak vnímal jako přirozený, nevyhnutelný následek jeho velikosti.¹⁹ V návaznosti na antické dějepisce upozornil na morální úpadek a zhoubný vliv bohatství a přepychu. Výslovně zdůraznil úpadek římské armády. E. Gibbon odmítl myšlenku *přenesení* sídla říše na Východ do Konstantinopole, spíše šlo podle něj o *dělení říše*.²⁰

Následně se E. Gibbon věnoval vlivu křesťanství, kterému připisoval velký vliv na pádu říše. Zatímco křesťanský klérus podle něj hovořil o trpělivosti a pokoře, byly aktivní ctnosti společnosti znehodnoceny a poslední zbytky vojenského ducha pohřbeny v kláštorech.²¹ Třebaže Gibbonovo dílo nebylo ve svých myšlenkách originální, svojí monumentálností, ale současně čtivostí mělo rozhodující vliv na utváření pohledu na pozdní antiku.²²

V 19. století část historické vědy rozvinula zájem o pozdní antiku na základě pesimistického vnímání, jako v případě doby současné. Inspirovala se pohledem Voltairovým (1694-1778), který ve spise *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* /Pojednání o mravech a duchu národů/ (1756) spojil –

¹⁸ Idem II, kap. XVI, s. 71: „If, on the other hand, we recollect the universal toleration of Polytheism, as it was invariably maintained by the faith of the people, the incredulity of philosophers, and the policy of the Roman senate and emperors, we are at a loss to discover that new offence the Christians had committed, what new provocation could exasperate the mild indifference of antiquity, (...)“

¹⁹ Idem IV, kap. XXXVIII, s. 160-169, zde s. 161: „The decline of Rome was the natural and inevitable effect of immoderate greatness.“

²⁰ Ibidem, s. 162.

²¹ Ibidem, s. 162-163: „(...) the introduction, or at least the abuse, of Christianity had some influence on the decline and fall of the Roman Empire. The clergy successfully preached the doctrines of patience and pusillanimity; the active virtues of society were discouraged; and the last remains of military spirit were buried in the cloister.“

²² Je možná překvapivým zjištěním, že E. Gibbon byl vlastně autodidakt, v žádném případě historik specializující se dlouhodobě na pozdní antiku. Jak uvádí ve své bibliografii, na myšlenku napsat knihu o pádu římské říše připadl při návštěvě Říma v r. 1764. Blíže ke Gibbonovu postoji ke křesťanství a k průběhu psaní jeho životního díla srov.: K. Christ, *Edward Gibbon (1737-1794)*, In: Id., *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, München 1989, s. 8-25

označení „pozdní“ s uvadáním.²³ Názor o úpadku pozdně antického světa (s jeho stárnutím a uvadáním) tehdy pronikl i do světa umění: malířství a básnictví. Francouzský akademický malíř Th. Couture (1815-1879) představil v pařížském Salónu r. 1847 své rozsáhlé plátno (7,75 x 4,66 m) *Les Romains de la décadence* (dnes v Musée d'Orsay), které mělo obrovský vliv na tehdejší uměleckou veřejnost [obr. 1]. Úpadek tu symbolizují (většinou nahé ženské) postavy uprostřed, z nichž některé ještě tančí, ale většina již jen unaveně polehává.

V oblasti básnictví na tuto únavu pozdně antického světa – třebaže s jistou dávkou ironie – odkazuje Paul Verlaine (1844-1896) v básni s příznačným názvem *Ochablost* (1884):

*„Jsem jako Císařství v období úpadkovém,
kdy mizí ze země významní barbaři
a bídný akrostich se marně rozzáří
světle, v němž slunce zář říká už světu sbohem.*

*Duše se zachvívá bolestí v srdci chorém,
když kdesi v daleku se bity rozhoří.
Ó nesmět pro slabost stát proti soupeři,
nemoci přispěti v tom boji alespoň slovem.*

*Ó nesmět, nemoci smrt aspoň okusit !
ach, vše je vypito ! Šášku, nezačneš znova ?
ach, vše je vypito ! Chybí jídlo i slova !*

*Jen bázeň zůstává, marná jak mrtvý třpyt,
jen otrok, o něhož pražádný zájem není,
jen nuda, nesoucí smutek a utrpení. „²⁴*

²³ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations*, Paris 1962 (ed. J. Marchand). A. Demandt, *Der Fall Roms*, s. 122-169 (kap. II.4: *Der Niedergang Roms um Urteil der Aufklärung*).

²⁴ P. Verlaine, *Básnické dílo*, Praha 2007 (překlad: G. Francl), s. 318. Srov. P. Verlaine, *Jadis et Naguère*, Paris 1944. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, Paris 1977, s. 9-10.

Pojem „spätantik“ (pozdně antický), jak jej zavedl švýcarský historik J. Burckhardt (1818-1897) v knize *Zeit Constantins des Grossen* (1853, přepracované vydání 1880),²⁵ byl přitom podobně jako u Voltaira metaforou stárnutí, uvadání, podzimního resp. večerního konce.²⁶ Teorii úpadku zastával na přelomu 19. a 20. století rovněž přední německý historik O. Seeck (1850-1921) ve svém šestisvazkovém, dosud nejrozsáhlejším díle o pozdně antickém období *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (1921).²⁷

První změny v pohledu na toto období je možné vidět již v díle britského historika irského původu J. B. Buryho *History of the Later Roman Empire* (1889).²⁸ V předmluvě ke svému dílu J. B. Bury osvětluje svůj pohled na jím popisované období (395-800 po Kr.): Autor sice připouští, že říše např. v období Konstantina VII. Porfyrogenneta (913-959) byla zcela odlišná od té doby Konstantina Velikého v první třetině 4. století, zdůrazňuje však, že šlo o *vývoj kontinuální*. Odmítá proto hovořit o říši byzantské, řecké či řecko-římské a místo toho navrhuje název „pozdní“ římská říše.²⁹ U J. B. Buryho se tedy prvně setkáváme s pojmem *continuity* v pozdní antice, který je tak stěžejní pro tuto práci.

Historická věda od konce 19. století si stále více uvědomovala odlišnosti vývoje v západní a východní polovině římské říše a úlohu byzantské civilizace. Slavný německý historik E. Meyer (1855-1930) ukončuje starověké

²⁵ Jedno ze stěžejních Burckhardtových děl vyšlo v mnoha vydáních. Při této práci jsem použil moderní vydání (J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Basel 1978), nejnověji vyšlo v autorových sebraných spisech: J. Burckhardt, *Das Geschichtswerk: Band I.: Die Zeit Constantins des Grossen. Die Kultur der Renaissance in Italien. Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 2007.

²⁶ J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, kap. 7: „Alterung des antiken Lebens und seiner Kultur“, s. 194-222, s. 195: „Von der Alterung und Verkommenheit der römischen Zustände (...) ist die ganze Geschichte dieser Zeit ein sprechendes Zeugnis.“ Dokládá to mj. vývoj v umělecké oblasti: umělecká díla – výslovně mezi nimi uvádí i mozaiky! – se podle J. Burckhardta vyznačují doslova ošklivostí (s. 198-199: „In den meisten Bildnissen dieser Zeit herrscht teils eine natürliche Hässlichkeit, teils etwas Krankhaftes, Skrophulöses, Aufgedunsenes oder Eingefallenes vor.“)

²⁷ O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 1921 (nejnovější vydání: Darmstadt 2000).

²⁸ J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire. From Arcadius to Irene (395 A.D. – 800 A.D.)*, London 1889, 1923. Změnu postoje k období pozdní antiky je možné vypořádat již z názvu: zatímco u E. Gibbona či O. Seecka se v názvu objevuje označení „úpadek“ (*decline and fall* resp. *Untergang*), J. B. Bury již užívá názvu „pozdní“/„pozdně“ (= římská říše).

²⁹ J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, s. v-vi.

dějiny na Západě vpádem Germánů a na Východě vpády arabskými.³⁰ Zatímco slavný francouzský byzantolog Ch. Diehl (1859-1944) ještě zdůrazňoval orientální charakter byzantské civilizace, N. H. Baynes považoval byzantskou říši za výsledek splynutí civilizace řecké a římské.³¹

Významnou úlohu v pojetí pozdně antického období sehrál v první třetině 20. století belgický historik H. Pirenne (1862-1935).³² Ve své stěžejní, až posmrtně vydané práci *Mahomet et Charlemagne* (1937)³³ H. Pirenne vycházel z předpokladu jednoty středomořské civilizace.³⁴ Za mezník, jímž skončilo období pozdní antiky, považoval arabskou invazi, která zničila jednotu Středozemního moře, paralyzovala obchod mezi Východem a Západem a posunula centrum civilizovaného světa ze Středomoří do oblasti Severního moře.³⁵ Západ, oddělený od Byzance, se od té doby začal vyvíjet samostatně; korunovace Karla Velikého (viz název knihy) byla odpovědí na tento vývoj. V kontextu této práce je význačný fakt, že H. Pirenne jako první upozornil na kontinuitu středomořské civilizace i po germánských nájezdech. Antická městská civilizace, založená na obchodu, prý nebyla těmito nájezdy příliš dotčena; roli Říma převzala Konstantinopol.³⁶

³⁰ E. Meyer, *Geschichte des Altertums* I, Stuttgart 1884, s. 24: *Mit dem Sieg der Germanen im Westen, der Araber im Osten endet die Geschichte des Altertums.*“ Ve vydání z r. 1907 (s. 246n) však nechává antické dějiny končit již Diokleciánem, po němž následuje dlouhá přechodná fáze.

³¹ N. H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1960, s. 55.

³² Srov. k němu: J. Šusta, *Henri Pirenne*, Praha 1936. J. Duesberg, *Henri Pirenne: hommages et souvenirs*, Bruxelles 1938 (2 sv.). B. Lyon, *Henri Pirenne. A Bibliographical and Intellectual Study*, Ghent 1974.

³³ Kromě francouzského vydání z r. 1937 vyšla kniha několikrát i v anglickém a německém překladu.

³⁴ H. Pirenne, *Mohamet et Charlemagne*, Bruxelles 1937, s. 7: „*L'empire ne connaît ni Asie, ni Afrique, ni Europe. S'il y a des civilisations diverses, le fond est le même partout. Mêmes mures, mêmes coutumes, mêmes religions sur les côtes (...).*“

³⁵ Názor, že jednotu středomořského světa zničila až arabská invaze ve 30. a 40. letech 7. století, publikoval H. Pirenne poprvé ve článku *Mohamet et Charlemagne* (RBPh 1, 1922, s. 77-86). O rok později (1923) uveřejnil švýcarský historik E. Fueter (1876-1928) článek *Der Beginn des Mittelalters. Ein Vorschlag* (Zeitschrift für schweizerische Geschichte 3, 1923, s. 456-458; přetištěno v: P. E. Hübinger /Hrsg./, *zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*, Darmstadt 1969, s. 49-52), v němž zastává stejný názor jako H. Pirenne, tj. že rozhodujícím přelomem byl nástup islámu: „*Die Einheit der Mittelmeerkultur, die zumal in den Jahrhunderten vor Mohamed geherrscht hatte, wurde zerstört. (...) Wenn irgendeine, so verdient diese Wandlung, eine Periode einzuleiten.*“ Za zlomový rok pak navrhuje 622. E. Fueter pak v článku vydaném v témže časopise o rok později (Zeitschrift für schweizerische Geschichte 4, 1924, s. 177; přetištěno v: P. E. Hübinger /Hrsg./, *Zur Frage der Periodengrenze*, s. 53-54) tvrdí, že o Pirenniho článku nevěděl.

³⁶ H. Pirenne, *Mohamet et Charlemagne*, Bruxelles 1937. Kniha je rozdělena na dva oddíly: *L'Europe occidentale avant l'Islam* a *L'Islam et les Carolingiens*, které jasně poukazují na autorovy stěžejní okruhy. Souhrnně pak uvedenou sumarizaci autor uvádí na s. 203-204. K Pirenniho tezi srov.: N. H. Baynes, *M. Pirenne*

M. I. Rostovcev (1870-1952) považoval stejně jako H. Pirenne za základní rys antické středomořské civilizace města. Oproti belgickému historikovi však za hlavní důvod úpadku měst nepovažoval vpád Arabů, ale boj rolníků proti obyvatelům měst.³⁷ Současně poukazyval na hluboké změny, kterým v římské říši docházelo již od doby Diokleciánovy a které podle Rostovceva umožnily Byzanci přežít. Byl to přechod v totalitní byrokratický stát³⁸ a pozvolné absorbování vzdělaných vrstev masami. Následkem bylo zjednodušení všech funkcí politického, sociálního, hospodářského a duchovního života, tedy barbarizace.³⁹ Jak H. Pirenne, tak i M. Rostovcev však nechávají stranou problematiku nástupu křesťanství.

Významným příspěvkem v pozdně antickém bádání byl sborník věnovaný vztahu pohanství a křesťanství editovaný A. Momiglianem (1908-

and the unity of the Mediterranean World, JRS 19, 1929, s. 230-235; D. C. Dennett, Jr., *Pirenne and Muhammed*, Speculum 23, 1948, s. 165-190; H. Laurent, *Les travaux de M. Pirenne sur la fin du monde antique et les débuts du moyen âge*, Byzantion 7, 1932, s. 495; P. Lambrechts, *Les thèses de Henri Pirenne sur la fin du monde antique et les débuts du moyen âge*, Byzantion 14, 1939, s. 513-536; H. Aubin, *Die Frage nach der Scheide zwischen Altertum und Mittelalter*, HZ 172, 1951, s. 245-263 (přetištěno v: P. E. Hübinger /Hrsg./, *Zur frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*, Darmstadt 1969, s. 93-113): „Der Einbruch der Araber ins Mittelmeer traf auf eine Welt, in der die antiken Lebensäfte bereits im Verdorren waren. Auch ohne das Auftreten der Araber hätte sich der Auslauf der Antike fortgesetzt.“ (s. 257); A. F. Havighurst (ed.), *The Pirenne Thesis. Analysis, Criticism, and Revision*, Boston 1958; R. Hodges – D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe. Archaeology and the Pirenne Thesis*, Ithaca 1983; C. A. Lückenrath, *Die Diskussion über die Pirenne-These*, in: J. Elvert – S. Krauss (Hrsg.), *Historische Debatten und Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2003, s. 55-69.

³⁷ M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich II*, Leipzig 1929, s. 210n. A. Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in: Id. (ed.), *The Conflict*, s. 5.

³⁸ M. Rostovtzeff, *Gesellschaft*, s. 515n (celou 12. kapitolu nazývá M. Rostovcev výstižně *Die orientalische Zwingherrschaft*).

³⁹ M. Rostovtzeff, *La crise sociale et politique de l'Empire romain au III^e siècle*, Le musée belge 27, 1923, s. 233. Pokud M. Rostovcev pokračuje, že mnohé z těchto charakteristických rysů od Byzance převzal i Řím třetí, tedy Rusko Ivana III., nelze v tom nevidět kritiku sovětského komunistického systému, před nímž byl M. Rostovcev nucen emigrovat (srov.: I. Lisový, *Michail Iv. Rostovcev*, in: Id., *Antická civilizace v obraze vědeckého a uměleckého zpracování*, Praha 2004, s. 17-30; M. A. Wes, *Michael Rostovtzeff, historian in exile: Russian roots in an American context /Historia-Einzelschriften, 65/*, Stuttgart 1990; K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, s. 334-349; jednotlivým aspektům Rostovcevova života a díla se věnoval rovněž 6. svazek italského časopisu *Mediterraneo antico*). Proti Rostovcevovi ostře vystoupil na počátku 50. let 20. století J. Pečírka (*Teorie buržoasních historiků o pádu říše římské*, LF 76, 1953, s. 100), který se zadostiučiněním zmínil, že „přenášení ruských poměrů do dějin starověku mu (= Rostovcevovi) bylo vytčeno dokonce i buržoazní kritikou“. J. Pečírka tezi o tom, že ruský historik přenášel svůj odpor proti bolševickému režimu na dobu antickou, dokládá tím, že ji ruský badatel „prvně uveřejnil v ruském bělogvardějském časopise vycházejícím v Praze (Русская мысль, 1922-23), vedle předpovědi o pádu vlády Sovětů a hrubých útoků na Říjnovou revoluci“. J. Pečírka pak uzavírá, že „Rostovcevovi nejde o vědecký výklad pádu římské říše, nýbrž o pomluvení Velké říjnové revoluce a SSSR a o oslavu buržoazie jako jediné nositelky kultury.“ (s. 101) – M. Rostovcev pobýval – jak dokládá i jeho výše uvedený článek v Русская мысль – krátce i v Československu: srov. I. Lisový, *Michail Ivanovič Rostovcev*, in: Id., *Antická civilizace v obraze vědeckého a uměleckého zpracování*, Praha 2004, s. 17-30.

1984),⁴⁰ předním znalcem přelomového 4. století, nazvaný *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, do nějž editor sám dvěma příspěvky přispěl.⁴¹

Ve svém prvním příspěvku zabývajícím se vztahem křesťanství a úpadkem římské říše⁴² A. Momigliano upozornil na několik skutečností přelomového 4. století po Kr. Připomněl úlohu (především senátorské) aristokracie. Typickým vývojovým rysem tohoto období podle něj byla narůstající moc církve jako instituce a naopak upadající moc státu, ačkoli připouští, že mezi oběma jevy nemusela být přímá souvislost. Úpadek státní moci však byl výrazně patrnější v západní polovině říše, zatímco na východě se „církev téměř identifikovala s římským státem v Konstantinopoli“.⁴³ Další z Momiglianových tezí byl názor, že s ohledem na skutečnost, že mezi pohanskou aristokracií a barbarskými kmeny byl obrovský kulturní rozdíl, vystupovala křesťanská církev jako prostředník, třebaže mohla v některých případech vystupovat i jako obránce říše proti barbarům.⁴⁴

Ještě před A. Momiglianem začali badatelé více poukazovat na jedinečnost a svébytnost pozdní antiky. Německý historik E. Kornemann (1868-1946) vyzdvihl ve svém monumentálním díle o antických dějinách význam tohoto období, jež do té doby leželo spíše stranou zájmu historiků starověku. Počátek tohoto období klade do doby Konstantinovy, konec začíná za Justiniána a končí arabskými vpády za Herakleia.⁴⁵

⁴⁰ K úloze A. Momigliana srov.: A. Marcone, *Un treno per Ravenna. Il contributo di Arnaldo Momigliano agli studi tardoantichi*, *AnTard* 10, 2002, s. 291-298.

⁴¹ A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963. Osm příspěvků, které v nich jsou shromážděny, byly původně přednášky přednesené v akademickém roce 1958/59 na londýnském Warburg Institute.

⁴² A. Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in: Id. (ed.), *The Conflict*, s. 1-16.

⁴³ Idem, s. 9-10, 15.

⁴⁴ Idem, s. 14.

⁴⁵ E. Kornemann, *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed*. Bd. 2: *Von Augustus bis zum Sieg der Araber*, München ¹1949, ²1967, část III: Die Spätantike: Neurom und Neupersien, s. 274-518: „Zwischen der Welt des Altertums und der des Mittelalters liegt ein mehrhundertjähriger Zeitabschnitt, den man lange nur als ein Ende und nicht auch als einen Anfang gewertet hat. Und doch ist es die Epoche mit einem Januskopf, in der Altes und Neues nebeneinander herlaufen und vielfach im Kampfe miteinander liegen. (...) Die Zeit muss mehr als bisher von sich aus betrachtet werden.“ (s. 274). „Im Orient (...) endete diese Epoche im Nebeneinander von Neurom und Neupersien. (...), von

I během 20. století však nechyběly hlasy, které zpochybňovaly historickou úlohu pozdní antiky. Jedním z nich byl německý historik starověku F. Altheim (1898-1976), který ji považoval za označení pouze kunsthistorické, nikoli historické.⁴⁶ Přesto je významným Altheimovým přínosem, že zahrnul do horizontu pozdní antiky i problematiku perského a arabského světa.⁴⁷

K významnému přelomu ve výzkumu dějin pozdní antiky došlo v 70. letech 20. století. Tehdy badatelé, zabývající se podrobně tímto obdobím, výrazněji poukázali na *svébytnost* této epochy⁴⁸ a na jeho *kontinuální* vývoj a místo termínů jako „úpadek“ (angl. *decline*“, franc. *décadence*) či „krize“ začali používat pojmy „přechod“ (angl. *transition*, franc. *mutation*), změna (angl. *change*), transformace apod.⁴⁹

Hellenismus und Iranismus im Osten ist die neue Welt entstanden. Im Osten ist daraus die arabische Kultur hervorgegangen.“ (s. 275) E. Kornemann, *Zwischen zwei Welten*, in: *Gestalten und Reiche – Essays zur alten Geschichte*, Leipzig 1943, s. 367-401; přetištěno v: P. E. Hübinge (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze*, s. 55-82, zde s. 55-56: „*Der Anfang dieser eigentümlichen Zwischenwelt der „Spätantike“ liegt in dem Wirken Konstantins I. begründet. Das Ende beginnt bald nach Iustinian; der wirkliche Ausklang setzt aber im Orient erst mit Herakleios ein. In Zahlen ausgedrückt ist es die Zeit von 305-640 n. Chr.*“ E. Kornemann souhlasí s H. Pirenem, že rozhodujícím přelomem byl vpád Arabů (s. 80): „*Erst das Eindringen der Araber von Osten her, die Zerstörung der Mittelmeereinheit durch sie und das Emporkommen der Karolinger im Frankenreich haben die Grenzpfähle gegenüber einer neuen Epoche aufgerichtet.*“

⁴⁶ F. Altheim, *Spätantike als Problem*, in: P. E. Hübinge (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze*, s. 114-144, zde s. 127: „*Spätantike als Bezeichnung einer Gruppe geschichtlicher Erscheinungen, eines mehr oder weniger festumrissenen geschichtlichen Abschnittes, ist, wenn nicht eine Schöpfung der Kunstgeschichte, so doch in ihr zu Hause. Die Kunstgeschichte hat den Begriff verwandt, und sie hat sich um seine Klärung am nachhaltigsten bemüht.*“

⁴⁷ F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951. Srov. J. Vogt, *Die Spätantike – der Niedergang Roms*, München 1983, s. 24: „*Wir verdanken den Forschungen von F. Altheim eine grossartige Erweiterung des historischen Horizonts, hat er doch zum Verständnis des römischen Niedergangs auch die persische und arabische Welt herangezogen, (...).*“

⁴⁸ Ojedinělé náznaky se však dají doložit i v předcházejících desetiletích. Např. A. P. Každan (*Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Europa*, *Das Altertum* 13, 1967, s. 108-113, zde s. 108), když odmítá rok 476 jako přelomové datum („*Ein Geschehnis solcher Art bis auf das Jahr genau zu datieren, scheint mir ein von vornherein missglückter Versuch zu sein.*“), poukazuje na to, že se ve skutečnosti jednalo o *přelomovou dobu* („*Übergangsperiode*“). Na Východě ji ztotožňuje s dobou *protobyzantskou* a vymezují ji koncem 3. a 7. století.

⁴⁹ Nelze však zamlčet skutečnost, že v názoru o pozdní antice jako úpadkovém období se moderní badatelé opírali o pozdně antické (většinou pohanské) historiky, kteří – jako současníci událostí – vnímali svoji epochu jako úpadkovou. Topos o *senectus mundi* lze ostatně sledovat po celou antiku. Za Konstantina Velikého poněkud ustoupil do pozadí a objevil se až na konci jeho vlády v díle sicilského senátora Iulia Firmika Materna. Za úpadkovou považoval svoji dobu pohanský autor Aurelius Victor, Vegetius (ve spise *De re militari* adresované císaři Theodosiovi), neznámý autor, který sepsal *Historia Augusta* a řada dalších. Především se však stal úpadek římské říše součástí historické kontroverze mezi pohany a křesťany, kterým prvně jmenovaní vytýkali, že zanedbávání starých bohů připravuje Řím o obranu (Porfyrios). Nejvýrazněji se tato kritika projevila u Libania, který (*Oratio* 30,4; 31; 34) Theodosia v souvislosti s jeho násilnou christianizací upozorňoval, že to byli právě pohanští bohové, kdo učinil Řím mocným. Dobytí a vyplenění Říma Alarichem v r. 410 posílilo přesvědčení pohanských historiků, že pád říše započal právě přestupem císařů ke křesťanství – dovídáme se o tom z reakcí autorů křesťanských (Prudentia, Augustina, Orosia) i pozdějších autorů pohanských (Eunapia, Olympiodora, Zósima). – Proti této teorii úpadku však i v pozdní antice existovalo *dějepisectví optimistické*, které ztělesňovala

Upozornit je třeba především na dvě stěžejní práce, které vedly k významnému přehodnocení dějin pozdní antiky. Prvním je *The World of Late Antiquity* (1971) od P. Browna,⁵⁰ v němž odmítl charakterizovat pozdní antiku pojmy jako „úpadek“ (angl. *decay*) a hovoří spíše o „metamorfózách“ a „transformaci“ pozdně antického světa, přičemž se však věnuje především změnám kulturním a náboženským.⁵¹ Domnívám se však, že Brownova kniha je pojata z hlediska časového příliš široce (150-750 po Kr.). Je sice jisté, že např. pokud se týče stanovení konce pozdní antiky, můžeme sledovat její dozvuky až do doby raně arabské resp. muslimské, přesto se domnívám, že pro zachování srozumitelného historického členění není možné toto období za pozdní antiku považovat.⁵²

Ve své druhé „pozdně antické“ knize *The Making of Late Antiquity* (1978) pak P. Brown hodnotí některé rysy pozdně antické doby zcela v protikladu k dosavadnímu bádání. Irský historik upozorňuje především na kreativní úlohu tohoto období. Tvrdí, že

v pohanské tradici ideologie Říma. Objevuje se u Iuliana Apostaty, Symmachy, Claudia Claudiana, Sidonia Apollinaria, římského prefekta v r. 414 Rutilia Namatiana, jehož optimistický pohled nezlomilo ani Alarichovo vyplnění Říma, a především u Ammiana Marcellina (XXXI, 5, 11), jenž byl jinak ostrým kritikem všech zlořádů své doby, a to s odkazem, že k podobným neštěstím docházelo i v obdobích předcházejících: „*Ti, kdo neznají staré dějiny, popírají, že by stát někdy zahalily takové chmury temných zel, ale mýlí se, neboť jsou zdrceni úžasem nad neštěstími zcela novými. Vždyť rozvinou-li se před námi opětovně dřívější i nedávno prošlé věky, ukáže se, že se takové a tak smutné říšské otrěsy přihodily často.*“ A. Demandt, *Der Fall Roms*, München 1984, s. 44-55: „*In den Augen altgläubiger Literaten galt der Fortbestand des Imperium Romanum als wünschenswert. Darum können wir, je nach den Aussichten dafür, optimistische und pessimistische Stimmen einander gegenüberstellen.*“ (s. 45) Odkazy moderních historiků na teorii úpadku u samotných pozdně antických historiků jsou tedy oprávněné jen zčásti, protože vedle názorů pesimistických můžeme v této době najít i minimálně stejný počet těch optimistických, jako např. u Sidonia Apollinaria, který (*Ep.* III, 8) vyjadřuje doslova pýchu na tím, že může žít ve své době. – Srov. též: F. Stiebitz, *Hlasatelé soumraku antiky*, SPFFBU, E7, 1962, s. 69-78, který linii pesimistických hlasů o úpadku začíná Luciem Annaem Florem ve 2. století. Avšak i F. Stiebitz – navzdory názvu článku – upozorňuje na hlasy pozitivní (s. 75).

⁵⁰ Peter Brown (nar. 1935), irský historik působící ve Velké Británii a v USA, je předním současným znalcem pozdní antiky a především sv. Augustina (srov. *Augustine of Hippo*, London 1967 a další vydání). Vedle *The World of Late Antiquity AD 150-750*, London 1971, publikoval o pozdní antice ještě dvě práce obecnějšího charakteru: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass. 1978, a *The Rise of Western Christendom*, Oxford 1995. – Mnoho jeho knih vyšlo i v cizích překladech (německy, polsky apod.). V českém překladu vyšly jeho studie *Autorita a posvátné: aspekty christianizace římského světa*, Brno 1999, a *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno 2000.

⁵¹ P. Brown, *The World of Late Antiquity AD 150-750*, London 1971, s. 7. Srov. též P. Brown, *The World of Late Antiquity Revisited*, Symbolae Osloenses 72, 1997, s. 5-30.

⁵² P. Brown, *The World of Late Antiquity*, s. 194-203 (kap. XVII: „*A Garden Projected by our spears*“: *The Late Antique World Under Islam, 632-809*). Jedním z hlavních případů, které P. Brown uvádí, je mozaika tzv. Velké mešity v Damašku (706-715), jež byla bezpochyby dílem byzantských mozaikářů. Patří sem i fresková výzdoba lázní v Kusejr Amra, jejíž dataci se níže podrobně věnuji – i ona spadá pravděpodobně do téže doby.

„pozdní impérium bylo velmi spořádaným světem, současně ale také světem překvapivě tvořivým.“ Byla to doba, v níž „důrazný obrat k nadpřirozenému byl zcela vzdálen tomu, aby podporoval stranění se světa“, nýbrž naopak se zaměřovala „ve zcela neobvyklé míře na problémy tohoto světa, a to vytvářením nových prvků resp. reformou těch starých.“⁵³

Druhým dílem je nepřiliš rozsáhlá kniha předního francouzského historika H.- I. Marroua⁵⁴ *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* (1977).⁵⁵ Autor poukazuje na jednotlivé aspekty pozdně antického světa (nová religiozita, přechod od pohanského ke křesťanskému umění, otázka vzniku raně křesťanské basiliky, vášnivý zájem o hry v cirku apod.). Jeho výklad je však oproti P. Brownovi mnohem vyváženější: vedle kontinuity si je vědom i velkých změn.⁵⁶

Francouzský badatel užívá pro změny v uvedeném období označení *mutation*. Poukazuje na nového ducha doby (*esprit nouveau*), který se projevuje ve všech oblastech: od materiální kultury, přes formy každodenního života, mentalitu až po ideály tehdy žijících lidí s jejich pohledem na svět (Marrou pro to používá německý termín *Lebens- und Weltanschauung*), poukazuje přitom na rozdíly dělící od sebe Cicerona a Augustina.⁵⁷ Navzdory všem hlubokým proměnám a rozporům mezi pohany a křesťany H.- I. Marrou poukazuje na některé rysy společné po pozdně antické období. Jedním z nich byla vzdělanost: francouzský badatel konstatuje, že

⁵³ P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, s. 22.

⁵⁴ H.- I. Marrou (1904-1977) byl francouzský historik specializující se na pozdní antiku a podobně jako P. Brown na sv. Augustina: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 ; *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955 (srov. český překlad: *Svatý Augustin. Augustin a Augustiniáni v českých zemích*, Řím 1979 – Jde o český překlad uvedené Marrouovy knihy, kterou F. Machilek, B. Zlámal a J. Kadlec doplnili pro české čtenáře o 2. část *Augustin a augustiniáni v českých zemích*, s. 143-190). - P. Riché, *Henri Irénée Marrou. Historien engagé*, Paris 2003.

⁵⁵ H.- I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, Paris 1977.

⁵⁶ Idem, kap. *Le changement sous la continuité* (s. 21-32).

⁵⁷ Idem, s. 13.

„není velkého rozdílu mezi obsahem a metodami výuky, ani mezi formami intelektuálního života mezi pozdní antikou a tím, co můžeme sledovat v době helénistické nebo za římského císařství.“

Toto vzdělání (řec. *παιδεία*, lat. *humanitas*) přitom byla společně pro pohany i křesťany.⁵⁸ H.- I. Marrou se přitom odvolává mj. na disputace mezi pohany a křesťany v Kartágu po r. 410 po Kr., jak je ve svých *Epistolae* (135-137) popisuje sv. Augustinus.⁵⁹

Za klíčovou změnu pozdní antiky H.- I. Marrou považuje nástup křesťanství. Na toto banální konstatování ale navazuje několika klíčovými postřehy. Zdůrazňuje, že pozdní antika byla dobou velké zbožnosti, a to nejen mezi křesťany, ale i mezi pohany.⁶⁰ Nachází pro ni označení *seconde religiosité* (příp. *religiosité nouvelle*).⁶¹ Tato nová religiozita se vyznačuje „významným zájmem o život na onom světě, o věčný život“.⁶²

Velkým přínosem H.- I. Marroua je, že poukázal na pozitivní stránky pozdně antického období. Označení zahrnující slovo *pozdní* (la fin de l'antiquité, Late Antiquity, Spätantike apod.) totiž v sobě – zdůrazňuje francouzský historik – stále obsahovala něco negativního.⁶³ Proto nabádá k tomu, aby doba pozdní antiky získala – můžeme říci: navzdory svému názvu – konečně pozitivní konotaci.⁶⁴ H.- I. Marrou to zdůvodňuje tím, že pozdní antika je podle jeho názoru svébytným obdobím,

⁵⁸ Všichni vzdělanci se podle H.- I. Marroua považovali za oslovené Múzami. Francouzský historik pro ně razí termín, který užil v názvu své jiné knihy (*Mousikos anér*, Paris ¹1937, Rome ²1964).

⁵⁹ H.- I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, s. 62-63.

⁶⁰ Idem, s. 22: „*Les derniers païens, contre lesquels il (= sv. Augustinus) polémique, sont des hommes aussi religieux que lui et religieux comme lui. Il vit à nouveau au sein d'une grande époque religieuse où le problème central de l'existence n'est plus celui de ce bonheur éphémère et précaire.*“

⁶¹ Ibidem: „*Ce qui maintenant est passé au premier plan de ses préoccupations, c'est le problème du salut et celui de ses rapports avec Dieu. Et cette «seconde religiosité» (...) mérite d'autre part d'être appelée une «religiosité nouvelle», car elle n'est pas une résurgence des croyances et pratiques archaïques de la première antiquité, mais présente des caractères originaux, et cela même chez ces derniers tenants du paganisme qui veulent rester fidèles aux dieux de la cité traditionnelle, au polythéisme illustré par les maîtres de la culture, au dieux d'Homère ou de Vergile (...).*“

⁶² Idem, s. 48.

⁶³ Idem, s. 12: „*La période que nous étudions est encore trop souvent évoquée en termes purement négatifs, qu'on y voie «la fin de l'antiquité» ou «les débuts du moyen âge».*“

⁶⁴ Idem, s. 12: „*Il faudrait que le terme d'«antiquité tardive» reçoive enfin une connotation positive (...).*“

„jinou antikou, jinou civilizací, jejíž jedinečnost je nutné prozkoumat a hodnotit pouze podle jí samé a nikoli měřítky dob předcházejících.“⁶⁵

V tomto ohledu je H.- I. Marroua možné vnímat za jednoho z klíčových zakladatelů bádání o pozdní antice.

Od 70. let 20. století se pojem *pozdní antika* v odborné literatuře definitivně prosadil. Třebaže není zpochybňována *osobitost* této doby, je na ni občas stále pohlíženo z hlediska doby předešlé (tj. antiky) i následující (tj. středověku.). V prvním případě se i v těchto nejnovějších pracích, které zcela zjevně chtějí oponovat výše zmíněnému názoru o kontinuitě, objevují názory o „úpadku antiky“, „konci civilizace“ apod. Je tomu tak např. v dílech dvou oxfordských historiků: P. Heathera (*The Fall of the Roman Empire*, 2006) a B. Ward-Perkinse (*The fall of Rome and the end of civilisation*, 2006).⁶⁶ Je však třeba dodat, že obě díla se zaměřují především na vývoj v západní části římské říše a události na Východě berou v úvahu jen značně omezeně. Přesto i tito autoři přiznávají, že antika na římském Východě, který zažil ekonomický propad až po r. 600, trvala výrazně déle než na Západě, kde v 5. století došlo ke „konci civilizace“ (B. Ward-Perkins).⁶⁷

Pozdní antika ale také hrála klíčovou roli při hledání kořenů středověké Evropy a jako taková nazývána obdobím *zrození Evropy*. Je tomu tak např. v díle *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen*⁶⁸ německého

⁶⁵ Idem, s. 13.

⁶⁶ P. Heather, *The fall of the Roman Empire*, London 2006, s. xvi, 439. B. Ward-Perkins, *The fall of Rome and the end of civilisation*, London 2006, s. 169-183.

⁶⁷ P. Heather, *The Fall of the Roman Empire*, s. xi-xii.

⁶⁸ F. Prinz, *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen. Entfaltung und Wandel Europas*, Zürich 1994, s. 11: „Die Entfaltung Europas, wie sie sich in dem halben Jahrtausend zwischen der Regierung Konstantins des Grossen und derjenigen Karls des Grossen und seiner Nachfolger vollzog, ist treffend als „Geburt Europas“ bezeichnet worden, (...).“ – Význam pro středověkou Evropu formuluje F. Prinz takto: „Eine Geschichte des europäischen Mittelalters zu schreiben ist nur möglich und sinnvoll, sieht man die christliche Spätantike und das christliche Mittelalter zusammen und begreift sie beide – trotz der schweren Zäsuren der Völkerwanderungszeit – durch das kirchliche Erbe verbunden als wandlungsreiche Einheit. (...) So entstand das europäische Mittelalter weitgehend aus einer durch das Christentum zwar geistig stark eingegrenzten, aber religiös und ethisch intensivierten Spätantike. Der bald politisch fragmentierte Westen des Imperium Romanum spielte dabei die Hauptrolle, der griechische, byzantinische Osten auf seine Weise ebenfalls, wenn auch mit sinkender Tendenz,

medievisty F. Prinze.⁶⁹ Třebaže předností knihy F. Prinze je skutečnost, že si všímá i východního Středomoří a východní Evropy, sám autor připouští, že nikoli v míře, jakou by si tato oblast zasloužila.⁷⁰ Stejně zaměření, tedy na zakladatelské osobnosti a události identicky vymezeného období, má i kniha editovaná M. Meierem *Sie schufen Europa*, která je skutečně vyvážená z hlediska poměru Západ – Východ, zaměřuje se tedy stejnou měrou na osobnosti a události v obou částech bývalé římské říše.⁷¹

Aktuálnost změn, k nimž docházelo ve všech oblastech pozdně antické společnosti, dokládá projekt *European Science Foundation* z let 1993-1998 nazvaný *The Transformation of the Roman World*,⁷² jehož výsledkem dosud bylo dvanáct (z celkově čtrnácti plánovaných) sborníků vydaných prestižním leidským nakladatelstvím *Brill* a věnovaných jednotlivým aspektům období mezi 4. a 8. stoletím.⁷³ Upozornit je třeba v kontextu této práce především na

(...).“ (s. 45-46) – Přesně řečeno období vymezuje – v návaznosti na A. Riegla a M. Fuhrmanna (*Rom in der Spätantike*, Zürich 1994) – l. 313 (= Konstantinův toleranční edikt) a 768 (= nástup Karla Velikého na trůn).

⁶⁹ Německý, v Mnichově působící historik F. Prinz (1928-2003) pocházel z Děčína a vedle specializace na problematiku přechodu od pozdně antické ve středověkou Evropu byly jeho zájmem české (především středověké) dějiny, k nimž publikoval značné množství monografií a článků.

⁷⁰ F. Prinz, *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen*, s. 15: „(...) das eigentliche kulturelle Eigengewicht der byzantinischen Welt nur insoweit mit eingebracht werden konnte, als dies für den „lateinischen Westen“ folgenreich geworden ist.“

⁷¹ M. Meier (Hrsg.), *Sie schufen Europa. Historische Porträts von Konstantin bis Karl dem Grossen*, München 2007. Záměrem knihy je – jak říká M. Meier v předmluvě ke knize – „(...) sich auf Anfänge zurückzubedenken und sich dessen zu vergewissern, was sich mit dem Stichwort ‚Ursprünge‘ verbindet.“ (s. 7) Kapitoly nejsou medailony jednotlivých panovníků, nýbrž zaměřují se v souvislosti s daným vládcem vždy na klíčový problém s ním spojený: např. H. Brandt, *Konstantin der Grosse und die Grundlagen des christlichen Europa*, s. 13-26; H. Leppin, *Justinian I. und die Wiederherstellung des Römischen Reiches. Das Trugbild der Erneuerung*, s. 176-194; W. Brandes, *Herakleios und das Ende der Antike im Osten*, s. 248-258; D. Jäckel, *Leon III. und die Anfänge des byzantinischen Bilderstreits*, s. 259-272.

⁷² Srov. <http://www.esf.org/activities/research-networking-programmes/humanities-sch/completed-rmps-in-humanities/the-transformation-of-the-roman-world.html>.

⁷³ 1. sv.: W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire. The Intergration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden 1997. 2. sv.: W. Pohl – H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden 1998. 3. sv.: R. Hodges – W. Bowden (eds.), *The Sixth Century. Production, Distribution and Demand*, Leiden 1998. 4. sv.: G. P. Brogiolo – B. Ward-Perkins (eds.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden 1999. 5. sv.: E. Chrysos – I. Wood (eds.), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leiden 1999. 6. sv.: M. de Jong – F. Theuvs (eds.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden 2001. 9. sv.: G. P. Brogiolo – N. Gauthier – N. Christie (eds.), *Towns and Their Territories Between Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden 2000. 10. sv.: W. Pohl – I. Wood – H. Reimitz (eds.), *The Transformation of Frontiers*, Leiden 2001. 11. sv.: I. L. Hansen – Ch. Wickham (eds.), *The Long Eight Century. Production, Distribution and Demand*, Leiden 2000. 12. sv.: R. Corradini – M. Diesenberger – H. Reimitz (eds.), *The Constructions of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, Leiden 2003. 13. sv.: H.- W. Goetz – J. Jarnut – W. Pohl (eds.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antiquity and Early Medieval Peoples and Kingdoms in*

meridský sborník o vztahu mezi Východem a Západem, v němž přední badatelé srovnávali klíčové změny v oblasti sociální, kulturní, umělecké a jazykové na Východě (B. Brenk, P. Brown, A. Cameron, Ch. Hannick, N. Oikonomedes, L. Ryden) s těmi, k nimž docházelo na Západě (M. Banniard, M. de Jong, A. Dierkens, N. Hannestad, W. Pohl, I. Wood).⁷⁴

V českém prostředí je třeba zmínit symposium *From Late Antiquity to Early Byzantium*, konané v Praze v r. 1982 v rámci konference Eirene, v němž se badatelé z různých úhlů zabývali změnami východořímské říše od 4. do 7. století po Kr.⁷⁵

Pozdně antickou problematiku nedávno shrnula v obecném, ale velmi přínosném článku Av. Cameron. Britská badatelka se zamyslela nad změnami, kterými bádání o pozdní antice prošlo a položila si otázku, do jaké míry se v nich zrcadlí historická zkušenost konce 20. století. Upozorňuje, že pojmy asimilace a akulturace, používané v popisu modelu transformace římské říše, se zaměřují více na kulturní změny než označení jako úpadek říše nebo vojenské dobývání, zaměřené spíše na politický vývoj. Dotýká se také charakteru byzantské říše, odmítajíc starší názor definující ji jako „*monolitický a teokratický stát*“. Odkazuje také na skutečnost, že se badatelé, hledající kořeny

the Transformation of the Roman World, Leiden 2003. 14. sv.: M. Barceló – F. Sigaut (eds.), *The Making of Feudal Agricultures?*, Leiden 2004.

⁷⁴ E. Chrysos – I. Wood (eds.), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leiden 1999.

⁷⁵ V. Vavřínek (ed.), *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, Praha 1985. Srov. především úvodní obecnější studie: V. Vavřínek, *The Eastern Roman Empire or Early Byzantium? A Society in Transition*, s. 9-20; J. Irscher, *Zur Benennung der Übergangsepoche Antike – Mittelalter*, s. 21-24; H. Mihălescu, *Réflexions sur l'évolution de la société byzantine du IV^e au VI^e siècle*, s. 25-29; V. Tăpkova-Zaimova, *Quelques réflexions sur les problèmes de continuité*, s. 31-35. – V českém prostředí srov. práce J. Češky, který se soustředil na různé (zvláště ekonomické) aspekty pozdně římské společnosti především 4. století (se zvláštním přihlédnutím k době konstantinovské), v nichž je však zřetelný marxistický prvek: J. Češka, *Das Christentum und die Sklavenhalterordnung im IV. Jh. u. Z.*, SPFFBU, E 11, s. 103-114; Id., *Římský dominát*, Brno 1976, 1978; Id., *Zum Macht- und Einflussbereich der Kirche im spätrömischen und frühbyzantinischen Staat*, in: V. Vavřínek (ed.), *From Late Antiquity to Early Byzantium*, s. 65-68; Id., *Antická a byzantská kultura a její vliv na utváření socialistického člověka*, Brno 1985 (rukopis FF Univerzity J. E. Purkyně v Brně); Id., *Římský stát a katolická církev ve 4. století*, Brno 1983; pro širší čtenářskou obec shnul svá bádání v knize *Zánik antického světa*, Praha 2000. Historikův náhled na jeho působení podává kniha: *Od katakomb ke světové církvi: rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou*, Brno 1998. Jeho biografie a bibliografie srov.: I. Lisový (ed.), *Profesor PhDr. Josef Češka, DrSc.: Vita a bibliographia*, České Budějovice 2005. - Další populární knihou o pozdní antice je: J. Burian, *Římské impérium, Vrchol a proměny antické civilizace*, Praha 1994.

dnešní Evropy, odklánějí od Západu (= západní části římské říše) k Východu, ke vznikající Byzanci.⁷⁶ Obecně pojatý článek vznikl na základě řady drobných, konkrétních studií, které mění tradiční pohled na pozdní antiku. Jedním z dalších příspěvků by chtěla být i předkládaná práce.

1.1.2. Časové vymezení pozdní antiky. Kontinuita ve východních provinciích říše (vč. Sýrie) v pozdní antice

Starší historické bádání mělo při hledání přelomového data⁷⁷ před očima vývoj především v západní části říše. Proto nepřekvapí, že za konec antiky považovali vládu Konstantina Velikého a rok 476, zánik západořímské říše. Snaha stanovit počátek středověku vládou Konstantinovou, jak to učinil Christoph Cellarius (1638-1707) a po něm i francouzský badatel Le Nain de Lillemont, se však neprosadila.⁷⁸ Přesto jej jako historický mezník znamenající počátek středověku zmínil ještě Fr.-R. de Chateaubriand se zdůvodněním, že právě od jeho doby hrálo rozhodující roli křesťanství a barbari.⁷⁹

Rok 476, který za konec západořímské říše považovala již Eugippiova *Vita Sancti Severini* a podobně Marcellinus Comes na počátku 6. století, se jako epochální mezník objevoval opakovaně po celý středověk (např. u Frechulfa z Lisieux v 9. století⁸⁰). Humanismus tomuto datu přikládal velký symbolický význam, prvně se zřejmě objevilo v díle Bernarda Giustinianiho na konci 15. století. Mezi dalšími je třeba zmínit např. göttingenského teologa a orientalistu J.

⁷⁶ Av. Cameron, *The Perception of Crisis*, in: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Spoleto 1998, s. 9-31.

⁷⁷ Autor této práce si je přitom vědom relativnosti jakékoli snahy takovato „přelomová data“ stanovit, na což poukázal již H. Gelzer (1847-1906) v Krumbacherových *Geschichte der byzantinischen Literatur* (München 1897, s. 911): „Alle Periodisierungen und Begrenzungen im Verlaufe der Weltgeschichte sind lediglich konventionell und darum völlig willkürlich.“ CAH 14, s. xviii: „The dates selected for the start and finish of the volume (circa 425 and circa 600) are, of course, primarily dates of convenience, in order to break „history“ into bite-size chunks and single, if door-stopper, volumes.“ Obecně k problému periodizace srov.: A. Demandt, *Der Fall Roms*, s. 224-233.

⁷⁸ Jejich vzorem byla patrně kronika Oty z Freisinku, který rokem 306 (= počátek vlády Konstantina Velikého) započal čtvrtou knihu své kroniky světa. Srov.: A. Demandt, *Der Fall Roms*, s. 216.

⁷⁹ F.-R. de Chateaubriand, *Études ou discours historiques sur la chute de l'Empire romain, la naissance et les progrès du christianisme et l'invasion des barbares*, Paris 1831, I 24 ; II 9.

⁸⁰ N. Staubach, *Christiana tempora: Augustin und das Ende der alten Geschichte in der Weltchronik Frechulfs von Lisieux*, FMSt 29, 1995, s. 167-206.

Ch. Gatterera (1727-1799), který jej uvedl v díle *Handbuch der Universalgeschichte* (1761).⁸¹

Francouzští osvícenci (Montesquieu, Voltaire), stejně jako předtím italští humanisté, považovali za rozhodující přelom zničení římské kultury barbary, přičemž již předtím na ni mělo negativní vliv křesťanství.⁸² Rok 476 jakoby jejich názory podporoval, ačkoli jej výslovně nezmiňují. Rokem 476 končí monumentální *Römische Geschichte* (1812) dánského, v Prusku působícího historika B. G. Niebuhra (1776-1831), aniž by však toto své rozhodnutí blížeji zdůvodnil.⁸³ Rokem 476 završil své historické dílo také O. Seeck.⁸⁴

Zpochybňování roku 476 a posunování hranice antiky do doby pozdější bylo součástí „objevování“ Byzance jako říše, v níž antická klasická kultura existovala až do jejího pádu v r. 1453⁸⁵ a stala se tak prostředníkem pro humanistickou Evropu.

Proti významu r. 476 jako přelomovému datu, vyznačujícím přelom mezi antikou a středověkem, se vyslovovalo již kritické dějepisectví 2. poloviny 19. století. Na prvním místě můžeme uvést německého historika a orientalistu A. von Gutschmida (1831-1887), který poukazoval ve svém článku z r. 1863 na skutečnost, že západořímská říše se do rozhodující krize dostala po zavraždění Valentiniána III. a vyplenění Říma v r. 455, o šest let později se *de facto* osamostanila Dalmácie a Galie, a tyto události tedy – jak naznačuje i Zósimos⁸⁶ – představují významnější přelom než „obecně přijímaný rok 476“.⁸⁷ Větší

⁸¹ Idem, s. 210: „Dem Göttinger Professor Gatterer mit seinem Handbuch der Universalhistorie (1761) schreibt man häufig die Einführung jenes Datums (=476) für das Ende des Altertums zu.“

⁸² Idem, s. 211.

⁸³ Idem, s. 212.

⁸⁴ O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* VI, Stuttgart 1920, s. 380. – Všechny autory 18. a 19. století, kteří rok 476 považovali za přelom mezi antikou a středověkem, vyjmenovává A. Demandt, *Der Fall Roms*, s. 220-222 (kap. II.5.c: *Das Periodisierungsproblem*)

⁸⁵ J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire*, s. v: „(...) the old Roman Empire did not cease to exist until the year 1453.“

⁸⁶ Zósimos I, 57.

⁸⁷ A. von Gutschmid, *Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter*, s. 1-23, zde s. 4: „Tatsächlich war es mit dem abendländlichen Kaisertum schon im Jahre 455 zu Ende, in welchem Valentinian der Dritte ermordet und Rom von den Vandalen geplündert wurde. (...) Dalmatien und Gallien, die letzten noch übrigen Provinzen,

význam má pro něj vpád Langobardů do Itálie v r. 568.⁸⁸ Podle německého historika došlo k přechodu od antiky ke středověku na Západě až v poslední třetině 6. století.⁸⁹

Vehementně proti významu r. 476 stavěl také J. B. Bury v předmluvě ke svému rozsáhlému dílu o pozdně římských dějinách.⁹⁰ Jako přelomové datum odmítl rok 476 i H.- I. Marrou,⁹¹ Ernst Kornemann, Adolf Lippold i A. P. Každan.⁹²

Při hledání „konce antiky“ si přitom historikové ve stále větší míře uvědomovali odlišný vývoj na Západě a Východě. Odlišností si všimli již badatelé 19. století. Výše uvedený A. von Gutschmid tak např. uvádí, že přechod „na křesťanském Východě proběhl spíše vnitřně“ a souvisí „s přechodem římské říše v byzantskou“. Německý orientalista za rozhodující okamžik považoval nástup císaře Tiberia I., kterého označil za prvního Řeka na

standen seit etwa 461 vollkommen unabhängig von Ravenna da. In diese Zeit also das faktische Ende des römischen Reichs im Abendlande zu setzen, wie schon der verständige Zosimus (1, 57) getan zu haben scheint, ist das einzig sachgemässe. Staatsrechtlich betrachtet aber dauerte das römische Reich auch nach 476 noch fort.“ S. 9: „Um zu zeigen, dass der Abschnitt mit dem Jahre 476 für das Morgenland nicht bloss bedeutungslos, sondern sinnlos ist, wäre jedes Wort zuviel.“

⁸⁸ Idem, s. 6: „Einen solchen (= přelom) begründet erst der Einfall der Langobarden 568 oder vielmehr die ihre Eroberungen in Italien auf lange Zeit abschliessende Einnahme ihrer künftigen Hauptstadt Pavia 572. Erst die Langobarden haben mit der römischen Vergangenheit gebrochen.“

⁸⁹ Idem, s. 9: „Wir behaupten (...), dass der jahrhundertlang vorbereitete Übergang aus dem Altertum in das sogenannte Mittelalter sich im Abendlande in entscheidender Weise erst im letzten Drittel des sechsten Jahrhunderts vollzogen hat.“ Gutschmidovy názory však nebyly v následujících desetiletích přijímány, až do doby Seeckovy (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart 1920, 6 sv.) bylo období po Konstantinu Velikém považováno za dobu úpadku a rozpadu. Srov. K. F. Stoheker, *Um die Grenze zwischen Antike und abendländischem Mittelalter*, s. 218.

⁹⁰ J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire*, s. vii: „No Empire fell in 476, that year only marks a stage, and not even the most important stage, in the progress of desintegration which was going on during the whole century. The resignation of Romulus Augustulus did not even shake the Roman Empire, far less did it cause an Empire to fall. It is unfortunate, therefore, that Gibbon spoke of the „Fall of the Western Empire“, and that many modern writers have given their sanction to the phrase.“

⁹¹ H.- I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, s. 135: „La date traditionnelle de 476 n'eut pas pour les contemporains la valeur symbolique qu'y ont attachée nos historiens, ou du moins notre routine scolaire.“ H.- I. Marrou sice uznává, že je těžké stanovit nějaké konkrétní datum (*Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, s. 125: „Il n'est pas facile d'assigner une date à «la fin de l'Empire»“), odmítá však názor, že by římská říše pokračovala do r. 1453, dobytí Konstantinopole Turky (E. Gibbon, J. B. Bury).

⁹² A. P. Kashdan, *Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Europa*, *Das Altertum* 13, 1967, s. 108-113, zde s. 108: „Dieses Datum (= 476) ist ganz relativ, nicht nur weil es die Geschichte des Ostmittelemeergebietes unberücksichtigt lässt, sondern auch (...) weil es darüber hinaus keine sozial-ökonomischen oder kulturellen Veränderungen bedingt. (...) der Umsturz des Jahres 476 auch keine prinzipielle Veränderungen der politischen Struktur mit sich brachte.“

císařském trůně (572) s odkazem na skutečnost, že tímto datem začíná svou kroniku syrský kronikář Gregorios Bar Hebraios.⁹³ A. von Gutschmid následně označil za přelomové události krvavou vládu Fokovu a perské nájezdy.⁹⁴ Za konečný závěr antiky pak považuje rok 641, prezentovaný třemi událostmi: úmrtím císaře Herakleia, ztrátou Egypta a zánikem perské říše.⁹⁵ V kontextu této práce, která by chtěla poukázat na odlišný vývoj v syrské oblasti od vývoje v jádru východořímské říše (Malá Asie, Řecko), je významné, že si toho povšiml již A. von Gutschmid.⁹⁶ Šesté století je podle A. von Gutschmida přelomové i v oblasti historiografické (konec antické historiografie zastoupené Prokopiem z Kaisareie, nástup světových kronik, např. Ióanna Malaly) i novoplatónské filosofie.⁹⁷ Jako hrubý přelomový okamžik považuje rok 600.⁹⁸

G. Rodenwaldt se ve svém článku sice věnuje otázce stanovit hranice pozdně antického *umění*, používá však přitom data historická. Stanovit počátek pozdně antického umění je podle něj snazší, pokud se týče jeho konce (vpád Langobardů do Itálie v r. 568 na Západě, úmrtí Justiniánovo v r. 565 na Východě); jeho počátek je naopak plynulý a hůře definovatelný. Rok 476 pro něj přitom také „*nepředstavuje žádný kulturní nebo umělecký přelomový bod.*“⁹⁹

⁹³ A. von Gutschmid, *Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter*, s. 14: „(...) der späte syrische Chronist Gregor Barhebraeus (...) mit Tiberius das Reich der Griechen beginnen lässt. Für uns liegt in der Tat hier die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter, insoweit es sich um das oströmische Reich handelt.“ Ke Gregoriu Bar Hebraiovi (1226-1286) srov. nejnověji: H. Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway (NJ) 2005.

⁹⁴ Idem, s. 14-15: „Mit der Ermordung des Maurikius durch Phocas und der Regierung des Letzteren (602), einer blutigen Reaktion der Militärpartei gegen das neue Regierungssystem, beginnt das grosse orientalische Drama, welches der erstaunten Welt zuerst eine beispiellose Machtentfaltung der persischen Macht unter Chosru Perwiz, dann nicht weniger unerhörte Erfolge der Oströmer unter Heraklius vorführt und mit dem jähem und schmähliche Zusammensturz beider Mächte unter dem Allahrufe einer Schar gottesbegeisterter Beduinen endigt.“

⁹⁵ Idem, s. 15.

⁹⁶ Idem, s. 22: „Die in dieser Hinsicht epochenmachenden Ereignisse sind für das Abendland der Abschluss der italienischen Eroberungen der Langobarden 572, für das oströmische Reich die Thronbesteigung des Tiberius 578, für den eigentlichen Orient die Eroberung des persischen Reichs und Ägyptens durch die Araber 641.“

⁹⁷ Idem, s. 16-17.

⁹⁸ Idem, s. 22: „Das Angemessenste würde also sein, von Einzelheiten ganz abstrahierend, das Jahr 600 als Grenze zu nehmen.“

⁹⁹ G. Rodenwaldt, *Zur Begrenzung und Gliederung der Spätantike*, in: P. E. Hübing (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze*, s. 83-92, zde s. 85: „Die Aufgabe, die Grenzen der spätantiken Kunst zu bestimmen, ist leichter für das Ende als für den Anfang zu lösen. Die Übergänge von der Antike zur Spätantike sind fließend. (...) Dagegen ist das Ende fast unheimlich rasch und jäh nach einem letzten Höhepunkt. Das Ende des weströmischen Reiches im Jahre 476 ist kein kultureller oder kunstgeschichtlicher Wendepunkt. (...) Der eigentliche Kulturbruch erfolgt im Westen erst mit dem Einbruch der Langobarden im Jahre 568. Im Osten

Jistým způsobem výjimečné postavení má při hledání rozhodujícího přelomu konkrétně ve vývoji syrských dějin český historik starověku J. Dobiáš. Můžeme jistě litovat, že jeho dílo o dějinách římské Sýrie z r. 1924 zůstalo nedokončeno. Koncepce, kterou nastiňuje v předmluvě k dílu, však je překvapivě moderní, ačkoli zde termín *pozdní antika* nezaznívá. J. Dobiáš totiž spatřuje ve vývoji syrských dějin dva přelomy: vládu Diokleciánovu¹⁰⁰ a arabský vpád již ve 20. letech 20. století, přičemž jej srovnával se vpády germánskými do západní poloviny říše ve 4. století.¹⁰¹

Na výrazné regionální odlišnosti v pozdně antické době (především na zcela odlišný vývoj v Sýrii a Egyptě¹⁰²) jako jeden z prvních upozornil A. Momigliano.¹⁰³ S tímto faktem souhlasí K. F. Stoheker,¹⁰⁴ H.- I. Marrou¹⁰⁵ i

dürfen wir das fast gleizeitige Datum des Todes Justinians (565) als den Endpunkt der Spätantike ansetzen. Der Invasion der Langobarden entsprach im Osten Europas das Vordringen der Slaven und Avaren.“

¹⁰⁰ Při zdůraznění přelomového významu Diokleciánovy vlády u J. Dobiáše přetrvává tradiční přesvědčení o klíčové úloze křesťanství (a o výrazném protikladu pohanského a křesťanského období), třebaže si je vědom i změn ve správě říše aj.: J. Dobiáš, *Dějiny římské provincie syrské. Díl I: Do oddělení Judaie od Syrie*, Praha 1924: „Překrývkou nejnápadnější lze viděti ve vládě Diokletianově, neboť v ní spadají vnitřní i vnější kriteria periodisační v jednotu skoro ideální: Dala-li úplně nová organisace říše za jeho vlády i správě syrské docela nové formy, ještě důležitější jsou rozdíly světových názorů, na jejichž přelom připadala doba tohoto panovníka. (...) od odstoupení jeho roku 305 dělí pouhých 8 let toleranční edikt Liciniův, který položil základ k vítězství žilvu křesťanského na východě, edikt, jehož se Dioklecián sám ještě dožil.“ (s. v). „(...) obrat století III. a IV. do oně velké caesury, která znamenala hranici dvou zcela různých světů myšlenkových, bojujících právě na půdě syrské o vítězství s houževnatostí větší než jinde.“ (s. vi)

¹⁰¹ J. Dobiáš, *Dějiny římské provincie syrské*, s. v: Zde uvádí, že chtěl popsat syrské dějiny „až do okupace arabské. Neboť teprve rok 636 znamená přetržení organického vývoje dějin syrských, asi takové, jaké v západních provinciích Impéria způsobilo vítězství Germánů již mnohem a mnohem dříve.“

¹⁰² Období prosperity zažila v pozdní antice ale také severní Afrika (především území dn. Tuniska). Vandalská konkvista tu podle nového bádání nepředstavovala zásadní zlom ve vývoji a úpadek regionu (CAH 14, kap. *Vandal and Byzantine Africa* /Av. Cameron/, s. 552-569, zde s. 552: „One result has been that the period of Vandal rule in North Africa is no longer seen as one of severe economic decline; rather, overseas trade continued as before.“) Mění se rovněž názor na období byzantské vlády nad touto oblastí, kterou dřívější badatelé považovali za západní výspu byzantské říše, a proto jí byzantologové většinou nevěnovali zaslouženou pozornost (CAH 14, s. 552: „Often regarded as „western“, and therefore neglected by Byzantinists, North Africa is at last beginning to be recognized as an area of major importance for the general history of the late sixth and seventh century.“) Zásahu na tom mají rozsáhlé archeologické výzkumy především v oblasti Kartága, které odhalily neznámé okolnosti pozdně antického vývoje, např. prokázaly přetrvávání obchodních styků s okolním světem (srov. A. Ben Abed – N. Duval, *Carthage, la capitale du royaume et le villes de Tunisie à l'époque vandale*, in: G. Ripoll – J. M. Gurt (ed.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona 2000, s. 163-218; A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2004; obecně ke stavu problematiky: Ph. von Rummel, *Zum Stand der afrikanischen Vandalenforschung nach den Kolloquien in Tunis und Paris*, AnTard 11, 2003, s. 13-19).

¹⁰³ A. Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in: Id. (ed.), *The Conflict*, s. 5: „We are learning to respect regional differences as much as chronological sequences. We begin to see that what is true of France in the fourth century is not necessarily true of Spain, Africa, or Italy, not to speak of Syria or Egypt.“ To je také jedním z důvodů, proč italský badatel uvažuje hned o několika datech, která by znamenala zánik antického světa: r. 312, 330, 476, 565, 1453, ba dokonce až 1806.

dnešní prestižní historikové, jako např. v nedávno vydaném 14. svazku *Cambridge Ancient History*, jenž se zabývá právě pozdní antikou.¹⁰⁶ Badatelé si postupně uvědomovali, že zatímco na Západě došlo kvůli nájezdům barbarských kmenů k přerušení kontinuity,¹⁰⁷ na Východě lze tuto *kontinuitu* velmi dobře sledovat.¹⁰⁸

H.- I. Marrou navíc, když se zabývá odlišným vývojem v západní a východní polovině říše a hledá důvody, proč východní část říše přežila, poukázal na skutečnost, že příslušníci nových, „barbarských“ národů tu nehráli tak významnou roli jako na Západě. Za klíčový okamžik pro následný vzestup Byzance tak – v jistém smyslu provokativně – považuje 12. červenec 400 po Kr., kdy vzbouřené konstantinopolské obyvatelstvo vyhnalo gótské pomocné

¹⁰⁴ K. F. Stroheker, *Um die Grenze zwischen Antike und abendländischem Mittelalter*, in: P. E. Hübing (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze*, s. 238: „Während für den Osten durch die bis zur Mitte des siebten Jh.s fortbestehende politische Einheit im römischen Reich die Verhältnisse viel übersichtlicher liegen, haben wir im Westen tatsächlich mit einer breiten Übergangszone zwischen Spätantike und Frühmittelalter zu rechnen.“

¹⁰⁵ H.- I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, s. 125: „Dans la moitié orientale de l'Empire, le moyen âge byzantin prolonge l'antiquité tardive sans solution de continuité.“

¹⁰⁶ CAH 14, s. 590: „Syria in late antiquity, or at least until the mid sixth century, enjoyed something of a golden age. (...) it was a period of comparative peace and prosperity and considerable achievement in intellectual and architectural matters.“ (H. Kennedy, *Syria, Palestine and Mesopotamia*, s. 588-611).

¹⁰⁷ Otázka přerušení kontinuity na Západě právě germánskými nájezdníky (názor, který zastávali italští humanisté i francouzští osvícenci), za jejichž potomky se Němci považovali, však především v 1. polovině 20. století vedla k ahistorickým, nacionálně ovlivněným diskuzím o kontinuitě či diskontinuitě vývoje. Hlavním zastáncem teze o kulturní kontinuitě mezi antikou a středověkem byl rakouský medievista A. Dopsch (1868-1953), jenž se tak snažil „ospravedlnit“ Germány za zničení antické civilizace: A. Dopsch, *Vom Altertum zum Mittelalter. Das Kontinuitätsproblem*, AKG 16, 1926, s. 159-182; šířeji: Id., *Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl d. Gr.*, Wien 1918, kde „der Zeitraum von Cäsar bis auf Karl d. Gr. erscheint als eine ohne kulturellen Bruch im Bereich der Sozialstruktur und wirtschaftlichen Verhältnisse verlaufende Einheit.“ (P. E. Hübing, *Spätantike und frühes Mittelalter*, s. 187). – V poslední době (ovšem z pohledu historika středověku) srov.: F. Prinz, *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen*, s. 19: „Die eigentliche Geschichte des mittelalterlichen Europa beginnt mit dem Eindringen und der nachfolgenden Integration germanischer Völker in die immer noch existierenden Ordnungen und Verwaltungsstrukturen des zerfallenen westlich-lateinischen Imperiums.“ Novými pohledy na kontinuitu od pozdní antiky ke středověku jsou např. sborník S. Biegert – A. Hagedorn – A. Schaub (Hrsg.), *Kontinuitätsfragen Mittlere Kaiserzeit – Spätantike. Spätantike – Frühmittelalter*, Oxford 2006 (BAR International Series 1468); S. Brather (Hrsg.), *Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen*, Berlin – New York 2008 (značná část příspěvků /M. Kulikowski, Ph. von Rummel, A. Jerupe/ se věnuje Hispánii).

¹⁰⁸ Negativně, tedy s povzdechem na přerušenou kontinuitu na Západě, na to poukazuje i F. Prinz, *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen*, s. 537: „Gegenüber der islamischen Welt, die mit ihrem raschen Siegeszug weite Regionen noch intakter byzantinsicher Zivilisation übernommen hatte und daher – was die Antike-Rezeption anbelangt – gegenüber dem vielfach geschädigten lateinischen Westen im Vorteil war, vollzog sich die Aufnahme und Weitergabe des traditionellen Kulturerbes im lateinischen Westen weitaus schwieriger.“

vojenské oddíly. Toto datum tak považuje za vlastní „počátek byzantských dějin.“¹⁰⁹

Ještě před A. Momiglianem poukázali na odlišný vývoj na Východě marxističtí historikové v rámci diskuze o přechodu od otrokářského řádu k feudalismu. Specifický raně byzantský vývoj rozebral na příkladu Antiochie leningradský historik G. L. Kurbatov.¹¹⁰ Odlišnému vývoji na Východě se věnovalo kolokvium, které na Humboldtově univerzitě ve východním Berlíně uspořádala v r. 1964 E. Ch. Welskopfová, přední představitelka východoněmecké historie starověku.¹¹¹ V diskuzi o charakter feudalismu mj. jeden z účastníků kolokvia, J. Mattwich, poznamenal, že „neměl (= feudalismus) jednu základní podobu, nýbrž že jen ve Středomoří měl podoby nejméně tři, a to západoevropskou, byzantskou a arabskou“,¹¹² čímž zřetelně odkázal na odlišný vývoj v těchto částech Středomoří.

Odlišnost vývoje na Západě a Východě dnešní badatelé již sice nezpochybňují, přesto řada publikací trpí stále tím, že se z drtivé většiny zaměřuje pouze na západní polovinu říše.¹¹³ Je tomu např. u B. Ward-Perkinse: britský historik sice uznává odlišnost vývoje v západní a východní část říše,¹¹⁴ té

¹⁰⁹ H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, s. 136.

¹¹⁰ Г. Л. Курбатов, *Ранневизантийский город. Антиохия в IV веке*, Ленинград 1962. G. L. Kurbatov „přesvědčivě dokázal, že na Východě nebyla prosperita měst tak úzce spjata s otrokářskou formací jako na Západě. (...) V rané Byzanci nebyl rozklad otrokářských výrobních vztahů provázen celkovým úpadkem měst, nýbrž měl pouze za následek vnitřní přestavbu městské ekonomiky.“ (citát z: J. Češka, *Pozdní antika v novém marxistickém bádání*, Informátor KD KPÚ II, Brno 1965, č. 1, s. 3). Nesprávný je však podle mého mínění Kurbatovův názor, že „statkářská šlechta (na myslí má zřejmě aristokracii) nepřenášela svá sídla trvale na venkov, jak to bylo běžné na Západě, nýbrž sídlila většinou dále ve městech.“ Odporují mu četné archeologické nálezy právě v oblasti Sýrie, dokládající existenci honosných venkovských vill.

¹¹¹ E. Ch. Welskopfová (1901-1979) ztělesňovala v 60. a 70. letech 20. století východoněmeckou vědu o antických dějinách. Ve dnech 21.- 23. 11. 2002 se na Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg konalo vědecké sympóziu věnované této badatelce a jejímu vlivu na charakter antického bádání v NDR (I. Stark /Hrsg./, *Elisabeth Charlotte Welskopf und die Alte Geschichte in der DDR*, Stuttgart 2005).

¹¹² J. Češka, *Pozdní antika v novém marxistickém bádání*, Informátor KD KPÚ II, Brno 1965, č. 1, s. 4.

¹¹³ Přesvědčení, že vývoj na Západě byl důležitější než ten na Východě, dokládá i formulace J. Vogta (*Die Spätantike – der Niedergang Roms*, s. 16): „(...) von einem bestimmten Zeitpunkt an wird der Westen des römischen Reiches zum bevorzugten Schauplatz des Dramas und Byzanz gerät an den Rand.“

¹¹⁴ B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilisation*, Oxford 2005, s. 124: „Turning to the eastern Mediterranean, we find a very different story. (...) Thoughtout almost the whole of the eastern empire from central Greece to Egypt, the fifth and early sixth centuries were a period of remarkable expansion.“

východní však věnuje pouze několik odstavců. Velmi podobně je to v díle *The Fall of the Roman Empire* P. Heathera.¹¹⁵

Editoři 14. svazku CAH (Av. Cameron, B. Ward-Perkins a M. Whitby) vymezili pozdní antiku l. 425-600. Její počátek (r. 425) zdůvodňují přelomem, který znamenala vandalská invaze do severní Afriky na Západě a nárůst hunské moci na Východě, konec (r. 600) pak perskými a arabskými nájezdy, jež zcela změnila tvář východního Středomoří.¹¹⁶ Av. Cameron ukončuje pozdní antiku ve vlastní monografii rovněž r. 600, v případě jejího počátku uvádí rok 395;¹¹⁷ jinou, částečně chronologicky předcházející monografii *The Later Roman Empire* pak vymezuje l. 284-430.¹¹⁸

Rok úmrtí císaře Herakleia (641) považuje za rozhodující rovněž S. Mitchell¹¹⁹ a W. Brandes;¹²⁰ A. H. M. Jones zase úmrtí císaře Maurikia.¹²¹ I podle výše zmíněného F. Prinze znamenal islám ve východním Středomoří konec pozdní antiky.¹²² Nepřímo tuto kontinuitu dokládá i formulace J. Vogta o návaznosti antické a byzantské kultury.¹²³

¹¹⁵ P. Heather, *The Fall of the Roman Empire*, Oxford 2006.

¹¹⁶ CAH 14, s. xviii-xix: „(...) no one disputes that the Persian wars and Arab conquests of the earlier seventh century brought about dramatic and, as it turned out, irreversible shifts in the balance of power and political geography of the east, accompanied by a bouleversement of the political, social and economic order. Out of the dramatic events of the seventh century came eventually those changes in religious, cultural and ethnic identity that created the Arab and Islamic Near East and North Africa, and destroyed for ever the political and cultural unity of the ancient Mediterranean.“ Je třeba dodat, že k těmto arabským nájezdům došlo až ve 30. letech 7. století, takže r. 600 (stejně jako r. 425) je z pohledu autorů nutné brát jen jako přibližný.

¹¹⁷ Av. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, London 1993.

¹¹⁸ Av. Cameron, *The Later Roman Empire: AD 284-430*, Cambridge 1993.

¹¹⁹ S. Mitchell, *A History of the Later Roman Empire AD 284-641*, London 2006.,

¹²⁰ W. Brandes, *Herakleios und das Ende der Antike im Osten*, in: M. Meier (Hrsg.), *Sie schufen Europa*, s. 248-258. Ve svém příspěvku však W. Brandes problém nijak nerozvádí.

¹²¹ A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey* (3 sv.), Oxford 1964 (reprint ve 2 sv.: Baltimore 1986).

¹²² F. Prinz, *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen*, s. 102-103: „Der Islam, (...), beendete im 7. Jahrhundert als fast blitzartige Expansion in weiten Regionen am Ost- und Südufer des Mittelmeeres die christliche Spätantike. (...) war mit der „Pax Islamica“ zwischen Atlantik und Indus eine völlig andere Lage entstanden. Die Mittelmeerwelt, bislang eine tiefgestaffelte christliche Kulturgemeinschaft, war nunmehr weitgehend gespalten, (...)“

¹²³ J. Vogt, *Die Spätantike – der Niedergang Roms*, s. 23: „(...) für das oströmische Reich ist der Zusammenhang zwischen der antiken und der byzantinischen Kultur kaum je bestritten worden.“ Předcházející pasáže nicméně myslím ukazují, že tak samozřejmě to pro mnoho dřívějších badatelů nebylo.

Všichni tito badatelé se přitom soustřeďují na vývoj ve východní polovině římské říše, pro níž rozhodujícím zlomem byl až arabský vpád od 30. let 7. století.¹²⁴ Ten měl pro Byzanc za následek nejen ztrátu více než poloviny jejího území (Sýrie, Egypt, pobřeží severní Afriky na území dnešní Libye, Tuniska a Alžírka), ale i postupný úpadek senátorské aristokracie, určitý ústup klasické vzdělanosti, vývoj *themat* jako nového prvku vnitřního členění říše¹²⁵ a úpadek antických měst.

Jako jeden z hlavních dokladů přetrvávání antických tradic na Východě v době od 4. do 6. století badatelé svorně považují přetrvávající existenci významných městských center.¹²⁶ Nejenže tu – třebaže je nutno přiznat řadu regionálních odlišností – nedocházelo k úpadku, naopak je možné doložit řadu

¹²⁴ Ani arabský vpád však pro východní Středomoří neznamená úplný odklon od antického dědictví: srov. H. Buschhausen, *Zur Frage der Kontinuität der Spätantike im christlichen Orient des 8. Jh.s*, WJbK 46/47, 1993/94, s. 87-98. Tato problematika však již časově překračuje vymezený rámec této práce, a proto se jí zde nebudu hlouběji zabývat.

¹²⁵ Vznik *themat* je předmětem odborných diskuzí od samého vzniku byzantologie jako odborné disciplíny na konci 19. století: H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinsichen Themenverfassung*, Leipzig 1899 (přetisk: Amsterdam 1966); Ch. Diehl, *L'origine du régime des Thèmes dans l'empire byzantin*, in: Id., *Études byzantines*, Paris 1905, s. 276-292. Proti názoru G. Ostrogorského (*Geschichte des byzantinischen Staates*, München¹ 1940, ²1963 (citováno podle upraveného vydání *Byzantinische Geschichte 324-1453*, München 2006), že vznik *themat* je nutné spojovat s perskými nájezdy ve 20. letech 6. století (s. 66: „In den schreckensvollen Jahren, da sich die slavisch-avarische Invasion über die Balkanhalbinsel und die persische über die orientalischen Provinzen des Reiches ergoss, beginnt in Byzanz der Prozess der Sammlung und der inneren Festigung. /.../ Alle Zeichen sprechen dafür, dass eben in jenen kritischen Jahren die byzantinische Heeres- und Verwaltungsordnung eine grundlegende Umgestaltung erfuhr und der Ausbau der Themenverfassung anhub. Das vom Feinde noch unversehrt gebliebene kleinasiatische Gebiet wird in Militärbezirke – Themen – eingeteilt und dadurch der Grundstein zu einem System gelegt, das die Provinzialverwaltung des mittelalterlichen byzantinischen Staates jahrhundertlang kennzeichnen sollte.“), polemizoval N. Baynes (*The Emperor Heraclius and the Military Theme System*, EHR 67, 1952, s. 380-381) poukazuje na skutečnost, že prameny, o které se G. Ostrogorsky opírá (Theofanes ad.), jsou mnohem pozdější a není možné je považovat za věrohodný pramen, a především na fakt, že by Herakleios usídlil vojáky právě v Malé Asii, kde až do r. 626 operovala perská vojska. Dnešní badatelé (ale již A. Pertusi, *La formation des thèmes byzantins*, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress I*, München 1958, s. 1-40; J. Karayannopoulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*, München 1959) se shodují, že počátky *themat* je třeba klást do období arabských útoků před polovinou 7. století, kdy bylo po ztrátě Sýrie nutné bránit před Araby samotnou Malou Asii. Jednalo se přitom o pozvolný, dlouhodobý vývoj, chápaný – jak se domnívá J. Koder – současně jako dočasný, protože zpočátku panovala naděje o rekonkvistu ztracených území (srov. R.- J. Lilie, *Die zweihundertjährige Reform: Zu den Anfängen der Themenorganisation im 7. und 8. Jahrhundert*, ByzSlav 45, 1984, s. 27-39, 190-201, zde s. 37-39; J. Koder, *Zur Bedeutungsentwicklung des byzantinischen Terminus Thema*, JÖB 40, 1990, s. 155-165).

¹²⁶ B. Levick, *Urbanisation in the Eastern Empire*, in: J. Wachter (ed.), *The Roman World*, London – New York 1987, s. 329-344. A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford³ 1998. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Administration and politics in the cities of the fifth to the mid-seventh centuries*, in: CAH 14, 2000, s. 207-237.

nových fundací.¹²⁷ Ve východním Středomoří byla právě Sýrie oblastí, kde vývoj městských center kontinuálně pokračoval až do 7. století¹²⁸ a k výraznějším změnám tu dochází až po arabské konkvistě.¹²⁹

Nejvýraznější změnou, k níž od 4. století docházelo, byla bezpochyby *christianizace* měst, která se projevovala především výstavbou křesťanských kostelů, jež vznikaly buď v okrajových částech měst (např. apamejská katedrála) nebo – a to častěji – v jejich centru na místě předchozích pohanských chrámů. Záměrem archeologického průzkumu, který v posledních letech ve stále větší míře probíhá, je stanovit, jak k tomuto „přechodu“ docházelo.

Úpadek měst na Východě způsobilo nejprve opakované zemětřesení od 40. let 6. století, perské nájezdy začínající také právě v této době,¹³⁰ ale

¹²⁷ J. Arce, *La fundacion de nuevas ciudades en el Imperio romano tardío: de Diocleciano a Justiniano (s. IV-VI)*, in: G. Ripoll – J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae*, s. 31-62.

¹²⁸ M. Whittow, *Ruling the Late Roman and Early Byzantine City: A Continuous History*, Past and Present 129, 1990, s. 3-29. A. Walmsley, *Byzantine Palestine and Arabia: Urban Prosperity in Late Antiquity*, in: N. Christie – S. T. Loseby (eds.), *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Aldershot 1996, s. 126-157. K jednotlivým oblastem srov.: Antiochie: J. W. H. G. Liebeschuetz – H. Kennedy, *Antioch and the villages of Northern Syria in the 4th-6th centuries AD*, NMS 32, 1998, s. 65-90. É. Morvillez, *L'architecture domestique à Antioche dans l'Antiquité tardive: conservatisme ou modernité?*, in: ΤΟΠΟΙ. Supplément 5: *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*, Lyon 2004, s. 271-287. Bosra: J. Dentzer-Feydy – M. Vallerin – Th. Fournet – R. et A. Mukdad (eds.), *Bosra. Aux portes de l'Arabie*, Beyrouth – Damas – Amman 2007, s. 57-62, 73-74.

¹²⁹ Ale ani ta neznamená definitivní odklon od antické kultury. H. Kennedy, *From Polis to Madina: Urban Changes in Late Antique and Early Islamic Syria*, Past & Present 106, 1985, s. 3-27, vyjmenovává některé rysy charakteristické pro antickou civilizaci a jejich osud v raně arabském resp. islámském světě: tak zatímco divadelní představení v Sýrii pravděpodobně ukončily již perské nájezdy a po arabské konkvistě byla divadla buď opuštěna, zničena, nebo přestavěna na pevnost (např. Bosra) či na jiné účely (tzv. *severní divadlo* v Gerase na průmyslový komplex na výrobu keramiky), lázně v islámské Sýrii přetrvaly (a existují tu vlastně dosud), třebaže doznaly značných změn. Mizí *frigidarium* a místo něj se objevuje více menších místností; naopak byla v islámské době přistavována (např. v Gerase) velká *apodyteria* (převlékárny), které někdy vytvářely slavnostní předsíň. Kontinuita v lázeňské oblasti v Sýrii výrazně kontrastuje se situací v Konstantinopolí, kde mezi 7. a 9. staletím lázně vymizely (mj. kvůli přerušení zásobování vodou některými akvadukty, ale také kvůli negativnímu postoji církve) a nadále existovaly jen menší lázně např. jako součásti císařského paláce nebo (navzdory církevním zákazům) klášterů. P. Schreiner, *Konstantinopel. Geschichte und Archäologie*, München 2007, s. 76-78; A. Lumpe, *Zur Kulturgeschichte des Bades in der byzantinische Ära*, ByzF VI, 1979, s. 151-166 (ten uvádí, že pro lázně neexistují literární doklady po konci 7. století).

¹³⁰ Do jaké míry tyto události znamenaly výrazný mezník ve vývoji, je také stále předmětem odborných diskuzí. Zatímco M. Whittow (*Ruling the late Roman and early Byzantine city: a continuous history*, Past & Present 129, 1990, s. 3-29, zde s. 13-20) poukazuje – s odkazem na nové archeologické výzkumy – na a) výraznou stavební aktivitu i po r. 550 (především na území dn. Jordánska a Palestiny: v Gerase, Madabě, Pelle, Gadaře; Kaisarei, ale i v dn. Sýrii /Antiochie, Apameia/), na b) stříbrné předměty s klasickou tematikou, které kunsthistorikové právě kvůli ní – podobně jako mozaiky z Antiochie a Apameie – odmítali datovat až do 2. poloviny 6. století, ač to nápisy na některých z nich jasně dokazují (srov. M. C. Mundell Mango, *Artistic Patronage: Buildings, Silver Plate and Books in the Roman Diocese of Oriens, A.D. 313-641*, Oxford /in print/) a c) na skutečnost, že v Sýrii ve 2. polovině 6. století nemizí na rozdíl od ostatních částí středomořského světa měděné mince (třebaže ani jejich mizení nemuselo nutně znamenat ekonomický kolaps), H. Kennedy (*From Polis to Madina*, s. 5) se proti

rozhodujícím přelomem ve vývoji byly teprve arabské nájezdy. Vědecký spor o vývoji měst „zbylé“ byzantské říše¹³¹ započal v 50. letech 20. století články A. Každana a E. Kirstena. Tehdy mladý ruský badatel A. Každan (1922-1997) publikoval v r. 1954 článek,¹³² v němž oponoval starším názorům J. B. Buryho, P. Lemerlea, A. Guillou či H.- G. Becka o přetrvávání antické kultury v celém byzantském období: poukázal na značný pokles v cirkulaci mincí, jenž byl podle něj způsoben úpadkem nebo úplným zánikem antických měst. S výjimkou Konstantinopole se byzantská říše stala podle A. Každana na dvě století agrárním státem.

Německý historik starověku E. Kirsten (1911-1987) – velmi pravděpodobně nezávisle na A. Každanovi – přednesl na XI. mezinárodním byzantologickém kongresu v Mnichově příspěvek, v němž se domníval, že doba od 7. do 10. století představuje nový stupeň ve vývoji byzantských měst, kdy starověkou *polis* nahradilo středověké opevněné *kastron*.¹³³

Odbornou diskuzi, kterou tyto články v následujících letech rozvířily jak mezi západními (C. Mango, G. Weiss, A. Cameron), tak východními (G. Ostrogorsky, G. L. Kurbatov, V. Udalcova) historiky, nelze v kontextu této práce podrobněji sledovat. Zmíňme zde alespoň, že současné bádání poukazuje jednak na nutnost podrobného archeologického vývoje dané lokality, který se případ od případu může výrazně lišit (C. Foss),¹³⁴ jednak na skutečnost, že zánik *kuriálů* jako městských elit, ke kterému došlo již v 5. a 6. století, nemusel nutně znamenat úpadek měst jako takových, v nichž tehdy začala vznikat nová

tomu ostře staví a rozsah stavební aktivity (odmítaje tak také zprávu z Prokopiova spisu *O stavbách* o Justiniánem iniciované stavební činnosti po perských vpádech do Sýrie ve 40. letech 6. století) výrazně snižuje.

¹³¹ Tedy již bez Sýrie a Egypta a omezující se v zásadě pouze na dn. Řecko a Malou Asii.

¹³² A. П. Каждан, *Византийские города в VII-XI веках*, SovA 21, 1954, s. 164-183.

¹³³ E. Kirsten, *Die byzantinische Stadt*, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, München 1958. Srov. též: W. Müller-Wiener, *Von der Polis zum Kastron. Wandlungen der Stadt im Ägäischen Raum von der Antike zum Mittelalter*, Gymnasium 93, 1986, s. 435-471.

¹³⁴ C. Foss takto výrazně přispěl svými vykopávkami v Ankaře a Efesu: C. Foss, *Late Antique and Byzantine Ankara*, DOP 31, 1977, s. 29-87; Id., *Ephesus after Antiquity: a Late Antique, Byzantine and Turkish city*, Cambridge 1979. Souhrně: Id., *Archaeology and the „twenty cities of Asia“*, AJA 81, 1977, s. 469-486. Id., *History and Archaeology of Byzantine Asia Minor*, Aldershot 1990. – Výsledky svého bádání pak použil pro historické studie, které se např. zabývaly vlivem perských nájezdů ve 20. letech 7. století do Malé Asie na konec antické civilizace (*The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity*, EHR 90, s. 1975, 721-747).

vedoucí vrstva, tvořená místní úřednickou a vojenskou byrokracií, bohatými majiteli pozemků a biskupy.¹³⁵

Důležitým faktorem, pochopitelně s problematikou měst velmi úzce spjatým, byly sociální a ekonomické změny v pozdní antice. Této otázce se v desetiletích po druhé světové válce velmi intenzivně zabývali historikové socialistických zemích, a to především v souvislosti s otázkou otroctví a kolonátu, jež byla klíčová pro marxistické chápání dějin starověku. Vycházeli přitom z Engelsových tezí, že se na konci starověku antické otroctví přežilo a že tehdy také město ztratilo svou vládu nad venkovem. Kolóny B. Engels charakterizoval jako předchůdce středověkých nevolníků.¹³⁶

Za politického uvolnění po Stalinově smrti však začaly být tyto Engelsovy teze stále více zpochybňovány.¹³⁷ V SSSR se tak v l. 1953-1956 konala vědecká diskuze o přechodu otrokářského řádu k feudalismu, jejímž závěrem slovy A. R. Korsunského bylo, že „*postavení římských kolónů se podstatně lišilo od postavení středověkých nevolníků, (...)*“.¹³⁸ – Problematika sociálních a ekonomických změn v pozdní antice však pochopitelně nezůstala opomenuta ani západními historiky.¹³⁹

¹³⁵ M. Whittow, *Ruling the late Roman and early Byzantine city: a continuous history*, Past & Present 129, 1990, s. 3-29. L. Zavagno, *La città bizantina tra il V e il IX secolo: le prospettive storiografiche*, Reti Medievali Rivista IX, 2008/1, s. 1-28, zde s. 13. Srov. též: J. H. W. G. Liebeschuetz, *The End of the Ancient City*, in: J. Rich (ed.), *The City in Late Antiquity*, London – New York 1992, s. 1-39. Id., *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001. A. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600*, London 1993, s. 152-175 (kap. 7: *Urban change an the end of antiquity*, s. 152-175).

¹³⁶ B. Engels, *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, in: K. Marx – B. Engels, *Vybrané spisy ve dvou svazcích II*, Praha 1950, s. 312: „Většinou však byly tyto malé polní parcely rozděleny kolonům, kteří platili určitou částku ročně, byli vázání k půdě a mohli být prodáni i se svou parcelou; nebyli sice otroky, ale nebyli také svobodní, nemohli se ženit a vdávat se svobodnými občany a občankami a jejich sňatky navzájem nebyly plnoprávnými sňatky, nýbrž se pokládaly jako u otroků za pouhé soužití (*contubernium*). **Byli to předchůdci středověkých nevolníků.** (...) Křesťanství je zcela bez viny na postupném vymírání antického otroctví. (...) Otroctví se již nevyplácelo, proto vymřelo.“ – Srov. též: J. Češka, *Sovětská diskuze o přechodu otrokářského řádu k feudalismu*, s. 160-164; Id., *Pozdní antika v novém marxistickém bádání*, s. 2-3.

¹³⁷ Současně začaly být – po tvrdém stalinském období – brány opět v úvahu názory tzv. buržoazních historiků. Odstrašujícím příkladem, kam až může zdánlivě apolitická věda o dějinách starověku dojít, je článek J. Pečírky *Teorie buržoazních historiků o pádu říše římské*, LF 76, 1953, s. 88-119, v němž rozebírá (a pochopitelně odmítá) veškeré dřívější názory na tuto problematiku jako tzv. buržoazní nebo dokonce fašistické, přičemž tím jediným správným názorem je pro něj názor marxistický.

¹³⁸ J. Češka, *Pozdní antika v novém marxistickém bádání*, s. 3. Srov. též: Id., *Sovětská diskuze o přechodu otrokářského řádu k feudalismu*, s. 161.

¹³⁹ Ke kolonátu nejnověji drobnou studií: J. D. Harke, *Locatio conductio. Kolonat, Pacht, Landpacht*, Berlin 2005.

Většina badatelů si uvědomuje, že i v pozdní antice docházelo ke kontinuálnímu vývoji a stanovit přesná data je obtížné a slouží jen k přibližnému vymezení. Já osobně chápu *pozdní antiku* – a takto tento termín užívám v této práci – v poměrně širokém časovém rozpětí: 284-641, vymezuji ji tedy nástupem císaře Diokleciána a úmrtím císaře Herakleia.¹⁴⁰ Klíčovými historickými zlomy jsou pro mě upevnění římské říše za Diokleciána po padesátileté vládě tzv. vojenských císařů¹⁴¹ a arabské nájezdy za císaře Herakleia. Diokleciánova, a nikoli až Konstantinova vláda představovala i zlom v náboženské politice a na náboženství založené koncepci vlády (tzv. *dominát*).¹⁴² Diokleciánova koncepce tetrarchie označovala dva z tetrarchů *Iovii*, zbylé dva *Herculii*, kteří – chránění těmito dvěma božstvy – uskutečňovali pozemskou vládu za pomoci kosmické harmonie, což byl jeden z hlavních argumentů proti případným uzurpátorům. Náboženství tak představovalo nejdůležitější bázi a neúčinnější ochranu císařské vlády.¹⁴³

Pokud jsme se na předcházejících stranách zabývali datováním spíše konce pozdní antiky, je třeba zmínit i problematiku jejího počátku, jež moderní dějepisce klade do doby Diokleciánovy. Nelze totiž zamlčet převratné změny, ke kterým došlo v římské říši od vlády severovské dynastie (193-235 po Kr.) a

¹⁴⁰ Následují tím Av. Cameron v jejích dvou monografiích: *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, London 1993; *The Later Roman Empire: AD 284-430*, Cambridge 1993. Též A. P. Kashdan, *Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Europa*, Das Altertum 13, 1967, s. 108-113, který toto období ve východním Středomoří nazývá *protobyzantskou přechodnou dobou* („protobyzantinische Übergangsperiode“) a vymezuje ji vládou Diokleciánovou a 7. stoletím. – Kontinuální vývoj ovšem ospravedlňuje i jiné historické členění. J. Vogt (*Die Spätantike – der Niedergang Roms*, München 1983, s. 15) tak například upozorňuje, že „schon um das Jahr 200, in der Zeit der severischen Kaiser, hat eine strukturelle Veränderung des römischen Reiches und seiner Kultur eingesetzt.“

¹⁴¹ K tomu srov. obecněji M. Christol: *L'Empire romain du III^e siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*, Paris 2006 a podnětnou studii: L. de Blois *The crisis of the third century A. D. in the Roman empire. A modern myth?*, in: L. de Blois – J. Rich (eds.), *The transformation of economic life under the Roman empire. Proceedings of the second workshop of the international network „Impact of empire (Roman empire, c. 200 B.C. – A.D. 476)“*, Nottingham, July 4-7, 2001, Amsterdam 2002, s. 204-217.

¹⁴² A. P. Kashdan, *Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Evropa*, s. 112: „Wir dürfen nicht im Bann konfessioneller Vorurteile bleiben und die Ereignisse der Religionsgeschichte als Kriterien für die allgemeine Geschichte nehmen. Die Ähnlichkeit der gesellschaftlichen und politischen Struktur beider Regime ist augenfällig und bedarf keiner speziellen Argumentation.“

¹⁴³ H. Brandt, *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München 2006, s. 20.

za následné krize ve 3. století během padesátileté vlády tzv. vojenských císařů (235-284 po Kr.).

Septimiem Severem nastoupil v r. 193 po Kr. na římský trůn první skutečný provinciál.¹⁴⁴ Sám pocházel z Leptis Magny, významného původně punského města na pobřeží dnešní Libye; jeho manželkou se stala Julie Domna, jež pocházela z význačné knížecí rodiny z Emesy (dn. Homsu). Především jejímu vlivu se připisuje výrazný nárůst orientálních kultů v Římě za Severovců.¹⁴⁵ Vztah Septimia Severa k senátu,¹⁴⁶ nahrazování Italiků provinciály ve správě říše a nárůst významu vojska¹⁴⁷ vedl řadu badatelů k tomu, že poukázali na podobnost severovské vlády s Diokleciánovým dominátem.¹⁴⁸ Za Severovců tak započal proces, kdy se politické a ekonomické těžiště římské říše přesouvá do východních provincií – skutečnost, která později vedla k založení hlavního města na Bosporu a rozmachu východořímské resp. byzantské říše.

Moderní bádání sice ukázalo, že krize 3. století sice neznamenal takový přelom ve vývoji římské říše, jak se doposud předpokládalo,¹⁴⁹ přesto tehdy došlo k řadě změn, které měly výrazný dosah na další vývoj. Z doby severovské pokračoval nárůst významu východních provincií (např. za Philippa Araba a Aureliana), současně ale na Východ pronikala ve stále větší míře znalost a používání latiny.¹⁵⁰

¹⁴⁴ J.- M. Carrié – A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337*, Paris 1999, s. 51. Císaři antoninské dynastie pocházející z Hispánie (Traján, Hadrián) byli ve skutečnosti potomky italských osadníků. Základní biografii k Septimiu Severovi je: A. R. Birley, *Septimius Severus. The African Emperor*, London 32000.

¹⁴⁵ J.- M. Carrié – A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation*, s. 52-53. A. Daguet-Gagey, *Septime Sévère. Rome, l'Afrique et l'Orient*, Paris 2000.

¹⁴⁶ G. Alföldy, *Septimius Severus und der Senat*, BJB 168, 1968, s. 112-160.

¹⁴⁷ E. Birley, *Septimius Severus and the Roman Army*, Epigraphische Studien 8, 1969, s. 63-82.

¹⁴⁸ J.- M. Carrié – A. Rousselle, *L'Empire romain en mutation*, s. 54-55 (kap. *Le dominat?*).

¹⁴⁹ M. Christol, *L'Empire romain du III^e siècle*, s. 77-190. Autor dobu jinak časově rozděluje a hodnotí: vládu Aurelianovu považuje např. za výrazný náznak obnovy říše, do krizového období zahrnuje i počátek vlády Diokleciánovy. Především ale autor odmítá vidět dobu paušálně jako dobu krizovou, úpadkovou a zdůrazňuje výrazné rozdíly (např. kladné hodnocení vlády „syrského“ císaře Philippa Araba). Kniha je celkově velmi novátorská (až provokativní), ale v každém případě velmi podnětná pro dané specialisty. Srov. moji recenzi na knihu v LF 131, 2008, 1-2, s. 292-296, v níž tyto aspekty podrobně rozebírám.

¹⁵⁰ A. Alföldy, *La grande crise du monde romain au III^e siècle*, AntClass 7, 1938, s. 5-18, zde s. 14.

Právě výrazně odlišný vývoj ve východních provinciích římské (resp. východořímské) říše - s kontinuitou vývoje antické civilizace, která dovoluje sledovat umělecký vývoj bez přerušení nájezdy germánských národů – je základním předpokladem pro tuto disertační práci.

1.2. Kunsthistorické vymezení

Stejně jako byla pozdní antika z hlediska historického považována za dobu úpadkovou, platilo to ve stejné míře i pro vývoj umělecký uvedeného období. Řadu příkladů jsme uvedli již v části věnované historickému vývoji, neboť s ním je tato problematika úzce spjata. Dodejme zde alespoň zcela odsuzující úsudek pozdně antického umění z pera italského architekta a malíře Giorgia Vasariho (1511-1574), jak jej uveřejnil v *Životech nejvýznačnějších malířů, sochařů a architektů* (1550): počátek úpadku spatřuje již v době Konstantinově, kdy výrazným mezníkem bylo přenesení hlavního města říše z Říma do Konstantinopole, jež způsobilo ještě větší úpadek.¹⁵¹

1.2.1. „Vídeňská škola“ a spor mezi Východem a Západem

V kunsthistorickém bádání zavedl označení „pozdně antický“ (*spätantik*) přední rakouský kunsthistorik přelomu 19. a 20. století A. Riegl (1858-1905)¹⁵² ve svém fundamentálním díle *Spätromische Kunstindustrie*

¹⁵¹ G. Vasari, *Životy nejvýznačnějších malířů, sochařů a architektů*, Praha ²1998, s. 58: „Krátce, z těchto i z mnoha dalších důvodů je vidět, jak hluboce kleslo už v době Konstantinově sochařství a s ním i veškerá ostatní lepší umění. A jestli snad ještě něco chybělo k jejich konečné zkáze, nastalo to v plné míře, když Konstantin odešel z Říma a přenesl hlavní město císařství do Byzance, (...). Císařové, jež Konstantin po svém odchodu zanechal v Římě, stavěli bez ustání jak v Římě, tak jinde, a snažili se dělat, co bylo v jejich silách, ale přesto, jak je vidět, to šlo jak se sochařstvím, tak s malířstvím a architekturou od desíti k pěti. Snad to bylo tím, že jakmile jednou začnou lidské věci upadat, upadají tak dlouho, že se už dál zhoršovat nemohou.“

¹⁵² Sekundární literatura k A. Rieglovi a vídeňské kunsthistorické škole je nesmírně rozsáhlá. Odkazují zde proto alespoň na monografii M. Iversen, *Alois Riegl: art history and theory*, Cambridge 1993; sborník kritických esejů, zabývajících se jednotlivými aspekty Rieglova díla, R. Woodfield (ed.), *Framing Formalism: Riegl's Work. Critical Voices in Art, Theory and Culture*, Amsterdam 1991; články: R. Labrusse, *De Rome à Byzance: Alois Riegl et la question du sens*, Critique 50, No. 570, novembre 1994, s. 909-926; A. Pinotti, *Il corpo dello stile*, Palermo 1998, s. 43-59; J. Elsner, *From empirical evidence to the big picture: some reflexions on Riegl's concept of „Kunstwollen“*, Critical Inquiry 32, 2006, s. 741-766. – V českém prostředí je třeba zmínit sborník: I. Hlobil – I. Kruijs (eds.), *Alois Riegl (1858-1905): moderní památková péče*, Praha 2003 (jedná se vlastně o nové

(1901).¹⁵³ A. Riegl především upozornil na skutečnost, jak málo je pozdně antické období prozkoumané.¹⁵⁴ Současně odmítá, že by se danou problematikou v celku zabývalo umění starokřesťanské (*altchristliche Kunst*), tehdy charakterizované jako „pohanské antické umění, jež bylo pouze zbaveno všech vnějších (...) prvků pohanství“.¹⁵⁵ Stejně tak se A. Riegl pozastavuje nad staršími názory zdůrazňujícími „nepřekročitelnou propast“ (*unüberbrückbare Kluft*) mezi pozdně římským uměním a předchozí dobou klasické antiky.¹⁵⁶

F. Wickhoff (1853-1909) se v teoretickém rozboru k nádhernému iluminovanému rukopisu tzv. *Wiener Genesis* (1895) zabýval i teoretickými úvahami o pozdně antickém umění.¹⁵⁷ Podle jeho teze, s níž se dostal s J. Strzygowským do sporu, původ pozdně antického umění spočíval v umění římském, západním. Období císařského Říma a pozdní antiky načrtává F. Wickhoff následovně: Umění v Římě bylo v 1. století př. Kr. ovlivněno uměním alexandrijským, v 1. století po Kr. se však ve stále větší míře prosazovalo umění vlastní. To dosáhlo rozkvětu ve století následujícím. Toto specifické římské umění se stalo uměním říšským, tj. proudilo zpět na řecký Východ. Ve východních metropolích (Alexandrie, Antiochie, Konstantinopol) se pak ve 4. a 5. století po Kr. etablovalo umění starokřesťanské. Ještě významnější pro další zkoumání pozdně antického umění však bylo Wickhoffovo přesvědčení, že pozdně antické umělecké formy nebyly projevem úpadku, nýbrž že naopak rozvinuly formy nové.

německé vydání a český překlad dvou Rieglových spisů k památkové péči: *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung*, 1903, a *Neue Strömungen in der Denkmalpflege*, Mitteilungen der k.k. Zentral-Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst- und Historischen Denkmale, 3. Folge, 4. Band, 1905, s. 85-104; připojena je stať I. Hlobila *Alois Riegl a teorie moderní památkové péče*, s. 101-138 /něm s. 139-167/). Obecněji k vídeňské škole (a především k osobnosti M. Dvořáka): R. Chadraba, *Max Dvořák a vídeňská škola umění*, in: *Kapitoly z dějin umění I-II*, Praha 1987, s. 9-70.

¹⁵³ A. Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, Wien ¹1901, ²1927, s. 16. A. Riegl zde uvádí, že právě označení „pozdne antický“ (*spätantik*) je podle něj sice přesnější, on se však přesto nakonec rozhodl používat termín „pozdne římský“ (*spätromisch*), protože toto umění je jednak spojeno s říší římskou, jednak je konec antiky obvykle datován k r. 476 po Kr.

¹⁵⁴ Idem, s. 2: „Die späteste Phase der antiken Kunst ist eben der dunkle Weltteil auf der Karte der kunsthistorischen Forschung.“

¹⁵⁵ Idem, s. 5.

¹⁵⁶ Idem, s. 6. Dřívější badatelé tuto náhlou uměleckou změnu vysvětlovali násilným přerušením vývoje, jenž byl způsoben vpády barbarů. Tento umělecký vývoj přitom charakterizovali jako „barbarizaci“.

¹⁵⁷ F. Wickhoff, *Römische Kunst. Die Wiener Genesis*, Prag – Wien ¹1895, ²1912 (přetisk: Graz 1970).

Ve stejném roce jako A. Riegl (1901) publikoval své dílo *Orient oder Rom*¹⁵⁸ J. Strzygowski (1862-1941),¹⁵⁹ který v něm reagoval na názory F. Wickhoffa. Strzygowského slavná teze (načrtnutá v úvodu jeho knihy¹⁶⁰), při níž vycházel z důkladného studia památek (pozdně antických slonovin z Egypta, koptských textílií, palmýrského náhrobního sochařství, anatolských sarkofágů ad.) v Egyptě, Řecku a v dalších zemích, zněla, že rozhodující změny v pozdně antickém umění, které posléze vedly ke vzniku umění středověkého, mají na svědomí orientální vlivy.¹⁶¹

Svoji tezi pak J. Strzygowski dokládá v kapitolách týkajících se konkrétními uměleckými díly. V kontextu této práce je významná kapitola zabývající se palmýrskou hrobkou z r. 259 po Kr.¹⁶² Vídeňského badatele zaujala svým křížovým půdorysem, který považoval za předobraz raně křesťanských staveb ve tvaru kříže (např. chrámu sv. Apoštolů v Konstantinopoli nebo mausolea Gally Placidie v Ravenně).¹⁶³ J. Strzygowski rovněž upozornil na skutečnost, že u palmýrských portrétních byst nacházíme specifické prvky (skvostné náhrdelníky a náušnice, bohatě zdobený oděv),

¹⁵⁸ J. Strzygowski, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, Leipzig 1901. – Dodejme, že termín „orient“ je značně nejasný (jednou jím byla myšlena Byzanc, jindy Sýrie, Egypt, Persie či Mezopotámie), na což upozornil již E. Weigand (*Orient oder Rom-Frage in der Frühchristlichen Kunst*, ZNW 22, 1923, s. 236-237).

¹⁵⁹ J. Strzygowski pocházel ze Slezska; od r. 1892 působil jako profesor dějin umění na univerzitě ve Štýrském Hradci, v l. 1909-1933 řídil Ústav dějin umění vídeňské univerzity. K jeho osobě srov. např.: P. Scholz, *Wanderer zwischen zwei Welten. Josef Strzygowski und seine immer noch aktuelle Frage: Orient oder Rom?*, in: W. Höflechner – G. Pochat (Hrsg.), *100 Jahre Kunstgeschichte an der Universität Graz*, Graz 1992, s. 243-265.

¹⁶⁰ J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, s. 1-10.

¹⁶¹ Je nicméně nutné dodat, že Strzygowského teze o orientálním původu raně křesťanského umění nebyla originální a objevila se již ve dřívějších vědeckých dílech. Bylo tomu tak např. ve studii Ch. Bayeta *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Fasc. 10), Paris 1879, kde tento významný francouzský badatel (1849-1918) jasně prohlásil: „L'Orient crée les types et les symboles, l'Occident les accepte“ (s. 3).

¹⁶² J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, s. 11-39 (kap. I: *Eine Grabanlage in Palmyra vom ca. 259 und ihre Geschichte*).

¹⁶³ J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, s. 19. Přesnější půdorys chrámu sv. Apoštolů byl v době Strzygowského (a je dosud) předmětem odborných diskuzí (srov.: R. Kratheimer, *Zur Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel*, in: *Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, s. 224-229; A. Wharton Epstein, *The Rebuilding and Decoration of the Holy Apostles in Constantinople. A Reconsideration*, *GrRomByzSt* 23, 1982, s. 79-92; K. Dark – F. Özgümüş, *New Evidences for the Byzantine Church of the Holy Apostles from Fatih Camii*, *OxJA* 21, 2002, s. 393-413). Mausoleum Gally Placidie se dochovalo: J. Strzygowski tu poukazuje na skutečnosti, že jak v případě palmýrské hrobky, tak i uvedeného mausolea byly ve třech ramenech umístěny sarkofágy, zatímco čtvrté sloužilo jako vchod.

s nimiž se později setkáváme i v byzantském umění.¹⁶⁴ Je ovšem nutné zdůraznit, že J. Strzygowski se nedomníval, že by palmýrské umění mělo *přímý* vliv na umění byzantské; zastával pouze názor, že „*prameny palmýrského umění a umění křesťanského Východu jsou stejné.*“¹⁶⁵

Třebaže A. Riegl s některými ahistorickými Wickhoffovy tezemi nesouhlasil,¹⁶⁶ převzal od F. Wickhoffa pozitivní hodnocení pozdně antického umění a přesvědčení o *kontinuitě* tohoto období s dobou předcházející. A. Riegl přitom studoval všechny umělecké druhy: architekturu, sochařství, malířství, drobné dekorativní umění. V kontextu této disertační práce je důležité, že stranou neponechal ani mozaiky, když zkoumal mozaikové umění Říma a Ravenny.

Ke Strzygowskému tezi o východním původu křesťanského umění je nicméně třeba ještě doplnit, že rok před publikováním jeho díla *Orient oder Rom*, v r. 1900, uveřejnil ruský historik umění, žák N. P. Kondakova, D. V. Ajnalov (1862-1939) jednu ze svých stěžejních prací *Эллинистические основы византийского искусства*.¹⁶⁷ V ní se, nezávisle na J. Strzygowském, i on domnívá, že původ byzantského a raně křesťanského umění spočívá v umění východořeckém, nikoli římském. Ajnalovova kniha však měla na počátku 20. století jen omezený vliv na západoevropské bádání. V německém prostředí na ni

¹⁶⁴ J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, s. 21.

¹⁶⁵ Idem, s. 21. Podle J. Strzygowského těmito prameny jsou: místní předovýchodní umění, výrazně ovlivněné Persií, a umění helénistické. – Objevy nástěnných fresek v římských domech, používaných v 1. polovině 3. století po Kr. jako *domus ecclesiae* a synagoga, americko-francouzskou expedicí v 1. polovině 30. let 20. století v Dura-Europos, do značné míry potvrdily Strzygowského teze o dominantním vlivu východního umění na umění byzantské a středověké. Uvedenou problematiku v následujících desetiletích rozpracovali M. Rostovcev, C. Hopkins, D. Schlumberger a E. Will. Zabýval se jí ale také N. P. Toll z pražského Kondakovova ústavu, který se v l. 1933-37 vykopávek v Dura-Europos aktivně účastnil (N. P. Toll, *L'art parthe comme un des éléments de la formation du style byzantin*, in: Actes du IV^e Congrès des études byzantines /Sofia, septembre 1934/, Sofia 1935, 207-209). K účasti N. P. Tolla na vykopávkách v Dura-Europos srov. V. Drbal, *Der Archäologe N. P. Toll und seine Teilnahme an den Ausgrabungen in Dura-Europos*, *ByzSlav* 66, 2008, s. 53-70).

¹⁶⁶ F. Wickhoff uváděl jako paralelu mezi antickým uměním a novými formami pozdně antického umění malíře 17. století Velazqueze a Rembrandta a impresionisty.

¹⁶⁷ Д. В. Айналлов, *Эллинистические основы византийского искусства*, Санкт-Петербург 1900 (srov. anglické vydání editované C. Mangem *The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, New Brunswick 1961).

navázal jen německý, v Petrohradu narozený kunsthistorik O. Wulff (1864-1946).¹⁶⁸

Proti tezi o východním původu raně křesťanského umění se postavili ti badatelé, kteří zdůrazňovali jeho římské kořeny. Z nich nejvýznamnější byl J. Wilpert (1857-1944), německý raně křesťanský archeolog, jehož hlavní zásluhou bylo uveřejnění malířské výzdoby římských katakomb.¹⁶⁹ J. Wilpert, ve své době přední znalec raně křesťanského umění, za zdroj tohoto umění považoval Řím.¹⁷⁰ Základem jeho teze je, že starokřesťanské typy a symboly byly vytvořeny v Římě a odtud rozšiřovány do provincií.¹⁷¹

Někde uprostřed mezi těmito dvěma směry stojí názor německého archeologa a kunsthistorika L. von Sybela (1846-1929). Ve svém díle *Christliche Antike* zastával názor, že starokřesťanské umění nestojí v protikladu k antice, ani z něj nevychází, nýbrž je „čistou antikou“, křesťanskou vedle té pohanské. Právě ve starokřesťanském umění podle něj dosáhlo antické umění svého vrcholu.¹⁷² Sybelův termín *christliche Antike* se v následujících

¹⁶⁸ Prezentoval ji ve své práci *Geschichte der altchristlichen und byzantinischen Kunst*, Berlin 1915/16 (2 sv.).

¹⁶⁹ J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Rom 1903 (2 sv.). Dalším Wilpertovým stěžejním dílem je čtyřsvazková publikace *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert*, Freiburg 1916. - K životní dráze tohoto badatele srov.: R. Sörries, *Josef Wilpert. Ein Leben im Dienste der christlichen Archäologie*, Würzburg 1998 a nejnověji J. Kopiec – J. Rostropowicz (eds.), *Joseph Wilpert (1857-1944): archeolog chrześcijański: życie i dzieło*, Opole 2007.

¹⁷⁰ J. Wilpert tuto svoji teorii prezentoval nejprve na 10. mezinárodním kongresu dějin umění v Římě (1903) a později ji publikoval v článku *Die altchristliche Kunst Roms und des Orients*, ZKTh 45, 1921, s. 337-369.

¹⁷¹ J. Wilpert, *Die altchristliche Kunst*, s. 337-369. Na s. 337 např. hovoří o „*ungeregelte Begeisterung für den Orient, die auf einer übertriebenen Wertschätzung der altchristlichen orientalischen Monumente beruht.*“ Jednu kapitolu programově nazývá *Inferiorität der christlichen Denkmäler des Orients* (s. 354-360), v níž vyjádřil hlubokou skepsi k naději těch badatelů, kteří nedostatek dokladů pro původ raně křesťanského umění na Východě zdůvodňují nedostatečnou znalostí památek. V kapitole *Vorrang der altchristlichen Kunst Roms gegenüber der orientalischen* (s. 360-369) pak J. Wilpert vysvětluje primát římského umění vyšší úrovní římských umělců a kvalitou římských sarkofágů: „*Ihre Überlegenheit verdanken die römischen Künstler v.a. dem Umstand, dass sie die Kunst bereits zwei Jahrhunderte später ausgeübt haben, daher gleich als Meister auftraten, als die Kirche nach dem Konstantinischen Frieden es wagen durfte, ihre Glaubenswahrheiten an den Wänden der Gotteshäuser offen in Bildern zu verkünden.*“ (s. 364) „*Nirgends tritt (...) der Vorrang der römischen Kunst vor der provinziellen so deutlich in die Erscheinung wie auf dem Gebiete der Sarkophagplastik, (...). Deshalb lässt sich der Einfluss auf die provinziellen Bildhauer auch sozusagen mit den Händen greifen. (...) Wir sind deshalb zu der Schlussfolgerung berechtigt, dass Rom die altchristlichen Symbole und Darstellungen geschaffen* (zvýraznění: V. D.), *und die Provinzen, okzidentalische wie orientalische, sie übernommen haben.*“

¹⁷² L. von Sybel, *Christliche Antike*, Marburg 1906 a 1909 (2 sv.). „*(...) für den Archäologen ist sie (= starokřesťanské umění) das Ende einer Entwicklung, (...), ihr geschichtliches Ziel, in dem diese sich vollendet, das Ende und Ziel nämlich der Entwicklung und des ganzen Verlaufs der antiken Kunst, worin sie zuletzt auslief. Dem Archäologen ist die altchristliche Kunst das letzte geschichtliche Ergebnis der gesamten Antike (...).*“ Starokřesťanské umění není podle L. von Sybela z umění antického odvozeno, „*sie ist nicht deren Tochter, sondern sie ist selbst noch Antike. (...) So geben wir die ganze Gegenüberstellung antiker und christlicher Kunst*

desetiletích prosadil¹⁷³ a je dnes běžným pojmenováním, jak dokládají i názvy slovníku *Reallexikon für Antike und Christentum* a časopisu *Jahrbuch für Antike und Christentum*.

1.2.2. Vídeňská škola a Sýrie

Dne 8. června 1898 objevil český orientalista A. Musil (1868-1944)¹⁷⁴ pro evropskou badatelskou obec Kusejr 'Amra.¹⁷⁵ Dnes mezi badateli převažuje názor (na nějž prvně upozornil již A. Musil¹⁷⁶), že Kusejr 'Amra byla loveckým zámečkem (tzv. *pouštní zámek*) umájšovského chalífy al-Wálida (705-715) příp. některého z jeho princů.¹⁷⁷ Lázeňský komplex, jehož klenby a stěny jsou uvnitř bohatě zdobeny freskami, vyvolal po svém objevení mezi vídeňskými badateli rozsáhlou diskuzi, která zajímavým způsobem poukázala na problematiku pozdně antického umění v Sýrii. Fresky totiž zobrazují scény lovecké, s nezahalenými ženami i scény erotické [obr. 2], které badatelé přelomu 19. a 20. století považovali za zcela neslučitelné s islámským uměním, a proto je datovali do doby předislámské.

A. Riegl datoval fresky z Kusejr 'Amra čistě na základě stylového rozboru do 4. nebo nejpozději do 5. století po Kr.¹⁷⁸ F. Wickhoff oproti tomu

als pseudohistorisch auf. (...) Innerhalb der gesamten Antike gibt es Kunst heidnischer und solche christlicher Religion, es gibt heidnische und christliche Antike. (...) Genauer zu sprechen, ist die altchristliche Kunst ein Teil der Spätantike.“ (sv. 1, s. 9-10)

¹⁷³ Zmínit je možné německé badatele Th. Klausera, E. Dassmanna, F. J. Dölgera, J. Engemanna a mnoho dalších.

¹⁷⁴ S. Segert, *Alois Musil – Bible scholar*, ArOr 63, 1995, s. 393-400. – V současné době zpracovává Musilovo dílo především po archeologické stránce M. Veselá.

¹⁷⁵ Nachází se v severním Jordánsku, asi 60 km východně od Ammánu v tzv. Východní poušti. Srov.: M. Almagro – L. Caballero (eds.), *Qusayr 'Amra. Residencia y Baños Omeyas en el Desierto de Jordania*, Madrid 1975; G. Fowden, *Qusayr 'Amra*, Berkeley – Los Angeles – London 2004.

¹⁷⁶ A. Musil, *Topographie und Geschichte der Gebiete von 'Amra bis zum Untergange der Ommajjâden*, Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse 42, 1905, s. 40-46, zde s. 45.

¹⁷⁷ G. Fowden, *Qusayr 'Amra*, s. 142-174 (kap. 5: *The Princely Patron*).

¹⁷⁸ A. Musil, *Kusejr 'Amra, Bd. I*, Wien 1907: posudek A. Riegla, s. II: „(...) handelt es sich um Fresken figuralen Inhalts aus dem vierten, spätestens fünften Jahrhundert nach Christi. Das gänzliche Fehlen islamischer, aber auch ausgesprochen christlicher Elemente, das mindestens wahrscheinliche Vorhandensein heidnischer Motive, weisen ebenso auf die genannte Periode hin, als die künstlerischen Merkmale: die auffallende Lust und Freude am Nackten und seiner plastischen Modellierung und die verhältnismässige Lebendigkeit der Bewegung. – A. Riegl dále poukazuje na mimořádný význam freskové výzdoby v Amře: „Fresken figürlichen Inhalts sind nun an sich ein rares Vorkommnis in der spätrömischen Kunst; einige wenige

došel k názoru, že fresky z Amry, které se vyznačují „*klasickým stylem*“, patří do „*poměrně pozdějšího období byzantského umění*“.¹⁷⁹

Formální chronologické argumenty pro datování Amry vypracoval epigrafika a arabista J. von Karabacek,¹⁸⁰ od něž pochází podstatná část poslední kapitoly publikace o Kusejr 'Amra. J. Karabacek zastával názor, že umělci, kteří Kusejr 'Amra vyzdobili freskami a byli i autory arabských a řeckých nápisů, byli Řekové, kteří psali arabštinu zleva doprava kvůli neznalosti a řečtinu zprava doleva, aby se přizpůsobili místním zvyklostem. Na základě rozboru řeckých a arabských nápisů datoval J. Karabacek Kusejr 'Amra do poloviny 9. století, nejpravděpodobněji do doby vlády císařovny Theodory, regentky za pozdějšího císaře Michaela III.¹⁸¹

Sám A. Musil zpočátku datoval Kusejr 'Amra do doby předislámské, domnívá se, že staviteli byli ghassánovští Arabové.¹⁸² Ale již r. 1905 u něj

verspätete Katakombenmalereien in Rom sind ziemlich alles, was wir heute in dieser Hinsicht besitzen. Vollends im römischen Orient stehen diese Fresken augenblicklich noch ganz vereinzelt da.“, nemyslí si však, že by se v jejich případě jednalo skutečně o ojedinělý případ a předpokládá, že budou nalezeny příklady další.

¹⁷⁹ A. Musil, *Kusejr 'Amra. Bd. 1*, Wien 1907, s. 203. Jako jejich paralely uvádí mozaiky v S. Vitale či byzantské slonoviny.

¹⁸⁰ Joseph Ritter von Karabacek (1845-1918), rakouský badatel českého původu (jeho otec pocházel z Jihlavy), profesor orientálních dějin, epigrafik a specialista na arabskou papyrologii, ředitel Dvorské knihovny ve Vídni. Srov.: NDB 11, 1977, s. 140.

¹⁸¹ A. Musil, *Kusejr 'Amra. Bd. 1*, Wien 1907, s. 213n (J. von Karabacek, *Datierung und Bestimmung des Baus*).

¹⁸² Tento názor prvně nadhodil belgický orientalista H. Lammens (*Aqdam athar li-Banī Ghassān aw akhribat al-Mushattā*, *Al-Mashriq* 1, 1898, s. 481-487, 630-637, zde s. 635). – A. Musil, *Pouští Exodu*, *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění* 8, 1899, s. 251-262, zde s. 261: „(...) *malby v Kser 'Amra (...) dobře věda o veliké ceně jejich a významu pro kulturní historii křesťanské 'Arabie, neboť se domnívám, že to jsou práce Gassánovců.*“ A. Musil, *Kusejr 'Amra*, *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění* 11, 1902, s. 325-349, zde s. 347: „(...) *zabýval se můj duch otázkou, kdy a od koho byly tyto zámky vystavěny. (...) Jestliť 'Amra unicum v dějinách umění a čarokrásné obrazy její, zdobené řecko-kufickými nápisy způsobí novou epochu v názorech našich. (...)*“ Za její stavitele odmítal považovat Peršany, kteří byli v Sýrii příliš krátkou dobu. „*Dále pak nemohu souhlasiti s míněním, že by zakladateli budov těchto byli Římané, respektive panovníci byzantští. Neboť jejich pohraniční tvrze od Damašku až k Rudému moři tvoří takořka řetěz mezi obdělávanou zemí a pustinou, daleko ode všech zmíněných zámek, z nichž některé ležely hluboko v poušti.*“ Shrnuje pak, že „*nemohu se ubránit myšlence: Není-li pravdě nejvyš podobno, že stavby ty (= Kusejr 'Amra a další „pouštní zámky“) zbuodovala mocná knížata Benī Rassān, která, majíce vysokou kulturu, byla ve spojení s Cařihradem a Persií (...).*“ Velmi podobně se A. Musil vyjádřil i v publikaci psané německy: A. Musil, *Kusejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. Topographischer Reisebericht, I. Theil*, Wien 1902, s. 47: Poté, co za stavitele Kusejr 'Amry vyloučil považovat Peršany, pokračuje: „*Ebenso wenig kann ich die Ansicht theilen, dass die Römer, respektive die byzantinischen Herrscher die Gründer dieser Bauten wären. Denn ihre Sperrfesten bilden von Damascus bis zum Roten Meer hin so zu sagen eine Kette zwischen dem bebauten Land und der Küste, weit westlich von all den erwähnten Schlössern, von denen einige sogar tief in der Wüste liegen (...).* Kusejr 'Amra (...) *zu längerer Vertheidigung überhaupt nicht geeignet war.*“ Poté A. Musil poukazuje na „*eigene Ornamentik und Architektur, in welcher persisch-byzantinischer (römischer) Einfluss nicht zu verkennen ist (...).*“ Klade si rétorickou otázku: „*Ist es nicht höchstwahrscheinlich, dass uns die Gründer dieser Bauten in den mächtigen Fürsten der Benī Rassān*

začal převládat názor, že jejím stavitelem byl některý z umájjovských princů 1. poloviny 8. století – názor, jak jsme zmínili výše – který zastávají i současní badatelé.¹⁸³

1.2.3. Konstantinův oblouk

Rieglův odkaz na nové prvky pozdně antického umění (přísná symetrie, frontalita, strnulost apod.) byl zjevný u jeho popisu předního díla tohoto období, Konstantinova oblouku v Římě (vybudován v l. 312-315).¹⁸⁴ Zatímco pro

entgegengetreten, in jenen Fürsten, die im Besitze einer hohen Cultur mit Constantinopel und Persien in steter Verbindung standen, die Vorliebe für Schlösserbau aus ihrer Heimat mitgebracht und die freie, reine Luft der Wüste nicht haben entbehren können?“ Současně však přiznává, že „den wissenschaftlichen Beweis hierfür zu erbiringen bin ich vorläufig ausser Stande.“ – Ačkoli se A. Musil v obecnější rovině nezabýval otázkou kontinuity antické kultury v Sýrii, domnívám se, že si jí uvědomoval, když hovořil o „*Římanech, respektive panovnících byzantských*“ a o „*persisch-byzantinischer (römischer) Einfluss*“.

¹⁸³ A. Musil (*Topographie und Geschichte der Gebiete von Amra bis zum Untergange der Ommajjâden*, Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse 42, 1905, s. 40-46, zde s. 45) uvažoval o princí al-Wálidu b. Yazídovi, pozdějším chalífou al-Wálidu II. (708/9-744). Podobně v: A. Musil, *Kusejr Amra. Bd. 1*, Wien 1907, s. 158. – Není jistě náhodné, že přibližně v téže době se přední francouzský badatel L. Bréhier (1868-1951) zabýval přechodem pozdně antického umění v umění umájjovské na příkladu jiného pouštního zámku Mschatta (asi 30 km od Ammánu). Srov.: L. Bréhier, *L'Art oriental à la fin de l'antiquité*, Revue des Idées, juillet 1908, s. 428-432.

¹⁸⁴ Konstantinův oblouk byl vždy v popředí zájmu badatelů. Již pro Raffaella a Vasariho byl symbolem úpadku pozdně antického umění. Na moderní bádání o Konstantinově oblouku měly zásadní význam dvě publikace z poloviny 20. století: H. P. L'Orange – A. von Gerkan, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbodens*, Berlin 1939 (2 sv.); B. Berenson, *The Arch of Constantine, or the Decline of Form*, London 1954. Dále srov.: A. Giuliano, *L'arco di Costantino*, Milano 1956. F. Magi, *Il coronamento dell'Arco di Costantino*, RendPontAcc 29, 1956-57, s. 83-110. L. Richardson, *The Date and Program of the Arch of Constantine*, ArchCl 27, 1975, s. 72-78. P. Pierce, *The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art*, ArtHist 12, 1989, s. 387-418. Novější studie srov. též: L. Jones Hall, *Cicero's instinctu divino and Constantine's instinctu divinitatis: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the „Vision“ of Cosntantine*, JEChrSt 6, 1998, s. 647-671. – Zvláštní zájem vzbuzovala spólia na oblouku použitá: srov. S. Knudsen, *Spolia: The So-called Historical Frieze on the Arch of Constantine*, AJA 93, 1989, s. 267-268; Id., *Spolia: The Pedestal Reliefs on the Arch of Constantine*, AJA 94, 1990, s. 313-314. P. Liverani, *Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli spolia dall'arco di Costantino all'età carolina*, RM 111, 2004, s. 383. - Nedávný průzkum vedený od r. 1985 (A. Melucco Vaccaro /srov. biografii a bibliografii této přední italské badatelky (1940-2000), především ve vztahu ke zkoumání Konstantinova oblouku, na http://www.brown.edu/Research/Breaking_Ground_/bios/Melucco%20Vaccaro_Alessandra.pdf) vedl – na základě zjištění, že oblouk pochází z doby Hadriánovy a Konstantinem byl pouze upraven, k další vlně zájmu o tuto památku: A. Melucco Vaccaro – A. M. Ferroni – P. Torsello, *Tracce di lavorazione sulle superfici dell'Arco di Costantino: lettura archeologica con metodi sperimentali di analisi dell'immagine*, in: *Atti del Convegno „Scienza e Beni Culturali“. Le pietre nell'architettura: struttura e superfici* (Bressanone, giugno 1991), Padova 1991, s. 335-346; A. Melucco Vaccaro – A. M. Ferroni, *La conclusione delle indagini all'Arco di Costantino: Nuove evidenze e nuove proposte*, in: *La ciudad en el Mon Romà. Actes XIV Congreso Internacional de Arqueologia Clàsica* (Tarragona 5-11 septiembere 1993), Tarragona 1993, II, s. 273-274. Ids., *Qui costruì l'Arco di Costantino? Un interrogativo ancora attuale*, RendPontAcc 66, 1993-94, s. 1-60; A. Melucco Vaccaro, *L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino*, in: A. Melucco Vaccaro – A. M. Reggiani (a cura di), *Adriano. Architettura e Progetto* (mostra 13 aprile 2000 – 7 gennaio 2001), Milano 2000, s. 113-130; A. Melucco Vaccaro, *L'arco dedicato a Costantino. Analisi e datazione della decorazione architettonica. Con un contributo di Dora Cirone*, RM 108, 2001, s. 57-82; Id., *L'arco di Driano e il riuso di Costantino*, in: M. L. Confronto et al. (a cura di), *Adriano e Costantino. Le due fasi dell'Arco nella Valle del Colosseo*, Milano 2001, s. 22-57. Různé pohledy badatelů (vedle zmíněné A.

Raffaella a Vasariho, i pro badatele až do 19. století, byl symbolem úpadku pozdně antického umění, A. Riegl upozornil na příkladu konstantinovského reliéfu,¹⁸⁵ zobrazujícího rozdělování peněz (*congiarium*) na nové umělecké prvky, především výše uvedenou symetrii a frontalitu.¹⁸⁶ A. Riegl ukázal, že ke stylovým principům užitým na reliéfech oblouku z Konstantinovy doby nelze použít měřítko klasického umění. Podle Riegla má každý sloh svou dobovou oprávněnost a vlastní ideál krásy: v případě Konstantinova oblouku to je zmíněná přísná symetrie a frontalita,

*„kterou můžeme nazývat krystalickou, protože vytváří první a věčný formální zákon neživé matérie a absolutní krásy“.*¹⁸⁷

Z pozice takto formulovaného historického relativismu A. Riegl odmítl předchozí dogmatické vyzvedávání tzv. progresivních a přehlížení tzv. regresivních uměleckých slohů. Umění vrcholné a pozdně římské doby je podle něj stejně významné.

A. Riegl se domníval, že *„naším úkolem je poukázat na existující rozdíly mezi oběma stylovými principy v jejich vnitřním charakteru“*.¹⁸⁸ Díky tomuto „vnitřnímu charakteru“ uměleckého díla se dostáváme ke klíčovému termínu, jež A. Riegl razil, totiž „umělecké chtění“ (*Kunstwollen*), pod nímž chápe imanentní podvědomou uměleckou intenci jednotlivých etap slohového vývoje určité epochy a národa, nikoli stylů jednotlivého tvůrce.¹⁸⁹ Tím, že

Melucco Vaccaro: M. L. Conforto, B. Davidde, P. Cicerchi, G. Calcani, C. S. Calerno, L. De Cesaris, A. M. Ferroni) na interpretaci Konstantinova oblouku jsou představeny ve výše uvedeném sborníku *Adriano e Costantino* (2001), věnovaném památce krátce předtím zemřelé italské badatelky.

¹⁸⁵ A. Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, s. 85-95.

¹⁸⁶ Idem, s. 85: *„Die symmetrische Zentralisierung (...) erscheint sogar auf die Spitze getrieben. Die in der Mitte thronende Figur des Imperators zieht sofort den Blick auf sich.“*

¹⁸⁷ Idem, s. 90.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Prvně tento termín užil v díle: A. Riegl, *Stilfragen*, Berlin 1893. A. Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, s. 9, 90.

vytvořil nezávislé „umělecké chtění“ konstantinovské doby, položil A. Riegl základ nezávislému studiu pozdní antiky jako specifické etapy dějin umění.¹⁹⁰

Rieglovo vyzdvižení pozitivních znaků pozdně antického umění (právě na příkladu Konstantinova oblouku) ještě neznamenalo obecné přijetí tohoto názoru. Dokládá to mj. podtitul díla, který programově zvolil slavný americký kunsthistorik B. Berenson (1865-1959), známý především svými díly k italské renesanci, pro své dílo o Konstantinově oblouku: *The Arch of Constantine: or, The Decline of Form* (1954),¹⁹¹ tedy „úpadek formy“. Toto označení, ačkoli se jím autor vztahoval pouze ke Konstantinovu oblouku, pak přešlo jako charakteristika na celé období pozdně antického umění.¹⁹²

V článku, jehož název se s titulem Berenseny knihy vyrovnává, J. Trilling nejdříve rozebírá pojem „úpadek“, aby následně obecně pojednal o vývoji abstraktních stylů v pozdně antickém umění a o jejich vztahu ke křesťanství.¹⁹³

Úpadek, jak shrnuje tradiční názor J. Trilling, je proces, jehož konečným výsledkem je nový vizuální řád, který je založen na jiných standardech než řecko-římské umění. Tento nový vizuální řád je spojen s nástupem křesťanství, které „přetváří abstraktní tendence pozdní antiky v umění uměřeného naturalismu, ale s velkou spirituální intenzitou“.¹⁹⁴ Vývoj pozdně antického umění tak byl postupnou dematerializací, aby se tak vyjádřily asketické a transcendentní prvky pozdně antické společnosti, a tak reflektují alespoň dílčím způsobem proces transformace pohanské kultury v kulturu křesťanskou.¹⁹⁵ J. Trilling nicméně zdůrazňuje, že tendence omezovat fyzickou

¹⁹⁰ J. Elsner, *The Birth of Late Antiquity: Riegl and Strzygowski in 1901*, *ArtHist* 25/3, 2002, s. 358-379, zde s. 364-369. Obecně k Rieglovu „Kunstwollen“ a přechodu antického v byzantské umění srov. též: R. Labrusse, *De Rome à Byzance: Aloïs Riegl et la question du sens*, *Critique* 50, No. 570, novembre 1994, s. 909-926.

¹⁹¹ B. Berenson, *The Arch of Constantine, or the Decline of Form*, London 1954.

¹⁹² Sám autor také pojal svoji knihu jako součást zkoumání umění od doby Konstantina Velikého po Karla Velikého: B. Berenson, *The Arch of Constantine*, s. 8: „For our purpose, then, we may treat the entire Christian world, down to Charlemagne at least, as a unit, and investigate the decline as uniform (...)“.

¹⁹³ J. Trilling, *Late Antique and Sub-antique, or The „Decline of Form“ Reconsidered*, *DOP* 41, 1987, s. 469-476.

¹⁹⁴ Idem, s. 469.

¹⁹⁵ Idem, s. 472.

realitu v zobrazení, jež vede až k pouhému schématickému diagramu, neznamená odmítání této reality, ale pouze odmítání způsobu zobrazit ji srozumitelně a explicitně.¹⁹⁶

G. Rodenwaldt považoval za jeden z klíčových problémů pozdně antického umění skutečnost, že „*trpí tím, že byla předmětem různých disciplín, které svá díla nahlíží z různých úhlů*“.¹⁹⁷ Ohraničuje jej r. 284 (= nástup Diokleciánův) a 568 (= vpád Langobardů do Itálie),¹⁹⁸ tedy daty veskrze historickými, nikoli kunsthistorickými. Ihned však dodává, že Diokleciánova vláda představuje rozhodující stylový přelom v odklonu od klasického umění, kdy „*se rozpadla klasická identita klasické formy a přirozenosti*“.¹⁹⁹

Přední francouzský badatel 20. století zabývající se dějinami umění pozdní antiky a raného středověku, André Grabar,²⁰⁰ zavedl pro toto historické období termín „*třetí svět antiky*“.²⁰¹

¹⁹⁶ Idem, s. 476.

¹⁹⁷ G. Rodenwaldt, *Zur Begrenzung und Gliederung der Spätantike*, in: P. E. Hübing (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*, Darmstadt 1969, s. 83-92, zde s. 85: „*Die Anerkennung der Art und des Werks der Spätantike hat darunter gelitten, dass sie Gegenstand verschiedener Disziplinen war, die ihre Schöpfungen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Die klassische Archäologie sah in der Nachfolge Winckelmanns nur den Verfall der Antike, die neuere Kunstgeschichte nur die Präludien zur Kunst des Mittelalters, die christliche Archäologie nur das Christliche im Gegensatz zum Heidnischen und Profanen, die Frühgeschichte nur den neuen Ausdruck neu in den Gang der Weltgeschichte eintretender Völker, der Begriff des „Art Byzantin“ betrachtet die Entwicklung ganz von Standpunkt des mittelalterlichen Byzanz aus.*“

¹⁹⁸ Idem, s. 88: „*Die Jahre 284 und 568 begrenzen (...) die Kunst der Spätantike.*“

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ A. Grabar (1896-1990) se narodil v Kyjevě, Rusko opustil v r. 1920, poté působil tři roky v Bulharsku a do Francie se přestěhoval v r. 1923. Srov. nekrolog v DOP 45, 1991, s. xii-xv (H. Maguire). – V Bulharsku se A. Grabar seznámil s N. P. Kondakovem a po celé meziválečné období udržoval úzké styky s Kondakovovým ústavem v Praze, jak dokládají i četné články, které uveřejnil v *Annales de l'Institut Kondakov*. Údajně uvažoval o tom, že by se usadil v Praze. Grabarova korespondence, dokládající jeho spolupráci s Kondakovým ústavem, je uložena v archivu tohoto ústavu, ale nebyla dosud vydána. (Za tyto informace děkuji kolegyni J. Jančárkové).

²⁰¹ A. Grabar, *Le tiers monde de l'Antiquité à l'école de l'art classique et son rôle dans la formation de l'art du Moyen Age*, *Revue de l'art* 18, 1972, s. 1-59. Vývojem sochařství v pozdní antice se A. Grabar věnoval v článku *Sculpture à Rome et à Byzance jusqu'à 600 après J.-C.*, in: Id., *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen-Age*, Paris 1968, s. 1081-1091 (2. sv.).

1.3. Sýrie v pozdní antice

1.3.1. Historický nástin dějin Sýrie

Syrsko-palestinská oblast je (vedle oblasti Mezopotámie a Egypta) nejvýznačnějším kulturním celkem starověkého světa. Součástí antické oikumény se přes četné dřívější kontakty stala až po dobytí Alexandrem Velikým v následující helénistické epoše jako součást (resp. jádro) seleukovské říše.²⁰² Během 1. stol. př. Kr. se Sýrie dostala do područí římské říše.

Motivy pro římskou intervenci v Sýrii jsou dosud předmětem diskuzí mezi historiky antických dějin. Jistou roli hrála blízkost Kilikie, v níž se Římané již nějakou dobu angažovali zejména bojem proti pirátům, kteří zde měli svá sídla. Římané byli také ve válce s arménským králem Tigranem (95-55 př. Kr.), který ovládal velkou část Sýrie. Významnou roli hrály jistě i obchodní zájmy římských finančníků.

Římané začali ve větší míře v Sýrii zasahovat na počátku 1. století př. Kr. během tří válek, které vedli proti králi Mihradatovi z Pontu, jehož zetěm byl Tigranés. Rozhodující okamžik nastal, když v r. 68 př. Kr. odvolal římský senát z velení římských vojsk na Východě Lucia Licinia Luculla (117-56 př. Kr.) a na jeho místo nastoupil Gnaeus Pompeius Magnus (106-48 př. Kr.), pozdější triumvir a přední politik a vojevůdce pozdní římské republiky. Již v r. 66 př. Kr. byl Tigranés donucen se Pompeiovi poddat a vzdát se jakýchkoli nároků na Sýrii.²⁰³ O dva roky později Pompeius vstoupil do samotné Sýrie. Třebaže bylo území přeměněno v římskou provincii *Syria*, mnoho měst si zachovalo autonomii.

Sýrie byla důležitou oblastí v pokračujících válkách, ke kterým docházelo jak v rámci vnitropolitických sporů pozdní římské republiky, tak

²⁰² M. Sartre, *La Syrie à l'époque hellénistique*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthmann, *Archéologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 31-44. V češtině existuje k helénistické Sýrii populárně pojatá kniha předního českého religionisty P. Pokorného *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*, Praha 1993.

²⁰³ Od roku 66 př. Kr. také řada syrských měst počítala svůj „pompeiovský“ kalendář.

v bojích proti Parthům. Proti nim utrpěl zdrcující porážku u Karrh jeden z triumvirů Marcus Licinius Crassus (115/114 - 53 př. Kr.). Rovněž v následných bojích mezi Pompeiem a Gaiem Iuliem Caesarem hrála Sýrie významnou roli: Antiochie opustila „pompeiovské“ počítání kalendáře a zavedla na Caesarovu počest v říjnu 49 př. Kr. novou éru, podle níž se počítalo v celé Sýrii po několik dalších staletí.

Rovněž v době tzv. druhého triumvirátu hrála Sýrie klíčovou roli. Marcus Antonius (86/83-30 př. Kr.) získal při dohodě s Octavianem a Lepidem východní polovinu římské říše, kde také většinu doby pobýval a vedl ze Sýrie obtížné boje s Parthy. Octavianovo vítězství nad Antoniem a Kleopatrou v bitvě u Aktia v r. 30 př. Kr. přineslo i pro Sýrii dlouhé období mírového vývoje.²⁰⁴

V době Augustově sestává Sýrie z mnoha teritorií s různým statutem, která jsou více či méně vázaná na Řím. Jednotu Sýrie v této době vytváří císařský kult utvářený (stejně jako např. v Galii) kolem osoby císaře. Jeho centrem byla Antiochie, kde se během jeho oslav shromažďovali zástupci jednotlivých syrských měst; při té příležitosti se konaly i slavnosti sportovní. Vedle tohoto kultu provinciálního se vyvinul i kult municipální, jenž měl vyjadřovat lojalitu daného města římské říši.

V následujících desetiletích byla k římské říši (tedy k provincii *Syria*) postupně připojována teritoria do té doby vůči říši vazalská. Agrippa II. z tetrarchie v Chalkidě byl posledním vazalským králem v Orientu. Emeské království (dn. Homs) zaniklo v době Vespasianově.²⁰⁵ Tento římský císař také v r. 72 po Kr. sesadil krále v Kommageně Antiocha IV. Velká syrská města (Antiochie, Laodikeia, Seleukeia) si v době principátu podržela svoji autonomii; Antiochie zůstala i nadále metropolí Sýrie.²⁰⁶

²⁰⁴ J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien: histoire politique et administrative*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthmann, *Archéologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 45-49.

²⁰⁵ G. W. Bowersock, *Syria under Vespasian*, JRS 63, 1973, s. 133-140 (zánik emeského království: s. 140).

²⁰⁶ J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien*, s. 50-53.

Když v r. 106 po Kr. zemřel nabatejský král Rabbel II., rozhodl císař Traján (98-117 po Kr.) o anexi nabatejského království. Syrský místodržící Cornelius Palma následně bez bojů obsadil oblast sahající až k Rudému moři a vytvořil z ní provincii *Arabia*. Jejím hlavním městem se stala Bosra, která byla koncem 1. století po Kr. (po starobylé Petře) hlavním městem nabatejské říše. Anexí nabatejského království skončila i existence uskupení měst zv. Dekapolis. Císař Traján rovněž podnikl ze Sýrie rozsáhlou ofenzívu proti parthské říši se záměrem obsadit Mezopotámii. Nebyl však úspěšný, římské vojsko se muselo zasaženo morem stáhnout zpět do Sýrie a sám císař zemřel v srpnu 117 po Kr. na zpáteční cestě do Říma v kilikijském Selinuntu (dn. Gazipasa).

Císař Hadrián (117-138 po Kr.) – v době Trajánovy smrti syrský místodržící - se vzdal všech Trajánových územních zisků a východní hranicí Sýrie se opět stala řeka Eufrat. Obchodní kontakty s parthskou říší v této době ožily, což mělo pro Sýrii (především pro Palmýru) výrazný ekonomický užitek. Hadrián, známý filhelén, který procestoval velkou část impéria (Sýrii navštívil v l. 123-124 a 129-130), vyhlásil svobodu několika syrských měst, mj. Laodikeie. Palmýra na počest jeho návštěvy změnila své jméno na *Hadriana Palmýra*. Za Hadriánovy doby byl také reorganizován císařský kult. Antiochie sice zůstala jeho centrem jako metropole Sýrie; zároveň se však císařský kult slavil i v jiných významných městech provincie.

Za Antoninů došlo v r. 161 po Kr. v Sýrii po dlouhé době k válečným událostem, když do ní vpadl parthský král Vologaisés IV. (147-191 po Kr.). Marcus Aurelius proto vyslal do Sýrie spolucísaře Lucia Vera, aby zorganizoval boje proti Parthům (162-165 po Kr.). Lucius Verus tak činil z klidného pobytu v Antiochii, aniž by město opustil; velení nad vojskem svěřil schopnému generálovi Avidiu Cassiovi (od r. 166 po Kr. místodržící Sýrie), jemuž se podařilo zajistit Arménii a v r. 165 po Kr. dokonce při tažení do Mezopotámie dobýt Ktesifon. Podařilo se mu také dobýt Duru-Europos, ztracenou na počátku vlády Hadriánovy, která zůstala v římských rukou po dalších sto let. V r. 175 po

Kr. se Avidius Cassius nechal – po předčasné zprávě o smrti Marka Aurelia – provolat římským císařem; podařilo se mu dostat pod svoji moc Egypt, ale již po třech měsících byl zavražděn. Marcus Aurelius po Avidiově porážce přijel osobně do Sýrie, aby uspořádal situaci. Prosazoval mírnou politiku: potrestáno bylo Avidiovo rodiště Kyrrhos a Antiochie.²⁰⁷

K výraznému nárůstu významu Sýrie v rámci římské říše došlo za severovské dynastie. Septimius Severus,²⁰⁸ pocházející z významného severoafrického města Leptis Magna, působil v době do r. 190 po Kr. v Sýrii jako legát legie IV. *Scythica*. V Sýrii se patrně seznámil s rodinou Julie Domny,²⁰⁹ s níž se nejspíše v r. 187 po Kr. oženil. Julie Domna pocházela z význačné rodiny knížecího původu z Emesy (dn. Homsu), jejíž hlavní představitel (byl jím i Juliin otec Julius Bassianus) zastával funkci velekněze slunečního boha Elagabala.²¹⁰ Z bojů o císařský trůn v r. 193 po Kr., jichž se zúčastnil i Pescennius Niger (v l. 191-193 místodržící provincie *Syria*), vyšel vítězně Septimius Severus. Je pochopitelné, že se Pescennius Niger snažil získat podporu právě v Sýrii; a mnohá města (včetně metropole Antiochie) mu ji i poskytla. Septimius Severus po svém vítězství Antiochii za její postoj potrestal ztrátou jejího postavení. Naopak Laodikeia, která stála na straně Septimiově, byla odměněna tím, že se v r. 194 stala na místo Antiochie metropolí Sýrie (krátce poté však Antiochie získala své postavení nazpět). Navíc se Laodikeia v r. 197/198 stala římskou kolonií s právem *ius italicum*. Totéž postavení získala za Caracally (211-217 po Kr.) i Emesa a Palmýra. Římskými koloniemi se (v blíže nezjištěné době) stal i Damašek a Dura-Europos.

²⁰⁷ Idem 54-55. A. Bounni, *La Syrie à l'époque hellénistique et romaine*, in: *Syrie. Mémoire et Civilisation*, Paris 1993, s. 268-275.

²⁰⁸ A. R. Birley, *Septimius Severus. The African Emperor*, London 2000. J. Spielvogel, *Septimius Severus. Gestalten der Antike*, Darmstadt 2006.

²⁰⁹ E. Ghedini, *Giulia Domna tra Oriente e Occidente*, Roma 1984. – Obecně o přední úloze císařoven za severovské dynastie srov.: G. Turton, *The Syrian Princesses. The Women who ruled Rome*, A. D. 193-235, London 1974.

²¹⁰ H. Seyrig, *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, *Syria* 48, 1971, s. 337-373.

Vzhledem k významu syrské provincie v předcházejících dvou staletích, kdy její místodržící hráli přední úlohu v bojích o císařský trůn, se Septimius Severus rozhodl snížit její význam rozdělit na provincie dvě: na provincii severní *Syria Coele* s hlavním městem Antiochií a jižní *Syria Phoinices*, jejímž centrem byl buď Tyros nebo Emesa.²¹¹

Za Severovců (193-235 po Kr.) došlo v Římě k výraznému nárůstu syrského vlivu v oblasti politické i náboženské. Ten spočíval v úloze žen-císařoven z okolí Julie Domny.²¹² Ta po smrti Septimia Severa podporovala svého syna Caracallu. Zemřela krátce po jeho smrti. Po přechodné vládě Makrinově se Juliině sestře Julii Maese podařilo dosadit na trůn svého teprve čtrnáctiletého vnuka Elagabala (218-222 po Kr.), syna její dcery Julie Soaemiady. Nejmarkatnějším prvkem jeho krátké vlády byla náboženská politika. Císařovým záměrem bylo syrského slunečního boha Elagabala z Emesy nejdříve s Jupiterem postavit na roveň a později z něj dokonce udělat hlavní božstvo. Posvátný kámen, centrum jeho kultu v Emese, nechal císař převézt do Říma, kde pro něj byl na Palatinu vystavěn chrám s vlastním kněžstvem. Veleknězem slunečního boha byl sám císař Elagabal.²¹³

Julie Maesa se začala postupně stále více přiklánět na stranu své mladší dcery Julie Mamaey a jejího syna Severa Alexandra. Elagabal jej byl nejdříve nucen adoptovat a poté, co byl v březnu 222 po Kr. zavražděn, dosedl Severus Alexandr sám (také ve věku čtrnácti let) na římský trůn (222-235 po Kr.). Ve skutečnosti však místo něj vládla po smrti babičky Julie Maesy (asi v r. 224 po Kr.) jeho matka Julie Mamaea.

V r. 224 po Kr. se Ardaširem I. (224-240/241 po Kr.) dostala k moci v Persii sasánovská dynastie. Ardašír I. byl velmi energický panovník a po sjednocení perské říše se v l. 232-233 po Kr. dostal do války s římskou říší opět

²¹¹ Viz též kapitola o provinciálním dělení Sýrie 1.3.3.

²¹² G. Turton, *The Syrian Princesses. The Women who ruled Rome*, A. D. 193-235, London 1974.

²¹³ M. Pietrzykowski, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, in: ANRW II 16.3, 1986, s. 1806-1825. M. Frey, *Untersuchungen zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Wiesbaden – Stuttgart 1989.

v oblasti Sýrie, aniž by se ovšem vítězství přiklonilo pro jednu ze stran. Až po smrti Severa Alexandra se Ardaširovi podařilo v r. 238 po Kr. dobýt Nisibidu a Karrhy.²¹⁴

Za vojenských císařů byla vojenská situace v Sýrii vzhledem ke slabosti centrální vlády značně nestabilní, opakovaně docházelo ke spíše neúspěšným bojům proti sasánovské Persii. Drtivou porážku utrpěl od Šápura I. Gordianus III. (238-244 po Kr.) v bitvě u Mesiché (40 km západně od Bagdádu).²¹⁵ Během bitvy nebo krátce po ní Gordianus III. zahynul.²¹⁶ Gordiánův praetoriánský prefekt Philippus Arabs byl prohlášen za římského císaře (244-249 po Kr.).²¹⁷ Šápur I. pokračoval v nájezdech do Sýrie: v r. 253 po Kr. porazil římskou armádu v bitvě u Barbalissu (dn. Meskene na břehu Eufratu). Toto vítězství mu otevřelo cestu do Sýrie. Jedna část armády vyplenila severní Sýrii a obsadila Antiochii. Jiná armáda dobyla Beroiu, Chalkidu, Apameiu; Emesa však obléhání odolala. Obě perské armády pak společně dobyly Larissu, Hamu a Arethúsu. Obranu organizoval Uranius Antoninus, pocházející stejně jako „syrské císařovny“ z knížecí rodiny v Emese, a po svém příchodu na přelomu r. 254/255 po Kr. císař Valerianus. Římským vojskům se podařilo vytlačit Peršany za Eufrat, ale Dura-Europos byla zničena v r. 256 po Kr. V r. 259 nebo 260 utrhla římská armáda pod hradbami Edessy těžkou porážku; sám císař Valerianus byl v bitvě zajat a spolu se svým prefektem praetoria, senátory a veliteli vojska deportován do Persie. Severní Sýrie (především Antiochie a Seleukeia) byla znovu vypleněna perským vojskem.²¹⁸

²¹⁴ J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien*, s. 54-58.

²¹⁵ Göbl, R., *Der Triumph des Sasaniden Shapur über die Kaiser Gordianus, Philippus Arabs und Valerianus. Die ikonographische Interpretation des Felsreliefs* (Denkschrift der ÖadW, phil.- hist. Kl. 116), Wien 1974.

²¹⁶ O okolnostech smrti Gordiana III. (někteří historikové se domnívají, že za ní byl zodpovědný Philippus Arabs) srov. Ch. Körner, *Philippus Arabs*, s. 75n.

²¹⁷ K Philippu Arabovi srov. kap. 1.4.3.1.

²¹⁸ J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien*, s. 58-59.

Za této situace se do popředí boje proti Peršanům dostal Odaenathus z palmýrské knížecí rodiny. On a po jeho smrti královna-vdova Zénobia zasáhli rozhodujícím způsobem do dějin celého Předního východu.²¹⁹

Vítězné římské tažení proti Persii za císaře Diokleciána v r. 297 po Kr. zahájilo pro syrské provincie mírové období trvající více než dvě staletí. Tři války proti Persii, k nimž v této době došlo (v l. 361-364, 421-422 a 502-505), se odehrávaly na nepřátelském území. Dlouhý mír je možné vysvětlit vnitřními problémy perské říše, která tak neměla dost sil na zahraniční expanzi, ale i účinností římského *limitu* vybudovaného za Diokleciána. Nejednalo se o kontinuální hradbu s příkopem, nýbrž o řadu pravidelně umístěných malých pevností propojených vojenskou silnicí mezi Resafou a Palmýrou a mezi Palmýrou a Bosrou.²²⁰ Současně byly římskou mocí opuštěny pouštní oblasti jižně od Palmýry, v nichž nebezpečí nájezdů místních arabských kmenů bylo příliš veliké.

Založení nového hlavního města Konstantinopole spojené s přesunem těžiště římské říše na Východ pro Sýrii znamenalo užší integraci do říše. Na jedné straně to znamenalo nárůst významu Sýrie (řada římských císařů – nejen Iúliános Apostata – sídlilo i v Antiochii), na straně druhé tu vznikala opozice proti ústřední moci.²²¹

Nastupující křesťanství znamenalo i v Sýrii proměnu měst, spojenou s výstavbou kostelů, klášterů a dalších křesťanských staveb. Ve *Vápencovém masivu*²²² se dochovala křesťanská architektura datovaná již do 2. poloviny 4. století po Kr. Sýrie jako kolébka křesťanství patřila ve 4. století k oblastem s nejvyšším podílem křesťanského obyvatelstva, přesto tu však stále existovala města převážně pohanská (např. Apameia), kde docházelo k ničení pohanských

²¹⁹ K Odaenathovi a Zenóbii srov. podrobně kap. 1.4.2.1. a 1.4.2.2.

²²⁰ A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie: le limes de Trajan à la conquête arabe*, Paris 1934.

²²¹ G. Tate, *La Syrie à l'époque byzantine: Essai de synthèse*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthmann (eds.), *Archéologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 97-116, zde s. 98.

²²² Srov. blíže kap. 1.3.2.

chrámů a k ostrým bojům mezi pohany a křesťany.²²³ Přesto ale badatelé (P. Petit pro Antiochii, dále G. Dagron, A. Festugière a I. Marrou) nepovažují tuto rivalitu za spor, který by jak oblasti kulturní, tak i ideologické určoval charakter této doby. Skutečný konflikt se rozhořel uvnitř samotného křesťanství ve sporech o ariánství, nestorianismus a monofyzitismus. V předvečer arabské expanze byla Sýrie rozdělena na dvě církve: chalkedonskou, podporovanou Konstantinopolí, a monofyzitskou, založenou Jakobem Baradaieem.²²⁴

Dlouhé mírové období bylo v Sýrii přerušeno za císaře Justiniána čtyřmi válkami proti Peršanům. První válka z l. 527-531 se nevyznačovala rozsáhlými vojenskými operacemi. Byla zakončena tzv. Věčným mírem, o jehož věčnosti měl zjevné pochybnosti asi i sám císař, neboť v následujících letech bylo na východní syrské hranici započato s rozsáhlou stavební činností, směřující k zesílení místních fortifikací. Druhá válka (540-542) byla naproti tomu vedena přímo na syrském území: perská vojska pronikla až na středomořské pobřeží, dobyla a vyplenila hlavní město Antiochii. Apameia se zachránila jen díky zaplacení vysokého tributu. Město se však neubránílo při další, třetí válce za císaře Iustina II. v r. 573, kdy bylo do Persie údajně odvečeno 292 000 jejích obyvatel. Poslední z válek započala za císaře Foky na počátku 7. století a vyvrcholila dobytím celé oblasti Peršany.²²⁵

Ani arabská konkvista, jejímž rozhodujícím okamžikem byla porážka byzantských vojsk v bitvě u Jarmuku v r. 636, neznamenal pro Sýrii přerušení vývoje. Kontinuitu tohoto vývoje v oblasti snad nejlépe dokládá charakter Andžaru, letní rezidence chalífy al-Wálida I. (705-714). Je postavena zcela ve stylu římských měst: hlavní osou jsou *cardo* a *decumanus*, nacházejí se tu lázně a další stavby typické pro římská města, hlavice se nápadně podobají byzantským. Tyto skutečnosti dokonce vedly dřívější badatele k úvahám, zda je

²²³ Srov. kap. 1.4.1.2.

²²⁴ G. Tate, *La Syrie à l'époque byzantine*, s. 99.

²²⁵ Idem, s. 110-111.

Andžar městem skutečně až ummájovským a až novější práce plně potvrdily jeho ummájovský charakter.²²⁶

V kontextu této disertační práce není možné problematiku kontinuity byzantské a umájovské doby blíže sledovat.²²⁷ Tato skutečnost by měla alespoň poukázat na to, že tradiční dělení pozdně antických a raně středověkých dějin, orientované na oblast Apeninského poloostrova a Řecko, není možné na syrskou oblast „naroubovat“. Značná geografická vzdálenost od těchto oblastí a bohatá vlastní kulturní tradice přispívaly k výrazně odlišnému vývoji.

1.3.2. Syrská města a venkov

Sýrie (především její severní část) byla oblastí římské říše s největším stupněm urbanizace.²²⁸ V této severní části patřily Antiochie a Apameia k největším městům římské (a později východořímské) říše, dalšími významnými městy byly přístavy Seleukeia a Laodikeia, Beroé (dn. Aleppo), Kyrrhos a Chalkis. Řada dalších osad (např. Androna²²⁹) dosáhla v 6. století po Kr. téměř městského charakteru. Města na jedné straně zachovávala základní rysy urbanismu z doby římské, na straně druhé docházelo k určitým proměnám

²²⁶ K. H. Chehab, *On the Identification of 'Anjar ('Ayn al-Jarr) as an Umayyad Foundation*, Muqarnas 10, 1993, s. 42-48. R. Hillenbrand, *'Anjar and early islamic urbanisation*, in: G.- P. Brogiolo – B. Ward-Perkins (eds.), *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden 1999, s. 59-88.

²²⁷ Srov. k ní např.: H. Kennedy, *The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation*, ByzF 10, 1985, s. 141-184. *La Siria dal Tardoantico al Medioevo: aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte (35 corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina: seminario internazionale)*, Ravenna 1988. *La Syrie de Byzance à l'Islam. VII^e – VIII^e siècles*, Damas 1992. H. Buschhausen, *Zur Frage der Kontinuität der Spätantike in christlichen Orient des 8. Jh.s*, WJbK 46/47, 1993/94, s. 87-98. C. Foss, *Syria in Transition A.D. 550-750*, DOP 51, 1997, s. 189-269.

²²⁸ B. Flusin, *Le regioni orientali. Egitto, Siria, Palestina*, in: G. Cavallo (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*, Volume I: *La cultura bizantina*, Roma 2004, s. 61-92. C. Foss, *Syria in Transition A. D. 550-750*, DOP 51, 1997, s. 189-269. H. Kennedy, *The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation*, ByzF 10, 1985, s. 141-184.

²²⁹ Androna (dn. al Andarin) se v posledních letech stala předmětem podrobných archeologických výzkumů. Od r. 1998 zde provádí vykopávkový tým heidelberské univerzity pod vedením Ch. Strube, oxfordské univerzity (M. M. Mango) a syrský tým. Srov.: Ch. Strube, *Androna / al Andarin. Vorbericht über die Grabungskampagnen in den Jahren 1997-2001*, AA 2003, s. 25-115. M. M. Mango, *Excavations and Survey at Androna, Syria. The Oxford Team 1999*, DOP 56, 2002, s. 307-315; *The Oxford Team 2000*, DOP 57, 2003, s. 293-297. Blíže k vykopávkám srov. internetové stránky německého (<http://www.andarin.uni-hd.de/>) a britského (http://www.arch.ox.ac.uk/research/research_projects/Andarin) týmu.

(především výstavbou kostelů, zatímco pohanské chrámy byly postupně opouštěny a ničeny).²³⁰

Bohatství severní Sýrie (především oblasti označované jako *Vápencový masiv*) spočívalo na dvou faktorech [obr. 3]. Tím prvním byl karavanní obchod, který spojoval starověkou Čínu kolem Perského zálivu se Středoziemním mořem (tzv. Hedvábná stezka). Poté, co Palmýra po válkách mezi Zenóbií a Aurelianem v r. 274 po Kr. ztratila své výsadní postavení jako překladiště zboží, přesunula se obchodní trasa více na sever právě do oblasti severosyrských měst.²³¹

Druhým pramenem prosperity byla zemědělská produkce severosyrského venkova:²³² olej,²³³ víno, obilí a další plodiny. Bohatství Sýrie dokládají archeologické nálezy mincí i rozsáhlých městských *vill*, jejichž vlastníkům tyto rozsáhlé pozemky patřily a o nichž se dochovaly literární zprávy u Libania.²³⁴ Prosperita severní Sýrie trvala až do poloviny 6. století po Kr., kdy kvůli perským nájezdům a morovým epidemiím došlo k mírnému úpadku a poklesu obyvatelstva.²³⁵

²³⁰ G. Tate, *Prospérité économique de la Syrie du Nord à l'époque byzantine (IV^e-VII^e s.)*, in: *Alep et la Syrie du Nord*, Aix-en-Provence 1992, s. 41.

²³¹ Idem, s. 42.

²³² Klasickým dílem pro zkoumání severosyrského *Vápencového masivu* je monumentální třisvazkové dílo G. Tchalenka *Villages antiques de la Syrie du Nord* (Paris 1953-1958). V posledních desetiletích se pozdně antickými a raně křesťanskými osadami ve *Vápencovém masivu* podrobně zabývají (především z hospodářského hlediska) francouzští badatelé G. Tate a J.-P. Sodini, kteří několik osad (např. Déhès) také archeologicky prozkoumali. Srov.: J.- P. Sodini – G. Tate, *Maisons d'époque romaine et byzantine (II^e – VII^e siècles) du Massif calcare de Syrie du Nord. Étude typologique*, in: *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979. Aspects de l'architecture domestique d'Apamée (Actes du colloque tenu à Bruxelles 29-31 Mai 1980)*, Bruxelles 1984, s. 377-393. G. Tate, *Les paysages ruraux en Syrie du Nord à l'époque arabo-byzantine*, in: P. Matthiae – M. Van Loon – H. Weiss (eds.), *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni*, Istanbul 1990, s. 379-386. K archeologickým výzkumům v lokalitě Déhès srov.: J.- P. Sodini et al., *Déhès (Syrie du Nord), campagnes I-II (1976-1978): recherches sur l'habitat rural*, Syria 57, 1980, s. 1-304. - K místní výrobě oleje srov.: O. Callot, *Huleries antiques de Syrie du Nord*, Paris 1984.

²³³ G. Tchalenko se – na základě struktury osad – domníval, že základem prosperity *Vápencového masivu* byla právě výroba a export oleje. V nedávné době se proti tomuto názoru zaměřenému na přílišnou specializaci postavil G. Tate (*Les campagnes de la Syrie du Nord*, in: *Hommes et richesses I*, Paris 1992, s. 63-77).

²³⁴ G. Tate, *Prospérité économique de la Syrie du Nord à l'époque byzantine (IV^e-VII^e s.)*, in: *Alep et la Syrie du Nord*, Aix-en-Provence 1992, s. 44.

²³⁵ Idem, s. 46.

1.3.3. Změny provinciálního členění v Sýrii; teritoriální vymezení

Stejně jako v jiných částech římského impéria docházelo i v Sýrii v pozdní antice ke změnám hranic provincií resp. k jejich dělení. Septimius Severus se rozhodl snížit význam provincie *Syria* rozdělením na provincie dvě: na provincii severní *Syria Coele* s hlavním městem Antiochií a jižní *Syria Phoinices*, jejíž centrem byl buď Tyros nebo Emesa.

Koncem 3. století za vlády Diokleciánovy si jméno rozsáhlé provincie *Arabia* ponechala jen její severní část, její jižní část byla přičleněna k provincii *Syria Palestina*. Po polovině 4. století (za vlády Constantia II.) byla provincie *Syria Palestina* rozdělena na tři menší: *Palestina Prima*, *Secunda* a *Tertia*. Koncem 4. století byla provincie *Phoenice* rozdělena na část pobřežní (*Phoenice Prima / Paralia*) a vnitrozemskou (*Phoenice Libani / Augusta Libanensis*) [obr. 4a]. Rovněž provincie *Syria Coele* byla rozdělena: nejdříve se oblast kolem Eufratu stala provincií *Euphratensis*. Kolem r. 400 byla zbylá část provincie rozdělena na *Syria Prima* (s hlavním městem Antiochií) a *Syria Secunda / Syria Salutaris*²³⁶ (s hlavním městem Apameiou). Za císaře Justiniána (527-565) byla ještě vytvořena pobřežní provincie *Theodorias*, jejímž centrem bylo město Laodíkeia [obr. 4b].²³⁷

Z výše uvedeného je myslím zřejmé, že teritoriální vymezení Sýrie [obr. 5] v antice a pozdní antice neodpovídalo hranicím dnešní Syrské arabské republiky. Antická Sýrie přibližně odpovídá modernímu označení Přední východ. Zahrnovala dnešní Sýrii, Jordánsko, Izrael, Libanon, ale i oblasti, počítané dnes k Malé Asii: např. Kommagénu a Osrhoéné.²³⁸ Pokud tedy v této práci hovořím o syrských mozaikách, mám na mysli mozaiky na celém Předním východě.

²³⁶ J. Balty, *Sur la date de la création de la „Syria Secunda“*, *Syria*, 57, 1980, s. 465-481.

²³⁷ K. Butcher, *Roman Syria and the Near East*, s. 85-86.

²³⁸ DNP 12/2, 2003, sl. 731-732.

1.4. Přehled historického vývoje vybraných syrských měst²³⁹

1.4.1. Apameia

1.4.1.1. Historický úvod

Podle Strabóna²⁴⁰ stála na místě pozdější Apameie od 5. stol. př. Kr. osada *Farnaké*, po bitvě u *Issu* (333 př. Kr.) nazývaná *Pella*. Seleukos Níkátor město výrazně zvětšil a přejmenoval na Apameiu, a to podle své manželky, která se nazývala Apamás.²⁴¹ Helénistická Apameia patřila bezpochyby k předním městům v Sýrii, znalostí o ní jsou však dosti skromné.²⁴²

Dějiny Apameie ve 2. a 3. století po Kr. výrazně osvětlil článek J.-Ch. Baltyho, který přitom vycházel ze svých mnohaletých archeologických výzkumů lokality.²⁴³ Výrazným mezníkem v dějinách města bylo zemětřesení v r. 115 po Kr. Belgický badatel zmiňuje některé nově nalezené epigrafické nálezy, které dokládají obnovu zničeného města nebo odhalují další dosud neznámé osobnosti (např. rodinu filosofa Sópatra).²⁴⁴

Do 2. století po Kr. spadá výstavba dva kilometry dlouhé a 37 m široké kolonády, která – částečně znovu vztyčena belgickými odborníky – názorně ilustruje bohatství a moc města [obr. 6].²⁴⁵ Uprostřed města se tyčil již od helénistické doby hlavní městský chrám, zasvěcený Diu Bélovi,²⁴⁶ jenž hrál klíčovou úlohu v bojích mezi pohany a křesťany na konci 4. století.²⁴⁷ V dobách antických jsou věštby Dia Béla doloženy v řadě historických událostí.²⁴⁸

²³⁹ Vybrána jsou města, která mají úzkou souvislost s nálezy popisovaných mozaik.

²⁴⁰ Strabón, *Geógrafika* 16.2.10

²⁴¹ R. Zakzouk, *Apamée*, in: *Syrie. Mémoire et Civilisation*, Paris 1993, s. 281.

²⁴² J.-Ch. Balty, *Apamée et la Syrie du Nord aux époques hellénistique et romaine*, in: *Alep et la Syrie du Nord*, Aix-en-Provence 1992, s. 15-26. J.-Ch. Balty, *Apamée: Mutations et permanences de l'espace urbain, de la fondation hellénistique à la ville romano-byzantine*, BÉtOr LII, 2000, s. 167-175.

²⁴³ J.-Chr. Balty, *Apamea in Syria in the Second and Third Centuries A.D.*, JRS 78, 1988, s. 91-104.

²⁴⁴ Idem, s. 91-94.

²⁴⁵ J.-Ch. Balty, *Apamée et la Syrie du Nord*, s. 16-18.

²⁴⁶ Schematický plán chrámu srov.: J. Balty, *L'oracle d'Apamée*, AntCl 50, 1981, s. 5-14, zde pl. II,2.

²⁴⁷ Viz níže kap. 1.4.1.2.

²⁴⁸ J. Balty, *L'oracle d'Apamée*, AntCl 50, 1981, s. 5-8. Cassius Dio například dochoval svědectví o Bélových věštbách Septimiu Severovi. Jako legát IV. legie Scythica dorazil císař do Apameie v r. 180 po Kr. a Zeus Bélos mu v následných bojích věštil vítězství (LXXIX,8,5). Když sem však po moha letech (na přelomu l. 201/202 po

Již ve 2. polovině 2. století zahájila v Apamei činnost novoplatónská škola, jejíž největší rozkvět spadl do 4. století, kdy v jejím čele stáli Iamblichos a Sópatros.²⁴⁹ Ve 2. a 3. století byli jejími hlavními členy Numenius a Plotínův žák Amelius Gentilianus, vydavatel *Scholií* o 100 knihách, založených na rozhovorech s jeho učitelem.²⁵⁰

Ekonomická a politická stabilita v době mezi vládou císařů Trajána a Septimia Severa (tzv. *saeculum aureum*) měla kladný vliv na rozvoj intelektuálního života i v Apamei. Právě v této době vznikala municipální elita, která byla majiteli rozlehlých městských *domus*, v nichž se nacházejí mozaiky popisované v této práci. Současně dochází k užším kontaktům mezi hlavním městem a jednotlivými městy v provinciích, které se projevují mj. odchodem řady provinciálních vzdělavců do Říma. V případě Apameie to byli fyzik Archigenés, který se do Říma dostal za císaře Trajána a je třikrát zmiňován v Iuvenálových *Satirách*,²⁵¹ a anonymní básník označovaný jako Pseudo-Oppiános, autor básně *O lovu* (*Κυνηγετικά*), jenž žil za vlády Septimia Severa.²⁵²

Značný nárůst významu města nastal koncem 2. století po Kr. nástupem severovské dynastie, za níž se do popředí politických událostí dostala ostatně celá Sýrie. Zásahu na tom má v pozitivním smyslu nejen svázanost ženských příslušníků severovské dynastie s *Emesou*, ale i – v tom negativním – četné válečné konflikty s parthskou a posléze sasánovskou Persií. Apameia, jako tradiční rival Antiochie, tak těžila z toho, že se pobřežní Laodíkeia stala hlavním městem nově zřízené provincie *Koilé Syria*, neboť s ní udržovala přátelské styky. Vzhledem k výhodné poloze města se v rámci vojenských kampaní proti Peršanům nacházel v jeho blízkosti vojenský tábor, v němž byly stacionovány legie *II Parthica* a *XIII Gemina*. J.- Ch. Balty zmiňuje četné, především

Kr.) zavítal znovu při návratu z Egypta, byla věštba velmi tristní: předpovídala násilný konec jeho (severovské) dynastie (LXXIX,8,6).

²⁴⁹ Viz kap. 1.4.1.5. Je zřejmé, že vliv na vznik novoplatónské školy měla i výše zmíněná věštírna Dia Béla.

²⁵⁰ J.-Chr. Balty, *Apamea in Syria*, s. 94-95.

²⁵¹ Iuvenalis, *Satiry* VI, 239; XIII, 98; XIV, 252.

²⁵² J.-Chr. Balty, *Apamea in Syria*, s. 95. K Pseudo-Oppiánovi srov.: P. Hamblenne, *La légende d'Oppien*, AntCl 37, 1968, s. 589-615.

epigrafické nálezy, které pobyt římských vojsk dokumentují.²⁵³ Na Šápúrovo dobytí Apameie během jeho druhého útoku na Sýrii (snad na jaře 252 po Kr.) nedává archeologický výzkum lokality zatím jasnou odpověď.²⁵⁴

Ve 4. století, které nás v dějinách Apameie zajímá v kontextu této práce nejvíce, zůstávalo město převážně pohanské a tvořilo tak určitý kontrast vůči Antiochii, v níž v době Iúliánově křesťané zřejmě již převládali.²⁵⁵

Když byla kolem r. 400 provincie *Syria* rozdělena, Apameia se stala hlavním městem nově vzniklé provincie *Syria Secunda* / *Syria Salutaris*.²⁵⁶ Rozkvět města ve 4. a 5. stol. po Kr. dokládá nejen např. zmínka Ammiana Marcellina o „*florentissima Apameia*“²⁵⁷, ale i četné rozsáhlé domy se skvostnými mozaikami.

V 6. století po Kr. byla Apameia několikrát zničena při perských nájezdech i zemětřeseních. Monumentální kolonáda, domy a kostely byly sice poté obnoveny, ovšem např. agora byla postupně opouštěna. Město současně získalo výrazně křesťanský charakter výstavbou řady kostelů v různých částech lokality včetně nekropole. V r. 573 bylo město vyplněno Peršany a značná část obyvatelstva byla odvečena. Od této doby máme doklady o úpadku a chudnutí obyvatelstva, třebaže zničené stavby byly opět obnoveny. Až ve 2. polovině 7. století, tedy po ovládnutí Sýrie Araby, se charakter města začal radikálně měnit.²⁵⁸

²⁵³ J.-Chr. Balty, *Apamea in Syria*, s. 97-103.

²⁵⁴ Idem, s. 103-104.

²⁵⁵ Podrobně o vztahu Iúliána k Apamei srov. kap. 1.4.1.4.

²⁵⁶ J. H. W. G. Liebeschuetz (*Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001, s. 56) se domnívá, že se hlavním městem stala až kolem r. 415 po Kr.

²⁵⁷ Amm. Marc. 14.8.8: „*Tu (= Sýrii) proslavuje Láodikeia, Apameia a Seleukia, vesměs města velmi vzkvétající (...).*“

²⁵⁸ J.-Ch. Balty, *Apamée et la Syrie du Nord*, s. 180-185. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001, s. 56.

1.4.1.2. Křesťanství v Apamei. Boje křesťanů a pohanů

Apameia byla ve 4. století po Kr. sídlem novoplatónské školy. Až do vlády Theodosia I. bylo město centrem pohanství, v němž byl bůh Zeus-Bélos uctíván i poté, co byl jeho kult zakázán. Chrám byl zničen až v r. 386.²⁵⁹ Apamejský biskup Markellos, jeden z nejaktivnějších a nejfanatičtějších ničitelů, který měl výrazný podíl na destrukci Diova chrámu, byl ubit rozzuřeným davem, když se v r. 389 po Kr. snažil v Apamei zničit další pohanský chrám.²⁶⁰ Rovněž epigrafické nálezy dokládají, že proces christianizace započal v Apamei výrazně později než v dalších částech Sýrie.²⁶¹

Kolem r. 200 po Kr. byla Apameia sídlem gnostické židokřesťanské sekty Elkesaitů, rozšířené i v dalších řeckých městech v Sýrii. Usuzujeme tak z toho, že Alkibiadés z Apameie, který přenesl na počátku 3. století po Kr. základ jejich učení do Říma, působil podle Hippolyta právě v tomto městě.²⁶²

Můžeme shrnout, že pozice pohanů byla v Apamei až do konce 4. století po Kr. dosti silná: město platilo za jakousi „baštu pohanů“ v Sýrii. Toto historické konstatování je třeba mít před očima při posuzování, zda by některým sporným mozaikám v Apamei nemohl být přisouzen křesťanský charakter. Domnívám se, že pohanský ráz města tomu nenasvědčuje.

1.4.1.3. Libanios a Apameia

Prozkoumejme nyní, jaký vztah měli k Apamei Libanios a Iúliános, neboť tato skutečnost má, jak uvidíme, důležitý význam pro interpretaci

²⁵⁹ P. Petit, *Sur la date du „Pro Templis“ de Libanios*, Byzantion 21, 1951, s. 302.

²⁶⁰ G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, JHS 102, 1982, s. 33-59, zde s. 41. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001, s. 57.

²⁶¹ W. Liebeschuetz, *Epigraphic evidence on the Christianisation of Syria*, in: J. Fitz (ed.), *Akten des XI. Internationalen Limeskongresses*, Budapest 1977, s. 485-508, zde s. 494: „Christianity came to these Apamean villages somewhat later. (...) The later date of Christianity in the territory of Apamea suggested by epigraphic evidence is confirmed by literary sources.“

²⁶² Hippolytos, *Vyvrácení všech herezí* 9,15,2; 9,13,1. RAC IV, 1959, sl. 1171-1186 (heslo: Elkesai). L. Pietri (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums I. Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, Freiburg – Basel – Wien 2003, s. 496-505.

apamejských mozaik. Obecně řečeno můžeme říci, že tento vztah byl vřelý s ohledem k silné pozici pohanů v tomto městě. Chápali ji jako jistý protiklad k Antiochii se silnou pozicí křesťanů, na což si Iúliános často stěžoval.²⁶³

Na počátku 60. let 4. století, v době Iúliánova pobytu v Antiochii, kdy vyhořel Apollónův chrám v blízké svatyni v Dafné, apamejský chrám Dia-Béla, slavný v celé Sýrii svojí věštírnou, neztratil nic ze své vážnosti. Dokládá to mimo jiné Libanios v jednom ze svých dopisů (*Epistola 1351*):

„Apameia, přítelkyně Diova, pokračovala v Diově uctívání, ačkoli byl kult bohů zakázán.“²⁶⁴

i v jedné své řeči.²⁶⁵

O vážnosti apamejské novoplatónské školy, na níž vyučovali mimo jiné Iamblichos a Sópatros, se Libanios zmiňoval na mnoha místech svých děl.

1.4.1.4. Iúliános a Apameia

O tom, že by Iúliános Apostata Apameiu navštívil, neexistuje žádný literární doklad. Na jeho návštěvu města by však mohly poukazovat epigrafické nálezy: tři nápisy, nalezené již v l. 1968 a 1969, jimž se podrobně věnují J. a J.-Ch. Balty.²⁶⁶ Archeologické vykopávky v Apamei probíhají v posledních třech desetiletích jen v omezené míře, a tak žádné nové objevy nebyly od té doby učiněny.

Jisté v každém případě je, že měl Iúliános k městu s ohledem na jeho pohanský ráz úzký vztah. Máme pro to však jediný konkrétní doklad, a to když Iúliános Apameiu upřednostnil před Laodíkeiou ve sporu o umístění v hierarchii syrských měst až po Antiochii.

²⁶³ Srov. kap. 2.4.4.2.

²⁶⁴ Libanios, *Epistola 363*: ἐπέβης Ἀπαμείας εὖ ποιῶν τῆς τοῦ Διὸς φίλης, ἢ τὸν Δία τίμῳσα διέμεινεν, ὅτ' ἦσαν τιμωρίαι τοῦ τιμᾶν τοὺς θεούς.

²⁶⁵ Libanios, *Oratio XLVIII*, 14.

²⁶⁶ J. Balty – J.-Ch. Balty, *Julien et Apamée*, Dialogues d'histoire ancienne I, 1974, s. 267-304, zde s. 303, pozn. 146.

Zprávu o tomto sporu nám zanechal Libanios ve spisu *Epitafios*. Zástupci obou měst se dostavili na Iúliánův dvůr do Antiochie, aby jejich spor rozhodl. Laodíkeia poukazovala na svoji krásnou polohu u moře a na věhlas jednoho ze svých rodáků, biskupa Apollinaria.²⁶⁷

Apollinarios²⁶⁸ byl jedním z nejvzdělanějších křesťanů své doby. Císař se dozvěděl, jak Apollinarios jednal poté, co zakázal křesťanským učitelům používat při výuce díla pohanských autorů. Laodíkejský biskup se bezprostředně po císařově výnosu pustil do sestavení rozsáhlého básnického díla, jímž pohanské literární formy vyplnil biblickým obsahem. V hexametrech Apollinarios vyprávěl ve 24 knihách (stejný počet, jako měly Homérovy spisy *Ílias* a *Odyssea*) židovské dějiny od stvoření světa až po krále Saula. Apollinarios byl rovněž autorem hymnů, tragédií, komedií a dialogů, které měly za vzor dílo Pindarovo, Eurípidovo, Menandrovo a Platónovo a v nichž použil biblickou látku.²⁶⁹

Do přímého sporu s Iúliánem se však Apollinarios dostal svým spisem *O pravdě* (*Ἔπερ ἀληθείας*), v němž vyvracel Iúliánovu víru v bohy a řeckou filosofii, aniž by odkazoval na Svaté písmo. Císař prý obeslal po přečtení díla významné biskupy dopisem se stručným konstatováním: „Četl jsem, pochopil jsem, zavrhl jsem“ jako parafrázi slavného Caesarova *Veni, vidi, vici*. Odpověď biskupů prý zněla: „Četl jsi, ale nepochopil jsi; kdybys pochopil, pak bys nezavrhl.“²⁷⁰

Abychom se vrátili k sporu obou měst: Apameia se ve sporu proti Laodíkei pyšnila památkou na dva filosofy, kteří ji proslavili – Iamblich a Sópatra. Iúliános své zdůvodnění ve prospěch Apameie zdůvodnil tím, že přeci nemůže brát v potaz věc tak povrchní, jakým je lesk mramoru; rozhodující jsou

²⁶⁷ K Apollinariovi srov.: BBKL I, 1990, sl. 198-199 (http://www.bbkl.de/a/apollinarius_v_1.shtml).

²⁶⁸ Nehistorická vedlejší forma jeho jména Apollinaris. Srov.: K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, s. 498 (pozn. 86).

²⁶⁹ K. Rosen, *Julian*, s. 310-311.

²⁷⁰ Takto spor zachytil Sozoménos, *Církevní dějiny* 5,18,1-7: Ἐνέγνω, ἔγνω, κατέγνω – Ἐνέγνω, ἀλλ' οὐκ ἔγνω· εἰ γὰρ ἔγνω, οὐκ ἂν κατέγνω· Vlastní Apollinariův spis se bohužel nedochoval. – Srov.: K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, s. 311.

podle něj význační muži, kteří dané město proslavili. Těmi muži myslel právě Iamblich a Sópatra. Prohra Laodíkeie byla bezpochyby spojena s činností Apollinariovou.²⁷¹

Třebaže toto je jediný *přímý* doklad Iúliánova vztahu k Apamei, nepřímou jej dosvědčuje vztah, který měl k těmto dvěma hlavním představitelům apamejské novoplatónské školy, jejichž učení mělo klíčový význam pro jeho vlastní filosofické zásady.

1.4.1.5. Význam Apameie jako sídla novoplatónské školy (Iamblichos, Sópatros, Numénios)

Většinu informací o **Iamblichovi** (cca 245-324 po Kr.²⁷²) máme díky popisu Eunapia ze Sard.²⁷³ Další jsou roztroušeny v dopisech císaře Iúliana Apostaty.

Iamblichos se narodil ve 40. letech 3. století po Kr. v syrské Chalkidě, která tehdy byla tradičním centrem helénské tradice. Ohledně místa Iamblichovy filosofické školy se názory odborníků sice občas liší (existuje např. starý názor Praechterův, že Iamblichos vyučoval ve svém rodném městě Chalkidě), z dopisů „Pseudo-Iúlianových“²⁷⁴ ale jasně vyplývá, že po dlouhou dobu vyučoval v syrské Apamei, neboť právě tam mu adresoval své dopisy a tam také žili oba Sópatrové. Rovněž v jedné z Libaniových řečí nalezneme pasáž, v níž se zmiňuje o „*chóru apamejských filosofů, jejichž koryfej se podobal bohům*“.²⁷⁵

²⁷¹ J. Balty – J.-Ch. Balty, *Julien et Apamée*, Dialogues d'histoire ancienne I, 1974, s. 264-304, zde s. 267-268.

²⁷² Podle Bidez (Le philosophe Jamblique et son école, REG 32, 1919, s. 32) se Iamblichos narodil kolem poloviny 3. stol. po Kr. Bidez také jako první posunul datum Iamblichova úmrtí z r. 330 na r. 324, jak je dnes ve většině případů uváděno. Argumentem byla pro Bidez skutečnost, že podle Eunapiovy zmínky (*Vit. Soph.* 462,2) se Sópatros vydal na císařský dvůr do Konstantinopole až po smrti svého učitele Iamblicha. V Konstantinopoli se 11. května 330 účastnil vysvěcení města (viz níže).

²⁷³ Nejnovější (řecko-italská) edice jeho díla: M. Civiletti (a cura di), *Vite di filosofi e sofisti*, Milano 2007. – K Eunapiovi srov.: A. Baldini, *Ricerche sulla storia di Eunapo di Sardi*, Bologna 1984. B. Baldwin, *The Language and Style of Eunapius*, ByzSlav 51, 1990, s. 1-19.

²⁷⁴ F. Cumont (*Sur l'authenticité de quelques lettres de Julien*, Gand 1889) dokázal, že některé dopisy zaslané Iamblichovi, byly Iúliánovi připisovány neprávem. J. Vanderspoel (*Correspondance and Correspondents of Julius Julianus*, Byzantion 69, 1999, s. 396-478) ztotožňuje autora těchto dopisů s Iúliem Iúlianem, dědem císaře Iúliana Apostaty.

²⁷⁵ Libanios, *Oratio* 52,21: ὁ τῶν φιλοσόφων ἐξ Ἀπαμείας χορός, ὃν ὁ κορυφαῖος θεοῖς ἐώκει

Ztotožnění tohoto koryfeje s Iamblichem je podle J. Bidezze velmi pravděpodobné.²⁷⁶

Iamblichos kolem sebe v Apamei shromáždil okruh žáků značně „mezinárodní“. Jeho hlavní žák, Sópatros, byl stejně jako on Syřan, Aidésios a Eustathios pocházeli z Kappadokie a Eufrasios a Theodoros z Asíné byli Řekové. Zatímco Sópatros se snažil uchytit na císařském dvoře v Konstantinopoli, Aidésios převzal po Iamblichově smrti vedení novoplatónské školy v samotné Apamei. Poměrně brzy však odešel na západní pobřeží Malé Asie, patrně do Pergamu.²⁷⁷ V menší míře pokračovali v tradici apamejské novoplatónské školy další Iamblichovi žáci, Dexippos a Sópatros Mladší.²⁷⁸

Na rozdíl od Porfyria nekritizoval Iamblichos křesťanství otevřeně, nicméně pohanství podporoval. V blíže nespecifikovaném okamžiku vyslal na císařský dvůr, patrně Luciniův, svého žáka Sópatra, aby zde podporoval klasickou helénskou kulturu. J. Bidez jej považuje díky Pseudo-Iúlianovým dopisům za předního zastávce pohanství.²⁷⁹ Podle Pseudo-Iúliana bylo Iamblichovo působení stejně blahodárné jako Héliá a Asklépiá.²⁸⁰ Právě Asklépiá staví Iamblichos do kontrastu s Kristem. Již u Iamblicha se tedy setkáváme s myšlenkou, později tak rozšířenou u Iúliana Apostaty, bránit klasickou řeckou kulturu proti „Galilejským“, tedy křesťanům.²⁸¹

Iamblichos pozvedl význam chaldejské nauky, když ji považoval za pravý prostředek, jakým se duše může dostat k bohu. Pod vlivem chaldejské theúrgie²⁸² kladl Iamblichos – na rozdíl od Porfyria – v Plótínově učení mnohem větší důkaz na mysterijní interpretaci. Iamblichos a jeho žáci se vraceli

²⁷⁶ J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école*, REG 32, 1919, s. 32.

²⁷⁷ G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, JHS 102, 1982, s. 41.

²⁷⁸ Idem, s. 42.

²⁷⁹ J. Bidez, *Le philosophe Jamblique*, s. 35.

²⁸⁰ Pseudo-Iúliános, *Epistola* 40, s. 540,17n; 541,3n; *Epistola* 61, s. 542,3 a 583,4.

²⁸¹ J. Bidez, *Le philosophe Jamblique*, s. 35.

²⁸² Theúrgie je víra v možnost ovlivňovat ceremoniálními a liturgickými postupy jednání bohů.

k tradičním rituálům a k vnějším projevům kultu, které Plótína zanechávaly chladným.²⁸³

Podle byzantského lexikonu z 10. století *Suda* pocházel **Sópatros**, Iamblichův nástupce v řízení novoplatónské školy, z Apameie.²⁸⁴ Tuto skutečnost dokládá i dopis od „Pseudo-Iúliana“.

Z Libaniových dopisů ale známe i dalšího Sópatra, pocházejícího rovněž z Apameie, který zemřel patrně v l. 364/365.²⁸⁵ Podle „Pseudo-Iúliana“ byl tento Sópatros synem Sópatra prvního a stejně jako jeho otec se znal s Iamblichem.²⁸⁶ Libanios rovněž udává, že Sópatros mladší zůstal v Apamei i poté, co byla činnost místní novoplatónské školy ukončena. Byl bezpochyby bohatým občanem, neboť rok před Iúliánovým příchodem do Antiochie (361) založil v Apamei olympijské hry, které Libanios velmi vychvaluje.²⁸⁷ J. Bidez se domníval, že s tímto druhým Sópatrem je třeba spojit spis zmiňovaný Ióannem Stobijským, který z něj cituje několik pasáží.²⁸⁸

Na doporučení svého učitele Iamblicha pobýval Sópatros Starší nejméně dvakrát (někdy před říjnem 316, když císařský dvůr pobýval v Thrákii, a v roce 318, když císař dlel v Nikomédii) na císařském dvoře se záměrem, aby tam působil ve prospěch pohanské helénské kultury. S největší pravděpodobností se jednalo o dvůr císaře Licinia.²⁸⁹

Nejdůležitějším pramenem pro poznání Sópatrova života a díla je Eunapios ze Sard. V díle, nazávaném latinsky *Vitae Philosophorum et Sophistorum*, Eunapios uvádí, že po smrti svého učitele Iamblicha (J. Bidez ji klade do l. 325/326 po Kr.) odešel Sópatros na císařský dvůr do Konstantinopole

²⁸³ L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, Praha 2001, s. 663.

²⁸⁴ *Suda* IV (ed. A. Adler), s. 407 (heslo Σώπατρος): Ἀπαμείος, σοφιστῆς καὶ φιλόσοφος, μαθητῆς Ἰαμβλίου.

²⁸⁵ Libanios, *Epistola* 663 (ed. Foerster X, s. 604).

²⁸⁶ Iúliános, *Epistola* 183 (ed. Bidez – Cumont, s. 241).

²⁸⁷ Libanios, *Epistola* 663 (ed. Foerster X, s. 604).

²⁸⁸ J. Bidez, *Le philosophe Jamblique*, s. 34.

²⁸⁹ J. Vanderspoel (*Correspondance and Correspondents of Julius Julianus*, Byzantion 69, 1999, s. 396-478) se domníval, že právě díky přimluvě Iulia Iuliana se Sópatros dostal na dvůr Konstantina Velikého.

se záměrem, aby Konstantina přesvědčil o změně náboženské politiky, a získal brzy u jeho dvora značný vliv.²⁹⁰ Ióannés Lydos uvádí, že se Sópátros 11. května 330 zúčastnil jako augur slavnostního vysvěcení města, řídil rituály spojené se založením Konstantinopole mezi 8. a 13. 11. 324 a nechal vytvořit horoskop.²⁹¹

Názor Eusebia z Kaisareie, uváděný v jeho životopise Konstantina Velikého²⁹² – názor, který se v byzantologické literatuře po dlouhou dobu vyskytoval²⁹³ –, že císař Konstantin založil Konstantinopol jako město pouze křesťanské, tak není udržitelný. G. Dagron dokonce uvažuje o tom, že na slavnosti bylo přemístěno římské paládium, socha bohyně Athény.²⁹⁴

Sópátrov vliv na Konstantinopolském dvoře vzbudil nevoli až žárlivost jiných, především praefekta praetoria Ablabia, který prohlásil, že Sópátros je odpovědný za nedostatek obilí ve městě. Magickými praktikami prý způsobil, že větry vanuly opačným směrem a zamezily tak lodím s obilím do Konstantinopole připlout. Konstantin tomuto nařčení zřejmě uvěřil a Sópátros byl popraven.²⁹⁵

Další zmínka o Sópatrovi je u církevního historika Sózomena. Ten ve svých *Církevních dějinách* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) zmínil obvinění Konstantina Velikého ze strany pohanů, že císař se chtěl očistit z vraždy svého syna Crispa a obrátil se nejdříve na Sópatra. Ten však císaře očistit odmítl

²⁹⁰ J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école*, REG 32, 1919, s. 32. Eunapios, *Životy sofistů* 462.

²⁹¹ Ióannes Lydos, *De mensibus*, s. 65,21 (ed. R. Wuensch). M. Clauss, *Die alten Kulte in konstantinischer Zeit*, in: *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption*, Trier 2006, s. 44. G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 32. – K Ióannu Lydovi srov.: M. Maas, *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London – New York 1992. C. Rapp, *Literary Culture under Justinian*, in: M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, s. 384-385. M. Clauss, *Die alten Kulte in konstantinischer Zeit*, in: *Konstantin der Grosse*, s. 44. O jeho vztahu k chaldejským věštébám srov.: É. Des Places, *Les Oracles chaldaïques*, ANRW II.17.4, 1984, s. 2325-2327.

²⁹² Eusebios, *Vita Constantini* 178, II, 48.

²⁹³ Např. G. Ostrogorsky, *Byzantinische Geschichte 324-1453*, München 2006, s. 20: „Von Anbeginn erhielt Konstantinopel einen christlichen Anstrich, (...)“

²⁹⁴ G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 39-45. Dále srov.: A. Alföldi, *On the Foundation of Constantinople. A Few Notes*, JRS 37, 1947, s. 10-16. Z. Kuban, *Konstantins neue Polis: Konstantinopel*, in: *Konstantin der Grosse*, s. 221-233. C. Morrisson (ed.), *Le monde byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris 2006, s. 3-4. Stručně též: W. Eck, *Konstantin. Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, Praha 2005, s. 90-94 (kap.: Konstantinopol).

²⁹⁵ Eunapios, *Životy sofistů*, VI, 2, 9-12. D. Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire*, Aldershot 2004, s. 183.

s odůvodněním, že za takový čin očista neexistuje. Konstantin se pak prý obrátil na křesťanské biskupy, kteří mu sdělili, že za svůj čin se může očistit křtem.²⁹⁶ Proti hodnověrnosti této zprávy však hovoří již chronologická nesrovnalost: Crispus zemřel v r. 326 a Konstantin byl pokřtěn až krátce před smrtí v r. 337. – Tuto historii uvádí ve svých dějinách i Zósimos.²⁹⁷

Eusebios z Kaisareie v *Životě Konstantinově* uvádí,²⁹⁸ že na Konstantinově dvoře pobývali – se záměrem získat přízeň císaře Konstantina – lidé, kteří se vydávali za křesťany, ačkoli jimi nebyli. D. Woods se ve svém článku snaží dokázat, že jedním z nich byl i Sópatros.²⁹⁹ Irský badatel se přitom vedle Eusebia opírá o několik dalších pramenů, např. Rufina z Aquileie (345-410). D. Woods se domnívá, že Sópatros konverzi ke křesťanství – k níž mělo dojít již v r. 325, krátce po příchodu do Konstantinopole – pouze předstíral, aby mohl pokračovat v kariéře u dvora.³⁰⁰

Obdiv a téměř synovský respekt k oběma filosofům jasně dokládá Iúliános Apostata v jednom z dopisů Libaniovi:

„Slyšet stále hovořit o těchto mužích nebo o nich sám mluvit, je pro mne nektar. Duchovní syn božského Iamblicha, Sópatros, byl tchánem mého hostitele. Nechovat stejnou náklonnost ke všemu, co se dotýká těchto héróů, by v mých očích bylo nejhanebnější ze všech křivd.“³⁰¹

²⁹⁶ Sozomenos, *Církevní dějiny* 1,5,1.

²⁹⁷ Zósimos 2,29.

²⁹⁸ Eusebios, *Vita Constantini IV*,54,2-3.

²⁹⁹ D. Woods, *Sopater of Apamea: A Convert at the Court of Constantine I?*, *Studia patristica* XXXIX, 2006, s. 139-143.

³⁰⁰ Idem, s. 143.

³⁰¹ Libanios, *Epistola* 98, 401 b-c (ed. Bidez I, 2, s. 182): τὸ γὰρ αἰεὶ περὶ αὐτῶν ἀκούειν καὶ λέγειν ἐστὶ μοι νέκταρ· Ἰαμβλίχου τοῦ θειοτάτου τὸ θέρημα Σώπατρος ἐγένετο τοῦτον κηδεστής ἐξ ὅσου· Ἔμοι γὰρ τὸ μὴ πάντα ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν ἀγαπᾶν ἀδικημάτων αὐδὲν οὕτω φαυλότατον εἶναι δοκεῖ· Srov. J. Bidez, *Le philosophe Jamblique*, s. 30-31, 38, 40. J. Balty – J.-Ch. Balty, *Julien et Apamée*, *Dialogues d'histoire ancienne* I, 1974, s. 264-304, zde s. 268.

Iamblichos byl pro Iúliána skutečně velkým duchovním vzorem; V hymnu, který složil, aby oslavil všemohoucnost svého mytického předchůdce Héliá, spatřujeme na Iamblicha několik odkazů:

„Velký Platón a po něm velký myslitel, který třebaže ho následuje v toku času, není o nic méně geniální: myslím mudrce z Chalkidy, Iamblicha, jehož dílo nás zasvětilo do jiných vědeckých problémů a zvláště do tohoto.“³⁰²

Dokládá to i citát z dopisu, sepsaného na konci pobytu v Galii, v němž Iamblicha označuje za „skutečně božského mistra, prvního po Pýthágorovi a Platónovi.“³⁰³ V témže dopise prosí svého učitele Priska, aby mu zaslal Iamblichovy spisy:

„Najdi pro mne vše, co napsal Iamblichos o mém jmenovci. Pokud můžeš. (...) Pokud se mě týče, blázním po Iamblichovi ve filosofii a po mém jmenovci v theosofii, (...), jiní pro mě jsou ničím.“³⁰⁴

Pod Iamblichovým vlivem se Iúliános přiklonil k novoplatónské theúrgii. Ihned poté, co opustil Nikomédii, vydal se Iúliános do Pergamu, aby vyhledal Iamblichova přímého žáka Aidésia a stal se jeho studentem. Ještě blíže se s Iamblichovou theosofií seznámil při následném pobytu v Efesu u filosofa Maxima, rovněž Aidésiova žáka.³⁰⁵

Pokud se týče Sópatra mladšího, syna slavného filosofa Sópatra, pokládají J. Balty a J.- Ch. Balty za pravděpodobné, že s ním – jako s jedním

³⁰² Iúliános, *Na krále Slunce* 146A: οἶδα μὲν οὖν καὶ Πλάτωνα τὸν μέγαν καὶ μετὰ τοῦτον ἄνδρα τοῖς χρόνοις, οὗτι μὲν τῇ φύσει καταέσπερον· τὸν Χαλκιδέα φημί, τὸν Ἰάμβλιχον· ὃς ἡμᾶς τὰ τε ἄλλα περὶ τὴν φιλοσοφίαν (...) ἐμήτησεν·

³⁰³ Iúliános, *Epistola* 12: μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος·

³⁰⁴ Ibidem: Τὰ Ἰαμβλίχου πάντα μοι τὰ εἰς τὸν ὁμώνυμον ζῆται· δύνασαι δὲ μόνος· (...) καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηται· Všechna místa, na nichž Iúliános odkazuje na Iamblicha jako svůj vzor, vyjmenovávají: J. Balty – J.- Ch. Balty, *Julien et Apamée*, s. 268-269.

³⁰⁵ Eunapios, *Životy sofistů*, s. 94. K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, s. 95-96.

z dalších přímých Iamblichových žáků – Iúliános udržoval styky,³⁰⁶ ačkoli to nemáme v písemných pramenech doloženo.

O životě **Numénia z Apameie** víme jen velmi málo. Ze zprávy Amélie Gentiliána, zachované u Porfyria,³⁰⁷ a z příslušného hesla v Sudě se dá usuzovat, že pocházel z Apameie. Pokud Ióannés Lydos hovoří o Numéniovi jako o Římanovi, je to snad doklad toho, že působil dlouho v Římě.³⁰⁸ Jeho působení spadá nejspíše do 2. poloviny 2. století po Kr.³⁰⁹

O Numéniově pohledu na dějiny filosofie jsme informováni díky jeho spisu *O odpadnutí akademiků od Platóna* (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστῆσεως), z nějž se u Eusébia dochovalo dostatek fragmentů, abychom mohli zrekonstruovat alespoň Numéniovy základní teze.

Podle Numénia zastával Platón jako stoupenec jediné pravé filosofie názor, že je nevhodné ji veřejně a v dialozích prezentovat. Tím dal podnět k nepochopení a nejasnostem, které vedly ke zkreslení jeho učení (odtud i název spisu). Numénios se však domníval, že ztráta pravé filosofie nastala již dříve, totiž v okruhu Sókratových žáků. Vysvětluje to tak, že se Sókratés přiklonil současně ke třem bohům a o každém z nich odděleně filosofoval. Jeho žáci, kromě Platóna, toto nepochopili, Sókratovu filosofii považovali za nekoherentní a odvolávali se jen na některé aspekty jeho učení. Pouze Platón Sókrata pochopil, neboť jako Pýthagorejec znal původ sókratovského učení.³¹⁰

Proč nebyli ostatní Sókratovi žáci schopni rozpoznat celistvost jeho učení, není zcela jasné. Je možné, že to bylo záměrné, možná to souvisí s tím, že Sókratés chtěl svým žákům zatajit, že ve skutečnosti zastává pýthagorejské učení. Sám Numénios totiž přiznává, že učení o třech bozích nepochází od Sókrata, ale je původem pýthagorejská. Ze všech Numéniových slov přitom

³⁰⁶ J. Balty – J.-Ch. Balty, *Julien et Apamée*, s. 269.

³⁰⁷ Porfyrios, *Dějiny filosofů* 17, 18.

³⁰⁸ Ióannes Lydos, *De mensibus* IV, 80.

³⁰⁹ M. Frede, *Numenius*, ANRW II.36.2 1987, s. 1034-1075, zde s. 1038-1039.

³¹⁰ Numénios, *fragmenty* 24, 47-57.

vyplývá, že Platóna považuje za mnohem většího filosofa než Pýthagora; o něm se ostatně zmiňuje jen velmi zřídka.³¹¹

Velký význam Sókrata a jeho žáků pro pojetí filosofie Numénia, jehož stoupenci v Apamei působili pravděpodobně až do 4. století po Kr., kdy vznikla mozaika se Sókratem, dává možnost ptát se, jaký vliv Numéniovo učení na ikonografii mozaiky mohlo mít.

1.4.2. Palmýra

Starověký Tadmur hrál v dějinách Předního východu významnou úlohu již ve 2. a 1. tisíciletí př. Kr. Součástí římské říše se Palmýra stala někdy během 1. stol. po Kr.³¹²

1.4.2.1. Palmýra za vlády Odaenatha

Palmýra³¹³ hrála v prvních staletích po Kr. přední místo v karavanním obchodu na Předním východě.³¹⁴ Byla sice začleněna do římské říše, ale uchovávala si vzhledem k blízkosti hranice na Eufratu a svému obchodnímu

³¹¹ M. Frede, *Numenius*, s. 1044-1045.

³¹² Diskuzi o datu připojení Palmýry k římské říši, uváděje všechny literární a epigrafické nápisy, shrnuje H. Seyrig, *Antiquités syriennes 9: L'incorporation de Palmyre à l'Empire romain*, Syria 13, 1932, s. 266-277.

³¹³ Z bohaté literatury k Palmyře srov.: J. G. Février, *Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre*, Paris 1931. E. Will, *Marchands et chefs de caravanes à Palmyre*, Syria 34, 1957, s. 262-277. *Palmyre. Bilan et perspectives*, Strasbourg 1976 (colloque de Strasbourg, 18-20 octobre 1973). H. W. J. Drivers, *Hatra, Palmýra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, in: ANRW II, 8, 1977, s. 836n. I. Browning, *Palmýra*, London 1979. A. Bounni, *Palmýra – Oasen- und Handelsstadt*, in: K. Kohlmeyer – E. Stromberger (Hrsg.), *Land des Baal. Syrien, Forum der Völker und Kulturen*, Wien 1982, s. 352-355. E. Will, *Le développement urbain de Palmyre: témoignages épigraphiques anciens et nouveaux*, Syria 60, 1983, s. 69-81. J. Teixidor, *Un port romain dans le désert: Palmyre et son commerce d'Auguste à Caracalla*, Paris 1984. *Palmýra. Geschichte und Kultur der syrischen Oasenstadt*, Linz 1987 (katalog výstavy). A. Bounni, *Palmyre et les Palmýréniens*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthman (eds.), *Archéologie et Histoire de la Syrie II: La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken 1989, s. 251-266. E. Will, *Les Palmýréniens: La Venise des sables*, Paris 1992. M. Gawlikowski, *Palmýra as a Trading Center*, Iraq 56, 1994, s. 27-33. M. Gawlikowski, *Palmýra and its Caravan Trade*, AAS 42, 1996 s. 139-145 (= Palmýra and its Silk Road). A. Schmidt-Colinet, *Palmýra. Kulturbegegnung im Grenzbereich* (Zaberns Bildbände zur Archäologie, Bd. 27), Mainz 1995. K. el-As'ad, *Palmyre*, in: *Syrie. Mémoire et Civilisation*, Paris 1993, s. 277-279. U. Hartmann, *Das palmýrenische Teilreich*, Stuttgart 2001. – V kontextu této práce není možné zmínit se o nespočtu bohatých architektonických památkách Palmýry a rozsáhlých archeologických výzkumech (jedny z nejrozsáhlejších provádějí již od r. 1959 polští archeologové: K. Michalowski, M. Gawlikowski). Výjimku pochopitelně tvoří domy s mozaikami, o nichž se (vč. jejich výzkumu) zmiňuji v příslušné podkapitole (viz kap. 4.5.).

³¹⁴ E. Will, *Marchands et chefs de caravanes à Palmyre*, Syria 34, 1957, s. 262-277.

významu privilegované postavení. Největšího rozkvětu dosáhla ve 2. století po Kr. [obr. 7]. Patrně v r. 123/124 po Kr. navštívil město při jedné ze svých cest císař Hadrián.³¹⁵ Na konci velké invaze, kterou podnikl perský král Šápur I. v l. 253-256 po Kr. do Sýrie, se do popředí dostal palmýrský vládce Odaenathus,³¹⁶ který uštědřil Peršanům porážku. Pocházel z váženého palmýrského rodu Hairainidů nabatejského původu. V r. 258 po Kr. získal titul *vir consularis*. Jeho moc však začíná nejvíce růst poté, co Peršané v bitvě u Edessy zajali císaře Valeriána. Odaenathus výrazně pomohl Gallienovi v boji proti vzdorocísaři Macrianovi, jehož úspěšně oblehl v Edesse, v níž ten zemřel. Gallienus poctil Odaenatha tituly *dux Romanorum*, později *corrector*, *autocrator* a *persicus maximus* (za dobytí Karrh a Nisibidy v r. 262 po Kr.).³¹⁷ Tyto tituly mu dávaly pravomoc velitele římských vojsk na Předním východě. Sám Odaenathus se prohlásil králem králů, což byl titul, který používali achaimenovští panovníci. V r. 267 vedl římská vojska, složená z výrazné části z palmýrských vojáků, proti Persii až ke Ktésifontu, hlavnímu městu Sasánovců. Díky jeho schopnostem zavládl v Sýrii na několik let mír. V r. 267/268 však byl Odaenathus spolu se svým starším synem Herodianem zavražděn.³¹⁸

³¹⁵ J. Dobiáš, *Císař Hadrian v Palmyře*, LF 55, 1928, s. 190-199.

³¹⁶ V odborné literatuře existuje stále spor, zda existovali Odaenathové dva: O. Starší – římský senátor, jemuž město Tyros věnovalo sochu jako poděkování za jeho intervenci u císaře Severa Alexandra, a O. Mladší, manžel Zénobiin, nebo zda se jedná o tutéž postavu. K tomu srov.: J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien: histoire politique et administrative*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthmann, *Archéologie et histoire de la Syrie II*, s. 59. Vzhledem k chronologickým souvislostem je ale podle mého názoru pravděpodobnější, že se jedná o dvě odlišné osobnosti. A.- M. Liberati (*La conquête de l'Orient et la lutte contre Rome*, in: *Moi, Zénobie*, s. 119, pozn. 1) klade jeho vládu mezi závěr panování Philippa Araba (244-249 po Kr.) a 267 po Kr. – Odaenathovi předkové získali římské občanství za Septimia Severa. – K Odaenathově původu srov. též: K. Maksymiuk, *Odenat – Rzymianin czy Palmyreńczyk?*, *Eos* 85, 1998, s. 143-154.

³¹⁷ M. Clermont-Ganneau, *Odenat et Valballat: Rois de Palmyre, et leur titre romain de 'corrector'*, *RB* 29, 1929, s. 382-419.

³¹⁸ A. M. Liberati, *La conquête de l'Orient et la lutte contre Rome*, in: *Moi, Zénobie*, s. 113-114. H. J. W. Drijvers, *Zenobia und die Auseinandersetzung zwischen Palmyra und Rom*, in: *Palmyra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt*, Linz 1987, s. 128-131. – Ohledně Odaenathovy smrti panuje mnoho nejasností. Učenný mnich, byzantský kronikář Georgios Synkellos /zemřel 810/ (k němu srov.: R. Dostálová, *Byzantská vzdělanost*, s. 151) ve své světové kronice (A. A. Mosshammer /Hrsg./, *Ecloga chronographica*, Leipzig 1984) uvádí, že k Odaenathovu zavraždění došlo v Kappadokii. Zósimos (I, 39, 2, 4) však klade Odaenathovo zavraždění do blízkosti Emesy. Oba historikové se přiklánějí k politickému motivu vraždy. – Jinou verzi Odaenathovy vraždy však zmiňuje byzantský kronikář a právník žijící ve 12. století Ióannes Zonaras ve své světové kronice (*Ἐπιτομή ἱστοριῶν*; nejnovější německý překlad: E. Trapp, *Johannes Zonaras: Militär und Höflinge im Ringen um das Kaisertum*, Graz – Wien – Köln 1986), který uvádí (XII, 24), že Odaenathus byl zavražděn svým synovcem při partii šachu. *Historia Augusta*, pozdně antická sbírka životopisů třiceti císařů od

1.4.2.2. Palmýra za vlády Zénobie

Zénobia se po Odaenathově smrti zmocnila moci jménem svého mladšího syna Vaballata.³¹⁹ Královna se zřejmě nechtěla od Říma odtrhnout okamžitě. Její politika závisela na převratných politických událostech v římské říši po zavraždění císaře Galliena v září 268 po Kr. Nový císař Claudius Gothicus (268-270 po Kr.) byl plně zaneprázdněn bojem proti Alemanům a Gótům v Itálii a na Balkáně,³²⁰ a tak se východním provinciím nemohl věnovat. Palmýrská vojska obsadila – poté, co v Bosře vydrancovala tábor římské legie *III Cyrenaika* – provincii *Arabia*. V r. 268 po Kr. se Palmyřané v čele s generálem Zabdou pokusili poprvé (zatím bez úspěchu) ovládnout Egypt. Egyptský prefekt Probus však vojsko o 5.000 mužích, které zde Palmyřané zanechali, porazil a vyhnal. Podruhé (v r. 270 po Kr.) se však palmýrská expedice již podařila, Probus spáchal sebevraždu a Egypt se stal součástí „palmýrské říše“.³²¹ V r. 270 po Kr. palmýrská vojska obsadila rovněž Antiochii a dobyla v Malé Asii území až po Bithýnii [obr. 8].³²²

Po nástupu nového císaře Aureliana (270-275 po Kr.) se Zénobia zřejmě zpočátku snažila o kompromis s ním, o dělení moci. Badatelé tak usuzují z mincí ražených v Antiochii a Alexandrii, na nichž je na aversu Aureliánův portrét a na reversu portrét Zénobiina syna Vaballata doprovázený pouze jeho konsulskou hodností, titulem *imperator* a *dux Romanorum*. Titulatura Zénobie a Vaballata se změnila v r. 272 po Kr. poté, když zjistili, že se jim s Aurelianem

Hadriána po Carina, naproti tomu tvrdí, že byl Odaenathus odstraněn v rámci spiknutí jeho bratrance Moenia, možná dokonce za spoluúčasti Zénobie. Podle syrského kronikáře doby Justiniánovy Ióanna Malaly (491-578) byl Odaenathus zabit během bitvy proti Římanům (*Chronikon* XII, 298). Souhrnně k problematice Odaenathově smrti srov.: A. M. Liberati, *La conquête de l'Orient et la lutte contre Rome*, in: *Moi, Zénobie*, s. 119, pozn. 119.

³¹⁹ H. Seyrig, *Vhaballathus Augustus*, In: *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Varsovie 1966, s. 659-662.

³²⁰ V listopadu 268 po Kr. zvítězil v bitvě u *Lacus Benacus* (dn. Lago di Garda) proti Alemanům a v r. 269 po Kr. se mu podařilo uštvědit drtivou porážku u *Naissu* (dn. Niš) Gótům.

³²¹ J. Schwartz, *Les Palmériens et l'Égypte*, Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie 40, 1953, s. 63-81. J. Schwartz, *Palmyre et l'opposition à Rome en Égypte*, in: *Palmyre: Bilan et perspectives* (Colloque Strasbourg 1973), Strasbourg 1976, s. 139-151.

³²² A. M. Liberati, *La conquête de l'Orient*, s. 113-114. H. J. W. Drijvers, *Zenobia und die Auseinandersetzung zwischen Palmýra und Rom*, in: *Palmýra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt*, Linz 1987, s. 128-131

dohodnout nepodaří: prohlásili se císaři. Císařský titul uvádějí jejich mince ražené v Emese a Alexandrii i mezníky na některých syrských cestách.³²³

Na počátku vlády (do zimy 271/272 po Kr.) byl Aurelianus zaměstnán bojem proti vzdorocísařům Domitianovi, Septimiovi a Urbanovi; až po vítězství nad nimi se na jaře 272 po Kr. vydal na tažení na východ proti Zénóbii. U Antiochie se mu podařilo nad Palmyřany opevněnými ve městě zvítězit Istí, když jeho vojsko předstíralo útěk a následně palmýrské jezdeckvo pronásledovalo nazpět. V noci pak Palmyřané Antiochii tajně opustili a odešli do Emesy. Na planině u Emesy shromáždil palmýrský generál Zabdas vojsko v síle asi 60.000 mužů. Ačkoli bylo Aurelianovo vojsko opět početně slabší, podařilo se mu v této rozhodující bitvě zvítězit.³²⁴ Zénóbia se snažila z Palmýry tajně utéct na velbloudu a uchýlit se k Peršanům; na Eufratu však byla dostižena a přivezena jako zajatkyň do Aurelianova tábora. V srpnu 272 po Kr. vstoupil Aurelianus do Palmýry, která neměla hradby³²⁵ a nemohla se tak před římským vojskem nijak bránit, přičemž vojákům zakázal město plenit. Královnu Zénóbii, několik místních aristokratů a poklady shromážděné ve městě nechal převézt do Emesy. Popravit rozkázal pouze několik Zénóbiiných rádců včetně novoplatónského filosofa Longína.³²⁶

Zatímco byl Aurelianus s vojskem na zpáteční cestě do Říma, povstala Palmýra pod velením Apsaiovým. Aurelianus se na jaře 273 po Kr. spěšně navrátil, vzpouru potlačil a Palmýru nechal vyplnit.³²⁷ Město tehdy ztratilo své výsadní postavení, i když stavební činnost a jistá prosperita pokračovala i

³²³ J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien: histoire politique et administrative*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthmann, *Archéologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 60.

³²⁴ G. Downey, *Aurelian's Victory over Zenobia at Immae A.D. 272*, TAPA 81, 1950, s. 57-68.

³²⁵ Je široce rozšířený názor, že Palmýra v době královny Zenobie hradby neměla a že vznikly až za císaře Diokleciána kolem r. 300 po Kr., kdy město sloužilo jako základna římskému vojsku. S tímto názorem na základě literárních dokladů a hlavně archeologických sondáží ve svých člancích částečně polemizuje M. Gawlikowski, *Les défenses de Palmyre*, Syria 51, 1974, s. 231-242. Id., *Les défenses de Palmyre*, in: *Palmyre. Bilan et perspectives*, Strasbourg 1976, s. 209-212. Id., *La première enceinte de Palmyre*, in: *La fortification dans l'histoire du monde grec. Actes du colloque international (Valbonne 1982)*, Paris 1986, s. 51-54.

³²⁶ K němu viz kap. 1.4.2.3.

³²⁷ E. Will, *Le sac de Palmyre*, in: *Mélanges Piganiol*, Paris 1966, t. 3, s. 1409-1416.

v dalších staletích.³²⁸ Současně římské jednotky dobyly i rozsáhlé oblasti předtím dobyté palmýrským vojskem.³²⁹

Antická tradice uvádí dvě varianty Zénóbiiných dalších osudů. Podle Zósima³³⁰ zemřela palmýrská královna během cesty do Říma. *Historia Augusta*³³¹ uvádí, že se zúčastnila triumfálního pochodu v Římě v r. 274 a svůj život ukončila poklidně ve *ville* v Tivoli.³³²

³²⁸ K dalšímu vývoji Palmýry srov.: I. A. Richmond, *Palmýra under the Aegis of Rome*, JRS 53, 1963, s. 43-54.

³²⁹ Významným pramenem k tomuto je nápis nalezený v Qasr el-Azraq: M. Christol – M. Lenoir, *Qasr el-Azraq et la reconquête de l'Orient par Aurélien*, Syria 78, 2001, s. 163-178.

³³⁰ Zósimos I, 59: „Aurelianus vzal s sebou Zenobii, jejího syna a všechny účastníky odboje a vrátil se do Evropy. Cestou Zenobia zemřela, buď, jak se vypravuje, zachváčena nemocí, anebo že nepřijímala potravu, (...)“

³³¹ *Historia Augusta* I, 30, 2. K možným Zénóbiiným potomkům v Římě srov.: A. Baldini, *Descendenti a Roma di Zenobia?*, ZPE 30, 1978, s. 145-149.

³³² Celkově: J.- P. Rey-Coquais, *La Syrie, de Pompée à Diocletien: histoire politique et administrative*, in: J.- M. Dentzer – W. Orthmann (ed.), *Archéologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 60-61. A. M. Liberati, *La conquête de l'Orient et la lutte contre Rome*, in: *Moi, Zénobie*, s. 114-116. – Zénobia se těší obrovskému zájmu historiků, takže literatura k jejím životním osudům a boji proti císaři Aurelianusovi je nesmírně bohatá. Aniž bych si kladl sebemenší nárok na zmínění byť jen základní literatury, uvádím na tomto místě alespoň: U. Hartmann, *Das palmýrenische Teilreich*, Stuttgart 2001. T. Kotula, *Aurélien et Zénobie. L'unité ou division de l'Empire?*, Wrocław 1997. E. E. Schneider, *Septimia Zenobia Sebaste*, Roma 1993. R. Stonemann, *Palmýra and Its Empire: Zenobia's Revolt Against Rome*, Ann Arbor 1992. M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique*, Paris 2001, s. 971-984. A. Wieber, *Die Augusta aus der Wüste – die palmýrenische Herrscherin Zenobia*, in: T. Späth, B. Wagner-Hasel (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart 2006, s. 281-310. – O Zénóbii se v posledních letech konalo i několik úspěšných výstav: Paříži v r. 2001 (*Moi, Zénobie. Reine de Palmyre*) a v Toríně v r. 2002 (*Zenobia: il sogno di una regina d'Oriente*). Mimo rámec této práce lze jen velmi stručně zmínit, že se Zénobia stala hlavní postavou mnoha obrazů (nejslavnější pocházejí od benátského rokokového malíře Giovanni Battisty Tiepola), tapisérií, oper a románových zpracování. – K Zénóbiinu historickému srovnání se „syrskými císařovkami“ severovské dynastie (především Julii Domnou) srov.: T. Bauzou, *Zénobie: la dernière des „princesses syriennes“*, in: *Moi, Zénobie*, s. 27-41.

1.4.2.3. Filosof Longínos v Palmýře

Kassios Longínos (212-272/3 po Kr.) se patrně narodil v syrské Emese (dn. Homs). V mládí studoval – stejně jako Plotínos – v Alexandrii u filosofa Ammónia Sakky (zemřel 241/242 po Kr.), považovaného za zakladatele novoplatónismu.³³³

Po ukončení studií se Longínos usadil v Athénách, kde založil vlastní školu. Díky němu se Athény staly druhým střediskem novoplatónismu (vedle Říma, kde vyučoval Plotínos). Jedním z jeho žáků byl Porfyrios, později žák Plotínův v Římě. Longinos byl znám svým všeobecným vzděláním i uznáván jako autorita v otázkách vkusu. Byl ale kritizován Plotínem, že prý není skutečným filosofem, ale jen pouhým filologem.

Poté, co Herulové v r. 267 po Kr. (tedy v tomtéž roce, kdy zemřel Odaenathus) zničili Athény, odešel Longínos do Palmýry, kde se stal poradcem královny Zénobie. Zénobia měla při Longinově pozvání možná za vzor Julii Domnu, na jejímž dvoře působil filosof Filostratos; možná se také inspirovala přátelským vztahem Plotína s císařem Gallienem a císařovnou Saloninou: palmýrská královna chtěla mít na každý pád na svém dvoře rovněž vzdělance a významného filosofa své doby. Longínos působil jako Zénobiin poradce a možná právě on byl původcem plánu vytvoření rozsáhlé palmýrské říše s hlavním městem v Palmyře.³³⁴ Své rétorické schopnosti použil při prosazování této myšlenky: napsal (bohužel nedochovaný) rétorický spis *Odeinathos*.³³⁵

³³³ Ammónios Sakkás byl filosof platónského směru, který vyučoval patrně pouze v Alexandrii. Jeho nejvýznamnějšími žáky byli Plotínos a Longínos. Dřívější názor, že jedním z jeho žáků byl i pozdější církevní otec Órigenés, který byl novoplatónismem skutečně ovlivněn, moderní bádání odmítlo a ukázalo, že jím byl nekřesťanský platonik stejného jména. Z citátu jednoho ztraceného spisu Plotínova žáka Porfyria, jenž se dochoval u Eusebia z Kaisareie, se dozvídáme, že Ammónios Sakkás pocházel z křesťanské rodiny, ale později se od křesťanství odvrátil a přiklonil k novoplatónismu. Eusebiovo tvrzení, že zůstal křesťanem až do své smrti, není jistě správné, jde o záměnu s křesťanským spisovatelem stejného jména. – Od Ammónia Sakky samotného se žádné spisy nedochovaly. O jeho myšlení usuzujeme podle údajů Porfyriových, z nichž vyplývá, že Plotínos zůstal učením svého učitele věrný. Srov.: H.- R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983.

³³⁴ H.- D. Saffrey, *La reine Zénobie et le philosophe Longin*, in: *Moi, Zénobie*, s. 61-62.

³³⁵ Zmiňuje se o něm v dopise 1078 z r. 393 po Kr. antiochijský rétor a filosof Libanios. Příležitostí bylo buď povýšení Odaenatha do funkce vojenského velitele v Orientu (*corrector totius Orientis*) nebo se jednalo o pohřební řeč (vzhledem k tomu, že se spis nedochoval, nelze toto posoudit).

Především však palmýrské královně diktoval odvážné dopisy plné pýchy, které Zénobia posílala císaři Aurelianovi v době, když táhl na Východ.

Longínos byl po dobytí Palmýry v r. 272 po Kr. zajat císařem Aurelianem společně se Zénobií a v Emese (shodou okolností svém rodišti) na rozdíl od královně někdy na přelomu roku 272 a 273 po Kr. popraven.³³⁶ Proces s ním vedený vzbudil velký rozruch. V pozdější tradici se Longínos stal vzorem filosofa, který stojí pevně za svým názorem.³³⁷

Longína, jak uvádí velký znalec Platónova díla F. Novotný, nelze počítat mezi novoplatoniky Plotínova směru, třebaže byl jako on žákem Ammonia Sakky. Lišil se od nich v tom, že

„nepokládal jako oni ideje za obsah ducha, nýbrž uznával jejich samostatnou jsoucnost, drže se v tom věrněji pojetí Platónova.“

Longínos hleděl při citování a výkladu Platónova díla nejen na myšlenky samy, nýbrž i na jejich slovní vyjádření. Snad to bylo důvodem pro údajný (Porfyriem zaznamenaným) Plotínův výrok, že Longínos je filolog, nikoli filosof.³³⁸

Nejvýznamnější rozdíl oproti Plotínovi se týká ontologie. Spočívá v to, že *nús* měla podle Longína vyšší ontologickou úroveň a odmítal Plotínův názor, že existují myšlenky uvnitř *nús*. V učení o duších se Longínos stavěl ostře proti epikurejcům a stoikům a byl zastáncem učení o nesmrtelnosti duše.³³⁹

³³⁶ *Historia Augusta* II, 30, 3. Srov.: J. Balty, *Longin à Palmyre*, in: *Moi, Zénobie*, s. 63-65. A. Sadurska, *Cassius Longinus w Palmýrze. Fakty, legendy, hipotezy*, Archeologia (Warszawa) 43, 1992, s. 129-130.

³³⁷ L. Brisson – M. Patillon, *Longinus Platonicus Philosophus et Philologus*, in: ANRW II 36.7, s. 5214-5299, zde s. 5218-5230. – Jiným filosofem a historikem, který na Zénobiině dvoře pobýval, byl Kallinikos z Petry. Suda, byzantský lexikon z 10. století, uvádí mj. pod heslem „Kallinikos“, že sepsal dílo o deseti knihách *Dějiny Alexandrie*, které věnoval královně Kleopatře. Pražský německý klasický filolog A. Stein (*Kallinikos von Petra*, *Hermes* 58, 1923, s. 448-456) tuto „Kleopatru“ (s poukazem na Zénobiinu snahu vyrovnat se egyptské královně) identifikoval s palmýrskou královnou Zénobií. Tuto hypotézu podporuje i datace Kallinikova působení do 3. stol. po Kr. a nikoli do doby Kleopatřiny.

³³⁸ F. Novotný, *O Platónovi IV. Druhý život*, Praha 1970, s. 219-220.

³³⁹ L. Brisson – M. Patillon, *Longinus*, s. 5254-5283.

Longínova filosofie nás tu zajímá z důvodu jeho možného vlivu na specifický charakter palmýrských mozaik, jimž se níže podrobně věnuji.³⁴⁰

1.4.3. Shahba-Filippopolis

Římská kolonie *Filippopolis*³⁴¹ (dn. Shahba v jižní Sýrii nedaleko Bosry, v oblasti nazývané v antice Hauran) byla založena císařem Philippem Arabem (244-249 po Kr.) krátce po jeho nástupu na trůn v r. 244 po Kr. na místě vesnice, z níž pocházela rodina císaře; on sám se v ní však pravděpodobně nenarodil.³⁴² Z této zřejmě nepříliš významné osady, která ležela mimo hlavní síť římských cest, vzniklo za Philippa Araba římské město, které bylo na základě císařovy vůle napojeno na místní síť cest a vybaveno monumetálními stavbami, které jsou obvyklé pro všechna římská města Orientu (nymfeum, thermy s palestrami, gymnasii a knihovny, divadlo³⁴³ apod.). Vedle nich však nechal Philippus Arabs zbudovat originální architektonický komplex, nazývaný chybně *kabylé*.³⁴⁴ V jeho blízkosti se nachází mauzoleum čtvercového půdorysu (o straně 12,5 m) nazývané *Filippeion*, zasvěcené císařovu otci Marinovi, jenž byl zbožštěn pod jménem *theos Marinos*.³⁴⁵ Vzhledem ke krátké vládě Philippa

³⁴⁰ Srov. kap. 4.5.

³⁴¹ G. Amer – M. Gawlikowski, *Le sanctuaire impérial de Philippopolis*, DaM 2, 1985, s. 1-15. K. S. Freyberger, *Die Bauten und Bildwerke von Philippopolis: Zeugnisse imperialer und orientalischer Selbstdarstellung der Familie des Kaisers Philippus Arabs*, DaM 6, 1992, s. 293-311. H. Hatoum, *Shahba «Philippopolis»*, in: *Syrie. Mémoire et Civilisation*, Paris 1993, s. 284-287. K. Butcher, *Roman Syria and the Near East*, s. 233-234. H. Hatoum, *L'antique Chahba-Philippopolis*, BÉtOr LII, 2000, s. 135-141. N. Darrouis – J. Rohmer, *Chahba – Philippopolis (Hauran): Essai de synthèse archéologique et historique*, Syria 81, 2004, s. 5-41. W. Oenbrink, *Shahba / Philippopolis. Die Transformation einer safaisch-arabischen Siedlung in eine römische Colonia*, in: K.- P. Johne – Th. Gerhardt – U. Hartmann (Hrsg.), *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Stuttgart 2006, s. 243-270.

³⁴² M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aïôn de Shahba-Philippopolis, Philippe l'Arabe, et la conception hellène de l'ordre du monde, en Arabie, à l'aube du christianisme*, CGLotz 10, 1999, s. 272-274.

³⁴³ P. Coupel – E. Frézouls, *Le théâtre de Philippopolis en Arabie*, Paris 1956.

³⁴⁴ G. Amer – M. Gawlikowski, *Le sanctuaire impérial de Philippopolis*, DaM 2, 1985, s. 1-15, zde s. 3. Rozprostíral se kolem volného vydlážděného prostranství, k němuž vedla z centra hlavní ulice. Východní část stavby s širokou fasádou je zakončena velkou exedrou s kupolovitou klenbou. Dnes se tato stavba považuje za „císařskou svatyni“ („*sanctuaire impérial*“) Filippopole, v jejíž půlkruhových absidách a pravoúhlých nikách byly umístěny sochy císaře a jeho rodiny.

Nejnověji stavbu popsali N. Darrouis – J. Rohmer, *Chahba-Philippopolis*, s. 12-15. H. C. Butler, který prováděl na počátku 20. století první rozsáhlejší průzkum města, stavbu považoval za hrobku rodiny císaře Philippa Araba; opíral se přitom především o zde objevený náleží dedikačního nápisu, v němž je zmíněný císařův otec Marinus jako zbožštěný. Novější průzkumy (N. Darrouis, J. Rohmer) však poukazují spíše na to, že šlo o místo, kde se shromažďovali občané města (kúrie, resp. buletéřion).

Araba nebyla výstavba města dokončena a nebyla zastavěna ani celá plocha uvnitř hradeb. Počet obyvatel města se odhaduje – mj. podle skromné velikosti místního divadla, které se řadí k nejmenším známým divadlům³⁴⁶ – asi na tisícovku.

Vzestup města byl úzce spjat s postavou císaře Philippa Araba. To však neznamená, že by zde v následujících dobách nebyla doložena žádná stavební aktivita. Urbanistický vývoj města pokračoval až do raně křesťanské doby. Poukazují na to i početné mozaiky z pozdějších dob, především ze druhé čtvrtiny 4. století po Kr, které dokládají existenci vzdělaných vyšších tříd ve městě v této době.³⁴⁷

N. Darrous a J. Rohmer upozorňují ve svém článku na nepravidelnost nejen hradeb v jihozápadní části, ale i v západní oblasti města v prostoru *fora*. V této západní části totiž ležela původní osada, jejíž existence se předpokládala, nicméně byla dokázána až v posledních patnácti letech nálezy druhotně použitých architektonických dekorativních fragmentů. Autoři rovněž uvažují o tom, že i struktura divadla pochází z dřívější osady.³⁴⁸

Město založené Philippem Arabem bylo nicméně výrazně rozsáhlejší než zmiňovaná osada [obr. 9]: pokrývalo plochu 100 ha. Je však podivné, že císařskou intervencí ve městě nedokládá žádný děkovný nápis, příp. náznak dokladu, že by se na financování výstavby města podílel Philippus Arabs.³⁴⁹

Z hlediska interpretace mozaik, která je pro tuto práci tak důležitá, jsou velmi důležité informace o nobilitě, která byla zadavatelem těchto mozaik. Bohužel informace (tedy především nápisy) o ní jsou poměrně skoupé. Přispívá k tomu i skutečnost, že dosud nebyla archeologicky prozkoumána žádná nekropole města.

³⁴⁶ P. Coupel - E. Frézouls, *Le théâtre de Philippopolis en Arabie*, Paris 1956, s. 8. Ids., *Le théâtre de Philippopolis en Arabie*, JRS 50, 1960, s. 273-274.

³⁴⁷ J. Balty, *Les mosaïques de Shahba-Philippopolis: chronologie, ateliers, commanditaires*, in: MAPO, s. 141-145.

³⁴⁸ N. Darrous – J. Rohmer, *Chahba-Philippopolis*, s. 16-20. Nové výzkumy prokázaly, že se jednalo o osadu poměrně rozsáhlou (asi 10 ha) a zřejmě důležitější, než se dříve předpokládalo.

³⁴⁹ Idem, s. 20.

1.4.3.1. Philippus Arabs (244-249 po Kr.)

Philippus Arabs byl na základě negativních informací antických autorů (především Aurelia Victora) až do nedávné doby v nepřízni i u moderních historiků. Právě Aurelius Victor, ojedinělý pramen vztahující se k mládí Philippa Araba, totiž tvrdí, že císařův otec Marinus byl pouhým místním banditou v oblasti zvané Trachónitis.³⁵⁰ Podle novějších studií se však zdá, že Marinus náležel mezi římské jezdce.³⁵¹

Sám císař, představován dřívějšími historiky jako polobarbar, který se uprostřed všeobecného úpadku římské říše ve 3. století dostal na římský trůn, byl v posledních letech „rehabilitován“ ve člancích J. M. Yorka,³⁵² de Blois³⁵³ a C. Prickartz³⁵⁴ a především díky první vědecké monografii o císaři z pera Ch. Körnera.³⁵⁵ Tato novější historická literatura sleduje vzestup jeho politické kariéry (jež je pochopitelná jen na základě významnějšího postavení jeho otce) a zdůrazňuje mírnost jeho praktické politiky (respektování senátu, mírovou zahraniční politiku) a význam jeho kroků v oblasti legislativy. V tomto světle se vláda Philippa Araba jeví jako režim „civilní“, mající za vzor politiku Augustovu a antoninských císařů 2. století po Kr., stojící tedy v protikladu k autokratickým vojenským tendencím, jež vzrůstaly od vlády Severovců.³⁵⁶ Tuto císařovu politiku nejlépe symbolizuje předání moci senátu v r. 248 po Kr.

³⁵⁰ Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus* XXVIII, 4: Philippus Arabs „*humillimo ortus fuit, patre nobilissimo latronum ductore*“. – Trachónitis je antické označení vulkanické plošiny nazývané dnes Leja v severní části Hauránu.

³⁵¹ N. Darrous – J. Rohmer, *Chahba-Philippopolis*, s. 23.

³⁵² J. M. York, *The Image of Philip the Arab*, *Historia* 21, 1972, s. 320-332.

³⁵³ L. de Blois, *The reign of the Emperor Philip the Arabian*, *Talanta* 10, 1978, s. 11-43.

³⁵⁴ C. Prickartz, *Philippe l'Arabe, civilis princeps*, *AntCl* LXIV, 1995, s. 129-153.

³⁵⁵ Ch. Körner, *Philippus Arabs*, Berlin 2002. Srov. též: X. Lorient, *Chronologie du règne de Philippe l'Arabe (244-249 après J.-C.)*, in: ANRW II, 2, s. 788-797. O vládě Philippa Araba zasazené do širšího kontextu vývoje římské říše ve 3. století po Kr. srov.: J.- Michel Carrié – A. Rousselle: *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337*, Paris 1999, s. 89-144.

³⁵⁶ N. Darrous – J. Rohmer, *Chahba-Philippopolis*, s. 22-23.

(po vzoru Oktaviánově-Augustově z r. 27 př. Kr.³⁵⁷); v témže roce slavil s velkou pompou *millenium Urbis*, výročí tisíc let od založení Říma.³⁵⁸

Philippus Arabs byl často srovnáván k Septimiu Severovi: zatímco ten byl panovníkem „africkým“³⁵⁹, byl Philippus Arabs císařem „arabským“ (resp. „prvním Arabem na římském trůně“). N. Darrous a J. Rohmer však uvažují o možnosti, že by císař mohl pocházet z rodiny, jejíž kořeny by sahaly k římským kolónům usídleným v osadě, stojící na místě pozdějšího města. Phillipus Arabs by tak nebyl původu arabského, nýbrž římského a jen pozdější (jemu nijak nakloněná) tradice by tento římský původ zatajila.³⁶⁰

Hlavním problémem je zde – jak již bylo řečeno – nedostatek pramenů, které by osvětloval původ, mládí a kariéru Philippa Araba až do jeho jmenování prefektem praetoria v r. 243 po Kr. Ch. Prickartz se domnívá, že Philippus Arabs pocházel z prostředí buď právníckého nebo z rodiny „*technokratů specializujících se na otázky fiskální a výběr annony*“,³⁶¹ která tu působila již za vlády Septimia Severa.³⁶²

Vliv rodiny byl tak velký, že po úmrtí císaře Gordiana III. v r. 244 po Kr. u Ktésifontu během vojenské výpravy proti Sasánovcům prosadila na římský trůn právě prefekta praetoria Philippa Araba. Ten také s Šápúrem I. (240-272) dojednal mír, znamenající pro Řím ztrátu Arménie a povinnost zaplatit tribut ve výši 500 000 zlatých mincí.³⁶³

³⁵⁷ Oktavián sice odevzdal v r. 27 př. Kr. oficiálně senátu veškerou moc, díky složitému systému osobního vlivu si svoji moc podržel. Od senátu dostal v témže roce titul *Imperator Caesar Augustus*. Rok 27 př. Kr. se tak považuje za počátek tzv. *principátu*, v němž ústřední roli hrál první muž ve státu (*princeps*). Srov. W. Eck, *Augustus a jeho doba*, Praha 2004.

³⁵⁸ L. Polerini, *Il primo millenario di Roma nella coscienza dei contemporanei*, in: P. Kneissl – V. Losemann (Hrsg.), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ*, Darmstadt 1988, s. 344-357. M. Pavan, *Filippo l'Arabo e il millenario dell'urbe*, La Parola del Passato 45, 1990, s. 401-419.

³⁵⁹ Tj. pocházejícím z Afriky. Septimus Severus se narodil v r. 145 po Kr. v Leptis Magně v Tripolitáně (dn. Libyi). Jako císař (193-211 po Kr.) své rodiště několikrát navštívil; při návštěvě v r. 202/3 po Kr. dal podnět k monumentální přestavbě města, jež však byla dokončena až za jeho nástupce a syna Caracally. Srov.: A. R. Birley, *Septimius Severus. The African Emperor*, London³2000.

³⁶⁰ N. Darrous – J. Rohmer, *Chahba-Philippopolis*, s. 26.

³⁶¹ *Annona* byla (v tomto kontextu) každoroční (od lat. *annus*) daň (často mimořádná), vybíraná v provinciích na vydržování římských jednotek, které zde byly umístěny.

³⁶² C. Prickartz, *Philippe l'Arabe, civilis princeps*, s. 136.

³⁶³ M. Christol, *L'empire romain du III^e siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*, Paris 2006, s. 99-100.

V zahraniční politice vedl Philippus Arabs politiku mírovou a snažil se konsolidovat obranný systém říše (především v oblasti Dákie). Přesto zde byl nucen vést vojenské výpravy proti Karpům a dalším kmenům a později i proti Peršanům. V politice vnitřní se snažil o civilní politiku, přičemž např. do hodnosti konzulů a praefektury města Říma upřednostňoval místní italskou aristokracii. V oblasti finanční bylo snahou Philippa Araba upevnit stříbnou měnu a především upřednostňovat měnu v bronz. Výrazným počinem bylo také založení třetí císařské mincovny (vedle Říma a Antiochie) ve *Veminaciu* v Moesii.³⁶⁴

O konci vlády císaře Philippa Araba jsme sice dobře informováni díky zprávám Zósimovým,³⁶⁵ jeho popis událostí je ovšem přinejmenším pochybný (řeč v římském senátu, kdy Philippus nabídl vzdát se moci ve prospěch senátu). Zósimos líčí krizi r. 248, dobu současnou s oslavami milénia Říma, kdy došlo k nájezdu Gótů do oblasti Moesie a Dákie. Philippus svěřil velení římských legií Pacatianovi, který se krátce poté proti němu vzbouřil, stejně jako jiný velitel, Jotapianus, v Sýrii.³⁶⁶

Ch. Körner hodnověrně pojal otázku okolností smrti Philippa Araba, který podle něj padl v r. 249 po Kr. v bitvě u Verony proti Deciovi. Pozici císaře přitom již předtím ohrožovala povstání v Sýrii, Egyptě a na Dunaji. Ch. Körner přitom podle mého názoru správně podotýká, že Philippus Arabs nepadl kvůli nesouhlasu s jeho politikou, nýbrž že byl obětí strukturálních změn císařské volby, tedy stále silnějšímu vlivu vojáků umístěných na hranicích říše a jejich potřebě mít císaře ve své blízkosti.³⁶⁷

Pokud budeme chtít celkově charakterizovat vládu Philippa Araba, vyznačuje se následujícími body: kontinuitou ve vnitřní politice (administrativa, finanční a daňová politika), ale i jistým blahosklonným vztahem ke křesťanství;

³⁶⁴ C. Prickartz, *Philippe l'Arabe, civilis princeps*, s. 138-140. A. Bianchu, *Aspetti della politica economico-fiscale di Filippo l'Arabo*, *Aegyptus* 63, 1983, s. 185-198.

³⁶⁵ Zósimos I, 20, 2-21,1.

³⁶⁶ M. Christol, *L'empire romain du III^e siècle*, s. 119-120.

³⁶⁷ Ch. Körner, *Philippus Arabs*, Berlin – New York 2002, s. 322.

velkými urbanistickými ambicemi (především v Shahba-Filippopolis), které jsou v období vlády tzv. vojenských císařů ojedinelé

1.4.3.2. Otázka křesťanství v Shahba-Filippopoli. Náboženská politika Philippa Araba

Interpretace Aiónovy mozaiky, jíž se věnuje podstatná část této práce,³⁶⁸ vede k domněnce o křesťanských vlivech na její ikonografii. Věnujme se proto tomu, jakou úlohu hrálo křesťanství v Shahba-Filippopoli a jeho blízkém okolí kolem poloviny 3. století po Kr.

Na prvním místě si povšimněme tradice, že Philippus Arabs byl křesťan, na jejímž počátku byla zpráva Eusebia z Kaisareie v *Církevních dějinách*.³⁶⁹ V této zprávě se hovoří přímo o Philippu Arabovi; Eusebios ale nezmiňuje, kde se událost s velikonoční vigílií odehrála, ani jméno místního biskupa.

Eusebiova zpráva o Philippově křesťanské víře stojí na počátku tradice, která ji v raně křesťanské době i později v době byzantské dále rozváděla.³⁷⁰ Synoptická kronika např. uvádí, že „*Philippus byl prý mimořádně zbožný, mírný a ctil křesťany*“³⁷¹. Podobně v kronice, dokončené v r. 1013 a zahrnující období

³⁶⁸ Viz kap. 5.

³⁶⁹ Eusebios, *Církevní dějiny* VI, 34: „*Po Gordianovi, který spravoval římskou říši plných šest let, nastoupil Philippus současně se svým synem Philippem. O tomto císaři se povídá, že byl křesťanem a že poslední velikonoční vigílii se chtěl účastnit s lidmi modliteb v obci. Nebyl mu však tamním biskupem dovolen přístup dříve, dokud se nevyzná ze svých hříchů a nepřipojí se k hříšníkům nacházejícím se v místě, určeném pro kajícíníky. (...) Císař prý bez odmlouvání to splnil a tím prokázal upřímnost svého bohabojného myšlení.*“ – Srov.: Ch. Körner, *Philippus Arabs*, s. 261.

³⁷⁰ Z Eusebiovy zprávy zřejmě vycházely tradice dvě: jedna o kladném vztahu Philippa Araba ke křesťanství, kterou v následujících odstavcích sledujeme, druhá negativní. Tuto negativní linii rozvinul Ióánnēs Chrysostomos, který – zjevně v návaznosti na Eusebia – vypráví příběh o císaři (jeho jméno tu ovšem uvedeno není), kterému antiochijský biskup Babylas odepřel kvůli císařovým hříchům vstup do kostela. Císař, místo aby litoval svých hříchů, se pomstil tím, že nechal biskupa popravit. O císařově náboženském smýšlení tu bližší indicie chybí. Na tuto tradici navazuje např. i kolem r. 630 sespaná *Chronikon Paschale* 270 (MignePG 92, sl. 665-668).

³⁷¹ *Synopsis chroniké*, s. 37, l. 12-13: τούτον τὸν Φίλιππον εὐσεβέστατος εἶναι καὶ πρᾶϊν καὶ τὰ χριστιανῶν τιμῶντα.

do r. 949, jež je připisována Leónu Grammatikovi, se tvrdí, že Philippus „byl stoupencem křesťanské víry, vyznačoval se pochopením a dobrotou.“³⁷²

Názor o Philippově křesťanském původu odmítli sice již někteří historikové na přelomu 19. a 20. století (K. J. Neumann, J. A. F. Gregg a E. Stein), přesto se objevoval i nadále. Byl o něm přesvědčen i přední francouzský byzantolog H. Grégoire.³⁷³ Poměrně nedávno publikoval článek, který ke zprávám raně křesťanských autorů přistupuje s důvěrou, J. M. York, aby tak rehabilitoval Philippa jako prvního křesťanského panovníka.³⁷⁴ Tento názor podle mého mínění nebere dostatečnou měrou v potaz charakter Philippovy vlády (milénium římské říše, mincovnictví bez jakýchkoli křesťanských prvků apod.) a je nutné jej odmítnout, jak to činí i H. A. Pohlsander.³⁷⁵

Jinou otázkou ale je Philippův tolerantní přístup vůči křesťanům, a to především v protikladu k jeho nástupci Deciovi. Za věrohodnou totiž můžeme považovat jinou zprávu Eusebia z Kaisareie, v níž uvádí, že kvůli sporům mezi různými křesťanskými sektami se mezi l. 238 a 248 po Kr. konaly v blízké Bosře přinejmenším dvě synody. První koncil debatoval o božské přirozenosti Kristově. Druhá synoda, konaná již za vlády Philippa Araba, Eusebius označuje výslovně za důležitou. Synoda, na niž byl pozván i Órigenés, se zabývala stavem lidské duše mezi smrtí a vzkříšením.³⁷⁶

Z této Eusebiovy zprávy můžeme dedukovat, že Philippus Arabs prováděl v oblasti Shahba-Filippopole a Bosry umírněnou náboženskou politiku, která mj. umožnila konání těchto synod. Umírněnou reakcí na různé křesťanské

³⁷² Leon Grammatikos, *Chronografia*, s. 76 (ed.: Bonn 1842): ὁς ὑπήρχε μὲν τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως σπουδαστής, συνέσει καὶ ἐπιεικείᾳ κεκοσμημένος. Všechny raně křesťanské autory tvrdící, že Philippus Arabs byl křesťan, uvádí H. A. Pohlsander, *Philip the Arab and Christianity*, *Historia* 29, 1980, s. 463-484, zde s. 463.

³⁷³ H. Grégoire, *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1951, s. 9, 41 a 89-91.

³⁷⁴ J. M. York, *The Image of Philip the Arab*, *Historia* 21, 1972, s. 320-332.

³⁷⁵ H. A. Pohlsander, *Philip the Arab and Christianity*, *Historia* 29, 1980, s. 463-484, zde s. 467: „That Philip was not a Christian is, I think, certain (...)“. Dále srov.: K. M. Girardet, *Christliche Kaiser vor Konstantin dem Grossen*, in: P. Kneissl – V. Losemann (Hrsg.), *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1998, s. 288-310.

³⁷⁶ Eusebios, *Církevní dějiny* VI, 37: „V této době vystoupili v Arabii zase jiní s učením naprosto odlišným od pravdy. Tvrdili, že lidská duše umírá v tomto světě současně s tělem v okamžiku smrti a současně s tělem že se rozpadá, při zmrtvýchvstání že však spolu s tělem oživne. Tehdy byla také svolána významná synoda a Órigenés byl na ni znovu pozván. Před celým shromážděním mluvil tak přesvědčivě, že ti, co zastávali tento blud, změnili svůj názor.“ – Srov.: M.-H. Quet, *La mosaïque dite d'Aïôn de Shahba-Philippopolis*, s. 292-293.

sekty byly podle M.- H. Quet divadelní představení s mytologickou tematikou, pořádaná v divadle v Bosře, se záměrem přesvědčit místní křesťanské obyvatel o jejich pochybení, pokud se ke křesťanství přiklonili. V tomto kontextu chápe i Aiónovu mozaiku, jíž se v závěru této práce podrobně věnuji.³⁷⁷

V náboženské politice Philippa Araba není možné vysledovat známky toho, že by upřednostňoval nějaké božstvo. V oficiální propagandě zůstaly odkazy na náboženskou oblast zcela marginální. Při příležitosti oslav milénia Říma se žádné náboženské oslavy nekonaly. Ve Filippopoli se nedochoval jediný chrám, jenž by byl zasvěcen božstvu, které bychom mohli identifikovat.³⁷⁸

1.5. Pozdně antické mozaiky (3.- 6. století)

Mozaikové umění³⁷⁹ dosáhlo právě v pozdní antice svého největšího rozkvětu. Toto zjištění, s nímž dnes souhlasí naprostá většina badatelů, vedla k přehodnocení názoru o úpadkovosti umění pozdní antiky i pozdně antické doby vůbec.³⁸⁰ Abychom uvedli do mozaikové problematiky, které se dosud v českých zemích nevěnovala téměř žádná pozornost, budiž před vlastní stěžejní práci, zkoumající na několika vybraných syrských mozaikách úzkou problematiku, předsunuta obecnější část, načrtávající přehled mozaikového vývoje ve Středomoří v pozdní antice s příklady nejvýznamnějších lokalit, *vill* a mozaik. Zvláštní kapitolu pak věnuji přehledu syrských mozaik.

Nejdříve je třeba předeslat, že těžištěm mého zájmu jsou mozaiky *podlahové*, nikoli mozaiky nástěnné. Rovněž se většinou zabývám především

³⁷⁷ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aïon de Shahba-Philippopolis*, s. 327. – K Aiónově mozaice srov. kap. 5. a 5.5.

³⁷⁸ C. Prickartz, *Philippe l'Arabe, civilis princeps*, s. 139-140.

³⁷⁹ K technice výroby mozaik srov.: Ph. Bruneau, *La mosaïque antique*, Paris 1987, s. 8-33 (kap. I).

³⁸⁰ Srov. kap. 3.2.

mozaikami z pozdně antických římských domů, nikoli z kostelů. Jak je ale z následujících stránek zřejmé, nevyhýbám se ani jim.³⁸¹

Níže uvedené příklady uvádějí ty nejvýznamnější *villy* s mozaikami v dané oblasti a takové, které jsou v této disertační práci ještě zmiňovány jako paralely mozaik, jimiž se později zabývám podrobně. Pro vyčerpávající přehled *vill* odkazují na rozsáhlý článek J.- P. Sodiniho.³⁸²

1.5.1. Nejvýznamnější středomořské oblasti s pozdně antickými mozaikami (kromě Sýrie)

Mozaiky byly objeveny ve všech částech římské říše, ba dokonce i mimo její hranice (např. v Persii³⁸³). Následující přehled se však soustřeďuje především na oblast jižního a východního Středomoří.³⁸⁴

Hispanie je oblast na (pozdně) římské mozaiky nesmírně bohatá.³⁸⁵ Místem s nejvýznamnějšími mozaikovými nálezy je bezesporu Mérida (řím. *Emerita Augusta*).³⁸⁶ Na tuto bohatou tradici podlahových mozaik v Hispánii navazuje i přední dílo raně křesťanského umění v Hispánii – mauzoleum v Centcelles (nedaleko Tarragony) s jedinečnou (třebaže jen fragmentárně zachovanou) mozaikovou výzdobou kopule.³⁸⁷ Zkoumání vzájemných sou-

³⁸¹ Je přitom hodné zaznamenat, že se mozaiková výzdoba *vill* a kostelů v řadě případů téměř nijak neliší.

³⁸² Pozdně antickými *villami* ve vztahu k jejich mozaikové výzdobě se podrobně zabývá J.- P. Sodini ve svém velmi rozsáhlém (na dvě části rozděleném) článku *Habitat de l'antiquité tardive* 1, *TOPOI* 5/1, 1995, s. 151-218; 2, *TOPOI* 7/2, 1997, s. 435-577. Text, svým rozsahem se blížíci samostatné monografii, je členěn systematicky podle jednotlivých oblastí římské říše a posléze podle lokalit.

³⁸³ Existence mozaik v paláci v Bišapúru lze jednoduše vysvětlit tím, že Šapur II. odvlékl v r. 260 po Kr. po vítězství nad císařem Valeriánem ze Sýrie (hlavně z Antiochie) mnoho specializovaných řemeslníků, mj. mozaikářů. Srov.: R. Girshmann, *Les mosaïques sassanides*, Paris 1956, zvl. s. 37-75. J. Balty, *Les mosaïques de Bishapur*, in: *MAPO*, s. 149-152.

³⁸⁴ Při popisu postupují pro názornost od západu na východ.

³⁸⁵ Obecně: M. Guardia Pons, *Los mosaicos de la antigüedad tardía en Hispania. Estudios de iconografía*, Barcelona 1992. J. M. Blazquez, *El mosaico tardoantico en Hispania*, *CARB* XXXIX, 1992, s. 99-137. J. Lancha., *Mythologie classique et mosaïques tardives d'Hispanie (IV^e s.)*, *AnTard* 11, 2003, s. 197-214. Id., *Mosaïque et culture dans l'Occident romain I^{er} – IV^e s.*, Rome 1997.

³⁸⁶ K méridským mozaikám srov. podrobně kap. 2.7.1.4. a 5.3.

³⁸⁷ Mauzoleum bylo možná odpočinkem Constanta, jednoho ze synů Konstantina Velikého. K Centcelles srov.: H. Schlunk, *Die Mosaikkuppel von Centcelles* (aus dem Nachlass für den Druck bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von A. Arbeiter), Mainz 1988 (2 sv.). A. Arbeiter – D. Korol, *Der Mosaikschmuck des Grabbaues von Centcelles und der Machtwechsel von Constans zu Magnentius*, *MM* 30, 1989, s. 289-331. A. Arbeiter, *Die Kuppelmosaik von Centcelles*, *Das Münster* 41, 1988, s. 327-329. Th. Hauschild – A. Arbeiter, *La villa romana de Centcelles*, Barcelona 1993. J. Arce, *Los mosaicos de la cúpula de la villa romana de*

vislostí mezi mozaikami hispánskými a severoafrickými je oborem zájmu španělských badatelů G. Lopeze Monteagudo a J. M. Blázquezze Martíneze.³⁸⁸

Domnívám se, že **severní Afrika** je především kvalitou mozaik vedle Sýrie nejvýznamnější mozaikovou oblastí antického světa.³⁸⁹ Mozaikové bádání v dnešním **Maroku** bohužel není příliš rozsáhlé, omezuje se na lokality *Volubilis*³⁹⁰ a nověji *Lixus*³⁹¹. V **Alžírsku** bylo nejvíce mozaik nalezeno v archeologických lokalitách *Thamugadi* (dn. Timgad),³⁹² *Caesarea* (dn. Cherchell)³⁹³ a *Hippo Regius* (dn. Annaba).³⁹⁴

Severoafrické mozaikové bádání se soustřeďuje především na dnešní **Tunisko**.³⁹⁵ Nikoli náhodou se největší světová sbírka antických mozaik nachází v muzeu *Bardo*, umístěném v bývalém paláci tuniských bejů na okraji Tunisu. O

Cencelles: iconografía de la liturgia episcopal, Anas 11-12, 1998-99, s. 155-165. Id., *Cencelles. El monumento tardoromano. Iconografía y arquitectura*, Roma 2001. A. Arbeiter, *Das Kuppelmosaik von Cencelles. Ein Bildprogramm und die Versuche seiner Deutung*, in: *Konstantin der Grosse*, s. 109-124.

³⁸⁸ Např. J. M. Alvarez Martínez, *Algunas observaciones sobre la influencia africana en el mosaico hispanorromano*, *Aldaba* 30, 1998, s. 241-260.

³⁸⁹ K. Dunbabin, *The mosaics of the Roman North Africa*, Oxford 1978.

³⁹⁰ Souhrnně k mozaikám ve Volubilidě srov.: R. Chevallier – M. Ponsich, *Les mosaïques romaines de Volubilis*, *Archéologia* 339, 1997, s. 60-67. Z. Belcadi, *Les mosaïques de Volubilis*, Paris 1988 (3 sv.) /nevydaná disertační práce, přístupná v knihovně Henri Stern v Paříži/.

³⁹¹ M. Ponsich, *Une mosaïque du dieu Océan à Lixus*, *BAM* VI, 1966, s. 323-328. M. Euzennat, *Une mosaïque de Lixus (Maroc)*, in: *Mélanges A. Piganiol*, Paris 1966, s. 473-480. J.- P. Darmon, *Faux Adonis et vraie scène érotique: Eros et Psyché à Lixus et à Piazza Armerina*, in: *CMGR VIII /2/* (1997), 2001, s. 39-57. Z. Oninba, *Les mosaïques de la maison des trois Grâces à Lixus (Maroc)*, in: *CMGR IX* (2001), 2005, s. 1073-1081. Francouzsko-marocký výzkum, prováděný od r. 2001, má za cíl vytvořit první svazek *Corpus des mosaïques du Maroc*, věnovaný právě Lixu (srov.: P. Mongne /ed./, *Archéologies: vingt ans de recherches françaises dans le monde*, Paris 2004, s. 241-243).

³⁹² S. Germain, *Les mosaïques de Timgad*, Paris 1969. N. Abdelouahab, *Les ateliers de mosaïstes de Timgad et leur influence sur les mosaïques d'Hippone*, *Aouras* 3, 2006, s. 229-244. – Dodejme na tomto místě alespoň, že v *Thamugadi* byla po dobytí na Vandalech za císaře Justiniana postavena nejzápadnější byzantská pevnost (srov.: J. Lassus, *La forteresse byzantine de Thamugadi. Fouilles à Timgad 1938-1956 I.*, Paris 1981).

³⁹³ S. Ferdi, *Corpus des mosaïques de Cherchell*, Paris 2005 (publikovaná disertační práce z r. 1982). K jednotlivým mozaikovým motivům: Achilleus - srov.: A. Bruhl, *Mosaïques de la légende d'Achille à Cherchell*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 48, 1931, s. 109-123. S. Ferdi, *La légende d'Achille sur une mosaïque de Cherchell*, in: *Iconographie classique et identités régionales* (BCH, Suppl. XIV), Paris 1986, s. 207-214; S. Ferdi – A. A. Malek, *Les mosaïques de la maison de la Jonchée à Cherchell*, in: *CMGR VII /1/* (1994), 1999, s. 327-334.

³⁹⁴ S. Dahmani – J.- P. Morel, *Mosaïques d'Hippone*, Marseille 1993. E. Marec, *Deux mosaïques d'Hippone*, *Libyca a/é I*, 1953, s. 95-108. Id., *Trois mosaïques d'Hippone à sujets marins*, *Libyca a/é VI* (1), 1958, s. 99-122. Id., *Une nouvelle mosaïque des Muses à Hippone*, *Libyca a/é VI* (1), 1958, s. 123-142. Obecně: S. Lancel, *L'Algérie antique. De Massinissa à saint Augustin*, Paris 2008.

³⁹⁵ Nádheru vybraných tuniských mozaik mohli dokonce před mnoha lety obdivovat čeští návštěvníci v Praze na výstavě *Umělecké poklady Tunisu. Římská civilizace v Africe* (Národní galerie – Královský letohrádek Belvédér, listopad – prosinec 1974).

tuniských mozaikách bylo publikováno několik kvalitních monografií.³⁹⁶ Korpus tuniských mozaik již zachytil velkou část tuniského území: Tunis, Kartágo, Zaghouan,³⁹⁷ *Thysdrus* (dn. El Džem), *Thuburbo Maius* (u dn. města El Fahs).³⁹⁸ Většina tuniských mozaik byla nalezena v rozsáhlých římských *villách*, které jsou pro severoafrickou oblast typické.³⁹⁹ Pozornost je přitom v poslední době věnována nejen mozaikám římským (do počátku 5. století po Kr.), ale i mozaikám, jež vznikly v době vandalské (439-533) a byzantské (533 – polovina 7. století⁴⁰⁰), a byly objeveny i na podlahách raně křesťanských kostelů.⁴⁰¹

V lokalitě Sidi Ghrib (jihozápadně od Kartága) byla objevena rozsáhlá římská venkovská *villa*. V jejích lázních nalezená mozaika (datovaná do přelomu 4. a 5. stol. po Kr.) s vyobrazením dámy domu při toaletě názorně ukazují na luxus pozdně antické společnosti.⁴⁰²

Mnoho *vill* s překrásnými mozaikami bylo objeveno v El Džemu (řím. *Thysdrus*). Na prvním místě je třeba poukázat na ojedinělý komplex mozaik v nedávno objevené *ville* nazvané *Maison d'Africa*.⁴⁰³ Dům datovaný do 2. poloviny 3. století (tzv. *Sollertiana domus*) je zdobený mozaikami s motivem Ganyméda uprostřed a s erotickými scénami okolo (Satyr obtěžující nymfu,

³⁹⁶ M. Ennaïfer, *La civilisation tunisienne à travers la mosaïque*, Tunis 1973, M. H. Fantar, *La mosaïque en Tunisie*, Paris – Tunis 1994. M. Blanchard-Lemée – M. Ennaïfer – H. Slim – L. Slim, *Sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, Paris 1995. M. Yacoub, *Splendeurs de mosaïques en Tunisie*, Tunis 2002. Obecně k mozaikovému výzkumu v Tunisku srov.: M. Ennaïfer, *Etat de la recherche dans le domaine de la mosaïque en Tunisie*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 229-242.

³⁹⁷ Oblast jižně od Tunisu, významná pro stejnojmenný akvadukt z doby Hadriánovy.

³⁹⁸ *Corpus des mosaïques de Tunisie I-IV*, Tunis 1973-1999.

³⁹⁹ Známe je nejen díky poměrně rozsáhlým archeologickým průzkumům, ale i z vlastních mozaik. Způsobu zobrazení antických *vill* na severoafrických pozdně antických mozaikách věnoval monografii polský badatel T. Sarnowski, *Les représentations de villas sur les mosaïques africaines tardives*, Varsovie 1978.

⁴⁰⁰ Arabská konkvista dn. Tuniska probíhala postupně. Klíčové bylo dobytí *Sufetuly* (dn. Sbeitly), centra byzantské správy, v r. 647; dále založení Kairouánu v r. 670 a nakonec definitivní dobytí Kartága v r. 698.

⁴⁰¹ Vandalské a byzantské době se např. věnovalo celé číslo časopisu *Antiquité tardive* (AnTard 20, 2002). K mozaikám srov.: T. Ghaliá, *La mosaïque byzantine en Tunisie*, in: *Tunisie byzantine* (Dossiers d'archéologie no. 268), 2001, s. 66-77.

⁴⁰² A. Ennabli, *Les thermes des thiasés marines de Sidi Ghrib*, *Monuments Piot* 68, 1986, s. 1-59. M. Blanchard-Lemée, *A propos des mosaïques de Sidi Ghrib: Vénus, le Gaurus et un poème de Symmaque*, *MEFR* 100, 1988, s. 367-384. – K výzkumu lokality srov.: A. Ennabli – L. Neuru, *Excavations of the Roman Villa at Sidi Ghrib, Tunisia*, *EMC* 38, 2, 1994, s. 207-220. K mozaice blíže kap. 4.3.

⁴⁰³ S ohledem na svoji výjimečnost byla *villa*, objevená v nevzhledné průmyslové části města, přenesena jako celek do blízkosti místního archeologického muzea (zaměřeného především na nádherné mozaiky), kde ji mohou – s mozaikami ponechanými na původních místech – obdivovat návštěvníci.

Zeus a Léda, Satyr a Ariadné).⁴⁰⁴ Mnoho odborných diskuzí vzbudila mozaika zobrazující kalendář.⁴⁰⁵

Jedinečná mozaika, zobrazující gymnické hry, byla nedávno odhalena v Gafse (řím. *Capsa*).⁴⁰⁶ Dougga (řím. *Thugga*), nejvýznamnější tuniská archeologická lokalita,⁴⁰⁷ poskytla také velké množství mozaik.⁴⁰⁸ V lokalitě Haïdra (řím. *Ammaedara*)⁴⁰⁹ je – kromě mozaiky s Aiónem⁴¹⁰ – nejvýznačnejším mozaikovým souborem ten, který byl nalezen pod místní raně křesťanskou basilikou.⁴¹¹ Z mozaik v Kartágu⁴¹² zde upozorněme alespoň na mozaiky z tzv. *Maison aux chevaux*.⁴¹³

⁴⁰⁴ A. M. Alexander, *The Ganymed Mosaic from the House of the „Sollertii“ at Thysdrus (Tunisia)*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 243-248.

⁴⁰⁵ H. Stern, *L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'El Jem*, JS 1965, s. 117-131. E. M. Eastman, *The Mosaic of the Months from Thysdrus: origin and influence*, in: CMGR VIII (1997), 2001, s. 183-189. L. Foucher, *Les mois d'octobre sur le calendrier de Thysdrus*, in: CMGR VIII (1997), 2001, s. 205-212. Id., *Le calendrier de Thysdrus*, Ant. Afr. 36, 2000, s. 63-108. E. M. Eastman, *The October Illustration in the Mosaic of Months from Thysdrus (El Djem, Tunisia). A Third Interpretation*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1065-1072. L. Deschamps, *Quelques hypothèses sur le „calendrier de Thysdrus“*, REA 107 (1), 2005, s. 103-130.

⁴⁰⁶ Mozaiku přiblížil v několika vědeckých i populárnějších člancích M. Khanoussi: *Spectaculum pugilum et gymnasium. Compte rendu d'un spectacle de jeux athlétiques et de pugilat figuré sur une mosaïque de la région de Gafsa (Tunisie)*, CRAI 1988, s. 543-560; *Ein römisches Mosaik aus Tunesien mit der Darstellung eines agonistischen Wettkampfes*, AW 22, 1991, s. 147-153; *Les spectacles de jeux athlétiques et de pugilat dans l'Afrique romaine*, RM 98, 1991, s. 315-322; *Une mosaïque unique dans le monde romain*, Archeologia 297 (janvier 1994), s. 10-15.

⁴⁰⁷ K lokalitě srov.: A. Golfetto, *Dougga. Geschichte einer Stadt im Schatten Karthagos*, Basel 1961. M. Khanoussi, *Thugga (Dougga) sous le Haut-Empire: une ville double?*, L'Africa romana X, 1994, s. 597-602. M. Khanoussi, *Dougga*, Tunis 1998. S. Saint-Thomas, *Topographie religieuse de Thugga, ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux 2004. J.-Cl. Golvin – M. Khanoussi, *Dougga. Etudes d'architecture religieuse*, Bordeaux 2005.

⁴⁰⁸ Např. N. Jeddi, *Les mosaïques de la maison de Vénus à Dougga*, in: CMGR VII (1994), 1999, s. 211-232. Id., *Les mosaïques de la maison des Escaliers à Dougga*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 533-544.

⁴⁰⁹ K této významné antické a raně byzantské lokalitě nacházející se dnes v severozápadním Tunisku (asi 260 km jihozápadně od Kartága a 35 km východně od Tebessy) srov.: F. Baratte – N. Duval, *Haïdra. Les ruines d'Ammaedara*, Tunis 1974. N. Duval, *Topographie et urbanisme d'Ammaedara (actuellement Haïdra en Tunisie)*, in: ANRW II, 10/2, 1982, s. 633-671. A. Beschouch, *Comment Ammaedara est devenue Haïdra*, in: *Orbis Romanus Christianusque. Travaux sur l'Antiquité tradive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, Paris 1995, s. 43-54. F. Baratte – F. Bejaoui, *Recherches récentes sur l'époque tardive à Ammaedara-Haïdra*, in: F. Bejaoui (ed.), *Histoire des Hautes Steppes. Antiquité – Moyen Age. Actes du colloque de Sbeitla. Sessions 1998 et 1999*, Tunis 2000, s. 141-150.

⁴¹⁰ Viz kap. 5.4.

⁴¹¹ F. Baratte, *Haïdra: les ruines d'Ammaedara. Les mosaïques trouvées sous la basilique I: mosaïque d'Ulysse – mosaïque fleurie*, Tunis 1974.

⁴¹² K pozdně antickému a raně křesťanskému Kartágu srov.: A. Ennabli, (ed.), *Pour sauver Carthage. Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine*, Paris 1992. L. Ennabli, *Carthage, une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle*, Paris 1997. A. Ben Abed – N. Duval, *Carthage, la capitale du royaume et les villes de Tunisie à l'époque vandale*, in: G. Ripoll – J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona 2000, s. 163-218. C. Balmelle et al., *Vitalité de l'architecture domestique à Carthage au V^e siècle: l'exemple de la maison dite de la rotonde, sur la colline de l'Odéon*, AnTard 11, 2003, s. 151-166. A. Ben Abed – N. Duval, *Carthage, la capitale du royaume et les villes de Tunisie à l'époque vandale*, in: G. Ripoll – J. M. Gurt (eds.), *Sedes regiae*, s. 163-218. Výzkumy ke křesťanskému Kartágu shrnuje (a reaguje na výše

Jedním z klíčových otázek pozdně antického mozaikářství je problematika vztahu severoafrických a syrských mozaik, např. v oblasti loveckých scén.⁴¹⁴ Badaleté také poukázali na paralely mezi mozaikami v severní Africe a na Sicílii,⁴¹⁵ k nimž docházelo na základě úzkých společenských a hospodářských kontaktů.⁴¹⁶

Na Sicílii je bezpochyby nejznámějším příkladem velmi rozsáhlé pozdně římské *villy* s překrásnými mozaikami Piazza Armerina (tzv. *Villa del Casale*) datovaná do počátku 4. století po Kr.⁴¹⁷ Velikost *villy* vedla některé odborníky dříve k názoru, že se jedná o *villu* některého z císařů (nejčastěji se uvažovalo o tetrarchovi Maxentiovi). Novější archeologické výzkumy však ukazují, že podobně rozsáhlých římských *vill* bylo na Sicílii více (např. *Villa del Tellaro*, *Villa di Patti*), pouze nebyly vědecky dostatečně prozkoumané.⁴¹⁸

uvedenou monografii od L. Ennabli): N. Duval, *L'état actuel des recherches archéologiques sur Carthage chrétienne*, AnTard 5, 1997, s. 309-350.

⁴¹³ J. W. Salomonson, *La mosaïque aux chevaux de l'Antiquarium de Carthage*, La Haye 1965. C. Nicolet – A. Beschaouch, *Nouvelles observations sur „la mosaïque des chevaux“ et son édifice à Carthage*, CRAI 1991, s. 471-507. A. Beschaouch, *Encore „la mosaïque aux chevaux“ de Carthage: à propos de Polystefanus, le coursier aux multiples victoires*, CRAI 1996, s. 1315-1320. K mozaikám v Kartágu obecně srov.: K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Byzantine Period in Carthage: problems and directions of research*, Cahiers des Etudes anciennes 14, 1985, s. 10-29.

⁴¹⁴ Zatímco I. Lavin kdysi odvozoval lovecké scény, časté především na mozaikách z Antiochie, ze severní Afriky (I. Lavin, *The Hunting Mosaic of Antioch and Their Sources*, DOP 17, 1963, s. 181-286), D. Parrish v jednom ze svých nejnovějších článků (D. Parrish, *Late Antique Mosaics from Antioch and Their Relation to North African Pavements: A Re-Evaluation of Irving Lavin's Thesis*, in: ΚΑΛΑΘΟΣ. Studies in Honour of Asher Ovadiah, Tel Aviv 2006, s. 391-408) upozorňuje na vliv textilního umění a vůbec na umění východní.

⁴¹⁵ A. Carandini, *La villa di Piazza Armerina, la circolazione della cultura figurativa africana nel tardo impero, ed altri precisazioni*, DialA I, 1 (Gennaio 1967), s. 93-113. R. J. A. Wilson, *Roman Mosaics in Sicily: The African Connection*, AJA 86, 1982, s. 413-428. F. Ghedini, *Iconografie urbane e maestranze africane nel mosaico della piccola caccia di Piazza Armerina*, Mainz 1991.

⁴¹⁶ G. C. Picard, *Rapports de la Sicile et de l'Afrique pendant l'Empire romain*, Kokalos 18-19, 1972-73, s. 108-11. G. Voza, *Le ville romane del Tellaro e di Patti in Sicilia e il problema dei rapporti con l'Africa*, in: 150-Jahr-Feier. DAI, Rom (4.- 7. Dezember 1979), Mainz 1982, s. 202-209.

⁴¹⁷ K *vill* srov.: G. V. Gentili, *La villa Erculia di Piazza Armerina*, Roma 1959. A. Carandini – A. Ricci – M. de Vos, *Filosofia. The Villa of Piazza Armerina. The Image of a Roman Aristocrat at the Time of Constantine*, Palermo 1982. R. J. A. Wilson, *Piazza Armerina*, London 1983. G. Rizza (ed.), *La villa romana del Casale di Piazza Armerina*, Catania 1988 (sborník z konference). K mozaikám: B. Pace, *I mosaici di Piazza Armerina*, Roma 1955. A. Carandini, *Ricerche sullo stile e la cronologia dei mosaici della villa di Piazza Armerina*, Roma 1964. P. C. Baum-vom Felde, *Die geometrischen Mosaiken der Villa bei Piazza Armerina*, Hamburg 2003 (2 sv.). O probíhajících výzkumech spojených s úpravou střešní ochrany mozaik srov. nejnovější publikaci: G. Meli (a cura di), *Progetto di recupero e conservazione della Villa Romana del Casale di Piazza Armerina*, Palermo 2007.

⁴¹⁸ G. Voza, *La villa romana del Tellaro*, Kokalos 18-19, 1972-73, s. 190-192; 22-23, 1976-77, s. 572-574. Id., *Villa romana di Patti*, Kokalos 22-23, 1976-77, s. 574-579. Id., *Le ville romane del Tellaro e di Patti in Sicilia e il problema dei rapporti con l'Africa*, in: 150-Jahr-Feier. DAI, Rom (4.- 7. Dezember 1979), Mainz 1982, s. 202-209.

Dnešní **Libye** byla sice archeologicky prozkoumána poměrně důkladně, ovšem povědomí o místních antických památkách (včetně mozaik) je i mezi specializovanými badateli značně omezené.⁴¹⁹ Překrásné mozaiky byly nalezeny v římských *villách* Silin (tzv. *villa Seléné*),⁴²⁰ Tadjoura,⁴²¹ Zliten⁴²² a na podlahách mnoha raně křesťanských kostelů⁴²³ (např. v Ghasr Libia⁴²⁴).

Z mozaik objevených na **Kypru**⁴²⁵ patří k nejvýznačnějším mozaiky,⁴²⁶ které byly nalezeny v lokalitě Nea Pafos.⁴²⁷ Počátky jejich výzkumů sahají do 60. let 20. století, kdy byla při zemědělské činnosti náhodou objevena rozsáhlá *villa* s četnými mozaikami, které vznikly patrně na přelomu 2. a 3. století po Kr., jež byla na počest Dionýsa zobrazeného na jedné z mozaik nazvána tzv.

⁴¹⁹ Srov. K. Smoláriková, *Antická Libye*, Praha 2006 a moji rozsáhlou recenzi na tuto knihu (LF 129, 2006, s. 405-411).

⁴²⁰ Patnáct kilometrů západně od nejvýznačnější libyjské archeologické lokality Leptis Magna. – Srov.: O. al Mahjub, *I mosaici della villa romana di Silin*, in: CMGR III (1980), 1984, s. 299-306. Id., *I mosaici della villa romana di Silin*, LibyaAnt 15-16, 1978-1979 (1987), s. 69-74.

⁴²¹ A. Di Vita, *La villa de „la course des Néréides“ à Tadjoura (Libye)*, Archeologia 31, 1969, s. 60-67. Id., *La villa „Gara delle Nereidi“ presso Tagiura: Un contributo alla storia del mosaico romano* (Supplements to Libya Antiqua II), 1966.

⁴²² Asi 35 km východně od Leptis Magna. Mozaiky s gladiátorskými zápasy tu zdobily podlahu lázní. – Srov.: S. Aurigemma, *I mosaici di Zliten*, Roma – Milano 1926. M. Cagiano de Azevedo, *La data dei mosaici di Zliten*, Latomus 58, 1962, s. 374-380. G. Ville, *Essai de datation de la mosaïque des gladiateurs de Zliten*, in: CMGR I (1963), 1965, s. 147-155. L. Foucher, *Sur les mosaïques de Zliten*, LibyaAnt I, 1964, s. 9-20. A. Hönle, *Das Mosaik von Zliten. Ein Munus für höchste Ansprüche*, AW 13 (4), 1982, s. 22-28. D. Parrish, *The date of the mosaics from Zliten*, Ant. Afr. 21, 1985, s. 137-158.

⁴²³ E. Alföldi-Rosenbaum – J. B. Ward-Perkins, *Justinianic Mosaic Pavements in Cyrenaican Churches*, Rome 1980. R. M. Carra Bonasaca, *Tradizione pagana e simbolica cristiana nei mosaici giustiniani delle chiese di Sabratha e Cirene (Libia)*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1347-1356. Italská badatelka správně poukazuje (s. 1351) na souvislost s mozaikami z Velkého císařského paláce v Konstantinopoli.

⁴²⁴ Byzantské město založil na místě starší osady císař Justinian a pojmenoval jej *Theodoriás* podle své manželky Theodory, která v mládí pobývala několik let v blízké Apollónii. Padesát mozaikových medailonů tzv. východního kostela zobrazuje motivy z pohanské mytologie, motivy starozákonní i historické, vztahující se k založení kostela: dva střední medailony ukazují fasádu kostela s tympanonem a zakládací nápis, uvádějící datum založení kostela do třetího roku působení biskupa Makaria (tj. 639-640); na středním medailonu horní řady vidíme pohled na nově založené město. – srov.: J. Willeitner, *Libyen. Tripolitanien, Syrtebogen, Fezzan und die Kyrenaika*, Ostfildern 2007, s. 264-268.

⁴²⁵ Souhrnně o nich srov.: W. A. Daszewski, *Die Mosaik Zyperns*, in: H. Ganslmayr (Hrsg.), *Aphrodités Schwestern und christliches Zypern – 9000 Jahre Kultur Zypern*, Frankfurt am Main 1987, s. 141-148. D. Michaelides, *A Catalogue of the Hellenistic, Roman and Early Christian Mosaics of Cyprus with Representations of Human Figures*, RDAC 1987. Id., *Cypriot Mosaics*, Nicosia 1987. J. M. Blázquez Martínez – G. L. Monteagudo – M. L. N. Jiménez, *Consideraciones en torno a los mosaicos romanos de Chipre*, LVCETVM XIV-XVI, 1995-97, s. 63-88.

⁴²⁶ K. Nicolaou, *Some Problems arising from Mosaics at Paphos*, AAS 21, 1971, s. 143-146. K. Michałowski (ed.), *Nea Paphos I*, Varsovie 1976. K. Nicolaou, *Three new mosaics at Paphos, Cyprus*, in: CMGR (1980), 1984, s. 219-225. W. A. Daszewski – D. Michaelides, *Guide to the Paphos Mosaic*, Nicosia 1987. W. A. Daszewski, *Figural Mosaics from Paphos. Subjects, Style and Significance*, in: W. A. Daszewski – D. Michaelides (eds.), *Mosaic Floors in Cyprus*, Ravenna 1988, s. 11-78.

⁴²⁷ W. A. Daszewski, *Nicocles and Ptolemy. Remarks on the Early History of Nea Paphos*, RDAC 1987, s. 171-175. H. Gesche, *Nikokles von Paphos und Nikokreon von Salamis*, Chiron 4, 1974, s. 103-125.

„Dionýsovou *villou*“.⁴²⁸ – Z doby kolem r. 200 po Kr. rovněž pocházejí dvě mozaiky z tzv. „*villy* Orfeovy“.⁴²⁹ Na jedné z nich vidíme Hérakla bojujícího se lvem a ozbrojenou Amazónku, na druhé je zobrazen Orfeus, podle nějž byla celá *villa* nazvána. Podle W. A. Daszewského navazují mozaiky z Dionýsovy a Orfeovy *villy* svým stylem na severosyrské (především antiochijské) mozaiky.⁴³⁰

Jižně od „Dionýsovy *villy*“ se nachází „*villa* Théseova“. Byla postavena ve 2. stol. po Kr., její mozaiková výzdoba (nacházející se v reprezentativní jižní části) však byla vytvořena až mezi koncem 3. a počátkem 5. stol. po Kr. Vedle mozaik geometrických zaujme především mozaika Théséeova v místnosti s apsidou. Nezobrazuje, jak je v římském mozaikovém umění obvyklé, Théseův boj s Mínotaurem, nýbrž Thésea již po boji jako jeho přemohitele. Boj má na této mozaice pouze symbolický význam. Théseus zde představuje transcendentální hodnoty: vítězství nad Mínotarurem zde symbolizuje vítězství dobra nad zlem. Podle W. A. Daszewského připomíná Théseův výraz obličeje zobrazení světců v byzantském umění, kteří jsou ponořeni do hlubokého rozjímání. Také zde tedy původně antické (třebaže mírně upravené) zobrazení získává nový filosoficko-náboženský význam.⁴³¹ Velmi významné jsou i mozaiky s čistě křesťanskými náměty, nalezené na podlahách kyperských raně křesťanských kostelů.⁴³² – Předmětem podrobného zájmu jsou v této práci mozaiky z tzv. *Aiónova domu*, který se nachází v bezprostřední blízkosti Théseovy *villy*.⁴³³

⁴²⁸ S. G. Eliades, *Das Haus des Dionysos. Die Villa mit den Mosaiken von Nea Paphos*, Paphos 1980. K. Nicolaou, *The Mosaics at Kato Paphos. The House of Dionysos*, RDAC 1963, s. 56-72. Ch. Kondoleon, *Domestic and Divine: Roman Mosaics in the House of Dionysos (Paphos)*, Ithaca, N. Y. 1995. M. Droste, *XAIPE KAI CY – Freue Dich, Auch Du. Zur Deutung der Mittelfigur im Jahreszeitenmosaik im „Haus des Dionysos“ von Paphos (Zypern)*, AW 32, 2001, s. 563-570.

⁴²⁹ A. Papageorgiou, *Fouilles de Nea Paphos. C. La Maison d'Orphée*, BCH 114, 1990, s. 977-979.

⁴³⁰ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 14.

⁴³¹ Idem, s. 15-16. Id., *La mosaïque de Thésée* (Nea Paphos II), Varsovie 1977.

⁴³² D. Michaelides, *The Early Christian Mosaic of Cyprus*, BibAr 52, 4, 1989, s. 192-202. D. Michaelides, *Mosaic Pavements of Early Christian Cult Buildings in Cyprus*, in: W. A. Daszewski – D. Michaelides (eds.), *Mosaic Floors in Cyprus*, Ravenna 1988, s. 79-154. D. Michaelides, *Some characteristic traits of a mosaic workshop in Early Christian Cyprus*, in: CMGR (1997), 2001, s. 314-319.

⁴³³ Viz kap. 5.1.

Donedávna byly poměrně neznámou kapitolou mozaiky objevené na **Sinaji**. Na mozaiky z Šejk Zuéde⁴³⁴ nedávno upozornil ve dvou člancích polský badatel M. T. Olszewski.⁴³⁵ Figurální mozaika (4,75 x 3 m) se skládá ze tří částí: 1. nápis v *tabula ansata*, 2. dionýsovský průvod, 3. Hippolitos a Faidra [obr. 10]. Mozaiky velmi pravděpodobně pocházejí z římské *villy*.⁴³⁶ M. T. Olszewski mozaiku považuje za dílo alexandrijských mozaikářů a datuje ji do 1. poloviny 5. století po Kr.⁴³⁷ Egyptské mozaiky zpracoval polský badatel W. Daszewski.⁴³⁸

Z mozaik, objevených na území dnešního **Řecka**, je třeba na prvním místě poukázat na mozaiky z tzv. *Villa sokolníka* v Argu (6. stol. po Kr.) s mozaikami zobrazujícími Dionýsa se satyry a menádami, podrobně prozkoumanou švédskými archeology.⁴³⁹ Řada mozaik byla nalezena na Krétě, v Níkopolí, na Kóu, na Lesbu⁴⁴⁰ a na mnoha jiných lokalitách.⁴⁴¹

Samostatnou, velmi kontroverzní kapitolu představují mozaiky z Velkého císařského paláce v **Konstantinopoli**.⁴⁴² Již od jejich objevení ve 30.

⁴³⁴ Vesnice na západním pobřeží Sinajského poloostrova jižně od El-Ariche. Pravděpodobně je možné ji ztotožnit se starověkou osadou *Bitulion*, jež byla v 6. století po Kr. biskupským sídlem.

⁴³⁵ M. T. Olszewski, *Mauvais oeil et protection contre l'envie dans la mosaïque de Cheikh Zouède au Sinai (IV^e – V^e s.)*, in: CMGR VIII (1997), 2001, s. 276-301. Id., *La mosaïque de „style naïf“ de Cheikh Zouède au Sinai*, Archeologia (Warszawa) LIII, 2002, s. 45-61. – Mozaiku objevil francouzský archeolog J. Clédat (*Fouilles à Cheikh Zouède*, ASAE 15, 1915, s. 15-48). Krátce před M. T. Olszewským se mozaice věnovali i izraelští badatelé (v l. 1967-1982 okupoval Sinajský poloostrov Izrael): srov. A. Ovadiah – C. Gomez de Silva – S. Mucznik, *The Mosaic Pavements of Sheikh Zouede in northern Sinai*, in: F. Dessman (Hrsg.), *Tesserae. Festschrift für J. Engemann* (JBAC, Erg.- Bd. 18, 1991), s. 181-191.

⁴³⁶ Starý názor J. Clédata, objevitele mozaik, že mozaiky zdobily římskou pevnost, moderní bádání (s poukazem na zdobnost mozaik) jasně odmítlo. Srov.: A. Ovadiah – C. Gomez de Silva – S. Mucznik, *The Mosaic Pavements of Sheikh Zouede in northern Sinai*, in: F. Dessman (Hrsg.), *Tesserae*, s. 181. J.- P. Sodini, *Habitat de l'Antiquité tardive (2)*, Topoi 7/2, 1997, s. 506. M. T. Olszewski: *Mauvais oeil*, s. 277.

⁴³⁷ M. T. Olszewski, *La mosaïque de „style naïf“ de Cheikh Zouède au Sinai*, Archeologia (Warszawa) LIII, 2002, s. 60.

⁴³⁸ W. Daszewski, *Corpus of Mosaics of Egypt*, Mainz 1985.

⁴³⁹ G. Åkerström-Hougen, *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falconer in Argos. A Study in Early Byzantine Iconography* (Skifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 4° xxiii), Stockholm 1974.

⁴⁴⁰ K mozaice s divadelními scénami blíže viz kap. 2.2.2.

⁴⁴¹ Celkově k raně křesťanským mozaikám v Řecku srov.: Ph. Bruneau, *Tendances de la mosaïque en Grèce à l'époque impériale*, in: ANRW II.12.2, 1981, s. 321-346. P. Assimakopoulou-Atzaka, *I mosaici pavimentali paleocristiani in Grecia*, CorsoRav 31, 1984, s. 13-75.

⁴⁴² G. Brett, *The Mosaic of the Great Palace in Constantinople*, JWarb 5, 1942, s. 34n. G. Brett – G. Martigny – R. B. K. Stevenson, *The Great Palace of the Byzantine Emperors. Being a First Report on the Excavation in Istanbul on behalf of the Walker Trust* (The University of St. Andrews) 1935-38, Oxford 1947, s. 64-97 (recenze: ByzSlav 10, 1949, s. 12-124 /A. Grabar/). J. Lafontaine, *Fouilles et découvertes byzantines à Istanbul de 1952 à 1960*, Byzantion 29/30, 1959/60, s. 339-386 (Mosaïques du Grand Palais, s. 362-363). P. J. Nordhagen, *The Mosaics of the Great Palace of the Byzantine Emperors*, ByzZ 56, 1963, s. 53-68 (datuje mozaiky až do 7. a počátku 8. stol.). D. T. Rice, *On the Date of the Mosaic Floor of the Great Palace of the Byzantine Emperors at Constantinople*, in: *Χαριστήριον εις Α. Κ. Ορλάνδου* I, Αθηναι 1965, s. 1-5. Id., *Les*

letech 20. století se objevily dva základní sporné body. Prvním z nich je datace mozaik, která sahá od 4. do 8. století.⁴⁴³ Druhým problémem, který je v kontextu této práce významnější, je otázka paralel těchto mozaik. Je nutné říci, že v celém časovém období pozdní antiky pro ně nenacházíme v oblasti Řecka a západního pobřeží Malé Asie žádné paralely.

Stylistických podobností mezi konstantinopolskými a syrskými mozaikami si všiml již D. Levi.⁴⁴⁴ Rovněž I. Lavin srovnával mozaiky z Velkého císařského paláce s uvedenou apamejskou mozaikou a s loveckými mozaikami z Antiochie. Stylové analogie však popsal již podrobněji.⁴⁴⁵ V nedávné době se tato problematika stala předmětem zkoumání německé badatelky G. Hellenkemper-Sallies. Potvrdila předchozí názory, že

mosaïques du Grand Palais des Empéreur byzantins à Constantinople, Rarts 1955, s. 159-166. G. Hellenkemper-Sallies, *Die Datierung der Mosaiken im Grossen Palast zu Constantinopel*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 185-188. Id., *Die Datierung der Mosaiken im Grossen Palast zu Constantinopel*, BJB 187, 1987, s. 273-308. F. D. Andria, *Note sui Mosaici del Palazzo Imperiale di Costantinopoli*, ClstAMilano 2, 1969, s. 199n. S. Hiller, *Divino sensu agnoscere. Zur Deutung des Mosaikbodens im Peristyl des Grossen Palastes zu Konstantinopel*, Kairos 11, 1970, s. 275-305. W. Jobst, *Der Kaiserpalast von Konstantinopel und seine Mosaiken*, AW 18 (3), 1987, s. 2-22. J. Trilling, *The Soul of the Empire: Style and Meaning in the Mosaic Pavement of the Byzantine Imperial Palace in Constantinople*, DOP 43, 1989, s. 27-72. P. J. Nordhagen, *The Mosaics of the Great Palace of Constantinople: A Note on an Archaeological Puzzle*, in: L. Rydén – J. O. Rosenqvist (eds.), *Aspects of Late Antiquity and early Byzantium. Papers read at a Colloquium held at the SRII 31 May – 5 June 1992*, 1993, s. 167-171. D. C. Parrish, *The Art-historical Context of the Great Palace Mosaic at Constantinople*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1103-1117. – K rakousko-tureckému projektu restaurování mozaik v l. 1983-1997: W. Jobst – E. Yücel, *Österreichisch-türkische Restaurierungsarbeiten an den Mosaiken des „Grossen Palastes“ von Konstantinopel*, AyasofyaMüzYil 10, 1985, s. 75n. W. Jobst – H. Vetter (Hrsg.), *Mosaikenforschung im Kaiserpalast von Konstantinopel. Vorbericht über das Forschungs- und Restaurierungsprojekt am Palastmosaik in den Jahren 1983-1988*, Wien 1992. W. Jobst – B. Erdal – Ch. Gurtner, *Istanbul. Das grosse byzantinische Palastmosaik. Seine Erforschung, Konservierung und Präsentation 1983-1997*, Istanbul 1997. W. Jobst, *Das Palastmosaik von Konstantinopel*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1083-1101.

⁴⁴³ Přehled různého datování uvádí v tabulce G. Hellenkemper-Sallies, *Die Datierung der Mosaiken im Grossen Palast zu Konstantinopel*, BJB 187, 1987, s. 273-308, zde s. 275. Nedávné (1982-1997) výzkumy týmu rakouských archeologů (W. Jobst) však, domnívám se, dostatečně prokázaly jejich datování do doby Justinianovy: „Die Ausgrabungen haben unter den zusammenhängenden Mosaikflächen der Nordosthalle des Palastperistyls eine eindeutige stratigraphische Evidenz ergeben, welche den Datierungsansatz von D. Talbot Rice in die Zeit um ± 530 n. Chr. vortrefflich bestätigte. (...) chronologische Eckdaten des Peristyls 2, zu dessen Ausstattung das Mosaik gehört, in der Zeit zwischen 485 und spätestens 550 n. Chr. liegen müssen.“ (W. Jobst, *Das Palastmosaik von Konstantinopel*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1083-1101, zde s. 1099)

⁴⁴⁴ D. Levi (*Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, s. 581) konstantinopolské mozaiky konkrétně srovnával s tzv. *Velkou loveckou mozaikou* z Apameie a s *martýriem* v Seleukei Pierii.

⁴⁴⁵ I. Lavin, *The Hunting Mosaics of Antioch and their Sources*, DOP 17, 1963, s. 179-286, ke konstantinopolským mozaikám s. 266n. I. Lavin si již povšiml rozdílů mezi klasickým stylem syrských mozaik a novým stylem, vyznačujícím se narůstající dekorativností a abstrakcí. Tuto abstrakci považoval správně na apamejské mozaice za méně pokročilou a tedy za vzor pro mozaiky konstantinopolské: proto datoval palácové mozaiky až do 2. poloviny 6. století. Vycházel ovšem z chybného datování *Velké lovecké mozaiky* z Apameie do r. 539, jak je uvedeno na jejím nápisu. Abstraktní styl podle I. Lavina pocházel ze severní Afriky, kde se prý rozvinul již ve 3. a 4. století po Kr.

konstantinopolské mozaiky nemají stejně jako syrské mozaiky typu „*figure-carpets*“ narativní následnost; jednotlivé figury, zvířata a stromy jsou podány na sobě izolovaně. Badatelka správně uvedla, že tento styl nebyl omezen pouze na Apameiu, ale lze jej doložit v Palestině či v provincii *Arabia* (např. na hoře Nebo). Vycházejíc z – podle mého názoru správného – datování apamejské *Velké lovecké mozaiky* do poloviny 5. století, dochází G. Hellenkemper-Sallies k závěru (který však již považují za chybný), že konstantinopolské mozaiky spadají do 3. čtvrtiny 5. století.⁴⁴⁶ Stejně jako předchozí badatelé se přitom domnívá, že tvůrčí oblastí byla Sýrie; tedy jinými slovy, že mozaiky Velkého císařského paláce v Konstantinopoli se inspirovaly mozaikami syrskými.⁴⁴⁷

1.5.2. Přehled syrských mozaik

Sýrie nebyla oblastí s vlastní mozaikovou tradicí. Na rozdíl od architektury a sochařství⁴⁴⁸ se tak u syrských mozaik – výjimky představují např. mozaiky v Edesse⁴⁴⁹ a mozaiky palmýrské⁴⁵⁰ – vyskytují místní charakteristické prvky jen v omezené míře.⁴⁵¹

Otázkou je také *původ* syrských mozaik. Musíme se totiž vyrovnat s faktem, že neznáme syrské mozaiky doby helénistické a že nejstarší mozaika, objevená v Apamei, je datována do konce 1. století po Kr. Mezi řeckými helénistickými mozaikami (Délös ad.) a počátkem doložené mozaikové

⁴⁴⁶ G. Hellenkemper-Sallies, *Die Datierung der Mosaiken im Grossen Palast zu Konstantinopel*, BJB 187, 1987, s. 273-308, zde s. 293-304.

⁴⁴⁷ G. Hellenkemper-Sallies, *Syrische Avantgarde in Konstantinopel: Beobachtungen zu Stil und Struktur des Mosaiks im Grossen Palast*, in: The 17th International Byzantine Congress, Abstracts of Short Papers, Washington 1986, s. 303-305, zde s. 304-305: „Berücksichtigt man die führende Rolle, die syrische Werkstätten bis zu ihrem Ende im 6. Jahrhundert innehatten, wird es verständlich, dass sich der künstlerische Entwurf eines Mosaiks an so prominentem Ort (= císařský palác v Konstantinopoli) an syrischen Vorbildern orientierte.“

⁴⁴⁸ Srov. např. chrámovou architekturu a náhrobní portréty z Palmýry, kde se spojují místní syrské a helénistické prvky.

⁴⁴⁹ Srov. kap. 1.5.2.9.

⁴⁵⁰ Interpretaci palmýrských mozaik s možností místního syrského vlivu se podrobně věnuji v kap. 4.5.2.

⁴⁵¹ K technickému charakteru syrských mozaik, kompozici a motivům srov.: J. Balty, *La mosaïque en Syrie*, in: *Archéologie et l'histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 491-523, zde s. 503-507.

produkce v Sýrii tak je velká časová mezera. Jak tento archeologický stav máme interpretovat?

Německá badatelka G. Hellenkemper-Salies, vycházejíc z představy o Římu jako centru umělecké produkce říše, byla přesvědčena, že

„impulzy pro mozaiky doby římského císařství na (= Předním) Východě jsou podle mého názoru pravděpodobnější z centra římské říše, tj. z Říma.“⁴⁵²

J. Balty se však domnívá, že šlo o proces složitější: podle jejího názoru byl „původní helénistický substrát“ s pouze geometrickým vzorem výrazně obohacen pod vlivem italickým.⁴⁵³ Osobně zastávám názor belgické badatelky.⁴⁵⁴

Helénistické mozaiky nebyly v Sýrii zatím objeveny nikde. To je – s ohledem na helénizaci pobřežních oblastí Sýrie – poměrně překvapivé zjištění. Ani z prvních dvou staletí po Kr. neznáme příliš mnoho mozaik. Produkci 2. poloviny 3. a počátku 4. století po Kr. reprezentují mozaiky z Shahba-Filippopole⁴⁵⁵ a z Palmýry.⁴⁵⁶ Ze 4. až 6. století pak pochází většina mozaik z Antiochie, Apameie a dalších lokalit. Tato skutečnost zabraňuje nastínit vývoj syrských mozaik v celém antickém období,⁴⁵⁷ současně je ale také důvodem, proč se zabývám právě jejich pozdně antickým obdobím.

Podle přední specialistky na syrské mozaiky, belgické badatelky J. Balty, lze vývoj dochovaných syrských mozaik rozdělit na dvě období: zatímco v prvním období (do konce 4. století po Kr.) zůstávají v tradici klasického

⁴⁵² G. Hellenkemper-Salies, *Gnomon* 71, 1999, s. 282-283 (citát s. 383) /= recenze na: J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris 1995/.

⁴⁵³ J. Balty, *Les mosaïques d'Antioche: style et rayonnement*, *ΤΟΠΟΙ* Suppl. 5, Lyon 2004, s. 257-269.

⁴⁵⁴ J. Balty, *Les mosaïques d'Antioche*, in: *ΤΟΠΟΙ* 5, s. 563, upozorňuje na nepřerušenu tradici mozaikářskou tradici v Antiochii i v celé Sýrii v prvních staletích po Kr. Tato diskuze je nicméně součástí širší problematiky – otázky po umělecké samostatnosti jednotlivých provincií římské resp. východořímské říše. Osobně jsem zastáncem názoru o velkých odlišnostech mezi jednotlivými oblastmi říše, které se nájezdy germánských kmenů na severní (hlavně západní) provincie říše ještě prohloubily.

⁴⁵⁵ Viz kap. 5.

⁴⁵⁶ Viz kap. 4.5.

⁴⁵⁷ J. Balty, *La mosaïque en Syrie*, in: *Archéologie et l'histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 491-523, zde s. 491.

umění, ⁴⁵⁸ v dobách následujících vzniká postupně nový ikonografický repertoár.⁴⁵⁹ Z předcházejícího období přejímá pouze témata rostlinná a zvířecí a personifikace abstraktních idejí, do nichž postupně integruje cizí prvky: z textilního umění,⁴⁶⁰ z umění vycházejícího z místních tradic⁴⁶¹ i z umění sasánovského⁴⁶² apod. Deskriptivní či narativní charakter mozaik se tak stává čistě dekorativní, přičemž součástí mozaikové výzdoby jsou jednotlivé, ovšem výrazně pozměněné motivy. Vytratila se také naturalistická tendence vyjádřit plastičnost a hloubku: postavy na pozdějších mozaikách jsou zobrazeny frontálně a jakoby odtrženy od děje; zvířata, zachycená pouze schematicky, se stávají stále abstraktnějšími; prvky zobrazující přírodu jsou stylizované a podány pouze jako dekorativní motivy, sloužící vyplnit prázdná místa (tzv. *figure-carpets*).⁴⁶³ – Takto se s nimi setkáváme od 5. století na podlahových mozaikách jako se součástí výzdoby raně křesťanských kostelů,⁴⁶⁴ i od konce 7. století na nástěnných mozaikách ummájovských.⁴⁶⁵

⁴⁵⁸ Idem, s. 491-523, zde s. 503-507. J. Balty, *La tradition hellénistique dans la mosaïque du Proche Orient*, in: Id., *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris 1995, s. 161-174. K. Parlasca, *Zur Ikonographie syrischer Mosaiken der Kaiserzeit*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 199-202.

⁴⁵⁹ Idem, s. 516-522. Souhrnně o stylistických změnách srov.: Id., *La mosaïque antique du Proche-Orient: aspects techniques et stylistiques*, Bulletin de la Classe des Beaux-Arts IV, 1993, s. 41-65. Obecně o syrských mozaikách 5. století srov.: J. Balty, *Les mosaïques de Syrie au V^e siècle et leur répertoire*, in: Id., *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris 1995, s. 87-109; P. Donceel-Voûte, *Le V^e siècle dans les mosaïques syriennes*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 205-210. Obecně o mozaikách 6. století srov.: P. Donceel-Voûte, *SyroPhoenician mosaics of the 6th Century*, in: CMGR V /2/ (1987), 1994, s. 88-100. Obecně k mozaikám 7. století (a k přetrvávání tradice antických mozaik v Sýrii i po arabské konkvistě) srov.: P. Donceel-Voûte, *Le VII^e siècle dans les mosaïques du Proche-Orient*, in: CMGR VI (1990), 1994, s. 207-220.

⁴⁶⁰ J. Balty, *Mosaïques et textiles en Syrie du Nord*, AAS 43, 1999, s. 185-192.

⁴⁶¹ J. Balty, *Iconographie classique et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie*, in: MAPO 1995, s. 153-159.

⁴⁶² J. Balty, *Mosaïques romaines, mosaïques sassanides: jeux d'influences réciproques*, in: J. Wiesehöfer – Ph. Huyse (Hrsg.), *Ērān ud Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart 2006, s. 29-44.

⁴⁶³ Jako názorný příklad je možné uvést mozaiku *Velkého lovu* z Apameie (kolem poloviny 5. století): postavy, zvířata, rostliny tu jsou zobrazeny jakoby spolu nijak nesouvisely.

⁴⁶⁴ Mozaikový dekor byzantských kostelů v Sýrii (především v 5. a 6. století) velmi podrobně popisuje P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de la Syrie et du Liban: Décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve 1988.

⁴⁶⁵ P. Donceel-Voûte, *Les pavements omeyyades: traditions, recherches et innovations (fin du VII^e – VIII^e siècle)*, in: CMGR VII /1/ (1994), 1999, s. 151-169.

1.5.2.1. Antiochie

Je velká škoda, že z bohaté mozaikové produkce Antiochie (a přilehlých lokalit *Dafné* a přístavu *Seleukeia Piereia*) je známa, jak se předpokládá, jen malá část; i ta však představuje jeden z největších mozaikových celků pozdně antické Sýrie.⁴⁶⁶ V Antiochii také sídlila mozaiková dílna, která sice nebyla jediná v Sýrii (jak se dříve mylně předpokládalo), byla ale přesto jedním z hlavních syrských mozaikových ateliérů.⁴⁶⁷ Převážná část antiochijské produkce se datuje mezi 4. a 6. století a pochází z pozdně antických římských *vill*, jen menší část zdobila podlahy raně křesťanských kostelů.

V antiochijském předměstí *Dafné* byla v tzv. Konstantinově *ville* (datované ale až do poloviny 4. století po Kr.) nalezena skvostná mozaika čtvercového tvaru, jejíž střed tvořil bazének ve tvaru oktagonu. Černými pásy s postavami čtyř ročním období byla mozaika rozdělena na lichoběžníkové plochy s loveckými scénami.⁴⁶⁸

Na *Lovecké mozaice* z tzv. *Domu Worcesterského lovu* rovněž z *Dafné* (6. století)⁴⁶⁹ můžeme podobně jako na apamejské *Lovecké mozaice* pozorovat čistou dekorativnost jednotlivých postav, zvířat a stromů, aniž by spolu navzájem souvisely.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Většina známých antiochijských mozaik pochází z výzkumů amerických archeologů z l. 1932-1939. Výsledky bádání byly (včetně mozaik) uveřejněny ve třísvazkovém dílech: R. Stillwell (ed.), *Antioch-on-the Orontes*, Princeton 1934-1941. Základním dílem o antiochijských mozaikách zůstává D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947 (2. vyd.: Roma 1971), který vytvořil chronologii mozaik, jež je – třebaže s určitými výhradami (srov. např.: J. Balty, *Doro Levi, Antioch Mosaic Pavements: Cinquante ans après*, Byzantion LXXI (2), 2001, s. 303-324) – používána dodnes. Až v nedávné době bylo započato s dalším průzkumem (G. Brands), který se ovšem nezaměřuje na antiochijské *villy* s mozaikami, ale např. na vytyčení městských hradeb (srov.: G. Brands, *Oriens apex pulcher – Die Krone des Orients. Antiochia un seine Mauern in Kaiserzeit und Spätantike*, AW 35, 2004 (2), s. 11-16). – Hlavním problémem je, že moderní turecké město Antakya prakticky zcela pokrývá plochu antické Antiochie a znemožňuje tak provádět rozsáhlejší archeologický průzkum.

⁴⁶⁷ D. Parrish, *Essai d'identification d'un atelier de mosaistes à Antioche-sur-l'Oronte*, CMGR VIII (1997), 2001, s. 299-307.

⁴⁶⁸ K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, s. 163-165.

⁴⁶⁹ Dnes ve: Worcester Art Museum, 1936.30. Velikost: 6,25 x 7,10 m.

⁴⁷⁰ Srov. klíčovou studii: I. Lavin, *The Hunstig Mosaics of Antioch and their Sources*, DOP 17, 1963, s. 179-286.

1.5.2.2. Apameia

Nejstarší mozaika v Apamei byla odhalena v r. 1970 v domě nazvaném „*au triclinos*“. Mozaika, datovaná do konce 1. století po Kr., má poměrně jednoduchou geometrickou výzdobu.⁴⁷¹ Není známa ani jedna mozaika ze 2. století po Kr., ze 3. století pak jediná mozaika (s mytologickým motivem a širokým geometrickým okrajem) z *triclinia* ve tvaru T.⁴⁷²

Apamejské mozaiky ze 4. století hrají v této práci klíčovou úlohu. Z konce konstantinovské doby (2. čtvrtina 4. století) pocházejí mozaiky místnosti AB tzv. budovy „*au triclinos*“ s motivy mytologickými (Zeus a Hermés, Héraklés a Dionýsos a s bystami mudrců.⁴⁷³ Expresionistický styl postav na těchto mozaikách vede badatele ke srovnání s Konstantinovou *villou* v Antiochii.

Nejvýznamnějším souborem mozaik v Apamei této doby jsou ty, které byly nalezené ve *ville* pod tzv. *cathédrale de l'est*, zobrazující Sókrata uprostřed šesti dalších postav, Thérapénidés, soud Néreoven a mozaiku z Gáiou a ročními obdobími.⁴⁷⁴

Rovněž apamejské mozaiky z 5. století patří k těm nejskvostnějším, jež byly ve Středomoří objeveny.⁴⁷⁵ V první řadě to platí pro tzv. *Velkou loveckou mozaiku* z domu „*au triclinos*“, která svou velikostí (12,3 x 8,6 m) patří k největším antickým mozaikám vůbec [obr. 11].⁴⁷⁶ Z téhož domu pochází

⁴⁷¹ J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 12-13.

⁴⁷² J. Balty, *La mosaïque en Syrie*, in: *Archéologie et l'histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, s. 491-523, zde s. 492-493.

⁴⁷³ Srov. kap. 2.7.1.2.

⁴⁷⁴ Popis a rozbor těchto mozaik představuje stěžejní část této disertační práce (kap. 2.1, 3. a 4.).

⁴⁷⁵ Obecně o apamejských mozaikách 5. a 6. století srov.: J. Balty, *Nouvelles mosaïques d'Apamée: fortune et déclin d'une demeure (V^e-VI^e siècles)*, in: CMGR 1990 (1994), s. 187-199; Id., *Mosaïque et architecture domestique dans l'Apamée des V^e-VI^e siècles*, in: S. Isager – B. Poulsen (eds.), *Patron and Pavements in Late Antiquity*, Odense 1997, s. 84-110.

⁴⁷⁶ J. Balty, *La grande mosaïque de chasse des Musées royaux d'Art et d'Histoire et sa datation*, in: Id., *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1965-1968*, Bruxelles 1969, s. 131-135. Id., *La grande mosaïque de chasse au triclinos*, Bruxelles 1969. Id., *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 104-109. – Od 4. století po Kr. se na mozaikách stále častěji objevují nápisy s datem, což na první pohled ulehčuje dataci mozaiky. Třebaže tomu tak většinou je, právě v případě *Velké lovecké mozaiky* neurčuje rok 539 po Kr. datum vzniku mozaiky, ale pouze její opravu.

mozaika s Amazónkami.⁴⁷⁷ Náhodný objev představuje mozaika s Méleagrem a Atalantou z domu poblíž apamejského divadla.⁴⁷⁸

V Hūarte, asi 15 km jižně od Apameie, odkryli Pierre a Maria-Teresa Canivet v 70. a 80. letech 20. století mj. dva kostely (A a B) ze 2. poloviny 5. století.⁴⁷⁹ Z mozaik v nich nalezených⁴⁸⁰ vyniká především ta zobrazující Adama, objevená v hlavní lodi kostela A.⁴⁸¹

1.5.2.3. Shahba-Filippopolis

V Shahbě, původně malé osadě povýšené císařem Philippem Arabem v r. 244 po Kr. na římskou kolonii, byl objeven ojedinělý soubor mozaik jedinečné kvality. Tento rok tak představuje *terminus post quem* pro datování všech místních mozaik.

Mozaiky z Philippopole pokrývaly podlahy soukromých domů větší velikosti. Majiteli těchto domů byly bezpochyby bohatí občané tohoto menšího města u hranic římské říše, kteří byli v přátelském či dokonce příbuzenském vztahu k císaři. Mozaikami, kterými své domy vyzdobily, se přihlásili k tradiční řecké kultuře, třebaže neexistují žádné literární zprávy, které by vysvětlovaly výběr zobrazených témat a motivů.⁴⁸²

⁴⁷⁷ C. Dulière, *La mosaïques des Amazones*, Bruxelles 1968. J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 114-117.

⁴⁷⁸ C. Dulière, *Ateliers des mosaïstes de la seconde moitié du V^e siècle*, in: *Apamée de Syrie 1965-1968*, Bruxelles 1969, s. 125-130. J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 118-123. – K vnímání těchto dvou posledně zmiňovaných témat v této době srov.: S. Muth, *Eine Kultur zwischen Veränderung und Stagnation*, in: F. A. Bauer – N. Zimmermann (Hrsg.), *Epochenwandel?*, s. 95-106.

⁴⁷⁹ Srov. především závěrečnou výkopovou publikace: M.-T. Canivet – P. Canivet, *Hūarte. Sanctuaire chrétien d' Apamène (IV^e – V^e s.)*, Paris 1987 (2 sv.). Dále: P. Canivet, *Fouilles de Hūarte d' Apamène*, CRAI 1975, s. 153-166. Id., *Les fouilles de Hūarte (Syrie): campagne de 1975*, CRAI 1976, s. 15-25. Id., *Le „Michaelion“ de Hūarte et le culte des anges en Syrie au V^e siècle*, Byzantion L, 1980, s. 85-117. P. Canivet – M.-T. Canivet, *Recherches en Apamène: Hūarte (IV^e – V^e siècles)*, DaM 1, 1983, s. 21-29.

⁴⁸⁰ M.-T. Canivet, *I mosaici di Hūarte d' Apamene (Siria)*, in: CMGR II (1971), 1975, s. 247-252. M.-T. Canivet – P. Canivet, *L'ensemble ecclésiast de Hūarte d' Apamène: campagnes de 1973 à 1976*, Syria 56, 1979, s. 65-98. Ids., *I complessi cristiani del IV e del V secolo a Hūarte (Siria settentrionale)*, RACr 56, 1980, s. 147-172.

⁴⁸¹ P. Canivet, *La mosaïque d'Adam dans l'église syrienne du Hūarte (V^e s.)*, CA 24, 1975, s. 49-69. R. Wisskirchen, *Der bekleidete Adam thront inmitten der Tiere. Zum Bodenmosaik des Mittelschiffes der Nordkirche von Hūarte/Syrien*, JbAC 45, 2002, s. 137-152.

⁴⁸² M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aïôn de Shahba-Philippopolis, Philippe l'Arabe, et la conception hellène de l'ordre du monde, en Arabie, à l'aube du christianisme*, CGlotz 10, 1999, s. 276. G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990, s. 8-11.

S výstavbou města kolem poloviny 3. století je možné dát do souvislosti tři mozaiky, vyznačující se ještě severovským stylem: mořská Venuše při toaletě,⁴⁸³ Artemis překvapená při lázni Aktaiem⁴⁸⁴ a mozaika s Plútem.

Druhou skupinu mozaik je možné datovat do doby tetrarchie (přelom 3. a 4. století po Kr.). Největší mozaika ze skupiny nalezené v témže domu zobrazuje scénu s hostinou, kterou je možné interpretovat – s ohledem na skutečnost, jak velkou úlohu tu hraje skvostně oblečený pár – jako scénu svatební. Na další pak vidíme svatební průvod Thétidy a Pélea, na třetí vidíme tři alegorické ženské postavy, které symbolizují úspěch novomanželů při (ještě čistě pohanském) vzdělání budoucích dětí.⁴⁸⁵

Původ mozaiky s Pelopem a Oinomaiem neznáme, je ale možné, že náleží do souboru výše zmíněných tří mozaik. Přítomnost vozataje Myrtila – jehož zrada způsobila Oinomaiovu smrt – je spojována až s pozdní verzí mýtu zachyceného Pausaniem; např. u Pindara bychom hledali Myrtila marně. Význam této mozaiky spočívá také v tom, že jde o první zobrazení tohoto mýtu na mozaice (předtím je doložen pouze na několika sarkofázích ze 3. století).⁴⁸⁶ Do této skupiny, nejspíše do posledních desetiletí 3. století po Kr., datuje J. Balty i slavnou mozaiku s Aiónem.⁴⁸⁷ Z téže doby, ale zřejmě z jiné dílny, pochází mozaika zobrazující uprostřed tři Grácie a po stranách šest medailonů.⁴⁸⁸

⁴⁸³ J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 16-19. – Téma Venuše sedící v mušli se dvěma amorky je téma na syrských mozaikách ojedinělé. Je to naopak častý motiv především severoafrických mozaik (např. mozaika s Venuší z Bulla Regia v Tunisku ze 2. poloviny 3. století po Kr.).

⁴⁸⁴ J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 20-23.

⁴⁸⁵ Celý komplex pak podle J. Balty (*Un programme de mariage à Shahba-Philippopolis (Syrie)*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1307-1316) „formule le programme d'autopresentation d'une classe sociale qui revendique pour elle non seulement dignitas et richesses mais aussi les valeurs de la paideia. Elles sont ainsi, au plan historique, un témoignage non négligeable su l'état de l'hellénisme à Shahba-Philippopolis dans les premières décennies du IV^e siècle.“

⁴⁸⁶ J. Balty, *La mosaïque en Syrie*, in: *Archéologie et l'histoire de la Syrie II*, s. 491-523, zde s. 500.

⁴⁸⁷ Ibidem. I tato mozaika je předmětem mého podrobného zkoumání (srov. kap. 5).

⁴⁸⁸ Čtyři medailony na okrajích zobrazují čtyři roční období, což je velmi častý mozaikový motiv. Ženské postavy zobrazené v medailonech uprostřed – Pannychis (Noční oslava) a Eufrasia (Radost) – však jsou jediným příkladem jejich zobrazení nejen na mozaikách, ale v římském umění vůbec. Srov.: M. T. Olszewski, *La mosaïque de la fête nocturne Pannychis de Shahba-Philippopolis et le témoignage d'Artémidore de Daldis (Onirocriticon II, 61)*, in: *ΚΑΛΑΞΟΣ. Studies in Honour of Asher Ovadia*, Tel Aviv 2006, s. 381-390.

Třetí skupinu mozaik tvoří soubor čtyř mozaik ze 2. čtvrtiny 4. století po Kr., objevený v r. 1966 a vystavený *in situ*: Orfeus krotící zvířata, zásnuby Dionýsa a Ariadny, láska Afrodity a Área⁴⁸⁹ a Téthys jako mořská bohyně. Orfeův obličej se vyznačuje oproti jiným zobrazením tohoto typu ojedinělou sensitivitou: jeho oči zdvižené směrem k nebi prozrazují opravdovou extázi.⁴⁹⁰ Skvostná bysta bohyně Téthidy [obr. 12] zdobila celou jednu místnost. Třebaže mozaik s mořskou bohyní je ve východním Středomoří doložena celá řada, mozaika ze Shahby je opravdu skvostným uměleckým dílem.⁴⁹¹

1.5.2.4. Palmýra

Palmýra patří mezi syrské lokality, jejíž mozaiky jsou asi nejméně v povědomí odborné i laické veřejnosti. Tato skutečnost souvisí také s pohledem na dějiny města po dobytí císařem Aurelianem; zatímco dříve badatelé soudili, že Palmýra poté (tedy především ve 4. století po Kr.) byla jen nevýznamným městem, novější výzkumy prokázaly značnou důležitost města i v této době.⁴⁹²

Mezi poměrně novější nálezy tak patří i objevy římských domů z doby tetrarchie a 4. století po Kr. V domech nalezených východně od Baalova chrámu byly v l. 1939-41 odkryty mozaiky, z nichž vynikají mozaiky zobrazující Achillea objeveného Diomédem⁴⁹³ a Odyssea mezi dcerami Lykomédovými a ve vedlejším domě mozaika se soudem Néreozen.⁴⁹⁴ V minulých letech odhalili polští archeologové mozaiky v domech poblíž Velké kolonády.⁴⁹⁵ Nález jen

⁴⁸⁹ J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 58-65.

⁴⁹⁰ J. Balty, *La mosaïque d'Orphée de Chahba-Philippopolis*, in: MAPO 1995, s. 239-244.

⁴⁹¹ J. Balty, *Les mosaïques de Shahba – Philippopolis: chronologie, ateliers, commanditaires*, in: MAPO 1995, s. 141-148. Id., *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 66-67.

⁴⁹² Příkladem může být např. odkrytí tzv. Diokleciánova tábora polskými archeology od r. 1958 (srov.: K. Michałowski (ed.), *Palmyre. Fouilles polonaises I-VII*, Varsovie 1960-1972; M. Gawlikowski, *Palmyre. Fouilles polonaises VII. Les „Principia“ de Dioclétien*, Varsovie 1984; R. Fellmann, *Le „Camp de Dioclétien“ à Palmyre et l'architecture militaire du Bas-Empire*, in: *Mélanges Paul Collart*, Lausanne 1976, s. 84-10). Tyto objevy doložily význam města ve 4. století po Kr. pro obranu římské říše.

⁴⁹³ H. Stern, *Les mosaïques des maisons d'Achille et de Cassiopée à Palmyre*, Paris 1977.

⁴⁹⁴ K ní podrobně viz s. 4.5.

⁴⁹⁵ M. Gawlikowski, *Palmyra. Season 2003*, PAM 15, 2004, s. 313-324. V r. 2003 tu byla např. objevena mozaika s Bellerofóntem (k její interpretaci srov.: M. Gawlikowski, *L'apothéose d'Odeinat sur une mosaïque récemment découverte à Palmyre*, CRAI 149 (4), 2005, s. 1293-1304). – Tyto nové vykopávky ostatně také

několika málo mozaik ale nelze zdůvodnit pouze dosavadním stavem archeologických výzkumů, ale i tím, že se řecko-římská mozaiková tradice v tomto karavanním městě prosazovala jen těžko.⁴⁹⁶

Na první pohled palmýrské mozaiky – oproti palmýrskému sochařskému umění (především slavným portrétům) – přebírají technikou zpracování i výběrem témat řecko-římské modely. Podrobnější zkoumání (zde na příkladu mozaiky s Kassiopeiou) však ukáže, že tu k určitým ikonografickým posunům přesto docházelo.

1.5.2.5. Mariamin

V celém syrském prostoru jedinečnou mozaiku představuje tzv. mozaika s muzikantkami z Mariamin z konce 4. století po Kr. [obr. 13]. Pochází zřejmě z *triklinia*. Je zde zobrazeno šest muzikantek (a dva erótcí) u různých hudebních nástrojů: varhan, loutny, kythary, jedna v ruce drží dvojistou flétnu. Mozaika je tak důležitým pramenem pro studium hudebních nástrojů v antice.⁴⁹⁷

1.5.2.6. Tell Bī'a

Nedaleko města Raqqa v dnešní severní Sýrii byly v nedávné době odkryty pozůstatky byzantského kláštera Tell Bī'a z 6. století. V jeho kostele i v přílehlých klášterních budovách byly objeveny působivé mozaiky, přičemž archeologové rozlišili dvě stavební fáze: na počátku a konci století. Z mozaikové výzdoby lze upozornit na zobrazení pávů, tzv. *crux gemmata* či mozaiku

odhalily řadu raně křesťanských staveb; nález baptystéria doložil osídlení Palmýry až do 9. století po Kr. (srov.: PAM 10, 1999).

⁴⁹⁶ J. Balty, *Composantes classiques et orientales dans les mosaïques de Palmyre*, AAS 42, 1996, s. 407-416. J. Balty, *Nouvelles remarques sur les mosaïques de Palmyre*, ET XV, 1991, s. 37-43 (přetištěno v: MAPO, s. 291-297). K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, s. 172.

⁴⁹⁷ A. Zaqqouq - M. Duchesne-Guillemain, *La mosaïque de Mariamin*, AAS 20, 1970, s. 93-125. M. Duchesne-Guillemain, *Etudes complémentaires de la „Mosaïque au concert“ de Hama et étude préliminaire d'une mosaïque inédite de Soueida*, RendPontAcc 30, 1975, s. 99-111. J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles 1977, s. 94-99. G. Böhm, „*Quid acetabulorum tinnitus?*“ *Bemerkungen zum „Musikantinnen“-Mosaik in Hama und zu einer Miniatur der sog. Wiener Genesis*, in: *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte* 1, 1998, s. 74-73. K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, s. 170-171.

s pasoucím se jelenem pod datlovou palmou, která byla objevena v menší přilehlé budově.⁴⁹⁸

1.5.2.7. Provincie *Arabia*: Madaba, Nebo, Petra

V oblasti antické jižní Sýrie, odpovídající přibližně římské provincii *Arabia* a dnešnímu Jordánsku, pocházejí mozaiky z poněkud pozdější doby než v Sýrii severní (většinou z 5. a 6. století) a byly odhaleny většinou na podlahách raně křesťanských kostelů. Výjimkou však nejsou ani mozaiky z doby po arabské konkvistě.

Na prvním místě je jistě nutné zmínit Madabu,⁴⁹⁹ zvláště slavnou tzv. *Mozaikovou mapu*⁵⁰⁰ [obr. 14], a blízkou biblickou horu Nebo především s mozaikami basiliky na hoře Nebo-Siyagha.⁵⁰¹ Antické a byzantské město Kastron Mefaa (dn. Umm er-Rasās) bylo prozkoumáno jen z velmi malé části. Z

⁴⁹⁸ Byzantský klášter, označovaný podle pahorku Tell Bī'a (jeho jméno se badatelům dosud nepodařilo bezpečně stanovit), byl prozkoumán v rámci výzkumu, který chronologicky zahrnuje dobu starověkou, antickou i byzantskou. Tento výzkum prováděla v l. 1980-1995 expedice Německé orientální společnosti pod vedením E. Strommenger-Nagel. Výkopová publikace k byzantskému klášteru a jeho mozaikám nebyla bohužel dosud publikována (G. Kalla – B. Carruba, *Tall Bī'a / Tuttul VI. Das byzantinische Kloster und sonstige Funde aus nach-orientalischer Zeit* / v tisku/). Dosud je tedy třeba opírat se pouze o dva články: G. Kalla, *Das älteste Mosaik des byzantinischen Klosters in Tall Bī'a*, MDOG 123, 1991, s. 35n; Id., *Christentum am oberen Euphrat. Das byzantinische Kloster von Tall Bī'a*, AW 30, 1999, s. 131-142.

⁴⁹⁹ R. Avner-Levy, *A Note on the Iconography of the Personifications in the „Hippolytos Mosaic“ at Madaba, Jordan*, LA 46, 1996, s. 363-374. B. Bagatti, *Il significato dei mosaici della scuola di Madaba (Transgiordania)*, RACr 33, 1957, s. 139-160. C. Godoy Fernandez, *A proposito de las iglesias y mosaicos de Madaba. Problemas sobre la funcionalidad litúrgica de los edificios de culto*, Espacio, tiempo y forma. Prehistoria y Arqueología, Série 1/3, 1990, s. 325-364. M. Noth, *Die Mosaikinschriften der Apostelkirche in Madaba*. ZDPV 84, 1968, s. 130-142. M. Piccirillo – E. Alliata (eds.), *The Madaba Map Centenary 1897-1997*, Jerusalem 1999. M. Piccirillo, *Madaba. Le chiese e i mosaici*, Torino 1999.

⁵⁰⁰ A. Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba. Die älteste Karte des heiligen Landes. Ein Beitrag zu ihrer Erklärung* (= Studien über christliche Denkmäler 3), Leipzig 1905. M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map. With an Introduction and Commentary*, Jerusalem 1954. H. Donner – H. Cüppers, *Zur Restauration und Konservierung der Mosaikkarte von Madaba. Vorbericht*, ZDPV 83, 1967, s. 1-33. Ids., *Die Mosaikkarte von Madaba. Tafelband*, Wiesbaden 1977 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins). C. Andresen, *Betrachtungen zur Madabakarte in Göttingen*, JbAC, Erg.- Bd. 8, 1980 (Pietas. Festschrift für B. Kötting), s. 539-558. H. Donner, *Mitteilungen zur Topographie des Ostjordanlandes anhand der Mosaikkarte von Madaba*, ZDPV 98, 1982, s. 174-190. Id., *Das Nildelta auf der Mosaikkarte von Madaba*, Ägypten und Altes Testament 5, 1983, s. 75-89. Y. Tsafrir, *The Maps used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the sixth century*, DOP 40, 1986, s. 129-145. P. Donceel-Voûte, *La carte de Madaba: Cosmographie, anachronisme et propaganda*, RB 95, 1988, s. 519-542. H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba*, Kampen 1992 (Palestina antiqua 7). R. Warland, *Die Mosaikkarte von Madaba und ihre Kopie in der Sammlung des Archäologischen Instituts der Universität Göttingen*, AW 23, 1992, s. 287-296. – Srov. též internetové stránky o madabské mapě <http://198.62.75.1/www1/ofm/mad/index.html>.

⁵⁰¹ Basilika, odhalená v r. 1933 V. Corbem, byla od r. 1976 předmětem podrobného zájmu italské archeologické expedice ze *Studium Biblicum Franciscanum* pod vedením nedávno zemřelého M. Piccirilla. Celý komplex se nazývá *Mojžíšův památník* (Memoriale di Mosè). Srov.: M. Piccirillo, *Madaba. Le chiese e i mosaici*, Torino 1999, s. 147-200.

mozaik nalezených v místních kostelech vyniká mozaika nalezená v basilice sv. Štěpána, zobrazující po stranách pohledy na okolní města (*Filadelfia* /dn. Ammán/, Madaba, Gaza ad.).⁵⁰² Rovněž v nabatejské Petře byly v křesťanských basilikách, které popsal již před sto lety A. Musil,⁵⁰³ objeveny nádherné raně křesťanské mozaiky. Nejlepším dokladem jsou mozaiky z basiliky (pocházející ze 6. století po Kr.), jež snad přiléhala k biskupskému paláci. Severní i jižní loď basiliky zdobí vždy tři řady medailonů. V severní lodi jsou tyto medailony vždy kruhové (vytvářející vinnými úponky) a zobrazují na krajích zvířata a uprostřed různé předměty. Prostřední řadu mozaik v jižní lodi zdobí medailony pravoúhlé s postavami (např. s personifikacemi ročních období).⁵⁰⁴

1.5.2.8. Zeugma

Značnou pozornost získaly v nedávné době skvostné mozaiky ze Zeugmy na Eufratu (dnes v jižním Turecku). Výstavba přehrady na této řece v l. 1995-2000 hrozila zaplavením archeologické lokality a vedla několik záchranných archeologických týmů k urychlenému průzkumu města. Mozaiky zde nalezené byly vyjmuty a převezeny do muzea blízkého města Gaziantep.⁵⁰⁵

⁵⁰² M. Piccirillo, *Messages from the past: the mosaics at Umm er-Rasās*, *Biblical Archaeologist* 51, 1988, s. 208-240. Id., *Madaba. Le chiese e i mosaici*, Torino 1999, s. 269-308. – K samotné basilice sv. Štěpána srov.: M. Piccirillo – E. Alliata, *Umm ar-Rasās – Kastron Mefaa I. Gli scavi del Complesso di Santo Stefano*, Gerusalemme 1994. Mozaiky z basiliky sv. Štěpána jsou datovány až do l. 756-785, tedy hluboko do arabské doby, a patří tak k nejpozdějším dokladům antických mozaik v syrské oblasti.

⁵⁰³ A. Musil, *Arabia Petraea I. Moab*, Wien 1907. První basilika: „Objevil jsem základy stavby, která je zřejmě pozůstatkem basiliky. Byla dlouhá 24 metrů, široká 10 metrů a měla 3 lodě. Ještě je vidět zbytky sloupů s průměrem 70 cm a zdobené hlavice. Vše však leží v rozvalinách, takže není možné udělat si jasnější představu o uspořádání sloupů.“ Druhá basilika: „Dále tu jsou zbytky stavby, které lze považovat za kostel. Svědčí pro to směřování stavby z jihozápadu na severovýchod a délka 22 metrů a šířka 12 metrů. Stavba je dvěma řadami sloupů rozdělena na tři lodě. Boční lodě byly široké 3 metry a byly ukončeny mělkou apsidou, zatímco apsida střední lodi byla hlubší.“

⁵⁰⁴ T. Z. Fiema – Ch. Kanellopoulos – T. Waliszewski – R. Schick (eds.), *The Petra Church*, Amman 2001, s. 219-336 (T. Waliszewski).

⁵⁰⁵ N. Başgelen – R. Ergeç, *Belkis / Zeugma – Halfeti – Rumkale. A Last Look at History*, Istanbul 2000. R. Ergeç – M. Önal – J. Wagner, *Seleukeia am Euphrat / Zeugma. Archäologische Forschungen in einer Garnisons- und Handelsstadt am Euphrat*, in: J. Wagner (Hrsg.), *Gottkönige am Euphrat. Neue Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene*, Mainz 2000, s. 105-114. A. Barnet – F. Monier, *Zeugma (Turquie). Peinture et mosaïque: un lien structurel*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1301-1306.

1.5.2.9. Edessa

Zvláštní, zcela specifickou skupinu syrských mozaik představují mozaiky z Edessy (dn. Urfa v jižním Turecku; v antice město patřilo do oblasti zvané Osrhoené).⁵⁰⁶ Asi dvanáct mozaik, jež tu byly objeveny, pochází z hrodek vytesaných ve skalách. Jen výjimečně se na nich objevuje repertoár známý z klasických antických mozaik, jako např. Orfeus a fénix. Obsahem velké většiny mozaik jsou funerální scény s portréty (bystami nebo celými postavami) zemřelých (rodinných příslušníků) a scény hostin. Postavy jsou oblečeny do parthských oděvů, charakteristická je u mužů tunika s dlouhými rukávy, „nafouklé“ kalhoty a často tzv. frygická čapka; u žen se často objevují velmi zdobné účesy s vysokými čapkami. Všechny postavy jsou zobrazeny v čelním pohledu [obr. 15]. Stylově i svým významem (umístění v hrobkách) mají edesské mozaiky podobné postavení jako palmýrské funerální portréty. Syrské (nikoli řecké!) nápisy udávají jméno zemřelých, často jsou přidána rovněž data vytvoření mozaiky.⁵⁰⁷ Je bohužel nutné připojit, že stav edesských mozaik je přímo katastrofální: většina z nich (ponechána na místě) již byla zničena.

1.5.2.10. Další lokality

Není možné se v této disertační práci zmínit podrobněji o všech syrských archeologických lokalitách, spojovaných s nálezem významných mozaik. Velkou sbírku mozaik z okolních *vill* má např. muzeum v Maarat an-

⁵⁰⁶ Edessa byla hlavním městem klientského, na Římu závislého království, než se v r. 195 po Kr. stala římskou hraniční provincií (místní vládcí ovšem ve svých funkcích zůstali až do r. 241/2 po Kr.). Srov.: J. Segal, *Edessa, „the Blessed City“*, Oxford ¹1970, ²2001. J. Teixidor, *Les derniers rois d'Edesse d'après deux nouveaux documents syriaques*, ZPE 76, 1989, s. 219-222. S. K. Ross, *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire (114-242 C.E.)*, London 2001.

⁵⁰⁷ J. Leroy, *Mosaïques funéraires d'Edesse*, Syria 34, 1957, s. 306-342. J. B. Segal, *New Mosaics from Edessa*, Archaeology 12, 1959, s. 151-159. H. W. J. Drijvers, *Ein neuentdecktes edessenisches Grabmosaik*, AW 12, 3, 1981, s. 17-20. K. Parlasca, *Neues zu den Mosaiken von Edessa und Seleukeia am Euphrat*, in: CMGR III (1980), 1984, s. 227-234. M. A. R. Colledge, *Some Remarks on the Edessa Funerary Mosaics*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 189-197. K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, s. 172-173. A. Desreumaux, *Une paire de portraits sur mosaïque avec leurs inscriptions édesséniennes*, Syria 77, 2000, s. 211-215. O nových nálezech: J. Balty – F. B. Chatonnet, *Nouvelles mosaïques inscrites d'Osrhoène*, MMAIBL 79, 2000, s. 31-72.

Noumân, nevelkém městě cca 60 km severně od Hamy.⁵⁰⁸ Podrobný soupis mozaik umístěných v tomto muzeu, jejichž časové určení a původ je často nejasný, vytvořil v nedávné době ve své disertační práci Komait Abaalah. V nedávné době byly odkryty i mozaiky (na podlahách římských *vill* i kostelů) v okolí Hamy (Tayybat al-Imām, Sawrān/Sôran).⁵⁰⁹ Množství antických a raně křesťanských mozaik bylo pochopitelně objeveno i na území dnešního Libanonu⁵¹⁰ a Izraele.⁵¹¹

1.6. Úvahy o charakteru pozdně antických mozaik

1.6.1. Změny v obsahu mozaikových znázornění v pozdní antice

Při celkovém chápání pozdně antických mozaik byli badatelé po dlouhou dobu ovlivněni postojem Klémenta Alexandrijského, jak jej nastínil v *Pobídce Řekům* (Ποτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας):

„Odvrhli⁵¹² stud i strach a zdobí si své domovy malbami démonických chtíčů. Jelikož jsou oddáni bezuzdnosti, považují nemravnost za zbožnost, a tak si například zkrášlili své ložnice jistými pomalovanými tabulkami, zavěšenými ve výšce na způsob votivních darů. A zatímco se položení na pohovce objímají, mají ještě před očima nahou Afrodítu, tu, co byla při souloži spoutána. A obraz onoho ptáka, který obletoval Lédu, milovníka všeho ženského, berou za

⁵⁰⁸ K. Chéhadé, *Le musée de Maarat an-Noumân*, Syria 64, 1987, s. 323-329.

⁵⁰⁹ R. Jouejati-Madwar, *A Mosaicist's Workshop in Epiphania (Hama, Syria, at the Beginning of the 5th Century*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 775-784. A. Zaquq, *Nuovi mosaici pavimentali nella regione di Hama*, in: A. Iacobini – E. Zanini (a cura di), *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, Roma 1995, s. 237-256.

⁵¹⁰ M. Chehab, *Mosaïques du Liban*, Paris 1957, 1959 (2 sv.). H. Stern, *Sur quelques pavements paléochrétiens du Liban*, CA XV, 1965, s. 21-37.

⁵¹¹ Srov. sborník L. I. Levine – Z. Weiss (eds.), *From Dura to Sepphoris: studies in Jewish art and society in late Antiquity* (= JRA 2000, Supplementary series 40). – Dále srov.: M. Avi-Yonah, *Mosaic Pavements in Palestine*, QDAP 2, 1933, s. 136-181; QDAP 3, 1934, s. 26-73; QDAP 5, 1936, s. 11-30. Id., *Une école de mosaïques à Gaza au 6^e siècle*, in: CMGR II (1971), 1975, s. 377n. E. Kitzinger, *Israeli mosaics of the Byzantine period*, Milano 1965. M. Schapiro, *Ancient Mosaics in Israel: Late Antique Art – Pagan, Jewish, Christian* (1960), in: Id., *Late Antique, Early Christian and Mediaeval Art. Selected Papers*, New York 1979, s. 20-33. R. Ovadiah – A. Ovadiah, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Rome 1987. R. Talgam, *Secular Mosaics in Palaestina and Arabia in the Early Byzantine Period*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1133-1141. – K mozaice ze Sepphoridy srov. kromě výše zmíněného sborníku: Z. Weiss – E. Netzer, *Promise and redemption. A Synagoge mosaic from Sepphoris*, Jerusalem 1996.

⁵¹² Kléméns tu míní majitele rozsáhlých pozdně antických *vill*.

*svůj, a nechávají si ho vyrážet do prstenů. (...) Toto jsou pravzory vašich rozkoší! (...) Toto je výuka vašich bohů, kteří cizoloží stejně jako vy!*⁵¹³

Položme si otázku, zda měla výše uvedená kritika mytologických námětů (a především erotických motivů) úspěch, zda se christianizující společnost postupně od těchto mytologických obrazů odkláněla.

Dřívější badatelé – pokud se touto otázkou hlouběji zabývali – na ni odpovídali, že ano.⁵¹⁴ Je třeba ovšem přiznat, že se řada z nich spokojila jen se stručným konstatováním. R. Talgam tak kupříkladu rozděluje světské scény na tři oblasti: a) zobrazení, v nichž docházelo ke snižování klasického mytologického obsahu; b) jednoduché lidové mytologické scény; c) scény, v nichž by měl být mýtus interpretován alegorickým způsobem.⁵¹⁵

Důvodem k tomuto odklonu měly být hluboké společenské změny, k nimž v pozdní antice docházelo v oblasti sociální struktury, náboženství i mentality lidí. Na základě těchto změn badatelé vyvozovali, že docházelo k odklonu od mýtů pohanských bohů a hrdinů – že se jednalo o poslední zbytky pomalu odumírající tradice, která jejich majitelům říkala stále méně a v nejlepším případě zůstávala symboly klasické vzdělanosti. Skutečností ovšem je, že se s pohanskými náměty na podlahových mozaikách pozdně antických domů stále setkáváme. Nelze přitom hovořit o tom, že by jich ubývalo; ba právě naopak.⁵¹⁶

Tato skutečnost dřívější badatele překvapovala tím více, že – ačkoli to v konkrétních případech není možné vždy doložit – majiteli těchto domů byli také křesťané.⁵¹⁷ Tato skutečnost je naopak jedním z podkladů pro rozsáhlé

⁵¹³ Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům* IV,60,1-61,1.

⁵¹⁴ Např. G. M. A. Hanfmann ve sborníku: K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality* (1977), New York 1980, s. 75n.

⁵¹⁵ R. Talgam, *Secular Mosaics in Palaestina and Arabia in the Early Byzantine Period*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1133-1141.

⁵¹⁶ S. Muth, *Eine Kultur zwischen Veränderung und Stagnation*, in: *Epochenwandel*, s. 95-116, zde s. 95-98.

⁵¹⁷ Tak je tomu – jak předpokládá J. Balty – např. v případě pozdně antické *domus* v Sawrānu/Sóranu nedaleko Hamy, kterou belgická badatelka datuje do poloviny 5. století po Kr. (J. Balty, *Un propriétaire d'Apamène au V^e siècle*, in: *Imago antiquitatis*, Paris 1999, s. 73-80). Je třeba ovšem doplnit, že výkopce této *domus*, A. Zaquaq, ji

přehodnocení pozdně antické a raně křesťanské společnosti jako společnosti údajně netolerantní, rozdělující se zřetelně na pohanskou a křesťanskou část.

Výrazným argumentem byl názor řady badatelů, který i já považuji za stěžejní, že se tyto mytologické obrazy na mozaikách staly prostředkem, jak vyjádřit svoji příslušnost k pohanské kultuře a ke klasické vzdělanosti. V řadě případů lze také doložit dalekosáhlou novou interpretaci pohanských mýtů křesťanským způsobem. V předkládané práci pro to uvádím řadu příkladů. Někteří badatelé se ale také domnívají, že se mytologické obrazy na pozdně antických mozaikách staly pouhou prázdnou „slupkou“, bezúčelným znakem stylizovaných nároků po vzdělání (tzv. „Bildungsanspruch“).⁵¹⁸

Jednou z možností, jak zjistit skutečné „poselství“ dané mozaiky, je například vysledovat, jaký *konkrétní okamžik* daného mýtu je na mozaice zobrazen. Na mnohých pozdně antických mozaikách se totiž setkáváme s postavami známými z antických mýtů, avšak okamžik zachyceného mýtu je nový, z předešlých dob neznámý. V některých případech se dokonce setkáváme s modifikací mýtu.⁵¹⁹ Velmi důležitým bodem pak je také to, že pohanské mýty získávali – patrně též pod křesťanským vlivem – větší morální obsah.⁵²⁰

Ke změnám v zobrazení mýtů docházelo třeba jako reflexe na ideální postavení muže jako lovce. Meleagros a Atalanté tak na mozaice ze syrské Apameie (6. stol. po Kr.) bojují na koních a nikoli proti kanci, jak uvádí mýtus, nýbrž proti divokým kočkovitým šelmám, reprezentivní kořisti aristokratického lovce [obr. 16].

datuje do 4. století po Kr. (A. Zaqzuq, *Nuovi mosaici pavimentali nella regione di Hama*, in: A. Iacobini – E. Zanini (a cura di), *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, Roma 1995, s. 240-242). Syrský badatel mozaiky v *domus* nalezené pouze popisuje; k tomu, zda jejím majitelem byl „pohan“ či křesťan, se nevyjadřuje.

⁵¹⁸ S. Muth, *Eine Kultur*, s. 98.

⁵¹⁹ Jako příklad mírné obměny mýtu je možné uvést mozaiku z pozdně antické *villy* nazývané *La Olmera* u Pedrosa de la Vega (Španělsko, provincie Palencia), datované do 2. poloviny 4. století po Kr., na níž je zobrazena scéna Achillova objevení na ostrově Skyru. Řecký rek se tu schovával v ženském přestrojení, aby se nemusel zúčastnit trójské války. Podle řeckých mýtů věděla o mužském pohlaví přestrojeného hrdiny pouze Daidameia a jen ona se pokoušela jej zadržet, aby nesáhl po meči, lstivě odloženém Odysseem; ostatní dívky podle mýtu uprchly. Na hispánské mozaice však vidíme, jak Achillea chtějí zadržet všechny dívky.

⁵²⁰ M.-H. Quet, *De l'iconographie à l'iconologie*, RA 71, 1984, s. 100.

S. Muth načrtává určitý vývoj mozaikových zobrazení v pozdní antice. V oblasti mytologických scén podle německé badatelky převažovalo zobrazování vzájemných vztahů mezi bohy a bohyněmi (či obecněji mezi mužem a ženou). Velmi oblíbené byly scény milostných vztahů resp. scény ze života slavných hrdinů v okamžiku erotického setkání s partnerkou. V tomto kontextu byly časté scény z dionýsovského cyklu a okruhu mořských božstev (Nymfy, Néreovny apod.), ale i Achilleus, Bellerofontés ad. Pozdně antické mytologické mozaiky také často ukazovaly postavení muže a ženy v ideálním postavení tehdejší společnosti. U ženy tak je především zdůrazněna její erotická atraktivita a krása jejího těla. Ideální postavení muže byl lovec, majitel rozsáhlé *villy*. V těchto ideálních rolích mohli být muž a žena zobrazeni společně, jak ukazuje např. mozaika z Madaby (Jordánsko) zobrazující Achillea, Patrokla a Bríseovnu.⁵²¹

U mozaik s nemytologickými scénami se rovněž setkáváme s tematikou muže jako lovce, majitele rozsáhlých hospodářských statků. Žena je však na těchto mozaikách zobrazena jako paní domu, čekající na návrat svého manžela nebo při toaletě, jež má také poukazovat na její postavení v tehdejší společnosti. Zvířata, ryby a ptáci mají symbolizovat bohatství přírody, a tím odkazovat na bohatství a sociální postavení jejich majitelů. Na sociální status rovněž odkazují časté scény z cirku a amfiteátru, dokumentující dobročinnost (*munificentia*) jejich „sponzorů“.⁵²²

S. Muth se na základě výše uvedeného rozdílu v zobrazení ženských postav na mozaikách mytologických a nemytologických domnívá, že se mozaiky mytologické staly „ideálním fórem, jak hovořit o vztazích mezi pohlavími, o žádostivostech a sexuální rozkoši“.⁵²³ Domnívám se však, že

⁵²¹ S. Muth, *Eine Kultur*, s. 105-107.

⁵²² Idem, s. 108.

⁵²³ Idem, s. 111. Pro velmi detailní studium dané problematiky, přesahující vymezený rámec této práce, je třeba odkázat na autorčinu rozsáhlou monografii S. Muth, *Erleben von Raum – Leben im Raum. Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch-kaiserlichen Wohnarchitektur* (Archäologie und Geschichte, Bd. 10), 1998.

autorka nedostatečně doceňuje jednu ze základních charakteristik řeckého umění (oproti umění římskému), jímž byl způsob vyjadřování se v mýtech již od raných dob.

Nové interpretaci mýtů zobrazených na pozdně antických mozaikách se věnuje tato práce. Jako příklad tu uvedme, že ještě v nedávné době interpretoval J.- P. Darmon mozaiky pozdně římské *villy* v Nabeul (řím. *Neapolis*)⁵²⁴ v kontextu klasické řecké mytologie 5. století př. Kr.⁵²⁵ Velmi zajímavé je také sledovat u J. Balty a J.- Ch. Baltyho postupné změny v interpretaci mozaikových scén v domě pod tzv. *cathédrale de l'est* v Apamei, jimž je věnována značná část této disertační práce. Až v posledních přibližně třech desetiletích právě zmínění belgičtí archeologové a francouzská badatelka M.- H. Quet upozorňují na interpretaci některých mozaik odlišným způsobem, s odkazy na pozdně antickou a raně křesťanskou filosofii. Mozaiky pak v tomto kontextu nabývají zcela jiného charakteru.

Zajímavý příklad uvádí R. Hanoune na menší mozaice (ve tvaru medailónu, jehož dolní polovina se již brzy po objevení ztratila), objevené v r. 1890 na kopci Byrsa v Kartágu a zobrazující scénu Eróta objímajícího Psyché.⁵²⁶ Tuniský archeolog odmítá Gaucklerovu dataci do 2. stol. po Kr. a označuje ji za typický příklad pozdně antického umění (aniž by se ale o přesnější dataci pokoušel). Zvláštní pozornost podle autora článku zasluhují dva nápisy. V horní části je nápis OMNIA DEI SVNT („vše pochází od boha“), v dolní části (kterou však známe pouze ze starých fotografií, neboť se nedochovala) pak AGIMVR NON AGIMUS (volněji přeloženo: „nejednáme, nýbrž jsme manipulováni“).⁵²⁷

⁵²⁴ Lokalita na severovýchodním pobřeží Tuniska.

⁵²⁵ J.- P. Darmon, *Nymfarum Domum. Les pavements de la Maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture*, Leyde 1980.

⁵²⁶ P. Gauckler, *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, II (Afrique proconsulaire), Paris 1910, s. 198, č. 593. Mozaika není příliš známá, což bezpochyby způsobil fakt, že se nenachází ve výstavních prostorách muzea Bardo, nýbrž je umístěna ve skladových prostorech muzea.

⁵²⁷ R. Hanoune, *C.I.L., VII, 25042 (Carthage) et le débat philosophique et religieux à l'époque d'Augustin*, in: *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*, Paris 1992, s. 173-177.

První nápis (OMNIA DEI SVNT) lze dobře zasadit do antické milostné tradice, jak dokládá např. Vergiliův verš „*Omnia vincit amor*“ z 10. verše *Zpěvů pastýřských*,⁵²⁸ ale i např. nápis na mozaice s vozatajem z Douggy EROS OMNIA PER TE.⁵²⁹ Ani křesťany takovýto nápis jistě nešokoval. Vzpomeňme třeba formulaci z nového zákona „*omnia ex Deo*“⁵³⁰

Pokud se týče druhého nápisu, je možné jej chápat filosoficky, s odkazem na Senekovo stoické „*Agimur, fatis agimur*“.⁵³¹ Na druhé straně připomeňme citát z Augustinova kázání č. 156, vztahujícímu se ke kázání sv. Pavla: „*Ergo agimur, non agimus*“.⁵³² Augustinovo kázání č. 156 pochází z r. 419 a je úzce spojeno s polemikou proti pelagiánům, příslušníkům křesťanské sekty, kteří mj. zastávali názor o svobodné vůli člověka.⁵³³ Podobný citát můžeme u Augustina nalézt ve spisu *De correptione et gratia*: „*aguntur ut agant*“.⁵³⁴ Někteří badatelé předpokládají, že řada diskuzí tohoto charakteru probíhala ve *villách* pozdně římské aristokracie. Podle R. Hanouna je zmíněná mozaika z Kartága reflexí právě těchto debat.⁵³⁵

Zvláště Augustinův spis *Proti akademikům (Contra Academicos)*,⁵³⁶ napsaný v r. 386, názorně ukazuje, jak bylo vlastnictví velkých venkovských *vill* s rozsáhlými lázněmi a mozaikami spojeno municipiální mocí, evergetismem a poctami.

⁵²⁸ Vergilius, *Zpěvy pastýřské X*, verš 69: „*Všecko přemůže Amor*“ (vyd.: Praha 1959, překlad: O. Vaňorný; nejnovější překlad: Praha 2004, H. Kurzová).

⁵²⁹ Musée du Bardo A 262: *Inv. mos.* II, 540.

⁵³⁰ 1. Kor. 11,12; 2. Kor. 5,18: „*Všechno je z Boha*“.

⁵³¹ Seneca, *Oidipus*, verš 980.

⁵³² Augustinus, *kázání 156*, par. 10.

⁵³³ L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006, kap. III.: Protipelagiánský spor (411-430), s. 161-281.

⁵³⁴ Augustinus, *De correptione et gratia* II, 4.

⁵³⁵ R. Hanoune, *C.I.L., VIII, 25042 (Carthage) et le débat philosophique et religieux à l'époque d'Augustin*, in: *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*, Paris 1992, s. 173-177.

⁵³⁶ Nejnovější vydání: G. Folliet (ed.), *De correptione et gratia (CSEL 92)*, Wien 2000.

1.6.2. Pohanská aristokracie a pozdně antické mozaiky

Ve 4. století po Kr. počet rozsáhlých venkovských *vill*, v nichž velké množství pozdně antických mozaik nacházíme, narůstal údajně v souvislosti s přesunem bohatých aristokratických rodin z měst na venkov. Jejich nejbohatší příslušníci ze senátorského stavu byli během politických a vojenských zmatků 3. století po Kr. zbaveni velení v římském vojsku (a částečně i řízení provincií). Jejich místo nahradili profesionální vojáci, většinou germánského původu. Senátoři se tak ve 4. století po Kr. stali mocnou skupinou velkých vlastníků venkovské půdy, která se na jedné straně stala významným zastáncem pohanské kultury proti církvi, ale současně hrála významnou úlohu i v církvi samotné.⁵³⁷ Nejznámějším příkladem boje příslušníků pohanské aristokracie proti církvi konce 4. století po Kr. byl bezpochyby římský senátor Quintus Aurelius Symmachos.⁵³⁸

A. Momigliano upozorňuje na propastné rozdíly v ideálech pohanské aristokracie a nově příchozích barbarů.⁵³⁹ Je však třeba zmínit, že novější bádání toto stanovisko částečně zpochybnilo; upozornit je možné na přebírání aristokratických ideálů Vandaly v severní Africe, kteří si nadále budovali rozsáhlé venkovské rezidence podle antického vzoru.⁵⁴⁰

Je ovšem třeba přiznat, že označení *pohanská aristokracie* a *pohanští intelektuálové* jsou zvláště pro klíčové 4. století po Kr. značně nepřesné. Pokud lze provést alespoň hrubé členění, pak – podle J. Vanderspoela – rozlišujeme dva proudy: Ten první reprezentuje především Iúliános Apostata. Tito „*extrémní novoplatónici*“ vnímali pohanství nejen jako znalost a tradici starobylé řecké

⁵³⁷ A. Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in: Id. (ed.), *The Conflict*, s. 8. H. Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, in: A. Momigliano (ed.), *The Conflict*, s. 193-218. J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364—425*, Oxford¹1975, ²1990.

⁵³⁸ R. Klein, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971. J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977. Ch. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor 2006.

⁵³⁹ A. Momigliano, *Christianity and the Decline of the Roman Empire*, in: Id. (ed.), *The Conflict*, s. 14.

⁵⁴⁰ H. Castritius, *Die Vandalen*, Stuttgart 2007, s. 149-154.

kultury, ale i jako náboženství. Pro mnoho pohanských intelektuálů ale pohanství představovalo řeckou kulturu obecně,

„jazyk, víru, mytologii a obrazy, který utvářely mimořádně přizpůsobivý prostředek pro formování jak kulturních, tak náboženských projevů.“

Tito umírnění zastánci pohanství byli sice početnější, ale v historické tradici (jak antické /resp. byzantské/, tak moderní) neměli odpovídající vliv. Patřil mezi ně např. filosof Themistios, který omezoval pohanství na vzdělání a morálku a náboženství z něj vyčleňoval. S postupnou christianizací byli „*militantní pohané*“ odsouzeni k zániku, avšak ti umírnění ovlivňovali kulturu východořímské říše nejméně do 6. století.⁵⁴¹

Významným aspektem při zdobení podlah rozsáhlých pozdně antických *vill*, jejichž majiteli byli příslušníci tehdejší aristokracie, byla snaha o vytvoření „*vizuálního mikrokosmu veškeré sociální zkušenosti*“.⁵⁴² Jinými slovy měla reflektovat život a představy těchto vysoce postavených obyvatel. Podlahové mozaiky přitom bohužel představují většinou jediný dochovaný dekorativní prvek, neboť ostatní části výzdoby – nástěnné a nástropní malby, sochařskou výzdobu, nábytek apod. – většinou bohužel neznáme, a pokud ano, tak v míře nesrovnatelně menší než právě mozaiky. Tento myšlenkový svět tvořil svět milostný, oblast veřejné zábavy (lov, hostiny, hry v cirku), svět práce především na poli (představovaný buď mytologicky Cupidy a dětmi trhajícími vinné hrozny nebo více realisticky prací na rozsáhlých pozemcích majitelů *vill*) a pak svět mýtů a bohů.⁵⁴³

⁵⁴¹ J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court*, Ann Arbor 1995, s. 126.

⁵⁴² J. Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford 1998, s. 98.

⁵⁴³ Idem, s. 98-100.

Zatímco pro jiné (především západní) oblasti římského světa existuje řada prací zabývající se pozdně antickými elitami a jejich hodnotami,⁵⁴⁴ pro Sýrii takovéto souhrnné práce nemáme. J. Balty se těmito ideály zabývá při popisu mozaik nalezených v *domus* v Sawrānu/Sôranu nedaleko Hamy.⁵⁴⁵ První závěry jsou podobné jako pro jiné oblasti říše: Ideálem bohatého majitele byl především lov. Na mozaikách tento ideál nejlépe dokládá mozaikové znázornění Meleagra a Atalanté. Dalším významným bodem byla štedrost pána domu jako hostitele vůči hostům především co se týče bohatých hostin (jídla a vína). V tomto ohledu se na mozaikách setkáváme s vinnými hrozny a dionýsovskou tematikou.⁵⁴⁶

Důležitá jsou ale pro Sýrii dvě zjištění: předně se tu velké množství mozaik objevuje i v městských *domus*, nikoli jen ve venkovských *villách*. I z poměrně malého počtu archeologicky odkrytých městských domů je zřejmé, že tu alespoň do 6. století po Kr. existovala vlivná městská aristokracie. Mozaiky ze Sawrānu/Sôranu jsou ale také – abychom šli dále v interpretaci J. Balty – důležitým dokladem pro diskuzi, zda majiteli domů s mozaikami s pohanskou tematikou byli pohané či křesťané. Zde je třeba do jisté míry revidovat dřívější předpoklad, že jimi byla „pohanská aristokracie“ jako hlavní obhájce staré řecké vzdělanosti (řec. *παιδεία*). Právě mozaika ze Sawrānu/Sôranu totiž dokládá, že tímto obhájcem mohla být i aristokracie křesťanská.⁵⁴⁷

1.6.3. Mozaikáři a mozaikářské školy ve východním Středomoří v pozdní antice

Obecněji zní otázka daného zobrazovaného mozaikářského díla (podobně jako v případě jiných uměleckých děl), co chtěl umělec vyjádřit, jaké

⁵⁴⁴ J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental*, in: *Epektasis*, Paris 1972, s. 571-595. Pro Hispánii srov.: S. Panzram, *Stadtbild und Elite. Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike*, Stuttgart 2002.

⁵⁴⁵ J. Balty, *Un propriétaire d'Apamène au V^e siècle*, in: *Imago antiquitatis*, Paris 1999, s. 73-80.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, s. 79.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, s. 79-80.

hodnoty s ním jsou spojeny, jaký je *smysl* daného zobrazení. Rozšířen je názor, že umělec chce pouze nějaký prostor vyzdobit, že jeho záměry jsou pouze estetické, aniž by měl nějaký hlubší záměr.⁵⁴⁸ Společně s mnoha badateli se nicméně domnívám, že právě tento „hlubší záměr“ existoval, že existovala spolupráce mezi mozaikáři a zadavateli z řad vysoké vzdělané aristokracie.

Sekundární (literární) informace o mozaikářích a mozaikářských školách v antice jsou vzácné.⁵⁴⁹ Ve většině případů jsme tak odkázáni na interpretaci samotných mozaik, tj. typů geometrických vzorů a kombinací motivů a ornamentů. Na základě takového stylového rozboru připisuje R. Jouejati-Mawar mozaiky z podlah raně křesťanských kostelů z přelomu 4. a 5. století po Kr. z antické *Epifanie* (dn. Hama) a jejího okolí (Tayyibet el-Imam, Murik, Khirbet Muqa) jedné mozaikářské škole, jejíž sídlo hypoteticky předpokládá právě v *Epifanii*.⁵⁵⁰

M. Piccirillo poukazuje na to, že na mozaikách, nalezených na území dnešního Jordánska, se nachází 11 jmen mozaikářů. S odkazem na jejich převážně semitský původ a na základě stylistického rozboru italský badatel dospívá k názoru, že mozaiky z Madaby a jejího okolí byly dílem místních mozaikářů. M. Piccirillo sice nehovoří přímo o „*madabské mozaikářské škole*“, jak to činil B. Bagatti,⁵⁵¹ nýbrž opatrněji o „*několika dílnách mozaikářů činných ve městě (= v Madabě) a v okolní oblasti*“.⁵⁵²

⁵⁴⁸ J.- P. Darmon, *Nympharum Domus*, Leiden 1980, s. 143-144.

⁵⁴⁹ Srov. obecnou studii: M. Donderer, *Die Mosaizisten der Antike und ihre wirtschaftliche und soziale Stellung. Eine Quellenstudie*, Erlangen 1989.

⁵⁵⁰ R. Jouejati-Madwar, *A Mosaicist's Workshop in Epifania (Hama, Syria) at the Beginning of the 5th Century*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 775-784.

⁵⁵¹ B. Bagatti, *Il significato dei mosaici della scuola di Madab (Transgiordania)*, RACr 33, 1957, s. 139-160.

⁵⁵² M. Piccirillo, *Local Workshops or Imported Artists in the Development of Mosaic Art in Jordan*, in: ΚΑΛΑΞΕΩΣ. *Studies on Honour of Asher Ovadiah*, Tel Aviv 2006, s. 409-430, zde s. 415.

1.7. Hlavní mytologické okruhy v křesťanské ikonografii

Orfeus byl jedním z nejčastějších motivů na římských mozaikách.⁵⁵³ Předobrazem Krista jako Dobrého pastýře bylo zobrazení Orfea obklopeného zvířaty.⁵⁵⁴ Často se přitom odborníci přou o to, zda se jedná ještě o znázornění pohanské či již křesťanské.⁵⁵⁵ Příkladem může být mozaika z Jeruzaléma,⁵⁵⁶ datovaná A. Ovadiem do přelomu 4. a 5. století po Kr.⁵⁵⁷

Základní prací o křesťanském vnímání **Hérakla** (Hercula) je monografie M. Simona *Hercule et le christianisme*.⁵⁵⁸ Až po jejím publikování (1955) byly nalezeny jedinečné fresky v římských katakombách na *Via Latina*, zobrazující Héraklovy činy – jako jediný doklad pro „křesťanského Hérakla“. Názor na tyto fresky se však výrazně liší: zatímco A. Ferrua se domníval, že katakomby byly užívány mnoha rodinami (křesťanskými i pohanskými) a interpretuje uvedené fresky jako pohanské,⁵⁵⁹ britský badatel E. R. Goodenough považoval katakomby a tedy i fresky za čistě křesťanské.⁵⁶⁰

Spíše okrajovou, ale svou jedinečností zajímavou ukázkou pohansko-křesťanského synkretismu jsou tři mozaiky, objevené v římských *villách* v Británii (Lullingstone, Hinton St. Mary a Frampton) a datované do poloviny 4.

⁵⁵³ I. J. Jesnick, *The Image of Orpheus in Roman Mosaic*, Oxford 1997. A. Ovadia, *Orpheus Mosaics in the Roman and Early Byzantine Periods*, in: Id., *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries*, London 2002, s. 529-546. L. Vieillefon, *La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive*, Paris 2003. V Hispánii: J. M. Alvarez Martínez, *La iconografía de Orfeo en los mosaicos hispanorromanos*, in: *Mosaicos romanos: estudio sobre iconografía*, 1990, s. 29-58. Id., *El mosaico de Orfeo de Santa Marta de los Barros: algunas observaciones*, *Rivista de studios extremeños* 50 (1), 1994, s. 205-216.

⁵⁵⁴ Obecně: L. Pressouyre, *Orpheus*, LCI 3, 1971, s. 356-358. L. Pressouyre, *Orpheus*, LCI 3, 1971, s. 356-358. E. Dinkler-v. Schubert, *Tierfriede*, in: LCI 4, Freiburg 1972, s. 317-320. H. Stern, *Orphée dans l'art paléochrétien*, CA 23, 1974, s. 1-16. Ch. Murrey, *The Christian Orpheus*, CA 26, 1977, s. 19-27.

⁵⁵⁵ K paralelám mezi Orfeem a Kristem srov.: J. B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge (MA) 1970. Proti např. J. Huskinson, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, BSR 42, 1974, s. 68-97, Orfeus s. 69-73.

⁵⁵⁶ Byla objevena v r. 1901 v Jeruzalémě asi 200 metrů severozápadně od Damašské brány, nyní je uložena v archeologickém muzeu v Istanbulu. Vzhledem k tomu, že v jejím okolí nebyly provedeny systematické vykopávky, není jasné, o jaký typ stavby (křesťanská kaple, obytný dům apod.) se jednalo.

⁵⁵⁷ A. Ovadia – S. Mucznik, *Orpheus from Jerusalem – Pagan or Christian Image?*, in: A. Ovadia (ed.), *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries*, London 2002, s. 427-446.

⁵⁵⁸ M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris 1955.

⁵⁵⁹ A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, Città del Vaticano 1960, s. 93.

⁵⁶⁰ E. R. Goodenough, *Catacomb Art*, JBL 81 (2), 1962, s. 113-142. – K vnímání Hérakla v rané křesťanské době srov. nejnověji: St. Danvoye, *Hercule et le christianisme*, *Folia Electronica Classica (Louvian-la-Neuve)* 4, juin-décembre 2002.

století po Kr., v nichž se objevuje hrdina **Bellerofontés** v křesťanském kontextu. Ten se v případě dvou posledně zmiňovaných mozaik projevuje umístěním monogramu *chi-ró* a Kristovy bysty resp. pouhého monogramu vedle Bellerofonta. V případě mozaiky z Lullingstone je paralela výrazně méně přímá.⁵⁶¹ K úvahám, proč tu byl za Kristova pohanského předchůdce vybrán právě Bellerofontés, pro což není v raně křesťanské literatuře žádný doklad, je možné odkázat na článek M. Simona.⁵⁶²

Dalšími motivy se podrobně věnuji v této disertační práci.

⁵⁶¹ J. Huskinson, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, BSR 42, 1974, s. 68-97, Bellerofontés s. 73-78. Podrobně k mozaice v Hinton St. Mary srov. průkopnický článek H. Brandenburga *Bellerophon christianus? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserlichen dekorativen Kunst*, RömQSchr 63, 1968, s. 49-86.

⁵⁶² M. Simon, *Bellérophon chrétien*, in: *Mélanges J. Carcopino*, Paris 1966, s. 859-904, zde s. 895.

2. Sókratés

Nejrozsáhlejší oddíl disertační práce se zabývá zobrazením Sókrata na pozdně antických mozaikách a malbách (především v Sýrii) a úloze, jakou hrál v pozdní antice v disputacích mezi pohany a křesťany. Východiskem mých úvah je mozaika z Apameie zobrazující Sókrata a šest dalších postav.

2.1. Apamejská mozaika se Sókratem

Apamejská mozaika byla objevena při belgických vykopávkách v domě pod tzv. *cathédrale de l'est* v r. 1938; prvně ji uveřejnil H. Lacoste.⁵⁶³ Hlavní zásluhu na její „slávě“ však má americký klasický archeolog ruského původu G. M. A. Hanfmann,⁵⁶⁴ který o ní v r. 1951 publikoval průkopnickou studii *Socrates and Christ*.⁵⁶⁵ Veškeré další bádání (J. Balty, J.- Ch. Balty, H.- M. Quet, J. Valeva ad.) na Hanfmannu navazuje, rozvíjí jeho závěry a případně s nimi oponuje.

Dříve než začneme mozaiku interpretovat, je třeba ji popsat, třebaže je jasné, že tento popis s její interpretací úzce souvisí a budeme zde na odlišné názory často poukazovat.

2.1.1. Popis mozaiky

Mozaika se bohužel dochovala jen částečně, ztracena je její dolní část a levý roh. Je na ní zobrazeno sedm vousatých mužů, sedících na půlkruhém exedře [obr. 17, 18]. V jejich středu je umístěn mírně vyvýšen Sókratés, jak dokládá

⁵⁶³ H. Lacoste, *La VII^e campagne de fouilles à Apamée*, AntCl X, 1941, s. 115—121, zde na s. 121: „*Cette année (= 1938) un autre (= tableau) est apparu encadré des mêmes bordures et faisant partie du pavé de la même salle: c'est un groupe de six vieillards drapés dans leur manteau et gravement assis autour d'un septième personnage barbu, la tête chauve, et dont le manteau découvre la poitrine et l'épaule droit. Celui-ci préside la réunion et lève la main droite, l'index et le médium dressés, geste typique du „docteur enseignant“, symbole de la philosophie; une inscription donne son nom: „Σωκράτης“. Mais ce n'est pas le visage „silénique“ à grosses lèvres, les yeux saillants, le nez court et relevé des portraits traditionnels de Socrate. Nous avons ici un beau visage idéalisé où seulement fut maintenue la calvitie du maître de Platon (fig 10).*“ – H. Lacoste také prvně uveřejnil její foto (Pl. IX, fig. 10: *Socrate et les Sages. Mosaïque trouvée dans les dépendances de la Basilique voisine de la porte Est*). – Mozaika se dnes nachází v apamejském muzeu, umístěném v karavanseraj.

⁵⁶⁴ Nekrolog: D. G. Mitten, *George Maxim Anossov Hanfmann, 1911-1986*, AJA 91, 1987, s. 259-266.

⁵⁶⁵ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 205-233.

nápis ΣΩΚΡΑΤΗΣ, umístěný nad jeho hlavou (je rozdělen na dvě části: ΣΩΚΡΑ vlevo, ΤΗΣ vpravo nad hlavou). Jeho hlava je natočena mírně vpravo a dolů, pravou ruku má zdviženu (gesto jako při vyučování). Je oblečen do pláště (tzv. *chlamys* – řecký termín pro pláště filosofů).⁵⁶⁶

Sókratés je obklopen šesti dalšími postavami. Hanfmann si ve svém článku všímá jejich rysů, gest a oblečení a dochází k závěru, že navzdory rozdílům vykazují jistou základní podobnost: jedná se o starší, ctihodně vypadající muže, kteří vedou intenzivní filosofické debaty při symposiu.⁵⁶⁷

Mozaiku lemují dva zdobné pásy: vnitřní tvoří palmetové listy, sdružené do svazků po pěti lístcích (tři větších a dvou menších), vnější pás tvoří geometrické panely s průpletovými vzory.⁵⁶⁸

2.1.2. Hanfmannova interpretace

Studie G. M. A. Hanfmann je rozdělena na dvě části: uměnovědnou⁵⁶⁹ a literární.⁵⁷⁰ V té první apamejskou mozaiku se Sókratem popisuje a uvádí pohanské a křesťanské paralely, ve druhé části upozorňuje na paralelu mezi Sókratem a Kristem u raně křesťanských autorů.

První z klíčových otázek, kterým se Hanfmann věnoval, je označení Sókrata nápisem a s tím související problém typu Sókratova portrétu. Hanfmann se totiž domnívá, že Sókratés je na mozaice z Apameie našťastí jasně identifikován nápisem, protože s ohledem na malou podobnost k jiným známým portrétům bychom ho jinak těžko identifikovali. Nepodobá se podle jeho názoru řeckým sochařským portrétům Silánia a Lýsippa. V tomto následuje H. Lacosta, belgického objevitele mozaiky, jenž mozaiku popisuje takto:

⁵⁶⁶ Idem, s. 207.

⁵⁶⁷ Idem, s. 207-208.

⁵⁶⁸ Idem, s. 208.

⁵⁶⁹ Idem, s. 205-216.

⁵⁷⁰ Idem, s. 216-219.

„Nejedná se zde o silénský obličej (...), o tradiční portrét Sókrata. Máme před sebou idealizovaný krásný obličej, na němž byla ponechána pouze pleš Platónova učitele.“⁵⁷¹

Hanfmann to vysvětluje tím, že zřejmě vedle těchto oficiálních portrétů existoval jakýsi „lidový“ Sókratův portrét; Sókrata z apamejské mozaiky pak považuje za kopii právě tohoto lidového typu.⁵⁷²

Druhým klíčovým okruhem je interpretace dalších šesti postav. Zde existují podle Hanfmanna dvě možnosti: buď je zde zpodobněn v obecném a symbolickém smyslu – pak by tu byl zobrazen s mudrci jako starci; nebo byla mozaika zamýšlena v historičtějším duchu – v tom případě by znázorňovala Sókrata s jeho šesti učedníky. První možnost Hanfmann nevyklučuje, ale dodává (což je pro antické období v zásadě správné tvrzení), že Sókratés v žádné literární tradici mezi sedm mudrců počítán nebyl. Dodává však, že se Sókratova bysta objevuje *spolu* se sedmi mudrci na mozaice z Baalbeku (tedy dohromady osm postav).⁵⁷³

Hanfmann se přiklání ke druhé interpretaci, jež chápe Sókrata jako učence vyučujícího své žáky. V Platónově *Symposiu* sice hovoří sedm hostů včetně Sókrata,⁵⁷⁴ řecké *symposion*, při němž hosté diskutovali na pololeže, zde ale podle něj zobrazeno není. Další možností, o které Hanfmann uvažuje, by byl Sókratův proslov o nesmrtelnosti ve vězení, jak je popsán v dalším Platónově dialogu *Faidón*.⁵⁷⁵ Vězení však v pozadí naznačeno není a umělec by jistě neumístil exedru do vězení. Hanfmann z toho vyvozuje, že se nejedná o konkrétní okamžik Sókratova působení (vyučování žáků), nýbrž vyučování jako aktivitu typickou pro Sókrata obecně.⁵⁷⁶

⁵⁷¹ H. Lacoste, *La VII^e campagne de fouilles à Apamée*, AntCl X, 1941, s. 121.

⁵⁷² G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 212.

⁵⁷³ Idem, s. 213. Viz kap. 2.7.1.1.

⁵⁷⁴ Jsou jimi: Faidros, Pausaniás, Aristofanés, Eryximachos, Agathón, Sókratés a Alkibiadés.

⁵⁷⁵ Platón, *Faidón* 117c-e.

⁵⁷⁶ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 213.

S touto interpretací, považující ostatní postavy za *mladé* Sókratovy žáky, se Hanfmann dostává do potíží s reálným zobrazením na mozaice, na níž vidíme starší a důstojné muže. Vysvětluje to tak, že takto si pozdně antický umělec představoval filosofy. Upozorňuje, že sice existoval kanonický seznam Sókratových žáků, ti se však podle Hanfmanna k postavám zobrazeným na mozaice nehodí. Následně se americký badatel pokouší připsat jednotlivé postavy k žákům athénskeho filosofa.⁵⁷⁷

Hanfmann zdůrazňuje, že nejpodstatnějším aspektem mozaiky je její pozoruhodná podobnost k raně křesťanském zobrazení Krista s šesti apoštoly. Tato podobnost se podle Hanfmanna netýká jen kompozice. Apamejská mozaika se s křesťanskými znázorněními shoduje i v gestu „vyučování“ ústřední postavy, jež se neobjevuje na pohanských znázorněních.⁵⁷⁸ Ikonograficky nejbliže staví Hanfmann apamejské mozaice malbu z Maiových katakomb.⁵⁷⁹

Hanfmann upozorňuje, že zobrazení Krista pouze s šesti apoštoly odporuje veškeré kanonické tradici. Dlouho se proto podle Hanfmanna přepokládalo, že tu vzorem byla pohanská skupina o sedmi účastnících. Tato symbolická skupina filosofické pohanské moudrosti by pak byla přetransformována do skupiny představující novou pravdivou filosofii, tedy filosofii křesťanskou. Hanfmann se však snaží nastítnit, že právě Sókratés a jeho žáci si mohli u raně křesťanských umělců činit lepší nárok na to, aby mohli sloužit jako vzor skupiny s Kristem a šesti apoštoly než sedm mudrců. Zdůvodňuje to nejen větší vizuální podobností apamejské mozaiky a uvedených raně křesťanských znázornění, ale také tím, že Sókratés byl důležitou postavou v diskusích mezi pohanskou filosofií a křesťanstvím v dobách předcházejících triumfu křesťanství za Konstantina.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Idem, s. 214.

⁵⁷⁸ Výjimku tvoří novější nález fresky se Sókratem z Efesu – viz kap. 2.2.2.1.

⁵⁷⁹ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 214-215.

⁵⁸⁰ Idem, s. 215.

Když se křesťané dostali do častých vnitřních sporů, zda se za pronásledování vzdát víry či nikoli, vzpomněli si křesťanští apologeti na podobnost mezi jejich situací a tou, v níž se kdysi ocitl Sókratés: že Sókratés byl obviněn z velmi podobných zločinů jako Kristus. Nejvýznačnější je svědectví Iústínovo, zmiňuje však i Mara bar Sarapeia, Kelsa, Kléménta Alexandrijského, Órigena a Tertulliana.⁵⁸¹

Na základě tohoto literárního rozboru se proto Hanfmann domnívá, že během 3. století po Kr. neznámý křesťanský umělec, jenž zastával o analogii mezi Sókratem a Kristem podobný názor jako Iústínos, převzal kompozici zobrazující Sókrata s jeho žáky a vytvořil tak křesťanský typ znázorňující Krista jako učitele pravdy, jenž byl v raně křesťanském umění hojně rozšířen. Zobrazení, které mu sloužilo jako vzor, bylo podle Hanfmanna pravděpodobně podobné tomu, jež sloužilo jako model apamejské mozaice.⁵⁸²

Hanfmann se pak zabývá otázkou, v jakém kulturním prostředí mohlo k této adaptaci dojít. Odkazuje na dvě pasáže, v níž byl obraz Krista postaven vedle obrazů pohanských filosofů. První se vztahuje k *larariu*⁵⁸³ císaře Alexandra Severa (222-235 po Kr.), jenž zde prý – jak uvádí *Historia Augusta*⁵⁸⁴ – choval mezi portréty Apollónia z Tyany, Abraháma, Orfea a nejlepších zbožštěných císařů i portrét Kristův. Druhý odkazuje na údajnou praxi gnostické sekty Karpokratovců⁵⁸⁵ právě z počátku 3. století po Kr. Jak uvádí Eirénaios z Lugduna /Irenej z Lyonu/ (zemřel r. 202 po Kr.) ve spise *Proti bludům* (*Adversus haereses*) a Hyppolitos /Hyppolyt Římský/ ve *Vymítání všeho kacírstva* (*Refutatio omnium haeresium*), ti, kteří považovali Krista pouze za

⁵⁸¹ Idem, s. 215-217.

⁵⁸² Idem, s. 217. Hanfmann přitom rozlišuje tři typy zobrazení Krista: a) se šesti učedníky, b) rozšířenou verzí s dvanácti učedníky, c) pozdější (mezi l. 330-360 po Kr.) vzniklou variantu, představující Krista na císařském trůnu na nebesích a dvanáct apoštolů sedících na trůnech.

⁵⁸³ Zvláštní skříň, nacházející se blízko domácího krbu, zasvěcená domácím bůžkům – Larům.

⁵⁸⁴ *Historia Augusta* (Alexandr Severus, 29): „(...) obětoval (= Alexandr Severus) nejprve ve své svatynce. Zde si shromáždil nejlepší z božských císařů i některé vynikající bezúhonné jednotlivce, mezi nimi Apollónia a podle svědectví soudobého autora Krista, Abraháma, Orfea a ostatní takové muže a podobizny předků.“

⁵⁸⁵ Karpokratovci byli jednou z gnostických sekt. O existenci Karpokrata, jenž zřejmě přijal jméno pozdně egyptského božstva Harpokrata, někteří badatelé pochybují. Vlastním zakladatelem Karpokratovy školy byl možná Karpokratův syn Epifanés. Jejich učení se šířilo v Římě na přelomu 2. a 3. století po Kr. Srov. P. Pokorný, *Píseň o perle*, Praha 1998, s. 151-152.

velkého muže podobného velkým filosofům, kladli vedle sebe sochy Krista vedle jiných filosofů, jako kupříkladu Pýthágora, Platóna a Aristotela.⁵⁸⁶ Hanfmann z toho sice nevyvozuje, že by umělec, jenž adaptoval skupinu Sókrata s žáky na Krista s apoštoly, byl činný na dvoře Alexandra Severa nebo byl příslušníkem sekty Karpokratovců; domnívá se však, že zobrazení Sókrata a Krista mohli někteří Římané za jistých okolností zaměňovat.⁵⁸⁷

Hanfmann dále uvádí, že v pohanském sepulkrálním umění byli Sókratés a sedm mudrců chápáni i jako symbol „intelektuální nesmrtnosti“, což dokládá odkazem na citát Themistiův.⁵⁸⁸

Pokud si však byl umělec vědom pouze obecného symbolismu „intelektuální nesmrtnosti“ spojeného se skupinou filosofů a mudrců, pak podle Hanfmanna umělec kopíroval pohanský umělecký typ, jehož křesťanský obsah byl do jisté míry podobný pohanskému, s předpokladem, že jej věřící bude číst jako křesťanský symbol. Učitel a jeho šest žáků měli symbolizovat Krista (ukazujícího cestu ke spáse) a apoštoly. V tomto případě by pak důvody pro zvolení skupiny se Sókratem byly částečně ikonografické a částečně i intelektuální.⁵⁸⁹

Hanfmann připomíná, že v Apamei působili význační filosofové Numenius, Amelius a v 1. polovině 4. století po Kr. zde existovala novoplatónská filosofická škola, v jejímž čele stál Iamblichos. Jejimi členy byli tzv. „Pseudo-Iúliános“ a Sópatros Starší a Mladší (pravděpodobně syn prvně zmiňovaného Sópatra). Kolem poloviny 4. století po Kr. tak v Apamei vznikla zřetelná helénská (tj. pohanská) opozice vůči křesťanství, která předcházela Iúliánově protikřesťanské politice. Silnou pozici pohanských vrstev ve městě dokládá i odpor v dobách o něco pozdějších (kolem r. 400 po Kr.), který se vzedmul proti útoku křesťanů na místní pohanské chrámy. – Mozaika tak

⁵⁸⁶ W. A. Lohr, *Karpokratianisches*, *Vigilae Christianae* 49, 1995, s. 23-48.

⁵⁸⁷ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 218.

⁵⁸⁸ *Themistii Orationes* XX, 234 c-d: *σε ἐδέξατο ἱερὰ θεῶν ἀγορὰ καὶ δῆμος ἀγαθῶν δαιμόνων, (...) καθίζουσι τε παρὰ Σωκράτει καὶ Πλάτωνι.* – G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 218-219.

⁵⁸⁹ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 219.

dokazuje pokračující popularitu Sókrata mezi pohanskou vzdělanou elitou této doby.⁵⁹⁰

Stylisticky datoval Hanfmann mozaiku mezi l. 350-400 po Kr. Na základně vnitřního rozboru uvažoval o souvislosti s vládou protikřesťansky zaměřeného císaře Iúliána Apostaty (361-363 po Kr.), který od poloviny července 362 do počátku března 363 po Kr. pobýval v Antiochii, a s působením předního pozdně antického rétora Libania.

Podle Hanfmanna tak mozaika je

„výmluvným výrazem pozdního pohanství a vytváří uměleckou paralelu k některým nejvýznamnějším kompozicím raně křesťanského umění.“⁵⁹¹

Reflektuje nadšené popisy autorů v okolí císaře Iúliána Apostaty a symbolizuje novoplatónský ideál společnosti, jejímž vrcholem bylo společenství mudrců nebo méně jasně vyjádřená víra intelektuála v „sókratovskou nesmrtelnost“.⁵⁹²

Poukázáním na literární paralelu mezi Sókratem a Kristem u raně křesťanských autorů podpořil svoji interpretaci mozaiky jako díla stojícího na přelomu pohanské a křesťanské doby, jako díla, které reflektovalo křesťanská znázornění Krista s apoštolý. S tímto hodnocením souhlasilo i následné bádání, které však v mnoha ohledech Hanfmannovu interpretaci výrazně pozměnilo. Poopravit by ho chtěla i tato práce.

2.1.3. Sedm mudrců nebo Sókratovi učedníci?

Jednou z klíčových otázek apamejské mozaiky se Sókratem je ta, kdo je na ní znázorněn: zda sedm mudrců nebo Sókratés se svými učedníky. Jak jsme

⁵⁹⁰ Idem, s. 220.

⁵⁹¹ Idem, s. 205.

⁵⁹² Idem, s. 222.

viděli výše, G. M. A. Hanfmann se přiklonil k názoru, že jimi byli Sókratovi učedníci.

Ještě před Hanfmannovým rozsáhlým příspěvkem publikoval k této problematice dvě krátké zprávy Ch. Picard.⁵⁹³ Oproti Hanfmannovi se domníval, že na mozaice v Apamei není Sókratés zobrazen se svými žáky, nýbrž že se jedná o zobrazení sedmi mudrců resp. Sókrata jako sedmého mudrce, jak předsedá *symposiu*, jehož se účastní dalších šest mudrců. Francouzský badatel svá tvrzení podpořil několika pádnými argumenty: u zobrazených postav se jedná o starší a vážené muže, nikoli o mladé učedníky; uspořádání mozaiky do polokruhu dosti jasně naznačuje jednak rovnost zobrazených figur, jednak vážnost typickou pro filosofy.⁵⁹⁴

K Picardovu názoru se později přiklonil i J.- Ch. Balty.⁵⁹⁵ Svou tezi, že na apamejské mozaice je zobrazen Sókratés se šesti mudrci, J.- Chr. Balty podporuje nálezem nových mozaik, jež spojují Sókrata se sedmi mudrci. První z nich, pocházející z rozsáhlé *villy* nalezené v Baalbeku-Souéidié, zobrazuje bohyni Kalliopé v kruhovém medailonu uprostřed medailonů se Sókratem a sedmi mudrci.⁵⁹⁶ Druhá – dochovaná bohužel jen velmi fragmentálně – pochází taktéž z Apameie, z budovy zvané „au triclinos“.⁵⁹⁷

Důvody, proč je na apamejské mozaice se Sókratem umístěno jen šest mudrců (a nikoli sedm, jako na mozaice z Baalbeku), vycházejí podle J.- Ch. Baltyho pouze z její kompozice, protože Sókratés je tu umístěn symetricky mezi šesti mudrci. Pokud by tu byl Sókratés zobrazen se sedmi mudrci, stala by se kompozice nesymetrickou. Nejvýraznějším rysem mozaiky v Apamei i Baalbeku je totiž podle J.- Ch. Baltyho snaha upoutat na Sókrata pozornost.⁵⁹⁸

⁵⁹³ Ch. Picard (1883-1965) byl přední francouzský klasický archeolog a historik umění antiky.

⁵⁹⁴ Ch. Picard, *Autour du banquet des Sept Sages*, RA 28, 1947, s. 74-75. Id., *La mosaïque de Socrate à Apamée-sur-l'Oronte*, RA 41, 1953, s. 100-102.

⁵⁹⁵ J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit „cathédrale de l'est“ à Apamée de Syrie*, CRAI 1972, s. 103-127, zde s. 108.

⁵⁹⁶ Viz kap. 2.7.1.1.

⁵⁹⁷ Viz kap. 2.7.1.2.

⁵⁹⁸ J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes*, s. 108.

2.1.4. Identifikace jednotlivých postav kolem Sókrata

J.- Ch. Balty nepovažuje zobrazené postavy ze pouhé stereotypy filosofů. Upozorňuje, že zatímco dvě postavy nacházející se zcela vpravo (tj. po Sókratově levici) si jsou – kromě délky vousu – velmi podobné, zbylé čtyři postavy se od sebe výrazně odlišují. Na základě srovnání s mozaikou z Baalbeku (na níž jsou mudrci identifikováni jménem a výrokem), dochází J.- Ch. Balty k následující identifikaci postav:

Postava zcela vlevo (z pohledu pozorovatele) s vysokým čelem je tak prý podle J.- Ch. Baltyho Kleobúlos; filosof vpravo od něj s hustými vlasy a malými očima má být Periandros; u dalšího filosofa s vlasy tvořícími nad čelem dva obloučky (po Sókratově pravici) si J.- Ch. Balty není jist, za nejpravděpodobnější však považuje, že je zde zobrazen Biás. Přemýšlivý muž podpírající si hlavu o pravou ruku vpravo od Sókrata (tj. po jeho levici) se podle J.- Ch. Baltyho velmi podobá Tháletovi z mozaiky v Baalbeku. Belgický archeolog uznává, že přiřazení dvou postav vpravo je nejsložitější, že ani jedna se nepodobá bystě z mozaiky v Baalbeku; přesto navrhuje identifikovat je se Solónem (příp. Pithakem) a tu zcela vpravo, s krátkým knírem, s Chilónem – a to na základě srovnání s výše uvedenou mozaikou z Apameie.⁵⁹⁹

Domnívám se, že srovnávat mozaiku se Sókratem z Apameie a mozaiku s mudrci z Baalbeku-Souéidié je značně problematické, a to především proto, že v případě apamejské mozaiky stále nevíme, zda na ní byli se Sókratem zobrazeni mudrci či jeho žáci. Poněkud „šalamounské“ řešení navrhl N. Charalabopoulos: podle něj není třeba postavy kolem Sókrata přesně identifikovat. Absence jmen byla podle něj záměrná, protože tak zvýšila „sílu“ kompozice. Příslušník pohanské inteligence mohl mozaiku interpretovat obojím způsobem: Sókrata, jako nejmoudřejšího ze všech, ve společnosti sedmi mudrců,

⁵⁹⁹ Idem, s. 109. J. Balty, *Une nouvelle mosaïque du IV^e siècle dans l'édifice dit „au triclinos“ à Apamée*, in: Id., *MAPO 1995*, s. 183-184. Identifikaci se Solónem J.- Ch. Balty podporuje odkazem na fakt, že zobrazení Chilóna se Solónem bylo v antice velmi časté.

ale i jako Sókrata předávajícího žákům své učení. N. Charalabopoulos interpretaci mozaiky podle mého názoru dále rozměňuje hypotézou, že mozaiku mohli zastánci „militantního“ pohanství chápat jako součást svého boje proti vzrůstajícímu se křesťanství a křesťané naopak Sókrata jako předchůdce Krista.⁶⁰⁰

2.2. Sókratovy antické portréty

2.2.1. Typy Sókratových portrétů

Zastavme se nyní u Sókratova portrétu na apamejské mozaice. Názory na něj se totiž výrazně odlišují. Připomeňme nejdříve názor Hanfmannův, že s ohledem na malou podobnost k jiným známým portrétům bychom Sókrata na apamejské mozaice těžko identifikovali. Nepodobá se prý příliš řeckým sochařským portrétům Silánia a Lýsippa.

Zcela opačný názor přitom zastává J. Balty, která tvrdí, že nápis ΣΩΚΡΑΤΗΣ měl spíše přitáhnout pozornost na okolnost, že se jedná právě o něj, a nikoli o Krista, jehož obraz byl v době vzniku mozaiky ve stejném ikonografickém schématu již hojně rozšířen. V identifikaci postavy jako Sókrata by se prý nikdo nezmýlil – tak jednoduše je údajně rozpoznatelná.⁶⁰¹

Badatelé bohužel svá tvrzení nijak nezdůvodňují. Abychom se pokusili na tuto otázku odpovědět, podívejme se, jaká Sókratova zobrazení v antice (především ve 3. a 4. století po Kr.) existovala a nejvíce se podobají Sókratovi z apamejské mozaiky.

⁶⁰⁰ N. Charalabopoulos, *Two images of Socrates in the art of the Greek east*, in: M. Trapp (ed.), *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 107. Pro tyto „militantní“ pohany by pak – bychom v Charalabopoulosově konstrukci pokračovali resp. ji upřesnili – bylo pravděpodobnější identifikovat Sókrata v okruhu sedmi mudrců. Oproti tomu křesťané by s odkazem na podobné ikonografické znázornění Krista s učedníky viděli v zobrazení na mozaice Sókrata s učedníky.

⁶⁰¹ J. Balty – J.-Ch. Balty, *Julien et Apamée*, *Dialogues d'histoire ancienne* I, 1974, s. 267-304, zde s. 272. J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, s. 266.

Sókratovy portréty dělíme na typ A a B. Tato klasifikace pochází od americké badatelky G. M. A. Richter⁶⁰² a je odborníky dosud používána.⁶⁰³ První Sókratův portrét vznikl patrně asi deset až dvacet let po filosofově smrti⁶⁰⁴ v okruhu Sókratových žáků a ukazuje jej v masce Siléna (typ A).⁶⁰⁵ Vyznačoval se silénovskými rysy: pleší, širokýma očima, zploštělým nosem a tlustými rty. Svým odpudivým zevnějškem, výrazně odporujícím klasickým normám řeckého klasického umění, musel tento obličej dráždit současníky neméně než jeho vlastní otázky.⁶⁰⁶

Podle Filochora, athénskému atthidografa z přelomu 4. a 3. století př. Kr., jehož zpráva byla nalezena na jednom papyru v Herculaneu,⁶⁰⁷ byla zhotovena Sókratova socha (εἰκών), na jejíž bázi byl za jejího autora označen Butés (o řeckém sochaři tohoto jména nemáme žádné jiné literární doklady, ve starověkých Athénách však známe rodinu tohoto jména). C. Rolley uvažuje o možnosti, že by tento Butés mohl být autorem Sókratova portrétu typu A.⁶⁰⁸

⁶⁰² G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, London 1965, sv. 1, s. 109-119. Srov. však i starší práce k Sókratovým portrétům: např. od předního znalce starořeckého portrétního umění ve 2. polovině 19. století, R. Kekulé von Stradonitz, *Die Bildnisse des Sokrates*, Berlin 1908. – R. Kekulé von Stradonitz (1839-1911) pocházel z pruské šlechtické rodiny českého původu, jejíž kořeny lze v oblasti Chebska sledovat až do poloviny 14. století (srov. *Neue Deutsche Biographie*, Berlin 1977, sv. 11, s. 424-426).

⁶⁰³ Někteří badatelé – např. I. Scheibler (*Zum ältesten Bildnis des Sokrates*, *MüJb* 3, Folge 40, 1989, s. 9) – hovoří i o helénistickém typu C Sókratova portrétu, jehož hlavním představitelem je hlava z *Villa Albani* v Římě (I. Scheibler, Abb. 3). Vyznačuje se výrazně vystupujícím půlkruhovým knírem, pleší a mohutným bambulovitým nosem. Podle německé badatelky tento typ vyjadřuje „*pathos náročného přemýšlení, ba dokonce možná odkazuje i na filosofovu násilnou smrt*“. G. M. A. Richter (*The Portraits of the Greeks*, sv. 1, s. 110) tento typ neuznává jako samostatný a považuje jej za variantu typu A.

⁶⁰⁴ Někteří badatelé (např. M. Bieber) s odkazem na Sókratovy individuální rysy považovali typ A za modelový portrét, jenž vznikl ještě za filosofova života. Již R. Kekulé von Stradonitz (*Die Bildnisse des Sokrates*, Berlin 1908, s. 32-34) – s odkazem na práce O. Müllera či W. Helbiga – však poukázal na skutečnost, že „*alle Bildnisse des Sokrates einen naturalistischen Stil zeigen*“, takže originál nemůže být „*keines derselben ein zu Lebzeiten des grossen Philosophen ausgeführtes ikonisches Porträt*“ (s. 33). – Na vznik krátce po Sókratově smrti však podle I. Scheiblerové (*Zum ältesten Bildnis des Sokrates*, *MüJb* 3, Folge 40, 1989, s. 10) odkazuje fakt, že v té době ještě existovala „*lebendige Erinnerung an Sokrates*.“ – Opačné tendence, posunující vznik Sókratova portrétu typu A až k r. 370 př. Kr., uvažují o tom, že by se mohlo jednat rovněž o Lýsippovo dílo, a to z počátku jeho tvůrčího období (I. Scheibler, *Zum ältesten Bildnis*, s. 10 a 30, pozn. 18).

⁶⁰⁵ Sókratovy kopie portrétu typu A vyjmenovává G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, sv. 1, s. 110-112.

⁶⁰⁶ I. Scheibler, *Zum ältesten Bildnis*, s. 7-33. P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, München 1995, s. 38.

⁶⁰⁷ *P. Herc. 1021*, sl. 2, linky 13-17.

⁶⁰⁸ C. Rolley, *La sculpture grecque*, Vol. 2: La période classique, Paris 1999, s. 299-300. Jiné čtení, rekonstruující jméno sochaře jako Butes, navrhl nedávno A. Speyer (*Non-archaeological evidence for the earliest bust of Socrates?* (abstract). <http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/04mtg/abstracts/Speyer.html>).

P. Zanker se domnívá, že na srovnání Sókrata s Marsyem, Silény a Satyry, jak je doloženo u Platóna a Xenofóna, zřejmě nejdříve upozornili jeho nepřátelé. Autor přitom připouští, že je možné, že Sókratés byl opravdu velmi ošklivý člověk. Ovšem silénovské rysy je třeba chápat jako umělecký konstrukt; pokud byl skutečný Sókratés ošklivý, pak jistě zcela jiným způsobem.⁶⁰⁹

Zdůrazňování Sókratových silénovských rysů nebylo náhodné a mělo několik aspektů. Sókratés tím byl připodobňován mytickým postavám a označován tak za mimořádného člověka, který překračuje obvyklé lidské normy. Starý Silén byl považován za zdroj starobylé moudrosti a dobra a v řeckých mýtech proto vystupuje jako vychovatel dětí bohů a hérůů. Konotace „moudrého vychovatele“ s maskou Siléna je tedy výmluvná.⁶¹⁰

Srovnání se Silénem však bylo také určitou provokací. Záměrné zpodobnění ošklivosti na sochařském portrétu z počátku 4. století př. Kr. znamenalo odvážný přestupek proti normám klasického řeckého sochařství. Tím byla zpochybněna jedna ze základních hodnot klasické řecké společnosti: pokud člověk, kterého delfská věšτίrna prohlásila za nejmoudřejšího ze všech lidí, může být ošklivý jako Silén, a přesto může být dobrým občanem, pak to znamená, že zadavatel takovéto sochy zpochybňuje celý hodnotový systém společnosti. Takováto koncepce mohla vzniknout jen v okruhu Sókratových přátel a žáků. Je možné, jak uvádí P. Zanker, že takováto Sókratova socha byla určena k vystavení v Platónově Akademii.⁶¹¹

Sókratovo sochařské zpodobnění jako Siléna nachází odraz i v písemných zprávách Platóna, Xenofóna, Aristofana i Lukiána, kteří athénskeho filosofa popisují jako člověka ošklivého až odpudivého.

První odkaz na Sókratovo silénské vzezření nacházíme již v Platónově *Symposiu* (Συμπόσιον).⁶¹² Xenofón se v *Symposiu* ironicky zmiňuje o některých

⁶⁰⁹ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, s. 42.

⁶¹⁰ Idem, s. 44.

⁶¹¹ Idem, s. 45. Autor dále rozvíjí možnou souvislost mezi silénovským portrétem Sókrata a Platónovou filosofií.

⁶¹² Platón, *Symposion* 221d-222a: „Ale něco tak zvláštního, jako je tento člověk, on sám i jeho řeči, ani přibližně by nikdo nenalezl v naší, ani ve staré době, ledaže by ho srovnával jako já ne s nějakým člověkem, nýbrž se

částech Sókratova těla, např. břicha.⁶¹³ V jiné části dialogu se Sókratés snaží Kritobúla přesvědčit (opět se silně ironickým podtextem), že jeho oči, nos i rty jsou krásnější než ty jeho.⁶¹⁴ Rovněž v Lukiánových *Hovorech záhrobních* (*Νεκρικοί διάλογοι*) lze Sókrata rozeznat podle jeho pleše a tupého nosu.⁶¹⁵

V Aristofanových *Oblacích* (*Νεφέλαι*), satíře na Sókratovu školu, se sbor obrací na Sókrata tak, že jej popisuje velmi podobným způsobem.⁶¹⁶ Aristofanova charakteristika Sókrata se již výrazně vzdálila popisu Platónova a Xenofónova. Jedná se zde o rozšířený stereotyp, s nímž se občas setkáváme i při karikaturujícím zobrazení intelektuálů na vázovém malířství.⁶¹⁷

Tyto spíše neatraktivní rysy se však u některých spisovatelů spojovaly s jistým osobním kouzlem a byly zdůrazňovány Sókratovy intelektuální a morální kvality, které mu zajistily široký okruh přátel a obdivovatelů.

Silény a satyry, jej samého i jeho řeči.“ Srov.: D. R. McLean, *The Socratis corpus: Socrates and physiognomy*, in: M. Trapp (ed.), *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 65.

⁶¹³ Xenofón, *Symposion* 2.19: „(...) *chci (= přeje si Sókratés) zmenšit objem svého břicha, které mi narostlo přes žádoucí míru.*“

⁶¹⁴ Xenofón, *Symposion* 5.5-5.7:

Sókratés: „*Mé oči jsou krásnější než tvé. (...) tvé oči vidí jen to, co je přímo před nimi, kdežto mé i to, co je trochu stranou, protože jsou vyboulené.*“

„*Vždyť chřípí tvého nosu jsou obrácena k zemi, zatímco má jsou otevřena nahoru, takže mohou přijímat vůně odevšad.*“

Kritobúlos: „*Nemyslíš si také, že polibek tvých tlustých rtů bude měkčí?*“

Sókratés: „*Podle tvé řeči by člověk věřil, že mám ústa šerednější než osel. Chceš důkaz o tom, že jsem krásnější než ty? Komu se spíš podobají Silény, synové Najád, které jsou bohyně, mně, nebo tobě?*“

⁶¹⁵ Lukiános, *Hovory záhrobní* 20:

Menippos: „*(...) Ale kdepak je asi, Aiaku, ten Sókratés?*

(...)

Aiakos: „*Vidíš toho plešatce? (...) Myslím toho tam, s tím tupým nosem.*“

⁶¹⁶ Aristofanés, *Oblaky* 362:

„*Ty knězi, ty jemný tlachale,
Tak pověz, co bys chtěl od nás,
Vždyť ze všech nynějších moudrých hlav
By došel našeho sluchu
Jen Prodikos pro svou moudrost a um
A ty zase za to, že kráčíš
Tak pyšně po cestě, kouleje
Svým zrakem na všechny strany
A zato, že chodíš neobut
A na nás vznešeně hledíš.*“

⁶¹⁷ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, s. 40. Jako příklad P. Zanker uvádí malý červenofigurový *askos* (kolem 440 př. Kr.), na němž vidíme vyhublého mužička s obrovskou skloněnou hlavou, která má bezpochyby vyjadřovat moment přemýšlení (možná se zde jednalo o sofistu).

Adamantios, žijící v 1. polovině 5. století,⁶¹⁸ kupříkladu chválil Sókratovy velké výrazné oči, prozrazující jeho charakter a vyzdvihoval jeho moudrost.⁶¹⁹

Vznik původního, bohužel nedochovaného bronzového originálu Sókratovy sochy z konce 4. století př. Kr., označovaného jako typ B a připisovaného Lýsippovi, je spojen s řadou nejasností.⁶²⁰ P. Zanker jej spojuje s athénským politikem Lykúrgem, kterému se ve 30. letech 4. století př. Kr. podařilo konsolidovat politickou moc Athén a pozvednout město i v oblasti kulturní. Lýsippovu sochu Sókrata badatelé (G. M. A. Richter, I. Scheibler) shodně datují do doby krátce po polovině 4. století př. Kr., do vrcholného období umělcovy tvorby.⁶²¹

Ze Sókratovy sochy se dochovala kromě řady kopií hlavy i menší replika celé sochy.⁶²² Sókrata tu charakterizuje vysoké čelo, upravené vousy a

⁶¹⁸ Adamantios byl židovský lékař, jenž byl v r. 412 po Kr. jako Žid vypovězen z Alexandrie a v Konstantinopoli konvertoval ke křesťanství. Je autorem upravené verze *Fyziognomie* Polemóna z Laódiikeie.

⁶¹⁹ Adamantios I, 9.

⁶²⁰ Tuto nedochovanou sochu zmiňuje Diogenés Laértios (II,43): „Athéňané však litovali ihned svého činu a zavřeli palaistry a gymnasia. Meléta odsoudili k smrti a druhé žalobce potrestali vyhnanstvím. Sókrata však poctili kovovou sochou, kterou zhotovil Lýsippos (...).“ – Ἰ' Ἀθηναῖοι δ' εὐθύς μετέγνωσαν, ὥστε κλείσαι καὶ παλαίστρας καὶ γυμνάσια καὶ τοὺς μὲν <ἄλλους> ἐφυγάδευσαν, Μελέτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν. Σωκράτους δὲ χαλκῆ εἰκόνι ἐτίμησαν, ἣν ἔθεσαν τῷ πομπεῖῳ, Λυσίππου ταύτην ἐργασαμένου. – Jedná se o jedinou Sókratovu sochu, o níž je zmínka v antické literatuře. – Jak upozorňuje I. Scheibler (*Zum ältesten Bildnis*, s. 10) i další badatelé, slovem εὐθύς (řec. ihned) Diogenés Laértios nechtěl vyjádřit, že by tento Sókratův portrét vznikl krátce po filosofově smrti, nýbrž pouze to, že Athéňané ihned litovali svého činu. Německá badatelka přitom tvrdí, že názor o vzniku Lýsippova portrétu Sókrata bezprostředně po filosofově smrti zastával R. Kekulé von Stradonitz (*Die Bildnisse des Sokrates*, s. 12). Ten však hovoří pouze o tom, že tato Sókratova hlava (hovoří přitom o tzv. *Pariser Kopf*) byla vytvořena uměleckými formami 4. století př. Kr. a že na ní nenacházíme nic lýsippovského.

⁶²¹ G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, sv. 1, s. 109. I. Scheibler, *Zum ältesten Bildnis*, s. 10. – Existují nicméně ojedinělé pokusy (např. E. Voutiras, *Studien zu Interpretation und Stil griechischer Porträts des 5. und frühen 4. Jahrhunderts*, Bonn 1980 /disertace/) datovat vznik typu B již kolem r. 370 př. Kr. – Naopak P. Moreno (*Lisippo: L'Arte e la Fortuna*, Monza 1995, s. 256-257) spojuje vznik Sókratova typu B s Démétriem Falérským (vládl v Athénách v l. 317-307 př. Kr.), který měl rovněž zájem na Sókratově rehabilitaci. Démétrios byl studentem Aristotelovým a Theofrastovým a byl údajně – jak uvádí Diogenés Laértios – autorem (nedochovaných) spisů *Sókratés* a *Faidónás* (= žák Sókratův z Théb, jenž byl přítomen jeho smrti). Diogenés Laértios o Démétriovi říká (V, 80-81): „Množstvím knih a počtem rádků převýšil téměř všechny současné peripatetiky, neboť předčil kteréhokoli vzděláním a mnohostrannou zkušeností. Některé z těchto spisů jsou obsahu dějepisného, jiné politického, jedny se týkají básníků, druhé řečnictví, obsahující řeči pronesené v shromáždění i projevy vyslanecké; jsou však mezi nimi také sbírky bajek aisópských a mnoho jiného.“ – Srov.: K. Lapatin, *Picturing Socrates*, in: S. Ahbel-Rappe – R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden – Oxford 2006, s. 110-122, zde s. 113.

⁶²² Sókratovy kopie typu B srov.: G. M. A. Richter, *The Portraits of the Greeks*, London 1965, 1. sv., s. 112-115. Soška se Sókratem, replika podle originálu z konce 4. stol. př. Kr. Londýn, Britské muzeum. Výška 27,5 cm. – Zajímavým pokusem bylo doplnění Sókratovy hlavy k torzu, které se od r. 1931 nachází v glyptotéce Ny Carlsberg v Kodani, jež se po několik staletí nacházelo v zahradě *villy* Ludovisi v Římě (srov.: F. Poulsen,

nos, který se již nevyznačuje tupostí jako u silénské masky.⁶²³ Představuje muže respektovaného, elegantně oblečeného. P. Zanker poukazuje na skutečnost, že tento Sókratés se nijak neliší od vážených athénských občanů, kteří byli zpodobněni např. na náhrobcích athénské nekropole Kerameiku. Stojí tak v ostrém protikladu k osobě Sókrata, který byl šedesát či sedmdesát let předtím v tomtéž městě odsouzen k smrti – a také v protikladu ke zpodobnění Sókrata, na němž byla zdůrazňována jeho ošklivost. P. Zanker se domnívá, že v Athénách v uvedeném období došlo k výrazné změně ve vnímání Sókrata.⁶²⁴

Některé ošklivé silénovské rysy však byly zahrnuty do nové lýsippovské podoby Sókrata, neboť se zřejmě mezitím staly pevnou součástí filosofovy fysiognomie. Ovšem vše provokativní ze silénovské masky zmizelo: vlasy a vousy jsou upravené a společně s vysokým čelem vytvářejí dojem staršího důstojného athénskému občana.⁶²⁵

I k Sókratovu typu B lze v antické literatuře nalézt řadu literárních dokladů, jež zdůrazňují Sókratův charakter a jeho moudrost. V první řadě se jedná o Platónův dialog *Faidón* (*Φαίδων*), v němž je vylíčena Sókratova smrt po pozření jedu v okruhu svých žáků – okolnost klíčová pro interpretaci Sókrata v následujících staletích včetně apamejské mozaiky:⁶²⁶

„Ale pomodlit se k bohům, to smím i musím, aby to přestěhování odsud na onen svět bylo šťastné; za to se také modlím a nechť se tak stane. A zároveň s těmito slovy dal číši k ústům a zcela lehce i klidně ji vypil. (...) Takto nám, Echekrate, skonal náš přítel, muž, mohli bychom říci, ze všech lidí své doby, které jsme poznali, nejlepší a vůbec nejrozumnější a nejspravedlnější.“⁶²⁷

Reconstruction of the Lysippian Socrates, From the Collections of the Ny Carlsberg Glyptothek 1938, II, Copenhagen 1939, s. 169-182).

⁶²³ I. Scheibler, *Zum ältesten Bildnis*, s. 8-9.

⁶²⁴ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, s. 62-64.

⁶²⁵ Idem, s. 65.

⁶²⁶ Platón, *Faidón* 117c-e.

⁶²⁷ Platón, *Symposion* 117c-118a.

Navzdory hlubokým rozdílům mezi uvedenými dvěma sochařskými typy je mezi nimi určitá podobnost. Oba typy představují Sókrata volně stojícího, izolovaného jak od jiných postav, tak od epizod a událostí jeho života. Sókratés, jak jej vidíme na obou uvedených typech soch, komunikuje s divákem, ale nikoli s jinými postavami.⁶²⁸

2.2.2. Sókratés ve společnosti s jinými postavami

Spolu s jinými postavami byl Sókratés zobrazován především na mozaikách a na malbách. Jistou výjimku tvoří malý aplikovaný bronz, nalezený v *Casa dei Capiteli* v Pompejích.⁶²⁹ Mužská postava, interpretovaná jako Sókratés, stojí opřená o berli naproti ženské sedící postavě, zatímco okřídlený Éros je umístěn mezi nimi. Zatímco v případě mužské figury panuje mezi badateli shoda, že se jedná o Sókrata, ženská figura – jejímž vzorem byla nepochybně slavná socha antiochijské bohyně Týché od Eutychída ze Sikyónu – je interpretována buď jako Diotíma, Aspásia či Afrodíta.⁶³⁰ Zjednodušeně můžeme říci, že Sókratovo zpodobnění se tu podobá jeho portrétu typu A.

Zcela jiný druh Sókratova zobrazení představuje reliéf na helénistickém sarkofágu s Múzami,⁶³¹ ačkoli ženskou osobou, v jejíž přítomnosti se zde nachází, může být rovněž Diotíma nebo Aspásia. Athénský filosof tu je zpodobněn vsedě před architektonickým obloukem, naproti němu stojí ženská postava, jejíž hlava je k Sókratovi otočena a naznačuje tak jejich rozhovor. Nejen podle tohoto reliéfu, ale na základě ikonografie sarkofágu jako celku (na

⁶²⁸ M. Trapp, *The Image of Socrates in Art from the Fifth Century B.C. to the Twentieth Century A.D.* in: V. Karasmanis (ed.), *Year of Socrates*, Athens 2004, s. 507-516, s. 508.

⁶²⁹ Dnes Neapol, *Museo Archeologico Nazionale*.

⁶³⁰ K. Lapatin, *Picturing Socrates*, s. 120. Je nicméně nutné přiznat, že identifikaci mužské postavy jako Sókrata poměrně nedávno zpochybnil A. Schwarzmaier (*Wirklich Socrates und Diotima? Eine neue Deutung zum Bildschmuck der Truhe aus der Casa dei Capiteli Figurati in Pompeji*, AA 1997, s. 79-96), který ji na základě chlupepatosti a tvaru uší označil za satyru.

⁶³¹ Dnes Paříž, Louvre, 475 CA. Datace: cca 160 př. Kr.

jeho čelní stěně je zachyceno devět Múz) lze usuzovat, že Sókratés tu reprezentuje vysokou kulturu.⁶³² Tím jej můžeme přirovnat k portrétu typu B.

V konverzaci s ženskou postavou (snad Diotímou) je Sókratés zpodobněn na římské malbě z konce 1. století př. Kr., jež byla objevena v *cubiculu* 4 venkovské vily (tzv. *villa rustica*) Popidia Flora v Boscoreale v místě zvaném *Pisanella*.⁶³³ Sókratés tu drží v ruce *stylos*.⁶³⁴

2.2.2.1. Fresky z Efesu

Zobrazení Sókrata na fresce z Efesu je ze všech antických znázornění apamejské mozaice nejbližší. Freska byla objevena rakouskými archeology v tzv. terasovitém domě č. 2. Zhotovení fresky nejspíše spadá do doby kolem změny letopočtu, K. Schefold ji datuje kolem r. 70 po Kr. Sókratés, v horní části odhalený, tu sedí na lavici podpírané lvími tlapami. Velmi důležité je, že se nad Sókratovou hlavou nachází nápis ΣΟΚΡΑΤΗΣ, takže v tomto případě nemusíme mít pochybnosti, že se tu o athénskeho filosofa skutečně jedná. Postoj těla i hlavy ukazují na to, že se jedná o kopii helénistického originálu.⁶³⁵

Sókratés je zobrazen i na malbě východní stěny dvora H 2/24 [obr. 19]. Jedná se o dva medailóny o průměru 37 cm se zobrazením Chilóna a Sókrata, jejichž okraj je tvořen lístky, takže evokují věnec. Nápis nad medailóny filosofy identifikují jako Sókrata (ΣΟΚΡΑΤΗΣ ΑΘΗΝΑΙΟΣ) a Chilóna Lakedaimonského. Sókratova bysta je zobrazena ve tříčtvrtečním pohledu. Charakteristické Sókratovy rysy tu jsou špatně rozeznatelné, a to nejen kvůli poškození malby. Rozeznat je možné pouze pleš a široký nos. V. M. Strocka malbu datuje v návaznosti na E. Rosenbaum-Alföldi mezi l. 200-220 po Kr.⁶³⁶

⁶³² K. Lapatin, *Picturing Socrates*, s. 120.

⁶³³ Dnes Malibu, J. Paul Getty Museum 70.AG.91.

⁶³⁴ K. Lapatin, *Picturing Socrates*, s. 120.

⁶³⁵ K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel 1997, s. 314-315.

⁶³⁶ V. M. Strocka, *Die Wandmalereien der Hanghäuser in Ephesos*, Wien 1977, s. 115-117.

K. Lapatin, *Picturing Socrates*, s. 121.

2.2.2.2. Mytiléné (Lesbos)

Triklínium ve tvaru T bylo vyzdobeno celkem deseti mozaikami T1-T10, které bezpochyby vyjadřují obdiv majitele domu k Menandrovu dílu, neboť všechny se k němu vztahují. Editoři mozaik je na základě archeologického výzkumu datovaly do samého konce 3. století po Kr.,⁶³⁷ čemuž podle jejich názoru odpovídá i stylový rozbor mozaik.⁶³⁸

Na první mozaice vlevo nahoře (T1) je zobrazen Menandros, na ostatních pak scény z jednotlivých Menandrových komedií. Výjimku představuje mozaika T4 (vpravo nahoře) s vyobrazením Thálie, Múzy komedie, a mozaika T3 se Sókratem, již se věnujeme v následujících odstavcích.

Sókratés tu je zpodobněn ve společnosti se dvěma dalšími postavami – Símmiou a Kebem [obr. 20]. Na skutečnost, že se mozaika nevztahuje k Menandrovým komediím, upozorňuje již fakt, že – na rozdíl od ostatních – není doplněna přípisem, k jakému dílu se váže. Nápis nad hlavami postav pouze označují, o jakou postavu se jedná: Sókrata vidíme uprostřed, vlevo (z pohledu pozorovatele) je Símmiás, vpravo pak Kebés. Jedná se o Sókratovy žáky, které známe z Platónova dialogu *Faidón*.⁶³⁹ Všechny postavy stojí, jsou oblečeni do dlouhých plášťů; není však pravda, jak tvrdí editoři mozaiky,⁶⁴⁰ že by byli zobrazeni *en face*: Sókratés i Kebés jsou zpodobněni v tříčtvrtečním pohledu, máme pocit, že se na sebe dívají. Zřejmě tak má být evokován dojem rozhovoru. V kontextu srovnání s apamejskou mozaikou se Sókratem jsou velmi důležitá gesta Símmia a Sókrata: zatímco první z nich má pravou ruku zdviženu, Sókratés drží svitek – to jsou gesta, která známe z raně křesťanského umění, kde označují vyučování.

⁶³⁷ S. Charitonidis – L. Kahil – R. Ginouvès, *Les mosaïques de la maison du Ménandre à Mytilène*, Bern 1970, s. 12.

⁶³⁸ Idem, s. 91.

⁶³⁹ Platón, *Faidón* 58C, 59B-C.

⁶⁴⁰ S. Charitonidis et al., s. 33.

Na specifické postavení mozaiky se Sókratem odkazuje vedle výše zmíněné neexistence přípisku i to, že postavy nenesou masku. Nemohou tak být podle editorů mozaiky považovány za herce a mozaikový panel tak nelze interpretovat jako zobrazení divadelní scény ze života těchto tří filosofů. Uvažují přitom, že by mohlo jít buď o dramatické čtení Platónova spisu *Faidón* třemi herci, kteří by na mozaice byli zobrazeni jako postavy, které představovali, nebo pravděpodobněji i zobrazení skutečného dialogu mezi Sókratem a jeho žáky, čímž měl být sókratovsky vyzdvižen Menandrov talent.⁶⁴¹

Tuto interpretaci editorů mozaiky zpochybnily dva novější články. Maďarský badatel L. Berczelly zpochybnil dataci do konce 3. století, jak ji navrhli editoři mozaik. Na základě podrobného stylistického rozboru se L. Berczelly přiklání k dataci výrazně pozdější.⁶⁴²

Maďarský historik zastává názor, že ve 4. století – především za Iúliána Apostaty – docházelo oproti 3. století k obrácenému trendu, kdy

„vítězná a upevněná křesťanská ikonografie ovlivňovala poslední dozvuky umění pohanského.“

L. Berczelly zde výslovně odkazuje na apamejskou mozaiku se Sókratem, přičemž přejímá názor J.- Ch. Baltyho a J. Balty – s nímž se ztotožňuje i autor této práce –, že tento model je reakcí na křesťanské zobrazení Krista s apoštoly. L. Berczelly toto pojetí převádí i na mozaiku z Mytilény: mozaikou se Sókratem se majitel domu přihlásil k pohanské víře a přejal tak

⁶⁴¹ S. Charitonidis et al., s. 35-36.

⁶⁴² L. Berczelly (*The Date and Significance of the Menander Mosaics at Mytilene*, BullInstClStud 35, 1988, s. 119-126) věnuje dataci mytilénských mozaik podstatnou část svého článku, kde představuje řadu zajímavých paralel. Třebaže považuji článek za velmi podnětný, považuji jej samočasně za značně nesourodý, a tak jsem z něj nevyčetl, k jaké dataci konkrétně se maďarský badatel přiklání. Na jedné straně totiž zmiňuje řadu paralel z 60. a 70. let 4. století (vedle apamejské mozaiky, jíž věnuje velkou pozornost, kupříkladu křesťanský sarkofág z katakomb S. Sebastiano v Římě), z čehož by se dalo usuzovat, že do této doby datuje i mozaiky z Mytilény (tak to pochopil i E. Csapo, *Mise en scène théâtrale, scène de théâtre artisanale*, PALLAS 47, 1997, s. 165-182, zde s. 165, pozn. 1 – viz níže). Současně však L. Berczelly nachází řadu stylových paralel kolem r. 400 (např. na s. 124 uvádí, že „the figures of the Socrates panel, (...), partake of the same curious convention, which I therefore prefer to see as a feature of style, typical of the late fourth and early fifth centuries.“), z čehož by se dalo vyvozovat datace mozaik z Mytilény až do této doby.

křesťanské metody pro vlastní protikřesťanskou propagandu.⁶⁴³ Mozaika tak je výrazem

„náklonnosti a věrnosti vůči filosofické a literární tradici minulé doby tváří v tvář vítězícímu křesťanství.“⁶⁴⁴

Velmi přínosný je pak i druhý článek, od E. Csapo,⁶⁴⁵ který si oprávněně položil otázku, proč si bohatý majitel rozsáhlého domu v Mytiléné jej nechal vyzdobit mozaikami se scénami z Menandrových her v takto pozdní době,⁶⁴⁶ kdy divadla byla postupně opouštěna či přestavována. Jeho závěr, že mozaiky představují pouhou vzpomínku na mezitím opuštěnou divadelní tradici a vznikly podle starších předloh, je sice jistě pravdivá, ovšem na interpretaci mozaiky se Sókratem nemá zásadnější vliv. Sókratovou mozaikou se ostatně tento badatel výslovně nezabývá.

2.2.3. Literární zprávy o Sókratových portrétech

Významným literárním dokladem pro zobrazení Sókrata je zpráva Lukiána ze Samosat (asi 120-180 po Kr.) ve spise *O Peregrínově smrti* (Περὶ τῆς Περειρίνου τελευτῆς), zmiňující existenci antických maleb zobrazujících Sókrata ve vězení, jenž je obklopen svými žáky; žádná se bohužel nedochovala.⁶⁴⁷

⁶⁴³ L. Berczelly, *The Date and Significance*, s. 121: „*The Socrates panel at Mytilene resembles the mosaic of Apamea in having clear affinities with Christian iconography.*“ – Podle mého názoru je možné nesouhlasit i s tvrzením editorů mozaik, kteří se ptají, „*si le mosaïste avait voulu figurer les gloires littéraires ou philosophiques qui avaient influencé Ménandre, n’aurait-il pas choisi plutôt Aristote ou Euripide, en qui on reconnaissait traditionnellement, pour le premier le maître à penser de Ménandre qui le connaissait à travers Théophraste, pour le second un esprit de même qualité.*“ (S. Charitonidis et al., 35) Zadavateli mozaiky totiž podle mého přesvědčení nešlo o odkaz na filosofy, kteří ovlivnili Menandra, ale o specifickou úlohu Sókrata ve 4. století po Kr., o níž pojednává tato práce.

⁶⁴⁴ Idem, s. 126.

⁶⁴⁵ E. Csapo, *Mise en scène théâtrale*, s. 165-182.

⁶⁴⁶ E. Csapo (Ibidem, s. 165, pozn. 1) se s rezervou vyslovuje pro dobu kolem r. 360 po Kr., navrženou L. Berczellym, sám však problematiku datace blíže nerozvádí.

⁶⁴⁷ Lukiános, *O Peregrínově skonu* 37. Tento citát je velmi krátký: „*Či snad čekáte na to, až přijde nějaký malíř a vyobrazí vás tak, jako se kreslí přátelé u Sókrata ve vězení?*“ Takto se Lukiános obrací na kyniky, „*kterí stáli okolo hranice (= do níž právě Peregrinos/Próteus skočil), sice neplakali, ale hleděli do ohně a mlčky dávali najevo jakoby zármutek.*“ – Lukiános přitom popisuje blízký vztah Prótea ke křesťanům, jimiž byl velmi uctíván, který se projevil jejich pomocí při jeho pobytu ve vězení. Podobnost k Sókratovu věznění je více než nápadná – jeho křesťanští přívrženci s ním chtějí (podle vzoru Sókratových žáků) dokonce spát v cele.

O kresleném portrétu Sókrata hovoří rovněž byzantský autor Ióannés Barbukallos (6. století)⁶⁴⁸ v jednom ze svých epigramů (č. 16,327), které byly zařazeny do tzv. Agathiova cyklu:⁶⁴⁹

„Na Sókratův obraz
Jako mudrc namalovav,
Život do vosku nevložil,
Sókratovskou duší to obdařil.“⁶⁵⁰

Novoplatónský filosof Marínos z (palestinské) Neapole⁶⁵¹ pronesl při prvním výročí úmrtí svého učitele Prokla řeč *Proklos neboli O štěstí*. V ní se zmiňuje o památníku, zasvěcenému Sókratovi v Athénách (tzv. *Sokrateion*), jenž se nacházel blízko Dipylské brány a byl stále předmětem úcty:

Peregrínos si nechal říkat přímo „nový Sókratés“: „*Tedy byl také Próteus za tuto činnost zatčen a uvržen do žaláře. (...) Když tedy byl uvězněn, považovali křesťané tu věc za velké neštěstí, nasadili všechny páky a pokoušeli se jej dostat z vězení. Potom mu, když to nebylo možné, prokazovali veškerou ostatní péči, a to ne jen tak nějak, ale s horlivostí. A tak hned za úsvitu bylo vidět, jak u vězení čekají stařenky, nějaké vdovy a sirotci; a jejich hodnostáři dokonce podpláceli žaláříny, aby mohli spát spolu s ním. Potom mu přinášeli rozmanité pokrmy, přednášeli svá posvátná slova a roztomilý Peregrínos – tak si ještě dával říkat – byl jimi nazýván „nový Sókratés“.* (Lukiános, *O Peregrínově skonu* 12).

⁶⁴⁸ H. Schulte, *Johannes Barbukallos, ein Dichter des Agathiaskranzes*, *Hermes* 122, 1994, s. 486-497. Nejčastějším způsobem, jak je tento básník uváděn v obou níže uvedených antologiích, je Ἰωάννου ποιητοῦ τοῦ Βαρθολομαίου. Z jeho epigramů jsou neznámější tři epigramy o zničení Berytu (dn. Bejrútu) zemětřesením /9,425-7/. H. Schulte (s. 488-489) – na základě ztotožnění této tragické události s ničivým zemětřesením v červnu 551 a dalších zmínek v epigramech – datuje Barbukallovu životní dráhu mezi l. 505-575.

⁶⁴⁹ Agathias (536-582), jeden z předních historiků 6. století a pokračovatel Prokopiova historického díla, vytvořil podle vzoru Meleágra z Gadar (1. stol. př. Kr.) a Filippa z Thessaloníky (1. stol. po Kr.) antologii epigramů, jež je známa jako tzv. Agathiův cyklus (κύκλος). Společně s epigramy dvou výše zmíněných autorů byly tyto epigramy začleněny do pozdější antologie Konstantina Kefala (9. stol.) a dochovaly se částečně v *Anthologia Palatina* a v antologii Maxima Planuda (1255-1305). Názory ohledně uveřejnění sbírky se liší: Av. a A. Cameron se domnívají, že byla publikována krátce po Justiniánově úmrtí (listopad 565), nejspíše v r. 567 nebo 568. Ve sbírce jsou uveřejněny epigramy Agathia, Paula Silentiaria, Makedonia Hypata, Iuliana Egyptského a Leontia Scholastika. – Srov.: Av. Cameron – A. Cameron, *The Cycle of Agathias*, *JHS* 86, 1966, s. 6-25. K Leontiu Scholastikovi srov.: B. Baldwin, *Leontios Scholasticos and his Poetry*, *ByzSlav* 40, 1979, s. 1-12.

⁶⁵⁰ Anth. Gr. XVI, č. 327: εἰς Σωκράτους εἰκόνα | Ὅς σοφὸς γράψας. ζῶν οὐκ ἔμβαλε κηρῶ | Σωκράτεος ψυχῇ τοῦτο χαρίζομενος. – Srov.: H. Schulte, *Johannes Barbukallos*, s. 493. V souvislosti s mozaikou s Baalbeku-Soueídié, jejíž střed zdobí portrét bohyně Kalliopé, lze zmínit další z epigramů Ióanna Barbukalla (16,218) na umělkyni (zřejmě zpěvačku) Kalliopé. Epigramy na umělkyně byly v Agathiově kruhu časté, přičemž nejednou nesly jméno některé z Múz.

⁶⁵¹ Marínos žil na konci 5. století po Kr. Podle Damaskia (*Vita Isidori* 141) Marínos odpadl od židovské víry a přiklonil se k helénství. To také vysvětluje jeho přesídlení do Athén, kde se stal žákem Proklovým. Když Proklos v r. 485 zemřel, převzal Marínos vedení novoplatónské školy v Athénách. – Srov.: K. Hult, *Marinos the Samaritan*, *C&M* 43, 1992, s. 163-178.

„Cestou pocítil (= Proklos) únavu. Poblíž Sókratova památníku (Σωκρατεῖον) – aniž by věděl o tom, že právě na tomto místě byla Sókratovi prokazována úcta – požádal Nikoláa, zda by se na chvíli nezastavili a nesedli si. Požádal jej také, zda by mu – pokud to je možné – nepřinesl trochu vody. Je totiž, řekl, velmi žíznivý. Ten (= Níkoláos) mu ji ihned přinesl, a to z žádného jiného místa než z posvátného místa, kde byli: pramen se totiž nacházel nedaleko Sókratovy stély. Poté, co se napil, (řekl): ‚To je, Nikoláe, znamení (právě ho totiž zpozoroval), že sedíš u Sókratova památníku a že právě u tohoto pramene piješ poprvé attickou vodu.‘“⁶⁵²

Tento Sókratův památník byl vybudován patrně na místě předpokládané konverzace mezi Sókratem a Faidrem na úpatí vrchu Ardettu poblíž říčky Ilíssu.⁶⁵³ *Sókrateion* byl v 5. století po Kr. asi exedra, kde bylo možné si sednout. Byla tu v blízkosti pramene, jak vyplývá z výše uvedeného citátu, rovněž stéla se Sókratovým jménem.⁶⁵⁴

2.2.4. Sókratés a sv. Pavel

Zobrazení Sókrata na apamejské mozaice je klíčové i ve vztahu k pozdějšímu znázorňování světců na byzantských ikonách, konkrétně sv. Pavla. Sókratův obličej, tak jak jej vidíme na mozaice, se stal v byzantském umění základním ikonografickým typem pro zobrazení sv. Pavla.

Vedle paralely Sókratés – Kristus lze v pozdní antice skutečně doložit i vytváření paralely mezi Sókratem a apoštolem Pavlem. Řečeno slovy E. W.

⁶⁵² Marinos, *Proklos neboli O štěstí* 10, 24-10: ‘Ο δὲ ἐκ τοῦ βαδίζειν κόπου ἤσθετο κατὰ τὴν ὁδὸν καὶ περὶ τὸ Σωκρατεῖον - οὐπὼ εἰδὼς οὐδὲ ἀκηκοὺς ὅτι Σωκράτους αὐτοῦ που ἐγίγνωτο τιμαί - ἤξιστο δὴ τὸν Νικόλαον ἐπιμένειν τε αὐτόθι βραχὺ καὶ καθέζεσθαι, ἅμα δὲ καὶ εἰ ἔχοι ποθὲν ὕδωρ, αὐτῷ πορίσασθαι· καὶ γὰρ διψεῖ πολλῶ, ὡς ἔλεγε, κατείχετο. ‘Ο δὲ ἐτοιμῶς αὐτῷ, καὶ τοῦτο οὐκ ἀλλαχόθεν ποθέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου τοῦ ἱεροῦ χωρίου ἐποίει φέρεσθαι· οὐδὲ γὰρ πόρρω ἦν ἡ πηγὴ τῆς Σωκρατους στήλης. Πιόντι δὲ αὐτῷ σύμβολον ὁ Νικόλαος, καὶ τότε πρῶτον ἐπιστήσας, εἶπεν ὡς τῷ Σωκράτειω εἶη ἐνιδρυθεὶς καὶ πρῶτον ἐκεῖθεν Ἀττικὸν ὕδωρ πίων. – Jak však upozorňuje H. J. Blumenthal (*Marinus’ Life of Proclus*, Byzantion 54, 1984, s. 486), „the story about drinking from the spring at the memorial to Socrates looks suspect“ v tom ohledu, „that Proclus had no idea that Socrates was commemorated here“ a že by se o tom dozvěděl teprve od mladého studenta. – Srov. též: K. Lapatin, *Picturing Socrates*, s. 112.

⁶⁵³ Platón, *Faidros* 230 B5-8.

⁶⁵⁴ H. D. Saffrey – A.- Ph. Segonds (eds.), *Marinus: Proclus ou Sur le Bonheur*, Paris 2001, s. 96-97 (pozn. 1 ke s. 13).

Stegemanna vzniká sv. Pavel v „nimbu Sókratově“.⁶⁵⁵ Německý badatel se domnívá, že líčením vztahu athénských obyvatel (především místních filosofů) k Pavlovi – především u popisu Pavlova kázání na Areopágu – evokuje autor⁶⁵⁶ Skutků apoštolů situaci, do níž se o pět století dříve dostal Sókratés.⁶⁵⁷ Následnou Pavlovu řeč pak interpretuje jako biblickou interpretaci stoické filosofie.

Časovou paralelu k mozaice z Apameie tvoří slonovinová pyxida ze Státních muzeí v Berlíně, zobrazující Krista mezi učedníky, jež vznikla jen o několik desetiletí později (kolem r. 400), na níž má sv. Pavel rovněž obličej, který se téměř neodlišuje od silénovského typu Sókrata.⁶⁵⁸

Podobně (s protáhlým obličejem a lysou hlavou) je sv. Pavel zobrazen i na miniaturách vatikánského rukopisu *Křesťanské topografie* (Τοπογραφία Χριστιανική) od Kosmy Indikopleusta,⁶⁵⁹ který pochází z 9. století. Povšimněme si zde dvou miniatur, které si jsou velmi podobné (fol. 126^v a fol.

⁶⁵⁵ E. W. Stegemann, *Paulus und Sokrates*, in: K. Pestalozzi (Hrsg.), *Der fragende Sokrates*, Stuttgart – Leipzig 1999, s. 115-131.

⁶⁵⁶ Podle E. W. Stegemanna identický s evangelistou Lukášem.

⁶⁵⁷ Idem, s. 122. Sk 17,18-20: „Rozmlouvali s ním i někteří epikurejští a stoičtí filosofové. Jedni se ptali: ‚Co nám to chce ten nedovzdělanec vykládat?‘ Druzí říkali: ‚Zdá se, že nás chce získat pro cizí božstva.‘ Tak soudili, protože Pavel kázal o Ježíši a o zmrtvýchvstání. Pak ho vzali s sebou, dovedli na Areopag a tam mu položili otázku: ‚Rádi bychom se dověděli, jaké je to tvé nové učení, které šíříš. Vždyť to, co nám vykládáš, zní velice podivně. Chceme se tedy dovědět, co to je.‘“ Řecké sloveso ἐπιλαβόμενοι tu chápe E. W. Stegemann ve smyslu zatčení, pravděpodobnější překlad je ale vzali s sebou, jak uvádí i český ekumenický překlad (srov.: SHG IV, sl. 1666-1667). Rovněž Areopag by tu mohl být chápán ve smyslu soudu, který rozhoduje i v nejvyšších náboženských otázkách. Příznačně tu však není řečeno před, nýbrž na (= Areopág), takže spíše než soudní přelíčení je třeba scénu chápat jako filosofickou disputaci. Na sókratovský rys Pavlova kázání na Areopágu připomíná s odvoláním na E. Haenchena i G. Schneider (*Apostelgeschichte* II, Freiburg 1982, s. 231). K. O. Sandnes (*Paul and Socrates: the Aim of Paul's Areopagus Speech*, JSNT 50, 1993, s. 13-26) vyjmenovává tři podobnosti mezi sv. Pavlem a Sókratem: 1. místem promluvy je v obou případech veřejné náměstí; 2. způsob, jakým je v řečtině jejich řeč označena: slovesem διαλέγομαι chtěl zřejmě i evangelista Lukáš naznačit filosofický rozměr řeči; 3. Sókratés byl obviněn, že do Athém zavádí nové, jiné bohy, než jaké jsou obci povoleny; když evangelista Lukáš (Sk 17.20) hovoří o zavádění nových bohů, stojí zřejmě v sókratovské tradici.

⁶⁵⁸ H. Maguire, *The Icons of their Bodies: Saints and Images in Byzantium*, Princeton 1996, s. 97. E. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, München 1995, s. 284.

⁶⁵⁹ Kosmas Indikopleustes žil v 1. polovině 6. století v Alexandrii. Z jeho děl se dochovala pouze *Křesťanská topografie*, kterou sepsal ve staří v jednom z alexandrijských klášterů (názor H. Gelzera, ke kterému se přiklonili i K. Krumbacher a J. Strzygowski, že Kosmas sepsal dílo v klášteře Raithu, vyvrátil jako nepodložené M. V. Anastos, *The Alexandrian origin of the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, DOP 3, 1946, s. 73-80). Kosmas byl obchodník s kořením, který procestoval Středomoří, Rudé moře a Perský záliv. Ve svém díle popisuje i Indii (proto získal od 9. století přídomek *Indikopleustes* = plavec po indických mořích), mezi badateli však nepanuje jednotna, zda ji poznal osobně (R. Dostálová, *Byzantská vzdělanost*, Praha 2003, s. 138) nebo pouze zprostředkovaně a sám tuto zemi nikdy nenavštívil (P. Schreiner, *LexMA V*, 1991, s. 1457).

83^v): na obou je zobrazeno obrácení Saula, jak je popsáno ve Skutcích Apoštolů,⁶⁶⁰ přičemž druhá miniatura je výsekem prvně jmenované.⁶⁶¹

Podobnost mezi Sókratem z apamejské mozaiky a znázorněním sv. Pavla v byzantském umění výborně dokumentuje např. mozaika z nartexu kláštera Hosios Lukas (11. století) v Boiótii. Na obou portrétech vidíme velké a expresivní oči, úzký protáhlý obličej a lysou hlavu.⁶⁶²

Apamejská mozaika je výsledkem dlouhého antického vývoje, v jehož průběhu docházelo k vzájemnému ovlivňování obou sókratovských typů. Ze silénovského obličejce tak kupříkladu na mozaice z Apameie zůstala zachována pouze zanedbaná bradka a lisá hlava.⁶⁶³ Současně ale hrála v typu Sókratova zobrazení klíčovou úlohu při přechodu ke křesťanské době. N. Charalabopoulos uvažuje na základě mozaiky z Apameie a výše uvedené slonovinové pyxidy o možnosti, že by v Sýrii v době pozdní antiky (od 4. století po Kr.) docházelo k dialogu mezi umělci, pokud se týče hledání křesťanské ikonografie. Klíčovou úlohu zde podle jeho názoru hrál právě Sókratés z apamejské mozaiky.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Sk 9, 1-7: „Saul nepřestával vyhrožovat učedníkům Páně a chtěl je vyhladit. Šel proto k veleknězi a vyžádal si od něho doporučující listy pro synagogy v Damašku, aby tam mohl vyhledávat muže i ženy, kteří se hlásí k tomu směru, a přivést je v poutech do Jeruzaléma. Na cestě, když už byl blízko Damašku, zazářilo kolem něho náhle světlo z nebe. Padl na zem a uslyšel hlas: ‚Saule, Saule, proč mne pronásleduješ?‘ Saul řekl: ‚Kdo jsi, Pane?‘ On odpověděl: ‚Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. Vstaň, jdi do města a tam se dozvíš, co se má stát.‘ Muži, kteří ho doprovázeli, zůstali stát a nebyli schopni slova.“

⁶⁶¹ W. Wolska-Conus (ed.), *La topographie chrétienne II*, Paris 1970, s. 318-322. Cesta mezi Jeruzalémem a Damaškem je vyznačena vyobrazením hradeb obou měst. Na obou miniaturách vidíme světlo vycházející z nebe. Miniatury sjednocují několik scén dohromady: v levé části vidíme Saula, jemuž dva kněží předávají před hradbami Jeruzaléma dopis pro damašskou synagogu. V dolní části uprostřed, rozumí se na cestě mezi Jeruzalémem a Damaškem, Saul padl na kolena, zasažen nebeským světlem. Uprostřed (na miniatuře fol. 126^v mírně vpravo) pak stojí sv. Pavel, v levé ruce drží kodex a pravou, mírně zdviženou, žehná.

⁶⁶² N. Charalabopoulos, *Two images of Socrates in the art of the Greek east*, in: M. Trapp (ed.), *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 109.

⁶⁶³ Idem, s. 108.

⁶⁶⁴ Idem, s. 109.

2.3. Sedm mudrců v antice

O tom, kteří řeční filosofové a moudří muži náležejí mezi sedm mudrců (ἑπτὰ σοφοί), nebyl v antice jednotný názor. Tradice sedmi mudrců sahá do konce archaické doby, do přelomu 6. a 5. století př. Kr., kdy skupina těchto moudrých mužů žila. Vznikala patrně za podpory delfské věštírny, kde na zdi Apollónova chrámu byly vytesány výroky, připisované sedmi mudrcům.⁶⁶⁵ Navzdory obecnému přesvědčení, že řeckých mudrců je sedm, se řeční autoři neshodli ani na jejich počtu. Jako první zmínil sedm mudrců Platón v dialogu *Prótagoras* (Πρωταγόρας): byli jimi Thalés z Milétu, Pittakos z Mytilény, Biás z Priény, Solón, Kleobúlos z Lindu, Mysón z Chén a Chilón z Lakedaimonu.⁶⁶⁶ Spojení moudrosti a čísla „sedm“ přitom vychází z tradice orientální.⁶⁶⁷

Moudrost mudrců, ač typologicky různorodá, má jeden společný jmenovatel: nikdy neslouží vlastním zájmům nebo dokonce osobnímu zisku, nýbrž je vždy nápomocná ve vztahu k druhým. Jednalo se moudrost novou, vytvářející na konci archaické doby moderní, světský mýtus.⁶⁶⁸

Podle Ióanna Stobijského⁶⁶⁹ (*Florilegium* III, 79⁶⁷⁰) počítal Démétrios Faléřský⁶⁷¹ mezi sedm mudrců ty, které zmínil Platón, s výjimkou Mysóna

⁶⁶⁵ Platón, *Prótagoras* 343b.

⁶⁶⁶ Idem 342d-343b: „(= Lakedaimoňané) potom na vhodném místě řeči prohodí významný výrok, stručný a jasný, jako obratný kopiník, takže se jeho spoluhlavčí nejeví o nic lepší než malé dítě. (...) Mezi ty náležel Thalés z Milétu, Pittakos z Mytilény, Biás z Priény, náš Solón, Kleobúlos z Lindu a Myson z Chén; na sedmém místě mezi nimi byl uváděn Chilón z Lakedaimónu. (...) Ti také, když se společně sešli, věnovali Apollónovi do chrámu v Delfech prvotiny své moudrosti, napsavše ta slova, která opakuje celý svět: ‚Poznej sama sebe‘ a ‚Ničeho příliš‘. (...) A tak také zvláště koloval tento Pittakův, slavený od moudrých mužů“ ‚Těžké je býti řádný.‘“ – Srov.: A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique*, Paris 2002, s. 29-36. – Česky srov. krátký článek J. Frela *Sedm mudrců*, DaS 8, 1966 (9), s. 19-21.

⁶⁶⁷ W. Burkert, *The orientazing revolution. Near eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Cambridge (Mass.) 1995, s. 114: „Seven gods or demons were also known among the Aramaeans in the eighth century.“

⁶⁶⁸ W. Rösler, *Die Sieben Wiesen*, in: A. Assmann (Hrsg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, München 1991, s. 357-365.

⁶⁶⁹ Ιωάννης Στοβαίος (u Fotia Στοβεύς). O autorovi víme velmi málo. Přízvisko *Stobijský* (Στοβαίος resp. Στοβεύς) získal podle mateřského makedonského města *Stoboi* (dn. poblíž Bitoly v jižní části Republiky Makedonie), jehož rozkvět v době pozdní antiky ukončily až v r. 479 po Kr. nájezdy Ostrogótů pod Theoderichovým velením a později Avarů a Slovanů, navíc silné zemětřesení v r. 518 po Kr. Prosperitu v této době dokládají mj. pozůstatky raně křesťanských basilik (srov.: E. Kitzinger, *A Survey of the Early Christian Town of Stobi*, DOP 3, 1976, s. 81-162; D. Mano-Zissi – J. Wiseman /eds./, *Studies in the Antiquities of Stobi* /3 sv./, Beograd 1973, 1975, 1981). Ióannes Stobaios sestavil rozsáhlé exerpční dílo, které bylo částečně k dispozici

z Chén, kterého nahradil korintským tyranem Periandrem. Ióannés Stobijský také shromáždil jejich výroky.⁶⁷²

K jednotnému stanovisku, jaké významné osobnosti řeckého světa budou mezi sedm mudrců počítáni, však v antické době nikdy nedošlo. Dobře to dokládá Diogenés Laértios, který uvádí zprávy starších autorů o jejich počtu i o osobách, které se mezi ně počítají.⁶⁷³ Předtím se zmiňuje o jejich původu⁶⁷⁴ i o nejasnostech ohledně jejich výroků.⁶⁷⁵

Třebaže Plútarchova *Hostina sedmi mudrců* (Συμπόσιον τῶν ἑπτὰ σοφῶν) vznikla již na přelomu 1. a 2. století po Kr., má pro chápání sedmi mudrců v pozdní antice značný vliv. Jedná se o imaginární a anachronickou

ještě Fotiovi. Z Fotiovy *Bibliothēke* také čerpáme informace z úvodu Ióannova díla, které se jinak nezachovalo, a o motivech jeho vzniku. Ióannes Stobaios věnoval dílo svému synovi Septimiovi, aby tak zvýšil jeho zájem o vzdělání. – Nemáme přímé informace o Ióannově životě; pouze nepřímo – na základě toho, že excerpta končí 4. stoletím po Kr. – badatelé předpokládají, že Ióannes Stobaios žil v 1. polovině 5. století po Kr. Tento předpoklad nepřímě potvrzují i historické zprávy a archeologické doklady o Ióannově působišti Stoboi, vypovídající o úpadku města od 2. poloviny 5. století po Kr. Křesťanský původ Ióanna Stobijského je s ohledem na jméno pravděpodobný. Srov.: R. M. Piccione, *Sulle fonti e le metodologie compilative di Stobaeo*, *Eikasmos* 5, 1994, s. 281-317.

⁶⁷⁰ U Fotia je doložen řecký název díla: *Εκλογῶν ἀποφθεγμάτων ἐποθρηκῶν βιβλία τέσσαρα*. Dílo obsahuje rozsáhlé citáty antických básníků, filosofů, řečníků a historiků od doby Homérovy do 4. století po Kr. Dodnes používaná edice C. Wachsmutha a O. Henseho pochází z přelomu 19. a 20. století (C. Wachsmuth – O. Hense, *Ióannis Stobaei Anthologium*, 1884-1923, poslední přetisk Hildesheim 1999). – Díky Fotiovi víme, že dílo bylo rozděleno na čtyři knihy: 1. fyzika (a metafyzika); 2.1-6 logika; 2.7n a 3. vlastní etika; 4. politika a hospodářství. Vlastním knihám předcházela předmluva o dvou knihách. Fotios také uvádí seznam (více než 500) autorů, jejichž citáty Ióannes Stobaios uvádí, a shrnutí podle kapitol. Z jakých pramenů Ióannes Stobaios vycházel, je dosud předmětem sporu (srov. krátkou studii /36 s./ W. Bühlera *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche des sieben Weisen*, Göttingen 1989, na níž navázala rozsáhlou prací Bühlerova studentka, W. M. Tziatzi-Papagianni, *Die Sprüche der sieben Weisen: zwei byzantinische Sammlungen*, Stuttgart – Leipzig 1994). – K *Florilegiu* srov.: H. Chadwick, *RAC* 7, s. 1131-1160 (heslo *Florilegium*).

⁶⁷¹ Řecký filosof, peripatetik, žák Aristotelův (cca 350-280 př. Kr.).

⁶⁷² Výroky sedmi mudrců jsou u Ióanna Stobijského shromážděny ve dvou sbírkách (tzv. Démétriova a Sosiadova sbírka) v 1. kapitole 3. knihy (3,1,172 resp. 3,1,173). Srov.: M. Tziatzi-Papagianni, *Die Sprüche der sieben Weisen*, s. 1.

⁶⁷³ Diogenés Laértios II, 41-42: „*Je spor též o jejich počet. Neboť Maiandrios uvádí namísto Kleobúla a Mysóna syna Gorgiadova Leófanta z Lebedu nebo Efesu a Epimenida z Kréty; Platón uvádí v Prótagorovi namísto Periandra Mysóna, Eforos pak namísto Mysóna Anacharsida. Jiní k nim přidávají též Pýthagora. Dikaiarchos uvádí shodně s námi čtyři: Thaléta, Bianta, Pittaka a Solóna. Mimoto jmenuje ještě šest jiných: Aristodéma, Pamfila, Chilóna z Lakedaimonu, Kleobúla, Anacharsida a Periandra, z nichž si vybral tři. Někteří přidávají ještě Akúsiláa z Argu, syna Kabova nebo Skabrova. Hermippos praví ve spise O mudrcích, že jich bylo sedmnáct, z nichž prý se různě vybírá sedm; jsou to: Solón, Thalés, Pittakos, Biás, Chilón, Mysón, Kleobúlos, Periandros, Anacharsis, Akúsiláos, Epimenidés, Leófantos, Férekýdés, Aristodemos, Pýthagorás, Iásos, syn Charmantidův nebo Sisymbriův nebo podle Aristoxena Chabrinův, původem z Hermiony, a Anaxagorás. Hippobotos však jmenuje v Seznamu sofistů Orfea, Lina, Solóna, Periandra, Anacharsida, Kleobúla, Mysóna, Bianta, Pittaka, Epicharma a Pýthagoru.*“

⁶⁷⁴ Idem II, 40: „*O sedmi mudrcích (...) kolují takovéto zprávy. Damón z Kyrény, skladatel spisu O filosofech, činí výtky všem filosofům, nejvíce však sedmi mudrcům. Anaximenés tvrdí, že se všichni zabývali básnictvím. Dikaiarchos je nepokládá ani za mudrce, ani za filosofy, nýbrž za rozumné muže a schopné zákonodárce.*“

⁶⁷⁵ Idem II, 41: „*Není shody ani v jejich výrocích, jež se připisují hned tomu, hned onomu, jako např. tento: Byl to mudrc lakedaimonský Chilón, jenž pravil: ‚Všeho jen s měrou, vždyť všechno je krásné ve vhodný čas.‘*“

hostinu: vypravěč Dioklés (za nímž se ve skutečnosti skrývá Plútarchos) předstírá, že se zúčastnil v Korintu hostiny sedmi mudrců. Je zřejmé, že Plútarchovi šlo o apologii řecké moudrosti, kterou představovaly výroky jednotlivých mudrců. Chtěl tím oživit tradici delfské věštírny, v níž byl od konce 90. let 1. století po Kr. knězem. Dílo prozrazuje řadu Plútarchových filosofických (platónských) i politických ideálů. I v Plútarchově případě tedy bylo sedm mudrců prostředkem pro oživení starobylých řeckých tradic.⁶⁷⁶

Podrobně se sedmi mudrcům, jejich vývoji od Hérodota do Plútarcha, věnuje francouzská badatelka A. Busine.⁶⁷⁷ Odkážme zde alespoň na dvě obecná konstatování, která vyzdvihuje: Jednak to, že

„ikonografické téma (= se sedmi mudrci) bylo rozšířené po celé římské říši, od Kolína nad Rýnem po Apameiu na Orontu (!), přes Neapol a Řím.“

Prínosný pro předkládanou práci je ale i druhý citát, označující legendu o sedmi mudrcích za základ řecké *paideie*.⁶⁷⁸

2.4. Sedm mudrců a Sókratés v pozdní antice

Je zřejmé, že v klasické antické době Sókratés mezi sedm mudrců počítán nikdy nebyl. Celá antická sókratovská tradice jej však – v jistém smyslu vedle tradice sedmi mudrců – ukazuje jako člověka velmi moudrého. Zmínit je třeba na prvním místě proroctví delfské Pýthie, jak je zaznamenáno u Diogéna Laértia: „*Sókratés patří mezi nejmoudřejší lidi.*“ Zjednoduše lze říci, že v pozdní antice dochází k *propojení* těchto dvou tradic, což vedlo k tomu, že

⁶⁷⁶ A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique*, Paris 2002, s. 93-102.

⁶⁷⁷ A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique*, Paris 2002. – Pro další autory, zmiňující sedm mudrců, tedy odkazují na její práci. S ohledem na záměr této disertační práce můžeme jen litovat, že autorka neprodloužila svá zkoumání až do 4. století po Kr.

⁶⁷⁸ Idem, s. 88-89: „(...) *la légende des Sept Sages constituait un témoin précieux de la pensée grecque en général, et de pratiques culturelles plus précises, comme celle du banquet. Par l’alliance de la réflexion philosophique à la sagesse populaire, la légende pouvait ainsi se réclamer pleinement de la paideia.*“

mezi mudrce začal být počítán i Sókratés. A není jisté náhodou, že právě v této době vznikly mozaikové výjevy s mudrci a Sókratem, kterými se zabývá tato práce.

2.4.1. Porfyrios

Zajímavá zmínka o mudrcích – včetně jejich počtu – se nachází u Porfyria v *Dějínách filosofů* (*Φιλοσόφων ιστορία*).⁶⁷⁹ Toto dílo, jež vzniklo kolem roku 260 po Kr., se zachovalo pouze fragmentálně; jeho citát o sedmi mudrcích zaznamenal Kyrillos Alexandrijský v díle *Proti Iúliánovi*,⁶⁸⁰ datované mezi 1. 433-441 po Kr., a připojil k němu vlastní slova, v nichž vysvětloval, proč je mudrců právě sedm:

*„Porfyrios (...) vysvětloval důvod, proč „mudrci“, kterých bylo sedm, byli takto nazýváni. Říká o nich v první knize „Dějin filosofů“: „Bylo jich devět, sedm z nich bylo označováno mudrci z následující příčiny.“*⁶⁸¹

Není zcela jasné, jak uvedený Porfyriův citát interpretovat. Podezření vyvolal už u Jacobyho: následné vyprávění, jak je parafrázuji v poznámce pod čarou, totiž nijak nevysvětluje, proč z devíti jich sedm bylo označováno za mudrce, proč vůbec devět a o jaké další dvě postavy se jedná. A.- Ph. Segonds však správnost tohoto textu dokládá arabským překladem.⁶⁸² Místo tedy zůstává značně nejasné, snad souvisí s výše probíranou diskuzí o počtu mudrců. Zcela odmítnout je ale třeba názor G. M. A. Hanfmanna, podle nějž Porfyrios údajně

⁶⁷⁹ Část s použitým citátem zaznamenal Kyrillos Alexandrijský v díle *Proti Iúliánovi*.

⁶⁸⁰ Celý název *Vyvrácení spisu bezbožného Iúliána /Proti Galilejským/* (*Πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθείῳ Ἰουλιανοῦ*).

⁶⁸¹ Kyrillos Alexandrijský I, 38: Πορφύριος (...) τοὺς ὀνομασμένους 'σοφούς', τὸν ἀριθμὸν ὄντας ἑπτὰ, τὴν τοιαύτην κλησὶν ἀρπάσαι φησὶν ἐξ αἰτίας τοιαύτης· γράφει δὲ οὕτως ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ τῆς 'Φιλοσόφων ιστορίας'· «'Ἐννέα δὲ ὄντων, ἑπτὰ κληθῆναι σοφὸς' ἐξ αἰτίας τοιαύτης.» Porfyrios následně vypráví příběh o rybáři, který prodal dvěma mladým lidem ryby. V jedné z nich pak byla nalezena zlatá trojnožka (řec. τρίπους). Rybář a mladík se následně dostali do sporu, komu tato trojnožka patří. Božstvo, k němuž se obrátili o radu, je odkázalo na „mudrce“: obraceli se tedy postupně na Tháleta, Bia a na všech ostatních sedm mudrců, až se dostali opět k prvnímu z nich. Trojnožku se nakonec rozhodli zasvětit bohu, neboť ten je ze všech nejmoudřejší.

⁶⁸² A.- Ph. Segonds, *L'histoire de la philosophie*, in: Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris 1982, s. 180, pozn. 2; překlad s. 170-171.

připojoval mezi sedm mudrců Sókrata.⁶⁸³ Porfyrios se v *Dějínách filosofů* v souvislosti se sedmi mudrci o Sókratovi nikterak nezmiňuje. Navíc je jeho překlad do angličtiny (one „of the Seven who are really nine“) chybný. Navzdory nejasnosti pasáže ji není možné v žádném případě interpretovat tak, že by Porfyrios tvrdil, že sedm mudrců je ve skutečnosti devět.⁶⁸⁴

G. M. A. Hanfmann dává tuto Porfyriovu zmínku do souvislosti s nálezem mozaiky z Baalbeku-Souéidié s bystami sedmi mudrců a Sókrata.⁶⁸⁵ Z výše uvedených skutečností je zřejmé, že tato úvaha je zcela chybná – mezi Porfyriovým vnímáním sedmi mudrců a baalbeckou mozaikou jistě žádná souvislost není.

Úctu Porfyria k Sókratovi jako nejmoudřejšímu ze všech lidí dokládá i zmínka ve spise *O Plótinově životě* (*Περὶ Πλωτίνου βίου*),⁶⁸⁶ která se shoduje s tou, kterou udává i Diogenés Laértios.

2.4.2. Theodotos z Ankyry

Theodotos z Ankyry (po 381 - před 446)⁶⁸⁷ zachoval ve Vánočním kázání fragmenty *Proroctví sedmi mudrců* (*Προφητεία τῶν ἑπτα σοφῶν*).⁶⁸⁸ Nejedná se tu ale již o mudrce 6. století př. Kr., ale o různé řecké vzdělance (filosofy i spisovatele), žijící v rozličných dobách: Thúkýdida, Aristotela Plútarcha, Menandra a další. V příběhu se vypráví, že se zeptali Apollóna, komu náleží Athénin chrám, kde se v tom okamžiku nacházeli. Apollón se v odpovědi

⁶⁸³ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 228, pozn. 43: „It should be noted that Socrates is not one of the Seven, but added to them, as in Porphyry's History of Philosophers, where he was apparently one „of the Seven who are really nine“.

⁶⁸⁴ Hanfmannovým názorem jsem se nechal svést k mylným závěrům ve svém příspěvku na varšavské konferenci: publikován bude pod názvem *Socrates in Late Antique Art: the Mosaic of Apamea*, Series Byzantina 7, 2010 (v tisku), jež bych chtěl na tomto místě korigovat.

⁶⁸⁵ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, pozn. 43.

⁶⁸⁶ Porfyrios, *Život Plótinův* 22,25: Ὁ γὰρ ἑὶς Ἀπόλλων ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους.

⁶⁸⁷ LThK X, 1938, s. 59-60. BBKL, sv. XI, 1996, sl. 997-999 (www.bautz.de/bbkl/t/theodotus_b_v_a.shtml). Biskup v Ankyře, církevní spisovatel, přítel Nestoriův, přesto na koncilu v Efesu r. 431 jeden z jeho nejrozhodnějších oponentů a zastávce ortodoxie.

⁶⁸⁸ MignePG 77, 1307-1432.

zmínil o božské trojici a vtělení *logu* do Panny Marie, jíž bude chrám jednoho dne zasvěcen.⁶⁸⁹

2.4.3. Libanios

Antiochijský rétor Libanios (314-393 po Kr.) se o Sókratovi zmiňuje ve dvou dílech: *Sókratova obrana* a *De Socratis silentio*. Vzhledem k prostorové i časové malé vzdálenosti vzniku obou literárních děl a sókratovské mozaiky z Apameie jsem přesvědčen, že jsou oba spisy pro interpretaci mozaiky velmi důležité.

Libanios pocházel z bohaté antiochijské kuriální rodiny.⁶⁹⁰ Libaniova osobnost tak velmi dobře ilustruje kruhy kuriálů řeckých měst a obecněji vzdělanců pohanského smýšlení ve 4. století. Studium rétoriky započal v Antiochii u Úlpiána z Askalónu a Zénobia z Elusy. V r. 336 odešel do Athén, kde se stal stejně jako Iúliános žákem Diofantovým. Mezi l. 340-354 vyučoval Libanios v Konstantinopoli, Níkái a Nikomédii; zde byl jedním z jeho žáků i Basileios z Kaisareie. V r. 354 odešel Libanios zpět do svého rodného města, kde vyučoval až do své smrti.⁶⁹¹

V Antiochii se kolem Libania vytvořila jedna z nejrenomovanějších rétorických škol řeckého Orientu. Jeho studenti z naprosté většiny pocházeli z vysokých společenských kruhů (rodin kuriálů apod.). Nechyběli mezi nimi křesťané, třebaže tvořili menšinu. K nejznámějším z nich patřili Theodóros z Mopsúestie a Ióannés Chrysostomos.⁶⁹²

⁶⁸⁹ J. Valeva, *Les sages païens dans l'iconographie de l'arbre de Jessé et leurs antécédants*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1246.

⁶⁹⁰ O Libaniově mládí se dovídáme mnoho informací z jeho řečí: např. *Oratio* 1,3. 11,158-162. 19,45-46. 20,18-20. *Oratio* 1 vyšlo v českém překladu pod názvem *Životopis neboli O vlastním osudu*: in: *O vlastním osudu*, Praha 1973, s. 127-199. Srov.: B. Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*, Paris 1984 (kap. 1). K Libaniovi srov.: A. F. Norman, *Libanius. Autobiography and selected letters*, London 1992 (2 sv.). J. Wintjes, *Das Leben des Libanius*, Rahden 2005.

⁶⁹¹ O Libaniově životě čerpáme především z jeho autobiografie (*Oratio* 1): ed. A. F. Norman, *Libanius. Autobiography and selected letters*, London 1992.

⁶⁹² R. Cribione, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton 2007.

Sám Libanios se vůči křesťanským studentům nijak neuzavíral. Urození křesťanští studenti ho nijak neznepokojovali; opak ovšem platí o nesnesitelných, obhroublých mniších, kteří žili v Antiochii a jejím okolí, nad jejichž chováním se pozastavil v řeči č. 30, nazvané *Císaři Theodósiovi na obranu chrámů*.⁶⁹³ Přímých zmínek o křesťanství nalezneme u Libania velmi málo. Bojoval proti němu nepřímou tím, že jako zastánce tradičních helénských hodnot poukazoval na nadřazenost pohanských tradic. Z tohoto pohledu je třeba interpretovat i jeho hodnocení Sókrata, třebaže přímé odkazy na křesťanství lze spíše jen vytušit. Dostí výmluvná je např. zmínka v jednom z jeho dopisů, že „žijeme uprostřed lidu nepřátelského bohům“.⁶⁹⁴

Libaniovo rozsáhlé dílo se skládá především z velkého počtu řečí,⁶⁹⁵ které jsou bohatým zdrojem informací k životu Libaniovu, Iúliánovu apod. Řeč *O Antiochii* (Ἀντιοχικός) je cenným zdrojem informací o organizaci městského života (plán města, topografie, ekonomika).

Kromě řečí existuje čistě rétorická Libaniova tvorba – *deklamace*, fiktivní rozhovory (určené jen pro vnitřní potřebu školy) na témata historická nebo mytologická, které vycházejí ze situací zcela imaginárních, nebo se zabývají imaginárním vývojem událostí historicky doložených. Mezi protagonisty této fiktivní rétoriky jsou např. Démostenés, Kimón, Archidámos, Meneláos, Orestés – ale také Sókratés. Jednou z těchto deklamací je i *Sókratova obrana* (Ἀπολογία Σωκράτους).⁶⁹⁶

⁶⁹³ Český překlad in: *Tribuni výmluvnosti. Výbor ze starověkých řečníků*, Praha 1974, s. 324-339.

⁶⁹⁴ Libanios, *Epistola* 1220: τοιοῦτω σωόμεν ὄγλω θεοῖς τε ἐχθρῶ κακαίνῳ.

⁶⁹⁵ Soubor Libaniových spisů měl mimořádně šťastný osud během byzantského období, kdy byl vysoce uctíván jako stylistický vzor.

⁶⁹⁶ K diskuzi, co bylo pramenem Libaniova spisu, srov.: H. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*, Breslau 1909; B. Hogenmüller, *Xenophon, Apologie des Sokrates*, Würzburg 2007, s. 274. Oproti H. Markowskému, který se domníval, že zdrojem pro body obžaloby, které Libanios vyvrací, byla Polykratova (jen fragmentárně dochovaná) Κατηγορία Σωκράτους, zastává B. Hogenmüller názor, že Libanios čerpal z více antických děl.

2.4.3.1. *Sókratova obrana*

Oproti obraně Platónově a Xenofóntově nevystupuje v Libaniově spise Sókratés sám jako řečník. Místo něj užívá Libanios fiktivní postavy jeho obhájce (řec. *συνήγορος*), který podrobně líčí Sókratův život, zasvěcený „zlepšení“ jeho spoluobčanů, a pod nímž je možné rozpoznat samotného Libania. Zabývá se přitom téměř jen jediným druhem žaloby (Sókratés kazí mládež), otázky bezbožnosti se dotýká jen okrajově.⁶⁹⁷

Již H. Markowski považoval *Sókratovu obranu* za doklad pohansko-křesťanských sporů: tím, že Libanios vychválil Sókratovy ctnosti, chtěl poukázat na to, že pohanská *παιδεία* vychovávala dokonalejší a úctyhodnější muže než křesťanství. Spis přitom datuje do r. 362 po Kr. a spojuje jej s Iúliánovou snahou o restaurování antické pohanské kultury.⁶⁹⁸ Na Markowského úvahu navázali A. F. Norman a D. A. Russel, kteří se domnívali, že se v případě Libaniovy *Obrany Sókratovy* jedná o skrytou obranu císaře Iúliána Apostaty jako zastávce řecké pohanské tradice.⁶⁹⁹

Jako argument pro datování do Iúliánovy vlády uvedl H. Markowski citát Libaniova dopisu Iúliánovu učiteli Maximu z Efesu z února 362 po Kr., v němž se antiochijský rétor stylizuje do pozice Sókratova současníka:

„To, co bych udělal pro Sókrata, kdybych žil v Sókratově době, když ho ta zvířata, ti tři sykofanté (= udavači) znectili, domnívám se, musím učinit i pro toho, kdo Sókrata následuje. Učinil bych tak nikoli ze strachu kvůli obžalovaným, že by se jim přihodilo něco špatného, nýbrž z vědomí, že člověk, který filosofuje, přináší lidem nezměrný užitek, (...).“⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ B. Hogenmüller, *Xenophon, Apologie des Sokrates*, Würzburg 2007, s. 275.

⁶⁹⁸ H. Markowski, *De libanio Socratis defensore*, s. 20-43, 169.

⁶⁹⁹ A. F. Norman, *Libanius' Autobiography (Oratio 1)*, Oxford 1965, komentář k *Oratio* 18,155. D. A. Russel, *Libanius. Imaginary speeches: a selection of declamations*, London 1996, s. 19.

⁷⁰⁰ Libanios, *Epistola* 694, 1-3: “Α ἐποίουν ἂν περὶ Σωκράτην, εἰ κατὰ Σωκράτην ἐγεγόνειν, ὅτε αὐτῷ τὰ θηρία ἐλέκειτο, συκοφάνται τρεῖς, ταῦτ' ὤμην δεῖν καὶ νῦν ποιεῖν περὶ τὸν τὰ τοῦ Σωκράτους ἐζηλωκότα· (...)

H.- U. Wiemer však nedávno ukázal, že uvedený citát nikterak nedokládá, že by se Libanios v r. 362 po Kr. zaobíral myšlenkou sepsat *Sókratovu obranu*. Podle Wiemerova názoru chtěl Libanios srovnáním se Sókratem pouze Maximovi lichotit: to, co udělal pro Sókrata, to nyní udělá pro něj, Maxima. Německý badatel rovněž připomíná, že až do července 362 po Kr. neměl Libanios s Iúliánem přímý kontakt. Především se však domnívá, že se *Sókratova obrana* nevyznačuje rysy, které by byly podobné Iúliánovým nábožensko-politickým představám a cílům. Upozorňuje na to, že Libaniova deklamace se nezabývá Sókratovou obžalobou z bezbožnosti, nýbrž – to jsme ale zmínili již výše – z kazení mládeže; otázka víry v bohy v ní hraje pouze okrajovou roli. Třebaže se H.- U. Wiemer nevyslovuje pro konkrétní datum vzniku, považuje za pravděpodobnější, že deklamaci – obhajující pohanství tím, že se zaměřuje na postavu Sókrata, jež byla pro křesťany akceptovatelná – je třeba datovat spíše do doby, kdy se pohanství dostávalo do úzkých (tedy do doby pozdější) než do doby pohanské obnovy za Iúliána.⁷⁰¹

O. Apelt, jeden z vydavatelů komentovaného vydání spisu, tuto obranu vnímá jako Libaniovu snahu o rehabilitaci pohanství, přičemž proti Kristovi klade jako příklad postavu Sókrata, jenž si svým jednáním zaslouží přinejmenším stejnou úctu.⁷⁰² Libaniova *Sókratova obrana* je podle něj „vroucím vyznáním k pohanství, jež v Sókratovi nalezlo svůj ideál.“⁷⁰³

⁷⁰¹ H.- U. Wiemer, *Libanios und Julian*, München 1995, s. 72-76.

⁷⁰² O. Apelt, *Libanius. Apologie des Sokrates*, Leipzig 1922, s. xiv-xv: „(...) seine (= Libaniovy) tieferen Absichten, die ohne Zweifel dahin gingen, seinem Freunde und Gesinnungsgenossen Julian einen nützlichen Dienst zu erweisen in Sachen Rehabilitierung des Heidentums. Indem er nämlich die grossartige Selbstlosigkeit des Sokrates, eine völlige und unbedingte Hingabe an seine grosse Lebensaufgabe der Besserung seiner Mitmenschen, seinen Wahrheitssinn und Wahrheitsmut, seine Unerschrockenheit und Unbeugsamkeit, seine Schlagfertigkeit und bei alledem seine im antiken Sinn tadellose Frömmigkeit in lebhaften Farben, dazu noch gehoben durch das Kreuzfeuer der gerichtlichen Verhandlung, schilderte, stellte er der Christusgestalt seiner Gegner das Bild eines Mannes gegenüber, der seiner Ansicht nach mindestens die gleiche Bewunderung verdiente. In einer Zeit, in der sich alles auf den Gegensatz des alten Götterglaubens und des Christusglaubens zuspitzte, täuschte er sich gewiss nicht in der Annahme, dass diese seine Absicht für seine gebildeten Zeitgenossen kaum misszuverstehen war.“

⁷⁰³ O. Apelt, *Libanius. Apologie des Sokrates*, s. xv.

Nejzřetelněji se tato opozice vůči Kristovi projevuje v pasáži, kde prostřednictvím Apollónovy věštby prohlašuje Sókrata za nejmoudřejšího ze všech lidí:

„Nuže tedy, u jakých bohů nalezneme útočiště, pokud jsme v nejistotě, a u kterého pátráme po pravdě jakýchkoli věcí? U boha, jenž sídlí uprostřed země jako strážce věštění, k pýthijskému Apollónovi, (...). Tento tedy, ochranný a kmenový bůh našeho města, prohlásil – ponechávaje mnoho jiných stranou – toho, jenž nyní stojí před soudem (= Sókrata), za nejmoudřejšího (ze všech lidí).“⁷⁰⁴

Slovy francouzského badatele P. de Labriolla tak můžeme shrnout, že Libanios vyzvedává Sókrata jako „světce pohanství a dokonalý příklad vznešené pohanické filosofie, jež je hanebně potírána křesťany.“⁷⁰⁵

2.4.3.2. De Socratis silentio

Druhým, oproti *Sókratově obraně* výrazně kratším Libaniovým dílem vztahujícím se k Sókratovi je spis, citovaný obvykle pod latinským názvem *De Socratis silentio*.⁷⁰⁶ Odehrává se v r. 399 př. Kr. v Athénách již poté, co se Sókratovým nepřátelům podařilo docílit jeho odsouzení k smrti. Nemajíce dosti na tom, čeho již dosáhli, zakáží navíc – do doby provedení rozsudku – Sókratovi, aby jej kdokoli navštívil, aby s ním pohovořil.⁷⁰⁷ Pro tento zákaz není v dosavadní sókratovské tradici jakýkoli doklad.⁷⁰⁸ Dílo má literární formu proslovu v ich-formě, za jehož autora se vydává Sókratův anonymní student, v

⁷⁰⁴ Idem, s. xiii: Φέρε γάρ, ἐπὶ τίνα τῶν θεῶν ἐν τοῖς ἀδήλοις καταφεύγομεν καὶ παρὰ τοῦ τάληθές ὑπὲρ ἐκάστου μαυθάνομεν; οὐκ ἐπὶ τὸν τὰ μέσα τῆς γῆς ἐπὶ μαντείας κατέχοντα, τὸν Ἀπόλλω τὸν Πύθιον, (...); οὗτος τοῖνον ὁ τῆ πόλει πατρῶος ἅπαντας τοὺς ἄλλους ὑπερβὰς τὸν νυνὶ κρινόμενον ἀνείπε σοφώτατον.

⁷⁰⁵ P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1942, s. 431-432. Srov. též: M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, in: B. Pouderon – J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, s. 51-66, zde s. 65.

⁷⁰⁶ Ed. R. Foerster, *Libanii Opera*, sv. V, Lipsiae 1902, s. 123-147. Řecký originální titul: Κωλύουσι Σωκράτην ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ διαλέγεσθαι καὶ ἀντιλέγει τις.

⁷⁰⁷ Libanios, *De Socratis silentio* 17.

⁷⁰⁸ W. M. Calder, *On the Silence of Socrates. An Interpretation*, GRBS 3, 1960, s. 197.

němž je možné – podobně jako ve spise *Sókratova obrana* – vytušit samotného Libania.⁷⁰⁹

Editor prvního kritického vydání Libaniova díla R. Foerster se domníval, že se u spisu *De Socratis silentio* jedná o dílo nevyzrálé, vzniklé v mladém věku.⁷¹⁰ S tím však nesouhlasí W. M. Calder, jenž dílo naopak považuje za vyzrálé, vzniklé ke konci Libaniova života a mající konkrétní, třebaže v díle nevyslovený záměr.⁷¹¹

W. M. Calder vnímá dílo jako „*protest proti křesťanskému zasahování do starobylého pohanského vzdělání*“. Sókratés není v díle podle amerického badatele chápán jako historická osoba, jednající v Athénách 4. století př. Kr., nýbrž jako „*symbol pohanské intelektuální vzdělanosti* (řec. *παιδεία*)“. Libanios tím protestoval proti netolerantnímu přístupu křesťanů ke klasické vzdělanosti – místo přímého útoku ale raději použil tuto alegorii:

„*Vynucené mlčení bylo důvtipným inovativním prostředkem, jak odkázat na křesťanské potlačování staré vzdělanosti.*“

Ztělesněním církve je ve spise podle W. M. Caldera náboženský fanatic Melétos.⁷¹² Skutečnost, že Sókratés neklade bohy proti svým žalobcům podle Caldera dokládá, že stará klasická kultura je vůči té křesťanské tolerantní. Pohané tak Libaniovými slovy odkazují na Sókratovu intelektuální nesmrtelnost a staví se do jeho tradice. Libanios se přitom neobrací jen na pohany, ale i na křesťany, jimž chce ukázat, jak je Sókratovo chování slučitelné s křesťanským náboženstvím.⁷¹³

⁷⁰⁹ Libanios, *De Socratis silentio* 3: ἐγὼ δὲ εἰμι μὲν εἰς τῶν φοιτῶντων παρὰ Σωκράτην καὶ τῶν ἀκροωμένων, καὶ γὰρ ἐστὶ τὸ πρᾶγμα θαύματος ἄξιον, ἐν δεσμωτηρίῳ φιλοσοφῶν καὶ φαιδρῶς ἀποθνήσκων, ἀνέστην δὲ ἀντερῶν τῷ τὴν χαλεπὴν γνώμην ταύτην εἰρηκότι νομίζων οὐκ ἐκείνῳ τοῦτο, ἀλλ' ἡμῖν οἴσειν ζημίαν, εἰ μὴδὲ ὀλίγα κερδανοῦμεν Σωκράτους τὰς λοιπὰς ἡμέρας.

⁷¹⁰ R. Foerster (ed.), *Libanii Opera*, sv. V, Lipsiae 1902, s. 123, pozn. 1: „(...) a Libanio praesertim adolescente scribi potuisse (...)“

⁷¹¹ W. M. Calder, *On the Silence of Socrates*, s. 197-202.

⁷¹² Idem, s. 200.

⁷¹³ Idem, s. 201-202.

V kontextu vztahu Sókrata a sedmi mudrců je však důležitá ta část, v níž řečník předpovídá:

„Vím, že nastane doba, kdy budete Sókrata uctívat stejně, jako Efesští (uctívají) Hérakleita, Samští Pýthágora, Lakedaimonští Chilóna, Miletané Tháleta, obyvatelé Lesbu Pittaka, Korintané Periandra a vy sami Solóna. Pokud jsou naživu, mudrci musejí čelit závisti svých spoluobčanů. Poté však, co zemřou, jejich moudrost je posuzována bez předsudků pouze podle smyslové zkušenosti.“⁷¹⁴

Jsem přesvědčen, že se jedná o klíčový doklad pro chápání Sókrata v pozdní antice. Libanios zde zcela jasně klade Sókrata mezi sedm mudrců jako řekněme osmého mudrce.⁷¹⁵

Pokud bychom pro tento Libaniův citát hledali paralelu mezi mozaikami se Sókratem, pak ji podle mého názoru téměř přesně vytváří mozaika z Baalbeku-Souéidié. Výrazným rozdílem ovšem je, že místo Bia a Klebúla uvádí Hérakleita a Pýthágora.⁷¹⁶

⁷¹⁴ Libanios, *De Socratis silentio* 9: εὖ οἶδα ὡς ἔστι χρόνος ἐν ᾧ ποτε σεμνυνεῖσθε Σωκράτει, ὡς Ἡρακλείτῳ μὲν Ἐφέσιοι, Πυθαγόρᾳ δὲ Σάμιοι καὶ Χείλωνι Λακεδαιμόνιοι καὶ Θάλητῃ Μιλήσιοι καὶ Πιττακῶ Λέσβιοι καὶ Περιάνδρῳ Κορίνθιοι καὶ ὑμεῖς αὐτοὶ ποτε Σόλωνι. Πᾶσι γὰρ τοῖς σοφοῖς ζῶσι μὲν ὁ παρὰ τῶν πλησίων φθόνος ἀνταγωνίζεται, ἀποθανόντων δὲ καθαρῶς ἐξ ἀλύπου τῆς αἰσθήσεως ἡ σοφία κρίνεται.

⁷¹⁵ Na univerzitě v Montpellier (Université Paul-Valéry, Montpellier III) bylo před několika lety zřízeno specializované pracoviště zabývající se Libaniovým životem a dílem (*Centre Libanios*) – srov.: http://recherche.univ-montp3.fr/crises/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=100. Zde je ostatně uvedena i rozsáhlá bibliografie k Libaniově. B. Schouler a P.-L. Malosse z tohoto centra připravili kritický překlad Libaniových spisů *Sókratova obrana* a *De Socratis silentio* do francouzštiny s komentářem. Podle mně dostupných informací by mělo toto dílo (*Déclamations*, t. 1: *Apologie de Socrate. On force Socrate de se taire*) vyjít v r. 2009; ani v době, kdy byly prováděny závěrečné úpravy této disertační práce, však stále nevyšlo. Jsem přesvědčen, že přinese řadu nových postřehů i k tématice zde zpracovávané. – P.-L. Malosse rovněž připravuje na 18.-20.3. 2010 mezinárodní „libaniovské“ kolokvium *Libanios. Le premier humaniste* (http://recherche.univ-montp3.fr/crises/index.php?option=com_content&task=view&id=204&Itemid=133).

⁷¹⁶ Viz kap. 2.7.1.1.

2.4.4. Iúliános Apostata

2.4.4.1. Životopis

Na tomto místě se bohužel nemohu podrobně věnovat vylíčení Iúliánova života, k němuž bylo dosud napsáno velké množství odborné literatury.⁷¹⁷ Zcela stranou ponechávám také otázku (třebaže velmi přitažlivou) Iúliánova „druháho života“, tedy proměny jeho obrazu v následujících staletích.⁷¹⁸ Nejvíce prostoru pochopitelně věnuji Iúliánovu vztahu k Sókratovi v souvislosti s jeho protikřesťanskou politikou.

⁷¹⁷ Odborná bibliografie k Iúliánovu životu a dílu je nesmírně rozsáhlá a není možné ji zde celou zmínit. Odkazují proto alespoň na nejdůležitější moderní monografie: J. Geffcken, *Kaiser Julianus (Das Erbe des Alten)*, Leipzig 1914. J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930 (něm. překlad: *Julian der Abtrünnige*, München 1940). R. Browning, *The Emperor Julian*, Berkeley 1976. G. W. Bowersock, *Julien the Apostate*, London 1978. A. Krawczuk, *Julian Apostata*, Warszawa 1987³. J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992 (širěji pojatá práce, zabývající se Iúliánovým vztahem k antickým autorům jako vzoru pro jeho dílo a filosofické myšlení). I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari 2001. M. Giebel, *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf – Zürich 2002. K. Bringmann, *Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher*, Darmstadt 2004. K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006. S. Tougher, *Julian the Apostate*, Edinburgh 2007. Navzdory malému rozsahu bych chtěl upozornit na článek R. Kleina (*Julian Apostata. Ein Lebensbild*, *Gymnasium* 93, 1986, s. 273-292), v němž autor zasvěceně načrtává Iúliánův život (a odkazuje na rozsáhlou literaturu). V českém prostředí bych rád upozornil na velmi rozsáhlou studii klasického filologa a historika starověku E. Peroutky (1860-1912) *Studie o císaři Julianovi* (LF 29, 1902, s. 1-19, 105-121, 185-219, 337-371, 441-475), která se – třebas více než sto let stará – vyznačuje vynikající znalostí pramenů a kritickým pohledem, již oproštěným od černobílého vidění Iúliána jako křesťanského odpadlíka. – Nejdůležitější články, pokud se zabývají konkrétní problematikou Iúliánova života a vlády v kontextu této práce, jsou uvedeny níže v souvislosti s danou problematikou.

⁷¹⁸ Proti posledním pohanským autorům, kteří vytvořili výrazně pozitivní Iúliánův obraz (Libanios, Ammianus Marcellinus, Eunapios ze Sard, Zósimos), vznikala paralelně od konce 4. století církevní historiografie, v níž jsme svědky demonizace Iúliánovy postavy (Sókratés Scholastikos, Sózomenos, Theodorétos) /srov. H.- G. Nesselrath, *Kaiserlicher Held und Christenfeind: Julian Apostata im Urteil des späteren 4. und des 5. Js. n. Chr.*, in: B. Bäbler – H.- G. Nesselrath (Hrsg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, München-Leipzig, 2001, s. 15-43/. Základem jejich negativního postoje vůči Iúliánovi je tvrzení, že císař rozpoutal protikřesťanské perzekuce – názor, který převzali od Grégoria z Nazianzu (*Proti Iúliánovi*, řeči 4 a 5). Tento názor o pronásledování křesťanů ze strany Iúliánovy se šířil a bujel po celý středověk, např. v dramatu *Gallicanus* Hrosvithy z Gandersheimu (10. století). Nový náhled na Iúliánovu osobnost, založený na studiu pramenů, započal až na počátku novověku v pracích Erasma Rotterdamského a Jeana Bodina. Zcela „revoluční“ pohled pak na Apostatu vnáší Voltaire v obsáhlém hesle „Julien le Philosophe“ ve *Filosofickém slovníku (Dictionnaire Philosophique*, 1764). Voltaire tu tvrdí, že charakteristickým rysem Iúliánovy vlády byla *tolerance* vůči všem kultům s odkazem na císařův dopis č. 114 (v pozdější Bidezově a Cumontově edici), v němž oznamuje, že nechal propustit z vyhnanství ty křesťany, kteří se do něj dostali kvůli střetům mezi jednotlivými křesťanskými sektami. Těmto křesťanským sektám se věnuje E. Gibbon v jeho monumentálním díle *The Decline and Fall of the Roman Empire*, v němž ve 23. a 24. kapitole (nechaje se přitom inspirovat líčením Ammiana Marcellina XXII, 5,3-4) líčí disputace (přecházející v hádky) mezi těmito sektami, k nimž je Iúliános pozval do svého paláce a jimž se vysmíval. – Srov.: J. Richter (ed.), *L'empereur Julien de l'Histoire à la Légende* I-II, Paris 1978-1981. K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, s. 394-462 (kap. 10: Der Umstrittene). Stručně též: L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, Praha 2001, s. 659-662.

První dramatické okamžiky svého života zažil šestiletý⁷¹⁹ Iúliános v r. 337 po Kr., kdy byl nedlouho po smrti Konstantina Velikého zavražděn Iúliánův otec Iulius Constantius, Konstantinův nevlastní bratr. Spolu s ním bylo povražděno i mnoho dalších členů Konstantinovy rodiny. Jedinými mužskými příbuznými císaře Konstantina, kteří toto běsnění přežili, byli Konstantin II., Constans, Iúliános a Julianův nevlastní bratr Gallus. Podezření, že za vraždou jeho otce stál císař Constantius, přecházelo u Iúliána ve stále větší jistotu.⁷²⁰

Iúliános vyrůstal nejdříve u svých prarodičů, kde získal jako chlapec od svého vychovatele, gótského eunucha Mardonía, vynikající vzdělání, založené na četbě Platóna a Homéra.⁷²¹ Ve vzdělání pokračoval v Konstantinopoli u gramatika Nikoklea a v Nikomédii, kde tehdy působil i Libanios, jehož mladý Iúliános bezpochyby již tehdy obdivoval. Třebaže se na výslovný císařův zákaz nemohl stát jeho žákem, nechával si alespoň kopírovat Libaniovu přednášku.⁷²² Dalšíh pět let – snad až do svých 21 let, jak se domnívá K. Rosen – prožil Iúliános se svým bratrem Gallem v *Macellu*, venkovské vile Iúliánovy babičky v Kappadokii.⁷²³

Svá studia zahájil Iúliános v Pergamu u starého filosofa Aidésia a jeho žáků Chrýsanthia ze Sard a Eusebia z Myndu. Sám Aidésios byl jedním z posledních žijících Iamblichových žáků. Iúliánova studentská léta v Pergamu a později v Efesu u filosofa Maxima popsals značnou dávkou sympatií Eunapios ze Sard v *Životech sofistů* (*Βίοι σοφιστῶν*).⁷²⁴ Rovněž on totiž studoval u Chrýsanthia a lákala ho novoplatónská filosofie.

⁷¹⁹ K datu Iúliánova narození srov. F. D. Gilliard, *Das Geburtsdatum von Julian Apostata*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978, s. 448-454.

⁷²⁰ K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, s. 49-53, 70-72.

⁷²¹ Badatelé nejsou zajednou v tom, zda byl Mardonios křesťan nebo pohan, protože sám Iúliános se o vyznání svého vychovatele nikde nezmiňuje. K. Rosen (*Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, s. 75-76) zastává názor, že Iúliánovo mlčení naznačuje, že byl křesťanem, nejspíše ariánského vyznání.

⁷²² Libanios, *Oratio* 18,14-15.

⁷²³ K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, s. 70-93.

⁷²⁴ Eunapios, *Životy filosofů* 429-431.

Iúliánův odklon od křesťanství spojovali badatelé právě se studiem u filosofa Maxima.⁷²⁵ Odvolávali se na Iúliánův *List Alexandrijským*, v němž jim vyčítá, že stále lpí na křesťanské víře místo toho, aby se opět navrátili k pravdě. Jako příklad jim dává svůj vlastní odklon od křesťanství:

„*Správnou cestu neminete, pokud poslechnete toho, jenž šel onou cestou, když mu bylo dvacet let a který touto cestou jde s pomocí bohů nyní již dvanáctým rokem.*“⁷²⁶

K. Rosen však prokázal, že Iúliánova cesta k pohanským bohům nebyla otázkou jedné chvíle, nýbrž že šlo o dlouhý vývoj, jenž sice započal při studiích u Maxima, ale skončil až Iúliánovým nástupem na trůn.⁷²⁷ Důvodem byla zřejmě obava z reakce císaře Constantia. K pohanství se otevřeně přihlásil až v listu *Athénské radě a lidu* (Ἀθηναίων τῆ βούλη καὶ τῷ δήμῳ), který napsal na jaře 361 během pochodu proti Constantiovi. Klíčový okamžik nakonec nastal při pobytu v Naissu (dn. Niš), kde se Iúliános od poslů dozvěděl, že Constantius II. neočekávaně zemřel a jmenoval jej před smrtí svým nástupcem.⁷²⁸

V Antiochii Iúliános pobýval od poloviny července 362 do počátku března 363 po Kr. Obyvatelé – nejen pohané, ale i část křesťanů – byli zpočátku císařem nadšeni. Ke zhoršení vzájemného vztahu došlo nejen kvůli zhoršujícím

⁷²⁵ J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, s. 93-101. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London 1978, s. 29-30: „In his (= Libaniův) address to Julian on 1 January 363, he makes it plain that it was under the influence of Maximus that Julian cast off his Christian beliefs and embraced the gods of paganism. (...) For ten years Julian concealed his new religion.“

⁷²⁶ Ep. 111, 434d: οὐχ ἀμαρτήσεσθε γὰρ τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ πειθόμενοι τῷ πορευθέντι κακείνῳ τὴν ὁδὸν ἄχρις ἐπὶ ἑκοσι καὶ ταύτην ἤδη συν θεοῖς πορευομένῳ δωδέκατον ἔτος.

⁷²⁷ K. Rosen, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, JbAC 40, 1997, s. 126-146.

⁷²⁸ Amm. Marc. 22,2,1-2: „Za takto napjaté situace přišli znenadání k Julianovi vyslaní zmocněnci, Theolaifus a Aligildus. Oznamovali mu, že zemřel Constantius, a k tomu dodávali, že ho posledním svým výrokem určil za nástupce své moci. Jakmile se Julianus o té věci dověděl, zbavil se dotírajících naň nebezpečí i zmatelných válečných starostí a nesmírně se mu ulevilo. Věřil již věštám, (...)“ – Třebaže se v tomto ohledu (tedy že Iúliánova cesta k pohanství byla dlouhodobá a rozhodujícím okamžikem byla až zpráva o Constantiově smrti) přesto nelze upozornit na zprávy, které hovoří pro dřívější konverzi. Zmíňme alespoň Libaniovu informaci (*Oratio* XIII, 12), že se Iúliános „zbavil bludné víry“ a „jako lev roztrhal okovy (= křesťanské víry)“ již v Iónii při studiu u místních filosofů. Kladu si však otázku, zda Libaniova proklamace nebyla spíše jeho zbožným přáním, než by odpovídala realitě.

se hospodářským problémům ve městě, politickým sporům a náboženským protikladům, ale především kvůli chování samotného Iúliána.⁷²⁹

Iúliános zahynul během vojenského tažení proti Peršanům 26.6. 363 po Kr. Nejpodrobnější líčení okolností císařova smrtelného zranění v poměrně bezvýznamné potyčce pochází z pera Ammiana Marcellina, očitého svědka události.⁷³⁰ Další, méně podrobné informace máme od Zósima,⁷³¹ Libania⁷³² a Eutropia, jenž se tažení rovněž účastnil.⁷³³ Křesťanští autoři Efraim Syrský⁷³⁴ a Gregórios z Naziánu⁷³⁵ chápali Iúliánovu smrt jako svého druhu sebevraždu: císař prý v bezvýchodné situaci neviděl jiné východisko než vlastní smrt.

Hlavní záhadou a klíčovým sporným bodem mezi pohany a křesťany však byl „původ“ smrtelného kopí. Gregórios z Naziánu, píšící rok po

⁷²⁹ K. Rosen, *Julian in Antiochien*, in: W. v. Schuller (Hrsg.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, s. 217-230, zde s. 223. Srov též: V. Ježek, *Julian Apostata a jeho neúspěšná cesta do Antiochie*, *Synergia* 2/2, 2004, s. 13-22.

⁷³⁰ Amm. Marc. 25,3,2-7: „A zatímco se pevně kryly boky a vojsko podle místního terénu postupovalo čtvercovými sice, ale uvolněnými pochodovými proudy, došla císaři, jenž si pořád ještě neozbrojen vyjel obhlédnout přední voje, zpráva o tom, že byly náhle v týlu napadeny oddíly uzavírající pochodový útvar. Rozrušen touto pohromou, zapomněl na pancíř, uchopil ve zmatku štít, ale když kvapil přispět ku pomoci nejzazším řadám, byl volán zpět jiným poplachem, který oznamoval, že také čelní jednotky, od nichž se zrovna vzdálil, zakoušejí stejné nesnáze. A zatímco to bez ohledu na vlastní nebezpečí spěchal uvést do pořádku, zaútočil z jiné strany parthský útvar obrněných jezdců na centurie uprostřed armády. Po zakolísání levého křídla se přes ně prudce přehnal, a poněvadž naši vojáci nebyli s to snést pach a říčení slonů, snažil se nepřítel píkami a množstvím házecích kopí vybojovat rozhodný zápas. Císař tedy poletoval mezi hlavními bitevními nebezpečími, a tu pohotově vyrazili naši gardoví těžkooděnci, obrátili Peršany i jejich zvířata na útěk a sekali jim do stehů i zad. Julianus nedbal na ostražitost, zdviženými rukama i voláním dával zjevně najevo, že se nepřátelé ustrašeně rozutíkali, čímž podněcoval hněv pronásledujících a sám se také odvážně pouštěl do boje. Z té i oné strany ně něj křičeli gardoví kadeti, jež bázeň předtím rozprášila, aby se vyhnul spouště prchajících jako sesuvu špatně postavené střechy. Najednou mu zavádilo o kůži na předloktí jezdecké kopí, neznámo odkud vržené, prorazilo mu žebra a zarylo se do spodního laloku jater. Pokusil se je sice pravou rukou vytrhnout, ale ucítil, že si dvojbřitým železným hrotem přešel u prstů šlachy, a smekl se z koně. Přítomní vojáci se rychle seběhli, odnesli ho do tábora a tam byl lékařsky ošetřován.“ – Srov.: D. Conduché, *Ammianus Marcellinus und der Tod Iulians*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978, s. 355-380. G. Scheda, *Die Todesstunde Kaiser Julians*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, s. 381-386.

⁷³¹ Zósimos 3,28,4-29,4: „Na všech stranách se rozpoutal boj; císař obcházel legáty a tribuny, mísil se mezi bojující vojáky a přitom byl v zápalu boje zraněn mečem; položili ho na štít a odnesli do stanu. Tam vydržel až do půlnoci a zemřel, když byl perskou říší přivedl téměř na pokraj záhuby.“

⁷³² Libanios, *Oratio* 18,268-270.

⁷³³ Eutropius, *Breviarium* 10,16: *Potom se ujal vlády Iulianus a začal s obrovským vybavením válku proti Parthům. Tohoto tažení jsem se zúčastnil také já. (...) Už se vracel jako vítěz, ale zapletl se nepříteli uváženě do několika střetů a byl zabit nepřátelskou rukou šest dní před červencovými Kalendami v sedmém roce své vlády, v dvaatřicátém roce svého věku.* – Celkově srov.: W. R. Chalmers, *Julians Perserzug bei Eunapius, Ammianus Marcellinus und Zosimus*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, s. 270-284. G. Scheda, *Die Todesstunde Kaiser Julians*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, s. 381-386.

⁷³⁴ Efraim Syrský, *Hymnus proti Iúliánovi* 3,16. Srov.: S. H. Griffith, *Ephraem the Syrian's Hymn „Against Julian“*, *VChr* 41, 1987, s. 238-266.

⁷³⁵ Greg. Naz., *Oratio* 5,12. Srov.: J. Bernardi, *Les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze*, in: R. Braun – J. Richer (eds.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende*, Paris 1978, s. 89-98.

Iúliánově smrti, uvádí čtyři možnosti: pocházel buď od Peršana, nebo od barbarského spojence, Saracéna (tj. nomádského Araba ve službách té či oné strany) nebo z Iúliánových vlastních řad.⁷³⁶ Libanios zmiňuje ve smuteční řeči na Iúliána, že kopí údajně vycházelo z řad Římanů.⁷³⁷ U křesťanského autora Sozoména pak tato informace přechází v tvrzení, že kopí hodil křesťanský Říman.⁷³⁸

2.4.4.2. Iúliánův boj proti křesťanství

Na Iúliánův boj proti křesťanství a na jeho snahu o obnovu pohanských kultů převládají názory, které úzce souvisí s obecným chápáním pozdní antiky jako doby úpadkové, doby přechodové – doby, v níž přece jedna (= antická) epocha končí a druhá (= křesťanská) vzniká.⁷³⁹ A Iúliános se – jak jinak než neúspěšně! – pokusil proti tomuto historicky determinovanému vývoji postavit.

Představu o Iúliánovi jako romantickém snílkovi načrtl německý učenec D. F. Strauss (1808-1874)⁷⁴⁰ v díle *Der Romantiker auf dem Throne der Caesaren oder Julian der Abtrünnige* (1847).⁷⁴¹ Historické práce posledních stalet (zmiňme alespoň díla J. Geffckena, J. Bidez, H. Raedera⁷⁴² a články F. Dvorníka a G. Downeyho) tuto představu výrazně přehodnotily.

Americký badatel G. Downey, známý svými díly o syrské Antiochii, tak nevnímá Juliánův plán

„jako pouhou akci proti křesťanství jako podřadnému a chybnému druhu nového náboženství.“ Tento plán „byl součástí širšího politického, sociálního

⁷³⁶ Gregorios z Nazianzu, *Oratio* 5,13.

⁷³⁷ Libanios, *Oratio* 18.274.

⁷³⁸ Sozomenos, *Církevní dějiny* 6,2. – Srov. též perský pohled na Iúliánovu smrt: M. Azarnoush, *Le mort de Julien l'Apostate selon les sources iraniennes*, Byzantion 61, 1991, s. 322-329.

⁷³⁹ K obecnému chápání pozdní antiky srov. kap. 1.1.

⁷⁴⁰ D. F. Strausse proslavilo nejvíce jeho kontroverzní dílo *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36), jež bylo přeložené i do češtiny.

⁷⁴¹ D. F. Strauss, *Der Romantiker auf dem Throne der Caesaren oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim 1847.

⁷⁴² H. Raeder, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, C&M VI, 1944, s. 179-193.

a ekonomického programu, jehož cílem bylo zachránit stát před tím, co Iúliános a jeho stoupenci považovali za největší nebezpečí.“

Hlavním Iúliánovým cílem byla podle amerického historika „jednota víry a kultury“ – téma, jemuž je ostatně celý badatelův článek zasvěcen.⁷⁴³

Iúliánovou snahou tedy bylo odvrátit nebezpečí, které vzniklo podporou křesťanství ze strany Konstantina Velikého a jeho synů. Podle Iúliánova názoru politika Konstantina a příslušníků jeho dynastie vytvořila alarmující situaci, která ohrožovala stabilitu a prosperitu říše.⁷⁴⁴ Na Iúliánovo úsilí odstranit neblahý vývoj od doby Konstantinovy ostatně odkazuje i pokus o založení pohanské církve⁷⁴⁵ i edikt zakazující vyučovat křesťanským učitelům klasickou pohanskou literaturu. „Jednotu víry a kultury“, o níž usiloval Konstantin Veliký pod záštitou křesťanství, chtěl Iúliános přetransformovat v jednotu zaštitěnou posíleným a obnoveným pohanstvím.⁷⁴⁶

V této souvislosti byl velmi přínosný článek F. Dvorníka, v němž tento přední český byzantolog doložil, že Iúliánovým záměrem nebylo pouze obnovení *statu quo*, nýbrž radikální návrat ke starším principům římského císařství, na nichž byla původní velikost impéria založena. F. Dvorník ukázal, že Iúliános zamýšlel opustit řadu prvků římské moci, které byly charakteristické pro jeho dobu, a vracel se k politickým formám raného římského principátu a tradičnímu římskému ceremonálu. Dobře patrné to je na jeho odmítání titulu *dominus* a odsuzování formalizovaného kultu císaře a všeho, co bylo spojené s absolutní a teokratickou monarchií.⁷⁴⁷ F. Dvorník to dokládá odkazy na vlastní

⁷⁴³ G. Downey, *Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture*, Church History (Chicago) 28, 1959, s. 339-349, zde s. 340.

⁷⁴⁴ Idem, s. 341.

⁷⁴⁵ Idem, s. 342.

⁷⁴⁶ G. Downey, *Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture*, Church History (Chicago) 28, 1959, s. 343-347, pak svůj článek pokračuje částí o Justiniánovi. Pro autora článku představuje Justinián protipól snažení Iúliánova – byzantský císař totiž prosadil „definitive establishment of orthodox Christianity“.

⁷⁴⁷ F. Dvorník, *The Emperor Julian's „Reactionary“ Ideas on Kingship*, in: K. Weitzmann (ed.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend Jr.*, Princeton 1955, s. 71-81.

díla Iúliána: na dvě *Oslavné řeči na císaře Constantia*, na jeho dopis *filosofu Themistiovi* a na *Antiochijskou řeč*.

Přesto je pozoruhodné, jak názor o Iúliánovi jako romantickém snílkovi a o beznadějnosti jeho úsilí přežívá do dnešních dnů. Citujme alespoň charakteristiku Iúliána úsilí v souborném díle *Geschichte des politischen Denkens* /2.1/ (2002) od předního německého filosofa Henninga Ottmanna:

„Velký císařův projekt, nábožensko-politický obrat k pohanství, byl odsouzen k neúspěchu. V popelu již nebylo dostatek uhlí. S filosofickým synkretismem a novoplatónismem nebylo možné masy získat. Iúliánova snaha byla marná. Upsal se minulosti, jež se ani v jeho vlastních představách nejevila tak, jakou kdysi byla. Je to možné nazývat jako kdysi David Friedrich Strauss romantikou, ale na rozdíl od Strausse nemusíme o subjektivní upřímnosti tohoto snílka pochybovat. Snílkem a fantastou přesto byl. Nevěděl, co činí.“⁷⁴⁸

Na jiném místě v souvislosti se Sókratovým obrazem u Basilea Velikého hovoříme o odlišné křesťanské interpretaci klasických děl pohanské antiky.⁷⁴⁹ Na základě této skutečnosti je třeba vnímat Iúliánův výnos⁷⁵⁰ ze 17. 6. 362, jímž zakázal křesťanům (především učitelům rétoriky, gramatiky a filosofie) vyučovat na základě těchto pohanských děl. Iúliános sám jej zdůvodňuje tím, že křesťanští učitelé přece nemohou, pokud zapudili pohanské bohy, aniž by lhali, vysvětlovat *pravý smysl děl* Homérových a jiných řeckých básníků.⁷⁵¹ Badatelé – v návaznosti na pozdější křesťanskou kritiku Grégoria z Naziánu, Basilea Velikého, Ambrosia, Sókrata Scholastika a dalších – tuto pasáž často interpretují tak, že císařovým záměrem bylo odeprít křesťanům vzdělání, které bylo z drtivé většiny na těchto dílech založeno.⁷⁵² Ještě

⁷⁴⁸ H. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens* (Band 2/1: Die Römer), Stuttgart 2002, s. 354.

⁷⁴⁹ Srov. kap. 2.6.4.2. E. L. Fortin, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Ad adulescentes*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London 1981, s. 189-204, zde s. 190.

⁷⁵⁰ Přesněji řečeno: zákon (řec. νόμος).

⁷⁵¹ Iúliános, *Epistola* 61.422D.

⁷⁵² Již J. Geffcken (*Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner*, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 21, 1890, s. 161-195, zde s. 161-162) kritizoval nedostatek věcnosti při posuzování tohoto zákona a

významnější ale byla zřejmě slova, která jsem výše zdůraznil kurzívou, tedy Iúliánova obava, že by křesťané interpretovali pohanská díla svým vlastním křesťanským způsobem:

„Pokud by (= křesťanští učitelé) ctili ty, které mají interpretovat, jimž jsou takřkajíc proféty, pak by se především snažili napodobit zbožnost vůči bohům. Pokud se však domnívají, že se (= antičtí autoři) mýlili ve vztahu k božstvu, nechť jdou do kostelů Galilejských interpretovat Matouše a Lukáše.“⁷⁵³

Dokládají to i samotní křesťanští autoři, např. Sókratés Scholastikos nebo Theodorétos z Kyrrhu. Klíčová je věta, kterou Sókratés Scholastikos (cca 380 – cca 440 po Kr.) uvádí v *Církevních dějinách* (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*) na konci vyprávění o ostrém sporu mezi slepým chalkedonským biskupem Mariem a Iúliánem:

„Uzákonil totiž, že křesťané nesmějí být vyučování světským naukám. Když prý dovedou mluvit, snadno prý křesťané pohotově dovedou odpovědět pohanským dialektikům.“⁷⁵⁴

volal po přehodnocení. Významným přelomem byl výše zmíněný článek F. Dvorníka (*The Emperor Julian's „Reactionary“ Ideas on Kingship*), v němž vnímal náboženskou restauraci jako součást Iúliánových celkových politických snah. Konkrétně na školský zákon pak Dvorníkovu myšlenku rozpracoval B. C. Hardy (*Kaiser Julian und sein Schulgesetz*, in: R. Klein (Hrsg.), *Kaiser Julianus*, s. 398): „*Das über die Christen verhängte Verbot war eine konstruktive Massnahme. Es war ein Versuch, die Schulen zu ihren traditionellen Aufgaben zurückzuführen und nur in einem Punkt intolerant, nämlich darin, dass dich Julian weigerte, irgendwelche Entstellungen oder Verdrehungen nichtchristlicher, klassischer Gedanken zum Zwecke zu dulden, dass die klassische Kultur verunglimpft wurde. In der Breite seiner Reformen liegt der Beweis dafür, dass seine Pläne weit mehr umfassten, als einfach den christlichen Lehrern ihre Stellen wegzunehmen. Es wurden öffentliche Vorlesungen veranstaltet, Unterkünfte und Gymnasien wiederaufgebaut.*“ E. Dal Covolo, *La paideia anticristiana dell' Imperatore Giuliano*, in: *Crescita dell'uomo nella catecesi dei Padri*, Roma 1988, s. 73-85, zde s. 76-78.

⁷⁵³ Iúliános, *Epistula* 63, 423c-d: Ἄλλ' εἰ μὲν οὖοντα σοφούς ὧν εἰσιν ἐξηγηταὶ καὶ ὧν ὡσπερ προφήται κάθηνται, ζηλοῦτωσαν αὐτῶν πρῶτον τὴν εἰς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν· εἰ δὲ εἰς τοὺς τιμιωτάτους ὑπολαμβάνουσι πεπλανῆσθαι, βαδίζόντων εἰς τὰς τῶν Γαλιλαίων ἐκκλησίας, ἐξηγησόμενοι Ματθαῖον καὶ Λουκᾶν· – Srov.: E. L. Fortin, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Ad adulescentes*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London 1981, s. 189-204, zde s. 198. Edikt ze 17.6. 362 se zachoval ve dvou edicích: v Theodosiově kodexu (13,3,5) a v rukopisné formě, kterou J. Bidez považoval za dopis (*Epistula* 61c), kterou Iúliános rozeslal křesťanským učitelům na Východě. Srov.: E. Dal Covolo, *La paideia anticristiana*, s. 73-74, pozn. 2 (podrobný odkaz na literaturu k rukopisné tradici Iúliánových dopisů).

⁷⁵⁴ Sókratés Scholastikos, *Historia Ecclesiastica* 3,12: νόμῳ ἐκέλευε Χριστιανοὺς παιδεύσεως μὴ μετέχειν· ἵνα μὴ, φησὶν, ἀκονώμενοι τὴν γλῶτταν ἐτοιμῶς πρὸς τοὺς διαλεκτικούς τῶν Ἑλλήνων ἀπαντῶσιν·

Sókratés Scholastikos poté popisuje příběh o tom, jak křesťané Iúliánův zákaz obcházeli.⁷⁵⁵ Je z něj patrné, jak důležité pro křesťany byly antické literární formy a dokládá, že daným zákonem se Iúliános skutečně „trefil do černého“.

Zajímavostí je, že se tu Sókratés Scholastikos odvolával na athénského filosofa:

„Pohanské učení jako božsky inspirované neschvaluje ani Kristus, ani jeho učedníci, avšak ani není zavržováno jako veskrze nebezpečné. Podle mého soudu však nevzniklo bez Boží prozřetelnosti. Vždyť velmi mnozí pohanští filozofové nebyli daleko od poznání Boha. (...) Proto se imperátor Julian zaměřil právě na to a zákonem přikázal, že křesťané se nemají vzdělávat v pohanských vědách. Věděl, že bajky pohanských spisovatelů by snad vysvětlili. Sám přední filozof Sókratés je napadal a soudci jej odsoudili za to, že se snažil zničit jejich démony.“⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ Idem 3,16: „Tu se velmi proslavili dva Apollinariové, o nichž jsme se dříve zmínili. Oba se věnovali umění formující řeč (filologii). Velmi zkušený otec se věnoval gramatice, jeho syn umění sofistů, což v zlých dobách nemálo pomáhalo křesťanům. Otec jako vyhledávaný gramatik (filolog) využil gramatiky ve prospěch křesťanského náboženství. Básnickou formou zpracoval Mojžíšovy knihy. Formou eposu i formou tragedie při zachování osob zpracoval historické knihy Starého zákona. Užil každého literárního druhu, aby tak způsob pohanského vyjadřování nebyl pro křesťany nezvyklý a cizí. Syn učil rétorice. Upravil evangelia a Skutky na způsob Platonových Dialogů. Bylo to pro křesťanské náboženství výhodné, poněvadž byl tím imperátorův zákaz poněkud obcházen. (...) Proto kdo se o to snaží, ty učí přesvaté víře, ne však umění mluvit, abychom se mohli postavit proti těm, kteří bojují proti pravdě, i když právě velmi snadno porazíme protivníka, když proti němu použijeme jeho zbraní.“

⁷⁵⁶ Ibidem: 'Η Ἑλληνικὴ παιδείσις, οὔτε παρὰ τοῦ Χριστοῦ, οὔτε παρὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, ἢ ὡς θεόπνευστος ἐδέχθη, ἢ ὡς ἐπιβλαβῆς ἐξεβλήθη· Καὶ τοῦτο, ὡς ἠγοῦμαι, οὐκ ἀπρονοήτως ἐποίησαν· Πολλοὶ γὰρ τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσοφησάντων, οὐ μακρὰν του γινῶμαι τὸν Θεὸν ἐγένοντο· (...) Τοῦτο καὶ ὁ βασιλεὺς Ἰουλιανὸς σχοπήσας, νόμῳ τοῦς Χριστιανοὺς ἀπέτρεπε τὰ Ἑλλήνων παιδεύεσθαι· Ὅ γὰρ ἠπίιστατο, ὡς οἱ μῦθοι εὐδιάβολον αὐτοῦ δόξαν ποιήσουσιν· Ὅν καὶ καταγνοὺς Σωκράτης ὁ παρ' αὐτοῖς κορυφαϊότατος φιλόσοφος, ὡς παραχαράσσω τὰ παρ' αὐτοῖς διαμόνια κατεκρίθη·

2.4.4.3. Křesťanské prvky u Iúliána

Iúliánova opozice vůči křesťanství mohla získávat i křesťanskou formu, pokud šlo o liturgické přejímky nebo praktikování sociální charity rovněž podle křesťanského vzoru. Vliv křesťanství a gnosticizmu je však možné rozpoznat i v Iúliánových dílech, např. v jeho oslavném hymnu na Héliu. Iúliános zde popisuje Asklépia coby syna Héliova jako zjevnou paralelu ke Kristu.⁷⁵⁷

Biblickými vzory se Iúliános zase inspiroval v řeči *Proti kyniku Hérakleiovi*. Iúliános zde vypráví jím stvořený mýtus, v němž je zřejmé, že císař nastiňuje svoji vlastní životní cestu a obhajuje své božské poslání k císařské vládě.⁷⁵⁸ Podobně jako Sókratés ve vztahu k mýtu v Platónově dialogu *Gorgiás*⁷⁵⁹ ukončuje i Iúliános své vyprávění dodatkem, že neví, zda se jedná skutečně „jen“ o mýtus, nebo zda nejde o „skutečný λόγος“.

Iúliánův mýtus má dva vzory: platónský a křesťanský – důležitý je v kontextu této práce ten křesťanský, proto si ho zde blížeji povšimněme. Z mýtu je totiž zřejmé, že Iúliános získal díky své výchově hluboké znalosti o bibli, které tu používá novým způsobem. Poukazuje na to již příměr o bohatém, ale hloupém statkáři, jenž má zájem pouze o hromadění pozemského majetku a nijak nehledí na boží řízení. Ten totiž nápadně připomíná podobné srovnání z Lukášova evangelia rovněž o bohatém člověku, který přemýšlel, kam

⁷⁵⁷ Iúliános, *Na krále slunce* 22, 144B.

⁷⁵⁸ Iúliános: *Proti kyniku Hérakleiovi* (Πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν) 227C-234C: Bohatému statkáři šlo pouze o bohatství, nikoli o právo, natož aby se zajímal o bohy. Měl velkou rodinu, mnoho synů a dcer. Ihned po statkářově smrti došlo mezi jeho potomky ke sporům, přičemž byly zničeny i svatostánky. Zeus a Hélios se po vzájemné dohodě ujali zanedbaného dítěte z tohoto rodu. Když chlapec vyrostl, málem se sám vrhl do Tartaru, ale Hélios a Athéna ho zachránili hlubokým spánkem. Posílen spánkem se mladík dostal na poušť, kde načerpal nových sil a hledal novou cestu. Nakonec se dostal k Héliovi, kterého žádal, aby jej neposílal zpět na zem. Hélios však na jeho návratu trval, neboť jeho úkolem přece je odstranit všechno bezpráví na zemi. Současně jej Hélios – vzhledem k tomu, že dosavadní pán své povinnosti zanedbává – jmenoval pánem a správcem pozemských stád. Athéna a Hélios mu ještě dali dobré rady pro vládu (nemá se jako jeho předchůdce obklopotvat pochlebňiky, má uctívat bohy a jejich stoupence) a ujistili ho svou podporou. – Bohatým, a přitom hloupým statkářem je míněn Konstantin Veliký, který zanechal potomky, kteří se mezi sebou jen vraždili tak dlouho, až z nich zbyl jen Constantius II., představený jako negativní protipól Iúliána. Ten je pak samozřejmě oním malým dítětem, jež za pomoci bohů vyrůstá a je poté, co vyrostl, pověřen tím, aby na zemi uspořádal chaotické poměry – tedy aby se chopil vlády. – Srov. též: H.- G. Nesselrath, *Mit „Waffen“ Platons gegen ein christliches Imperium*, in: Ch. Schäfer, *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin – New York 2008, s. 207-220.

⁷⁵⁹ Platón, *Gorgiás* 523a.

s bohatou úrodou, nevěděl však, že ještě téže noci zemře.⁷⁶⁰ Ve střední části, kde mladík poznává množství zla na zemi a jen Hélios s Athénou zabrání tomu, aby neodešel ze světa vlastní rukou, tím, že ho uvednou do hlubokého spánku – a následně jde do pouště –, se zase Iúliános zřejmě inspiroval starozákonním příběhem o proroku Eliášovi, jenž před nepřátelskými silami utíká do pouště, přeje si zde smrt, pak ale usne. Probudí jej anděl, poskytne mu potravu k posílení a vyše jej na další cestu, až dojde k hoře Chorébu, kde se mu zjeví Bůh a pošle jej s novými úkoly opět mezi lidi.⁷⁶¹ Závěrečné ujištění Héliá, že bohové při něm, mladíkovi (= Iúliánovi), budou vždy stát, pokud je bude on uctívat, pak připomíná Kristovu řeč na konci Matoušova evangelia, v němž vyzývá apoštoly, aby zachovávali jeho přikázání.⁷⁶²

Podle H. G. Nesselratha tak Iúliános použil tytéž „zbraně“ jako křesťanští autoři, když se pokoušeli nastínit křesťanský obsah vzdělavcům a používali přitom motivy pohanských autorů (Platóna a dalších) – pouze obráceně. Stejně jako se při snaze o obnovu pohanských náboženských struktur opíral o organizace křesťanské církve, použil v řeči *Proti kyniku Hérakleiovi* řady vypravěčských prvků z bible, aby své platónské mýty učinil barevnější a atraktivnější.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Lk 12, 16-21: „Jednomu bohatému člověku se na polích hodně urodilo. Rozvažoval o tom a říkal si: ‚Co budu dělat, když nemám kam složit svou úrodu?‘ Pak si řekl: ‚Tohle udělám: zbořím stodoly, postavím větší a tam nashromáždím všechno své obilí ostatní zásoby a řeknu si: ‚Teď máš velké zásoby na mnoho let; klidně si žij, jez, pij, buď veselý mysl.‘ Ale Bůh mu řekl: ‚Blázne? Ještě této noci si vyžádají tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil?‘ Tak je to s tím, kdo si hromadí poklady a není bohatý před Bohem.“

⁷⁶¹ 1 Kr. 19, 4-15: „Sám šel (= Eliáš) den cesty pouští, až přišel k jednomu trnitému keři a usedl pod ním; přál si umřít. Řekl: ‚Už dost, Hospodine, vezmi si můj život, vždyť nejsem lepší než moji otcové.‘ Pak pod tím keřem uleh a usnul. Tu se ho dotkl anděl a řekl mu: ‚Vstaň a jez!‘ Vzhlédl, a hle, v hlavách podpopelný chléb pečený na žhavých kamenech a láhev vody. Pojedl, napil se a opět uleh. Hospodinův anděl se ho však potkl podruhé a řekl: ‚Vstaň a jez, máš před sebou dlouhou cestu!‘ Vstal, pojedl, napil se a šel v síle onoho pokrmu čtyřicet dní a čtyřicet nocí až k Boží hoře Chorébu. Tam vešel do jeskyně a v ní přenocoval. Tu k němu zaznělo slovo Hospodinovo. Bůh mu řekl: ‚Co tu chceš, Eliáši?‘ Odpověděl: ‚Velice jsem horlil pro Hospodina, Boha zástupců, protože Izraelci opustili tvou smlouvu, tvé oltáře zbořili a tvé proroky povraždili mečem. Zbývám už jen sám, avšak i mně ukládají o život, jak by mě o něj připravili.‘ Hospodin řekl: ‚Vyjdi a postav se na hoře před Hospodinem.‘ (...) Hospodin mu řekl: ‚Jdi, vrať se svou cestou k damašské poušti. (...)‘

⁷⁶² Mt 28, 18-20: „Ježíš přistoupil a řekl jim (= apoštolům): ‚Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.‘

⁷⁶³ H.- G. Nesselrath, *Mit „Waffen“ Platons gegen ein christliches Imperium*, s. 218. – Dodejme zde, že přebírání křesťanských prvků pohanskými filosofy v polemice proti křesťanům se objevovalo již dříve, např. u Porfýria (J.- M. Demarolle, *Un aspect de la polémique païenne à la fin du III^e siècle: le vocabulaire chrétien de Porphyre*, VChr 26, 1972, s. 117-129).

Zatímco Ammianus Marcellinus hovoří pouze neurčitě o věštbách, samotný Iúliános se tomuto okamžiku později podrobně věnoval v *Antiochijské řeči aneb Nepřítel plnovousu* (*Ἀντιοχικὸς ἢ Μισοπώγων*). Prohlásil tu, že Constantius nepoznal, že Zeus jej předurčil pro trůn; proti stoupenci křesťanského boha se bohové přiklonili na jeho stranu. V den Constantiovy smrti (3. 11. 361) jasně dokázali, že jsou silnější.⁷⁶⁴

2.4.4.4. Pohanskými mýty proti křesťanství

Součástí Iúliánova boje proti křesťanství bylo i hledání postav z řecké mytologie, jež by se staly vhodnou alternativou pro Krista. Již Kelsos a Porfyrios vyzdvihli boha lékařství **Asklépia** jako protiklad Krista s odkazem na četné zázraky, které koná nejen v Iudei (jako Kristus), ale i na mnoha místech celého světa. Iúliános k tomu mohl připojit vlastní zkušenost: Asklépios mu při nemoci několikrát ukázal na lék, díky němuž se opět uzdravil.⁷⁶⁵

Na zemi Asklépiovi pomáhala podle Iúliána nejen Athéna, ale i Hélios – představa, která vycházela od Iamblicha:

„Mezi noetickými bohy stvořil Zeus Asklépia sám ze sebe a odhalil jej zemi skrze Héliovu životodárnou sílu.“⁷⁶⁶

Souvislost se symbolem víry, přijatým na níkájském koncilu v jediného, všemohoucího Boha-Otce i Krista, Boha pravého a *nestvořeného*, je podle mého názoru zcela zřejmá.⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ Iúliános, *Misopogon* 357B-C.

⁷⁶⁵ Idem, 235D.

⁷⁶⁶ Iúliános, *Proti Galilejským* 200A: ὁ γὰρ τοι Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἡλίου γονίμου ζωῆς ἐλέφηνεν.

⁷⁶⁷ Srov.: A. J. Novák, *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. Otců pravoslavné církve*, Praha 1955, s. 3: „Věříme v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele všeho viditelného i neviditelného. I v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího jednorozeného, z Otce narozeného, tj. z podstaty Otce, Boha od Boha, Světlo ze Světla, Boha pravého od Boha pravého, rozeného, **nestvořeného**, jedné bytosti s Otcem, skrze něhož vše učiněno jest, co je na nebesích a na zemi. Jenž pro nás lidi a pro naše spasení sestoupil z nebe, vtělil se a člověkem se stal, trpěl a třetího dne vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa a sedí na pravici Otce, a zase přijde soudit živých o mrtvých. I v Duchu svatého. Kdo mluví o Synu Božím, že byla doba, kdy on nebyl, nebo že nebyl dříve, než se

Sluneční teologie ostatně hrála u Iúliána klíčovou roli.⁷⁶⁸ V dopisech obyvatelům Alexandrie a Antiochie jim vyčítá, že místo **Hélia** nyní uctívají Krista. Formulace z dopisu Alexandrijským o vztahu Hélia a Seléné, že „*Seléné je stvořitelem celého světa*“⁷⁶⁹ opět připomíná běžné formulace křesťanského vyznání víry. Především je ale nutné poukázat na Iúliánův hymnus *Na krále Slunce* (Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου), který je ve skutečnosti spojením hymnu a autobiografie.⁷⁷⁰

Dalším významným Kristovým sokem byl u Iúliána **Héraklés**. Zvolil si jej jako hlavní postavu v řeči *Proti kyniku Hérakleiovi* (Πρὸς Ἡράκλειον κυνικόν). Hérakla podle něj stvořil Zeus skrze Athénu, prozřetelnost, jako spasitele světa.⁷⁷¹ Je to opět zřejmá reakce na christologické debaty o přirozenosti Syna a jeho vztahu k Bohu-Otci. Héraklés podle Iúliána konal velké činy nejen na zemi; Krista „sesadil z trůnu“ tím, že dokázal svoji schopnost chůze po moři – oproti Kristovi, který šel pouze po Galilejském jezeře. Při popisu Héraklova přijetí mezi bohy⁷⁷² měl Iúliános zřejmě za vzor starozákonního proroka Eliáše, jenž vstoupil do nebes na ohnivém voze a stal se vzorem pro Kristovo nanebevstoupení.⁷⁷³

2.4.4.5. Iúliános a Sókratés

Je třeba nejdříve předeslat, že Sókratés byl pro Iúliána vzorem jako součást *filosofických argumentačních struktur* opírajících se o stóu a

narodil, nebo že pochází z nebytí, nebo že je z jiné osoby nebo z podstaty, nebo že se neproměňuje či mění Syn Boží, toho zahrnuje obecná a apoštolská církev.“

⁷⁶⁸ V uctívání Hélia – jak prokázal R. E. Witt (*Iamblichus as a Forerunner of Julian*, in: *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres – Genève 1975, s. 35-64) – následoval Iúliános Iamblicha.

⁷⁶⁹ Iúliános, *Dopis Alexandrijským* 434C: *παρ' αὐτοῦ δημιουργόν τῶν ὅλων Σελήνην*

⁷⁷⁰ R. von Haehling, *Mythos als Mittel der Legitimierung: Julian, Helios und der Auftrag zur Repaganisierung des Römischen Reiches*, in: J. Villers (Hrsg.), *Antike und Gegenwart. Festschrift für Matthias Gatzemeier*, Würzburg 2002, s. 95-106. Obecně k úloze slunce v raném křesťanství vynikající monografii: M. Wallraff, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, JbAC Erg.- Bd. 32, 2001.

⁷⁷¹ Iúliános, *Proti kyniku Hérakleiovi* 7,219D-220A.

⁷⁷² Idem, 219B.

⁷⁷³ K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, s. 318-320.

platonismus. Do této problematiky uvádí na pozadí Iúliánova spisu *Proti Galilejským* (Κατὰ Γαλιλαίων) Ch. Riedweg.⁷⁷⁴

Sókratés byl pro Iúliána prvořadým vzorem.⁷⁷⁵ Dokládají to zmínky v jeho dílech, jimž se níže podrobně věnuji, ale i císařova smrt během válečného tažení proti Persii 26. června 363. Smrtelně raněn kopím v poměrně bezvýznamné bitvě, pronesl – slovy Ammiana Marcellina - umírající Iúliános řeč, při které měl (aniž by bylo Sókratovo jméno výslovně zmíněno) bezpochyby za vzor Sókratovu héroickou smrt, jak ji popsal Platón v dialogu *Faidón*.

Na úzkou souvislost mezi smrtí Sókratovou a Iúliánovou upozornil již téměř před sto lety J. Geffcken v knize *Kaiser Julianus*.⁷⁷⁶ Podobnost se vyznačuje hned v několika ohledech: Jistě především samotným (níže uvedeným) proslovem, v němž shrnuje svoji životní dráhu. Stejně jako Sókratés své přátele⁷⁷⁷ káral i Iúliános přítomné, když se rozplakali.⁷⁷⁸ Na Sókratovu smrt odkazuje filosofická rozmluva těsně před smrtí⁷⁷⁹ a Ammiánův údaj, že císař zemřel krátce po vypití studené vody,⁷⁸⁰ která by mohla evokovat Sókratův bolehlav.⁷⁸¹

Ammianus Marcellinus scénu popisuje následovně:

„Za těchto událostí ležel Julianus ve stanu a oslovil kolemjdoucí, sklíčené a smutné: „Příliš včasné nadešel, moji druhové, čas odejít nyní ze života, jež

⁷⁷⁴ Ch. Riedweg, *Mit Stoa und Platon gegen die Christen: philosophische Arghumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos*, in: Th. Fuhrer – M. Erler (Hrsg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spöatantike*, Trier 1999, s. 55-81.

⁷⁷⁵ Na význačnou úlohu, jakou hrál Sókratés za Iúliána, upozornil již J. Geffcken (*Sokrates und das alte Christentum*, Heidelberg 1908, s. 27n). Ještě před ním si úzké vazby Iúliána na Sókrata povšiml E. Peroutka (LF 29, 1902, s. 13): „*Oba* (= Libanios i Iúliános) *kotvili celou svou bytostí v dávné minulosti, v lesklých dobách pátého století před Kr., oba byli přímými potomky duševními Sokrata a Platona.*“

⁷⁷⁶ J. Geffcken, *Kaiser Julianus*, s. 168.

⁷⁷⁷ Platón, *Faidón* 117c-e.

⁷⁷⁸ Amm. Marc. XXV,3,22: „*Když mezitím všichni, kdo byli přítomni, plakali, plísnil je s nezlomenou tehdy ještě autoritou, řka, že je nedůstojné lkát nad císařem povoláním do společnosti nebe a hvězd.*“

⁷⁷⁹ Amm. Marc. XXV,3,23: „*(...) složitě rozmlouval s filosofy Maximem a Priskem o vznešenosti duše.*“ V Iúliánově případě jde, domnívám se, s ohledem na jeho těžké zranění zcela jistě o fikci.

⁷⁸⁰ Amm. Marc. XXV,3,23: „*Tehdy vypil studenou vodu, o níž za děsivé půlnoci požádal, a snadno se rozžehnal se životem, (...).*“

⁷⁸¹ G. Scheda, *Die Todesstunde Kaiser Julians*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, s. 381-386, zde s. 381.

chci přírodě, žádající jej zpět, vrátit jako poctivý služebník s radostí, nikoli, jak se někteří domnívají, zkormouceně a lítostivě. Z obecného smýšlení filosofů jsem se totiž náležitě poučil, oč je duch blaženější než tělo, a usuzuji, že je třeba, kdykoli se lepší stav odlučuje od horšího, spíše se radovat než truchlit. A přihlížím i k tomu, že se také nebeští bohové odvděčili některým velmi zbožným osobám smrtí jakožto nejvyšší odměnou. Vím pak zcela dobře, že mi byl udělen tento dar, abych nepodlehl krušným nesnázím, ani se nikdy neshodil nebo neponížil, neboť jsem shledal, že jak všechny bolesti deptají zbabělce, tak ustupují před lidmi odolnými. Svých činů nelituji ani mne nespíná vzpomínka na nějakou těžkou hanebnost. I když jsem byl odsouván do stínu skrovných poměrů, i když jsem pak přijal vládu, uchoval jsem, jak myslím, svou duši, vycházející jakoby z příbuzenství s nebešťany, neposkvrněnou. Občanské záležitosti jsem spravoval rozvážně a války jsem začínal i odrážel po strážlivé úvaze, (...). Měl jsem na zřeteli, že účelem spravedlivé vlády je prospěch a blaho poddaných, vždy jsem byl, jak víte, nakloněn více k pokojnému jednání a ze své činnosti jsem vylučoval veškerou libovůli, kazitelku to společenských poměrů i mravů. Odcházím rád s vědomím, že jsem všude tam, kde mne vlast jako velitelská matka uvážlivě vydala napospas nebezpečím, zůstal neochvějně stát, poněvadž jsem si zvykl čelit bouřlivému víru náhod.“⁷⁸²

Tuto řeč Ammiana Marcellina je samozřejmě nutné chápat jako stylizaci, a to výrazně idealizovanou, přičemž tato idealizace Iúliána dosáhla svého vrcholu právě jeho smrtím. Navzdory této historikově stylizaci se podobně jako francouzský badatel J. Fontaine nedokážu obránit pocitu,

„jakoby se Iúliános již po delší dobu připravoval k tomuto poslednímu dějství, jímž dosáhl nejvyšší moudrosti, pro níž nejlepším příkladem byl Sókratés.“⁷⁸³

⁷⁸² Amm. Marc. 25,3,15-18.

⁷⁸³ J. Fontaine, *Le Julien d'Ammien Marcellin*, in: R. Braun – J. Richer (eds.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende*, Paris 1978, s. 31-65, zde s. 52. J. Fontaine dodává: „C'est pourquoi ce dernier discours de Julien mourant est, si l'on ose dire, d'une socratismes très complexe, à l'image de la philosophie du temps, et, d'abord, de celle de Julien.“

Ammianus Marcellinus tedy stylizuje Iúliána do role „*nového Sókrata*“.⁷⁸⁴

O pravosti Iúliánovy řeči pochyboval již O. Geffcken.⁷⁸⁵ Odkazoval přitom na skutečnost, že v antické literatuře máme několik jiných příkladů takovéto sókratovské smrti. Iúliánova řeč, v níž charakterizuje spravedlivou vládu,⁷⁸⁶ se velmi shoduje s pasážemi ze závěru Platónova dialogu *Kritón*, v němž Sókratés požaduje bezpodmínečnou poslušnost vůči zákonům.⁷⁸⁷ Pokud se Iúliános na závěr své řeči označuje za řádného „*odchovance státu*“ (lat. *alumnus rei publicae*), pak to připomíná jiné místo z *Kritóna*, v němž se Sókratés označuje za vychovatele zákonů.⁷⁸⁸

Nelze zamlčet, že dokladů o sókratovské smrti významných osobností máme z antické literatury více. V případě Iúliána se nicméně domnívám, že nejde pouze o jeden z mnoha dokladů, nýbrž – řekněme – o císařovo „*programové poselství*“. Dokládá to Libaniova zmínka v jednom z jeho dopisů, v níž antiochijský rétor při vzpomínce na Iúliána nejen popisuje scénu z athénské vězení, ale uvádí dokonce i přímé srovnání se Sókratem:

„*Můžeš poznat jeho (= Iúliánovu) ctnost z jeho posledních slov. Když se všichni jali naříkat a dokonce ani filosofům se nedařilo se ovládat, pokáral je všechny, ale zvláště filosofy. Jeho činy, řekl, ho přivedou na ostrovy blažených; oni ho oplakávali jako někoho, kdo žil život hodný Tartaru. Jeho stan se podobal Sókratovu vězení, byli kolem něj shromáždění jako tam; jeho*

⁷⁸⁴ J. Fontaine, *Le Julien d'Ammien Marcellin*, s. 43. Podobně i K. Rosen (*Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, s. 366): „*Es (= popis scény, jak je zachycen Ammianem Marcellinem) reiht sich in die Tradition berühmter Sterbeszenen der griechischen und römischen Literatur ein, die mit Sokrates' Todestag in Platons ‚Phaidon‘ begann.*“

⁷⁸⁵ J. Geffcken, *Kaiser Julianus. Das Erbe des Alten*, s. 168.

⁷⁸⁶ Amm. Marc. XXI, 3,18: „*Měl jsem na zřeteli, že účelem spravedlivé vlády je prospěch a blaho poddaných, vždy jsem byl, jak víte, nakloněn více k pokojnému jednání a ze své činnosti jsem vylučoval veškerou libovůli, kazitelku to společenských poměrů i mravů.*“

⁷⁸⁷ Platón, *Kritón* 50b.

⁷⁸⁸ Idem 54b. – Srov.: G. Scheda, *Die Todesstunde Kaiser Julians*, in: R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, s. 381-382.

(= Iúliánovo) zranění bylo jako jed a jeho slova jako slova Sókratova. Sókratés byl jediný, kdo nenaříkal; stejně tak i on (= Iúliános).“⁷⁸⁹

S ohledem na značnou podobnost líčení Iúliánovy sókratovské smrti u Libania (s přímým zmíněním Sókrata) a Ammiana Marcellina (bez Sókratova uvedení) hledali badatelé společnou předlohu, v níž „by byl vylíčen postoj, jak Iúliános zemřel, jenž připomínal Sókratova slova a smrt.“⁷⁹⁰ Situace je totiž poměrně kuriózní. Na jedné straně byl Libanios první, u nějž se srovnání Iúliánovy smrti se smrtí Sókratovou nachází; Ammianus Marcellinus totiž své historické dílo sepsal až *po* Libaniově řeči. Na straně druhé byl ale Ammianus očitým svědkem Iúliánova úmrtí.

Vyřešit tento problém však není v daném kontextu klíčové. Klíčový je naopak poznatek, že na základě níže popsaného významu, jaký Sókratés pro Iúliánovu obrodu pohanství měl, takto načrtlá Iúliánova smrt do dané koncepce zapadá.

Na otázku G. Schedy⁷⁹¹ tedy můžeme odpovědět kladně: ano, je více než příznačné, že si Iúliános přál svoji smrt takto stylizovat. Více než názor G. Schedy, že záměrem Libania i Ammiana Marcellina bylo – v dobách ostrých sporů o Iúliánovu osobnost – vzít přijetím sókratovských rysů zemřelého císaře

⁷⁸⁹ Libanios, *Oratio XVIII*, 272-273: "Ἴδοι δ' ἄν τις αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν καὶ τῶν τελευταίων ῥημάτων· ἀπάντων γὰρ τῶν περιεστηκότων εἰς θρῆνον πεπτωκότων καὶ οὐδὲ τῶν φιλοσοφούντων δυναμένων καρτερίῳ ἐπιτίμα τοῖς τε ἄλλοις καὶ οὐχ ἥκιστα· δὴ τοῦτοις εἰ τῶν βεβιωμένων αὐτὸν εἰς Μακαρῶν νήσους ἀγόντων εἶδε ὡς ἀξίως Ταρτάρου βεβιωκότα δακρύσειν· ἔωκει δὲ ἡ σκηνὴ μὲν τῷ δεξαμένῳ δεσμοτηρίῳ τὸν Σωκράτην, οἱ παρόντες δὲ τοῖς ἐκείνῳ παραῦσιν, ἢ πνηγῇ δὲ τῷ φαρμάκῳ, τὰ ῥήματα δὲ τοῖς ῥήμασι, τῷ δὲ μὴ δακρύσαι τὸν Σωκράτην μόνον τὸ μὴδὲ τοῦτον· – Domnívám se, že na tento Libaniův popis Iúliánovy smrti měly klíčový vliv jejich vzájemné rozhovory během Iúliánova pobytu v Antiochii. Libaniovým záměrem nebylo podat historicky pravdivý průběh císařovy smrti, ale vytvořit filosofickou konstrukci na základě Iúliánova filosofického a politického smýšlení. S odkazem na úlohu, jakou hrál ve filosofickém smýšlení obou Sókratés, považují za pravděpodobné, že si císař – který v předvečer tažení proti Persii musel uvažovat i o jeho tragickém vyústění – přál zemřít podobně jako jeho uctívaný vzor. Domnívám se tedy, že Libanios do svého popisu zahrnul Iúliánovo vidění jeho smrti, které se však ve skutečnosti takto pochopitelně odehrát nemohlo.

⁷⁹⁰ G. Scheda, *Die Todesstunde Kaiser Julians*, s. 384 (s odkazy na starší literaturu). G. Scheda se např. zmiňuje o bližší neznámém Magnu z Karrh.

⁷⁹¹ „Otázka, zda Iúliános si umírajícího Sókrata vzal jako vzor i ve své poslední hodině, tady nebude rozhodnuta.“ G. Scheda, *Die Todesstunde Kaiser Julians*, s. 384.

v ochranu před útoky křesťanů,⁷⁹² bych proto vyzdvihl podíl samotného Iúliána na takovémto obraze, na němž měl klíčový význam Libanios.

Nyní přistupme k úloze Sókrata v samotných Iúliánových spisech. Iúliános hovoří o Sókratovi na řadě míst svých spisů, často ve spojitosti s Platónem, jehož učení mělo na Iúliána rozhodující vliv.⁷⁹³ Iúliános samozřejmě ví, že Sókratés byl Platónovým učitelem. Presentuje jej však jako učitele všech filosofů, nikoli jen Platóna. Nezdůrazňuje přitom nějakou konkrétní filosofii – Sókratova úloha zde totiž samotnou filosofii překračuje.⁷⁹⁴

Athény jako centrum vzdělanosti vyzdvihuje Iúliános na počátku svého poselství *Athénské radě a lidu* (*Ἀθηναίων τῇ βούλῃ καὶ τῷ δήμῳ*).⁷⁹⁵ Následně pak vychvaluje Sókratovu odvahu nebát se smrti:

„Kde je tvá odvaha? (ptá se Iúliános sám sebe) A jaká je? K smíchu! Hle, ze strachu před smrtí jsi ochoten lichotit nebo pochlebovat, ač můžeš všechno odhodit a přenechat bohům, aby jednali, jak chtějí, a podělit se s nimi o starost o tvou osobu, jak to uznal za vhodné i Sókratés; pokud jde o tebe, máš možnost jednat potud, pokud člověku lze, a celek nechat na starosti jim, nic nevlastnit a ničeho se nezmocňovat, ale s jistotou přijímat to, co dávají.“⁷⁹⁶

Nespokojeným obyvatelům Antiochie adresoval v únoru 363 po Kr., kdy císařova roztržka s městem dostoupila vrcholu, *Antiochijskou řeč*. Aby

⁷⁹² Idem, s. 384-385. Zcela mylné je však Schedovo zdůvodnění, v němž tvrdí, že během 4. století po Kr. došlo silnějším zájmem křesťanů o pohanskou kulturu k jejímu pozitivnějšímu vnímání oproti době Tertullianově a Lactantiově.

⁷⁹³ Podrobně tato místa rozebírá: J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, s. 52-60, 170-197.

⁷⁹⁴ J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, s. 52-53.

⁷⁹⁵ Iúliános: *Athénské radě a lidu* 268 A: „Ačkoliv vaši předkové vykonali mnoho činů, na které mohli být pyšní nejen oni tenkrát, ale na než můžete být pyšní i vy nyní, a ačkoliv dobyli mnoha vítězství jak společně s ostatními pro celé Řecko, tak i sami pro svou vlastní obec, když bojovali jediní proti ostatním Řekům i proti barbarovi, přece neexistuje tak velký čin ani takový příklad statečnosti, v němž by s vámi nemohly soutěžit jiné obce.“

⁷⁹⁶ Iúliános, *List Athénanům* 276 D: ἡ δὲ ἀνδρεία ποῦ καὶ τίς; γελοῖον· ἔτοιμος γούν εἰ καὶ θωπεύσαι καὶ κολακεύσαι δεῖ τοῦ θανάτου, ἐξὸν ἅπαντα καταβαλεῖν καὶ τοῖς θεοῖς ἐπιτρέψαι πράτειν ὡς βούλονται, διελόμενον πρὸς αὐτοὺς τὴν ἐπιμέλειαν τὴν ἑαυτοῦ, καθάπερ καὶ ὁ Σωκράτης ἡξίου, καὶ τὰ ἐπὶ σοὶ πράτειν ὡς ἂν ἐνδέχεται, το δὲ ὅλον ἐπ' ἐκείνοις ποιῆσθαι, κεκτῆσθαι δὲ μηδὲν ἀρπάζειν, τὰ διδόμενα δὲ παρ' αὐτῶν ἀφελῶς δέχεσθαι.

svému dílu zajistil okamžitou publicitu, dal Iúliános text satiry vyvěsit na tzv. Sloní arkádě (šlo o jakýsi druh triumfálního oblouku u císařského paláce).⁷⁹⁷ Dílo má zároveň rysy řeči a satiry. Na začátku se Iúliános staví, jako by chtěl obviňovat sám sebe a chválit Antiochii. Postupně však přechází ve stále ostřejší kritiku antiochijských občanů, přičemž jim vytýká i jejich odpor vůči jeho náboženské politice.⁷⁹⁸

Jak nejnověji ukázal M. Janka, lze v satire rozpoznat platónské vzory a dokonce přímé odkazy na Sókrata, kdy se Iúliános stylizuje do pozice „nového Sókrata“.⁷⁹⁹ Ve 12. kapitole spisu císař ironicky pohlíží na neúspěch svého satirického básnění v Antiochii:

„Hled', již tu jsou opět můj známý šroubovaný sloh a ani sám sobě si nepřiznám, abych mluvil bez okolků a volně, naopak mě můj notoricky neobratný způsob vede k pomlouvání sama sebe.“⁸⁰⁰

Iúliános si zde zřejmě bere za vzor úvod Platónovy *Obrany Sókratovy*, v níž se Sókratés takto obrací na své žalobce:

„Ode mě vy uslyšíte pouhou pravdu – a bůh ví, občané athénští, nikoli řeči vykrášené výrazy i slovy a vyzdobené, jako byly řeči jejich, (...)“⁸⁰¹

⁷⁹⁷ L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, s. 671.

⁷⁹⁸ Srov.: K. Rosen, *Julian in Antiochien*, in: W. v. Schuller (Hrsg.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, s. 217-230. J. M. Alonzo-Nunez, *The Emperor Julian's Misopogon and the Conflict between Christianity and Paganism*, *Ancient Society* 10, 1979, s. 312-324. – J. H. W. G. Liebeschuetz (*Antioch. City and Imperial Administration in Later Roman Empire*, Oxford 1977, s. 229) však jako první poukázal na to, že výsměch Iúliána mohl být v zásadě nevinný a mohl souviset s oslavou Nového roku, kdy byly takovéto žerty a posměšné písně povoleny. Tuto tezi dále rozvinula M. W. Gleason (*Festive Satire: Julian's „Misopogon“ and the New Year at Antioch*, *JRS* 76, 1986, s. 106-119), tvrdící, že Iúliánův spis – třebaže hybridního rázu – v zásadě odpovídal rysům typu císařského ediktu, které prý existovaly již od iulsko-claudijské doby (ale údajně se nedochovaly). Ani přibití spisu na tzv. Sloní arkádě prý nepředstavovalo žádné *faux-pas*, ale bylo součástí obvyklého veřejného chování císaře. Je přitom nutné přiznat – jak upozorňuje M. W. Gleason –, že Iúliánova satira se nedočkala negativního komentáře ani ze strany pohanů (Ammiana Marcelina a Libania), ani křesťanů (Sókrata Scholastika a Sózomena).

⁷⁹⁹ M. Janka, *Quae philosophia fuit, satura facta est. Julians „Misopogon“ zwischen Gattungkonvention und Sitz im Leben*, in: Ch. Schäfer (Hrsg.), *Kaiser Julian „Apostata“ und die politische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin – New York 2008, s. 177-206, zde s. 201-203.

⁸⁰⁰ Iúliános, *Misopogon* 12 (345B-C): Ἰδοῦ, πάλιν ἐγώ τὰ συνήθη τεχνιτεύω λεξείδια καὶ οὐδὲ ἐμαυτῶ φθέγγεσθαι ὡς ἔτυχεν ἀδεῶς καὶ ἐλευθέρως, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς συνήθους σκαιότητος καὶ ἐμαυτὸν συκοφαντῶ.

Ještě více v řeckém originálu než v českém překladu vynikne podobnost mezi oběma texty, kdy jsou proti sobě postaveny „šroubované rétorické fráze“ a „pravda“. Při podrobnějším pohledu však zjistíme, že Iúliános sókratovské znaménko obrací: Zatímco v Sókratově rétorice představuje svobodné, nevyumělkované vyjadřování jeden z hlavních rysů (a současně jasný protipól vůči sofistické rétorice, mající za cíl pouze prospěch), v Iúliánově satirickém spisu neodhaluje tento způsob vyjadřování sofistickou amorálnost, nýbrž propaguje vlastní filosofickou existenci, jež je obyvateli Antiochie odsuzována jako pošetilost (řec. σκαιότης). Iúliános věc stylizuje tak, že tato pošetilost by se mohla postavit proti císaři podobně jako kdysi Sókrata stálo život jeho podivínství (řec. ἀτοπία).

Zatímco Platón zůstává pro Iúliána vzorem pouze pro své filosofické učení, Sókratés pro něj představuje vzor pro jednání, které J. Bouffartigue nazval „une philosophie de l'action“.⁸⁰² Nejzřetelněji se projevuje ve dvou Iúliánových spisech: v *Listu Salustiovi* a v *Listu filosofu Themistiovi*. V *Listu Salustiovi* popisuje Iúliános Sókrata jako toho, který jedná a ukazuje, jak jednat. Má „sílu“ (řec. ῥώμη) jednat.⁸⁰³ Je „hlasatelem (apoštolem) a učitelem ctnosti“ (řec. τῆς ἀρετῆς κηρυνα καὶ διδασκαλον).⁸⁰⁴ Podobně se o Sókratovi vyslovuje v *Listu filosofu Themistiovi*, který sepsal krátce poté, co se ujal vlády a představuje tak Iúliánovo „filosofické“ poselství. Themistiově osobnosti a jeho vztahu k Iúliánovi, v němž právě Sókratés hraje mimořádnou úlohu, je věnována následující kapitola.

⁸⁰¹ Platón, *Apologie Sókrata* 17b-c: ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν - οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ρήμασι τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ' ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν.

⁸⁰² J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, s. 57.

⁸⁰³ Iúliános, *Dopis filosofu Salustiovi* 1,241c.

⁸⁰⁴ Idem, 3,243a. (nom sg. κῆρυξ)

2.4.5. Themistios

Themistios (cca 317 – cca 385 po Kr.) byl předním filosofem 4. století.⁸⁰⁵ V l. 345 až 355 vedl vlastní filosofickou školu v Konstantinopoli, byl následně prokonsulem a diplomatem za císaře Constantia II. Themistios byl sice přívržencem starých pohanských kultů, to však nijak nebránilo jeho kariéře i za křesťanských císařů Constantia II., Joviana, Valenta a Theodosia I. Vztah Iúliána a Themistia zřejmě nebyl bezkonfliktní,⁸⁰⁶ v každém případě však měl Themistios na filosofujícího císaře značný vliv.

P. Heather označuje Themistia za „*a real philosopher*“: podle jeho představ se filosofie měla obrátit k *praktickým záležitostem*. Sám šel v tomto ohledu příkladem, jak dokládá jeho dlouholetá politická kariéra na císařském dvoře. Tolerantním přístupem se mu podařilo skloubit své pohanské smýšlení, jehož jádrem byla *φιλανθρωπία*, se službou křesťanským panovníkům. P. Heather dokonce uvažuje o souvislosti mezi ukončením Themistiovy politické činnosti a prvními případy radikálního ničení pohanských chrámů ve druhé polovině 80. let 4. století, kdy na císařský dvůr nastupuje nová, již čistě křesťanská elita.⁸⁰⁷

Není možné stanovit, kdy přesně se Iúliános a Themistios seznámili; je však zřejmé, že to bylo již za Iúliánových studií. Poprvé měl Iúliános možnost

⁸⁰⁵ Základní moderní publikací je: J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court*, Ann Arbor 1995.

⁸⁰⁶ Zatímco J. Vanderspoel (*Themistius and the Imperial Court*, Ann Arbor 1995, s. 115) a L. J. Daly (*Themistius' ambivalence toward Julien*, BZ 73, 1980, s. 1-11) jsou názoru, že mezi Iúliánem a Themistiem nepanovaly příliš dobré vztahy, P. Heather (*Themistius: A Political Philosopher*, in: M. Whitby /ed./, *The Propaganda of Power*, Leiden 1999, s. 125-150, zvl. s. 125 a 134) je označuje přímo za špatné a zdůvodňuje to tím, že mladý císař si ke svému dvoru do Konstantinopole povolal radikálnější pohanskou skupinu kolem Maxima z Edessy. Naproti tomu Th. Brauch (*The Prefekt of Constantinople for 362 AD: Themistius*, Byzantion 63, 1993, s. 37-78; *Themistius and the Emperor Julian*, Byzantion 63, 1993, s. 79-115) jejich poměr považuje za zcela dobrý. Obecněji o vztahu Themistia k jednotlivým císařům srov.: R. Malcolm Errington, *Themistius and His Emperors*, Chiron 30, 2000, s. 861-904 (k Iúliánovi s. 897-900).

⁸⁰⁷ P. Heather, *Themistius: A Political Philosopher*, in: M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power*, Leiden 1999, s. 137, 148. Tolerantní křesťanští panovníci v 60. a 70. letech 4. století (Valentinianus, Valens) si totiž uvědomovali, že majitelé velkých venkovských *vill* byli i nadále převážně pohané. Themistius tak byl svého druhu prostředníkem mezi křesťanským dvorem a pohanskou elitou. V kontextu této práce tedy hraje klíčovou úlohu.

setkat se s Themistiem na přelomu r. 348/349, kdy pobýval krátce v Konstantinopoli.⁸⁰⁸

Dochoval^o se třicet tři Themistiových řečí:⁸⁰⁹ jsou důležitým dokumentem pro filosofické zdůvodnění císařské vlády v této době. Páta řeč je pak slavná pro přesvědčení jeho výše zmíněné náboženské tolerance.⁸¹⁰

Z Themistiových dopisů se bohužel nedochoval ani jeden, alespoň částečně však můžeme rekonstruovat myšlenky v nich obsažené na základě dopisů, které Themistiovi adresovali Libanios, Gregórios z Nazianzu a právě Iúliános. Ten představuje v listu *Filosofu Themistiovi* (Θεμιστίω φιλοσόφω) – sepsaném nejspíše v r. 361, krátce poté, co se Iúliános ujal vlády⁸¹¹ – svoji ideu „panovníka“, přičemž vzorem mu je Platónova představa „filosofa-vládce“. V listu mimo jiné polemizuje s Themistiovým názorem, podle jehož názoru má život praktický vyšší váhu než život zasvěcený filosofii. Themistios přitom odkazoval na Aristotela, který ve spisu *Politika* praktický život rovněž vyzdvihoval.⁸¹² Iúliános však upozorňuje, že Themistios zde Aristotela chybně interpretoval. Iúliános říká:

„Výrok ‚činnými ve vlastním slova smyslu nazýváme ty, kteří řídí veřejné záležitosti svou intelektuální činností‘ se vztahuje na zákonodárce, na

⁸⁰⁸ J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court*, s. 118-119. Domněnku o setkání šestnácti- či sedmnáctiletého Iúliána s Themistiem nepodporuje žádná literární zpráva, vychází pouze ze toho, že tu filosof působil a Iúliános Konstantinopol v této době krátce navštívil. Proto je J. Bouffartigue (*La lettre de Julien à Themitios*, TOΠΟΙ, suppl. 7, 2006, s. 113-137, zde s. 114) v tomto předpokladu značně zdrženlivý.

⁸⁰⁹ Některé se přitom nedochovaly v řeckém originálu, ale v syrské nebo arabské verzi, což dokládá jejich význam i v následujících staletích. – Srov. G. Downey, *Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century*, HThR 50, 1957, s. 259-274, zde s. 260.

⁸¹⁰ L. J. Daly, *Themistius' Plea for Religious Tolerance*, GRBS 12,1, 1971, s. 65-79.

⁸¹¹ Z listu je zřejmé, že vznikl v době „Iúliánova mocenského vzestupu“. Není však zcela jasné, zda pod tím máme chápat Iúliánovo nastoupení na císařský trůn v r. 361 nebo již jmenování *caesarem* v r. 355. Tato problematika rozdělovala badatele již téměř před sto lety: pro r. 361 se vyslovili J. Geffcken (*Kaiser Julianus*, s. 147) a J. Bidez (*La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, s. 204), pro r. 355 O. Seeck (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt* IV, Berlin 1911, s. 470) – a není vyřešena dodnes: J. Bouffartigue (*La lettre de Julien à Themitios*, TOΠΟΙ, suppl. 7, 2006, s. 120-127) a G. Dagron (*L'empire romain d'Orient*, TravMém 3, 1968, s. 231) pro první z možností, opačný názor vystoupil S. Bradbury, *The Date of Julian's Letter to Themistius*, GRBS 28, 1987, s. 235-251. – T. D. Barnes – J. Vanderspoel (*Julian and Themistius*, GRBS 22, 1981, s. 187-189) přiznávají, že jazykové a další rysy dopisu hovoří spíše pro r. 355, byl však podle nich dokončen a poslán až na počátku jeho císařské vlády.

⁸¹² Aristotelés, *Politika* VII, 3, 1325b 10-22.

politické myslitele, a vůbec na všechny, kdo tvoří svou duševní a rozumovou činností, a ne na pouhé vykonavatele politické činnosti. ⁸¹³

Spor mezi Iúliánem a Themistiem v upřednostňování praktického či filosofického způsobu života se pak velmi dobře zrcadlí v osobě Sókratově, vůči němuž chová císař nesmírný obdiv:

„Jestliže však připustíme, že je to pravda a že ti, kdož jsou pány nad mnoha lidmi a vládnou jim, jsou šťastni, jen pokud se zabývají veřejnými záležitostmi, co pak řekneme o Sókratovi? O Pythagorovi, Démokritovi a Anaxagorovi z Klazomen bys jistě řekl, že byli zvláště šťastni, poněvadž se mohli věnovat teoretickému bádání. Sókratés však, který neměl v úctě teorii a spokojil se s praktickým životem, nebyl ani pánem své vlastní ženy a syna, natož aby vládl třeba jen dvěma či třem spoluobčanům. A nebyl snad činným člověkem jen proto, že nebyl ničím pánem? Já si dovoluji tvrdit, že syn Sófroniskův dokázal v životě víc než Alexandros Veliký. Jemu totiž přičítám zásluhu na moudrosti Platónově, vojenském umění Xenofóntově, statečnosti Anthistenově, na vzniku eretrijské a megarské filosofické školy, (...). Ale všichni lidé, kteří dnes hledají útěchu ve filosofii, vděčí za to Sókratovi. ⁸¹⁴

Iúliánovým vzorem tedy není filosof, jenž vkládá politické záležitosti do programu aktivní filosofie, ale právě Sókratés, který utváří aktivní filosofii při vyloučení praktických politických záležitostí. Tento Iúliánův Sókratés tak je symbolem naprosté neslučitelnosti filosofie a politické činnosti, symbolem

⁸¹³ Iúliános, *Dopis Themistiovi* 263d: τὸ γὰρ <Μάλιστα δὲ πράττειν λέγομεν κυρίως> καὶ τὸ <ἔξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίας ἀρχιτέκτονας> εἰς τοὺς νομοθέτας καὶ τοὺς πολιτικούς φιλοσόφους καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς νόμους τε καὶ λόγους πράττοντας, οὐχὶ δὲ εἰς τοὺς αὐτουργούς καὶ τῶν πολιτικῶν πράξεων ἐργάτας εἰρησθῆναι νομιστέον·

⁸¹⁴ Idem 264b-265a: Εἰ δὲ τοῦτ' ἀληθές ὑπολαμβάνομεν ἢ καὶ μόνον [τοὺς] ἐν τῷ πράττειν τὰ κοινὰ φάμεν εὐδαίμονας <τοὺς> κυρίους ὄντας καὶ βασιλεύοντας πολλῶν, τί ποτε περὶ Σωκράτους ἐροῦμεν; Πυθαγόραν δὲ καὶ Δημόκριτον καὶ τὸν Κλαζομένιον Ἀναξαγόραν ἴσως διὰ τὴν θεωρίαν κατ' ἄλλο φήσεις εὐδαίμονας· Σωκράτης δὲ τὴν θεωρίαν παραιτησάμενος καὶ τὸν πρακτικὸν ἀγαπήσας βίον οὐδὲ τῆς γαμετῆς ἢ τῆς αὐτοῦ κύριος οὐδὲ τοῦ παιδός· ἢ που γε δυοῖν ἢ τριῶν πολιτῶν ἐκείνῳ κρατεῖν ὑπῆρχεν; Ἄρ' οὖν οὐκ ἦν ἐκεῖνος πρακτικός, ἐπεὶ μηδενὸς ἦν κύριος; Ἐγὼ μὲν οὖν Ἀλεξάνδρου φημὶ μείζονα τὸν Σωφρονίσκου κατεργάσασθαι, τὴν Πλάτωνος αὐτῷ σοφίαν ἀνατιθεῖς, τὴν Ξενοφώντος στρατηγίαν, τὴν Ἀντισθένης ἀνδρείαν, τὴν Ἐρετρικὴν φιλοσοφίαν, τὴν Μεγαρικὴν, (...). Ὅσοι δὲ σώζονται νῦν ἐκ φιλοσίας, διὰ τὸν Σωκράτη σώζονται – Srov.: M. Perkams, *Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?*, in: Ch. Schäfer (Hrsg.), *Kaiser Julian „Apostata“ und die politische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin – New York 2008, s. 105-125, zde s. 121-123.

„věrnosti univerzální filosofie“, „uctívanou ikonou“. Oproti Themistiovu modelu filosofie jako zrcadla politické a sociální reality tak Iúliános zastává názor, že žádný filosof dosud nedokázal, že by byl schopen přetvořit svoji politickou teorii v praxi.⁸¹⁵

Poslední citovaná věta je podle mého názoru klíčová pro pochopení Iúliánova vztahu k Sókratovi. Tím velkým vzorem pro něj byl proto, že se místo teoretického filosofického bádání rozhodl pro praktický život. Právě před podobným praktickým úkolem stál na počátku své vlády filosoficky vzdělaný Iúliános – musel toto své vzdělání uvést do praxe každodenní vlády.

Již jsme zmínili, že Themistiovy dopisy se nedochovaly. Jeho reakci ale můžeme najít v jeho řečech, přičemž je příznačné, že také Themistios se odvolává na Sókrata i na sedm mudrců. V jedné z nich říká, kterou filosofii považuje pro společnost za prospěšnější:

„S ohledem na to, že následuji nejslavnější staré filosofy, kteří interpretují filosofii dvěma různými způsoby – jako spíše podobnou bohu nebo více prospěšnou pro společnost, upřednostnil jsem tu druhou, (...) vybral jsem filosofii zabývající se správou státu. V tomto následuji Sókrata, Aristotela a slavných sedm mudrců, kteří – spojující skutky se slovy – dokázali, že filosofie není ani zbytečná, ani nepotřebná pro veřejnost.“⁸¹⁶

Úloha Sókrata ve filosofickém sporu mezi Iúliánem a Themistiem by si jistě zasloužila samostatnou rozsáhlejší studii. Z výše uvedeného by ale mělo být zřejmé, jak výraznou a jasně vyhraněnou pozici ve filosofických úvahách obou mužů athénský filosof zastával.⁸¹⁷

⁸¹⁵ J. Bouffartigue, *La lettre de Julien à Themistios*, TOΠΟΙ, suppl. 7, 2006, s. 134-136.

⁸¹⁶ Themistios, *Oratio* 31 (352 b-c): Ἐγὼ τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων ἀκολουθήσας, οἱ δὲ εἶναι τῆς φιλοσοφίας ὁδοὺς ἐξηγουῦνται, τὴν μὲν θειοτέραν, τὴν δὲ τοῖς κοινοῖς ἀρελιμωτέραν, τὴν ὑμῖν λυσιτελοῦσαν προετίμησα τῆς μόνον τὸ ἐμὸν ἴδιον ἐξεταζούσης, καὶ ἐν πολιτείᾳ φιλοσοφίαν εἰλόμεν, ἐπόμενος Σωκράτει καὶ Ἀριστοτέλει καὶ πρὸ γε τούτων τοῖς ὑμνουμένοις ἑπτὰ σοφοῖς, οἱ τὰ ἔργα τοῖς λόγοις ἐγκαταμίξαντες οὔτε ἀπρακτον οὔτε ἀσυντελή τοῖς κοινοῖς ἐπεδείξατο φιλοσοφίαν.

⁸¹⁷ L. J. Daly, „In a Borderland“: *Themistius' Ambivalence Toward Julian*, BZ 73, 1980, s. 1-11.

Vraťme se ještě obecněji k Themistiově filosofické koncepci a jeho vztahu ke křesťanství. Jeho záměrem nebyl otevřený boj proti křesťanství jako v případě Iúliánově, ale ukázat, že helénství je přinejlepším stejně dobré jako křesťanství, pokud ne v některých ohledech i lepší. Chtěl poukázat především na hodnotu řecké filosofie jako etický systém, jenž by byl srozumitelný pro širší vrstvy obyvatelstva, a na ctnosti a odpovědnost ideálního vládce – jako zjevnou opozici vůči ztělesnění křesťanského ideálního vládce v Eusebiově *Životě Konstantinově*.⁸¹⁸ G. Downey se domnívá, že právě v tomto spočívá zásadní protiklad oproti složitému filosofickému systému císaře Iúliána, který chtěl vytvořit novou syntézu celé antické filosofie.⁸¹⁹

Themistiova osobnost nás tak přivádí k několika úvahám: Jednak ukazuje na to, že ve 4. století po Kr. nelze hovořit o jednotném pohanství (jako nelze ani křesťanství považovat za jednotné). Themistiova reakce na křesťanství byla spíše umírněná, poukazoval na pozitivní rysy helénství. G. Downey ji dává do protikladu k názoru poměrně radikálně protikřesťanskému Iúliánovu a Libaniovu „mlčení“.⁸²⁰

Především ale vrhá pozměněné světlo na chápání 4. století, včetně interpretace apamejské mozaiky se Sókratem. Nebylo by možné vidět tuto mozaiku jako dílo, jehož zadavatelé byli zastánci této umírněné opozice vůči křesťanství spíše než té radikálnější opozice Iúliánovy? Jak jsme již výše uvedli, tito bohatí aristokraté až do doby Theodosiovy výrazně ovlivňovali i politický vývoj říše. Pak by ale bylo i možné mozaiku datovat do doby poměrně pozdější resp. přestat ji spojovat úzce jen s krátkou vládou Iúliánovou.

⁸¹⁸ Eusebios, *Vita Constantini IV*, 75.

⁸¹⁹ G. Downey, *Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century*, HThR 50, 1957, s. 259-274, zvl. s. 265-266.

⁸²⁰ G. Downey, *Themistius and the Defense of Hellenism*, s. 261.

2.5. Apamejská mozaika se Sókratem jako klíčové dílo pro pozdější křesťanskou ikonografii (Kristus s apoštoly)

Klíčové postavení apamejské mozaiky se Sókratem – a tedy i důvodem, proč jí je v této práci vyhrazeno tolik prostoru – tkví v jejím vztahu k raně křesťanským (mozaikovým či freskovým) zobrazením Krista s apoštoly.

Od 2. poloviny 3. století po Kr. se na malbách v katakombách a na reliéfech sarkofágů setkáváme se scénami, na nichž je Kristus zobrazen jako učitel uprostřed veřejného shromáždění. V levici přitom často drží knižní roli nebo kodex. Nečte, nýbrž proklamuje učení v knize obsažené.⁸²¹

Tato zobrazení Krista jako učitele, zcela zřetelně evokující shromáždění antických filosofů, nemělo žádnou oporu v Novém zákoně. Je příznačné, že tato shromáždění Krista s učedníky se nevztahují na konkrétní události z Ježíšova života, čímž je srovnání s pohanským učitelem-filosofem ještě zřetelnější. Současně s tím se ale i smazává jedinečnost křesťanského učení. Pro křesťany ale zřejmě bylo důležitější, že mohli těmito zobrazeními reagovat na výtky ze strany pohanů, týkající se nevzdělanosti křesťanů.⁸²²

Dvěma typům zobrazení Krista – jako bezvousého mladíka s bohatými kadeřemi nebo staršího vousatého muže více připomínajícího filosofa – bylo věnováno již dostatek pozornosti.⁸²³ Méně zájmu bylo věnováno ikonografii apoštolů, kteří se typologicky od obrazu Krista rozlišují a orientují se na tradiční způsob zobrazení pohanských filosofů. Na slonovinové pyxidě ze Státních muzeí v Berlíně (kolem r. 400 po Kr.) hlava apoštola Pavla zjevně odkazuje na Sókrata.⁸²⁴

⁸²¹ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, s. 274-275.

⁸²² Idem, s. 277-279.

⁸²³ Srov. F. W. Deichmann, *Einführung in die christliche Archäologie*, Darmstadt 1983, s. 149, 164.

⁸²⁴ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates*, s. 284.

Na mozaice z apsidy římského kostela S. Pudenziana⁸²⁵ [obr. 21a,b] je zobrazen uprostřed trůnící Kristus, obklopen dvanácti sedícími apoštoly (počátek 5. století po Kr.⁸²⁶). V levé ruce drží Kristus otevřený kodex s nápisem „DOMINUS CONSERVATOR ECCLESIAE PUDENTIANAE“, pravou ruku má lehce zdviženu. Kristova hlava je obklopena zlatým nimbem. Za sv. Petrem a Pavlem stojí vždy jedna žena nesoucí v natažené ruce věnec. Všechny postavy jsou shromážděny ve velkolepé městské architektuře, v jejímž středu se na pahorku tyčí zlatý kříž vykládaný gemami, obklopený symboly čtyř evangelistů.⁸²⁷

Pokud pohlédneme na vývoj zobrazení Krista s apoštoly ve 4. století po Kr., zjistíme, že toto vyobrazení získává postupně stále reprezentativnější formu, která vrcholí právě na mozaice basiliky S. Pudenziana. Zde se již zobrazení dostává na hranici, kdy se kontury Kristova obrazu ztrácejí a křesťanské učení tu předává abstraktní křesťanský učitel ve formě filosofického rozhovoru.⁸²⁸

Th. Mathews se domnívá, že klíčový vliv na toto „zfilosofičtění“ obrazu Krista s apoštoly měla právě mozaika se Sókratem z Apameie.⁸²⁹ Pokud bychom tento názor přijali (a souhlasili i s názorem Janine Balty), pak by se jednalo o složitý proces „rechristianizace“ apamejského „repaganizovaného“ zobrazení se Sókratem.

⁸²⁵ Mozaiková apsida netvoří pravý půlkruh, neboť při její stavbě byla použita část stropu sálu antických lázní ze 2. století po Kr. – Srov.: E. Dassmann, *Das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom*, *RömQSch* 65, 1970, s. 67-81, zde s. 67.

⁸²⁶ E. Dassmann (*Das Apsismosaik*, s. 68) ji datuje do doby pontifikátu Innocence I. (402-417)

⁸²⁷ R. Wisskirchen, *Zum Gerichtaspekt im Apsismosaik von S. Pudenziana / Rom*, *JbAC* 41, 1998, s. 178-192, zde s. 178. Při interpretaci mozaiky je ovšem nutné vzít v úvahu, že mozaika ve své dnešní formě nepředstavuje původní podobu z doby těsně před r. 400 po Kr., ale je výsledkem několika úprav a rekonstrukčních prací, které její ráz výrazně pozměnily. První proběhly za papeže Hadriána I. (772-795). Další byly provedeny kardinálem E. Gaetanim v r. 1588: tehdy byly zmenšením apsidy odstraněny symboly čtyř evangelistů. Barokní balustráda zakryla spodní partie apoštolů. Restaurační práce proběhly v l. 1831-32. Současný stav vychází z rekonstrukce W. Köhlera z l. 1913-14.

⁸²⁸ E. Dassmann, *Das Apsismosaik*, s.71.

⁸²⁹ T. F. Mathews, *The Clash of Gods*, Princeton 1995, s. 109-111.

2.6. Sókratés a Kristus. Obraz Sókrata u raně křesťanských autorů⁸³⁰

G. M. A. Hanfmann, J.- Ch. Balty, J. Balty i další badatelé, kteří při interpretaci apamejské mozaiky se Sókratem poukazovali na její vztah se zobrazeními Krista s apoštoly, se odvolávali na skutečnost, že raně křesťanští autoři vytvořili paralelu mezi Sókratem a Kristem. Tito badatelé přitom vycházejí z teze, že Sókratův obraz je u nich pozitivní a že se u nich často setkáváme s identifikací Sókrata a Krista.

V této kapitole se zabývám otázkou, u kterých autorů a v jaké době k tomuto srovnání docházelo a v čem tuto paralelu spatřovali. Prostudování pokud možno co nejvíce zmínek raně křesťanských autorů, v nichž jsou Sókratés a Kristus srovnáváni, by mělo vést k potvrzení nebo přehodnocení předpokladu uvedených badatelů, že tato paralela je tak zřejmá, že se stala základem pro ikonografickou paralelu mezi zobrazením *Sókrata s učedníky* a *Krista s učedníky*.⁸³¹

2.6.1. Východní křesťanští apologeti

2.6.1.1. Iústínos

Iústínos (zemřel asi 165 po Kr.)⁸³² napsal pro císaře Antonia Pia a Marka Aurelia dvě apologie,⁸³³ v nichž se dosti podrobně Sókratem zabývá. Důvodem mohla být vážnost řeckého filosofa, kterou k němu tito římscí císaři

⁸³⁰ Tato část disertační práce je upravenou verzí mé stejnojmenné písemné práce, jež byla podkladem pro doktorskou zkoušku z filosofie.

⁸³¹ O srovnání Sókrata a Krista u raně křesťanských autorů jsem v kontextu apamejské mozaiky se Sókratem pojednal na mezinárodní konferenci *Christian Art on the Borderlands of Asia, Africa and Europe* (6.-9. 5. 2008). Srov.: V. Drbal, *Socrates in Late Antique Art and Archaeology: the Mosaic from Apamea*, Series Byzantina 7, 2010 (v tisku).

⁸³² L. W. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967.

⁸³³ Na základě rukopisné tradice (jediného kodexu z r. 1364) se obvykle hovoří o dvou Iústínových apologiích. Podle L. Canfora však jde jen o jediné dílo. Spis bývá podle něj dělen na dva zřejmě pod vlivem Eusebiovy zprávy v *Církevních dějinách* (IV, 18), podle níž sepsal Iústínos apologie dvě: jednu adresovanou Antonínu Piovi, druhou Marku Aureliovi. Tato druhá apologie se ovšem ztratila; to, co se v moderní době označuje jako „druhá apologie“, je patrně odpověď na Frontonův protikřesťanský výpad. (Srov. L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, s. 631). – Protože ale většina autorů stále hovoří o „dvou apologiích“, ponechám i já toto – byť zřejmě chybné – označení.

chovali, ale i Iústínovo vzdělání; původně se totiž – jak popisuje v *Dialogu s Židem Tryfónem* (Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαϊονδιάλογος) – jako pohanský filosof zabýval mnoha filosofickými systémy (byl postupně přívržencem stoicismu, peripatetické školy a pýthagoreismu), až našel uspokojení v platónismu.⁸³⁴

Nakonec však se stal křesťanem; cestu ke křesťanství mu prý otevřel jakýsi stařec v Efesu. Vysvětlil Iústínovi marnost úsilí, jež vynaložily různé filosofické školy, aby se dobraly poznání podstaty duše a její nesmrtnosti, a seznámil ho s „proroky“ křesťanství. Od tohoto okamžiku označoval křesťanství za jedinou věrohodnou a užitečnou filosofii⁸³⁵ Na spojení s „pohanskou“ filosofií poukazuje i to, že si i nadále oblékal *pallium*, prostý plášť typický pro potulné kazatele kynické filosofie.⁸³⁶

Iústínos představuje Sókrata zcela jasně jako Kristova předchůdce.⁸³⁷ Pohanští bohové jsou podle Iústína ve skutečnosti jen zlí démoni, což rozpoznal již Sókratés. Tím řecký filosof podráždil všechny lidi, kteří mají rádi zlo, a ti jej proto – předhazující mu, že popírá existenci bohů a zavádí bohy nové – odsoudili k smrti:

„Když se Sókratés dobral pravdy, snažil se ji vynést na světlo a odloučit lidi od démonů. Tito démoni libující si v nepravosti způsobili, aby byl odsouzen jako neznaboh a bezbožník, protože prý zavádí nové bohy. O totéž se pokoušejí i u nás. Tyto věci jsou totiž prokázány nejen u Řeků díky Sókratovi

⁸³⁴ E. Fascher, *Sokrates und Christus*, s. 72-73. L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, s. 631.

⁸³⁵ Iústínos, *Dialog s Židem Tryfónem* 8. – Srov.: C. D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Leiden – Boston – Köln 2002, s. 40-42.

⁸³⁶ L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, s. 631.

⁸³⁷ F. Ch. Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen 1837, s. 128. Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris 1944, s. 9-11. M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, in: B. Pouderon – J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, s. 51-66. M. Fédou (s. 51) – zřejmě kvůli zakotvenosti ve francouzsky psané odborné literatuře – tvrdí, že na Iústína jako prvního raně křesťanského autora, který prvně odkázal na paralelu mezi Sókratem a Kristem, prvně upozornil francouzský teolog Th. Déman ve výše citovaném díle. Pokud si mi však podařilo zjistit, učinil tak již F. Ch. Baur, s. 128: (...) *spricht ja eben hierin die große Aehnlichkeit, welche er (= Sokrates) mit Christus hat, sogleich von selbst in die Augen. Er, der Weiseste und Gerechteste, wurde zum Tode verurteilt, ohne daß man ihm einen andern größern Vorwurf machen konnte, als daß er die Götter des griechischen Volksglaubens nicht für wahre Götter halte. Die Aehnlichkeit zwischen Sokrates und Christus liegt hier so nahe, daß sie schon den ältesten kirchlichen Schriftstellern nicht entging. Sie benützten sie für ihren apologetischen Zweck, um den den Christen von den Heiden gemachten Vorwurf des Atheismus zu widerlegen.*“ Prvním z nich byl – jak F. Ch. Baur pokračuje – právě Iústínos a odkazuje na výše uvedený citát v Iústínově *Apologii* I, 5.

od Slova, ale i mezi barbary od téhož Slova vtěleného, člověkem učiněného a Ježíšem Kristem nazvaného. „⁸³⁸

Když jsou proto křesťané také obviňováni z bezbožnosti (*ἀσεβεια*), pak toto obvinění platí pokud se týká pohanských božstev, nikoli však pravého boha.⁸³⁹ Bezbožní (*ἀσεβεις*) jsou podle Iústína ve skutečnosti pohané, neboť pohanští bohové nejsou žádní bohové, ale jen zlí démoni, kteří se odpradávná lidem zjevují.⁸⁴⁰

Iústínos se pak zabývá *logem* a prohlašuje, že působil již u Sókrata. Protože se ale v Kristu zjevil celý *logos*, je křesťanské učení vznešenější než řecké filosofické směry, které si přece často odporují – a to proto, že nebyly schopny rozpoznat *logos* jako celek, tedy Krista:

„Je nám známo, jak bylo řečeno již výše, že Kristus je prvorozený syn Boží a slovo, na němž se účastní celé lidské pokolení. A kdo podle slova žil, jsou křesťané, třebaže byli považováni za neznabohy; takovými byli u Řeků Sókratés, Hérakleitos a mnozí další, u barbarů (= Židů) Abrahám, Ananiáš, Azariáš, Mizael, Eliáš a mnozí jiní.“⁸⁴¹

Sókratés je zde tedy součástí celého vývoje řecké filosofie i židovského myšlení, jejichž rysem je, že zvěstovatelé pravdy byli prohlášeni za bezbožné a

⁸³⁸ Iústínos, *Apologie* I.5,2-4: "Ότε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειράτο φέρειν, καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια· Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν· Οὐ γὰρ μόνον Ἑλλῆσι διὰ Σωκράτους ὑπὸ Λόγου ἐλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος· Srov.: E. Fascher, *Sokrates und Christus*, s. 73. M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, in: B. Pouderon – J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, s. 51-66, zde s. 54-55.

⁸³⁹ Iústínos, *Apologie* I.10.

⁸⁴⁰ Idem, I.5,1.

⁸⁴¹ Idem I.46,2-4: (...) καὶ οἱ μετὰ λογοῦ βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἑλλῆσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος, καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς· ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ, καὶ Ἀνανίας, καὶ Ἀζαρίας, καὶ Μιχαήλ, καὶ Ἡλίας, καὶ ἄλλοι πολλοί· Srov.: E. Fascher, *Sokrates und Christus*, s. 73; E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, JbAC 36, 1993, s. 36.

byli pronásledováni.⁸⁴² Současně se představou, že všichni, kdo přemýšleli a jednali správně, byli křesťany i v předkřesťanské době,

„stává průkopníkem schématu světových dějin, v němž se křesťanství chápe jako úhelný kámen klenby vytvořené prostoupením hebrejské a řecké civilizace.“⁸⁴³

Zřejmě neodvážnější Iústínovou formulací je zde „*A kdo podle slova žil, jsou křesťané*“.⁸⁴⁴ Jak upozorňuje M. Fédou, je formulace, podle níž byli někteří lidé žijící v předkřesťanské době *χριστιανοί*, v patristické literatuře jedinečná: Sókratés je zde otevřeně označen, třebaže žil v době předkřesťanské, za křesťana.⁸⁴⁵

K Sókratovi se Iústínos vrací i ve druhé *Apologii*, v níž se opět věnuje osobnostem žijícím před Kristem, jejichž působení uznávali křesťané za správné. Nejvýznamnější postavou mezi lidmi, kteří podle Iústína byli ve své době označováni za náboženské rouhače, byl právě Sókratés:

„A pokud se (= moudří lidé) rozhodli před Kristem posuzovat věci rozumem, pak byli pohnáni k soudům jako bezbožníci. Ze všech nejstálejší byl v tomto ohledu Sókratés, jenž byl obviněn ze stejných zločinů jako my. Obviňovali jej totiž z toho, že zavádí nové demony a nedrží se těch bohů, jež město (= Athény) za bohy ctí.“⁸⁴⁶

⁸⁴² E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, ZNW 43, 1950/51, s. 202.

⁸⁴³ A. H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, s. 191.

⁸⁴⁴ Iústínos, *Apologie* I.46,3.

⁸⁴⁵ M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, in: B. Pouderon – J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, s. 51-66, zde s. 56. Jak však upozorňuje tento francouzský badatel, citát je nutné chápat v celém jeho kontextu. Za uvedenou větou totiž následuje pasáž, označující ty, kteří podle *logu* v předkřesťanské době nežili, za špatné, za nepřátele Krista. Iústínos tedy v žádném případě nechtěl popřít existenci hříchu v předkřesťanské době. Pomyslná linie mezi „křesťany“ a „nekřesťany“ tedy podle Iústína neleží mezi Kristovými učedníky a lidmi doby předkřesťanské, nýbrž rozdělovala lidi již v době předkřesťanské, kdy bylo možné zachovat se jako přítel nebo nepřítel *logu*.

⁸⁴⁶ Iústínos, *Apologie* II.10,4-5: *Καὶ οἱ προγεγραμμένοι τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, λόγῳ πειραθέντες τὰ πράγματα θεωρήσαι καὶ ἐλεγεῖν, ὡς ἀσεβεῖς καὶ περιεργοὶ εἰς δικαστήρια ἤχθησαν· Ὁ πάντων δὲ αὐτῶν εὐνοώμετος πρὸς τοῦτο γενόμενος Σωκράτης τὰ αὐτὰ ἡμῖν ἐνεκλήθη· Καὶ γὰρ ἤφασαν αὐτὸν καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν, καὶ οὖς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς, μὴ ἡγεῖσθαι αὐτόν·* Srov.: E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, ZNW 43, 1950/51, s. 199, 206. – Trpící spravedlivé (aniž by zmínil přímo Sókrata) připomíná i Kléméns Římský v *Listu*

Ačkoli Iústinos považuje Sókrata za předobraz křesťanských mučedníků, přesto vyzdvihuje i odlišnosti:

„Sókratovi však nikdo neuvěřil tak, aby pro jeho učení umíral. Majíce Krista ve větší vážnosti než Sókrata, (...) podpořili ho svým dílem nejen filosofové a učenci, nýbrž i řemeslníci a lidé zcela neučení, nijak slavní, avšak bez bázně a strachu před smrtí.“⁸⁴⁷

Z uvedeného citátu vyplývá, že Iústinos zastával názor, že Krista následovalo výrazně více lidí než Sókrata. Upozorňuje přitom na významný rozdíl, který tkví v tom, že ti, kteří v Krista skutečně věřili, přijali i nebezpečí smrti – oproti tomu nikdo se smrti nevystavoval tím, že zastával učení Sókratovo.⁸⁴⁸

U Iústína je paralela mezi Sókratem a Kristem ze všech raně křesťanských autorů největší. Jak však upozornili Th. Deman a M. Fédou, Iústinos nepředstavuje Sókrata jako filosofa, nýbrž jako „náboženského reformátora“ či řečeno jinými slovy: „*Iústínovo »čtení« Sókrata je čtení převážně teologické.*⁸⁴⁹

Iústinos tedy vyzdvihuje paralelu mezi smrtí Sókratovou, a to jako pohana jednajícího podle slova (řec. λογος), a státními zásahy římské moci proti křesťanům (resp. proti křesťanským mučedníkům). Výslovně však nikde nedává

Korintským 45,4n: „Spravedliví byli pronásledováni, (...) vsazováni bezbožnými do vězení, kamenováni těmi, kdo porušují zákony, (...)“

⁸⁴⁷ Iústinos, *Apologie* II.10,7-8: Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπιστεύθη, ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν· Χριστῶ δὲ τῶ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι (...) οὐ φιλόσοφοι οὐδέ φιλόλογοι μόνον ἐπέισθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι, καὶ παντελῶς ἰδιῶται, καὶ δόξης, καὶ φόβου, καὶ θανάτου καταφρονήσαντες· Srov.: E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, JbAC 36, 1993, s. 37.

⁸⁴⁸ M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, s. 59-60.

⁸⁴⁹ Th. Déman, *Socrate et Jésus*, Paris 1944, s. 11: „ Il (= Iústinos) n'y parvient toutefois qu'en présentant Socrate comme un réformateur religieux, (...)“ M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, s. 51 a 63.

do souvislosti se Sókratem samotnou Ježíšovu smrt na kříži; v tom ohledu je pro něj Kristus jedinečný.⁸⁵⁰

Jistý odstup, který u Iústína mezi Sókratem a Kristem stále cítíme, vyjádřil autor nepatrnou, o to však závažnější jazykovou nuancí. V první apologii popisuje, že Sókratés jednal pod vlivem slova, přičemž řecký výraz *λογος* zde používá bez členu. Pokud však popisuje jednání Krista, užívá u výrazu *λογος* určitý člen. Iústínos tím chtěl bezpochyby vyjádřit, že Kristus je pro něj tím pravým božským *logem*.⁸⁵¹

2.6.1.2. Órigenés

2.6.1.2.1. Polemika s Kelsem

Srovnání Sókrata a Krista hrálo výraznou roli v polemice mezi Kelsem a Órigenem (asi 185-254 po Kr.),⁸⁵² jak je zachycena v jeho spise *Proti Kelsovi* (*Κατὰ Κέλσου*).

Nejvýznamnější Órigenova zpráva o Sókratovi zmiňuje ve sporu o hereze. Kelsos totiž Órigenovi namítá, jak může křesťanství mluvit o jednotě, když je samo rozděleno na tolik směrů a sekt. Klíčovým bodem Órigenovy odpovědi je myšlenka, že mnohost je věc normální a dobrá:

„A tak také v křesťanství, jelikož se lidem jevílo jako vznešené (...), nutně povstaly sekty. Vůbec ne pro neústupnost a svárlivost, nýbrž proto, že tak mnoho vzdělanců usiluje křesťanství porozumět.“

⁸⁵⁰ E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, JbAC 36, 1993, s. 37; E. Benz, *Christus und Sokrates*, s. 201, 207-208; G. Grimm, *Caravaggios Evangelist Matthäus und der Sokrates Giustiniani*, AW 30, 1999, s. 257-258.

⁸⁵¹ Iústínos, *Apologie* V, 3-4. Srov.: M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, 0 s. 55.

⁸⁵² K.- O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, München 1962. P. Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977. U. Berner, *Origenes*, Darmstadt 1981. H. Urs von Balthasar (ed.), *Origen: spirit and fire. A thematic anthology of his writings*, Edinburgh 2001. A. le Bouluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris 2006. – Česky: M. C. Putna, *Órigenés z Alexandrie*, Praha 2001.

Vždyť podobně existuje mnoho filosofických směrů. Nakonec se odvolává na Sókrata:

„Kdo haní logos kvůli herezím, jako by haněl Sókratovo vyučování, protože z jeho rozprav vzešly školy tak četné a tak rozdílné.“⁸⁵³

Toto konstatování, chápající Sókrata jako filosofa *par excellence*, od něhož se odvozovaly další filosofické školy, je identické s vnímáním athénskému filosofa pohanskými intelektuály 4. století po Kr. a hraje významnou úlohu pro interpretaci apamejské mozaiky se Sókratem. Svědectví Órigenovo je pro nás důležité tím, že dokládá toto chápání Sókrata i u křesťanů. Jistě právě proto užívali pohané Sókrata v argumentacích proti křesťanům tak často.

Na jiném místě dává Órigenés Kelsovi Sókrata jako příklad jednání, kdy nesklonil hlavu před nebezpečím. Odkaz na jednání Ježíšovo tu je zcela zjevný:

„Sókratés věděl, že pokud vypije bolehlav, zemře, a měl možnost, pokud by uposlechl Kritóna, z vězení uniknout a nijak netrpět. Rozhodl se ale podle toho, co se mu zdálo rozumnější, že je lepší zemřít filosoficky než vést život nehodný filosofii.“⁸⁵⁴

Órigenés v polemice *Proti Kelsovi* rovněž připomíná – odvolává se na Platónův dialog *Kritón* – Sókratovu zásadu nečinit a neodplácet nespravedlnost:

⁸⁵³ Órigenés, *Proti Kelsovi* III, 13: (...) ‘Ο δ’ ἐγκαλῶν τῷ λόγῳ διὰ τὰς αἱρέσεις ἐγκαλέσαι ἄν καὶ τῇ Σωκράτους διδασκαλίᾳ, ἀφ’ οὗ τῆς διατριβῆς πολλαὶ γεγονάσιν οὐ τὰ αὐτὰ φθονούτων σχολαί· M. C. Putna, *Órigenés z Alexandrie*, Praha 2001, s. 210 (odtud převzat český překlad citátu).

⁸⁵⁴ Órigenés, *Proti Kelsovi* II, 17: Καὶ Σωκράτης γοῦν ἤδει τὸ κώνειον πίομενος καὶ τεθνηξόμενος καὶ ἐδύνατο, εἴπερ ἐπίσθη τῷ Κρίτῳ, ὑπέξελθὼν τὴν φυλακὴν μηδὲν τούτων παθεῖν, ἀλλ’ εἴλετο κατὰ τὸ φαινόμενον αὐτῷ εὐλογον κρείττον αὐτῷ εἶναι φιλοσόφως ἀποθανεῖν ἢ ἀφιλοσόφως ζῆν· Srov. Platón, *Kritón* 44-46. – Órigenés také odmítá Kelsovu výtku, že se Ježíšovi učedníci rozutekli, odkazem na Aristotela. Ten prý, z obavy, že bude obžalován z bezbožnosti, navrhl svým žákům, aby společně „odešli z Athén, aby nedali Athéňanům příležitost spáchat druhý zločin podobný tomu nad Sókratem, a tak i druhou bezbožnost vůči filosofii.“ (‘Απίωμεν ἀπὸ τῶν Ἀθηνῶν, ἵνα μὴ πρόφασιν δῶμεν Ἀθηναῖος τοῦ δεύτερον ἄγος ἀναλαβεῖν παραπλήσιον τῷ κατὰ Σωκράτους, καὶ ἵνα μὴ δεύτερον εἰς φιλοσοφίαν ἀσεβήσωσι·) / Órigenés, *Proti Kelsovi* I, 65/

„Nesmíme proto činit nespravedlnost jako odplatu za nespravedlnost, ani nesmíme činit zlo někomu, kvůli kterému jsme trpěli.“⁸⁵⁵

Dále zdůrazňuje, že jak Kristus, tak Sókratés byli odsouzeni jako zločinci – nápadné shody, které nemůže Kelsos popřít. Pouze k Sókratově modlitbě k pohanskému božstvu a k oběti kohouta nenalézá paralelu⁸⁵⁶ a tento pohanský rys (= obětování) Sókratovi vytýká.⁸⁵⁷

2.6.1.2.2. Sókratés v řeči Grégoria Thaumáturga

Důležité informace o Órigenově působení a učení získáváme z řeči jeho žáka Grégoria Thaumáturga, kterou pronesl na závěr svého studia v Kaisarei (asi v r. 238 po Kr.). Grégorios v ní popisuje, jak se stal Órigenovým žákem a především vyložil jeho učení.⁸⁵⁸ Klíčový výraz z Grégoriova vyprávění, jemuž se nyní budeme věnovat, je „*obracet k filosofii*“ (řec. *προτρέπειν φιλοσοφειν*). Ten totiž u Órigena dostává jiný smysl než čistě v předkřesťanském kontextu, kdy šlo jednoznačně o výzvy, aby se člověk obrátil k filosofii, zanechal marného pachtění a věnoval se jedinému potřebnému. Zatímco u Klémenta Alexandrijského šlo již o jednoznačný příklon ke křesťanství, u Órigena má

⁸⁵⁵ Órigenés, *Proti Kelsovi* VII, 108.

⁸⁵⁶ E. Fascher, *Sokrates und Christus*, s. 75.

⁸⁵⁷ Órigenés, *Proti Kelsovi* VI, 4. Srov.: E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 39. – Órigenés se o Sókratovi zmiňuje na řadě dalších míst tohoto spisu: např. v VII, 58 uvádí další citát z Platónova *Kritóna* (49b-e), týkající se páchání zla a nespravedlnosti jiným, a následně (VII, 59-60) jej rozebírá, upozorňuje přitom na podobnost s učením židovských proroků i s křesťanstvím.

⁸⁵⁸ Grégorios Thaumáturgos, *Řeč oslavná a děkovná* VI, 73-78: Mladý Grégorios s bratrem připluli do Palestiny, vedeni úmyslem zapsat se na proslulou právnickou školu v Bejrútu (řím. *Berytus*). V přímořské Kaisarei se však setkali s Órigenem, který je přemluvil, aby necestovali do Bejrútu, ale aby zůstali a studovali u něho filosofii. „*Chtěli jsme od něj odjet pryč, buď do Bejrútu nebo do vlasti. On použil všechny způsoby, jak nás zadržet; (...). Vynaložil všechny své schopnosti, aby filosofii a její milence vychválil velikými, četnými a důmyslnými chvalami. Ukazoval, že jedině ti, kteří usilují o život zaměřený k logu, žijí správně. (...) Už nedokážu říci, jaká slova ještě použil, když nás obracel k filosofii, (...). Měl totiž v sobě – jeho logos – smíšen i milý půvab, i umění přemlouvat, i nádech nevyhnutelnosti a osudovosti. Ještě jsme váhali a rozvažovali, zda se chceme opravdu věnovat filosofii, ještě jsme však nebyli zcela přesvědčeni. Odejít však od něho už jsme nebyli schopni. Jeho slova nás opravdu jakoby osudově vždy přitahovala zpět k němu.*“ Citováno podle překladu M. C. Putny, jenž vyšel jako součást studie: M. C. Putna, „*A spojila se duše Jonatánova s duší Davidovou.*“ *Řeční křesťané o řeckém přátelství a pedagogice – Grégorios Thaumáturgos a Órigenés*, Souvislosti 2/40/1999, s. 148-157, zde s. 153-157. Viz též: M. C. Putna, *Órigenés z Alexandrie*, Praha 2001, s. 167-169.

sloveso *προτρέπειν* ještě oba významy: vyjadřuje jak odvracení se od povrchního života k filosofii, tak odklon od pohanství ke křesťanství.⁸⁵⁹

Tvrzení, že pravá zbožnost je podmíněna pěstováním filosofie,⁸⁶⁰ muselo jednak mnohé věřící křesťany iritovat, především ale odkazovala na Sókrata. Vztah Órigenových žáků k mistrovi (onen pocit začarování a připoutání) je líčen podle sókratovského vzoru. Grégorios Thaumaturgos jej dokonce označuje za „božského člověka“ (řec. *θεῖος ἄνθρωπος*)⁸⁶¹ – M. C. Putna v tomto označení hledá paralelu ke konci Alkibiadovy řeči o Sókratovi v závěru Platónova *Symposia*.⁸⁶² Výslovný odkaz na Sókrata se však nachází až na samém konci řeči, když říká:

„Někdy nás (= Órigenés), přesně jako Sókratés, svými slovy přiváděl k pádu.“⁸⁶³

2.6.1.3. Kléméns Alexandrijský

Kléméns Alexandrijský (zemřel r. 217 po Kr.) se ještě více než Iústinos snaží vysvětlit křesťanské učení jako jedinou pravou filosofii, která zahrnuje poznání všech předešlých filosofii.⁸⁶⁴ Vysoce oceňuje ve *Strómatech* (*Στρωματεῖς*)⁸⁶⁵ řeckou filosofii a v jejím rámci má Sókratés centrální roli. Zvláštní úlohu pro něj hraje citát v Platónově *Ústavě* o nespravedlivě trpícím a umírajícím spravedlivém muži. Uvádí jej jako první z křesťanských teologů, a to dokonce na dvou místech.⁸⁶⁶ Návaznost na Platóna je zřejmá, proto – ač u Klémenta Sókratés výslovně zmíněn není – jej měl jistě na mysli:

⁸⁵⁹ M. C. Putna, *Órigenés z Alexandrie*, Praha 2001, s. 169. Id., *Grégorios Thaumaturgos a Órigenés*, s. 150-151.

⁸⁶⁰ Grégorios Thaumaturgos, *Řeč oslavná a děkovná VI*, 79: „Mezi jinými (= Órigenés) říkal: »Není možné dokonale ctít Pána veškerenstva, (...) opravdu to není možné tomu, kdo se nevěnuje filosofii.«“

⁸⁶¹ Grégorios Thaumaturgos, *Řeč oslavná a děkovná VI*, 84.

⁸⁶² Platón, *Symposion* 221c-222b.

⁸⁶³ Grégorios Thaumaturgos, *Řeč oslavná a děkovná VII*, 97: *μᾶλα Σωκρατικῶς ἔστιν ὅτε καὶ ὑποσκελίζων τῷ λόγῳ*. Srov.: M. C. Putna, *Grégorios Thaumaturgos a Órigenés*, s. 151. K osvětlení místa používá Grégorios další platónské metafory, vozataje z dialogu *Faidros* (Platón, *Faidros* 246n).

⁸⁶⁴ Kléméns Alexandrijský, *Strómata* I.5,30. Srov.: E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, s. 210.

⁸⁶⁵ Doslova řec. *koberce* – titul často užívaný k označení děl s pestrým obsahem.

⁸⁶⁶ E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, s. 213.

„Až do této chvíle trpíme hladem a žízni, nemáme co na sebe, jsme bití, jsme bez domova a namáhavě pracujeme vlastníma rukama. Tupí-li nás, žehnáme, pronásledování neklesáme, když nám zlořečí, odpovídáme laskavě. (...) Podobně se vyjadřuje i Platón ve své Ústavě. Tvrdí, že spravedlivý člověk bude blažený, i kdyby jej napínali na skřipec nebo mu vyloupali oči.“⁸⁶⁷

Podruhé Kléméns srovnává nespravedlivě týraného mudrce s novozákonním 1. listem Korintským, v němž apoštol Pavel popisuje osudy křesťanů, kteří musejí trpět ve jménu Krista. Opět cituje z Platónovy *Ústavy*, tentokrát však velmi nepřesně:

„Tvrdí, že spravedlivý člověk bude blažený, i kdyby jej napínali na skřipec nebo mu vyloupali oči.“⁸⁶⁸

Kléméns tu podle E. Benze úmyslně vynechává zmínku o ukřižování, aby tak nevytvořil až příliš úzkou paralelu s Kristem. Stejně jako Iústínos se neodvažuje srovnávat Sókrata a Krista přímo.⁸⁶⁹

2.6.1.4. Mara bar Sarapeion

Pozoruhodná a současně velmi diskutabilní je zmínka o Sókratovi z pera Mara bar Sarapeia ze Samosat, který v dopise z vězení svému synovi srovnává Sókrata s Pýthagorem a s „moudrým králem Židů“ (zde je bezpochyby míněn Kristus), přičemž kritizuje jejich obce, které je odsoudili:

„Jaký prospěch měli Athéňané z toho, že odsoudili Sókrata k smrti? Jako trest za jejich provinění je postihl hlad a mor. Jaký prospěch měli Samští z toho, že upálili Pýthagora? Naráz byla jejich země zasypána pískem. Jaký prospěch

⁸⁶⁷ Strómata IV, 51,3 – 52,1.

⁸⁶⁸ Strómata IV,7,52,1-2: *κὰν στρεβλῶται ὁ δίκαιος κὰν ἐξορύττηται τῷ ὀφθαλμῷ, ὅτι εὐδαίμων ἔσται.*

⁸⁶⁹ E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, s. 214.

měli Židé z toho, že popravili svého moudrého krále? Krátce poté jim byla odňata jejich říše. Bůh totiž pomstil tyto tři mudrce: Athéňané trpěli hladem, Samští byli zaplaveni mořem, Židé byli zabíjeni a vyhnáni ze své země, rozptýlili se po celé zemi. Sókratés však nezemřel marně. Žije nadále v Platónově učení, (...). A ani moudrý král Židů nezemřel nadarmo; žije dále v nových příkázáních, která kázal.⁸⁷⁰

Postava Mara bar Sarapeia zůstává navzdory dlouholetému bádání značně záhadná, především pokud jde o to, zda byl křesťanem či nikoli. Za křesťana, tvořícího na konci 2. století po Kr., jej považoval W. Cureton: identifikoval jej s budoucím antiochijským biskupem téhož jména.⁸⁷¹ Oponoval mu F. Schulthess, označující Mara bar Sarapeia za pohanského stoického filosofa, sympatizujícího s novým křesťanským náboženstvím, který své dílo sepsal na konci 3. století po Kr.⁸⁷²

Na základě podrobného rozboru historického kontextu spisu a samotného díla se K. E. McVey domnívá, že autor spisu byl křesťan, vydávající se za filosoficky vzdělaného pohana, obdivujícího Krista a jeho následovníky. Autorka považuje za nejpravděpodobnější, že dílo vzniklo až ve 4. století po Kr. jako fiktivní historický dokument se záměrem podpořit křesťany, přičemž Krista prezentovalo tak, jak jej v křesťanském povědomí viděli filosoficky vzdělaní pohané.⁸⁷³

Zcela opačným časovým směrem jde italská badatelka I. Ramelli v nejnovějším článku k této problematice: datuje vznik spisu na přelom 1. a 2. století po Kr.⁸⁷⁴ Opatrně se přiklání k názoru, že Mara bar Sarapeion byl pohanský, stoický filosof raně křesťanské doby, který vytvořením paralely mezi

⁸⁷⁰ W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, s. 46: 10-20, s přihlédnutím k italskému překladu: I. Ramelli, *La lettera di Mara Bar Serapion*, Stylos 13, 2004, s. 77-104, překlad textu s. 95-102, zde s. 99-100.

⁸⁷¹ Přeloženo podle: W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, s. 70-76.

⁸⁷² F. Schulthess, *Der Brief des Mara bar Sarapion*, ZDMG 51, 1897, s. 381-391, zde s. 382.

⁸⁷³ K. E. McVey, *A Fresh Look at the Letter of Mara bar Sarapion to his Son*, in: R. Lavenant (ed.), V. Symposium Syriacum 1988 (OCA 238, 1990), s. 257-272, zde s. 271-272.

⁸⁷⁴ I. Ramelli, *La lettera di Mara Bar Serapion*, s. 79. K. Döring (*Exemplum Socratis*, Wiesbaden 1979, s. 143-145) se o bližší časové zařazení Mara bar Sarapeia ani nepokouší, když uvádí, že „*geschrieben ist der Brief irgendwann im 2. oder 3. Jhd. n. Chr.; für eine genauere Datierung fehlen die Anhaltspunkte.*“

Sókratem, Pýthagorem a Ježíšem pojímá „moudrého krále“ křesťanů se sympatiemi. Třebaže Mara bar Sarapeiu nelze označit za raně křesťanského apologeta, právě pozitivní obraz Ježíše jej s nimi sblížuje.

2.6.2. Latinští křesťanští apologeti

2.6.2.1. Tertullianus

Tertullianus (asi 150 – po 220 po Kr.) ve spise *Pohanum* (*Ad nationes*) popisuje vztah předkřesťanské filosofie ke křesťanské víře jako hledání pravdy a v této souvislosti mu je vzorem opět Sókratés.⁸⁷⁵ Tertullianus chválí Sókratovu kritiku pohanských bohů, kvůli které byl obviněn z ateismu:

„Nakonec byl Sókratés odsouzen, protože podstatně zkoumal pravdu tím způsobem, že ničil vaše bohy. Ačkoliv tehdy ještě neexistovalo křesťanské jméno, přesto byla pravda vždy odsuzována.“⁸⁷⁶

Na tomto základě latinský autor vytvořil paralelu mezi Sókratem a Kristem: oba hledali pravdu, oba byli nespravedlivě odsouzeni.⁸⁷⁷ Tertullianus rovněž chválí Sókratovu moudrost:

„A tak mu (= Sókratovi) nebudete odpírat (označení) moudrého, což potvrdilo svědectví Pýthiovo (= Apollóna Pýthijského), jenž řekl: ‚Sókratés je nejmoudřejší ze všech mužů.‘ Pravda překonala Apollóna (...).“⁸⁷⁸

⁸⁷⁵ E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 40.

⁸⁷⁶ Tertullianus, *Pohanum* I, 4,5-6: „Denique Socrates ea parte damnatus est, quia proprius tentaverat, deos vestros destruendo: quanquam nondum tunc in terris nomen christianum tamen veritas semper damnabatur.“

⁸⁷⁷ I. Opelt, *Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur*, JbAC Erg.- Bd. 10, 1983, s. 194.

⁸⁷⁸ Tertullianus, *Pohanum* I, 4,7: „Itaque et sapientuem non negabit, cui etiam Pythius vester testimoniam dixerat: Vivorum, inquit, omnium Socrates sapientissimus.“

Odmítání bohů se – podle Tertulliana – u Sókrata projevuje přísahou u jedle, kozla a psa.⁸⁷⁹ Ve druhé knize tohoto spisu však Tertullianus zdůrazňuje rozpor mezi popíráním bohů a Sókratovým přáním obětovat po jeho smrti Asklépiovi kohouta.⁸⁸⁰

V jiném Tertullianově spisu, *Obraně (Apologeticum)*, se se Sókratem setkáváme jako se ztělesněním moudrosti; je tu představen jako protiklad nespravedlivých, kteří byli pohany zbožštěny. Místo nich upřednostňuje Tertullianus právě Sókrata, jenž zůstal nespravedlivě v podsvětí:

„Kolik lidí, kteří mají větší hodnotu než tamti (= nespravedliví), jste nechali v pekle: Sókrata s jeho moudrostí, spravedlivého Aristotela, Thémistokla s jeho vojenskými znalostmi, vznešeného Alexandra, šťastného Polykrata, bohatého Kroisa, výřečného Démosthena!“⁸⁸¹

Opět se tu objevuje Sókratés jako ten, kdo popírá bohy, nyní ale bez paralely s Kristem:

„Sókratés byl přece obžalován proto, že svrhával bohy.“⁸⁸²

Je tady zmíněno negativní hodnocení Sókratova *daimonia*, které se znovu objevuje na konci spisu. Zde se Tertullianus pozastavuje nad tím, že křesťané jsou pro kritiku pohanských bohů odsuzováni, avšak mnozí pohanští filosofové – jejichž kritika je ještě mnohem ráznější – za to žádnou odpovědnost nenesou. Poukazem na Sókrata ukazuje, že kritika bohů ze strany filosofů je pouze zdánlivá. Sókratés prý odsoudil bohy, ale zároveň obětoval démonům,

⁸⁷⁹ Idem I, 10,42.

⁸⁸⁰ Idem II, 2,14.

⁸⁸¹ Tertullianus, *Obrana* 11,15: „*Quod tamen potiores viros apud inferos reliquistis: aliquem de sapientia Socratem, de iustitia Aristidem, de militaria Themistoclem, de sublimite Alexandrum, de felicitate Polycratem, de copia Croesum, de eloquentia Demosthenem!*“

⁸⁸² Idem 14,7: „*Sed propterea damnatus est Socrates, quia deos destruebat.*“

neboť Apollón (jehož právě považuje za démona) uspokojil jeho touhu po slávě tím, že jej prohlásil za nejmoudřejšího z lidí:

„Od Sókrata je tento citát: ‚Pokud to můj démon dovolí‘. Je to stejný Sókratés, který – ačkoli poznal částečně pravdu, a odmítal proto bohy – těsně předtím, než měl zemřít, nařídil obětovat kohouta Asklépiovi, bezpochyby proto, aby uctil Apollóna, otce bohů, jehož věštba prohlásila Sókrata za nejmoudřejšího ze všech lidí.“⁸⁸³

V průběhu spisu Sókratovy negativní rysy začínají stále více převládat. Tertullianus připomíná, že pohané nepřipravovali jen cestu ke křesťanství, ale že protiklad mezi pohany a křesťany nadále přetrvává. Dokonce ani Sókratés se nevyhnul nesprávné cestě a idolatrii.⁸⁸⁴ Sókratés se tu společně s Catonem – protože oba přenechali své ženy svým přátelům – stává protějškem křesťanské lásky. Tertullianus se rovněž zmiňuje o rozhodnutí athénskému soudu proti Sókratovi, v němž je odsuzován jako svůdce mladíků (*corruptor adolescentium*):

„Na druhé straně, jestliže jsme vybízeni k cudnosti, přečtu vám část soudního výroku proneseného Athénany proti Sókratovi: ‚svůdce mladíků je zde odsouzen‘. Křesťan nemění ani ženy.“⁸⁸⁵

Ve spisu *O duši (De anima)*, který Tertullianus sepsal asi deset let po obou výše zmíněných spisech, je Sókratovo hodnocení již dosti negativní.

⁸⁸³ Idem 46,5: „Socratis vox est: si daemonium permittabat. Idem et quum aliquid de veritate sapiebat, deos negans, Aesculapio tamen gallinaceum prosecari jam in fine jubebat credo ob honorem patris ejus, quia Socratem Apollo sapientissimum omnium cecinit.“ – Srov.: E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 41.

⁸⁸⁴ Tertullianus, *Obrana* 39,11. Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 195.

⁸⁸⁵ Tertullianus, *Obrana* 46,10: „Ceterum si pudicitia provocemur, lego partem sententiae Atticae in Socratem: corruptor adolescentium prononciatur. Christianus ad sexum nec femina mutat.“ – Srov.: E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 40.

Sókratés se podle latinského autora přiblížil křesťanskému myšlení jen „příznivým omylem“.⁸⁸⁶

V předmluvě k tomuto spisu popírá Tertullianus athénskému filosofovi jasnou znalost o bytí duše. Sókratovo chování ve vězení nyní označuje Tertullianus jako afektovaný klid mysli a má s ním jen málo pochopení. Sókratovu smrt nyní chápe jako boj proti jeho žalobcům Anytovi a Melitovi. Jeho údajná moudrost je jen výsledkem záměrného klidu mysli – s cílem dosáhnout slávu, nikoli vypátrat pravdu. Bez Krista totiž pro Tertulliana není možné pravdu poznat. Tím je Tertullianem dříve vytvořená paralela mezi Sókratem a Kristem revidována.⁸⁸⁷

Podle E. Dassmanna byl Tertullianus iritován Sókratovými úvahami o nesmrtelnosti duše: jako věřící křesťan nemohl pochopit, jak mohlo u pohanského filosofa dojít k poznání pravdy bez Boha, Krista a Ducha Svatého.⁸⁸⁸

Sókratovo *daimonion*, již v dřívějších spisech označené za démona, nyní Tertullianus označuje za nejhoršího vychovatele, který svědčí proti poznání boha athénským mudrcem.⁸⁸⁹ Navzdory věštby Pýthie o Sókratovi, jež se stala pomocníkem Sókratova *daimonia*,⁸⁹⁰ mohou dosáhnout pravé moudrosti pouze křesťané. Sókratova moudrost se tak stává démonickou moudrostí, která si navíc sama sobě odporuje obětováním kohouta Asklépiovi.⁸⁹¹

Na závěr spisu pak Tertullianus odsuzuje sny jako negativní a démonické – tak i Sókratův sen o labuti v jeho klíně, která prý svým zpěvem těšila lidi.⁸⁹² U Tertulliana tedy není postava Sókrata jen pozitivní jako u Iústína: vedle kladných prvků jej i výrazně kritizuje.

⁸⁸⁶ Tertullianus, *O duši* 2,1: „*prosperus error*“.

⁸⁸⁷ Idem 1,2-4. Srov.: E. Fascher, *Sokrates und Christus*, s. 75; E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 41; I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 195.

⁸⁸⁸ E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 41.

⁸⁸⁹ Tertullianus, *O duši* 1,5.

⁸⁹⁰ Idem 25,8.

⁸⁹¹ Tertullianus, *O duši* 1,6. Srov.: I. Opelt, *Bild des Sokrates*, s. 196.

⁸⁹² Tertullianus, *O duši* 46,9.

2.6.2.2. Minucius Felix

Další apologet, Minucius Felix,⁸⁹³ používá postavu Sókrata ve svém dialogu *Octavius*,⁸⁹⁴ a to jak v argumentaci pohana Caecilia, tak i křesťana Octavia. V hodnocení řeckého filosofa se tak ukazují naprosto odlišná stanoviska. Pro pohana Caecilia představuje Sókratova nespravedlivá smrt argument pro to, že svět není řízen boží prozřetelností:

„Kdyby byl svět vskutku řízen boží prozřetelností a rozhodováním nějaké vyšší bytosti, nikdy by Falaris a Dionýsos nedosáhli královského trůnu, nikdy by Rutilius a Camillus nemuseli odejít do vyhnanství, nikdy by Sókratés nebyl přinucen vypít jed.“⁸⁹⁵

Jinde Caecilius chválí Sókratovu moudrost:

„Máte-li však chuť filosofovat, necht' každý z vás, cítí-li se tak velikým, napodobí, bude-li toho schopen, Sókrata, nejpřednějšího z mudrců! Je známo, co odpovídal, kdykoli se ho ptali na věci nebeské: co je nad námi, po tom nám nic není. Právem si tedy zasloužil od věštírny osvědčení, že je výjimečně moudrý. Co postihla věštba, to také postihl on: že totiž byl nad všechny lidi vyvýšen nikoli proto, že by byl všechno poznal, nýbrž proto, že dospěl k poznání, že neví nic. Přiznat svou nevědomost je tedy největší moudrost.“⁸⁹⁶

Naproti tomu křesťan Octavius polemizuje proti Sókratovi, jenž se podle něj stává na démonech závislým:

⁸⁹³ Byl přibližně Tertullianovým současníkem, činný byl kolem r. 200 po Kr. Srov.: I. Vecchiotti, *La filosofia politica di Minucio Felice: Un altro colpo di sonda della storia del cristianesimo primitivo*, Urbino 1974.

⁸⁹⁴ Dialog *Octavius* se odehrává na pobřeží v Ostii mezi třemi osobami – pohanem Caeciliem, křesťanem Octaviem a samotným Minuciem. Caecilius a Octavius přednesou řeči proti křesťanství resp. v jeho prospěch; Minucius jim má být rozhodčím v této při. Na konci však Caecilius sám přizná porážku, a tak Minuciovo rozhodnutí již není potřeba. Srov.: G. B. Conte, *Dějiny římské literatury*, s. 537. C. Becker, *Der „Octavius“ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München 1967.

⁸⁹⁵ Minucius Felix, *Octavius* 5,12.

⁸⁹⁶ Idem 13,1.

„Básníci znají tyto duchy jakožto démony, filosofové o nich hovoří, ví o nich Sókratés – ten podle pokynu a rozhodnutí démona, jenž u něho pobýval, buď se nějakým věcem vyhýbal, nebo je vyhledával.“⁸⁹⁷

Na jiném místě Octavius Sókrata znovu napadá jak jeho *daimonion*, tak i jeho samotného, nazývá je jej „*attickým šaškem*“:

„Ať si Sókratés, ten attický šašek, vyřídí sám se sebou, vyzná-li, že nic neví, pyšně se svědectvím nejvýše klamného démona, (...).“⁸⁹⁸

Minucius Felix tak uměleckou stylizací pohana a křesťana elegantně vyjadřuje vnitřní rozpor, který u nich vytvářel Sókratés: na jedné straně ho velmi uctívali jako významného filosofa, na straně druhé jim některé Sókratovy pohanské způsoby zabraňovali najít k němu ještě bližší vztah.⁸⁹⁹

2.6.2.3 Cyprianus

Podobně jako Minucius Felix napadá Sókratovo *daimonion* i další apologet, Cyprianus (kolem 200-258 po Kr.). Ve spisu *Že modly nejsou bozi* (*Quod idola dii non sint*) pro něj představuje jednoho ze zlých duchů („*spiritus maligni*“), kteří jsou zodpovědní za veškeré zlo na světě:

„Tyto démoni uznávají také básníci, a Sókratés prohlásil, že byl řízen a veden vůlí démona.“⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ Idem 26,9.

⁸⁹⁸ Idem 38,5. Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 197.

⁸⁹⁹ C. Becker, *Der „Octavius“ des Minucius Felix*, s. 60-62, 65-68.

⁹⁰⁰ Cyprianus, *Že modly nejsou bozi* 6: „*Hos et poetae daemones norunt et Socrates instrui se et regi ad arbitrium daemones praedicabat.*“ – Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 197.

2.6.2.4. Arnobius

Další africký apologet, Arnobius (kolem 250-327 po Kr.), hledá v díle *Proti pohanům* (*Adversus nationes*) – vzniklo asi mezi l. 305-310, tedy těsně před Milánským ediktem – paralely v řecké filosofii a v římských dějinách, aby představil božskost Kristovu; neodmítá tedy *a priori* pohanství, jak to činili Tertullianus, Minucius a Cyprianus. Arnobius ukazuje na mnoha příkladech z pohanské antiky (včetně Sókrata), že nespravedlivá smrt nevede k hanebnému konci, že pravdivost učení není touto smrtí porušena:

„Samský Pýthagorás byl nespravedlivě zaživa upálen v chrámu, protože byl podezřelý z úsilí o samovládu, (...). Podobně Sókratés byl odsouzen soudním výrokem své obce.⁹⁰¹

2.6.2.5. Lactantius

U Lactantia (kolem 250 – po 324 po Kr.) se opět setkáváme s myšlenkou, že Sókratés byl předchůdcem Kristovým. V díle *Božské základy* (*Divinae institutiones*) tvrdí, že Platón sice řekl o jediném bohu mnoho správných věcí, avšak nic o pravém uctívání boha; měl tedy jen určitou vizi, boha však nepoznal. K obraně pravého náboženství je podle Lactantia nutné zničení pohanských bohů. To učinil Sókratés, a proto byl vsazen do vězení.⁹⁰²

Lactantius zmiňuje Sókrata v tomto spise ještě několikrát, a hodnotí jej přitom kladně. Sedm mudrců až po Platóna a Sókrata podle něj dokládá víru v řízení světa božskou prozřetelností.⁹⁰³ Vcelku tedy Lactantius hodnotí Sókrata pozitivně, ale i u něj nalezneme kritické poznámky ohledně Sókratova záměru nezajímat se o nebeské záležitosti, ohledně přísahy u psa a kvůli oběti

⁹⁰¹ Arnobius, *Proti pohanům* 1,40: „Pythagoras Samnius suspicione dominationis iniusta vivus concrematus in fano est: numquid ea quae docuit vim propriam perdiderunt, (...). Similiter Socrates civitatis suae iudicio damnatus capitali adfectus est poena.“ – Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 197.

⁹⁰² Lactantius, *Božské základy* 5,14,13n.

⁹⁰³ Idem 2,8,49.

Asklépiovi. Rovněž se kriticky vyjadřuje k Sókratovu *daimoni*.⁹⁰⁴ – Tuto pasáž Lactantius uzavírá prohlášením, že některé Sókratovo jednání je nutno podrobit kritice.⁹⁰⁵

Pochvalně se Lactantius zmiňuje o Sókratovi i ve spisu *O hněvu Božím* (*De ira Dei*), v němž vyzdvihuje jeho moudrost:

„(...) *správně pravil Sókratés, třebaže byl nejučenějším ze všech filosofů, že totiž ví jen jedno: že neví nic, aby tak poukázal na neznalost těch, kteří si mysleli, že něčemu rozumějí.*“⁹⁰⁶

U Arnobia tak můžeme hledat – v jeho kritice, jak Athéňané Sókrata odsoudili – nepřímou paralelu k osudu Ježíšovu. Rovněž Cyprianovu zmínku lze chápat jako nepřímou myšlenku, že Sókratés byl Ježíšovým předchůdcem. Zdůrazňujeme ale, že tyto paralely jsou *nepřímé*.

2.6.3. Latinští církevní otcové

2.6.3.1. Ambrosius

Po Lactantiovi se latinští křesťanští autoři o Sókratovi téměř po celé 4. století po Kr. nezmiňují. Až u Ambrosia (sv. Ambrože) /asi 339/40 – 397 po Kr./ nalezneme o Sókratovi stručnou zmínku v traktátu *O Noemovi a arše* (*De Noe et arca*).⁹⁰⁷

⁹⁰⁴ Idem 2,14,9.

⁹⁰⁵ Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 198.

⁹⁰⁶ Lactantius, *O hněvu Božím* I.6 (překlad: T. Bajus). T. Bajusovi tímto děkuji za to, že mě upozornil na tuto pasáž.

⁹⁰⁷ Lactantius, *O Noemovi a jeho arše* 8,24. v níž chápe archu jako symbol lidského těla. Bránu archy umísťuje „*ex traverso*“, tedy symbolicky na místo vylučovacích orgánů člověka, přičemž oponuje Sókratovu zdůvodnění zaznamenaného Xenofóntem, že „(...) *vývody pro výměšky, které jsou odpuzující, jsou vedeny stranou, co možná nejdále od čidel*“ (Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, 1,4,6.). Ambrosius se odvolává na Pavlův list Korintským (1 Kor 12,22.), který označil vylučovací orgány za důležité. – Srov: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 199; Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 41.

2.6.3.2. Calcidius

Ambrosiův současník Calcidius, překladatel první části Platónova spisu *Tímaios* a jeho komentátor,⁹⁰⁸ má – ačkoli byl rovněž křesťan⁹⁰⁹ – k filosofii mnohem pozitivnější vztah než Ambrosius. Sókratovské *daimonion* proto nepovažuje ve svých komentářích k Platónovu *Tímaiovi* za zlého démona, nýbrž spíše za „učitele“ a „nakloněné božské stvoření“ – podobně jako Kléméns Alexandrijský a jiní východní teologové.⁹¹⁰ Kladně hodnotil v tomtéž spisu i Sókratovy sny jako božská znamení a srovnával je s biblickými citáty.⁹¹¹

V kapitole, jež komentátorovi slouží jako důkaz křesťanské víry, se Calcidius věnuje otázce porušení přírodního zákona. Tím podle něj byly i nespravedlnosti, které se staly z nepřátelství či ze zloby. Jako jeden z příkladů uvádí i smrt Sókratovu; ta je zde tedy součástí obecně chápaného zla, nespravedlnosti, kterou se Calcidius z filosofického ohledu zabývá.⁹¹²

V pasáži o pěti smyslech – jak ukázal J. H. Waszink, opírá se zde Calcidius o Porfyria⁹¹³ – zmiňuje Platónova *Kritóna*, v němž Sókratés díky snu zná svoji budoucnost, tedy svoji smrt.⁹¹⁴ Zajímavý je závěr Calcidiova komentáře, v němž charakterizuje Sókratovy sny za možné díky jeho naprosté tělesné i duševní čistotě. Tím, že srovnává platónské učení o snech s hebrejskou naukou, klade Calcidius Sókrata výslovně na stejnou úroveň s biblí. Sókrata tedy Calcidius zjevně uznává – a to bezpochyby pod vlivem novoplatónské filosofie.⁹¹⁵

⁹⁰⁸ J. H. Waszink, *Calcidius*, JbAC 15, 1972, s. 236-244.

⁹⁰⁹ Idem, s. 236.

⁹¹⁰ Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus* 168,221.

⁹¹¹ E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 41; I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 199-200.

⁹¹² Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus* 172,223.

⁹¹³ J. H. Waszink, *Calcidius*, s. 240n.

⁹¹⁴ Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus* 254,287.

⁹¹⁵ I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 200.

2.6.3.3. Hieronymus

Hieronymus (sv. Jeroným) /asi 347-419/420 po Kr./ označuje ve svých listech Sókrata za předkřesťanského svědka pro nesmrtelnost duše – a vzhledem k tomu, že ta je předpokladem křesťanské víry, i pro ni:

„O duši nesmrtelné a po rozdělení těla trvajících, o čemž Pýthágorás snil, čemuž Démokritos nevěřil, o čemž pro útěchu po svém odsouzení Sókratés disputoval v žaláři, o tom Ind, Peršan, Gót a Egyptan filosofují.“⁹¹⁶

Zašli bychom – jak se domnívá i I. Opelt – zřejmě příliš daleko, kdybychom se na základě tohoto citátu domnívali, že Hieronymus považoval Sókrata za Kristova předchůdce. Byl však patrně přesvědčen, že athénský mudrc byl jedním z mála těch, kdo byli přesvědčeni o jedné z křesťanských pravd, jež se však mohla prosadit až Kristovým utrpením a nanebevstoupením.⁹¹⁷

V dopise Paulinovi z Noly charakterizuje Sókrata jako vzor pro filozofy:

„Každé snažení má své vzory: Římané at' napodobují vůdce Camilly, Fabricie, Reguly, Scipiony; filosofové at' si postaví před oči Sókrata, Platóna a Aristotela; básníci at' závodí s Homérem (...).“⁹¹⁸

Jinak zmiňuje Hieronymus Sókrata celkem jedenáctkrát v anekdotických výrociích pocházejících ze sókratovské tradice.⁹¹⁹

⁹¹⁶ Hieronymus, List 60,4: „*Immortalem animam et post dissolutionem corporis subsistentem, quod Pythagoras somnavit, Democritus non crededit, in consolationem damnationis suae Socrates disputavit in carcere, Indus, Persa, Aegyptius philosophantur.*“

⁹¹⁷ I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 201.

⁹¹⁸ Hieronymus, List 58,5: „*Habent unumquodque propositum principes suos: Romani duces imitentur Camillos, Fabricios, Regulos, Scipiones. Philosophi proponant sibi Pythagoram, Socratem, Platonem, Aristotelem. Poetae aemulentum Homerum, (...).*“ – V *Obraně proti knihám Rufinovým (Apologia adversus libros Rufini)* Hieronymus odkazuje na Sókratovi připisovaný výrok: „*Quae supra nos, nihil ad nos.*“ („*To, co je nad námi, se nás netýká.*“)

⁹¹⁹ V této náboženské polemice, *Proti Iovinianovi (Adversus Iovinianum)*, nechybí ani anekdotické prvky, jako např. o zlé Xanthippě: „*Sókratés měl dvě ženy, Xanthippu a Myrtu, vnučku Aristeidovu. Často se spolu hádaly,*

2.6.3.4. Augustinus

Aurelius Augustinus (354-430 po Kr.) podle Harnackovy teze z r. 1900 završil negativní obraz Sókrata u latinských křesťanských autorů. Pokud se však do Augustinova díla zadíváme hlouběji, zjistíme v něm odkazy na Sókrata jak kladné, tak záporné; přitom lze vysledovat postupné odcizování od Sókrata.

Prvně se Augustinus zmiňuje o Sókratovi ve spise *Proti akademikům* (*Contra Academicos*), v němž vykládá prvky Platónova učení:

„Říká se, že po smrti svého učitele Sókrata, kterého nadevše miloval, naučil se (= Platón) mnoho od pýthágorajců. (...). Tedy Platón přidal k sókratovskému půvabu a jemnosti, kterou měl ve věcích mravních, znalost věcí přirozených a božských, které učeně převzal od spravedlivých lidí, (...).“⁹²⁰

Ve stejném spisu se zabývá utvářením úsudku:

„A to se dá lehce dokázat u Sókrata, Platóna i u starších filosofů, kteří věřili, že se před omylem mohou skrýt, pokud s něčím nesouhlasí nerozvážně. Tuto věc zvláště ve svých školách nezkoumali a už vůbec se nezabývali důkladně otázkou, zda je pravdu možno poznat, či nikoli.“⁹²¹

Ve spisu *O pravém náboženství* (*De vera religione*) z l. 389/90 po Kr. se Augustinus kladně vyjadřuje k Sókratově přísaze při psovi a kameni.

„O Sókratovi se říká, že byl smělejší než jiní, přísahal při lecjakém psovi, kameni a při čemkoli, co měl právě po ruce. Myslím, že to dělal proto, že chápal, že jakékoli dílo přírody, které vzniká řízením boží prozřetelnosti, je mnohem lepší než kterékoli lidské nebo umělecké dílo, a tím i vhodnější

(...). *Proti Iovinianovi* 1,48. Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 200; E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 42.

⁹²⁰ Augustinus, *Proti akademikům* 3,37.

⁹²¹ Idem 2,14.

*k uctívání Boha než to, co se uctívalo v chrámech. (...) Sókratés zároveň připomínal těm, kteří tento viditelný svět pokládali za nejvyššího Boha, jejich hanbu. (...) Tito filosofové ještě nebyli schopni obrátit smýšlení lidu o model a od marnosti světa k uctívání pravého Boha. A tak i sám Sókratés se s lidem klaněl modlám a po jeho odsouzení se nikdo neopovážil přísahat při psovi, ani nazývat kterýkoli kámen Jupiterem.*⁹²²

Ve spisu *O shodě evangelistů (De consensu evangelistorum)*, který vznikl kolem r. 400, slouží Augustinovi Sókratés jako argument ve sporu s novoplatóniky, především proti Porfýriovi. Ten totiž tvrdil, že odsuzování pohanských obětí a ničení soch bohů není podle učení Kristova, ale jen jeho učedníků, kteří mu nejsou věrní. Novoplatónici proto neútočí proti samotnému Kristovi.

Důležitým argumentem byla v tomto ohledu ústní tradice Kristova učení. Tento útok Augustinus odvrací odkazem na Sókrata, který učil rovněž jen ústně, a přesto se jeho učedníkům nepředhazuje nevěrnost jeho učení. Proto je nutné důvěřovat i Kristovým učedníkům. Novoplatónikové sice podle Augustina nesměřují své útoky proti Kristovi, ale odmítají uctívat Boha Izraele. V této souvislosti připomíná Sókratův výrok, podle něž se správný způsob uctívání boha řídí příkazem každého boha. Augustinus tedy na tomto základě tvrdí, že pohané odmítali uctívání boha Izraelců proto, že pro ně nejsou Sókratova pravidla aplikovatelná.⁹²³

Až ve svém pozdním díle *O Boží obci /De civitate Dei/* (bylo sepsané a uveřejněné po částech v l. 413-427 po Kr.) se Augustinus důkladněji zabývá Sókratem. Nastiňuje řadu filosofů, počínaje Tháletem a konče právě Sókratem, u něž vyzdvihuje jeho odklon od přírodní filosofie a příklon k etickým problémům:

⁹²² Augustinus, *O pravém náboženství* II,2. Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, 1983, s. 202-203.

⁹²³ Augustinus, *O shodě evangelistů* I,181,26. Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 203.

„Sókratés byl první, kdo veškerou filosofii nacílil na polepšení a uspořádání mravů, zatímco před ním se všichni věnovali spíše zkoumání fyzickému, tj. přírodnímu. Zdá se mi však, že nelze s jistotou určit, zdali se k tomu Sókratés obrátil proto, že byl bádáním o věcech temných a nejistých znechucen, a že chtěl nalézt něco jasného a jistého, co je potřebné pro blažený život (...), či zda si nepřál, aby se pokoušeli vzlétnout k božským věcem duchové, znečištění pozemskými žádostmi. (...). Viděl totiž, kterak pátrají po příčinách věcí, které jakožto první a nejvyšší závisely podle jeho víry na vůli jediného a nejvyššího Boha; proto myslel, že mohou být pojaty toliko očištěnou myslí; a soudil tudíž, že je nutno usilovat o očistu života dobrými mravy, (...). Je známo, jak přesto znepokojoval a burcoval pošetilé nevědomce, (...). Proto si také udělal nepřátele, až byl na utrhačnou obžalobu odsouzen a potrestán smrtí. Leč později ho želela veřejným smutkem právě ta athénská obec, která ho veřejným soudem odsoudila, (...).“⁹²⁴

Dále se Augustinus zabývá shodou mezi platónským a křesťanským učením o bohu. Existenci více bohů Augustinus rozhodně odmítá. Ještě větší odpor však u něj vyvolává Sókratovo *daimonion*. Přitom odkazuje na Apuleiův spis *O bohu Sókratovu (De deo Socratis)*, v němž označuje Sókratovo *daimonion* za démona:

„(...) není Sókratovi co závidět přátelství s démonem, které zarazilo i samotného Apuleia, že knihu, ve které tak pečlivě a obšírně rozlišuje bohy a demony a kterou měl pojmenovat podle Sókratova démona, ne podle bohů, raději nadepsal ‚O Sókratově bohu‘.“⁹²⁵

Augustinus dochází k rozpornému závěru, že totiž buď neměl Sókratés přátelsky nakloněného démona, nebo si Platón odporuje tím, že jednou uctívá

⁹²⁴ Augustinus, *O Boží obci VIII,3*. Srov. E. Fascher, *Sokrates und Christus*, s. 76.

⁹²⁵ Augustinus, *O Boží obci VIII,14*. Srov.: E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, JbAC 36, 1993, s. 42.

démony, jindy je ale odmítá; nebo ale není Sókratovo přátelství s démonem nic pozitivního:

„Říká totiž (= Apuleius ve spise O bohu Sókratovu) výslovně a obšírně dovozuje, že to nebyl bůh, nýbrž démon, rozebíraje přitom bedlivě uvedený Platónův názor o povýšenosti bohů, o poníženosti lidí a o prostřednosti démonů. Je-li tomu tak, jak se mohl Platón odvážit vyhánět básníky z města a brát tak divadelní zábavy ne-li bohům, (...), tedy jistě démonům? Jistě jen proto, že tímto způsobem mohl napomenout lidského ducha, třebaže dosud umístěného ve smrtelných údech, aby pro lesk a čest opovrhl nečistými příkazy démonů a jejich špínu zavrhl! (...) Bud'to se tedy Apuleius mylí a Sókratés neměl přítele mezi božstvy tohoto druhu, anebo Platón je sám se sebou v rozporu, jednou demony uctívaje a po druhé odstraňuje z dobře zřízené obce jejich zábavy; anebo není Sókratovi co závidět, (...).⁹²⁶

Sókratés je tedy u Augustina vnímán spíše kladně. Chybí u něj však myšlenka trpícího spravedlivého, která se v antitézi „Sókratés – Kristus“ vyskytovala u některých apologetů.⁹²⁷

2.6.3.5. Paulus Orosius

Augustinův žák, Paulus Orosius (kolem 390 – po 417 po Kr.) zmiňuje ve svých *Dějinách proti pohanům (Historiae adversus paganos)* Sókratovu smrt, aniž by vytvářel paralelu ke křesťanům a Kristovi. Smrt athénskému filosofa odsuzuje, což mu slouží k odsouzení pohanství jako takového. Zmiňuje zřízení amnestie po pádu třiceti tyranů; paradoxně však musí dva roky poté Sókratés zemřít nespravedlivou smrtí:

„Avšak tento výnos byl porušen (...) sotva dva roky poté, když byl Sókratés, nejslavnější z filosofů, donucen zlými (lidmi), aby si vyrval život jedem.“⁹²⁸

⁹²⁶ Augustinus, *O Boží obci* VIII,14.

⁹²⁷ I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 203.

2.6.3.6. Prudentius

Poslední významnější zmínku o Sókratovi představuje součást ostrého útoku proti bohu pohanských filosofů u Prudentia (348 – po 405 po Kr.) v hexametrech napsaném spisu *Zbožštění (Apotheosis)*. Přitom kritizuje i Sókratovo obětování kohouta:

„Podívej na to, jak vousatý Platón mluvil z cesty, podívej na argumenty, které ve svém poblouznění vymýšlí kynik páchnoucí jako kozel, a na ty, jež vymýšlí Aristotelés ve zkrouceném víru. Ačkoli labyrint nejistoty obklopuje všechny, ačkoli byli zvyklí slibovat slepici nebo kohouta bohům, lékař jim poskytuje spravedlivou smrt.“⁹²⁹

U západních církevních otců můžeme sledovat, že čím více se distancují od filosofického poznání své doby, tím je jejich pohled na Sókrata negativnější.

Celkově lze tedy souhlasit s názorem I. Opeltové, že Harnackův úsudek z r. 1900, podle něhož latinští křesťanští autoři Sókrata převážně odmítali, je nesprávný. Odmítavý postoj se sice objevuje u Tertulliana, Minucia, Lactantia i později u Prudentia, není však dominantní. Sókratovo uznání převládá u Hieronyma, Augustina a je nejvýraznější u novoplatónsky zaměřeného Calcidia.⁹³⁰

⁹²⁸ Paulus Orosius, *Dějiny proti pohanům* 2,17: „Sed adeo hoc placitum inter ipsa paene placiti verba corruptum est, ut vix intercedente biennio Socrates ille clarissimus philosophorum adactis malis venero sibi apud eos vitam extorserit.“

⁹²⁹ Prudentius, *Zbožštění* 200-206: „Consule barbati deliramenta Platonis, consule et hircosus cynicus quos somniat et quos texit Aristoteles tota vertigine nervos hos omnes quamvis anceps labyrinthus et error circumflexus egat, quamvis promittere et ipsi gallinam soleant aut gallum, clinicus ut se dignetur praestare deum morientibus aequum.“ Srov.: I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 206.

⁹³⁰ I. Opelt, *Das Bild des Sokrates*, s. 207.

2.6.4. Východní církevní otcové

2.6.4.1. Eusebios z Kaisareie

I u východních otců lze sledovat podobně rozdílné hodnocení Sókrata jako na Západě. Eusebios z Kaisareie (asi 260-340 po Kr.) se Sókratem zabývá v díle *Evangelijní průprava* (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή). V celkem patnácti knihách Eusebios vykládá – na základě podrobného studia bible i „pohanské“ literatury – svůj vztah a postoj ke klasické filosofii. Stejně jako pro Klémenta Alexadrijského (z jehož *Napomenutí Řekům* a *Strómat* často cituje), i pro Eusebia vycházely vrcholné zjevy řecké filosofie (především Platón) z biblické vzdělanosti: nazývá to řecká „krádež“ (řec. κλοπή).⁹³¹

Eusebiova apologetická metoda přitom na jedné straně vychází z dřívějších apologetických prací, na straně druhé svědčí o vysoké vzdělanosti jejího autora, který se často dovolává antických filosofů. Je tomu tak především v tom případě, kdy oni sami kritizují pohanské náboženství, nebo proto, aby tvrdil, že pokud tito filosofové vytušili pravdu, pak tomu bylo díky znalosti „hebrejské filosofie.“⁹³² V tomto kontextu je třeba také chápat Eusebiovy zmínky o Sókratovi.

Sókrata v *Evangelijní průpravě* chválí a říká, že byl nejmoudřejším ze všech Řeků:

„Třebaže kvůli zlomyslné žárlivosti budeš váhat uznat vlastnosti upřímných svědků, uvidíš, že budeš opět předstižen nejmoudřejším ze všech Řeků, Sókratem, jenž nám pro svoji lásku k pravdě přináší svůj souhlas. V každém případě pranýřoval hloupost množství těchto zevlounů a prohlásil, že jsou podobni bláznům, přesvědčoval je výslovně nejen proto, aby dosáhl nedosažitelného, ale především s nimi trávil čas kladením otázek, aniž by

⁹³¹ L. Canfora, *Dějiny řecké literatury*, s. 655.

⁹³² A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IV^e siècle*, in: *Forma futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, s. 159-178, zde s. 159-160. Zde také odkaz, co bylo pod termínem „hebrejská filosofie“ chápáno.

z toho měl finanční či jiný prospěch pro život. Toto dosvědčuje již zmiňovaný autor, Xenofón, jenž byl nejbliže spřízněný se Sókratem, který napsal v tomto ohledu ve svých *Vzpomínkách na Sókrata*:

„Nikdy nikdo neviděl, že by Sókratés dělal něco bezbožného nebo neslušného, ani neslyšel, že by něco takového říkal. Nerozmlouval o podstatě vesmíru tak, jak o něm mluví většina ostatních filosofů, že by totiž uvažoval, jak je to s tím, čemu učenci říkají kosmos, a jakými zákony se řídí úkazy na nebi, naopak prohlašoval za pošetilé ty, kteří o takových věcech přemýšleli. Snažil se především zjistit, zda se pouštějí do takových otázek proto, že si myslí, že už dostatečně znají vše, co se týká lidí, nebo zda se domnívají, že jednají správně, když nechají stranou věci lidské a zkoumají věci božské.

Vyjadřoval také podiv nad tím, že si takoví badatelé neuvědomí, že není v lidských silách najít řešení těchto otázek. Vždyť i ti, kteří si nejvíc zakládali na svých názorech, nebyli jednotní, ale byly mezi nimi stejné rozdíly jako mezi blázný. Někteří blázni se totiž neděsí ani toho, co je hrozné, jiní naopak mají strach i z věcí, na kterých není nic strašného; někteří nepovažují za neslušné říkat nebo dělat cokoli, třeba uprostřed množství lidí, kdežto jiní se vůbec neodvažují vycházet na veřejnost. Jsou také takoví, kteří neuctívají žádnou svatyni ani oltář, ani nic jiného z toho, co je zasvěceno bohům, jiní zase prokazují úctu i kamenům, obyčejným kusům dřeva a zvířatům. Z těch, kteří bádají o podstatě vesmíru, si jedni představují, že jsoucno je jen jedno, kdežto druzí, že jich je nescísné množství; podle jedněch je vše v neustálém pohybu, kdežto podle druhých žádný pohyb neexistuje; jeden směr věří, že všechno zaniká a zase vzniká, druhý popírá i vznik i zánik existence.“⁹³³

Sókratovým slovům odpovídaly podle Eusebia i činy. Opíraje se o Platónova *Kritóna* vyzdvihuje Eusebios, že Sókratés odmítal odpovídat na nespravedlnost také nespravedlností, netoužil po lidské chvále a statečně se poddal smrti.⁹³⁴ Pro tento postoj jej Eusebios klade do řady s mnoha staro-

⁹³³ Eusebios z Kaisareie, *Evangelijní průprava* 15,61,12. Citát převzat ze Xenofónových *Vzpomínek na Sókrata*, 1,1.

⁹³⁴ Platón, *Kritón* 48c–49c: „My však, když tak chce rozum, nesmíme asi hledět na nic jiného než na to, o čem jsme právě teď mluvili, zdali budeme jednat spravedlivě, když budeme platit peníze a díky těm, kteří mě mají odsud vyvésti, a již tím, když sami budeme z vězení vyvádět i dávat se vyvádět, či se vpravdě dopustíme všemi

zákonními i novozákonními postavami. Vzhledem k tomu, že byl Eusebios – jak bylo uvedeno již výše – přesvědčen o tom, že řečtí filosofové vycházeli ze Starého zákona,⁹³⁵ neměl zatěžko přisoudit Sókratovi učení o nesmrtnosti duše, o posmrtném soudu i o pravé přirozenosti Boží:

„Sókratés a Platón vidí Jednoho ve stejnorodém, skutečně existujícím dobru; toto vše označuje rozum (řec. νοῦς). Božský rozum je tedy transcendentního druhu, je tedy nepromíchaný s jinou látkou ani směsí čehokoli.“⁹³⁶

Eusebios rovněž srovnával učení o nesmrtnosti duše u Mojžíše a Platóna,⁹³⁷ přičemž uvádí citát z Platónova dialogu *Alkibiadés*, v němž Sókratés poučuje athénského politika o duši:

„Sókr. Můžeme tedy jmenovat některou božštější část duše nežli tu, která náleží věděni a myšlení?

Alk. Nemůžeme.

Sókr. Tedy tato její část se podobá bohu, a člověk, který se do ní dívá a pozná všechno to božské, boha i myšlení, poznal by takto nejlépe i sám sebe.

Alk. Patrně.“⁹³⁸

Následující pasáž – navazující na předchozí citát – je známá právě z Eusebiovy *Evangelijní průpravy*; bůh je v ní pojímán spíše novoplatónsky.

těmito skutky nespravedlnosti. Jestliže se ukáže, že bychom dělali věci nespravedlivé, nesmíme asi myslit ani na smrt ani na jakékoli jiné utrpení, jež bychom museli podstoupit, kdybychom zůstali a nic nepodnikali, více než na spravedlnost jednání. (...) Soudíme, že se nemá žádným způsobem úmyslně páchat bezpráví, či nějakým způsobem ano, a jiným ne? Nebo že nespravedlivé jednání není naprosto nijak dobré ani krásné, (...) Tedy se naprosto nijak nesmí jednati nespravedlivě. (...) Tedy ani za bezpráví spláceti bezprávím, jak se lidé domnívají, když se naprosto nijak nesmí jednati nespravedlivě. (...) Nemá se tedy ani spláceti bezpráví bezprávím, ani se nemá nikomu činiti zlé, a to ani kdyby člověk cokoli zkoušel do lidí.“

⁹³⁵ Eusebios z Kaisareie, *Evangelijní průprava* 10,1,4; 2,1,16.

⁹³⁶ Idem 14,16,7: Σωκράτης καὶ Πλάτων ἐν τῷ μονοφυές, τὸ μοναδικόν τὸ ὄντως ὄν ἀγαθόν· Πάντα δὲ ταῦτα τῶν ὀνομάτων εἰς τὸν νοῦν σπεύδειν, νοῦς οὖν ὁ θεὸς χωριστὸν εἶδος, τοῦτ' ἔστι τὸ ἀμιγῆς πάσης ὕλης καὶ μήδενι παθητῶ συμπεπλεγμένον·

⁹³⁷ Eusebios z Kaisareie, *Evangelijní průprava* 11,27,1-5.

⁹³⁸ Platón, *Alkibiadés* 133b.

Bývá – tak jako v překladu Františka Novotného – připojována k Platónovu překladu:

„Sókr. *Jistě proto, že jako skutečná zrcadla jsou zřetelnější než to zrcadlo v oku a čistší i jasnější, tak i bůh je něco čistšího a jasnějšího, nežli to nejlepší v naší duši.*

Alk. *Podobá se, Sókrate.*

Sókr. *Tedy dívající se na boha, měli bychom v něm nejkrásnější zrcadlo, a z lidských věcí na zdatnost duše; takto bychom nejlépe viděli a poznávali sami sebe.*

Alk. *Ano.* ⁹³⁹

Eusebios vysoce hodnotí Sókratovu moudrost, označuje jej za „nejmoudřejšího ze všech Řeků“, ⁹⁴⁰ za filosofa, který měl na myšlení Řeků rozhodující vliv, který nazývá očistným. ⁹⁴¹ Postupně se tak mezi křesťanským apologetem a pohanským filosofem vytváří „jistý druh spojení, kdy jen druhého podporuje svým svěděním.“ ⁹⁴² Eusebiovo kladné hodnocení Sókrata však má i své limity. Poukazuje na ně historika vyprávěná Eusebiem o Indovi, který v Athénách potká Sókrata a ptá se ho na účel jeho filosofického zkoumání. Podle Eusebia mu Sókratés odpověděl, že se zabývá především věcmi, které se týkají člověka.

„Ind se začal smát, řka, že přece nemůže vyřešit věci lidské, pokud se nebude zabývat i věcmi božskými.“ ⁹⁴³

Za touto větou se bezpochyby skrývá Eusebiovo přesvědčení, že člověk není mírou všech věcí a že se má odvolávat na řád, který jej překračuje. Odpovědi na tyto otázky pak poskytuje Starý a Nový zákon. ⁹⁴⁴

⁹³⁹ Idem 133c.

⁹⁴⁰ Eusebios z Kaisareie, *Evangelijní průprava* 15,61,12: των Ἑλλήνων ὁ σοφωτατος

⁹⁴¹ Takto u Georgia Synkella (ed. A. A. Mosshammer), s. 309.14: Σωκράτης φιλόσοφος καθαρτικὸς ἦνθει.

⁹⁴² A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate* s. 159-178, zde s. 160.

⁹⁴³ Eusebios z Kaisareie, *Evangelijní průprava* 11,3,8: Καταγελάσαι τὸν Ἰνδόν, λέγοντα μὴ δύνασθαι τινα τὰ ἀνθρώπεια κατιδεῖν ἀγροῦντα γὰρ τὰ θεία.

Tím však Eusebiova kritika Sókrata nekončí – souhrnně ji uvádí ve 13. kapitole. Kritizuje Sókratovu návštěvu Pírea, kde se během Artemidina svátku spojil s davem. Eusebiovu kritiku si Sókratés vysloužil také výzvou ke svým žákům, aby Asklépiovi obětovali kohouta. Nakonec Sókratovi vytýká, že odpověď delfské věštírny považoval za božskou vůli.⁹⁴⁵ Eusebios nakonec shrnuje, že Sókratés byl právem obviněn z chyby spáchané davem bez filosofické kultury, z chyby vzniklé na základě pověr.⁹⁴⁶

Eusebios následně upozorňuje na Sókratův neúspěch, pokud se týče jeho výtky žákům, kteří nebyli jeho učení věrní a rozdělili se na řadu různých filosofických směrů.⁹⁴⁷ Z obavy před pronásledováním se uchýlili do měst, která jim poskytla buď ochranu (Megara), nebo přízeň místního tyrana (Syrakúsy). Ironicky se pak Eusebios vyjadřuje k tomu, že se řada Sókratových žáků uchýlila do Egypta jako země moudrosti, kde byla pěstována Pýthágorova moudrost.⁹⁴⁸

Sókratův neúspěch týkající se jeho žáků pak Eusebiovi poskytuje možnost, aby poukázal na starobylost a harmonii hebrejského učení a křesťanské víry, která naplňuje celou zemi a která zůstává navzdory pronásledování plná vitality.⁹⁴⁹ Srovnání Sókrata s Kristem je u Eusebia (oproti Iústínovi) výrazně nepřímé, Eusebios se nesnažil dělat ze Sókrata křesťana v předkřesťanské době, Sókratés je u něj autentickým pohanem.⁹⁵⁰ Shody mezi učením Sókratovým a křesťanskou naukou Eusebios používal k tomu, aby díky jeho autoritě mezi pohany získával přívržence pro křesťanskou víru.⁹⁵¹

⁹⁴⁴ A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate* s. 159-178, zde s. 165.

⁹⁴⁵ Eusebios z Kaisareie, *Evangelijní průprava* 13,14,3.

⁹⁴⁶ Idem 13,14,4: Διὸ καὶ εἰκότως τῆς ἀφιλοσόφου πλεθῦος τὴν αἰτίαν τῆς δεισιδαίμονος πλάνης ἐπιφράψαιτο ἄν.

⁹⁴⁷ Idem 14,5,1-5.

⁹⁴⁸ Idem 14,12,1.

⁹⁴⁹ Idem 14,3,5.

⁹⁵⁰ A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate*, s. 167.

⁹⁵¹ E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 42.

2.6.4.2. Basileios Veliký

Basileios Veliký (asi 330-379 po Kr.) se o Sókratovi zmiňuje jen ve svém spisu *Řeč k mládeži o užitečném používání pohanské literatury* (Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἀνέξῃ Ἑλληνικῶν ὠφλοῖντο λόγων), jenž byl i v následujících dobách východiskem křesťanského postoje ke klasické kultuře, jako vzor pro nenásilný postoj a správné nakládání s majetkem.⁹⁵²

„Kdosi bil Sókrata, syna Sófronikova, a nemilosrdně ho udeřil přímo do tváře. On však neodpověděl úderem, ale dovolil tomu zuřivci, aby se zcela vyřádil, takže mu tvář až opuchla a celá zmodrala. Když ho ten zuřivec nakonec přestal bít, Sókratés prý neučinil nic jiného, než že na své čelo umístil nápis, přesně takový, jakým umělci podepisují své výtvary: ‚Namaloval N.N.‘“ Takovým způsobem se tedy pomstil. Podle mého názoru takovéto případy, které se téměř shodují s našimi zásadami, stojí za to, aby je napodobovali mladíci, jakými jste vy. Vždyť uvedené Sókratovo chování je dosti blízké tomu z našich přikázání, podle kterého se má nastavit i druhá tvář tomu, kdo nás bije na tvář, tedy zdaleka není třeba oplácet.“⁹⁵³

Basileiovu zmínku o Sókratovi je nutné chápat jako součást jeho záměru vysvětlit, jakým způsobem mohou díla pohanských autorů lépe pomoci pochopit křesťanskou víru. Basileios neobvykle často parafrázuje klasické texty, ovšem takovým způsobem, že jejich obsah pozměňuje někdy i do té míry, že získávají zcela opačný smysl.⁹⁵⁴ Na základě této skutečnosti je třeba vnímat Iúliánův výnos ze 17.6. 362, jímž zakázal křesťanským učitelům vyučovat.

⁹⁵² Srov. Mat. 5,39.

⁹⁵³ Basileios Veliký, *Řeč k mládeži* 7,6-8. Srov.: E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, s. 42.

⁹⁵⁴ E. L. Fortin, *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Ad adolescentes*, in: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London 1981, s. 189-204, zde s. 190. Jedním z příkladů výrazně pozměněné parafráze klasických textů může být Basileiova interpretace epizody s Odysseem a Sirénami.

Basileios rovněž zaznamenává Sókratův výrok týkající se boháčů, který uvádí v širším kontextu úvahy o bohatství. Společně se Sókratem chválí i Diogéna, Solónu a Theognida:

„Výstižný je věru i Sókratův výrok, který adresoval boháčovi, který se velmi chlubil svými penezi: ‚Nebudu tě obdivovat, dokud si neověřím, že je i umíš používat.‘“⁹⁵⁵

Tyto dvě zmínky dokládají Basileiovo kladné hodnocení Sókrata jako jednoho z těch pohanů, z nichž by si křesťanská mládež měla vzít příklad. Jak však z uvedených citátů vyplývá, o přímém srovnání Sókrata a Krista tu není ani zmínky.⁹⁵⁶

2.6.4.3. Grégorios (Řehoř) z Nazianzu

Grégorios z Nazianzu (asi 329/30-390 po Kr.) zmiňuje Sókrata vedle Joba v epištole 32, aby svého nemocného přítele Filagria utěšil v těžké nemoci. Řehoř tu zřejmě pouze vychází z klasické vzdělanosti, zvláštní apologetický záměr tu ale asi neměl, zřejmě chtěl být pouze milý k nemocnému příteli, kterého nepřímo srovnal s obdivovanou postavou starověku:

„Proto obdivuji ty, kteří se dali do boje ve jménu dobra nebo ušlechtilě snášeli zlo. Obdivuji však rovněž ty stojící mimo, kteří se jim podobají, jako slavného Anaxarcha, Epiktéta, Sókrata a další.“⁹⁵⁷ „Sókratés, odsouzený Athéňany k smrti a zůstává ve vězení, jak víš, rozmlouval až do konce se svými žáky z tohoto jiného vězení, kterým je tělo a – ačkoli mohl uprchnout – odmítl. Nakonec když mu přinesli bolehlav, přijal jej se skutečnou radostí, jako kdyby jej nedostal proto, aby zemřel, ale jako by pil na někoho zdraví.“⁹⁵⁸

⁹⁵⁵ Basileios Veliký, *Řeč k mládeži IX*, 23.

⁹⁵⁶ A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate*, s. 168.

⁹⁵⁷ Grégorios z Nazianzu, *Epištola 32*, 8.

⁹⁵⁸ *Idem 32, 11. Srov.: A.- M. Malingrey, Le personnage de Socrate*, s. 168.

Grégorios Sókrata dvakrát zmiňuje i v dlouhé básni *O ctnosti* (Περὶ ἀρετῆς). Poté, co vyjmenoval několik příkladů pohanských ctností, Grégorios shrnuje:

„Sebeovládání je dokladem božské inspirace.

Dobrá byla Kleandrova studna;

Nuzný byl život Sókratův.“⁹⁵⁹

O něco později se Grégorios o Sókratovi zmiňuje v souvislosti s jeho hrdinskou smrtí, kdy byl donucen vypít jed:

„Chválíš je? Já také!

Byli přitom stateční ve špatných věcech, kterým nedokázali uniknout.“⁹⁶⁰

Grégoriovi to umožňuje poukázat na morální převahu křesťanských mučedníků, které označuje za „*Bohem osvícené bojovníky*, (...)“⁹⁶¹ Pozice Sókrata je těmito citáty značně oslabena, naopak je zvýrazněn křesťanský postoj.⁹⁶² Nejvíce negativní postoj k Sókratovi se u Grégoria projevuje ve spisu *Contra Iulianum*. Grégorios zde uvádí:

„Vyzdvihuješ Sókratův bolehlav, Epiktétovu nohu a Anaxarchův pytel, třebaže jejich filosofie je ovšem spíše nucená než svobodná.“⁹⁶³

čímž zjevně poukazuje na Sókratovy slabosti. Následně připomíná Sókratovu filokalii (φιλοκαλία = libování si v kráse). Tuto kritiku je třeba vnímat

⁹⁵⁹ MignePG 37,696. v. 284-286: Ἡ δ' ἐγκράτεια μαρτυρεῖ τὸ ἐνθεον· Καλὸν Κλεάνθου τὸ φρέαρ, καὶ Σωκράτους τὸ ζῆν πενιχρῶς·

⁹⁶⁰ MignePG 37,730. v. 692-695: Σὺ ταῦτ' ἐπαινεῖς; καὶ τι καὶ γὰρ, πλὴν ὅσου ἐν τοῖς ἀφύκτοις ἦσαν ἀνδρεῖοι κακοῖς· Σποjení ἐν τοῖς ἀφύκτοις κακοῖς jsem přeložil volněji, doslovněji znamená „ve špatných neuniknutelnostech“.

⁹⁶¹ MignePG v. 698: *Odtud ved' k boji mé Bohem osvícené atlety* (Ἐντεῦθεν ἔλθε πρὸς πάλην τὴν ἐνθεον ἐμῶν ἀθλητῶν)

⁹⁶² A.- M. Malinogrey, *Le personnage de Socrate*, s. 168.

⁹⁶³ Grégorios z Nazianzu, *Oratio IV (Contra Iulianum I, lxx, MignePG 35,592)*: ὁ τὸ Σωκράτους ἐπαίων κώνειον, καὶ τὸ Ἐπικτήτου σκέλος, καὶ τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, ὧν ἀναγκαῖα μᾶλλον ἢ ἐκούσιος ἡ φιλοσοφία· (překlad V. Konzal).

v kontextu Grégoriovy kritiky Iúliána a pohanství vůbec, pro nějž se Sókratés stal symbolem.

2.6.4.4. Ióannés Chrýsostomos

U Ióanna Chrýsostoma (Jana Zlatouústého) /344/354-407 po Kr./, působícího v Antiochii a ke konci života v Konstantinopoli,⁹⁶⁴ se setkáváme s pozitivním hodnocením vlastností Sókrata, nyní však už ve vědomí křesťanské převahy upouští od apologetického použití. Srovnává Sókrata s apoštolem Pavlem: zatímco Pavel byl kvůli zvěstování evangelia vsazen do okovů, musel Sókratés trpět ve vězení. Rozdíl však spatřuje v tom, že zatímco Sókratovi žáci utekli do Megary, získali Pavlovi učedníci odvahu bez bázně zvěstovat slovo Boží.⁹⁶⁵

Vztah Ióanna Chrýsostoma k Platónovi a jeho učiteli Sókratovi je spíše neutrální: současně je chválí i kritizuje. Uznává je jako význačné osobnosti, současně však odmítá jejich „pohanské“ zvyklosti jako obětování Asklépiovi.⁹⁶⁶

Podle E. Dassmanna Ióannés Chrýsostomos Sókrata jako osobnost uznává, ale není mu nijak zvlášť důležitý. Dokládají to podle něj dopisy bývalého konstantinopolského biskupa z posledních let života (404-407 po Kr.), jež trávil v exilu v Komanech u Černého moře, v nichž svůj osud se Sókratovým již nesrovnává, třebaže líčení vlastního osudu prozrazuje znalost sókratovsko-stoické tradice.⁹⁶⁷

Výrazný vliv sókratovské filosofie na myšlení Ióanna Chrýsostoma v těchto letech však v jeho předposledním spisu *Nic člověku neškodí, leda on sám* (užívaný latinský název: *Quod nemo laeditur nisi a se ipso*)⁹⁶⁸ dokládá E. Amand de Mendieta, a to přesto, že zde Sókratés výslovně zmíněn není.

⁹⁶⁴ C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltansicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002.

⁹⁶⁵ Ióannés Chrýsostomos, *Kázání na listy sv. Pavla – Korintským 10,4*.

⁹⁶⁶ Idem 3,3.

⁹⁶⁷ E. Dassmann, *Christus und Sokrates*, JbAC 36, 1993, s. 42-43.

⁹⁶⁸ Jean Chrysostome, *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)*, Paris 1964.

V celkem sedmnácti kapitolách se neustále vrací k základní myšlence, že spravedlivý člověk nemůže nikdy trpět cizí nespravedlností, pouze svojí vlastní. E. Amand de Mendieta je přesvědčen, že Ióánnés Chrýsostomos byl silně ovlivněn Sókratovým chápáním bezpráví.⁹⁶⁹

Ve svých dílech Ióánnés Chrýsostomos velmi často odkazuje na postavy Starého a Nového zákona, ale i postavy antického starověku, které podle něj mají hodnotu vzoru. Zřetelné to je především v díle o třech knihách *Proti pomlouvačům mnišského života* (Πρὸς τοὺς πολεμοντς τοὺς ἐπι τομωναζειν ἐναγουσιν),⁹⁷⁰ které Ióánnés sepsal v l. 378-385. Ve druhé knize nalezneme poměrně časté a dlouhé odkazy na Sókrata, který tu je prezentován jako model jednání především ve vztahu mezi učiteli a žáky. Moudré muže antické doby přitom Ióánnés klade vždy do dvojice, kterou následně srovnává. V Sókratově případě tvořil dvojici s ním král Archeláos; tím kladným ve dvojice však podle něj byl díky svému chudému životu filosof Sókratés.⁹⁷¹ Tímto zdůrazněním Sókratovy chudoby se athénský filosof stává zřetelně vzorem pro křesťanské mnichy, pro něž nemají být důležité skvostné šaty, prestiž, moc ani bohatství, ale klášterní život.⁹⁷²

Nakonec se se Sókratem setkáváme u Ióanna ještě ve třetí knize téhož spisu, kterou adresoval rodičům budoucích mnichů, kteří se zdráhali posílat své děti do klášterů, protože zastávali názor, že vzdělání, kterého by se jim tam dostalo, je nedostatečné. Ióánnés tvrdí, že i většina antických filosofů – mezi nimi Sókratés – se nezabývala učeností, nýbrž jejich hlavním zájmem byly morální hodnoty.⁹⁷³

V díle Ióanna Chrýsostoma se stále setkáváme se Sókratem jako příkladem pro správné lidské jednání. Tento příklad je však stále méně zřetelný

⁹⁶⁹ Amand de Mendieta, *L'amplification d'un thème socratique et stoicien*, Byzantion 36, 1966, s. 353-381.

⁹⁷⁰ MignePG 47,319-386.

⁹⁷¹ Idem 47, 339.

⁹⁷² A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate*, s. 171-172.

⁹⁷³ MignePG 47, 367. A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate*, s. 172-3.

a naopak se vůči Sókratovi objevuje kritika za jeho jednání, např. známé Sókratovo odsouzení za jeho obětování kohouta v homílii k listu Římanům. Především je však důležité, že se v Ióannově díle neobjevuje srovnání Sókrata a Krista.⁹⁷⁴

2.6.5. Shrnutí

Většina raně křesťanských autorů měla k athénskému filosofovi kladný vztah: dávali ho do souvislosti s křesťanskými mučedníky a někdy dokonce s Kristem. Nejvíce křesťanské autory zaujala jeho mučednická smrt, ale i způsob, jakým odsuzoval pohanská božstva a prohlašoval je (podobně jako křesťané) za nepravá.

Pokud jde o srovnání Sókrata s Kristem, je třeba rozlišit mezi srovnáním *přímým* a *nepřímým*. Přímé srovnání je doloženo (pokud odhlédneme od „kontroverzní“ osobnosti Mara bar Sarapeia) pouze u Iústína. Zmínky Kléménta Alexandrijského, Órigena, Calcidia a Tertulliana pak lze interpretovat jako nepřímé srovnání. V tomto ohledu je proto třeba odmítnout tezi G. M. A. Hanfmanna, že ve 2. a 3. století po Kr. byla paralela mezi Sókratem a Kristem výrazně rozšířena.⁹⁷⁵

Jak jsme zmínili výše, právě paralela mezi Sókratem a Kristem u raně křesťanských apologetů (na konci 2. a na počátku 3. století po Kr) je pro G. M. A. Hanfmanna filosofickou a teologickou oporou pro apamejskou mozaiku se Sókratem (ze třetí čtvrtiny 4. století po Kr.) – aniž by tedy bral v úvahu výraznou časovou vzdálenost mezi nimi.

⁹⁷⁴ A.- M. Malingrey, *Le personnage de Socrate*, s. 174-176. – Opomímám tedy Sókratovu recepci v antické „pohanské“ době i v období novodobém. Alespoň velmi stručně však bych chtěl zmínit, že se ztotožněním Sókrata a Krista se setkáváme i v době humanismu a renesance 15. a 16. století. Marsilio Ficino (1433-1499), humanista působící na Platónské akademii založené Cosimem de Medici ve Florencii r. 1459 a překladatel a komentátor Platónových spisů, se jako první v poantické době snažil spojit platónské myšlenky s křesťanskou vírou. Sókrata považuje za Kristova předchůdce v malém spisu *Confirmatio Christianorum per Socratica*. Kvůli tomuto ztotožnění však byl r. 1489 obžalován z kacířství a málem upálen. – Lze rovněž zmínit slavný výrok humanisty Erasma Rotterdamského (zemřel r. 1536): „*Sancte Socrates, ora pro nobis*“. Srov.: G. Grimm, *Caravaggios Evangelist Matthäus und der Sokrates Giustiniani*, AW 30, 1999, s. 259.

⁹⁷⁵ G. M. A. Hanfmann, *Socrates and Christ*, s. 215-218.

Část o raně křesťanských autorech, kteří Sókrata zmiňovali, jsem proto rozšířil o autory konce 3. a 4. století po Kr., tedy přibližně z doby vzniku mozaiky. Obraz, jenž se nám naskytne, je nápadně odlišný od doby předcházející. Křesťanští autoři 4. století Sókrata sice obdivovali za jeho jednání, považovali jej za jednu z nejvznešenějších postav pohanské doby. Anekdoty o jeho životě, o odmítání bohatství, jednotlivé filosofické citáty, dokládající jeho duchovní hloubku, byly obecně známy.

Sókratés jako přední představitel pohanské kultury se tu u jeho církevního jmenovce stává paradoxně tím, kdo popírá logiku Iúliánova výnosu o zákazu vyučování pro křesťanské učitele. Tento ojedinělý doklad, v němž se církevní historik odvolává na Sókrata ve sporech proti pohanům, však nemůže zamlčet fakt, že během 4. století se stal Sókratés jednou z „ikon“ boje pohanů proti křesťanům. Paralela mezi Sókratem a Kristem zde oproti předchozí době nehraje žádnou roli.

2.7. Paralely apamejské mozaiky se Sókratem

2.7.1. Mozaiková zobrazení se sedmi mudrci

2.7.1.1. Baalbek-Souéidié

Mozaikové zobrazení Sókrata s mudrci, které by bylo nejbližší apamejské mozaice, bylo objeveno v rezidenční *villové* čtvrti v Baalbeku-Souéidié [obr. 22].⁹⁷⁶ Datace mozaiky nebyla zjištěna na základě archeologického kontextu a vychází pouze ze stylového rozboru mozaiky a její interpretace. H. Chéhab ji datoval do 2. poloviny 3. století po Kr.,⁹⁷⁷ ovšem novější bádání ji klade do stejné doby jako mozaiku z Apameie, tedy do 3. čtvrtiny 4. století po Kr.⁹⁷⁸

⁹⁷⁶ Místní část Souéidié se nachází v blízkosti silnice spojující Baalbek a Ras el-'Ain. Ve *ville* byly objeveny dvě skupiny mozaik: Mozaiku s Alexandrem se scénou jeho narození interpretuje D. J. A. Ross (*Olympias and the Serpent. The Interpretation of a Baalbek Mosaic and the Date of the Illustrated Pseudo-Callisthenes*, JWarb 26, 1963, s. 1-21) interpretuje jako ilustraci k Pseudo-Kallisthénovu *Románu o Alexandrovi*. J. Balty (*Iconographie et réaction païenne*, s. 286-287) však scénu dává do souvislosti s mozaikou zobrazující malého Dionýsa z Nea Pafos jako další příklad pohanské reakce na křesťanská zobrazení, zde na scénu Kristova narození. – Ze skupiny čtyř mozaik je ta nejzajímavější právě mozaika Sókrata s mudrci. Ta je dnes umístěna ve vstupní hale Národního archeologického muzea v Bejrútu. – Silnou pozici pohanství ve 3. čtvrtině 4. století po Kr. v Baalbeku dokládá nápis, jímž jeho obyvatelé přivítali protikřesťanskou vládu Iúliána Apostaty. Císaře tu oslavovali nejen jako „obnovitele římské oikumény, obnovitele všech věcí a celé blaženosti“, ale i jako „obnovitele svatyní a odstranitele pověr“. (St. Conti, *Die Inschriften Kaiser Iulians*, Stuttgart 2004). Přetrvávající silné postavení pohanů dokládá i W. Liebeschuetz na základě místních epigrafických nálezů (*Epigraphic Evidence on the Christianisation of Syria*, in: *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses*, Budapest 1977, s. 485-508, zde s. 486): „There is abundant evidence for the lasting strength of paganism at Baalbek. (...) During the brief reign of Julian the Apostate popular resentment was vented on the Christians. Around the end of the 4th century Baalbek still retained a reputation as a ‚city of demons‘“.

⁹⁷⁷ M. Chéhab, *Mosaïques du Liban I*, Paris 1957, s. 43.

⁹⁷⁸ M. Chéhab, zmiňující zpočátku novoplatónský kontext stavby, mozaiku zřejmě datoval do 4. století po Kr. Poukazuje na to krátká zpráva o objevu mozaiky (*Fasti Archeologici II*, 1949, s. 209), kde se – pravda – nezmiňuje přímo o dataci mozaik, píše ale, že „cette villa remonte au IV^e siècle de notre ère.“ Ve stejném duchu o mozaice pojednal na byzantologickém kongresu v Paříži (*Mosaïques de Beyrouth et de Baalbek*, in: *Actes du VI^e Congrès international d'études byzantines*, Tome II /Paris 1948/, Paris 1951, s. 89-92, zde s. 91). V souhrnném díle o libanonských mozaikách vydaném o několik let později (M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, Paris 1957, s. 43) ale hovoří o 2. polovině 3. století. O překlep se jednat nemohlo, neboť M. Chéhab ranou dataci podrobně podporuje konkrétními argumenty (např. tvary písmen apod.). Mozaikový nápis ale již jako argument nezmiňuje. J.- Ch. Balty (*Nouvelles mosaïques du IV^e siècle sous la „cathédrale de l'est“*, in: J. Balty – J.- Ch. Balty (eds.), *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1969-1971*, Bruxelles 1972, s. 167-169) – zde mozaiku z Baalbeku s mozaikou z Apameie dosti podrobně srovnává – se k datu vzniku baalbecké mozaiky sice přímo nevyjadřuje, z kontextu jsem se zřejmě mylně domníval, že se přiklání ke 4. století po Kr. V rozsáhlém článku o mozaikách na Předním východě totiž na základě stylového rozboru (např. palmet) mozaiku datuje do doby severovské, tedy do l. 193-235 po Kr. (J. Balty, *La mosaïque antique au Proche-Orient I. Des origines à la Tétrarchie*, in: ANRW XII.2, 1981, s. 347-429, zde s. 380-383). Na základě nových, dosud nepublikovaných výzkumů M. Olszewského (jemuž tímto děkuji za tuto informaci), které se týkají sousední Alexandrový mozaiky, se zdá, že dataci J. Valevy (*Les sages païens dans l'iconographie de l'arbre de Jessé et leurs antécédents*, in: CMGR IX, 2005, s. 1241-1254, zde s. 1244), hovořící obecněji o 2. polovině 4. století po Kr. a

Mozaika z Baalbeku-Souéidié je jedinečná nápisem, který ji jednoznačně klade do novoplatónského kontextu. Tento řecký mozaikový nápis, který byl nalezen v severovýchodní části domu, uvádí jméno a původ majitele této *villy*:

*„Tento dům postavil Patrikios, syn Olympiův, důstojný moudrosti platónské filosofie Eudoxiovy, a zachovávající myšlení důstojné zbožnosti předků“.*⁹⁷⁹

Na mozaice je zobrazeno sedm mudrců a Sóktarés v kruhových medailonech kolem centrálního (mírně většího) medailónu s bystou Múzy Kalliopé, který je vepsán v oktogonu s konkávními stranami. Vlevo od Kalliopé se nachází řecky napsané její jméno (ΚΑΛΛΙΟΠΗ), po její pravici pak podpis umělce (ΑΜΦΕΙΩΝ ΕΠΟΙΕΙ = vytvořil Amfeión).

Medailón s bystou Sókrata se nachází v privilegované pozici přímo nad Kalliopé. Nápis po jeho pravici hlásá ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΑΘΗΝΑΙΟΣ (= Sókratés Athénan). Sókratés tu je zpodobněn s pleší, kulatým obličejem, velkým čelem a hustými delšími vousy. Jedná se o Sókratův „*typický silénovský typ*“.⁹⁸⁰

Vpravo od Sókrata⁹⁸¹ pak je bysta Solónova – vpravo jméno ΣΟΛΩΝ a vlevo nápis ΑΘΗΝΑΙΟΣ ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ (Σόλων Ἀθηναῖος · μηδὲν ἄγαν = Solón z Athén. Ničeho příliš.). Charakterizují jej husté vlasy, protáhlý obličej a

konkrétněji dodávající „*probablement du temps de Julien l’Apostat 361-363*“, je nutné opustit i pro mozaiku se sedmi mudrci.

⁹⁷⁹ M. Chéhab, *Mosaïques de Beyrouth et de Baalbeck*, in: *Actes du VI^e Congrès international d’études byzantines*, Tome II (Paris 1948), Paris 1951, s. 89-92. M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, Paris 1957, s. 43-44. – Není zcela jasné, o jakého filosofa Eudoxia se zde jedná. Vzhledem k novoplatónskému kontextu mozaiky můžeme vyloučit, že by jím mohl být patrně nejznámější nositel tohoto jméno ve 4. století po Kr., biskup v Kommagéně a od r. 358 po Kr. patriarcha antiochijský, jeden z radikálních ariánů (srov.: LThK III, 1931, sl. 839). Grégorios z Nazianzu se v dopise Themistiovi (Ep. 38), datovaném do 80. let 4. století, zmiňuje o Eudoxiovi starším (otci) a mladším (synovi předešlého). Z textu dopisu vyplývá, že si staršího Eudoxia velmi vážil, kontakt však udržoval spíše s jeho synem. Z Grégoriova dopisu č. 178 však vyplývá, že tento Eudoxios byl – přinejmenším v této době – křesťanem. Srov.: R. Cribione, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton 2007, s. 70. – Úvaha M. Chéhaba (*Mosaïques de Beyrouth et de Baalbek*, s. 91), že by se majitel *villy* mohl případně odvolávat na Eudoxa z Knidu, žáka Platónova a slavného matematika a astronoma 1. poloviny 4. století př. Kr., se mi zdá být velmi nepravděpodobná. Nápis z Baalbeku-Souéidié, odkazující na filosofa Eudoxia, je bohužel jedinečný a nemůžeme ho srovnat s nápisy jinými. Přesto považuji za pravděpodobnější, že se majitel domu odvolával na svého skutečného učitele, příp. na Platóna.

⁹⁸⁰ M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, Paris 1957, s. 41.

⁹⁸¹ Popis jednotlivých medailonů následuje po směru hodinových ručiček.

špičatá bradka. Další z mudrců, Thálés, má nápis umístěn vpravo od bysty: ΕΑΛΗC ΜΙΑΗCΙΟC ΕΝΓΥΑ ΠΑΡΑ ΔΑΤΑ (Θάλης Μιλήσιος · ἐγγύα πάρα δ' ἄτα⁹⁸² = Thalés z Míletu. „Sliby chyby“). Jeho vlasy jsou kudrnaté; jeho dlouhé kníry sahají až na bradku. Biás je doplněn nápisem BΙΑC ΠΡΗΝΕΥC ΟΙ ΠΛΕΙCΤΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΚΑΚΟΙ (Βίας Πριηνεύς · οί πλείστοι ἄνθρωποι κακοί = Biás z Priény. Většina lidí je zlá.), který se nachází kromě posledního slova vpravo od bysty. Biás je zobrazen s pleší a dlouhými kníry. Bystu Kleobúla doplňuje nápis (ve čtyřech řádcích vpravo a končící dvěma řádky vlevo): ΚΛΕΟΒΟΥΛΟC ΛΙΝΔΙΟC ΜΕΤΡΟΝ ΑΡΙCΤΟΝ (Κλεόβουλος Λίνδιος · μέτρον ἄριστον = Kleobúlos z Lindu. Nejlepší /ze všeho/ je míra /v jednání/). Kleobúlos se vyznačuje dlouhými vlasy, které zakrývají jeho pleš, špičatou bradkou a knírem, který zakrývá rty. Jeho tělo je vyzábělé. Medailon Periandra obsahuje vedle jeho bysty nápis, rozvržený do pěti řádek: ΠΕΡΙΑΝΔΡΟC ΚΟΡΙΝΘΙΟC ΜΕΛΕΤΗ ΕΡΓΟΝ ΑΥΞΙ (Περίανδρος Κορίνθιος · μελέτη ἔργον αὖξι = Periandros z Korintu. Unáhlenost je nebezpečná.⁹⁸³). Periandros se vyznačuje hustými, neuspořádanými vlasy; rovněž bradka a knír jsou husté, mírně zvlněné. Z ramenou mu padá plášť. U bysty Pittaka je uveden nápis (rozdělený na čtyři řádky vpravo a dvě vlevo): ΠΙΤΤΑΚΟC ΛΕCΒΙΟC ΚΑΙΡΟΝ ΓΕΙΝΩCΚΑΙ (Πίπτακος Λέσβιος · καιρὸν γείνωσκαί = Pittakos z Lesbu. Chyt' se příležitosti!). Vlasy má Pittakos krátké, nízké čelo s hlubokými vráskami; bradka a knír jsou do špičky. Upozornit je třeba na Pittakovo gesto pravé ruky, „*typické gesto vyučujícího filosofa, symbol filosofie*“, které je identické s gestem Sókrata na mozaice z Apameie. Poslední z mudrců, Chilón, má vpravo od bysty uveden třířádkový nápis: ΧΕΙΛΩΝ ΛΑΚΕΔΑΙΜΟΝΙΟC ΓΝΩΘΙ CΕΑΥΤΟΝ (Χείλων Λακεδαιμόνιος · γνῶθι σεαυτὸν = Chilón ze Sparty.

⁹⁸² Ἐγγύα πάρα δ' ἄτη. Stov.: Platón, *Charmidés* 165a: zde přeloženo „Záruka blízké neštěstí.“ Dosl. Záruka ke klamu.

⁹⁸³ Dosl. Příprava rozmnožuje dílo.

Poznej sama sebe!). Chilónovy vlasy jsou dlouhé a rovné a obklopují filosofovo vysoké čelo. Plášť mudrcovi padá z levého ramene a odhaluje jej.⁹⁸⁴

Vraťme se ještě podrobněji k centrálnímu medailonu s Múzou Kalliopé, abychom se pokusili o vysvětlení, proč je umístěna na tak privilegované místě, obklopena mudrci.

Múzy byly v řecké mytologii bohyněmi, které inspirovaly vznik literatury a umění.⁹⁸⁵ Jejich vztahu k řeckým filosofům se v jedné ze svých klasických knih věnoval P. Boyancé.⁹⁸⁶ Kolem r. 100 po Kr. dokonce existovalo v Athénách kněžstvo těchto „filosofických Múz“.⁹⁸⁷ Podle představ platóniků řídily Múzy sympózia filosofů a zvláště sedmi mudrců.⁹⁸⁸ Skutečnost, že Múzy byly jedním z posledních útočišť pohanství, dokládá metrický nápis v samotném chrámovém okrsku v Baalbeku, který jej označuje jako „*hradby Múz*“. Novoplatónský filosof Proklos považoval Múzy za „*inspirátorky srozumitelných mýtů, mýtů mudrců*“.⁹⁸⁹

Oblíbená byla v antice umělecká díla s Múzami, především sarkofágy. Velmi krásný je například sarkofág s Múzami z římského *Palazzo Massimo alle Terme*.⁹⁹⁰ Jedná se o tzv. sloupkový strigilovaný sarkofág maloasijského typu, datovaný mezi l. 270-290 po Kr.

Kalliopé, dcera Dia a Mnémosyné (a matka Orfeova), byla bohyně epického básnictví, vědy a filosofie. Podle Hésiodova *Zrození bohů* byla

⁹⁸⁴ M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, Paris 1957, s. 33-38.

⁹⁸⁵ Většinou se hovořilo o devíti Múzách. Podle Pausania (*Cesta po Řecku* IX,29,2) ale byly původně jen tři: „Pokud jde o počet Múz, uváděli synové Alóeovi tři bohyně a dali jim jména: Meleté, Mnémé a Aoidé. Později prý přišel do Thespií makedonský Pieros a sestavil kult devíti Múz se jmény dodnes užívanými. (...) Někteří vykladači prohlašují, že Pieros měl devět dcer, které prý pojmenoval stejně jako bohyně. Ti potom, kdož byli Řeky nazýváni potomky Múz, jsou ve skutečnosti děti Pierových dcer.“ Jména devíti Múz nebyla rozdělena mezi různé múzické činnosti od samého počátku, a ani později nebylo toto rozdělení jednoznačné. Srov.: K. Kerényi, *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*, Praha 1996, s. 82-84.

⁹⁸⁶ P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937, s. 264. Ke úloze kultu Múz v Platónově Akademii srov. kapitulu II: *Le culte des Muses et l'héroïsation à l'Académie*, s. 249-275.

⁹⁸⁷ T. L. Shear, *The Campaign of 1933*, *Hesperia* 4, 1935, s. 313-339, zde s. 330n.

⁹⁸⁸ Podle Plútarchovy *Hostiny sedmi mudrců* 21 účastníci sympózií prováděli poslední úlitbu právě na jejich počest (podle jiné varianty na počest Posedóina a Amfitrité).

⁹⁸⁹ Proklos, *Hymnus* III, v. 11-13: (...) ἐμείο πολυπτοίητον ἐρωγὴν παύσατε καὶ νοεροῖς με σοφῶν βακχεύσατε μύθοις·

⁹⁹⁰ M. Sapelli, *Arte tardoantica in Palazzo Massimo alle Terme*, Roma 1998, s. 34-35.

Kalliopé nejznamenitější z devíti sester“.⁹⁹¹ V Platónově dialogu *Faidros* je Kalliopé označena za „nejstarší z Múz“ a ochránkyní „lidí, kteří tráví život ve filosofii“.⁹⁹² Platónský filosof Maximos z Tyru (2. století po Kr.) říká, že „Pýthágoras označuje za filosofii tu, kterou Homér nazývá Kalliopé“.⁹⁹³ Libanios ve svém životopise zmiňuje, jak se v těžkých chvílích ke Kalliopé modlil.⁹⁹⁴

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že spojení Múz a zvláště Kalliopé s filosofií bylo časté. Pokud si dokonce připomeneme Plútarchovu zmínku o tom, že Múzy řídily setkání filosofů (dokonce přímo sedmi mudrců), pak je umístění Kalliopé uprostřed mozaiky z Baalbeku zcela pochopitelné.⁹⁹⁵

Na žádném ze zobrazení sedmi mudrců nedoplňují jejich obraz popisky tak úplně, jako tomu je v případě mozaiky z Baalbeku-Souéidié. Přípisky – výroky jednotlivých mudrců – byly „vysvěceny“ v Delfách, tedy vytesány na sloupy pronau místního Apollónova chrámu.⁹⁹⁶ Ve 3. století př. Kr. byly na zeď gymnasia v *Milétopoli*⁹⁹⁷ vytesány gnómické sentence, mj. právě výroky sedmi mudrců, jak je shromáždil Sósíadés.⁹⁹⁸

Jak jsme zmínili již výše, úvaha, že by mozaiku z Baalbeku bylo možné srovnat se zmínkou z Porfyriových *Dějin filosofů*, se nepotvrdila. Přesto dokládá, že Sókratés byl v pozdní antice jako „nejmoudřejší ze všech lidí“ se

⁹⁹¹ Hésiodos, *Zrození bohů* 75: Καλλιόπη ἢ δὲ προφερεστάτη

⁹⁹² Platón, *Faidros* 259d: „(...) nejstarší pak, Kalliopé, a Uranii, jež následuje po ní, oznamují ty, kteří tráví život ve filosofii a uctívají jejich músičké umění, neboť ony jsou nejvíce ze všech Múz ve styku s nebem a s myšlenkami božskými a lidskými, (...)“

⁹⁹³ Maximos z Tyru, *Dialexeis* I,2: ἦν Ὁμηρος μὲν Καλλιόπην ὀνομάζων χαίρει, ὁ Πυθαγόρας δὲ φιλοσοφίαν – Srov: J. Puiggali, *Étude sur les Dialexeis de Maxime de Tyre*, Lille 1983. J. F. Kindstrand, *Homer in der zweiten Sophistik: Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximos von Tyros und Ailios Aristeides*, Uppsala 1983.

⁹⁹⁴ Libanios: *Oratio* I, 102: „Tedy jsem se modlil ke Kalliopé: ‚Ty nejlepší z Múz, která řídíš naše město (= Antiochii), proč mne tak trestáš? Proč jsi mne sem přilákala, ač jsi bohyní? Proč jsi mne odtamtud hnala sem, ale zde mi nic nedáváš? Ten, který mne oklamal, si žije v blahobytu, já však jsem byl odmrštěn a ty se mnou přitom pohrdáš!“

⁹⁹⁵ Srov. též mozaiku z Bulla Regia (Tunisko), na níž je rovněž zpodobněna Múza s filosofem (R. Hanoune, *Une muse et un philosophe sur une mosaïque de Bulla Regia*, in: *Mélanges P. Boyancé*, Rome 1974, s. 387-394).

⁹⁹⁶ Platón, *Protágorás* 343b.

⁹⁹⁷ Antické město v Mýsii (Malá Asie) nedaleko dn. Bursy. P.-W. XV, 2, sl. 1583-1585.

⁹⁹⁸ U Ióanna Stobijského (*Florilegium* II,1,173)

sedmi mudrci úzce spojován. Při rozboru Libaniova díla *De Socratis silentio* jsme rovněž uváděli velmi významný citát, v němž antiochijský rétor zcela zjevně přidává Sókrata mezi sedm mudrců.⁹⁹⁹ Spojením sedmi mudrců se Sókratem tak baalbecká mozaika vytváří velmi důležitou paralelu k tomuto citátu.

Již jsme zmínili výše, v obecné kapitole o sedmi mudrcích,¹⁰⁰⁰ že se v antice nedokázali historikové shodnout, koho mezi ně počítat. Je ovšem pozoruhodné, že pokud mozaiku z Baalbeku srovnáme s výčtem sedmi mudrců u Ióanna Stobijského, zjistíme, že spolu – nepočítáme-li Sókrata – naprosto souhlasí: rovněž Ióannés Stobijský totiž uvádí místo Mysóna (počítaného mezi sedm mudrců v Platónově dialogu *Prótagorás*) Periandra.

2.7.1.2. Apameia – budova „*au triclinos*“

Upozornit je třeba rovněž na mozaiku, nalezenou v r. 1968 v absidě (= místnost AB) domu „*au triclinos*“ rovněž v Apamei, a to v bezprostřední blízkosti *insule*, jejíž součástí je *domus* ležící pod „*cathédrale de l'est*“. Tvoří ji větší figurální panel uprostřed a čtyři téměř čtvercové panely. Celá mozaika je obklopena meandrem, jenž je přerušen dvěma maritimními scénami a portréty mudrců. Je třeba upozornit, že mozaika je dochována jen velmi fragmentálně; dochovala se necelá třetina výzdoby.¹⁰⁰¹

Ze čtyř panelů je jako jediný dochován levý spodní panel, ovšem i ten je poničen ohněm. Zobrazeny jsou na něm dvě postavy: levá, sedící postava, je označena nápisem ZEYΣ, pravou postavu můžeme na základě typické berly a zbytku nápisu identifikovat jako Herma. Dvě postavy na pravém, značně poničeném spodním panelu identifikovala J. Balty jako Herma a Dionýsa. Dva horní panely se nedochovaly vůbec.¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ Viz kap. 2.4.3.2.

¹⁰⁰⁰ Viz kap. 2.3. a 2.4.

¹⁰⁰¹ Idem, s. 177-190.

¹⁰⁰² Idem, s. 179-181.

Více nás však v kontextu této práce zajímá bordura s meandry, která je uprostřed levé a pravé strany přerušena figurální maritimní scénou. Zatímco z levé není vidět téměř nic, pravá scéna se dochovala téměř celá.¹⁰⁰³ V rozích mozaiky byli zobrazeni mudrci, dochoval se však jediný portrét v levém spodní rohu. Zpodobněna tu je vousatá hlava, jež je identifikována nápisem:

[...]ΛΩΝ ΛΑΚΕ/ΔΕΜΟΝΙΟΣ / ΣΑΥΤΟΝ ΓΝΩΘΙ

jako Chilón ze Sparty (Χειλων).¹⁰⁰⁴ Belgické badatelce se dokonce podařilo rekonstruovat na základě pěti písmen i dalšího z mudrců jako Thaléta. Celkově však mozaika zůstává vzhledem ke své fragmentálnosti značně nejasná. Možná, ale zcela neverifikovatelná je hypotéza J. Balty, že čtyři mudrce z rohů popsané mozaiky doplňovali další tři mudrci zobrazení na vedlejší mozaice v téže místnosti, která však byla zcela zničena.¹⁰⁰⁵

2.7.1.3. Kolín nad Rýnem

Podobnou kompozici jako mozaika z Baalbeku-Souéidié má i mozaika z Kolína nad Rýnem (tzv. *Philosophenmosaik*).¹⁰⁰⁶ V bohatém geometrickém rámci mozaiky jsou v celkem sedmi hexagonech umístěny bysty řeckých filosofů. Ovšem vžitě označení „filosofové“ není zcela přesné (J. Valeva používá pojmu „řečtí intelektuálové“¹⁰⁰⁷). Kolem bysty Diogena to jsou tři ze sedmi mudrců (Chilón, Kleobúlos¹⁰⁰⁸ a Thálés¹⁰⁰⁹) a tři moudří Athéňané (Sókratés, Sofoklés a Eurípidés¹⁰¹⁰ [obr. 23].

¹⁰⁰³ Idem, s. 181-182.

¹⁰⁰⁴ J. Balty (*Une nouvelle mosaïque de IV^e siècle*, s. 183) se domnívá, že první slabiku mozaikář vynechal. Nad Chilónovou hlavou je sice poškozené místo, avšak nedostatečně velké pro chybějící písmena.

¹⁰⁰⁵ J. Balty, *Une nouvelle mosaïque*, s. 184.

¹⁰⁰⁶ Mozaika (o velikosti 7,06 x 6,80 m) byla objevena již v r. 1844 v rozsáhlé kolínské *ville*. Je umístěna v Římsko-germánském muzeu, kde byla za 2. světové války značně poškozena a její dnešní stav je tedy výsledkem rozsáhlé poválečné rekonstrukce. – Podrobněji k dějinám objevu srov.: J. Bracker, *Auffindung und Bewahrung einer Antike um 1840 – Das Kölner Philosophenmosaik*, WRJb 28, 1966, s. 333-342.

¹⁰⁰⁷ J. Valeva, *Les sages païens*, CMGR IX, 2001 (2005), s. 1244.

¹⁰⁰⁸ Dochoval se jen nápis s jeho jménem, nikoli samotná bysta. – Srov.: K. Parlasca, *Die römischen Mosaiken in Deutschland*, Berlin 1959, s. 81.

Jak ovšem po K. Schefoldovi upozornil K. Parlasca, jsou nápisy se jmény částečně zaměněny: bysta popsaná jako „Sókratés“ tak ve skutečnosti odpovídá ikonografii Sofokla, bysta s popiskem „Sofoklés“ pak je zase Eurípidés. Samotný Sókratés tak byl v hexagonu se jménem Eurípidovým, který se nedochoval.¹⁰¹¹

Ohledně datace mozaiky badatelé nejsou jednotní, představovala vždy značný problém. Do doby Severovců (počátek 3. století po Kr.) ji datuje J. Bracker,¹⁰¹² do 3. čtvrtiny 3. století po Kr. pak K. Parlasca.¹⁰¹³ J. Bracker dává v jiném článku vznik mozaiky do souvislosti s císařem Gallienem, jehož rezidencí Kolín od r. 257 po Kr. byl a s místní novoplatónskou školou, kterou císař údajně podporoval.¹⁰¹⁴

2.7.1.4. Mérida

Ve španělské Méridě (lat. *Emerita Augusta*),¹⁰¹⁵ hlavním městě římské provincie Lusitánie, byla v roce 1982 v soukromém domě nedaleko *fora* objevena mozaika se zobrazením sedmi mudrců (označených řeckými nápisy) a s další scénou, jež není označena popiskem. Mozaika o velikosti 5 x 3,05 m [obr. 24] tvoří centrální panel velké geometrické mozaiky. Mozaikou, datovanou do l.

¹⁰⁰⁹ K. Parlasca, *Die römischen Mosaiken in Deutschland*, Berlin 1959, s. 81. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, s. 314-315.

¹⁰¹⁰ Opět se nedochoval. Na rekonstruované mozaice popsán jako „Platón“.

¹⁰¹¹ K. Parlasca, *Die römischen Mosaiken in Deutschland*, Berlin 1959, s. s. 82.

¹⁰¹² J. Bracker, *Auffindung und Bewahrung einer Antike um 1840*, s. 340.

¹⁰¹³ Tak ji datuje K. Parlasca, *Die römischen Mosaiken in Deutschland*, Berlin 1959, s. 82. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, s. 394-395: mezi l. 260-270. Podle něj i J. Frel, *Chilon*, LF 87, 1966, s. 278. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, s. 394-395: mezi l. 260-270. – K. Parlasca současně připomíná nález mince s portrétem Heleny (355-360), manželky císaře Iúliána Apostaty, dokládající používání místnosti s mozaikou ve 3. čtvrtině 4. století po Kr.

¹⁰¹⁴ J. Bracker, *Zum Kölner Philosophenmosaik*, ANRW II.4, 1975, s. 767-771.

¹⁰¹⁵ Základní literatura k Méridě v pozdní antice: *Augusta Emerita*. Actas del Simposio internacional conmemorativo del Bimilenario de Mérida, 16-20 de noviembre de 1975, Madrid 1976. J. Arce, *Mérida tardorromana (284-409 d. C.)*, in: *Momenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid 1982, s. 209-226. S. Panzram, *Stadt und Elite. Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike*, Stuttgart 2002. T. Nogales Basarrate, *Augusta Emerita: Territorios, Espacios, Imágenes y Gentes en Lusitania Romana*, Mérida 2004. – Přehledně k mozaikám v Méridě srov.: J. M. Alvarez-Martinez, *Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos* (Monografías Emeritenses – 4), Mérida 1990.

350-360, se nejdříve zabýval její výkopce, přední španělský odborník na hispánské mozaiky J. M. Alvarez Martínez.¹⁰¹⁶

Kompozice mozaiky je jedinečná: v horní části vidíme sedm mudrců, označených – jak již bylo řečeno výše – řeckými nápisy, které označují jejich jméno a adjektivem původ.¹⁰¹⁷ Rozmístění jsou dva v horní části a dva vlevo a tři v vpravo části. Nahoře jsou to Chilón a Thalés z Miletu, po stranách vlevo Solón (a dvě další postavy, které se nedochovaly) vpravo Biás z Priéné, Periandros z Korintu, Kleobúlos z Lindu.¹⁰¹⁸

V dolní třetině mozaiky je pak zobrazena statická scéna se třemi muži a jednou ženou (J. M. Alvarez Martínez ji nazývá „hněv Achilleův“¹⁰¹⁹). Postavy španělský badatel identifikoval jako (zleva) Odyssea, Achillea, Agamemnóna a Bríseovnu a scénu pak interpretoval jako navrácení Bríseovny Odysseem po usmíření Achillea s Agamemnónem příp. naopak jako únos Bríseovny. Celkově se pak J. M. Alvarez Martínez domníval, že u scén zobrazených na této mozaice šlo o pozdní kopie helénistických motivů, jejichž předlohy se ztratily. Zdůraznil také atypický charakter kompozice, která spojuje scénu z každodenního života (sedm mudrců) se scénou mytologickou (navrácení, případně únos Bríseovny). Skutečnost, že se obě scény k sobě nehodí, vysvětluje neobratností mozaikářů v této již pozdní době (4. století po Kr.) a potřebou vyplnit prostor.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁶ J. M. Alvarez Martínez, *Nota sobre el mosaico de los Siete Sabios de Mérida*, in: *Mesa redonda hispano-francesa sobre mosaicos romanos en España*, 23-24 abril 1985, Madrid 1989, s. 181-187. Id., *El mosaico de los Siete Sabios hallado en Mérida*, Anas I, 1988, s. 99-120. Id., *El mosaico de los Siete Sabios*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 159-164; Id., *Nota sobre el mosaico de los Siete Sabios de Mérida*, in: *Mesa redonda hispano-francesa sobre mosaicos romanos en España*, 23-24 abril 1985, Madrid 1989, s. 181-187.

¹⁰¹⁷ V této souvislosti je nutné zmínit skutečnost, že všechna zobrazení sedmi mudrců (na mozaikách i na freskách), ať ve východní (řecké) nebo západní (latinské) polovině římské říše, mají popisky v řečtině. Výjimku tvoří mozaika z Donje Nerodimlje (viz níže, kap. 2.7.1.5.), datovaná až do 6. století po Kr., kde jsou nápisy latinské.

¹⁰¹⁸ Kleobúlos je na mozaice označen jako ΙΝΔΙΟΣ (= Indický) místo správného ΛΙΝΔΙΟΣ (= z Lindu). V Méridě, v nejzápadnější části římského impéria s latinizovaným obyvatelstvem, je třeba vzít v potaz, že mozaikář nemusel být s řeckým písmem obeznámen. – Srov.: M.- H. Quet, *Banquet des Sept Sages et sagesse d'Homère. La mosaïque des Sept Sages de Mérida*, BSB Reinach 5, 1987, s. 47-55, zde s. 47-48.

¹⁰¹⁹ J. M. Alvarez Martínez, *Nota sobre el mosaico de los Siete Sabios de Mérida*, s. 184: „(...) llegamos a la conclusión de que lo que el musivario emeritense intentó reflejar no fue otra cosa que la consideración de la „Cólera de Aquiles“, como un claro ejemplo de desmesura, que sería el concepto que estarían dirimiendo los sabios.“

¹⁰²⁰ J. M. Alvarez Martínez, *El mosaico de los Siete Sabios hallado en Mérida*, s. 107-109.

M.- H. Quet se oproti tomu domnívá, že mozaika nevycházela ze ztracené helénistické předlohy a považuje ji za kreativní pozdně antické dílo.¹⁰²¹ Zatímco scéna se Sókratem v Apamei je – vzhledem k tomu, že je na ní popiskem označen jen Sókratés – symbolická,¹⁰²² scéna z Méridy je narativní. Jména uvedených mudrců prý souhlasí s kánonem, jak je doložen od Démétria Falérského a později u Díogena Laértia v 1. knize *Životů, názorů a výroků proslulých filosofů*.¹⁰²³

Francouzská badatelka také nesouhlasí s názorem J. M. Alvarezze Martíneze, že by obě scény spolu nesouvisely.¹⁰²⁴ Z ikonografického hlediska odkazuje jednak na postoj Kleobúla s nakročenou nohou směrem ke čtyřem postavám v dolní části, jednak skutečnost, že tyto čtyři postavy vytvářejí protipól vůči Chilónu a Tháletovi v části horní.¹⁰²⁵

Za důležitější však M.- H. Quet považuje vztah sémantický. Autorka jednak srovnává morální výroky sedmi mudrců a morální obsah samotné Homérovy *Íliady*. Především si všímá, jak byly Homérové eposy vnímány antickými filozofy od konce 1. stol. po Kr. Poukazuje na Dióna z Prúsy /od 3. století po Kr. nazývaný též Chrysostomos/ (asi 40 – asi 120 po Kr.),¹⁰²⁶ který homérovským hrdinům věnoval několik řečí. Zdůrazňuje v nich jejich morální hodnoty, jejich moudrost, jejich schopnost ovládat své vášně a naslouchat moudrým radám. Zvláště poukazuje badatelka na *oratio* 55 nazvané *O Homérovi a Sókratovi*.¹⁰²⁷

U této Diónovy řeči se zastavme poněkud podrobněji, neboť spojení Homéra a Sókrata (resp. jejich tradice v dobách římského císařství a v pozdní

¹⁰²¹ M.- H. Quet, *Banquet des Sept Sages*, BSB Reinach 5, 1987, s. 49.

¹⁰²² J. Balty, *Une programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: Id., *Mosaïques antique du Proche-Orient*, Paris 1995, s. 267: „L'image de la mosaïque d'Apamée n'est pas narrative mais symbolique (...)“

¹⁰²³ Díogenés Laértios I, 13; I, 41-42.

¹⁰²⁴ Upozornila na to již v diskuzi na příspěvek J. M. Alvarezze Martíneze (*Nota sobre el mosaico de los Siete Sabios de Mérida*, zde s. 186): „(...) je me demande si la scène su bas ne pourrait pas être le sujet de la discussion des Sages.“

¹⁰²⁵ M.- H. Quet, *Banquet des Sept Sages*, BSB Reinach 5, 1987, s. 50-51.

¹⁰²⁶ B. F. Harris, *Dio of Prusa*, ANRW II.33.5 (1991), s. 3853-3881.

¹⁰²⁷ M.- H. Quet, *Banquet des Sept Sages*, s. 51.

antice) vytváří pomyslnou spojnicí mezi jednotlivými oddíly této práce. Jak Homér, tak Sókratés ostatně hrají u Dióna významnou funkci již sami o sobě, o čemž svědčí i fakt, že vždy jednomu z nich zasvětil i dvě předcházející řeči.¹⁰²⁸

Oratio 55 není vlastně řečí v pravém slova smyslu, ale – podobně jako následující řeč 56 *Agamemnón neboli O království* – rozhovor mezi anonymním účastníkem rozmluvy a Diónem. Obsahem řeči je teze, že „*Sókratés byl pravým žákem Homéra*“.¹⁰²⁹ Diónův anonymní partner v rozhovoru je skeptický, poukazuje na časovou vzdálenost, která obě muže rozděluje. Dión mu oponuje rétorickou otázkou:

*„Jakže? Cožpak máme nazývat Homérovým žákem toho, kdo žil v Homérově době, ale neslyšel o jeho básnictví, nebo pokud slyšel, neobracel k němu pozornost?“*¹⁰³⁰

Následně Dión konstatuje:

*„Pak není nijak nesmyslné, aby muž, který Homéra nepotkal ani nikdy neviděl, avšak porozuměl jeho básnictví a obeznámil se s jeho myšlením, byl nazýván Homérovým žákem. (...) napodobuje (= Sókratés) jeho činy a jeho slova, pokouší se jednat podobně jako on.“*¹⁰³¹

Nejdůležitější je však část, kde Dión popisuje, v čem se Homér a Sókratés podobají: Na prvním místě uvádí jejich charakter (řeč. *ἦθος*), když zdůrazňuje, že ani jeden z nich nebyl ani vychloubačný (řeč. *ἀλαζών*), ani bezostyšný/nestoudný (řeč. *ἀναιδής*) jako prý většina sofistů. S tím dává do

¹⁰²⁸ Homérovi *Oratio* 53, Sókratovi *Oratio* 54. K významu Sókrata u Dióna z Prúsy srov.: A. Brancacci, *Le Socrate de Dion Chrysostome*, Philosophie antique / = *Figures de Socrate* / 1, 2001, s. 167-182.

¹⁰²⁹ Dión, *Oratio* 55,3: Σωκράτης τό γε ἀληθές Ὀμήρου μαθητῆς γέγονεν

¹⁰³⁰ Ibidem: Τί δέ; ὅστις καθ' Ὀμηρον ἐγένετο, μηδὲν δὲ ἤκουσε τῶν Ὀμηρου ἐπῶν ἢ ἀκούων μηδενὶ προσέσχε τὸν νοῦν, ἔσθ' ὅπως φήσομεν ἐκεῖνον Ὀμήρου μαθητήν;

¹⁰³¹ Idem 55,4: Οὐκ οὐν ἄπορον τὸν μῆτε συγγεγόμενον μῆτε ἰδόντα, τῆς δὲ ποιήσεως συνέντα τῆς Ὀμήρου καὶ τῆς ὅλης διανοίας ἔμπειρον γενόμενον μαθητὴν Ὀμηρου λέγεσθαι (...) μιμούμενος τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους ὡς οἶόν τε ἐπιχειρεῖ ὁμοιον αὐτὸν ἀποφαίνειν.

souvislosti i to, proč o Homérovi víme tak málo. Sókratés se nikdy nechlubil slávou své athénské obce, která tehdy zažívala dobu svého největšího rozvoje, sebou samým, ani svou moudrostí – třebaže ho Apollón slavnostně prohlásil za nejmoudřejšího z Řeku i barbarů. Tím, že Sókratés nezachytil své myšlenky písemně, prý Homéra dokonce *předčil* (řec. *ὑπερέβαλε τὸν Ὅμηρον*). Podobně jako o Homérově jménu víme od jiných, známe slova vyřčená Sókratem díky tomu, že nám je zachovali jiní. Oba prý podle Dióna také stejnou měrou opovrhovali hromadění majetku, hovořili o stejných věcech, jakými jsou lidské ctnosti a neřesti, správné a špatné chování, pravda a klam. Oba se také shodli v tom, že „*lid má (pouze) názor, ale moudří mají znalost.*“¹⁰³²

Celkově se tedy H.- M. Quet domnívá, že obě uvedené části spolu souvisejí a homérovskou scénu v dolní třetině je tedy nutné chápat jako doplněk scény s mudrci v části horní. Autorka předpokládá, že výběrem pro toto zobrazení sedmi mudrců se majitel *villy* přihlásil k antické pohanské kultuře.¹⁰³³

Jako zatím poslední se mozaice z Méridy věnoval polský badatel M. Olszewski. Čtyři postavy z dolní části, zobrazující „hněv Achilleův“, odkazují podle něj na Homéra, který mezi mudrci zobrazen není, pouze nepřímo. Pokud by se zadavatel mozaiky, pokračuje v úvaze polský archeolog, soustředil jen na diskuzi k „hněvu Achilleově“, pak by nenechal připojit k jednotlivým mudrcům nápisy, identifikující jednotlivé filosofy. Majitel domu chtěl podle M. Olszewského mozaikou spíše upozornit na svoji vzdělanost, na což poukazují i řecky psané nápisy, třebaže majitel – jak ukazuje výše zmíněná chyba – zřejmě řečtinu neovládal. Můžeme si představit, jak *dominus* zval do místnosti s touto mozaikou hosty, kde jim předčítal výroky sedmi mudrců vztahující se k „hněvu Achilleově“.¹⁰³⁴

¹⁰³² Idem 55,8-9: *δοξάζουσιν οἱ πολλοὶ καὶ (...) ἐπίστανται οἱ φρόνιμοι.*

¹⁰³³ M.- H. Quet, *Banquet des Sept Sages*, BSB Reinach 5, 1987, s. 52-53.

¹⁰³⁴ M. T. Olszewski, *Évocation allusive des maximes des Sept Sages. A propos de la „Colère d'Achille“ sur la mosaïque de Mérida*. *Archeologia* (Warszawa) LI, 2000, s. 37-46, zde s. 45. Citáty sedmi mudrců k „hněvu Achilleově“ uvádí badatel na s. 44.

2.7.1.5. Donje Nerodimlje

Podlahová mozaika z byzantské *villy* z 6. stol. po Kr. v Donje Nerodimlje v Kosovu [obr. 25a].¹⁰³⁵ byla objevena během vykopávek zahájených srbskými archeology v létě 1988, které však vzhledem k politickým událostem v devadesátých letech v oblasti Kosova dále nepokračovaly. Mozaika byla přemístěna do muzea v Prištině. Její dnešní stav není znám.

Mozaika byla nalezena v severozápadní části místnosti s apsidou. Její převážná část je tvořena geometrickými vzory, pouze horní část se sedmi mudrci je figurální. Ze sedmi postav se ale bohužel dochovaly jen dvě na levém a pravém okraji (Pittakos a Chilón), z dalších dvou postav jsou viditelné jen části nohou, zbylé tři se nedochovaly vůbec.¹⁰³⁶

Pod mudrci se nachází latinský nápis [obr. 25b], jehož příslušná část se vztahuje vždy k postavě nad ním: mudrce označuje jménem a výrokiem pro něj charakteristickým. Díky tomuto nápisu tedy víme, že zde jsou odleva doprava zobrazeni:

Pittakos (PITTA/CUS / LES/BIUS – AGNOS/CE / TE IP/SUM)

Solón (SOLON / ATHE/NIEN/SIS – NE / QUID / N[I]/MIS)

Thálés (TH[A]/LES M[I]/LESI/US – přísloví chybí)

Biás ([BIAS / PR]IE/[NEUS] – [PLU]RES MALI)

Kleobúlos ([CLEO]BU[LUS] / MYN/[DIUS] – [OMN]IS /
MEN/SURA U/TILIS)

Periandros (PERIAN/DRUS / CORIN/TIUS – S[POND]E / [...]UI
TI[BI] / M[ALU]M)

Chilón (CHILON LACE/DEMO/NIUS – TEM/PUS / AGNOS/CE).

¹⁰³⁵ Nerodimlje se nachází 5 km západně od města Uroševac, ležící na antické cestě *Naissus* (dn. Niš) – *Scupi*, asi 40 km jižně od *Ulpiany* (dn. Priština), v provincii *Dardanie*, vytvořené za císaře Diokleciána odtržením od provincie *Illyricum*.

¹⁰³⁶ S. Djurič, *Mosaic of philosophers in an early Byzantine villa at Nerodimlje*, in: CMGR VII (1994), 1999, s. 123-134, zde s. 123-124.

Nad nápisem je sedm mudrců zobrazeno vstojе pod kazetovými arkádami, jež jsou odděleny sloupky. Umístěním mezi sloupky ztratilo zobrazení prostorovou dimenzi, jež je patrná na předcházejících mozaikách s mudrci.¹⁰³⁷

Mudrci tu jsou znázorněni v řadě za sebou, polokruhový způsob zobrazení připomínající hostinu (s nímž se setkáváme u mozaik předcházejících) se již vytratil. Podle J. Valevy ztratili svoji individualitu; ačkoli jsou označeni jmény, nevyjadřují již ideály antické, nýbrž ideologii křesťanskou.¹⁰³⁸ S tím je spojena i skutečnost, že jsou mudrci zobrazeni v neobvykle mladém věku: přiblížili se mladému filozofovi (= Kristu) tím, že přejali jeho rysy.¹⁰³⁹

Zobrazení sedmi mudrců mezi arkádami je v antickém mozaikovém umění jedinečné. Jeho vzorem byly bezpochyby antické sarkofágy rovněž zobrazující sedm mudrců nebo Krista s dvanácti apoštoly. Na řadě z nich se dokonce setkáváme s tím, že apoštolové jsou otočeni ke Kristu, tak jako na mozaice z Nerodimlje jsou mudrci obráceni k Pittakovi.¹⁰⁴⁰

Nejlepším příkladem těchto sloupkových sarkofágů je ten z kostela S. Francesco v Ravenně nebo sloupkový sarkofág biskupa Concordia z Arles z doby po r. 374 po Kr. s Kristem a dvanácti apoštoly. V případě sarkofágu z Arles drží Kristus (zobrazený uprostřed) i někteří apoštolové v rukou otevřené kodexy nebo svitky, někteří s apoštolů spolu i diskutují. S velmi podobným zobrazením se setkáváme i na slavném slonovinovém trůnu ravenského biskupa Maxentia.¹⁰⁴¹

Datace mozaiky (resp. celého komplexu byzantské vily) nebyla zjištěna pomocí archeologických metod.¹⁰⁴² Při datování tedy archeologové vycházeli ze

¹⁰³⁷ Idem, s. 126.

¹⁰³⁸ J. Valeva, *Les sages païens*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1241-1254, zde s. 1244.

¹⁰³⁹ S. Djurič, *Mosaic of philosophers*, s. 126.

¹⁰⁴⁰ Idem, s. 128.

¹⁰⁴¹ Th. Klauser – F. W. Deichmann, *Frühchristliche Sarkophage in Wort und Bild*, Olten 1966, s. 33 (Taf. 18.1).

¹⁰⁴² Přispěla k tomu bezpochyby i skutečnost, že byla odkryta jen část villy. Je tedy možné, že další nálezy k bližší dataci dále přispějí.

stylistického rozboru mozaiky: řadí ji do doby Justiniánovy vlády (527-565/ (S. Djurič), ačkoli podobnosti s mozaikami v Ochridu, Hérakleie Lynkestis a s mozaikami objevenými v bazilikách v Linu, Studenčište a v Hagia Paraskevi, odborně zpracované G. Cvetković-Tomaševićovou, by mohly naznačovat dataci do doby dřívější, do prvního desetiletí 6. století.¹⁰⁴³

Podle J. Valevy představuje mozaika z Donje Nerodimlje závěrečný stupeň vývoje zobrazení sedmi mudrců v antice. Klasická, původní ikonografie zobrazovala antické mudrce k poklidné konverzaci, jak vidíme např. na mozaice z Torre Annunziata z 1. století po Kr. Mudrci tu jsou zpodobněni ve volné konverzaci prostředí filosofické školy (na úpatí kopce, jemuž vévodí chrám). Podle bulharské badatelky se tu ještě nejednalo o sedm mudrců, nýbrž o vzdělané, moudré muže. Je stále věcí odborných debat, zda se jednalo o scénu idealizovanou či konkrétní (platónské Akademie, peripatetického Lýkaia). K této skupině badatelka připojuje zpodobnění mudrců na freskách z Ostie a Efesu a na mozaice v Méridě.¹⁰⁴⁴

V prostředním stupni vytvářejí postavy mudrců, zobrazené do půlkruhu, pevnější, semknutější skupinu, jak nejlépe dokládá právě apamejská mozaika se Sókratem. Gesta postav se tu opakují. Třetí, závěrečný stupeň pak představuje kompozice z Donje Nerodimlje, na níž jsou mudrci zpodobněni v řadě. Zde se již zcela vytrácí atmosféra konverzace; mudrci – jak jsme zmínili již výše – ztratili i svou individualitu, pouze vyjadřují nový křesťanský ideál.¹⁰⁴⁵

Domnívám se, že tato myšlenková konstrukce je v zásadě správná, má ale i několik slabin. Autorka sama z ní vyčleňuje zobrazení mudrců v medailónech (Baalbek-Souéidié, Kolín nad Rýnem). Na předchozích stranách jsme přitom myslím dostatečně prokázali, že mezi nimi a mozaikou v Apamei existuje úzká souvislost. Zcela chybné pak podle mého mínění, pokud badatelka klade do jedné skupiny fresky z Ostie a Efesu (z 1. resp. 2. století po Kr.) a

¹⁰⁴³ S. Djurič, *Mosaic of philosophers*, s. 130, 132.

¹⁰⁴⁴ J. Valeva, *Les sages païens*, s. 1242-1243.

¹⁰⁴⁵ Idem, s. 1244.

mozaiku z Méridy, jež je přibližně současná s mozaikou apamejskou. Méridská mozaika je typickým představitelem nového přístupu k mýtům ve 4. století po Kr., jak se tím zabýváme v této disertační práci (nehledě na to, zda budeme přesně souhlasit s interpretací M.- H. Quet).

2.7.2 Sedm mudrců na ostatních uměleckých dílech

2.7.2.1. Efesos¹⁰⁴⁶

2.7.2.2. Ostia

Koncem 30. let 20. stol. byla v Ostii objevena freska se sedmi mudrci. Její datace, sahající od doby Trajánovy po období severovské, je stále předmětem diskuzí.¹⁰⁴⁷ Nachází se na třech zdech místnosti rozsáhlého domu Hadriánovy doby, ležícího na křižovatce *cardo* a *decumana*, který byl později přestavěn na lázně. Určení účelu místnosti není jisté. O latríny se podle G. Calzy jistě nejedná, protože archeologicky nebyly v místnosti zjištěny žádné odpadní kanálky ani sedátka. Spíše se přiklání k tomu, že se jednalo o jídelnu či hospodu.¹⁰⁴⁸

Během zmíněné přestavby na lázně byla část fresek zničena. Z horního pásma s mudrci se dochovaly jen tři postavy: Solón, Thálés a Chilón. Spodní část dolního pásma s řadou postav byla zcela zničena (dochované jsou jen hlavy a horní část těla), takže je těžké posoudit, zda postavy seděly či stály. Postavy obklopují nápisy vztahující se k mudrcům v kurzívní černé majuskule: nápisy jsou latinské, jen jména sedmi mudrců jsou psána řeckým písmem. V případě

¹⁰⁴⁶ Viz kap. 2.2.2.1.

¹⁰⁴⁷ Otázku datace shrnuje S. T. A. M. Mols, *I Sette Sapianti ad Ostia Antica*, In: *I temi figurativi nella pittura parietale antica*, Bologna 1997, s. 89-96, zde s. 90-91 a pozn. 18 na s. 93. Srov. též: K. Schefold (*Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, s. 380-381): kolem r. 130 po Kr. Podle něj i J. Frel (*Chilon*, LF 87, 1966, s. 278) uvádí dataci do doby Hadriánovy.

¹⁰⁴⁸ G. Calza, *Die Taverne der Sieben Wiesen in Ostia*, *Die Antike* 15, 1939, s. 99-115. Srov. též k postavě Solóna: F. Brommer, *Zu den Bildnissen der sieben Weisen*, AA1973, s. 663-670, zde s. 670. K Chilónovi srov.: J. Frel, *Chilon*, LF 87, 1966, s. 278-281.

popisků se jedná o vtipné výroky vztahující se nikoli k filosofickému učení daného mudrce, nýbrž to jsou praktické rady pro dobré zažívání (odtud i interpretace místnosti jako jídelna či hospoda).

Podle novějšího názoru nizozemského badatele S.T.A.M. Molse nejde ani tak o karikaturu na řecké filosofy, jako spíš o parodické užití tohoto zobrazení, jímž chtěla místní elita vyzdvihnout svoji *humanitas*.¹⁰⁴⁹ – Srovnání s mozaikou z Torre Annunziata přitom ukazuje podstatné rozdíly. Zatímco obě mozaiky ukazují mudrce ve skupině, jsou na fresce z Ostie zobrazeni mudrci jednotlivě.¹⁰⁵⁰

2.7.2.3. Portréty filosofů z Afrodisiady

Ojedinelý soubor sochařských portrétů antických filosofů (nikoli tedy přísně řečeno sedmi mudrců) byl objeven v l. 1981-82 v kárské Afrodisiadě. Význam nálezu spočívá nejen ve kvalitě těchto portrétů, ale především v tom, že se jedná o hromadný, archeologicky zdokumentovaný nález. Na portrétech byli zobrazeni Pindaros, Alkibiadés, Sókratés, Aristotelés, Pýthágoras, Apollónios¹⁰⁵¹ (u obou posledně zmiňovaných se u portrétů dochovala bysta bez hlavy), „sofista“ ad., ale i Alexandr Veliký. Filosofové jsou identifikováni nápísem na okraji medailonu.¹⁰⁵²

Nás zde zajímá především bysta Sókratova.¹⁰⁵³ Bysta zůstala nedokončena a je na několika místech poškozena (např. byl uražen nos). Podle R. R. R. Smithe jde s ohledem na lysou, vousatou hlavu o typický Sókratův portrét, který by bylo možné identifikovat i bez připojeného nápisu. Obličej, široký nos, plná ústa a kypré tváře podle oxforského archeologa jasně poukazují

¹⁰⁴⁹ S. T. A. M. Mols, *I Sette Sapienti ad Ostia Antica*, In: *I temi figurativi nella pittura parietale antica*, Bologna 1997, s. 89-96, zde s. 92

¹⁰⁵⁰ G. Calza, *Die Taverne der Sieben Wiesen in Ostia*, s. 108. S. T. A. M. Mols, *I Sette Sapienti ad Ostia Antica*, s. 91.

¹⁰⁵¹ Spíše než epický básník Apollónios Rhodský (3. stol. př. Kr.) tu je míněn novopýthagorovský filosof Apollónios z Tyan žijící v 1. stol. po Kr. (Srov.: R. R. R. Smith, *Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias*, JRS 80, 1990, s. 127-155, zde s. 141-144).

¹⁰⁵² R. R. R. Smith, *Late Roman Philosopher Portraits*, s. 131-150.

¹⁰⁵³ Výška 74 cm, šířka 64 cm, hloubka 35 cm.

na Sókratův portrét typu B.¹⁰⁵⁴ Zde bych si ovšem dovolil s R. R. R. Smithem nesouhlasit odkazem jednak na nedokončenost portrétu, jednak na uvedené poškození nosu, kvůli němuž podle mého názoru vzniká dojem širokosti nosu. Navzdory pleši mi portrét připadá značně idealizovaný.

Domnívám se, že pro srovnání s apamejskou mozaikou¹⁰⁵⁵ se Sókratem je nález portrétních soch v Afrodisiadě důležitý především s ohledem na archeologický kontext. R. R. R. Smith se domnívá, že portréty zdobily v 5. století stěnu apsidy a až ve století následujícím byly uloženy do meziprostoru mezi apsidou a přilehlým *Sebasteiem*, kde byly také nalezeny. Je příznačné, že si britský badatel v souvislosti s určením apsidovité stavby klade stejnou otázku jako belgičtí archeologové v Apamei: s ohledem na značnou velikost stavby se ptá, zda šlo pouze o rozlehlý soukromý dům, nebo zda mohlo jít o sídlo místní prestižní filosofické školy. Připouští, že půdorys stavby je podobný budovám, které v Athénách v 5. století po Kr. jako filosofické školy podle A. Frantzové sloužily.¹⁰⁵⁶ Přesto zůstává pro identifikaci domu v Afrodisiadě hlavním argumentem nález popisovaných sochařských portrétů.¹⁰⁵⁷ Připomeňme, že nejinak je tomu v Apamei v domě pod tzv. *cathédrale de l'est*.

Podobně přínosná pro apamejskou mozaiku je i Smithova úvaha o možné souvislosti sochařských portrétů, jež datuje do konce 4. nebo 5. století, s působením Iúliána Apostaty. Možný kontext by tu připomínal „*pohanskou obrodu konce 4. století*.“ Podle R. R. R. Smitha bychom se měli této svůdné myšlenky vzdát:

„Iúliános neměl dlouhotrvající vliv, nedošlo k žádné helénské (= pohanské) revoluci a novoplatonismus byl stejně jako dříve spíše exkluzivním a nepřístupným klubem.“¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁴ R. R. R. Smith, *Late Roman Philosopher Portraits*, s. 139-141.

¹⁰⁵⁵ Na ni ostatně R. R. R. Smith v pozn. 77 výslovně odkazuje.

¹⁰⁵⁶ A. Frantz, *The Athenian Agora XXIV: Late Antiquity AD 267-700*, Princeton 1988, s. 34-48.

¹⁰⁵⁷ R. R. R. Smith, *Late Roman Philosopher Portraits*, s. 130.

¹⁰⁵⁸ Idem, s. 153.

Britský badatel upozorňuje na to, že zatímco ve 4. století kvetly filosofické školy kromě Athén a Alexandrie v Apamei, Pergamu, Efesu a Sardách, v 5. století byla kromě prvních dvou zmiňovaných nejdůležitější ta v Afrodisiadě. Klíčovou postavou tu byl Proklův žák Asklépiodotos, jehož fascinující biografii sepsal kolem r. 520 Damaskios, poslední hlava athénské Akademie.¹⁰⁵⁹

Je třeba rovněž alespoň ve stručnosti (třebaže to překračuje rámeček této práce) zmínit, že se Sókratés objevuje v uměleckých dílech středověku a novověku. Zobrazen je na mnoha knižních malbách a kostelních freskách na území Balkánského poloostrova z doby byzantské a postbyzantské. Sókratés se tak nachází mezi pohanskými filosofy zobrazenými v kostele Narození Páně v Arbanasi v severním Bulharsku.¹⁰⁶⁰ Rovněž jej najdeme na malbě refektáře kláštera Velká Lávra na Athosu na zobrazení tzv. kořene Jišajova mezi dvanácti postavami pohanského světa. Malba je datována do l. 1527-36 a přisuzována přednímu malíři postbyzantského umění Theofanu Krétskému.¹⁰⁶¹

Se zobrazením Sókrata se setkáváme rovněž v dílech evropského Západu.¹⁰⁶² Odkázat je možné alespoň na slavný Rafaelův obraz *Athénská škola* (po r. 1508), umístěný ve vatikánské *Stanza della Segnatura*,¹⁰⁶³ či *La mort de Socrate* francouzského malíře J. L. Davida (prvně vystaven v Paříži v r. 1787).¹⁰⁶⁴ G. Grimm upozornil na sókratovské rysy sv.

¹⁰⁵⁹ Ibidem.

¹⁰⁶⁰ Této problematice se jako první podrobně věnoval německý klasický filolog a epigrafik A. v. Premerstein (1869–1935), který na počátku 20. stol. působil na německé Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze. Srov.: A. v. Premerstein, *Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien*, in: *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1926, s. 647-666. Id., *Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen in Literatur und Kirchenkunst*, ByzJb 9, 1930-32, s. 338-374. I. Dujčev, *Klassisches Altertum im mittelalterlichen Bulgarien*, in: J. Irmscher (Hrsg.), *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Bd. I., Berlin 1962, s. 353-356. Id., *Die Begleitinschriften der Abbildungen heidnischer Denker und Schriftsteller in Bačkovo und Arbanasi*, JÖB 26, 1967, s. 203-209.

¹⁰⁶¹ A. v. Premerstein, *Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen*, s. 359-361. N. Charalabopoulos, *Two images of Socrates in the art of the Greek east*, in: M. Trapp (ed.), *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 110-118.

¹⁰⁶² A. Pigler, *Sokrates in der Kunst der Neuzeit*, *Die Antike* 14, 1938, s. 281-294.

¹⁰⁶³ M. Hall (ed.), *Raphael's School of Athens*, Cambridge 1997.

¹⁰⁶⁴ A. Brookner, *Jacques-Louis David*, London 1980, s. 79-86. J. Sez nec, *Le Socrate imaginaire*, in: Id., *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford 1957, s. 1-22. Celkově: M. Trapp, *The Image of Socrates in Art from the Fifth Century B.C. to the Twentieth Century A.D.*, in: V. Karasmanis (ed.), *Year of Socrates*, Athens 2004, s. 507-516.

Matouše na Caravaggiově olejomalbě na oltáři římského kostela San Luigi dei Francesi z r. 1602.¹⁰⁶⁵

2.8. Shrnutí mozaiky se Sókratem

Již G. M. A. Hanfmann ve své interpretaci mozaiky poukázal na skutečnost, že Apameia byla v 1. polovině 4. století sídlem novoplatónské školy, v níž působili Iamblichos a Sópatros. V. Verhoogen prvně nadhodil možnost, že by dům pod katedrálou, v němž byly apamejské mozaiky, jimž se v této práci věnuji, objeveny, mohl být vzhledem ke svým mimořádným rozměrům sídlem této školy.¹⁰⁶⁶ J.- Ch. Balty tuto hypotézu přejímá a zasazuje ji do komplexnější úvahy, v níž se snaží vidět mozaiky jako celek.¹⁰⁶⁷ J. Balty a J.- Ch. Balty v jednom ze svých dalších článků doufají, že

„hlubší průzkum uspořádání a smyslu těchto mozaikových panelů by mohl vést k novým upřesněním, které by zde potvrdily úlohu či vliv Iúliánův.“¹⁰⁶⁸

Apamejská novoplatónská škola dále rozvíjela mimo jiné učení místního rodáka Numénia, v němž hrál Sókratés podstatnou roli. Numénios se totiž domníval, že ztráta pravé filosofie nastala již v okruhu Sókratových žáků, z nichž jej pochopil pouze Platón.¹⁰⁶⁹ Nabízí se proto možnost, že Sókratés je na apamejské mozaice chápán v kontextu Numéniova učení jako zastávce jediné pravé filosofie. Tato interpretace, která se dosud v žádné sekundární literatuře neobjevila, jasně dokládá, že mnohé (pro interpretaci mozaik relevantní) prameny dosud nebyly brány v úvahy.

¹⁰⁶⁵ G. Grimm, *Caravaggios Evangelist Matthäus und der Sokrates Giustiniani*, AW 30, 1999, s. 253-262.

¹⁰⁶⁶ V. Verhoogen, *Apamée de Syrie aux Musées royaux d'art et d'histoire*, Bruxelles 1964, s. 9: „*Serait-ce là un lieu de réunion de ces beaux esprits dont les lettres de Libanius nous font entrevoir l'activité au cours des années où la protection de l'empereur Julien parut assurer la prédominance de la culture païenne, où Sópatros, ami de Libanius, fit célébrer à Apamée des jeux olympiques?*“ Belgický badatel sám připouští, že se jedná o „*hypothèse séduisante, mais invérifiable dans l'état actuel des fouilles.*“

¹⁰⁶⁷ J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques du IV^e siècle sous la „cathédrale de l'est“*, s. 170-171.

¹⁰⁶⁸ J. Balty – J.- Ch. Balty, *Julien et Apamée*, Dialogues d'histoire ancienne I, 1974, s. 267-304, zde s. 270.

¹⁰⁶⁹ Srov. kap. 1.4.1.5.

Pokud jde o ikonografickou podobnost se zobrazením Krista s apoštolu, kterou rovněž nadhodil – uvědomuje si přitom možnosti protikřesťanské polemiky – již Hanfmann, rozvádějí belgičtí archeologové jeho myšlenku rovněž dále. Domnívají se, že by se zde mohlo jednat o „*dvojitý proces vlivů*“, „neboť jen ten „*bere v úvahu ikonografickou komplexnost mozaiky*.“¹⁰⁷⁰ Pokud – tvrdí oba badatelé – budeme předpokládat, že antická zobrazení se sedmi mudrci byla vzorem pro malby, zpodobňující vyučujícího Krista obklopeného apoštolu, pak Sókratés z apamejské mozaiky není ničím jiným než tímto „repaganizovaným“ Kristem. Dokládá to především, že i Sókratés tu je vyobrazen jako vyučující, což na žádném předcházejícím znázornění athénského filosofa zachyceno nebylo.¹⁰⁷¹ Máme přirozeně na mysli gesto jeho pravé ruky. S „dechristianizací“ a „repaganizací“ určitého obrazu se setkáváme např. i na mozaice s korunou.

*„Tyto dvě mozaiky vysvětlují jedna druhou: představují stejnou etapu v procesu, charakterizovaném přejímáním obrazů, zvyků a hodnot, které se již staly součástí křesťanství.“*¹⁰⁷²

Tuto tendenci lze v rovině politické sledovat např. v Iúliánově snaze o vytvoření „pohanské církve“ po vzoru církve křesťanské i v ostatních atacích vůči křesťanům (ve spisech *Contra Galileos* či *Antiochijské řeči*). Domnívám se, že i tato skutečnost podporuje hypotézu, že zadavatel těchto apamejských mozaik měl k Iúliánovi blízko.

Označení ΣΩΚΡΑΤΗΣ nemělo postavu, kterou by každý beztak jednoduše rozpoznal, pouze identifikovat, ale spíše přitáhnout pozornost na

¹⁰⁷⁰ Idem, zde s. 272.

¹⁰⁷¹ S výjimkou fresky se Sókratem z Efesu (viz kap. 2.2.2.1.).

¹⁰⁷² J. Balty – J.-Ch. Balty, *Julien et Apamée*, s. 267-304, zde s. 272.

okolnost, že se jedná právě o něj, a nikoli o Krista, jehož obraz byl v době vzniku mozaiky ve stejném ikonografickém schématu již hojně rozšířen.¹⁰⁷³

Apamejskou mozaiku není možné podle J. Balty chápat narativně, nýbrž symbolicky; tím také zdůvodňuje, proto nejsou ostatní postavy identifikovány nápísem. Sókratés je zde symbolem kultury. Badatelka zde odkazuje např. na Iúliána Apostatu, který v dopise Themistiovi uvádí, že „*všichni, kteří dnes zachraňují filosofii, vděčí za své blaho Sókratovi.*“¹⁰⁷⁴

M. Olszewski – považující zjevně muže zobrazené na apamejské mozaice za mudrce – si klade následnou otázku: Proč tu tyto postavy nedoplňují nápisy s výroky sedmi mudrců? Polský badatel se domnívá, že

„ikonografické schéma sedmi mudrců se v této době (= v pozdní antice) volně pohybovalo a náleželo ke společnému vědomí“, a proto „bylo používáno s různým záměrem“. V Apamei bylo zobrazení sedmi mudrců „součástí širšího programu vícero alegorických panelů.“¹⁰⁷⁵

Tím se však nevysvětluje evidentní přítomnost Sókrata mezi sedmi mudrci.

Klonil bych se spíše k názoru, který uvádí M.- H. Quet v souvislosti s mozaikou *Therapenides*, že označení ΣΩΚΡΑΤΗΣ tu je programovým titulem obrazu jako ztělesnění tradičních hodnot pohanské filosofie a kultury. Nebyla pak příslušnost Sókrata mezi sedm mudrců pro receptora mozaiky druhotná?

V tomto ohledu bych si dovolil nesouhlasit s názorem N. Charalabopoula, že mozaika se Sókratem je svým způsobem „obojetná“, protože se na athénskeho filosofa mohou odvolávat pohané (jako symbol klasické vzdělanosti) i křesťané (poukazem na podobnost s údělem Kristovým).¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷³ Ibidem. J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, s. 266.

¹⁰⁷⁴ J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, s. 267.

¹⁰⁷⁵ M. T. Olszewski, *Évocation allusive des maximes des Sept Sages*, s. 45.

¹⁰⁷⁶ N. Charalabopoulos, *Two images of Socrates in the art of the Greek east*, in: M. Trapp (ed.), *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 107.

Domnívám se, že právě nápis ΣΩΚΡΑΤΗΣ reaguje na převzetí Sókrata jako symbolu tradičních pohanských hodnot křesťany. Nápis tedy není neutrální.¹⁰⁷⁷

Apamejská mozaika je, jak jsme nastínili výše, bezpochyby výsledkem delšího ikonografického vývoje. Filosoficko-náboženská paralela u raně křesťanských autorů mezi Sókratem a Kristem měla sice zřejmě v prvních třech staletích po Kr. vliv na zobrazení Krista, nelze ji však - jak se domníval G. M. A. Hanfmann – přenést na mozaiku z Apameie, jež vznikla za zcela jiné situace ve 4. století. Od doby Konstantinovy se totiž – jak upozornil L. Berczelly v článku, týkajícím se tzv. Menandrový mozaiky z Mytiléné, s níž však apamejskou mozaiku výslovně srovnává – zmíněná analogie zcela obrátila:

„(...) argumenty křesťanských autorů (= tedy těch raných autorů, kteří přímo či nepřímo považovali Sókrata za předobraz Krista, nebo ho alespoň uznávali) mohly být nyní použity k tomu, aby představily filozofy (především Sókrata) jako přijatelnou alternativu ke křesťanskému náboženství.“¹⁰⁷⁸

Právě v tomto kontextu je třeba mozaiku vnímat.

Velmi podstatným předpokladem pro interpretaci mozaiky je také úvaha J.- Ch. Baltyho, že apamejská mozaika se Sókratem s mudrci vycházela z malby. Poukazuje na to barevné odstínování obličejů postav a znázornění vlasů pomocí bílých kadeří, které zdůrazňují dopad světla.¹⁰⁷⁹

M. Olszewski – když si klade otázku, proč jsou některá zobrazení se sedmi mudrci doprovázena nápisy s jejich výroky – rozlišuje několik typů, a to podle toho, jak bylo toto volné ikonografické schéma užíváno. V prvním případě mělo zobrazení funkci *didaktickou* resp. *reprezentativní*, jak je tomu např. u

¹⁰⁷⁷ M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 178, 181.

¹⁰⁷⁸ L. Berczelly, *The Date and Significance of the Menander Mosaics at Mytilene*, BullInstCISud 35, 1988, s. 120. Maďarský badatel dodává, že tento trend kulminoval v intelektuálních kruzích právě za vlády Iúliána Apostaty resp. šířeji na počátku druhé poloviny 4. století.

¹⁰⁷⁹ J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit „cathédrale de l'est“ à Apamée de Syrie*, CRAI 1972, s. 110, pozn. 2.

mozaiky z Baalbeku a v době pozdější v Donje Nerodimlje. Druhým případem je typ *satirický* či *humoristický* (Ostie). V Apamei je mozaika se Sókratem a mudrci součástí širšího alegorického programu.¹⁰⁸⁰

¹⁰⁸⁰ M. T. Olszewski, *Évocation allusive des maximes des Sept Sages*, s. 45.

3. Therapenides

3.1. Rozbor mozaiky

Mozaikový panel zvaný *Therapenides* byl odkrytý ve výkopové sezóně 1937 a prvně publikovaný F. Mayencem [obr. 26].¹⁰⁸¹ Je spolu se Sókratem a Kallos součástí souboru tří mozaikových panelů domu pod tzv. *cathédrale de l'est*.

Mozaika zobrazuje větší množství postav. Jediný nápis umístěný v pravém horním rohu se vztahuje ke skupině šesti tančících dívek, které tvoří střed a pravou část kompozice: nápis ΘΕΡΑΠΕΝΙΔΕΣ byl užit místo správného *θεραπεινίδες* (řec. služky, služebné; sing. *θεραπεινίς*).¹⁰⁸²

Vlevo pak vidíme pod obloukem, tvořícím přístup k portiku, muže a dvě ženy: muž je oblečen do pláště, na hlavě má kuželovitou pokrývku hlavy (tzv. *πίλος*) a v ruce drží kopí. Kolem krku jej objímá jedna z žen. Tato část mozaiky je bez popisku.

¹⁰⁸¹ F. Mayence, *La VI^e campagne de fouilles à Apamée (rapport provisoire)*, AntCl VIII, 1939, s. 201-211: „En poussant un des sondages à une profondeur plus grande que celle du niveau chrétien formé par un pavement de marbre, nous avons vu apparaître, à environ un mètre au-dessous du niveau de l'église, une mosaïque de facture très soignée. C'est comme une série de tapis, aux dessins les plus variés et aux couleurs les plus chatoyantes, disposés les uns à côté des autres (fig. 1). Au milieu, se détache un cadre contenant un tableau, intitulé: ΘΕΡΑΠΕΝΙΔΕΣ. Malheureusement, le cadre et le tableau portent chacun une large blessure provenant de tombes creusées dans l'église chrétienne. Le tableau représente une ronde de six danseuses sur un fond de paysage indiqué par un mur derrière lequel un arbre se profile sur le ciel. En équilibre sur la pointe des pieds, ces jeunes filles se donnent la main d'un geste extrêmement gracieux qui fait de leur bras une véritable guirlande. A gauche, sous un protique voûté, un personnage portant une lance tombe dans les bras d'une femme qui l'accueille, pendant qu'une autre femme, à l'arrière-plan, assiste à ces effusions.“ Již F. Mayence si povšiml jedinečnosti mozaiky s jejím orientálním charakterem: „(...) cette mosaïque de style pompéien diffère totalement des mosaïques qui ont été découvertes jusqu'ici à Apamée et qui, toutes, accusent un caractère franchement oriental. La technique aussi est différente: les cubes sont plus petits, et par endroits, le mosaïste a utilisé le verre en même temps que le marbre.“ Mozaika zde také byla prvně uveřejněna (fig. 1). - Mozaika je od roku 1938 vystavena v bruselském *Musée du Cinquantenaire*. Srov.: V. Verhoogen, *Apamée de Syrie aux Musées royaux d'art et d'histoire*, Bruxelles 1964, pl. 12.

¹⁰⁸² Zaměňování dvojhhlásky *αι* s *ε* je mluvené řečtině prvně doloženo na počátku 2. století po Kr. v Palestině, v Attice kolem r. 125 po Kr. Ve 4. století po Kr. se hláska *ε* již zcela prosadila (Srov.: W. S. Allen, *Vox Graeca: the pronunciation of Classical Greek*, Cambridge 1987, s. 79). - V klasické řečtině existovaly dva možné tvary: *θεραπεινίς* a *θεράπεινα* (resp. *θεράπεινη*). Srov.: SHD V, sl. 319. - Na Aiónově mozaice z Nea Pafos (viz níže, kap. 5.1.) je Kassiopeia doprovázena služebnou, označenou zde ve formě [ΘΕ]ΠΑΠΑΙΝΕ (*θεράπεινη*), tedy ve druhém z možných tvarů. - Srov.: W. Daszewski, *Dionysos der Erlöser. Griechische Mythen im spätantiken Zypern*, Mainz 1985. J.- P. Darmon, *Le programme idéologique du décor en mosaïque de la maison de la Téletè dionysiaque, dite aussi de Poséidon, à Zeugma (Belkis, Turquie)*, in: CMGR IX (2001), 2005, s. 1279-1300, zde s. 1293, pozn. 45.

Přestože výkopce F. Mayence zdůraznil na mozaice moment setkání dvou osob za účasti osoby třetí, prosadil se názor F. Cumonta, který se domníval, že se jedná o pověst (vyskytující se velmi řídce) zachycenou Kléméntem Alexandrijským¹⁰⁸³ podle Myrsila z Lesbu¹⁰⁸⁴: zobrazen je prý tanec a zpěv otrokyní z Mýsie, které koupila princezna Megakló, aby urovnala spor mezi jejím otcem, králem Makarem, a matkou; a právě toto usmíření by mělo být na apamejské mozaice znázorněno.¹⁰⁸⁵

Na skutečnost, že tato interpretace je nesprávná, poukázal prvně Ch. Picard v r. 1964. Muže považoval za Odyssea a ženy za Pénélopu a starou kojnou Eurykleiu. Celou levou část mozaiky pak Picard interpretoval jako setkání řeckého héraa a jeho manželky před Eurykleiou.¹⁰⁸⁶

Picardův názor přijali za vlastní J.- Chr. Balty a J. Balty jako vedoucí vykopávek, prováděných v Apamei od konce 60. let 20. století, a v následujících desetiletích jej obměňovali a upřesňovali. J. Balty se tak domnívá, že pokud žádná u těchto tří postav (Odysseus, Pénélopé, Eurykleia) nebyla označena nápísem, pak proto, že byly pro antického pozorovatele snadno rozpoznatelné. Ikonografie těchto tří osob byla v pozdní antice široce rozšířena, proto nemusely

¹⁰⁸³ Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům* II, 31, 1-4: „Múzy, jejichž původ Alkmán odvozuje od Dia a Mnemosyné a jež ostatní básníci a spisovatelé zbožšťují, ba jiný dokonce celé obce zřizují „múseia“ jako chrámy, to byly služebné z Mýsie, které se pořídila Makarova dcera Megakló. Makar byl králem na Lesbu a věčně se hádal se svou ženou. Megakló byla kvůli své matce rozmrzelá – jak by nebyla -, a tak najala tyto služebné z Mýsie ve známém počtu (tj. devět – srov. Hésiodos, *Theogoniá* 77) a podle aiolského dialektu jim říkala Moisy. Naučila je zpěvu o dávných skutcích a ladné hře na citaru. Ustavičnou hrou a nádherným zpěvem Makara okouzlili a docela jej zbavily hněvu. Coby děkovný dar za svou matku je proto Megakló posvětila v bronzovém provedení a nařídila, aby se jim ve všech svatyních prokazovaly pocty. Tak to bylo s Múzami. Uvedená historie je zapsána u Myrsila z Lesbu.“

¹⁰⁸⁴ Myrsilos z Lesbu: řecký autor působící kolem r. 250 př. Kr. na Lesbu, autor místních dějin Lesbu (*Λέσβιακα*) a *Ἱστορίᾳ παράδοξα*. (kromě zmínky Kléméntovy se dochovaly též fragmenty: *Fragm. hist. graec.* IV, 1885, fr. 4, s. 457; F. Jacoby, *FGrHist* III B, 1955, n° 477, fr. 7)

¹⁰⁸⁵ F. Mayence, *La VI^e campagne de fouilles à Apamée (rapport provisoire)*, *AntCl* VIII, 1939, s. 202: „Comment faut-il interpréter cette scène que l'artiste a désignée sous le nom *Θεραπεινίδες*? M. F. Cumont a attiré notre attention sur une anecdote racontée par Clément d'Alexandrie et dont l'auteur est Myrsilos le Lesbien: Makar, roi des Lesbiens, était en continuelle dispute avec sa femme. Sa fille, Megaklo, acheta un jour des esclaves de Mysie (*Μύσας*) le les appela en dialecte éolien *Μοίσας*. Elle leur apprit à chanter et à jouer de la cithare. Cette musique charma Makar et calma sa colère. En témoignage de reconnaissance pour le service rendu, Megaklo fonda un culte en l'honneur de ces Muses. On peut voir dans notre tableau une illustration de cette anecdote: Les Muses *Θεραπεινίδες* (pour *Θεραπεινίδες*), c'est-à-dire servantes, danseraient une ronde en présence de Megaklo et du roi Makar se réconciliant avec sa femme.“ J.- Chr. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes*, *CRAI* 1972, s. 104. M.- H. Quet (*Naissance d'image*, *CGLotz* 4, 1993, s. 129-187, zde s. 133-134) tuto interpretaci označuje jako „*anekdotické čtení*“ (lecture anecdotique).

¹⁰⁸⁶ Zpráva o tom srov.: J.- Chr. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes*, *CRAI* 1972, s. 105.

být doplněny nápísem. V případě tak řídce rozšířeného mýtu, jakým byl ten o princezně Megakló a králi Makarovi, by nebylo možné popisek vynechat.¹⁰⁸⁷

1087 Pokud se jedná Thérápénidés, jejich interpretace se postupně výrazně měnila. V článku z r. 1972 J.- Chr. Balty za služebné považuje „*dívky s krásnými pásy*“, tančící spolu s chlapci ve velkém paláci (Homér, *Odyssea* XIII, 144-147):¹⁰⁸⁸

„(...) ve všech roznítil (= pěvec) touhu
po hudbě lahody plné a požitku ladného tance.
Celý ten velký palác se ozýval dupotem, hlasně
mladíků v tanečním reji a dívek s krásnými pásy.“¹⁰⁸⁹

Pénéloπέ je evokována ve verši XXIII, 207-208:

„S pláčem přiběhla (= Pénélopé) k němu a padla mu okolo krku
svírala ho, pak hlavu mu zlíbala vřele.“¹⁰⁹⁰

a architektura ve verši XIX, 37-38

„Všude tu v komnatě stěny i krásné pilíře příční,
Jedlové stropní trámy a vysoké sloupy se jeví.“¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁷ J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: *MAPO* 1995, s. 265-273, zde s. 268.

¹⁰⁸⁸ M.- H. Quet (*Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 135-136) interpretaci J.- Ch. Baltyho označuje jako „*čtení literární*“ (lecture littéraire).

¹⁰⁸⁹ Homér, *Odysseia* XXIII, 144-147:

ἐν δὲ σφισιν ἴμερον ὥρσε
μολπήης τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος ὀρχηθμοῖο
τοῖσιν δὲ μέγα δῶμα περιστεναχίζετο ποσσὶν
ἀνδρῶν παιζόντων καλλιζώνων τε γυναικῶν.

¹⁰⁹⁰ Homér, *Odysseia* XXIII, 207-208:

δακρύσασα δ' ἔπειτ' ἰθύς κίεν, ἀμφὶ δὲ χεῖρας
δειρῆ βάλλ' Ὀδυσῆι, κάρη δ' ἔκυσ'

¹⁰⁹¹ Homér, *Odysseia* XIX, 37-38:

ἐμπης μοι τοῖχοι μεγάρων καλαί τε μεσόδμαι
εἰλάτιναι τε δοκοὶ καὶ κίονες ὑψόσ' ἔχοντες

Podle J.- Chr. Baltyho je na mozaice znázorněn okamžik bezprostředně předcházející zobrazení na pompejských malbách v *macellu* a v *Casa dei Dioscuri*.¹⁰⁹²

J. Balty tyto myšlenky rozvíjí ve dvou následných člancích. V prvním ze dvou článků z r. 1984 tuto manželovu interpretaci ještě přejímá a mírně upravuje. V článku především správně vychází z předpokladu, že mozaikový komplex pod *cathédrale de l'est* vytváří myšlenkový celek. Tančící dívky jsou podle ní ony zmiňované *δμωαί* - služebné, které zůstaly Odysseovi věrné a tančí v paláci, aby splnily jeho tužby:

„... vyzvěte domácí služky, by vzaly si slavnostní šaty,
avšak božský pěvec ať zvučné varyto maje
v rukou, na něm hraje a k veselým tancům nás vábí...“¹⁰⁹³

Belgická badatelka následně scénu začleňuje do filosofického kontextu mozaikového celku. Vedle tančících dívek se věnuje i scéně vlevo, předpokládajíc, že se jedná o zmíněné setkání Odyssea s Pénélopou. Upozorňuje na skutečnost, že o Odyssea projevovali velký zájem novoplatonici a novopythagorejci: pro Maxima z Tyru, Plótína, Porfýria z Tyru a Prokla představuje Odysseus typ platónského mudrce, který se po dlouhém putování po moři opět setká s Pénélopou, tedy v novoplatónském pojetí nalezne filosofii. Odysseus tak odkládá svoji tělesnou schránku.¹⁰⁹⁴ V tomto ohledu není pochyb,

¹⁰⁹² J.- Chr. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes*, CRAI 1972, s. 106. Podobnosti, které belgický badatel viděl i na pompejských malbách (L. Richardson, *Pompeii. The Casa dei Dioscuri and its painters*, MemAmAc XXIII, 1955, s. 55) – Odysseus s *pilem*, *chlamydou* a kopím, mladistvá Pénélope s vlasy vyčesaným v drdol – mi připadají příliš obecná; přitom banalizuje fakt, že na malbě v Pompejích se jedná o jinou událost: Odysseus tu sedí na stoličce.

¹⁰⁹³ Homér, *Odysseia* XXIII, 132-135:
δμωάς δ' ἐν μεγάροισιν ἀνώγετε εἴμαθ' ἐλέσθαι
αὐτὰρ θεῖος ἀοιδὸς ἔχων φορμιγγα λιγείαν
ἡμῖν ἠγείσθω φιλοπαίγμονος ὀρχηθμοῖο·

¹⁰⁹⁴ J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: *MAPO* 1995, s. 265-273, zde s. 268-269.

že scénu opětovného shledání Odyssea a Pénélopy je třeba číst ve dvojí úrovni: literární a symbolické.¹⁰⁹⁵

Pokud se týče samotných tančících dívek, domnívá se J. Balty, že v těchto dvou úrovních je nutné číst i tuto část mozaiky (jistě důležitější, když jí mozaikář vyhradil dvě třetiny mozaiky). Rovněž tančící dívky by pak symbolizovaly lidského ducha dosahující ke spirituálnímu životu jako evokaci radostí na onom světě. Tato eschatologická interpretace pak podle belgické badatelky dává do souvislosti s některými raně křesťanskými vyobrazeními: se slavnou scénou přivádění Vibia na Elysejská pole a s lunetou hypogea nacházejícího se poblíž Pretextatových katakomb.¹⁰⁹⁶

Tuto interpretaci pak J. Balty rozvádí v dalším článku z r. 1988, který je dosud nejpodrobnějším rozbořem popisované mozaiky. Odysseus, přestrojený za žebráka, se na prahu svého ithackého paláce opět setkává s Pénélopou – to je přesně (Plotínem načrtnutý) obraz mudrce, který se odpoutal od materiálního světa, aby se dostal do světa duchovního, který je tím pravým prostředím pro jeho duši.¹⁰⁹⁷ Odysseovu přítomnost je tu přitom nutné chápat symbolicky,¹⁰⁹⁸ neboť sloužil jako vzor pro různé filosofické směry: pro kyniky byl ideálem ctnosti, stoikové obdivovali jeho vytrvalost, platónikové vyzdvihovali jeho moudrost a u novoplatoniků (kupříkladu v mystické exegézi Numénia z Apameie) symbolizoval duši, jež opustila hmotu.¹⁰⁹⁹

Pokud se týče tančících dívek, J. Balty své závěry výrazně reviduje. Pokud totiž přijmeme předpoklad, že (při srovnání s mozaikou s Kassiopeiou) odpovídá Kassiopeia svojí funkcí Odysseovi, pak by Thérápénides měly odpovídat Néreoivami, a měly by symbolizovat smyslný svět. Badatelka uznává, že uvedený citát z XXIII. zpěvu Odysseie vlastně tančící dívky

¹⁰⁹⁵ Tak i M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 136-139.

¹⁰⁹⁶ J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: *MAPO 1995*, s. 265-273, zde s. 269.

¹⁰⁹⁷ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et l'apensée grecque*, Paris 1956, s. 386-388, 413-418.

¹⁰⁹⁸ Tak i M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 139-141.

¹⁰⁹⁹ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, in: *MAPO 1995*, s. 275-2289, zde s. 275-276. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 413-414.

nezmiňuje. Služebné v dalších zpěvech (XVIII. a XIX.) pak Odysseovi, převlečenému za žebráka, při jeho příchodu do paláce nejsou příliš nakloněny. Vysmívají se mu a jedna z nich jej dokonce urazí. Když Pénélopé vyzve ženy, aby mu umyly nohy, Odysseus odmítne se slovy:

*„Avšak i umytí nohou ne zrovna bych s radostí viděl,
nechci, by některá z žen mých nohou měla se dotknout
z těchto, jež ke své službě chováš, královno, v domě,
leč bys stařenku měla, již letitou, pečlivou ženu,
která by tolik co já prožila v životě strastí,
tu bych se nebránil ovšem, by ona se dotkla mých nohou.“¹¹⁰⁰*

Stará Eurykleia se vyjádří ještě jasněji:

*„Tak snad pošklebky kdes též z něho si tropily služby
cizinců dálných krajin, když někam do domu přišel,
jako si z tebe tu psiny, tu vesměs pošklebky tropí.
Jejich potupám mnohým a pohanám chtěje se vyhnout,
nechceš dáti se umýt, a mne tedy Ikariovna,
moudrá Pénélopa též vyzvala – k radosti mojí.“¹¹⁰¹*

J. Balty tak dochází k přesvědčení, že na apamejské mozaice zosobňují dívky atmosféru stálé radosti, kterou v paláci vytváří skupina mladých

¹¹⁰⁰ Homér, *Odysseia* XIX, 343-348:

οὐδ' ἔτι μοι ποδάνιπρα ποδῶν ἐπιήρανα θυμῶ
γιγνεται· οὐδὲ γυνὴ ποδὸς ἄψεται ἡμετέροιο
τάων, νί τοι δῶμα κάτα δρηστέριαι ἕασιν,
εἰ μὴ τις γρηῦς ἔστι παλαιή, κεννά ἰδυία,
ἢ τις δὴ τέτληκε τόσα φρεσίν, ὅσσα τ' ἐγὼ περ·
τῆ δ' οὐκ ἂν φθονέοιμι ποδῶν ἀψασθαι ἐμεῖο·

¹¹⁰¹ Homér, *Odysseia* XIX, 370-375:

οὕτω που καὶ κείνῳ ἐφεψιάντο γυναῖκες
ξείνων τηλεδαπῶν, ὅτε τευ κλυτὰ δῶμαθ' ἴκοιτο,
ὡς σέθεν αἰ κύνες αἶδε καθεψιάονται ἅπασαι,
τάων νῦν λῶβην τε καὶ αἴσχα πάλλ' ἀλίνων
οὐκ ἄεις νίξειν· ἐμὲ δ' οὐκ ἀέκουσαν ἄνωγεν
κούρη Ἰκαρίοιο παρίφρων Πηλοεία·

Srov.: J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, in: *MAPO* 1995, s. 277.

Pénélopiných nápadníků.¹¹⁰² Tím se belgická badatelka dostává k zásadnímu závěru, totiž že ani scéna s tančícími dívkami, ani scéna s Odysseem, Pénélopou a Eurykleiou se nevztahuje k žádné konkrétní pasáži Homérovy básně, ale pouze navozuje atmosféru.¹¹⁰³

Tyto dvě části mozaiky se tedy – podle tohoto názoru J. Balty – nedoplňují, nýbrž vytvářejí vzájemný protiklad. Nápis *Therapenides* by pak bylo nutné symbolicky chápat v pejorativním smyslu jako ujařmené, podmaněné síly. Pokud tu Odysseus představuje osvobozenou duši, služebné (jako paralela k Néreovnám) by náležely k materiálnímu světu; jejich tanec, podobně jako vlny, by symbolizoval stav, kdy jejich duše, dokud jsou uzavřeny v lidském těle, jsou ovládány vášněmi a spoutávány vrtkavostí měnícího se světa.¹¹⁰⁴

J. Balty se navíc domnívá, že i v případě Odyssea se jedná o repaganizaci křesťanského motivu, který přitom původně vycházel z ikonografie pohanské. Odkazuje přitom na Klémenta Alexandrijského, který přetváří Odysseovo putování do křesťanské roviny.¹¹⁰⁵

Všimněme si nejdříve podrobně literárních zpráv o Therapenidách, Pénélopě a Odysseovi ve filosofickém a raně křesťanském kontextu.

3.2. Pojetí Odyssea a Pénélopy u platóniků a raně křesťanských autorů

3.2.1. Maximos z Tyru

Vnímání Odyssea je u platónského filosofa a rétora Maxima z Tyru (2. století po Kr.) třeba chápat v kontextu celkové recepce Homéra v pozdní antice. Maximos, jehož dílo bylo ve 4. století dobře známé,¹¹⁰⁶ nepovažuje Homéra za básníka, nýbrž za *filosofa*. Maximos se ostatně vztahem mezi poezií a filosofií zajímal do té míry, že této otázce věnoval čtvrtou ze svých řečí.¹¹⁰⁷

¹¹⁰² Homér, *Odysseia* XXIII, 143-147.

¹¹⁰³ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, in: *MAPO 1995*, s. 277-278.

¹¹⁰⁴ Idem, s. 278.

¹¹⁰⁵ Idem, s. 279.

¹¹⁰⁶ M.- H. Quet, *Naissance d'image*, *CGlotz* 4, 1993, s. 129-187, zde s. 130, pozn. 9.

¹¹⁰⁷ J. F. Kindstrand, *Homer in der zweiten Sophistik*, Uppsala 1973, s. 168.

Odysseus je homérský hrdina, který se v Maximových filosofických přednáškách (řec. *διαλέξεις*) objevuje nejčastěji, neboť spojuje všechny ctnosti a je vzorem ve všech dobách. Odysseus je pro Maxima doslova ztělesněním ctnosti, Homér nám v něm podle Maxima představuje

„obraz správného života a dokonalé ctnosti.“¹¹⁰⁸

Maximos velmi často zdůrazňuje Odysseovu moudrost a za jeho jméno často doplňuje adjektivum *σοφός*. Odysseus je tedy – podobně jako Sókratés – předurčen k tomu, aby se stal mudrcem:

„Dlouhé putování ho (= Odyssea) učinilo moudrým. (...) Jeho duše může vystoupit nad zem až k nebi (...) a spojí se s hvězdami.“¹¹⁰⁹

Odysseus je oblíben všemi bohy; přízeň bohů ho však také vydává všanc všem zkouškám a útrapám. Ve verších 3 a 5 Maximos charakterizuje Odyssea jako zastánce praktické filosofie, jako hrdinu, který během svého bloudění shromáždil cenné vědomosti. Výše však Maximos staví teoreticky zaměřeného filosofa, jenž své vědomosti získává studiem a bez nebezpečí.¹¹¹⁰

Celkové hodnocení Odyssea u Maxima z Tyru je však částečně předmětem diskuzí. Zatímco přední francouzský badatel F. Buffière zdůrazňoval

¹¹⁰⁸ Maximos, *Dialexeis* XXVI, kap. 5-6: *εικόνα χρηστοῦ βίου καὶ ἀρετῆς ἀκριβοῦς*. Též kap. 9.

¹¹⁰⁹ Idem XVI, kap. 6d. – Srov.: M.- H. Quet, *Naissance d'image*, s. 160-161. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, s. 391: „(...) Ulysse a donc abandonné la science pour la philosophie, renoncé à l'étude du monde extérieur pour regarder en lui-même. Cette démarche correspond curieusement à celle de la pensée grecque cherchant son reflet dans le mythes d'Homère: après la physique, la morale; à la recherche passionnée des secrets de la nature, une autre recherche a succédé, depuis Socrate: celle de l'homme et de son âme.“

¹¹¹⁰ J. F. Kindstrand, *Homer in der zweiten Sophistik*, s. 184.

velmi kladné hodnocení Odyssea,¹¹¹¹ J. F. Kindstrand upozornil, že Odysseův obraz u Maxima obsahuje i určité negativní rysy.¹¹¹²

3.2.2. Porfyrios a raně křesťanští autoři

Jeden z klíčových dokladů o filosofickém chápání Odysseova putování zaznamenal Porfyrios ve spise *Jeskyně nymf (De antro nympharum)*:

„Mám za to, že není proti našemu názoru a bylo též míněním žáků Numenioých, že Odysseus poskytl Homérovi Odysseou obraz poutníka, procházejícího postupně světem zrození a smrti, jenž po dlouhém bloudění dospěje konečně říše nesmrtelných, jsoucích mimo veškerý příboj a mimo vlnobití nezměrného moře. „Daleko od světa až přijdeš k lidem, kteří moře neznají a nejedí pokrmů kořeněných solí.“¹¹¹³

Podle F. Buffièra tak Odysseovo dlouhé putování po moři symbolizovalo v tomto kontextu uzavření duše ve hmotě.¹¹¹⁴ Vzestup duše mimo hmotu pak v Homérově básně symbolizuje jeho poslední poslání, které spočívá v tom, aby

„se dostal na místo, kde by potkal lidi, kteří o moři nevědí nic“¹¹¹⁵

Plótinos se v *Enneadách* často zmiňuje o „člověku, který se vrací po dlouhém bloudění, do země svých otců“. ¹¹¹⁶ Odysseus tu sice výslovně

¹¹¹¹ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, s. 386-388, zde s. 386: „(...) incarnant (= Odysseus) l'idéal de perfection qui fut celui de Platon.“

¹¹¹² J. F. Kindstrand, *Homer in der zweiten Sophistik*, s. 184-185: „(...) Odysseus hier den Forderungen des Maximos nicht völlig entspricht. (...) scheint es mir überflüssig zu sein, bei Maximos ein speziell platonisches Odysseusbild (= „le sage platonicien“) anzunehmen, wie Buffière es getan hat.“

¹¹¹³ Porfyrios, *Jeskyně nymf* 34: οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νουμήνιον ἔδοκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὀμήρω κατὰ τὴν Ὀδυσσεΐαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπείρους·

εἰσόκε τοὺς ἀφίκηται οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν

ἀνέρας οὐδ' ἔθ' ἄλεσσι μεμειγμένον εἶδας ἔδουσιν· (*Odysseia* XI, 122, 123)

¹¹¹⁴ F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 415.

¹¹¹⁵ Homér, *Odysseia* XXIII, 269.

¹¹¹⁶ Plótinos, *Enneás* V,9,1: ἐκ πολλῆς τινος πλάνης εἰς πατρίδα εὐνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος

zmiňován není, ale podle editora francouzského vydání *Ennead* E. Bréhiera ho dozajista míní. Je pro Plótina symbolem iniciace k božskému životu.¹¹¹⁷

K Odysseovu putování připodobňuje v dopise 137 cestu dvou svých přátel do Alexandrie Synésios z Kyrény (370-413). Poznávání neznámých krajín, lidí a zvyků Odyssea v duchovní oblasti nesmírně obohacuje. Italská badatelka A. Pizzone proto označila Odysseovo putování za „*cestu utváření*“ (*viaggio di formazione*).¹¹¹⁸

Pénélopé je v kontextu Homérových mýtů považována za ztělesnění filosofie. Pro její souhrnnou charakteristiku v pozdní antice můžeme použít slov francouzské badatelky M.- M. Mactoux:

„Její (= Penelopina) nadpřirozená moudrost přání úniku z světa, jenž se stal nesnesitelný, jak jej v téže době vyjadřuje filosofie Plotínova.“¹¹¹⁹

Ta také odkazuje na fresku z hypogea na *viale Manzoni* v Římě z 1. poloviny 3. století po Kr., která by mohla být nejbližší paralelou k mozaice zde popisované. Podle J. Carcopina totiž freska zobrazuje Odyssea, Penelopu a její tři nápadníky a má v hypogeu křesťanských gnostiků symbolický význam. Návrat Odyssea na Ithaku ke své věrné manželce tu symbolizuje návrat vyvolených do jejich nebeské vlasti.¹¹²⁰ S touto interpretací fresky však nesouhlasí Ch. Picard, označující ženskou postavu nikoli za Pénélopu, nýbrž za Kirké a scénu celkově za vyjádření svodů, kterým Odysseus jako mudrc musel

¹¹¹⁷ E. Bréhier (ed.), Plotin, *Enneades* V, Paris 1931, s. 162, pozn. 1.

¹¹¹⁸ A. Pizzone, *Sinesio e la „Sacra Ancora“ di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano 2006, s. 40-44. – Srovnáním konverze k (novoplatónské) filosofii u Iúliána Apostaty a Synesia z Kyrény se nedávno zabývala I. Tanaseanu-Döbler (*Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart 2008). Synésios je pro badatelku příkladem aristokrata, který vyrostl v křesťanském prostředí, ale současně si je vědom řeckého kulturního dědictví své oblasti (Kyrenaika, dn. severovýchodní část Libye). V jeho politických ambicích (Synésios působil několik let jako vyslanec svého města Kyréné u císařského dvora v Konstantinopoli) vidí I. Tanaseanu-Döbler Synésiovu snahu o spojení filosofie a politiky, o což se pokoušeli Iúliános i filosof Themistios. Konverzí k filosofii badatelka chápe Synésiovo „filosofické stanovisko“, které si vymohl po volbě biskupem v Ptolemaidě v r. 410 po Kr.

¹¹¹⁹ M.- M. Mactoux, *Penelope: légende et mythe*, Paris 1975, s. 177.

¹¹²⁰ Idem, s. 178.

odolávat.¹¹²¹ U Iúliána Apostaty je Pénélopé metaforou lásky poskytované bohům, ztělesněním pohanských hodnot.¹¹²²

Raně křesťanští autoři přetvořili tuto filosofickou koncepci Odyssea a Pénélopé do roviny náboženské. Pro Klémenta Alexandrijského se v *Pobídce Řekům* (Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας) Ithaka stává synonymem nebeského království, když říká:

„Pravda nás vyvádí do nebe, zprvu sice drsná, ale výborná pěstounka mládců.“¹¹²³

Odkazuje tím na Odysseova slova v Homérově *Odysseie*, kde o Ithace říká:

„(...) drsná, avšak pěstounka mládců je výborná – nemohu věru
Nad svou rodnou vlast nic sladšího užít.“¹¹²⁴

Návrat řeckého hrdiny, který je jeho jedinou inspirací, chápe Kléméns Alexandrijský jako návrat k Bohu:

„Připoutáš-li se ke dřevu,¹¹²⁵ budeš osvobozen z veškeré zkázy, kormidlovat tě bude Boží Slovo a do kotviště v přístavu nebes tě přivede vanutí svatého Ducha. Tehdy spatříš mého Boha a budeš zasvěcen do tamních svatých mystérií, jež jsou ukryta v nebesích, která opatruji, o nichž ucho neslyšelo a k srdci nikomu nedostoupila.“¹¹²⁶

¹¹²¹ Ch. Picard, *La grande peinture de l'hypogée funéraire dite du Viale manzoni à Rome et les tentations d'Ulysse*, CRAI 1945, s. 26-56.

¹¹²² Iúliános, *Dopis* 81, 388c, 4-5; 81, 388d, 1-4.

¹¹²³ Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům* X, 109, 1: ἢ δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει, ἢ ἀλήθεια, τραχεῖα μὲν τὸ πρῶτον, ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος

¹¹²⁴ Homér, *Odysseia* IX, 27-28.

¹¹²⁵ Řec. ξύλος znamená dřevo a cokoli ze dřeva, např. v tomto případě zřejmě stěžeň. V dalším textu Kléméns používá slovo i v dalších významech (hůl, kříž). M. Havrda (ed.), Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům*, Praha 2001, s. 179, pozn. 4.

¹¹²⁶ Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům* XII, 118, 4: τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔσθῃ τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

U Basileia Velikého v *Řeči k mládeži o užitečném používání pohanské literatury* se s touto křesťanskou interpretací Odysseova putování nesetkáváme. Homérovy básně obecně a Odyssea konkrétně chápe jako výraz ctnosti.¹¹²⁷ Toto pojetí vrcholí v prohlášení:

„V těchto verších¹¹²⁸ nám totiž Homér (...) říká: Lidé, dbejte na ctnost, která neopouští ani ztroskotance na moři a potom na souši. Třebaže zůstane (= jako Odysseus) nahý, stane se ctihodnějším, než jsou Fajakové.“¹¹²⁹

Pojetí Odyssea jako mudrce dokládá i řada zmínek u pozdějších křesťanských autorů. Byzantský historik Theofylaktos Simokattes uvádí na počátku 7. století Odyssea a Penelopu ve svých *Morálních dopisech* jako příklad správného morálního jednání. Podle Theofylakta je třeba následovat Odyssea pro jeho schopnost odolat svodům Sirén.¹¹³⁰

Stejně tak se u řady pozdějších křesťanských autorů (např. u Theofylakta a Eustathia) setkáváme později i s Pénélopou jako ztělesněním moudrosti a filosofie. Pro Eustathia je Penelopé symbolem

„pravdělné a metodické filosofie,“ takové, „pro kterou opustil svoji zemi a ke které se má vrátit, neboť mimo ni není možné milovat moudrost.“¹¹³¹

¹¹²⁷ Basileios, *Řeč k mládeži* IX, 7-8: „Jak jsem se osobně dozvěděl od znalce, který vykládal básníkům ideový záměr, je celá Homérova poezie chválou ctnosti a vše u něj směřuje právě k tomuto cíli, pokud odhlédneme od toho, co tam je vedlejší. O nic méně to platí o scéně, kdy vůdce Kefalónců (= Odyssea) popisuje jako nahého, když se zachránil po ztroskotání. Nejdříve, když se před princeznou objevil sám, pocítila stud; nijak se ale nemusela červenat od hanby, když se jí ukázal nahý, protože básník ho místo pláště ozdobil ctností. Potom ho i ostatní Fajakové začali pokládat za tak významného, že nechali stranou všechny radovánky, hleděli na něj s obdivem a závistí, ba dokonce by si v této chvíli nikdo z Fajaků nepřál nic více než se stát Odysseem, a přímo Odysseem, který se zachránil při ztroskotání.“

¹¹²⁸ Homér, *Odysseia* VI, 135n.

¹¹²⁹ Basileios, *Řeč k mládeži* IX, 9: (...) λέγειν τὸν Ὀμηρον, ὅτι ἀρετῆς ὑμῖν ἐπιμελητέον, ὡ ἄνθρωποι, ἣ καὶ ναυαγήσαντι συνεκνήχεται καὶ ἐπὶ τῆς χέρσου γινόμενον γυμνὸν τιμιώτερος ἀποδείξει τῶν εὐδαιμόνων Φαιάκων·

¹¹³⁰ Theofylaktos, *Dopis* 82.

¹¹³¹ Eustathios, *Parekbolai* 1825, 1390, 5: τὴν μεθοδικὴν καὶ κανονικὴν φιλοσοφίαν (...) ἀφ' ἧς οἱ τινος πατρίδος ὀρμώμενος, εἰς ταῦτα ἤλθε καὶ εἰς ἐκείνην ἐπανακάμπτειν γλίχεται ἢ χωρὶς οὐκ ἔστι φιλοσοφεῖν·

Pénélopina moudrost je spojována se způsobem, jakým se bránila sňatku s jedním z jejích nápadníků. Sňatek totiž podmiňovala utkáním pohřebního rubáše pro svého otce Láerta: co ve dne utkala, v noci pak vypárala. Řecké slovo pro *odpárání* (ἀνάλυσις) má i význam abstraktní, což vedlo k filosofické charakteristice Pénolopy jako té, která i *přede myšlenky*.¹¹³²

Pokusme se nyní pomocí odkazů na literární zprávy dospět k úloze, jakou hraje na apamejské mozaice s *θεραπείδες* Odysseus. Jeho poměrně malou velikost (ve vztahu k Pénélopě) a zobrazení zezadu – tedy obecně řečeno jeho menší význam - vysvětluje M.- H. Quet tím, že je na mozaice jedinou neabstraktní personifikací, nýbrž mytickým paradigmatickým s lidskou dimenzí. Ve srovnání např. s mozaikou se Sókratetem – kde je Sókratés zcela zřetelně ústřední postavou – je v každém případě jisté, že Odysseus není centrální postavou popisované mozaiky.¹¹³³

Popisované mozaikové znázornění, zobrazující opětné shledání Odyssea a Pénolopy za přítomnosti staré kojné, kondenzuje na jedinou scénu dvě epizody: přivítání Odyssea jako žebráka paní domu a scénu, kde se oba manželé opět setkají.¹¹³⁴

3.3. Nápis *θεραπείδες*

Pokud jde o skupinu tančících dívek, věnujme se nyní podrobněji nápisu ΘΕΡΑΠΕΝΙΔΕΣ. Je totiž třeba zdůraznit, že označení *θεραπείδες* pro Pénélopiny služebné se v Homérově Odyssei nikde nevyskytuje. Jsou tu nazývány *δμωαί*, *ἀμφιπόλοι* nebo *γυναῖκες*.¹¹³⁵ Jinak je tomu ovšem v pozdější homérské tradici. Tzv. Pseudo-Plútarchos¹¹³⁶ se ve spise, nazvaném latinsky *De*

¹¹³² Idem 407.

¹¹³³ Idem, s. 159.

¹¹³⁴ Homér, *Odysseia* XXII, 205-232.

¹¹³⁵ Všechny příklady uvádí M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 148.

¹¹³⁶ K němu srov.: J. Sirinelli (ed.), Plutarque, *Oeuvres morales* I, Paris (Belles Lettres) 1987, s. 24-29.

liberis educandis, zmiňuje o Pénélopiných služkách v souvislosti s filosofem Biónem z Borysthenu (3. století př. Kr.):

„Také filosof Bión řekl jemně, že když Pénélopiní nápadníci nebyli schopni získat její přízeň, spojili se se služebnými (ταῖς θεραπαίνοις). Totiž ti, kterým se nepodařilo na filosofii dosáhnout, se věnovali jiným vědám, které neměly význam.“¹¹³⁷

Pseudo-Plútarchos tu tedy Pénélopinu služebné označuje výslovně jako θεραπαίνας (sg. θεράπεινα), což je vedle tvaru θεραπαινίς, který je použitý na apamejské mozaice, druhé možné označení pro služebné. Současně vytváří paralelu mezi Pénélopou a filosofií. Naopak služebné tu jsou spojovány se zkoumáním „v jiných vědách“ (řec. ἐν τοῖς ἄλλοις παιδεύμασι) „bez významu“ (řec. τοῖς οὐδενός ἀξίσις). Služebné tu tedy mají negativní úlohu; slouží k tomu, aby oklamaly nápadníky zklamané, že se nemohou přiblížit Pénélopě. U Pseudo-Plútarcha se také prvně setkáváme s výrazem „kruh vzdělání“ (řec. ἐγκύκλιος παιδεία).¹¹³⁸

Novoplatónikové zvláštní pozornost Odysseovým služebným nevěnovali. V Eustathiových *Parekbolai* se s výrazem θεραπαίνα setkáváme pouze jednou pro komornou, která Pénélopiným nápadníkům prozradí její lest (způsob tkaní). Stejně jako Pénélopé je i tato služebná pro Eustathia symbolem filosofie, majíc tak metaforickou funkci služebné resp. znalosti.¹¹³⁹

Eustathios se jinak zmiňuje o Odysseových služebných na řadě dalších míst, aniž by jim ovšem připisoval jakoukoli alegorickou interpretaci. Nenazývá

¹¹³⁷ Pseudo-Plútarchos, *Moralia* I, 10 C-D: Ἀστέϊως δὲ καὶ ἔλεγεν ὁ φιλόσοφος ὅτι ὡσπερ οἱ μνηστῆρες τῇ Πενελόπῃ πλησιάζειν μὴ δυνάμενοι ταῖς ταύτης ἐμίγνυντο θεραπαίνας, οὕτω καὶ οἱ φιλοσοφίας μὴ δυνάμενοι κατατυχεῖν ἐν τοῖς ἄλλοις παιδεύμασι τοῖς οὐδενός ἀξίσις ἑαυτοὺς κατασκελετεύουσι.

¹¹³⁸ Pseudo-Plútarchos, *Moralia* I, 7 C. Na spojení mozaiky s výrazem „kruh vzdělání“ prvně poukázala M.- H. Quet (*Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 150). Souhlasí s ní J. Balty, *Les „Thérapénides“ d'Apamée*, in: *MAPO* 1995, s. 299-305, zde s. 300. (Článek J. Balty byl sice prvně otištěný v r. 1992, tedy rok po článku M.- H. Quet. Obě badatelky se ovšem velmi dobře znají osobně i názorově, takže J. Balty mohla reagovat na ještě nepublikovaný článek.)

¹¹³⁹ Eustathios, *Parekbolai* 1825, 1437, 19.

je v tomto případě *θεραπευίδες* nebo *θεράπαινοι*, ale stejně jako Homér *δμωαί* nebo *γυναῖκες*.¹¹⁴⁰

3.4. Výrazy *ἐγκύκλιος παιδεία* a *ἐγκύκλια μαθήματα*

Smysl výrazů *ἐγκυκλῖος παιδεία* a *ἐγκύκλια μαθήματα* je stále předmětem sporů mezi badateli. H. I. Marrou definuje výraz *ἐγκυκλῖος παιδεία* jako „společné vzdělání“.¹¹⁴¹ Je však možné odkázat i na jiný aspekt, který zmiňují Quintilianus¹¹⁴² a Porfyrios. Řecký filosof byl podle Ióanna Tzetzta názoru, že:

„Všechny znalosti jsou v přeneseném slova smyslu kruhem vzdělání, jak napsal Porfyrios v Životech filosofů.“¹¹⁴³

Se služebnými (*ταῖς θεραπαίνοις*) Pénélopy, ztotožněné s filosofií, výraz „*kruh vzdělání*“ prvně spojuje Diogenés Laértios, který jej připisuje filosofu sókratovského kruhu Aristippu z Kyrény (435-366 př. Kr.):

„O lidech, kteří prošli sice okruhem vzdělání (řec. ἐγκυκλίων παιδευμάτων), ale zůstali pozadu ve filosofii, říkal (= Aristippos z Kyrény), že se podobají nápadníkům Pénélopiným; neboť i oni prý získali Melanthó, Polydóru a ostatní služky (řec. θεραπαίνας), ale mohli spíše vše jiné, než oženit se se samou jejich paní.“¹¹⁴⁴

¹¹⁴⁰ Idem 1825, 1941, 3.

¹¹⁴¹ H. I. Marrou, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, in: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale* (27 août – 2 septembre 1967), Montréal – Paris 1969, s. 5-27, zde s. 16-18.

¹¹⁴² Quintilianus, *O výchově řečnické* I, 10, 1: „*Orbis elle doctrinae quem Graeci enkyklion paideain vocant.*“ („*Kruh vzdělání, jemuž Řekové říkají enkyklῖos paideia – všeobecné vzdělání.*“)

¹¹⁴³ Ióannes Tzetztes, *Historiai* XI, 377, 524-525:

*Ἐγκύκλια μαθήματα δευτέρως ταῦτα πάντα
ὡς ἔγραψε Πορφύριος ἐν βίοις φιλοσόφων·*

K Iaonnu Tzetzovi srov.: R. Dostálová, *Byzantská vzdělanost*, Praha 2003, s. 213-215. – I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, s. 17-18, pozn. 100-102.

¹¹⁴⁴ Diogenés Laértios II, 79: (Aristippos z Kyrény) *τοὺς τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων μετασχόντας, φιλοσοφίας δὲ ἀπολειφθέντας ὁμοίους ἔλεγεν εἶναι τοῖς τῆς Πενελόπης μνηστῆρσι· καὶ γὰρ ἐκείνους Μελάνθω, Πολυδώρῳ καὶ τὰς ἄλλας θεραπαίνας ἔχειν, πάντα δὲ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν δέσποιναν δύνασθαι γῆμαι·*

Ióannés Stobijský podobný výraz „*nauka v kruhu*“ (řec. ἐγκύκλια μαθήματα) připisuje stoickému filosofu Aristónu z Chiu (činný kolem r. 250 př. Kr.):

„Z Aristonových Přirovnání: Ariston z Chiu srovnával ty, kteří pracují o naukách v kruhu (řec. ἐγκύκλια μαθήματα), ale zanedbávají filosofii, s Pénelopínými nápadníky, kteří – nemohouci ji získat – se dvoří služebným (řec. τὰς θεραπαίνας).¹¹⁴⁵

Třebaže Diogenés Laértios a Ióannés Stobijský odkazují na starší autory (Aristippa z Kyrény resp. Aristóna z Chiu), domnívá se I. Hadotová, že výrazy ἐγκυκλῖος παιδεία a ἐγκύκλια μαθήματα reflektují velmi pravděpodobně až terminologii pozdně antickou.¹¹⁴⁶

Středoplatónský filosof Maximos z Tyru použil výraz ἐγκύκλια μαθήματα v názvu přednášky *O otázce, zda nauky v kruhu přispívají k získání ctnosti* (Εἰ συμβάλλεται πρὸς ἀρετὴν τὰ ἐγκύκλια μαθήματα).¹¹⁴⁷ Maximos dále vyjmenovává jako „pomocnice“ filosofie sedm „umění“ (řec. τέχναι), které jí různým způsobem pomáhají. Připisuje jim funkci vést duši k harmonii, čímž zdůvodňuje, proč básníci dávají vědám jména Múz.¹¹⁴⁸

Podle I. Hadotové představuje pojetí umění u středoplatóniků (především u Maxima z Tyru) jednu z klíčových etap při vzniku tradičního pojetí sedmi svobodných umění.

Iúliános Apostata ve spise *Proti kyniku Hérakleiovi* vzpomíná na mistra, který inicioval jeho zájem o studium básníků a přivedl ho do předsíně

¹¹⁴⁵ Ióannes Stobijský, *Florilegium* III, 246: Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὀμοιωμάτων· Ἀρίστων ὁ Χῖος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονομένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστήρσι Πενελόπης οἷς ἀποτυγχάνοντες ἐκείνης περὶ τὰς θεραπαίνας ἐγίνοντο· – K místům u Pseudo-Plútarcha, Diogena Laértia a Stobaia srov.: J. Balty, *Les „Thérapérides“ d'Apamée*, in: *MAPO* 1995, s. 299-305, zde s. 301.

¹¹⁴⁶ I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, s. 264, 274-276.

¹¹⁴⁷ Maximos z Tyru, *Dialexeis* XXI.

¹¹⁴⁸ Idem X, 9e-f. – K otázce podílu středoplatóniků na vznik tradičního pojetí sedmi svobodných umění srov.: I. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, s. 63-100 (zastává názor, že středoplatónici se na tom klíčově podíleli). Proti tomuto názoru: M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 157-158. – Srov. celkově: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montréal – Paris 1969.

filosofie.¹¹⁴⁹ Postup vzdělání popisuje Iúliános tak, že si nevybral tu nejkratší cestu, nýbrž šel do kruhu.¹¹⁵⁰

Synésios z Kyrény těchto výrazů užil v souvislosti s hledáním odpovědi na otázku, kdo je pravý filosof. Je jím ten, odpovídá, kdo je vytvořen v harmonii se všemi Múzami. S nimi pak také výrazy o vzdělání v kruhu spojuje:

„(...) tak musí být v nevýhodě ten, kdo nebyl zasvěcen do kruhu a neslavil společně mystérie múz.“¹¹⁵¹

Oproti zmínkám u Diogena Laértia a Ióanna Stobijského o vztahu služebných s Pénélopinými nápadníky tu tito vůbec zobrazení nejsou. Dokonce není zdůrazněn vztah služebných ani k samotné Pénélopě, ale jsou jen začleněny do scény opětovného shledání mezi ní a Odysseem. Na skutečnost, že tu nejsou vyobrazeny jako protiklad k Pénélopě (= filosofii), poukazuje již to, že jim jsou vyhrazeny celé dvě třetiny mozaiky. Označení *θεραπεινίδες* tu tak je pozitivní.¹¹⁵²

3.5. Pokus o novou interpretaci mozaiky

Výše uvedené interpretace Maxima z Tyru a Porfyria apamejské mozaice úplně neodpovídají, neboť tu nejsou vyobrazeny žádné postavy z Odysseova putování (např. Kirké, Kalypsó apod.), nýbrž pouze služebné. Pokud tu je tedy Odysseus paradigmatickým mudrcem, je na mozaice zobrazeno něco více než jen pouhý návrat.¹¹⁵³

M.- H. Quet se domnívá, že na mozaice není zobrazena konkrétní epizoda *Odysseie* a že její novoplatónská interpretace nevede k pochopení apamejské mozaiky. Jinými slovy: symbolické čtení mozaikového obrazu není možné s novoplatónským učením spojit. Odysseus tu symbolizuje vzor hodný

¹¹⁴⁹ Iúliános, *Proti kyniku Hérakleiovi* 235a: ἐπὶ τὰ πρότυρα τῆς φιλοσοφίας

¹¹⁵⁰ Idem 235d: τὴν κύκλῳ πορευθέντης

¹¹⁵¹ Synésios, *Díōn Chrysostomos* 5,3: (...) οὕτω μειονεκτεῖν ἀνάγκη τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον, ὅς οὐ προετελόσθη τῷ κύκλῳ, καὶ τὰ Μουσῶν οὐκ ᾤρησάκε·

¹¹⁵² M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 129-187, zde s. 151-153.

¹¹⁵³ Idem, s. 161-162.

následování; po projití „*kruhu vzdělání*“, na místo bloudění na moři, dosáhne člověk – podobně jako homérský hrdina – filosofie, kterou symbolizuje Pénélopé. Apamejská mozaika zdůrazňuje smyslnost tělesné krásy služebných, aby se tak zdůraznila jejich pomocná úloha pro filosofii. V tomto ohledu chápe francouzská badatelka mozaiku jako doklad obrany pohanské helénské kultury. Název *θεραπειδης* pak je nutné chápat jako záměrně zvolený: nemá se vnímat pouze jako označení Pénélopiných služebných, ale v přeneseném smyslu jako služebné pohanské filosofie a kultury.¹¹⁵⁴

V této vyšší interpretační rovině pak je nápis *θεραπειδης* (podobně jako označení Sókrata¹¹⁵⁵) programovým titulem obrazu, který ztělesňuje – odkazem na Homéra a jeho mýty – tradiční hodnoty pohanské filosofie a kultury. Původní homérovský mýtus tu byl resemantizován a v alegorické formě zobrazen jako *enigma* se záměrem poukázat na to, že Homérova poezie je neoddělitelná od tradičních filosofických a náboženských hodnot, od víry v pohanské bohy.¹¹⁵⁶

Nápis *θεραπειδης* zdůrazňuje, že právě „*kruh vzdělání*“, který tu zastupují Pénélopiny služebné, je jediným pomocníkem pro filosofii (= Pénélopu), nikoli křesťanské pojetí řecké filosofie. Tyto znalosti jsou součástí téhož světa (světa helénských mýtů) jako Pénélopé, a tak neoddělitelné od helénské filosofie.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁴ Idem, s. 163-166.

¹¹⁵⁵ Viz kap. 2.1.

¹¹⁵⁶ M.- H. Quet, *Naissance d'image*, CGLotz 4, 1993, s. 178-179.

¹¹⁵⁷ Idem, s. 174.

4. Kassiopeia a Néreoovny

4.1. Popis mozaiky

Mozaika s Kassiopeiou a Néreoovny byla belgickými archeology odkryta v l. 1971-72 domu pod tzv. *cathédrale de l'est* [obr. 27a,b]. Střed kompozice mozaiky tvoří majestátní postava mořského boha s kalathem z vodních řas: je jím Býthos (Βυθός, jak rekonstruujeme z dochovalých písmen JY/ΘOC).¹¹⁵⁸ Vpravo od Býtha je zobrazena vestoje bohyně Krisis (ΚΡΙCIC, Κρίσις; alegorie soudu), oblečená do dlouhého bílého pláště. Vpravo od Býtha a Krisidy vidíme božský pár Amymoné (vzhledem k poškození mozaiky se dochovala jen písmena JΜΩNH, rekonstrukce na 'Αμμμώνη je však z kontextu zřejmá) a Poseidóna (ΠΟCΙΔΩΝ, Ποσειδών) sedící za stolkem, na němž byla předtím položena koruna. Amymoné je podobně jako Krisis oblečena do dlouhého bílého pláště, avšak vsedě; pravou ruku u obličeje (J.- Ch. Balty toto gesto interpretuje jako váhání). Poseidón je zobrazen nahý vsedě; v levé ruce drží trojzubec. Pravicí se dotýká levého ramene Amymoné.¹¹⁵⁹

Skupinu vlevo od středu tvoří tři postavy: Aglais (ΑΓΛΑ/IC, 'Αγλαΐς), Afros (ΑΦΡΟC, 'Αφρός) a Thetis (ΘΕΤIC, Θέτις). Jen zlomkovitě dochovaná postava (chybí tělo a dolní část obličeje) označená jako Aglais není Néreoovna, jak bychom mohli vyvozovat z kontextu mořské scény, neboť se nenachází v seznamu 72 Néreoových dcer. Je proto pravděpodobnější identifikovat ji s Aglaiou ('Αγλαΐα nebo 'Αγλαΐη), nejmladší ze tří Charitek Euronymé, dcerou

¹¹⁵⁸ Býthos a Afros (viz níže) byli párem mořských bohů – kentaurů s horní částí lidskou, spodní koňskou a rybím ocasem (tzv. ichthyokentauri). Byli polobratry moudrého kentaura Chiróna a jako on byli považováni za moudré. Ióannes Tzetzes, *Ad Lycoph.* 34, 886,892. – Býtha identifikuje J.- Ch. Balty (*Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit „cathédrale de l'est“ à Apamée de Syrie*, CRAI 1972, s. 118) s mořským starcem Néreem. Oproti tomu se A. W. Daszewski (*Dionysos der Erlöser*, s. 62) domnívá, že Býtha s Néreem identifikovat nelze. Býthos byl podle něj jen bohem mořských hlubin, zatímco bohem pěnivé mořské hladiny byl Afros. Tak i J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: *MAPO 1995*, s. 269, pozn. 30. – Je doloženo několik mozaikových scén zrození Afrodity, na nichž Býthos a Afros nesou mušli s bohyní: např. ze Zeugmy (1.- 2. století po Kr.), nyní v muzeu z Gaziantep, nebo z tuniské lokality Bulla Regia.

¹¹⁵⁹ J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit „cathédrale de l'est“ à Apamée de Syrie*, CRAI 1972, s. 118. J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: *MAPO 1995*, s.269-270.

Dia a Okeánovny.¹¹⁶⁰ Je zobrazena vsedě, v pravici drží závoj, který jí vane nad hlavou. Je to obvyklé ikonografické znázornění pro Néreoovny (ačkoli o tu – jak již bylo řečeno – se zde zřejmě nejedná), s nímž se setkáváme na mnoha mozaikách a sarkofázích doby římského císařství.

Afros, jeden z Tritónů, jenž symbolizoval mořskou pěnu, je zobrazen v kleče za Aglaiou. Bohaté vlasy tvořené řasami mu padají až na ramena. Thétis je zobrazena téměř nahá, purpurový plášť vnady jejího těla spíše odkrývá. V napjaté ruce drží chumáč světlých vlasů. Je otočená vpravo směrem ke středu kompozice. Levou nohou se Thétis opírá o svoji matku Doris (ΔΩΡΙΣ, Δωρις). Z postavy dále vpravo se dochovala jen zadní část jejího těla.¹¹⁶¹ Peithó (ΠΕΙΘΩ, Πειθώ) doprovází Afrodítu, s níž je často spojována.

J.- Ch. Balty uvádí jako literární vzor pro toto mozaikové zobrazení *Hovory mořské* (Ἐνάλιοι διάλογοι) Lúkiána ze Samosat, v nichž se objevuje řada božstev z popisované mozaiky: Thétis, Dóris, Amymoné, Poseidón.¹¹⁶²

4.2. Scéna s korunou

Scéna s korunou je na této mozaice bezpochyby klíčová. Vidíme tu mladou služebnou (ΘΕΡΑΠΙΕΝΑ, *θεράπεινα*), s hlavou otočenou k Poseidónovi, jež doprovází Kassiopeiu (ΚΑΚΚΙΕΠΙΑ, *Κασσιόπεια*) a odnímá jí před zraky božského mořského páru Poseidóna a Amymoné roucho). Bohyně Níké, zobrazená v pozadí mezi Kassiopeiou a služebnou, pokládá korunu na Kassiopeinu hlavu [obr. 27b].¹¹⁶³

¹¹⁶⁰ Hésiodos, *Zrození bohů* 907.

¹¹⁶¹ Nedochoval se z ní ani nápis s jejím jménem, takže můžeme jen spekulovat, o jakou bohyni se jedná. J.- Ch. Balty (*Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit „cathédrale de l'est“ à Apamée de Syrie*, CRAI 1972, s. 115-116) postavu interpretuje jako Afrodítu, dává jí do souvislosti s Peithó. Naproti tomu W. A. Daszewski (*Cassiopeia in Paphos – a Levantine going West*, in: *Actes du Symposium „Cyprus between the Orient and the Occident“*, s. 457), ji považuje za jednu z Néreooven (snad Galateiu).

¹¹⁶² J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal*, s. 122.

¹¹⁶³ Idem, s. 120.

Jedná se tedy o často zobrazovanou scénu řecké mytologie, nazývanou jako soud Néreoven, tedy soutěž krásy (*περι κάλλους*) mezi Kassiopeiou a Néreovnými.¹¹⁶⁴

Zpočátku považovali J.- Ch. Balty¹¹⁶⁵ i J. Balty¹¹⁶⁶ tuto korunu za odměnu, kterou získá vítězka soutěže. Touto vítězkou je Kassiopeia, jíž služebná odnímá roucho a které bohyně Níké klade korunu na hlavu. Srovnání s dalšími mozaikami, zobrazujícími mýtus o Kassiopei a Néreovných, spolu s odkazy na relevantní literární prameny však poukáže na nutnost jiné, komplexnější interpretace.

4.3. Amymoné v antickém a pozdně antickém umění

Nejdříve věnujme pozornosti postavě Amymoné, jež tu je zobrazena jako manželka Poseidónova. Vždyť klasické řecké mýty uvádějí jako Poseidónovu manželku Amfitritu.¹¹⁶⁷ Na postavu Amymoné se nyní podívejme z hlediska odlišné pozdně antické interpretace. Problematice „orientálnosti“ mýtu o Amymoné se věnují později v souvislosti s palmýrskými mozaikami.¹¹⁶⁸

Podle těchto klasických řeckých mýtů byla Amymoné jednou z padesáti dcer Danaových, který ji vyslal pro vodu k Lernskému prameni. Přitom narazila na satyra, který ji začal obtěžovat. Poseidón ji před ním zachránil a získal sám její lásku. Literární zprávy o tom podávají Hyginus,¹¹⁶⁹ Lukiános¹¹⁷⁰ a

¹¹⁶⁴ Kassiopeia, manželka etiopského krále Kéfea a matka Andromedy, byla velmi ješitná a chlubitá. Jednou dokonce prohlásila, že je krásnější než všechny mořské nymfy dohromady. Uražené nymfy si na ni stěžovaly u boha Poseidóna, a ten pak poslal do Kéfeova království mořskou obludu, aby tam ničila úrodu a lidi. Když se Kéfeus nemohl obludy zbavit, obrátil se na libyjskou věštinu boha Ammóna. Poradila mu, aby obludě obětoval svou dceru Andromédu. Přinucen lidem, který se o věštbě dozvěděl, přikoval tedy nešťastnou dívku ke skále nad mořem. Avšak právě ve chvíli, kdy si pro ni obluda připlula, objevil se hrdina Persus, po těžkém boji ji zabil a Andromedu osvobodil. – V. Zamarovský, *Bohové a hrdinové antických bájí*, Praha 1982, s. 238.

¹¹⁶⁵ J.- Ch. Balty, *Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal*, s. 120.

¹¹⁶⁶ J. Balty, *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée*, in: *MAPO 1995*, s. 269-270.

¹¹⁶⁷ Např. Hésiodos ji uvádí jako dceru Nérea a Okeánovny Dóris (*Zrození bohů* 243) a společně s Poseidónem ji označuje za matku Tritóna (*Zrození bohů* 930-933).

¹¹⁶⁸ Viz kap. 4.5.2.

¹¹⁶⁹ Hyginus, *Fabulae* 169. Mínen není Gaius Iulius Hyginus (64 př. Kr. – 17 po Kr.), učenec doby Augustovy, nýbrž jinak neznámý autor 2. století po Kr. této mytologické příručky.

¹¹⁷⁰ Lukiános, *Hovory mořské* 6.

Apollódoros z Athén.¹¹⁷¹ Scénu (se satyrem i bez něj), na níž Amymoné pronásleduje Poseidón, známe i z velkého množství znázornění v řeckém vázovém malířství, jehož výčet udává F. Brommer.¹¹⁷²

S Amymoné se můžeme setkat na řadě pozdně antických mozaik. Do přelomu 4. a 5. století po Kr. je datován soubor mozaik z lázni rozsáhlé venkovské *villy* nalezené v **Sidi Ghrib** v severním Tunisku.¹¹⁷³ Ve středu rozsáhlé mozaiky z *frigidaria* s mořskými božstvy [**obr. 28**] vidíme scénu, na níž mořský bůh unáší bohyni. Zatímco identifikace boha jako Neptuna (řec. Poseidóna) je zřejmá, u bohyně vedou badatelé stále spor o to, zda se jedná o Amfitrité či Amymoné.¹¹⁷⁴ Neptun je zobrazen v čelním pohledu, nahý, s vousem. V objetí drží bohyni, také nahou, která jej levou rukou objímá (pravá ruka bohyně se spolu s příslušnou částí mozaiky nedochovala). Oba, s obličejí přitisklými k sobě, jsou tak v láskyplném objetí.¹¹⁷⁵

Ostatní scény na mozaice, uspořádané v registrech bez vzájemného oddělení, představují mořský průvod, jímž mořská božstva svatbu Neptuna a Amymoné oslavují: Néreoovny, Tritoni, Amorci. Navazující mozaika z apsidy lázni pak zobrazuje Venuši sedící na mořském lvu.

Mozaiku z krétské **Chanie** datuje F. Berti do poloviny 3. století po Kr. Na mozaikovém panelu jsou umístěny tři scény. Rohy části se dvěma vnitřními scénami vytvářejí medailóny s hlavami Gorgón. Tyto dvě scény představují

¹¹⁷¹ Apollódoros z Athén, *Bibliothéké* II,1,4, par. 10.

¹¹⁷² F. Brommer, *Amymoné*, AM 63-64, 1938-39, s. 171-176.

¹¹⁷³ A. Ennabli, *Les thermes des thiasés marines de Sidi Ghrib*, Monuments Piot 68, 1986, s. 1-59. L. A. Curchin – A. Ennabli – L. Neuru, *Surface Survey in the Roman villa at Sidi Ghrib, Tunisia*, EMC 42, 17, 1998, s. 373-384. K výzkumu *villy* srov. též: A. Ennabli – L. Neuru, *Excavations of the Roman Villa at Sidi Ghrib, Tunisia*, EMC 38, 2, 1994, s. 207-220. Sidi Ghrib je komplex římské venkovské *villy* zahrnující *villu urbanu*, luxusní lázně a přilehlé hospodářské objekty. *Villa* byla patrně postavena již v I. století po Kr. a sloužila až do počátku 7. století po Kr. Nacházela se cca 2 km od menší archeologické lokality *Sicilibba* (dn. Bordj Alaouine) a ležela na hlavní cestě spojující Kartágo a Dougggu. Archeologickým průzkumem byly nejdříve od r. 1975 prozkoumány lázně (A. Ennabli), v r. 1986 pak započal průzkum přilehlé *villy* (L. A. Curchin, A. Ennabli, L. Neuru).

¹¹⁷⁴ M. Yacoub (*Splendeurs des mosaïques de Tunisie*, s. 159) se přiklání – bez uvedení důvodu – k názoru, že jí je Amfitrité. Oproti tomu M. Blanchard-Lemée (*À propos des mosaïques de Sidi Ghrib: Vénus, le Gaurus et un poème de Symmaque*, MEFRA 100, 1988, s. 367-384, zde s. 368) trvá na identifikaci postavy jako Amymoné, odkazujíc na přítomnost tritóna nesoucího hydrii – tedy na scénu, která je literárně doložená v jednom z Lukiánových dialogů (srov. Lukiános, *Hovory mořské* 8). Autorka také připomíná, že jako Amymoné bohyni identifikoval již A. Ennabli (*À propos des thiasés marins, une nouvelle découverte en Tunisie*, in: L. Kahil – C. Augé /eds./, *Mythologie romaine, mythologies périphériques. Études d'iconographie*, Paris 1981, s. 53-55).

¹¹⁷⁵ M. Yacoub, *Splendeurs des mosaïques de Tunisie*, s. 159.

únos Amymoné satyrem a Amymoné s Poseidónem. Vnější scéna, umístěná v horní části mozaiky, zobrazuje – podobně jako jedna mozaika z *villy* v Nabeul – boj kohoutů.¹¹⁷⁶

Pokud v případě těchto dvou mozaik (ze Sidi Ghrib a z Chanie) nemáme důvod pro jinou než klasickou interpretaci mýtů, je tomu v případě nabeulské mozaiky jinak. Mozaikové (nápísem neoznačené) scény č. 19, 24, 27 v **Nabeul** (řím. *Neapolis*)¹¹⁷⁷ jsou součástí celku o šesti mozaikách rozsáhlé římské *villy* (tzv. „Maison des Nymphes“, nazvané tak podle jedné z mozaik) o rozloze 1 500 m², kterou v l. 1965-1967 odkryl francouzský archeolog J.- P. Darmon. Výkopce datoval *villu* do 3. až 4. století po Kr., mozaiky jsou díky mincovním nálezům datovány do 3. až 4. desetiletí 4. stol. po Kr.¹¹⁷⁸ Většina z osmi mozaikových scén je mytologického charakteru.

Na mozaice č. 27 je Amymoné obtěžována satyrem a odstrkuje jej. Satyrovu žádostivost dobře vyjadřuje především vzrušený výraz jeho obličeje. Mladá žena je zobrazena zezadu vkleče, její téměř zcela nahé tělo je ztělesněním rozkoše. Amymonina hlava je obrácena směrem k satyrovi. Scéna je zakomponována do idealizované krajiny alexandrijského typu [obr. 29].¹¹⁷⁹

Další mozaika (č. 24) – bohužel výrazně poškozená – zobrazuje podle J.- P. Darmona scénu bezprostředně následující, odehrávající se u Lernského pramene. Zobrazuje podle něj setkání Poseidóna s Amymoné, při němž jí bůh věnuje Lernský pramen jako manželský dar.¹¹⁸⁰ Mozaika by tak evokovala řecký obřad *lutroforie* symbolizující svatební obřad. Francouzský autor pak tuto mozaiku z domu „Maison des Nymphes“ v Nabeul srovnává s mozaikou zobrazující stejný božský manželský pár, která pochází z tzv. Dionýsova domu v

¹¹⁷⁶ F. Berti, *Poseidon ed Amymone. Un mosaico romano di Chanià*, ASAA L-LI, 1972-73 (= 1975), s. 451-465.

¹¹⁷⁷ Lokalita na severovýchodním pobřeží dnešního Tuniska.

¹¹⁷⁸ J.- P. Darmon, *Nymfarum Domum. Les pavements de la Maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture*, Leyde 1980, pl. XLVIII, XLIX, LXXXII. M.- H. Quet, *De l'iconographie à l'iconologie*, RA 71, 1984, s. 79-104, zde s. 83-85.

¹¹⁷⁹ M. Yacoub, *Splendeurs de mosaïques de Tunisie*, Tunis 2002, s. 92.

¹¹⁸⁰ J.- P. Darmon, *Nymfarum Domum*, Leyde 1980, s. 95-98.

Nea Pafos na Kypru.¹¹⁸¹ U této mozaiky je velmi zajímavý promyšlený ikonografický program, do něž je začleněna. Poseidon a Amymoné, jasně identifikovatelní svými atributy, jsou zobrazeni společně se třemi dalšími božskými páry, které jsou označeny řeckými nápisy: Pyramos a Thisbé, Apollóna a Dafné, Dionýsos a Akmé.

M.- H. Quet nesouhlasí s Darmonovým názorem, že se zde jedná o Amymoné, a tedy o setkání Poseidóna s Amymoné. Postava zobrazená v dolní části, kterou J.- P. Darmon považuje za personifikaci Lernského pramene, totiž francouzská badatelka má za řeku Inachos.¹¹⁸² Francouzská badatelka to zdůvodňuje odkazem na skutečnost, že prameny byly v řeckém umění zobrazovány většinou jako ženské postavy a na nabeulské mozaice se jedná o postavu mužskou, na což poukazuje její vzezření, postoj, oblečení apod. Autorka poukazuje na Fílostratovy *Imagines*,¹¹⁸³ kde se mluví o setkání Amymoné a Poseidóna u řeky Inachu. Pro to, že by se jednalo o Poseidóna s Amymoné u Lernského pramene podle M.- H. Quet hovoří pouze následnost po mozaice č. 19.¹¹⁸⁴

Třetí mozaika z „Maison des Nymphes“, která je dávána do souvislosti s Amymoné, je mozaika č. 32 [obr. 30]. J.- P. Darmon ji interpretuje jako svatbu Bellerofonta, syna korintského krále Glauka, s Filonoé, dcerou lýkijského krále Íobata.¹¹⁸⁵ Scénu popisuje Homér,¹¹⁸⁶ Apollódoros z Athén (2. století př. Kr.)¹¹⁸⁷

¹¹⁸¹ K této mozaice blíže srov.: K. Nicolaou, *Some Problems arising from Mosaics at Paphos*, AAS 21, 1971, s. 143-146.

¹¹⁸² Inachos byl v řecké mytologii první králem Argu. O jeho původu existuje několik variant: byl buď synem Okeána a Téthidy nebo Titána Iapeta a Okeánovny Klymené. Podle Hésiodovy Theogónie byl jeho otcem král Pleurónu a Kalydónu Oineus. Byl manželem bohyně Mélie (nebo její sestry Argeie). Jeho dětmi byli (s odlišností podle různých pramenů) Aigialeus, Ió, Foroneus, Pegeus a Mykéné. Zeus jej proměnil ve vysušené říční koryto jako trest za to, že proklel bohy (včetně Dia, který proměnil jeho dceru Ió v krávu) i své potomstvo až do páté generace.

¹¹⁸³ Fílostratés, *Imagines* I, 8.

¹¹⁸⁴ M.- H. Quet, *Pégase et la mariée*, in: *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*, Catania 1985, s. 864. Id., *Les mosaïques de la „Maison des nymphes“ de Nabeul: Pavements romains, symbolique grecques?*, in: *Concilium Eirene XVI* (2), Prague 1983, s. 76-81. M. Yacoub, *Splendeurs de mosaïques de Tunisie*, Tunis 2002, s. 93.

¹¹⁸⁵ Podle řecké mytologie Bellerfontés poté, co neúmyslně zabil svého bratra, uprchl ke králi Proitovi do Argu. Tam se do něj zamilovala králova manželka Antea. Protože Bellerfontés její lásku neopětoval, ze msty jej udala, že prý ji chtěl připravit o čest. Proitovi se nechtělo na hostu mstít, a tak jej poslal k Anteinu otci, králi v Lýkii, Íobatovi s dopisem, aby adresáta dopisu popravil. Ten však nechtěl hostu ublížit přímo, a tak jej raději

a Sofoklés.¹¹⁸⁸ Tato mozaika by pak byla patrně jediným zobrazením této epizody Bellerofontova mýtu v umění. Za Bellerofonta je považován mladý, polonahý muž v pravé části mozaiky u okřídleného Pegase. Mozaika je v této části bohužel velmi fragmentární: dochovala se pouze horní část Bellerofontova těla a část Pegasova křídla. Bellerofontés podává Filonoé ruku. Mezi novomanžely stojí Filonoin otec, král Íobatés; že se jedná o krále, dokazuje diádem na hlavě. Filonoé je zahalena do krásného roucha. Na hlavě má zlatou, gemami zdobenou korunu, kterou ji snad na hlavu pokládá chlapec stojící za ní. Další služebnice, držící zezadu Filonoé za ruce, jakoby ji přiváděla k Bellerofontovi.¹¹⁸⁹ Je třeba zdůraznit, že z četných dokladů (především athénské černo- a červenofigurové keramiky) znázorňujících v řeckém umění mýtus o Bellerofontovi ani jeden nezobrazuje svatbu řeckého hrdiny s Filonoé.¹¹⁹⁰

Věnujme se nyní podrobněji Filonoině koruně:¹¹⁹¹ koruna, kterou má Filonoé na hlavě (či ji princezně na hlavu pokládá za ní stojící chlapec) je totiž v kontextu zobrazení korun v pozdní antice jedinečná. Podle J.- P. Darmona je tato koruna

„významným symbolem předností mladé novomanželky“, současně „symbolem podřízení ženy v manželském svazku“,¹¹⁹² v celku tedy „hraje významnou úlohu při definici symboliky svatby“.¹¹⁹³

Mýtus o Amymoné měl být pro mladé dívky návodem ke svatbě: odmítnout satyrovo násilnictví a přijmout manželství nabídnuté jí Poseidónem.

vyslal s úkoly, při jejichž plnění měl podle předpokladů podlehnout. Bohové však Bellerofontovi seslali okřídleného koně Pegasa, na němž přemohl kmen Solymérů, Amazonky i Chiméru. Íobatés poté Bellerofontovi dal svoji dceru Filonoé za ženu a jmenoval jej svým nástupcem.

¹¹⁸⁶ Homér, *Ílias* VI, 191-195.

¹¹⁸⁷ Apollódoros, *Bibliothéké* 2, 3, 1-2.

¹¹⁸⁸ Sofoklés, *Íobatés* (TrGF IV, 297-299).

¹¹⁸⁹ M. Yacoub, *Splendeurs de mosaïques de Tunisie*, Tunis 2002, s. 96

¹¹⁹⁰ M.- H. Quet, *Pégase et la mariée*, s. 879.

¹¹⁹¹ Touto částí se tedy vracím ke kap. 4.2. (Scéna s korunou). Pro zjednodušení se problematikou věnuji až nyní při celkovém popisu komplexu mozaik z „Maison des Nymphes“.

¹¹⁹² J.- P. Darmon, *Nymfarum Domum*, Leyde 1980, s. 127.

¹¹⁹³ Idem, s. 215. Celkově ke koruně srov.: M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin 1982.

Amymoné je zde tak pro ženy vzorem, je doslova symbolem ženy.¹¹⁹⁴ Podle J.-P. Darmona je mýtus o Amymoné přímo (řeckým) zakladatelským svatebním mýtem. Francouzský badatel se dokonce domníval, že *villa* nalezená v Nabeul byla „*domem mladých snoubenců*“, „*domem, v němž se konaly oficiální svatební obřady*“.¹¹⁹⁵

Důkladným rozbořením pozdně antických pramenů však M.-H. Quet dospěla k názoru, že koruna zde nesymbolizuje podřízení ženy muži. Korunu srovnává s jinými zobrazeními korun na pozdně antických mozaikách, mj. právě z Apameie a také se scénou korunování Venuše z jiné severotuniské lokality Bulla Regia. Podle francouzské badatelky se vzhledem ke svému tvaru, velikosti a zdobení nejedná o korunu soutěžní, nýbrž je symbolem Filonoiny suverenity.¹¹⁹⁶ Není korunou symbolizující sňatek, nýbrž symbolizuje vítězství. Autorka tak zpochybňuje vůbec názor, že se jedná o scénu svatební a staví se proti názoru, že nabeulská *villa* byla místem setkávání novomanželů, jak se domníval J.-P. Darmon.¹¹⁹⁷

Podle M.-H. Quet toto ovšem platí pro klasické Řecko, a nikoli pro dobu pozdní antiky (4. století po Kr.) v severní Africe, v oblasti dn. Tuniska, které i přes úzké vazby s řeckou Kyrenaikou patřilo nepopíratelně do okruhu civilizace římské. Autorka ve svém článku sleduje proměnu tohoto znázornění a upozorňuje na úlohu sňatku v pozdní antice. Plútarchos charakterizuje v dialogu *O lásce* (Ἐρωτικός) manželský sňatek následovně:

„*Neboť toto jest po pravdě ono dokonalé spojení: pravá manželská láska. (...) Spojení založené na jakémkoli jiném soužití nedovede vytvořit takovou jednotu, jakou vytváří láska, řídí-li manželské společenství.*“¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁴ M.-H. Quet, *De l'iconographie à l'iconologie*, RA 71, 1984, s. 87.

¹¹⁹⁵ J.-P. Darmon, *Nymfarum Domum*, Leyde 1980, s. 230-232.

¹¹⁹⁶ M.-H. Quet, *Pégase et la mariée*, s. 898.

¹¹⁹⁷ Idem, s. 917. Podle mého názoru celou složitou záležitost francouzská badatelka překombinovala a odmítnutím názoru, že se u scény Bellerofonta s Filonóé jedná o scénu svatební, odporuje velké části článku, kde se podrobně zabývá úlohou sňatku v pozdní antice.

¹¹⁹⁸ Plútarchos, *O lásce* 769, 24 F: αὕτη γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἡ δι' ἄλων λεγομένη κράσις, ἡ τῶν ἐρώτων ἐνότης δ' οὐ ποιοῦσα τοιαύτην, οἶαν Ἐρως ποιεῖ γαμικῆς κοινωνίας ἐπιλαβόμενος.

Bellerofontés je pak zobrazen v pojetí, jak jej podává *Fabula Bellerophontis*, tím, který „pohrdá vášněmi“¹¹⁹⁹ je alegorií „bona consultatio“. Okřídlený Pegasos symbolizuje moudrost, jejíž prýštění z fontány Múz umožnil.¹²⁰⁰

M.- H. Quet uvažuje o symbolickém, neoplatonismem ovlivněném vnímání nabeulské mozaiky s Amymoné, jež by bylo na athénské verzi nezávislé a které by bylo součástí vývoje typického pro 4. století po Kr., pro něž je charakteristická moralizace mýtů jako součást rehabilitace mytologie v době vzrůstajícího se křesťanství. Amymoné, dokonalá nymfa, je v tomto kontextu podle Porfyria příkladnou duší, která dokáže provést věci příjemné bohům (19), správnou volbou – to by mohlo odpovídat odmítnutí satyra a souhlas s manželstvím s Poseidónem – dosáhnout dokonalosti své přirozenosti (12).¹²⁰¹

Při interpretaci mozaikových podlah jako celku J.- P. Darmon dává mozaiku s Amymoné do souvislosti s mozaikou s Pegasem (mozaika č. 8). Vytváří – vycházející přímo z řecké mytologie – přímou souvislost mezi „sňatkem ženy“ a „zkrocením koně“. ¹²⁰² Pegasos je podle francouzského badatele v řecké mytologii i na nabeulské mozaice ve stejném poměru k uzdě jako Amymoné na apamejské mozaice v poměru ke koruně, která jí je nabízena. Stejně jako Pegasos přijal uzdu a byl tak zkrocen, přijala i Amymoné svatební korunu, a tím sňatek. ¹²⁰³ M.- H. Quet s tímto přirovnáním nesouhlasí. Upozorňuje na skutečnost, že tématem mozaiky z Apameie není svatba Poseidóna a Amymoné, nýbrž soud Néreooven. Koruna, umístěná na stolku před

¹¹⁹⁹ *Fabula Bellerophontis*, 102: „Spēnit libidinē“.

¹²⁰⁰ Ibidem: „Ideo et Musarum fontem ungula sua rupisse fertur, sapientia enim dat Musis fontem.“ M.- H. Quet, *Pégase et la mariée*, s. 901-902.

¹²⁰¹ M.- H. Quet, *De l'icographie à l'iconologie*, RA 71, 1984, s. 100.

¹²⁰² J.- P. Darmon, *Nymfarum Domum*, Leyde 1980, s. 210-215. Pegasos je zde asociován s Bellerofontem.

¹²⁰³ Idem, s. 201, 213.

božským párem, je odměnou v soutěži krásy. Není určena Amymoné, nýbrž Kassiopei, kterou v pravém rohu scény korunuje Níké.¹²⁰⁴

Oblíbenost Poseidóna a Amymoné v pozdní antice dokládá i Christodóros z Koptu¹²⁰⁵ ve veršovaném popisu osmdesáti soch (tzv. *ekfrasis*), mj. právě Poseidóna a Amymoné, umístěných v Zeuxippových lázních v Konstantinopoli a zničených za povstání Nika.¹²⁰⁶

4.4. Aiónův dům v Nea Pafos (Kypr)

Tzv. „Aiónův dům“ v Nea Pafos¹²⁰⁷ se nachází poblíž Théseovy *villy* u její východní strany, v místech, kde do Théseovy *villy* ústí cesta z přístavu. Středem domu je tzv. hlavní sál (viz níže). Východně od něj se nachází podélná místnost interpretovaná jako předsíň s kvalitně provedenou geometrickou mozaikou. Rovněž v malé místnosti severně od hlavního sálu byla objevena mozaika s geometrickými vzory.

Hlavní sál (7,6 x 9 m), patrně *triclinium* domu, je zdoben velkou mozaikou, rámovanou dvojitým okrajem s geometrickými motivy. Střední, figurální část mozaiky je rozdělena na pět polí s rozčleněním podle schématu 2 – 1 – 2, prostřední část tedy má dvojnásobnou šířku než ostatní. Velikost malých scén je 1,93 x 1,31 m, prostřední velká scéna měří 3,91 x 1,29 m. Nález mince

¹²⁰⁴ M.- H. Quet, *Pégase et la mariée*, s. 861-931, zde s. 863, pozn. 13. J.- P. Darmon spekuloval, že scéna svatby Poseidóna s Amymoné byla zobrazena na mozaice v trikliniu domu „Maison des Nymphes“, která se však nedochovala.

¹²⁰⁵ Christodoros pocházel z Koptu (v blízkosti Théb v Egyptě, žil na přelomu 5. a 6. století po Kr. za vlády císaře Anastasia I. (491-518 po Kr.). Christodoros byl velmi plodným epickým básníkem. Třebaže je – již vzhledem ke svému jménu – považován za křesťana, zajímal se podrobně o antickou mytologii.

¹²⁰⁶ Anth. Pal. II, 61-68. Dílo se nezachovalo celé, počátek a konec pouze fragmentálně. Záměrem autora nebylo sochy přesně popsat jako umělecká díla. Dílo mělo být spíše dokladem elegantní rétoriky a znalosti antické mytologie u jejího autora. Proto je obtížné až nemožné snažit se na základě Christodorova popisu o kunsthistorickou rekonstrukci soch v Zeuxippových lázních (srov. S. Bassett, *Historiae Custos: Sculture and Tradition in the Bath of Zeuxippos*, AJA 100, 1996, s. 491-506; R. Stupperich, *Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen*, MDAI J. Kostěnc, *Walking thru Byzantium. Great Palace Region*, Istanbul 2007, s. 128-133).

¹²⁰⁷ F. G. Maier – V. Karageorghis, *Paphos. History and Archaeology*, Nicosia 1984. K. Nikolaou, *The Topography of Nea Paphos*, in: *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Varsovie 1966, s. 561-601.

s podobiznou císaře Licinia¹²⁰⁸ pod mozaikou ji určuje *terminus post quem* 324 po Kr. a umožňuje mozaiku datovat do druhé poloviny vlády Konstantina Velikého, tj. přibližně do l. 324-337 po Kr.

4.4.1. Popis mozaiky z hlavního sálu tzv. Aiónova domu

Pro popis mozaiky si ji rozdělme na uvedených pět polí označených písmeny [obr. 31,32]:

A – Léda s labutí

B – Dionýsovo narození

C – Soutěž krásy mezi Kassiopeiou a Néreovnamí

D – Triumfální průvod mladého Dionýsa

E – Spor Apollóna s Marsyem

Navzdory odlišnosti zobrazených témat je zřejmé, že měly vytvářet koherentní celek. Při popisu beru v úvahu všechny scény, důraz přesto kladu – s ohledem na téma mé práce – na scénu s Dionýsovým narozením (B) a na velkou prostřední scénu s Kassiopeiou (C).

4.4.2. Mozaika s Kassiopeiou

Jak již bylo řečeno výše, pokrývá střední panel (C) mozaiky dvojnásobnou plochu než panely ostatní. Je rozdělen na dvě scény: „suchozemskou“ a mořskou. Zobrazena je na nich soutěž krásy mezi aitiopskou královnou Kassiopeiou a Krisidou, dcerou mořského boha Nérea. Na levé, značně poškozené scéně (C1) vidíme odhalující se Kassiopeiu, vpravo od královny stojí ve vážném postoji okřídlená, do *himatia* oděná bohyně Krísis (z popisku nad její hlavou se dochovala pouze písmena CIC), která klade Kassiopei na hlavu věnec.

¹²⁰⁸ Spolucísař Konstantina Velikého ve východní části římské říše v l. 317-323 po Kr.

Vpravo od bohyně Krísidy je zobrazen stůl, na němž leží ještě další dva věnce (bylo jich zde bezpochyby víc, neboť navazující část mozaiky se bohužel nedochovala). Poškozena byla i část mozaiky vlevo od Kassiopeiie. Dochovala se jen hlava dívky s písmeny ΠΑΠΑΙΝΕ, která poukazuje na to, že se jedná o královninu služebnou (je třeba jej rekonstruovat jako [ΞΕ]ΠΑΠΑΙΝΕ). Nad stolem vystupuje z mraků poprsí boha Héliia, který ke Kassiopei natahuje pravou ruku, zatímco v levé drží bičík, jímž řídí čtyřspřeží.¹²⁰⁹

Přibližně uprostřed mozaiky s Kassiopeiou stojí (jen fragmentálně dochovaný – chybí část pravé nohy a hlava) malý nahý chlapec, jenž jí předává zlatý kámen. Z nápisu, jenž ho identifikuje, se dochovala jen první písmena: Daszewski je čte jako KAIP[ος], personifikaci pravého okamžiku (tedy okamžiku vítězství a triumfu).¹²¹⁰

Oproti tomu J. Balty se domnívá, že jde o ΚΛΗ[ρος], úděl, los.¹²¹¹ Podle mýtu o Érovi, jak jej zachytil Platón v *Ústavě*, si mají duše, když přišly před Moiry – dcery Nutnosti (Lachesis, Klóthó a Athropos) – samy zvolit při reinkarnaci svůj nový osud, tedy svého daimóna:

„Daimón si nevylosuje vás, nýbrž vy sami si zvolíte svého daimóna“¹²¹²

Podle novoplatóniků může rozumná duše uniknout do hmoty a obdržet ihned korunu nesmrtelnosti.¹²¹³ J. Balty proto na mozaice z Nea Paphos dává do souvislosti obě koruny s příhodným losem vytaženým z vázy.¹²¹⁴

Pravou polovinu panelu tvoří tři Néreovny: Dóris (ΔΩΡΙΚ), Thetis (ΘΕΤΙΚ) a Galateia (ΓΑΛΑΤΙΑ) sedící na hřbetech mořských kentaurů a tritónů. Všechny jsou znázorněny téměř nahé, jen část nohou mají překrytu zřasenými látkami. Nad hlavou vějířící látky vytvářejí aureoly. Jejich nahotu

¹²⁰⁹ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 29-30.

¹²¹⁰ Idem, s. 31.

¹²¹¹ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, s. 281.

¹²¹² Platón, *Ústava* 617e: 'Ουχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε·

¹²¹³ Např. Proklos, *Hymnus* III ('Εἰς μουσαας).

¹²¹⁴ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, s. 281.

nicméně doplňují skvostné diadémy, náhrdelníky a náramky.¹²¹⁵ Mořský kentaur Býthos (personifikace mořské hladiny), obvykle zobrazovaný jako vážený stařec, tu je v horní části zpodobněn jako mladý silný muž, v dolní jako drak. Má také dvě hlavy: lidskou a dračí s dlouhým krkem a otevřenou tlamou. V mracích nad hlavami Néreoven vystupují Zeus a Athéna, kteří pozdviženými rukama ukazují na Kassiopeiu.¹²¹⁶

4.4.3. Dionýsovo narození

Jak upozorňuje W. A. Daszewski, vypadá scéna, v níž Hermés drží na klíně malého Dionýsa (B), kterého chce předat na výchovu nymfám [obr. 33], jako jedno z mnoha zobrazení části dionýsovského mýtu. Při podrobnějším zkoumání však polský badatel dochází k závěru, že se kompozice scény od obvyklého schématu odlišuje. Nenacházíme zde intimní tělesnou blízkost, jíž se jinak tyto scény vyznačují. Dionýsos se tu objevuje v držení neobvykle důstojném: hlavu mu zdobí zlatá čelenka, věnec ze zelených lístků a osvětluje aureola. Ani Hermés ve své dlouhé *chlamydě* nevypadá jako posel bohů; svým majestátním vzezřením spíše připomíná císaře. Jeho hlavu zdobí zlatý diadém se dvěma křídélky po stranách. Vpravo od Herma stojí mladá žena v dlouhém bílém oděvu: je to Theogóniá [ΘΕΩΓΟΝΙΑ], alegorické ztělesnění božského narození. Za Hermem jsou ještě dvě další postavy: Nektar [ΝΕΚΤΑΡ] a Ambrósia [ΑΜΒΡΟCΙΑ], personifikující nesmrtelnost nabízených božských jídel. K sedícímu dítěti se přibližuje skloněný stařec, silén Trofeus [ΤΡΟΦΕΥC], pozdější vychovatel mladého Dionýsa. Tři ženské postavy v levé polovině mozaiky představuje nymfy, které připravují první Dionýsovu koupel (souhrnně označené jako ΝΥΜΦΑΙ). Závěr levé části mozaiky představují dvě další

¹²¹⁵ Daszewski, Dionysos der Erlöser, s. 31.

¹²¹⁶ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 31-32. Id., *Cassiopeia in Paphos – a Levantine going West*, s. 456.

ženské postavy: Nýsa [NYCA] a Anatrofé [ANATΡΟΦΗ], ochránitelka resp. vychovatelka mladého Dionýsa.¹²¹⁷

Kompoziční bohatost a přítomnost jinak jen zřídka doložených personifikací vedly W. A. Daszewského k názoru, že vlastní význam scén na uvedených mozaikových panelech přesahuje vlastní antický mýtus. Jde tu o jednotný a propracovaný cyklus, jehož spojovacím článkem je podle jeho názoru dionýsovský motiv.¹²¹⁸

První scéna zobrazující narození Dionýsovo (B) tak podle Daszewského nezobrazuje jen předání mladého Dionýsa Trofeovi k výchování, nýbrž i zjevení (*epifanii*) právě narozeného nejvyššího boha před lidmi. V této souvislosti srovnává W. A. Daszewski mozaikové znázornění z Pafu s ikonou pocházející patrně z Konstantinopole, jež vznikla někdy na přelomu 6. a 7. století po Kr. (dnes ve sbírkách kláštera sv. Kateřiny na Sinaji). Na ikoně vidíme malého Krista na klíně Bohorodičky, obklopují je sv. Theodor, sv. Jiří a archandělé. Alegorické postavy Theogónie, Nektara a Ambrósie podle W. A. Daszewského vypadají téměř jako paralely těchto světců a andělů.¹²¹⁹

V této souvislosti je nutné zmínit slavný epos *Dionýsiaka* od Nonna z Panopole. Hermés tu zvěstuje Dionýsovo zrození slovy, která mají paralelu v Lukášově evangeliu (1, 28nn):

„Zdráva buď, Diova choti, a ty, kteráš nejblaženější
Z žen všech, co byly a budou, protože potomek Kronův
Střeží nad světem vládu jak tvým dětem, tak tvému rodu,
Který vládnout vždy bude všem pozemským městům a říším.“¹²²⁰

¹²¹⁷ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 36-38.

¹²¹⁸ Na to ostatně upozorňuje i název publikace *Dionýsos Spasitel* (Dionysos der Erlöser), v níž autor v r. 1985 mozaiky prvně podrobně popsal.

¹²¹⁹ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 38-39.

¹²²⁰ Nonnos, *Dionýsiaka* 3, 425-428:

Μητροκασιγνήτη, Διὸς εὐνέτι, χαῖρε, γυναικῶν
πασάων νετόπισθε μακαρτάτη, ὅστι Κρονίων
κοιρανίην κόσμοιο τεοῖς τεκέεσσι φυλάσσει,
καὶ χρονὸς ἄστυα πάντα κυβερνήσει σέο φυτλή.

Dionýsovo božství od samého zrození podle W. A. Daszewského podporuje úcta, již Hermés k malému Dionýsovi chová. Polský badatel následně vytváří přímou vývojovou návaznost od této mozaiky k zobrazení císaře Theodosia I. na *missoriu* z Madridu, které je datované do let 387-388 po Kr., až po uvedenou ikonu.¹²²¹

Za velmi důležitý detail považuje W. A. Daszewski způsob, jakým Hermés malého Dionýsa drží: nikoli holýma rukama, ale rukama omotanýma v látce. Zakrytí rukou (lat. *manuum velatio*) je staroorientální tradice vyjadřující vysokou úctu, způsob, jakým byly obzvláště mocným a významným osobám dary předávány nebo od nich přijímány. Tradice těchto gest spočívá podle Daszewského ve starověké dvorské etiketě a náboženské praxi Orientu. Byla převzata řecko-římským uměním, díky němuž se dostala do raně křesťanského umění – a to zvláště pro zdůraznění Kristovy božskosti, autority a moci.¹²²² V tomto ohledu je tedy možné scénu s Dionýsem chápat jako předstupeň Kristova znázornění. Gesto *manuum velatio* W. A. Daszewski vnímá tak, že bůh Dionýsos se zjevil, aby spasil svět a vytvořil nový řád – je oním spasitelem, na nějž odkazuje i titul Daszewského knihy.¹²²³

V případě scény, na níž vidíme předání malého Dionýsa na výchovu Trofeovi a nymfám, jde především o *epifanii* nového nejvyššího boha před lidmi. Hermés, domnívá se Daszewski, se k malému Dionýsovi chová velmi uctivě: nedotýká se ho nahýma rukama, nýbrž předává ho Trofeovi v látce, jak odpovídá způsobu, kterým byly předávány dary mocným a vznešeným osobám – Dionýsos je tak chápán jako nejvyšší, nesmrtelný bůh.¹²²⁴

Ostatní mozaiková pole považuje W. A. Daszewski této hlavní dionýsovské myšlenky za podřízená. Upozorňuje na význam dionýsovského

¹²²¹ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 39.

¹²²² Idem, s. 41.

¹²²³ Idem, s. 41.

¹²²⁴ Idem, s. 39. Stručně o mozaice též srov.: R. Dostálová – R. Hošek, *Antická mystéria*, Praha 1997, s. 137-138.

kultu v pozdní antice, konkrétně ve 4. a 5. století po Kr. Poukazuje na starou orfickou tradici, kterou zmiňuje Proklos.¹²²⁵ Podle ní uznal Zeus svého syna Dionýsa za krále všech bohů na světě až do šesté generace. Pro Macrobia je Dionýsos bohem, který v sobě spojuje jiné bohy; je duší, inteligencí světa, která se nazývá Jupiter.¹²²⁶

Na mozaikách s Kassiopeiou z Apameie i z Nea Pafos je zobrazen – v poetické formě typické pro řecké umění – boj přírodních elementů proti kosmickému řádu. Tento protiklad kosmických sil s jejich nespoutaností a chaotičností je na pafských mozaikách vyjádřen silněji než na syrských. W. A. Daszewski se však domnívá, že scéna zobrazující Kassiopeiu se dionýsovskému programu podřizuje: alegorická scéna soutěže krásy je symbolickým uvedením do nového kosmického řádu, jímž je triumf nového dionýsovského světa.¹²²⁷

Pokud se týče zadavatelů pafských mozaik, je podle W. A. Daszewského nepochybné, že jimi byla bohatá místní aristokracie, která se cítila hluboce spjata se starými pohanskými tradicemi a náboženskými představami a byla dobře obeznámena se starobylými mýty. V této souvislosti zmiňuje W. A. Daszewski i Juliána Apostatu, jehož léta mladí spadají do doby vzniku pafských mozaik. Toto pozdní pohanství v boji proti křesťanství vytvořilo speciální druh monoteismu, v němž jednotliví bohové byli pouhými vtěleními téhož boha – nového Dionýsa, který se měl stát protikladem proti vzrůstajícímu se křesťanství.¹²²⁸

¹²²⁵ Proklos, *Ad Crat.* 5,55,5n

¹²²⁶ Macrobius, *Saturnálie* I 18,15: „*Physici Διόνυσον Διός νοον quia solem mundi mentem esse dixerunt: mundus autem vocatur caelum, quod appellant Iovem.*“

¹²²⁷ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 42-43.

¹²²⁸ Idem, s. 44-45.

4.4.4. Celková interpretace mozaik

Oproti W. A. Daszewskému, pro nějž je ústředním motivem mozaiky Dionýsos, je ale třeba (jak činí J. Balty) upozornit na centrální roli Kassiopeie, která se objevuje na scénách vytvářející střed mozaiky. Základním tématem mozaiky je podle ní novoplatónská koncepce duše a její bloudění ve hmotě. Zdůrazňuje v tomto ohledu skutečnost, že zde proti sobě stojí scéna s mořskou příšerou a scéna Kassiopeiny korunovace, vyjadřující harmonii. Místo Poseidóna apamejské mozaiky byl v Nea Pafos zobrazen Aión (a to ikonograficky podobným způsobem jako vousatý a majestátný muž) – i v tomto případě jako symbol věčnosti.¹²²⁹

I W. A. Daszewski však – vedle interpretace dionýsovské resp. jako její součást – interpretuje mozaiku z Aiónova domu jako součást pozdně antického synkretismu, jako dílo pozdní antiky, kdy docházelo k hlubokému přehodnocení dřívějších představ – zde v orfickém a novoplatónském smyslu. Předpokládaný význam scén podle něj překračuje zobrazení samotného mýtu. Z hlediska této studie je nejdůležitější Daszewského interpretace scén s Kassiopeiou a Néreovnami, kterou autor s apamejskými a palmýrskými mozaikami srovnává.¹²³⁰

V učené interpretaci 4. století po Kr. získává komplex mozaik z hlavního sálu tzv. Aiónova domu následující smysl. Dvě horní scény tematizují vstoupení duše do hmoty: scéna Léda s labutí evokuje myšlenku početí, scéna s Dionýsem pak myšlenku zrození. Dvě dolní scény naopak ukazují osvobození duše: dionýsovský průvod symbolizuje odchod duše na onen svět, scéna Apollóna s Marsyem zdůrazňuje úlohu Apollónovy hudby při vzestupu duše do nebe.¹²³¹

¹²²⁹ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, s. 280. W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 43. Id., *Cassiopeia in Paphos – a Levantine going West*, s. 456.

¹²³⁰ W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, s. 42-43.

¹²³¹ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, s. 281.

Pokud se soustředíme na mozaiku s Dionýsem, vraťme se k postřehu, že tu je extází zdůrazněna jeho božskost již jako dítěte. Na tuto božskost Dionýsa-dítěte poukazuje mimo jiné přítomnost Theogónie, doprovázené personifikací nektaru (Nektar) a ambrosie (Ambrosia) jako Dionýsových kojných.¹²³²

V kontextu dionýsovské extáze se nyní podívejme na mozaiku z pohledu přebírání křesťanských motivů pro pohanská znázornění, jak jsme to učinili u apamejské mozaiky se Sókratem. Na zobrazeních Herma s malým Dionýsem, obvyklých pro ikonografii klasického období, přináší Hermés Dionýsa na výchovu k Silénovi nebo k nymfám. Naproti tomu na popisované mozaice vidíme sedícího Herma, který ukazuje malého, nimbem ozdobeného Dionýsa, jenž mu sedí na klíně, ostatním přítomným bohům jako předmět uctívání. Podobnost ke křesťanskému zobrazení s Pannou Marií, ukazující adoraci Ježíška Třemi krály, nelze přehlédnout.¹²³³

Pokud bychom se chtěli pokusit o přesnější interpretaci mozaiky jako protikřesťanskou reakci, můžeme se opřít o názor M.- H. Quet. V jejím pojetí poukazuje mozaikový obraz s Dionýsem na to, že není třeba následovat Syna Božího, jenž slíbil těm, kteří v něj uvěří, věčný život u jeho Otce v království nebeském. Stačí se vydat cestou, jak ji zachycují tradiční polyteistické mýty, upravené novoplatoniky ve 3. a 4. století po Kr. a poukazující na to, jak dosáhnout krásy a nesmrtelnosti.¹²³⁴

Mozaika chce zdůraznit, že cesta k božské podstatě spočívá na velmi starých lidských rituálech, jakými je koupel po narození, první výchova (řec. *ἀνατροφή*). Těmto rituálům se podrobuje právě narozený bůh Dionýsos, jak je literárně zachyceno v *Homérských hymnech* na Dionýsa. Přístup k nesmrtelnosti vyjadřuje centrální panel s Kassiopeiou poukazující na to, jak lidská duše dokáže vystoupit k Diovi a Athéně jen tehdy, pokud se stane sama ztělesněním

¹²³² Idem, s. 286.

¹²³³ J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, s. 285.

¹²³⁴ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche*, s. 521.

krásy, tedy pokud nemá nic společného s hmotou, kterou na mozaice ztělesňují Néreovery.¹²³⁵

Stoupáním duše ke Kráse se dostáváme k Aiónovi. Pro udržení koherentnosti práce ale nyní pokračuji u mozaikových zobrazení Kasseiopeie a Néreovery. Jedno z velmi zajímavých se totiž dochovalo v lokalitě, která antickými mozaikami není téměř vůbec známa: v Palmyře.

4.5. Palmýrská mozaika s Kassiopeiou

4.5.1. Popis mozaiky

V úvodu k palmýrským mozaikám¹²³⁶ jsme se zmínili o novější interpretaci některých palmýrských mozaik, která dokládá, že dřívější názor o jejich „klasičnosti“ (a tím o protikladu k palmýrskému sochařskému umění) nevyjadřuje plně jejich charakter. Specifičnost palmýrských mozaik lze vhodným způsobem ukázat na mozaice s Kassiopeiou .

Mozaika s Kassiopeiou byla nalezena v jednom z domů, prozkoumaných v l. 1939-41, který byl podle hlavní zobrazené postavy nazván *Maison de Cassiopée*. Při popisu mozaiky budeme vycházet z monografie předního francouzského badatele H. Sterna, kterou mozaikám těchto dvou domů věnoval [obr. 34].¹²³⁷

Strukturu mozaiky vytváří do čtverce vepsaný kruh o průměru 4 m, v jehož středu je umístěn medailon. Tento čtverec je na severní, západní a jižní straně obklopen geometrickým motivem, na západní straně navíc scénou kentaurů na lovu. Mozaika je bohužel především ve východní a jižní části silně poškozena, takže o nich nic konkrétního říct nemůžeme.¹²³⁸

¹²³⁵ Idem, s. 522. Hmotu zde ztělesňují jednak kvůli své příslušnosti k mořskému světu (jsou dcerami Nérea a Doridy), ale také kvůli jejich špatné výchově (řec. *τροφή*), jež je neustále vede k tomu, aby usilovaly o materiální krásno. Tak je v *Hovorech mořských* zachytil ve 2. stol. po Kr. Lúkiános ze Samosat.

¹²³⁶ Srov. kap. 1.2.2.4.

¹²³⁷ H. Stern, *Les mosaïques des maisons d'Achille et de Cassiopée à Palmyre*, Paris 1977. – Pět fragmentů mozaiky je nyní rozděleno mezi Národní archeologické muzeum v Damašku a muzeum v Palmyře.

¹²³⁸ Idem, s. 26, 38-42.

Střední medailon zdobí nahá mužská postava božstva zdobená nimbem. Vyznačuje se majestátními rysy člověka zralého věku. Nápis nad hlavou KRICIC N rekonstruuje H. Stern jako Κρίσις Ν[ηρηίδων] a scénu srovnává s mozaikou s Kassiopeiou a Néreovny z Apameie, která je údajně jedinou scénou tohoto typu (mozaiky z Nea Pafos tehdy ještě známy nebyly). Postavu tedy interpretuje jako Poseidóna, otce Néreoven.¹²³⁹

Ve vnějším kruhu vně medailonu pod Poseidónem vidíme nahou ženskou postavu, označenou nápisem KACCIEΠEIA jako Kassiopeia. Zobrazením – především gestem, jímž si drží vlasy – připomíná ikonografii Afrodíty při koupeli. Po stranách ji obklopují Néreovny, mořské příšery a kentaur. Sedící, opět nahá ženská postava vlevo od Kassiopeie má údajně otevřená ústa, jimiž vyjadřuje hrůzu z příšery, která je hlídá. Tuto postavu francouzský badatel označuje za Andromédu.¹²⁴⁰

H. Stern mozaiku datuje na základě stylového srovnání při uvážení politických dějin Sýrie mezi l. 245 a 273 po Kr.¹²⁴¹ Proti názoru J. Balty posunout ze stylistických důvodů dataci mozaiky do doby tetrarchie (tedy do přelomu 3. a 4. století po Kr.)¹²⁴² se rozhodně staví K. Parlasca s odkazem na to, že po r. 273 v Palmyře „*chyběly veškeré materiální předpoklady pro zadání takto náročného uměleckého díla.*“¹²⁴³

Oproti apamejské mozaice, kde nápisy označují všechny postavy, na palmýrské mozaice identifikuje nápis vedle Kassiopeie jen několik dalších postav. Podobně jako v případě Sókrata a Therapenides z Apameie tu tak nejde pouze o označení dané postavy, nýbrž i části mozaiky. Identifikace ostatních postav tu tedy není jistá.

¹²³⁹ Idem, s. 30. Mozaiku z Nea Pafos tedy pro srovnání neuvádí.

¹²⁴⁰ Idem, s. 31-33. Perseus byl prý údajně zobrazen v nedochované části mozaiky.

¹²⁴¹ Idem, s. 42.

¹²⁴² J. Balty, *Nouvelles remarques*, s. 296.

¹²⁴³ K. Parlasca, *Zur Ikonographie syrischer Mosaiken der Kaiserzeit*, in: CMGR IV (1984), 1994, s. 199-202, zde s. 200-201.

Jak jsme výše viděli, popsal H. Stern – předpokládá klasické pojetí mýtu – sedící nahou ženskou postavu vlevo od Kassiopeie jako Andromédu. J.-Ch. Balty však prokázal, že se tu o Andromédu, tedy o zamýšlenou oběť, nejedná. To, co H. Stern popsal jako pouta, je ve skutečnosti náramek, podobný těm, jaké vidíme na mozaice i u jiných žen. Svinutí mořské obludy patří k jednomu z tritónů; výraz údajné hrůzy, vyjádřený polootevřenými ústy, je obvyklým stylistickým rysem, který můžeme vidět i u jiných postav.¹²⁴⁴ Údajná Androméda tu tedy není nikým jiným než jednou z dalších Néreoven.

Kassiopeia, vytvářející zřetelně ústřední postavu kompozice, tu před Néreovkami odhaluje krásu svého těla (napodobujíc postoj helénistické sochy Afrodíty Anadyomené¹²⁴⁵) a je tu tedy zobrazena jako vítězka v soutěži krásy s Néreovkami. To ale představuje úplný opak klasického mýtu, v němž pyšná aitiopská královna spor o krásu proti Néreovkám na Poseidónův zásah prohraje a odsoudí tím dceru Andromédu k tomu, aby byla přikována ke skále a obětována mořské obludě.¹²⁴⁶ Palmýrská Kassiopeia má ve skutečnosti s klasickým pojetím aitiopské královny jen málo společného. Mozaiku je nutné chápat v kontextu místní syrské recepce Amymoné a Kassiopeie.

4.5.2. Orientální verze mýtu o Amymoné a Kassiopei

V syrské oblasti byla Amymoné, dcera Adónida a Afrodíty, nazývána též Béroé, podle města *Bérytu* (dn. Bejrút). Toto by v kontextu popisované mozaiky mohlo naznačovat, že tu je Poseidón zřejmě chápán jako Poseidón z *Bérytu*, jenž byl ztotožňován s nejvyšším bohem kanaánského panteonu Elem.¹²⁴⁷

¹²⁴⁴ J.-Ch. Balty, *Une version orientale méconnue*, s. 96-97.

¹²⁴⁵ J. Balty, *Composantes classiques et orientales dans les mosaïques de Palmyre*, in: AAS 42, 1996, s. 407-416, zde s. 409.

¹²⁴⁶ Idem, s. 408-409.

¹²⁴⁷ Srov.: Rey-Coquais, *Connaros le Puissant*, Syria XLV, 1978, s. 368 (podkladem pro tuto identifikaci byl nález dvojjazyčného nápisu v Palmyře). K Elovi srov.: ESPV, s. 88.

Nonnos z Panopole popisuje v *Dionýsiakách*, jak Poseidón a Dionýsos soutěžili o přízeň bohyně, jejíž jméno (Amymoné či Beroé) autor často zaměňuje, přičemž je ale nutné říci, že označení Beroé je u něho častější, zatímco jméno Amymoné se u něho objevuje pouze jedenáctkrát. Jako o Beroé se zmiňuje např. na následujícím místě:

„A (= Dionýsos) se přiblížil k Beroé. Chce na ni promluvit, ale je paralyzován strachem.“¹²⁴⁸

Na jiném místě Nonnos označuje Beroé za „kořen života“ a „živitelku měst“.¹²⁴⁹ Rovněž na římských mincích nalezených v *Bérytu* (dn. Bejrútu) s portréty císařů Elagabala, Macrina a jeho syna Diadumeniana¹²⁵⁰ je na hlavním *akrotériu* místního Astartina chrámu místo Amymoné zobrazena místní nymfa Beroé.¹²⁵¹

Mýtus o Kassiopei byl v syrsko-palestinské oblasti široce rozšířen. Kořen *κασ(σ)ι* odvozuje W. Daszewski od syrského pohoří *Κασσιον*, jež se zvedá mezi Ugaritem a Antiochií. S tímto pohořím byl spojen Zeus Kassios, který měl svatyně nejen tu, ale i u egyptského *Pelúsia* a dokonce na řeckém ostrově Korfu. Je však jisté, že kult Dia Kassia pocházel ze Sýrie, odkud se do dalších částí Středomoří teprve rozšířil.¹²⁵²

Pohoří *Κασσιον* bylo jedno z nejposvátnějších sakrálních míst na Předním východě od doby starověké až do doby nedávné. Spojení pohoří s Diem Kassiem dokládá zpráva byzantského kronikáře Ióanna Malaly, v níž se zmiňuje

¹²⁴⁸ Nonnos, *Dionýsiaka* XLII, 138-139: Καὶ Βερόης σχεδὸν ἦλθε καὶ ἤθελε μῦθον ἐνίψαι, ἀλλὰ φόβῳ πεπέθητο.

¹²⁴⁹ Idem XLI, 143: 'Ρίζα βίου, (...) πόλεων τροφός. Vztahu Amymoné a Beroé se podrobně věnuje rozsáhlá předmluva P. Chuvina k 15. svazku Nonnových *Dionýsiak*: Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiques* (Tome XV, Chants XLI-XLII), Paris 2006, s. 3-28.

¹²⁵⁰ Elagabal (cca 203 – 222) byl císařem v l. 218-222. Macrinus (164-218) byl císařem pouhý rok (217-218 po Kr.). Diadumenianus (200-218) byl za vlády svého otce Macrina jmenován *caesarem*.

¹²⁵¹ F. Berti, *Poseidon ed Amymone. Un mosaico romano di Chanià*, ASAA L-LI, 1972-73 (= 1975), s. 451-465, zde s. 462.

¹²⁵² A. Salač, ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ, BCH 46, 1922, s. 160-189 (o syrském původu božstva: s. 188). A. Salač odmítl považovat Dia Kassia za solární božstvo, a H. Seyrig, *Culte du Soleil en Syrie*, Syria 48, 1971, s. 337, který s tímto názorem nesoúhlasil.

o obětinách, které tomuto bohu poskytl Seleukos Níkátor před založením města Seleukeie (po r. 301/300 př. Kr.).¹²⁵³ Stejný kronikář informuje i o obětinách, které Diu Kassiovi obětoval Iúliános Apostata v r. 363 po Kr. před výpravou proti Peršanům.¹²⁵⁴

Zeus Kassios nahradil místního staršího boha podobného charakteru jako ochránce šťastné plavby, pána nebes, větrů a bouře. V tomto ohledu je následníkem starších syro-palestinských bohů Baalšamina, Hadada, Tešúby nebo Béla, kteří byli rovněž bohy hromů a blesků a hvězd.¹²⁵⁵ Zeus Bélos je doložen na jednom z apamejských nápisů.

Kořen *κασ(σ)ι* u jména Kassiopeie odkazuje podobně jako v případě Dia Kassia na souvislost se zmíněným pohořím *Κασσιος*. Tuto souvislost dokládá i existence města Kassiopé (*Κασσιώπη*) na severním pobřeží ostrova Korfu s chrámem Dia Kassia.¹²⁵⁶

O původu Kassiopeie existují tři mírně odlišné literární zprávy, všechny ale poukazují na její původ v syrsko-palestinské oblasti. Konón, mytograf žijící na přelomu letopočtu (36 př. Kr. – 17 po Kr.), ve svých mytologických vyprávěních (*Διηγήσεις*), dochovaných pouze u Fotia, neuvádí Kassiopeiu jako Andromédinu dceru a nezná ani vyprávění o mořské příšeře. Celé vyprávění přitom umísťuje do Joppy na foinické pobřeží.¹²⁵⁷ Fotios přitom výslovně uvádí, že verze o Konónovi je odlišná od řeckého mýtu.¹²⁵⁸ Jiní autoři (Hésiodos, Ferekýdés a Apollódoros) uváděli, že Kassiopeia byla dcerou Araba a jeho

¹²⁵³ Ióannes Malalas, *Světová kronika* VIII, 12.

¹²⁵⁴ Idem XIII, 19. J. Healey, *From Sapānu/Sapunu to Kasion*, in: W. G. E. Watson (ed.), *Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt*, Münster 2007, s. 141-151, zde s. 144-147.

¹²⁵⁵ Jako nebeské božstvo interpretuje Baalšamina H. Niehr (*Ba'alsamem. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, Leuven 2003). Přední český religionista J. Heller (*Starověká náboženství*, Praha 1988, s. 272) však Baalšamina přibližuje spíše Elovi a tvrdí, že k bohu bouře měl daleko. – Spojení Baalšamina a Dia Kassia dokládají mj. dvoujazyčné nápisy z Palmýry.

¹²⁵⁶ A. Salač, *ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ*, BCH 46, 1922, s. 160-189, zde s. 161-162. Zvláště zajímavá je zmínka Prokopiova (*Válka s Góty* IV, 22) o lodi zasvěcené Diu Kassiovi.

¹²⁵⁷ FGrHist 26 (XI, s. 204-205). Do Foiníkie – třebaže v klasickém podání byli Kéfeus a Kassiopeia manželský pár v Aitiopii – mýtné lokalizují i Strabón (XVI, 28), Flavius Josephus (*Válka židovská* III, 9,3) a byzantský autor 12. století Ióannes Tzetzes ve scholiích k básni *Alexandra* Lykofrona z Chalkidy (3. století př. Kr.).

¹²⁵⁸ Ibidem: *Τὰ περὶ Ἀνδρομέδας ἱστορεῖ ἑτέρως ἢ ὡς ὁ Ἑλλήνων μῦθος*.

manželky Foiníky.¹²⁵⁹ Třetí literární zprávu poskytuje *Suda*, kde se Kassiopeia označuje jen stručně jako ἡ καλλονή (= Krása).¹²⁶⁰ Vysvětluje tak, proč je Kassiopeia (jako ztělesnění krásy) na palmýrské mozaice vítěžkou této soutěže a rovněž proč byl tento mýtus použit v novoplatónském kontextu apamejské katedrály.

Podle J.- Ch. Baltyho se zdá, že původně existovaly dvě orientální verze mýtu, jež se v řeckém světě spojily v jeden: jedna foinická, druhá severosyrská. Foinická verze, vyprávějící o mořské obludě, se stala součástí řeckých mýtů. Ve druhé verzi, zřejmě starší, podle níž byla pravnučkou Bélou, Kassiopeia symbolizovala svým vítězstvím nad Néreovny triumf kosmického řádu nad neorganizovanými, chaotickými a primitivními silami přírody. Tím, že byla Kassiopeia spojena genealogicky s Bélem, bohem uctívaným v Apamei a Palmyře, byla v těchto dvou městech považována za místní božstvo – a mohla tedy v soutěži krásy jen zvítězit.¹²⁶¹

Položme si ovšem otázku, jak mohla ve 2. polovině 3. století po Kr. vzniknout myšlenka vrátit se k tomuto orientálnímu mýtu o Kassiopei. Zodpovězením této otázky se vracíme k interpretaci apamejské mozaiky s Kassiopeiou a Néreovny, přičemž pro srovnání využijeme podrobných popisů mozaik z Nea Pafos a Palmýry.

Návrat k orientálnímu mýtu o Kassiopei je spojen s novoplatónským pojetím. Vítězství Kassiopeie, které tak protičeří klasickým řeckým mýtům, odpovídalo jejich představám o konečném osvobození duše od tělesné schránky: tím, že se Kassiopeia vzdává šatu, identifikuje se tak s věčnou krásou. V kontextu novoplatónské školy v Apamei byla orientální verze mýtu o Kassiopei zvolena jako analogie k Odysseiovi. Stejně jako on i Kassiopeia

¹²⁵⁹ Hes. cat. fr. 138. – Ferekýdés: FGrHist 3F86: ἐκ δὲ Κασσιοπέας τῆς Ἀράβου Φοίνικι γίνεταί (Ferekýdés, žijící v 1. polovině 5. století př. Kr., zpracoval genealogie hérů v íonském dialektu *Autochthonoi*). – Apollódoros, *Bibliothéké* 3,1,2.

¹²⁶⁰ *Suda* III, s. 38, 453.

¹²⁶¹ J.- Ch. Balty, *Une version orientale méconnue du mythe de Cassiopée*, s. 99-102

vzdorovala mořskému živlu a nakonec nad ním triumfovala.¹²⁶² V Palmyře novoplatónský kontext souvisí s působením filosofa Longína na dvoře královny Zenóbie v l. 267-272/273.¹²⁶³

Na orientální charakter palmýrské i apamejské mozaiky zřetelně poukazuje hlavní mužské božstvo. Třebaže ikonografií odpovídá klasickému Poseidónovi (v Apamei je dokonce jako Poseidón označen i nápisem), nejedná se o tohoto boha, nýbrž o místní syrské božstvo, které bychom mohli ztotožnit s Bélem. V Nea Pafos naopak Poseidón získává kosmický charakter s rysy Aióna.

5. Aión – mozaika z Shahba-Filippopole

Tím se dostáváme k poslednímu okruhu, jemuž se v této práci budeme důkladně zabývat, totiž k problematice Aióna a jeho zobrazení na pozdně antických (především syrských) mozaikách. Východiskem bude mozaika s Aiónem z Shahba-Filippopole.¹²⁶⁴

Aiónovu mozaiku,¹²⁶⁵ datovanou do poloviny 3. století po Kr., prvně publikoval E. Will v r. 1953.¹²⁶⁶ Pravou část mozaiky s Prométheem srovnal krátce poté (1957) se sarkofágy, na nichž se rovněž objevuje prométheovský motiv, přední znalec pozdní antiky A.-J. Festugière.¹²⁶⁷

Ohledně datace mozaiky zatím badatelé nedošli ke zcela shodným názorům, třebaže obecně se na 3. století po Kr. dohodnout mohou. S odkazem na „severovský styl“ (jak jej formuloval D. Levi při studiu antiochijských mozaik), k němuž prý patří i Aiónova mozaika, ji E. Will datoval do poloviny 3.

¹²⁶² J. Balty, *Iconographie et réaction païenne*, s. 276.

¹²⁶³ J. Balty, *Composantes classiques et orientales*, s. 410. K Longínovi srov. kap. 1.4.2.3.

¹²⁶⁴ K lokalitě srov. kap. 1.1.3.3.

¹²⁶⁵ Mozaika o velikosti 2 x 1,42 m je dnes umístěna v Damašském národním muzeu.

¹²⁶⁶ E. Will, *Une nouvelle mosaïque de Chahba-Philippopolis*, AAS 3, 1953, s. 27-48.

¹²⁶⁷ A.-J. Festugière, *La mosaïque de Philippopolis et les sarcophages au „Prométhée“*, La revue des arts 7, 1957, s. 195-202.

století po Kr., tedy do doby vlády Philippa Araba.¹²⁶⁸ J. Charbonneaux tuto dataci potvrdil snahou dokonce prokázat, že v Aiónovi byl symbolicky zpodobněn císař Philippus Arabs a mozaika tak je součástí císařské a dynastické propagandy v provinciích, v případě Phillipa Araba konkrétně v souvislosti s oslavou milénia trvání Říma.¹²⁶⁹ J. Balty se snažila dataci posunout až na závěr 3. století po Kr.,¹²⁷⁰ tuto hypotézu ale později revidovala s poznámkou, že na základě stylového rozboru přesnější datace možná není.¹²⁷¹

Záliba v alegoriích a personifikacích abstraktních myšlenek se objevuje právě v polovině 3. století po Kr. na antiochijských mozaikách. Oblibu si na syrských mozaikách udržely po dalších dvě stě let. Většinou byly objeveny v triklíniích, kde byly zřejmě vnímány jako podnět k filosofickým diskuzím. Jen málokterá z těchto mozaik však dosahuje takové filosofické hloubky jako právě Aiónova mozaika z Shahba-Filippopole.¹²⁷²

Mozaika je tvořena třemi částmi, vytváří tedy svého druhu triptych: vlevo symbolizují postavy kolem Aióna cyklickou věčnost světa, uprostřed úrodnost Země a vpravo scéna s Prométheem poukazuje na úděl lidského rodu od počátku světa. Všechny postavy zobrazené na mozaice jsou označeny řeckými nápisy. V levé části vidíme Aióna se čtyřmi ženskými postavami (ΤΡΟΠΑΙ). Uprostřed se nachází kompozice tvořená třemi registry: v dolní části Gáia a Karpoi; ve střední více vpravo Triptolémos, vlevo od něj sedí na skále Geórgia; na nebi se vznášejí dva okřídlení *putti*, otočení čelem k sobě, a lijí na Triptoléma obsah vaků, které drží v rukách.¹²⁷³ V pravé části vidíme Prométhea z bočního pohledu (resp. téměř zezadu), jak sedí na skále a modeluje malou lidskou figurku, tzv. *Prótoplasta*. Žena, jež se nachází za ním vlevo, má obnažená ňadra a levou rukou si drží drapérii svých šatů; hlavu má otočenou

¹²⁶⁸ E. Will, *Une nouvelle mosaïque*, s. 47-48.

¹²⁶⁹ J. Charbonneaux, *Aiôn et Philippe l'Arabe*, MEFR 72, 1960, s. 253-272, zde s. 268-272.

¹²⁷⁰ J. Balty, *la mosaïque antique au Proche-Orient*, in: ANRW II.12.2, 1981, s. 425.

¹²⁷¹ J. Balty, *Les mosaïques de Shahba-Philippopolis*, s. 144.

¹²⁷² K. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, s. 168-169.

¹²⁷³ A.-J. Festugière, *La mosaïque de Philippopolis*, s. 195.

směrem k Prométheovi a pozoruje jeho činnost. Není označena jménem, A.- J. Festugière ji nicméně považuje za Athénu. V dalším registru vidíme trojici postav: uprostřed Hermés Psychopompos s pastýřskou holí v levé ruce přivádí na své pravici okřídlenou Psýché. Oba horní rohy vyplňují symboly čtyř větrů.

Aiónova mozaika byla od svého nalezení interpretována poněkud odlišně. Podle A.- J. Festugière zobrazuje mozaika

„život a smrt člověka ve vztahu k Aiónovi, Věčnému času, v němž se vše rodí, roste, uzrává, upadá a umírá, aby pak mohlo být znovuzrozeno – a tak do nekonečna“.

Mozaika je pro něj „*dokladem filosofické kultury syrského měšťanstva, které se rádo bavilo těmito tématy*“¹²⁷⁴ v závěru pohanského období.¹²⁷⁵

Aión v levé části mozaiky je zobrazen téměř nahý (pouze s řasenou látkou přes stehna a levé rameno), bez jakéhokoli odznaku moci (např. glóbus, žezlo apod.). Na ramena mu padá dlouhá kadeř vlasů. Je tu zpodobněn jako muž středního věku. Pravou rukou se opírá o kruh mírně nachýlený k němu. Jedná se o zvěrokruh, s nímž se setkáváme i na řadě dalších pohanských a křesťanských znázorněních (např. na mozaice z Haïdry nebo na tapisérii z Gerony z 11.- 13. století); křesťanský *Annus* však v ruce nedrží kruh, nýbrž kolo s paprsky.¹²⁷⁶

Francouzský historik odkazuje na zprávy ve filosofické literatuře, v němž je Aión vnímán jako symbol věčnosti či času obecně.¹²⁷⁷ Za počátek těchto filosofických úvah považuje pasáž v Platónových *Zákonech*, v níž cizinec mladému člověku vysvětluje, že

¹²⁷⁴ Tj. problematikou věčného života a zmrtvýchvstání.

¹²⁷⁵ A.- J. Festugière, *La mosaïque de Philippopolis*, s. 196, 200: „*le paganisme finissant*“.

¹²⁷⁶ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aïôn de Shahba-Philippopolis*, s. 297-300.

¹²⁷⁷ A.- J. Festugière, *La mosaïque de Philippopolis*, s. 200.

„tobě je tajno právě to, že všechno dění má ten účel, aby bylo životu veškerenstva uskutečňováno šťastné bytí, takže se neděje kvůli tobě, nýbrž ty jsi pro ono veškero.“¹²⁷⁸

Slova o uskutečňování veškerenstva se v podobné formě objevují i u Plotína.¹²⁷⁹

S identifikací Aióna na mozaice z Shahba-Filippopole jako času resp. věčného času nesouhlasí M.- H. Quet; Aióna považuje v kontextu 3. století po Kr. za personifikaci „nepřerušeno trvání“, a tedy věčnost ve smyslu kosmických cyklů, které symbolizuje kruh, jež drží ve své pravici. Aión tak od 3. století po Kr. nabývá jiný význam než v předcházejících dobách.¹²⁸⁰ Tomuto významu, potřebnému pro správnou interpretaci popisované mozaiky, se nyní budeme věnovat.

Klasické antické pojetí od 4. století př. Kr. rozlišovalo mezi *věčností* (řec. αἰών) a *časem* (řec. χρόνος). Definici věčnosti podal Platón v dialogu *Tímaios*, když se zabýval existencí a vznikem času ve vesmíru. Rozlišuje tu

„pohyblivý obraz věčnosti (...), trvajících v jednotě (= Aión)“ a „její věčný obraz s pohybem určeným číslem, to, co nazýváme čas.“¹²⁸¹

Aristotelés k tomu doplnil, že věčnost (řec. αἰών) odvozuje svůj název od své věčné existence, která je nesmrtelná a božská.¹²⁸² Plútarchos o Aiónovi říká, že

¹²⁷⁸ Platón, *Zákony* X, 903 c 2-5: ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ἢ τῷ τοῦ παντός βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαιμόνων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἕνεκα ἐκείνου.

¹²⁷⁹ Plotinos, *Enneady* II, 9,9.75.

¹²⁸⁰ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d' Aiôn de Shahba-Philippopolis*, s. 276, 303-304.

¹²⁸¹ Platón, *Tímaios* 37d-e.

¹²⁸² Aristotelés, *O nebi* I, 9 (279a).

„není v ní (= v Přirozenosti) nic, co by trvalo nebo vskutku bylo, nýbrž v ní vše vzniká a zaniká, neboť je rovnoměrně smíšena s časem.“¹²⁸³

Chronos se oproti tomu vyznačuje nestabilitou, pomíjivostí, nemožností návratu.¹²⁸⁴

Řecké hermetické spisy, kompilované v jednotný korpus na konci 3. století po Kr. – tedy v době, která nás pro interpretaci mozaiky zajímá nejvíce – věnovaly velkou pozornost vztahu mezi Bohem, Věčností, Světem, Časem a bytostmi tomuto systému podřízenými. Autor XI. pojednání používá slovo *aión* dvacetsedmkrát; mezi pojmy *aión* a *chronos* vytváří stejný vztah jako mezi *στάσις* (řec. /stálá, neměnná/ poloha) a *κίνησις* (řec. pohyb). Věčnost podle něj charakterizuje totožnost (řec. *ἡ ταυτότης*), čas se naproti tomu vyznačuje změnou (řec. *ἡ μεταβολή*).¹²⁸⁵

V tomto ohledu je možné chápat vzrůstající význam zodiaku od 2. století po Kr. (tedy jeho ztotožnění s *aiónem*), který podle svědectví Klaudia Ptolemaia „nemá přirozený počátek, protože tvoří kruh.“¹²⁸⁶ Zobrazení Aióna držícího kruh jako kruh zodiaku tak představuje dobré obrazové přetransponování koncepce o nehybné věčnosti, o garantu pravidelného cyklického a nepřerušovaného času.¹²⁸⁷

Význam Aióna v pozdní antice dokládají zmínky v Plútarchově dialogu *O delfském E*¹²⁸⁸ a u již zmiňovaného Synésia z Kyrény. V hymnu, sepsaném krátce poté, co se stal v r. 410 po Kr. biskupem v Ptolemaidě, označil Aióna za

¹²⁸³ Plútarchos, *O delfském E* 393 A: οὐδὲν αὐτῆς μένον οὐδ' ὄν ἐστίν, ἀλλὰ γιγνώμενα πάντα καὶ φθειρόμενα κατὰ τὴν πρὸς τὸν χρόνον συννεμῆσιν.

¹²⁸⁴ Idem, 392 C-F. – Srov.: M.- H. Quet, *La mosaïque dite d' Aiôn de Shahba-Philippopolis*, s. 304-305.

¹²⁸⁵ *Corpus Hermeticum*, XI, 2.

¹²⁸⁶ Ptolemaios, *Tetrabiblos* I, 10: τοῦ ζωδιακοῦ μηδεμιᾶς οὐσης φύσει ἀρχῆς ὡς κύκλου - Tetrabiblos (Τετράβιβλος) je astrologický dodatek k Ptolemaiovu neznámějšímu dílu *Matematická soustava* (Μαθηματικὴ σύνταξις)

¹²⁸⁷ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d' Aiôn de Shahba-Philippopolis*, s. 305-306. – V této souvislosti francouzská badatelka rovněž odmítá starší názor, jehož autorem byl J. Charbonneaux, identifikující Aióna z mozaiky v Shahba-Filippopoli s císařem Philippem Arabem jako součást oslavy milénia římské říše (s. 306-321).

¹²⁸⁸ Plútarchos, *O delfském E* 393A-B.

„strážce nesmrtelného pobytu bohů“ a „toho, který je současně mladý a starý“.¹²⁸⁹

Naši pozornost by měl dále připoutat název ΠΡΩΤΟΠΛΑΣΤΟΣ pro označení lidské figurky, kterou modeluje Prométheus. Název Πρωτόπλαστος tu je totiž použit místo obvyklého πλάσμα (řec. tvoření, výtvor, obraz). Se jménem Prótoplastos se setkáváme pouze v pramenech židovských a křesťanských: v Novém zákoně, u raných apologetů a církevních otců.

V židovských a křesťanských textech je Prótoplastos ekvivalentem Adama. Použití označení Prótoplastos na mozaice proto vyžadovalo znalost křesťanského učení. Lze se oprávněně domnívat, že zadavatel mozaiky chtěl poukázat na to, že první lidské stvoření bylo vymodelováno z hlíny titánem Prométheem, a nikoli stvořeno Bohem podle jeho podoby, jak ve 3. století po Kr. kázaly v Sýrii četné židovské či žido-křesťanské sekty.¹²⁹⁰

Se zobrazením Prótoplasta se setkáváme na četných židovských a křesťanských uměleckých dílech. Příkladem mohou být fresky ze synagogy z Dura-Europos z poloviny 3. století po Kr., tedy současné s popisovanou mozaikou, nebo mozaiky z atria chrámu sv. Marka v Benátkách (13. století).¹²⁹¹

Odkazem na to, že hliněné tělo prvního člověka bylo oživeno skrze Psýché, duši, která za Hermova přispění sestoupila z nebeských výšek, a nikoli vdechem života od Boha, zadavatel mozaiky odmítl příchod mesiáše jako potomka Adamova.¹²⁹² Bylo by příliš odvážné nadhodit souvislost s obsahem dvou synod, které se před polovinou 3. století po Kr. konaly v nedaleké Bosře?¹²⁹³ Domnívám se, že nikoli.

Na kosmický charakter Aióna poukazují čtyři (za Aiónem umístěné) ženské postavy označené jako *Tropai*, které nejsou personifikacemi ročních

¹²⁸⁹ Synésios, *Hymnus VIII*, 69: (...) νέος ὢν ἄμα καὶ γέρον

¹²⁹⁰ V Bosře např. M. Sartre, *Bostra: des origines à l'Islam*, Paris 1985, s. 99-102.

¹²⁹¹ O. Demus, *Mosaiken von San Marco in Venedig 1100-1300*, Wien 1935, s. 42n.

¹²⁹² M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn de Shahba-Philippopolis*, s. 291-292.

¹²⁹³ K nim viz kap. 1.4.3.2.

období, nýbrž znaky slunovratu a rovnodennosti, které způsobují změnu ročních období.¹²⁹⁴

M. Manilius, básník doby Augustovy a Teberiovy, doložil, že antičtí astrologové si významu těchto znaků velmi cenili.¹²⁹⁵ Jejich význam tkvěl podle Manilia ve faktu, že vytvářely proti sobě vzájemný protiklad a rozdělovaly tak nebe na stejné části.¹²⁹⁶ Manilius dále uvádí:

*„Mění (= tyto znaky) roční období a vyvolávají překvapivé změny lidských záležitostí, neboť nic nemůže při jejich příchodu zůstat v původním stavu.“*¹²⁹⁷

Podle názoru M.- H. Quet, k němuž se zde připojuji, je třeba Aiónovu mozaiku nutné chápat v širším kontextu jako součást snah o upevnění helénské kultury v oblasti Bosry a Shahba-Filippopole (jak je načrtl G. W. Bowersock a jimž jsme se věnovali výše¹²⁹⁸), konkrétněji v souvislosti s hrami s mytologickou tematikou pořádanými v divadle v Bosře. Majitel domu, v němž byla Aiónova mozaika objevena, se snad na pořádání těchto her podílel a vytvořením mozaiky se chtěl s jejich obsahem podělit i se členy své rodiny a s hosty. Aiónova mozaika tak byla součástí politiky císaře Philippa Araba o podporu tradiční helénské vzdělanosti v této již částečně christianizované oblasti a současně vyjadřovala hodnoty místních elit, které se mozaikou k těmto hodnotám hlásily.¹²⁹⁹

¹²⁹⁴ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn de Shahba-Philippopolis*, s. 294n.

¹²⁹⁵ Manilius, *Astronomica* II, 178-180:

*Idcirco tropicis praecedunt omnibus astra
Bina, ut Lanigero, Chelis Cancroque Caproque,
Quod duplicis retirent conexo tempore vires.*

¹²⁹⁶ Idem, verš 619-620.

¹²⁹⁷ Idem, verš 666-668: „(...) tempora volunt // sic hos aut illos rerum flectentia casus // nec quicquam in prima patientia sede manere.“

¹²⁹⁸ Srov. kap. 1.1.3.3.2.

¹²⁹⁹ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn de Shahba-Philippopolis*, s. 327. G. W. Bowersock, *Greek Culture at Petra and Bostra in the Third Century A.D.*, in: *O EAAHNISMOS ETHN ANATOAIH* (1986), Athens 1991, s. 15-39.

5.1. Nea Pafos

V popisovaném komplexu mozaik z Aiónova domu v Nea Pafos byl Aión součástí velkého středního panelu (C) znázorňujícího soutěž krásy mezi Kassiopeiou a Néreovny. Bohužel je nutné říci, že mozaika je v těchto místech silně poškozená: z postavy Aióna se dochovala pouze hlava zdobená korunou a nimbem. Jeho interpretace tedy vychází především z kontextu celé mozaiky.

Centrální panel jsme výše charakterizovali tak, že ukazuje, jak lidská duše dokáže vystoupit k Diovi a Athéně jen tehdy, pokud se stane sama ztělesněním krásy, tedy pokud nemá nic společného se hmotou, kterou na mozaice ztělesňují Néreovny. Je zde tedy pravděpodobně zdůrazněn jiný aspekt věčnosti, kterou v obecné rovině symbolizuje. Aión tu – domnívá se M.- H. Quet – plní zprostředkující funkci: je spolu s Héliem průvodce (řec. *κυβερνήτης*), který doprovází duši ke Kráse. Rozhoduje o okamžiku, kdy je duše, jež našla Krásu, hodna obdržet korunu nesmrtelnosti a odpoutat se od bohů. Zdá se tedy, že Aión plní na mozaice z Nea Pafos roli toho, který kontroluje přístup na Olymp – úlohu, kterou by podle fragmentu 217 *Chaldejských proroctví* chtěly vykonávat všechny duše, ale této pocty se dostane jen několika vyvoleným.¹³⁰⁰

5.2. Antiochie

Antiochijská mozaika s Aiónem a *Chronoi* byla nalezena v r. 1939 a publikoval ji prvně D. Levi v r. 1944 [obr. 35].¹³⁰¹ Mozaika byla objevena v místnosti střední velikosti, kterou M.- H. Quet označuje za *triclinium*.¹³⁰² Tato místnost byla součástí pozdně antické *domus* v sektoru 15-M, která doznala

¹³⁰⁰ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche*, s. 522, 566.

¹³⁰¹ D. Levi, *Aion*, *Hesperia* XIII, 1944, s. 269-314. Mozaika byla ponechána *in situ* a opět zasypána. Přesné velikosti mozaiky nejsou známy: M.- H. Quet (*La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche*, s. 515) odhaduje velikost místnosti na 6 x 4,5-5 m a velikost celtrálního pseudo-emblématu na 3,5 x 1,5 m.

¹³⁰² M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche*, s. 514.

několika přestaveb. Jak vidíme na obrázku, nebyla mozaika odkryta celá: neodkrytá zůstala horní část s geometrickým dekorem.

Pseudo-emblema antiochijské mozaiky s Aiónem a *Chronoi* zdobí celkem čtyři postavy: tři postavy (v pravých dvou třetinách mozaiky) sedí při hostině na stejném lůžku; postava vlevo drží velký kruh. Tři sedící postavy zdobí (zleva) nad hlavami řecké nápisy:

ΜΕΛΛΩΝ (μέλλον) – budoucnost

ΕΝΕΣΤΩΣ (ἐνεστῶς¹³⁰³) – přítomnost

ΠΑΡΩΧΗΜΕ/ΝΟΣ (παρωχημένος) – minulost

Postava Aióna (označená nápisem ΑΙΩΝ) zcela vlevo se téměř nedochovala; vidíme z ní pouze hlavu, loket levé ruky a nataženou pravou ruku držící velký kruh.¹³⁰⁴ Zatímco zbylé tři postavy jsou zobrazeny vsedě při hostině (*symposion*), můžeme i přes špatný stav dochování konstatovat, že Aión se hostiny neúčastní.¹³⁰⁵ Pátý nápis (XPONOΙ) je umístěn v dolní části pod postavou Mellóna uprostřed pseudo-emblematu.¹³⁰⁶

M.- H. Quet považuje mozaiku z Antiochie ve srovnání s mozaikou ze Shahba-Filippopolis méně explicitní a abstraktnější. Vysvětluje to tím, že bohatí a vzdělanější obyvatelé Antiochie byli lépe schopni rozeznávat detaily filosofických úvah o věčnosti. Na rozdíl od mozaiky v Nea Pafos se však podle autorky (oproti staršímu názoru D. Leviho z r. 1944) nezabývali otázkou vztahu věčnosti a lidské duše, jak jej nastiňuje Plotínův spis *Věčnost, čas a duch*: na antiochijské mozaice tak není vyjádřeno žádné filosofické myšlení. Není tak výrazem helénské identity v protikladu k narůstajícímu významu křesťanství, jak je tomu v případě mozaiky v Shahba-Filippopolis. Její význam je velmi

¹³⁰³ Od ἐνίστημι = na něco stavět, přidat.

¹³⁰⁴ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche*, s. 531.

¹³⁰⁵ Idem, s. 530, 532.

¹³⁰⁶ Idem, s. 526-528.

prostý: přivítat hosty shromážděné v trikliniu a tvořit příjemný rámeček při symposiu.¹³⁰⁷

5.3. Mérida

Tzv. *kosmologická mozaika* z hispánské Méridy (řím. *Augusta Emerita*), objevená v r. 1966 v římském domě v bezprostřední blízkosti tzv. *casa del Anfiteatros*, byla předmětem studia řady vynikajících badatelů [obr. 36,37]. Její datace je velmi nejistá: M.- H. Quet uvádí 2. polovinu 2. století po Kr., sama ale přiznává svoji nejistotu.¹³⁰⁸ E. Alföldi-Rosenbaum se nověji staví pro výrazně pozdější dataci. Sama sice konkrétní datum neuvádí, odkazuje ale na názor J. Arceho, spojující vznik mozaiky s Vettiem Agoriem Praetextatem.¹³⁰⁹ Následující řádky si nenárokují přinést k mozaice nové informace, pouze by chtěly vytknout některé body, spojující v souvislosti s Aiónem méridskou mozaiku s mozaikami ze Shahby a Nea Pafos.

Mozaika zdobila západní část peristylu domu. Z celkové plochy mozaiky 48,5 m² zaujímá plocha emblématu, které nás zajímá, 19 m², přičemž toto embléma je v horní části zaoblené. S ohledem na celkový charakter mozaiky již Ch. Picard spojil toto dílo s východními oblastmi říše.¹³¹⁰ Mozaika představuje jedinečnou kompozici, která umožňuje několik významových čtení. Na tomto místě postačí, když budeme mozaiku chápat jako alegorické zobrazení římské oikumény.¹³¹¹

V horním půlkruhu jsou zobrazeny nebeské síly *Saeculum*, *Caelum* a *Chaos*. Pod nimi jsou umístěny čtyři větry a mezi nimi *Oriens* a *Occasus*, symbolizující vycházející slunce a zapadající měsíc. Prostřední zóna mozaiky

¹³⁰⁷ Idem, s. 563-564.

¹³⁰⁸ M.- H. Quet, *La mosaïque cosmologique de Mérida*, Paris 1981, s. 205-207.

¹³⁰⁹ E. Alföldi-Rosenbaum (*Mérida Revisited: The Cosmological Mosaic in the Light of Discussions since 1979*, MM 34, 1993, s. s. 254-274, zde s. 273. Působil za Iúliána Apostaty.

¹³¹⁰ Ch. Picard, *Observations sur la mosaïque cosmologique de Mérida*, in: CMGR II (1971), 1975, s. 119-124. Mozaikář, tvůrce méridské mozaiky, byl „Grec ou un Oriental hellénisé venu d'une des grandes cités orientales de l'Empire.“ M.- H. Quet (*La mosaïque cosmologique*, s. 201) se domnívá, že byl Syřan.

¹³¹¹ M.- H. Quet, *La mosaïque cosmologique*, s. 59-60.

byla vyhrazena ročním obdobím a Aiónovi. Mozaika tu je však dochována jen v levé části. Z ročních období se tak dochovaly jen *Aestas* a *Autumnus*; z velké, uprostřed mozaiky stojící postavy Aióna – z chovaných písmen AET doplňujeme na *Aeternitas* – zbyla pouze část obličeje a prsou. Spodní část mozaiky obsahuje mořská a říční božstva *Oceanus*, *Pontus* resp. *Euphrates*, *Nilus* a další.¹³¹²

Na klíčovou roli Aióna poukazuje nejen jeho centrální umístění uprostřed mozaiky, ale i pozice nebeských sil *Caelum* a *Saeculum* na dominantním místě zcela nahoře, která spojují dva aspekty pojmu Aión: tedy typ staršího, vážného boha, podobajícího se Jupiterovi, a mladšího, bezstarostného boha.¹³¹³

M.- H. Quet, třebaže nepopírá paralelu mezi pojmy *Aión* a *Saeculum Aureum*, odmítá, že by bylo možné ztotožnit Aióna a *Saeculum*. Současně nesouhlasí s tím, aby latinské *Saeculum* bylo identifikováno s řeckým pojmem *Chronos*, který ztělesňuje nehybnou věčnost. *Saeculum* na méridské mozaice nezobrazuje tvůrčí čas, ani čas věčný. Pojem chápe v souvislosti s cyklickou koncepcí času, odvolávajíc se na stoickou filosofii, podle níž se věčnost světa definuje jako opakovaný příchod kosmických cyklů, jako příchod určitého období. Na méridské mozaice tedy postava *Saeculum* symbolizuje příchod nové, přesněji vymezené nové doby.¹³¹⁴

Tři nejvýše umístěné postavy *Saeculum*, *Caelum* a *Chaos* obvykle nejsou spojovány s theogóniemi klasického období. Jinak tomu ale je ve filosofických textech a u křesťanských apologetů ve 2. a 3. století po Kr.

¹³¹² A. Alföldi, *Das kosmologische Bild des Bodenmosaiks von Mérida*, in: *Aion in Mérida und Aphrodisias*, Mainz 1979, s. 1-12.

¹³¹³ Idem, s. 4-5. A. Alföldi se domnívá, že tato božstva byla na méridské mozaice zaměněna. K Aiónovu typu *Saeculum (frugiferum)* viz též severoafrické mozaiky (kap. 5.4.). Maďarský badatel odkazuje též na báseň Claudia Claudiana (370-404/5 po Kr.), v níž oslavuje nástup svého podporovatele Stilicha do konzulského úřadu jako počátek zlatého věku. I v této básni Claudius Claudianus rozlišuje *Aevum* a *Saeculum*.

¹³¹⁴ M.- H. Quet, *La mosaïque cosmologique*, s. 95-100. V tomto kontextu chápe francouzská badatelka i výše uvedenou báseň Claudia Claudiana.

Nebeská skupina na mozaice v Méridě zobrazuje vznik světa podle platónské filosofie, nastíněné v dialogu *Tímaios*.¹³¹⁵

O samotné postavě Aióna, která pokrývala více než třetinu výšky mozaiky, toho nemůžeme říci mnoho. Již výše jsme zmínili, že se z ní dochovala pouze část obličeje a prsou; tyto detaily alespoň naznačují, že se jednalo o mladého nahého muže. Rekonstrukce nápisu AET na *Aeternitas* je velmi pravděpodobná, ale ne zcela jistá.¹³¹⁶ Tento latinský nápis je třeba chápat jako překlad řeckého pojmu *Aión*. Ten tu symbolizuje respektování kosmického řádu a římské říše, pramen života a věčnosti kosmu.¹³¹⁷

5.4. Severní Afrika

Aión se objevuje na velkém množství severoafrických mozaik, neboť tu byl lokální kult Aióna ve formě *Saeculum Frugiferum* široce rozšířen.¹³¹⁸

Na prvním místě je nutno zmínit mozaiku s Aiónem s personifikacemi čtyř ročních období z tuniské lokality **Haidra** (řím. *Ammaedara*), datované do 1. poloviny 4. století po Kr. [obr. 58]. Aióna tu vidíme jako nahého mladíka stojícího v kruhu uprostřed čtyř ročních období. D. Parrish se domnívá, že na této mozaice je spojení Aióna a ročních období ze všech antických mozaik nejužší. Přítomnost ročních období ještě zdůrazňuje spojitost nekonečného cyklu času se stálou obměnou ročních období. Podle D. Parrishe mozaika vyjadřuje osobní touhu majitele po štěstí a blahobytu.¹³¹⁹

Jen další dvě severoafrické mozaiky spojují Aióna se zodiakem a ročními obdobími. Jedna, datovaná také do počátku 4. století po Kr., pochází z Kartága, z triklinia domu bezprostředně přiléhajícího k *Maison des Chevaux*.

¹³¹⁵ Platón, *Tímaios* 30a-31a; 37d-38c.

¹³¹⁶ Jiné možnosti uvádí M.- H. Quet, *La mosaïque cosmologique*, s. 158-160. E. Alföldi-Rosenbaum (*Mérida Revisited: The Cosmological Mosaic*, s. 260) jakékoli jiné čtení vylučuje: „(...) there is no real alternative to the reading *Aeternitas*.“

¹³¹⁷ Idem, s. 166, 176-178

¹³¹⁸ D. C. Parrish, *The mosaic of Aion and the Seasons from Haidra (Tunisia): An Interpretation of Its Meaning and Importance*, *AnTard* 3, 1995, s. 167-191, s. 177

¹³¹⁹ D. C. Parrish, *The mosaic of Aion*, s. 176-177.

Nahý Aión tu je zobrazen s rohem hojnosti.¹³²⁰ D. Parrish a R. Avner-Levy se domnívají, že tato mužská postava hraje stejnou úlohu, jakou hraje na jiných mozaikách s ročními obdobími bohyně Gaia.¹³²¹

Druhým příkladem je mozaika Dům triumfu Amfitrité v Hippo Regius. Aión je zde zobrazen jako polonahý mladík ve střední kruhové části, v pravici drží kruh zvířetníku a v levici roh hojnosti. Obklopují ho květiny, olivové ratolesti, granátová jablka, klasy a úponky vinné révy. Zbytek mozaiky dotvářejí postavy hudebníků a tanečníků, jejichž hlavy jsou zdobeny listy a ovocem jako symboly hojnosti a prosperity.¹³²²

Aión je doložen ještě na množství dalších severoafrických mozaik, např. v lokalitě Dougga (řím. *Thugga*).¹³²³ Opírajíce se o dlouholeté výzkumy D. Parrishe ale můžeme konstatovat, že na nich nemůžeme vysledovat novoplatónskou interpretaci, jako tomu je v případě mozaik z Shahby, Nea Pafos a Méridy. Zobrazování Aióna na mozaikách tedy bylo v různých částech Středomoří odlišné, spočívající především v tom, že na mozaikách syrských se zdůrazňoval smysl alegorický, složitější a propracovanější než na mozaikách severoafrických a hispánských. Na mozaikách italských (*Sentinum*, Ostia) se Aión vyskytuje ve formě *Aión-Saeculum* jako personifikace času hojnosti, jako postava řídící rotaci kruhu zvířetníku, v přímé souvislosti k bohyním Tellus a ke *karpoi*. Představuje tak cyklickou obnovu solárního roku. Aión se nespojoval s jednotlivými kulty (Mithry, Kybelé), nýbrž byl používán k tomu, aby

¹³²⁰ Idem, s. 177.

¹³²¹ Na mozaice z Kartága a z Douggy totiž mladík má na hlavě korunu ve tvaru hradeb města jako je tomu na mozaice z Jeruzaléma, kde však má tuto korunu na hlavě bohyně Země Gaia. V římských lázních v Bejt Še'anu má takovouto korunu blíže neidentifikovatelná ženská postava. Bohyně Gaia doprovází na mozaikách (obytných domů a lázní) z pozdně římské a raně byzantské doby v oblasti Palestiny a Sýrie často roční období. Navzdoru jejich úzkému vztahu jsou však roční období spíše symbolem cyklických změn v přirozeném řádu světa, zatímco Gaia je přesněji symbolem plodnosti půdy a pozemské hojnosti. Srov. R. Avner-Levy, *A Note on the Iconography of the Peronifications in the „Hippolytos Mosaic“ at Madaba, Jordan*, LA 46, 1996, s. 367-368. D. Parrish, *Season Mosaics of North Africa*, s. 48.

¹³²² D. C. Parrish, *The mosaic of Aion*, s. 178. G. López Monteagudo – J. M. Blázquez Martínez, *Representaciones del Tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del Norte de África*, Anas 11-12, 1998-99, s. 38.

¹³²³ D. Parrish, *Annus-Aion in Roman Mosaics*, in: *La mosaïque tardive. L'iconographie du temps. Les programme iconographiques des maisons africaines*, Paris 1981, s. 11-25, zde s. 16.

vyjadřoval komplexní filosofické koncepce, zvláště aby zdůrazňoval téma každoroční úrody.¹³²⁴

5.5. Celková interpretace mozaiky ze Shahby

Mozaika je jistě oslavou Země,¹³²⁵ ale navíc výrazem víry v řád, harmonii a krásu světa – provincie *Arabia* a římské říše, která ve 3. stol. po Kr. prožívala za tzv. vojenských císařů (235-384 po Kr.) úpadek nejen v rovině politické, ale i náboženské. Mozaika vyjadřuje odmítání pesimistické koncepce lidského údělu na zemi (jak jej v této době silně vyjadřuje nastupující křesťanství), opírajíc se přitom o tradiční helénské hodnoty. V tomto kontextu lze v politické rovině zmínit i oslavy tisíciletého trvání Říma, jež v r. 248 po Kr. slavil císař Philippus Arabs.¹³²⁶

Triptolémus není na mozaice zobrazen v řecké (eleusínské) podobě jako antický hrdina, jež naučí bohyně Déméter pěstovat obilí, nýbrž spíše ve formě římské jako objevitel orby a zemědělství, čímž se zdůraznila hodnota lidské práce. V tomto bodě lze mozaiku považovat za výraz protikřesťanské aktivity v tom smyslu, že křesťanství vnímalo práci za následek božského zatracení a vyhnání Adama a Evy z ráje.¹³²⁷

¹³²⁴ G. López Monteagudo – J. M. Blázquez Martínez, *Representaciones del Tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del Norte de África*, Anas 11-12, 1998-99, s. 42-43.

¹³²⁵ Tak již E. Will, *Une nouvelle mosaïque de Chahba-Philippopolis*, s. 40.

¹³²⁶ M.- H. Quet, *La mosaïque dite d'Aïón et les Chronoi*, s. 518.

¹³²⁷ Idem, s. 565.

Závěr

Podrobné zkoumání několika málo mozaikových obrazů by nás nemělo odvrátit od schopnosti celkového náhledu na problematiku, která je jádrem této práce. V procesu transformace na přelomu doby pohanské a křesťanské nešlo o pouhé vkládání nového křesťanského smyslu motivům pohanským, které ho již ztratily. Tento vývoj, jak vybrané mozaikové příklady ukázaly, byl mnohem složitější. V první řadě tato nová zkoumání dokládají, že staré pohanské motivy svůj smysl neztratily. Motivy se pod vlivem mezitím vznikající křesťanské ikonografie pouze obměnily a vytvářely tak s nimi dialog.

Paradoxně tak dochází k podobné, jen obrácené situaci, kterou tak ostře (v případě přebírání pohanských motivů křesťany) kritizovali Kelsos, Porfyrios a další, kteří křesťany obviňovali z pokroucení textů, jež používali.

Výběr pozměněných pohanských motivů pod vlivem křesťanství byl zřejmě dosti omezen. Zobrazení tu měla patrně splňovat jednu ze dvou podmínek (nejlépe obě): reagovat na zobrazení, považovaná u křesťanů za jejich stěžejní poselství; taková vyobrazení, která poukazovala na nadřazenost antické učennosti, vzdělanosti a mýtů. Zastánci pohanství ve 4. století chtěli prokázat, že poselství označovaná křesťanstvím jako něco nového byla ve skutečnosti obsažena již v myšlení helénského Řecka a křesťanství tedy nic nového nepřináší.

Nit, která spojuje mozaiky, pojednané v této práci, je právě toto vzájemné vnímání, střetávání a dialog mozaikových obrazů, a tím představitelů odlišných filosofických a náboženských proudů popisované přelomové doby. Osobnost Sókrata (resp. jeho *druhý život*) představovala pro různé filosofické směry a nakonec i pro křesťany možnost odlišného vnímání, odlišného stanoviska, které nakonec mohlo mít s původním Sókratovým učením, jak jej známe ze spisů Platónových a Xenofóntových, jen málo společného. Na vědecký fakt, že reflexi Sókrata v pozdní antice nebyla dosud věnována žádná

odborná monografie, reaguje – byť nedostatečně – značná část předkládané práce. Na pozadí apamejské mozaiky, kde je zpodobněn s šesti dalšími muži, se věnuji pohledu na něj u křesťanů, u pohanských filosofů, načrtávám vývoj jeho ikonografického zobrazení v antické (předcházející) době i možný vliv na následnou křesťanskou ikonografii, sleduji jeho vztah k sedmi mudrcům a pochopitelně uvádím jeho další mozaikové i freskové obrazy.

Apamejská mozaika se Sókratem ideálním způsobem splňovala obě výše uvedené podmínky pro úspěšnou reakci na vznikající ikonografii křesťanskou. Při interpretaci mozaiky jsem se přiklonil k názoru, že se nejedná o Sókratovy učedníky, nýbrž – s ohledem na jejich pokročilý věk a důstojnost – o mudrce. Tím byla nadřazenost starobylé řecké kultury zdůrazněna hned nadvakrát: odkazem na Sókrata jako jednoho z nejmoudřejších Řeků *a rovněž* na sedm mudrců jako symbolů rozvážnosti, vědění a moudrosti. To by vysvětlovalo celý poněkud záhadný charakter mozaiky, jejímž jediným nápisem jsou písmena označující Sókrata. Spojení Sókrata a sedmi mudrců – s jejichž rozpoznáním neměl antický receptor mozaiky (navzdory Hanfmannovým úvahám) podle mého názoru potíže – sloužilo ke zdůraznění naléhavosti poselství. Jistý vliv pro začlenění Sókrata do jednoho mozaikového obrazu se sedmi mudrci mohly mít zprávy některých pozdně antických autorů o příslušnosti Sókrata mezi ně (např. Libania), ovšem jejich dosah bych nepřeceňoval. Ikonografické pojetí mozaiky současně reagovalo na jeden ze stěžejních obrazů křesťanské ikonografie, totiž zobrazení s Krista s apoštoly, které bylo v době vzniku apamejské mozaiky již hojně rozšířené. V tomto ohledu lze mozaice se Sókratem skutečně bez přehánění připsat klíčovou pozici jako symbol složitých filosofických a náboženských proměn 4. století.

Interpretaci homérovských mýtů v pozdní antice, konkrétně vnímání Odyssea a Pénélopé, se věnuji na bázi mozaiky Therapenides (rovněž ze syrské Apameie). Tuto mozaiku je třeba podle mého názoru vnímat v kontextu novoplatónských i raně křesťanských autorů, pro něž byl Odysseus symbolem

mudrce, který se po mnohaletém bloudění na moři opět shledá s Pénélopou, která tu je ztělesněním filosofie. Nápis ΘΕΡΑΠΙΕΝΙΔΕC tu tak je (podobně jako v případě mozaiky se Sókratem) programovým titulem, který ztělesňuje – odkazem na Homéra a jeho mýty – tradiční hodnoty pohanské filosofie a kultury. Původní homérovský mýtus tu byl resemantizován a v alegorické formě zobrazen jako *enigma* se záměrem poukázat na to, že Homérova poezie je neoddělitelná od tradičních filosofických a náboženských hodnot, od víry v pohanské bohy.

Obměnu klasického mýtu o Kassiopei a Néreovnách v pozdní antice dokládají tři mozaiky, z nichž dvě byly odkryty v Sýrii (Apameia, Palmýra) a jedna na blízkém Kypru (v lokalitě Nea Pafos), který můžeme také zařadit do syrského mozaikového okruhu. Každá z těchto mozaik se vyznačuje drobnými odlišnostmi, současně ale mají i mnoho společných prvků. Pozoruhodné na nich mj. je, že se na všech třech mozaikách jako Poseidónova manželka objevuje (místo Amfitríty) Amymoné. V syrské oblasti totiž hrála Amymoné, nazývaná též Béroé podle města *Bérytu* (dn. Bejrút), velkou úlohu.

Mýtus o Kassiopei je úzce svázán se syrskou oblastí, přičemž se od klasického pojetí mýtu odlišuje. Bohyně tu byla chápána jako ztělesnění krásy, což vysvětluje, proč je na mozaikách oproti klasickému pojetí mýtu vítězkou soutěže krásy, již služebná odnímá roucho a bohyně Níké klade na hlavu korunu. Klíčem k interpretaci uvedených tří mozaik je podle mého názoru novoplatónská koncepce duše a její bloudění ve hmotě. Kassiopeia na nich není jen ztělesněním krásy, ale i nesmrtelnosti, jak nejlépe dokládá mozaikový panel z Nea Pafos, který je součástí rozsáhlejšího komplexu mozaik, z nichž jedna zobrazuje scénu Dionýsova narození.

Posledním sledovaným okruhem je zobrazení Aióna jako ztělesnění věčného času, a to na bázi mozaiky ze syrské lokality Shahba-Filippopolis, datované do poloviny 3. století po Kr. Mozaika je součástí vnímání Aióna v pozdní antice, jak dokládám na příkladě dalších mozaik, především ze

španělské Méridy a z Nea Pafos. Určité detaily na mozaice ze Shahby (např. název ΠΡΩΤΟΠΛΑΣΤΟΣ) vedou k domněnce, že mozaika je reakcí na židovské či žido-křesťanské sekty, které jsou ve 3. století po Kr. v této části Sýrie doloženy. V širším kontextu pak je Aiónovu mozaiku možné interpretovat jako součást politiky císaře Philippa Araba, která byla zaměřena na podporu tradiční helénské vzdělanosti v této částečně již christianizované oblasti a současně vyjadřovala hodnoty místních elit, které se mozaikou k těmto hodnotám hlásily.

Značná část práce byla věnována císaři Iúliánovi a Libaniovi a jejich reakci proti křesťanství, jež je patrná v jejich literárních dílech i (především u Iúliána) z jejich konkrétních životních situací. Byli proto řadou badatelů (G. M. A. Hanfmann, J. Valeva, J. a J.- Ch. Balty) dávání do souvislosti s možným protikřesťanským poselstvím některých mozaik. Domnívám se, že to tito badatelé činili v zásadě oprávněně. I při vědomí jisté nejednoznačnosti poselství, které umělecká díla (i mozaiky) přinášejí, je třeba uznat, že je velmi lákavé interpretaci řady mozaik s informacemi z literárních děl spojit.

Přesto se domnívám, že je nutné – jak to činí R. R. R. Smith – nevyvozovat z toho ukvapené závěry a nespojovat s krátkou obrodou pohanství za Iúliána *všechny* dotyčné mozaiky. Iúliánova koncepce obnovy pohanství byla součástí širě pojatého úsilí o obnovu osvědčených prvků helénské civilizace. Toto pojetí – jak snad na konkrétních příkladech doložila i tato práce – bylo ve 4. století po Kr. mezi příslušníky aristokracie značně rozšířené. Zatímco u Iúliána – snad i kvůli jeho osobní zkušenosti – byla protikřesťanská reakce součástí těchto snah, pro řadu dalších velkých osobností pozdní antiky (Themistios, Synésios) byly helénská civilizace a křesťanství veskrze slučitelné.

Popisované mozaiky jsou tak svědectvím dialogu mezi zastánci postupně odcházející pohanské civilizace a nastupujícího křesťanství. Tento dialog bych ale označil spíše za mírný, ba dokonce snad i přátelský, a dal do souvislosti právě s těmi vyššími vrstvami obyvatelstva, které stálo spíše na

rozhraní obou táborů. Vždyť přejímáním postav či ikonografie křesťanské (Kristus s apoštoly, Prótoplastos) sami přiznali obeznámenost s křesťanskými reáliemi. To, že byly odmítány některé křesťanské prvky, ještě neznamenal odmítání křesťanství jako celku.

Tato jistá *dvojznačnost* se zrcadlí i na mozaikách, velmi dobře právě na mozaikách syrských. Třebaže bude v budoucnu možné v některých případech rozhodnout, zda majitel dané *villy* byl pohan či křesťan, domnívám se, že příliš velkou vypovídací hodnotu toto zjištění mít nebude. Pro aristokrata tohoto typu byly tradiční helénské hodnoty a křesťanství veskrze spojitelné. Je tak typickým představitelem „*doby s Ianovou hlavou*“, o níž hovořil E. Kornemann v citátu, uvedeném jako *motto* této práce.

Uvedené závěry nejsou konečné a vyžadují dalšího zkoumání. Současně je vnímám jako součást širší problematiky, jejímž cílem by mělo být revidovat poměrně pokřivený obraz o pozdní antice ve východním Středomoří. Práci na disertaci jsem nevnímám jako okruh problémů, které by se pro mne jejím dokončením uzavřely, nýbrž jako počátek budoucích výzkumů. Problematiku Aióna a kosmických sil v současné době rozpracovávám do příspěvku, zabývajícího se popisem malby od Ióanna z Gazy, pro mezinárodní kolokvium *Ekphrasis: La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves – réalités et imaginaires*, které v březnu 2010 v Praze organizuje Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., a École des hautes études en sciences sociales (Paříž).

Zkoumání dalších uměleckých a literárních děl, jemuž bych se chtěl dále věnovat za pomoci syrských a pařížských kolegů, by chtělo přispět k celkovému přezkoumání charakteru společnosti v byzantské Sýrii a osvětlit některé dosud jen málo známé kapitoly jejích dějin.

Zkratky

1. Časopisy

A&A	Antike und Abendland
AAS	Annales archéologiques arabes syriennes
AJA	American Journal of Archaeology
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
Anas	Anas. Museo Nacional de Arte Romano
Ant.Afr.	Antiquités africaines
AnTard	Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie
AntCl	L'Antiquité Classique
ArchCl	Archeologia Classica
AKorrBl	Archäologisches Korrespondenzblatt
ArOr	Archiv orientální
ArtHist	Art History
ASAA	Annuario della Scuola Archeologica di Atene
ASAE	Annales du Service des antiquités de l'Égypte
AW	Antike Welt
AyasofyaMüzYil	Ayasofya Müzesi Yıllığı. Annual of Ayasofya Museum
BAM	Bulletin d'Archéologie marocaine
BEtOr	Bulletin d'Études Orientales
BibAr	The Biblical Archaeologist
BJb	Bonner Jahrbücher des Bonner Landesmuseums in Bonn
BSBReinach	Bulletin de liaison de la Société des amis de la Bibliothèque Salomon Reinach
BSNAF	Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France
BSR	Papers of the British School at Rome
BullInstClStud	Bulletin of the Institute of Classical Studies
ByzF	Byzantinische Forschungen
ByzJb	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
ByzModGrSt	Byzantine and Modern Greek Studies
ByzSlav	Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines
C&M	Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire
CA	Cahiers archéologiques
CARB	Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina
CGlotz	Cahiers du Centre G. Glotz
CistAMilano	Contributi dell'Istituto di Archeologia. Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Milano
CorsoRav	Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina
CRAI	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
DaM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Aussenstelle Damaskus
DaS	Dějiny a současnost
DialA	Dialoghi di archeologia
DVjs	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und

	Geistesgeschichte
EHR	English Historical Review
EMC	Classical Views / Echos du monde classique
ET	Etudes et travaux
FMS	Frühmittelalterliche Studien
GrRomByzSt	Greek, Roman and Byzantine Studies
Gymnasium	Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung
HarvStudClassPhilol	Harvard Studies in Classical Philology
HThR	Harvard Theological Review
HZ	Historische Zeitschrift
Informátor KD KPÚ	Informátor. Zpravodajský seriál o aktuálních otázkách čsl. historiografie zaměřený pro informační potřeby učitelů (Krajský pedagogický ústav Brno)
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JEChrSt	Journal of Early Christian Studies
JHS	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRS	Journal of Roman Studies
JS	Journal des savants
JSNT	Journal of the Study of the New Testament
JWarb	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
LA	Liber Annuus
LF	Listy filologické
LibyaAnt	Libya Antiqua
MDAI (Ist)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Aussenstelle Istanbul
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
Meander	Meander. Miesięcznik poświęcony kulturze swięta starozytnego
MEFR	Mélanges de l'école française de Rome (do r. 1971)
MEFRA	Mélanges de l'école française de Rome – Antiquité (od r. 1971)
MemAmAc	Memoirs of the American Academy in Rome
MM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Aussenstelle Madrid
MMAIBL	Monuments et mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres
MüJb	Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst
NMS	Nottingham Medieval Studies
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OxfJA	Oxford Journal of Archaeology
PAM	Polish archaeology in the Mediterranean
QDAP	The Quaterly of the Department of Antiquities in Palestine
RA	Revue archéologique
RACr	Rivista di Archeologia Cristiana
RB	Revue biblique
RBPh	Revue belge de philologie et d'histoire
RDAC	Report of the Department of Antiquities, Cyprus
REA	Revue des études anciennes (Bordeaux)

REByz	Revue des études byzantines
REG	Revue des études grecques
RendPontAcc	Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti
RH	Revue historique
RM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Rom
RömQSchr	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte
SBFFBU	Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university
SovA	Советская археология
TAPA	Transactions of the American Philological Association
TravMém	Travaux et Mémoires
VChr	Vigiliae Christianae
WJbK	Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte
WRJb	Wallraf-Richartz-Jahrbuch
YaleClSt	Yale Classical Studies
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

2. Řady

BBA	Berliner byzantinische Arbeiten	9 ist
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	
LIMC	Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae	

3. Encyklopedická díla, antologie

ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
Anth. Lat. 1	BÜCHELER, F. – RIESE, A. (Hrsg.): <i>Anthologia latina</i> , Bd. 1, Leipzig 1906
Anth. Pal.	Dübner, F. (ed.): <i>Epigrammatum Anthologia Palatina</i> , Paris 1864
BBKL	<i>Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon</i> (www.bbkl.de)
CAH 14	CAMERON, AV. – WARD-PERKINS, B. – WHITBY, M. (eds.): <i>Cambridge Ancient History</i> , Vol. 14: Late Antiquity: Empire and Successors, Cambridge 2000
DNP	Der Neue Pauly
ESPV	<i>Encyklopedie starověkého Předního východu</i> , Praha 1999
FGrHist	JAKOBY, F. (Hrsg.): <i>Fragmente der griechischen Historiker</i> , Berlin 1923
LCI	<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i>
LexMA	<i>Lexikon des Mittelalters</i>
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
NDB	<i>Neue Deutsche Biographie</i>

MignePG	MIGNE, J.-P. (ed.): <i>Patrologia graeca</i>
P.-W.	<i>Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>
TrGF	SNELL, B. – KANNICHT, R. – RADT, S. (Hrsg.), <i>Tragicorum graecorum fragmenta IV</i> , 1985
SHD	STEPHANUS, H. – HASE, C. B. – DINDORF, G. – DINDORF, L. (eds.): <i>Thesaurus Graecae linguae</i> , Paris 1831-1865 (přetisk Graz 1954) – 9 sv.

4. Často užívané tituly

W. A. Daszewski, <i>Dionysos Erlöser</i>	DASZEWSKI, W. A.: <i>Dionysos der Erlöser. Griechische der Mythen im spätantiken Cypern</i> . Mainz 1985
G. M. A. Hanfmann, <i>Socrates and Christ</i>	G. M. A. Hanfmann, <i>Socrates and Christ</i> , HarvStud ClassPhilol 60, 1951, s. 205-233
MAPO 1995	J. BALTY: <i>Mosaïques antiques du Proche-Orient</i> , Paris 1995

Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique (AIEMA, Paříž) pořádá od r. 1963 mozaikové kongresy, jejichž příspěvky jsou publikovány ve sbornících nazvaných *La mosaïque gréco-romaine* (CMGR), případně podobně v jazyce pořádané země:

CMGR I (1963), 1965	La mosaïque gréco-romaine I (Paris 1963), Paris 1965
CMGR II (1971), 1975	La mosaïque gréco-romaine II (Vienne 1971), Paris 1975
CMGR III (1980), 1984	Colloquio internazionale sul mosaico antico III (Ravenna 1980), Ravenna 1984
CMGR IV (1984), 1994	La mosaïque gréco-romaine IV (Trier 1984), Paris 1994
CMGR V (1987), 1994	Colloquium on Ancient Mosaics V (Bath 1987), Ann Arbor 1994
CMGR VI (1990), 1994	Colóquio internacional sobre mosaico antiguo VI (Palencia – Mérida 1990), Guadalajara 1994
CMGR VII (1994), 1999	La mosaïque gréco-romaine VII (Tunis 1994), Tunis 1999
CMGR VIII (1997), 2001	La mosaïque gréco-romaine VIII (Lausanne 1997), Lausanne 2001
CMGR IX (2001), 2005	La mosaïque gréco-romaine IX (Rome 2001), Rome 2005

Další mozaikové kongresy se konaly v r. 2005 v portugalském městě Conimbriga (X) a nejnověji v říjnu 2009 v turecké Byrse (XI). Sborníky z nich ještě publikovány nebyly.

Seznam pramenů a literatury:

1. Prameny:

- Adamantios FOERSTER, R.: *Scriptores Physiognomici Graeci et Latini* I-II, Leipzig 1893-1894
- Amm. Marc. Ammianus Marcellinus: *Dějiny římské říše za soumraku antiky*, Praha 2002 (překlad: J. Češka) - AK, sv. 69
- Aristofanés, *Oblaky* Aristofanés, *Oblaky*, Praha 1996 (překlad: J. Šprincl)
- Aristotelés, *O nebi* Aristotelés, *O vzniku a zániku*, Bratislava 1985 (překlad: M. Okál)
- Augustinus, *Proti akademikům* *Aurelii Augustini Opera*, Pars II,2 (Corpus Christianorum XXIX), Turnholt 1970, s. 3-61
- Basileios Veliký, *Řeč k mládeži* Basileios Veliký, *Povzbudenie mladým. Listy I* (r. 357-374), Prešov 1999 (překlad: D. Škoviera)
- Bible: ekumenický překlad, Praha 1979
- Diogenés Laértios Diogenés Laértios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha ¹1964, Pelhřimov ²1995
- MARKOVICH, M. – GÄRTNER, H. (Hrsg.): *Diogenis Laertii vitae philosophorum* (3 sv.), Stuttgart – München 1999-2002
- Dión, *Oratio* LAMAR CORSBY, H. (ed.): *Dio Chrysostom IV, Discourses* 37-60, London 1946
- Eunapios, *Životy sofistů* GIANGRANDE, G. (Hrsg.): *Eunapii Vitae Sophistarum*, Roma 1956
- Eusebios, *Vita Constantini* CLAUSS, M.: *Konstantin Veliký. Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, Praha 2005, s. 119-130
- Eustathios, *Parekbolai* STALLBAUM, G. (Hrsg.): *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam* I, Leipzig 1825
- Eutropius, *Breviarium* Eutropius – Festus, *Stručné dějiny Říma*, Praha 2008 (překlad: B. Moučová) - AK, sv. 77
- Georgios Synkellos MOSSHAMMER, A. A. (Hrsg.): *Georgii Syncelii Ecloga Chronographica*, Leipzig 1984
- Greg. Naz., *Oratio* BERNARDI, J. (ed.): *Discours*, Paris 1978n
- Gregórios Thaumaturgos, *Řeč oslavná a děkonná* CROUZEL, H. (ed.): *Grégoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène*, Paris 1969
- Hésiodos, *Zrození bohů* Hésiodos, *Zrození bohů*, Praha 1959 (překlad: J. Nováková)
- Hes. cat. fr. MERKELBACH, R. – WEST, M. (eds.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967
- Hieronimus, *List* *Listy svatého Eusebia Jeronýma, kněze a učitele církve, Stará Říše* 1917 (překlad: A. L. Stríž)
- ŠUBRT, J. (ed.): *Jeroným, Výběr z dopisů*, Praha 2006
- LABOURT, J. (ed.): *Saint Jérôme, Lettres* I-II, Paris 1982-1989
- Homér, *Odysseia* Homér, *Odysseia*, Praha ¹⁴1996 (překlad: O. Vaňorný)
- THIEL, H. VAN (Hrsg.): *Homeri Odyssea*, Hildesheim 1991

- Ióannés Chrysostomos, *Kázání listy sv. Pavla – Korintským*
Hyppolyt, *Vymítání* Homilie sv. Jana Zlatouštěho, Pelhřimov 1916 (překlad: J. Dvořák)
Sv. Hyppolyt, *Vymítání všeho kacířstva*, Praha 1997 (překlad: J. Kozák)
- Ióannés Lydos, *De mensibus* WUENSCH, R. (Hrsg.): *Ióannis Laurentii Lydi Liber de Mensibus*, Leipzig²1967 /= reprint 1. vyd. z r. 1898/
- Ióannés Malalas, *Světová kronika* THURN, J.: Johannes Malalas, *Chronographia*, Berlin 2000 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 35)
- Ióannés Stobaios WACHSMUTH, C. – O. HENSE, O. (Hrsg): *Ióannis Stobaei Anthologium*, 1884-1923 (5 sv.), přetisk Hildesheim 1999
- Ióannés Tzetzes, *Historiai* LEONE, P. A. M. (a cura di), *Ióannis Tzetzae Historiae*, Napoli 1968
PLACES, E. DES (ed.), Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris 1982, s. 162-197 (překlad Porfyriových fragmentů, citovaných Ióannem Tzetzem, do francouzštiny a jejich komentář)
- Iúliános, *Na krále slunce* WRIGHT, W. C. (ed.): *The Works of the Emperor Julian I*, London – Cambridge Mass. 1980
- Iúliános, *Proti kyniku Hérakleiovi*
Iúliános, *Dopis Themistiovi* RECHFORT, G. (ed.): *L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Tome II – 1^{re} partie: Discours de Julien empereur*, Paris 1963
Píši Ti, příteli, Praha 1975, s. 45-56 /= ZJKF 10, 1968, 73-80, 121-122/ (překlad: R. Dostálová) - AP, sv. 6
- Iúliános, *Epistula* BIDEZ, J. – CUMONT, F. (eds.), *Imp. Caesaris Flavii Claudii Epistulae leges poematia fragmenta varia*. Paris 1922
- Iúliános, *List Athéňanům* WRIGHT, W. C. (ed.): *The Woks of Emperor Julian II*, London – Cambridge Mass. 1992
- Iústínos, *Apologie* MignePG sv. IV, Paris 1857
Spisy svatých Otcův apoštolských a Justina mučedníka, Praha³1874
- Iuvenalis, *Satiry* Iuvenalis, *Satiry*, Praha 1972 (překlad: Z. K. Vysoký)
- Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům* Kléméns Alexandrijský, *Pobídka Řekům*, Praha 2001 (překlad: M. Havrda)
- Kléméns Alexandrijský, *Strómata* Kléméns Alexandrijský, *Strómata* IV, Praha 2008 (překlad: V. Černušková, pozn. M. Šedina)
- Kosmas Indikopleustes WOLSKA-CONUS, W. (ed.): *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*, 3 sv., Paris 1968-1973
- Leon Grammarikos NIEBUHR, B. G. (Hrsg.): *Leo Grammaticus, Chronografia*, Bonn 1842
- Libanios, *Apologia Socratis* FOERSTER, R. (ed.): *Libanios, Libanii Opera* V, Leipzig 1909 (s. 11-121)
- Libanios, *De Socratis silentio* FOERSTER, R. (ed.): *Libanios, Libanii Opera* V, Leipzig 1909 (s. 123-147)
- Libanios, *Epistola* FOERSTER, R. (ed.): *Libanios, Libanii Opera* X, Leipzig 1921
- Libanios, *Oratio* NORMAN, A. F. (ed.): *Libanius, Selected Works I. The Iulianic Orations*, London – Cambridge Mass. 1969

- Libanios, *Životopis* Libanios, *Životopis neboli o vlastním osudu*, in: *O vlastním osudu*, Praha 1973, s. 127-199 (překlad: R. Dostálová) - AP sv. 3
- Lukiános, *Hovory záhrobní* Lukiános, *Hovory záhrobní*, Praha 1930 (překlad: F. Machala)
- Lukiános, *O Peregrínově skonu* Lukiános, *O Peregrínově skonu*, in: *O bozích a lidech*, Praha 1981 (překlad: L. Varcl)
- Macrobius, *Saturnálie* Macrobius, *Saturnálie*, Praha 2002 (překlad: J. Hlaváček)
- Manilius, *Astronomica* GOOLD, G. P. (ed.): Manilius, *Astronomica*, Cambridge Mass. – London 1977
- Marínos, *Proklos neboli O štěstí* SAFFREY, H. D. – A.- PH. SEGONDS, A.- PH. (eds.): Marinus: *Proclus ou Sur le Bonheur*, Paris 2001
- Maximos z Tyru, *Dialexeis* HOBEIN, H. (Hrsg.), *Maximi Tyrii Philosophumena*, Leipzig 1910
- Nonnos, *Dionýsiaka* VIAN, F. (ed.): Nonnos, *Les Dionysiaques*, Paris 1976-2000 (13 sv.)
Dostálová, R. – Hošek, R., *Antická mystéria*, Praha 1997, s. 137-138
- Numénios, *fragmenty* MULLACH, F. W. A. (ed.): *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris 1881
- Pausaniás, *Cesty po Řecku* Pausaniás, *Cesty po Řecku* I-II, Praha 1973-1974 (překlad: H. Businská)
- Platón, *Faidros* Platón, *Faidros*, Praha 1993 (překlad: F. Novotný)
- Platón, *Faidón* Platón, *Faidón*, Praha 1994 (překlad: F. Novotný)
- Platón, *Prótagoras* Platón, *Prótagoras*, Praha 2000 (překlad: F. Novotný)
- Platón, *Ústava* Platón, *Ústava*, Praha 1993 (překlad: R. Hošek)
- Platón, *Zákony* Platón, *Zákony*, in: Platón, *Minós, Zákony, Epinomis, Listy, Výměry, O spravedlivu, O zdatnosti, Démodikos, Sisyfos, Eryxias, Axiochos, Ledňáček, Epigramy* (Platónovy spisy, svazek V), Praha 1997 (překlad: F. Novotný)
- Plotínos, *Enneady* Plotínos, *Enneady*, Praha 1938 (překlad: J. Hruša)
- Plotínos, *Věčnost, čas a duch* Plotínos, *Věčnost, čas a duch*, Praha 1995 (překlad: P. Rezek)
- Plútarchos, *Hostina sedmi mudrců* Plútarchos, *Hostina sedmi mudrců*, Brno 1947 (překlad: F. Stiebitz)
- Plútarchos, *O lásce* Plútarchos, *O lásce*, Praha 1966 (překlad: Z. H. Vysoký)
FLACELIÈRE, R. (ed.): Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, Paris 1953 (ed.)
- Plútarchos, *O delfském E* Plútarchos, *O delfském E*, Praha 1995 (překlad: R. Chlup)
- Porfýrios, *Jeskyně nymf* Porfýrios, *Jeskyně nymf*, Olomouc ²1993 (překlad: J. Matoušek)
- Porfýrios, *Dopis Marcele* NAUCK, A. (Hrsg.): *Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula selecta*, Leipzig 1886
- Porfýrios, *Dějiny filosofů* PLACES, E. DES (ed.): Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris 1982
- Porfýrios, *O Plotínově životě* PLACES, E. DES (ed.): Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris 1982 (A.- Ph. Segonds, *L'histoire de la philosophie*, s. 163n)
- Proklos, *Hymny* BREHIER, É. (ed.): Plotin, *Ennéades* I, Paris 1924
Procli Hymni, Königsberg 1895

- Pseudo-Plútarchos
Ptolemaios, *Tetrabiblos*
- Quintilianus
- Řehoř z Nazianzu, *Proti Iúliánovi*
- Sofoklés, *Íobatés*
- Sókratés Scholastikos
- Sozomenos, *Církevní dějiny*
- Strabón, *Geógrafika*
- Suda
- Synopsis chroniké*
- Synesios z Kyrény, *Dión aneb O životě podle jeho vzoru*
- Themistios, *Oratio*
- Xenofón, *Symposion*
- Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*
- Zósimos
- SIRINELLI, J. (ed.): Plutarque, *Œuvres morales*, Paris 1987
- ROBBINS, F. E. (ed.): Ptolemy, *Tetrabiblos*, Cambridge, Mass. – London 1980
- Quintilianus, *O výchově řečnické*, Praha 1988 (překlad: V. Bahník)
- Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5. Contre Julien*, Paris 1983
- TrGF IV, 297-299
- Socrates Scholasticus, *Církevní dějiny I-II*, Praha 1989-1990 (překlad: J. Novák)
- MignePG LXVI
- FESTUGIÈRE, A.– J. – SABBAH, G. (eds.): Sozomène, *Histoire ecclésiastique I-II*, Paris 1983
- FESTUGIÈRE, A.– J. – GRILLET, B. (eds.): Sozomène, *Histoire ecclésiastique V-VI*, Paris 2005
- RADT, S. (Hrsg.): *Strabons Geographika*, Göttingen 2003n (10 sv.)
- ADLER, A. (Hrsg.): *Suidae Lexicon*, Stuttgart ²1967
- SATHAS, C. (ed.): *Synopsis chroniké*, Venice – Paris 1894
- TREU, K. (Hrsg.): *Synesios von Kyrene oder von Leben nach seinem Vorbild*, Berlin 1959
- DOWNEY, G. – NORMAN, A. F. (Hrsg.), *Themistii orationes II*, Leipzig 1971
- in: *Dialog a satira*, Praha 1977, s. 139-175 (překlad: V. Bahník) – AP, sv. 8
- Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata a jiné prózy*, Praha 1972 (překlad: V. Bahník) – AK, sv. 15
- Zósimos, *Stesky posledního Římana*, Praha 1983

2. Literatura:

- АЙНАЛОВ, Д. В.: *Эллинистические основы византийского искусства*, Санкт-Петербург 1900 (anglické vydání: *The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, New Brunswick 1961, ed. C. MANGO)
- ÅKERSTRÖM-HOUGEN, G.: *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falconer in Argos. A Study in Early Byzantine Iconography* (Skrifter utgivna av Svesnka Institutet i Athen 4°, xxiii). Stockholm 1974
- ALFÖLDI, A.: *Triptolemos und Aion auf dem Mosaik von Shahba-Philippopolis*. Chiron 9, 1979, s. 576-578
- ALFÖLDI, A.: *Aion in Mérida und Aphrodisias*. Mainz 1979
- ALFÖLDI-ROSENBAUM, E.: *Mérida revisited: The Cosmological Mosaic in the Light of Discussions since 1979*. MM 34, 1993, s. 254-274
- AL MAHJUB, O.: *I mosaici della villa romana di Silin*. In: CMGR III (1980), 1984, s. 299-306
- ALTHEIM, F.: *Spätantike als Problem*. In: BRINKMANN, C. (Hrsg.): *Soziologie und Leben*. Tübingen 1952, s. 166-194 (přetištěno v: HÜBINGER, P. E. /Hrsg./: *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Darmstadt 1969, s. 114-144)
- ALVAREZ MARTÍNEZ, J. M.: *El mosaico de los Siete Sabios*. In: CMGR 1984 (1994), s. 159-164
- ALVAREZ MARTÍNEZ, J. M.: *El mosaico de los Siete Sabios hallado en Mérida*. Anas I, 1988, s. 99-120
- ALVAREZ MARTÍNEZ, J. M.: *Nota sobre el mosaico de los Siete Sabios de Mérida*. In: Mesa redonda hispano-francesa sobre mosaicos romanos en España, 23-24 abril 1985, Madrid 1989, s. 181-187
- AMORY, F.: *Socrates: the Legend*. C&M 35, 1984, s. 19-56
- ARMSTRONG, A. H. (ed.): *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002
- AVNER-LEVY, R.: *A Note on the Iconography of the Personifications in the „Hippolytos Mosaic“ at Madaba, Jordan*. LA 46, 1996, s. 363-374
- BALTES, M.: *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*. Vigiliae Christianae 29, s. 241-270
- BALTY, J.: *La grande mosaïque de chasse des Musées royaux d'Art et d'Histoire et sa datation*. In: Id.: *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1965-1968*, Bruxelles 1969, s. 131-135
- BALTY, J.: *La grande mosaïque de chasse au triclinos /Fouilles d'Apamée de Syrie: Miscellanea 2/, Bruxelles 1969*
- BALTY, J.: *Une nouvelle mosaïque du IV^e siècle dans l'édifice dit „au triclinos“ à Apamée*. AAS 20, 1970, s. 81-92 (přetištěno v: MAPO 1995, s. 177-190)
- BALTY, J.: *Mosaïques antiques de Syrie*. Bruxelles 1977
- BALTY, J.: *Sur la date de la création de la „Syria Secunda“*. Syria, 57, 1980, s. 465-481
- BALTY, J.: *La mosaïque antique au Proche-Orient I. Des origines à la Tétrarchie*. In: ANRW II.12.2, 1981, s. 347-429
- BALTY, J.: *Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée: L'ensemble néoplatonicien de l'empereur Julien*. In: *Texte et l'image. Actes du Colloque international de Chantilly* (13 au 15 octobre 1982), Paris 1984, s. 167-176 (přetištěno v: MAPO 1995, s. 265-273)
- BALTY, J.: *Mosaïques d'Apamée. Guide du visiteur*, Bruxelles 1986
- BALTY, J.: *Iconographie et réaction païenne*. In: *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Besançon-Paris 1988, s. 17-32 (přetištěno v: MAPO 1995, s. 275-289)

- BALTY, J.: *La mosaïque en Syrie*. In: *Archéologie et l'histoire de la Syrie II*. Saarbrücken 1989, s. 491-523
- BALTY, J.: *Les mosaïques de Shahba-Philippopolis: Chronologie, ateliers, commanditaires*. In: *History and Archaeology of the Mohafazat of Suweida /AAS 41*, 1997, s. 50n/ (přetištěno v: MAPO 1995, s. 141-148)
- BALTY, J.: *Nouvelles remarques sur les mosaïques de Palmyre*. ET XV, 1991 (Hommages à A. Sadurska), s. 37-43 (přetištěno v: MAPO 1995, s. 291-297)
- BALTY, J.: *Les "Thérapénides" d'Apamée: Textes littéraires et iconographie*. In: *Dialogues d'histoire ancienne XVIII*, 1992, s. 281-291 (přetištěno v: MAPO 1995, s. 299-305)
- BALTY, J.: *La mosaïque romaine et byzantine en Syrie du Nord*. In: *Alep et la Syrie du Nord*. Aix-en-Provence 1992, s. 27-39
- BALTY, J.: *Mosaïques antiques du Proche Orient*, Paris 1995
- BALTY, J.: *Un propriétaire d'Apamène au V^e siècle*. In: *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*. Paris 1999, s. 73-80
- BALTY, J.: *Composantes classiques et orientales dans les mosaïques de Palmyre*. AAS 42, 1996 (Palmýra and the Silk Road), s. 407-416
- BALTY, J.: *Mosaïque et textiles en Syrie du Nord*. In: *Alep et la Route de la Soie (AAS 43, 1999)*, s. 185-192
- BALTY, J.: *Longin à Palmyre*. In: *Moi, Zénobie*, s. 63-65
- BALTY, J.: *Les mosaïques d'Antioche. Style et rayonnement*. In: *TOIIOI, Supplément 5: Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*. Lyon 2004, s. 257-269
- BALTY, J.: *Un programme de mariage à Shahba-Philippopolis (Syrie)*. In: *CMGR IX (2001)*, 2005, s. 1307-1316
- BALTY, J. – BALTY, J.-Ch.: *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur*. *Dialogues d'histoire ancienne I*, 1974, s. 267-304
- BALTY, J.-Ch.: *L'édifice dit au « triclinos »*. In: *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1965-1968*, Bruxelles 1969, s. 105-115
- BALTY, J.-Ch.: *Nouvelles mosaïques du IV^e siècle sous la „cathédrale de l'est“*. In: BALTY, J. – BALTY, J.-Ch. (eds.), *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1969-1971*, Bruxelles 1972, s. 163-185
- BALTY, J.-Ch.: *Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit „cathédral de l'est“ à Apamée de Syrie*. CRAI 1972, s. 103-127
- BALTY, J.-Ch.: *Une version orientale méconnue du mythe de Cassiopée*, in: Augé, Ch. – Kahil, L. (eds.): *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques, Études d'iconographie*. Paris 1981, s. 95-106
- BALTY, J.-Ch.: *Apamea in Syria in the Second and Third Centuries A.D.*, JRS 78, 1988, s. 91-104.
- BALTY, J.-Ch.: *Apamée et la Syrie du Nord aux époques hellénistique et romaine*. In: *Alep et la Syrie du Nord*. Aix-en-Provence 1992, s. 15-26
- BALTY, J.-Ch.: *Apamée: Mutations et permanences de l'espace urbain, de la fondation hellénistique à la ville romano-byzantine*. BÉtOr LII, 2000, s. 167-185
- BARNES, T. D.: *A Correspondent of Iamblichus*, GRBS 19, 1978, s. 99-106
- BAUER, F. A. – ZIMMERMANN, N. (Hrsg.): *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelmeer. Sonderbände der Antiken Welt (Zaberns Bildbände zur Archäologie)*. Mainz 2001
- BAUR, F. CH.: *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*. Tübingen 1837
- BENZ, E.: *Christus und Sokrates in der Alten Kirche*. ZNW 43, 1950/51, s. 195-224
- BERCZELLY, L.: *The Date and Significance of the Menander Mosaics at Mytilene*. BullInstClStud 35, 1988, s. 119-126
- BERENSON, B.: *The Arch of Constantine: or, The Decline of Form*, London 1954

- BERTI, F.: *Poseidon ed Amymone. Un mosaico romano di Chanià*. ASAA L-LI, 1972-73 (= 1975), s. 451-465
- BIDEZ, J.: *Le philosophe Jamblique et son école*. REG 32, 1919, s. 29-40
- BIDEZ, J.: *Julian der Abtrünnige*. München 1940 (překlad z francouzštiny)
- BLANCHARD-LÉMÉE, M.: *À propos des mosaïques de Sidi Ghrib: Vénus, le Gaurus et un poème de Symmaque*. MEFRA 100, 1988, s. 367-384
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: *Mosaicos romanos mitológicos en Chipre, España y Portugal*. Galeria Antiquaria XI, 1993, No. 105, s. 36-41
- BLUMENTHAL, H. J.: *Marinus' Life of Proclus*. Byzantion 54, 1984, s. 469-494
- BOUFFARTIGUE, J.: *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris 1992
- BOUFFARTIGUE, J.: *la lettre de Julien à Thémistios: histoire d'une fausse manœuvre et d'un désaccord essentiel*. TOIIOI, suppl. 7, 2006, s. 113-137
- BOUNNI, A.: *La Syrie à l'époque hellénistique et romaine*. In: *Syrie. Mémoire et Civilisation*. Paris 1993, s. 268-275
- BOYANCÉ, P.: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris ¹1937, ²1972
- BOWERSOCK, G. W.: *Greek Culture at Petra and Bostra in the Third Century A.D.* In: *O ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΗ* (International Meeting of History and Archaeology, Delphi 6-9 Nov. 1986), Athens 1991, s. 15-39
- BOWERSOCK, G. W.: *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor 1990
- BOWERSOCK, G. W. – BROWN, P. – GRABAR, O. (eds.): *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Mass.) – London ¹1999, ²2000
- BRACKER, J.: *Auffindung und Bewahrung einer Antike um 1840 – Das Kölner Philosophenmosaik*. WRJb 28, 1966, s. 333-342
- BRACKER, J.: *Politische und kulturelle Grundlagen für Kunst in Köln seit Postumus. 3. Zum Kölner Philosophenmosaik*. ANRW II.4, 1975, s. 767-771
- BRANDES, W.: *Herakleios und das Ende der Antike*. In: MEIER, M. (Hrsg.): *Sie schufen Europa*. München 2007, s. 248-258
- BRANDT, H.: *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*. München 2006
- BRINGMANN, K.: *Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher*. Darmstadt 2004
- BRENN, B. – JÄGGI, C. – MEIER, H.-R.: *Neue Forschungen zur Baugeschichte der Kathedrale von Gerasa/Jerash (Jordanien)*. In: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Wien 19.- 26.9. 1999, Città del Vaticano 2006, s. 261-266
- BRINGMANN, K.: *Julian, Kaiser und Philosoph*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 87-104
- BRISSON, L. – PATILLON, M.: *Longinus Platonicus Philosophus et Philologus*. ANRW II 36.7, s. 5214-5299
- BROMMER, F.: *Amymone*. AM 63-64, 1938-39, s. 171-176
- BROMMER, F.: *Zu den Bildnissen der Sieben Weisen*. AA 1973, s. 663-670
- BROWN, P.: *The World of Late Antiquity AD 150-750*. London 1971
- BROWN, P.: *The Making of Late Antiquity*. Cambridge (Mass.) 1978
- BUFFIÈRE, F.: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956
- BURIAN, J.: *Římské impérium. Vrchol a proměny antické civilizace*. Praha 1994
- BURY, J. B.: *History of the Later Roman Empire. From Arcadius to Irene (385 A.D. – 800 A.D.)*. London 1889
- BUSINE, A.: *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris 2002
- BUTCHER, K.: *Roman Syria and the Near East*. London 2003
- CAILLET, J.-P.: *Alois Riegl et le fait social dans l'art de l'Antiquité tardive*. AnTard 9, 2001, s. 47-51

- CALZA, G.: *Die Taverne der Sieben Weisen in Ostia*. Die Antike 15, 1939, s. 99-115
- CAMERON, A.: *Julian and Hellenism*. Ancient World 24, 1993, s. 25-29
- CAMERON, AV. – CAMERON, A.: *The Cycle of Agathias*. JHS 86, 1966, s. 6-25.
- CAMERON, AV.: *The Later Roman empire: AD 284-430*. Cambridge 1993
- CAMERON, AV.: *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*. London 1993
- CAMERON, AV. – GARNSEY, P. (eds.): *The Cambridge Ancient History, Vol. 13: The Late Empire, A. D. 337-425*. Cambridge 1998
- CAMERON, AV. – WARD-PERKINS, B. – WHITBY, M. (eds.): *The Cambridge Ancient History, Vol. 14: Late Antiquity: Empire and Successors, A. D. 425-600*. Cambridge 2000
- CANFORA, L.: *Dějiny řecké literatury*. Praha 2001
- CARRIÉ, J.- M. – ROUSSELLE, A.: *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin* (Nouvelle histoire de l'Antiquité, 10). Paris 1999
- CHARALABOPOULOS, N.: *Two images of Sokrates in the art of the Greek east*, in: TRAPP, M. (ed.): *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*. London 2007, s. 105-126
- CHARBONNEAUX, J.: *Aiôn et Philippe l'Arabe*. Mélanges d'archéologie et d'histoire 72, 1960, s. 235-272
- CHARITONIDIS, S. – KAHIL, L. – GINOUVÈS, R.: *Le mosaïques de la maison du Ménandre à Mytilène*. Bern 1970
- CHARLES-GAFFIOT, J.- LAVAGNE, H. – HOFMAN, J.- M. (eds.): *Moi, Zénobie, Reine de Palmyre* (18 septembre – 16 décembre 2001, Mairie du V^e arrondissement), Paris 2001
- CHEHAB, M.: *Mosaïques de Beyrouth et de Baalbeck*. In: Actes du VI^e Congrès international d'études byzantines (Paris 1948), Tome II, Paris 1951, s. 89-92
- CHEHAB, M.: *Mosaïques du Liban*. Paris 1957-1959 (2 sv.) /zvl. kapitola 5.: *Villa de Soueidié – Baalbek*
- CHRIST, K.: *Edward Gibbon (1737-1794)*. In: Id.: *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*. Darmstadt³1989, s. 8-25
- CHRIST, K.: *Michael Iwanowitsch Rostovtzeff (1870-1952)*. In: Id.: *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*. Darmstadt³1989, s. 334-349
- CHRISTOL, M.: *L'Empire romain du III^e siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*. Paris²2006
- CHUVIN, P.: *Chronique des derniers païens*. Paris²2004
- CRIBIONE, R.: *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton 2007
- CROSBY, M. – CALDER, WILLIAM M.: *Libanius: On the Silence of Socrates. A First Translation and an Interpretation*. GRBS 3, 1960, s. 185-202
- CSAPO, E.: *Mise en scène théâtrale, scène de théâtre artisanale: le mosaïques de Ménandre à Mytilène, leur contexte social et leur tradition iconographique*. PALLAS 47, 1997 (= LE GUEN, B. /ed./: *De la scène aux gradins*), s. 165-182
- CURETON, W.: *Spicilegium Syriacum*, London 1855
- CÜRSGEN, D.: *Kaiser Julian über das Wesen und Geschichte der Philosophie*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 65-86
- ČEŠKA, J.: *Zvítězil jsi, Galilejský?*, DaS 5, 1963, č. 8, s. 46-48
- ČEŠKA, J.: *Pozdní antika v novém marxistickém bádání*. Informátor KD KPÚ II, Brno 1965, č. 1, s. 1-6
- ČEŠKA, J.: *Zánik antického světa*. Praha 2000
- DAGRON, G.: *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris 1974
- DAGRON, G.: *Vie et miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*. Bruxelles 1978

- DAL COVOLO, E.: *La paideia anticristiana dell'Imperatore Giuliano. A proposito dell'editto del 17 giugno 362*. In: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*. Roma 1988, s. 73-85
- DALY, L. J.: „*In a Borderland*“: *Themistius' Ambivalence toward Julian*. BZ 73, 1980, s. 1-11
- DANVOYE, ST.: *Hercule et le christianisme. Autour des imaginaires mythiques*. Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve) 4, juin-décembre 2002
/http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/04/danvoye.html/
- DARMON, J.- P.: *Nympharum Domus. Les pavements de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul – Tunisie) et leur lecture*. Leiden 1980
- DARMON, J.- P.: *Le programme idéologique du décor en mosaïque de la maison de la Télète dionysiaque, dite aussi de Poséidon, à Zeugma (Belkis, Turquie)*. In: CMGR IX (2001), 2005, s. 279-300
- DARROUS, N. – ROHMER, J.: *Chahba – Philippopolis (Hauran): Essai de synthèse archéologique et historique*. Syria 81, 2004, s. 5-41
- DASSMANN, E.: *Das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom. Philosophische, imperiale und theologische Aspekte in einem Christusbild am Beginn des 5. Jahrhunderts*. RömQSchr 65, 1970, s. 67-81
- DASSMANN, E.: *Christus und Sokrates. Zur Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern*. JbAC 36, 1993, s. 33-45
- DASZEWSKI, W. A.: *La mosaïque de Thésée. Études sur les mosaïques avec représentations du labyrinthe, de Thésée et du Minotaure (Nea Paphos II)*, Varsovie 1977
- DASZEWSKI, W. A.: *Dionysos der Erlöser. Griechische Mythen im spätantiken Cypern*. Mainz 1985
- DASZEWSKI, W. A.: *Cassiopeia in Paphos – a Levantine going West*. In: *Actes du Symposium „Cyprus between the Orient and the Occident“*, Nicosia 1986, s. 454-470
- DEMAN, TH.: *Socrate et Jésus*. Paris 1944
- DEMANDT, A.: *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*. München 1984
- DEMANDT, A.: *Die Geschichte der Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München 1989
- DENTZER, J.-M.: *Le développement urbain en Syrie à l'époque hellénistique et romaine: modèles «occidentaux et orientaux»*. BEtOr LII, 2000, s. 159-163
- DINKLER-VON SCHUBERT, E.: *Tierfriede*. LCI 4, Freiburg 1972, s. 317-320
- DJURIĆ, S.: *Mosaic of philosophers in an early Byzantine villa at Nerodimlje*. In: CMGR VII (1994), 1999, s. 123-134
- DOBIÁŠ, J.: *Dějiny římské provincie Syrské. Díl 1: Od oddělení Judeje od Syrie*. Praha 1924
- DODDS, E. R.: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. Praha 1997 (překlad anglického vydání z r. 1965: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marc Aurel to Constantine*, Cambridge 1965)
- DÖRING, K.: *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden 1979
- DOSTÁLOVÁ, R.: *Tyros a Bejrút v Dionysiakách Nonna z Panopole*. LF 80, 1957, s. 36-54
- DOSTÁLOVÁ, R.: *Byzantská vzdělanost*. Praha ¹1990, ²2003
- DOWNEY, G.: *Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century*. HThR 50, 1957, s. 259-274
- DOWNEY, G.: *Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture*. Church History (Chicago) 28, 1959, s. 339-349
- DOWNEY, G.: *A History of Antioch in Syria: From Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton 1961

- DOWNEY, G.: *Ancient Antioch*. Princeton 1963
- DRBAL, V.: *Mozaiky v Apamei – mozaika jako text*. In: POLÁCH, V. P. (ed.), *Svět za slovy a jejich tvary, svět za spojením slov*. Sborník příspěvků ze 7. mezinárodní konference *Setkání mladých lingvistů*, konané na Filozofické fakultě Univerzity Palackého ve dnech 15.-17. května 2006, Olomouc 2008, s. 60-66
- DRBAL, V.: *Socrates in Late Antique Art and Archaeology: the Mosaic from Apamea*, Series Byzantina 7, 2010 (v tisku)
- DUJČEV, I.: *Klassisches Altertum im mittelalterlichen Bulgarien*, in: IRMSCHER, J. (Hrsg.): *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Bd. I, Berlin 1962, s. 353-356
- DRIJVERS, H. J. W.: *Zenobia und die Auseinandersetzung zwischen Palmýra und Rom*. In: *Palmýra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt*, Linz 1987, s. 128-131
- DULIÈRE, C.: *La mosaïque des Amazones*. Bruxelles 1968 /= Fouilles d'Apamée de Syrie, Miscellanea Fasc. 1/
- DUNBABIN, K. M. D.: *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge 1999
- DVORNIK, F.: *The Emperor Julian's „Reactionary“ Ideas on Kingship*. In: WEITZMANN, K. (ED.): *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend Jr.* Princeton 1955, s. 71-81
- EDWARDS, M.: *Socrates and the early Church*, in: TRAPP, M. (ed.): *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 127-141
- ELDERKIN, G. W.: *Two mosaics representing the Seven Wise Men*. *AJA* 39, 1935, s. 92-111
- ELSNER, J.: *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford 1998
- ELSNER, J.: *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge 1995
- ELSNER, J.: *The Birth of Late Antiquity: Riegl and Strzygowski in 1901*. *Art History* 25/3, 2002, s. 358-379
- ENNABLI, A.: *Les thermes des thiasés marines de Sidi Ghrib*, *Monuments Piot* 68, 1986, s. 1-59
- FASCHER, E.: *Sokrates und Christus*. Leipzig 1959
- FÉDOU, M.: *La figure de Socrate selon Justin*. In: POUDERON, B. – DORÉ, J. (eds.): *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*. Paris 1998, s. 51-66
- FERRUA, A.: *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*. Città del Vaticano 1960
- FERRUA, A.: *Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*. Roma 1990
- FESTUGIÈRE, A.- J.: *La mosaïque de Philippopolis et les sarcophages au „Prométhée“*. *La revue des arts* 7, 1957, s. 195-202
- FESTUGIÈRE, A.- J.: *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. Paris 1959
- FOWDEN, G.: *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*. *JHS* 102, 1982, s. 33-59
- FOWDEN, G.: *Qusayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*. Berkeley – Los Angeles – London 2004
- FOSS, C.: *Syria in Transition A. D: 550-750*. *DOP* 51, 1997, s. 189-269
- FREYBERGER, K. S.: *Die Bauten und Bildwerke von Philippopolis: Zeugnisse imperialer und orientalischer Selbstdarstellung der Familie des Kaisers Philippus Arabs'*. *DaM* 6, 1992, s. 293-311
- FUETER, E.: *Der Beginn des Mittelalters. Ein Vorschlag*. *Zeitschrift für schweizerische Geschichte* 3, 1923, s. 456-458 (přetištěno v: HÜBINGER, P. E. /Hrsg./: *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Darmstadt 1969, s. 49-52)
- GAISER, K.: *Das Philosophiemosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*. Heidelberg 1980.
- GEFFCKEN, J.: *Sokrates und das alte Christentum*. Heidelberg 1908

- GEFFCKEN, J.: *Kaiser Julianus (Das Erbe des Alten)*. Leipzig 1914
- GEIGER, J.: *Socrates and his companions in art*, in: TRAPP, M. (ed.): *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 89-103
- GIBBON, E.: *The decline and fall of the Roman Empire*. London 1896 (7 sv.)
- GOODENOUGH, E. R.: *Catacomb Art*. JBL 81 (2), 1962, s. 113-142
- GRABAR, A.: *Le premier art chrétien (200-395)*. Paris 1966
- GRABAR, A.: *Le tiers monde de l'Antiquité à l'école de l'art classique et son rôle dans la formation de l'art du Moyen Age*. Revue de l'art 18, 1972, s. 1-59
- GUILLOU, A.: *L'ancien et le nouveau. De l'originalité dans l'hellénisme byzantin*. In: *Byzance et l'hellénisme: L'identité grecque du Moyen-Age. Actes du Congrès International tenu à Trieste du 1^{er} au 3^{ème} octobre 1997* (= Cahiers Pierre Belon 6), 1999, s. 39-50
- GURY, F.: *Aiôn juvénile et l'anneau zodiacal: l'apparition du motif*. MEFRA 96, 1984, s. 7-28
- GUTSCHMID, A. VON: *Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Die Grenzboten 22, 1863, s. 330-347 (přetištěno v: HÜBINGER, P. E. /Hrsg./: *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Darmstadt 1969, s. 1-23)
- HADOT, I.: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris 1984
- HALFWASSEN, J.: *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenius*. Stuttgart 1994
- HALFWASSEN, J.: *Neuplatonismus und Christentum*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 1-15
- HANFMANN, G. M. A.: *Socrates and Christ*. HarvStudClassPhilol 60, 1951, s. 203-233
- HANFMANN, G. M. A.: *The Continuity of Classical Art: Culture, Myth and Faith*. In: WEITZMANN, K. (ed.): *Age of Spirituality*, New York 1980, s. 75-99
- HANNESTAD, N.: *Tradition in late Antique Sculpture. Conservation – Modernisation – Production*. Aarhus 1994
- HANNESTAD, N.: *Das Ende der antiken Idealstatue: heidnische Skulptur in christlichen Häusern*. AW 33 (6), 2002, s. 635-649
- HANOUNE, R.: *Le paganisme philosophique de l'aristocratie munitipale*. In: *L'Afrique dans l'Occident romain (I^{er} s. av. J.-C. – IV^e s. ap. J.-C.)*, Rome 3-5 déc. 1987, Rome 1990, s. 63-75
- HANOUNE, R.: *C.I.L., VIII, 25042 (Carthage) et le débat philosophique et religieux à l'époque d'Augustin*. In: *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du V^e Colloque international*. Avignon, 9-13 avril 1990. Paris 1992, s. 173-177
- HARDY, B.C.: *Kaiser Julian und sein Schulgesetz*. In: KLEIN, R. (Hrsg.): *Julian Apostata*. Darmstadt 1978, s. 387-408 (= německý překlad původního anglického vydání: *The Emperor Julian and his School Law*. Church History 37, 1968, s. 131-143)
- HARRIS, B. F.: *Dio of Prusa*. ANRW II.33.5 (1991), s. 3853-3881
- HATOUM, H.: *Philippopolis. La ville de Shahba antique et son musée*. Damas 1996
- HATOUM, H.: *L'antique Chahba-Philippopolis*. BEtOr LII, 2000, s. 135-141
- HEATHER, P.: *Themistius: A Political Philosopher*. In: WHITBY, M. (ed.): *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden 1999, s. 125-150
- HEATHER, P.: *The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford 2006
- HEINZE, H. VON: *Die erhaltenen Darstellungen der Sieben Weisen*. Gymnasium 84, 1977, s. 437-443
- HELLENKEMPER-SALIES, G.: *Syrische Avantgarde in Konstantinopel: Beobachtungen zu Stil und Struktur des Mosaiks im Grossen Palast*. In: *The 17th International Byzantine Congress, Abstracts of Short Papers*. Washington 1986, s. 303-305

- HELLER, J.: *Starověká náboženství. Náboženské systému starověkého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha 1988
- HLOBIL, I. – KRUIS, I. (eds.): *Alois Riegl (1858-1905): moderní památková péče*. Praha 2003
- HOGENMÜLLER, B.: *Xenophon, Apologie des Sokrates. Ein Kommentar*. Würzburg 2007 (nepublikovaná disertační práce)
- HÜBINGER, P.E.: *Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung*. DVjs 26, 1952, s. 1-48 (přetištěno v: ID.: *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Darmstadt 1969, s. 145-205)
- HUSKINSON, J.: *Some Pagan Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art*. BSR 42, 1974, s. 68-97
- IRMSCHER, J.: *Zur Benennung der Übergangsepoche Antike – Mittelalter*. In: VAVŘÍNEK, V. (ed.), *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantological Symposium (31 August – 4 September 1982)*. Prague 1985, s. 21-24
- JANKA, M.: *Quae philosophia fuit, satura facta est. Julians „Misopogon“ zwischen Gattungskonvention und Sitz im Leben*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 177-206
- JESNICK, I. J.: *The Image of Orpheus in Roman Mosaic. An Exploration of the Figure of Orpheus in Greco-Roman Art and Culture with Special Reference to its Expression in the Medium of Mosaic in Late Antiquity*. Oxford 1997 (= BAR International Series 671)
- JOUEJATI-MADWAR, R.: *A Mosaicist's Workshop in Epiphania (Hama, Syria) at the Beginning of the 5th Century*. CMGR IX (2001), 2005, s. 775-784
- KALLA, G.: *Christentum am oberen Eufkrat. Das byzantinische Kloster von Tall Bī'a*, AW 30, 1999, s. 131-142
- KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha 2006
- КАЖДАН, А. П.: *Византийские города в VII-XI веках*, SovA 21, 1954, s. 164-183
- KASHDAN, A. P.: *Um die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter in Europa*. Das Altertum 13, 1967, s. 108-113
- KENNEDY, H.: *The Last Century of Byzantine Syria: A Reintepretation*. ByzF 10, 1985, s. 141-184
- KENNEDY, H.: *From Polis to Madina: Urban Changes in Late Antique and Early Islamic Syria*, Past and Present 106, 1985, s. 3-27
- KILLERICH, B.: *The Abundance of Nature – The Wealth of Man: Reflections on an Early Byzantine Seasons Mosaic from Syria*. In: *Kairos. Studies in Art History and Literature in Honour of Professor Gunilla Åkerström-Hougen*, Jonsered 1998, s. 22-36
- KINDSTRAND, J. F.: *Homer in der zweiten Sophistik: Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides*. Uppsala 1973
- KIRSTEN, E.: *Die byzantinische Stadt*, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*. München, 1958
- KITZINGER, E.: *Stylistic Development in the Pavement Mosaics in the Greek East from the Age of Constantine to the Age of Justinian*. In: CMGR I (1963), 1965, s. 341-352
- KITZINGER, E.: *Mosaic Pavements in the Greek East and the Question of a „Renaissance“ unter Justinian*, in: KLEINBAUER, W. E. (ed.): *Ernst Kitzinger: The Art of Byzantium and the Medieval West. Selected Studies*, Bloomington – London 1976, s. 209-223
- KLEIN, R. (Hrsg.): *Julian Apostata*. Darmstadt 1978
- KOBUSCH, TH.: *Philosophische Streitsachen. Zur Auseinandersetzung zwischen christlicher und griechischer Philosophie*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 17-40
- KORNEMANN, E.: *Zwischen zwei Welten*, in: Hübinger, P. E. (Hrsg.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*, Darmstadt 1969, s. 55-82

- KORNEMANN, E.: *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed*. Bd. 2: *Von Augustus bis zum Sieg der Araber*, München ¹1949, ²1967 (především část III: *Die Spätantike: Neurom und Neupersien*, s. 274-518)
- KORNEMANN, E.: *Zwischen zwei Welten*. In: *Gestalten und Reiche – Essays zur alten Geschichte*. Leipzig 1943, s. 367-401 (přetištěno v: HÜBINGER, P. E. /Hrsg./: *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Darmstadt 1969, s. 55-82)
- KÖRNER, CH.: *Philippus Arabs. Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Principats*. Berlin – New York 2002 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 61)
- KOVALJEV, G.: *Donje Nerodimlje, Kasnoanticka palata (Late Roman palace)*. Arheološki pregled (Archaeological Reports) 1988 (1990), s. 168-169
- KRUMBACHER, K.: *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München 1897
- LABRIOLLE, P. DE: *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Paris 1942
- LACOSTE, H.: *La VII^e campagne de fouilles à Apamée*. AntCl X, 1941, s. 115-121
- LANE FOX, R.: *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London 1986
- LAPATIN, K.: *Picturing Socrates*. In: AHBEL-RAPPE, S. – KAMTEKAR, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Malden – Oxford 2006, s. 110-155, zvl. s. 110-122
- LAVAGNE, H.: *Remarques sur l'Aïôn de la mosaïque de Sentinum*. In: *La mosaïque romaine tardive*, Paris 1981, s. 27-45
- LAVIN, I.: *The Hunting Mosaics of Antioch and their Sources*, DOP 17, 1963, s. 179-286
- LEVI, D.: *Aion*. Hesperia 13, 1944, s. 269-314
- LEVI, D.: *Antioch Mosaic Pavements*. Princeton 1947 (2. vyd. Roma 1971)
- LIBERATI, A.- M.: *La conquête de l'Orient et la lutte contre Rome*. In: *Moi, Zénobie*, s. 113-120
- LIEBESCHUETZ, W.: *Epigraphic Evidence on the Christianisation of Syria*, in: *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses* (Székesfehérvár, 30.6. – 6.9. 1976), Budapest 1977, s. 485-508
- LIEBESCHUETZ, J. W. H. G. - KENNEDY, H.: *Antioch and the villages of Northern Syria in the 4th-6th centuries AD*. NMS 32, 1988, s. 65-90
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. – SAN NICOLAS PEDRAZ, M. P.: *Los sabios y la Ciencia en los mosaicos romanos*. L'Africa romana XI, 1996, s. 71-110
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: *Representaciones del tiempo en los mosaicos romanos de Hispania y del Norte de África*, ANAS 11-12, 1998-99, s. 37-51
- MAAS, M. (ed.): *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge 2005
- MACTOUX, M.- M.: *Penelope: legende et mythe*. Paris 1975
- MALINGREY, A.- M.: *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IV^e siècle*. In: *Forma futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*. Torino 1975, s. 159-178
- MARKOWSKI, H.: *De Libanio Socratis defensore*. Breslau 1909
- MARKSCHIES, Ch.: *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*. Praha 2005 (překlad z němčiny)
- MARROU, H.- I.: *Mousikos anér. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romaines*. Paris 1937, Rome 1964
- MARROU, H.- I.: *Décadence romaine ou antiquité tardive? (III^e–VI^e siècle)*. Paris 1977
- MARROU, H.- I.: *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, in: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale* (27 août – 2 septembre 1967). Montréal – Paris 1969, s. 5-27
- MATHEWS, T. F.: *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton ²1995

- MAYENCE, F.: *La VI^e campagne de fouilles à Apamée (rapport provisoire)*. AntCl VIII, 1939, s. 201-211
- MCLEAN, D.: *The Socratic corpus: Socrates and physiognomy*, in: TRAPP, M. (ed.): *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, s. 65-88
- MCVEY, K. E.: *A Fresh Look at the letter of Mara bar Sarapion to his Son*. In: LAVENANT, R. (ed.), *V. Symposium Syriacum 1988* (OCA 238, 1990), s. 257-272
- MEIER, H. R.: *Der Begriff des Modernen und das Ende der Antike. Ein neuer Blick auf die materiellen Zeugen des Altertums*. In: BAUER, F. A. – ZIMMERMANN, N. (Hrsg.): *Epochenwandel?*, s. 67-74
- MEIER, M. (Hrsg.), *Sie schufen Europa. Historische Porträts von Konstantin bis Karl dem Grossen*. München 2007
- MEREDITH, A.: *Porphyry and Julian Against the Christians*. ANRW II.23.2 (1980), s. 1119-1149
- MICHAELIDES, D.: *Some characteristic traits of a mosaic workshop in Early Christian Cyprus*. In: CMGR VIII (1997), 2001, s. 314-319
- MILKO, P.: *Órigenés učitel*. Červený Kostelec 2009
- MILLAR, F.: *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria*, JRS LXI, 1971, s. 1-17
- MILLAR, F.: *The Roman Near East 31 B.C. – A.D. 337*. London – Cambridge (Mass.) 1993
- MOLS, S. T. A. M.: *I sette Sapienti ad Ostia Antica*. In: *I temi figurativi nella pittura parietale antica, IV sec. A. C. – IV. sec. d. C.* Atti del VI convegno internazionale sulla pittura parietale antica. Bologna 1997, s. 89-96
- MOMIGLIANO, A.: *Christianity and the Decline of the Roman Empire*. In: Id. (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford 1963, s. 1-16
- MORRISSON, C.: *Le Monde byzantin I. L'Empire romain d'Orient (330-641)*. Paris²2006
- MURREY, CH.: *The Christian Orpheus*. CA 26, 1977, s. 19-27
- MUSIL, A.: *Pouští Exodu. Zpráva o poslední cestě Dra. Aloise Musila, t.č. v Olomouci*, Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 8, 1899, s. 251-262
- MUSIL, A.: *Kusejr 'Amra*, Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 11, 1902, s. 325-349 (Amra s. 336-346)
- MUSIL, A.: *Kusejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. Topographischer Reisebericht, I. Theil*. Wien 1902
- MUSIL, A.: *Topographie und Geschichte der Gebiete von 'Amra bis zum Ausgange der Omajjâden*. Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 42, 1905, s. 40-46
- MUSIL, A.: *Kusejr 'Amra. I. Textband, II. Tafelband*. Wien 1907
- MUTH, S.: *Eine Kultur zwischen Veränderung und Stagnation. Zum Umgang mit Mythebildern im spätantiken Haus*. In: BAUER, F. A. – ZIMMERMANN, N. (Hrsg.): *Epochenwandel?*, s. 95-106
- NESSLRATH, H.- G.: *Mit „Waffen“ Platons gegen ein christliches Imperium. Der Mythos in Julians Schrift Gegen den Kyniker Herakleios*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 207-220
- NICOLAOU, K.: *Some Problems arising from Mosaics at Paphos*. AAS 21, 1971, s. 143-146
- NIEHR, H.: *Ba'alsamem. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*. Leuven 2003
- NORMAN, A. F.: *Libanius. Autobiography and selected letters*. London 1992 (2 sv.)
- NORMAN, A. F.: *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as observed by Libanius*. Liverpool 2000

- NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi IV. Druhý život*. Praha 1970
- OLSZEWSKI, M. T.: *L'allégorie, les mystères dionysiaques et la mosaïque de la maison d'Aïôn de Nea Paphos à Chypre*. Bulletin de l'AIEMA 13, 1990-91, s. 444-461
- OLSZEWSKI, M. T.: *L'image et sa fonction dans la mosaïque byzantine des premières basiliques en Orient. L'iconographie chrétienne expliquée par Cyrille de Jérusalem (314-387)*. CA 43, 1995, 9-34
- OLSZEWSKI, M. T.: *Remarques sur la mosaïque de la Maison d'Aïôn de Nea Paphos de Chypre*. Meander 9-10, 1987, s. 421-438
- OLSZEWSKI, M. T.: *Evocation allusive des maximes des Sept Sages. A propos de la „Colère d'Achille“ sur la mosaïque de Mérida*. Archeologia (Warszawa) LI, 2000, s. 37-46
- OLSZEWSKI, M. T.: *La mosaïque de „style naïf“ de Cheikh Zouède au Sinai*. Archeologia (Warszawa) LIII, 2002, s. 45-61
- OLSZEWSKI, M. T.: *La mosaïque de la fête nocturne Pannychis de Shahba-Philippopolis et le témoignage d'Artémidore de Daldis (Onirocriticon II, 61)*. In: ΚΑΛΑΕΟΣ. *Studies in Honour of Asher Avadiah*. Tel Aviv, s. 381-390
- OPELT, I.: *Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur*. JbAC Erg.- Bd. 10, 1983, s. 192-207
- OPSOMER, J.: *Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist*. In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 127-156
- OTMANN, H.: *Geschichte des politischen Denkens (Band 2/1 : Die Römer)*. Stuttgart 2002
- OVADIAH, A.: *Orpheus Mosaics in the Roman and Early Byzantine Periods*. In: Id.: *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries*. London 2002, s. 529-546
- OVADIAH, A. – MUCZNIK, S.: *Orpheus from Jerusalem – Pagan or Christian Image ?* In: OVADIAH, A.: *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries*. London 2002, s. 427-446
- PARLASCA, K.: *Die römischen Mosaiken in Deutschland*. Berlin 1959
- PARLASCA, K.: *Zur Ikonographie syrischer Mosaiken der Kaiserzeit*. In: CMGR IV (1984), 1994, s. 199-202
- PARRISH, D.: *Season Mosaics of Roman North Africa*. Roma 1984
- PARRISH, D.: *Annus-Aion in Roman Mosaics*. In: *La mosaïque romaine tardive. L'iconographie du temps. Les programmes iconographiques des maisons africaines (Acts of a Colloquium at the University of Paris – Val de Marne, December 1979)*, Paris 1981, s. 11-25
- PARRISH, D.: *The Mosaic of Aion and the Seasons from Haidra (Tunisia) : An Interpretation of Its Meaning and Importance*, AnTard 3, 1995, s. 167-191
- PEČÍRKA, J.: *Teorie buržoasních historiků o pádu říše římské*. LF 76, 1953, s. 88-119
- PERKAMS, M.: *Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian ?* In: SCHÄFER, CH. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Berlin – New York 2008, s. 105-125
- PEROUTKA, E.: *Studie o císaři Julianovi*. LF 29, 1902, s. 1-19, 105-121, 185-219, 337-371, 441-475
- PICARD, Ch.: *Autour du banquet des Sept Sages*. RA 28, 1947, s. 74-75
- PICARD, Ch.: *La mosaïque de Socrate à Apamée sur l'Oronte*. RA 41, 1953, s. 100-102
- PICARD, Ch.: *Observations sur la mosaïque cosmologique de Mérida*. In: CMGR II (1971), 1975, s. 119-124
- PICCIRILLO, M.: *Local Workshops or Imported Artists in the Development of Mosaic Art in Jordan*. In: ΚΑΛΑΕΟΣ. *Studies in Honour of Asher Ovadiah*. Tel Aviv 2006
- PIZZONE, A. : *Sinesio e la « Sacra Ancora » di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*. Milano 2006

- PREMERSTEIN, A. VON : *Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien*, in: *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1926, s. 647-666
- PREMERSTEIN, A. VON : *Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen in Literatur und Kirchenkunst*, ByzJb 9, 1930-32, s. 338-374
- PRESSOUYRE, L.: *Orpheus*. LCI 3, 1971, s. 356-358
- PRICKARTZ, CH.: *Philippe l'Arabe (244-249), civilis princeps*. AntCl LXIV, 1995, s. 129-153
- PRINZ, F. : *Von Konstantin dem Grossen zu Karl dem Grossen. Entfaltung und Wandel Europas*. Zürich 1994
- PUTNA, M. C.: „*A spojila se duše Jonatánova s duší Davidovou.*“ *Řeční křesťané o řeckém přátelství a pedagogice – Grégorios Thaumaturgos a Órigenés*. Souvislosti: revue pro křesťanství a kulturu 2/40/1999, s. 148-157
- PUTNA, M. C.: *Órigenés z Alexandrie. Kapitola z dějin vztahů mezi antikou a křesťanstvím nebo též Pokus o pohled do tváře*. Praha 2001
- QUET, M.- H.: *La mosaïque cosmologique de Mérida. Propositions de lecture*. Paris 1981
- QUET, M.- H.: *Les mosaïques de la « Maison des Nymphes » de Nabeul : Pavements romains, symbolique grecque?*. In : *Concilium Eirene XVI, 2 (= Proceedings of the 16th International Eirene Conference, Prague 31/8-4/9 1982)*, Prague 1983, s. 76-81
- QUET, M.- H.: *De l'iconographie à l'iconologie : approche méthodologique. La symbolique du décor des pavements de la « Maison des Nymphes » de Nabeul*. RA 71, 1984, s. 79-104
- QUET, M.- H.: *Pégase et la mariée. De l'importance et de la signification de la figure Pégase dans les mosaïques de la Maison des Nymphes de Nabeul*. In: *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania, Università degli Studi, 27 sett. – 2 ott. 1982*, Catania 1985, s. 861-931
- QUET, M.- H.: *Banquet des Sept Sages et sagesse d'Homère. La mosaïque des Sept Sages de Mérida*. BSB Reinach 5, 1987, s. 47-55
- QUET, M.- H.: *Naissance d'image : la mosaïque des Thérápénides d'Apamée de Syrie, représentation figurée des connaissances encycliques, « Servantes » de la philosophie hellène*. CGLotz 4, 1993, s. 129-187
- QUET, M.- H.: *La mosaïque dite d'Aiôn de Shahba-Philippopolis. Philippe l'Arabe et la conception hellène de l'ordre du monde, en Arabie, à l'aube du christianisme*. CGLotz 10, 1999, s. 269-330
- QUET, M.- H.: *Le Triptolème de la mosaïque dite d'Aiôn et l'affirmation identitaire hellène à Shahba-Philippopolis*. Syria 77, 2000, s. 181-200
- QUET, M.- H.: *La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche. Une invite à réfléchir aux notions de temps et d'éternité dans la pars graeca de l'Empire des Sévères à Constantin*. In: *Id.: La « crise » de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin. Mutations, continuités, rupture*. Paris 2006, s. 511-590
- RAECK, W.: *Modernisierte Mythen. Zum Umgang der Spätantike mit klassischen Bildthemen*. Stuttgart 1992
- REY-COQUAIS, J.- P.: *Syrie romaine de Pompée à Diocletien*. JRS 68, 1978, s. 44-73
- REY-COQUAIS, J.- P.: *Connaros le Puissant*. Syria 65, 1978, s. 361-370
- REY-COQUAIS, J.- P.: *La Syrie, de Pompée à Diocletien : histoire politique et administrative*. In: *DENTZER, J.- M. – ORTHMANN, W.: Archeologie et histoire de la Syrie II*. Saarbrücken 1989, s. 45-61
- RICHARDSON, L.: *Pompei. The Casa dei Dioscuri and its painters*. MemAmAc XXIII, 1955, s. 88n
- RICHTER, G. M. A.: *The Portraits of the Greeks*. London 1965, sv. 1, s. 109-119
- RIEDWEG, CH.: *Mit Stoa und Platon gegen die Christen. Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Galilaeos*. In: *FUHRER, TH. – ERLER, M. (Hrsg.): Zur*

- Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike.* Akten der 1. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.- 25. September 1997 in Trier, 1999, s. 55-81
- RIEGL, A.: *Spätromische Kunstindustrie.* Wien ¹1901, ²1927
- RODENWALDT, G.: *Zur Begrenzung und Gliederung der Spätantike.* JDAI 59/60, 1944/45, s. 81-87
- ROSEN, K.: *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum.* JbAC 40, 1997, s. 126-146
- ROSEN, K.: *Julian in Antiochien oder Wie eine Theorie in der Praxis scheitert.* In: SCHULLER, W. v. (Hrsg.): *Politische Theorie und Praxis im Altertum.* Darmstadt 1998, s. 217-230
- ROSEN, K.: *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser.* Stuttgart 2006
- RÖSLER, W.: *Die Sieben Weisen.* In: Assmann, A. (Hrsg.): *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation,* München 1991, s. 357-365
- ROSTOVITZ, M.: *La Syrie romaine.* RH 175, 1935, s. 1-40
- RUPRECHTSBERGER, E. M. (Hrsg.): *Palmýra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt (Linzer archäologische Forschungen, Bd. 16).* Linz 1987
- RUPRECHTSBERGER, E. M. (Hrsg.): *Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen.* Mainz – Linz 1993
- RUSSEL, D. A.: *Libanius. Imaginary speeches: a selection of declamations.* London 1996
- RYDEN, L. – ROSENQUIST, J. O. (eds.): *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers read at a colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 31 May – 5 June 1992 (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions 4),* Stockholm 1993
- SADURSKA, A.: *Cassius Longinus w Palmýrze. Fakty, legendy, hipotezy.* Archeologia (Warszawa) 43, 1992, s. 129-130
- SALAČ, A.: *ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ.* BCH 46, 1922, s. 160-189
- SAFFREY, H.-D.: *La reine Zénobie et le philosophe Longin.* In: *Moi, Zénobie,* s. 61-62
- SANDWELL, I.: *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews, and Christians in Antioch.* Cambridge 2007
- SARNOWSKI, R.: *Les représentations de villas sur le mosaïques africaines tardives.* Varsovie 1978
- SARTRE, M.: *D'Alexandre à Zenobie. Histoire du Levant antique (IV^e siècle av. J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.).* Paris 2001
- SARTRE, M.: *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C. – 235 ap. J.-C.).* Paris 1991
- SCHÄFER, CH.: *Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum. Die „Pseudomorphosen“ des platonischen Denkens im „magischen Zeitalter“.* In: Id. (Hrsg.): *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum.* Berlin – New York 2008, s. 41-64
- SCHEDA, G.: *Die Todesstunde Kaiser Julians.* Historia 15, 1966, s. 380-384 (přetištěno v: KLEIN, R. /Hrsg./, *Julian Apostata,* Darmstadt 1978, s. 381-386)
- SCHEFOLD, K.: *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker.* Basel ²1997
- SCHIEBLER, I.: *Zum ältesten Bildnis des Sokrates.* MüJb 3, Folge 40, 1989, s. 7-33
- SCHNEIDER, L.: *Domäne als Weltbild.* Wiesbaden 1983
- SCHOULER, B.: *La tradition hellénique chez Libanios.* Paris 1984
- SCHRIJNEN, J.: *La couronne nuptiale dans l'Antiquité chrétienne.* MEFRA 31, 1911, s. 309-319
- SCHULTE, H.: *Johannes Barbullos, ein Dichter des Agathiaskranzes.* Hermes 122, 1994, s. 486-497
- SIMON, M.: *Hercule et le christianisme.* Paris 1955
- SMITH, R. R. R.: *Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias.* JRS 80, 1990, s. 127-155

- SODINI, J.- P.: *Habitat de l'Antiquité tardive* 1, TOΠΟΙ 5/1, 1995, s. 151-218; 2, TOΠΟΙ 7/2, 1997, s. 435-577
- SOURNIA, J.- CH. – SOURNIA, M.: *L'Orient des premiers chrétiens: histoire et archéologie de la Syrie byzantine*. Paris 1966
- SPEYER, A.: *Non-archaeological evidence for the earliest bust of Socrates?* (abstract). <http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/04mtg/abstracts/Speyer.html>
- STEGEMANN, E. W.: *Paulus und Sokrates*. In: PESTALOZZI, K. (Hrsg.): *Der fragende Sokrates*. Stuttgart - Leipzig 1999, s. 115-131
- STERN, H.: *Sur quelques pavements paléochrétiens du Liban*. CA XV, 1965, s. 21-37
- STERN, H.: *Orphée dans l'art paléochrétien*. CA 23, 1974, s. 1-16
- STERN, H.: *Les mosaïques des maisons d'Achille et de Cassiopée à Palmyre*. Paris 1977
- STRAUSS, D. F.: *Der Romantiker auf dem Throne der Caesaren oder Julian der Abtrünnige*. Mannheim 1847
- STROCKA, V. M.: *Die Wandmalereien der Hanghäuser in Ephesos (Forschungen in Ephesos 8)*. Wien 1977, s. 115-117 (Sókratés a Chilón)
- STROHEKER, K. F.: *Um die Grenze zwischen Antike und abendländischem Mittelalter*. In: Saeculum 1, 1950, s. 433-465 (přetištěno v: HÜBINGER, P. E. /Hrsg./: *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*. Darmstadt 1969, s. 206-238
- STRZYGOWSKI, J.: *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*. Leipzig 1901
- TALGAM, R.: *Secular Mosaics in Palaestina and Arabia in the Early Byzantine Period*. In: CMGR IX (2001), 2005, s. 1133-1141
- TANASEANU-DÖBLER, I.: *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*. Stuttgart 2008
- TATE, G.: *Prospérité économique de la Syrie du Nord à l'époque byzantine*. In: *Alep et la Syrie du Nord*, Aix-en-Provence 1992, s. 41-47
- TATE, G.: *La route de la soie en Syrie au VI^{me} siècle*. In: *Alep et la Route de la Soie* (AAS 43, 1999), s. 195-201
- TCHALENKO, G.: *Villages antiques de la Syrie du Nord*. Paris 1953-1958 (3 sv.)
- TRAPP, M.: *The Image of Socrates in Art from the Fifth Century B.C. to the Twentieth Century A.D.* In: KARASMANIS, V. (ed.): *Year of Socrates. 2400 Years Since His Death (399 B.C. – 2001 A.D.)*. Athens 2004, s. 507-516
- TRILLING, J.: *Late Antique and Sub-antique, or the „Decline of Form“ Reconsidered*. DOP 41, 1987, s. 469-476
- TZIATZI-PAPAGIANNI, M.: *Die Sprüche der sieben Weisen: zwei byzantinische Sammlungen. Einleitung, Text, Testimonien und Kommentar*. Stuttgart – Leipzig 1994
- TÜLEK, F.: *Orpheus, the Magician. The Transition of Orpheus theme from Paganism to Christianity in late Roman – Early Byzantine Mosaics*. Istanbul 1998
- VALEVA, J.: *Les sages païens dans l'iconographie de l'arbre de Jessé et leurs antécédants*. In: CMGR IX (2001), 2005, s. 1241-1254
- VANDERSPOEL, J.: *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Ann Arbor 1995
- VASARI, G.: *Životy nejvýznačnějších malířů, sochařů a architektů*. Praha 1998
- VAVŘÍNEK, V.: *The Eastern Roman Empire or Early Byzantium? A Society in Transition*. In: Id. (ed.), *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantological Symposium (31 August – 4 September 1982)*. Prague 1985, s. 9-21
- VIEILLEFON, L.: *La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive. Les mutations d'un mythe: du héros païen au chancre chrétien*. Paris 2003
- VOGT, J.: *Die Spätantike – der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur*. München 1983

- WALMSLEY, A.: *Byzantine Palestine and Arabia: Urban Prosperity in Late Antiquity*. In: CHRISTIE, N. – LOSEBY, S. T. (eds.), *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Aldershot 1996, s. 126-157
- WASZINK, J. H.: *Calcidius*. JbAC 15, 1972, s. 236-244
- WEIGAND, E.: *Die Orient oder Rom_frage in der frühchristlichen Kunst: ein Rückblick und Ausblick*. ZNW 22, 1923, s. 233-256
- WEITZMANN, K. (ed.): *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seven Century. A Symposium*. New York 1980
- WESTGATE, R.: *Pavimenta atque emblemata vermiculata. Regional Styles in Hellenistic Mosaic and the First Mosaics at Pompeii*. AJA 104, 2, 2000, s. 255-275
- WHITTOU, M.: *Ruling the late Roman and early Byzantine city: a continuous history*. Past & Present 129, 1990, s. 32-29
- WICKHOFF, F. (Hrsg.): *Römische Kunst. Die Wiener Genesis*. Prag–Wien ¹1895, ²1912 (přetisk: Graz 1970)
- WIEMER, H.- U.: *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.* München 1995
- WILL, E.: *Une nouvelle mosaïque de Shahba-Philippopolis*. AAS 3, 1953, s. 24-48
- WILPERT, J.: *Die altchristliche Kunst Roms und des Orients*. ZKTh 45, 1921, s. 337-369
- WISSKIRCHEN, R.: *Zum Gerichtsaspekt im Apsismoasik von S. Pudenziana / Rom*. JbAC 41, 1998, s. 178-192
- WOLSKA-CONUS, W.: *La „Topographie chrétienne“ de Cosmas Indicopleustès. Hypothèses sur quelques thèmes de son illustration*. REByz 48, 1990, s. 155-191
- WOODS, D.: *Sopater of Apamea: A Convert at the Court of Constantine I?*, Studia patristica XXXIX, 2006, s. 139-143
- YACoub, M.: *Splendeurs des mosaïques de Tunisie*. Tunis ²2002
- ZAKZOUK, A. R.: *Apamée*. In: *Syrie. Mémoire et Civilisation*. Paris 1993, s. 281-283
- ZANKER, PAUL: *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München 1995
- ZAQZUQ, A. R. (= ZAKZOUK): *Nuovi mosaici pavimentali nella regione di Hama*. In: IACOBINI, A. – ZANINI, E. (a cura di): *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*. Roma 1995, s. 237-256
- ZAVAGNO, L.: *La città bizantina tra il V e il IX secolo: le prospettive storiografiche*. Reti Medievali Rivista IX, 2008/1, s. 1-28
- ZEEGERS-VANDERVORST, N.: *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II siècle*. Louvain 1972

Abstrakt

Disertační práce se zabývá vybranými aspekty ikonografie syrských mozaik v pozdní antice mezi 3. a 6. stoletím po Kr. Tato problematika je zasazena do kontextu pozdně antických dějin, umění a společnosti vůbec, i do kontextu obecného zkoumání pozdně antických mozaik. Pozdně antická epocha ve východním Středomoří je pojímána jako období na jedné straně úzce spjaté s klasickou dobou, jež se ale na straně druhé – pod vlivem novoplatónismu a křesťanství apod. – vyznačuje určitými novými rysy.

V úvodní kapitole vymezují pozdně antickou dobu a pozdně antické umění. Upozorňují na kontinuitu antické civilizace ve východním Středomoří, především v Sýrii. Načrtávám historický přehled Sýrie v této době s charakteristickými znaky této oblasti, přičemž se soustřeďuji na města, v níž se nacházejí mozaiky, jimž se později podrobně věnuji (Apameia, Palmýra, Shahba-Filippopolis). Uvádím stručný přehled pozdně antických mozaik jak v celém Středomoří, tak především v Sýrii jako rámeček, do nějž jsou později podrobně popisované mozaiky včleněny.

Následně obecně charakterizuji, v čem spočívá problematika interpretace mozaik v této době. Mozaikové obrazy obsahují na první pohled stejné scény z pohanských mýtů či scény vztahující se ke slavným postavám minulosti (např. Sókratés). Teprve při důkladném ikonografickém rozboru mozaiky a prostudování odpovídajících literárních pramenů je zřejmé, že v pozdně antickém období došlo k odlišnému čtení starých mýtů, což je na některých mozaikách patrné. Vybrané okruhy mají na základě popisovaných mozaik ukázat na to, jak zastánci tradiční helénské civilizace reagovali především na vzrůstající se křesťanství.

Největší pozornost – na základě mozaiky ze syrské Apameie - je věnována Sókratovi. Důkladně popisuji mozaiky i jiná umělecká díla, na nichž je athénský filosof zpodobněn, a všímám si odlišného způsobu zobrazení.

Zkoumám literární díla z pozdní antiky s cílem zjistit, jak na něj tehdejší pohanští (Porfyrios, Iúliános, Libanios, Themistios) i křesťanští autoři (Iústínos, Kléméns Alexandrijský, Augustinus a mnoho dalších) pohlíželi. Zabývám se vývojem uměleckého zpodobnění Sókrata především v pozdní antice i možnostmi vlivu na pozdější, převážně již křesťanská díla. Docházím ke zjištění, že Sókratova postava byla v pozdní antice nesmírně komplexní: pro některé křesťanské autory byl (přímo i nepřímě) vzorem pro Krista, pro pohany naopak symbolem jejich upadající helénské kultury; ikonograficky byl spojován s křesťanským zobrazením Krista s apoštoly i s pohanskými zpodobněními sedmi mudrců. Apamejská mozaika se Sókratem, odkazující na ikonografii sedmi mudrců, je výrazem tohoto pozdně antického synkretismu.

Na základě další apamejské mozaiky sledují obraz Odyssea a Pénélopy v pozdní antice, a to v kontextu recepce Homéra v této době. Homér byl v závěru antiky vnímán ne jako básník, nýbrž jako filosof; Odysseus a Pénélopé pak jako ztělesnění mudrce a filosofie. Podobně byl na sklonku antiky pozměněn antický mýtus o Kassiopei a Néreovnách, známý z mozaik v Apamei, Palmyře a v Nea Pafos na Kypru. Oproti klasickým mýtům je zde vítězkou krásy Kassiopeia jako doslova její ztělesnění. Věnuji se zde i otázce, do jaké míry lze na těchto mozaikách vysledovat orientální syrské vlivy, které se jinak na řecko-římských mozaikách objevují jen velmi zřídka. Na závěr sleduji na několika mozaikách (Shahba-Filippopolis, Nea Pafos, Mérida) problematiku Aióna jako symbolu věčného času.

Rozbor vybraných mozaikových děl a literárních pramenů by tak chtěl být příspěvkem k problematice transformace pozdně antické společnosti s cílem ukázat, že nešlo o proces krátkodobý ani přímočarý, nýbrž o komplex sestávající z mnoha protichůdných vlivů.

Abstract

The thesis deals with selected aspects of iconography of Syrian mosaics in Late Antiquity (3th – 6th centuries AD). This topic is studied both in the context of the Late Antique history, art and society and in the context of the general research of Late Antique mosaics. The Late Antique Period in Eastern Mediterranean is considered on one hand a period linked closely with the Classical period, on the other hand it reflects – influenced by the Neoplatonism and Christianity – some new trends.

In the first chapter, I define the Late Antique period and the Late Antique art. I draw the attention to the fact of continuity of the Antique civilisation in the Eastern Mediterranean, especially in Syria. I sketch the history of Syria in this period, depicting the characteristic features of this territory. I focus on the archaeological sites where we can find the mosaics further described in detail (Apamea, Palmyra, Shahba-Philippopolis). I also show an outline of the Late Antique mosaics in the Mediterranean and in Syria as a framework for the undermentioned mosaics.

Then, I generally characterize what is the basis for the interpretation of the mosaics in that period. The mosaic panels show at first sight the same scenes of the Pagan myths or other scenes of the famous Pagan figures (e.g. Socrates). Only after an elaborate iconographic analysis of the mosaics and studying the corresponding literary sources it becomes clear that in the Late Antiquity the classic myths were interpreted in a different way which is obvious in the mosaics. The chosen themes should – on the basis of the described mosaics – show how the exponents of the traditional Hellenic civilisation reacted to the growing Christianity.

The main attention – based on the mosaic from Apamea – is paid to Socrates. I give a detailed description of mosaics and other works of art in which the Athenian philosopher is depicted and I note the different kinds of depiction. I

deal with the Late Antique literary works trying to find out how the Pagan (Porphyry, Julian, Libanios, Themistius) and Christian (Justin, Clemens of Alexandria, Augustine and others) writers perceived him. I'm concerned with the development of the depiction of Socrates in art especially in Late Antiquity, as well as with the possible influence on later Christian works of art. I have concluded that the figure of Socrates was very complex in Late Antiquity: for some Christian authors, he was (directly or indirectly) the model of Christ, for the Pagans, on the contrary, he was the symbol of the decadent Hellenic culture; his iconography was linked with Christian pictures of Christ with Apostles as well as with Pagan pictures of the Seven Sages. The mosaic with Socrates from Apamea, linking to the iconography of Seven Sages, is the result of this Late Antique syncretism.

On the basis of another mosaic from Apamea, I am concerned with the image of Odysseus and Penelope in Late Antiquity, in the context of a general reception of Homer at that time. Homer was considered not a poet but a philosopher; Odysseus and Penelope were considered the incorporation of a wise man and philosophy. Similarly, the myth about Cassiopeia and Nereids, known from the mosaic in Apamea, Palmyra and Nea Paphos (Cyprus), was changed. Compared with classical myths the winner of the beauty competition is Cassiopeia who was considered at that time the incorporation of beauty. There are also some oriental features in these mosaics which are otherwise very seldom on Greek and Roman mosaics. At the end, I follow the question of Aion as a symbol of the eternal time in the mosaics from Shahba-Philippopolis, Nea Paphos and Merida.

Analysing these mosaics and literary works I would like to contribute to the question of the transformation of the Late Antique society showing that this was not a short-term, nor a straight process but a complex development involving many, often contradictory influences.

Seznam vyobrazení:

- Obr. 1 Thomas Couture: Les Romains de la décadence (1847) – Musée d'Orsay http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Thomas_Couture_003.jpg
- Obr. 2 Kusajr 'Amra: fresky s erotickými motivy (foto a překresba) *Jordanie. Société, rites et religions* (Dossiers d'archeologie no. 244, juin 1999), s. 93
- Obr. 3 Vápencový masiv (severozápadní Sýrie) – mapa K. Butcher, *Roman Syria*, fig. 48
- Obr. 4 Provinciální členění Sýrie ve 2. pol. 4.století po Kr. a za císaře Justiniána K. Butcher, *Roman Syria*, fig. 24.1, 24.2
- Obr. 5 mapa severní Sýrie K. Butcher, *Roman Syria*, fig. 107
- Obr. 6 plán Apameie K. Butcher, *Roman Syria*, fig. 109
- Obr. 7 plán Palmýry K. Butcher, *Roman Syria*, fig. 35
- Obr. 8 mapa palmýrských výbojů Der Neue Pauly
- Obr. 9 Shahba-Filippopolis: nově založené římské město s vyznačením předchozí osady N.- Darrous – J. Rohmer, *Syria* 81, 2004, fig. 7
- Obr. 10 mozaika z Šejk Zuéde (Sinaj) - překresba M. T. Olszewski, *CMGR* (2001), 2005, fig. 1
- Obr. 11 Apameia: velká lovecká mozaika pohlednice
- Obr. 12 mozaika z Shahba-Filippopole: bysta bohyně Téthydy J. Balty, in: *MAPO* 1995, pl. X,2
- Obr. 13 Mariamin: mozaika s muzikantkami K. M. D. Dunbabin 1999, s. 178
- Obr. 14 Madaba: tzv. Mozaiková mapa (detail Jeruzaléma) pohlednice
- Obr. 15 Edessa: funerální mozaika K. M. D. Dunbabin 1999, fig. 183
- Obr. 16 Apameia: mozaika s Meleagrem a Atalanté (6. století) S. Muth 2001, Abb. 27
- Obr. 17 Apameia: mozaika se Sókratem pohlednice
- Obr. 18 Apameia: půdorys domu, v němž byla mozaika se Sókratem nalezena J.- Ch. Balty, *Apamée de Syrie*, 1972

- Obr. 19 freska z Efesu: Chilón a Sókratés Strocka 1977
- Obr. 20 Mytiléné: Sókratés se Símmiou a Kebem L. Berczelly 1988, pl. 37
- Obr. 21 Řím: Santa Pudenziana, mozaika v apsidě (překresba) T. F. Mathews 1995, fig. 72
- Obr. 22 mozaika z Baalbeku-Souéidié: Sedm mudrců a Sókratés J.- Ch. Balty, *Apamée de Syrie*, 1972
- Obr. 23 Kolín nad Rýnem: mozaika s filosofy K. Schefold 1997, s. 315
- Obr. 24 Mérida (Španělsko): mozaika se sedmi mudrci (překresba) M. T. Olszewski, *Archeologia (Warszawa) LI*, 2000, fig. 1
- Obr. 25 Donje Nerodimlje (Kosovo): mozaika se sedmi mudrci (6. století) – překresba a rekonstrukce nápisu S. Djurić 1999, fig. 4, 3
- Obr. 26 Apameia: mozaika s Therapenides J.- Ch. Balty 1972, pl. L,1
- Obr. 27 Apameia: mozaika s Kassiopeiou a Néreo vnami
a – překresba
b – foto (detail) K. M. D. Dunbabin 1999, fig. 177
pohlednice
- Obr. 28 mozaika ze Sidi Ghrib (Tunisko): Neptun unáší bohyni (Amymoné?) M. Yacoub 2002, fig. 76
- Obr. 29 Nabeul (Tunisko): mozaika č. 27 M. Yacoub 2002, fig. 33
- Obr. 30 Nabeul (Tunisko): mozaika č. 32 M. Yacoub 2002, fig. 35
- Obr. 31 Nea Pafos (Kypr), Aiónův dům: pět mozaikových panelů S. Muth 2001, fig. 21
- Obr. 32 Nea Pafos (Kypr), Aiónův dům: pět mozaikových panelů (překresba) K. M. D. Dunbabin 1999, fig. 242
- Obr. 33 Nea Pafos, Aiónův dům: Dionýsovo narození S. Muth 2001, fig. 35
- Obr. 34 Palmýra: mozaika s Kassiopeiou pohlednice
- Obr. 35 Antiochie: mozaika s Aiónem a *Chronoi* D. Levi 1944, fig. 1
- Obr. 36 Mérida: tzv. Kosmologická mozaika (detail levé části) K. M. D. Dunbabin 1999, fig. 155
- Obr. 37 Mérida: tzv. Kosmologická mozaika (překresba) A. Alföldi, *Aion in Mérida*, 1979, fig. 2

OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

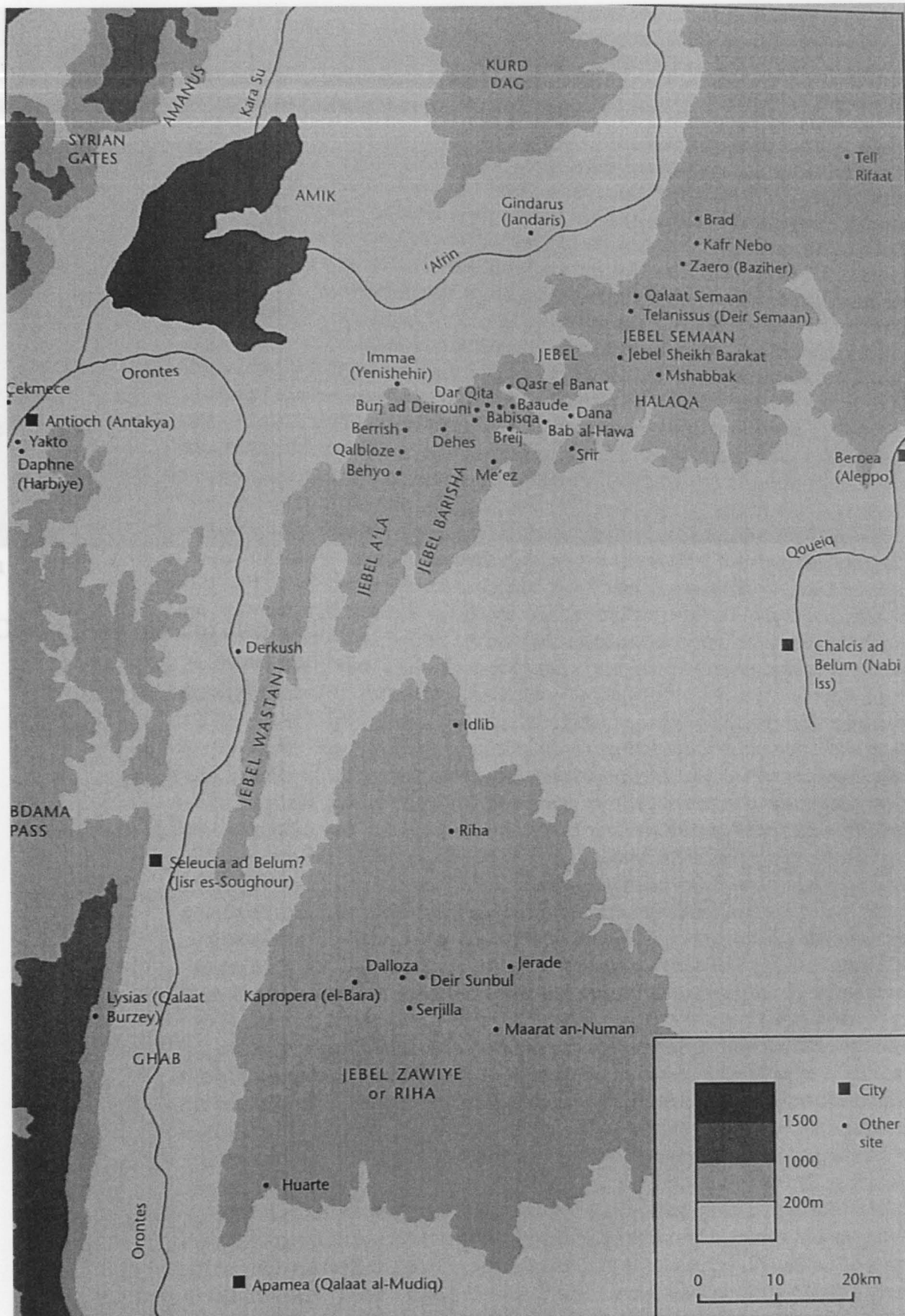


Obr. 1: Thomas Couture: Les Romains de la décadence (1847) – Musée d'Orsay

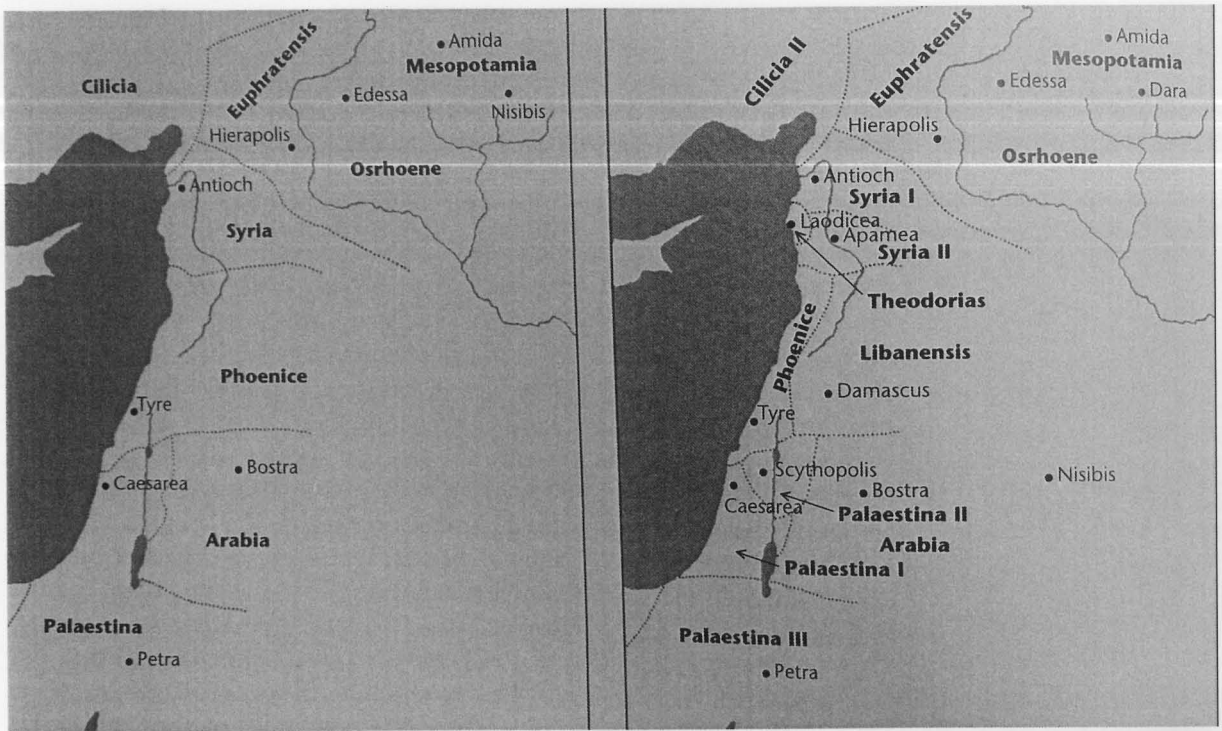


Obr. 2: Kusajr Amra: fresky s erotickými motivy (foto a překresba)

Obr. 3: Vápencový masiv (severozápadní Sýrie) – mapa



Obr. 3: Vápencový masiv (severozápadní Sýrie) – mapa

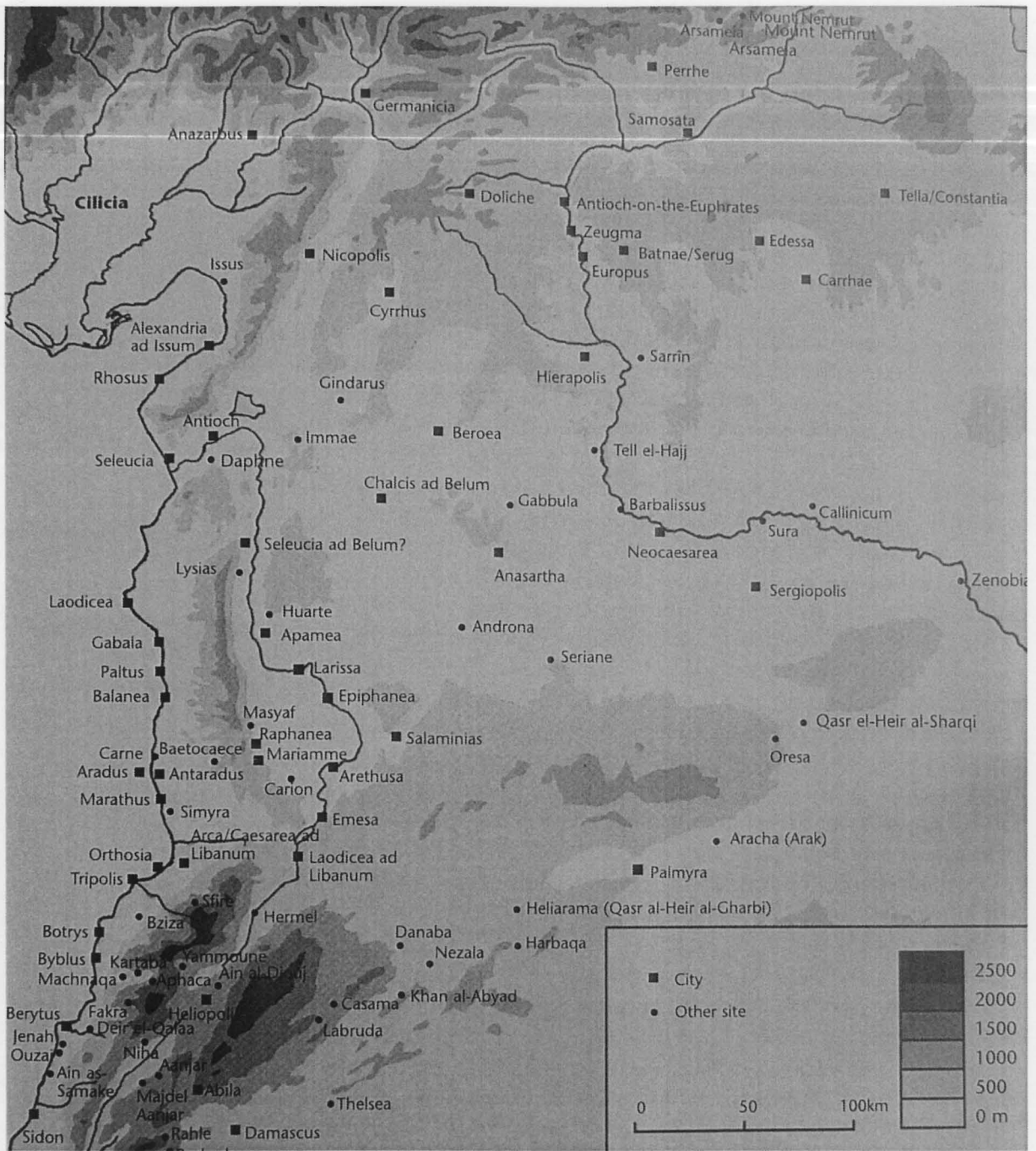


a

b

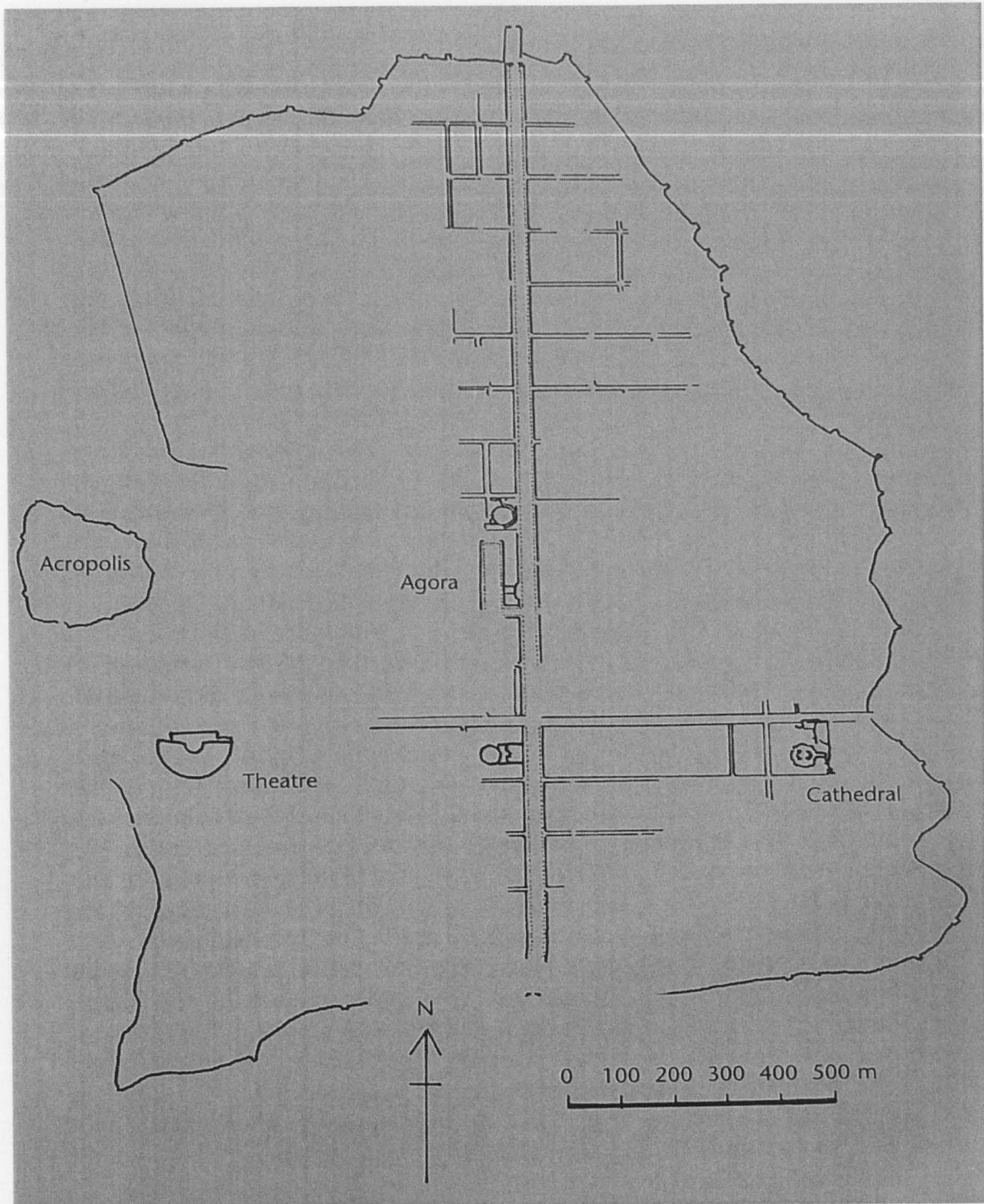
Obr. 4: Proviční členění Sýrie
 a) ve 2. pol. 4. století po Kr.
 b) za císaře Justiniána

Obr. 5: mapa severní Sýrie



Obr. 5: mapa severní Sýrie

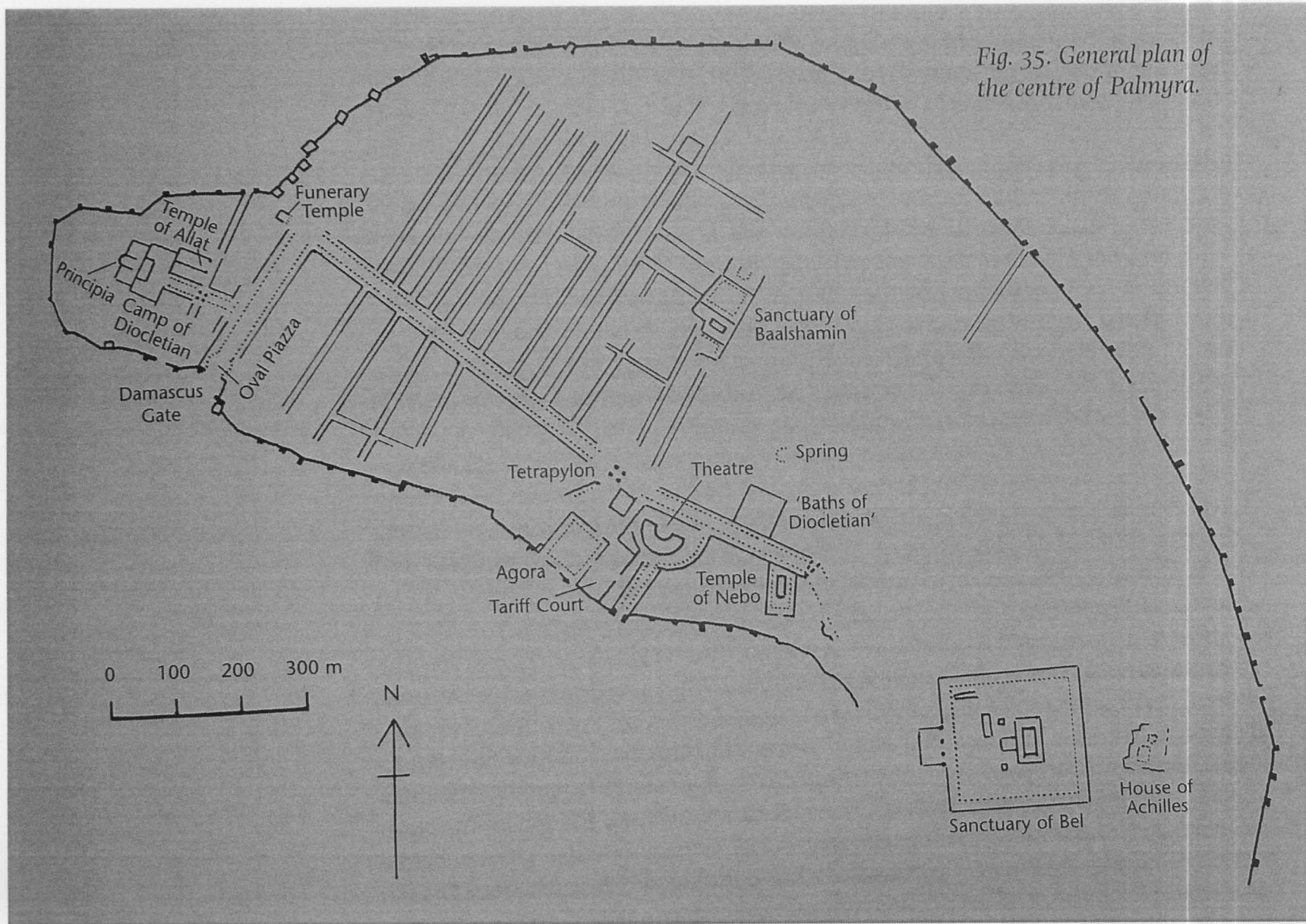
Obr. 6: plán Apameie



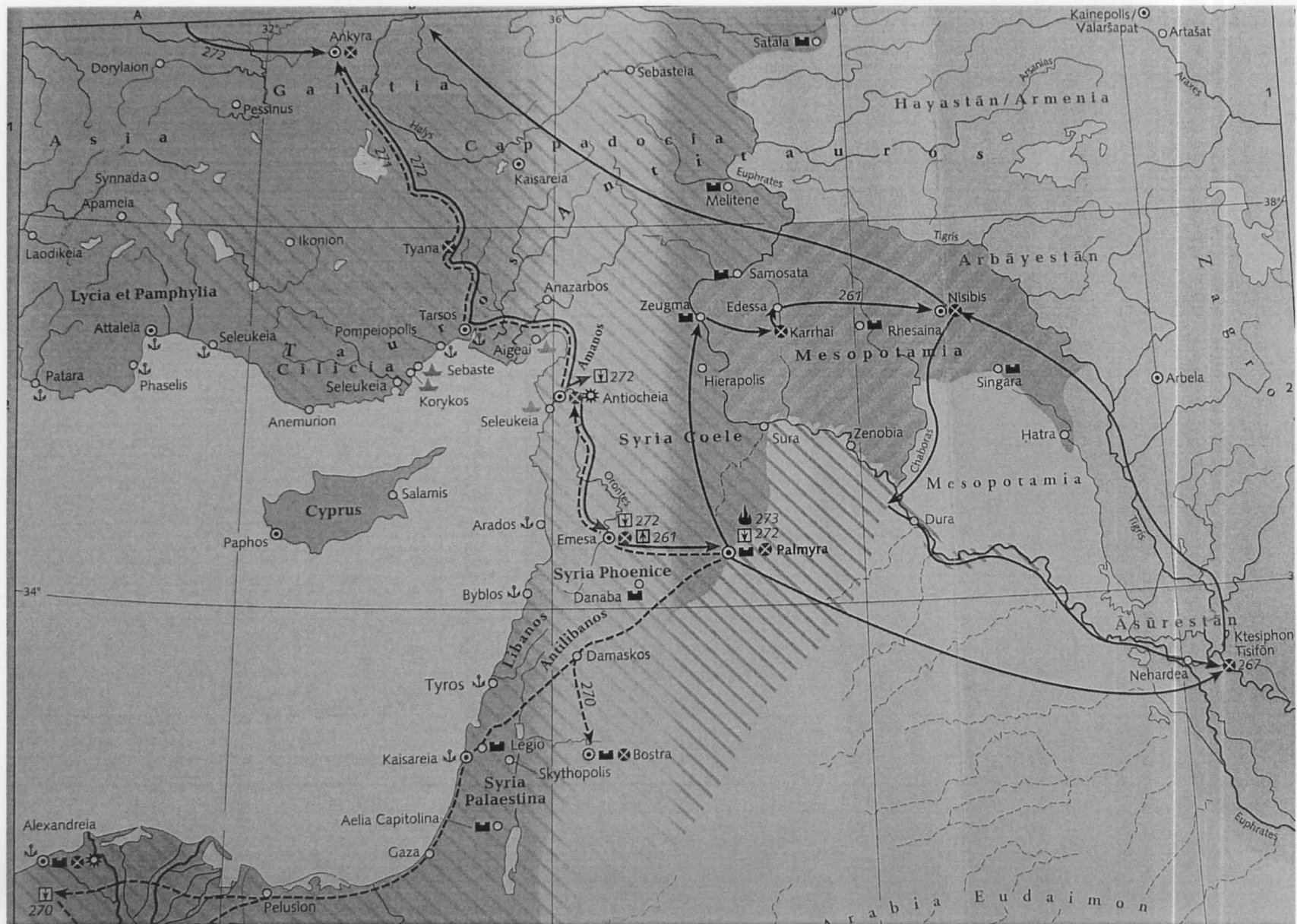
Obr. 6: plán Apameie

Obr. 7: plán Palmýry

Obr. 7: plán Palmýry



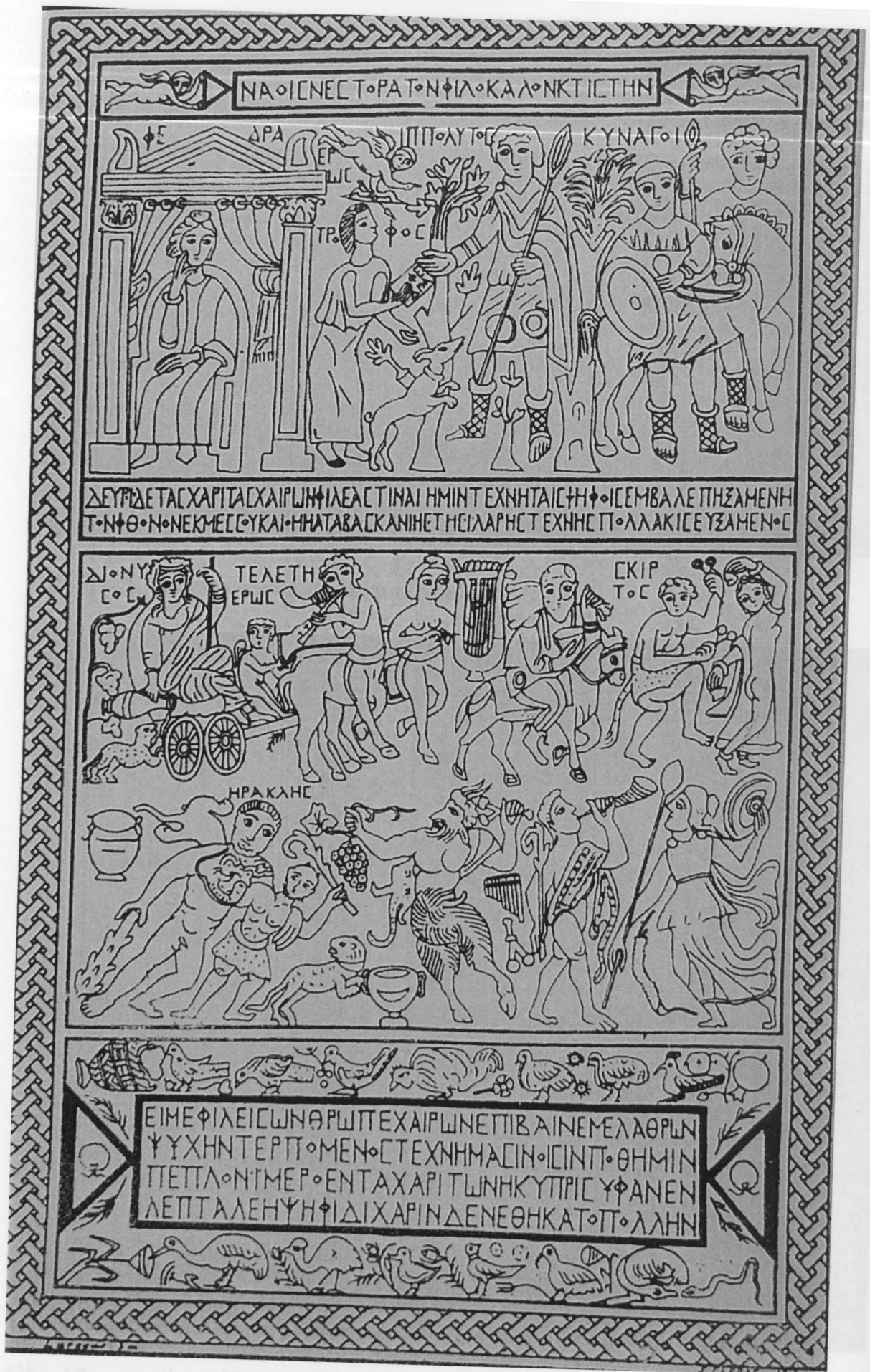
Obr. 8: mapa palmýrských výbojů





Obr. 9: Shahba-Filippopolis: nově založené římské město s vyznačením předchozí osady

Obr. 10: mozaika z Šejk Zuéde (Sinaj) - překřesba



Obr. 10: mozaika z Šejk Zuéde (Sinaj) - překresba



Obr. 11: Apameia: Velká lovecká mozaika



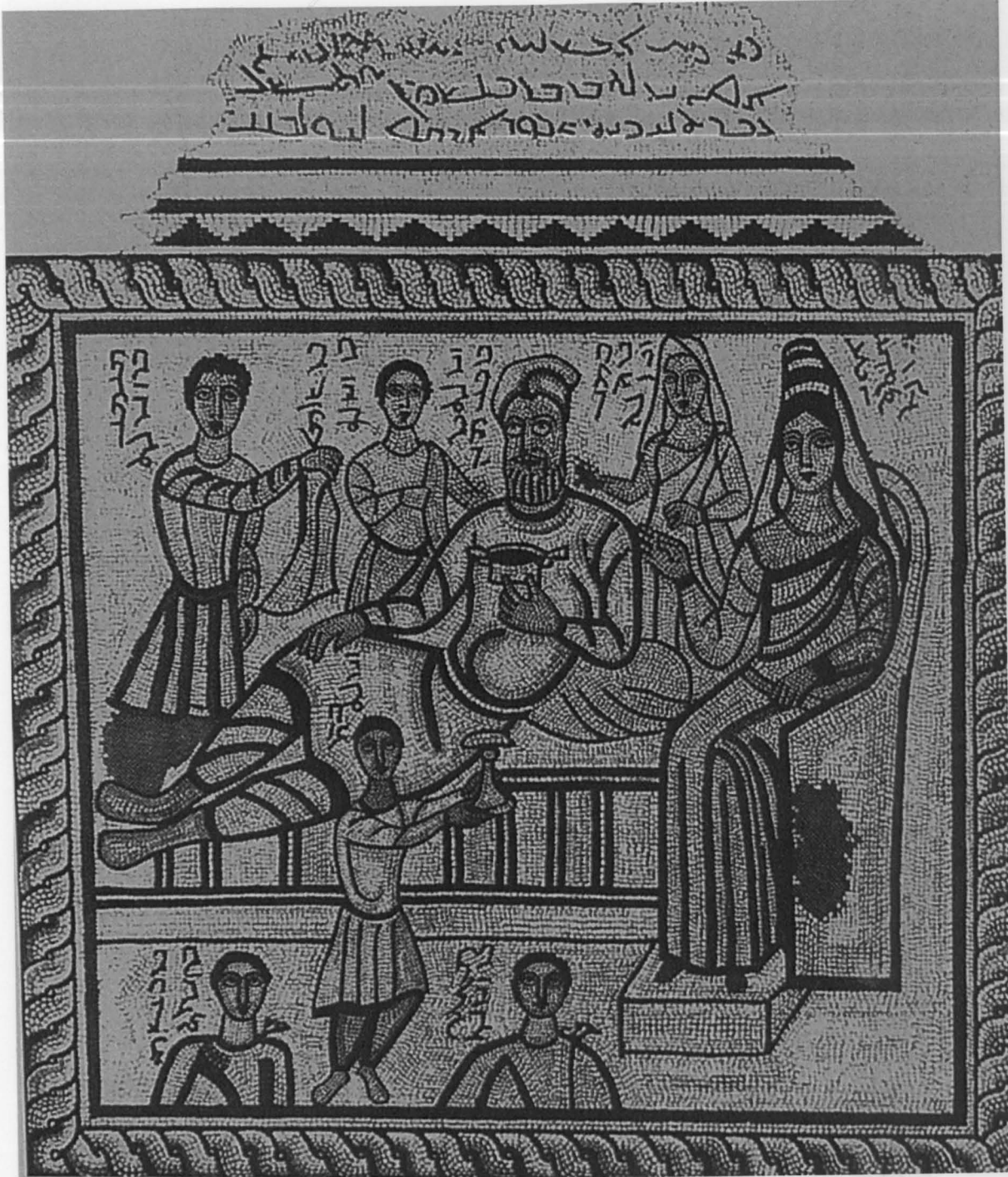
Obr. 12: mozaika z Shahba-Filippopole: bysta bohyně Téthidy



Obr. 13: Mariamin: mozaika s muzikantkami



Obr. 14: Madaba: tzv. Mozaiková mapa (detail Jeruzaléma)



Obr. 15: Edessa: funerální mozaika

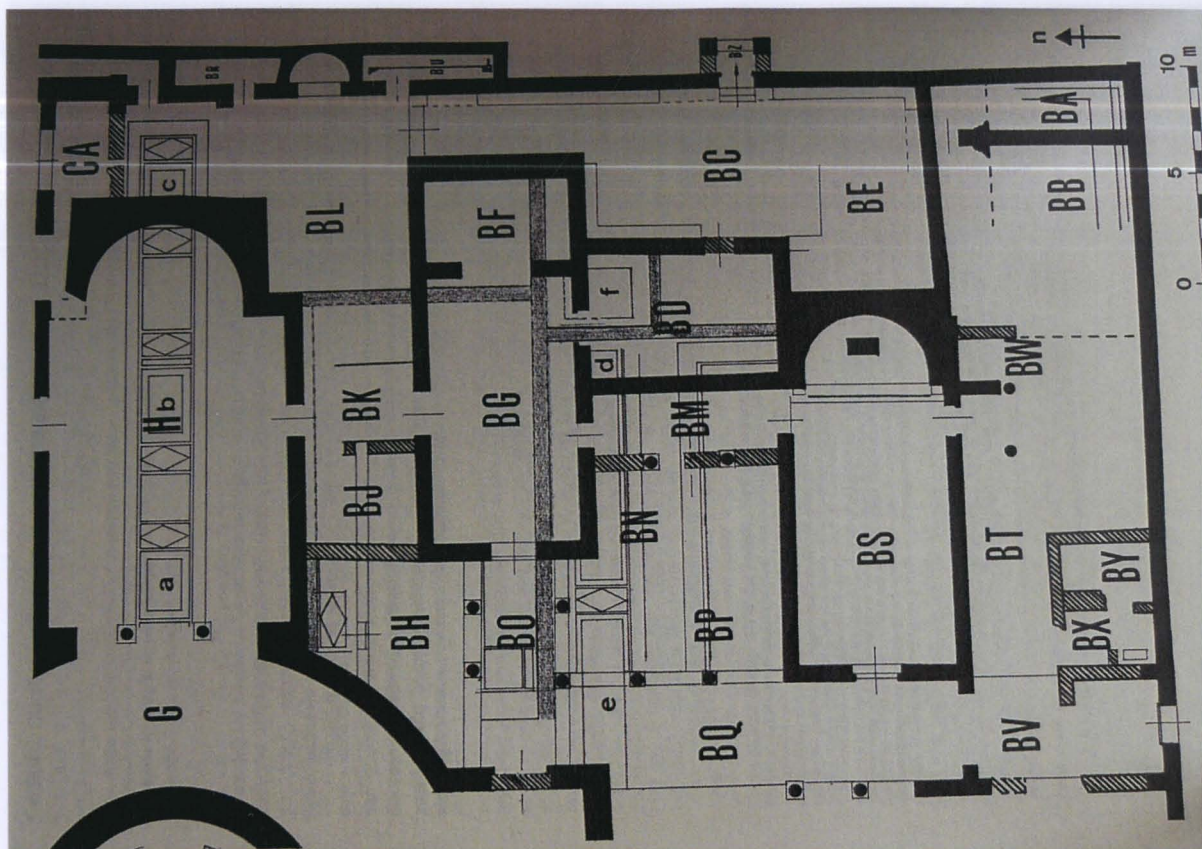
Obr. 17: Apameia: mozaika se Sokratem



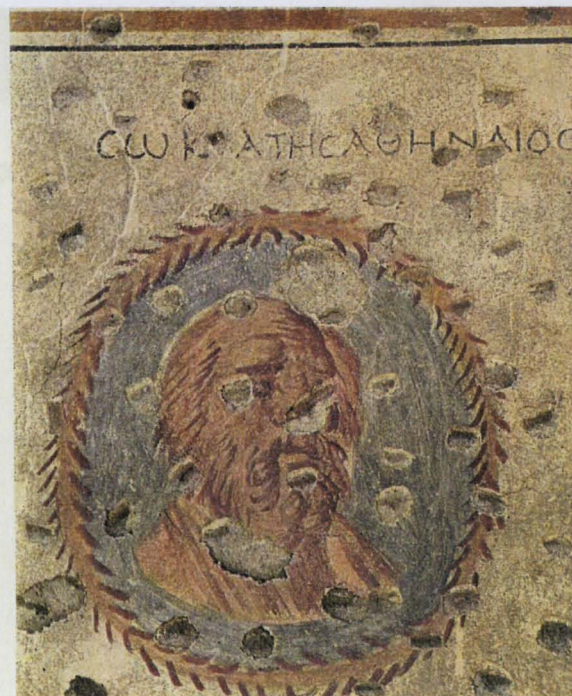
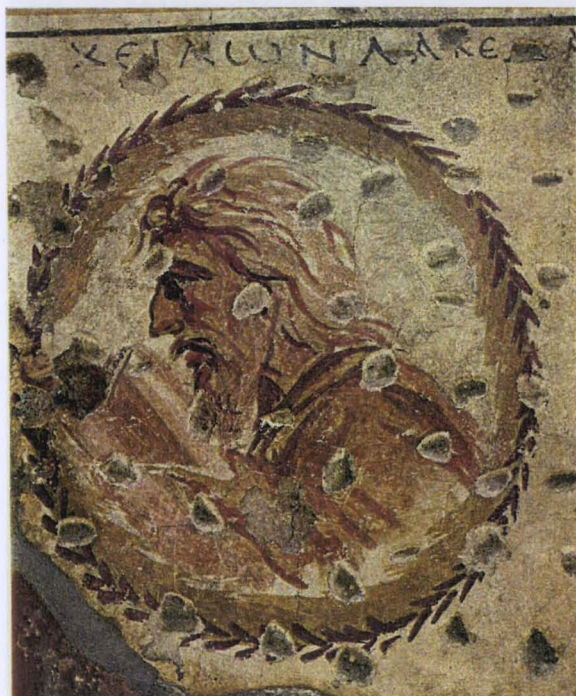
Obr. 16: Apameia: mozaika s Meleagrem a Atalanté (6. století)



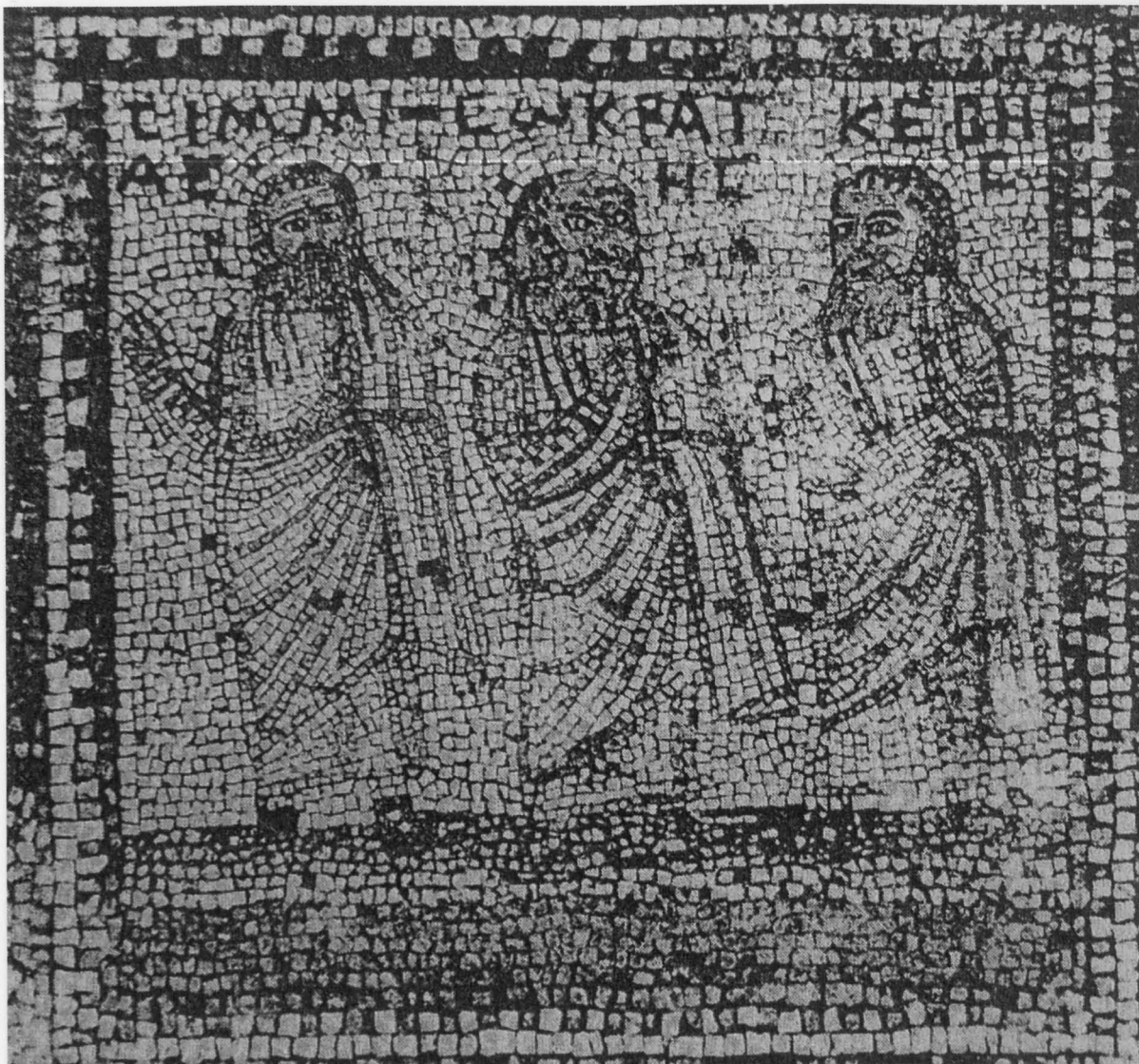
Obr. 17: Apameia: mozaika se Sókratem



Obr. 18: Apameia: půdorys domu, v němž byla mozaika se Sókratem nalezena

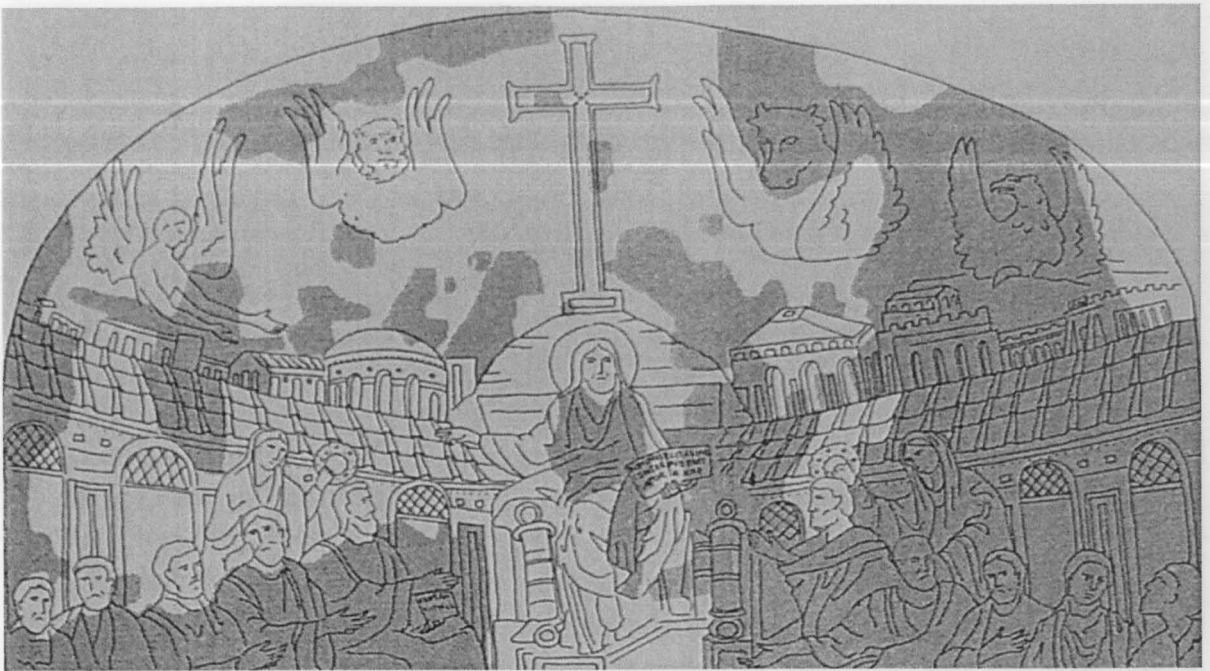


Obr. 19: Freska z Efesu: Chilón a Sókratés



Obr. 20: Mytiléné: Sókratés se Símmiou a Kebem

Obr. 21: Řím: Santa Pudenziana, mozaika v ovisi (překresba)
a - Leporini
b - Ciacconio



a



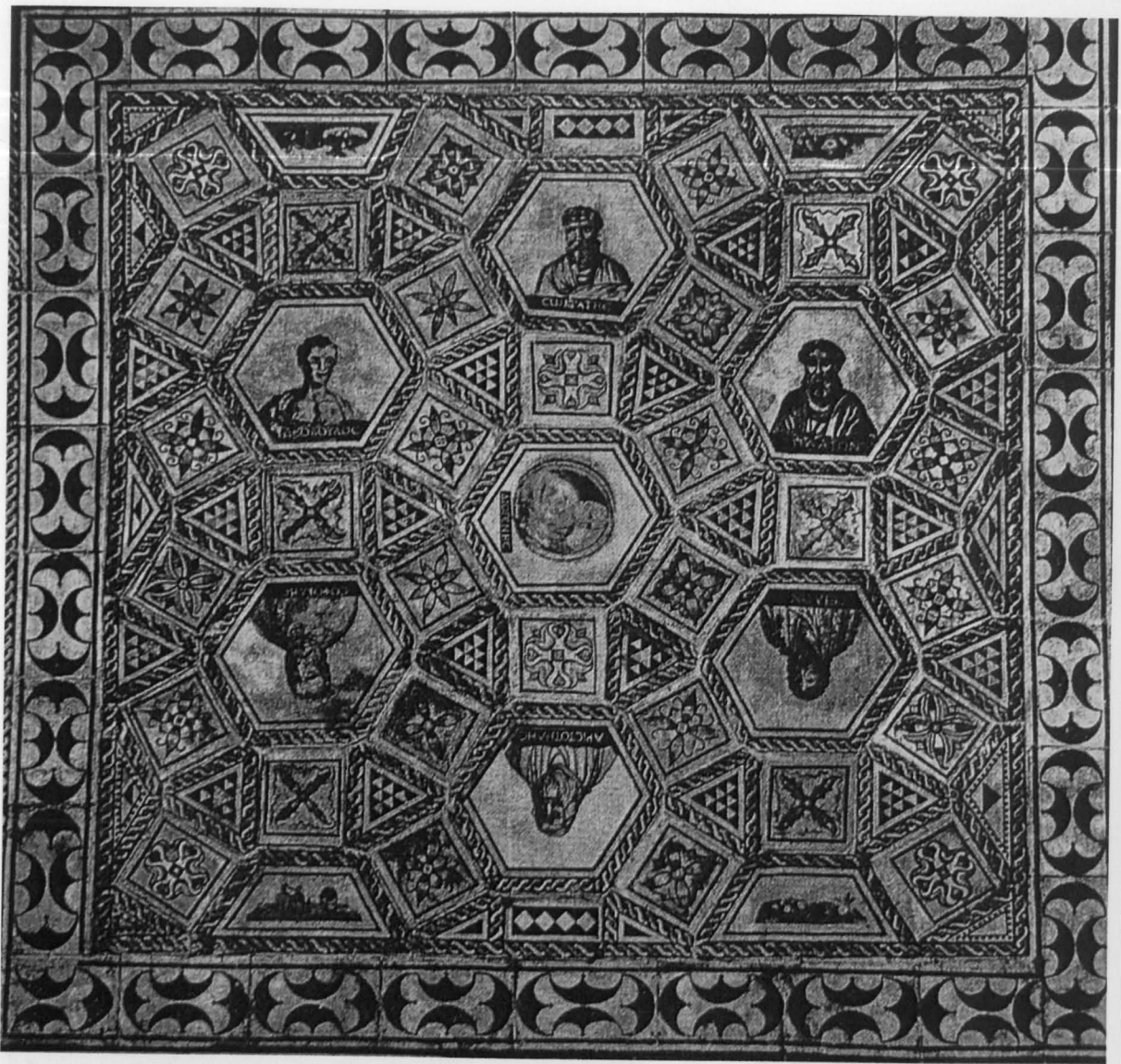
b

Obr. 21: Řím: Santa Pudenziana, mozaika v apsidě (překresba)
 a – Leporini
 b - Ciacconio

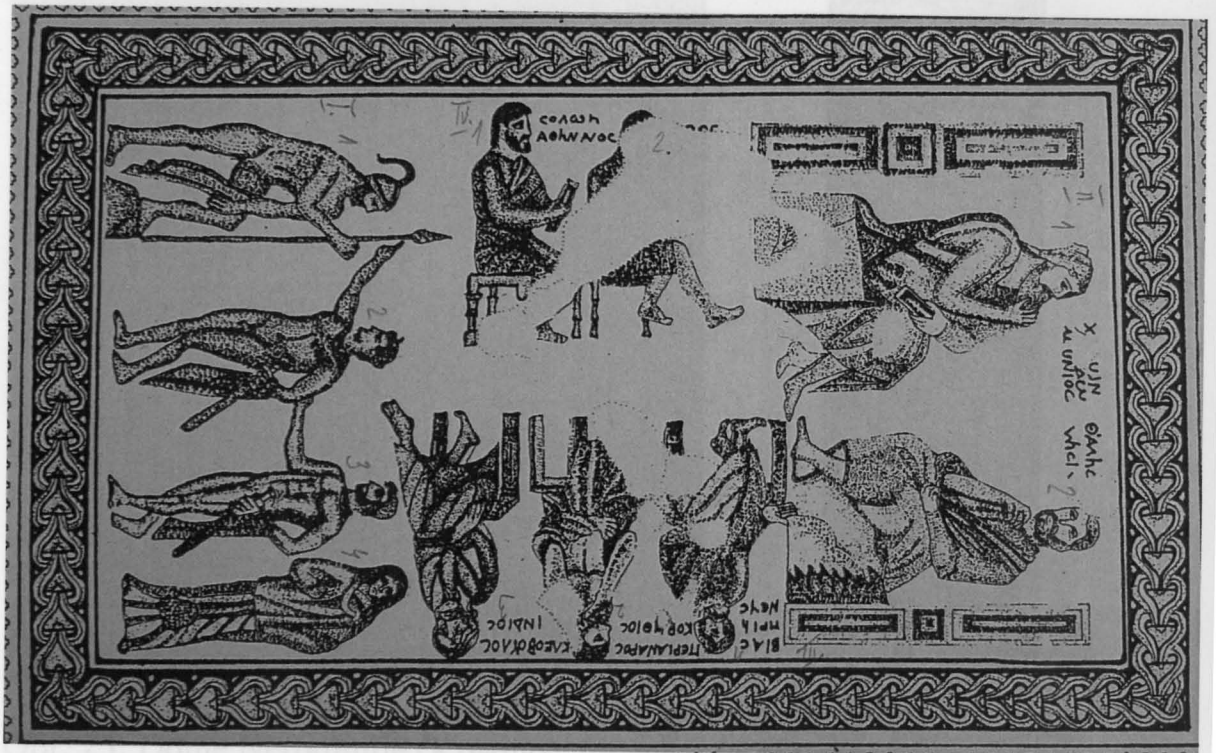


Obr. 22: mozaika z Baalbeku-Souéidié: Sedm mudrců a Sókratés

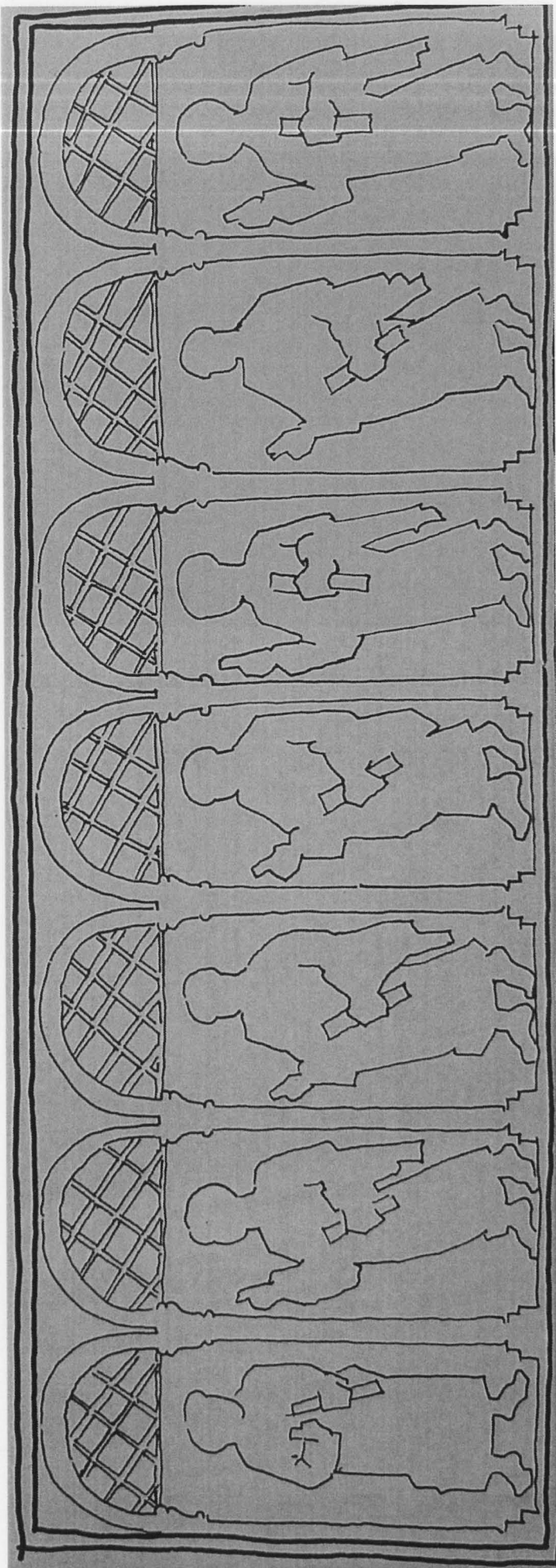
Obr. 24: Mérida (Španělsko): mozaika se sedmi mudrci (překresba)



Obr. 23: Kolín nad Rýnem: mozaika s filozofy



Obr. 24: Mérida (Španělsko): mozaika se sedmi mudrci (překresba)



PITTA ACNOS SOION NE IHA BI PUCIO OMNIS PERIN SPONDE CHION TEM
 CUS CE ATHE OUD RESMI AS RES BULUS MEN DRUS QUI ACE PUS
 LES TEIP NIEN NI LESI PRIE MA MYN SURN CORYN TIBI DEMO ACNOS
 BIUS SUM SIS MIS US INUS II DINS TIUS MALUM NIUS CE

Obr. 25: Donje Nerodimlje (Kosovo): mozaika se sedmi mudrci (6. století) – překresba a rekonstrukce nápisu

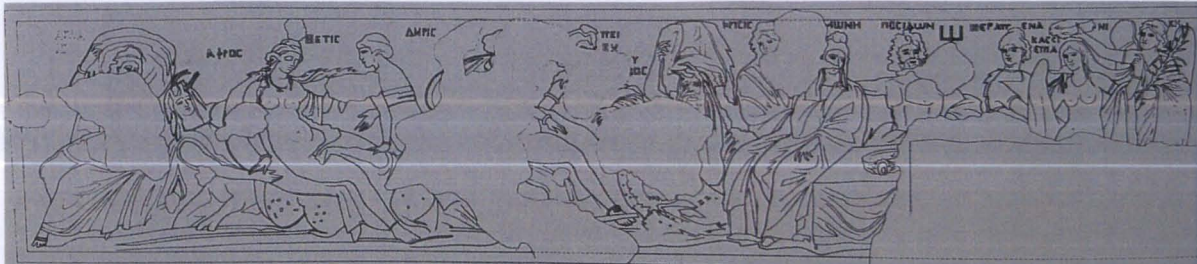


Obr. 26: Apameia: mozaika s Therapenides

Obr. 27: Apameia: mozaika s Kassiopieiu a Néreovnamí

a – překresba

b – foto (detail)



a



b

Obr. 27: Apameia: mozaika s Kassiopeiou a Néreovnamí

a – překresba

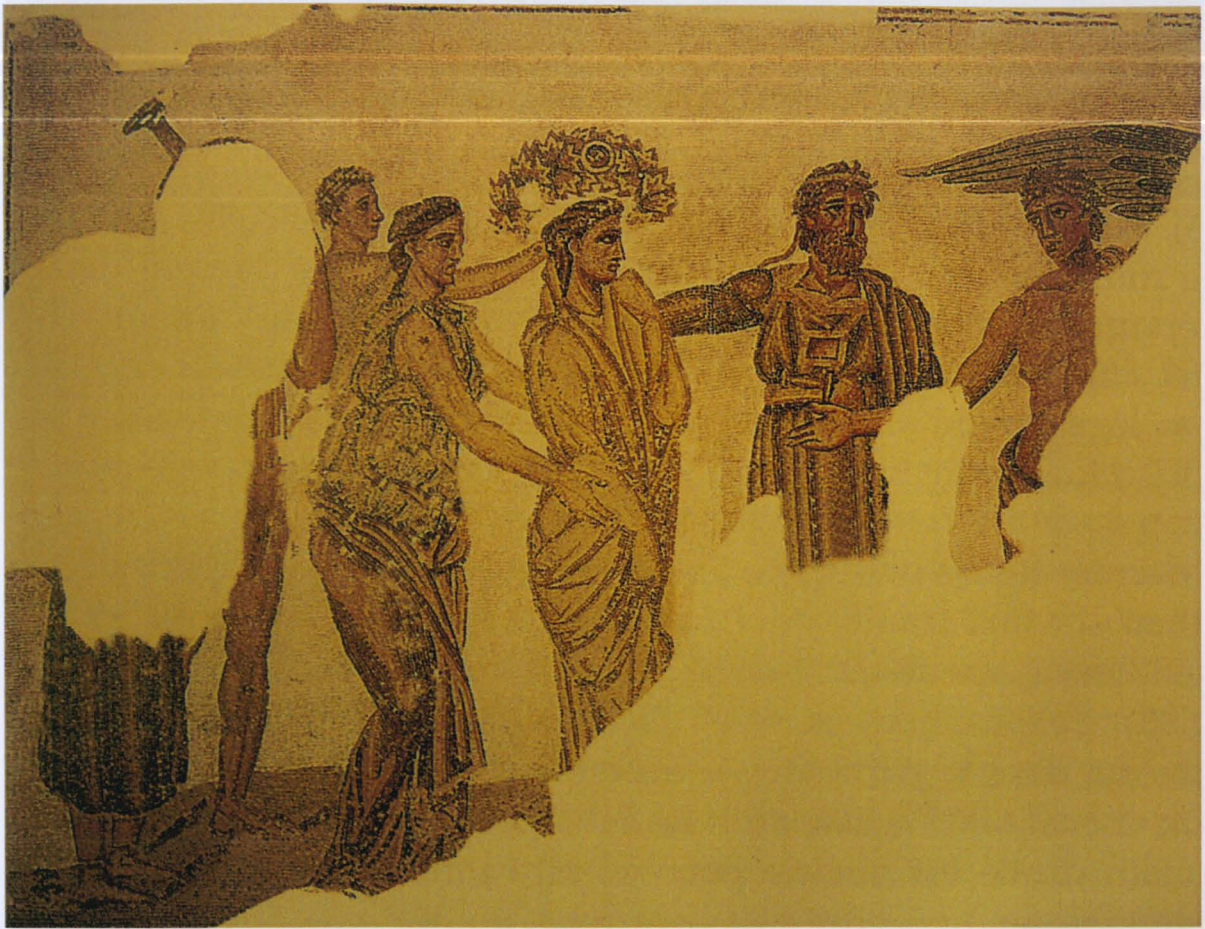
b – foto (detail)



Obr. 28: mozaika ze Sidi Ghrib (Tunisko): Neptun unáší bohyni (Amymoné?)



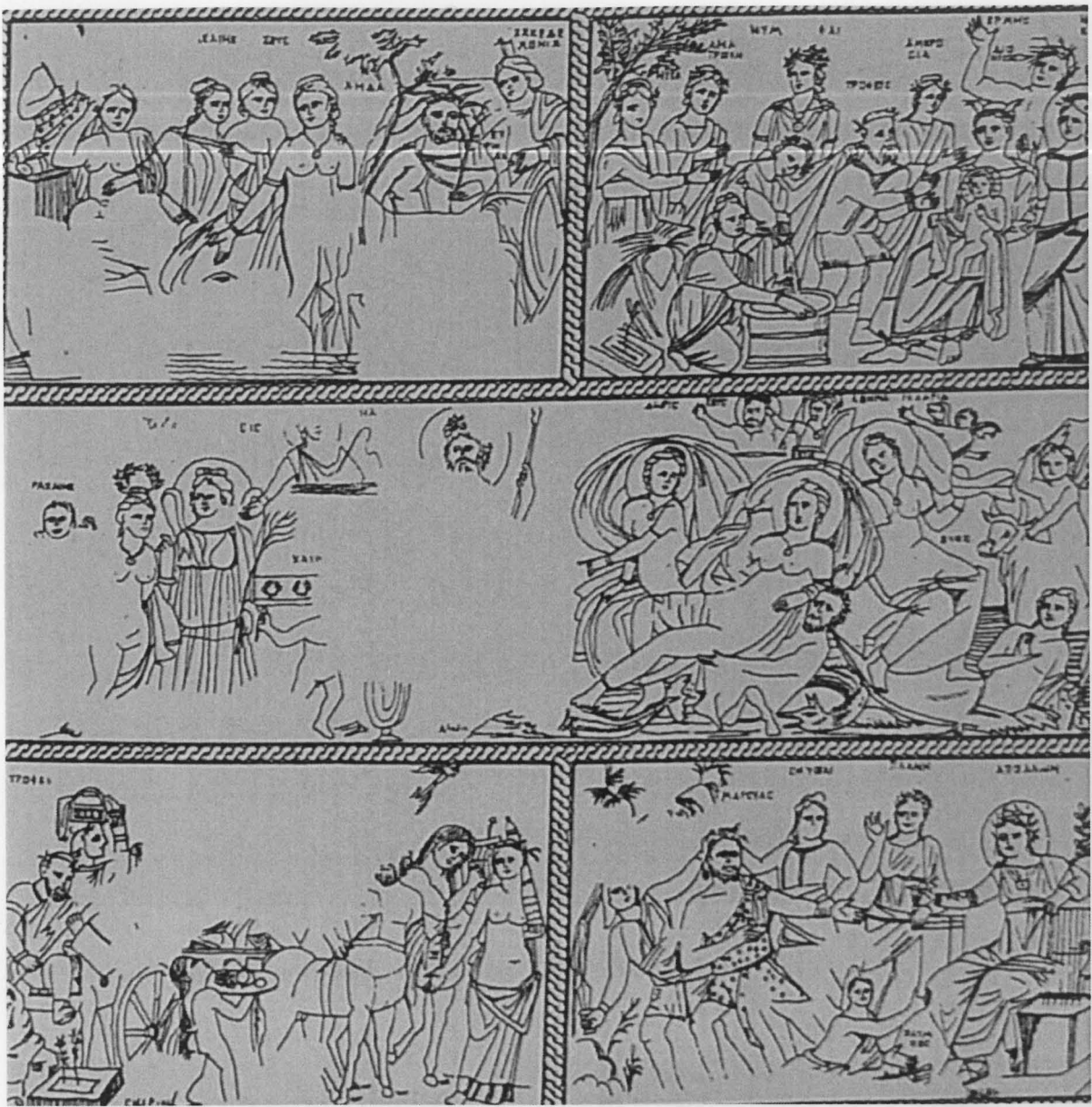
Obr. 29: Nabeul (Tunisko): mozaika č. 27



Obr. 30: Nabeul (Tunisko): mozaika č. 32



Obr. 31: Nea Pafos (Kypr), Aiónův dům: pět mozaikových panelů



Obr. 32: Nea Pafos (Kypr), Aiónův dům: pět mozaikových panelů (překresba)

Obr. 34: Palmyra: mozaika s Kassiopeiou

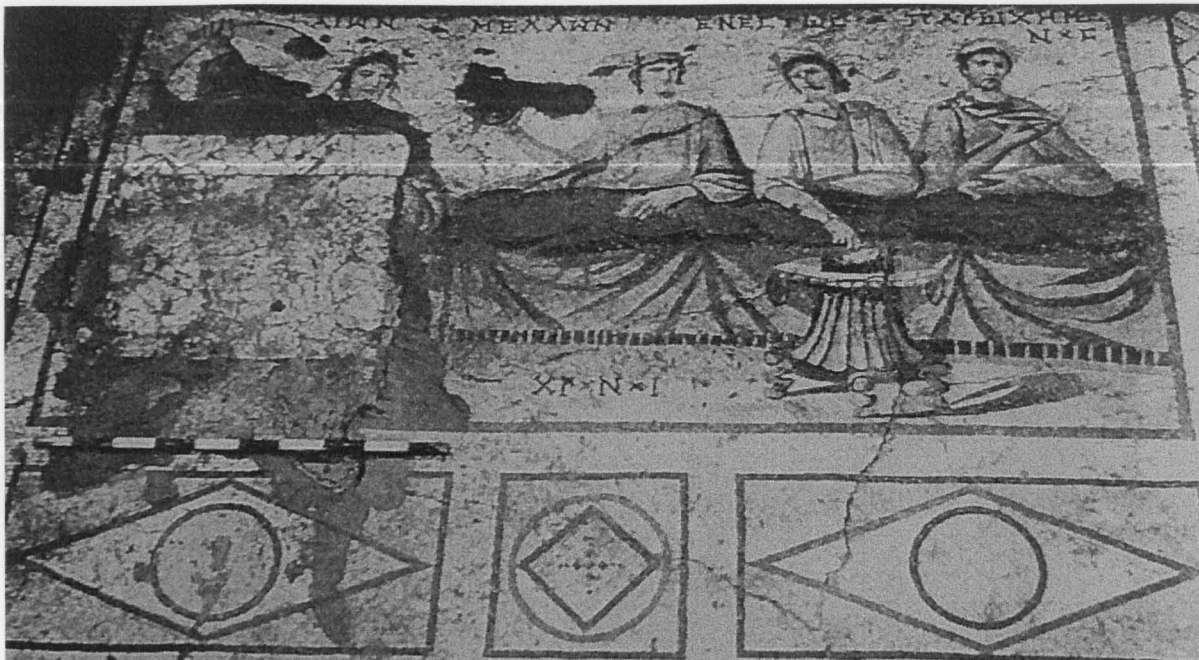


Obr. 33: Nea Pafos, Αιώνιων δῶμ: Διονύσοβο ναροζενί

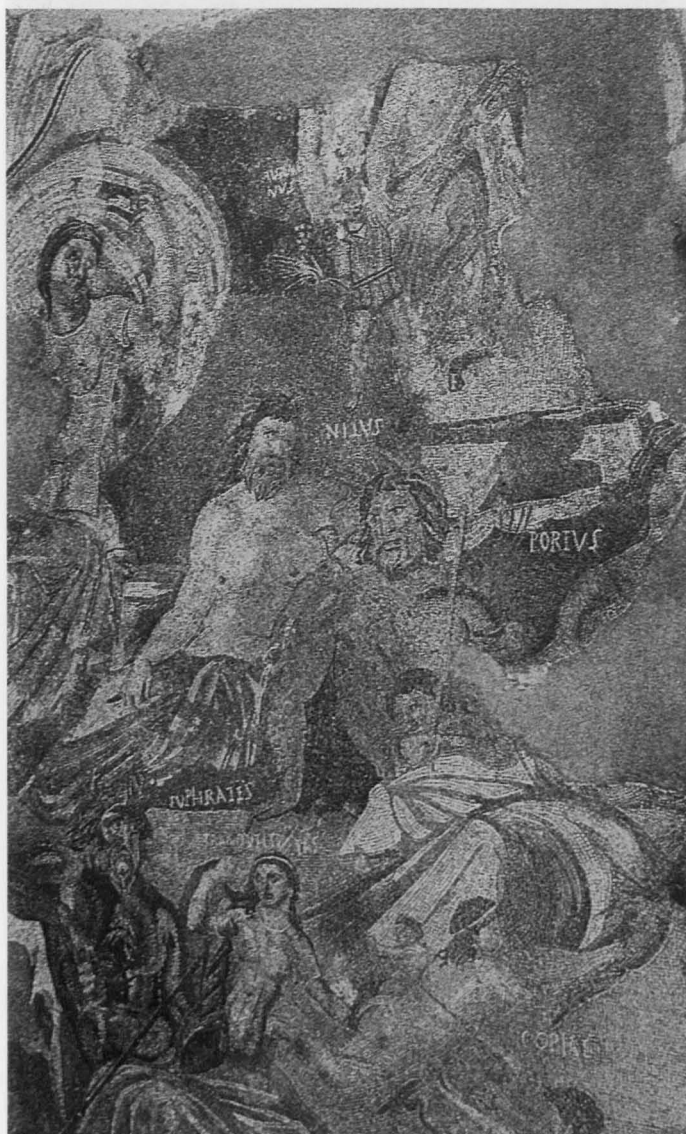


Obr. 34: Palmýra: mozaika s Kassiopeiou

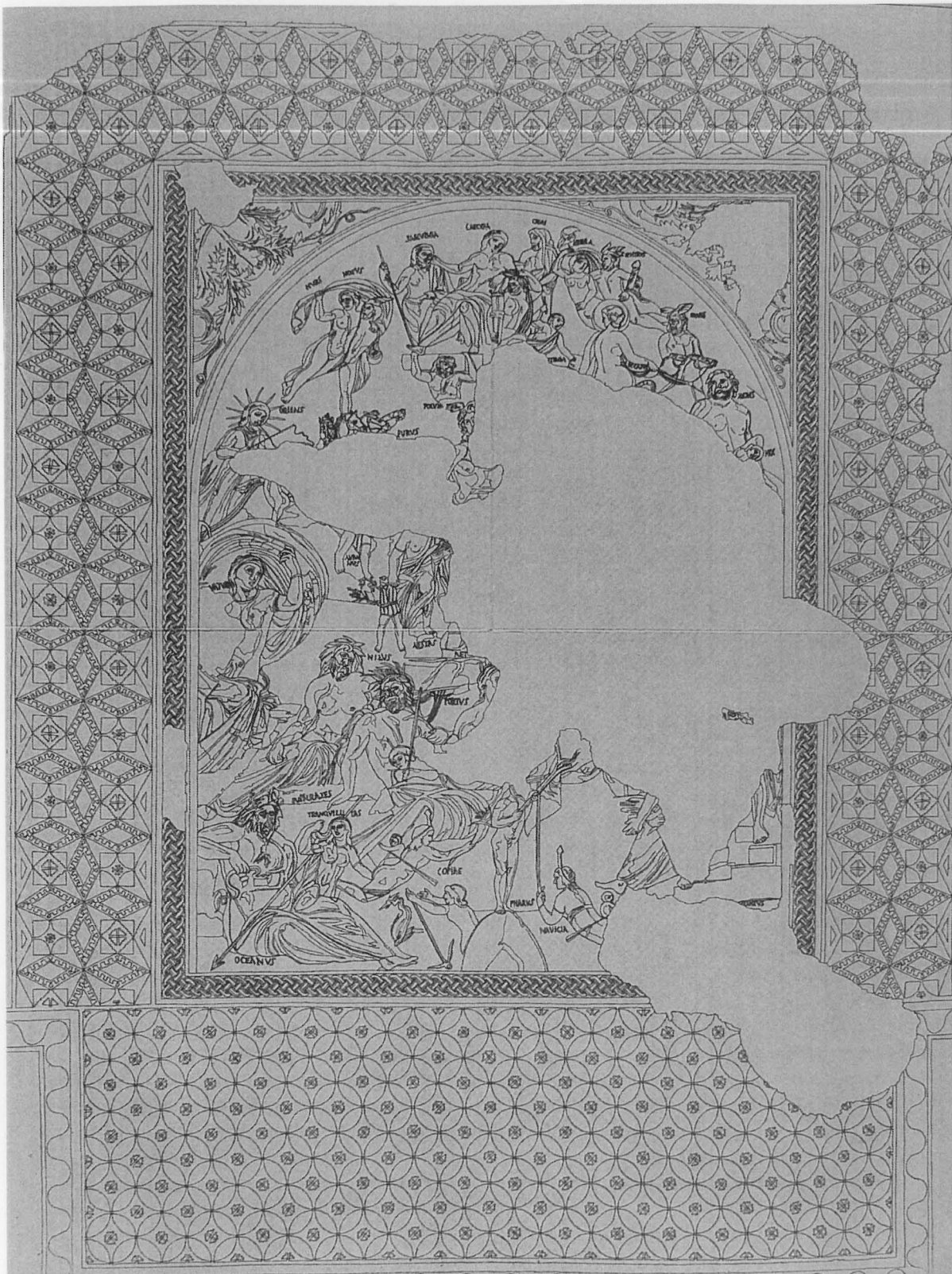
Obr. 36: Μέρδα: τῆν Κασσιόπεικῆς mozaika (detail levé části)



Obr. 35: Antiochie: mozaika s Aiónem a *Chronoi*



Obr. 36: Mérida: tzv. Kosmologická mozaika (detail levé části)



Obr. 37: Mérida: tzv. Kosmologická mozaika (překresba)