Explanatio in Canticum canticorum Theodóréta z Kyrru a promarněná příležitost antiochijské exegeze

Jiří Pavlík

Abstract: The paper deals with Commentary on the Song of Songs by Theodoret of Cyrus. It presents its structure and exegetical method used by the exegete as well as its dependence on Origen's commentary and its polemical emphasis directed most likely at Theodore of Mopsuestia. It analyses in more detail the reasoning of Theodoret's polemic against Theodore's historical interpretation of the text and points out struggle of both exegetes with the corporeal and erotic content of the Song of Songs, which, however, each of them addressed in a different way. Theodore was faithful to his methodological criteria and denied the text its canonicity whereas Theodoret was faithful to the tradition of Song of Songs being divinely inspired and refused its literal and historical meaning.
Key words: Theodoret of Cyrrus, Theodore of Mopsuestia, Origen, Song of Songs, biblical exegesis, allegory

Úvod

Theodórétos byl v 1. pol. 5. stol. biskupem v syrském Kyrru, ležícím 100 km severozápadně od Antiochie, v níž se asi v roce 393 narodil. Byl dědicem antiochijské exegetické tradice, která vycházela z rétorické vzdělanosti, vymezovala se proti alegorii alexandrijských exegetů jakožto metodě pohanské[1] a proti ní zdůrazňovala historický smysl biblických textů. Důraz na historický smysl ovšem automaticky neznamenal odmítnutí jiné než historické reference textů Písma. Rovněž exegeté antiochijské tradice totiž hledali hlubší a duchovní smysl, při jehož označování se z polemických důvodů důsledně vyhýbali termínu *allégoria* (ἀλληγορία) a označovali ho jako *theória* (θεωρία),[2] avšak dbali na zachování myšlenkové koherence textu jako výrazu záměru svatopisce a na narativní soudržnost příběhu; odmítali zkrátka, aby podnětem a předmětem alegoreze byla izolovaná slova bez ohledu na jejich narativní kontext.[3] Tato exegetická východiska připisovala v duchu rétorické vzdělanosti velký význam určení autorství, záměru autora, originálního publika a původního historického významu spisu, což v případě *Písně písní* mohlo vést k hledání historické totožnosti postavy nevěsty a ženicha a k degradaci textu na pouhopouhou svatební píseň konkrétní dvojice snoubenců, jak jsme toho svědky např. u Theodóra z Mopsuestie, o němž Theodórétos v jednom listě hovořil jako o svém učiteli.[4] Ponechejme nyní stranou, že podobnou cestou se ubírá též

[1] Srov. KARFÍKOVÁ, L.: *Milost podle Theodora z Mopsuestie*. Praha : OIKOYMENH, 2012, s. 9.

[2] Srov. SIMONETTI, M.: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1985, s. 161; a YOUNG, F.: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press, 2001, s. 182.

[3] Srov. YOUNG. F: *Biblical Exegesis*, s. 175–176.

[4] Srov THEODÓRÉTOS Z KYRRU: Ep. 16,44–62 (ed. Azema, Y.: *SC* 98; ověřeno pouze v TLG).

moderní historickokritická exegeze,[5] takže se modernímu čtenáři tento výklad nejeví nijak kontroverzně. Ve starověku tomu bylo jinak. Židovská i křesťanská tradice tíhla k univerzalistickému čtení tohoto textu a rozuměla mu jako alegorii vztahu Hospodina a jeho lidu, či Krista a církve, jak dokládá první známý, ač ne dobře dochovaný, křesťanský komentář *Písně písní* od Hippolyta Římského, nebo jako alegorii božského Logu a individuální duše, jak text vykládá tradice navazující na Órigena. Naproti tomu váhání alegorizovat tento spis bylo spojeno s pochybnostmi, zda má tato kniha své místo v kánonu Písma. Takovéto pochybnosti dokládá rabínská tradice i například právě Theodórétův předchůdce, ne-li učitel, Theodóros z Mopsuestie, který proto knihu nepokládal za kanonickou.[6]

Mezi komentátory *Písně písní* se zařadil také Theodórétos. Jeho komentář je dnes dostupný pouze v Migneho edici,[7] v níž tento text sestává z průvodního listu Theodóréta biskupu Janovi a ze čtyř řečí (λόγοι). List byl zjevně od původu míněn jako integrální součást komentáře, protože Theodórétos na něj v textu odkazuje jako na předmluvu celého výkladu (προοίμια τοῦ λόγου).[8] Objasňuje v něm svůj exegetický přístup a přitom obhajuje oprávněnost alegorického výkladu *Písně písní*. Čtyři řeči, tvořící vlastní komentář, komentují verš po verši celý text *Písně písní* a jsou vždy zakončeny modlitbou nebo doxologií, což prozrazuje jejich žánrovou stylizaci jako homilie. Celek je tedy jakýmsi žánrovým hybridem listu a čtyřdílné exegetické homiletické série.

---

5 Srov. kupř. ZAPLETAL, V.: *Das Hohelied*. Freiburg : Universitäts-Buchhandlung, 1907, s. 34–41.

6 Srov. ZAPLETAL, V.: *Das Hohelied*, s. 31–33. Dokládá z koncilních akt dle MANSI, J. D.: *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*. Vol 9. Florentiae, 1763, sl. 225–227.

7 MIGNE, J.-P.: *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Vol. 81. Parisiae, 1864, sl. 28–213.

8 Theodórétos těmito slovy na obsah list Janovi odkazuje v druhé řeči (*PG* 81,124,50–51).

Vymezení tématu

Theodórétův komentář na *Píseň písní* není dílo přelomové ani paradigmatické jako Órigenův komentář a homilie. Není to dílo opřené o silnou a nosnou spirituálně teologickou teorii jako Řehořovy homilie. Nedosahuje ani významu Hippolytova komentáře, který může těžit z postavení prvního svědka křesťanské exegeze tohoto biblického spisu. Je to podle všeho Theodórétův vůbec první biblický komentář[9] a působí poněkud neautentickým dojmem. Vzhledem k tomu se nabízí otázka, jaká můžeme vlastně od něho mít očekávání a jaké problémy v souvislosti s ním tematizovat. Je možné se tázat, zdali a jak Theodórétos čerpal z alegorizujícího výkladu Órigena a z alexandrijské tradice, a lze si též všímat, jak navazoval na domácí antiochijskou exegezi, která má vrchol v Theodórově interpretační perspektivě. Odpověď na tyto otázky je ovšem jasná takřka na první pohled a zcela jednoznačná: Theodórétos vykládal *Píseň písní* jako alegorii a vůči Theodórově řešení se vymezoval explicitně polemicky. Problematiky vztahu k Órigenovi se dotkl Simonetti ve specializované studii z roku 1981,[10] kde dokládá, že Theodórétos z Órigenova komentáře rozsáhle čerpal,[11] a upozorňuje mimo jiné na zvláštnost tohoto rozhodnutí vzhledem k tomu, že

[9] Theodórétos se v předmluvě ke komentáři Žalmů (*PG* 80,860,15–18) svěřuje, že chtěl knihu Žalmů pro její důležitost komentovat jako první, ale od tohoto úmyslu jej prý zdržely žádosti o komentování jiných textů, mezi nimiž na prvním místě zmiňuje žádost o výklad *Písně písní*.

[10] SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene sul Cantico dei cantici. In: *Letterature comparate. Problemi e metodo (Studi in onore di Ettore Paratore)*. Bologna : Patron Editore, 1981, s. 919–930. Simonetti (srov. s. 921, pozn. 5) srovnává komentář Theodórétův s Órigenovým až do výkladu Pís 2, 15, kde končí Rufinův latinský překlad, a nebere v úvahu další dochované fragmenty Órigenova textu u Prokopia z Gazy.

[11] Srov. SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 921, kde v poznámce 4 zmiňuje Riedela (RIEDEL, W.: *Die Auslegung des Hohes Liedes in der jüdischen Gemeinde und in der griechischen Kirche,* Leipzig : Deichert, 1898, s. 94), který se domníval, že Theodórétos v této své práci žádný jiný komentář kromě Órigenova nepoužil.

Órigenés byl hlavním terčem polemiky čelních autorit antiochijské tradice Diodóra z Tarsu a Theodóra. Sledovat podobně, zdali a jak se Theodórétos vymezoval vůči konkrétním místům Theodórova komentáře však není možné, protože tento není dochován.[12] V této studii se proto zaměřím hlavně na argumentaci, na základě které Theodórétos odmítl Theodórův historický výklad *Písně písní* a odůvodnil svůj příklon k tradiční a órigenovské alegorii, a podám obecnou charakteristiku tohoto Theodórétova exegetického díla. Jako prostředek přitom poslouží zejména interpretace Theodórétova listu biskupu Janovi, plnícího roli úvodu, který polemicky hájí alegorickou metodu výkladu tohoto spisu.

Charakteristika vykladačské metody komentáře k *Písni písní*

Theodórétův přístup k textu *Písně písní* nevybočuje ze standardů starověké exegeze. Na samotném začátku úvodního listu v rámci jakési *captatio benevolentiae* Theodórétos připomíná svou nedostatečnost, přičemž vypočítává různé předpoklady exegeze božských Písem. Je to zaprvé očištěná duše (ψυχή) a povznesená mysl (διάνοια) (dosl. opeřená – ἐπτερωμένη), což zahrnuje morální a spirituálně-asketický rozměr exegeze a prozrazuje platónskou inspiraci.[13] Druhým předpokladem je jazyk sloužící mysli při náležitém výkladu její *theória* (θεωρία), což postihuje proforistický a rétorický rozměr. Takto pojatá exegeze je z obou stran zapojena do duchovního života a tvoří jeho integrální součást jako médium mezi životodárnou duchovní hloubkou Písma a duchovním životem exegety a duchovním „budováním" jeho samého i jeho posluchačů.

[12] SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 920, pozn. 3, poznamenává, že většina dostupných zlomků Theodórova komentáře k *Písni písní* je dochována v aktech Druhého konstantinopolského koncilu z r. 553 (MANSI: Vol. 9, sl. 225–227).

[13] Srov. PLATÓN: Phaedr. 246c1 (τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη).

Ve vlastním komentáři Theodórétos postupuje od začátku verš po verši a objasňuje jejich smysl, aniž by definoval jednotlivé systematické obtíže s analýzou textu *Písně písní*. Určuje postavy dramatických dialogů a sděluje, kdo kdy hovoří a ke komu, ale nepoučuje čtenáře, že toto vymezení jednotlivých dialogických partů a jejich přiřazení jednotlivým postavám není vždy jednoznačné a že jeho provedení je nezbytným a určujícím předpokladem další interpretace. Pravděpodobně už pokládá tuto filologickou práci s textem *Písně písní*, kterou prováděl ve svém komentáři Órigenés v rámci výkladu literní stránky, za hotovou a přejímá její výsledky neproblematicky ze svého zdroje.[14]

Při vlastním výkladu se však Theodórétos na mikroúrovni textu rád uchyluje k filologickým oporám svých dedukcí. Všímá si morfologie výrazů, pokud to podporuje jeho interpretaci.[15] Na řadě míst přihlíží k židovským překladům Aquily a Symmacha, aby podpořil svou interpretaci nebo aby na některých místech objasnil neprůhledné vyjádření překladatelů LXX,[16] kteří se např. v Pís 3, 6 prý otrocky drželi hebrejské předlohy.[17] Nezdráhá se argumentovat ani pomocí etymologie řeckých výrazů či hebrejských jmen, nebo poukazovat na symbolickou hodnotu různých zvířat, což byly postupy typické pro alexandrijskou exegetickou tradici, které byly u radikálních An-

[14] Fakt, že Theodórétos tuto problematiku opomíjí, pokládá SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 924–925, za Theodórétův hlavní systematický odklon od Órigena jako své předlohy.

[15] Theodórétos např. upozorňuje na plurál: *[Nevěsta] neříká ‚tvé masti', nýbrž ‚tvých mastí', ukazujíc, že je mnoho a bezpočet charismat* (*PG* 81,57,44–46).

[16] SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 922, však předpokládá, že Theodórétos nepracoval s *Hexaplou* ani s rukopisy těchto řeckých překladů Starého zákona, nýbrž přejímal odkazy přímo z Órigenova komentáře (tyto odkazy ovšem, jak poznamenává Simonetti, Rufinus ve svém latinském překladu vypouštěl a na jejich přítomnost v originálu můžeme usuzovat pouze ze zlomků dochovaných Prokopiem).

[17] Srov. *PG* 81,120,13–15.

tiochijců obzvláště kritizovány.[18] Místy, opět v Órigenově duchu, pomocí různých *rationes interpretandi* nachází vícero výkladů, které ponechává vedle sebe jako rovnocenné možnosti. Není k tomu však zřejmě motivován órigenovským přesvědčením o multiplicitě, nekonečnosti a nevyčerpatelnosti duchovního smyslu Písma, nýbrž antiochijskou snahou o nalezení a objasnění jednoho, daného smyslu, a tak podává vícero plausibilních alternativ jen v případech, kdy si není jist, které z možných řešení nejasného místa je správné.[19] V komentáři k Pís 1, 14 připouští např. doslovnou interpretaci toponyma En-gedi jako místa v Judsku, i jeho symbolické chápání na základě významu hebrejského slova „En-gedi" jako „oko zkoušky".[20]

Charakteristickým prvkem Theodórétovy interpretační metody je řetězení citátů z jiných knih Písma, které mají podpořit interpretaci komentovaného verše či ilustrovat zvolenou interpretační perspektivu.[21] Někdy se jedná přímo o vložené mikrokomentáře.[22] Theodórétos tím navazuje na starodávnou tradici výkladu Písma Písmem, která se objevuje už v listech apoštola Pavla či spisech Justina Mučedníka a nejhlubšího teoretického odůvodnění se jí dostalo od Órigenova principu jednoty Písma.[23]

---

[18] Příklady, v čem Theodórétos následuje Órigenův komentář, uvádí SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 923–924.

[19] Simonetti to vysvětluje tím, že Theodórétos zůstává psychologicky nastaven v základním antiochijském postoji předpokládajícím, že úkolem exegety je nalézt daný přesný smysl textu, pouze má v případě *Písně písní* za to, že tento smysl není literní, nýbrž spirituální (srov. SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 927).

[20] Srov. *PG* 81,84,1–10.

[21] SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 923, se domnívá, že ve výběru citací jiných biblických knih je Theodórétos na Órigenovi spíše nezávislý, ovšem připouští (srov. pozn. 20), že si nemůžeme být jisti, zdali některé z těchto citací nebyly Rufinem z Órigenova textu v zájmu stručnosti vypuštěny.

[22] Např. v 1. řeči (*PG* 81,64,16–65–24) je komentář ke královskému svatebnímu žalmu 44(45).

[23] Srov. YOUNG. F: *Biblical Exegesis*, s. 25–26, a SIMONETTI, M.: *Lettera e/o allegoria*, s. 83.

Pokud budeme přihlížet nejen k exegetickým postupům ve vlastním slova smyslu, ale i k dalším prvkům výstavby tohoto exegetického textu, pak stojí za zmínku též Theodórétova proforistická, prezentační technika typická pro homiletickou formu, již pro svůj komentář zvolil. Theodórétos totiž často namísto abstraktního vysvětlování významu verše využívá názornější a přímější prosópopoickou formu a vytvoří alternativní přímou řeč dané postavy dialogu *Písně písní*, která překládá metafory textu do vícero emotivních výpovědí, které lze chápat ve vlastním smyslu. Spíše než o „metaforách" bychom však měli asi hovořit o „údajných metaforách," abychom mechanicky nepřejímali exegetův ne zcela samozřejmý předsudek o způsobu fungování literní roviny tohoto textu. Neboť např. Pís 1, 2 „Ať mne zlíbá polibky svých úst" funguje zajisté perfektně i ve vlastním smyslu a metaforou se stává teprve na základě autorova rozhodnutí alegorizovat celý text. Citový náboj této předpokládané erotické metaforiky Theodórétos ve svých prosópopoických přímých řečech nahrazuje jinými prostředky:

> Nevěsta touží dostat polibek od samého ženicha, jako by skoro říkala jeho Otci: „Pošli mi svého jednorozeného Syna, Panovníku a Otče. Toto chceš přece slyšet spíše než cokoli. Dávno na něj čekám, dávno po něm toužím. Trpěla jsem, když jsem dostávala jeho listy skrze patriarchy, zákonodárce a proroky. Již nesnesu tento plamen lásky. V mých útrobách hoří a plane oheň. Skrze všechny proroky mi slibuje, že přijde. Dodnes se ještě neodhodlal tyto sliby potvrdit. Dal mi slib skrze Davida, skrze Jeremiáše, skrze Izaiáše, skrze Ezechiela, Zachariáše a Daniela a ostatní proroky, že přijde a uzavře sňatek. Nevím, proč otálí a nedbá mého stesku. Řekl mi skrze Ozeáše: ‚Zasnoubím se s tebou ve spravedlnosti a právu, v milosrdenství a slitování. Zasnoubím se s tebou ve víře a poznáš

> Pána.‘[24] Řekl mi skrze Izaiáše: ‚Zaraduj se, neplodná, která nerodíš. Propukni v křik a jásot, která neznáš porodní bolesti, protože mnoho dětí bude mít opuštěná, více než ta, která má muže.‘[25] Každý den čekám a toužím po splnění slibů.“ Toto naznačuje obrazně, když říká: „Ať mne zlíbá polibky svých úst.“[26]

Theodórétos navazuje na tradiční kolektivní interpretaci nevěsty, v níž byla identifikována s Božím lidem a církví. Na některých místech však vstupuje do hry také etická tematika, např. když hned v závěru listu biskupu Janovi Theodórétos vykládá o hierarchii Šalomounových spisů známé již od Órigena:[27]

> Přísloví přinášejí čtenářům mravní prospěch; Kazatel vykládá přirozenost viditelných skutečností a poučuje o marnosti přítomného života, abychom poznali jejich prchavost, pohrdli jimi jako něčím pomíjivým a začali toužit po věcech budoucích jako po něčem trvalém; Píseň písní vysvětluje mystické spojení ženicha a nevěsty, takže celé Šalomounovo dílo je jakýmsi žebříkem o třech stupních – stupni mravoučném, přírodovědném, mystickém. Když je člověk na samém začátku cesty ke zbožnosti, musí nejprve očistit svou mysl dobrým jednáním, pak musí nahlédnout marnost pomíjivých

[24] Oz 2, 21-22.

[25] Iz 54, 1.

[26] Pís 1, 2a. Citované místo (*PG* 81,53,38–56,11) kromě prosópopoické techniky demonstruje též úzus citací z jiných biblických knih.

[27] Theodórétos sice přejímá tento motiv od Órigena, ale jak upozorňuje SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 928, vynechává jeho nejnosnější prvek spočívající v analogii mezi těmito knihami a dělením řecké filozofie na oblast etiky, fysiky a kontemplace, čímž následuje tendenci antiochijských exegetů uzavírat se před filozofickými analogiemi, které jsou tak charakteristické pro alexandrijskou tradici minimálně od Filóna Alexandrijského.

> věcí a prchavost zdánlivých radostí a poté už jen vzlétnout a dychtit po ženichovi, jenž slibuje dobra věčná.[28]

Tato etická interpretace vtiskuje nevěstě individuální rozměr, který byl Órigenovou inovací, jež se dočkala silného vlivu na další exegetickou tradici. V Theodórétově textu se však nejedná o druhou, autonomní a koherentní rovinu výkladu, jako v Órigenově komentáři, který čte text na třetí rovině systematicky jako alegorii vztahu Logu a individuální duše. Theodórétos *Píseň písní* systematicky na vícero rovinách nečte. Spíše jen synekdochicky přechází od výkladu o nevěstě-církvi k výkladu o individuální zbožné duši jako jejím údu nebo ponechává interpretaci dvojznačnou. V tomto bodě tedy svou předlohu opouští a redukuje ji možná v zájmu stručnosti, neboť u samotného Órigena jsou někdy komentáře k oběma rovinám analogické, a tudíž pleonastické.[29]

Polemické zaměření Theodórétovy interpretace *Písně písní*

V Theodórétově komentáři je patrné jisté napětí vůči exegetické tradici jeho učitelů a místa jeho původu.[30] Nenásleduje radikální Antiochijce v důsledné eliminaci termínu ἀλληγορία[31] a už od sa-

[28] *PG* 81,48,1–17.

[29] Srov. SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene, s. 926. Simonetti (s. 927) vidí též v tomto bodě vliv základního psychologického nastavení antiochijského exegety, který předpokládá, že jeho úkolem je nalézt daný přesný smysl textu, který je v zásadě jeden. Slévání kolektivní a individuální interpretace není však charakteristické pouze pro Theodóréta, uchylovali se k němu i ostatní komentátoři po Órigenovi.

[30] Přesněji řečeno napětí vůči Theodórovi a jeho následovníkům, protože Diodóra z Tarsu a Jana Chrýsostoma jmenuje Theodórétos mezi těmi, kteří *Píseň písní* chápali konformně jako inspirovaný, a tedy alegoricky míněný text (srov. *PG* 81,32,26–27).

[31] Termín ἀλληγορία je použit jednou v *PG* 81,40,6. Je velmi pravděpodobné, že přítomnost alexandrijské terminologie a celkové koncepce v úvodním listu Janovi je dána Theodórétovým užitím Órigenova komentáře jako hlavního zdroje.

mého začátku hovoří o tom, že *Píseň písní* se vyjadřuje hádankovitě a mysticky (αἰνιγματωδῶς καὶ μυστικῶς); dále užívá pro *Píseň* písní označení γράμμα („litera“) a pro její smysl, pro který je prý potřeba jako pro perlu sestoupit do hlubin litery, termín νόημα. Termíny samy sice nemusejí implikovat dualistické chápání Písma typické pro órigenovskou platonizující tradici, ale v případě tohoto Theodórétova komentáře se zdá, jako by právě tento dualismus byl zpět ve hře. Exegeta se ovšem neinspiruje pouze tradicí dvou rovin čtení Písma, která je velmi stará a zakládá se na protikladu židovského historického čtení a křesťanského symbolického, typologického, kristologického čtení, které bylo v antiochijské exegetické tradici Theodórétovými nejradikálnějšími předchůdci potlačováno, ale dokonce vlastně navazuje na Órigenovo asómatického čtení *Písně písní*, které spočívá v předpokladu, že text nese informace pouze symbolického charakteru a nemá žádnou historickou referenci, nenese historické sdělení. Paradoxem Órigenova komentáře na *Píseň písní* totiž je, že Órigenés vlastně jako jediný známý starověký exegeta komentuje systematicky také literní stránku textu, aby vymezil jednotlivé repliky a přiřadil je jednotlivým postavám dialogu, avšak přitom se domnívá, že Šalomounem *Písně písní* není historický král Šalomoun, nýbrž Kristus, Král pokoje a Pán eschatologického sobotního odpočinku, a text tedy nemá „tělo“ (σῶμα), neboli historickou referenci, nýbrž je svatební písní vztaženou k eschatologické svatební hostině.[32]

Theodórétův příklon k órigenovskému asómatickému čtení je dokreslen též dlouhým polemickým výkladem v úvodním listě biskupu

[32] Órigenés pokládá dokonce samo jméno „Šalomoun“ v Pís 1, 1 za *defectus litterae*, který hned v nadpise spisu vede čtenáře k poznání, že pravý smysl textu je třeba hledat v duchovní rovině. Argumenty shrnuje KING, Ch.: *Origen On the Song od Songs as the Spirit of Scripture*. Oxford University Press, 2005, s. 245–248, který prezentuje Órigenovo pojímání *Písně písní* jako „totální alegorii“ (s. 37–38) a Órigenovu interpretaci jako zcela asómatickou.

Janovi, v němž autor polemizuje s názory „některých“, mezi nimiž badatelé identifikují na prvním místě Theodóra z Mopsuestie:[33]

> Někteří Píseň písní znevažují a nevěří, že je to kniha duchovní (πνευματικὸν), ale píšou, že jsou to povídačky hodné bláznivých bab, a opovažují se tvrdit, že ji moudrý Šalomoun napsal o sobě a faraónově dceři.[34] Někteří jiní z tohohle spolku si zase vymysleli, že namísto faraónovy dcery je nevěstou Šunemitka Abišag.[35] Lidé s ušlechtilejším úsudkem než oni označili tento spis za „královský“ a nevěstou nazývají lid, ženichem krále.[36]

Theodórétos zde pro tento spis užívá atribut πνευματικὸν („duchovní“) a o kus dále hovoří o chybném tělesném čtení dotyčných kritizovaných autorů, takže dualita protikladných smyslů je vskutku ve hře:

> [...] nepochopili podle mého zvláštní charakter božského Písma a nechtěli proniknout a překonat závoj litery (τοῦ γράμματος ὑπερβῆναι τὸ κάλυμμα), dostat se svým duchem dovnitř a odhalenou tváří zrcadlit slávu Páně, nýbrž pochopili tato slova tělesně (σαρκικῶς νενοηκότες) a uvízli na mělčině onoho rouhačství.[37]

---

[33] Srov. *PG* 81,29–30, pozn. 6; Theodórétos sice Theodóra nejmenuje (možná právě proto, že s ním nesouhlasil), ale předpoklad, že odkazuje právě na něj, je pravděpodobný, protože i jinde se vůči němu a jeho historické a judaizující interpretaci vymezuje, což lze nejlépe sledovat v komentářích k dvanácti prorokům, které se dochovaly od obou autorů.

[34] Srov. 1 Král 3, 1.

[35] Abišag je dívka, která „zahřívala“ ve stáří Šalomounova otce krále Davida (srov. 1 Král 1, 1-4; a též 1 Král 2, 13-25).

[36] *PG* 81,29,8–18.

[37] *PG* 81,32,52–33,2.

Zde je znovu zřejmé, že Theodórétovo polemické vyhrocení proti Theodórovi a stoupencům literní či historické interpretace *Písně písní* se nezdráhá odít do šatu órigenovského exegetického aparátu.

Theodórétova argumentace pro odmítnutí literního smyslu *Písně písní*

Jako první cíl úvodu ke komentáři si autor stanovuje vyvrácení radikálně historické interpretace *Písně písní*. K plnění tohoto úkolu používá Theodórétos deduktivních dogmatických argumentů, v nichž jako první premisa fungují dvě (kvazi-)historická fakta: zaprvé svědectví svatých Otců, kteří zahrnuli *Píseň písní* do kánonu Písma a komentovali ji a citovali jako Písmo, zadruhé svědectví Ducha, jež Theodórétos zakládá na tradici dochované ve Čtvrté knize Ezdrášově[38] o činnosti Ezdráše, který po návratu z babylonského exilu všechna Písma včetně *Písně písní* spálená prý za vlády krále Menašeho znovu zapsal pod inspirací Ducha. První premisou argumentu je tedy široká tradice přijímání *Písně písní* a její božský původ sankcionovaný Ezdrášovou autoritou, druhá premisa se opírá o předpoklad, že spisy propagující prostopášnost a nevázanost nejsou z božského Ducha, nýbrž z ducha opačného, což autor dokládá citací z listu *Galaťanům*, že „*ovocem Ducha je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, mírnost, zdrženlivost*."[39] Jestliže tedy *Píseň písní* v literním a historickém smyslu propaguje prostopášnost a nevázanost, uzavírá Theodórétos, nemůže být tento smysl z Božího Ducha. Protože však *Píseň písní* z Božího Ducha nepochybně je, musí mít jiný smysl než tento literní. Je pozoru-

[38] 4 Ezdr 14, 23-47. Tradici o sepsání Písem Ezdrášem po návratu z exilu užívá i Eirénaios (Haer. 3,21,2), z něhož zřejmě čerpal též Klement Alexandrijský (Strom. 1,22,148–149), srov, HEINE, R. E.: *Origen. Scholarship in the Service of the Church*. Oxford University Press, 2010, s. 66–67.

[39] Gal 5, 22-23a.

hodné, jak silně zakořeněný byl *sensus communis* či jakýsi kognitivní bias pozdněantické kultury klasifikující veškerou tělesnost jako protiklad autentické duchovnosti, takže i neškodná erotická nota této svatební písně se jeví oběma stranám polemiky jako nepřijatelná a neslučitelná s inspirovaností textu. Na tomto se totiž, zdá se, obě strany shodly. Spor byl jen o to, zdali se má pro tuto vadu litery odmítnout celý text, jak činí Theodóros z Mopsuestie, když upírá textu božskou inspiraci, nebo pouze jeho literní smysl, jak činí Theodórétos, který popírá primát, ne-li dokonce existenci, nesymbolického historického významu *Písně písní*, čímž ovšem relativizuje radikální exegetické zásady svých předchůdců v antiochijské exegetické tradici.

Hlavní chybou odmítačů dle Theodóréta bylo, že nepochopili, že Písmo ve Starém zákoně mluví na mnoha místech metaforicky (τροπικῶς)[40]. Tento způsob mluvy poté autor velmi obšírně dokládá na třech příkladech, které zabírají téměř dvě třetiny textu listu.[41] Poslední z příkladů demonstruje, že Bůh i jinde v Písmu hovoří s lidem jako se ženou a užívá přitom i označení částí těla s choulostivými konotacemi. Rozvláčný komentář k tomuto poměrně barvitému místu z 16. kapitoly *Ezechiela* nesvědčí o tom, že by se autor od těchto témat odvracel z nějaké prudérnosti. Motivem pro Theodórétův příklon k asómatickému čtení a ke spirituální interpretaci *Písně písní* tedy rozhodně nebyl žádný viktoriánský stud ani selektivní slepota exegety k sexuální stránce lidství. Jeho výklad *Písně písní* je zkrátka vědomá a reflektovaná ignorance erotiky, soustředěná sublimace erotična ve spirituálno, která ovšem připadá modernímu člověku křečovitá, samoúčelná, předsudečná a zbytečná. Vždyť používá-li Theodórétos pro svatební erotiku *Písně písní* označení „pros-

[40] Srov. *PG* 81,33,2–3. Jak už jsem uvedl výše, Theodórétos během výkladu dokonce jedenkrát používá i „zakázaný" termín alegorie (*PG* 81,40,5–6: κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας νόμου).

[41] Příklady jsou vzaty z Ez 17, 3-4; Zach 11, 1-2 a Ez 16, 2-34.

topášnost a nevázanost", působí to, jako by zcela postrádal schopnost škálovat projevy tělesnosti. Nepřípadnost těchto označení se jasně ukáže, postavíme-li vedle erotiky *Písně písní* skutečné projevy prostopášnosti a nevázanosti jako opilství a obžerství, promiskuitu či obscénní sexuální projevy, po nichž není v textu stopy.

Nebudu se pokoušet o psychoanalýzu Theodóréta a hledání hlubinných pohnutek tohoto jediného vytouženého syna zbožné matky sedávajícího v dětství na klíně poustevníka Petra v horách u rodné Antiochie.[42] Nebyla by správná cesta hledat příčiny v podvědomí individua, protože stejný předsudek o nekompatibilitě tělesnosti a duchovnosti sdílel i Theodóros z Mopsuestie, třebaže ho dovedl k opačnému závěru. Svůj podíl na tomto exegetickém dědictví nemají jednotlivci, nýbrž spíše kolektivní dobové postoje k sexualitě, jež se dočkaly důkladných analýz od Michela Foucaulta a Petera Browna,[43] jakkoli Foucaultova práce zůstala nedokončená a k dějinám sexuality v křesťanské tradici už nedospěla. Ovšem možná více než atmosféra doby sehrála v Theodórétově rozhodnutí pro alegorické čtení *Písně písní* silnou roli velká atraktivita a podmanivost tradice spirituálního výkladu tohoto spisu a také fakt, že tento výklad je kompatibilní s biblickou metaforou snubního vztahu Krista a církve, čehož si byl Theodórétos také vědom, a identifikaci nevěsty s církví a ženicha s Kristem podporuje novozákonními citacemi.[44]

---

[42] Srov. THEODÓRÉTOS Z KYRRU: *Hist. rel.* 9. In: THEODÓRÉTOS Z KYRRU: *Historia religiosa. Bohumilá historie mnichů syrských*. Překlad PAVLÍK, J. Praha : Benediktinské arciopatství sv. Markéty a sv. Vojtěcha, 2005, s. 58–64.

[43] FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí; III. Péče o sebe*. Praha : Herrmann & synové, 2003 (originál Éditions Gallimard, 1984); BROWN, P.: *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000 (originál Columbia University Press, 1988).

[44] Cituje 1 Kor 11, 2; Jan 3, 29 a Mt 9, 15. Theodórétos se v závěru listu biskupu Janovi uvádí též Órigenem inspirovanou interpretaci identity ostatních postav dialogu *Písně písní*. Dívky doprovázející nevěstu chápe jako zbožné duše, které se ještě nevyrovnaly ctností nevěstě, druhy ženicha jako anděly, proroky, nebo apoštoly, přičemž uvádí sedm důvodů, proč je pokládá spíše za anděly: sedmerá přítomnost anděla/andělů

Soubor těchto podnětů tvoří komplexní motivaci, proč se Theodórétos v případě této knihy odvrací od antiochijského historismu a rehabilituje Órigenovu interpretaci pro svou radikální alegorezi.

Závěr

Kdybych měl závěrem shrnout význam Theodórétova komentáře *Písně* písní, jeho hlavní předností je úplnost a nevýhodou jeho spíše homiletický než systematický charakter. Komentář dovoluje zahlédnout, jakou stopu zanechal exegetický radikalismus Theodóra z Mopsuestie, který přiměl Theodóréta obrátit se v tomto případě k Órigenovi, zcela odmítnout literní smysl a přiklonit se k alegorickému výkladu. Jeho cílem bylo zřejmě vypořádat se s tímto antiochijským exegetickým backgroundem, a proto vzal na milost alegorii a použil ji jako legitimní a dominantní interpretační nástroj, což činí z tohoto komentáře na *Píseň písní* unikátní případ mezi Theodorétovými komentáři. Theodórétos se ovšem s metodologickým dědictvím nevypořádává na teoretické rovině, nýbrž pouze exegetickou aplikací.

Díky Theodórétově polemice s Theodórovým řešením v úvodním listu biskupu Janovi pak můžeme vidět paradoxní situaci, že obě protichůdné exegetické pozice stojí pod tlakem téhož předsudku, jakéhosi kognitivního biasu, který neumožňuje přijmout erotickou stránku *Písně písní* jako legitimní a inspirovanou rovinu čtení textu. Jednu stranu pak toto omezení nutí odepřít textu inspirovanost, druhou stranu tentýž předsudek vede k popření legitimity primárního a očividného smyslu textu. Theodórétos tak poskytuje další svědectví do mozaiky zpráv potvrzujících, co jsme už dávno věděli od autorů jako Michel Foucault nebo Peter Brown o pozdněantické nedůvěře k tělesnosti, kvůli níž antiochijská exegeze

při rozhodujících událostech Kristova života od početí po nanebevstoupení (Srov. *PG* 81,44,40–45,52).

promarnila příležitost plně reflektovat literní smysl *Písně písní* jako inspirovaného textu.

Použitá literatura

Prameny

Theodoreti episcopi Cyrensis Explanatio in Canticum canticorum. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Vol. 81. Ed. MIGNE, J.-P. Parisiae, 1864, sl. 28–213.

Theodoreti episcopi Cyrensis Interpretatio in Psalmos. Praefatio. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Vol. 80. Ed. MIGNE, J.-P. Parisiae, 1860, sl. 857–866.

THEODÓRÉTOS Z KYRRU: *Historia religiosa. Bohumilá historie mnichů syrských*. Překlad PAVLÍK, J. Praha : Benediktinské arciopatství sv. Markéty a sv. Vojtěcha, 2005. ISBN 80-86882-00-4.

Thesaurus Linguae Graecae. *A digital Library od Greek Literature* [online]. University of California, 2014. Dostupné z <http://stephanus.tlg.uci.edu> [cit. dne 29. 12. 2016].

Sekundární literatura

BROWN, P.: *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-72-0

FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí; III. Péče o sebe*. Praha : Herrmann & synové, 2003. ISBN neuvedeno

HEINE, R. E.: *Origen. Scholarship in the Service of the Church*. Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-920908-8

KARFÍKOVÁ, L.: *Milost podle Theodora z Mopsuestie*. Praha : OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-473-2

KING, Ch.: *Origen On the Song od Songs as the Spirit of Scripture*. Oxford University Press, 2005. ISBN 978-0-19-927218-1

RIEDEL, W.: *Die Auslegung des Hohes Liedes in der jüdischen Gemeinde und in der griechischen Kirche,* Leipzig : Deichert, 1898.

SIMONETTI, M.: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma : Institutum Patristicum Augustinianum, 1985. ISBN 9788879611107

SIMONETTI, M.: Teodoreto e Origene sul Cantico dei cantici. In: *Letterature comparate. Problemi e metodo (Studi in onore di Ettore Paratore)*. Bologna : Patron Editore, 1981

ZAPLETAL, V.: *Das Hohelied*. Freiburg : Universitäts-Buchhandlung, 1907

YOUNG, F.: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-581532