

JUSTYNA KROCZAK

UNIwersytet Zielonogórski

E-MAIL: J.KROCZAK@IFIL.UZ.ZGORA.PL

ORCID: 0000-0002-7332-989X

Neoplatonizm i chrześcijaństwo w twórczości Synezyusza z Cyreny (370–414) – przyczynek do zagadnienia

Abstract: The article presents the creative personality of Synesius of Cyrene (4th/5th century CE) against the background of ideological tendencies of late antiquity. It aims to answer two questions: First, whether the term Christian Neoplatonism, rightly criticized in relation to patristic writers, reflects the nature of Synesius' outlook, and second, whether his work significantly complements our image of late antiquity in its philosophical aspect, viewed as a clash between Christian and classical, mainly Neoplatonic, philosophic paradigms. Synesius' rich correspondence, consisting of one hundred and fifty-six letters, provides the main source for the present analysis; yet, his other works (mainly the Hymns) and biographical details are also drawn upon to attain a wholistic perspective. This broader selection of sources is necessary because a reading of his works leaves some doubt as to his ideological affiliation. On the one hand, he was a disciple of Hypatia, and, on the other, a friend of St. Theophilus of Alexandria, who called him to the post of bishop. These and other ambiguities in the life and outlook of Synesius make him an interesting object of analysis.

Keywords: Synesius of Cyrene, late antiquity, Christian Neoplatonism, Plotinus, patristics

Dla historyków filozofii starożytnej i wczesnośredniowiecznej Synezyjusz z Cyreny nie jest myślicielem pierwszoplanowym, zazwyczaj traktuje się jego spuściznę literacką, szczególnie listy, jako źródło do poznania Hypatii z Aleksandrii¹. Z uwagi jednak na to, że twórczość Synezyjusza jest bogata i różnorodna, pewne jej aspekty mogą posłużyć za samodzielny obiekt badawczy. Na przestrzeni lat powstały przynajmniej trzy monografie w języku angielskim, trzy w języku rosyjskim i jedna w języku niemieckim oraz wiele wartościowych artykułów. Monografisci analizowali przede wszystkim elementy klasyczne i chrześcijańskie w dziełach Synezyjusza (w *Hymnach*) oraz jego alegoryczne opisy wydarzeń politycznych za czasów cesarza Arkadiusza, który rządził w latach 395–408 (w *De providentia* i *De regno*). W przestrzeni polskiej dzieło Synezyjusza wzbudziło zainteresowanie głównie literaturoznawców, pod tym też kątem było rozpatrywane².

Ja z kolei w twórczości Synezyjusza chciałabym poszukać odpowiedzi na dwa pytania: po pierwsze, czy słusznie krytykowane w odniesieniu do pisarzy patrystycznych określenie „chrześcijański neoplatonizm”³ może oddać charakter postawy Synezyjusza, oraz po drugie, czy jego dzieło w istotny sposób dopełnia obraz późnoantycznego procesu ścierania się paradygmatów chrześcijańskiego i klasycznego, szczególnie neoplatonizmu. Na pytania te spróbuję odpowiedzieć na podstawie analizy stu pięćdziesięciu sześciu zachowanych do dziś listów Synezyjusza⁴. Konieczny będzie jednak całościowy ogląd jego twórczości, która nie ogranicza się do listów, jest znacznie bogatsza, zawiera

¹ Listy te nie stanowią ciągłej korespondencji z Hypatią. Brak na nie odpowiedzi.

² Marek Starowieyski, *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, t. 3 (Kraków: Znak, 1995); Agnieszka Heszen, *Polihymnia chrześcijańska. Poetyka i morfologia greckich hymnów III–V wieku* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2019); Synezyjusz z Cyreny, *O snach*, przeł. Emilia Żybert (Wrocław: Atut, 2015); Synezyjusz z Cyreny, *Pochwała łysiny*, przeł. Leon Kotyński (Warszawa: PIW, 1962).

³ Zob. James McEvoy, „Neoplatonism and Christianity”, w: *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, red. Thomas Finan, Vincent Twomey (Dublin: Four Courts Press, 1995), 155–170. Książka jest pokłosiem konferencji patrystycznej. Większość artykułów zebranych w antologii postuluje radykalną odmienną neoplatonizmu i chrześcijaństwa. Stefan Swieżawski pisał w podobnym kluczu: „myśl chrześcijańska wykorzystała koncepcję pogańską, aby wyrazić wiarę, a nie aby ją stworzyć”, Stefan Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej* (Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 255.

⁴ Taką liczbę listów podał Antonio Garzya. Wcześniej Augustine Fitzgerald naliczył ich 159. W niniejszym artykule stosuję numerację zaproponowaną przez pierwszego badacza.

bowiem różnorodne formy pisarskie – od adoksografii (*De laudibus calvitii* i *De insomniis*), poprzez alegorie polityczne (*De regno*), utwór autobiograficzny (*Dio, sive de suo ipsius instituto*), skromne, fragmentaryczne homilie bez wyraźnych treści teologicznych, aż po dziewięć hymnów, które wydają się mieć największą wartość filozoficzną, zarówno w odniesieniu do neoplatonizmu, jak i do chrześcijaństwa. Analizę powyższych kwestii przeprowadzę z konieczności w sposób historyczny, czyli z uwzględnieniem ideowej specyfiki czasu, w którym żył i tworzył Synezyjusz. Sam tekst podzielę na cztery części. W pierwszej nakreślę zakres badawczy i tło problemowe podjętego tematu, w drugiej przeanalizuję elementy neoplatońskie czy klasyczne jako takie w dorobku i postawie twórczej Synezyjusza, w trzeciej chrześcijańskie, w czwartej zaś wyciągnę wnioski – podejmę próbę odpowiedzi na pytania postawione na początku.

Wstęp

Synezyjusz urodził się w 370, a zmarł w 414 roku w Cyrenie (dzisiejsza Libia), zatem lata jego życia przypadły na okres patrystyczny, wczesnobizantyjski i tym samym na czasy działalności wybitnych autorów patrystycznych (np. św. Ambrożego, św. Augustyna, ojców kapadockich, św. Jana Chryzostoma). Współczesny badacz Edward J. Watts nazwał ten okres (przełom IV i V wieku) „ostatnim pokoleniem pogańskim” (ang. *the final pagan generation*)⁵. W kontekście społecznym pokolenie to, a przynajmniej niektórzy jego przedstawiciele, przeżywało niestabilność, niepokój, a może nawet dramat związany z wolną, ale konsekwentną transformacją ideową (np. Temistiusz i Libanios)⁶. W kontekście filozoficznym z kolei określenie „ostatnie pokolenie pogańskie” można odnieść do tych myślicieli, którzy jako poga-

⁵ Zob. jego książkę: Edward J. Watts, *The Final Pagan Generation* (Berkeley: University of California Press, 2015), 5. Tematykę tę porusza również Pierre Chuvin, *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, przeł. Joanna Stankiewicz-Prądyńska (Warszawa: Czytelnik, 2008), passim.

⁶ Libanios w *Mowie XXX Do cesarza Teodozjusza w obronie świętyń* chciał przeciwdziałać niszczeniu przedmiotów kultu pogańskiego. Ton jego mowy jest bliski rozpaczy.

nie-klasycy skonfrontowani z chrześcijaństwem, w zależności od skostniałości światopoglądu, reagowali na nie od entuzjazmu (Mariusz Wiktoryn) po wrogość (Porfiriusz, Julian Apostata). Wydaje się, że w szerszej perspektywie określenie „ostatnie pokolenie pogańskie” będzie cechować intelektualistów z okresu całego późnego antyku, od około III do VII wieku, czyli czasu przejściowego między starożytnością a średniowieczem⁷, kiedy to obserwujemy w literaturze podmiotu proces z jednej strony wzajemnego przenikania się, a z drugiej negowania neoplatonizmu i chrześcijaństwa oraz powstawania różnych form pośrednich, zbiorczo nazywanych chrześcijańskim neoplatonizmem. Za Wernerem Jaegerem należałoby zatem stwierdzić, że „w rzeczywistości greckie ideały kulturowe i wiara chrześcijańska uległy przemieszananiu, chociaż bardzo chcielibyśmy utrzymać każde z nich w stanie czystym”⁸. Stąd zapewne biorą się trudności w formalizacji i jednoznacznej charakterystyce postaw późnoantycznych myślicieli. Sytuację tę potwierdza m.in. częstotliwość używania zakresowo nieostrego pojęcia chrześcijańskiego neoplatonizmu. Autorzy piszący na ten temat w ogóle nie podają definicji tego pojęcia, traktując chrześcijański neoplatonizm intuicyjnie⁹. Niektórzy z kolei, jak John Rist, zazwyczaj, pewnie z ostrożności, nie stosują słów „chrześcijański neoplatonizm”, pisząc po prostu o wpływie Plotyna na filozofię chrześcijańską¹⁰. Ewentualnie mówi się o „neoplatonizmie nowego typu”, czyli takim

⁷ Późny antyk to czas od około III do VII wieku n.e. Niektórzy badacze, jak Peter Brown czy Averil Cameron, wydzielają ten okres jako osobną, autonomiczną epokę różną od starożytności i średniowiecza. Zob. Andrew Smith, *Philosophy in Late Antiquity* (London–New York: Routledge, 2004); Peter Brown, *Świat późnego antyku*, przeł. Alicja Podzielna (Warszawa: Czytelnik, 1991); Gillian Clark, *Late Antiquity: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Scott F. Johnson, *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity ad 395–600* (London–New York: Routledge, 1993).

⁸ Werner Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. Krzysztof Bielawski (Bydgoszcz: Homini, 2002), 60.

⁹ Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, 105 i nast.; Dimitar Y. Dimitrov, „Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis”, w: *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, red. Mostafa El-Abadi, Omnia Fathallah (Leiden: Brill, 2008), 165.

¹⁰ John Rist, „Plotinus and Christian Philosophy”, w: *Cambridge Companions to Plotinus*, red. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 386–413. Na stronie 399 pada jednak określenie chrześcijański platonizm.

neoplatonizmie chrześcijańskim, w którym, o ile występuje platońska struktura myśli, o tyle nie zdradza ona „szkolnej zależności od wyuczonych formuł”¹¹, lub neguje się to pojęcie jako wewnętrznie sprzeczne¹². W kwestii tej pomocne mogą się okazać obserwacje profesora z Cambridge, księdza anglikańskiego, Williama Ralpa Inge’a, który w pracy *The Platonic Tradition in English Religious Thought* wysnuł przypuszczenie, że platonizm chrześcijański należy rozpatrywać jako pojęcie z zakresu indywidualnej duchowości i doświadczenia mistycznego. Według Inge’a nie jest to pojęcie formalne, takie jak platonizm czy chrześcijaństwo, nie ma zatem formalnej definicji¹³. O definicję taką pokusił się jednak Inglis Patrick Sheldon-Williams, badacz znany z tłumaczenia *De Divisione Naturae* Jana Szkota Eriugeny. Nazywał on chrześcijańskim platonikiem takiego platonika, który chce urzeczywistnić własne spekulacje w wierze, albo takiego chrześcijanina, który pragnie wytłumaczyć własną wiarę w terminach platońskich. Do drugiego typu zaliczył św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagitę i Maksyma Wyznawcę¹⁴. Prawdopodobnie możliwe byłoby również określenie chrześcijańskiego neoplatonizmu jako takiego światopoglądu filozoficznego, w którym elementy zarówno chrześcijańskie, jak i neoplatońskie stanowią jego integralne części, a dany autor nie neguje żadnego z paradygmatów. Takim myślicielem byłby Pseudo-Dionizy Areopagita, być może św. Augustyn, ale czy byłby nim św. Grzegorz z Nazjanzu? Co prawda polski monografista Grzegorza z Nazjanzu, Jan Maria Szymusiak, wykazuje zależność ojca kapadockiego od Plotyna, jednak równocześnie dostrzega „zasadniczą różnicę w postawie umysłowej”¹⁵. Odnosząc powyższe uwagi do Synezyjusza, należy przyznać, że jego twórczość nie mieści się w żadnej z charakterystyk. Synezyjusz był duchowym

¹¹ Jan M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1965), 61.

¹² McEvoy, „Neoplatonism”, 155–170.

¹³ William Ralph Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought* (Wisconsin: Literary Licensing, LLC), 75 i nast.

¹⁴ Inglis Patrick Sheldon-Williams, „The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena”, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, red. Arthur H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 425.

¹⁵ Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, 63.

uczniem Platona i realnym Hypatii, u której wraz z bratem Euoptiossem studiował w latach 393–397, a nie ojców Kościoła i Teofila Aleksandryjskiego, ale też nie rozwinął systemu neoplatońskiego ani tym bardziej chrześcijańskiego. Mimo to nie ulega wątpliwości, że jego poglądy były głęboko neoplatońskie i to z nimi się utożsamiał. Widać to m.in. w liście nr 105 do brata z 411 roku, w którym wprost pisał, że nigdy nie uwierzy w trzy aspekty nauki chrześcijańskiej (w domyśle będące sprzeczne z tradycją neoplatońską): w to, że dusza wciela się w ciało po jego narodzinach, że wszechświat przestanie kiedyś istnieć oraz w dogmat o zmartwychwstaniu¹⁶. Ostatni aspekt Synezjusz traktował symbolicznie, jako coś niewypowiedzianego i świętego, nie akceptował interpretacji tłumy, czyli interpretacji dosłownej. Co ciekawe, w 411 roku przyjął z rąk patriarchy Teofila urząd biskupi, można byłoby więc oczekiwać od niego bardziej prochrześcijańskich nastrojów. Najwyraźniej jednak taka postawa nie stanowiła w IV wieku przeciwwskazania do pełnienia wysokiej funkcji kościelnej. Do powyższej obserwacji przyjdzie mi jeszcze wrócić.

Synezjusz i filozofia

Wpływ Hypatii na Synezjusza ujawnił się na wielu płaszczyznach – nie tylko w twórczości i poglądach filozoficznych, ale również w osobowości. Uczona z Aleksandrii imponowała Synezjuszowi wiedzą, tolerancją, życzliwością, pogodą ducha, umiarkowaniem, dążeniem do poznania. W zachowanych do dziś siedmiu listach Synezjusza do Hypatii z lat 404–413 określał ją mianem filozofa, matki, siostry i nauczycielki (ματὴρ, ἀδελφή, διδάσκαλος)¹⁷. Pomimo niewątpliwej relacji mistrz–uczeń, która łączyła ich do końca życia Synezjusza, nie nazwiemy go kontynuatorem neoplatonizmu Hypatii czy w ogóle przedstawicielem neoplatonizmu aleksandryjskiego. Synezjusz pojmował bowiem filozofię szerzej i mniej formalnie niż neoplatonicy. Filozofia była dla niego światopoglądem, modelem życia, który przedstawił w utworze

¹⁶ Synésios de Cyrène, *Correspondance*, przeł. Denis Roques (Paris: Les Belles Lettres, 2000), 239.

¹⁷ Zob. list nr 14 z 413 r., w: tamże, 26.

Dion, czyli o swoim życiu. Pisał tam o greckim podążaniu za logosem, czyli myśleniu dyskursywnym, odróżniającym Greka od barbarzyńcy¹⁸. Przejawił tu wyraźny filohellenizm. W liście nr 137 do Herkuliana z 398 roku stanowczo stwierdził, że prawdziwy cel człowieka stanowi w istocie życie zgodne z rozumem. Synezyjusz wskazywał, że filozofia była dla niego największą świętością, nie istniało nic bardziej cennego niż filozofia rozumiana jako połączenie dwóch wymiarów: teorii i praktyki, czyli mądrości (σοφία) i rozsądku (φρόνησις)¹⁹. Oba aspekty dopełniały się nawzajem – praktyka przejawiała się w cnotach obywatelskich, a teoria w cnotach dianoetycznych. Z jednej strony, filozofia została nazwana sekretem wszystkich sekretów (ἀπρητων ἀπρητοτάτοις)²⁰, czyli takim fenomenem, który „nie daje się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk [...]”²¹. Z drugiej paradoksalnie, Synezyjusz pisał o „lekkim brzemieniu filozofii, które przyjął”²². Jak należałoby rozumieć określenie „lekkie brzemie” (μικρόν φορτίον)? Wydaje się, że lekkie brzemie oznaczało brzemie przyjęte z wolnego wyboru, zgodnie z przekonaniami, temperamentem i zamiłowaniem. Miało ono również w sobie element przyjemności – rozporządzanie własnym czasem, lektura, polowanie, jazda konna, pisanie utworów, szczególnie tych o przyjemnej treści, rozmyślania filozoficzne, czyli jednym słowem kulturalne spędzanie czasu wznoszące duszę ku górze, ku neoplatońskiemu umysłowi. Synezyjusz przeciwstawił je brzemieniu biskupiemu, które budziło w nim lęk, obawy i niechęć zarówno z powodu wątpliwości natury teoretycznej (chrześcijaństwo stanowiło z dogmatycznego punktu widzenia przeciwległy biegun hellenizmu), jak i praktycznej – natłok mało wdzięcznych obowiązków: społecznych, politycznych, ekonomicznych i wyraźne zawężenie przestrzeni osobistej.

Subtelne treści filozoficzne najwyraźniej przejawiają się w Synezyjuszowych hymnach, które przesyca atmosfera wzniosłości i mistyki. Chciałabym zwró-

¹⁸ Synésios de Cyrène, „Dion”, w: Synésios de Cyrène, *Opuscules*, t. 4, przeł. Noël Aujoulat (Paris: Les Belles Lettres, 2004), 4.1; 8.1.

¹⁹ List nr 103 z 405 r. Zob. Synésios de Cyrène, *Correspondance*, 231.

²⁰ List nr 137 z 398 r. Zob. Synésios de Cyrène, *Correspondance*, 276.

²¹ Platon, „List VII”, w: Platon, *Listy*, przeł. Maria Maykowska (Warszawa: PWN, 1987), 341c.

²² List nr 105 z 411 r. Zob. Synésios de Cyrène, *Correspondance*, 236.

cić uwagę przede wszystkim na *Hymn I*²³, który polska badaczka Agnieszka Heszen zaklasyfikowała jako autobiograficzny²⁴. W utworze tym występują inwokacje do istności, którą Synezjusz nazywa Panem, Ojcem (πατήρ, ἄναξ), Jednością jedności (μονάς εἰ μανάδων) rodzącą w sposób niewypowiedziany (ἀρρητοτόκε)²⁵, oraz do umysłu (νοῦς) i duszy (ψυχή). Tematyka utrzymana została w duchu neoplatońskim, jednak nie przeczy w sposób jawny treściom chrześcijańskim, a wręcz do nich niekiedy nawiązuje, np. w wersach 202–206: „Ty bowiem rozlałeś się,/ rodzący to, co niewypowiedziane,/ abyś dziecię zrodził,/ sławną mądrość,/ stwórcy [..]”²⁶. Określenia z trzech ostatnich wersów niewątpliwie odnoszą się do tajemnicy Jezusa, natomiast czasownik z wersetu pierwszego wskazuje zależność od Plotyńskiej wizji rzeczywistości. Jednym z fundamentalnych motywów Plotyńskich była bowiem idea „przelewania” się nadpełnego Jednego (ὑπερρέω – ὑπερερρή)²⁷ i w ten sposób tworzenia kolejnych hipostaz. Synezjusz wykorzystał tę samą metaforę, użył synonimicznego czasownika ἐκχέω (dokładniej ἐξεχύθης)²⁸ (wers 202) na oznaczenie rodzenia się świata z najwyższej zasady, określonej w hymnie mianem „Ty” (σὺ).

Synezjusz zdaje się badać i doświadczać swoistej neoplatońskiej henozy, czyli, jak wskazuje Heszen, nie posługuje się szeroko rozpowszechnioną już wśród ojców Kościoła teologią apofatyczną²⁹. Teoretyczna i praktyczna możliwość henozy, tj. unii z Jednym, wymagała przyjęcia tezy stojącej w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, czyli nieśmiertelności duszy. I rzeczywiście, Synezjusz stawia taką tezę nie tylko we wspomnianym już liście nr 105, ale także w traktacie *O snach* (*De insomniis*): „Jeśli ktoś wierzy w uwznioślenie [ἀναγωγή – przyp. J. K.] duszy, nie wierzy jednak, że to szczęsne zespolenie może dokonać się poprzez wyobraźnię, niech da posłuch świętym wyroc-

²³ Numery *Hymnów* podaję według klasyfikacji Christiana Lacombrade’a.

²⁴ Heszen, *Polihymnia*, 88 i nast.

²⁵ Synésios de Cyrène, *Hymnes*, przeł. Christian Lacombrade (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 49–50.

²⁶ Heszen, *Polihymnia*, 93.

²⁷ Plotyn, *Enneady*, przeł. Adam Krokiewicz (Warszawa: PWN, 1959), V 2,1.

²⁸ Synésios de Cyrène, *Hymnes*, 50.

²⁹ Heszen, *Polihymnia*, 91.

niom, które mówią o wielu różnych drogach³⁰. Kluczowe w powyższym cytacie słowo *anaγōgē* oznacza w tym kontekście wzniesienie, skierowanie się „wzroku” duszy ku wyższej hipostazie, ku umysłowi. Jest to możliwe tylko o tyle, o ile dusza funkcjonuje niezależnie od ciała-materii i bezczasowo. Materia w systemie Plotyńskim z jednej strony nazwana została „złem pierwszym”, czyli posiadała jakąś formę bytu, z drugiej – nie istniała sama z siebie, ponieważ, choć miała moc, nie miała działania³¹. Działanie wskazuje tu na posiadanie formy: mieć działanie lub być „z działania” oznacza być naprawdę³². Materia była równocześnie czymś nieukształtowanym³³ i posiadającym jakość: „więc cóż stoi na przeszkodzie, by z jednej strony materia była bezjakościowa dlatego, że na mocy swojej natury nie ma udziału w żadnej jakości innych rzeczy, a z drugiej strony właśnie z powodu tego «nie-udziału w żadnej» była jakościowa, mając w każdym razie pewną swoistość, i to zgoła różną od innych, a mianowicie «pozbawienie» tamtych?»³⁴. Plotyński stosunek do materii nie jest zatem tak jednoznacznie negatywny jak platoński czy gnostycki, odczuwa się jednak wyraźną do niej niechęć³⁵. Rozważania Synezyjusza natomiast wydają się mniej teoretyczne, a bardziej poetyckie, pisał on bowiem o groźbie pogrążenia się w odmętach materii (*ἐς βάθος ὕλας κατακεκλιμένος*) (wersy 562–563)³⁶ i demonach materii (*δαίμονας ὕλας*) (wers 541)³⁷. Dusza odznaczała się zatem życiem wiecznym, a materia swoistym pół-życiem, dlatego w świetle takich przekonań idea zmartwychwstania człowieka nie miała sensu, sens miała natomiast idea wieczności wszechświata – wiecznego kręgu (*κύκλος αἰδίου*) (wers 330)³⁸. Pisarze chrześcijańscy tamtego okresu (IV wiek), np. św. Grzegorz z Nyssy, zdecydowanie odrzucali

³⁰ Synezyjusz z Cyreny, *O snach*, 67.

³¹ Plotyn, *Enneady*, VI 1,26.

³² Tamże, II 5,1.

³³ Tamże, IV 3,9.

³⁴ Tamże, II 4,13.

³⁵ Materia nie jest dla Plotyna „ciemną pustką”. Zob. np. Sara Weiss, „The Net in the Sea: A Note to Plotinus’s En. IV 3(27).9.34–44”, *Graeco-Latina Brunensia* 24 (2019): 250.

³⁶ *Synésios de Cyrène, Hymnes*, 57.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, 52.

wszystkie powyższe poglądy³⁹, choć należy zaznaczyć, że dusza ludzka pozostawała czymś wyjątkowym i wyższym niż ciało. Święty Augustyn, w pracy *O wielkości duszy*, utożsamia człowieka z duszą: „[a] więc człowiek to rozumna dusza użytkująca śmiertelne, ziemskie ciało”⁴⁰, nie miał jednak wątpliwości, że podobnie jak ciało, dusza jest stworzona, a ich relacja jest tajemnicą⁴¹.

Jay Bregman, amerykański monografista twórczości Synezyjusza, widzi w *Hymnie I* „kompletny zarys całego systemu neoplatońskiego” (*a complete outline of the entire Neoplatonic system*)⁴². Badacz zauważa, że elementy chrześcijańskie widoczne w treści utworu (postać Jezusa, motywy trynitarnie) wynikają z poszukiwań religijnych Synezyjusza, do których zachęciła go Hypatia. Nie wyczuwa się „napięcia”, jak ujął to Dimitar Dimitrov, bułgarski badacz, pomiędzy nauką chrześcijańską a neoplatońską⁴³. Jego postawę charakteryzował brak dogmatyzmu⁴⁴, agresji i totalności, raczej tolerancja i otwartość.

Synezyjusz i chrześcijaństwo

Około 411 roku Synezyjusz przyjął z rąk patriarchy Teofila Aleksandryjskiego urząd biskupa Cyreny. Ze wspomnianego już listu nr 105 dowiadujemy się o jego wątpliwościach i strachu, związanych z funkcją biskupią. Synezyjusz obawiał się, że zostanie pozbawiony wolnego czasu, przytłoczony go bowiem obowiązki społeczne, polityczne, a nawet wojenne. W związku z tym funkcja biskupa wykluczała funkcję filozofa – Synezyjusz nie widział możliwości równoczesnego poświęcenia się filozofii i biskupstwu. Biskup jako osoba publicz-

³⁹ Św. Grzegorz z Nyssy, „Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu”, w: św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, przeł. Wojciech Kania (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 1974), 125a–c; św. Grzegorz z Nyssy, *O naturze człowieka*, przeł. Marta Przyszychowska (Kraków: WAM, 2006), 229b.

⁴⁰ Św. Augustyn, „O wielkości duszy”, w: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, przeł. Danuta Turkowska (Kraków: Znak, 2001), XIII, 22.

⁴¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki (Kęty: Antyk, 1998), X.

⁴² Jay Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop. The Transformation of the Classical Heritage*, t. 2 (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1982), 36.

⁴³ Dimitrov, „Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism”, 169.

⁴⁴ Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, 39.

na, obok cesarza i świętego męża, był główną i autorytatywną figurą późnego antyku, jak pisała we wstępie do swej książki *Holy Bishops in Late Antiquity* Claudia Rapp⁴⁵. Biskup przyjmował rolę przywódcy moralnego i świeckiego oraz patrona: zabezpieczał żywność, kierował wojnami w obronie podległej mu społeczności, wstawiał się w sprawie podatków dla tejże społeczności⁴⁶. Świadectwo i potwierdzenie tych obowiązków odnajdujemy nie tylko w listach Synezyjusza (list nr 69 z 412 roku do Teofila, listy nr 78 i 94 z 411 roku do Anisjusza), ale także w listach św. Grzegorza z Nazjanzu⁴⁷ i w *Mowie na śmierć Teodozjusza* św. Ambrożego⁴⁸. Brzemie biskupie wpisywało się jednak w filozoficzno-chrześcijański ideał życia, który miał łączyć *bios theoretikos* i *bios praktikos*. Synezyjusz, jak sygnalizowałam wyżej, pisał podobnie – o mądrości i rozsądku jako aspektach bycia prawdziwym filozofem.

Synezyjusz (podobnie jak np. św. Grzegorz z Nazjanzu) nie chciał przyjąć nominacji Teofila – pisał, że nie dla niego piękno sakry biskupiej (οὐ γὰρ κατ' ἐμαυτὸν εἶναι τὸν κόσμον ἐλογιζόμεν τοῦ πράγματος)⁴⁹ – jednocześnie poczuwał się do obowiązku przed społecznością Cyreny, w której, podobnie jak jego brat Euoptyos, był bardzo szanowany i ceniony. W liście nr 96 z 411 roku do Olimpiosa konstatował, że jeśli ma narazić się na nienawiść ludzi, to lepiej przyjmie nominację biskupią. Był życzliwym i hojnym człowiekiem, zarówno dla przyjaciół, jak i niewolników, udzielał się również społecznie. Za dowód wysokiej pozycji Synezyjusza można uznać oddelegowanie go w 399 roku przez ludność Cyrenajki do Konstantynopola na dwór cesarza Arkadiusza w sprawie uregulowania kwestii podatkowych. Wydaje się, że Teofil Aleksandryjski powołał Synezyjusza na urząd biskupa ze względu na zalety jego charakteru i intelekt, a nie siłę wiary. Ta interesująca obserwacja rzuca pewne

⁴⁵ Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2005), 3.

⁴⁶ Tamże, 156.

⁴⁷ Zob. list nr 16 do Euzebiusza, biskupa Cezarei z 365 r.; list nr 20 do Cezarjusza z 368 r.; list nr 47 do Bazylego z 372 r.; list nr 87 do Filagrjusza z 382 r.; list nr 89 do Bosforjusza z 382 r.; list nr 152 do Teodora z 383 r. Zob. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, przeł. Jan Stahr (Poznań: Księgarnia Uniwersytecka, 1993).

⁴⁸ Św. Ambroży, *Mowa na śmierć Teodozjusza*, przeł. Anna Kotłowska (Poznań: Wydawnictwo UAM, 2008), 51.

⁴⁹ Synésios de Cyrène, *Correspondance*, 23.

światło na faktyczne poglądy (duży margines tolerancji) członków wspólnoty kościelnej i w ogóle stan Kościoła na przełomie IV i V stulecia.

Stosunek Synezyjusza do filozofii w czasie prawie czteroletniej posługi biskupiej nie zmienił się, w listach pisanych po 411 roku nadal widzimy odwołania do Platona (w tym w liście nr 66 do Teofila Aleksandryjskiego; także listy nr 81, 139 do Hypatii), kultury klasycznej – Homera, postaci mitologicznych, m.in. Dike, Chronosa, Demiurga (list nr 52 z 407 roku). Odwołania do chrześcijaństwa są niezwykle rzadkie, nawet siedem listów do patriarchy Teofila Aleksandryjskiego nie potwierdza jego doświadczenia wiary czy naśladowania Jezusa. Synezyjusz nie angażował się w dyskusje i spory teologiczne, wyjątkiem może być tu list nr 66, w którym wspomina o bożej Ananke, o braciach w Chrystusie, list nr 41 do biskupów Pentapolis oraz list nr 4 do Prezbiterów Ptolemaidu o Abrahamie i bezbożnych heretykach eunomianach. Równocześnie monastycyzm, będący ważnym aspektem późnoantycznego chrześcijaństwa, nie był oceniany przez Synezyjusza pozytywnie. W listach nr 137 i nr 143 nazwał monastycyzm zjawiskiem nefilozoficznym, czymś obcym kulturze greckiej, opinię tę potwierdził w *Dionie*⁵⁰. Przekonanie to stoi w sprzeczności z definicją nowego modelu filozofii postulowanego przez współczesnych Synezyjuszowi ojców Kościoła. W *Pierwszej homilii na Ewangelię św. Mateusza* św. Jan Chryzostom pisał, że prawdziwe umiłowanie mądrości ma miejsce na szczytach gór, czyli w pustelniach, wśród ascetów⁵¹. Asceza, jej teoria i praktyka, miała być nowym typem filozofii. Pod koniec życia Synezyjusz, jak się wydaje, złagodził swe sądy, w liście nr 126 z 413 roku wspominał bowiem o chęci budowy monasteru. W późnym antyku zauważamy zresztą swoistą rewolucję religijną, której piewcami mieli być, według Petera Browna, święci mężowie⁵² w typie Szymona Słupnika i anachoretów syryjskich, egipskich i palestyńskich – Synezyjusz był właściwie przeciwieństwem „świętego męża”. Podjął się służby „Bogu”, w którego na pewno w spo-

⁵⁰ Synésios de Cyrène, *Opuscles*, 8.1–8.2.

⁵¹ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, przeł. ks. Arkadiusz Baron, Elwira Buszewicz (Kraków: WAM, 2003), I,5.

⁵² Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1989), 148.

sób tradycyjnie chrześcijański nie wierzył, z poczucia obowiązku wobec społeczności, w której żył, a nie z przekonania.

W związku z tym, pomimo powierzchownych podobieństw między Synezyjuszem a na przykład św. Grzegorzem z Nazjanzu (dorobek poetycki, wpływ neoplatonizmu, niechęć do czynnej służby kościelnej, to samo greckojęzyczne środowisko), zestawienie ich twórczości nie będzie efektywne czy wręcz poprawne⁵³. Inna wrażliwość czyni te osobowości przeciwległymi biegunami na osi asymilacji chrześcijaństwa i kultury klasycznej. Ideały Synezyjusza i Grzegorza z Nazjanzu były całkiem różne – w przypadku Grzegorza ideał ascety, a w przypadku Synezyjusza ideał filozofa, który ceni uroki życia (rozmowy, polowania, spotkania z przyjaciółmi). Za ideałami stały inne inspiracje – w przypadku Grzegorza tradycja chrześcijańska i własne doświadczenia mistyczno-ascetyczne, natomiast w przypadku Synezyjusza tradycja hellenistyczna, szczególnie neoplatońska kontemplacja filozoficzna. Kontemplację tę Synezyjusz rozumiał w sposób specyficzny, tłumaczył ją w szeregu listów, m.in. nr 103, 105, 137. Oznaczała ona umiłowanie mądrości, czyli nauki, racjonalizmu, a nie umiłowanie spraw boskich, gnozy (τά θεολογούμενα). Z autorami patrystycznymi nie łączy Synezyjusza w zasadzie nic głębszego. O ile jego utwory znajdziemy w sześćdziesiątym szóstym tomie *Patrologii greckiej* Migne'a, o tyle już powierzchowne zaznajomienie się z jego twórczością pokazuje, że nie był autorem patrystycznym.

Pomimo powyższej jednoznacznej tezy Synezyjusz często na określenie Boga używał słowa ó θεός (np. w listach nr 26, 31, 145), jak mieli to w zwyczajem pisarze chrześcijańscy. Choć równocześnie Bóg Synezyjusza otrzymał określenia φίλιος i ξένιος (list nr 41 z 412 roku do biskupów Pentapolis), które od zawsze przypisywane były Zeusowi. Bóg pogański to raczej τό θεῖον⁵⁴ – określenie to u Synezyjusza nie występuje. Kontynuując wątek jednoznacznych motywów chrześcijańskich u biskupa z Cyreny, warto zwrócić uwagę na *Hymn VI*, który razem z *Hymnem III* i *VIII* został zaklasyfikowany przez Heszen do hymnów chrześcijańskich, czyli takich, które obfitują w tematykę chrystologiczną,

⁵³ Alan Cameron, Jacqueline Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius* (Berkeley–Oxford: University of California Press, 1993), 37.

⁵⁴ Henri-Irénée Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. Stanisław Łoś (Warszawa: PIW, 1969), 39.

mądrościową i trynitarną⁵⁵. W *Hymnie* tym dominuje wątek Syna Bożego. Synezjusz nazywa go bogiem utajonym⁵⁶, królem, a równocześnie zmarłym (ὁ κρυπτόμενος θεός, ὁ νέκυς, ὁ βασιλεύς), co odpowiada darom złożonym przez trzech królów-magów: mirze (zmarły), złocie (król) i kadzidle (Bóg)⁵⁷. Jezus jawi się z jednej strony jako ktoś, komu należna jest cześć, jako „nie-skończona, wieczna Mądrość” (σοφίαν ἀπερείσιον)⁵⁸, a z drugiej jako „dziecię [, które] na świat przyszło”, ale także jako trup „dla potępionych w piekle”. Synezjusz zdaje się w pełni świadomy bogoczłowieczej natury Chrystusa, choć dogmat o unii hipostatycznej zostanie przyjęty dopiero po śmierci Synezjusza, w 451 roku na Soborze w Chalcedonie. *Hymn VI* jako jedyny (z dziewięciu hymnów) bezpośrednio odwołuje się do Ewangelii (Mt 2,11), co więcej, nie odnajdziemy w nim wyraźnych wątków neoplatońskich.

Podsumowanie

Odnosząc się do powyższych analiz, sądzę, że Synezjusz nie był **filozofem chrześcijańskim** i nie interesował się teologicznymi zawiłościami dogmatów, tradycją wczesnochrześcijańską ani patrystyczną. Nie pozostawił po sobie traktatów teologicznych, ani nawet dłuższych wypowiedzi na tematy wiary, skromne odwołania do chrześcijaństwa są jedynie akcentami, które niewiele znaczą. Być może był, jak postulował Alan Cameron, chrześcijaninem od urodzenia⁵⁹, nie świadczy to jednak o jego światopoglądzie, a tym bardziej wyznawanej filozofii. Zgodzę się raczej z Jayem Bregmanem, który akcentuje neoplatońskie wątki w twórczości Synezjusza: „Synezjusz nigdy nie był chrześcijaninem w powszechnie akceptowanym sensie tego słowa, nawet jeśli brać standardy IV- i V-wieczne. Nigdy też sam nie chciał być chrześcijaninem. Akceptował Kościół jako instytucję, ale na swoich własnych warunkach. Chrześcijańska doktryna interesowała go tylko o tyle, o ile była zgodna

⁵⁵ Heszen, *Polihymnia*, 170.

⁵⁶ Starowieyski, *Muza chrześcijańska*, 131.

⁵⁷ Synésios de Cyrène, *Hymnes*, 81.

⁵⁸ Heszen, *Polihymnia*, 124.

⁵⁹ Cameron, Long, *Barbarians and Politics*, 69.

z neoplatonizmem, ale nie na odwrót⁶⁰. Czy może był więc **filozofem neoplatońskim**? Synezyjusz nie napisał traktatu neoplatońskiego, choć jego hymny można zaliczyć do neoplatonizującej poezji, może czegoś na wzór opisanej w *Enneadach* ekstazy neoplatońskiej, ale „wirtuozeria neoplatonizmu (np. ta widoczna u Proklosa) była mu obca⁶¹. Z listów wynika tylko jego oddanie filozofii klasycznej jako czemuś, co nadaje sens i wartość życiu. Filozofia była raczej światopoglądem, stylem życia. Być może to właśnie dzięki temu, że filozofia ukształtowała jego osobowość, widać u niego gotowość do poświęceń, jakim niewątpliwie stał się urząd biskupi. W związku z tym może był **chrześcijańskim neoplatonikiem**, jak chciał Cameron?⁶² Myślę, że nie – nawiązań do chrześcijaństwa jest mało i są one zbyt powierzchowne lub niejednoznaczne. *Hymny*, które niekiedy zalicza się do literatury chrześcijańskiej, mają za dużo odniesień do neoplatonizmu, tym bardziej że – jak podaje Tadeusz Sinko – Synezyjusz napisał większość swych *Hymnów* (oprócz autobiograficznych, *I i VII*), gdy pełnił funkcję biskupią⁶³.

Kim w związku z tym był? Być może był mędrce, opisanym przez Plotyna w *Enneadach*, czyli takim człowiekiem, w którym „działa umysł”⁶⁴ Życie Plotyńskiego mędrca nie stanowiło życia ciała, choć mędrzec dawał ciału to, czego ono potrzebowało: „I zna on potrzeby ciała i daje mu, co daje, nie trwoniąc niczego z własnego życia”⁶⁵. Szczęścia mędrca nie zakłócają utrapienia życia i okropności losu⁶⁶, ponieważ w stopniu doskonałym posiada wszystkie cnoty mniejsze i większe. Cnoty nie są jednak celem mędrca, cnoty są dla ludzi, natomiast mędrzec pragnie upodobnić się do życia boskiego⁶⁷. „Doszedł on [czyli mędrzec] już bowiem nie tylko do jedności i spokoju od strony rzeczy zewnętrznych”⁶⁸. W duszy mędrca poznane przedmioty dochodzą do tożsamości z podmiotem, bo spieszą do umysłu, to w nim oczywiście

⁶⁰ Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, 11.

⁶¹ Aleksej Fedorowicz Losiev, *Istoria antycznej estetyki*, t. 8 (Moskwa: Folio, 2000), 26.

⁶² Cameron, Long, *Barbarians and Politics*, 27.

⁶³ Tadeusz Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2 (Warszawa: PWN, 1959), 819.

⁶⁴ Plotyn, *Enneady*, III 4,6.

⁶⁵ Tamże, I 4,4.

⁶⁶ Tamże, I 4,7; I 4,8.

⁶⁷ Tamże, I 2,7.

⁶⁸ Tamże, III 8,6.

przedmiot i podmiot stanowią już jedno nie dzięki „przywłaszczeniu”, tak jak w duszy najlepszej, lecz dzięki substancji oraz z tego powodu, że „być i myśleć jest tym samym” (por. Parm. frg. B 5)⁶⁹. Szczęście Synezjusza zakłóciła śmierć synów (lata 412–413), o czym wyraźnie pisał, i częściowo powołanie na urząd biskupi, choć, jak się wydaje, ze spokojem (pomimo wątpliwości) przyjął tę godność, ponieważ „wymaga tego bóg” – czytamy w liście nr 105 do brata. W liście nr 11 do prezbiterów z 412 roku z kolei chciał wierzyć, że stan biskupi jest wschodzeniem ku filozofii, a nie schodzeniem. Synezjusz nie wydaje się także człowiekiem nowego typu jak św. Grzegorz z Nazjanzu czy św. Jan Chryzostom ani tzw. świętym mężem (*holy men*)⁷⁰.

Synezjusz był natomiast ciekawym przykładem osobowości, której twórczość pokazuje niejednoznaczności postaw filozoficznych w późnym antyku, szczególnie tych związanych z chrześcijaństwem. Światopogląd Synezjusza świadczy o tym, że dla wielu, może dla większości (oprócz myślicieli patrystycznych), nie stanowiło problemu mieszanie obu paradygmatów i równocześnie nazywanie siebie albo chrześcijaninem, albo filozofem. Synezjusza trafnie scharakteryzował angielski badacz William Saunders Crawford, pisząc, że był pełen przeciwieństw. Powierzchnie znał Biblię, plątał elementy chrześcijańskie i klasyczne. Miał wiedzę, ale nie została ona twórczo i oryginalnie przetworzona. Czerpał z Platona, Ksenofonta i Plutarcha, ale nie stał się ich genialnym naśladowcą. Nie był także teologiem, nie znał bowiem ani dogmatów, ani tradycji. Chrześcijaństwo stanowiło nie bazę, ale nadbudowę w osobowości twórczej Synezjusza. Niemniej, według Crawforda, Synezjusz wydaje się dobrym człowiekiem, który patrzył na świat wielkodusznymi oczami⁷¹. Można go utożsamić z typem inteligenta o klasycznej umysłowości, ale jednocześnie zainteresowanego chrześcijaństwem (a nie całkiem obojętnego, tak jak np. Hypatia i Temistiusz, czy wrogięgo, jak Porfiriusz i Julian Apostata).

W związku z powyższym nazwałabym Synezjusza neoplatonizującym sofistą albo wszechstronnym człowiekiem o zainteresowaniach filozoficznych. Jego utwory mają wartość, lecz niekoniecznie czysto filozoficzną (oprócz

⁶⁹ Tamże, III 8,8.

⁷⁰ Brown, *Society and the Holy*, 109.

⁷¹ William S. Crawford, *Synesius the Hellene* (London: Rivingstone, 1901), 511–512.

Hymnów) – jego styl był ceniony przez wielkich Bizantyńczyków, w tym przez Teodora Metochitesa i Nicefora Gregorasa. Wydawca listów Syneuzjusza, Antonio Garzya, naliczył dwieście sześćdziesiąt manuskryptów, wiele z nich zawierało scholia wybitnych osobowości (Manuela Moschopulosa, Thomasa Magistra, Maximusa Planudes). Tadeusz Sinko nazwał go „eleganckim dyktantem”⁷², jeśli chodzi o stylistykę utworów.

Podsumowując, na pierwsze postawione na początku pytanie należy odpowiedzieć negatywnie: Syneuzjusza z Cyreny nie nazwiemy chrześcijańskim neoplatonikiem, raczej neoplatonizującym sofistą albo filozofem-sofistą. W pracy *Dion, czyli o swoim życiu* pisał, powołując się na Flawiusza Filostrata, o dwóch typach sofistów: właściwych sofistów i sofistów-filozofów⁷³. Tytułowego Diona z Prusy, jak i samego Syneuzjusza można zaliczyć do drugiego typu. Elementy chrześcijańskie są wepchnięte jakby siłą i sztucznie do utworów, nawet w listach pojawia się takie odczucie. Jeśli chodzi o pytanie drugie, to odpowiedź jest pozytywna: twórczość Syneuzjusza w istotny sposób dopełnia obraz późnego antyku – pokazuje, że wpływy chrześcijańskie i pogańskie, szczególnie platońskie, neoplatońskie i stoickie, były różnie rozłożone w zależności od osoby, można było być chrześcijaninem, neoplatonikiem, chrześcijańskim neoplatonikiem, ale pomiędzy tymi stanowiskami istniało dużo form pośrednich. Co więcej, samo chrześcijaństwo i neoplatonizm były niejednolite, istniały wersje zwulgaryzowane, pełne zabobonów i elementów magii⁷⁴. Jedną z takich postaw pośrednich prezentował Syneuzjusz, trwał jakby w zawieszaniu – widzimy to z perspektywy czasu – ale nie czuł najprawdopodobniej dyskomfortu z powodu niedookreślenia własnej postawy. Dla niego była ona pewnie określona i jednoznaczna. Syneuzjusza określe jako późnoantycznego myśliciela-eklektyka, który wielbił szeroko rozumianą kulturę grecką – stąd zafascynowanie retoryką, literaturą, filozofią klasyczną, ale otwierał się również na nowe intelektualne inspiracje. Generalnie wydaje się, że postawa Syneuzjusza nie była czymś odosobnionym, a tak pojęty neoplatonizm z luźnymi związkami z chrześcijaństwem istniał i przyzwalano na niego (do-

⁷² Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, 818.

⁷³ Synésios de Cyrène, *Opuscules*, I.1.

⁷⁴ Averil Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, przeł. Monika Kwiecień (Poznań: Prószyński i S-ka, 2007), 192.

półki nie negowano dogmatów). Może właśnie postać Synezyjusza i jego twórczość jako typ pośredni stanowiły zjawisko bardziej typowe dla późnego antyku niż działalność ojców Kościoła, którzy zajmowali skrajne stanowisko, promując ascetyzm chrześcijański i polemizując z pogaństwem.

Bibliografia

- Bregman Jay. 1982. *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop. The Transformation of the Classical Heritage*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Brown Peter. 1989. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Brown Peter. 1991. *Świat późnego antyku*, przeł. Anna Podzielna. Warszawa: Czytelnik.
- Cameron Alan, Jacqueline Long. 1993. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley–Oxford: University of California Press.
- Cameron Averil. 2007. *Późne cesarstwo rzymskie*, przeł. Monika Kwiecień. Poznań: Prószyński i S-ka.
- Chuvin Pierre. 2008. *Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana*, przeł. Joanna Stankiewicz-Prądzyska. Warszawa: Czytelnik.
- Clark Gillian. 2011. *Late Antiquity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Crawford William S. 1901. *Synesius the Hellene*. London: Rivingstone.
- Dimitrov Dimitar Y. 2008. „Synesius of Cyrene and the Christian Neoplatonism: Patterns of Religious and Cultural Symbiosis”. W: *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, red. Mostafa El-Abbadi, Omnia Fathallah, 149–170. Leiden: Brill.
- Heszen Agnieszka. 2019. *Polihymnia chrześcijańska. Poetyka i morfologia greckich hymnów III–V wieku*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Inge William R. 1926. *The Platonic Tradition in English Religious Thought. The Hulsean Lectures at Cambridge 1925–1926*. New York: Longmans, Green.
- Jaeger Werner. 1997. *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, przeł. Krzysztof Bielawski. Bydgoszcz: Homini.
- Johnson Scott F. 2012. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Losiev Aleksej F. 2000. *Istoria anticznoy estetiki*, t. 8. Moskwa: Folio.
- Markus Donka. 2021. „Harmonizing Binaries: Hypatia’s Synesius”. *The International Journal of the Platonic Tradition* 15: 49–81.

- Marrou Henri-Irénéé. 1969. *Historia wychowania w starożytności*, przeł. Stanisław Łoś. Warszawa: PIW.
- McEvoy James. 1995. „Neoplatonism and Christianity”. W: *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, red. Thomas Finan, Vincent Twomey, 155–170. Dublin: Four Courts Press.
- Platon. 1987. *Listy*, przeł. Maria Maykowska. Warszawa: PWN.
- Plotyn. 1959. *Enneady*, t. 1–2, przeł. Adam Krokiewicz. Warszawa: PWN.
- Rapp Claudia. 2005. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Rist John. 1996. „Plotinus and Christian Philosophy”. W: *Cambridge Companions to Plotinus*, red. Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheldon-Williams Inglis P. 1967. „The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena”. W: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, red. Arthur H. Armstrong, 425–772. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinko Tadeusz. 1959. *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2. Warszawa: PWN.
- Smith Andrew. 1991. *Philosophy in Late Antiquity*. London–New York: Routledge.
- Starowieyski Marek. 1995. *Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV wieku*, t. 3. Kraków: Znak.
- Swieżawski Stefan. 2000. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Synésios de Cyrène. 1978. *Hymnes*, przeł. Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres.
- Synésios de Cyrène. 2000. *Correspondance*, przeł. Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres.
- Synésios de Cyrène. 2004. *Opuscules*, przeł. Noël Aujoulat. Paris: Les Belles Lettres.
- Synesius of Cyrene. 1926. *Letters*, przeł. Augustine Fitzgerald. Oxford: Oxford University Press.
- Synezyjusz z Cyreny. 1962. *Pochwała łysiny*, przeł. Leon Kotyński. Warszawa: PIW.
- Synezyjusz z Cyreny. 2015. *O snach*, przeł. Emilia Żybert. Wrocław: Atut.
- Szymusiak Jan M. 1965. *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Św. Ambroży. 2008. *Mowa na śmierć Teodozjusza*, przeł. Anna Kotłowska. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Św. Augustyn. 1998. *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki. Kęty: Antyk.
- Św. Augustyn. 2001. *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Znak.
- Św. Grzegorz z Nazjanzu. 1933. *Listy*, przeł. Jan Stahr. Poznań: Księgarnia Uniwersytecka.
- Św. Grzegorz z Nyssy. 1974. „Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu”, przeł. Wojciech Kania. W: św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, 27–87. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

- Św. Grzegorz z Nyssy. 2006. *O naturze człowieka*, przeł. Marta Przyszychowska. Kraków: WAM.
- Św. Jan Chryzostom. 2000–2003. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, przeł. ks. Arkadiusz Baron, Elwira Buszewicz. Kraków: WAM.
- Watts Edward J. 2015. *The Final Pagan Generation*. Oakland, CA: University of California Press.
- Weiss Sonja. 2019. „The Net in the Sea: A Note to Plotinus’s En. IV 3(27).9.34–44”. *Graeco-Latina Brunensia* 24(2): 235–253.