

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**LOGOS FILÓNA ALEXANDRIJSKÉHO JAKO MYŠLENKOVÝ MOST
MEZI HELÉNISMEM A ŽIDOVSTVÍM**

**THE LOGOS OF PHILO OF ALEXANDRIA AS A CONCEPTUAL
BRIDGE BETWEEN HELLENISM AND JUDAISM**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

ELIYAHU MAIMON

Vedoucí práce: Mgr. David Biernot, Th.D.

PRAHA 2021

Poděkování:

Děkuji vedoucímu této práce, kterým je Mgr. David Biernot, Th.D., za poskytnutí odborného vedení při realizaci této bakalářské práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Logos Filóna Alexandrijského jako myšlenkový most mezi helénismem a židovstvím“ vypracoval samostatně; že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány; práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne:

Podpis:

Anotace

Práce se věnuje postavě židovského filozofa Filóna z Alexandrie, jehož myšlení představovalo významnou součást rozvoje intelektuálního vztahu mezi helénistickou kulturou a biblickou tradicí jak v judaismu, tak o něco později v křesťanství. Filón rozpracoval antický pojem *logu*, který převzal od řeckých filozofů a zasadil jej do rámce biblické tradice jako zprostředkovatele mezi Bohem a stvořeným světem. Zatímco tento koncept antické filozofie významně inspiroval křesťanské učence, židovskému světu zůstal dlouhá staletí neznámý. Práce aplikuje teoretickou metodu výzkumu podepřenou prvky komparace na Filónovu filozofii a antickou filozofickou tradici.

Annotation

This thesis focuses on the Jewish philosopher Philo from Alexandria, who played an important role in building an intellectual connection between the biblical tradition of Judaism and Christianity on the one hand, and the Hellenistic culture on the other hand. Philo took the concept of *Logos* from the ancient Greek philosophy and developed it in relation to Holy Scripture as a mediator between God and the created world. Philo's doctrine remained unknown to the Jewish world for long centuries, while it immensely inspired many Christian scholars. This thesis has been written by applying theoretical methods of research, coupled with elements of comparison, to the thought of Philo of Alexandria and the ancient philosophical tradition.

Klíčová slova

Filón Alexandrijský, židovská filozofie, *Logos*, náboženství

Keywords

Philo of Alexandria, Jewish philosophy, *Logos*, religion

OBSAH

Úvod.....	6
První kapitola.....	8
1.1 <i>Logos</i> v rámci antické filozofie	8
1.2 Judaismus podle Filóna: souznění židovské a řecké kultury	14
1.3 Filón a jeho předchůdci	17
1.4 Aristobúlos: o údajném prvenství Židů	26
1.5 <i>Kniha moudrosti</i>	27
1.6 Jazykové znalosti Filóna Alexandrijského	31
Druhá kapitola	34
2.1 Filónovo dílo	34
2.2 Desatero z pohledu Filónovi exegeze	35
2.3 Filónova filozofie	38
2.3.1 Úvod	38
2.3.2 Boží Logos ve Filónově myšlení	42
2.4 Duše a poslední otázky člověka z pohledu Filóna Alexandrijského	48
Třetí kapitola.....	51
3.1 Filónův „druhý život“	51
Závěr.....	57
Seznam použité literatury.....	58
Seznam zkratk.....	62

Úvod

Tato práce se věnuje dílu Filóna z Alexandrie. O Filónovi toho mnoho nevíme, jeho životopis je tedy vcelku strohý. Narodil se přibližně 20 př.o.l v egyptské Alexandrii do významné židovské rodiny kněžského původu, kde se mu dostalo vzdělání a získal zde mnoho intelektuálních podnětů, jak z prostředí diasporního židovstva, tak helenistického světa, který ho obklopoval. Od mládí Filón navštěvoval divadla a veřejné přednášky filozofů i rétorů. Mimoto zde měla myslitelova rodina značnou moc, jelikož se Filónův synovec, Tiberius Alexander stal s římskou podporou prokurátorem v Judsku. Filónův bratr Alexandr dosáhl vlivného postu vrchního výběrčího daní v ekonomicky nejdůležitější římské provincii, kterou představoval.

Přestože Filón skrze své dílo působí jako velmi zbožný Žid znalý tradice otců, našel si cestu k helenistické filozofii a pokusil se obě strany spojit a najít tak most mezi judaismem a řeckou filozofií. Tímto mostem se měl stát *logos*, řecký termín se širokou paletou významů, mezi nimiž těmi nejvýznačnějšími jsou „řeč“, „slovo“ a „rozum“. Termín *logos*, který postupně převzalo od řeckých filozofů i diasporní židovstvo, posloužil jako prostředek spojení dvou odlišných kultur. Tato skutečnost se v myšlení Filóna z Alexandrie prolнула do zajímavé syntézy, ve níž víra a rozum koexistují vedle sebe a společně tak vedou člověka k Bohu prostřednictvím poznání Písma a přírody, dvou zákonů, které Bůh dal lidstvu jako návod k dobrému životu. Vzhledem k nedostatku historických faktů jsme odkázáni při rekonstrukci Filónova života výhradně na jeho dílo, které se zachovalo jak v řeckém originále, tak překladech do latiny a dalších jazyků včetně češtiny¹. Vyplynula tak zásadní otázka, o co Filón svými texty usiloval. Filón především svá díla směřoval řecky mluvícím Židům v diaspoře. Zároveň však užívá v rámci svých biblických výkladů i platonské a stoické filozofie, pravděpodobně počítal také s čtenářským publikem z řad řeckých prozelytů nebo dokonce i pohanů, které se pokoušel seznámit se základními prvky židovské víry, jež již v antickém světě musela čelit celé řadě pomluv a útoků. Pravděpodobně z tohoto důvodu byl myslitel v závěru svého života vybrán, aby se roku 37 o. l. zúčastnil výpravy k císaři Caligulovi.² Na základě této historicky doložené události se také vypočítává přibližný rok Filónova narození. Myslitelova cesta k císaři jednoznačně ukazuje na Filónovu znalost helenistické filozofie, která mu tak umožňovala obhajobu ve prospěch židovské komunity a její víry proti pohanským útokům. I přes tuto zkušenost je Filón výjimečnou ukázkou intelektuální synkreze řeckého a židovského myšlení, které ovlivnilo i křesťanské učence, již si přivlastnili myšlenkové bohatství Filónova přístupu k řecké tradici. Můžeme říct, že Filón napomohl k „christianizaci“ pohanských mistrů a otevřel jim tak dveře do nové éry, evropského středověku a

¹ Český překlad s názvem *O stvoření světa. O Gigantech. O neměnnosti Boží*. vyšel roku 2002 pod nakladatelstvím Oikoymenh.

² LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 37-41. ISBN 978-80-7298-492-3.

Renesance. Je ironií osudu, že Filón jakožto první židovský filozof upadl po své smrti na dlouhá léta v zapomnění. V rabínském judaismu zůstal až do období Renesance v podstatě neznámý. Teprve v šestnáctém století Filóna znovu objevil židovský historik Azarja de Rosi, který dal mu nové hebrejské jméno – Jedidja ha-Kohen.³

Cílem této práce je zmapovat význam a umístění Filóna z Alexandrie v rámci filozofie diasporního židovstva, zejména s ohledem na jeho učení o podstatě *Logu*, které je centrálním tématem této práce. Pozornost je věnována ve velké míře zejména Filónově teorii *Logu*, neboť na základě ní hodlám sledovat, jaký význam hrála tato nauka v rámci kulturního přesahu a propojení dvou odlišných kultur a pohledů na dobu, kdy vedle sebe současně existovala židovská víra a řecká filozofie.

Smyslem práce je ukázat, jak Filónovo učení o *Logu* pomohlo překlenout kulturní bariéry a obohatit úsilí autora o porozumění Písmu o moudrosti helenistické filozofie.

Práce je pro větší přehlednost a systematičnost rozdělena na tři hlavní okruhy. První se týká pojetí *Logu* v antické filozofii od mýtického myšlení přes filozofickou recepci pojmu *Logos* v rané a klasické filozofii a následně pojetí *Logu* ve stoické filosofii, čímž byla pokryta rámcově doba od počátků řecké filosofie až po Filóna. Dále se věnuji Filónovi a jeho předchůdcům. V této kapitole se ale objevují podkapitoly věnované skutečnému nebo domnělému prvnímu židovskému filozofovi Aristobúlovi, apokryfnímu spisu *Knihy Moudrosti* nebo rabínské tradici. Druhá kapitola se dotýká Filónovy vlastní koncepce *Logu* v návaznosti na ostatní složky Filónovy filozofie v komparaci s možnými vlivy z helenistického prostředí, jakým byl platonismus, stoa a další. Zde nás bude zajímat synkreze židovské víry a řecké filozofie. Třetí, a tedy poslední kapitola je věnována Filónově vlivu na pozdější dialog mezi biblickou tradicí, zejména s ohledem na křesťanství, a řeckou filozofií.

³ Česky Jedidja kněz. *Tamtéž*, s. 245-248.

První kapitola

1.1 *Logos* v rámci antické filozofie

V této kapitole bych se rád věnoval otázce vývoje pojmu *Logos* v rámci antiky čili jak se měnil obsah pojmu *Logos*, a co znamenal v různých časových etapách. To je významné pro pochopení role, jakou tento pojem sehrál nejen v řeckém myšlení, ale i během utváření intelektuálního mostu mezi řeckou a hebrejskou tradicí v díle Filóna Alexandrijského.

Jak řekl profesor Jan Patočka, mýtus je polosnem myslí.⁴ Řečeno méně poetickými slovy, mýtus je způsob, kterým si lidé na počátku vysvětlovali původ světa a projevy přírodních sil, jež je obklopovaly a ohrožovaly. Svůj význam sehrál i jazyk, kterým básníci tyto mýty narativně předávali. Řekové považovali jazyk za prostředek, který překračuje hranice běžného komunikačního nástroje a dotýká se transcendence. Je to především božský dar, který odlišuje člověka od zvířete. To můžeme vidět i na příkladu, jakým sami Řekové určovali poměr mezi kultivovaným člověkem a barbarami. Samotný původ označení *bar-bar* vyjadřuje zvuk, kterým Řekové jazyky neřeckých národů připodobňovali k „bečení ovcí“.⁵ Jazyk byl antickými Řeky vnímán jako magický nástroj, pojítko člověka s bohy, tmel společnosti a hráz vůči barbarství. Schopnost vyprávět krásně a poutavě byla široce oceňována a otevírala člověku přístup k hodovním tabulím králů. Kupříkladu tak byly ve starověkém Řecku mnohem váženější strunné nástroje oproti dechovým, a to právě z toho důvodu, že strunné nástroje neuzamykaly ústa pěvce, který tak za hudebního doprovodu mohl vyprávět o slavných činech mýtických předků i samotných bohů, kteří v imaginativním prostoru shlíželi na smrtelníky z výšin Olympu.⁶

Se vznikem filozofie se vnímání řeči posunulo. Řeč již nepatřila pouze básníkům, zdaleka nesloužila jen k vyprávění příběhů, ale nyní se skrze ni sdělovaly daleko zásadnější, komplexní myšlenky vyjadřující snahu vysvětlit svět jiným způsobem, než jako nahodilý sled nadpřirozených sil. Kupříkladu milétská filozofie hledala původní pralátku, jež již neměla být slepou náhodou či rukou osudu, nýbrž rozumným přírodním zákonem, který lze pochopit.⁷

Milétská přírodní filozofie přišla s myšlenkou pralátky, takzvané *arché*.⁸ Nicméně z hlediska významu pojmu *Logos* musíme svou pozornost soustředit na jejich současníka, Hérakleita z Efesu. O

⁴ HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. Praha: Marek L. Chomutov (vydáno pro HTF-UK), 2011, s. 93-106. ISBN 978-80-87127-43-8.

⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 9-24. ISBN 80-7021-731-6.

⁶ VIDMAN, Ladislav. *Od Olympu k Panteonu: Antické náboženství a morálka*. Praha: Vyšehrad, 1986, s. 7-54. ISBN 33-719-86.

⁷ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Osmé české vydání. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 96-98. ISBN 978-80-7195-206-0.

⁸ HUSSEY, Edward. *Presokratikci*. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1997, s. 24-47. ISBN 80-86027-07-4.

životě tohoto mudrce bohužel také nevíme mnoho, ač máme jeho historicky ne zcela důvěryhodný životopis u Díogena Laertia.⁹ Z životopisu vyplývá, že šlo snad o významného aristokrata narozeného kolem 540 př.o.l v Efesu, který musel opustit kvůli občanským nepokojům. Stáří strávil v posvátném okrsku Artemidina chrámu, kde zemřel zřejmě 480 př. o. l. Obsáhlejší pramen o mysliteli pochází ze zachovalých zlomků jeho spisu *Peri fyseos* čili spis *O přirozenosti*. Ačkoliv nevíme jistě, zda šlo o skutečný název textu, neboť vychází více méně z tradice. Hérakleitovy výroky se zachovaly skrze citáty pozdějších filozofů, jak je známo, dělí se na tři části A, B, C podle míry předpokládané autenticity.¹⁰ Podstatné je, že právě v Hérakleitově filozofii získá pojem *logos* centrální význam.

Co je to *logos*? Slovo *logos* má širokou škálu významů. Lze jej přeložit jako počítání či počet nebo zúčtování, běžnější jsou však významy jako řeč, slovo, výrok, rozprava, přednáška či výklad, případně rozum, mysl, zákon a pravidlo. Lze jej však také přeložit jako řeč, učení, slovo.¹¹

Hérakleitos ve spise mluví jako hierofant, zasvětitel do tajemství jeho textu. Hérakleitos rozlišuje mezi svojí řečí, řečí svého textu a obecnou, kosmickou Řečí, která promlouvá skrze jeho dílo. Hérakleitos vysvětluje *logos* v rámci řady svých zlomků. Zejména v B1 praví: „Vůči řeči platné vždy nechápaví jsou lidé, jak předtím, než ji slyšeli, tak poté, co uslyší prvně.“¹² Zmíněná řeč vždy platná je řečí božskou, která promlouvá z řádu *kosmu*. *Kosmos* je další termín, který by měl být vysvětlen. Jde o světový řád, soulad všeho, co jest, nebeská harmonie sfér. Světu, chápanému jakožto *kosmos*, dává smysl a řád právě *logos*, světová řeč, která promlouvá k člověku, jehož vlastní řeč je zrcadlovým odrazem nebeské řeči.¹³

Hérakleitos přispěl k tomu, že se termín *logos* stal standardní součástí filozofického pojmosloví. Je možné, že Hérakleitos ovlivnil nepřímo i Platóna, jehož vychovatelem byl v mládí Herakleitův horlivý stoupenec Kratylos. Platón však nezohledňuje pojem *Logos* jako řeč ale spíše jako rozum, to můžeme vidět v rámci dialogu *Faidros*.¹⁴

Logos u Platóna je protipólem *Eróta*, filozofovy touhy po kráse. Zatímco *Eros*, jako jeden z nejvyšších daimónů, u Platóna v *Symposiu* představuje myslitelovu touhu po duchovní kráse, *Logos* je racionální prvek, který vnáší do celého filozofického úsilí po hledání pravdy řád a stabilitu. Není to rozum individua, neboť individuální rozum je jen malou jiskrou z nebeského ohně nejvyšší ideje dobra. Dobro má vůči všemu v duchovní i fyzické rovině postavení Slunce¹⁵ čili kosmického praohně,

⁹ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrman, 2006, s. 16-17. ISBN 80-87054-00-8.

¹⁰ *Tamtéž*, s. 48-57.

¹¹ PANCZOVÁ, Helena. *Grécko-slovenský slovník: od Homéra po křesťanských autorov*. Bratislava: Lingea, 2012, s. 779. ISBN 978-80-8145-021-1.

¹² KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*, s. 371.

¹³ *Tamtéž*, s. 83-84.

¹⁴ PLATÓN. *Faidros*. 7., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014, 87 s. ISBN 9788072985104.

¹⁵ PIATÓN. *Ústava*. Čtvrtí, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2005, 509b. ISBN 80-7298 142-0, s. 106:

„Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a moci.“

o kterém Hérakleitos hovoří jako o fyzické manifestaci světového řádu, o božské řeči vždy platné, tedy *Logu*.¹⁶

Platón takto přímo o *logu* nemluví, neužívá Herakleitovu terminologii ani světový názor, ale postupuje od individuálního *logu*, který má být definicí věci, výměrem a určením podstaty. O tento *logos* jde Platónovu učiteli Sokratovi, když se s ním setkáváme v raných platónských dialozích.

Logos znamená v běžné, tj. nefilosofické řeči obecně určitý výčet či počítání, ostatně bylo od výrazu bylo taktéž odvozeno sloveso počítati – *logízešthai*. To, co poskytuje výměr a opírá se o rozumovou argumentaci, je *logos*. Na druhou stranu to, co jej nemá, je nerozumné, řecky *alogon*. *Erós* je tedy touhou po pravdě a poznání, *Logos* pak ukazuje směr, kterým se má tato cesta ubírat. Oba jsou rubem a lícem stejné mince.¹⁷

Vrátíme-li se k Sokratovi, Platónovu učiteli, musíme se zmínit současně i o sofistech, z řeckého *hoi sofói*, což mělo znamenat *ti moudří*, neboť šlo o potulné učitele moudrosti, již slibovali, že naučí své žáky, jak učinit vlastní *logos* neboli řeč silnější, a naopak jak protivníkovu řeč oslabit. Relativismus sofistů, který našel své zosobnění ve výroku Prótagora z Abdér „*Člověk je mírou všech věcí, jsoucí, že jsou, a nejsoucí, že nejsou*.“¹⁸ Proti tomuto relativismu však vystoupil Sókratés, jehož nauku můžeme jen retrospektivně rekonstruovat z pozdějších záznamů a zmínek jeho žáků, mezi nimiž byli kromě Platóna dále Xenophon a další. Sokratova metoda se nazývá babická či též maieutická podle toho, že jejím cílem není zprostředkovat cizí moudrost nýbrž dovést člověka k vlastnímu poznání. To má být pevné, jisté a tvoří definice podstaty věci, definice, jež Platón později našel v pojmu *idea* z řeckého *idein*, který nese význam vidět.¹⁹

Dalším myslitelem, jemuž bychom měli věnovat pozornost, je Aristotelés, žák Platónův. Z hlediska našeho uvažování o historii *Logu* je důležitá zejména Aristotelova nauka o logice neboli o správném užívání *logu* v tomtéž duchu, v jakém *logos* pojímal Platón. Aristotelés napsal o logice spis, zvaný *Organon* tedy *Nástroj*. Svě dílo zamýšlel coby pomůcku pro správné a přesné myšlení, jež vede cestou k výměru podstaty nebo definice daného jevu či předmětu, prakticky všeho, čeho lidská mysl dokáže obsáhnout. Ačkoliv je tradičně Aristotelés považován za protipól Platóna, v tomto bodě se projevuje naopak myšlenková blízkost žáka ke svému mistru. Jinými slovy, škola se nezapřela ani u Aristotela. Platón se sice jeví kvůli svému idealismu jako stavitel vzdušných zámků, avšak jen z toho důvodu, že si málokdo uvědomí, co za platónským idealismem skutečně stojí. Ideje neboli neměnné vzory všech věcí, jež se kdy vyskytly v námi obývaném hmotném vesmíru, představují jistotu ukotvení pravdy, podstatu všech jevů, která leží mimo tento proměnlivý svět stínů, v němž bohužel

¹⁶ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči: Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*, s. 83-84.

¹⁷ NOVOTNÝ, František. *O Platónovi - díl 3.*. Vydání druhé – přetisk. Praha: Nová Akropolis, 2014, s. 70-72. ISBN 978-80-86038-72-8.

¹⁸ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 111.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 111.

Lze s pravdou manipulovat nejen po způsobu sofistů, ale ještě hůře po způsobu tyranů a demagogů, jakými byli Sokratovi žalobci.²⁰ Aristoteles tedy navázal na snahy svého učitele, nicméně místo toho, aby směřoval k transcendentní pravdě, stáhl ji na zem a vnesl ji zpět do věcí světských, tímto způsobem lze interpretovat aristotelské učení o *hylé*, látce v základu amorfní, a *morfé*, tvaru čili skutečné podstatě věci, její věčnosti, jež je předmětu dána z vnějšku působností nehybného hybatele, formy všech forem. V této rovině je pak *logos* neboli řeč nástrojem poznání a cestou, jak rozlišit jedno od druhého a vyvést na světlo to, co je pro všechny věci stejného řádu společné a co umožňuje jejich obecnou klasifikaci.

O logice bychom se zde mohli zmiňovat dlouho, pro potřeby této práce se však domnívám, že dostatečným bude zde zmínit alespoň termín *sylogismus*, tedy vyvozování pravdy výrokovou metodou. Základní premisa sylogismus spočívá v zobecnění, generalizaci pravd, jež platí pro celé spektrum blízkých jevů. Nejslavnějším příkladem sylogismu je ten Sokratův. Jako každý sylogismus se i tento skládá ze tří premis, přičemž postupuje od obecného k individuálnímu:

Všichni lidé jsou smrtelní.

Sokrates je člověk.

Sokrates je (tedy) smrtelný.

V rámci našeho uvažování je důležité, že u Aristotela se stává *logos* instrumentem pro ověřování pravdivosti výroků, což později povede k vytvoření tzv. vědecké metody, jež má svůj základ u Descartovy skepse a vrcholí u Poppera.²¹ To je však již jiný příběh, který se netýká tématu této práce.

Další význam pro posun v chápání pojmu *logu* mají stoikové, třetí z velkých filozofických soustav, již si vypůjčili od Hérakleita pojem *logu* a začlenili jej do svého učení. Stoa vznikla v Athénách, kam „šťastně“ doplul po ztroskotání obchodní lodi její zakladatel Zénón z Kitia, města na ostrově Kypru. Zénonova loď měla dopravit obchodní náklad do Athén, došlo však k náhodě v podobě ztroskotání, která zapříčinila, že Zénón zůstal v Athénách, kde založil vlastní filozofickou školu. Název školy vycházel z barevného sloupořadí, kde se odehrávaly filozofické disputace čili *stoa poikié*. Nebudu zde podrobně popisovat stoické učení, zaměřím se výhradně na myšlenky, jež se týkají pojmu *logu*.

²⁰ HÖFFDING, Harald a Josef KRÁL. *Přehledné dějiny filozofie*. Přeložil Miloslav NOVOTNÝ. str. 37-47 Praha: František Strnad, 1941.

²¹ SOUSEDÍK, Prokop. *Logika pro studenty humanitních oborů*. Vydání třetí. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 40-42. ISBN 978-80-7021-970-6.

Především je třeba mít na paměti, že stoikové byli materialisté. Vše, co existuje, má pro stoiky látkový podklad, včetně božství, které je též z látky, ačkoliv jemnějšího druhu, než je tomu u ostatních jsoucen. Toto božství nedisponuje zcela rysy osobnosti, je tedy vhodné o něm smýšlet spíše jako o slepém zákonu veškerenstva, který sice udržuje v kosmu rozumný řád, nemá však nejmenšího smyslu k němu upínat prosebné zraky. Setkáme se i s jinými označeními stoického Zákona, například Světový rozum, *Logos* či též praoheň, řecky *pýr*, zvaný *Zeus*²², eventuálně Přírozenost. Tento vším pronikající rozumný řád nemá vlastní osobnost, je slepý i hluchý k prosbám smrtelníků, kteří se mu podřídili a smířili se s uzákoněnou nevyhnutelností, rozpustili tak svou vůli a splynuli s rozumným řádem. Ten vše řídí a ničemu nedovolí uniknout ze svého sevření.

Jádrem stoické filozofie je etika, od níž je odvislá logika i fyzika. To je zcela v souladu s výše řečeným, neboť cílem stoické etiky je uvést stav duše do souladu s vůlí *Logu*, pomoci tak člověku přijmout nezměnitelnost svého osudu a nést vše, co osud přinese. Jelikož *Logos* proniká vším, nic jím nezůstává nezasaženo, přináší s sebou proto potřebu teodiceje, tedy vysvětlení původu zla, zdůvodnění toho, že zlo ve skutečnosti zkrátka neexistuje. To, co za zlo považujeme, má totiž svůj účel v rámci kosmu. Zlo je tedy pouze nevědomostí, jíž se dopouštějí lidé, kteří se snaží svévolně řídit svůj osud. Jen život žitý ve shodě s Přírozeností je naplněn smyslem, pouze ten je rozumný, žitý dle rozumu vyššího, božského. A ve smíření se s nevyhnutelným spočívá pravá moudrost i blaženost *eudaimonia*. Stoikové z počátku velmi ostře rozlišovali lidi na mudrce a „blázny“ čili na stoiky a „ty druhé“. Odlišujícím rysem stoika byla schopnost vzdorovat vášním, zejména rozkoši, žádostivosti, zármutku a bázni. Stoická etika byla z počátku velmi ostře vyhrocená a přísná, neboť vyžadovala plné odevzdání se stoickému ideálu emocionální vyrovnanosti, *apatheia* neboli duševní neotřesitelnost, a přijetí povinností *kathékon*, jež ukládá Přírozenost. Teprve později došlo k uvolnění původních přísných příkazů a stoikové tak do své etiky zavedli pojem *adiaforia*, morálně neutrální věci, které mohou zpříjemnit život v oblastech zdraví, majetku, vlivu apod., avšak nečiní člověka morálně horším. Podstatné je, že člověk jich může užívat, leč nesmí se k nim upínat. Jinými slovy musí žít tak, jako by ony věci nebyly jeho vlastní, aby se jich kdykoliv mohl s klidnou myslí vzdát a necítil pocit lítosti či hněvu. Díky tomu se mohl stát stoikem i „filozof na trůnu“ Marcus Aurelius.²³

Další bod, kterému bychom měli věnovat pozornost, je recepce pojmu *Logos* v křesťanské terminologii. Mnoho bylo napsáno o vztahu křesťanství a novoplatonismu, neměli bychom však zapomínat, že na vývoj křesťanství měl nezanedbatelný vliv i stoicismus.

Stoicismus přinesl mnohé myšlenky, které křesťanství převzalo a využilo ve vlastní teologii. V první řadě je významné učení o „semenech“ *Logu* řecky *logoi spermatikoi*, která se mají nacházet ve všech lidských duších a předmětech. *Logoi spermatikoi* umožňují poznání, protože duše je součástí

²² Toto označení s mýtickým Diem nemá pranic společného.

²³ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 146-147.

světového ohně *Pýr* čili *Logu*. Poznání probíhá tak, že se jeho částičky dostávají do naší duše, nejčastěji skrze zrak. Díky této částičce *Logu*, která leží v každém člověku, jsou všichni lidé schopni alespoň základní shody v pojmových soudech, jako jsou zejména představy existence boha, Prozřetelnosti, dobra apod. Toto smýšlení dalo v křesťanství základ pro vznik učení o "semenech" Slova, představě, že Boží moudrost, která se zjevila v osobě Ježíše Krista, byla od pradávna rozeseta po světě a dala vzniknout řecké filozofii. Takto si křesťané nárokovali a přivlastnili helénskou učinnost, jíž a vydávali posléze za svou. Často se v tomto bodu zmiňuje příběh o Exodu, kdy Židé dostali darem od Egyptů jejich zlato, z něhož vzniklo jednak zlaté tele, modla a důsledek přeživšího pohanství, které zapustilo kořeny, současně však také z tohoto zlata vznikly ceremoniální nástroje pro jeruzalémský chrám. Metaforicky směli křesťané používat dary pohanské filozofie k tomu, aby posloužila dílu Hospodina, nesmějí se však nechat zlákat k imitování pohanských rituů.²⁴

Tento postup pomohl etablovat řeckou filozofii do rámce křesťanské teologie, ačkoliv jí byl přiřknut status *ancilla theologiae*, uchránil křesťany před fideismem a odmítáním antické učnosti po způsobu Tertullianova výroku „*Credo quia absurdum*.“²⁵

Současně bychom se měli věnovat otázce, jak se stalo, že se stoický pojem stal synonymem pro Boha-Syna. V tomto bodě je vhodné se podívat do prologu Janova evangelia, kde stojí:²⁶

Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.

To bylo na počátku u Boha.

Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.

V něm byl život a život byl světlo lidí.

To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila.

Jak se tedy Syn stal Slovem? Mohli bychom vzít v potaz spor křesťanství s gnózí, která přebírala prvky helénistické filozofie a mísila je s biblickými příběhy. *Gnosis* také operuje s představou Moudrosti, řecky *Sofia*, která byla za svůj přečin vůči Bohu svržena do nižších hmotných sfér. Odtud se jí vydal osvobodit Boží *Logos* v roli zprostředkovatele mezi světem a gnostickým Bohem. Na této cestě musí *Logos* vzdorovat knížatům tohoto světa, archotnům, což jsou kosmické mocnosti, jež se

²⁴ HENGEL, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s. v. Chr.*. 3. durchgesehene Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1988, s. 152-161. ISBN 978-3-16-145270-3.

²⁵ BAKEŠOVÁ, Alena. *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group, k.s. - Knižní Klub, 2009, s. 327. ISBN 978-80-242-2582-1.

²⁶ Jn 1,1-5. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad*. 19., (10. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2013. ISBN 9788087287668.

snaží Moudrost potlačit, neboť by mohla být klíčem ke spáse lidstva a ukončením věku, *aiónu*, archontů.²⁷ O vztahu gnóze a Filóna bude více zmíněno později.

I přes svou synkretickou povahu nebyla gnóze tím pravým mostem mezi pohanskou učeností a křesťanským zjevením, nýbrž je třeba se obrátit ke staršímu zdroji, kterým je podle mého názoru Filón z Alexandrie. Jeho *Logos* je tím pravým pojítkem mezi antickým a biblickým způsobem myšlení. Zde je třeba hledat i počátky, kdy se *Logos* ztotožnil s Ježíšem, jenž jako zaslíbený Mesiáš a současně Boží Syn plnil roli zprostředkovatele mezi stvořením a Bohem. Je sice pravda, že Filónův *Logos* jednak není osobou a jednak není soupodstatný s Bohem, nýbrž je jeho podřízenou emanací, což přirozeně není v souladu s křesťanskou teologií. Nemáme však doklad, že by Janovo evangelium navazovalo na Filóna Alexandrijského i přesto, že je mezi oběma paralela. Obě díla zohledňují, že se *Logos* nachází u Boha, také preexistoval světu a slouží jako prostředník mezi Bohem a světem.²⁸ Ostatně ani pro samotné Řeky nebyla antropomorfní podoba *Logu* zcela přijatelná, jak ukazuje apologetika mezi Kelsem a Origenem:²⁹

Křesťané předvádějí Ježíše ne jako syna božího, ale jako samotné *logos* – ne jako čisté a svaté známé filozofům, ale jako nový druh *logos*; člověk, který se nechal uvěznit a popravit za těch nejvíce ponižujících okolností.

Nicméně i tak je důležité, že to byla právě Filónova filozofie, která přispěla k postavení pomyslného duchovního mostu mezi Athénami a Jeruzalémem, resp. mezi řecko-římskou učeností a biblickým poselstvím. Zajímavé je, že víra, která nakonec z Filónových myšlenek vytěžila více nebyl judaismus, nýbrž nově rodící se křesťanství. Judaismus se tehdy po zničení druhého chrámu ubíral cestou úmyslné segregace a odmítání cizích prvků, ačkoliv vliv platonské filozofie můžeme vidět místy v židovské mystice kabale.³⁰

1.2 Judaismus podle Filóna: souznění židovské a řecké kultury

V této stěžejní části své práce se budu věnovat problematice způsobu, jakým chtěl Filón skloubit židovskou a řeckou tradici. Na tradici judaismu měly zásadní vliv dvě historické události, zničení Chrámu v roce 70 o. l. a konec židovské provincie Judea v důsledku potlačení Druhého židovského povstání, kdy se těžiště židovského etnika přeneslo do Galileje, roku 136 o. l. V důsledku

²⁷ RUDLOPH, Kurt. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. [1. vyd.]. Přeložil Jiří GEBELT. str. 72-92 Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2010. Světová náboženství. ISBN 978-80-7021-947-8.

²⁸ WAETJEN, H.; *Logos πρὸς τὸν θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel* [online]. The Catholic Biblical Quarterly. Vydáno 2001. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/43724423>.

²⁹ Kelsos: *O pravém učení* str. 64, převzato z: POLLARD, Justin a REID Howard. *Vzestup a pád Alexandrie*. Praha: DEUS, 2008, s. 160-169. ISBN 978,80-87087-44-2.

³⁰ BAKEŠOVÁ, Alena. *Filozofický slovník*, s. 206.

ztráty Chrámu došlo pravděpodobně k modifikaci některých náboženských rysů, které na něj byly vázány. Z hlediska kultu došlo k větší spiritualizaci. Tím, že nebylo možné pokračovat v obětní praxi, nabyla velkého významu kulturní a duchovní stránka, skutečnou obětí měl být Hospodinu bohubilý život a náboženská shromáždění v synagoze.³¹

Diasporní judaismus se musel v době Druhého chrámu i po jeho zničení vyrovnat s problémem koexistence s pohanským světem, který ne vždy dobře chápal jeho odlišné zvyky a tradice.

Zejména athénští Řekové vytvořili rozlehlou obchodní námořní síť a vybudovali kolonie v celé středomořské oblasti. Za Alexandra Velikého postoupili do Asie a Afriky. Po Alexandrově smrti však jeho nástupci diadochové rozdělili dobytá území na menší celky. Seleukos a jeho rod ovládl Sýrii, Antigonos I. Makedonii, Ptolemaios Egypt. Vládu nad Palestinou nejprve získali Ptolemaiovci, kteří vládli v letech 332-200 př. o. l, po nich moc převzali Seleukovci. Řekové byli nábožensky tolerantní a svou kulturu šířili mírovou cestou obchodu a výměny vědeckých výtvarků. Řekové vynikali v umění, architektuře, filozofii, matematice a dalších vědách. Navíc jejich láska ke kultivaci ducha i těla, *kalokagathia*, z nich dělala velký a vznešený národ v míru i ve válce. Těchto předností řecké kultury si Židé byli dobře vědomi, mnozí se nechávali zlákat a opouštěli proto tradici předků, která se jim mohla zdát svazující, zkostnatělá a neperspektivní. Jiní Židé viděli v řecké kultuře přínos pro jejich vlastní tradici a snažili se tak využít helénský vliv k reformě judaismu. Takové prolnutí sice nebylo špatnou myšlenkou, bohužel však byla vzata za špatný konec, neboť místo postupné synkrece, v níž by si judaismus vzal z Hellady to nejlepší, vzdali se reformisté zcela vlastní kultury, odvrhli tradici předků a místo Hospodina násilně zavedli kult řeckého Dia přímo v Jeruzalémě. Snad v tom mohla sehrát roli i řecká představa synkretismu neboli spojování bohů rozličných panteonů na základě jejich formálních pravomocí. Ku příkladu v Egyptě se setkáváme s Hermanubisem, kombinací řeckého Herma, který krom role posla bohů byl i průvodcem duší do Hádu – *psychopompos*, v čemž korespondoval s egyptským bohem nekropolí Anubisem. Nicméně v Palestině podobný krok vyvolal silnou reakci v táboře konzervativců, kteří se postavili proti vládě Ptolemaiovského panovníka Antiocha Epifana, nadšeného propagátora helénismu. Tak vypuklo Makabejské povstání (167–161 o.l.) vedené Judou Makabejským, jež skončilo krveprolitím a následnou očišťovinou chrámu, při níž se udál zázrak oleje, který si Židé dodnes připomínají během Svátku světél, Chanuky.³²

Filónova díla byla primárně určena židovským čtenářům, myslitel však patrně bral ohled i na pohanské čtenáře, které chtěl zbavit předsudků vůči Židům. V tomto bodě je Filón zajímavý nejen jako zprostředkovatel kulturního styku dvou odlišných světů, ale stal se tak i inspirací pro moderní multikulturní společnost, v níž se rovněž učí soužití různorodá etnika.

³¹ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 106-110.

³² JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Vydání 2. Praha: Rozmluvy, 2007, s. 102-107. ISBN 978-80-85336-38-2.

Zvláštní pozornosti a rozruchu ze strany pohanů se těšily zejména tři zvláštní židovské tradice: obřizka, stravovací zákony a klid sedmého dne. Obřizka byla fyziognomicky zjevným znakem příslušnosti k židovskému národu, avšak ne vždy byla vnímána pozitivně. Antičtí Řekové a Římané považovali rituální obřezání za projev barbarství. V důsledku helénizace si někteří Židé nechávali operativně předkožku znovu přišít tz. *epispasmos*.³³ Filón se snaží tento zvyk vysvětlit pohanskému okolí jako lékařský zákrok, který má být prevencí pohlavních nemocí, jež se šíří zejména v tropických oblastech. Filozof dále vnímá obřizku jako výhodu při pohlavním aktu a současně jako symbol “obřezaného srdce“, tedy duchovně plodného života. Filón všechny tyto argumenty sám nevymyslel, neboť některé se objevují v podobném duchu již u autora *Aristeůva listu*, myslitel tato odůvodnění však horlivě zastával.³⁴ Dále zde byly židovské stravovací zákony, zejména tabuizovaná konzumace vepřového masa odlišovala Židy od pohanů a znemožňovala tak jejich společné stolování.³⁵

Nuže, ti, kdo pojídají pozemská zvířata považují vepře za nejlepší z mas a u vodních zvířat jsou nejdělicatnější ti co nemají šupiny, ale Mojžiš, který je nejmoudřejším z učitelů v procvičování a nabytí dobrých vlastností, jako je ctnost, skromnost a zdrženlivost, vyzývá své žáky, aby vypustili ze sebe veškerý nákladný přepych.

Filón zde dietetická pravidla pojímá z lékařského i duchovního hlediska. Za zajímavost stojí především fakt, že dietetická pravidla vysvětluje snahou nepropadnout „žádostem břicha“, což je prvek, pro nějž mohly mít pochopení stoupenci různých helénistických škol, jako například stoikové či středoplatonikové.³⁶

Třetím prvkem, kterým se Židé odlišovali od svého okolí, byl jejich svátek šabat, svěcení soboty. V řecko-římském světě bylo každotýdenní přerušení prací něčím neobvyklým. Pohané sice znali sváteční klid např. během *Saturnálií*, ale tyto svátky neměly pravidelný charakter na rozdíl od šabatu, který se opakoval každý týden. Gaius Iulius Caesar se stal garantem tolerance šabatu ze strany římských úřadů, ačkoliv tato tolerance neměla dlouhého trvání.³⁷ Filón vysvětluje, že šabat je symbolem duchovního završení stvořitelského božího aktu. Co šestka zplodila, sedmička završí. Navíc je tu prvek eticko-sociální vůči otrokům, kteří by díky dodržování šabatu měli alespoň nějakou

³³ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 56-60.

³⁴ *Tamtéž*, s. 111-113.

³⁵ YONGE, C.D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*. Hendrickson Publishers, 1993. *The special laws*, IV s. 810-841 (konkrétně s. 823), viz XVII (101) ISBN 978-0943575933.

³⁶ *Tamtéž*, s. 113-115.

³⁷ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 107-110.

možnost se zotavit po namáhavé práci pro své pány. Pro Filóna je však šabat ustanoven jako boží příkaz, neboť jeho dodržování je obsaženo již v Desateru.³⁸

Filón na jedné straně upřednostňuje Mojžíšův zákon, který považuje za shodný s přírodou, nicméně netrvá na privilegovanosti židovstva vůči pohanům. Trvá sice na tom, že Židé jsou Hospodinem vyvolený národ, avšak pojem vyvolenosti chápe nikoliv ve smyslu politicko-mocenském, nýbrž v rovině duchovního vedení. Židé mají být prezentací Božího záměru mezi pohany, kteří mají na jejich příkladu vidět, že příkazy Tóry jsou rozumné a vedou k dobrému životu a prosperitě. Mojžíš je pro Filóna nejen Božím prorokem, ale univerzálním filozofem pro všechny národy.³⁹

1.3 Filón a jeho předchůdci

Filónovo exegetické dílo bezpochyby není v jeho době radikálně nové, on sám uznává, že se nechal inspirovat řadou moudrých mužů, kteří vykládali Mojžíšovy spisy. Je otázka, koho má přesně Filón na mysli. Filozof mohl vycházet z alexandrijské synagogální tradice, stejně jako farizejské i esejské školy, kterou známe díky nálezům svitků od Mrtvého moře z Kumránu. Mezi učenci, kteří měli významný vliv na Filóna, by mohli pravděpodobně být Hilel a Šamaj, kteří udržovali korespondenci s Alexandrií. Nicméně hovoříme v době, kdy ještě nebyla sepsána ústní tradice, která později vykrytalizovala do podoby *Mišny*, *Talmudu* a sbírek midraše. Tyto texty se obecně tradovaly pod jménem toho, kdo je vypracoval, ale ve třetím století a později bylo velmi obtížné shromáždit tradice tak staré, jako byly ty z Hilelovy doby. Proto je i přes věhlas spojený s postavami některých velkých myslitelů jejich učení téměř zcela ztraceno.

Je možné, že Filón převzal myšlenky jeruzalémských rabínů, kteří pracovali s pojmem *ústní Tóra* čili se Zákonem vyjadřujícím ústně tradované zvyky otců jako návody pro náboženskou praxi a také interpretační metody Písma. Jedním z argumentů je Filónova zmínka o termínu *agrafos nomos* neboli nepsaný zákon. V řecké filozofii tento pojem označoval zákon přírody, který je nadřazen lokálním ústavám. Nevíme, který z těchto zákonů má Filón na mysli a zda skutečně došlo k nějakému intelektuálnímu vlivu z Jeruzaléma. Jak již bylo řečeno, Filónova hebrejšтина pravděpodobně nebyla nikterak valná, což mohlo být překážkou k značnějšímu vlivu z Jeruzaléma. Filozof sám nepochybně používá techniku alegorické interpretace jmen na základě etymologie, z které čerpali i rabíni. Filón místy používá i správný lingvistický výklad, který vychází z hebrejštiny a vědomí theoforické hodnoty jmen končících na -el. Setkáme se však i s lingvisticky mylným výkladem. Například u jména Henoch Filón učenec vychází ze slova *chen*, což znamená milost, ačkoliv se označení týká

³⁸ *Tamtéž*, s. 115-120.

³⁹ *Tamtéž*, s. 128-132.

pouze první slabiky. Filón někdy mylně interpretuje jména a slova nikoliv na základě hebrejštiny, ale vnější podobnosti s řečtinou. Je pravda, že starověk neznal striktní filologii a nad gramatickou analýzou často vítězila fonetická podobnost. Je však možné, že se orální tradice z Jeruzaléma mohla šířit v jakémsi řeckém překladu. Rozdíly mezi Filónem a midrašem jsou přesto výraznější než tyto styčné body. Zásadně pramení ve filozofickém obsahu filónského komentáře a rozsáhlejší používání alegorické exegeze.⁴⁰ Na druhou stranu Filón při vlastní interpretaci významu jmen často utíká k vlastním zájmům, tedy k tomu, co si sám přál, aby jméno znamenalo. Kupříkladu jméno Noe filozof správně překládá jako výraz odpočínutí. U jiných jmen však upřednostňuje vlastní nápady a opomíjí celek, jako je tomu u jména Eškol, které se standardně překládá jako hrozen, ale Filón si všímá jen základní kořene jména *eš*, což lze přeložit jako oheň.⁴¹

Filón ve svém díle *O svobodě člověka, Quod omnis probus liber sit*, řeší otázku svobody filozofa, jehož slova odpovídají činům a obráceně. Filón zde vychází ze stoického pohledu na člověka jako na bytost s předem daným osudem, s nímž se mudrc ztotožní a skrze vnitřní nezávislost na osobních vášních jej překoná.⁴² Za zmínku také stojí Filónův pohled na postavení filozofů mezi sebou. Myslitel vedle sebe zmiňuje tři skupiny učenců, kteří představovali ve starověkém světě vzory orientální moudrosti. Jsou to perští mágové, indiští bráhmani a esejci jako představitelé židovské učenosti. Perští mágové byli kněží a učenci Zoroastrismu, kterým byly připisovány až nadpřirozené schopnosti.⁴³ Řekové věřili, že se od perských mágů učili i některé významné postavy jejich vlastní kultury jako např. Pythagoras. Indie byla rovněž pro Řeky zajímavá a tajemná země, jejichž kultura Řeky fascinovala. Zejména na Řeky zapůsobila indická nejvyšší duchovní kasta bráhmanů, kterým Řekové dali název *gymnosofisté* neboli nazí mudrci. Filón se zmiňuje o postavě indického mudrce jménem Kalanos, s nímž se údajně setkal Alexandr Veliký. Filón zejména popisuje jeho údajnou smrt v plamenech, kterou opět vykládá v symbolické formě jako příklad duchovní očisty. Je pravděpodobné, že Filón měl poněkud zkreslené představy o indické kultuře a že svůj pohled na bráhmany idealizoval, neboť jim připisuje zvyk upalovat sebe sama za živa, což není běžná praxe.⁴⁴ Je možné, že si Filón kulturu bráhmanů příkrášlil, protože se domníval, že jejich hinduistická víra má blíže k židovskému monoteismu než svět řecko-římské mytologie. Jejich společným prvkem je totiž víra v nejvyšší a jedinou formu božství, jež se v hinduistické věrouce nazývá Brahma.⁴⁵

⁴⁰ *Tamtéž*, s. 175-178.

⁴¹ *Tamtéž*, s. 181-184.

⁴² HÖFFDING, Harald a Josef KRÁL. *Přehledné dějiny filosofie*, s. 60-66.

⁴³ Od toho také pochází naše pojetí mága jako divotvůrce.

⁴⁴ V hinduismu je zvykem mrtvé tělo spálit na hranici, ale jen těžko lze věřit, že by se někdo dobrovolně upálil za živa. Taková praxe rozhodně není ani v hinduismu běžná.

PARTRIDGE, Christopher. *Lexikon světových náboženství*. Z anglického originálu přeložil Martin Ritter, editor Jan Heller. Praha: Slovart, s. 146-152 2006. ISBN 80-7209-796-2.

⁴⁵ Filón byl přirozeně ve svých představách omezen na interpretaci svých řecko-římských současníků, kteří představovali duchovní svět Indie jako jakýsi ekvivalent helénských filozofických škol, z nichž mnohé také odvrhli staré mýty a nahradili je představou jedné jediné formy nejvyššího božství, ať už to byl stoický Logos či platonská Idea

Nicméně jak perští mágové, tak i bráhmanští kněží jsou jen pouhou předeherou k moudrosti esejců, kteří představují pro Filóna skutečný vzor hodný následování. Svědčí o tom zejména rozsah jeho zájmu o tuto sektu od Mrtvého moře, který jim věnuje v dílech *Quod omnis probus liber sit*, stejně jako ve fragmentárním apologetickém spisu jménem *Hypothetica*. Filozof upřednostňuje pojmenování esejci před termínem esséni, který zavedl Josephus Flavius. Pořečtělý termín esejci totiž mysliteli umožňoval provést etymologickou odbočku ke slovu *hosioi*, což znamená zbožní, či svatí. Pro Filóna jsou esejci vzorem čistého života, protože vytvářejí uzavřená společenství, čímž uvádějí v život Platónovu ideu státu filozofů. Nutno upozornit, že i zde si Filón přibarvuje skutečnosti ke svému vytouženému obrazu, protože připisuje esejcům vlastnosti, které se u nich rozhodně nevyskytovaly, soudě alespoň na základě rozboru kumránských svitků.⁴⁶ Filón sice správně píše, že esejská společenství upřednostňovala manuální práci před rozvláchnými intelektuálními debatami, zakládali si však také neodmyslitelně na dodržování náboženských předpisů zejména o kultické čistotě, což je oddělovalo od ostatních lidí, kteří v jejich očích dostatečně kulticky čistí nebyli. Je otázka, zda si byl Filón vědom tohoto aspektu esejské mentality, protože vyzdvihuje esejskou lásku k ostatním lidem, což odporuje esejskému učení o „synech světla“, kteří symbolizovali příslušníky uskupení a „synech tmy“, nečistých lidech, kteří skončí u posledního soudu bez Boží milosti.⁴⁷

Esejci však nebyli jedinou skupinou, kterou si Filón klade jako následováníhodný vzor pro ctnostný život. Jsou to také therapeuté, kteří pobývali poblíž Alexandrie na březích jezera Mareotis. Slovo *therapeut* je řeckého původu a znamená pečovat či sloužit. Označuje osobu, či osoby, které jsou služebníky Boží nebo lékaři duše. Příslušníci tohoto uskupení se rozhodli stáhnout se ze světa a zasvětili se meditacím a rozjímavému způsobu života. Therapeuti žili odděleně v malých domcích a scházeli se jen jednou týdně ke společným modlitbám a hostině. Podobně jako první křesťané odmítali otroctví a jako esejci odmítali ve svém jídelníčku maso i veškerý alkohol. Pro Filóna jsou esejci i therapeuti příkladem zduchovnění a alegorizace biblických příběhů, neboť tyto skupiny skutečně provedly vlastní duchovní exodus, metaforicky opustily duchovní zajetí tohoto světa a odebraly se ke svobodě ústraní, kde jednotlivci našli „pravou“ duchovní volnost.⁴⁸

Tím se dostáváme k Filónovu pojetí filozofie a vztahu k antické učenosti. Myslitel se domnívá, že skutečná filozofie má jen jeden společný původ, proto může srovnávat pro nás nesrovnatelné – například vlastní vztah k bráhmanům, esejcům apod. Filón přitom souhlasí s Aristotelem, který považuje za nejvýznamnější ze všech smyslů právě zrak, jež stojí za tím, že se lidé začnou zabývat

Dobra či Plotínovo Jedno... V rámci hinduismu je tato představa nejvyššího božství poněkud složitější, dělí se na základní triádu (trimurthi) Brahma, Višnu a Šiva, ale to pro potřeby této práce není důležité. V hinduismu je zvykem mrtvé tělo spálit na hranici, ale jen těžko lze věřit, že by se někdo dobrovolně upálil za živa. Taková praxe rozhodně není ani v hinduismu běžná.

⁴⁶ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 192-197.

⁴⁷ SEGERT, Stanislav. *Synové světla a synové tmy: Svědectví nejstarších biblických rukopisů*. Praha: Orbis, 1970, s. 194-197. ISBN 510-21-875.

⁴⁸ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 192-197.

podstatou jevů, které je obklopují. Jinak řečeno, filozofie vzniká z údivu. Zrak je dle Filóna spřízněn s duší, takže vzniká paralela mezi viděním a myšlením, kdy oboje je možné díky “osvícení světlem“, ať už fyzickým, nebo v případě duše světlem Boží moudrosti.⁴⁹ Filón zde v podstatě rozvíjí známou paralelu světla, kterou nalézáme již v závěru Platónovy VI. knihy *Ústavy*.⁵⁰

Pojďme se tedy podívat podrobněji na Filónův postoj k helénské filozofii. Filón, jak již bylo řečeno, rozlišuje mezi filozofií akademickou, tedy učením různých filozofických škol, které pro něj představují jen jakousi neúplnou podobu skutečné moudrosti mající svůj původ u Boha.

Tento jednotný zdroj vší moudrosti znamená, že je zcela irelevantní, zda o ni usiluje aristokratický učenec s materiálním zázemím, jež mu umožňuje věnovat svůj volný čas intelektuálnímu seberozvoji, nebo zda jde o nuzného plebejce či dokonce otroka. Pro Filóna je filozofie totiž především otázkou etickou a otázkou životního postoje, nejde jen o hromadění poznatků. V tomto bodě se Filón ukazuje jako demokratický učenec, který přiznává schopnost duchovního rozvoje každé lidské bytosti bez rozdílu.⁵¹

Nicméně výše uvedená fakta neznamenají, že by Filón žil v jakémisi intelektuálním ústraní a vyhýbal se kontaktu s ostatními filozofickými školami, kterých bylo ve starověké Alexandrii skutečně mnoho. Právě Alexandrie byla tehdy intelektuálním centrem své doby a Filón byl rozhodně člověkem, který toužil po rozšíření svého duševního obzoru. Ostatně i od řecko-římských filozofických škol se očekávalo, že jejich étos bude překračovat zdi poslucháren. Asi nejmarkantnější je tento aspekt u Akademie, stoi, případně u epikurejců, ačkoliv bychom je našli i jinde.⁵² Důležité je, že každá filozofická škola vyjadřovala vlastní pohled na svět a na postavení člověka v něm, ať už šlo o atomistický materialismus, či platonský idealismus. Ve Filónově době bylo obvyklé rozlišovat filozofii na tři části, a to na logiku, fyziku jako nauku o jsovcu, přírodě, od řeckého *physis*, což lze přeložit jako přirozenost, a etiku. Filón sám zmiňuje různé filozofické školy a jejich učení ve svých textech, avšak jde jen o náznaky, které nicméně všímavé a informované posluchačstvo dokázalo snadno pochopit. Učenec také neuvedl přesně zdroje, z nichž čerpal, ačkoliv to nebylo ani v antice obvyklé, je tedy nutné zpětně rekonstruovat Filónovi zdroje. Filón přirozeně nezaujímal ke všem filozofickým školám a jejich názorům stejné stanovisko, nýbrž velmi bedlivě je rozlišoval na názory pravé, které byly návodné pro hledání pravé moudrosti, a falešné, mezi něž patřilo učení akademických skeptiků a relativismus sofistů. Filóna totiž jednak pobuřoval jejich agnosticismus,

⁴⁹ *Tamtéž*, s. 179-181.

⁵⁰ PLATÓN. VI. kniha. *Ústava*. Čtvrté, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2005, 507-511c. ISBN 80-7298-142-0, s. 108: „Rci tedy, že i předměty poznání mají od Boha nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsovcnosti, ačkoli dobro není jsovcnost, nýbrž vyniká ještě nad jsovcnost důstojností a mocí.“

⁵¹ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 179-181.

⁵² V této souvislosti bych rád odkázal na knihu francouzského filozofa Pierre Hadota, který ukazuje, že filozofie ve starověku nebyla jen intelektuální zálibou či kratochvílí, ale že byla vnímána jako specifický životní styl.

HADOT, Pierre. *Co je antická filozofie?* Přeložil Magdalena KRÍŽOVÁ. Praha: Vyšehrad, 2017. Dějiny idejí. ISBN 978-80-7429-680-2.

který vyháňá Boha z tohoto světa a zavádí zde místo řádu chaos a anarchii, jednak mu byla trnem v oku nejednotnost panující mezi tím, co sofisté a jim podobní veřejně deklamovali v porovnání se skutečností, jak sami veřejně i v soukromí žili. Pro Filóna je hoden úcty jen ten filozof, který žije i v naprosté samotě dle slov, která pronášá na veřejnosti.⁵³

Je tedy jasně vidět, že mezi Filónem a helénskou filozofií panoval vztah tolerance i odmítání. Tento eklektický přístup fungoval v závislosti na tom, jak moc se učení helénských mudrců blížilo či vzdalovalo biblické tradici a zejména učení proroka Mojžíše, kterého Filón považuje za zdroj vši moudrosti, z níž údajně vychází i moudrost nejcnostnějších z Řeků, ačkoliv Filón nikde nevysvětlil, jak došlo k tomuto domnělému intelektuálnímu transferu. Filón čerpal zejména z učení Platónova, kterého považuje za nejlepšího z učenců staré Hellady. I přesto, že moderní bádání ukázalo, že Filón přebíral mnohé myšlenky z Platónova díla, vlastní Platónovo jméno figuruje ve Filónových spisech jen zřídka. Často se tak objevují Platónovy myšlenky, aniž by bylo přímo odkázáno na jejich autora, či konkrétní dialog, z něhož byly tyto myšlenky převzaty. Nicméně neměli bychom to vnímat jako plagiátorství, neboť antika ještě neznala pojem duševního vlastnictví a zcela běžně docházelo k tomu, že si jeden autor vypůjčoval myšlenky od jiného, aniž by jej přímo citoval.⁵⁴ Z dialogů, jejichž vliv byl ve Filónově díle jasně rozpoznán, můžeme jmenovat *Ústavu*, *Timaia* a *Faidra*. Z *Ústav*y pochází paralela mezi světlem fyzickým a světlem rozumu, metafora vnímání Boha jako Slunce duchovní dimenze, což je role, jíž v Platónově pojetí zastává Idea Dobra.⁵⁵ Z dialogu *Timaios* Filón přebírá platónskou metafyziku, v níž bůh, zvaný podle Platóna *démiurgos* neboli řemeslník, tvoří svět dle duchovního vzoru idejí. Součástí tohoto tvůrčího procesu byl i vznik nižších bohů známých z klasické mytologie, kterým velký demiurg přidělil dílčí úkoly v jeho velkém stvořitelském plánu.⁵⁶ Platón tak v podstatě dává možnost, jak spojit svět pohanské mytologie s Biblií a vytvořit jakýsi most mezi oběma světy.⁵⁷ Filón však s tímto motivem aktivně nepracuje, protože jeho vlastní světonázor je čistě monoteistický a má blíže ke stoickému světonázoru jednoho jediného božského principu, který stoikové označovali různými způsoby, *Logos*, *Pýr* - oheň, *Zeus* – ačkoliv nejde o *Dia* známého z mytologie, protože stoické pojetí božství je více neteistické než antropomorfní.⁵⁸

⁵³ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 181-184.

⁵⁴ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*. Erste Ausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, s. 122-128. ISBN 978-3-16-156298-3.

⁵⁵ VI. kniha. PLATÓN. *Ústava*. Čtvrté, opravené vydání, 507-511c.

⁵⁶ „Poněvadž totiž bůh chtěl, aby pokud možno všechno bylo dobré a nic nebylo špatné, ale našel všechno, cokoli bylo viditelné nikoli v klidu, nýbrž v nesouladném a nespořádaném pohybu, uvedl to z nespořádaného stavu v řád, pokádaje tento stav za všeobecně lepší než onen.“

PLATÓN. *Timaios*. Dotisk třetího opraveného vydání. Praha: OIKOYMENH, 2008, 29e-30c. ISBN 80-86005-07-0.

⁵⁷ Tohoto prvku si povšiml i Endré von Ivánka, když rozebírá vztah platonismu ke křesťanskému myšlení, ačkoliv neformuluje tuto myšlenku tak explicitně jako tomu je v této práci. Nicméně se domnívám, že jde o natolik významný prvek, že stojí jej zmínit. Platónská myšlenková forma a křesťanský obsah. VON IVÁNKA, Endré. *Plato christianus*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 75-76. ISBN 80-7298-075-0.

⁵⁸ HÖFFDING, Harald a Josef KRÁL. *Přehledné dějiny filosofie*. Přeložil Miloslav NOVOTNÝ. s.60-66.

Filón přebírá od Platóna představu božího stvořitelského plánu, podle kterého Bůh, Filón používá termín „Velký architekt“ místo pojmu „Řemeslník“, jehož užívá Platón, měl v mysli plán svého díla, které chtěl zrealizovat.⁵⁹

V okamžiku, kdy člověk pozoruje dům, který byl pečlivě postaven a vybaven venkovními dvory, sloupovou předsíní, pokoji pro muže i pro ženy a všemi dalšími potřebnými částmi domu, tak si udělá představu o architektovi a nikdy by nepředpokládal, že by tento dům byl postaven bez zkušeného architekta.

Filón tak přejímá Platónovu nauku o ideách. Zatímco Platón nechává na demiurgovi jen vytvoření tohoto duchovního plánu a lidských duší, zatímco tvorba fyzických těl a všeho hmotného byla dána nižším bohům. U Filóna je vše dílem Boha, ačkoliv Filón zachovává antický dualismus mezi duchem či ideou v mysli Boží a hmotným světem, ovšem oslabuje jej. Zatímco Platón nemá problém prohlásit tento svět za pouhý stínový projev ideové skutečnosti, Filón se drží biblického pojetí, podle něhož je tento svět Božím dílem, a tudíž je z principu dobrý. Ovšem s tím vyvstává otázka teodiceje, s níž se Filón vyrovnává pomocí lidské svobodné vůle, což je rovněž v souladu s rabínským učením, neboť z hlediska ústní tradice jedním z vysvětlení teodiceje je vnímat stvoření světa nikoliv staticky, nýbrž dynamicky. To znamená, že Bůh stvořil svět tak, jak to popisuje kniha Genesis, a jeho dílo následuje stvořením člověka jako Božího sluhy, jehož úkolem je pokračovat v procesu stvoření a naplnit tak Stvořitelův plán, ačkoliv Filón jasně nepopisuje, co bylo tímto stvořitelským plánem myšleno. Pro Filóna samotného byla tato Boží idea zřejmě jasně obsažena v Desateru, jehož výkladu se velmi detailně věnuje v jiných částech svého obsáhlého díla.⁶⁰

Dalším důležitým prvkem je u Filóna víra, že vše v universu je logicky a správně uspořádáno a má svůj řád. Filón po vzoru Pythágora i Platóna (viz dialog *Timaios*)⁶¹ přikládal číslům velký význam, jak tomu dosvědčuje v *De opificio mundi* (O stvoření světa). Myšlený svět je ve znamení jednoty, monády, která je pro Pythagora samotnou esencí božského. Každé z čísel desítky si pak zasluhuje chválu a opodstatnění. Zvláštní pozornosti si zasluhuje jednička, božské číslo, které dává všemu řád, od něhož má vše ostatní svůj původ, což koresponduje s biblickým pojetím monoteismu a stvoření universa jedním Bohem. Dvojka představuje rozdělení původní jednoty a vznik chaosu v dokonalé soustavě. Číslo tři odkazuje k hmotnému, trojrozměrnému tělesu, jež symbolizuje návrat k řádu a v rámci pythagorejské filozofie představuje mužský element. Spojením těchto čísel (1+2+3) vznikne číslo 6, jež podle Filóna dokonale kopíruje stvořitelský cyklus, neboť sedmý den Bůh oddělil

⁵⁹YONGE, C.D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition. Allegorical Interpretation*, s. 92 (XXXII 98). (vlastní překlad autora).

⁶⁰VON IVÁNKA, Endré. *Plato christianus*, s. 184-186.

⁶¹Velký význam v tomto bodě má geometrické znázornění žvlů do formy různých mnohostěnů v dialogu *Timaios*.

jako den odpočinku.⁶² Další významné číslo je čtyřka, které představuje čtyři živly, základní stavební kameny reality. Čtyřka má význam jednak v geometrii, kdy lze čtverec rozdělit na čtyři další části, dále hraje roli i ve vztazích hudebních akordů. Pro Pythagorejce číslo čtyři představuje základní živly, jimiž jsou oheň, voda, vzduch, země a představuje prostor, který lze chápat geometricky jako čtverec rozdělený dvěma přímkami na čtyři menší části, což je důležité, protože se duplikuje 4x4, opakování a řetězení magických čísel bylo v antice vnímáno jako cosi mystického.⁶³ Nicméně čtyřka není tím nejvíce adorovaným číslem ve Filónově myšlení. Tím nejvyšším číslem všech čísel je sedmička. Filónovo chápání sedmičky však není dáno nějakým magickým či pověřivým charakterem. Sedmička je především biblickým symbolem šabatu, dne odpočinku, kdy se člověk má odklonit od záležitostí tohoto světa a věnovat tento den duchovnímu rozvoji a svému vztahu s Bohem. V židovské tradici má sedmička významnou roli v podobě sedmiramenného svícnu v chrámu, sedmého roku odpočinku, kdy se nesmí pracovat a vše, co samo vyrostlo na poli má být považováno za Boží dar pro chudé. Dále se symbol sedmičky projevuje jako počítání týdnu na sedm dní či jako sedm týdnů mezi svátky pesach a šavuot, sedm dnů také trvá tryzna za mrtvého, první verš v knize Genesis má sedm slov.⁶⁴ Filón věnuje sedmičce velkou pozornost ve spisu *De opificio*. Sedmička se těšila vážnosti i v dalších kulturách a např. u Řeků byla spojována s Athénou či častěji s Apollónem. Hippokrates tvrdí, že lidský život lze rozdělit na sedm fází lidského věku: dětství, chlapectví, jinošství, mladý věk, mužství, stáří a stařectví. Celé lidské tělo lze dle starořecké medicíny rozdělit na sedm částí: hlava, hrud', břicho, dvě ruce, dvě nohy. Zkrátka sedmička se těšila postavení čísla označovanému za vznešené, řecky *sebastos*, a ctihodné neboli *semnos*.⁶⁵ Další čísla, která figurují ve Filónově číselné mystice, jsou čísla osm a deset. Devítka nebyla ve starověku tak důležitá. Číslo deset v pythagorejské tradici představuje završení celé pythagorejské základní číselné řady ($1+2+3+4=10$). Z hlediska Filónovy metafyziky existuje deset základních kvalit, který mi jsou substance, kvalita, kvantita, relace, činnost, trpnost, modalita, pozice, čas a místo.⁶⁶

Z dalších filozofických škol měly velký vliv na Filóna stoikové. Působení stoiků na Filóna je nejvíce zřejmé ze tří jeho děl *Quod omnis probus liber sit*; *De providentia*; *Alexander*. Ačkoliv bylo řečeno, že Filón čerpá inspiraci z učení Pythagorejců, bylo více zprostředkované přes učení Platóna. Ani však samotný Platón neměl na Filónovu filozofii takový vliv jako stoikové. Filón přejímá od stoiků většinu argumentů pro theodiceu, tedy zdůvodnění původu zla ve světě, který stvořil dokonalý Bůh. To je věc, kterou Platón nikdy řešit nemusel, protože platonický idealismus pracuje s dualismem duch x hmota, dobro x zlo. V platonismu není cílem život na zemi, ale únik duše z pozemského světa

⁶² VON IVÁNKA, Endré. *Plato christianus*, s. 186-189.

⁶³ Viz. FERGUSON, Kitty. *Pythagoras: His lives and the legacy of a rational universe*. 2nd publishing. London: Icon Books (www.iconbooks.com), 2011, s. 129-146. ISBN 978-184831231-9.

⁶⁴ Gn 1.1: „Na počátku stvořil Bůh nebesa a zemi.“ Vycházím z hebrejského originálu.

⁶⁵ VON IVÁNKA, Endré. *Plato christianus*, s. 186-189.

⁶⁶ *Tamtéž*, s. 186-189.

utrpení a iluzí do skutečného světa ducha. Filón vedený biblickou kosmologií však nemůže hmotný svět odepsat jako stínový projev dokonalého světa idejí, ačkoliv sdílí s Platónem představu, že Bůh, u Platóna *demiurgos*, měl jakýsi stvořitelský plán ve své mysli. Filón tedy nemůže před otázkou původu zla utéct, snaží se jí proto čelit prostřednictvím stoické argumentace.⁶⁷

Stoikové s oblibou argumentovali ve prospěch účelného a rozumného uspořádání veškerenstva přesvědčením, že to, co my považujeme za zlo, může být ve skutečnosti nepoznané dobro pouze v rozsahu, který přesahuje naše omezené chápání. Smrt se nám kupříkladu může zdát zlem, ale vysvobozuje nás z možného utrpení, které bychom jinak museli snášet. Zlo, pochází-li z přirozených příčin, je Bohem myšleno jako dobro, ačkoliv se nám to tak nemusí na první pohled jevit. Naopak zlo vycházející z člověka jako například vraždy, války a podobně jsou důsledkem lidské svobody a jejího zneužití. Tuto stoickou teodiceu velmi podrobně vypracoval filozof Chysippos, o několik století později velmi podobné argumenty použije i Leibniz ve své *Theodiceji*.⁶⁸

Filón si tyto argumenty také vypůjčil a dále rozvinul. Od stoiků zejména převzal jejich alegorii, s níž vykládali řecké mýty způsobem zbavujícím Olympany nelichotivých mravních prohřešků, které jim vyčítal Homér. Filón tento alegorický výklad aplikoval na biblické příběhy, kde dovysvětluje problematická místa obdobným způsobem. Nepochybná je i Filónova návaznost na stoicích v oblasti morálky. Mudrc musí kontrolovat své emoce, zejména zármutek, strach, žádostivost a rozkoš, aby dokázal opanovat vlastní vůli a dojít tak vnitřní svobody. S tím souvisí adorace ctnosti jako jediného pravého bohatství, které mudrce zajímá. Zlato, světská moc i pocty jsou jen dočasné, kdežto ctnost povznáší duši k Bohu a přibližuje ji tak do stavu pravé blaženosti, jež očekává zbožné mudrce po ukončení jejich světského putování. Určitý rozdíl můžeme vidět v tom, že podle stoiků má mudrc žít v souladu s přírodou, neboť pojetí božství u stoiků lze popsat jako materialistický monoteismus. Narozdíl od Platóna totiž nevěří v čistě duchovní realitu, nýbrž jsou přesvědčeni, že vše je látkou a pouze božstvo se skládá z té nejjemnější látky, která pro svou subtilní formu proniká všemi ostatními jsovcy.⁶⁹ Filón sice vychází v oblasti morálních imperativů z Bible, zejména pak z Desatera, avšak nevidí v tom žádný větší problém, protože celá příroda jako Boží dílo je řízena zákony, které Bůh do svého díla vdechl. Člověk, který zkoumá zákonitosti přírody, může dojít k podobné moudrosti, jaká je v Bibli, kde však jsou Boží zákony pro člověka definovány jasně, aby člověk mohl jít životem jistě přímou cestou Božské moudrosti.⁷⁰

Nyní bychom se měli zamyslet nad otázkou, jaká mohla být Filónova snaha přiblížit judaismus pohanům? V jeho době proti Židům vystoupilo mnoho vlivných, například Egyptan Manethón, po

⁶⁷ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 112-119.

⁶⁸ HÖFFDING, Harald a Josef KRÁL. *Přehledné dějiny filozofie*, s. 60-66.

⁶⁹ *Tamtéž*, s. 60-66.

⁷⁰ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 190-192.

něm Lysimachos a stoický filozof Chairémón, ředitel alexandrijského *Museion*. Vlivní odpůrci citovali vyprávění o nečistých, aby dokázali nenávisť Židů vůči ostatním lidem, kteří jsou jimi označováni jako *gójim*, tedy nečistí. Největším šířitelem nesmyslných lží o misantropii Židů byl helenizovaný Egyptan Chairémón, jenž jeden čas zastával významný post kurátora alexandrijského Musea.⁷¹ Chairémón šířil zejména později bohužel častokrát opakovanou báchorku, že Židé během svátku Pesach zařínou nějakého nebožtíka a jeho krev užijí pro své rituály. Před oslí hlavou, která v tomto případě nepředstavovala Satana, ale pravděpodobně Sutecha či Tyfóna, zapřísáhnou, že budou nenávidět lidstvo.⁷²

Následně bych se rád věnoval otázce, zda byl Filón filozofem. S ohledem na předchozí filozofické zdroje vyplývá, že jde o velmi podstatnou otázku.

Především je třeba mít na paměti, že Filón využívá a implementuje své i převzaté filozofické teorie s ohledem na Písmo. Učenec vychází z předpokladu, že Bible je nejvyšší filozofií a ostatní filozofické systémy mají cenu jen do té míry, po kterou umožňují rozvíjet porozumění biblickému poselství. U Filóna však nelze říci, že by filozofie byla pouhou služkou teologie, jako je tomu u křesťanských myslitelů. Filón nevidí významného rozdílu mezi pravou filozofií a pravou zbožností,⁷³ neboť obojí má svůj původ v rozumu, jenž je darem Božím. V tomto myšlení se Filón odlišuje od křesťanských učenců, kteří měli často tendenci upřednostňovat víru před rozumem. Otázka, zda byl Filón filozofem, je tedy irelevantní. Dle Filóna tedy víra a filozofie splynuly v jedno. Pravé vědění v sobě musí zkrátka odrážet Boží moudrost, která je obsažena v Tóře, skutečně nejvyšší možné filozofií, jež může být smrtelníkům otevřená.⁷⁴

Filónova díla v mnoha ohledech předznamenávají další filozofický vývoj. Například Filónův spis *De providentia*, dílo známé jen z arménského překladu. Dílo se vyznačuje jako příklad filozofického spisku, který předznamenává nástup středního platonismu, filozofického odklonu od skepticismu nové Akademie představované Karneadem. Filónovo dílo je tak úchvatným filozofickým zrcadlem své doby a vzájemné synkreze helénismu s judaismem. Ačkoliv Filón se vždy cítil být v první řadě žákem Mojžíše, nikoliv řeckých mudrců, měl samotného Platóna v úctě jako moudrého z řad Řeků, neboť jeho vlastní filozofie se z pohledu Filóna velmi blížila zákonu Mojžíšovu.⁷⁵ V tomto ohledu je možno zmínit tzv. christianizaci Platóna, který byl obdobně pojímán jako příprava na evangelium.⁷⁶ Zároveň se však s tímto procesem přehlížely rozdíly mezi platonskou filozofií a Biblií,

⁷¹ Poznámka: starověké *Museion* bylo chrámem Múz.

⁷² LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 78-81.

⁷³ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 218-222.

⁷⁴ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 197-199.

⁷⁵ *Tamtéž*, s. 197-199.

⁷⁶ IVÁNKA, Endré von. *Plato christianus*, s. 29-35.

což jak správně podotkl Friedrich Nietzsche, uvedlo křesťanství do vnitřních věroučných sporů. Nietzsche k tomu řekl:⁷⁷

Ve velké osudnosti křesťanství je Plato onou obojetností a fascinací, zvanou ideálem, která umožnila ušlechtilejším povahám starověku, že si sami nerozuměli a vkročili na most vedoucí ke kříži.

1.4 Aristobúlos: o údajném prvenství Židů

Postava Aristobúla je obestřena rozličnými mýty, bohužel tak není dost historických důkazů, které by nám ozřejmily jeho skutečný život. Podle legendy měl být Aristobúlos židovský filozof, který sepsal pojednání o vlivu židovské filozofie na tu řeckou. Toto dílo pak měl údajně věnovat Ptolemaiovi II. Filadelfovi (283-247 př. o. l), který podle Aristeiova dopisu nechal zhotovit *Septuagintu*. Eusébios uvádí údajný název tohoto díla, který měl nejspíše znít *Výklad Mojžíšova zákona*, ačkoliv originální název textu není zcela historicky věrohodný. Text samotný se dochoval pouze ve fragmentech a krátkých zmínkách, z nichž nejobsáhlejší materiál pro přibližnou rekonstrukci obsahu Aristobúlova textu poskytuje Eusébios a po něm Anatolien.

Aristobúlos se pravděpodobně snažil svým textem ukázat nejen na blízkost učení řeckých filozofů a židovských vykladačů Zákona, zašel ještě dále a pomocí podvržených citátů, které smísel s původními citáty řeckých učenců, se pokusil dokázat, že největší z Řeků, konkrétně Homér, Sókratés, Platón Aristotelés, Pythagoras, čerpali ve skutečnosti z učení Mojžíše. Učenec tak pochybně poukazoval na to, že vše, v čem jsou Řekové velcí, vděčí vlastně Židům. Je otázkou, nakolik šlo o vlastní Aristobúlovu práci, neboť známe i starší díla s podobnou tematikou. Nejznámější sbírkou takových podvržených citátů je tzv. *Pseudo-Hekataios* ze třetího století př. o. l. Není možné s jistotou říct, zda se mohl takový pokus setkat s významnějším úspěchem u helénských, vzdělaných čtenářů, kteří jistě museli odhalit nepravost citovaných veršů. Jako odůvodnění tohoto jevu se nabízí možnost, že přání zde bylo otcem myšlenky. Jinými slovy, židovští a křesťanští učenci velmi toužili dávat na odiv privilegovanost své víry a nedovedli si zkrátka připustit, že by jejich vlastní myšlenkové konstrukce mohly vycházet z učení pohanů. Tím se vysvětluje, proč se obdobné sbírky, jako byl *Pseudo-Hekataios*, těšily velké váženosti. Takové texty jednoduše přinášely prostý, byť ahistorický model, jak se vyrovnat s cizím helénským elementem. Ostatně křesťanské učení o *logos spermatikoi* je podobná situace. Aristobúlos, pokud tedy skutečně existoval, zřejmě věřil v pravdivost těchto podvržených citátů, což by i vysvětlovalo, proč se odvážil předložit je helénsky vzdělanému obyvatelstvu.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model: čili: Jak se filozofuje kladivem*. Praha: Československý spisovatel, 2009, 80-85 (konkrétně str. 81). ISBN 978-80-87391-15-0.

Otázkou zůstává, jaký je vztah Aristobúla vůči Filónovi, resp. kterého z těchto učenců bychom měli považovat za staršího. V této rovině však panují neshody, které polemizují s různými možnostmi.

Strana, která upřednostňuje prvenství Filóna, argumentuje skutečností, že Filón nikde v zachovaném díle necituje ani nezmiňuje Aristobúla. Dalším podpůrným faktem dokazujícím, že Aristobúlos byl mladším pokračovatelem Filóna, jsou náběhy pro představu vztahu řeckého a židovského myšlení, které nacházíme u Filóna. Tento koncept se mohl posléze rozvinout do obsáhlejší formy, v níž Aristobúlos a další přišli s představou, že kořenem veškerého vědění je Tóra, a z toho důvodu všechny ostatní národy opisují od židovské kultury.

Nicméně jiní historikové se domnívají, že myšlenka intelektuálního prvenství Židů je předfilónská. Filón ji tehdy mohl považovat za natolik samozřejmou, že neměl důvodu ji příliš rozebírat.

Pro obě teorie existují argumenty, osobně se však přikláním k možnosti, že Aristobúlos čerpal ze starší tradice, která byla předfilónská. Ostatně Židé měli vždy tendenci považovat kulturu jiných národů za méně hodnotnou, a pokud v ní přeci jen našli prvky, jež jim samotným imponovaly, přisvojovali si je s odůvodněním, že byly převzaty z jejich vlastní kultury.

Je nicméně vidět, že samotný text Aristobúla byl ovlivněn stoickým světonázorem, zejména alegorickou interpretací biblických příběhů v pasážích, kde se mluví o Bohu antropomorfně. Aristobúlos chtěl Ptolemaia přesvědčit, že židovské pojetí Boha je rovněž hodno jeho úcty a respektu, neboť se může měřit s nejlepšími filozofickými konstrukcemi helénských učenců. Samotná povaha textu ukazuje na vzájemný respekt a úctu. Lze jej chápat jako snahu vysvětlit židovské učení pohanskému okolí a přesvědčit jej o hodnotě židovské kultury. Podobný přístup najdeme i v *Knize moudrosti*.⁷⁸

1.5 *Knih moudrosti*

Zvláštní význam má v rámci filozofického myšlení Židů v diaspoře spis zvaný *Knih moudrosti* neboli též *Moudrost Šalamounova*. Knih je psána stylem, který má u čtenáře vytvořit dojem, že autorem je sám král Šalamoun, což je samozřejmě fabulace, ačkoliv nikterak neobvyklá. Šalamoun v této době totiž symbolizoval jakousi intelektuální autoritu, a tudíž mu byly záměrně připisovány texty mravoučného charakteru. V rámci filozofické literatury starověku nejde o nijak zvláštní jev, neboť máme doloženo, že podobně postupovaly i některé řecké filozoficko-náboženské školy, například pythagorejci připisovali údajným výrokům svého zakladatele zvláštní vážnosti, a

⁷⁸ KOVÁŘ, František. *Filozofické myšlení helenistického židovstva*. 2. vyd. Praha: Hermann & synové, str. 65-74. 1996. ISBN 80-238-0472-3.

našli bychom řadu dalších příkladů. Ostatně spousta textů v *Tanachu* je připisována rovněž Šalamounovi, mimo jiné *Píseň písní*, *Kazatel*, *kniha Přísloví*.

Kniha moudrosti představuje polemiku judaismu vůči pohanství, obrací se na intelektuální a vládnoucí elitu helénského světa, jíž se snaží ukázat výhody judaismu oproti tmářství pohanských kultů. Nutno dodat, že kniha užívá velmi vzletnou, až megalomanskou rétoriku, když vyzdvihuje pravou moudrost Izraele, který je představen jako držitel skutečného poznání Boha, jež má zprostředkovat okolním národům. V tomto bodu spočívá skutečný přínos celého textu pro židovsko-helénský dialog, neboť kniha, byť apologetickým způsobem vysvětluje základní pilíře židovské víry řecko-římského světa. Tato odlišná kultura sice měla pro judaismus jisté pochopení spočívající v úctě ke starobylosti židovské tradice, ale současně existovalo množství pověr, které líčily Židy pejorativním způsobem.

Kniha moudrosti je rozdělena do tří částí, které si podrobněji rozebereme později. Pro toto dílo je hlavní, že autorem byl pravděpodobně Žid žijící v diaspoře věrný tradici otců, nicméně obeznámený s helénskou učeností, k níž zastává skeptický, nikoliv však zcela odmítavý postoj. Autor sice kritizuje pohanské kultury coby modlářství, avšak jeho samotná rétorika ukazuje, že byl sám značně ovlivněný duchem helénské filozofie. Jeho cílem nebylo jen varovat Židy před svody antického polyteismu, neboť text se obrací i na čtenáře z řad intelektuální i politické řecko-římské elity, smyslem díla bylo i získat nové proselyty. Současně se autor pokouší vyzdvihnout pravou podstatu moudrosti neboli zbožnosti judaismu jako cesty k vedení plnohodnotného a dobrého života, což je i základním jádrem etických soustav řecké filozofie.⁷⁹

Autor *Knihy moudrosti* vychází z palestinské mudroslovné literatury, současně však také čerpá z filozofie helénské, ač si toho sám možná není zcela vědom, což lze retrospektivně jen velmi obtížně ověřit. Z textu samého lze vyvodit, že Moudrost zde figuruje nikoliv jen v roli jakési filozofie či mudroslovného naučení, ale vystupuje v personifikované formě v podobě koexistující entity, jež jako nižší božská emanace plní svou roli v Božím stvoření, ač sama je autonomní. Přestože nejde o zcela originální motiv, neboť s Moudrostí jako protagonistkou mudroslovné literatury se můžeme setkat i ve starších textech. V *knize Přísloví* či v *Knize Sírachově* je však Moudrost jen alegorická vlastnost Boží, ač promlouvá ke čtenáři, role autonomní entity jí není přiřčena. Moudrost Šalamounova je však odlišná v tom, že zde Moudrost vystupuje více jako svébytná entita. Ač zůstává stále závislá na Bohu, působí jako bytost zrozená z božské emanace. Posuzovat můžeme na základě toho, co autor o Moudrosti říká:⁸⁰

⁷⁹ Platonismus, kynikové a stoa, viz eudaimonická etika.

⁸⁰ KOVÁŘ, František. *Filozofické myšlení helenistického židovstva*, s.79.

S tebou jest moudrost tvá, která zná skutky tvé, jež i přítomna byla tehdy, když jsi stvořil okršlek země, a ví, co líbezného je očím tvým a co pravého v přikázáních tvých.

Moudrost je tu zřetelně hypostazována, je dechem boží moci, čistý výron jasnosti všemohoucího boha, odlesk věčného světla. Je nejúžeji spojena s Bohem, je zasvěcena božimu vědění, stala se volitelkou jeho děl.

Kniha moudrosti se tak jeví jako produkt platonizujícího myšlení, které sice zůstává na poli židovského monoteismu, neboť Moudrost není samostatným božstvem, nejedná se o bohyni. Moudrost je toliko součástí Boha, ale přece má schopnost vystupovat autonomně a v souladu s Boží vůlí působit nezávisle. Zároveň je tato součást Boha představena jako nejvyšší z duchovních statků, což ukazuje, že každá duše může mít účastenství neboli *methexis* na Moudrosti, jako má Moudrost účastenství na moci a velikosti Boha. Moudrost je podnožkou Božího trůnu, je cestou k Bohu a tím i průvodkyní k věčné nebeské blaženosti. Tento motiv rezonuje v duchu platonizující mystiky, jak ji můžeme znát u Platóna a zejména pak Plotína, který razí cestu mystického vzednutí duše, jež však musí projít mentální očistou, v níž jde o podřízení iracionálních složek duše Rozumu, *Logu*.⁸¹

Vedle Moudrosti vystupuje rovněž Boží slovo čili *Logos*, které zde sice nemá charakter autonomního mluvčího. Přesto však autor připouští, že *Logos* má spolu s Moudrostí zprostředkující roli mezi Bohem a jeho stvořením:⁸²

Všemohoucí slovo tvé z nebe od stolic královských, tvrdý bojovník do prostřed země k vyplnění vykročil, nesouc meč ostrý, neomylné poručení tvé a zastavivši se naplnilo všecko smrtí a až do nebe dosahovalo, stojíc na zemi.

Boží Slovo tak přináší Boží vůli, sudbu trestu za Adamův hřích, i příslibení budoucího účastenství na Boží slávě, bude-li se duše řídit Božím zákonem, jež byl *Logem* vtištěn do struktury stvoření.

Platonizující vliv je patrný i v pohledu autora na otázku těla a užívání hmotných požitků, které Moudrost odmítá, neb tělo je vnímáno jako hrob duše. Ačkoliv to není vysloveno zcela explicitně, je tento postoj však patrný v pohledu autora na ty z Židů, kteří se dle jeho názoru oddávají slastem pozemského života a zanedbávají své náboženské povinnosti. Rovněž duše je představena jako preexistenční skutečnost před tělem. Duše přetrvává i po zániku těla, kdy se od něj odloučí a podle skutečnosti, jak se dokázala během pozemské existence očistit od hmoty, dosáhne lepší či horší

⁸¹ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 256-264.

⁸² KOVÁŘ, František. *Filozofické myšlení helenistického židovstva*, s.81.

inkarnace⁸³ čili návratu do nebeských sfér, což nám může evokovat mýtus o duši z platonského dialogu *Faidros*.⁸⁴

Za zmínku stojí i postoj k roli smrti, která podle autora nepochází od Boha, nýbrž je dílem satana, jenž využil lidskou svobodnou vůli, aby skrze ni dostal do Bohem stvořeného světa zlo.⁸⁵ Máme zde tedy dualistické pojetí světa: duch x hmota, Bůh x satan, tělo x duše, dobro x zlo, pohanství x judaismus, požitkářství x pravá moudrost. Tento dualistický pohled na svět je, dle mého názoru důsledkem vlivu helénské učené, které autor implementoval do vlastních úvah. Výrazný je zde vliv stoicismu v přístupu k chápání vlivu Moudrosti a zejména *Logu*, který podobně jako stoický *Logos* proniká vším stvořením. Vliv stoické filozofie je znát i v alegorické interpretaci biblických pasáží. Například ohnivý sloup, který vedl Židy na poušti, nebyl přímo sám Hospodin⁸⁶, ale šlo o projev Boží Moudrosti. Obdobně jsou interpretovány i další projevy Boží moci.

Skutečná totožnost autora není známa, o jeho vzdělání i působišti se můžeme jen dohadovat na základě letných zmínek v textu. Lze soudit, že šlo o Žida velmi dobře obeznámeného s řeckou filozofií. Pojímal útočný postoj vůči pohanskému tmářství, zřejmě zejména kritizoval egyptské uctívání zvířat,⁸⁷ jež výslovně zmiňuje v jedné části svého textu. Je možné se tedy domnívat, že autor pocházel z Alexandrie a měl daleko bližší vztah k Řekům, zejména pak k tzv. filozofickému monoteismu⁸⁸, než k Egypťanům, které považoval za pověrečné modláře. Historicky lze stáří textu a tím i přibližnou dobu života jeho autora datovat mezi Ježíše Siracha. *Kniha Moudrosti* rovněž vykazuje některé paralely k Sírachovu učení, ač sama jej v mnoha ohledech přesahuje do dalších rozměrů. Dále autor sice vykazuje jisté podobnosti k Filónovu myšlení, nedotahuje však ještě své úvahy do plných důsledků a mnohé zůstává jen letmo načrtnuto, což ukazuje na postupný filozofický vývoj, který Filónovi zcela logicky předcházela. Současně to i znamená, že autorem *Knihy moudrosti*

⁸³ Zde je vidět helenistický vliv v myšlení autora, který místo židovského zmrtvýchvstání (ač sama tato teorie nebyla všeobecně přijímána) inklinuje k antické metempsychóze.

⁸⁴ PLATÓN. *Faidros*. 7., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014, 87 s. ISBN 9788072985104.

⁸⁵ Někteří historikové se proto domnívají, že autor *Knihy Moudrosti* byl křesťanem, ačkoliv pro to nejsou žádné další důkazy (autor sice uvažuje dualisticky, ale nezmiňuje nikde jméno Ježíše z Nazareta a ani se nehlásí ke křesťanské teologii kříže atd..).

⁸⁶ Přímá manifestace Boha ve stvořeném světě by odporovala autorovu pojetí Boha jako zcela transcendentního vůči všemu stvoření.

⁸⁷ Staroegyptské náboženství bylo polyteistické, stejně jako mytologie Řeků, avšak podrželo si mnohé z atributy animismu, jenž můžeme vidět zejména ve zpodobňování bohů, kteří byly zpočátku reprezentováni posvátnými zvířaty (např. posvátný býk Apis, jenž byl fyzickým vtělením boha Slunce a představoval jeho plodivou sílu), později pak sice získali lidská těla, ale podrželi si zvířecí hlavy, podle nichž bylo možno bezpečně určit jejich identitu (Bastet s hlavou kočky, Hathor s hlavou krávy, Horus s hlavou sokola atd..).

⁸⁸ Myšleno je zde filozofické hledání jednoho (neboť jednička ve své nedělitelnosti byla považována za číslo zosobňující božskou podstatu věčného trvání a neměnnosti) základního metafyzického principu, od něhož by bylo možno vše ostatní odvodit – viz platonská idea Dobra jako matka všech idejí a Slunce duchovního i hmotného vesmíru, Aristotelův Nehybný hybatel, Plotínovo Jedno a stoický *Logos* (zvaný též *Nús*, Zeus, Oheň a mnoha dalšími jmény). Tento filozofický monoteismus však není možno zaměňovat s biblickým monoteismem, ač k tomu někteří teologové inklinují v touze dokázat, že i Řekové se díky svému rozumu dokázali pozdvihnout z pověrečného polyteismu k čistšímu a „racionálnějšímu“ monoteismu. Je však třeba mít na paměti, že „bůh“ antických filosofů hraje pasivní roli a o svět se nestará, jeho uctívání tak nemá žádný praktický význam a nelze od něho ničeho očekávat, což je pravý opak Hospodina.

nemohl být sám Filón, jak se dříve tvrdilo. Jsou zde sice body, v nichž si jsou oba autoři názorově blízcí, zejména ve snaze přiblížit judaismus helénskému světu jako úctyhodnou filozofii vedoucí k pravému poznání Boha. Nicméně Filón činí ještě jeden pomyslný krok dál vstříc světu helénské kultury.⁸⁹

1.6 Jazykové znalosti Filóna Alexandrijského

To, že diasporní Židé komunikovali hlavně řecky a nikoliv hebrejsky, je obecný fakt. Jak to však s jazykem bylo u Filóna? Do jaké míry se proces akulturace projevil na jeho jazykových schopnostech? Především je třeba přiznat, že domácí jazyk země měl v případě diasporního židovstva navrch nad hebrejštinou. Svou roli zde sehrálo několik faktorů, zejména pak role sociální. Bylo jednoduše výhodnější umět dobře jazyk hostitelské země než původní jazyk daleké vlasti. Samozřejmě se našli i intelektuálové, kteří se snažili naučit oba jazyky, ale to bývala spíše výjimka.

Většina diasporní židovské komunity se uchýlovala ke čtení hebrejského textu během liturgie, aniž by mu rozuměla. Nanejvýš byl známý jeho překlad, který následně nahradil v obřadech hebrejský originál, ačkoliv s tím tradicionalisté v Jeruzalémě nesouhlasili.⁹⁰ V rovině překladů byla významná *Septuaginta*, překlad Starého zákona do řečtiny, resp. *koiné dialektos*. O vzniku *Septuaginty* nás spravuje tzv. Aristeův dopis, který vypráví legendu, v níž egyptský král Ptolemaios II. Filadelfos přibližně ve třetím století př. o. l. pozval do Alexandrie 72 mistrů z Jeruzaléma, kteří nezávisle na sobě během 72 dnů dospěli k jednotné verzi řeckého překladu. Obecně se soudilo, že tento překlad byl Božím zázrakem, a i Filón byl toho názoru, že *Septuaginta* byla inspirována shůry ve stejné míře jako hebrejský originál a považoval obě verze za rovnocenné.⁹¹ Ohledně Filónově znalosti jazyků panuje mezi odborníky nejednota, avšak většina se přiklání k názoru, že pokud Filón uměl hebrejsky, jednalo se jen o hrubé základy jazyka. Jako hlavní argument lze uvést fakt, že Filón vyrůstal v Alexandrii, kde byla hlavním komunikačním jazykem řečtina. Nicméně okolo Filónova vzdělání panují pochybnosti. Nevíme, zda navštěvoval židovskou školu přidruženou k synagoze, zda byl vzděláván soukromě, či snad navštěvoval *gymnasium*, ač právě *gymnasium* je krajně nepravděpodobná možnost, vzhledem k tomu, že šlo o místa prodchnutá antickou, pro Židy pohanskou kulturou, jež propagovala vyobrazení olympských bohů, jako byli např. Athéna, Apollón, Múzy, kteří byli vystavováni coby patroni.⁹²

Sám Filón nás však utvrzuje ve víře, že se mu nějakou cestou dostalo klasického vzdělání.

⁸⁹KOVÁŘ, František. Filozofické myšlení helénistického židovstva, s. 75-84.

⁹⁰HENGEL, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s. v. Chr.*, s. 111-112.

⁹¹LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 75-78.

⁹²*Tamtéž*, s. 66-69.

On sám zmiňuje nauky, které patřily k tehdejšímu všeobecnému vzdělání neboli *enkyklios paideia*. Základem byla gramatika čili znalost řeckého jazyka a písemnictví, dále geometrie, aritmetika, muzika, matematika, rétorika a nakonec filozofie. S filozofií se Filón seznámil v *Museu*, kde byla i rozsáhlá knihovna. Zdá se, že Filón byl obeznámen s řeckou filozofií v širokém měřítku, zvláštní obliby se u něj těšil Platón, naopak opovrhoval akademickým skepticismem.⁹³

Filón byl vskutku příkladem helenizovaného Žida, který se nebál otevřít se možnostem, jež mu okolní svět nabízel. Současně si dovedl v tomto prostředí zachovat svou židovskou identitu. Sám uvádí ve svých spisech, že navštěvoval veřejná čtení nových literárních děl, chodil do divadla, a dokonce měl pochopení i pro tělesná cvičení,⁹⁴ která s oblibou pěstovali Řekové, konzervativní Židé je však vnímali jako nemravnost, zejména kvůli nahotě, která atletiku doprovázela, což mělo spíše praktický účel, protože tehdejší oděv nebyl pro fyzická cvičení zrovna ideální.⁹⁵

Filón věřil, že mezi helénskou a židovskou kulturou není nepřekonatelný rozdíl. Ostatně díky *Septuagintě* mohl i Řek číst svatá židovská Písma a případně se stát jedním z proselytů, pohanských konvertitů k judaismu. Navíc řecký překlad ukázal, že mezi učením rabínů a některými antickými filozofy existuje myšlenková příbuznost. Učenci jako Pythagoras, Anaxagoras, Platón a stoikové učili, že ve skutečnosti existuje jen jeden jediný svrchovaný bůh či duchovní princip, který měl k židovskému pojetí jediného všemocného Boha velmi blízko. Filón díky alexandrijské výchově často přejímal prvky obou světů a mísil je v podivuhodné syntéze. Dokonce věřil, že Mojžíš vlastně přišel jako první na jisté filozofické principy o jednotě vzájemných protikladů, o které později učil Hérakletios.⁹⁶

Žel Filón byl i svědkem toho, jak se původně idylický dialog mezi židovskou a řecko-římskou kulturou změnil v napětí eskalující místy až v násilí. Za vlády císařů Augusta a Tiberia se Židé těšili relativnímu klidu, kdy jejich zvyky římská moc tolerovala stejně jako tradice dalších provincií, v nichž panoval *pax romana*. Filón si však vládu těchto dvou císařů poměrně idealizoval, protože i pod jejich správou docházelo k nenávisným projevům vůči Židům.⁹⁷

Situace se výrazně změnila za vlády císaře Caliguly (37-41 o.l.), třetího syna Germanika a Agrippiny starší. Původním jménem byl Gaius, přezdívkou Caligula dostal podle miniaturních vojenských bot, lat. *caligae*, které nosil jako dítě ve vojenských táborech, když cestoval s otcem po germánské hranici říše. Císař Tiberius ustanovil Caligulu svým dědicem. Na Caligulovi se podepsala minulé zkušenost, kdy právě kvůli Tiberiově podezřívavosti byla popravena jeho matka i bratři. To se zjevně podepsalo na Caligulově psychice, neboť byl podobně paranoidní v době, kdy se sám dostal

⁹³ *Tamtéž*, s. 66-69.

⁹⁴ *Tamtéž*, s. 66-69.

⁹⁵ ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Vzkříšení Olympie*. Druhé, přepracované vydání. Praha: Euromedia Grou, k.s. - Knižní Klub, 2003, 112-141. ISBN 80-242-0932-2.

⁹⁶ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 78-81.

⁹⁷ *Tamtéž*, s. 82-83.

k moci. Navíc trpěl utkvělou představou, že je božského původu. To vedlo k občanským nepokojům v Alexandrii kolem roku 38 o. l., kdy se Židé postavili proti tomu, aby v jejich synagogách byly umístěny sochy Caliguly jako božstva. Mezi pohany vznikla skupina, která chtěla vnutit Židům císařský kult násilím. Nešlo jim ani tak o otázku židovského náboženství, jako spíše o využití vhodné záminky, jak se vlichotit do přízně císaře a současně získat prostor k uplatnění antijudaismu, který byl v egyptských masách živen židovským odporem proti pohanům.

V roce 40 o. l. vyslaly obě skupiny k císaři poselstvo, aby jej přesvědčili. Za Židy byl u císaře orodovat i Filón, neboť k tomu měl nejlepší předpoklady. Císař však dal přednost své uražené pýše a prohlásil, že neuznávat jeho božství je zločin a bláznovství. Proto chtěl prosadit, aby i v Jeruzalémském chrámu byla postavena jeho socha coby boha. Nakonec se však nechal přesvědčit svým židovským přítelem Juliem Agrippou, který císaři vysvětlil, že takový krok by vyvolal masové nepokoje.⁹⁸

⁹⁸ Gaius (Caligula). *Římští císařové: Životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* Třetí vydání v českém jazyce. Praha: BB art, 2002, s. 41-45. ISBN 978-80-7381-771-8.

Druhá kapitola

2.1 Filónovo dílo

Filónovo dílo je velmi obšírné, ale jeho centrem je vždy Bible, zejména *Pentateuch* čili *Pět knih Mojžíšových*, které Filón zřejmě znal jen z řeckého překladu. Další díla jsou obsahu historického⁹⁹, jde o díla známá pod latinskými názvy *In Flaccum*, *Legatio ad Gaium*. Krom exegetické práce se Filón věnoval i filozofickým dílům, která jsou ovšem nesena biblickým poselstvím: *Quod omnis probus liber sit* neboli každý dobrý člověk je svobodný, *De aeternitate mundi*, O věčnosti světa, *De providentia*, O prozřetelnosti, a *Alexander sive De animalibus*, Alexandr čili O zvířatech.

Nyní se budeme věnovat otázce podrobnější klasifikace celého Filónova díla.

De opificio mundi, v překladu *O stvoření světa*, především tvrdí, že svět je stvořený. Obsah opisuje dílo šesti dní stvoření a odpočinek sedmého dne. *Legum allegoriae* (*Alegorický výklad zákonů*) je komentářem ve třech knihách, který prochází postupně 2. a 3. kapitolu *Genese* a vykládá je alegoricky. V této části se věnuje prvotnímu pádu lidstva v podobě Adama a Evy. Dílo s titulem *De cherubim* (*O cherubech*) vypráví o cherubech, kteří hlídají bránu do ráje. *De sacrificiis Abelis et Caini* (*O obětech Ábela a Kaina*) pojednává alegoricky o narození Ábela a Kaina. Na toto pojednání navazuje *Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Horší má ve zvyku klást nástrahy lepšímu*), které řeší vraždu Ábela Kainem. Další Filónova díla krok za krokem řeší zásadní biblické příběhy, do kterých vnáší různorodou míru alegorického výkladu zejména v problematických pasážích. Z filozofického hlediska jsou nejzajímavější díla *Quod Deus sit immutabilis* (*O neměnnosti Boží*), kde učenec řeší otázku Boží lítosti, kterou měl Bůh projevit dle Bible při potopě světa. Zvláštní pozornost si rovněž zaslouží dílo *De congressu eruditionis gratia* (*O obcování kvůli vzdělání*), kde řeší tělesné spojení mezi Abrahamem a jeho egyptskou otrokyní Hagar, což Filón převádí na poměr mezi židovstvím a helénskou kulturou. Méně alegoricky vyznívá *De decalogo* (*O desateru*), kde Filón řeší dar Desatera a výklad jednotlivých přikázání. Otázce etiky se věnuje ve spisech *De specialibus legibus* (*O zvláštních zákonech*), *De virtutibus* (*O ctnostech*) a *De praemiis et poenis* (*O odměnách a trestech*), kde se zabývá otázkami přikázání Desatera ve vztahu k *Pentateuchu* a ukazuje na příkladu biblických postav důsledky zbožného a špatného života.

Základní postavou, okolo které se pohybuje Filónovo myšlení, je postava Mojžíše, kterého Filón považuje za hlavního zákonodárce, učence a filozofa par excellence. Mojžíšovo dílo rozděluje na tři části: historické, které nelze interpretovat jako skutečnou historii v našem slova smyslu, jde spíše o lidské příběhy, na jejichž příkladu má čtenář pochopit, jak vypadá život dle Božího přikázání

⁹⁹ Podávají Filónovo svědectví o nepokojích v Alexandrii a jeho diplomatické misi v Římě.

a jaká z něj plynou požehnání. Další částí Mojžíšova díla jsou dle Filóna přikázání (Desatero a Pentateuchu). Jako poslední část následuje rozbor Mojžíše jako proroka.¹⁰⁰

Někteří vykladači Filónova díla se domnívají, že postava Mojžíše byla zvolena proto, aby seznámil pohany s židovskou moudrostí. Nabízí se stále otázka, kde hledat Filónovo exegetické zázemí. Filón jistě věděl o existenci farizejských mistrů, které uctivě nazýváme rabíni. Vůbec se o nich však nezmiňuje a je otázkou, zda se jejich učení dostalo do Alexandrie. Je možné, že Filón více než z farizejské tradice vycházel z helénské exegetické školy, která se věnovala výkladu Hésioda a Homéra. Zejména stoický výklad řeckých mýtů byl velmi alegorický ve snaze přeznačit některé amorální prvky řeckých mýtů. Nicméně Bible není pro Filóna jen starým textem, natož souborem mýtů. Znamená pro něj něco zásadně většího, důležitějšího. Filón Bibli vnímá především jako projev Boží moci, poselství Boha pro člověka, zahrnující vztah člověka k Bohu a bližnímu.¹⁰¹

I když Filón reflektuje celou Bibli, resp. celý *Tanach*, centrem všech jeho exegetických a intelektuálních snah byl vždy *Pentateuch*, Tóra. Důvodem je jednak význam Tóry v židovské liturgii, ale také postava Mojžíše, kterého Filón vnímá jako vzor dokonalého lidství, což z hlediska Filónovy logiky potvrzuje roli Mojžíše jako Božího posla a největšího proroka, kterému bylo dovoleno nahlížet do budoucnosti. Tím Filón vysvětluje důvod, proč byl Mojžíš schopen nahlédnout i za události po své smrti, které jsou líčeny v *Deuteronomiu*.¹⁰²

Někteří vykladači Filóna se domnívají, že některá Filónova exegetická díla byla sepsána pro potřeby synagogálních setkání. To se nezdá být zcela pravděpodobné, lze však očekávat, že Filón určitě zaujímal v rámci synagogy nějaké význačné místo. Není ale možné s jistotou tvrdit, že jeho práce byla určena pro synagogální liturgii.¹⁰³

2.2 Desatero z pohledu Filónovy exegeze

Filón přistupuje k výkladu příběhu o seslání Desatera z alegorického hlediska. To, že bylo Desatero zjeveno na poušti mělo podle Filóna jasný důvod, neboť jedině v prostředí mimo města mohli Židé projít duchovní katarzí a očištěnou od pohanské modloslužby, kterou se nakazili během zajetí v Egyptě. Desatero bylo zjeveno proto, aby změnilo srdce Vyvoleného lidu Izraele. Desatero tvoří podle Filóna jakýsi korpus základních zákonů. Veškerá biblická legislativa obsažená ve čtyřech posledních knihách *Pentateuchu* se z nich odvozuje a lze ji rozčlenit do skupin pod deset hlaviček, odpovídajících desateru. Desatero podle Filóna představuje základní kámen vši další biblické legislativy, která z nich vychází. Každé přikázání tvoří základní korpus pro další nařízení, která se

¹⁰⁰ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 133-138.

¹⁰¹ *Tamtéž*, s. 138-140.

¹⁰² *Tamtéž*, s. 157-165.

¹⁰³ *Tamtéž*, s. 140-144.

rozvíjejí v dalších částech Pentateuchu. Filón začíná prvním přikázání o jedinství židovského Boha, který je tím jediným pravým bohem mezi všemi ostatními. Jeho chrámem je celý svět, který stvořil. Lidé však přirozeně tíhnou k materializaci božského, aby si jej mohli lépe představit, proto také vznikl Chrám v Jeruzalémě,¹⁰⁴ který má být místem náboženských setkávání pro všechny národy. Zde se Filón projevuje jako multikulturalista, který si přeje, aby byl přístup k Hospodinu, je-li skutečně jediným pravým bohem, otevřen skutečně všem, nejen příslušníkům vyvoleného lidu. V tomto bodě Filón tíhne silně k exegezi a symbolismu, kdy každý náboženský prvek vysvětluje jako mystický odkaz k jiné skutečnosti. Symbolismus kněžského oděvu kupříkladu dle Filóna představuje kosmos, jak ho vnímali staří Řekové, tedy soubor částí, jejichž kombinace vytváří ideální harmonii.¹⁰⁵ Podobně Filón rozvádí i další záležitosti kněžského života, jako jsou zákony o manželství, pokrmech apod.

Po otázce prvního a druhého přikázání o jedinečnosti izraelského Boha a jeho nezpodobitelnosti se Filón přesouvá k otázce dodržování dne svátečního čili šabatu, který je určen pro odpočinek od veškeré manuální práce, aby se soustředil čas pro duchovní záležitosti.

Od sedmého dne týdne přechází Filón k sedmému milostivému roku, který učenec vykládá jako příkaz k vyvážení sociální nerovnováhy ve společnosti, kdy chudí a zranitelní příslušníci společnosti mohou obdržet zdroje pro zajištění svého živobytí.¹⁰⁶

Dalším příkazem je úcta k rodičům, jež vychází z jejich významu pro naše vlastní početí, které napodobuje Boží stvořitelkou moc. Bůh je v podstatě Otcem nás všech, a tak úcta k němu jde ruku v ruce s úctou k rodičům.

Šesté přikázání poskytuje Filónovi příležitost načrtnout seznam všech zakázaných spojení podle *Levitiky*. Kromě cizoložství zmiňuje také prostituci, znásilnění, křivě obviněné ženy a rozvod.

Sedmé přikázání zakazuje vraždu chápanou jistě jako odporný čin ale také jako svatokrádež, protože zasahuje Boží obraz v člověku. Když Filón komentuje Exodus 21, přechází do oblasti zákona a rozlišuje mezi úkladnou vraždou a neúmyslným zabitím. Stanovuje principy trestního práva, jako například princip přísně individuální odpovědnosti nepřenositelné na nikoho jiného a zákon odplaty, který zabraňuje neúměrnosti trestu vůči spáchanému zločinu.¹⁰⁷

Když pak Filón pojednává v souvislosti s osmým přikázáním o krádeži, spolu s biblí rozlišuje mezi násilnou krádeží, krádeží z nouze a nočním vloupáním. Připomíná také odškodňovací zákony týkající se krádeže dobytka a zavrženíhodných zlodějů lidí čili otrokářů.

¹⁰⁴ Samozřejmě že Jeruzalémský chrám nebyl jediným židovským chrámem, V samotném Egyptě, vlastně velmi blízko Alexandrie vznikl rovněž židovský svatostánek v Leontopolis, ale ten nebyl tak významný, a i pro Židy v diaspoře zůstával tím nejdůležitějším centrem jejich víry chrám v Jeruzalémě. (Podle zprávy od Josepha Flavia to byl Filónův bratr Alexandr, který přispěl k dekoraci chrámové brány Nikanor.)

¹⁰⁵ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 165-169.

¹⁰⁶ *Tamtéž*, s. 165-169.

¹⁰⁷ *Tamtéž*, s. 165-169.

U devátého přikázání týkajícího se křivého svědectví Filón kombinuje zákonné normy z knihy *Exodus 23,1-8 a Deuteronomium 16,19-20*. Doporučuje soudcům, aby byli obezřelí, nevšímalí si pomluv a nepodléhali nátlaku davu, odmítali úplatky a při soudním procesu byli zcela nestranní.

Desáté přikázání týkající se chtíce umožňuje Filónovi rozvíjet jedno ze svých nejoblíbenějších témat, a to tyranii vášně. Žádostivost je z těchto vášní nejkrutější, je to nemoc stravující duši. V tomto bodě Filón vystupuje jako moralista.¹⁰⁸

S ohledem na výlučné nebo většinové používání jedné či druhé z těchto metod docházelo k pokusům o rozřazení Filónových pojednání. Podle přetrvávajícího, stále platného pojetí by bylo třeba mezi Filónovými exegetickými spisy rozlišit. Na jedné straně se nachází vyprávění o životě biblických postav a texty vykládající Zákon, který zahrnuje vyprávění o stvoření světa, na něž bezprostředně navazuje pojednání *De Abrahamo*. Na straně druhé stojí díla, která tvoří alegorický komentář počínaje *Legum allegoriae*, v nichž se od počátku prosazuje alegorická interpretace.

Z hlediska obsahu lze Filónovo dílo rozdělit na tři části: stvoření světa, sled lidských pokolení po Mojžíše a zákonodárství. Toto rozdělení zde používáme, jak bylo již uvedeno, aby byl výklad jasný. Filón se podrobně věnuje životu Abraháma a Mojžíše, u obou hledá paralely a vykládá jejich příběhy doslovně na základě textu i alegoricky. Filón tento postup vysvětluje tím, že biblické postavy zajisté doopravdy žily, ale staly se současně díky Boží milosti nadčasovými archetypy, s nimiž bychom se měli ve svém vlastním životě ztotožnit.¹⁰⁹

Vidíme tedy, že Filón exegezi neustále přizpůsobuje tématu. Když se setká se specifickým problémem, řešení může zaujímat rozsah neúměrný zbytku pojednání. Filón nepostupuje k dalšímu verši, pokud si není jistý, zda patřičně odpověděl na obtíž, kterou vyvolal předchozí verš nebo skupina veršů:¹¹⁰

Po vysvětlení doslovného významu těchto událostí je potřeba ještě uvést skrytý smysl těchto veršů, neboť téměř všechny části Zákona obsahují alegorie.

Příkladem může být Filónovo vlastní snažení prokázat neměnnost Boha, čímž Filón polemizuje s tvrzením, že Bůh litoval například stvoření lidstva¹¹¹. Učenec vychází z premisy, že Bůh je vševědoucí, a tudíž nemůže být překvapen výsledkem vlastních, či cizích skutků. Filón se snaží vyhnout všem antropomorfismům,¹¹² takže všechny pasáže, které tímto zavání, vysvětluje jako čistě

¹⁰⁸ *Tamtéž*, s. 165-169.

¹⁰⁹ *Tamtéž*, s. 169-171.

¹¹⁰ YONGE, C.D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*. Hendrickson Publishers, *On Joseph* s. 575 - 605 (578) VI. (28).

¹¹¹ Viz příběh o Potopě.

¹¹² Velké úsilí v boji proti antropomorfismu vidíme v židovském myšlení až později ve středověku u učenců Saadja

lidské hledisko, které se může ve svém popisu skutečnosti mýlit, neboť popisuje nepopsatelné. Smysl biblických antropomorfismů zdůvodňuje Filón pedagogicky, neboť pomáhá budovat respekt vůči Slovu Hospodina.¹¹³

Tím se dostáváme k otázce, jak se Filón díval na vztah biblických příběhů vůči narativní tradici okolních národů, zejména Řeků a Římanů, jejichž narativní kultura byla rovněž velmi obsáhlá a měla své ukotvení v dílech Homéra, Hésioda či Vergillia. Filón se ve své exegezi soustředil zejména na řešení otázky, zda je i Bible pouze souborem mýtů, podobně jako jsou mýtická vyprávění o osudech hrdinů Trojské války či Odysseova putování. Filón se snaží ukázat, že Bible není zdaleka jen pouhý mýtem, nýbrž je něčím kvalitativně jiným. Filozof věří, že Biblické příběhy jsou faktickou, byť ne třeba vždy přesnou historií, kde jistá množina příběhů zavání mýtem. Filón proto učí, že tyto mýty lze vysvětlit pomocí alegorie, skrze níž je možno nalézt skryté poselství těchto příběhů. Příkladem může být otázka prvotního hříchu Adama a Evy, kde vystupuje v záporné roli had. Filón příběh interpretuje v rámci alegorického výkladu. Tvrdí, že had představuje smyslnost, žádostivost a další tělesné chůtice, které člověka poutají k zemi a kvůli nimž člověk nevnímá nebeskou manu, jež se mu nabízí v podobě duchovní potraviny vzdělání, učenosti a zbožnosti.¹¹⁴

2.3 Filónova filozofie

2.3.1 Úvod

Na začátku všeho je třeba vyložit Filónův přístup k filozofii neboli k lásce k moudrosti, která byla vlastní Řekům a také Židům, ačkoliv oba národy se ubíraly odlišnými cestami, jedni skrze rozumové úvahy, druzí skrze studium svatých Písem. Filón tyto přístupy kombinuje ve víře, že mezi nimi nemůže být v důsledku žádný rozdíl, neboť konečným cílem i zdrojem veškeré moudrosti je ve vši podstatě Bůh. V tomto rámci Filón sahá po biblickém příběhu Abrahámových manželek, odkazuje se k otrokyni Hagar a právoplatné manželce Sáře. Hagar představuje běžnou filozofii, Sára pak vyšší filozofii, respektive zbožnost spojenou se ctností. Filón tak v podstatě deklamuje Aristotelův názor, že první filozofií má být teologie jako nauka o věcech božských.¹¹⁵

Povšimněme si, že pro Filóna se gnozeologie spojuje v jedno s etikou, jak to demonstruje učenec na příkladu Sáry. Rozum je tak podřízen víře, avšak nikoliv v rovině vědění, neboť tam je rozum autonomní. Jedině ve věcech božských má přednost Tóra, avšak v rovině praktické, v otázkách správného života má prvenství Písmo, které nás učí, co to znamená být skutečným člověkem v měřítku, které ustanovil Bůh během stvořitelského aktu. Tím se také Židé stávají ve Filónových očích

Gaón (10. stol.) a Maimonides (12. stol.).

¹¹³ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 171-173.

¹¹⁴ *Tamtéž*, s. 173-175.

¹¹⁵ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, s. 133-136.

pravými filozofy, neboť sice ne vždy rozvíjejí vlastní filozofii v teoretickém měřítku, avšak samotný jejich životní styl provázaný náboženskými předpisy Tóry, které mají pro Filóna význam opodstatněný alegorií a duchovním sebezdokonalením, se stává čirou filozofií v praxi.¹¹⁶

Až do tohoto dne Židé konají filozofická diskuse o šabat, během nichž se věnují studiu národní moudrosti a naukám o přirozenosti. Veškeré jejich modlitebny po různých městech představují školy moudrosti, odvahy, umírněnosti, spravedlnosti, zbožnosti, svatosti a veškerých ctností, za něž jsou lidé i božské věci oceňováni, a které dokládají, že jsou postaveni na dobrém základu¹¹⁷

Filón si dává záležet na tom, aby představil život Židů jako jednu velkou filozofickou záležitost, která je srovnatelná s myšlenkami intelektuální elity Řeků i Římanů. Náboženská shromáždění o šábese prezentuje Filón jako filozofické diskuse žáků s mistrem, jež jsou podobné příkladu Akademie, Lykeia a Stoi.¹¹⁸

Filón se tak ukazuje jako zajímavý učenec, kombinující dva protikladné světy. Zůstává však vždy věrný Písmu a jeho tradici, kterou se snaží vysvětlit svému pohanského okolí, k čemuž, jak již byl zmíněno, užívá alegorický výklad. Filón se snaží ukázat prvenství Tóry nad všemi ostatními náboženskými či filozofickými texty, přičemž také čerpá z aristotelovského pojetí, jež označuje metafyziku jako první filozofii. Důležité však není Filónovo prvenství, nýbrž způsob, jakým pracuje s předchozími motivy a využívá je ke svému vlastnímu účelu. Filónova originalita nespočívá v tom, že by za každou cenu přinášel inovativní myšlenky. Myslitel spíše bravurně dokázal zužitkovat vše podstatné z kulturní nabídky své doby a využít toho ve vztahu k biblické exegezi.¹¹⁹ Filón se tak jeví jako předchůdce pozdější křesťanské teologie, která obdobným způsobem převezme vědění pohanského věku a využije jeho dědictví jako zdroj argumentační síly, jež měla obhájit křesťanský světonázor vůči heretikům i jinověrcům.¹²⁰ Bůh je pro Filóna mimo tento svět, je prvotní příčinou a pramenem vši skutečnosti. Bůh je v očích Filóna rozhodně mocnější než veškeré lidské vědění. Filónův Bůh není a nemůže být vnímán jako bůh filozofů, čistě hypotetický konstrukt metafyziky, nýbrž jako osobní Bůh Izákův a Abrahámův. Bůh Filónův je nadřazen teoretickým postulátům helénských filozofů zejména tím, že ačkoliv splňuje všechny nároky antické metafyziky na božství¹²¹, je současně zcela osobní a jedná vždy v rámci dialogu například s Abrahámem, Mojžíšem, Izraelem.

¹¹⁶ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 200-201.

¹¹⁷ YONGE, C.D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition. On the life of Moses*, s 648-703 (673) XXXIX. (216).

¹¹⁸ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 200-201.

¹¹⁹ *Tamtéž*, s. 200-201.

¹²⁰ Viz ariánský spor nebo *Suma contra gentiles* Tomáše Akvinského.

¹²¹ Absolutní *ubiquitas* čili neomezenost jsoucna v čase i prostoru, dokonalost v otázkách moci, logiky i etiky.

Proti tomuto pojetí jde jak platónská idea Dobra, tak aristotelský bůh. Existují totiž v rovině statické ontologie čili jsou sami pro sebe a o svět, jež vzniká jen jako jakýsi vedlejší produkt jejich činnosti, se vůbec nezajímají.¹²²

Podobně z biblického pojetí Boha¹²³ vychází i Filónova kosmogonie a následná antropologie ze slov Tóry. Ačkoliv to není explicitně řečeno, Filón vychází z představy, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu. To bychom neměli vykládat jako projev mytologického antropomorfismu, který je Filónovi veskrze odporný a je to i jedna z věcí, které Filón vyčítá antickému bájesloví. Myslitel si ani v nejmenším nemyslel, že by Bůh vypadal jako člověk, neboť v Písmu je psáno, že člověk byl stvořen jako *imago Dei* a nikoliv naopak. Filón toho využívá k alegorickému výkladu, v němž člověk představuje druhého tvůrce, jenž je stejně jako Věčný stvořitel obdařen rozumem. Je tedy schopen uchopit veškerenstvo, nikoliv jako množinu sebraných poznatků, nýbrž jako jedinečný celek vzájemně harmonicky sladěných částí,¹²⁴ což je původní význam řeckého slova *kosmos*, které se obvykle překládá jako svět, ale také jej lze přeložit jako výraz šperk, konkrétně amalgám, v němž harmonicky utkvěla celá množina.

Filón však pracuje více s principem Boží prozřetelnosti než s myšlenkou, že by Bůh přímo zasahoval do tvorstva. Tento druhý způsob by totiž znamenal, že Bůh ve svém díle učinil chybu, kterou musí následně napravit, což je v rozporu s představou o jeho dokonalosti. Dle Filóna Bůh do svého stvoření nezasahuje přímo, nýbrž vede jej skrze zákony, které jsou světu imanentní. Jde tedy o Boží prozřetelnost, s níž Všemohoucí předzvěděl budoucí události a zavedl do světa zákony, jež mají uvést vzniklý chaos zpět do chtěného řádu.¹²⁵ Bůh se tak na první pohled podobá božskému *Logu* stoiků, také vším proniká a nic jím nezůstává nezasaženo, nýbrž vše řídí železnou nutností, s níž se rozumný člověk ztotožňuje a nechává se jí vést:¹²⁶

Lidský rozum zaujímá v člověku stejné místo jako velký vládce v rámci celého světa. Je totiž neviditelný, a přitom sám vidí vše. Zatímco jeho podstata je skryta, proniká podstatami ostatních věcí.

Filón proto argumentuje, že skutečně svobodný může být jen ten, kdo se ve svém životě podřídí desateru.¹²⁷ Myslitel však nesměšuje Boha a jeho stvoření, neinklinuje k panteismu, který by umenšil Boží velikost. Bůh nemá tvar, neboť přesahuje všechny hranice prostoru i času, což znamená, že jej

¹²²STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, s. 139-140.

¹²³ Ontologie.

¹²⁴NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 119-122.

¹²⁵ *Tamtéž*, s. 181-190.

¹²⁶ *De officio mundi*, str. 69, cituje: LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 202-210 (204s.).

¹²⁷ *Tamtéž*, s. 177-181.

nelze zpodobnit, jako tomu bylo u polyteistických kultů Řeků, Římanů i Egyptanů. Filón tvrdí, že Bůh nepotřebuje ani podoby, ani jména, neboť samotný je nad jakékoliv jméno, jež by mu mohli lidé dát. Nicméně Bůh sám ze své vůle dal lidem znát své jméno, aby se k němu mohli lidé obracet v čase radosti i starostí. Bůh tedy není totožný s přírodními zákony, nýbrž je jim nadřazen. Bůh užívá přírodní zákony jako možnost, jak usměrňovat své stvoření z dálky. Nečiní tak však z toho důvodu, že by hmota jako Boží dílo byla špatná, ale protože Bůh musí zachovat svou vlastní netělesnost. To je také příčina toho, proč Filón odmítá stoické pojetí *Logu* jako jemné látky.¹²⁸

Jelikož Filón staví Boží nadřazenost nad vším stvořením, musí se tato nadřazenost logicky týkat i Božího jména, jež je smrtelníky nevyslovitelné, protože lidská ústa nemohou vyslovit nekonečno. Filón se tak drží ustálené tradice, podle níž se tetragram JHVH vyslovuje jako *Adonaj* nebo *Elohim* či řecká verze *theos*, neboli Bůh, či *kyrios* čili Pán nebo Hospodin.¹²⁹

Jména, resp. opisné tvary výslovnosti *Tetragramu*, mají ovšem pro Filóna, alegorického vykladače Bible, ještě další filozofický význam. Tak jako Boží jméno ve své nevyslovitelnosti představuje nepochopitelnou podstatu Boží, opisné tvary představují jakési nižší formy emanace pravdy prýstící z božského zdroje. Filón nazývá tyto formy pojmem *dynameis*, což lze přeložit jako síly či atributy. Sil je nekonečno, stejně jako sám Bůh je ve své podstatě nekonečný.¹³⁰ Filón zaměřuje svou pozornost na dvě tyto síly, které považuje za zvláště důležité, neboť představují dva protikladné aspekty Boží, které Bůh v sobě spojuje. První z nich představuje slovo *theos* čili z řečtiny *bůh*, blízké řeckému výrazu *tithēmi* neboli *klást, zakládat*. Dle Filóna symbolizuje dobro, milosrdenství a dobročinnost. Druhá síla se nazývá *kyrios* čili pán, vládce a je zrcadlovým opakem, představuje tedy moc, svrchovanost a přísnost, s níž Bůh trestá zlo. Toto rozdělení se přeneslo do pozdější židovské tradice, ačkoliv není zcela jasné, zda prvenství připisat na stranu Filóna či rabínů. V rabínské tradici se objevují tyto síly jakožto boží atributy, které jsou nazývány pojmem *midot* neboli míry. Někteří badatelé se domnívají, že Filón toto učení sám nevymyslel, nýbrž převzal jej z Judeje a upravil si jej, aby lépe zapadlo do jeho vlastního filozofického světového názoru. Je zde však znát i vliv platonismu, který se projevuje v dualistickém přístupu Bůh x hmota, jak ukazuje následující citace:¹³¹

Z ní, beztvaré hmoty stvořil všechno Bůh, aniž se jí dotkl, neboť neodpovídalo důstojnosti moudrého a blaženého Boha, stýkati se s neurčitou a nečistou hmotou. Nýbrž užil beztělých sil, které sluly prvním jménem ideje, aby každý druh měl přiměřenou svou podobu.

¹²⁸ *Tamtéž*, s. 269-271.

¹²⁹ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 165-169.

¹³⁰ KOVÁŘ, František. *Filozofické myšlení hellenistického židovstva*, s. 116.

¹³¹ *Tamtéž*, str. 115.

Kromě pojmů síly se objevují u Filóna ještě další subekvivalenty, jako jsou andělé, které lze chápat jako rozumné, netělesné a nesmrtelné bytosti působící jako Boží vojsko, jež obývá nejvyšší oblasti nebes. Někdy se však zdá, že andělé¹³² jsou vlastně jen dalšími projevy Božích sil podobné platónským idejím.¹³³ Tento aspekt splynutí prvků platonismu s judaismem u Filóna není ničím neobvyklým, neboť Filón čerpá z Platóna celou škálu motivů, ačkoliv to často nepřiznává. Ideje jako vzory všeho, co jest, odpovídají Filónově představě o Bohu jako o mocném stvořiteli, který měl plán svého díla ve své mysli ještě předtím, než započal s realizací svého úctyhodného projektu.¹³⁴ Nicméně nebylo by zcela správné ztotožňovat platónské ideje s anděly, neboť ideje tvoří netělesný svět, jež ve Filónových představách existuje pouze v rovině Božího *logu*, zatímco andělé obývají nebesa, tedy stvořenou oblast světa. Andělé a ideje tedy nejsou ve Filónově pohledu totéž, avšak mohou představovat jakousi nižší formu emanace Boží síly, kterou Filón nazývá *Logem*. Tomu se nyní budeme věnovat podrobněji. V rámci angelologie je pro zajímavost vhodné zmínit *Talmud Babylonský, traktát Sanhedrin*, folio 38. str. 2, kde nacházíme zmínku, že andělé měli být přítomni při stvoření člověka, čímž se vysvětluje tvar slovesa „učinme“ v Gn 1,26, kde Bůh řekl: „Učinme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“¹³⁵

2.3.2 Boží *Logos* ve Filónově myšlení

Jak již bylo zmíněno v předchozích odstavcích, Slovo *Logos* je řeckého původu a lze jej přeložit mnoha způsoby. Nejobvyklejší jsou překlady jako rozum, řeč či slovo. Záleží na konkrétní době autorovy a povaze díla. Z tohoto důvodu není snadné se slovem *Logos* pracovat zcela správně. Abychom tedy pochopili, co Filón míní pojmem *Logos*, musíme vzít v potaz, že Filón sice používá běžně řeckou filozofickou terminologii, ne vždy jí pojímá tak jako jeho pohanské okolí.¹³⁶

Pro Filóna je Boží *Logos* především projevem Boží moudrosti a stvořitelské moci. Filón sice čerpá z Platóna, aniž by to vždy explicitně přiznával, ale vždy, když přejímá myšlenky z antické učenosti svých pohanských kolegů, činí tak s ohledem na biblické poselství, které je pro něj skutečným jádrem vši pravé moudrosti. Vlastním úkolem filozofie je dle něj dešifrovat hlubší poselství biblických příběhů.

Stejně tak ideje u Filóna nejsou jen říší duchovních vzorů, které by existovaly samy pro sebe, nýbrž učenec jim dává nový účel v rámci biblického poselství. Ideje fungují jako Boží stvořitelský plán, ale nikoliv jako nedosažitelný cíl, k němuž se hmotný svět nikdy nepřiblíží, jde spíše o příslib

¹³² Z řeckého slova *angelos*, čili posel.

¹³³ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 202 - 210 (204s.).

¹³⁴ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 119-122.

¹³⁵ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad*. 19., (10. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2013. ISBN 9788087287668.

¹³⁶ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 256-264.

toho, jak jednou bude svět vypadat, až bude dílo stvoření dovršeno. Boží *Logos* totiž není statickou ontologií, jako je tomu u Platónovy říše idejí, které setrvávají nehybně ve své vlastní realitě, nýbrž projevuje se dynamicky. Dokonce se zdá, že Filón mnohdy vnímá Boží *Logos* jako samostatný projev Boží emanace, která místy přejímá charakter samostatné bytosti jednající nezávisle na samotném Bohu. Filón mluví o *Logu* jako o nejstarším stvořeném tvoru, či jako o prvorozeném synu Božím, což však nemá nic společného s křesťanským chápáním *Logu* jako Božího Syna, potažmo Ježíše. Filón neztotožňuje *Logos* s konkrétní historickou postavou, ale pojímá ho jako další projev Boží síly a spíše jej lze chápat jako nástroj stvoření či jako prvního a nejvyššího z andělů.¹³⁷

Filón pracuje s pojmem *Logu* inovativně rovněž v rozměru významového obsahu, neboť rozvíjí oba možné významy tohoto slova čili výrazy rozum i slovo. Filón využívá tento víceznačný charakter pojmu *Logos* k tomu, aby vysvětlil, proč se v něm spojují jinak protikladné Boží síly, tedy Boží láska i Boží hněv čili nutnost, aby Bůh byl jak milujícím stvořitelem, tak i spravedlivým soudcem svého díla. Bůh je skrze svůj rozum neboli *logos* dobrotivým, leč spravedlivým vládcem. Filón využívá tuto myšlenku a vykresluje ji na biblický příběh o Rajské zahradě, která byla po pádu prvního lidského páru uzavřena dvěma cheruby s plamennými meči. Plamenný meč představuje *Logos*, který spojuje protikladné prvky Boží přirozenosti, neboť dva cherubové představují Boží dobrotu i očistný trest, rozum jako prostřední element lze přirovnat k pomyslnému jazýčku vah. Další podobným příkladem, jehož Filón využívá, je Archa úmluvy, která slouží jako trůn neviditelného Boha, jenž má sedět uprostřed mezi dvěma archanděli, kteří jsou obráceni tvářemi k sobě. Také zde Filón vidí paralelu s Božím *Logem*, jenž je uprostřed a tvoří rovnováhu mezi protikladnými vlastnostmi Boha.¹³⁸

Jak vidno, *Logos* u Filóna sice figuruje jako samostatná entita, ale současně zůstává velmi blízký, až totožný s Bohem. Problém, proč není možné jednoznačně říci, že *Logos* je Bohem spočívá jednoduše ve Filónově přesvědčení o nepostihnutelnosti samotného Boha Izraele. To je vyvozeno z prvních tří přikázání Desatera. Bůh nemůže být zpodobněn ničím, co je na zemi či na nebi, nemůže být popsán jako koncept racionální spekulace, protože tím by z pohledu Filóna ztratil svou velikost. Proto se Filón bránil možnosti ztotožnit *Logos* přímo s Bohem. Současně se Filón snažil držet striktního monoteismu, v němž vidí logiku oproti pohanskému polyteismu, protože dokonalé božství může být pouze jedno jediné. Z tohoto napětí vychází, domnívám se, i intelektuální tenze, v níž se Filón neustále pohybuje, když se snaží mluvit o podstatě *Logu*. Můžeme to pozorovat na množství příkladů, které Filón nachází, aby popsal své vlastní představy o Božím *Logu* i samotný vztah *Logu* vůči Božím silám a ostatním prvkům Božího působení.¹³⁹

¹³⁷Tamtéž, s. 256-264.

¹³⁸LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 202-210.

¹³⁹Tamtéž, s. 202-210.

Čtenáře v tomto kontextu jistě napadne paralela mezi popisem *Logu* u Platóna v dialogu *Faidros*, kde je také *Logos* čili rozum řídícím elementem dvou protikladných sil. V tomto případě jsou těmito silami statečnost *epithymie* a žádostivost *thymos*.¹⁴⁰ Je více než pravděpodobné, že Filón tento příběh znal, dokonce na některých místech popisuje rovněž *Logos* jako řídící a jednotící prvek univerza, ale krom toho přirovnává *Logos* také k obětnímu noži velekněze, protože připisuje *Logu* i vlastnost oddělování ve smyslu oddělení jednotlivých *dinamis*. Schopnost oddělovat a slučovat je současně významným prvkem tvůrčí činnosti, která umožňuje udržovat ve světě řád.¹⁴¹

Další prvek, ve kterém můžeme lépe vidět, jak se Filón snaží vyřešit problém vztahu mezi Bohem a *Logem*, je zprostředkující role *Logu* mezi světem a Bohem. Jak bylo řečeno, Bůh do světa nezasahuje přímo, ale ovlivňuje jej právě skrze síly, jež jsou sice projevem jeho emanace, ale pořád je tu jakási spojitost, kterou právě zajišťuje podstata *Logu*. *Logos* není nikde u Filóna přímo antropomorfizován, vždy vystupuje jako jakási metafyzická veličina, ačkoliv vzhledem ke své podstatě vykazuje samostatnou inteligenci, která je však odvislá přímo od Boha. Asi nejlepší vysvětlení je, že *Logos* je jakési Boží zrcadlo, které ukazuje světu obojetnou podstatu Boha, podle toho, jak samotný svět odráží vlastní stvořitelický Boží plán. Filón to asi nejlépe vysvětluje v následujícím citátu:¹⁴²

Nejvyššímu poslu a nejtihodnějšímu *Logu* dal Otec, který vše zplodil, vybraný dar, aby stál jako hranice a odděloval stvořené od Stvořitele. On sám je pak i Přímluvce u Nesmrtelného za vždy usouzeného smrtelníka a Vyslanec Vládce k poddanému.

Jak vidno, *Logos* hraje u Filóna velmi sofistikovanou roli, kterou není snadné pochopit. Je dokonce otázkou, nakolik si sám Filón dokázal sesumírovat vlastní představy do alespoň přibližně uchopitelné konstrukce. Neměli bychom to ale chápat jako kritiku Filónova díla, které je ostatně monumentální. Spíše jde o konstatování, že Filónova filozofie, která se snaží vyložit největší otázky veškerenstva i Boha, nemůže být vysvětlena v jednoduchých nákresech, stejně jako nelze složitou hudební inscenaci transformovat do jednoslovného popisu.

V této souvislosti bych rád ještě zmínil obdobně složitou otázku podstaty pojmu *Sofia*, Boží Moudrosti, již byl zasvěcen chrám Hagia Sofia v Konstantinopoli. Boží Moudrost totiž byla rovněž popisována jako souvěčná s Bohem a jako jakási nezávislá entita, ačkoliv s Bohem současně splývala v dokonalou jednotu. Jejich vzájemný vztah se nakonec podařilo vysvětlit nejlépe tak, že jde o jednu

¹⁴⁰PLATÓN. *Faidros*, s. 87.

¹⁴¹NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 256-264.

¹⁴²LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 202-210 (209 s.).

z tzv. božích tajin, jak pravoslavní říkají Božím tajemství, které lidský rozum není schopen plně pochopit.¹⁴³

V souvislosti s otázkou existence Božího *Logu* je třeba vysvětlit, že Filón nepřistupuje k Bohu jako k filozofickému konstruktovi, který má vysvětlit nějakou metafyziku, nýbrž vztahuje se k Bohu biblickému, jehož jednání zůstává pro smrtelníky tajemstvím. To se ukazuje na příkladu biblického Joba, který také musí v posledku uznat, že nerozumí zcela Božím záměrům. Bůh je pro Filóna zkrátka nade vším, co může člověk skrze svůj rozum pochopit a jediné, co se člověku dává alespoň v náznacích poznat, jsou Boží atributy, jakési platónské emanace z vyššího Jsoucná, o kterých jsme zde již mluvili jako o božích silách. Filón tak inklinuje k mystice. To není v rámci antické filozofie neobvyklé, jen vzdáleně podobný příklad můžeme pozorovat u novoplatonika Plotína, který také přechází z filozofické argumentace k mystice, jež vytrhává duši ze zemské všednosti k výšinám božského Jedna *to hén*, které pro Plotína rovněž leží mimo schopnosti lidského rozumu.¹⁴⁴

Filón přirovnává boží *Logos* k rozumu veškerenstva, neboť stejně jako je individuální rozum v každé živé bytosti, tak je i světový rozum blízký Plotínově Světové duši či *Logu* stoiků. Rozdíl mezi Filónovou koncepcí a koncepcí jeho předchůdců však vyvstane, podíváme-li se na primární zdroj Filónova myšlení. Zatímco Plotinos i stoikové vycházejí z racionální spekulace, pro Filóna je primárním vodítkem a mírou všeho *Bible*, resp. *Tanach* v řeckém překladu *Septuaginty*. Filónův Bůh se tak nestaví po boku mýtických bohů či bohů filozofů. Bůh má být dle Filóna zcela něčím jiným, je zjevený, který sám sestoupil ze svého trůnu a sklonil se k člověku jakožto ke svému nejmilejšímu výtvaru.

Boží *Logos* lze tedy pochopit jako zákon světa, který řídí chod dějin tak, jak určil Bůh, ačkoliv člověku vždy zůstává svobodná vůle, aby se od tohoto Božího zákona oddělil. Tím však Bůh přestává být zodpovědný za zlo ve světě, neboť zlo je vlastně důsledkem odklonu od *Logu*, světového řádu. Tedy trest, který člověka následně potkává za jeho přestoupení, nepochází přímo od Boha, nýbrž od imanentních zákonů, jež Bůh do světa vložil.¹⁴⁵

Od tohoto velkého Božího *Logu* je pak odvislý i každý nižší *logos*, stejně jako sám *Logos* je odvislý od samotného Boha. Filón tu hovoří o *logu* Mojžíšovu, resp. Dekalogu neboli Deseti přikázáních, která Mojžíš dostal přímo od Boha na hoře Sinaj. Od těchto deseti Božích příkazů se pak odvíjí všechna ostatní Mojžíšova nařízení, kterými se vyvolený lid má řídit. Důležité je, že každý *logos* vychází z univerzální základy z Božího pramene. Materiální manifestací *Logu* je jak stvoření, tak samotná *Tóra*, která podle *Talmudu* byla učiněna spolu s dalšími skutečnostmi, jako jsou Ráj Peklo, Trůn Boží slávy, Jeruzalémský chrám, Jméno mesiáše a pokání před samotným světem.¹⁴⁶

¹⁴³ DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 267-271. ISBN 33-850-90.

¹⁴⁴ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*, s. 155-157.

¹⁴⁵ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 210-212.

¹⁴⁶ *Babylonský talmud, Psachim*, folio 54. str. 1.

Filón brání tradice vlastního národa a vidí je oproti zvyklostem ostatních národů jako výjimečné. Je přesvědčen, že zvyklosti Izraele jsou Božím darem a jako takové jsou naprosto v souladu se Zákonem přírody, neboť Zákon přírody i Mojžíšův pochází ze stejného pramene:¹⁴⁷

Svět je shodný se Zákonem a Zákon se světem. Člověk, jenž dodržuje Zákon, se stává světoobčanem, jelikož zaměřuje svoje činy s obdobným záměrem přírody v harmonii, podle které se řídí celý svět.

Sice by se dalo řešit, zda mezi obojím existuje nějaká hierarchie, avšak tuto otázku Filón nerozebírá, resp. nepřipouští ji, protože by to znamenalo, že jeden zákon je lepší než druhý. Pro Filóna to nepřipadá v úvahu, neboť Boží Zákon musí být vždy dokonalý. Podstatně je důležitější, že vztah Zákona přírody a Zákona Mojžíšova přivádí Filóna právě k alegorickému vysvětlování některých, z perspektivy helénského světa podivných, zvyklostí, jako je např. rozlišování čistého a nečistého.¹⁴⁸

Víra ve vzájemnou harmonii Mojžíšského a přírodního Zákona čili *Logu* otevírá Filónovi rovněž cestu k alegorickému výkladu biblických přikázání, k čemuž se Filón uchyluje s oblibou a nikoliv bezúčelně, neboť jedním z cílů tohoto alegorického výkladu je vysvětlení těchto příkazů. Filón psal především pro diasporní Židy, ale počítá i s pohany, pro které bylo třeba autoritu Písma podložit racionální argumentací, nikoliv jen božským původem.¹⁴⁹

Nicméně, jak je známo každému studentovi biblistiky, Mojžíš byl prvním skutečným prorokem,¹⁵⁰ vyvstává tedy otázka, podle jakého zákona žili osobnosti žijící před Mojžíšem, jako byli patriarchové Abraham, Izák a Jakub. Filón tento problém řeší znovu vzájemným vztahem mezi Mojžíšovým Zákonem a Zákonem přírody. Učenec následně přikládá postavám patriarchů roli živých zákonů, tedy osobností, jež žily v souladu s přirozeností, myšleno s *Logem*, který je obsažen ve světě.¹⁵¹ Tyto osobnosti díky Božím požehnání, jehož součástí byl i dar inteligence¹⁵², vyvodily z řádu přírody pro své vlastní jednání tytéž mravní zákony, které poté zjevil Bůh skrze Mojžíše, a to

¹⁴⁷ YONGE, C.D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition. On the Creation*, s. 17-46, konkrétně I (3).

¹⁴⁸ NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 256-264.

¹⁴⁹ HENGEL, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s.v.Chr.*, s. 186-190.

¹⁵⁰ Ex 6,3: „Ukázal jsem se Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi jako bůh všemohoucí, ale svým jménem Hospodin jsem jim nebyl znám.“ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad*. 19., (10. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2013. ISBN 9788087287668.

¹⁵¹ V Talmudu nacházíme paralelu, kde je uvedeno, že Abraham znal Tóru a dodržoval přísně všechna přikázání. *Babylonský Talmud, traktát Joma*, folio 28. strana 2.

¹⁵² Právě v tom je Filónovo chápání „Božího požehnání“ odlišné od Augustýnovi koncepce, jelikož pro Augustýna je Boží milosrdenství více „exkluzivní“, zatímco podle Filóna se Boží požehnání týká v posledku všech lidí jako Božích dětí.

nejen pro vyvolený lid, ale pro všechny národy. Současně to znamená, že zbožnost není jen výsadou vyvoleného lidu, neboť stejně jako patriarchové, kteří dospěli k zbožnosti prostým pozorováním zákonů univerza, v němž se zrcadlí moudrost a vůle Boží, též moudrosti mohli dosáhnou i velcí učenci pohanského světa jako Sokratés, Platón, Aristotelés, Zénon a další. Filón tak v posledku napomohl etablovat pohanské učence do struktury židovsko-křesťanského vzdělání, aniž by přitom kladl pohanské kultury na roveň pro něj jedinečnému kultu Hospodina.¹⁵³ Filón byl totiž pevně přesvědčen, že všichni lidé jsou si v podstatě rovni, neboť ve všech lidských bytostech se stejnou měrou odráží Boží sláva. Učenec současně však zastává názor, že demokracie není možná bez pevných a rozumných zákonů, neboť v případě jejich absence by se demokracie zvrhla v tyranii lůzy, tedy v *ochlokracii*.¹⁵⁴

V souvislosti s výše uvedeným hledají někteří autoři ve Filónově díle prvky panteismu či předchůdce *gnósis*, ačkoliv od obojího je Filón velice vzdálený. Filón není panteistou, neboť příroda u něho nesplývá s Bohem, ačkoliv je prodchnuta Božím *Logem*, který však sehrává roli nižší božské emanace obdobné světlu ze Slunce, což je rovněž přiléhavé přirovnání v souvislosti s tím, že Filón sám byl do značné míry ovlivněn dílem Platóna.¹⁵⁵ Gnóze bychom mohli najít ve Filónově snaze o vymanění se z materiálního světa, překonání smyslových požitků a obrat k duchovním hodnotám. Podobnost lze vidět i ve vzývání Boží moudrosti jako samostatně existující entity, jíž se dovolávají i mnohé gnostické texty, např. spis *Hrom: dokonalá mysl* z archivů gnostické knihovny v Nag Hammádí, kde je napsáno:¹⁵⁶

Vždyť já jsem moudrost Řeků a poznání barbarů. Já jsem odsouzení Řeků s barbary. Já jsem ta, jejichž podob je v Egyptě mnoho, a ta, která mezi barbary žádnou podobu nemá.

Moudrost, *Sofia* zde vystupuje v roli prostředníka mezi božským a lidským světem a představuje se zde jako nositelka negativních i pozitivních elementů. Je tou, která je nenáviděna i milována, nazývána životem i smrtí. To ukazuje na dvouznačnou povahu moudrosti, neboť moudrost může vést jak k pokoře a zbožnosti, tak i k nadutosti a pýše, které Řekové říkali *hybris*.

Avšak Filón svět nezavrhuje, ani nevyzývá k uzavřenému asketismu, který by avizoval na život vezdejší a vyhlížel na smrt jako na uvolnění z pout materiální existence. Příroda je pro Filóna naopak

¹⁵³ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 213-214.

¹⁵⁴ *Tamtéž*, s. 214-219.

¹⁵⁵ *Tamtéž*, s. 184-186

¹⁵⁶ RUDOLPH, Kurt. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, s. 86-88.

dobrá a jako Boží dílo v sobě nese otisk svého stvořitele. Filón nikde nepracuje s představou dvou bohů, z nichž by Bůh-tvůrce hrál roli žalárníka duší, jako je tomu obvykle u gnostiků.¹⁵⁷

2.4 Duše a poslední otázky člověka z pohledu Filóna Alexandrijského

Již jsme zde mluvili o tom, jak Filón řeší mravní záležitosti a odkud čerpá při řešení otázky, jak by člověk měl žít v tomto světě. Co však může člověk od takového života podle Filóna očekávat? Jinak řečeno, jaká bude odměna za ctnostný život? Nejjednodušší a pro Filóna nejbližší odpověď je, že odměnou za ctnost je perspektiva dobrého a spravedlivého života, ačkoliv i Filón připouští, že ani sebespravedlivější člověk nemusí zákonitě dojít své spravedlivé odměny a společenského uznání, zatímco zločinec se může dobrat moci, která mu umožní žít pohodlně a v přepychu. Již starořeční filozofové si byli tohoto „paradoxu“ vědomi. Jde o v jádru zapeklitý problém, který nabourává každou etiku, a proto řeční i rabínské učenci vyhlíželi za oponu divadla veškerenstva do posmrtného údělu duší, kdy se všechny dobré i zlé skutky sečtou a duše následně obdrží svůj díl odměny, či spravedlivého trestu. Tak Platón hovoří ve své X. knize *Ústavy* o vojáku jménem Éř, který se vrátil po deseti dnech z onoho světa, aby vypověděl o posmrtném údělu spravedlivých i hříšných duší.¹⁵⁸ Lze soudit, že Platónův popis zásvětních odměn a trestů mohl mít vliv na křesťanské budování ráje a pekla, avšak na samotné rabíny v Izraeli žádný vliv neměl a ani Filón tento platonský mýtus nikde necituje. Ve Filónově době se o možnosti posmrtného osudu duše vedli horlivé spory, a zatímco farizejové učení o posledním soudu zastávali, saduceové je odmítali.¹⁵⁹

Filón sám posmrtný úděl duše příliš neřeší, resp., nepovažuje tuto otázku pro zbožného člověka za podstatnou. Skutečně zbožný člověk slouží Bohu z čisté lásky a nežádá odměny, neboť odměnou je sama možnost být ctnostný v Božích očích. Filón sice přebírá helénský model posmrtného údělu člověka, jehož tělo se po smrti obrátí v základní elementy. Avšak duše se jako nesmrtelný element navrátí zpět do nebeského éteru, kde se podle Filónových představ připojí k duchovnímu Božímu vojsku andělů. Filón ale podrobněji nepromýšlel, co to konkrétně pro duši znamená. Zajímavé ovšem je, že filozof tuto naději na posmrtnou existenci přiznává nejen příslušníkům vyvoleného národa, nýbrž všem, kteří se ve svém životě snažili žít podle božích příkazů, ať už je vyčetli ze svatých knih nebo ze řádu přírody. Bůh totiž podle Filóna nikomu nestrání a uznává všechny řádné duše, ať už jej uctívají vědomě či naopak. Všemohoucímu stačí jen skutečnost, že žijí podle jím daných zákonů.¹⁶⁰

¹⁵⁷NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 119-122.

¹⁵⁸X. kniha. PLATÓN. *Ústava*, 507-511c.

¹⁵⁹LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 219-223.

¹⁶⁰NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 181-190.

Filón paradoxně neřeší otázku posmrtného údělu těch, kteří se světovému řádu vzeprou a žijí bezbožně. Možnosti jsou dvě. Buď Filóna tato otázka prostě nezajímala a nechával na Boží vůli, co se s takovými lidmi stane, nebo možná předpokládal, že lidé, kteří žijí jen pro sebe a pro smyslové potěšení, nakonec natolik zabřednou v materiální sféře, až se v ní jejich duše rozplyne. Nicméně tato interpretace by příliš zaváněla gnózí a dualistickým dělením mezi duchem a hmotou. Možné vysvětlení by se nabízelo takové, že nejde ani tak o materii jako o iracionální pnutí duše, která se uzavřela sama do sebe. Nasvědčovala by tomu Filónova vlastní slova z díla *Quod Deus sit immut.*¹⁶¹

Necht' jsou tedy v opovržení všichni, kteří plodí toliko pro sebe, kteří sledují jenom svůj vlastní prospěch a přehlížejí všechny ostatní, jako by byli zrozeni jen sami pro sebe.

Filón považuje za pravý jedině život mudrce, v čemž je za jedno se stoiky, neboť ctí život v souladu s přirozeným zákonem. Je tedy možné, že Filón považuje svévolníky a bezbožníky za duchovně mrtvé, ačkoliv fyzicky žijí. Filón se v jednom ze svých textů dokonce vyjadřuje tak, že pro ctnostného člověka není smrt žádným zlem, neboť je součástí přirozeného řádu běhu světa a skutečným zlem je smrt takového člověka spíše pro jeho okolí, neboť zbožný prospívá během svého života nejen sobě, ale především druhým. Filón se tak ukazuje jako filozof, který ačkoliv rozvíjí obsáhlou metafyziku okolo Boha a jeho emanací, ponechává otázku posmrtného života do velké míry otevřenou. To neznamená, že by Filón posmrtný život zavrhoval, něco takového by se ani neslučovalo s jeho ukotvením v biblickém schématu myšlení. Na druhou stranu rozpracovaná soteriologie by působila stejně nemístně, neboť by to pro učence znamenalo klást svůj intelekt na roveň tomu Božímu. Sama Bible neposkytuje o takovýchto otázkách jasnou představu, snad jen na krátké náznaky o tom, že spravedliví naleznou po smrti útočiště u praotců a budou připojeni ke svému lidu, což Filón vykládá jako příslib možného posmrtného života v nebeských sférách, o kterých však v posledku nelze nic říci, neboť jde o jedno z Božích tajemství.¹⁶² Nicméně i v otázce soteriologie se ukazuje Filón být velmi otevřeným až multikulturním, neboť přiznává možnost spásy všem lidem, nejen pokrevním příslušníkům vyvoleného židovského lidu, ale i pohanům,¹⁶³ kteří buď jako proselyté, či jako praví mudrci žijí dle Božího Logu, ať už skrze Mojžíšův zákon či zákon obsažený v přírodě.

Filónova víra v kolektivní soteriologii, ač oprostěnou od konkrétní postavy mesiáše, která je vlastní až křesťanským myslitelům, může být, domnívám se, inspirativní i dnes v době snahy o mezináboženský dialog.

¹⁶¹ *Quod Deus sit immut* s. 19; Politická teorie: chvála demokracie (citát str. 219). LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 214-219.

¹⁶² NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, s. 239-244.

¹⁶³ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 219-223.

Neuzavřenost otázek soteriologie souvisí s Filónovým přesvědčením, že vše, co máme, není ve skutečnosti doopravdy naše a bylo nám to pouze propůjčeno od Boha jako dočasná zástava či dar, ze kterého však jsme povinni skládat daň lásky. Máme tak povinnost využít život, který nám byl dán ke službě ostatním lidem i světu, jež Bůh stvořil jako své dílo. Stejně jako jsme nepatřili sobě před tím, než jsme se narodili, nebudeme patřit sobě ani poté, co ukončíme svou pozemskou pouť. Neboť naše tělo se vrátí zpět zemi, z níž vzešlo, a duše se navrátí do nebeských výšin, odkud také pochází, aby se připojila k zástupům Božích služebníků. Filón se tak na první pohled spíše kloní na stranu saduceů, kteří v posmrtný život nevěří, avšak stejně tak to lze chápat alegoricky, což by bylo pro Filóna daleko příznačnější, jako příslib jakési metamorfózy, což by bylo i v souladu s biblickým „a budou jako andělé“, ačkoliv tato pasáž je až z mladší doby.

Pro Filóna je vědomí, že člověk nenáleží zcela sám sobě, ale vždy patřil svému tvůrci, současně zdrojem neskonale naděje. Je-li Bůh mým pánem, pak mohu doufat, že budou-li v jeho očích mé skutky ctnostné, přihlásí se k nim a jakožto můj Pán mě povede i údolím stínů.¹⁶⁴

V této souvislosti bych rád zmínil *knihu Přísloví*, kde můžeme najít velmi podobnou paralelu k Filónově etice, která ukazuje, jak moc je Filónova filozofie ovlivněna biblickým poselstvím *Přísloví* 3,1-4:

Můj synu, na mé učení nezapomínej, at' tvé srdce příkazy mé dodržuje. Prodlouží ti dny a léta života a přidají ti pokoj. At' tě neopouští milosrdenství a věrnost!
Přivaž si je na hrdlo, napiš je na tabulku svého srdce. Tak najdeš milost a uznání v očích Božích i lidských.

¹⁶⁴ *Tamtéž*, s. 223-225.

Třetí kapitola

3.1 Filónův „druhý život“

Nyní se podívejme na otázku, jak život myšlenek Filóna pokračoval i po myslitelově smrti, tedy na Filónův vliv na další učence. Filón zemřel okolo roku 50 o. l., tedy před zničením Druhého chrámu roku 70 o. l., které bylo významné jako impuls pro rozdělení judaismu a křesťanství.

Nejprve se zaměřím na vztah Filóna a judaismu a následně uvedu, jak k Filónovi přistupovalo křesťanství. Především si musíme uvědomit, že Filón psal pro Židy žijící v diaspoře, zejména pak v Alexandrii. Jazykem jeho děl byla tedy řečtina, *koiné*. Významnou měrou se učenec zasloužil o propagaci výkladů typu midraše, které se začaly objevovat dříve v řečtině než v hebrejštině. V rabínském prostředí se tyto navíc po dlouhou dobu předávaly ústně.¹⁶⁵ V samotné Judeji, kterou později císař Hadrián přejmenoval na Palestinu, byla však řečtina jazykem zřídka užívaným a známým. Rabíni řečtinu zcela nezavrhovali, protože to byl tehdejší úřední jazyk, dokonce uznali Akilasův překlad *Bible* do řečtiny. Vyjma omezené skupiny učenců však řecky téměř nikdo neuměl. To mělo vliv i na šíření povědomí o existenci Filóna a jeho díla v této oblasti. Paradoxně to byl církevní otec Órigenes, který s sebou vzal vzdělaného Žida při své cestě do Caesareje, jenž mu pomáhal sestavit *Hexaplu*.¹⁶⁶ Filón byl tedy v rámci Judeje neznámý, později upadl do zapomnění. Máme jen letmé zmínky jako například od astrologa a dějepisce Abrahama Zacuta (1452-1515), který zmiňuje nepřímou velkého židovského učence, jenž psal řecky o otázkách duše. K rehabilitaci Filóna došlo až později. Zpočátku to byli bratři z rabínské rodiny v Mantově čili Juda, David a Moše Provensálští. Jejich přítel Azarja dei Rossi (1513-1578) ve svém díle zmiňuje Filóna jakožto *Jedidja*, v překladu „přítel Hospodinův“. Na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století se zájem o Filóna znovu pozvedl díky úsilí židovského, osvíceneckého hnutí *Haskala*, které vnímalo Filóna jako model, podle něhož lze reformovat staré tradice a uvést je do souladu s rozumem. Od poloviny devatenáctého století se o Filónovo dílo začali zajímat i evropští židovští vzdělanci, kteří patřili k *Wissenschaft des Judentums* čili hnutí židovské vědy.¹⁶⁷

Byli to právě křesťanští myslitelé, kteří si uvědomili význam Filónova učení pro filozofický rozvoj jejich víry zejména v oblasti adaptability vlastní doktríny do helénské kultury včetně filozofie. Filón, židovský učenec, se stal pro církevní apologety a církevní otce vzorem přístupu, jímž lze

¹⁶⁵ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře.*, s. 175-178..

¹⁶⁶ *Hexapla* znamená „Šesterá“ a název vychází z toho, že jde o překlad Starozákonního textu do 6 odstavců, v prvním je originální hebrejský text, následuje přepis hebrejského textu pomocí řecké abecedy – tzv. *Secunda*, další jsou řecké překlady – Aquilův, Symmachův, *Septuaginta* a překlad Theodotiánův.

¹⁶⁷ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře.*, s. 175-178.

překlenout kulturní rozdíly biblického a helénského světa. Jeho myšlenky se staly inspirací zejména jako návod pro inkulturaci křesťanského poselství do pohanského prostředí. Tím se v nadsázce z Filóna žida stal Filón křesťan.¹⁶⁸

Obecně uznávaná data Filónova života se pohybují v rozmezí let 20 př. o.l. až 50 o.l., což znamená, že se mohl teoreticky setkat s Ježíšem, avšak žádný zdroj ani v podobě legend nezmiňuje, že by k takové okolnosti vůbec došlo. Jako alexandrijský občan však mohl Filón o Ježíšovi snad alespoň slyšet. Filón sám však zmiňuje pouze zpronevěry, kterými na sebe Pontius upozorňoval. Někteří kritikové křesťanství využívali Filónova mlčení jako argumentu pro hypotézu, že Ježíš historicky neexistoval, zmínky z díla Josefa Flavia pak považují za pozdější dodatky. Nicméně podíváme-li se na celou věc z pohledu Filóna samotného, dává smysl, že se o Ježíšově ukřižování nezmiňuje. Je důležité mít na paměti, že Filón žil v diaspoře a neměl tedy přímý kontakt s děním v Jeruzalémě. Dále i kdyby se učenec doslechl z druhé ruky o tom, že Pontius odsoudil k smrti jistého náboženského rebela, nebyl by důvod, proč by ho zpráva měla znepokojovat. V Ježíšově době byla Palestina totiž známá tím, že se zde čas od času vyskytli náboženští vůdci, kteří k sobě strhávali davy, dalším takovým příkladem by mohl být Šimon Mág. Je tedy logické, že Filóna tito blouznivci nechávali chladným, neboť sami strhávali pozornost na sebe a vyzdvihovali své slovo čili *logos* nad *Logos* Písma, což bylo pro Filóna coby Žida projevem blasfémie, a je tedy rozumné, že ho poprava takové osoby příliš nezaujala.

Filón tudíž zrod křesťanství nezaznamenal, a pokud se k němu nějaká letmá zmínka dostala, nepovažoval ji za důležitou, což není zdaleka nic zvláštního vzhledem k tomu, že jsme i dnes přetíženi přívaly informací a nedovedeme vždy posoudit jejich význam.

Vyvstává však otázka, zda rodící se křesťanství zaznamenalo samotného Filóna. Osobní kontakty mezi Filónem a Alexandrijskou obcí lze vyloučit, ačkoliv existují jisté zmínky o opaku, které však spíše figurují jako přání autora než záznam historické skutečnosti.

Jistých společných bodů mezi Filónem a prvními křesťany bychom si měli zejména všimnout při podobnosti motivací Filóna s apoštolem Pavlem, neboť oba se snažili biblické poselství představit helénskému světu, přičemž museli zachovat jádro tohoto posvátného učení a současně jej vyložit svému znalému, leč pohanskému okolí způsobem, který by byl pro něj přijatelný. Oba také znali Bibli z řeckého překladu, ačkoliv Pavlovy listy se staly nakonec součástí kánonu, což o Filónovi říct nemůžeme. Pavel podobně jako Filón používá alegorický výklad biblických příběhů, ačkoliv jim dává odlišný význam než Filón. Nicméně podobný přístup k biblickému materiálu neznámá, že by Pavel byl nějak inspirován Filónem, spíše je vhodné tyto shody připsat na vrub vlivu helenistické kultury, v níž byl typický alegorický výklad hojně užíván při reinterpetaci homérských mýtů a zejména pak

¹⁶⁸Myšleno jako nadsázka.

nepřístupného chování bohů. Z helénistických filozofických škol užívali alegorii hojně platonické i stoikové. Stejně tak podobnost mezi Filónem, popisem Syna u Pavla v *Listu Židům*¹⁶⁹ a *Logem* v prologu *Janova evangélie* je více otázkou vlivu helénistické filozofie. Samozřejmě to, v čem se křesťanské pojetí *Logu* liší od helénské i od Filónova je prvek inkarnace, vtělení Božího *Logu* jakožto Syna člověka, což bylo rouháním pro Židy a kamenem úrazu pro Řeky. Christologie je tedy hlavním předmětem, v němž se ukazují nejmarkantnější rozdíly v myšlení křesťanů, Židů i Řeků. Společně s tím jde ruku v ruce otázka, nakolik tedy Filón ovlivnil křesťanské učence. Nelze považovat za pravděpodobné, že by Josefus Flavius, když kolem roku 90 v Římě psal své *Židovské starožitnosti*, měl nějaký přístup k Filónovu dílu, které by snad Filón vzal s sebou do Říma během své audience u císaře Caliguli. Pravda je spíše taková, že Filón s sebou mohl vzít pouze několik svitků, které určitě nemohly pokrýt rozsah přesahující několika římských intelektuálů, s nimiž si Filón dopisoval z Alexandrie. Chceme-li tedy zmapovat přehled vývoje Filónova působení, musíme začít naše putování právě tam.

Alexandrie byla obchodním i kulturním centrem helenizovaného světa a i po Alexandrově smrti si zachovala velkou míru vlivu¹⁷⁰ zejména díky intelektuálnímu zázemí, které poskytovaly *Museion* a *Matka knihoven*.¹⁷¹ První historicky doložená křesťanská obec v Alexandrii sahá svým příběhem do konce druhého století. Pravděpodobně ji nezaložil apoštol Marek, jak tvrdí pozdější legenda ze 3. století. Ohledně prvních křesťanů v Egyptě panuje značné množství spekulací a nejasností, které jsou spojeny s věroučnými otázkami. Je krajně pravděpodobné, že egyptské křesťanství bylo pod vlivem gnóze,¹⁷² takže lze očekávat dualistický pohled na svět, kde kontrastuje duch proti hmotě. První křesťané, které známe z této oblasti jménem, jsou Basileidés a Valentinós. Dále je zde gnostická knihovna v Nag Hammádí.¹⁷³ Už teolog Kléméns Alexandrijský rozvíjel teorii o křesťanství jako o pravém poznání.¹⁷⁴ Sám Petr Pokorný se domnívá, že gnóze vznikla na půdě židovství pod vlivem alexandrijské literární a filozofické tradice, která čerpala inspiraci z Platóna. Textem, na který se soustředila pozornost gnostických vykladačů, byl právě Starý zákon.¹⁷⁵ V mnoha gnostických textech figuruje rovněž *Sofia*, ženské zosobnění Boží Moudrosti,¹⁷⁶ se kterou se

¹⁶⁹ Žd 1.2: „Na konci těchto dnů k nám promluvil v Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož učinil i věky“.

¹⁷⁰ ŠWIDERKOVÁ, Anna. *Tvář helénistického světa: Od Alexandra Velikého do císaře Augusta*. Praha: Panorama, 1983, s. 120-124. Stopy, fakta, svědectví. ISBN 604-22-857.

¹⁷¹ *Tamtéž*, s. 106-111.

¹⁷² POKORNÝ, Petr. *Řecké dědictví v Orientu: (Hélenismus v Egyptě a Sýrii)*. str. 304-305 Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené. ISBN 80-85241-50-1.

¹⁷³ První expedice do oblastí se konala na podzim roku 1975, druhá o rok později a třetí v zimě roku 1977/78. Následovali ještě dvě menší výzkumné výpravy, jejichž úkolem bylo spíše prozkoumat mimo-písemné nálezy, architekturu nalezených staveb apod.

Expedice Nag Hammádí. POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, Vydání první, s. 83-86. ISBN 33-738-86.

¹⁷⁴ *Tamtéž*, s. 305-306.

¹⁷⁵ *Tamtéž*, s. 306-307.

¹⁷⁶ *Tamtéž*, s. 309.

setkáváme i v případě Filóna. Nicméně přístup gnostiků byl, jak již bylo ukázáno, v pravém opaku vůči židovskému chápání světa jako dobrotivého Božího stvoření. Přesto nacházíme v gnostických textech mnohé odkazy na Starý zákon, což někteří badatelé vysvětlují křesťanským vlivem. Křesťané totiž sami používali starozákonní texty, obzvláště žalmy, jako důkazy budoucího mesiášského zaslíbení, jež našlo své uskutečnění v Ježíši z Nazareta. Dle převažující teorie vznikla gnóze z řecké filozofie, další výklad však přikládá vznik gnostických textů židovským kořenům, resp. helénizovaného judaismu, který byl vlastní židům v diaspoře, již zastávali asi 2/3 svého tehdejšího národa. Zejména vlivné byly židovské skupiny ve velkých městech jako Alexandrie, Antiochie na Órontu, Řím apod.¹⁷⁷

V souvislosti s egyptským křesťanstvím je důležité zmínit nejstarší zachovalý fragment Janova evangelia z doby kolem roku 125 o.l.¹⁷⁸. Současně je třeba zmínit křesťanské gnostiky Demétria (189–231), Klementa (145–217) a zejména pak Órigéna (185–253).¹⁷⁹

Kléméns zmiňuje Filóna v svém díle *Stromata* čtyřikrát výslovně a více jak tři sta krát nepřímě. Kléméns čerpá z Filónova řadu myšlenek jako je prvenství Písma vůči řecké filozofii či výklad jmen praotců na bázi etymologie. Zároveň od něj přebírá alegorizaci příběhu Abrahámových dvou manželek, avšak Sárú jakožto *pravou Moudrost* ztotožňuje s Ježíšem. Kněžský oděv, který má pro Filóna kosmický význam, je u Kléménse představen jako symbol spásy a zjevení Krista. Kléméns pravděpodobně vycházel z Filóna i ve svých rannějších spisech jako *Vychovatel* a další, kde nacházíme řadu citací a parafrázi Filóna. Některá starší Kléménsova díla jsou dnes ztracená a nedostatečný vědecký výzkum některých zachovalých textů nám bohužel brání odhadnout celý rozsah Filónova vlivu na tohoto křesťanského učence. S největší pravděpodobností vnímal Kléméns Filóna jako vzor pro čerpání bohatství řecké filozofie, zejména Platónismu, při svém biblickém výkladu čímž prakticky helénizoval křesťanství jako Filón judaismus.¹⁸⁰

Dalším ze tří významných křesťanských gnostiků byl Órigenes, jenž se narodil roku 185 o. l. v egyptské Alexandrii a do dějin křesťanského myšlení vstoupil svým dílem *Peri archón*, česky *O základních principech*.¹⁸¹ V tomto textu Órigenes řešil otázku o podstatě Ježíše Krista a jeho vztahu k Bohu Otci. Órigenes navázal rovněž na učení o Logu. Tento pojem v jeho učení hraje podobnou roli jako u Filóna, tedy roli prostředníka mezi Bohem Otce a světem. Otec totiž tvoří Logos, skrze něhož Bůh tvoří materiální vesmír a skrze nějž působí Boží spasitelské dílo.¹⁸²

¹⁷⁷ *Tamtéž*, s. 49–55.

¹⁷⁸ *Papyrus Rylands Greek 457*.

¹⁷⁹ LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 231–235.

¹⁸⁰ *Tamtéž*, s. 231–235.

¹⁸¹ *Tamtéž*, s. 231–235.

¹⁸² HAŠKOVEC, Vít a Ondřej MÜLLER. *Galerie géniů: aneb kdo byl kdo*. Dotisk 2., rozšířené vydání. Praha: Albatros, 2003, s. 309–310. ISBN 80-00-01230-8.

Dalším významným křesťanským intelektuálem, který navázal na Filóna a to v míře ještě větší, než tomu bylo u Órigéna, byl Eusébios. Ten studoval u významného kněze jménem Pamfilos, který pocházel z bohaté a vlivné foinické rodiny. Byl to právě Pamfilos, kdo se zasloužil o záchranu řady cenných rukopisů z Órigénovi pozůstalosti. Eusébios pak toto intelektuální dědictví bohatě využil ve vlastní tvorbě, z níž můžeme jmenovat např. *Církevní dějiny*, deset svazků pojednávajících o profánních událostech i o dějinách církve. Za zmínku dále stojí díla *Praeparatio evangelica*, pánáct svazků, jež by bylo možno přeložit jako *Příprava na evangelium*, a *Demonstratio evagelica* čili dvacet knih věnovaných kázání a šíření evangelia, které měly být odpovědí na kritiku křesťanství ze strany novoplatonika Porfyria.¹⁸³

Eusébios se projevuje jako velmi poctivý učenec, který odkazuje na své zdroje a z Filóna cituje rozsáhlé pasáže a krom toho nachází pro Filóna i místo v rámci své koncepce církevních dějin. Ačkoliv sám čerpá z Filónových záznamů o protižidovských pogromech v Alexandrii, vykládá je přirozeně po svém, tedy z pohledu křesťana, pro něhož byly tyto výlevy barbarského ničení projevem Boží nevdě nad tím, že Židé zavrhli Ježíše. Nutno však dodat, že Eusébios měl pro Židy notnou dávku pochopení, rozhodně tedy nebyl stoupencem násilné konverze kohokoliv na pravou víru dle křesťanů. Eusébios nám poskytuje přehled Filónových děl, která byla přístupná v knihovně v Caesareji. Učenec cituje nejvíce spisy *De opificio*, *De plantatione*, *De providentia* a *De specialibus legibus*. Ze všech témat se Eusébios věnoval nejvíce pojetí *Logu*. Eusébios rovněž nese zásluhu za zachování některých fragmentů Filónových textů, které by jinak zmizely v zapomnění, neboť nebyly již nikde jinde nalezeny. Konkrétně lze zmínit pasáže z *Hypothetica*, kde Filón obhájí Židy proti jejich žalobcům. Učenec rovněž cituje Filónova oslavná slova na Mojžíše a esejece.¹⁸⁴

Knihovna v Caesareji hrála významnou roli v další etapě dědictví Filónova díla. Tamější spisy nechal z rozpadajícího se papyru přepsat na pergamen biskup Euzoios. Pro nás je však zásadnější, že s obsahem knihovny v Caesareji se seznámil i biskup Řehoř z Nisy, jeden z kappadockých církevních otců. Filóna zmiňují i další členové kapadockého trojlístku, ačkoliv neuvádějí přímo učencovo jméno. Citují však pasáže jeho děl, což dokazuje na obeznámenost s Filónovými texty. Ze zdrojů, o kterých můžeme s bezpečnou jistotou prohlásit, že jde o dílo z Filónova pera, jsou citována díla *De vita contemplativa*, *De opificio* a *De vita Moysis*.¹⁸⁵

Nicméně Filón nebyl vždy jen vážen jako inspirativní materiál pro vlastní intelektuální zápolení s biblickým textem. Antiochijská škola byla pravým opakem Alexandrije, to se týkalo i přístupu k alegorickému výkladu, který byl ze strany antiochijské školy zamítán. To se týkalo i Filóna, který byl Theodorem z Mopsuestie (350-428 o.l.) kritizován za to, že nakládá s Písmem příliš volně

¹⁸³LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*, s. 235-240.

¹⁸⁴ *Tamtéž*, s. 235-240.

¹⁸⁵ *Tamtéž*, s. 238.

a svým alegorickým výkladem, který převzal od pohanů, snižuje historicitu biblických příběhů a nedotknutelnost svatých pravd.¹⁸⁶

Filón si nakonec cestu do křesťanského světa našel, a to skrze milánského biskupa Ambrože (339-397). Pět Ambrožových pojednání *De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abrahamo etc.* je veskrze prodchnuto Filónovým duchem dokonce více než šest set předchozích parafrází. Ambrož uměl dokonale řecky, což mu umožňovalo přístup k rozsáhlé bibliografii. Přestože dokážeme vysledovat parafráze a dovedeme určit, z jakých Filónových děl Ambrož čerpal, sám Ambrož Filóna nikde jasně necituje. Je to tím, že Ambrož jako stoupenec křesťanské víry nemohl, či spíše nechtěl veřejně přiznat, že se učí od příslušníka židovské víry, natož takového, který ještě přebíral exegetické metody od pohanů. I přesto byl však Ambrož natolik velkou osobností, že dovedl docenit význam a užitek, který Filónovo dílo pro církev představovalo a pomohl jej etablovat, otevřel mu tak dveře do křesťanského světa.¹⁸⁷

Situace se nakonec vyvinula v posmrtné „pokřtění“ Filóna, v němž si jej pro sebe křesťanství nárokovalo a přisvojilo si tak učence pro sebe. První pokusy o jakousi christianizaci Filónova díla můžeme nalézt v latinských překladech, počínaje sv. Jeronýmem a konče sv. Augustýnem. Dalším příkladem může být dílo *Skutky Janovy* z 5. století o., kde se mimo jiné objevuje zcela smyšlený příběh o setkání apoštola Jana a židovského učence Filóna. Příběh graduje v okamžiku, kdy Jan vrátí život Filónově zesnulé ženě, čímž židovského intelektuála přiměje, aby okamžitě přijal křest. Další smyšlený příběh tentokrát ze 6. století činí z Filóna představeného Alexandrijské školy.

Filónovo jméno proniklo i do Byzance, kde se objevilo v katénách čili řetězcích, což jsou marginální poznámky biblických exegetů okolo vlastního biblického textu. Filón je v těchto textech veden jako biskup. Z překladů Filóna do latiny je asi nejvýznamnější *Liber Philonis* datovaný k roku 831 o.l. Nicméně jde jen o jeden z mnoha příkladů, který by si zasloužil samostatnější výzkum.

Posmrtná christianizace Filónovi nicméně pomohla přežít dlouhou dobu středověku a dočkat se plného etablování na počátku devatenáctého století, kdy v Německu mezi lety 1896 a 1915 vyšla řada překladů Filónových děl doplněných o kritický aparát. Ve Francii vyšla v letech 1961 až 1988 řada Filónových textů bilingvně. Tím započalo rozsáhlé studium původního Filónova díla, které bylo nyní myšleno s ohledem na původní vyznání autora, díky čemuž bylo konečně opět možné lépe pochopit jeho skutečné myšlenky.¹⁸⁸

¹⁸⁶ *Tamtéž*, s. 235-240.

¹⁸⁷ *Tamtéž*, s. 240-241.

¹⁸⁸ *Tamtéž*, s. 241-244.

Závěr

V této práci jsem se zaměřil na myšlení Filóna z Alexandrie a jeho místo v dějinách řecké filozofie i helenizovaného diasporního židovstva. Zejména jsem se soustředil na Filónův přínos pro stavbu myšlenkového mostu mezi biblickou tradicí a helenistickou kulturou. V tomto bodě je významné Filónovo učení o podstatě *logu*, který je zprostředkovatelem věcí mezi Bohem a světem, současně je také nástrojem poznání Boží vůle, která se odráží v Písmu i v Zákonech přírody.

Postup práce je převážně teoretický a má komparativní charakter, jelikož vychází ze srovnání Filónova učení s myšlenkami antických učenců.

Snahou této práce bylo ukázat, jaká byla inspirace Filóna helenistickou filozofií a jak ji Filón využil ve svém učení k vybudování myšlenkového dialogu mezi řeckou filozofií a židovskou vírou. Filón upadl v rámci judaismu na dlouhou dobu do zapomnění, jeho odkaz však působil na křesťanství. Filón napomohl významnou měrou k tomu, že se helenistické myšlení stalo součástí pozdějšího křesťanského myšlení, které díky Filónovi našlo způsob, jak se vyrovnat s jinakostí antické kultury a přijmout její bohatství do systému pozdější středověké vzdělanosti (*septem artes liberales*).

Filóna můžeme považovat za významnou inspiraci pro budování multikulturalismu, neboť situace v Alexandrii byla s nadsázkou podobná dnešní době, kdy se svět zmenšuje a úzce propojuje na globální úrovni, v níž se vzájemně prolínají vlivy různých kultur. *Logos* jako řeč, slovo, či myšlenka, jež spojuje lidstvo a Stvořitele, je důležitá skutečnost jak pro Filóna, tak i v rámci současné teologie. Je to právě Slovo Boží, které se snažíme šířit v moderní společnosti a stejně jako Filón, se i my musíme vyrovnávat s novými vlivy. Filón nám ukazuje, jak je možné pracovat s cizími prvky a využít je pro rozšíření vlastního duchovního obzoru. Právě tento motiv mě na Filónovi fascinuje nejvíce, protože ukazuje, že lze zároveň věřit v Boha a současně zůstat člověkem rozumu.

Seznam použité literatury

BIBLIOGRAFIE

PRIMÁRNÍ ZDROJE: TIŠTĚNÉ

Babylonský Talmud, traktát Joma, folio 28. strana 2.

Bible: český studijní překlad. Přeložil Michal KRCHŇÁK. Praha: KMS, 2009. ISBN 978-80-86449-61-6.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 19., (10. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2013. ISBN 9788087287668.

PLATÓN, *Ústava*. Čtvrté, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-142-0.

PLATÓN. *Timaios*. Dotisk třetího opraveného vydání. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 80-86005-07-0.

PLATÓN. *Faidros*. 7., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014, 87 s. ISBN 9788072985104.

YONGE, C.D. *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*. Hendrickson Publishers, 1993. ISBN 978-0943575933.

SEKUNDÁRNÍ ZDROJE:

BAKEŠOVÁ, Alena. *Filozofický slovník*. Praha: Euromedia Group, k.s. - Knižní Klub, 2009. ISBN 978-80-242-2582-1.

DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 33-850-90.

FERGUSON, Kitty. *Pythagoras: His lives and the legacy of a rational universe*. 2nd publishing. London: Icon Books (www.iconbooks.com), 2011. ISBN 978-184831231-9.

GRANT, Michael. *Židé v římském světě*. Přeložil Gerik CÍSAŘ. Praha: BB art, 2003. ISBN 80-7257-953-3.

GRANT, Michael. *Římští císařové: životopisy vládců císařského Říma v letech 31 př. Kr. - 476 po Kr.* 3. vyd. v českém jazyce. Přeložil Eliška HORNÁTOVÁ, přeložil Michaela AMLEROVÁ. Praha: BB/art, 2010. ISBN 978-80-7381-771-8.

HADOT, Pierre. *Co je antická filozofie?* Přeložil Magdalena KŘÍŽOVÁ. Praha: Vyšehrad, 2017. Dějiny idejí. ISBN 978-80-7429-680-2.

HAŠKOVEC, Vít a Ondřej MÜLLER. *Galerie géníů, aneb, Kdo byl kdo: [222 osobností, které změnily svět: věda: filozofie: umění]*. 3., (2. rozš.), vyd. Praha: Albatros, 2004, c1999. ISBN 800001517X.

HENGEL, Martin. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s.v.Chr.* 3. durchgesehene Auflage. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1988. ISBN 978-3-16-145270-3.

HÖFFDING, Harald a Josef KRÁL. *Přehledné dějiny filozofie*. Přeložil Miloslav NOVOTNÝ. Praha: František Strnad, 1941.

HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek, 2011. Pontes pragenses (L. Marek). ISBN 978-80-87127-43-8.

HUSSEY, Edward. *Presokratikci*. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1997. ISBN 80-86027-07-4.

IVÁNKA, Endré von. *Plato christianus*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-075-0.

JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Vydání 2. Praha: Rozmluvy, 2007. ISBN 978-80-85336-38-2.

KOVÁŘ, František. *Filozofické myšlení helenistického židovstva*. 2. přehlednuté vyd. Praha: Herrmann, 1996.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann, 2006. ISBN 80-87054-00-8.

LEBELOVÁ, Mireille Hadas. *Filón Alexandrijský: Myslitel v židovské diaspoře*. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-492-3.

NIEHOFF, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*. Erste Ausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. ISBN 978-3-16-156298-3.

NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model: čili: Jak se filozofuje kladivem*. Praha: Československý spisovatel, 2009, 195 s. ISBN 978-80-87391-15-0. Kniha vyšla jako součást sborníku 'Tak pravil Friedrich Nietzsche', kde jsou tři autorova díla (Soumrak model; Duševní aristokratismus; O životě a umění).

NOVOTNÝ, František. *O Platonovi*. Vyd. 2. Praha: Nová Akropolis, 2014. Simo – draci moudrosti. ISBN 978-80-86038-72-8.

PANCZOVÁ, Helena. *Grécko-slovenský slovník: od Homéra po křesťanských autorov*. Bratislava: Lingea, 2012. ISBN 978-80-8145-021-1.

PARTRIDGE, Christopher. *Lexikon světových náboženství*. Z anglického originálu přeložil Martin Ritter, editor Jan Heller. Praha: Slovart, 2006. ISBN 80-7209-796-2.

POLLARD, Justin a Howard REID. *Vzestup a pád Alexandrie*. Praha: Deus, 2008. ISBN 978-80-87087-44-2.

POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, Vydání první. ISBN 33-738-86.

POKORNÝ, Petr. *Řecké dědictví v Orientu: (Hélenismus v Egyptě a Sýrii)*. Praha: Institut pro stře-
doevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené. ISBN 80-85241-50-1.

RUDOLPH, Kurt. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. [1. vyd.]. Přeložil Jiří GEBELT. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2010. Světová náboženství. ISBN 978-80-7021-947-8.

SEGERT, Stanislav. *Synové světla a synové tmy: Svědectví nejstarších biblických rukopisů*. Praha: Orbis, 1970. ISBN 510-21-875.

SOUSEDÍK, Prokop. *Logika pro studenty humanitních oborů*. Vydání třetí. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-970-6.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Vyd 8., V KNA 2. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, přeložil Petr REZEK, přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, c2000. Studium (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 9788071952060.

ŠWIDERKOVÁ, Anna. *Tvář helénistického světa: Od Alexandra Velikého do císaře Augusta*. Praha: Panorama, 1983. Stopy, fakta, svědectví. ISBN 604-22-857.

VERNANT, Jean-Pierre. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-731-6.

VIDMAN, Ladislav. *Od Olympu k Panteonu: Antické náboženství a morálka*. Praha 2, Karlovo náměstí 5: Vyšehrad, 1986. ISBN 3371986.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Vzkříšení Olympie*. Druhé, přepracované vydání. Praha: Euromedia Grou, k.s. - Knižní Klub, 2003. ISBN 80-242-0932-2.

Upravit citaci

SEKUNDÁRNÍ ZDROJE: ON-LINE

WAETJEN, H.; *Logos πρὸς τὸν θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel* [online]. The Catholic Biblical Quarterly. Vydáno 2001. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/43724423>

Seznam zkratek

V této práci využívám zkratky biblických knih podle ČEP. Zkratky citované literatury uvádím níže. Veškeré biblické pasáže jsou citovány podle následujícího zdroje:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 19., (10. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2013. ISBN 9788087287668.