

Obsah

1	Úvod	7
2	I. Hellenismus mezi židovstvem palestinským	11
3	II. Hellenismus mezi židovstvem diaspory	27
4	III. Povaha a směry řecké filosofie v době hellenistické, zvláště pokud působily na filosofické myšlení hellenistického židovstva	45
5	IV. Společná povaha projevů filosofického myšlení hellenistického židovstva	57
6	V. Aristobúlos	65
7	VI. Moudrost Šalomounova	75
8	VII. Čtvrtá kniha makabejská	85
9	VIII. Filón	91
	9.1 I. O bohu	112
	9.2 II. O hmotě a stvoření	114
	9.3 III. O božských silách	115
	9.4 O Logu	117
	9.5 V. O člověku a o duši	119
	9.6 VI. Etika	121
10	Rejstřík	129
11	Literatura	135

Kapitola 1

Úvod

1. Důvody pro zvolení thematu práce. —
2. Proposice. — 3. Předmět náleží do dějin filosofie řecké. — 4. Výklad základních pojmů.

1. Důvodů, jež mě vedly k tomu, že jsem zvolil za předmět své práce pojednání o filosofickém myšlení hellenistického židovstva, bylo několik. Obíraje se studiem vzniku a prvních počátků křesťanství, jakož i studiem dějin dogmatu v době prvotního křesťanství a pátraje po vlivech z dob minulých, zastavoval jsem se stále častěji u hellenistického židovství a u duchových jeho plodů, pokud jsou nám zachovány, pozoruje již tam hotové nebo připravované prvky, které jsem shledával u nejstarších spisovatelů křesťanských, ve formulaci nejstarší křesťanské dogmatiky i v projevech náboženského života prvotního křesťanství. Hlavně pak jsem stanul při zachovaných nám památkách filosofického myšlení hellenistického židovstva, v nichž naléztí lze nejvíc prvků, které působily na vývoj prvotního křesťanství, ať už přímo, či nepřímo. Ve všech oněch památkách však filosofické myšlení židovské se jeví závislým na filosofii řecké, takže další krok ve studiu vedl právě k zjištění tohoto vlivu. — Že pak jsem se odhodlal k tomu, zpracovati výsledek svého studia v této práci, k tomu podnětem bylo to, že jednak v české literatuře nemáme dosud spisu ani článku, který by o tomto předmětu pojednával, jednak pak poznání, získané při studiu, že filosofické myšlení hellenistického židovstva v knihách jednajících o dějinách filosofie řecké vyličeeno bývá pouze jednostranně, totiž v jeho souvislosti s filosofií řeckou. K správnému pochopení a ocenění tohoto myšlení pokládám za nutno také poznání jeho souvislosti s ostatním kulturním vývojem židovství hellenistického, které pak opět všestranně vynikne teprve při srovnání jeho s kulturním vývojem židovství palestinského v době hellenistické.

2. Tím zároveň jest dáno také rozdělení práce. Aby vynikl obraz filosofického myšlení hellenistického židovstva, jest třeba jej zasaditi do správného rámce

duchového prostředí židovského i řeckého a vylicíti složení obojí půdy, z jejíhož spojení vyrostlo. Proto chci alespoň v hlavních rysech vylicíti, jak a pokud se projevoval hellenismus na půdě židovstva palestinského, semitsky mluvícího, nato vyložiti, jak projevoval se na půdě řecky mluvícího židovstva diasporového, roztroušeného v ostatním světě, připomenouti v hlavních znacích povahu a směry řecké filosofie v oné době, zvláště pokud působily vlivem svým na filosofické myšlení židovské, a na tomto podkladě pojednati nejprve o obecných znacích filosofického myšlení hellenistického židovství a konečně o jednotlivých projevech tohoto myšlení, jak se nám jeví v literárních představitelích hellenistického židovství.

3. Z proposice této již také jest patrné, že předmět práce náleží do oboru dějin filosofie, speciálně do dějin filosofie řecké, a to jednak proto, že — jak poznáme — filosofické myšlení židovské představuje — právě tak jako např. římské filosofické myšlení Ciceronovo nebo Senekovo — zvláštní formu řecké filosofie, namnoze velmi příbuznou s čistou filosofií řeckou z doby jejího rozšíření v makedonské a římské světové říši, čili v době hellenistické, jednak i proto, že skoro s jistotou můžeme předpokládati zpětné působení této orientální spekulace filosofické na filosofickou spekulaci řeckou, v této době pěstovanou hlavně v Alexandrii, třebas se ovšem nepodařilo dosud s naprostou jistotou v jednotlivostech dokázati tyto vlivy. Při práci arci bude třeba se omeziti na stránku čistě filosofickou a pustiti — pokud pro onu dobu lze — se zřetele theologické názory, jaké jsou u židovských myslitelů smíšeny s názory filosofickými.

4. Dobou hellenistickou nazýváme onu dobu dějin, hlavně kulturních, která nastala po Alexandru Velikém († 323 př. Kr.), kdy si hellenská kultura podmanila postupně všechen svět v širokém okruhu kolem Středozemního moře, kdy však zároveň přijetím cizích prvků, hlavně orientálních, přestala býti kulturou čistě hellenskou a stala se hellenistickou, světovou. Někteří spisovatelé počítají dobu tu pouze do počátku 1. stol. př. Kr., kdy se Římané zmocnili politického panství nad Řeckem a potom i nad Orientem, a zovou pak dobu od počátku 1. stol. př. Kr. dobou hellenisticko-římskou.¹ Většinou však se nazývá dobou pouze hellenistickou také prvá doba římského panství světového, protože označením doba „hellenistická“ máme na mysli právě dobu určité kultury a římské panství politické nevytvořilo nové, svérázné kultury světové, odlišné od kultury hellenistické, nýbrž bylo právě v tomto ohledu pod vlivem kultury řecké a hellenistické. Také v tomto pojednání rozumí se dobou hellenistickou doba i 1. stol. př. Kr., ba i doba 1. a částečně i 2. stol. po Kr., dokud ráz kultury hellenistické nebyl aspoň v některých směrech zatlačen vlivem nové kultury křesťanské. Doba tato byla pro dobu klasickou dlouho přezírána a zanedbávána, až teprve asi v posledních 60–70 letech věnuje se jí pozornost, jaké zaslouží právem po stránce kulturní jako doba kultury všesvětové, jako doba vzniku a prvního vývoje křesťanství a

¹Například: Die Hellenistisch-römische Kultur. Dargestellt von Fritz Baumgarten, Franz Poland, Richard Wagner, Lipsko 1913. Dr. Paul Wendland: Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907.

konečně pro svou podobnost s dobou naší. Hellenistickým židovstvem se rozumí oni Židé, kteří byli usazeni v celém tehdejší světě řecko-římském mimo Palestinu, mluvili a psali řecky a přijali v mnohých směrech kulturu hellenistickou na rozdíl od Židů palestinských, kteří mluvili a psali většinou semitsky, aramejsky a dovedli vlivu kultury hellenistické v mnohých směrech odolat.

Kapitola 2

I. Hellenismus mezi židovstvem palestinským

5. Velkolepý postup hellenismu. — 6. Vnější a vnitřní poměry Palestiny před hellenismem. — 7. Poměry palestinské před povstáním makabejským. — 8. Pokus Antiocha Epifana o násilnou hellenisaci: povstání makabejské. — 9. V době od povstání makabejského a v době římské jeví se v palestinském židovství vliv hellenismu pouze v zevnějšku, hlavně ve veřejných zařízeních a potřebách životních a ve vysokých kruzích. — 10. Do nitra národa však nevniká, vnitřní a hlavně náboženský život palestinského židovstva jde svou cestou, bez vlivu hellenistického. — 11. To dokazuje hlavně literatura palestinského židovstva.

5. Alexandr Veliký měl velkolepý plán, založiti světovou říši, kterou by držel pohromadě nejen jeden panovník svou mocí a vojskem, ale také jedna řeč, jediný mrav a jedině vzdělání. Všichni národové Orientu měli býti prosyceni hellenskou kulturou a touto duchovní mocí měli býti spojeni v jediný veliký celek. Proto se staral, aby za jeho vojskem všude šli současně i řečtí kolonisté. Byla zakládána nová města, obývaná pouze Helleny, také stará města byla doplňována řeckými kolonisty. Tak rozestřena byla nad polovinou Asie síť řecké kultury, určená k tomu, aby přivedla pod svou moc veškeré území. Po smrti Alexandrově r. 323 v Babylóně a po rozdělení jeho říše mezi Ptolemaia, Seleuka a Antigona pokračovali tito jeho nástupcové v jeho díle a jest jistě skvělým svědectvím pro moc řecké kultury, že splnila plnou měrou poslání uložené jí Alexandrem. Celá Malá Asie byla vskutku, třeba ne v nejširších vrstvách obyvatelstva, přece

aspoň ve vyšších vrstvách společnosti hellenisována v době poměrně krátké. Po čase však vítězný pochod hellenismu se neomezil pouze na hranice bývalé říše Alexandrovy, nýbrž hellenismus měl mimo to také ještě více nebo méně mocný vliv na nejrůznější národy za hranicemi této říše, tak např. na norské Gally, kteří v Malé Asii založili spojenecký stát Galatů, na Parthy na jihu, na Indy a na nejzazší Asii na východě, na Karthagince na západě, a především od konce 3. stol. př. Kr. na Římany. Tato přitažlivá a získávající moc hellenismu, který požehnáním své kultury stejně obmýšlel vzájemné zapřísáhlé protivníky jako Římany a Karthagince nebo říše východu a Parthy v době, kdy síla řeckého národa v mravním i politickém ohledu byla oslabena, dá se pochopit právě jen velikou převahou a vyspělostí této kultury nad kulturami ostatními. Od té doby se stala hellenská kultura vládnoucí kulturou světa, ne již však čistá orientální. Takto změněná kultura hellenská v hellenistickou zaplavila nejen celý svět mimořecký, nýbrž i starou půdu hellenské kultury. Proti nezadržitelnému postupu hellenismu první se postavili Parthové a jejich samostatná říše, vytvořená mohutně kol r. 250, zastavila šíření hellenismu na východ.

6. Palestina byla v době tažení Alexandrova součástí říše perské. Uprostřed ní kolem města Jeruzaléma žil malý národ židovský pod vrchní nadvládou perskou, ale s dosti značnou autonomií, hlavně ve věcech náboženských, malý stát kněžský, neboť místodržitelem perským býval velekněz jeruzalémský z domácího rodu Sadokova, který odváděl perskému králi nevelkou daň, a jehož panství nesaňalo příliš daleko od Jeruzaléma, vztahujíc se sotva na pozdější Judsko. Vnitřní vývoj národa izraelského v oné době bral se ve směrnících, jaké mu byly dány po návratu ze zajetí babylónského reformou Ezdrášovou (5. stol. př. Kr.), to jest přísným uvedením v život zákona mojíšského. Zákon ten byl v podstatě zákonem o kultu, náboženství izraelské jest v něm uvedeno ve formu zákona, aby bylo uchráněno vlivů pohanských. Ve formě zákona je tu řečeno každému Izraelitovi, co má činiti jako pravý služebník boha Jahve: které svátky má světit, jaké oběti přinášeti, které dávky odváděti kněžím, vykonávajícím kult, a vůbec jaké náboženské úkony má plniti. Přesnost v plnění těchto předpisů je měřítkem zbožnosti. A aby byla umožněna tato přesnost, je postaráno o hodnověrný výklad zákona. Mužové odborníci, zvaní „zákoníci“, se věnují z povolání studiu zákona, jeho výkladu stále subtilnějším. Zbožní pak vidí hlavní zásluhu v tom, plní-li horlivě a svědomitě zákon takto vyložený.

Do těchto vnějších podmínek i vnitřního vývoje národa izraelského zasáhl však svým vlivem také mocný proud hellenismu. Po rozpadnutí říše Alexandrovy byla Palestina po dobu celého století předmětem i dějištěm stálých bojů mezi egyptskými Ptolemaiovci a syrskými Seleukovci, z kteréžto doby nemáme téměř zpráv o vnitřním vývoji národa židovského. Konečně připadla Palestina k panství syrských Seleukovců, a ve chvíli, kdy opět máme řadu zpráv o poměrech v zemi, totiž v polovici 2. stol. před Kr., poznáváme, že také v Palestině i mezi Izraelity zasáhl vliv hellenismu a změnil značně dřívější poměry. Třeba si proto všimnouti poněkud blíže této doby.

7. Řecká podnikavost přivedla do Palestiny život obchodní a s ním značné změny. Také zde vznikají nová řecká města, některá založil již sám Alexandr, jiná jeho nástupcové. Ač jest nemožno říci, že by všechna ta města, která známe jako řecká na počátku doby římské, byla řeckými již v době této, přece možno to říci o většině z nich. Tak jistě to platí o městech na jihu Palestiny, v kraji kdysi filistińském, o Gaze, Anthédónu, Askalónu, Iopé, Apollónii, Ptolemaidě. K tomuto přistupují četná města ve vnitrozemí: Samaří bylo kolonisováno Alexandrem Velikým, Skythopolis již ve 3. stol. má toto řecké jméno, rovněž Paneion na severu, u něhož byla jeskyně zasvěcena Panovi, na počátku 2. stol. založil Antiochos Veliký u jezera genezaretského řecké město Filotérii. V Zajordánsku Pella a Dion založeny snad již Alexandrem Velikým, řecká města byla také Hippos a Gadara.

Uprostřed tohoto věnce hellenistických měst a jejich hellenistické kultury nemohlo se arci malé Judsko ubrániti vlivu této kultury. Řecký duch vnikal i do něho, třeba předpisy náboženské přísně zakazovaly veškeren styk s pohany. Nutilyť již potřeby denního života k tomu, aby i Židé se učili řečtině, řeči světové, neboť bez ní nebyl styk a obchod s cizinou možný. S řečí pak přišly i mravy, obyčeje a celá řecká kultura. Na počátku 2. stol. př. Kr. byly asi pokroky hellenismu v Palestině již značné, neboť jen tím se dá vysvětliti, že část národa, zvláště lidé vysoce postavení a vzdělaní, byli hotovi podrobiti se hellenisačním plánům vládce Sýrie i Palestiny, Antiocha Epifana, ba, sami mu s nimi přicházeli vstříc. Kniha Aristeova, o níž se později více zmíníme, předpokládá jako samozřejmé, že učenci, kteří byli povoláni asi v polovici 3. stol. př. Kr. do Alexandrie, aby překládali židovský zákon, řecky znali. Vnuk Ježíše Siracha, o němž rovněž bude ještě řeč a který přeložil kol r. 132 př. Kr. Průpovědi svého děda z hebrejštiny do řečtiny, byl rodem z Palestiny. Řecké vzdělání bylo podle toho v této době rozšířeno v Palestině i mezi Židy dobře smýšlejícími. Kdyby byl tento proces pokračoval takto dále, bylo by židovství nabylo jistě takové podoby, že by je sotva bylo možno poznati, bylo by se snad stalo ještě více synkretistickým, než je židovství Filónovo, vzniklé, jak poznáme, mezi židovstvem hellenistickým v Alexandrii. K podstatě hellenismu náleželo, že se zmocňoval i náboženských kultů a odíval je alespoň v řecké roucho. Vidíme to v Sýrii i v Egyptě. Snad by se tak bylo stalo i v Judsku, kdyby se byl vývoj bral nerušeně dále.

Na jedné straně vzrůstal se tedy vliv hellenismu a působil na vývoj vnitřní, na druhé straně však vyvíjel se také domácí směr zákonu věrný a rozpor mezi oběma rostl. V národě se utvořily dvě protivné strany, strana přátel řecké kultury a strana věrných židovství i zákonu, či, jak se sami zvali, strana „zbožných“, ¹ která pevně trvala na přísném ideálu zákoníků. Leč vše to, co předcházelo před povstáním makabejským, ukazuje, že strana hellenofilská nabyla již vrchu; „zbožným“ nezbývalo, než státi se sektou. Obrat nastal tím, že despota Antiochos Epifanés chtěl dílo hellenisace ukončiti a dokonati je radikálně a mocí. Právě ten radikální pokus však zachránil židovství. Teď zvedla se nejen přísná strana „zbožných“, nýbrž i široké vrstvy lidu v boj za starou víru a — další vý-

¹ □' τ' τ' σ' π, Ἀσιδαῖοι, 1 Mak 2,42; 7,13.

voj věci vedl k plnému zatlačení hellenismu z židovské půdy palestinské alespoň ve směru náboženském. Je to jediný případ, kdy nějaký orientální kult dovedl od sebe úplně oddáliti vliv hellenismu. Pro důležitost věci bude třeba zmíniti se o tomto boji poněkud obšírněji.

8. Snahou syrského krále Antiocha IV. Epifana (175–164 př. Kr.), muže nádhery milovného a štedrého, také však velmi despotického, bylo, podporovati všude lesk řecké kultury. V Judsku vyšla mu při této jeho snaze vstříc domácí strana a bylo přirozeno, že ji podporoval a přenechal jí vládu v zemi. Když však se lid stavěl proti těmto snahám, dráždilo to rozmary despotovy. Odbojný národ byl nejprve potrestán popleněním bohatých pokladů chrámových, když však odboj trval, bylo zakročeno radikálně: židovský kult byl zcela odstraněn a učiněn pokus prosaditi mocí úplné zhellenisování. Postup událostí byl tento:

V čele starověrné strany v Judsku stál v době Antiochova nastoupení na královský trůn syrský tehdejší velekněz Onias III. Hlavou hellenofilských Židů byl vlastní jeho bratr Ježíš, či, jak se raději řeckým jménem nazýval, Iasón.² Náklonnost k řecké kultuře v Jeruzalémě byla již tak mocná, že řecká strana se mohla odvážiti toho, aby strhla na sebe moc a násilím prosadila své snahy. Iasón slíbil králi Antiochovi velkou částku peněz, dá-li mu velekněžství a dovolí-li mu zřídit v Jeruzalémě gymnasium a efébeion, a konečně schválí-li, aby obyvatelé jeruzalémští zapsáni byli jako antiochejští,³ tj. dá-li jim titul a práva občanů hlavního města říše, Antiocheie. Král svolil ke všemu, Onias byl zapuzen, Iasón se stal veleknězem,⁴ a pak bylo energicky prováděno hellenisování. Prameny nepraví nikde, že by se byl Iasón dotkl nějak židovského kultu, pouze však to, že zákonná zřízení odstranil a nezákonné zvyky zavedl.⁵ Pod hradem zřídil gymnasium, mládež jeruzalémská cvičila se v gymnastickém umění Řeků, dokonce i kněží opouštěli svou službu u oltáře a účastnili se her o závod v palaistře. Tak daleko šlo pohrdání židovskými zvyky, že uměle zakrývali obřízku, aby se jim pohané v lázních a při zápasech neposmívali.⁶ Iasón poslal dokonce u příležitosti 5letých her ku počtě Héraklově v Tyru příspěvek na sváteční oběti, což se zdálo samému židovskému poselstvu tak pohoršlivým, že sami prosili, aby peněz těch bylo použito na stavbu lodi.⁷

Tím způsobem spravoval Iasón svůj úřad po tři léta (174–171), načež padl piklelem svého soka, za něhož se pak poměry ještě zhoršily. Jakýsi Menelaos, který nepocházel ani z rodu kněžského,⁸ dosáhl velikými peněžitými sliby u krále Antiocha, že Iasón byl sesazen a že se stal veleknězem.⁹ Menelaos vzbudil proti sobě rozhořčení lidu tím, že sáhl na nářadí a nádoby chrámu jeruzalémského. Byl také původcem zavraždění Oniase III., který užil asylového práva chrámu v Dafné,

²Že Iasón slul původně Ježíš, praví Josef Flavius, *Antiquitates* XII,5,1. Viz pozn. 4.

³τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι, 2 Mak 4,9.

⁴2 Mak 4,7–10. Naproti tomu Josef Flavius, *Antiq.* XII,5,1: ἀποθανόντος καὶ Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ τὴν ἀρχιερωσύνην Ἀντίοχος δίδωσιν.

⁵2 Mak 4,11.

⁶2 Mak 4,11–17; 1 Mak 1,11–15; *Antiq.* XII,5,1; 1 Mak 1,15: ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας.

⁷2 Mak 4,18–20

⁸2 Mak 4,23, srov. 3,4.

⁹2 Mak 4,23–27.

byl však odtud vylákán a úkladně zavražděn.¹⁰ Leč Iasón se nezřekl velekněžství, a když r. 170 byl Antiochos na výpravě proti Egyptu, zmocnil se přepadem Jeruzaléma a donutil svého odpůrce k útěku na hrad. Tento úspěch Iasónův vyvolal však přímé zakročení Antiochovo proti Jeruzalému, ježto král viděl v tom odpor i vzpuru proti své nadvládě a chtěl potrestati odbojné město. Když se koncem r. 170 vracel z Egypta, táhl na Jeruzalém, způsobil v něm krveprolití a poplenil veliké poklady chrámové, při čemž prý mu Menelaos sám pomáhal. Mnoho drahocenných věcí odvezl s sebou do Antiocheie, mezi tím i oltář kadidlový, sedmiramenný svícen a stůl obětních chlebů.¹¹ Poněvadž však hlavní příčinu odboje viděl asi v náboženské odlišnosti Židů, poslal po nové nezdařené výpravě proti Egyptu r. 168 svého vrchního výběrčího daní do Judska s rozkazem, aby Jeruzalém radikálně pohellenisoval. Obyvatelé, kteří se nepodrobí, měli býti násilně vyhubeni, muži povražděni, ženy a děti prodány do otroctví. Na toto opatření, kdo z Židů mohl, opustil město. Na místě jich usazení byli v městě cizinci. Jeruzalém měl býti řeckým městem.¹² Aby toto zařízení bylo trvalé, byly zbořeny hradby města, staré město Davidovo bylo znova silně opevněno v tvrdý hrad, v němž od té doby byla silná syrská posádka, která se tu udržela po celých dalších 26 let, kdy již celé ostatní území bylo zbaveno syrské nadvlády. Po celé zemi dále bylo pod trestem smrti zapověděno plniti židovské předpisy, zvláště pak svěcení soboty a obřízku. Židovská bohoslužba v chrámě byla odstraněna, ve všech městech Judska muselo se obětovati pohanským bohům. O provedení těchto královských rozkazů pečovali dozorcí, kteří byli posíláni po celé zemi. Kde se lid nepodrobil, tam byla poslušnost vynucena. Každý měsíc byla prováděna kontrola, u koho byla nalezena kniha zákona nebo kdo dal obřezati dítě, propadl trestu smrti. V prosinci r. 168 byl v jeruzalémském chrámě na velkém oltáři zápalných obětí postaven pohanský oltář a bylo na něm poprvé obětováno Diovi Olympskému,¹³ jemuž byl také chrám posvěcen.¹⁴ O svátku Dionýsií musili se Židé zúčastniti bakchantského průvodu, ozdobeni jsouc věncem břečťanovým.¹⁵

Tato násilná opatření vyvolala však, jak bývá právě v oboru náboženském nejčastěji, v duši lidu nadšení pro národní náboženství, vyvolala řady mučedníků pro věc víry a široké vrstvy lidu zůstaly přes všechna násilná opatření víře věrny. K pasivnímu odporu přidružila se brzo i přímá vzpoura, vyplývající z náboženského entusiasmu, který se netázal po možnosti výsledku vzpoury malého národa proti velké říši syrské. Podnět k povstání dal kněz Mattatiáš a jeho 6 synů v městečku Modein,¹⁶ tedy na venkově; v Jeruzalémě neodporovali hellenismu, byl tam příliš rozšířen. Když do Modein přišel královský úředník a vyzval přinášeti oběti, odmítl Mattatiáš uposlechnouti. „Kdyby všichni národové v říši králově odpadli od služby otců svých, chci přece já se svými syny a

¹⁰2 Mak 4,30–38.

¹¹1 Mak 1,20–24; 2 Mak 5,11–21; Antiq. XII,5,3.

¹²1 Mak 1,29–40; 2 Mak 5,23–26; Antiq. XII,5,4.

¹³1 Mak 1,54 a 59.

¹⁴2 Mak 6,1–11.

¹⁵1 Mak 1,41–64; Antiq. XII,5,7.

¹⁶1 Mak 2,1–5; Antiq. XII,6,1.

bratřími zůstatí ve smlouvě svých otců. Chraň bůh, abychom přestoupili zákon a příkázání.“ Když pak viděl, že jakýsi židovský muž chtěl obětovati, ubil ho u oltáře. Také královského úředníka usmrtil a rozbil oltář.¹⁷ Potom utekl se svými syny do hor, kde po čase shromáždil kol sebe Židy stejně smýšlející, zvláště když se k němu přidali „zbožní“, kteří se dosud chovali pasivně. To byl počátek tzv. makabejského povstání, nazvaného tak podle synů Mattatiášových, bratří makabejských, které skončilo po létech bojů vítězstvím národa židovského a samostatností židovského státu pod panstvím knížecího, později královského rodu Makabejců či Hasmonejců. Že takovýto byl výsledek boje, toho příčinou bylo, že Antiochovi zpočátku zabránila zakročiti válka vedená s Parthy, v níž padl, a později vnitřní spory o syrský trůn, které nastaly po smrti Antiochově. Proto Tacitus svým suchým perem jedinou větou charakterisoval toto povstání, tak důležité pro další vývoj židovství, říká, že Antiochos chtěl Židům odníti jejich pověru a zavést řecké mravy, ale že mu válka s Parthy zabránila zkultivovati tento odporný národ.¹⁸

9. Povstání makabejské znamenalo obrat v dějinách vlivu hellenistického na palestinské židovství. *Vliv hellenismu* na náboženství a vůbec na vnitřní život největší části palestinského židovstva byl jím *zlomen* a nikdy již v těchto oborech neměl pražádné moci v Palestině, ani v době samostatnosti státu židovského pod vládou domácího rodu hasmonejského, jehož členové byli zároveň králi a velekněžími, ani později za vlády římské, ať již zpočátku nepřímé prostřednictvím rodu Héródova (od r. 40 př. Kr.), nebo pak přímé za prokurátorů římských (od r. 6 po Kr. v Judsku); nikdy již neobjevily se snahy zhellenisovati národ židovský. Pouze malá část národa zůstala nadále nakloněna řecké kultuře, potomci bývalého velekněžského rodu Sadokova, vysoká a mocná šlechta kněžská, zvaná Sadokovci či saduceové,¹⁹ s nimiž se přátelila knížata hasmonejská, takže některá, jako Aristobúlos I., přímo hellenismus podporovala. Sadokovci opět dosáhli velekněžství po pádu rodu hasmonejského, leč neovládali vnitřního duševního vývoje národa a neměli naň vlivu téměř žádného.

Vliv hellenismu však nezasahoval pouze vnitřní a náboženský život národa, tyto vlivy byly mnohostranné a zasahovaly do všech oborů a složek života, většinou arci vnější stránky života národního i života jednotlivcova. Viděli jsme, že makabejské povstání směřovalo v podstatě pouze proti pohanské bohopoctě, nikoli proti hellenismu vůbec. A také později se národ židovský v Palestině bránil a ubránil proti vlivu hellenismu v oboru nejvnitřnější kultury duchové a náboženství, nikoli však v ostatních oborech života jednotlivcova ani života národního. Jednotlivá stadia tohoto vlivu nedají se již sledovati, můžeme však postup jeho posouditi, pohlédneme-li v určitých dobách na různé stránky života veřejného i soukromého. Tak pozorujeme, že vliv hellenismu se jevil v organizaci státního zřízení židovského, v právnictví, veřejných zařízeních, umění, obchodu, průmyslu i zvyklostech denního života až po módu: to vše určoval a utvářel,

¹⁷ 1 Mak 2,15–26; Antiq. XII,6,2.

¹⁸ Tacitus, Hist. V,8: Rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnissus, quominus taeterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est.

¹⁹ Viz Dr. F. Kovář, Fariseové a saduceové, Praha 1918, str. 30n.

a tím vtiskoval celému životu navenek ráz a pečeť hellenismu. Znova si arci třeba uvědomiti, že hellenistická kultura není totožna s kulturou hellenskou, význam její je spíše v tom, že přijavši upotřebitelné prvky ze všech cizích kultur, stala se kulturou světovou, která byla ovšem pro sebe zvláštním celkem, v němž všemocný prvek kultury hellenské tvořil směrodatný základní tón.

Tento vliv hellenismu na vnější uspořádání a utváření života židovstva palestinského byl již proto neodvratný, uvážíme-li, že národ žil úplně obklopen ze všech stran územím s kulturou hellenistickou, s níž byl pro obchod v neustálém styku. Onen věnec hellenistických měst, o němž jsme se zmínili pro dobu předmakabejskou, nalézáme v době římské ještě více zhuštěný a rozšířený. Pouze u Jamnie a Iopé sahal židovský prvek až k moři, jinak však celá území na severu, na východě i jihu byla v městech počítána, kultury domácích národních a místních božstev ustoupily kultům hellenským, byly konány slavnostní hry na počest řeckých božstev, později na počest císařovu, z měst těch pocházeli mnozí mužové, kteří se proslavili na poli řecké literatury.²⁰ Toto okolí působilo svým vlivem na stát židovský v době makabejské, mnozí Hasmonejci napodobují zařízení těchto sousedních řeckých měst, mají cizí žoldnéře, razí mince s řeckým nápisem, dávají si řecká jména apod. Panstvím Římanů nad Palestinou a vládou rodu Héródova ještě více vliv tento mohutněl a rozšířil se; k tomu přistoupil ještě také prvek latinský, který se zvláště v 1. stol. po Kr. silně uplatňuje. Jak daleko pronikl tento hellenismus, ukazuje přijetí mnohých řeckých a latinských slov do domorodé řeči aramejské právě z těch oborů, kde hellenismus vliv svůj uplatňoval i mezi palestinským židovstvem. Slova ta nalézáme v tzv. Mišně, nejstarší části Talmudu, která v ústním podání formulovala se již v 1. stol. př. Kr. Slova jsou vzata z oboru státního zřízení a vojenství,²¹ soudnictví,²² ale jsou také slova označující předměty denní potřeby, např. šatstvo,²³ domácí nářadí a potřeby v domácnosti,²⁴ ano, byla přejata do aramejštiny i některá taková slova, u nichž nelze mluvit o zavedení jich jako označení výrobků nebo zařízení

²⁰Tak z Askalónu na jihu Palestiny pocházeli 4 filosofové: Eklektik Antiochos, současník Lucullův a učitel Ciceronův, stoikové Sósos, Antibios a Eusébios, dále dva jinak neznámí gramatikové Ptolemaios a Dorotheos, historikové Apollónios a Artemidóros. Z Damašku pocházel Mikuláš, současník Héróda Velikého, slavný historik své doby a filosof. Z Gadary na severovýchodě Palestiny byl Filodémos, současník Ciceronův, epikurejec a básník epigramů Meleagros, rovněž z 1. stol. př. Kr., kynik a básník satyr Menippos ze 3. stol. př. Kr., rétor Theodóros, učitel Tiberiův.

²¹Tak sluje v Mišně správce provincie $\text{ןןדלגה} = \eta\gamma\epsilon\mu\acute{\omega}\nu$, provincie sama $\text{לגלגלן} = \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\iota\alpha$, obecní úřad městský $\text{לגלגל} = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, vojenství $\text{לגלגלן} = \text{legiones}$, vojsko $\text{לגלגלן} = \sigma\tau\alpha\tau\acute{\iota}\alpha$, válka $\text{לגלגלן} = \pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$, žold $\text{לגלגלן} = \delta\psi\acute{\omega}\nu\iota\omicron\nu$, přilba $\text{לגלגלן} = \text{cassida}$ aj.

²²Soudní dvůr sluje v Mišně vedle čistě hebrejského výrazu לגלגלן také $\text{לגלגלן} = \sigma\upsilon\upsilon\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\omicron\nu$, předsedové $\text{לגלגלן} = \pi\rho\acute{o}\epsilon\delta\epsilon\tau\omicron\iota$, žalobce $\text{לגלגלן} = \kappa\alpha\tau\acute{\eta}\gamma\omicron\rho\omicron\varsigma$, obhájce $\text{לגלגלן} = \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ atd.

²³Například: $\text{לגלגלן} = \text{sagum}$, $\text{לגלגלן} = \text{dalmatica}$, potní roucho $\text{לגלגלן} = \sigma\omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$, klobouk $\text{לגלגלן} = \pi\iota\lambda\acute{\iota}\omicron\nu$ aj.

²⁴Například: lavice $\text{לגלגלן} = \text{subsellium}$, křeslo $\text{לגלגלן} = \kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha$, zrcadlo $\text{לגלגלן} = \text{specularia}$, talíř $\text{לגלגלן} = \text{scutella}$, miska $\text{לגלגלן} = \varphi\acute{\iota}\alpha\lambda\eta$, koš $\text{לגלגלן} = \text{cupa}$ a mn. j.

hellenistické kultury.²⁵

Zcela řecké zařízení byly *hry*. Židovství zákonu věrné vždy jich nenávidělo a návštěvu jejich vždy zakazovalo. Avšak již v době makabejské postaveno bylo gymnasium v Jeruzalémě k velkému pohoršení pravověrných Židů,²⁶ v době héródovské vzniklo jich několik.²⁷

Vliv hellenismu na půdě palestinského židovstva jeví se také ve zřizování *veřejných lázní a veřejných noclehů*.²⁸ V *stavitelství* se jeví vliv ten ve stavbách Héródových paláců i ve způsobu stavby přilehlých nádvoří jeruzalémského chrámu, kde v branách jsou předsíně (ἐξέδρα), mezi branami sloupoví (στοαί), některé dvouřadé (δπλαί), na jižní straně chrámu tzv. královské sloupoví (βασιλειος στοά) má čtyři řady korintských sloupů, celkem tedy 162, které tvoří trojlodní prostor, jehož střední loď je o polovici širší a dvakrát vyšší než lodě postranní. *Výtvarné* umění řecké nemohlo arci nalézt v Palestině přijetí vůbec žádného, poněvadž Židé naprosto odmítali z obavy před modlářstvím všechny obrazy zvířat, lidí i boha. Zato zná Mišna řecké nástroje hudební: Κίθαρις, ψαλτήριον a συμφωνία. V *písařství* se jeví vliv kultury řecké a římské v názvech péra (qelamos = Κάλαμος) a písaře (lebrar = librarius). Nejsilnější vliv hellenismu se jeví v oboru *obchodu a průmyslu* a v potřebách denního života. Obchod vedl i palestinské Židy do celého světa, ale také řecké kupce do Palestiny. Mince, prostředek obchodu, byly již v době makabejské raženy nejen řeckým způsobem, ale i s řeckými nápisy, v době panství římského platily v obchodu pouze mince římské, jen pro odvádění daně chrámové měli Židé svoje mince hebrejské. O vlivu hellenismu vydává svědectví také dosti časté užívání *řeckých jmen* vlastních, a to ve všech vrstvách národa. Nejen v rodech vysoké šlechty kněžské, přátelské Řekům, byla jména Iasón, Menelaos, Boethos, Theofilos, nejen hasmonejská a héródovská knížata slula Alexandros, Aristobúlos, Antigonos, Héródés, Archelaos, Filippos, Antipas, Agrippa, ale i mužové z lidu jako apoštolové Ježíšovi sluli Andreas, Filippos, ba i v kruzích farizejských zákoníků, kde nejméně lze mysliti na vliv hellenismu, se objevují jména Antigonos ze Socho, rabbi Dosa ben Archinos, Papias aj. Lid palestinský mluvil aramejsky, řecky buď vůbec neznal, nebo jen málo, řecky znali pouze vzdělanci a vyšší kruhy kněžské.

10. Vylíčený právě vliv hellenismu na palestinské židovstvo v době makabejské a římské se však jeví spíše jako *zevní roucho*, jako *vnější nátěr* kultury

²⁵Například: vzduch ׀׀׀׀ = ἀήρ, forma ׀׀׀׀ = τύπος, lupič ׀׀׀׀ = ληστής, slabý, nemocný ׀׀׀׀׀׀ = ἀσθενής aj.

²⁶1 Mak 1,14–15; 2 Mak 4,9–17.

²⁷V Jeruzalémě vystavěl Héródés Veliký divadlo a amfiteatr a dal tam, jakož i v Caesarei, provozovati každá čtyři léta hry k počtě císařové (Antiq. XV,8,1), což předpokládá, že tam bylo také stadion a hippodrom, který také Josef připomíná doslovně (Antiq. XVII,10,2; Bellum Judaicum II,3,1). V Jerichu, kde Héródés častěji sídlil, bylo divadlo, amfiteatr a hippodrom (divadlo: Antiq. XVII,6,3, amfiteatr: Antiq. XVII,8,2; Bell. Jud. I,33,8, hippodrom: Antiq. XVII,6,5; Bell. Jud. I,33,6). V Tiberiadě připomíná se stadion (Bell. Jud. II,21,6), ano, hippodrom i v městě tak bezvýznamném, jako je Tarichea (Bell. Jud. II,21,3).

²⁸Ukazuje to již z řečtiny přejaté slovo ׀׀׀׀ = βαλανεύς a pro noclehárnu ׀׀׀׀׀׀ = πανδοχείον nebo πανδοχείον.

hellenské, pod nímž uvnitř se objeví při bližším nahlédnutí duch zákonného židovství, nepřátelský ve své podstatě všemu hellenismu. Navštívil-li cizinec, Řek nebo Říman, v oné době Jeruzalém a Palestinu, mohl mítí dojem, že mnoho je tam uplatněn vliv kultury hellenistické; kdyby se však obrátil k nitru národa, byl by poznal, že nitro to není nakaženo hellenistickou kulturou, nýbrž že se vyvíjí organicky vlastní svou silou bez cizích vlivů, ať již blahodárných, nebo škodlivých.

Když vítězstvím povstání makabejského bylo oddáleno nebezpečí utonutí náboženství a národní kultury židovské v hellenistickém moři, obrátili zákoníci všechny své síly k tomu, aby národní náboženství a tím i národní kulturu — neboť kultura a náboženství byly tam jedno a totéž — a veliký její odkaz i dílo, zákon Mojžíšův, zabezpečili navždy národu proti škodlivému vlivu kultur cizích a národ sám aby také zabezpečil navždy tomuto dílu národního ducha. Šlo o to, aby duše národa byla navždy zabezpečena proti všem nákazám cizích kultur. Zákoníci počali zkoumati zákon mojžíšský po stránce theoretické a uskutečňovati i po stránce praktické co nejhorlivěji. Aby národ nepřišel nikdy do styku s cizí kulturou, bylo třeba vštípati mu přesvědčení, že je vůlí boží, aby se národ vyvolený varoval všeho styku s národy jinými. Proto byly přísně prováděny mojžíšské zákazy manželství s cizinci, bylo vštěpováno lidu přesvědčení, že každý styk s cizí kulturou a s jejími projevy znečišťuje. Z bývalé strany „zbožných“ z dob povstání makabejského vznikla časem silná strana kolem zákoníků, která si vytkla za cíl přísné vykládání zákona mojžíšského v theorii a přesné jeho plnění v praxi, a proto se přísně odlučovala nejen od cizinců, nýbrž i od „lidu země“, který zákona tak přísně neplnil; byli proto zvaní „odlučenci“, *farizeji*.²⁹ Strana vzrostla tak, že zápasila o moc politickou se stranou saducejskou, a v určitých dobách makabejských, a zvláště pak v římské době, nabývala i rozhodující moci. Hlavní její působení však bylo nepolitické, výchovné a náboženské, neboť měli v moci vnitřní vývoj národa a ovládali jej. Od kultu chrámového nastalo v oné době značné odloučení; kněží, tvořící rodovou kastu, byli téměř bez vlivu na lid, jehož vedení měli v rukou úplně zákoníci, kteří téměř vesměs náleželi k straně farizejské. Zákoníci spojovali v sobě povolání kněžské či spíše kazatelské, předčítající v synagogách zákon mojžíšský a vykládající jej v promluvách ve svém smyslu, úřad učitel-
ský, vyučující zákonu děti ve školách, které byly již v 1. stol. po Kr. v každém téměř místě, a konečně úřad soudcovský, rozsuzující na soudech venkovských i městských podle zákona mojžíšského, který obsahoval nejen předpisy náboženské, nýbrž i právo občanské, trestní a manželské. Tak byli zákoníci a tím přísný zákonný farizejský směr v židovství rozhodujícím a vlastně jediným činitelem ve vnitřním vývoji národa. Zákoníci vytvořili kol zákona tzv. zeď, ohradu, spoustu totiž pravidel, nařízení a zákazů do nejmenších podrobností jdoucích a na všechny možné případy soukromého i veřejného života se vztahujících a směřujících k tomu, aby zákon nebyl překračován. Časem pokládala se tato ohrada za věc hlavní, zákon ustoupil do pozadí, pro obal nevidělo se nitro, vznikla farizejská vnějškovost, známá z doby Ježíšovy, vnějš-

²⁹Viz Dr. F. Kovář, *Fariseové a saduceové*, strana 14n., 74n.

kovost, která plní literu, ale zanedbává ducha zákona, cedí komáry a polyká velbloudy.

Hlavním znakem tohoto farizejského židovství je odloučenost židovství od všeho ostatního světa, partikularismus do důsledků prováděný a s ním spojený nacionalismus. Možno říci, že celý směr tohoto farizejského židovství byl centripetální, směřující k provedení a splnění zákona mojžíšského do posledních důsledků, směr opačný směru hellenistickému a jemu nepřátelský. Palestinské židovství vyvíjelo se směrem dovnitř, uzavíralo se v sebe.³⁰

Ačkoliv tedy v době makabejské a římské jest vliv hellenismu také značný, přece je to jen vliv vnějšíkový, za to do vnitra duše národní nevniká, ta ve svém vývoji jde svou cestou národní, v duchu zákona mojžíšského, bez vlivu hellenistického.

11. Tuto naši analýsu vnitřních poměrů palestinského židovstva v době hellenistické plně potvrzují výtvořivé literární činnosti tohoto židovstva. Na doklad toho podáváme aspoň kratičký jejich přehled.

Literaturu tohoto směru nazýváme *palestinsko-židovskou* na rozdíl od hellenisticko-židovské a míníme tím literaturu, která v *podstatě* zaujímá stanovisko farizejského židovství, výše vylíčeného, s jeho uzavřeností, odloučeností, s jeho nacionalismem a partikularismem, jak k němu dospěl vývoj největší části palestinského židovstva. Není tím řečeno, že by všechny její výtvořivé byly nutně vznikly na půdě Palestiny, poněvadž víme, že porůznu byli také Židé farizejského smýšlení usazeni i mimo Palestinu, jako zase naopak Židé hellenisticky smýšlející byli i v Palestině, hlavně saduceové. Přece však jistě daleko největší část palestinsko-židovské literatury vznikla v Palestině. Byla psána řečí semitskou, hebrejskou nebo aramejskou, oproti literatuře hellenisticko-židovské, která byla psána řecky. Tento rozdíl původního jazyka spisovného nemůžeme však učiniti známkou rozlišovací mezi literaturou palestinsko-židovskou a hellenisticko-židovskou, poněvadž některé z těchto spisů jsou zachovány pouze řecky a nelze u některých stanovití, byl-li původní spis aramejský či hebrejský.

Společnou známkou autorů literatury palestinsko-židovské je jejich cíl a smysl, totiž snaha po upevnění zákona mojžíšského a zděděné víry. Literatury v našem smyslu tvořiti však nechtěli. Sledují vesměs cíle praktické a jeví ráz domácího národního vývoje palestinského židovství bez vlivů hellenistických v obsahu i formě. V těchto společných hranicích jsou však literární výtvořivé tyto značně od sebe odlišné a přerozmanité, také stupeň horlivosti pro zákon není u všech stejný. Lze je rozdělití v několik menších skupin.

Nejmenší skupinu tvoří literatura *historická*. Farizejské židovství nemělo smyslu pro dějiny, minulost pro ně byla bez významu, nanejvýš byla jen znamením soudů božích; věcí hlavní byla přítomnost, lidé žijící a snaha po přesném splnění zákona v přítomnosti; pro ně nebylo hlediska historického, nýbrž pouze hledisko náboženské, a náboženstvím byl pouze zákon Mojžíšův. Proto nalézáme dvě historická díla z oboru dějin vlasteneckých pouze na samém počátku doby makabej-

³⁰Podrobněji o tom viz článek Dra F. Kováře, Farizejské názory z doby nedlouho před narozením Kristovým. Hlídka 1918.

ské, kdy národní cit byl silně vystupňován a obě díla nad to popisují dějiny doby své, nebo nedávno minulé. Je to především tzv. *První kniha makabejská*, vypravující dějiny povstání makabejského, o tom, co k němu vedlo, o jeho průběhu a hlavně o činech bratří Judy, Jonathana a Šimona Makabejských, zabírající děje let 175–135 př. Kr., kniha plná tepla a náboženské vroucnosti. Sepsána byla na samém počátku 1. st. př. Kr. původně hebrejsky nebo aramejsky, zachována je však pouze v překladu řeckém. Na konci této knihy se děje zmínka o *Knize dějin Jana Hyrkana*, popisující dějiny doby tohoto makabejského knížete, která však zmizela úplně beze stopy. Tím pak jest úplně vyčerpána dějepisná literatura palestinského židovství. Josef Flavius při spisování svých dějin židovských byl proto úplně odkázán pouze na prameny mimožidovské. Tento nedostatek, jak bylo již výše řečeno, jest jen dokladem toho, že snahy palestinského židovství se vyčerpávaly prací pro uskutečnění zákona mojžíšského v přítomnosti.

V bližší souvislosti s těmito snahami zákonného židovství jest již další skupina výtvorů literární činnosti, totiž *básnictví žalmové*, v němž bylo v této periodě pokračováno podle starých vzorů, uložených v biblických žalmech. Tyto všechny novější písně měly cílem jen náboženské vzdělání a vzbuzení náboženského citění právě tak jako žalmy dob minulých, avšak ježto nyní na rozdíl od doby starší rozumělo se náboženstvím trvání při zákonu, měly účelem oživovali a pěstovali smýšlení zákonu věrné. Sem náležejí tzv. *žalmy makabejské*, které totiž vznikly v době makabejské, dokud biblický kánon nebyl uzavřen, a jsou dnes obsaženy mezi ostatními 150 žalmy biblickými. Za žalmy makabejské uznává nyní novodobá kritika jednomyslně žalm 44., 74., 79. a 83., o mnohých jiných není jednomyslného úsudku. Samostatnou sbírkou jsou tzv. *Žalmy Salomounovy* (ψαλμοὶ Σαλωμῶντος), sbírka 18 písní, napodobujících rovněž žalmy kanonické, původně psaná hebrejsky nebo aramejsky, zachovaná jen v řeckém překladu. Žalmy tyto spadají do doby 63–48 př. Kr. a jsou zajímavým dokladem toho, jak se farizejské židovstvo dívalo na současné události dějinné očima svého náboženství.³¹

Na upevnění zákonného smýšlení přímo a důrazně působí ta skupina knih, která obsahuje tzv. *moudrost průpovědní*. V této skupině vystupuje praktický ráz literatury palestinského židovství nejzřejměji tím, že v ní i theoretické pozorování světa obrací svůj zrak na praktické cíle a úkoly životní. Theoretické filosofie ve vlastním smyslu židovství nikdy nemělo. Co bylo z filosofie (= moudrost = $\Gamma\Delta\text{C}\Gamma$) vytvořeno v době předcházející, mělo za předmět buď prakticko-náboženské problémy, tedy *úvahy* o nich (kniha Job, Kazatel), nebo jsou přímo rázu praktického, jsou *návodem*, spočívajícím na rozumném pozorování věcí, o tom, jak utvářeti život tak, aby člověk byl přitom vpravdě šťasten (Příslaví). Forma, kterou podávány jsou tyto úvahy a návody, jest tzv. forma mašál (mášál), tj. průpověď, rčení, které shrnuje ve více nebo méně poetické formě jednotlivé myšlenky krátce a přesně, nerozebírajíc jich ani nedokazujíc. Sbírkou

³¹Český překlad nejdůležitějších Žalmů Šalomounových, jich výklad a ocenění, podává Dr. F. Kovář, *Farisejské názory z doby nedlouho před narozením Kristovým*. Hlídka, Brno 1918.

Úplný překlad je obsažen v: Knihy tajemství a moudrosti I., Vyšehrad, Praha 1995. (pozn. vyd.)

kou takových praktických průpovědí jest již kanonická kniha Starého zákona: *Příslloví Šalomounova*.

Formou i obsahem jest jí podobna kniha *Ježíše Siracha*, která vznikla v době hellenistické a přináší nové zvláštní myšlenky. Základní ideou knihy jest pojem „*moudrosti*“. Autor chce ukázati, jak moudrý posuzuje věci tohoto světa a jak se chová v nejrozmanitějších poměrech praktického života. Tak obsahuje kniha velikou řadu pravidel o tom, jak se chovati v radosti i bolesti, štěstí i neštěstí, bohatství i chudobě, nemoci a zdraví, napadání i pokušení, ve společnosti, ve styku s přáteli a nepřáteli, vysokými i nízkými, chudými a bohatými, dobrými i zlými, chytrými i bláhovými, v obchodě, povolání, zaměstnání, ve vlastním domě a rodině, jak děti vychovávat, jednati se služebníky a služkami, jak se chovati k ženě a krásnému pohlaví vůbec. Pro všechny tyto poměry podává autor rady a pokyny na základě mravního smýšlení svého, které je ovocem vážné reflexe o věcech a ovocem životní zkušenosti. Z knihy si možno utvořiti obraz o mravech a zvycích, vůbec o všech kulturních poměrech doby a národa. Pozadí této praktické chytrosti je živá a zdravá zbožnost. Bázeň boží je nejvyšší moudrostí! Stanovisko autorovo je specificky a výlučně židovské. Až do nedávné doby znali jsme pouze řecký překlad této knihy, teprve r. 1896 a 1900 byly v Káhiře nalezeny dva větší a dva menší zlomky, celkem asi dvě třetiny hebrejského originálu.³² Autor, který sám sebe nazývá *Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ*, napsal knihu svou asi v letech 190–170 př. Kr. Jeho vnuk stejného jména přeložil ji kol r. 130 př. Kr. do řečtiny. Sem patří dále nejstarší část Mišny a tím i Talmudu, traktát zvaný *Pirkej avot*, ןןןן ןןןן ןןןןן, výroky otců. Je to sbírka sentencí, průpovědí asi 60 zákoníků židovských z doby asi 200 př. Kr. až 200 po Kr. Základ této sbírky spadá jistě do doby před Kristem.

Účelu upevnění zákonného smýšlení slouží také další skupina literárních výtvorů druhu zcela jiného než byla skupina předešlá. Jsou to *poučná vypravování*, která podávají smyšlené činy a osudy osob, které se vyznamenaly heroickou odvahou víry nebo příkladnou zbožností a přitom se těšily přispění božimu, které vždy včas pomáhá, třeba člověk před tím časem a přechodně vydán byl nouzi a nebezpečí. Účelem těchto vypravování není baviti čtenáře, nýbrž chtějí ukázat na konkrétních případech pravdu, že bázeň boží je také nejvyšší moudrostí, a to bázeň boží ve smyslu zákonného farizejského židovství. Vypravování tedy neděje se za účelem historického vyličení nějaké události skutečné, nýbrž za účelem náboženského a mravního poučení a povzbuzení. Náleží sem *Knihy Judit*, vypravující o tom, jak krásná a zbožná vdova Judit osvobozuje rodné svoje město, pevnost Betúlii tím, že se vydá do ležení oblehatelů a pod záminkou, že chce nepříteli ukázati cestu k Jeruzalému, dostane se do stanu vůdce Holoferna, jemuž při příležitosti po hostině utne hlavu. Kniha sepsána byla asi v době makabejské hebrejsky nebo aramejsky, zachována však je pouze v řeckém překladu. Jinou knihou tohoto druhu je *Knihy Tobiašova*, vypravující o Tobiaši otci a synu, který se vypraví do Asýrie pro dluh, po cestě je provázen a chráněn archandělem Rafelem, v Asýrii pozná dceru Raguelovu Sáru, již na radu Rafa-

³²N. Peters, Liber Jesu Filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus, addita versione latina cum glossario hebraico-latino ed. 1905.

elovu vysvobodí z moci zlého ducha Asmodeje a vezme si ji za manželku. Kniha, napsaná v duchu přísně zákonném patrně pro poučení židovstva babylónského semitsky asi v 2. stol. př. Kr., je zachována vyjma některé zlomky jen v řeckém překladu.

Mnohem četnější a patrně i oblíbenější než poučná vypravování byla v této době *prorocká napomínání*, která se opírala o domnělá zvláštní zjevení o budoucích osudech národa židovského. Autoři těchto knih připisovali tato zjevení uznaným autoritám dřívějších dob a tím chtěli dodatí napomenutím a útěchám, založeným na zjeveních, zvláštní váhy. Účel těchto *prorockých pseudoepigrafů* byl vždy eminentně praktický, totiž útěcha v utrpeních přítomnosti a povzbuzení k pevnému vytrvání při zákoně mojžíšském poukazováním na jistotu odměny a trestu v budoucnosti. Je to tedy zcela nový druh literární produkce, ne už napodobení kanonické biblické literatury duchem i obsahem. Autoři se tu obraceli s poučením a napomínáním na lid pod zakrytou autoritou velkých mužů národní minulosti, očekávající, že účinek bude mocnější a jistější. Doba sama neměla tvůrčích duchů náboženských, jejichž autorita by byla rozhodující jako v minulosti autorita proroků, proto se doba epigonů obrací k minulosti. Obsah těchto pseudoepigrafů jest přerůzný, ve všech však jest poučení a napomínání. Forma jest apokalyptická, podává nadpřirozená zjevení mužů minulosti, o nichž předstírá, že byla minulosti skryta a že se teprve přítomné generaci objevuje, mluva je tajuplná, plná obrazů a podobenství. Podnětem k sepsání bývala nouze doby, útisk zbožných a zákonu věrných, rozpor mezi ideálem a skutečností, pesimistická nazírání na skutečnost a energická víra ve velkolepou budoucnost národa. Takovou víru chtějí tyto spisy vzbuditi i v jiných, povzbuditi je k trpělivosti a vytrvalosti. Ve spisech tohoto druhu je uloženo nejvíce mesiášských nadějí národa židovského. Nejstarším a nejpůvodnějším spisem tohoto druhu jest *Kniha Danielova*, která byla vzorem všem podobným spisům později napsaným. Kniha tato vyrostla z bouřného vlnobití bojů povstání makabejského, autor její, muž velikého vzdělání, chce těšiti a posilovati současníky v nerovném boji za velikou ideu náboženské samostatnosti, dodatí jim naděje ukazováním brzkého vysvobození a nádherné budoucnosti. Vznikla v letech 165–167 př. Kr., napsána i zachována je zčásti hebrejsky, zčásti aramejsky. Jiným takovým dílem jsou knihy *Henochovy*. O Henochovi se praví v bibli, že byl beze smrti vzat do nebe a zdál se proto v době hellenistické palestinskému židovstvu zvláště vhodnou osobou k tomu, aby podal lidem různá zjevení o záhrobní a budoucnosti a aby je napomínal a povzbuzoval v trudné přítomnosti. Proto pod jeho jménem vznikla již velmi záhy (snad již ve 4. stol. př. Kr.) kniha zjevení, která byla později přepracována a je nám dnes zachována v dvojí různé formě v překladech. Je to tzv. *etiopská kniha Henochova*, složená z různých vrstev a v různých dobách, kniha velmi důležitá pro vývoj náboženských představ židovských, a *slovanská kniha Henochova*, samostatné dílo, odlišné od etiopské. Jiný prorocký pseudoepigraf, zvaný *Nanebevzetí Mojžíšovo*, objevil r. 1861 Ceriani v starolatinšském překladu v milánské knihovně. Byl sepsán snad brzo po smrti Héródově, tedy v prvních letech prvního století po Kr. *Apokalypsa Baruchova*, zachovaná ve starém latinském a starém syrském překladu, sepsána byla asi v době velmi brzo po zboření Jeruzaléma Titem (r. 70 po Kr.). Nejrozšířenější z židovských apokalypsí tzv.

Čtvrtá kniha Ezdrášova, sepsaná asi v době vlády Domitiánovy (81–96 po Kr.) hebrejsky nebo aramejsky, zachovaná v několika starých překladech. *Apokalypsa Abrahamova*, jejíž původní text vznikl asi v 1. stol. př. Kr., je zachována pouze v staroslovanském překladu, avšak ne již v původní své formě, nýbrž lehce přepracována některým křesťanem. Velmi objemný spis pseudoepigrafický, zvaný *Závěti dvanácti patriarchů*, napsaný hebrejsky rovněž asi v 1. stol., jehož hlavním účelem jest napominání národa, je zachován celý v řeckém překladu, jenž však jest na několika místech interpolován některým křesťanem.

V této době také již zákoníci zpracovávají text Starého zákona, a to jednak po stránce vnější formy, či po stránce textové, z kteréžto činnosti vzniká tzv. *masora*, uložená na starých rukopisech bible, jednak po stránce obsahu poučného, z čehož vzniká tzv. *haggada*, jednak po stránce obsahu mravoučného, čímž vzniká tzv. *halacha*, jednak konečně po stránce celkového výkladu, z kteréžto činnosti vznikají tzv. *midraše a targumy*, samostatná díla. Žádný z těchto výsledků práce zákonické a rabínské nebyl však v době, o níž mluvíme, písemně zaznamenán, nýbrž udržovány byly v tzv. ústním podání. Jejich písemné sbírání počíná se teprve v době pozdější, v polovici a koncem 2. stol. po Kr.

Pod vlivem hellenistického židovství, které v tomto oboru začalo, jak poznáme, pracovatí dříve, počíná se v této době také konečně poslední druh literární práce, totiž tvození posvátných legend, které podávají vypravování o životech velkých mužů minulosti židovské, a to zase hlavně za tím účelem, aby v nich byly vylíčeny příklady pravého Žida. Je to vyzdobení a doplňování zpráv biblických, a to buď tak, že text biblický se dále zpracovává ve své souvislosti, nebo tak, že se vyjme některá osoba jeho vypravování a tvoří se o ní smyšlená legenda. Náleží sem *Knihy jubilejí*, která vypravuje přerozmanité jednotlivosti a podrobnosti o osudech a dějích praotců národa židovského. Je to volná reprodukce dějin biblických od stvoření světa do ustanovení velikonoc (Ex 12) v pojetí a duchu pozdějšího židovství. Kniha byla sepsána asi v době posledních Makabejců a byla objevena opět v 19. století v etiopském, částečně také latinském překladu. Jiná z těchto legend, zvaná *Mučednictví Izajášovo*, zachovaná v etiopském a částečně také v latinském překladu, je tak, jak je nám dnes zachována, dílem nejednotným, s pozdějšími dodatky. Původní spis zdá se pocházeti asi z let 64–68 po Kr. Kniha *Paraleipomena Jeremiášova*, zachovaná v řeckém, etiopském a slovanském překladu, obsahuje na konci křesťanský přídavek.

To by byl v krátkém výčtu načrtnut celkový přehled literatury palestinského židovstva v době hellenistické. Tato literární činnost palestinského židovstva sloužila, jak jsme viděli, cílům praktickým, upevnění zákonného smýšlení a žití a je nejlepším důkazem toho, jak palestinské židovstvo vyvíjelo se vnitřně samostatně a bez vlivů hellenistické kultury. Z literární činnosti saduceů, stoupců hellenistické kultury na půdě palestinské, byla-li vůbec jaká, nedochovalo se nám nic a ani u starých spisovatelů nenajde se nikde zmínka o takové činnosti.³³

³³To, co v této I. kapitole a hlavně v posledních jejích paragrafech jest přehledně podáno, a také to, co následuje v kapitole II. a jest uváděno bez dokladů a důkazů, jest výsledek studia pramenů k vývoji dějin židovského náboženského nazírání a nemůže býti dokazováno v této práci, již mají výsledky tyto sloužiti za podklad a půdu, na níž má vyniknouti pojednání o filosofickém myšlení hellenistického židovstva. Doufám však, že budu míti příležitost a možnost

to, co v těchto prvních dvou kapitolách jen přehledně a syntheticky jest shrnuto, jindy také analyticky podati a dokázati.

Kapitola 3

II. Hellenismus mezi židovstvem diaspory

12. Židovská diaspora, zvláště v Egyptě a v Alexandrii. — 13. Dva základní znaky diasporového židovství: a) judaismus. — 14. b) hellenismus. — 15. Důsledky spojení obou znaků: modifikace farizejského židovství, tendence k universalismu, anti-semitismus, svobodomyšlnictví. — Obojí znak i s důsledky spojení obou jeví se v literatuře hellenistického židovství vůbec i zvláště ve skupinách jejích: — 16. a) v překladu, zpracování i doplňování literatury biblické. — 17. b) v literatuře historické a poetické. — 18. c) v literatuře apologetické a propagační.

12. Židé nebyli omezeni pouze na staré bydliště národní v Palestině, nýbrž bydleli ve všech zemích tehdejšího vzdělaného světa, rozptýleni po celém světě, proto nazývali svoje bydliště mimo Palestinu *diasporou*, rozptýlením. Vypisovati, kdy začali se Židé ve větším množství stěhovati z Palestiny do ostatního světa a co bylo nejbližší toho příčinou, nespadá v obor této práce a není to dosud vědecky přesně zjištěno. Jisto je, že hlavní proud stěhovací nastal v době po povstání makabejském a pak v době Héródově, že však již předtím mnoho Židů bydlelo mimo Palestinu. Sibyllská kniha, pocházející asi z první polovice prvního století př. Kr., praví již o národě židovském: „Všecka země jest plna tebe a všecko moře.“¹ V době římské byli Židé usedlí již ve všech 3 dílech světa a možno říci, že v každém větším a významnějším městě, hlavně na pobřeží mořském. V Asii mimo Palestinu bydleli ve Foinikii, Sýrii, Malé Asii, Pamfilii,

¹Orac. Sibyll. III,271: πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.

Kilikii, Bithynii, Frygii, dále Mezopotámii, Médsku, Parthii, Arábii i v nejzazších krajích Pontu. V Evropě byli usazeni v Thesálii, Makedonii, Řecku i na přilehlých ostrovech, v Itálii a hlavně v Římě, dále na západ v Hispánii, Gallii a Germánii. V Africe obývali Židé v městech v Kyrenaice, Africe prokonsulární, Mauretánii i Númidii, hlavně však v Egyptě.

V celé diaspoře byli Židé zorganizováni v náboženské obce, ve větších městech a v některých zemích nadto i v obce politické, které byly nejen úplně rovnoprávné s obcemi jinonárodními, ale namnoze nadány značnou samostatností, zvláště v době římské, kdy se Židům dostalo množství výsad ze strany císařů; mnozí Židé honosili se i římským občanstvím.

Nejdůležitější v ohledu kulturně historickém byla diaspora v *Egyptě*, jejíž počátky zasahují až do 6. stol. př. Kr. Překvapující nálezy papyrusové v nejnovější době ukázaly, že v městě Elefantině na jižních hranicích Egypta a Etiopie byla již před dobytím Egypta perským králem Kambysem (525 př. Kr.) židovská obec, která si postavila obětiště (oltář se vším příslušenstvím) pro svého boha Jahu. Tam byly po více než celé století přinášeny oběti, až svatyně byla 14. roku vlády Dareiovy (416 př. Kr.) na popud egyptských kněží zničena.² Po dobytí Jeruzaléma králem babilónským Nebúkadnesarem (586 př. Kr.) a po zničení říše judské vystěhoval se velký počet Židů z Palestiny ze strachu před Chaldejci do Egypta a usadil se tam na mnohých místech země.³ Po rozpadnutí říše Alexandrový odvedl Ptolemaios I. Lagi podle zprávy Aristeovy po dobytí Jeruzaléma 100.000 Židů do Egypta do zajetí, z nichž 30.000 ozbrojil a rozložil jako posádky do svých pevností.⁴ Ptolemaios II. Filadelfos (285–247) dal pak všem těmto válečným zajatcům svobodu.⁵

V Alexandrii byli podle zprávy Josefa Flavia již při zakládání města Alexandrem Velikým přijati Židé za stejných práv s Helleny, a to v odměnu za prokázanou *συμμαχία*,⁶ což potvrzeno jest výnosem císaře Claudia, který ukazuje k tomu, že Židé byli v Alexandrii usazeni hned v prvních dobách zároveň s Alexandrijci.⁷ V době didachů byla Židům v Alexandrii vykázána k obývání zvláštní čtvrt, oddělená od ostatního města, „aby mohli vésti čistý život, stýkající se méně s cizinci“.⁸ Čtvrt ta ležela na bezpřístavním nábřeží blízko královského paláce, tedy na severovýchodě města.⁹ Později nebylo však toto odloučení přesně dodržováno, neboť podle Filóna byly židovské synagogy ve

²Viz Staerk, *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI. und V. Jahr. vor Chr.* (Kleine Texte für theol. Vorlesungen, vydává Lietzmann, číslo 32) 1908.

³Jr 42–43.

⁴Aristeas, vydání Wendlandovo, paragraf 12. až 13.: ἐκεῖνος γὰρ ἐπελθὼν τὰ κατὰ κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην ἅπαντα συγχρώμενος εὐημερία μετὰ ἀνδρείας τοὺς μὲν μετώκιζεν οὐδὲ δὲ ἡρμαλώτιζε, φόβῳ πάντα ὑποχείρια ποιούμενος. ἐν ὅσῳ καὶ πρὸς δέκα μυριάδας ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων χώρας εἰς Αἴγυπτον μετήγαγεν· ἀφ' ὧν ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατέκτισεν ἐν τοῖς φρουρίοις.

⁵Tamtéž par. 15–27.

⁶Josef, *Bell. Jud.* II,8,7; *Contra Apion.* II,4.

⁷*Antiq.* XIX,5,2: τοῖς πρώτοις εὐθὺ καίροις.

⁸*Bell. Jud.* II,18,7: (οἱ διάδοχοι) τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν διαπαν, ἥττον ἐπιμιγρομένων τῶν ἀλλοφύλων.

⁹Josef, *Contra Apion.* II,4: ἐλθόντες . . . ἀπὸ Συρίας ἔκρησαν πρὸς ἀλίμενον θάλασσαν γετινιάσαντες ταῖς τῶν κυμάτων ἐκβολαῖς. . . πρὸς τοῖς βασιλικοῖς ἦσαν ἰδρυμένοι.

všech částech města¹⁰ a mnoho Židů bydlelo ve všech čtvrtích.¹¹ Filón také praví, že z pěti městských čtvrtí, které byly pojmenovány podle prvních pěti písmen abecedy, dvě slují „židovské“, ježto tam bydlí většinou Židé.¹² Podle příležitostné poznámky Josefovy bydleli Židé hlavně v tzv. „delta“, tedy ve 4. čtvrti.¹³

O rozšíření Židů v celém Egyptě podávají nám prameny pouze několik málo poznámek. Nejvýznamnější je zpráva Filónova, že úhrnný počet židovského obyvatelstva v Egyptě obnášel i s Alexandrií 1 milión obyvatel, ježto, jak praví, obývají zemi od Libye až ke hranicím Etiopie, které byly právě u Elefantiny.¹⁴ To by znamenalo, že mezi obyvatelstvem Egypta tvořili Židé celou osminu.

13. Pohlédneme-li na vnitřní ráz a povahu židovství diasporového, vidíme, že se snaží býti židovstvím a zároveň i hellenismem, že se Židé diasporoví cítí Židy, ale zároveň i Řeky. Odtud výstižný název pro toto diasporové židovstvo je „židovstvo hellenistické“. Snaží se o splynutí obou kultur, židovské i hellenské, poněvadž však splynutí to není možné, nebo alespoň velmi nesnadno možné, byl následek ten, že vzdělanci hellenističtí viděli v židech hellenistických vždy něco odlišného, prvek cizí a nemilý, nehellenistický, Židé pak palestinští viděli v nich rovněž něco cizího, nepravé Židy, kteří pravými Židy nejsou. Pouze ti Židé hellenističtí, kteří filosofickým myšlením vynikli nad svoje souvěrce, dovedli více nebo méně dokonale ve svém osobním myšlení provésti onu syntézu židovství a hellenství, nejdokonaleji arci Filón.

Všimněme si nejprve obou těchto složek o sobě, sledujme, jak se obě projevovaly v literatuře hellenistického židovstva, a zjednejme si tak první stupeň k ocenění synthesy obou nebo aspoň snahy po této synthese u filosofů hellenistického židovství.

Diasporoví Židé chtěli býti především skutečnými a opravdovými *Židy*. S podivuhodnou energií dovedli si tito Židé v celém světě roztroušení zachovati svůj náboženský svéráz a nesplynouti s pohanstvím. Ovšem vyskytl se také mezi nimi tu a tam přestup k pohanství, jak to je známo např. z doby římské o příslušníku bohaté a vznešené rodiny alexandrijské, Tiberiu Alexandrovi, synovci filosofa Filóna a synu alabarchy Alexandra Lysimacha, který po svém odpadu k pohanství dosáhl vysoké hodnosti v římských službách, stav se r. 46–68 po Kr. místodržitelem Judska, nato Egypta, ve válce židovské pak náčelníkem nejvyšší vojenské rady Titova vojska. Jeho případ nebyl sice ojedinělý, ale také ne častý. Také u nich tu a tam nalezneme známky náboženského synkretismu, avšak ten nenabyl u nich nikdy takových rozměrů a významu jako u jiných náboženstev orientálních. Celkem zůstalo odmítavé stanovisko hellenistického židovstva oproti

¹⁰Filón, Leg. ad Caium par. 20.

¹¹Filón, in Flaccum 8, viz další poznámku.

¹²Filón, in Flaccum 55: πέντε μοῖραι τῆς πόλεώς εἰσιν, ἐπάνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγράμματος φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται, διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν· οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες. [CW VI,130]

¹³Bell. Jud. II,18,8: εἰς τὸ καλούμενον Δέλτα, συνώκιστο γὰρ ἐκεῖ τὸ Ἰουδαϊκόν.

¹⁴Filón, in Flaccum 43: οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαίῳ κατοικοῦντες ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὀρίων Αἰθιοπίας. [CW VI,128]

mužů.²⁰

Tak tedy diasporové židovstvo zachovávalo předpisy zákona mojžíšského, třeba arci ne s tou přesností a přísností, jak to činili palestiniští farizeové; zvláště pokud se týkalo předpisů o očišťování nečistoty, vzniklé dotekem pohana, nečisté osoby nebo věci, nebyly zachovávány tak přesně v diaspoře jako v Palestině a namnoze vůbec zachovávány nebyly. Byl tedy jistě rozdíl stupňový mezi židovstvím hellenistickým a židovstvím palestinským, avšak diasporoví Židé chtěli se sami cítiti Židy a chtěli také, aby od jiných byli za Židy považováni a chtěli tak s pýchou býti jmenováni.

14. Vedle judaismu vidíme v židovstvu diasporovém jako druhý základní znak jeho *hellenismus*.

Židé v diaspoře byli nejen Židy, nýbrž zároveň i Řeky, a to řečí a obyčeji a namnoze i vzděláním. Nebylo také jinak možno, byly k tomu donuceny mocí poměrů již prvé generace Židů, které odešly ze své mateřské země, a tím více generace další, které v tom prostředí vyrostly. Nutné přizpůsobení se poměrům a prostředí v státu i v městě, kde se Židé usadili, přizpůsobení se životním poměrům okolí, denní styk s ním, to vše způsobilo ponenáhlu přeměnu v smýšlení židovstva a národní i partikularistické smýšlení, přinesli-li je s sebou ze své mateřské země, bylo časem modifikováno a u dětí nedalo se již ani výchovou vstřípniti, ježto celý ostatní vývoj ve shodě s okolím a prostředím tomu nedovolil, alespoň v největším počtu případů. Semitská mateřština se zapomínala, ježto se jí neužívalo v denním styku, příští generace mluvily již jen řecky. Zcela jinak se pak dívaly také na pohanství, když je viděly z vlastní zkušenosti, než jak byly zvyklé dívat se na ně z dálky ze své mateřské země. Příští generace pak neviděly v pohanství nic znečišťujícího, čeho se třeba varovati. Byli sice proti přestupu k němu chráněni monotheismem a svou přísnější morálkou, ale proti zaujatému posuzování jeho byli chráněni právě denním stykem s ním.

Děti svoje dávali Židé, jak bylo odevždy jejich národní vlastnosti, vzdělávati co nejvíce bylo možno, a tak vzdělání řecké setřelo z jejich duší strohé partikularistické a nacionální smýšlení ve smyslu židovství farizejského již dokonale.

Se vzděláním řeckým přijali hellenističtí Židé množství představ, které byly vnitřně úplně cizí židovské bytosti rázu židovství palestinského. Zvláště tam, kde Židé bohatstvím a sociálním postavením byli s to osvojiti si všechny prostředky vzdělání své doby, jako hlavně v Alexandrii, byli hotovými Řeky, třeba přitom chtěli býti a cítiti se zároveň pravověrnými Židy.

Ve svém přesvědčeném judaismu hledali diasporoví Židé pro svůj hellenismus opory v bibli, která i jim zůstávala vším, a bylo skutečně možno nalézt ji tam, když se do popředí stavěly všeobecné náboženské a mravní ideje biblické a do pozadí všecko specificky židovské, totiž kultové a ceremoniální, čili když se sledoval prorocký rys židovství spíše než zákonně farizejský. Hellenistickému Židu bylo možno v nitru opírat se o myšlenky Starého zákona, že poslušnost je lepší než oběť a uposlechnutí lepší než obětování tuku skopců,²¹ že bůh má zalíbení

²⁰Josef, Bell. Jud. VI,9,3.

²¹1 S 15,22.

v lásce a ne v oběti, v poznávání boha víc než v obětech zápalných.²² Vždyť i muž jako Ježíš Sirach, jehož knihu, jak víme, měli přeloženu do řečtiny, který tak energicky napomíná k zachování zákona a vysoko staví kult chrámový, praví přec také, že oběti nic nepomáhají, jestliže se proti bližnímu nesprávně jedná,²³ že bůh nedá se podplatit obětí,²⁴ že nejlepším darem bohu jest, býti dobrým a uvarovati se zlého.²⁵

Takovým způsobem mohl Žid diasporový ve svém nitru spojit hellenismus se židovstvím.

15. Již z toho jest patrné, že judaismus diasporového židovství byl obměněn jeho hellenismem, stejně jako zase také naopak byl jeho hellenismus obměněn jeho judaismem, což mělo za následek, že židovství hellenistické bylo něčím jaksi středním, uprostřed mezi pravým židovstvím palestinským na jedné straně a mezi čistým hellenismem na straně druhé. Tato neurčitost a jakási polovičatost hellenistického židovství projevuje se různým způsobem.

Vliv řeckého ducha zatlačoval, jak jsme v předešlém odstavci poznali, v hellenistickém židovství sám sebou do pozadí ducha zákonně farizejského. Žid diasporový cítil se více odkázán k tomu, stavěti do popředí všeobecně náboženské ideje, myšlenku nadsvětého jednoho boha a budoucí odplaty. Jen tak mohl v sobě uvést v soulad židovství i řecké vzdělání aspoň poněkud. A jen při zdůrazňování tohoto všeobecného mohl také počítati s porozuměním v řeckém svém okolí a souhlasem jeho.

V některých případech zašel vliv řeckého ducha tak daleko, že spojitost s židovstvím byla jen velmi nepatrná. Tak podle Filóna někteří Židé neuznávali slovního smyslu zákona Mojžíšova, nýbrž slovní smysl považovali jen za symbolické vyjádření nadsmyslných pravd vyšších, které ze slovního smyslu hledali alegorickým výkladem, slovným smyslem pak pohrdali.²⁶

Avšak nejvíce projevuje se vliv hellenismu na judaismus diasporového židovstva zjevem velmi vážným, který lze nazvati *tendencí k universalismu*, snahou *odpoutati se od partikularismu a nacionální upoutanosti židovství palestinského*. Nazvali-li jsme směr vývoje palestinského židovství centripetálním, možno směr vývoje židovství hellenistického nazvati centrifugálním, židovství hellenistické vyvíjí se navenek, chce splýnout se světem. Nespadá v rámeček této práce dokazovati podrobně toto tvrzení, možno je zde pouze osvětliti několika doklady všeobecnými a podáním rázu literatury hellenistického židovství, doufám však, že i tak aspoň poněkud bude objasněno.

Známkou židovství palestinského, jak jsme viděli, byl jeho partikularismus, tj. vylučování se ze společnosti ostatního lidstva, odlučování se od něho zákazem sňatků s pohany, zákazem styků společenských i jiných s pohany a očišťováním se

²²Oz 6,6.

²³Sirach 7,9; 31,21–31.

²⁴Sirach 32,14–26.

²⁵Sirach 32,1–5.

²⁶Filón, De migr. Abrahami 89: εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοὺς ῥητοῦς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβῶσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὀλιγόρησαν. [CW II,285]

v případě styku takového, dále jeho nacionalismus, totiž upoutanost národnosti židovské na náboženství židovské tak, že národnost a náboženství spadá v jedno.

Tyto dva základní znaky palestinského židovství byly však vlivem hellenismu u diasporového židovství značně otřeseny a jevíly se tu *snahy* po odstranění obou těchto hradeb, snahy po universalitě, které se více méně projevovaly a uskutečňovaly, které však přesto opět vlivem palestinského židovství zůstávaly pouze snahami, nejsou nikdy plně realizovány. Tedy i zde jeví se židovství hellenistické jako přechodný útvar, který však vykonal svým vnitřním vývojem velmi mnoho předběžné práce pro křesťanství, jež teprve, když přišla doba uzrání, úplně rozbořilo obojí hradbu a stalo se náboženstvím universálním.

Jak hellenistické židovství směřuje k universalismu, poznáme v dalším jednak již na jeho literatuře, hlavně však na projevech jeho filosofického myšlení. Židovství to činilo si nároky na obecnou platnost, takže Židem nebyl již jen příslušník národa židovského, ale mohl se jím státi příslušník národa každého, přijal-li podmínky židovství, které arci byly opět takové, že přec jen zůstávalo i pak mnoho z upoutanosti náboženství na národnost, např. obřizka, varování se sňatků s pohany, zachovávání obyčejů, jako nepožívání vepřového masa apod. Přece však již je tu náběh k tomu, aby náboženství stalo se přesvědčením, aby národní náboženství změnilo se v universální, jaksi v církev. Ten náběh k jakési universalitě církvi jeví se také v tom, že se židovství hellenistické cítí s židovstvím palestinským jednotkou jedinou, ač je dělí rozdíl obcovací řeči a rozdíl stupňový v plnění zákona. Tendence k universalismu projevuje se i v tom, že se hellenistické židovství počíná cítiti nejen rovnocenným s hellenisticky vzdělaným světem ostatním, nýbrž i nad něj povýšeným, lepším poznáním boha jednoho, převahou přísnější a zachovávané morálky, soucitně a také opovržlivě dívá se na pověru a nepravosti národů ostatních a cítí v sobě úkol, převést celý svět k svému lepšímu poznání a mravnějšímu životu. Proto dokazují, jak poznáme, řeckému duchovnímu světu, že židovská moudrost je starší a úctyhodnější, pokoušejí se to dokázati čistě vědecky, odvolávají se na řeckou chronografii, časem však i tak, že řeckým historikům, básníkům i filosofům podvrhují různé příznivé výroky ve prospěch židovství a směšují je s citáty pravými, aby tím spíše klamem přesvědčili. Proti zmatkům „mínění“ řeckých filosofů a rozmanitosti pohanských věr ukazují s pýchou na svou jednotnost, uzavřenost a pevnost židovské víry. Chtějí převést celý svět k své víře, cítí se vůdci slepých, vychovateli nerozumných, světlem v temnotě, majiteli pravdy, jak dobře vystihuje apoštol Pavel náladu tohoto židovství, když praví: „Ty však sloveš Židem a spoléháš na zákon a honosíš se bohem, a jsi vyučován zákonem, znáš vůli jeho i schvaluješ to, co je lepší; také se domýšlíš, že jsi vůdcem slepých, světlem těch, kteří jsou ve tmě, vychovatelem nemoudrých, učitelem nedospělých, a to proto, že v zákoně máš obraz poznání a pravdy.“ (Ř 2,17–20)

Jak značně vystupuje v židovství hellenistickém snaha po tom, zbavit židovství pout národní příslušnosti, ukazuje také jejich mocná *propaganda*, jejich světové misie, plynoucí z vylíčeného přesvědčení. V této mohutné propagandě, která měla velmi bohaté výsledky, vyjádřena je tendence židovství k universalismu nejzřejměji a nejjasněji. Hellenistický kulturní svět byl ovšem příznivou půdou pro tuto propagandu, byl vůbec citlivý pro moudrost a náboženství vý-

chodu, a ze všech orientálních náboženství nebylo žádného, které by tak mocně působilo jako židovství svou jednotností, uzavřeností a povýšeností poznání. Doba byla zralá pro základní dogma židovství, monotheismus, neboť řecká filosofie vykonala velmi mnoho práce předběžné, vzbudila v mnohých myslících lidech tušení o jednotě a mravní dobrotě božství, dávno již vylučovala všecko méněcenné, vášeň, nenávisť, závist, vraždu a cizoložství z podstaty božství jako něco s ní nesrovnatelného, s naivní věrou lidu a starým podáním dovedla se vypořádati alegorickým výkladem nebo výkladem, že moci, které lidová víra uctívá, jsou démoni, střední bytosti mezi bohem a světem. Židovská polemika proti pohanským bohům mohla pracovati a také pracovala prostředky všemi. Etická vážnost stoických a kynických populárních filosofů a potulných kazatelů razila cestu židovské etice, přísné a od světa odvrácené. Při veliké přibuznosti přinášelo však židovství zase ještě nadto něco víc, něco jinorodého. Byla to víra a zjevná pravda, pevná jistota bez věčných rozporů a stálého pochybování filosofických škol, bylo to náboženství, celkový a pevný názor světový, upokojující nejen rozum, nýbrž i cit a vůli.

Židovská propaganda měla arci také značné překážky v tom, co ještě na hellenistickém židovství zbývalo z ohrad partikularismu a nacionalismu palestinského židovství a co hellenistické židovství nedovedlo odvrhnouti a nemohlo, chtějíc býti právě židovstvím, co tvořilo z něho právě onen střední útvar: bylo to to, co z každého, kdo z jiného národa přestoupil, činilo Žida, především mnohé obyčeje, jako obřízka, slavení soboty, vystříhání se masa vepřového apod. Židovstvo hellenistické dovedlo však při své propagandě, své apologetice i polemice velmi chytře vyzvednouti ony stránky, které vzdělavcům hellenistického kulturního světa mohly imponovati.

Židovská propaganda dosáhla toho, že postupem doby nebylo snad města v říši římské, kde by vedle skutečných Židů nejen náboženstvím, ale i národností, nebyl širší nebo užší kruh tzv. *proselytů*, tj. bývalých příslušníků jiných náboženství a národností, kteří více nebo méně úplně přijali názory a zvyky židovské a více nebo méně dokonale se stali Židy. Propaganda hellenistického židovství spokojila se totiž s málem tam, kde nebylo možno dosáhnouti všeho, takže se v synagogách s Židy shromažďovali vedle těch, kteří již skoro úplně k židovství přestoupili, popřípadě i obřízku přijali, nejen ti, kteří jen něco z židovství přijímali, ale i ti, kteří s židovstvím sympatisovali, nejspouze uspokojeni svým dosavadním náboženstvím, jiného však dosud nepřijavše.

Číslic o počtu proselytů, jakého dosáhly jednotlivé obce nebo celé židovství hellenistické, ovšem nemáme; máme však alespoň některá svědectví, která dávají poznati, jak značného úspěchu propaganda židovská dosáhla. Tak Filón pokládá za zvláštní přednost židovského zákona, že zatímco všechny ostatní zákony mají národně omezený okruh své působnosti, zákon židovský není omezen hranicemi národa. „Neboť všechny přitahuje k sobě a obrací je, barbary i Helleny, obyvatele pevniny i ostrovů, národy východu i západu, Evropy i Asie, celý obývaný svět od jednoho konce k druhému.“²⁷ A na nesčetných místech mluví o proselytech, jsou mu zvláštní třídou v židovstvu, o jejich právech a přednostech rád mluví.

²⁷Filón, Vita Mosis II,20. [CW IV,204n]

O několik desetiletí později máme svědectví ze strany pohanské, proslulá slova Senekova: „Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt.“²⁸ Zvláště cenné je svědectví Skutků apoštolských, podle nichž ve všech městech, kamkoli přichází apoštol Pavel, nachází se u židovských obcí také kruh pohanských souvěrců, proselytů.²⁹ Josef Flavius zdůrazňuje propagační sílu hellenistického židovstva. „Lid měl již odedávna velkou horlivost pro naše náboženství. Není města hellenského ani barbarského, také žádného národa, kam by nepronikl náš obyčej svěcení soboty a postů a rozsvěcování světél a kde by mnohé z našich zákonů jídelních nebyly zachovávány.“³⁰ Zvláště u žen měla židovská propaganda značný úspěch, neboť tu nebylo největší překážky, obřízky. Propaganda dosáhla až na dvory vládců. Poppaea, manželka Neronova, byla příznivkyní Židů, snad tajná proselytka. Nejpyšnější byli Židé na to, když za císaře Claudia přestoupil k židovství král Adiabeny, země na hranicích říše římské a parthské, Isatés s matkou svou Helenou, bratrem Monobazem, celou rodinou a královským dvorem.³¹

Jedním z následků toho, že diasporové židovstvo bylo i judaismem i hellenismem zároveň, bylo, že ani opravdoví hellenisté ani opravdoví Židé nebyli s ním spokojeni.

V hellenistickém světě pohanském počíná velmi záhy *antisemitismus*. Židé byli pocíťováni jako cizí těleso v řecko-římském světě, byli nenáviděni, pronásledováni. V jejich pohrdání věrou v bohy viděl pohanský svět hellenistický atheismus, jejich ztrnulost, podivné obyčeje a přísná mravnost vzbuzovaly odpor a posměch vzdělanců. Prvé projevy antisemitismu ukazují se na konci 2. a na počátku 1. stol. př. Kr. Jsou to hlavně literární protivníci židovství, Poseidónios z Apameie a rétor Apollónios Molón. Jeho žák Cicero projevuje rozhodně antisemitskou náladu ve své řeči pro Flacco. Živelným odporem projevila se protižidovská nálada prostého lidu nejdřív a nejvýznačněji v centru židovské diaspory, v Alexandrii, za vlády Caligulovy, kdy tam zuřily hrozné protižidovské štvánice. Vůdcem byl slavný gramatik Apión. Vedle něho a před ním je celá řada zástupců literárního antisemitismu u Řeků, jako např. Chairémón a Lysimachos. V Římě teprve později, v druhé polovině 1. stol. po Kr., vystupují literární odpůrci židovství: Seneca, Persius, Quintilianus, Statius, Juvenalis, a hlavně Tacitus.

Avšak ani palestinské židovstvo, a hlavně farizejští zákoníci a rabíni nepovažovali hellenistické Židy za Židy pravé. Znamé je stanovisko farizeů proti domácím hellenistům, saduceům. Podobně odmítavé bylo jejich stanovisko k hellenistům diasporovým. Viděli v nich nedostí pravověrné svoje souvěrce, kteří znečištění jsou stálým stykem jak s pohany, tak s jejich kulturou i literaturou, neboť podle názoru farizejského znečišťovala např. i četba Homéra. Pro jejich horlivost v propagandě a pro jejich sbírání proselytů neměli porozumění,

²⁸Citováno u Augustina, De civitate Dei VI,11.

²⁹Sk 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.

³⁰Antiq. XIV,8.

³¹Antiq. XX,2–4.

pokládali proselyty za tak škodlivé židovství jako malomocenství.³² V Židech diasporových, hlavně alexandrijských, viděli farizejští učenci jakési svobodomyšlníky, osvícence, víře nebezpečné, takže Židy takové nazývali „hotovými alexandrijci“.³³

Obojí znak diasporového židovstva: judaismus i hellenismus s důsledky spojení obou dochází svého vyjádření hlavně v literatuře hellenistického židovstva, a nejdokonaleji ve filosofickém myšlení tohoto židovstva. Krátký přehled literatury budiž toho dokladem, než přejdeme k vlastnímu předmětu této práce, filosofickému myšlení hellenistického židovstva.

Všeobecně přehlédnuta jeví se hellenisticko-židovská literatura ještě mnohem rozmanitější než literatura palestinsko-židovská. Biblické a farizejsko-rabínské židovství na straně jedné, řecká filosofie, básníci a historikové na straně druhé, tedy spojení judaismu a hellenismu, tvoří oba činitele, jichž působením vznikla na půdě židovské diaspory literatura pestré rozmanitosti, různotvárná nejen svou literární formou, nýbrž i zřetelem k stanoviskům, jaká autorové zaujímají, a k účelům, které sledují. Na rozdíl od literatury palestinsko-židovské má tato literatura celkem ráz řecké literatury alexandrijsko-římské epochy, v níž literatura řecká opustila půdu národního řectví a stala se světovou literaturou. Národové kolem Středoziemního moře, kteří podlehli vlivu hellenismu, nejen si řeckou literaturu osvojili, ale také ze své strany přispěli k literární produkci dobové. Ze všech zemí vystupují řecky vzdělaní mužové jako spisovatelé, účastní se literární produkce ve všech odvětvích a vštěpují svým spolupůsobením řecké literatuře kosmopolitický, universální ráz, a to v dvojím ohledu: jednak po stránce původu, jednak po stránce působení. Do řecké literatury proudí stále víc a více také duchovní vymoženosti Orientu, náboženství a filosofie dostávají odtud nové podněty, básníci a historikové novou látku. Také však účinek zamýšlený je universální: kdo sáhne k péro, nepíše pouze pro malý národ Řeků jako dříve, nýbrž pro vzdělance celého hellenistického světa. Této literární produkce účastnili se také hellenističtí Židé a vše, co bylo řečeno, platí o nich zvláštní měrou, především to, že zavedli do řecké literatury zvláštní prvek, jak jejich hellenismus byl obměněn jejich judaismem. Co dosud bylo majetkem jen malého kruhu, náboženské představy Izraele, to uplatňuje se nyní také v okruhu řecké literatury. Formami a prostředky, jaké skýtalo literární vzdělání Řeků, podávají náboženskou víru Izraele, jeho dějiny, velkou minulost — a tím činí vše to přístupno celému světu, kterýžto účinek většina literatury hellenistické zamýšlí. — Nepíše pouze pro vlastní souvěrce, z vnitřní potřeby, k prohloubení zákonného židovství, jako Židé palestinství, nýbrž chtějí obeznámiti celý svět s velkými dějinami Izraele, jeho náboženským poznáním, sledují cíle propagační a snahy universální.

Spojení judaismu s hellenismem není u těchto spisovatelů pouze vnější, jak tomu bylo u některých méně vzdělaných Židů diasporových, hlavně v první době,

³²Mišna, Jebamot. Viz Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. vyd. 1906, str. 98.

³³Když rabbi Jochanan učinil kdysi zvláštní výrok, neočekávaný a odlišný od mínění rabbiho Akiby, největší autority, pravili moudří: „Je to hotový Alexandrijec! (וְהוּא אֶלֶּכְסַנְדְּרִיָּהּ אֶלֶּכְסַנְדְּרִיָּהּ אֶלֶּכְסַנְדְּרִיָּהּ). Srov. Carl Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875, strana 6.“

nýbrž židovství a řečtví vstupují tu ve vzájemný proces slučovací, pokud to individualita každého dovoluje. Proti židovství palestinskému, které bylo ze všech stran obklopeno hrázemi k zachování výlučnosti a partikularismu, jeví židovství těchto spisovatelů hellenistického židovstva neobyčejnou tvárliivost a schopnost přizpůsobení, ač opět se snaží uchovati přední zásady židovství. Tak je tu judaismus diasporového židovstva obměněn jeho hellenismem. Co bylo společným majetkem celého vzdělaného světa, velcí básníci, historikové i filosofové řečtí, to nechtěli si dáti ujíti ani Židé hellenističtí. Také oni čerpali z čerstvého pramene řeckých klasiků to, co zdálo se starověku nejvyšším, humánní vzdělání. Pod vlivem jeho však se hellenistické židovství stalo, aniž to bylo pozorovalo, něčím zcela jiným, stírá svůj partikulární a nacionální ráz. Nachází pravdivé, božské myšlenky také v literatuře pohanského světa a osvojuje si je, pojímá všecky lidi jako bratry a chce všecky, kteří sedí ještě ve tmách, vésti k poznání pravdy.

Avšak hellenismus diasporového židovstva neničí jeho židovství. Zatímco se tito Židé jako jiní orientálcí stávají Řeky, ukazuje se přitom zároveň, že židovství je zcela něco jiného než pohanské náboženství. Jeho vnitřní odpor byl mnohem větší než u ostatních náboženství orientálních. Zatímco tato mizejí a přecházejí v obecný náboženský chaos a synkretismus oné doby, uchovalo se židovství i mezi hellenistickým židovstvem v jádru a podstatě nezlomeno, uchovalo si víru v jednoho boha a jeho bezobrazé uctívání přísné a neporušeně, zároveň i víru, že počínání boží s lidstvem vede k blaženému cíli. V tomto pevném uchování jádra oproti nátlaku hellenismu prokázalo židovství převahu svou náboženskou silou.

Toto vědomí převahy vtiskuje také literatuře hellenistického židovství svůj ráz. Literatura tato nesleduje sice tak výlučně praktických cílů jako literatura palestinského židovství, přece však činí tak také velikou většinou. Zatímco však viděla palestinsko-židovská literatura tyto praktické cíle v upevnění zákonu věrného smýšlení u vlastních souvěrců, myslí literatura židovstva hellenistického v úplně shodě s universálními, misijními cíli tohoto židovství na to, aby nejen posílila vlastní souvěrce a obeznámila je s jejich velkou minulostí, nýbrž hlavně také, aby přivedla nežidovské čtenáře hellenistického kulturního světa k poznání nesprávnosti pohanství, přesvědčila je o velikosti dějin Izraele a neoprávněnosti všech nájezdů proti němu. Bylo by možno nazvat ji všechnu apologetickou, propagační i polemickou, vše v nejširším smyslu.

Hlavním sídlem hellenistické literatury byla arci Alexandrie, která příčiněním Ptolemaiovců byla pozvednuta na prvé místo učenosti a vzdělání v celém hellenistickém světě a hellenistické době. V ní byly prostředky vzdělání v takové hojnosti, jako nikde jinde. Zároveň také mimo Palestinu nebyli Židé nikde v tak četném množství pohromadě a nikde jinde nedosáhli asi takového bohatství a sociálního postavení jako v Alexandrii. Bylo tedy vnitřní nutností, že právě tam hellenistické židovství vydařilo se k největšímu svému rozkvětu a že tam byla hellenistická židovská literatura nejvíc pěstována. Avšak mylné jest mínění, které dosud nalézáme v knihách, hlavně těch, jež jednají o dějinách řecké literatury, že tyto snahy byly jen v Alexandrii. Nejsou nic specificky „alexandrijského“, nýbrž společným znakem hellenistického židovství vůbec.

Různosti ve formě a stanovisku v literatuře hellenistického židovství řídí se podle toho, jak které literární dílo navazuje brzo na vzory biblické, brzo na vzory řecké. Rozdělíme si literaturu tuto tak, že pojednáme o ní v 3 dalších paragrafech v třech skupinách.

16. Do první skupiny literatury hellenisticko-židovské možno počítati *překlady, zpracování a doplňování biblické literatury starozákonní*.

Základ židovského hellenistického vzdělání tvoří starý anonymní překlad Starého zákona, nazvaný Septuaginta (οἱ ἑβδομήκοντα, septuaginta interpretes, Biblia Septuaginta interpretum).

Bez tohoto překladu nebylo by bývalo hellenistické židovství vůbec možné. Není to dílo jednotné, nýbrž práce různých autorů a různých dob. Nejstarší částí je překlad Pentateuchu, pěti knih mojžíšských. Původ svůj má název Septuaginta (LXX) od legendárního vypravování o vzniku překladu tohoto od 72 překladatelů, jak podává je tzv. List Aristeův, o němž se níže ještě zmíníme. Podle této zprávy upozornil bibliotekář Démétrios Faléerský krále Ptolemaia II. Filadelfa (283–247 př. Kr.) na to, že v jeho veliké knihovně schází dosud zákon židovský a že byl by žádoucí překlad tohoto zákona do řečtiny, aby mohl býti zařazen do královské knihovny. Král uposlechl tohoto podnětu a vypravil ihned velitele své tělesné stráže Ondřeje a Aristeu, domnělého pisatele tohoto listu, s bohatými dary do Jeruzaléma k veleknězi Eleazarovi s prosbou, aby mu poslal vhodné muže, kteří by byli s to, provést tento nesnadný úkol. Eleazar ihned vyhovuje přání královu: posílá mu 72 židovských učenců, po 6 z každého z 12 kmenů. Když učenci přišli do Alexandrie, byli přijati od krále s vybranými počty a po 7 dní denně zváni ke královské hostině, při níž hovořeno bylo o nejdůležitějších otázkách politiky, etiky, filosofie a životní moudrosti, takže král byl pln úžasu nad moudrostí těchto mužů. Na to bylo překladatelům vykázáno na ostrově Faru, daleko od hluku městského, nádherné obydlí, kde se ihned dali do práce. Každý den překládal každý sám pro sebe a večer sestavili společný jednotný překlad. Tak bylo vše ve 72 dnech skončeno, překlad pak přečten lidu židovskému, který jeho přesnost s největší chválou uznal, a pak byl odevzdán králi, který se podívoval moudrosti zákonodárcově.

Celé vypravování je ovšem pozdější legenda, která však obsahuje aspoň jádro pravdivé, že totiž překlad Pentateuchu vznikl asi v uvedené době, jistě již v 3. stol. př. Kr., neboť hellenista Démétrios, píšící v době Ptolemaia IV. (222–205 př. Kr.), již překladu toho užil. Po překladu Pentateuchu následovaly časem překlady dalších částí Starého zákona, arci právě tak, jako překlad Pentateuchu, od různých autorů, a v různých dobách. Když r. 132 př. Kr. přišel do Egypta vnuk Ježíše Siracha, byl již do řečtiny přeložen zákon či Pentateuch, proroci a jiné knihy, tj. aspoň část z třetí vrstvy Starého zákona, zvané hagiographa nebo ketubim.³⁴ Ráz překladů je u různých knih různý, brzo zcela volný, brzo otrocky doslovný, což bývá nejčastěji. Řeč je vulgární řečtina, jakou se v Egyptě i

³⁴Sirach, předmluva, 22–26: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστί λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.

jinde mluvilo, s hebraismy hlavně v syntaxi. Septuaginta byla Židy celé diaspory přijata jako text biblický pro potřeby bohoslužebné, užívali jí při četbě Písma v synagogách, hebrejského originálu ani jeho řeči namnoze neznajíce. Pro Filóna je text Septuaginty tak posvátný, že argumentuje, jak poznáme, i z nahodilých jeho maličkostí. V Alexandrii slaven byl každoročně svátek na památku tohoto překladu. Když však se ho křesťanství zmocnilo a bralo z něho polemickou výzbroj také proti Židům, působilo se k tomu, aby se na Septuagintu pohlíželo s nedůvěrou, a židovstvo obstaralo si nové překlady Starého zákona, Aquilův a Theodotionův.

Vedle překládání biblické literatury kanonické hellenistické židovstvo také nově zpracovávalo a doplňovalo jednotlivé knihy biblické. Židé v diaspoře měli sice původně tytéž knihy ve své bibli jako Židé palestiniští, avšak v Palestině asi v 2. stol. př. Kr. nabyt kánon Starého zákona již své pevné a uzavřené podoby, takže pozdější spisy, i když vystupovaly pod jménem posvátných autorit, nebyly již do kánonu přijaty, naproti tomu však u hellenistických Židů zůstaly hranice kánonu starozákonního ještě po nějaké století neurčitými a kolísajícími, takže řada spisů, která nebyla v kánonu židovstva palestinského, dostala se do kánonu židovstva hellenistického, jsou vytvořena na půdě hellenistického židovstva. Knihy ty slují po příkladu terminologie Jeronýmovy knihami *apokryfními*. Od hellenistického židovství přijali kánon křesťané a s ním ovšem i knihy apokryfní. Jsou to buď doplňky kanonických knih hebrejských nebo i zcela samostatné knihy. Všechny byly arci napsány řecky již v originálu. Náleží sem: *přídavky ke knize Ester*, několik vsuvek do kanonické knihy Ester, zpracované řecky v duchu kanonického vypravování, dále *přídavky v knize Danielově* kanonické, která byla rozmnožena na půdě hellenistického židovstva modlitbou Azariášovou, zpěvem tří mládenců v peci ohnivě, vypravováním o Zuzaně a Bělovi a draku. Ke kapitole 33. kanonické 2. knihy Kronik byla přidána tzv. *modlitba Menassesova*. Jako samostatně napsaná kniha dostala se do kánonu hellenistického židovstva tzv. *Knihy Baruchova*, napsaná brzo po r. 70 po Kr., a tzv. *Líst Jeremiášův*, který chce být psán pro exulanty, určené k odvedení do Babelu, je varováním před modlářstvím a má za účel udržeti hellenistické židovstvo od účastenství na pohanských kultech. Toto překládání a napodobení starší biblické literatury je projevem židovství a judaismu diasporového židovstva. Hellenistického není v ní kromě řeči mnoho.

17. Jinak vystupuje diasporové židovstvo v spisech, které se opírají o nebiblické vzory řecké, spisy z oboru a) historie, b) poesie; tu vystupuje v popředí více jeho hellenismus.

a) Farizejské židovství, jak jsme poznali, nemělo zájmu pro dějiny, ty byly pro ně jen poučením, návodem, jak sloužit bohu. Naproti tomu židovstvo hellenistické mělo zájem na historii, neboť náleželo k vzdělání doby znáti dějiny minulosti a každý národ mohl jen tehdy činiti si nárok na to, aby byl počítán mezi národy kulturní, jestliže se mohl vykázáti starou, uznání vzbuzující kulturou. Proto i národové, kteří byli dosud od Řeků považováni za barbarské, zpracovávali svoje dějiny v řeckém rouchu, aby je učinili přístupnými celému vzdělanému

světu. A těchto snah účastnili se také diasporoví Židé, zpracovávali svoje dějiny k poučení jak svých souvěrců, tak i nežidovského, hellenistického světa. Nejobsáhlejší dílo tohoto oboru je velké historické dílo Josefa Flavia. On však měl celou řadu předchůdců, kteří zpracovávali brzo větší, brzo menší periodu dějin židovských různou formou, jednak suchým způsobem analistickým, jednak s fantastickou legendární výzdobou in maiorem Judaeorum gloriam. Řeční Židé však nejen zpracovávali staré dějiny židovské, nýbrž také zaznamenávali události, které jako současníci prožívali, aby je zachovali potomstvu. Kdo věnovali se spisovatelství jako svému životnímu povolání, byli činni v obou směrech.

Nejstarší z těchto židovských spisovatelů historických byli vyrvání úplnému zapomenutí pouze výňatky u *Alexandra Polyhista*. Tento mnoho píšící literát, žijící asi kol r. 80–40 př. Kr., sepsal mezi jiným také spis *Περὶ Ἰουδαίων*, v němž uváděl řadu výňatků z cizích autorů o Židech, jak se zdá, beze všech vlastních poznámek. Z těchto jeho výpisků zase značnou část jich uložil první křesťanský historik Eusebius do svého spisu *Praeparatio evangelica* (IX,17–39). Pouze této okolnosti děkujeme, že známe aspoň části nejstarších hellenistických zpracování biblických dějin ve formě prosaické i poetické, spisovatele Démétria, Eupoléma, Artapana, Aristeia, Kleodéma, Filóna epika a Ezechiele tragika.

Nejstarší hellenistický historik židovský *Démétrios* napsal v době vlády Ptolemaia IV. (222–205 př. Kr.) dějiny Izraele v krátké chronologické formě s titulem: *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*. Šlo mu hlavně o stanovení chronologie. Užíval již řeckého překladu Pentateuchu, Septuaginty. *Eupolémos* napsal za vlády Démétria I. Sótéra (162–150 př. Kr.) historické dílo, v němž barvitým vypravováním podal dějiny biblické s mnoha výzdobami. *Artapanos* napsal spis *Περὶ Ἰουδαίων*, v němž biblické dějiny zcela methodicky vyzdobuje a přepracovává nechutně fantastickými přířadkami. Klade hlavně na to důraz, že Egypťané všechny svoje užitečné vědomosti a zařízení převzali od Židů. Mojžíš podle něho byl zakladatelem vsí kultury v Egyptě, i uctívání bohů. Řekové znali ho rovněž, zovou ho *Μουσαῖος*, byl učitelem Orfeovým, původcem mnoha užitečných vynálezů a vědomostí: plavby mořské, stavitelství, válečnictví a filosofie. Rozdělil prý Egypt na 36 okresů, jimž dal jména podle bohů, kněžím odevzdal posvátné značky písma egyptského a uvedl do pořádku státní poměry (Eusebius, *Praep. evang.* IX,27). Tendence spisu tedy je: Mojžíš přinesl světu všecku kulturu, i náboženskou. Z *Aristeia* zachován je pouze malý zlomek spisu *Περὶ Ἰουδαίων* (Eusebius, *Praep. evang.* IX,25), podávající vypravování o Jobovi, shodné — až na některé rozdíly — s kanonickou knihou Jobovou. Spis *Kleodémův* či *Malchův*, z něhož zachován je rovněž pouze malý zlomek, byl — zdá se — změněním domácích orientálních a řeckých pověstí, jak se dá souditi ze zachované zprávy, v níž se praví, že Abraham měl z Ketury 3 syny: *Ἀφέρων*, *Ἀσουρευμ*, *Ἰάφρων*, od nichž mají jméno Asyrové, město Afra a země Afrika, a tito tři synové že táhli s Héraklem proti Libyi a Anteovi, Héraklés pak že si vzal dceru Afrovu za manželku.

Spisovatelé excerpovaní Alexandrem Polyhistorem zpracovávali převážně starší biblické dějiny. Příkladem, jak hellenističtí Židé jednali také o dějinách své doby, je dílo *Iasóna z Kyrény*, které není sice zachováno v své původní podobě 5 knih, ale jehož výtahem jest *2. kniha Makabejská*. Iasón vypsál dějiny své doby, let 175–161 př. Kr. a psal brzo po r. 161. Také druhá *Mak.* je napsána původně

řecky v době před Filónem, který již ji znal a užíval. Tzv. *3. kniha Makabeeská* vypravuje bombastickou formou o zázračném zachránění alexandrijských Židů před rozdupáním od slonů, událost sice historickou, ale zde smyšlenkami vykrášlenou a zcela změněnou. Napsána byla v 1. stol. př. Kr. nebo po Kr. Nejlepší židovský historik řecky píšící, *Josef Flavius*, napsal dvě velké historické práce: jednak Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία, *Židovské starožitnosti* o dvaceti knihách, v nichž podává celé dějiny židovské od počátku až do r. 66 po Kr., chce ukázati nežidovským čtenářům, jak prastaré dějiny má národ židovský, jaké vynikající muže v míru i ve válce, jaké výborné zákony a zařízení, za něž nemusí se stydět před ostatním světem, a chce tak vštípití úctu k národu židovskému; jednak Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, *O válce židovské*, líčící v 7 knihách dějiny současné války židovské v letech 66–73 po Kr., jíž se sám činně účastnil. Současník a odpůrce Josefov, *Justus z Tiberiady*, napsal dějiny židovských králů od Mojžíše až do Agrippy II., Světovou kroniku a Dějiny židovské války, kteréžto spisy všechny se ztratily.

b) Řecké druhy literární práce převzali hellenističtí Židé nejen v prose, ale i v *epose a dramatu*, tím že opěvovali biblické dějiny ve formě řeckého eposu a představovali je i ve formě řeckého dramatu. Co se z této literatury zachovalo, za to děkujeme opět jen výpiskům Alexandra Polyhistora, které zas od něho převzal Eusebius v Praeparatio evangelica. Tak *Filón* epik, zvaný tak na rozdíl od Filóna filosofa, napsal asi v 2. stol. př. Kr. ve 14 knihách epos Περὶ τῶ Ἱεροσόλυμα, *O Jeruzalému*, v hexametrech, které však podle zachovaných tří menších zlomků (Eusebius, Praep. evang. IX,20.14.27) jsou pravým výsměchem řecké prosodii, s dikcí nabubřelou a šroubovanou. *Ezechiel* tragik, nazýván je „básníkem židovských tragédií“, ³⁵ ač známe z Klémenta Alexandrijského a Eusebia výňatky pouze z 1 tragédie, zvané Ἐξαγωγὴ, v níž opěvoval jambickým trimetrem, poesii sice příliš prosaickou, avšak se značnou obratností v zdramatizování látky, dějiny východu Židů z Egypta. Psal rovněž v 2. stol. př. Kr.

18. Obojí základní znaky i se svými důsledky vyskytují se v popředí v další skupině literatury hellenistického židovstva, totiž v literatuře a) apologetické a b) propagační.

a) Svéráz židovského národa měl za následek, že Židé více než ostatní orientálci v řecko-římském světě byli pocíťováni jako anomálie. Poněvadž neuznávali oprávněnost ostatních náboženství, bylo jim odpláceno stejnou měrou a bylo jim upíráno právo existence na poli hellenistické kultury. Městské komuny snažily se zbavit nepohodlných spoluobčanů, lid byl vždy hotov pozvednouti proti nim ruku, vzdělanci jimi opovrhovali a posmívali se jim. Hellenistické židovstvo bylo tedy jaksi v stálé válce s ostatním hellenistickým světem, v níž se musilo hájiti. Největší díl hellenistické literatury židovské sloužil proto účelům *apologetickým*. I historická literatura, jak jsme poznali, i filosofická, jak uvidíme, má v podstatě také ten účel, aby ukázala, že židovství svými velkými dějinami a svým čistým učením je rovnocenné ostatním národům, ano, že je i předčí. Vedle těchto

³⁵Kléméns Alexandrijský, Strómateis I,23,155: ὁ Ἐζεκιήλος ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγωδιῶν ποιητής. Eusebius, Praep. evang. IX,28: Ἐζεκιήλος ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής.

ne přímo apologetických děl jsou také některé spisy, které se pokoušejí systematickým způsobem přímo vyvrátiti výtky činěné židovstvu. Výtky, které opakují skoro všichni literární protivníci židovství, jak jsme je výše v par. 15. uvedli, poprvé byly proneseny alexandrijskými spisovateli. Hlavním literárním odpůrcem židovství v Alexandrii byl Manethó, egyptský kněz, jehož výtky, učiněné Židům v jeho Dějinách Egypta z doby 3. stol. př. Kr., byly často pozdějšími spisovateli opakovány.

Systematické apologetické spisy jsou nám známy dva, jeden z krátkého zlomku, druhý úplný. Prvý, z něhož zlomek uvádí Eusebius v Praeparatio evangelica VIII,11, je *Filónův* spis Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων a bude o něm ještě zmínka při Filónovi. Druhé dílo Josefa *Flavia* Contra Apionem nevyvrací výtky činěné židovství pouze Apionem, nýbrž je to systematická obhajoba židovstva proti všem výtkám, které se mu činily.

b) Nanejvýš charakteristická pro hellenistické židovství je skupina literárních výtvorů, kterou lze označiti jako *židovské spisy pod rouškou pohanskou*. Jsou to spisy literární formou svou velmi rozmanité, společné však mají to, že vystupují pod jménem některé pohanské autority, ať už mythologické, jako Sibylla, nebo pod jménem vážených mužů historie, jako Hekataios, Aristeas. Právě volba těchto pseudonymních forem dokazuje, že spisy ty byly napsány pro pohanské čtenáře a chtěly dělati mezi pohany propagandu pro židovství, neboť pouze pro pohanské čtenáře byla ona jména směřodátnou autoritou, jen proto mohla býti ona forma zvolena židovským spisovatelem. Zde tedy uplatňuje se nejvíc tendence působiti na nežidovské čtenáře, činiti propagandu židovství mezi pohany. Speciální úmysl je arci u různých těch spisů různě obměněn. Sibyllské knihy chtějí dělati propagandu ve vlastním smyslu. Chtějí dokazovati pohanům pošetilost modloslužby a zavržitelnost jejich mravního života, hrozí tresty a záhubou pro případ nekažícího, pro případ obrácení slibují odměnu a věčnou blaženost, chtějíce tak získati v pohanském světě přívržence židovství. U jiných spisů této skupiny pomýšlelo se opět na jiný účinek. Chtěly činiti propagandu ani ne tak pro židovskou víru, jako pro čest a vážnost židovského jména. Tak chce např. Pseudo-Aristeas celým svým vypravováním o vzniku překladu Pentateuchu do řečtiny, jak jsme je výše podali, ukázati, jak vysoké mínění měl učený Ptolemaios II. Filadelfos o židovském zákonu a o židovské moudrosti vůbec a s jakými poctami přijímal židovské učence. Přímo misionářský úmysl u tohoto autora nevystupuje, jde mu jen o to, aby dělal náladu pro židovství a židovský zákon. Tak i při ostatních spisech této skupiny vystupuje do popředí brzo jeden, brzo druhý úmysl, brzo úmysl získati věřící, brzo úmysl dělati náladu. Všechny však dělají propagandu židovství a všechny pod maskou pohanskou.

Do této skupiny náležejí tzv. *Sibyllské knihy*, složené z několika vrstev z různých dob a různého původu. Již v 2. stol. př. Kr. vyšel z Alexandrie první kus těchto Sibyllských věsteb, později vyšlo jich z kruhů židovských víc, pak také i z křesťanských. Jsou psány v hexametrech a nechávají mluvit tzv. židovskou Sibyllu k pohanským národům. Obsah slouží účelům náboženské propagandy. Sibylla prorokuje dějiny světa od počátku až do doby složení knihy, připojuje hrozby a zaslíbení pro nejbližší budoucnost, vytýká pohanským národům modlářství a nepravosti, napomíná k pokání, dokud je čas, nekažícím hrozí tresty

a kajícím slibuje odměny. Pod jménem Hystaspa či perského *Víštáspa*, který byl v starověku autoritou ve věcech náboženských a pokládán byl za druha Zarathuštrova, byl rozšířen spis apokalypticko-eschatologického obsahu, původu židovského, jež znali první křesťanští spisovatelé; v jejich citátech je nám částečně dochován. Pochází asi z prvního století po Kristu. — Jak již jsme se výše zmínili, pochází z kruhu hellenistického židovstva řada *padělků řeckých básníků*, jež byly učiněny v zájmu židovské apologetiky a propagandy. Tyto padělky jsou připsány básníkům tragédií: Aischylovi, Sofoklovi, Euripidovi, básníkům komedií: Filemónovi, Menandrovi, Difilovi, dále básníkům: Orfeovi, Hésiodovi, Homérovi a Linovi. Těmto básníkům byla v padělaných verších podložena slova, z nichž vyplývá, jako by měli v smyslu židovském správné názory o podstatě boží, jeho jedinství, duchovosti a nadsvětlosti. Padělané takto verše byly od spisovatelů židovských i později křesťanských citovány mezi pravými verši těchto básníků, aby tím více přesvědčovaly. Většinou pocházejí z tzv. *Pseudo-Hekataia*, který kolem pol. 3. stol. př. Kr. vybral mnohá místa z řeckých básníků za účelem sebrání svědeckví pro pravou víru v boha, a přitom ve své sbírce skutečné citáty těchto básníků doplnil a zesílil vlastními verši, které básníkům podvrhl, aby dokázal, že se názory řeckých básníků shodují s názory židovskými, že tedy židovství není něco méněcenného. Autora této sbírky, nazvané „O Židech“ nebo „O Abrahamovi“, nazýváme Pseudo-Hekataiem, poněvadž sbírku svou vydal pod jménem Hekataia z Abdéry, současníka Alexandra Velikého, filosofa a historika, který žil na dvoře Ptolemaia Lagiho. Sbírká tato je známa pouze z citátů pozdějších řeckých i křesťanských spisovatelů, kteří veršů řeckých básníků hojně užívali pro své účely apologetické, nevědouce o jejich padělání. Do této skupiny patří také *Pseudo-Aristeas*, domnělý list Aristeův jeho bratru Filokratovi o překladu židovského zákona do řečtiny; jeho obsah uvedli jsme dříve. Aristeas vydává se za úředníka krále Ptolemaia II. Filadelfa, váženého u dvora, Filokratés, jeho bratr, je muž toužící po vzdělání a chtějící si osvojit všechny prostředky vzdělání oné doby. Aristeas svému bratru jako domněle očitý svědek vypisuje, jak byl zákon židovský přeložen do řečtiny. Účelem spisu však není vypravování události samé, nýbrž jen potud, pokud učí, jakou úctu a obdiv pro zákona a židovství měly pohanské autority, jako král Ptolemaios a jeho vyslanec Aristeas. Je to tedy panegyrikos na židovský zákon, židovskou moudrost a židovské jméno vůbec a je vložen do péra pohanovi, ježto spis je psán především pro pohany; chce ukázat, jaký zájem měl učený Ptolemaios, podporovatel věd, o židovský zákon a s jakým obdivem vysoko postavený úředník jeho Aristeas podává svému bratru Filokratovi zprávu o zákonu a židovství vůbec. Podvržený tento list byl napsán asi kolem roku 200 od nějakého egyptského Žida. Náleží sem konečně tzv. *Pseudo-Fókylidés*, napomínací spis (ποίημα νοουθετικόν), rozšiřovaný pod jménem Fókylida, básníka průpovědí z Milétu v 6. stol. př. Kr., v němž se podává v 230 hexametrech morální naučení nejrůznějšího rázu a připínající se těsně na Starý zákon a Pentateuch a jeho předpisy, hlavně o majetku, manželství, chudinství aj.

Tak podává literatura diasporového židovstva obraz o povaze, směrech a snáhách tohoto židovství, zvláště o spojení jeho znaků základních, judaismu a hellenismu, a následcích vypluvších z tohoto spojení. Na tomto podkladě možno

nám přikročíti k poznání a posouzení filosofického myšlení hellenistického židovstva a jeho poměru k filosofii řecké. Zbývá jen ještě načrtnouti v krátkém přehledu ráz, povahu a směr soudobého vývoje filosofie řecké jakožto rámeček, do něhož zasazena jest i tato židovská filosofie, a upozorniti na ony prvky řecké filosofie, které na filosofické myšlení židovské zvláště působily.

Kapitola 4

III. Povaha a směry řecké filosofie v době hellenistické, zvláště pokud působily na filosofické myšlení hellenistického židovstva

1

19. Všeobecná povaha a směry řeckého filosofického myšlení v době hellenistické — a umístění filosofického myšlení židovského ve vývoji řecké filosofie. — 20. Prvky řecké filosofie, které se zvláště uplatnily ve filosofickém myšlení židovském: a) systém Platónův idealistickým dualismem a psychologí. — 21. b) stoicismus fysikou, etikou a alegorickým výkladem. — 22. c) Poseidóniova filosofie svým nábožensko orientálním rázem. — 23. d) Kynicko-stoická diatribé svou formou podání pravidel etických. — 24. e) novopythagoreismus svým celkovým názorem světovým.

19. Kulturní život řecký dělí se obyčejně na tři velké periody, ohraničené historickými událostmi vnějšími, jež měly dalekosáhlý vliv také na vnitřní kul-

¹Také v této kapitole, která náleží ještě k přípravným, není třeba povětšinou uváděti dokladů a důkazů. Jsou to výsledky studia dějin filosofie a v práci uvádějí se proto, aby vytvořen byl jednotný a uzavřený celek.

turní vývoj. V první periodě, sahající až do válek perských, žili Řekové životem kmenů, z nichž každý pro sebe rozvíjel v nerušeném vývoji svoje vlohy. V druhé periodě, sahající až po Alexandra Velikého, soustřeďuje se řecký život kulturní a nachází svého nejvyššího rozkvětu v Athénách. V třetí periodě, tedy od Alexandra Velikého, čili v době hellenistické v nejširším jejím rozsahu, šíří se řecký duch, kultura a řeč do zemí Alexandrem dobytých na východě, později i na západě a po celé říši římské, ovšem za mnohé modifikace řeckého ducha, vždy podle individuality národů, jimž řecký duch byl vočkován.

Tyto tři periody odrážejí se nejen ve vývoji řecké řeči, řeckých obyčejů, umění, literatury, ale jsou také směrodatné pro vývoj řecké filosofie. Podle toho lze i ve filosofii řecké rozlišovati zmíněné tři periody. Do první periody náleží řecká filosofie kmenová až po Sókratovi, do druhé centralisace řecké filosofie v Attice, vrchol filosofie té v Sókratovi, Platónovi a Aristotelovi, do třetí náležejí velké soustavy poaristotelské, kdy se filosofie stávala naukou více praktickou o smyslu a cíli života lidského, stoikové, epikurejci, skeptikové, filosofické myšlení židovské, novopythagorejci a novoplatonici. V první periodě obrací se filosofické myšlení převážně k pozorování vnější přírody, nemožnost pak naléztí touto cestou rozřešení záhady světa vede k pochybování o existenci objektivní pravdy vůbec a je jednou z podmínek vystoupení sofistů. Druhou periodu otvírá *Sókratés*, který ukazuje veškerou svou energii na vnitřní zkušenost jako vlastní předmět filosofického bádání (γνώσι σεαυτόν). Jím podnícen spojuje Platón výsledky dřívější doby v metafyzickou celkovou budovu svého systému, který pak Aristotelovi, ovšem s empirickým pozměněním, je vůdčí hvězdou při soustavě, která objímá veškeré vědění. V třetí periodě ustupuje pud po vyzkoumání pravdy poněkud do pozadí, filosofie se staví v podstatě do služeb potřeb citových po upokojení v pochybnostech bytí a po jisté normě pro praktické jednání. Těmto potřebám chtějí vyhověti systémy této periody, každý svým způsobem, stoikové, epikurejci, skeptikové, této potřebě vychází vstříc i útěcha, kterou se snaží lidstvu dát i filosofické myšlení židovské, novopythagorejské i novoplatónské. S nimi uhasíná filosofie řecká, na obzor přišel zjev, který oněm potřebám vyhovoval mocněji a živěji, křesťanství.

Také tak lze charakterisovati jednotlivé periody filosofického myšlení řeckého, že v první periodě převládá *kosmologie*, v druhé *anthropologie* a ve třetí *theologie*. Pak však jest potřeba posunouti hranice mezi jednotlivými periodami tím způsobem, že první, v níž převládá kosmologie, končí se již před sofisty, druhá, v níž převládá anthropologie, jako učení o myslícím a chtějícím subjektu (logika a etika), a v níž se kosmologie mění ve fysiku, končí se až za skeptiky, kdy se počíná perioda theologická, k níž náleží filosofie židovská, novopythagorejská a novoplatónská.

Pro nás tedy rozhodující jest filosofie periody třetí, či filosofie poaristotelská, filosofie doby hellenistické, a třeba všimnouti si poněkud blíže její povahy.

Filosofie této doby není již jako filosofie předsokratovská a attická omezena na jednotlivá místa jako sídla svého pěstění, nýbrž proniká až k nejzazšímu východu a západu, do celého světa hellenistického a nalézá nové nesčetné stoupence ve všech vrstvách společnosti a u všech národů, stává se kosmopolitickou jako celá kultura hellenistická. K tomuto místnímu i číselnému rozšíření filosofie v době

hellenistické není obsah a vnitřní význam výtvorů této periody v stejném poměru, nýbrž spíše v poměru obráceném. Není zjevů, které by se mohly postavit vedle výtvorů Platónových nebo Aristotelových, jeví se tu namnoze vliv doby dřívější. Stoikové jsou ve své fysice závislí na Hérakleitovi, v etice na kynicích, epikurejci ve své fysice na Démokritovi, v etice na škole kyrenaické, skeptikové jsou v tvorbě nového již svou přirozeností neplodní, novopythagorejci a novoplatonici již svými jmény hlásají navazování na tvorbu minulou a ve filosofickém myšlení židovském poznáme jeho závislost v kapitolách dalších.

Všimneme-li si alespoň krátce důvodů, které vedly k tomuto úpadku samostatné tvorby ve filosofickém myšlení doby hellenistické, vidíme, že byla celá řada momentů, jež tvořily společně toho příčiny a jež tvoří zároveň povahu doby hellenistické.

Po mocných výtvorech platónské a aristoteléské filosofie jako by se zmocnila jakási *únava* filosofujícího ducha lidského, jako by bylo vykonáno příliš mnoho, aby mohlo lidstvo věnovati zjevům tolik zájmu, kolik potřebují, aby byly schopny života. Také ve filosofii jeví se týž duch, který se projevuje v alexandrijské periodě literatury vůbec: místo aby se nově vznikajícím zjevům věnovala žádoucí péče a povzbuzení, dávala se přednost tomu, osvojovati si staré a autoritou posvěcené. Po době vyvrcholení filosofické tvorby nastala doba jejího osvojování.

Dále působily také *poměry politické*. Času, kdy Platón a Aristotelés nalezli v současných poměrech politických podněty k tomu, aby jeden napsal Πολιτεία a Νόμοι, druhý Πολιτικά, již v oné době nebylo. Politicky samostatná všehellenská πόλις, v níž každý občan byl povolán k účasti na státní správě, ztratila tažením Alexandrovým a vznikem říší po něm a pak říší římskou svou samostatnost a zmizela ve velkých impériích. Tím byla nadaným duchům účast na veřejné správě málo umožněna, s možností hráti politickou úlohu ustoupil u nich do pozadí i zájem o státní správu, necítili se již tak jako dříve členy městského a státního celku, individuum se svými názory a právy vystoupilo v popředí, namísto politické a sociální etiky attické doby nastoupila etika individuální, namísto živého vědomí, že jednotlivec jako občan sdílí štěstí i neštěstí úzké své vlasti, omezené na okres městský, nastupuje abstraktní světoobčanství jako bledý ideál bez hlubšího vlivu na individuální život.

Byly tu konečně také důvody *náboženské*. Starohellenská víra v bohy utrpěla značné trhliny kritikou, kterou vykonávali na ní filosofové, tak již v 6. stol. př. Kr. gnómský básník Theognis z Megary (kol 544 př. Kr.) svou kritikou náboženského učení o odplatě boží pro dobré i zlé a Xenofanés (kol 540 př. Kr.) kritikou homérských představ o bozích. Třeba Xenofanés byl pro toto počínání vypověděn, Prótagoras odsouzen, Sókratés popraven a Aristotelés udáván, přece vznikaly pochybnosti o existenci bohů, jak je např. klasicky vyslovil Prótagoras z Abdéry (nar. 480 př. Kr.), stále více do vědomí lidu, takže kol roku 300 Theodóros, filosof školy kyrenaické, měl veřejné příjmy ἄθεος a Euhémeros v Makedonii mohl prohlásiti všechny bohy za zbožné lidi, kterážto myšlenka vážností Enniovou nalezla rozšíření také v Římě. Tak tedy vnikala nevěra v dosavadní představy a formy náboženské během staletí ve vrstvy lidu stále širší a filosofii připadla *úloha, podati lidu náhradu za náboženství*, útěchu a posilu v bídě života a smrti. Této potřebě lidu neodpovídala ani vysoká

metafysická spekulace Platónova, ani učené, hluboce založené názory Aristotelovy, nýbrž spíše lehce stavěné, z všemožných prvků dřívější filosofie vypůjčené a sestavené soustavy stoiků a epikurejců, k nimž družila se pro ty, kteří hledali nějaký druh vědeckého ospravedlnění pro své odmítání veškeré filosofie, učení skeptiků. Všechny tři tyto systémy, stoicismus, epikureismus i skepticismus, které po dvě staletí, v době mezi r. 300 až 100 př. Kr., zaujímaly skoro výhradně myslí vzdělanců, měly převážně praktickou tendenci a stoická ἀπάθεια a epikurejská i skeptická ἀταραξία měly zaručiti uklidnění v bédách životních i v otázkách o osudu posmrtném, když nevyhovovala již dosavadní náboženství.

Úzký styk, jaký nastal ve velikých městech, Athénách, Římě, Alexandrii, mezi filosofickými školami stoiků, epikurejců, skeptiků, akademiků a peripatetiků, měl za následek výměnu myšlenek, která vedla asi od r. 100 př. Kr. k eklekticismu, jak jej známe z Cicerona, Plútarcha aj. Avšak právě tento eklekticismus mohl jen stupňovati pocit nespokojenosti se vším dosavadním a probuditi v myslích touhu po účinné náhradě za dosavadní náboženství, vybledlá vlivem filosofie. Touha tato došla vyjádření v oživení pythagoreismu a platonismu, jakož i v zavedení orientálních kultů do říše římské. K novopythagorejství a novoplatónství došla tedy řecká filosofie již vnitřním svým vývojem samým, když bádání o přírodě a vlastním subjektu bylo se rozplynulo ve skepticismu a eklekticismu. Již tento vnitřní vývoj sám přinesl pak s sebou vnímavost pro vlivy orientální, zvláště při úzkém styku světa hellenistického s Orientem. Orientální vliv tedy podstatně spoluurčoval vývoj filosofie druhé polovice doby hellenistické a účinky tohoto vlivu projevují se měrou nemalou ve formě i obsahu myšlení filosofů této doby. Pocit únavy a touha po vyšší pomoci, jaké jeví se v této době, pudily jednak ve výkonech náboženských, jednak ve spekulaci ku přimknutí se k orientálním kultům a dogmatům, a především k nazírání na boha ve formě transcendence, jak převládala v Orientě, etiky ve formě sebezapření a k zdůraznění všech s tím příbuzných prvků ve filosofii řecké, zvláště platónské.

Z těchto vlivů lze pochopiti ty prvky, které jsou společny novopythagoreismu a novoplatonismu: dualistické postavení božského a pozemského proti sobě, abstraktní pojem boha, vylučující veškeré poznání božské bytosti, pohrdání světem smyslů, které navazuje na platónské učení o hmotě a sestupování duší do těl, přijetí zprostředkujících sil, které přenášejí působení boží ve svět, požadavek asketického osvobození od smyslnosti, víra ve vyšší zjevení a enthusiasmus, mystika. Od vlastního učení Platónova liší se tyto směry velmi podstatně přes všechnu úmyslnou shodu a mnohá vypůjčení přece jen přijetím principu zjevení, po němž celá tato doba touží.

Nuže, v čem se shoduje novopythagorejství s novoplatónstvím, v tomtéž se s nimi shoduje mimo některé odlišnosti také filosofické myšlení hellenistického židovstva, zvláště ve vrcholném bodě svého vývoje, ve Filónovi. Nazveme-li novopythagorejství a novoplatónství sycretismem orientálního a hellenského vzdělání ve formě hellenské, lze židovské filosofické myšlení označiti jako týž synkretismus, avšak ve formě orientální. Tuto these dokáží paragrafy další. Filosofické myšlení hellenistického židovstva náleží tedy do theologické doby řecké filosofie zároveň s novopythagorejstvím a novoplatónstvím.

Tím jsme umístili filosofické myšlení hellenistického židovstva v proud vývoje řecké filosofie doby hellenistické a sluší jen ještě podotknouti, že toto myšlení je starší než novoplatónství a současné, ne-li starší, než novopythagorejství.

Aby v příštích kapitolách nebylo nutno odbočovati k výkladům o vlivech řecké filosofie, které na filosofické myšlení židovské působily, zmíním se již v této kapitole o oněch prvcích řecké filosofie, s jichž účinky v dalším líčení se především setkáme. Tam bude teprve udáno, jak a pokud se tyto vlivy uplatnily.

20. Bylo již výše řečeno, jak se v době od 1. stol. př. Kr. projevuje ve filosofickém myšlení hellenistického světa vliv učení Platónova. A bylo též krátce připomenuto, co vedlo mezi jiným k návratu k této filosofii.

Myšlení Platónovo se projevovalo svým vlivem také ve filosofickém myšlení židovském, a to především idealistický dualismus Platónův. Platón rozeznával svět jevů, přirozený, smyslný (*Κόσμος αἰσθητός*), a svět jsoucna, nadpřirozený, pomyslný (*Κόσμος νοητός*). Svět jevů přijímáme smysly, svět jsoucna pomyslného je přístupen našemu rozumu a myšlení. V tom je podstata *dualismu* platónského světa pomyslného (ideálního) a smyslného (fenomenálního). Jen prvému náleží pravé jsoucno, druhý jest projevem, odstínem, odleskem jeho. Obsah světa pomyslného tvoří *ideje*, jediná pravá jsoucna, pravzory smyslných věcí, jevů. Ideje samy k sobě jsou v poměru podřadnosti a nadřadnosti a vévodí všem nejvyšší idea dobra, která proniká vším jsoucnem, ideálním i smyslným. Idea dobra v soustavě Platónově zaujímá totéž místo, které náboženské přemýšlení vykazuje bohu.

Také *psychologie* Platónova jeví ve filosofickém myšlení židovském svůj vliv jako ve filosofickém myšlení této pozdní doby vůbec. Jako se podle Platóna svět skládá z dvou částí, duše světové a těla světového, tak i člověk, jsa světem v malém, mikrokosmem, má duši a tělo, a v duši opět dvě části, rozum (*νοῦς*), který jej povznáší k ideám a je nesmrtelný, a žádostivost (*ἐπιθυμία*), nerozumnou vůli, smrtelnou. Duše rozumná, pocházejíc z bytí ideálního, vstupuje do těla jako v nějaké vězení. Jen duše, které zachovaly úplnou čistotu v životě pozemském, vracejí se v bytí ideální, ostatní přecházejí v různá těla, a jen ty, které si na světě vedly ctnostně, docházejí opětně očisty a po dlouhověčném bloudění vracejí se v ideální bytí a kochají se pohledem na věčné ideje.

21. Životní přesvědčení valné části lidstva v době hellenistické po dlouhou dobu určovala filosofie stoická, která našla rovnocenný výraz pro světový názor oné doby. Mnozí ze starých stoiků pocházeli z Orientu, sám zakladatel školy, Zénón (340–265 př. Kr.), pocházející z Kittia na Kypru, byl původu semitského, a filosofové tito nebyli zatíženi tradicí řeckou, takže mohli tvořiti nové hodnoty ve shodě s potřebami doby. Doba měla náladu kosmopolitickou a také stoik nemá určité vlasti, neuznává určitého státu, je kosmopolitou. Charakteristikou doby byl individualismus a v stoicismu ozývá se rovněž silně, hlásaje naproti starověkému universalismu, vrcholícímu v názoru o všeprávnosti státu, svéprávnost a samostatnost jednotlivce.

Je přirozeno, že tato filosofická soustava působila i na filosofické myšlení helle-

nistického židovstva, a to hlavně svou fyzikou, etikou a alegorickým výkladem starých náboženských představ.

Ve fyzice byli stoikové ve shodě se svým noetickým sensualismem a nominalismem důslednými materialisty. Všechno je jim hmota, kromě prostoru a času, i duše je materiální. Bůh podle nich je duší světa, je to světový oheň a v celém světě vládnoucí světový rozum (λόγος), který všechny věci proniká a účelně pro potřeby lidí zařídil. Stoikové pokládali boha za intelektuální bytost (νοερόν), za oheň (πῦρ τεχνικόν), který methodicky při tvoření světa si počínal. Tento kosmický Logos obsahuje v sobě λόγοι σπερματικοί, tj. zárodečné formy všech věcí, které z nich jeho tvůrčí mocí vyrůstají. Svět složen jest ze 4 prvků, které čím dále jsou od prabytosti, tím více jsou trpnými, čím jsou jí blíže, tím více jsou činnými, takže v ohni a vzduchu je převaha aktivity (ποιούν), ve vodě a zemi pasivity (πάσχον).

Cílem *etiky* stoické bylo podříditi vlastní rozum rozumu světovému, vládnoucímu v přírodě, či — jak zněl nejvyšší zákon jejich — ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, naturae convenienter vivere, žítí ve shodě s přírodou. Stoikové činili rozdíl mezi nedokonalou povinností (καθῆκον), při níž jednání jest shodné jen κατὰ λόγον, se zákonem mravním, daným přirozeností, mezi κατόρθωμα, které je možno jen moudrému a při němž povinnost jest κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, spočívá na správném smýšlení. V roztřídění ctností sledují stoikové od Platóna obvyklou čtveřici, všechny však podle nich vycházejí z jediné ctnosti, kterou Zénón zval φρόνησις, Chrysippos σοφία. Z ní vyrůstají jako čtyři kmeny z jednoho kořene čtyři základní ctnosti, z nichž φρόνησις záleží v správném volení (αἵρεσις), ἀνδρεία v trpělivém snášení (ὑπομένειν), σωφροσύνη v zachování míry (ἐμμένειν) a δικαιοσύνη ve správném rozdělování (διαμένειν). Druhou a třetí ctnost shrnuje známé Epiktétovo ἀνέχου καὶ ἀπέχου, sustine et abstine. Proti těmto čtyřem základním ctnostem jsou čtyři základní afekty (πάθη), z nichž vycházejí všechny ostatní, rozkoš (ἡδονή) a bolest (λύπη), žádost (ἐπιθυμία) a strach (φόβος). Cílem snažení stoiků bylo dosáhnouti ideálu stoického mudrce, jež si představovali jako člověka od všech vášní osvobozeného (ἀπαθής), kteréhožto ideálu však bylo možno velmi těžko dosáhnouti, takže většinou byli jen více nebo méně k tomu ideálu pokročilí (προκόπτοντες).

Stoikové ve své přísné etice pohoršovali se nad mnohými mythy národního náboženství a jeho nesmyslnými někdy kultovými projevy, ale přesto velmi oceňovali víru v bohy a již první jejich zástupcové snažili se nalézt pro mythy o bozích tzv. φυσικὸς λόγος, přirozený výklad tím, že je vykládali alegoricky o přírodních silách a jejich účincích.

Poněvadž tento způsob smiřování překonaných náboženských představ s moderním poznáním byl značnou měrou přejet i hellenistickými Židy, zmíním se o něm poněkud šířeji.²

Alegorický výklad nebyl vynálezem stoickým, neboť již Platón³ připomíná starší alegorické vykladače Homérovy, jako Theagena z Rhegia, Metrodóra z Lampsaku,

²Co jest zde uvedeno o alegorickém výkladu stoiků, je podáno na základě knihy: Dr. Carl Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875, str. 9–16. Podle této knihy uvedeny jsou také citáty a odkazy na místa, z nichž citát uváděn.

³De Republ. II.

Stésimbrotu z Thapsu a Glaukóna. Od Metrodóra zachované výklady jsou rázu přírodního, např.: že Eós miluje Tithóna, je narážkou na častou předčasnou smrt mladíků. Později však stoikové ve snaze, uvést své filosofické názory ve shodu s κοινὰ ἔθνη, používali alegorického výkladu velmi hojně, hlavně při výkladu Homérových představ náboženských. Vynořila se tzv. *θεραπεία μύθων*, v níž podkládali starým představám náboženským hlubší moudrost a výsledky moderního vzdělání. Hojně sbírky takových alegorií, vybraných ze stoických komentářů, nalézáme v Scholiích k Iliadě XX,67 u Eustathia, u Plútarcha, *De vita et poesi Homeri*, a u Hérakleita stoika, *Allegoriae homericae*.

Podle Hérakleita⁴ jest alegorie u mytů *ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας*. Účel byl pedagogický, stoikové chtěli básnickou formou a prostým podáním získati a pak alegorickým výkladem obsahu vésti k vyšším pravdám své filosofie, které jako by byly ukryty v textu básně samé.⁵ K vyhledávání tohoto skrytého významu vytvořena pak byla pravidla alegoristiky.

Tak k nalezení symbolického významu osoby vede především etymologie jejího jména. Že bůh Apollón je vlastně slunce, dokazuje jeho jméno Φοῖβος = ὁ ἀπὸ τῶν ἀκτίνων λαμπρός.⁶ Ἀθηνᾶ = ἀθρηνᾶ τις οὔσα jako contemplatrix, jako obraz σύνεσις nebo φρόνησις.⁷ Rhea jest matkou věcí, ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάω κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται.⁸ Poseidón je odvozeno od πόσις.⁹ Saturnus appellatus est, quod saturaretur annis, proto jest bůh času.¹⁰ Ceres odvozeno jest a gerendis fructibus tanquam Geres, Juno a iuvando, Minerva quae vel minueret vel minaretur.¹¹

Obdobná jest etymologická hra se slovy, obyčejně odporující přirozené etymologii. Tak Homér jmenuje prý tělo δέμας, což třeba odvoditi od δέω, poutám, čímž chce naznačiti, že tělo je poutem duše; jmenuje je σῶμα, ježto po smrti zůstane jen znamením (σῆμα) duše v něm bydlivší.¹²

Když se tak nalezne základní pojem mythologické osoby, jest třeba podle pravidel této alegoristiky kombinovati s ním základní znaky mythu. Poněvadž Apollón znamená slunce, jsou jeho šípy nemoc, vyvolaná ostrými paprsky slunečními,¹³ jeho hněv je vedrem zkažený vzduch,¹⁴ zvuk jeho šípů znamená zvuk otáčejících se těles nebeských.¹⁵ Jiný příklad: ježto Athéna jest rozum, je pochopitelné, proč uchopila rozhněvaného Achilla za vlasy, neboť jen rozumná úvaha

⁴Hérakleitos, Alleg. homer. kap 22.

⁵Plútarchos, *De vita et poesi Homeri*: ὅπως οἱ μὲν φιλομαθοῦντες μετὰ τινος εὐμουσίας ψυχαγωγούμενοι ῥᾶον ζητῶσι τε καὶ εὐρίσκωσι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀμαθεῖς μὴ καταφρονῶσι τούτων ὧν οὐ δύνανται συνιέναι, a zajímavý dodatek: τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημανόμενον ἀγαστὸν τὸ δὲ φανερῶς λεγόμενον εὐτελέες.

⁶Hérakleitos, Alleg. homer. 7.

⁷Hérakleitos, Alleg. homer. 19.

⁸Hérakleitos, Alleg. homer. 41.

⁹Hérakleitos, Alleg. homer. 7.

¹⁰Cicero, *De natura deorum* II,25.

¹¹Cicero, *De natura deorum* II,26.

¹²Plútarchos, *De vita et poesi Homeri*.

¹³Hérakleitos, Alleg. homer. 8 a 13.

¹⁴Hérakleitos, Alleg. homer. 11.

¹⁵Hérakleitos, Alleg. homer. 12.

dovede udržeti výbuch hněvu.¹⁶

Zvláštní význam mají v této alegoristice *číslice*. Že jednička i u Homéra je symbolem dobra, plyne prý z toho, že u něho slovo *ἐνῆς* znamená dobrého muže, *ἐνηεῖη* dobrou náladu. Poněvadž pak jmenuje neštěstí slovem *δύη*, ukazuje, že dvojka je mu symbolem zla.¹⁷ Liché číslo má prý u Homéra přednost. Bohové dostávají oběti v počtu lichém, Neptun 9 býků atd., lidé v počtu sudém, tak mrtvý Patroklos 4 koně a 12 trójských mladíků.¹⁷

Co do obsahu rozlišují se dvě třídy alegorií, *fysické a etické*. Fysické znamenají přirozenost a povahu věci v nejširším smyslu, nejen vlastních zjevů přírodních, nýbrž také učení o podstatě bohů, původu světa, přirozenosti lidské duše. Etické týkají se etických zásad. Obojí podle Plútarcha obsahuje Homér: οὕτω μὲν οἶν πρῶτος Ὀμηρος ἐν τε Ἡθικοῖς καὶ Φυσικοῖ φιλοσοφεῖ.¹⁷ Podle stoických vykladačů obsahují básně Homérovy skryté pravdy tak, jak stoikové sami je chápali.

Tak v epithetech Poseidóniových *γαθήροχος* a *ἐνοσιχθών* je prý naznačeno, že moře, ucpávajíc někdy vzduchové ventily země, je příčinou zemětřesení.¹⁷ Aiolos značí rok; že má 12 dětí, znamená 12 měsíců, 6 dcer značí 6 úrodných měsíců letních, 6 synů značí 6 krutých měsíců zimních; že pak mezi sebou vstupují v manželství, znamená úzké spojení ročních částí.¹⁸ U Homéra hledali tímto způsobem výkladu ukryty nejrůznější teorie prvních řeckých filosofů o původu světa a o povaze prvků. Tak byl podle tohoto výkladu Homér vlastním zakladatelem učení Thalétova o původu všeho z vody, když napsal v Iiadě 14,246: Ὠκεανοῦ ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.¹⁹ V slovech Iiady 7,99: ἀλλ' ὁμειῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοιθε je prý obsažen názor Anaximandrův²⁰ nebo Xenofanův,²¹ že všechno je složeno z vody a země. Názor Empedoklův o boji a přátelství (*νεῖκος* a *φιλία*) prvků, jimiž se vykládá pohyb vesmíru, je prý vysloven v Iiadě 14,200n, kde Héra se namáhá urovnati spor mezi Ókeanem a Téthydou.²¹ Učení o fatu a jeho poměru k svobodné vůli lidské, jak je vybudoval Platón, Aristotelés a Theofrastos, měl prý na zřeteli již Homér, když hned na počátku Iiady praví, že Iion padlo pro hněv Achilleův a z úradku Diova.²¹ Podobně hledali tímto výkladem v Homérovi ukryty filosofické názory své i dřívější doby o duši lidské. Tak znal prý Homér již pythagorejské učení o stěhování duší, neboť nechává mluvíti Hektóra, Achillea a Antilocha s jejich koňmi a Odyssea poznat jeho psem, z čehož plyne, že těmto zvířatům připisuje duševní činnost. Stěhování duší dokazuje prý vypravování o Kirké, která vhání duše druhů Odysseových do vepřů.²¹

Také *etické* zásady a názory, jak je vyslovovali pozdější řečtí filosofové, nalézali vykladači stoičtí pomocí alegorického výkladu u Homéra. Tak vyslovil prý Homér stoické učení, že ctnostní jsou přáteli bohů, svým vypravováním o Odysseovi a Amfiaraovi.²¹ Platónský a stoický názor, že ctnost je naučitelná (*διδασκῆ*), na-

¹⁶Hérakleitos, Alleg. homer. 17.

¹⁷Plútarchos, De vita et poesi Homeri.

¹⁸Hérakleitos, Alleg. homer. 71.

¹⁹Hérakleitos, Alleg. homer. 22; Plútarchos, De vita et poesi Homeri.

²⁰Hérakleitos, Alleg. homer. 22.

²¹Plútarchos, De vita et poesi Homeri.

lezli již v Homérových verších: τοίου γὰρ καὶ πατρὸς, ὃς καὶ πεπνυμένα βάζεις (Odys. 4,206), neboť Homér prý tím chce říci, že Telemachos se tomu naučil od otce. Názor stoický, že ctnost sama stačí k blaženosti, vyslovil prý již Homér slovy, jimiž nechá Odyssea vypravovati o trpělivě snášených utrpeních nebo o jeho pevnosti vůči Kalypsó.²²

Stoicítí vykladači počínali si tedy s básněmi Homérovými jako s biblí, v níž je všechna pravda obsažena, a záleží jen na tom, naléztí ji. V tom ovšem poskytlí hellenistickému židovství vzor velmi vítaný.

22. Samostatně jest tu dále třeba upozorniti na stoického filosofa, který byl svým učením počátkem onoho náboženského směru ve filosofii řecké, na nějž bylo výše upozorněno, a který ovládal dobu hellenistickou asi od polovice prvního století př. Kr. a měl také vliv na filosofické myšlení hellenistického židovstva.

Je to *Poseidónios*²³ († 59 př. Kr.), pocházející z Apameie v Sýrii, který měl na Rhodu školu, navštěvovanou vznešenými Římany, např. také Pompejem a Ciceronem. Poseidónios se pokusil, jako kdysi Aristotelés, obsáhnouti ještě jednou veškero vědění své doby, a ač nedosáhl výše Aristotelovy, přece vysoko převýšil svou dobu a byl pro mnohé obory, např. geografii, astronomii a meteorologii, směrodatnou autoritou. Již Cicero následuje ho v mnoha svých spisech. V užší filosofii následoval učení stoického filosofa Panaitia (kol r. 140 př. Kr.), přítele Scipiona mladšího, avšak blížil se víc Platónovi a Aristotelovi, které obdivoval také jako stylisty a jichž literární činnost napodoboval. Jeho význam spočívá v dvou směrech: 1. Rozvlnil opět živý zájem o *přírodní vědy*, které pěstoval nejen jako učenec, nýbrž i jako nadšenec. Snad žádný stoik a žádný jiný antický člověk neprocítil krásy vesmíru tak hluboko a účinně jako on. Přitom vedlo ho přesvědčení, že zabývá se zázraky přírody, vstupuje v přímý vztah k božství a posiluje božství ve svém vlastním nitru. 2. Dává svému filosofickému systému *mysticko-náboženskou základní náladu* a počíná tak vývoj, který našel ukončení v novoplatónství. Přitom působil na něho mimo stoickou theologii a vliv Platónův, na němž oceňuje hlavně oddání se mystice, také pozdější pythagoreismus. Avšak vlastní pružinou byl jeho orientální původ, který mu umožňoval, aby vytvořil vědecký podklad pro zorientisování náboženství, jak tehdy právě počínalo.

V systému Poseidóniově spojeny jsou podivuhodně historický smysl a schopnost pro exaktní bádání, spekulativní nadání a náboženský cit. Tvoří architektonickou stavbu věd, vrcholící ve filosofii a náboženské mystice a spojuje ještě jednou všechn výsledek řeckého duchového života v systematickou souvislost. Uvedl vývoj stoicismu a řecké filosofie vůbec na nové dráhy, které se sbíhaly, takže filosofie i náboženství spolu splynuly. Byl vládnoucím duchem v celé době po sobě, náboženská nálada jeho světového názoru působila silně na pozdější vývoj filosofie, jak vystupuje v Senekovi, Plútarchovi, Marku Aureliovi, novopythagoreismu a novoplatonismu, ale působila také na náboženskost širších kruhů

²²Plútarchos, De vita et poesi Homeri.

²³O významu Poseidóniově viz Dr. Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907, strana 84–85.

i na literaturu římskou, Vergilia, Ovidia, Varrona.

Od jeho doby pozorujeme silně vzrůstající náboženskou reakci proti náboženské revoluci, jaká v té době se jevila hlavně v Římě, pozorujeme stoupnutí a prohloubení náboženského a citového života vůbec, a to ve formách, které byly spojením mystických prvků filosofie řecké s prvky orientálními. Idealistický rys platónské a aristotelské filosofie, staletími se udržující proud řecké mystiky, úcta před náboženským podáním a symboly národů, hluboké porozumění pro náboženské instinkty — to vše spojuje se v Poseidóniově systému a vyvrcholuje v široce založeném náboženském systému a náboženské mystice, na níž všechny jeho části jsou založeny. I exaktní vědy slouží tu k chvále božství, pronikajícího veškerým organismem světa. Avšak i nižší útvary a projevy náboženského citu, astrologie, mantika, demonologie, orientální mystéria, jsou zhodnoceny pro náboženskou náladu tohoto systému. Systém provádí všude postavení mikrokosmu těla a duše vedle makrokosmu světa a boha, mystika jeho má kořeny v platonisujícím učení o osudech duše. Jsouc částí ohnivého dechu božského, vychází duše podle něho z nebeského kraje do nižšího světa a je upoutána v žalář světa a společenstvím s ním jest poutána a poskvrněna žádostmi. Podstatu vesmíru může poznati pouze duše od boha pocházející. Plného poznání dosahuje však teprve, když se vrací, od těla osvobozena, v čisté, étherické postavě k svému původu. Lidová víra v podsvětí se v systému Poseidóniově zavrhuje, ale představy o záhrobí se promítají namnoze v kosmické sféry. Procházejíc sférami vody, vzduchu a ohně, podrobuje se duše četným očišťováním, než může vejíti v kraj blízký étheru. Není však každá duše schopna tohoto vystoupení a cesty do nebe. Pouze spravedlivý a ctnostný život otvírá člověku cestu k nebi. Velcí dobrodinci lidstva a státníci, jichž život je věnován blahu lidu, jsou především jisti, že vejdou do blažených krajů. Komu je život přípravou na smrt, kdo již v pozemském životě se snažil uchovati božskou část sebe od znečištění od těla, pro toho ztratila smrt svou hrůzu, pro toho je vstupem do lepšího, čistšího bytí, do pravého života.

Tak tu orientální představy, hlavně astrologické, spojeny jsou s platónským učením o osudech duše, mystika je obrácena k záhrobí, obohacujíc se rovněž z Orientu, etika je již ovládána znakem útěku ze světa.

Jak se vliv Poseidóniův projevoval ve filosofickém myšlení židovském, poznáme později.

23. Poseidónios svým systémem působil ideově ve směru theoretickém. Zbývá tu ještě jeden vliv současné filosofie, který měl také značný význam pro židovské myšlení filosofické, a to ve směru praktickém, ve formě, v jaké podávány byly zásady etické. Je to vliv kynicko-stoické *diatribé*.²⁴

Platón a Aristotelés zasvětili kdysi ve svou filosofii aristokratický kroužek vybraných mladíků, a také jejich spisy jsou určeny kruhům nejvyšší inteligence. V době hellenistické však bere filosofie na sebe namnoze ráz demokratický. Již ve 4. století byli kynikové, kteří netvořili vůbec pevné školy, nýbrž všem, kteří

²⁴Viz Dr. Paul Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, vydal Paul Wendland a Otto Kern. Berlín 1895.

vzdychali pod požadavky kultury, zvláště pracujícím, trpícím, obtíženým, kázali evangelium štěstí, záležejícího v prostotě, spokojenosti málem a přechasto ideál ten i vlastním životem uskutečňovali. Pro ně bylo důležité, aby našli formu učení, která by působila hlubokým a účinným dojmem, aby strhli také ty, jimž byly dlouhé důkazy a výklady vlastních filosofů nesrozumitelné nebo zdlouhavé. To se stalo nejlépe tím, když navazovali na známé věci, přísloví, místa z populárních básníků, anekdoty, žertovné výroky slavných mužů, když zatáhli posluchače samého do debaty, takže povstal zdánlivý dialog, když nazývali i choulostivé věci pravými jmény, když zas znova opakovávali pravdy životní v základě prosté, věčně však správné. Takováto pojednání zpočátku ústní, později i písemná, o nějaké filosofické, ponejvíce však etické pravdě, nazýváme *diatribé*, tj. přednáškou (διὰ τριβῆς), kázáním. Od 3. stol. př. Kr. působí tato kynická diatribé i na literaturu. Prvému vytýká se Diónovi z Borysthénu, že snížil filosofii populárním jejím podáním. Této formy podání chopili se pak i stoikové a používali jí hojně k propagandě své filosofie v nejširších vrstvách. V této formě stoické ožívuje také znova v literatuře a dochází rozkvětu v 1. stol. př. Kr. Tato diatribé zprostředkovala hlavně stoickou morálku, naplnila duchovní atmosféru vzdělaného světa hlubokou mravností a zprostředkovala etické myšlenky také kruhům, které jinak byly vzdáleny zástupců filosofie. Diatribé této doby také již ve všem podobá se zcela thematickému kázání, třeba i dnešní doby, o předmětech etických. Obírá se všemi projevy a formami života, jídlem, pitím, odíváním, bydlením, poměrem muže k ženě, veřejným životem i jeho formami. Zvláště kde šlo o to, líčiti stíny a nevýhody stále více se komplikující kultury, luxus a zkaženost doby císařské, měla diatribé svoje nejlepší pole působnosti. Diatribé snažila se poskytnouti lidu náhradu za náboženství, což se jí také ve vysoké míře podařilo, vlastně když se myšlenky Poseidóniovy prosadily.

Stoická diatribé měla značný vliv na Filóna v etických částech jeho díla, jak ještě poznáme.

24. Konečně budiž tu učiněna zmínka o filosofii *novopythagorejské*, která je současnicí vrcholu filosofie židovské a stejně jako tato jest pěstována v Alexandrii, takže o vzájemných stycích a působení nemůže býti pochybnosti, třeba nelze působení toho navzájem u obou konkrétně dokázati.

Pythagorejská škola v době Aristotelově zašla, pouze pythagorejská mystéria trvala dále. Avšak asi od doby Ciceronovy v 1. stol. př. Kr. až do 2. stol. po Kr. nastalo obrození pythagorejské filosofie, vycházejíc z Alexandrie. Obnovitelem pythagoreismu jmenuje Cicero P. Nigidia Figula, který byl r. 58 praetorem, jako horlivý Pompejovec byl od Caesara poslán do vyhnanství a r. 45 př. Kr. v něm zemřel. V době Augustově povstaly mnohé spisy podvržené starším pythagorejciům a obsahující novopythagorejské názory. V téže době žil v Alexandrii Sótion, žák pythagorisujícího eklektika Sextia. Hlavním zástupcem novopythagoreismu jest Apollónios z Tyany, který žil za Nerona, Moderatus z Gades, rovněž za Nerona, a Nikomachos z Gerasy za Antonia.

Myslitelé novopythagorejští vycházeli od staré věty, že číslo je podstatou jsoucna, ale slučovali je s pomysly jinými, platónskými, aristotelskými i sto-

ickými. V novopythagoreismu se uplatňuje dvojitý směr: jeden blížící se dualismu, podle něhož z monas a neurčité dyas mají vycházeti čísla a z čísel body, linie a plochy, z nichž se skládá celý svět a všecko, ježto oba principy představují činný rozum a trpnou hmotu, druhý směr, monistický, nechává vše vznikati z bodu (ἐξ ἑνὸς σημείου), bod plodí pohybem linii, ta pohybem plochu a ta hloubku trojrozměrného tělesa. Podle některých vznikl prvý směr vlivem Poseidónia, druhý vlivem Antiocha z Askalónu.

Z Apollónia z Tyany zachoval nám zlomek Eusebius ve své Praeparatio evangelica IV,13, kde se mluví o obětech. Apollónios rozlišuje v něm jednoho boha od všeho odlišného a ostatní bohy. Prvému nemají se přinášeti oběti vůbec, nemá býti ani slovy jmenován, nýbrž jen myslí (νοῦς) chápán. Všecky pozemské věci jsou pro svou materiální existenci nečisté a nejsou hodny přijíti do styku s nejvyšším bohem.

Kapitola 5

IV. Společná povaha projevů filosofického myšlení hellenistického židovstva

25. V oboru filosofie jest vliv hellenismu na diasporové židovstvo nejintenzivnější. — 26. Oba základní znaky hellenistického židovství, judaismus i hellenismus, se projevují i ve filosofickém myšlení tohoto židovstva, důsledky pak spojení obou znaků projevují se tu měrou zvýšenou. — 27. V Septuagintě není ještě stopy po filosofickém myšlení. — 28. Jednati o Essenech a Therapeutech nenáleží v obor práce.

25. V kap II. bylo nastíněno, jak vliv hellenistické kultury, uprostřed níž žili Židé v diaspoře, měl za následek přetvoření tohoto židovství, které vystupuje ze své uzavřenosti a je oplodňováno ideami hellenistické kultury, takže na rozdíl od židovství palestinského, které odmítajíc vlivy hellenismu na svoje nitro vyvíjí se tak, že se stále více uzavírá v sebe, židovství diasporové otvírá se kultuře světové, počíná se jí přizpůsobovati a přeměňuje se, pokud jen při jednotě se židovstvem palestinským bylo mu možno

Nejvýznačnější úkol při vlivu hellenistické kultury na diasporové židovství připadl *řecké filosofii*, jakožto středisku veškeré kultury duchové. Zpočátku bylo její působení jistě spíše pouze nepřímé, prostřednictvím všeobecného vzdělání, časem však stalo se působení to i přímým a při poměrech diasporového židovstva a přirozeném nadání jeho příslušníků — asi dosti záhy. K řeckému vzdělání

náležela také znalost velkých myslitelů řeckého národa. Když tedy hellenističtí Židé osvojovali si řecké vzdělání, poznávali také řeckou filosofii a vydávali se tím arci také jejímu vlivu. Důkazy toho máme již od 2. stol. př. Kr., ač možno míti za to, že zjev je téměř tak starý, jako hellenistické židovstvo samo. Již Aristotelés za svého pobytu v Malé Asii (348–345 př. Kr.) se tam setkal, jak vypravuje jeho žák Klearchos,¹ se vzdělaným Židem, který Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῆ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ ψυχῆ. Bylo to tím spíše možno, že byly tu mnohé styčné body mezi židovským monotheismem a ideami řecké filosofie.

V oboru filosofického myšlení pak byl vliv hellenské filosofie na diasporové Židy ještě účinnější a větší než vliv hellenské kultury v ostatních oborech duchového života. V oboru dějepisectví a poesie byly jimi, jak jsme poznali, od Řeků převzaty spíše jen *vnější* formy, obsah týkal se židovství samého, avšak v oboru filosofie nastalo skutečné *vnitřní sloučení* židovského a řeckého myšlení, řecká filosofie *věcně, obsahově* silně působila na myšlení hellenistického židovstva. Nejzřetelněji lze vliv ten pozorovati na Filónovi, který jeví dokonalou dvojí tvář, na jedné straně Žid, na druhé straně řecký filosof. On pak není izolovaným zjevem v dějinách svého národa ani své doby, jest pouze klasickým reprezentantem tohoto duchového proudění, které prošlo staletími a bylo nutně dáno podstatou hellenistického židovství. Filón mluví na mnoha místech svých spisů o svých předchůdcích, avšak z literárních projevů filosofického myšlení hellenistického židovstva jest nám zachováno celkem velmi málo. Kromě spisů největšího myslitele hellenistického židovstva vůbec, Filóna Alexandrijského, jsou zachovány pouze ještě dva úplné spisky, Moudrost Šalomounova a Čtvrtá kniha makabejská, a konečně zlomky díla jiného filosofického myslitele diasporového židovstva, Aristobúla. V dalších kapitolách promluvíme podrobně o každém jednotlivě v chronologickém pořadí, zde pouze vytkneme krátce některé rysy všem společné.

26. Obecně možno říci, že také ve filosofickém myšlení hellenistického židovstva vystupují oba základní znaky tohoto židovstva vůbec, judaismus i hellenismus, důsledky obou však že se tu projevují měrou zvýšenou.

Znak židovství v zachovaných projevech filosofického myšlení hellenistického židovstva projevuje se již ve volbě *literární formy*, jakou jsou podány. Je to zde právě naopak než u poesie, kde forma vzata jest z kultury řecké, obsah z hebrejské. Zde však, zatímco obsah vykazuje silné vlivy řecké, je literární forma židovská, speciálně palestinská. Skladatel Moudrosti Šalomounovy volí formu průpovědí, Filón podává svoje učení také formou rabínského midraše, tj. dlouhého, učeného výkladu k Pentateuchu, z něhož alegorickou exegesí vyvozují se nejheterogennější filosofické ideje. Čtvrtá kniha makabejská je *napomínací řeč*, jejímž vzorem byla asi synagogální kázání. Pouze v některých menších spisech volí Filón formu rozpravy a dialogu podle řeckého vzoru.

Znak židovství je patrný i po stránce *obsahové*. Filosofické myšlení těchto

¹Klearchos ve své knize o spánku. Zprávu zachoval Josef, Contra Apion. I,22. Odtud převzal ji Eusebius, Praep. evang. IX,5 a krátkou zmínku o tom má také Kléméns Alex., Strómatis I,15,70.

mužů, jako vůbec téměř všechna literatura židovská, sleduje v podstatě *cíle praktické*. Hlavní věcí není jim logika nebo fyzika, nýbrž etika, která arci je namnoze založena na theoretické filosofii řecké, jež je pouze prostředkem k praktickému cíli, k výchově člověka, k pravé moudrosti a zbožnosti. A vůbec nebylo cílem filosofického myšlení židovského toto myšlení samo. Filosofie byla jim jen prostředkem, pomůckou k hlubšímu porozumění otcovskému náboženství. Ve skutečnosti musil se arci její vliv rozšířit dále a obměňovati jejich židovství. Již samo zabývání se řeckou filosofií bylo něco, co se neshodovalo s předpisy pravověrného židovství, a čím více filosofické zásady a názory různých směrů působily na autory, tím více musily přetvořovati jejich židovství. Nesmíme však předpokládati, že by oni sami si byli vědomi této přeměny nebo nějaké odchylky od víry otců, neboť tak bychom nevysvětlili jejich poměru k Starému zákonu a jejich alegorizování. Chtěli býti pravými Židy a ukázati světu pravý smysl Písma. Že tento smysl shodoval se s učením filosofů, toho důvod nehledali ve svém výkladu, nýbrž v objektivní vlastnosti Písma, které podle jejich přesvědčení mělo pro svůj vyšší původ obsahovati všecku pravdu, i filosofickou. Přesvědčení to bylo u nich tak pevné, že ony názory, které vnesli sami z řecké filosofie do Písma, přenášeli podivuhodným, ale přece pochopitelným klamem, naopak z Písma do řecké filosofie. Z téhož důvodu nebylo jim ani možno, aby pochopili Starý zákon v jeho původním smyslu, ježto chtěli jako Židé odůvodniti svoje představy, často úplně vzdálené představ starozákonních, právě z Písma. Smysl Písma musil se jim pak ovšem pod rukou měniti, jeho názory i události musily pak nabývati zcela jiného smyslu, znamenati něco zcela jiného, než co znamenaly podle smyslu slovního. Celý Starý zákon chápali a vykládali alegoricky. A zase nebyli si jistě vědomi toho, že by měnili smysl Písma, nýbrž naopak byli přesvědčeni, že pouze tento smysl jest pravým jeho smyslem. Alegorický výklad byl základní podmínkou pro možnost spojení přesvědčení židovského i řeckého, sloučení obou světových názorů, často navzájem se vylučujících.

Již alegorický výklad sám, hlavně pak jeho způsob, je však dokladem jejich *hellenismu*, neboť povstal vlivem stoické alegoristiky, jak jsme ji poznali v kapitole předešlé. Přesvědčeným těmto židovským myslitelům mohlo se arci zdáti, že Písmo samo výklad takový dovoluje, ba že samo obsahuje již ve svých pozdějších částech alegorický výklad části starší. Tak chápe Ozeáš (12,5) vypravování Genese (32,25n) o boji Jákobově s andělem tak, jako by se tím myslil boj modlitbou, nebo Daniel (kap. 9) mění 70 let exilu umělým výpočtem v 70 letotýdnů. Proto přijali alegorický výklad i s jeho pravidly z řecké filosofie.

V obsahu a množství představ přejatých z filosofie řecké jeví se v projevech filosofického myšlení židovského různost. U některého z autorů jest působení řeckých idejí silnější, u jiného slabší, a bude je možno konstatovati a posouditi až u každého jednotlivě. Všichni ovšem, i ti, kteří nejsilněji byli nasyceni řeckými ideami, stojí v podstatných věcech na půdě židovství. Zdůrazňují nejen jedinnost boží a jeho rozdílnost od světa, božskou prozřetelnost, která dobré odměňuje a zlé trestá, nýbrž trvají pevně i na tom, že v mojžíšském zjevení je obsaženo nejdokonalejší poznání božských i lidských věcí, takže židovství je cestou k pravé moudrosti a ctnosti. Na druhé straně však jejich hellenství vytlačuje z jejich mysli takové představy, které byly charakteristickou známkou věrouky

židovské, avšak nikdy nenalezly by přijetí u čtenářů řeckých. Sem náleží víra ve zmrtvýchvstání těl všech lidí v ten den, kdy bůh nebo Mesiáš přijde soudit svět. Tato myšlenka u hellenistických myslitelů židovských se nevyskytuje vůbec, poněvadž byla cizí hellenské antropologii i eschatologii, dle nich následuje odplata hned po smrti, zbožní a mučedníci vejdou hned do života věčného, bezbožní zahynou ihned a ne teprve až po hrozném dnu soudu. Jako různá je míra řeckého vlivu, tak různé jsou i řecké systémy, jimž dávali přednost jednotliví myslitelé; hlavně však jsou to názory Platónovy, stoické a pythagorejské, v nichž našli mnoho elementů, které byly asimilovatelné jejich židovské víře.

Osvojení si těchto elementů bylo *eklektické*. Jejich cíl byl náboženský, nikoliv čistě filosofický, proto se nenamáhalo nijak o přísnou vědeckou důslednost, nýbrž co nalézali pro svůj účel u řeckých filosofů upotřebitelným, toho použili, nestarajíce se, které škole filosofické to náleží, v jaké myšlenkové souvislosti to původně povstalo. Žádný z těchto myslitelů nevytvořil sice systému jako před nimi Platón a Aristotelés, nebo po nich Plótinus, přece však nebyli synkretisty bez principu.

Zvláštní ráz jejich názoru světového jest týž, jaký nalézáme u současných novopythagorejců, totiž dualistické postavení božského a pozemského proti sobě, abstraktní pojem boha, vylučující poznání božské bytosti, pohrdání světem smyslným, které navazuje na platónské učení o hmotě a sestupování duše do těl, názor o zprostředkujících silách, které převádějí božské působení na svět jevů, požadavek asketického osvobození od smyslnosti, víra ve vyšší zjevení, entuziasmus.

Co židovské myslitele hellenistické *odlišuje* od současných příbuzných myslitelů řeckých, je opět vliv jejich judaismu, projevující se zde v poměru tohoto společného k židovským představám věroučným. Tento poměr byl pak *dvojí*: jednak byly filosofické představy a názory spojením s pozitivními věroučnými představami židovskými namnoze zkaleny. Bůh filosofů, bez vlastností a bez styků se světem, měl býti totožný s divotvorným Jahvem starých náboženských dějin národních! Náзор o universálnosti pravdy a náboženství měl se snést s věrou ve vyvolení izraelského národa a jeho mesiášskou budoucnost! Filosofie měla býti postavena na základě starozákonních náboženských památek, které měly pro ni obsahovati poklad pravd, o nichž se nemělo ani přemýšlet! Na druhé straně však skýtalo židovské náboženství filosofickému způsobu myšlení jejich znamenité styčné body. Základní představy starozákonní o bohu, jeho vznešenosti a velebnosti, naprosté odlišnosti od světa, svatosti, našly v transcendenci této filosofie svůj nejvyšší metafysický výraz. Náзор o zprostředkujících silách mohl se opřít o víru v anděly. Víra ve zjevení byla starým vlastnictvím židovského národa a také entuziastický prvek jako podmínka tohoto zjevení našel v prorocství Starého zákona své odůvodnění.

27. Vše to, co jest tu vybráno z projevů filosofického myšlení hellenistického židovstva jako něco všem společného, objeví se nám jasnějším a zřejmějším na konkrétních projevech jeho. Projev filosofického myšlení hellenistického židovstva a vliv řecké filosofie nalézají někteří badatelé již v řeckém překladu Starého

zákona, Septuagintě,² a v životě židovské náboženské sekty palestinských Essenů a egyptských Therapeutů.³

Pohlédneme-li blíže na ty doklady, které se uvádějí pro tento názor u překladatelů *Septuaginty*, vidíme, že stopy a vlivy řecké filosofie i myšlení filosofického vůbec jsou tak nepatrné, že naprosto nemohou dokázati nějakého působení představ řecké filosofie na volbu výrazů a pojmů při překládání. Pokud se v překladu jeví úchytky od slovního a přesného překladu hebrejského originálu, dají se vložiti působením hellenistické kultury a pokročilejším vývojem kultury vůbec a není třeba, ani odůvodněno, mysliti na vliv filosofie řecké nebo dokonce některého z jejich systémů, ani na projevy filosofického myšlení. Tak prý podle *Dähneho*⁴ překladatelé *Septuaginty* znali již hlavní zásady židovsko-řecké filosofie, měli je v oblibě, naznačovali a podporovali prý je zdánlivě nepatrnými úchytkami od původního textu, znali prý také alegorický výklad a podobným způsobem jej dávali najevo. Avšak místa, z nichž *Dähne* takto argumentuje, nenutí k tomuto smělému závěru.

Dähne se odvolává především na místa,⁵ z nichž je patrné, že překladatelé se jaksi pohoršovali nad anthropomorfskými a anthropopathickými představami o bohu a různě je popisovali. Překladatelé skutečně se snažili na některých místech odstraniti příliš lidské představy o bohu, avšak k tomu nebyla nutná znalost řecké filosofie. Že boha nelze spatřiti lidskýma očima, že lidské afekty odporují ideji boha, že bůh je povznesen nad lítost, změnu, hněv, pláč atd., to bylo každému Řeku doby hellenistické něčím samozřejmým, i když neznal zcela ničeho z řecké filosofie; vyplývalo to z všeobecného dobového vzdělání, a toho dostalo se zajisté také překladatelům *Septuaginty*, poněvadž jinak nebyli by bývali schopni tohoto překladu. Žid obeznámený s všeobecným vzděláním své doby nemohl tedy překládati jiným způsobem, než že místa, která byla v hebrejském originále řečena příliš jaksi po dětsku, upravil, pokud mohl bez velké úchytky od textu, pro řecké čtenáře. Vzdělání filosofického nebylo k tomu třeba a o myšlení filosofickém to samo také nesevědí.

*Dähne*⁶ odvolává se dále na jiná dvě místa řeckého překladu bible, z nichž soudí, že překladatel je změnil pod vlivem názorů řecké filosofie, takže je patrné, že neuznával již názoru biblického o stvoření z ničeho, nýbrž názor řecké filosofie o přetvoření, utváření beztvaré hmoty, která tu byla od věčnosti. Soudí tak z překladu míst: Gn 1,2: ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος a Iz 45,18: θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτήν, αὐτὸς διώρισεν αὐτήν. Slova ἄορατος a ἀκατασκεύαστος, dále καταδείξας a ποιήσας o zemi jsou prý důkazem správnosti mínění *Dähneho*. Ani tu však nejsou důvody důkazné. Na prvním místě oba výrazy mohou býti zcela dobře volnějším překladem slov hebrejského originálu „tohou vábohu“, pustá a prázdná, bez vedlejší nějaké

²Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, sv. II, strana 8n; *Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, sv. II, str. 1–72.

³Deussen, Die Philosophie der Griechen, 2. vyd., Lipsko 1919, str. 464. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. vyd., III. díl, str. 277–338.

⁴*Dähne*, Gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphil., sv. II., str. 6.

⁵Ex 24,10n; Jb 19,27; Iz 38,11; Ex 15,3; 19,3; 21,6; Joz 4,24; Iz 6,2; Gn 6,6n.

⁶*Dähne*, Gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphil., sv. II., str. 13n.

myšlenky, na druhém místě pak jinak překládati se nemohlo, poněvadž ani v originále nejsou slova znamenající stvoření, nýbrž vyrábění a sestavování, „jácar“ a „khónén“.

28. Doba vzniku Essenů (či Esseů) v Palestině jest nejista. Josef Flavius zmiňuje se o nich poprvé při líčení doby Jonathana Makabejského (kol r. 160 př. Kr.) a praví, že tehdy byli mezi Židy tři αἱρέσεις, farizeové, saduceové a Esseni.⁷ Jméno jejich, zdá se, pochází od hebrejského slovesa chášáh, mlčeti, býti tajemným (srovnej indické máunam = mlčení od munih = poustevník), takže Esseni značilo by tolik, co mystikové, zachovávatele tajemných učení. Usilovali o nejvyšší stupeň svatosti přísnou zdrženlivostí a předávali si ústně tajemná učení o andělech a stvoření.

Podle Josefa Flavia a Plinia bylo jich asi 4000, byli rozptýleni po celé Palestině, hlavně však žili v klášterních a řeholních domech u Mrtvého moře, kde měli společný majetek, žili v bezženství, pěstovali zdrženlivost od masitých pokrmů, odmítali krvavé oběti židovského kultu a upomínali na platonismus a pythagoreismus svými názory o preexistenci a nesmrtelnosti duší, učením o protivě dobra a zla, mužství a ženství celé přírody. Jim příbuzní, spíše však pouhé kontemplaci v mnišské osamělosti se oddávající, byli *Therapeuti* v Egyptě, jichž směr a způsob života, jak jej líčí pseudofilónský spis Περὶ βίου θεωρητικοῦ, upomíná na směr pythagorejský, hlavně novopythagorejský.

Zeller a Deussen soudí, že u Therapeutů a Essenů se jeví vliv řecké filosofie, speciálně filosofie pythagorejské a novopythagorejské a že tedy lze tu mluvit o židovském myšlení filosofickém.

Avšak naše vědomosti o obou těchto sektách jsou tak neúplné a nedokonalé, že nemůžeme si o nich učiniti definitivního úsudku v žádném ohledu, ani v příčině jejich myšlení filosofického, ani o jejich závislosti na vlivech filosofie řecké. Především nemáme zachován ani jediný spis, o němž bychom mohli říci, že pochází z kruhů příslušníků některé z těchto sekt a z něhož bychom mohli souditi na způsob jejich myšlení, a hlavně myšlení filosofického. Zprávy o nich pocházejí jen od jiných, a ti neměli v úmyslu poučiti nás o jejich myšlení.

Pokud se Therapeutů týká, spočívají naše vědomosti na spise, který je připisován, jak dnes kritika většinou soudí, Filónovi neprávem. Lucius⁸ dokazuje, že spis byl napsán spisovatelem křesťanským, filosoficky vzdělaným, ctitelem křesťanského mnišství, a to ke konci 3. nebo 4. stol. po Kr., aby vzbudil větší úctu k asketickému životu křesťanskému. Lucius pak z toho soudí, že Therapeuti vůbec nikdy neexistovali.

Také o Essenech nemáme zpráv dostatečných, abychom mohli si učiniti o nich ucelený obraz, a tím méně, abychom mohli přesně vypátrati, jaké vlivy působily na jejich učení. Podle zpráv jsou učení a názory jejich tak rozmanité, zjev jejich tak složitý a mlhavý, že musili bychom u nich přejímati mnoho různých vlivů,

⁷Josef, Antiq. XIII,5.

⁸D. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg 1879.

hlavně však orientálních a nejvíc perských.⁹ Ani zde nemůže tedy býti řeči o nějakém skutečném projevu filosofického myšlení hellenistického židovstva. A pokud by se o něm přece dalo mluvit u Essenů, nebyli to Židé diasporoví, nýbrž palestinští, takže ani z tohoto důvodu nespadá v obor této práce, pojednati podrobněji o Essenech.

⁹Viz Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, II vyd., 1906, str. 527.

Kapitola 6

V. Aristobúlos

29. Spisovatel, jeho doba a dílo. — 30. Jeho filosofické myšlení a závislost na řecké filosofii. — 31. Pochybnosti o pravosti spisu.

29. Za první zřetelný projev filosofického myšlení hellenistického židovstva a za první jasný důkaz závislosti tohoto myšlení na filosofii řecké možno bezpečně pokládati spis alexandrijského židovského myslitele *Aristobúla*, zachovaný nám, bohužel, pouze v několika citátech prvých křesťanských spisovatelů.

Ani o životě spisovatelově nemáme téměř zpráv, ani o době, kdy žil, nejsou zprávy starých úplně jednomyslny. On sám věnoval svoje dílo podle zachované předmluvy jednomu z Ptolemaiovců, který žil po Ptolemaiovi II. Filadelfovi (283–247 př. Kr.), jemuž legenda zachovaná u Pseudo-Aristea přikládá zásluhu o obstarání řeckého překladu Starého zákona, Septuaginty. Aristobúlos praví v této předmluvě shodně s Pseudo-Aristeovým listem, že řecký překlad ten byl pořízen „za krále Filadelfa, tvého předka“.¹ Že pak tímto potomkem Filadelfovým dlužno rozuměti Ptolemaia Filométora (181–145 př. Kr.), známého příznivce Židů, který také Oniasovi daroval starou svatyni v Leontopoli, aby ji mohl proměnit v židovský chrám, poznáváme ze zpráv Eusebiovy,² jež uvádí na třech místech svých spisů, a ze zprávy Klémenta Alexandrijského.³ Oproti těmto zprávám nelze přikládati víry zprávě Anatolia,⁴ staršího současníka Eusebiova, který klade Aristobúla do doby Pto-

¹Eusebius, Praeparatio evang. XIII,12,2: ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου.

²Eusebius, Chron. ad Olymp. 151,1: Ἀριστόβουλος Ἰουδαῖος περιπατητικὸς ἐγνωρίζετο, ὃς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλομήτορι ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς ἀνέθηκεν. — Eusebius, Praep. ev. VII,13,7: κατὰ τὴν τῶν Πτολεμαίων ἀκμάσας ἡγεμονίαν. — VIII,8,56: Ἐλεαζάρου καὶ Ἀριστοβούλου ... ἀνδρῶν ... κατὰ τοὺς Πτολεμαίων χρόνους διαπρεψάντων.

³Kléméns Alex., Strómateis V,14,97: Ἀριστοβούλῳ δὲ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλομήτορα.

⁴Anatolius u Eusebia, Historia ecclesiastica VII,32,16: Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἐβδομήκοντα κατελειγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἐρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ καὶ βιβλίου ἐξηγητικὰ τοῦ Μωυσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς

lemaia II. Filadelfa a pokládá jej za jednoho ze 72 překladatelů Septuaginty. Podle jiné zprávy Eusebiovy⁵ třeba pokládati Aristobúla za totožného s Aristobúlem, jež jmenuje domnělý list palestinských Židů Židům egyptským v druhé knize Makabejské (1,10), kde Aristobúlos jest nazýván učitelem krále Filoméтора. Podle toho žil by Aristobúlos v době asi kolem polovice 2. stol. př. Kr.

Spis, jež Aristobúlos napsal, nazývá Eusebius jednou⁶ ἡ τῶν ἱερῶν νόμων ἐρμηνεία, podruhé⁷ ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς, Anatolius⁸ pak praví, že napsal βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμον. Podle toho byl to *výklad mojžíšského zákona*, Pentateuchu. Avšak podle zachovaných zlomků nelze si spis představit jako skutečný výklad textu místa za místem, nýbrž jako volnou *re-produkci* obsahu Pentateuchu, v kterém byl zákon zároveň filosoficky vykládán. Analogon nebyly by tedy alegorické komentáře Filónovy o jednotlivých místech textu biblického, nýbrž spíše Filónovo systematické podání Mojžíšova zákonodárství. Zdá se, že Aristobúlos právě tak jako později Filón podal souvisle obsah Pentateuchu, aby ukázal, že zákon Mojžíšův, rozumí-li se mu správně, obsahuje již vše, čemu nejlepší filosofové řečtí později učili. Z toho, že Kléméns Alexandrijský⁹ i Eusebius¹⁰ o jediném citátu praví, že pochází z první knihy Aristobúlovy, bylo by lze souditi, že dílo jeho obsahovalo více knih, a podle toho bylo by třeba rozuměti také poznámce Klémentově,¹¹ že Aristobúlos napsal βίβλια ἰκανά v tom smyslu, že jednotlivé knihy tohoto díla byly obsáhlé, nikoliv však tak, že by byl Aristobúlos napsal více obsáhlých spisů, ježto nikde v staré literatuře neděje se zmínky o nějakém spise jiném.

Dílo Aristobúlovo bylo věnováno králi Ptolemaiovi Filométórovi,¹² který je také v textu osloven.¹³ Kniha ovšem proto nebyla psána pouze pro krále samého, nýbrž pro čtenáře také jiné, a to především pohanské, jak je patrné z celého obsahu a účelu, pokud lze je posouditi ze zachovaných zlomků. Z celého díla Aristobúlova máme zachována pouze čtyři různá místa, dvě delší a dvě kratší, u prvých křesťanských spisovatelů, hlavně Eusebia.

1. První delší zlomek zachován je u Eusebia, Praeparatio evangelica XIII,12,1–8; z něho část cituje také Kléméns Alexandrijský, Strómateis I,22,15 a též Eusebius na jiném místě Praep. evang. (IX,6). Tento zlomek jedná o stvoření a o slovech: Bůh řekl a stalo se.

2. Druhý delší zlomek, zachovaný rovněž u Eusebia, Praeparatio evangelica VIII, 12,9–16, mluví o sobotě a významu čísla 7 pro život shodný s rozumem.

προσεφώνησε βασιλεῦσιν.

⁵Eusebius, Praep. ev. VIII,19,38: οὗτος δ' αὐτὸς ἐκεῖνος, οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει.

⁶Eusebius, Praep. ev. VII,13,7.

⁷Eusebius, Chron. ad Olymp. 151. Olympiáda 151 jest 176–172 př. Kr.

⁸Anatolius u Eusebia, Hist. eccl. VII,32,16; text viz v poznámce 4.

⁹Kléméns Alex., Strómateis I,22,150: ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Φιλομήτορα.

¹⁰Eusebius, Praep. ev. IX,6,6: ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Φιλομήτορα.

¹¹Kléméns Alex., Strómateis V,14,97.

¹²Viz poznámku 9 a 10. Mimo to: Eusebius, Praep. ev. VIII,9,38: ἐν τῷ πρὸς Πτολεμαῖον τὸν βασιλέα συγγράμματι.

¹³Eusebius, Praep. ev. VIII,10,1: . . . ἐπεφώνησας καὶ σὺ βασιλεῦ . . . srovnej též poznámku 1: . . . σοῦ δὲ προγόνου.

3. Rovněž u Eusebia jest zachován další zlomek (Praep. ev. VIII,10), který vykládá anthropomorfismy biblické.

4. Čtvrtý konečně zlomek, zachovaný Anatoliem (Eusebius, Historia ecclesiastica VII,32,17–18), mluví o slavení velikonoč židovských, které se slaví, když slunce i měsíc jsou ve znamení rovnodennosti, totiž slunce ve znamení rovnodennosti jarní, měsíc ve znamení rovnodennosti podzimní. Právě tento zlomek ukazuje, že Aristobúlos nezabýval se výkladem textu Pentateuchu verš za veršem, nýbrž že skutečně podal soustavné vylíčení mojžíšského zákona.

Budeme mít příležitost všeka tato místa ještě několikrát uvést a skoro úplně citovati v této kapitole.

Hlavním účelem Aristobúlova spisu bylo, jak praví Kléméns Alexandrijský,¹⁴ „dokázati, že peripatetická filosofie je vzata ze zákona Mojžíšova a ostatních proroků“. To je také v podstatě dosvědčeno zachovanými zlomky díla, pouze s tím rozdílem, že dokazování Aristobúlovo o závislosti netýká se pouze filosofie peripatetické, nýbrž veškeré filosofie řecké vůbec. Aristobúlos nespokojuje se totiž tím, aby ukázal na shodu mojžíšského zákonodárství s řeckou filosofií, nýbrž tvrdí přímo, že řečtí filosofové, Pythagoras, Sókratés, Platón čerpali učení svá z Mojžíše, ano, že si i básníci řečtí, jako Homér, Hésiodos a jiní, mnohé věci z něho vypůjčili, ježto prý dávno před řeckým překladem Pentateuchu, pořizným za Ptolemaia Filadelfa, byl hlavní jeho obsah přeložen do řečtiny. Příslušná místa zní: „Avšak i Platón následoval našeho zákonodárce a přistihuje se při tom, že se zabýval vším, co je v něm řečeno. Bylo totiž již před Démétriem¹⁵ od jiných, před panstvím Alexandrovým a Peršanů, přeloženo, a to jak dějiny východu Hebreů z Egypta, tak boží zasažení při všem, co se s nimi událo, obsazení země a celý výklad zákonodárství, takže je jasno, že jmenovaný filosof mnohé si osvojil, neboť poučení chtivý byl, jako již Pythagoras mnohé, co od nás pochází, přejal a budově svého učení vtělil.“¹⁶ Mluvě dále o stvoření světa, praví Aristobúlos na témž místě: „Tohoto učení, jak se mi zdá, následovali oni slavení mužové, kteří naše svaté Písmo dobře znali, Pythagoras, Sókratés, Platón, když ponoření v pozorování stavby světa, který byl jím stvořen a ve svém pořádku bez přestání je udržován, tvrdili, že hlas boží slyší.“¹⁷ Na jiném místě pak, podáváje králi návod k četbě Písma, praví: „Prositi tě chci však, abys bral pojímání (smyslu) přirozeně a držel se přiměřeného názoru o bohu a abys neupadl v ideu mythické a lidské postavy (boží). Často totiž vypůjčuje si náš prorok svoje výrazy od jiných věcí, totiž od zjevujících se navenek, když

¹⁴Kléméns Alex., Strómateis V,14,97: Ἀριστοβούλω ... βιβλία πεπόνηται ἰκανά, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν Περσπατητικὴν φιλοσοφίαν ἕκ τε τοῦ κατὰ Μωυσοῦ νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἡρτῆσθαι προφητῶν.

¹⁵Míni se Démétrios Falérský, bibliotekář Ptolemaia Filadelfa. Dle Pseudo-Aristea dal tento Démétrios podnět k překladu židovského zákona do řečtiny. Srovnej kap II, par. 16.

¹⁶Eusebius, Praep. ev. IX,6,7 = Eusebius, Praep. ev. XIII,12,1 = Kléméns Alex., Strómateis I,22,150: φανερόν ὅτι κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστὶ περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ. διηρημένεται γὰρ πρὸς Δημητρίου δι' ἐτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τὰ τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγὴν τῶν Ἑβραίων ... καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἀπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις, ὥστε εὐδὴλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλὰ ... καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν κατεχώρισεν.

¹⁷Eusebius, Praep. ev. XIII,12,4.

chce popisovati mimořádné události. Ti, kteří vidí hlouběji, obdivují jeho skrytou moudrost a božího ducha, pro něž je také nazýván prorokem. Do hloučku těchto jasně vidoucích náleží oni nahoře jmenovaní filosofové, kteří si z něho vybrali mnohé vznešené ideje, pro něž jsou v tak vysoké vážnosti. Oni naproti tomu, kteří nemají ani síly, ani názoru a lpí na písmenu, nenalézají ovšem v knihách Mojžíšových nic zvláštního. Chci tedy, pokud dovedu, vyložití ten hlubší smysl v jednotlivostech. Kdyby se mi nepodařilo přesvědčiti tě, nepřipisuj viny prorokovi, nýbrž mé nevědomosti a mé nemohoucnosti vyložití jeho ideje.“¹⁸

Toto smělé tvrzení, že Mojžíš je otcem a původcem řecké filosofie i řecké kultury, opakovali pozdější židovští hellenisti přecho. Setkáváme se s ním zvláště také u Filóna.

Aby toto své tvrzení dokázal, odvolává se Aristobúlos na řadu padělaných citátů řeckých básníků: Orfea, Lina, Homéra a Hésioda, a uvádí jako jejich vlastní verše, které tak otevřeně nesou na sobě znak svého židovského původu, že nevíme, máme-li se diviti více smělosti interpolátorově či lehkověrnosti židovských a křesťanských spisovatelů, kteří skoro po dva tisíce let toho nepoznali. Tak např. mluví se v domněle orfické básni¹⁹ o Abrahamovi, Mojžíšovi a desateru. Homér označuje den sedmý za svatý a mluví o dokončení stvoření dne sedmého.²⁰ Aristobúlos uvádí celkem dvě domněle homérská, dvě domněle hésiódovská místa, pět míst z domnělého Lina a jednu delší domnělou báseň Orfeovu, v níž je Orfeovi podloženo odvolání jeho dřívějších názorů a připojení jeho nynějšího vyznání víry v jednoho pravého boha.²¹ Zdáli Aristobúlos tyto verše padělal a interpoloval úplně sám, anebo aspoň částečně sám, či zda je přejal z některé hotové již sbírky padělaných veršů řeckých básníků, jakou byla např. sbírka Pseudo-Hekataiova²² z 3. stol., nelze s jistotou dokázat, spíše však se zdá pravděpodobnějším, že citáty bona fide přejal z hotové již sbírky, jak ještě níže uvedeme.

30. Pokud se filosofického myšlení Aristobúlova týká, vidíme, že je v něm závislý na řecké filosofii, počínaje si při užívání jejím eklekticky. Ač se odchyluje od stanoviska pravověrného věřícího Žida, přece zase neopouští v podstatných věcech půdy židovství.

Staří spisovatelé křesťanští, Kléméns Alexandrijský i Eusebius, nazývají Aristobúla peripatetikem,²³ ač vliv peripatetické filosofie na něho nebyl větší než vliv jiných filosofických systémů řeckých, pokud se arci dá ze zachovaných zlomků souditi na celý jeho spis.

Tak užíval Aristobúlos *alegorického výkladu* Písma zcela po způsobu stoiků. Ti dokazovali, že všichni mužové řečtí, kteří v něčem vynikli, vypůjčili si své

¹⁸Eusebius, Praep. ev. VIII,10.

¹⁹Eusebius, Praep. ev. XIII,12,5.

²⁰Eusebius, Praep. ev. XIII,12,13.

²¹Eusebius, Praep. ev. XIII,12,12.

²²Viz kapitolu II, par. 18.

²³Kléméns Alex., Strómateis V,14,97: viz text v pozn. 14. Eusebius, Praep. ev. VIII,9,38: καὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῆ πατρίῳ μετεπιηχῶς. IX,6,6: τοῦ Περιπατητικοῦ. XIII,11,3: τοῦ ἐξ Ἑβραίων φιλοσόφου.

učení z Homéra, kde bylo již dávno předtím obsaženo. Pro Žida bylo tu arci nasnadě tvrditi, že všechna filosofie řecká i s poesíí pochází z Mojžíše. Na místě, jež jsme již uvedli, prosí Aristobúlos krále, aby bral pojmání smyslu *přirozeně*, φυσικῶς, a aby neupadl v ideu mythické a lidské postavy boží. Je tu tedy zřejmá narážka na stoický φυσικὸς λόφος při výkladu mythů a prstonárodních představ náboženských.

Zachované zlomky svědčí o způsobu, jak Aristobúlos dovedl odstraňovati *anthropomorfismy* z představ biblických o bohu a jak také zde počínání jeho bylo příbuzno s počínáním stoickým. Již král, jemuž dílo své věnoval, namítal prý mu v osobním rozhovoru s ním: „Proč v zákoně je řeč také o rukou, rameni, tváři, nohou i chůzi?“²⁴ To vše, vykládá Aristobúlos, znamená moc (δύναμις) boží. Odpočinutí boží znamená pevný pořádek a řád světa, bůh dal pevné místo všem věcem, nic nesmí změnit své místo, nebe nemůže sestoupiti k zemi, ani země vystoupiti k nebi, ani slunce k měsíci, ani řeky k moři a naopak. Tuto nezaměnitelnost dokazuje také povaha zvířat a tato nezaměnitelnost božských sil a trvání světového řádu znamená odpočinutí boží.²⁵ Sestoupení boží nesmí se mysliti tělesně, ani prostorově, zůstává však u Aristobúla nejasno, jak se má tedy mysliti. Oheň, v němž se bůh zjevil Mojžíšovi v hořícím keři, není oheň přirozený, neboť nespaloval. Rovněž znění trub na Sinaji nebylo smyslové, neboť na Sinaji nebylo nástrojů. Stvoření v šesti dnech vykládá o následnosti času, jak vládne ve světě v zachovávání stvořeného. Slovy „Bůh řekl a stalo se“ nemíní Písmo nic jiného, než že všechno bylo utvořeno mocí (δυνάμει) boží.²⁶

V zachovaném zlomku, v němž jedná Aristobúlos o sedmém dni týdne jako o dni klidu,²⁷ vykládá jeho význam po způsobu pythagorejském hlubokým symbolickým významem čísla sedm řka, že všechen řád světa spočívá na čísle sedm. Ale hned zase přitom užívá stoické formule: τοῦ ... ἐβδόμου λόγου ... ἐν ᾧ γνῶσω ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θεῶν πραγμάτων .

Ve výkladu sedmi dnů stvoření vztahuje Aristobúlos metaforicky světlo, stvořené prvního dne, na Moudrost, jíž je vše osvětleno a v níž se vše vidí.²⁸ Tím učí *preexistenci* Moudrosti před stvořením světa, avšak o její personifikaci a hypostasování není tu ještě dokladů. Také někteří peripatetičtí filosofové nazývali moudrost pochodní.

V názorech těchto lze ovšem také poznati prvky filosofie aristotelské, a proto snad byl Aristobúlos zván peripatetikem. Avšak jsou tu jasně patrný v jeho filosofickém myšlení také vlivy jiné: platónské, stoické i pythagorejské. Zároveň je také patrné, jak při tom všem stojí na půdě židovství, že není to ani třeba podrobněji dokazovati.

Třeba ještě zmíniti se o padělku básně Orfeovy, o tom, jaké v něm obsaženy jsou názory filosofické zřetelem k tomu, že není jisto, pocházejí-li padělky od Aristobúla samého, či zda spíše převzal je ze sbírky padělaných veršů, nebo zda dokonce teprve později v textu Aristobúlově byly ještě pozměněny. Báseň tato je

²⁴Eusebius, Praep. ev. XIII,12,1–8.

²⁵Eusebius, Praep. ev. VIII,10,9.

²⁶Eusebius, Praep. ev. XIII,12,1–8.

²⁷Eusebius, Praep. ev. XIII,12,13: δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται.

²⁸Eusebius, Praep. ev. XIII,12,10.

zachována částečně také u Justina Mučedníka²⁹ z 2. stol po Kr., ale tam jeví při srovnání s Aristobúlem známky recense starší, názory o bohu nejsou u Justina tak pokročilé, jako u Aristobúla. Hlavní názor básně je obsažen v slovech:³⁰ διακρατεῖσθαι θεία δύναμις τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν. O tomto bohu se dále praví, že je κόσμοιο τυπωτής ... αὐτοῦ δ' ὑπο πάντα τελεῖται, ἐν δ' αὐτοῖς περιτίσσεται.

To však není bůh sám, nýbrž pouze světem vládnoucí *síla*: σαφῶς οἴομαι δεδεῖχθαι ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ. Bůh sám existuje úplně zcela pro sebe jako bytost mimosvětelná, trůní v nebi a země je pod jeho nohama. Je neviditelný, ani lidská duše nemůže jej zřítí, nýbrž pouze νοῦς: οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράα ψυχὴν θνητῶν, νῶ δ' εἰσοράαται.

Dobré i zlé síly jsou od něho odlišné, jeho poslouchají a jsou středními bytostmi mezi bohem a lidmi: αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει / ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ / καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυοέοντα.

Dobrá síla, milost, zlé síly, hněv, válka a hlad, na nichž spočívá všechno zlo ve světě, jsou tu již jaksi hypostasovány.

Je patrno, že v básni obsažen jest názor o bohu a středních silách velmi pokročilý, blíží se nazírání Filónovu a novopythagorejskému.

31. Tato báseň pseudoofická je také jedním z důvodů, pro něž někteří ze spisovatelů novějších popírají *pravost* Aristobúlova spisu vůbec, nebo aspoň o ní pochybují. Popírají ji: Grätz, Bergk, Renan, Elter, Willrich, pochybují o ní Wendland, Bousset.³¹ Zvláště Elter velmi důrazně mluví o tom, že žádný rozumný člověk nemůže o Aristobúlovi souditi, že by byl předchůdcem Filónovým a žil delší dobu před ním.³²

Hlavním důvodem pro popírání pravosti nebo pochybování o ní je ta okolnost, že se pokládá za nemožno, aby Aristobúlos byl měl odvahu uváděti ve spise, který měl býti věnován králi Ptolemai Filométórovi, padělané verše řeckých básníků a tvrditi, že řečtí filosofové i básníci čerpali z Mojžíše.³³

Je nepochybně z obsahu, že původcem padělaných a interpolovaných veršů Orfeových, Linových, Homérových a Hésiodových, které Aristobúlos cituje, mohl býti jen příslušník židovského národa. Neobyčejná odvaha byla by však v použití jich ve spise věnovaném králi jen tehdy, kdyby Aristobúlos buď sám býval původcem padělku, nebo kdyby byl věděl, že to jsou vskutku verše padělané. To však právě není jisto, naopak pravděpodobnější je, že Aristobúlos převzal verše z díla jiného, jakéhosi florilegia, které obsahovalo sbírku veršů řeckých básníků, veršů většinou pravých, promíšených však také verši padělanými za tím účelem,

²⁹Justin, Cohortatio ad Graecos, kap. 15.

³⁰Eusebius, Praep. ev. XIII,12,4.

³¹Místa spisů viz v „Literatuře“.

³²Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine, Part. VIII, Bonn, Univerzitní program 1895, col. 226: etenim Aristobulum Judaeum Alexandrinum ecquis homo sanus etiam nunc Philonem Judaeum Alexandrinum antecessisse et tamquam huic praecursorem fuisse iudicabit?

³³Elter, De gnomolog. graec. hist., Part. VII, 1895, col. 216.

aby se dokázalo, že židovské názory, jimiž hellenistický svět vzdělců pohrdal a pro něž se Židům posmíval, v hlavních věcech byly pronášeny již Orfeem a velkými básníky řeckými. Můžeme tak souditi proto, že taková sbírka skutečně existovala, totiž spis Pseudo-Hekataiův z 3. stol. př. Kr., jak jsme již výše poznali. Z tohoto pramene mohl tedy dobře čerpati Aristobúlos v pevné víře v jeho pravost. Možno snad kárati jeho lehkověrnost, avšak tu má společnou s Klémentem Alexandrijským a mnohými jinými spisovateli pozdějšími. Pak ovšem nelze shledávati nápadným, že ve své víře v pravost používá tohoto materiálu také ve spise králi určeném. Činí tím jen totéž, co později činili právě tak vysoce vzdělaní křesťanští apologeti, a někteří také ve spisech, které byly určeny římským císařům. Také oni používali týchž padělků a odvolávali se na ně s touž důvěrou.

Poukazuje se dále na to, že Aristobúla nikde nejmenuje Josef Flavius, což však opět není důkaz přesvědčivý. Josef ve svém hlavním díle, Starožitnostech, líčí pouze politické dějiny židovské, nepřipomíná však nikde židovské literatury, zvláště mladší. Ani ve spise proti Apiónovi toho nečiní. Uvádí pouze spisovatele pohanské, nebo takové, které on za pohanské pokládá, a odvolává se na ně, aby dokázal svědectvím nežidovských spisovatelů vysoký věk židovského národa. Tak se stalo, že nikde nejmenuje *jako spisovatele* muže tak významného, plodného a dobou mu tak blízkého, jakým byl Filón. Kdyby náhodou Filón nebyl jako vůdce poselstva alexandrijských Židů býval šel k císaři Caligulovi do Říma,³⁴ nebylo by se jeho jméno u Josefa vůbec vyskytlo. Za takových poměrů nelze se tedy dovolávat mlčení Josefova proti pravosti Aristobúlova spisu.

Další důvod proti pravosti formuluje Elter asi takto:³⁵ „Text orfické básně, na niž se Aristobúlos odvolává, je u něho uveden v recenzi, která je pozdější než u Justina Mučedníka, ano, i než u Klémenta Alexandrijského. Původcem padělání je křesťan, který pod jménem Justinovým napsal spis De monarchia asi v době apologety Theofila, jenž padělků první použil. Na základě této knihy napsal Pseudo-Hekataios svou knihu o Abrahamovi a té použil Kléméns Alexandrijský. Na ramenou Pseudo-Hekataia spočívá teprve Pseudo-Aristobúlos, který podle toho patří do doby 3. stol. po Kr. Jak u Hekataia, tak u Aristobúla dlužno zase rozeznávat dvě recenze, takže vcelku obdržíme pět vrstev padělků. Kléméns Alexandrijský užil ‚staršího Aristobúla‘, svého současníka. Eusebius pak ‚mladšího Aristobúla‘.“

Základem těchto kombinací Elterových jest, že recenze orfické básně, uvedená u Justina Mučedníka, jest starší než recenze textu jejího u Aristobúla. Tu jest však také jiný výklad možný a pravděpodobnější, když uvážíme, že obraz, který na základě zachovaných zlomků o Aristobúlovi získáváme, shoduje se dokonale se vším, co jinak víme o poměrech hellenistického židovstva oné doby. Zdá se totiž, že všechny dochované recenze oné orfické básně pocházejí z jediného archetypu, jehož text brzo jedním, brzo jiným autorem pozdějším, kteří ho použili, je lépe zachován. Pozdější spisovatel (Justin) mohl pak v jednom nebo druhém bodu zachovati čtení, které je původnější než to, které má autor starší (Aristobúlos). Mimo to nemáme prazádné záruky, že text Aristobúlov, jak je nyní zachován

³⁴Josef, Antiq. XVIII,8,1.

³⁵Elter, De gnomol. Part. V–VI, col. 152n.

u Eusebia, je přesný a skutečný ve všech podrobnostech text Aristobúlův. Takový text mohl od 2. stol. př. Kr. až do doby Eusebiovy v některých rukopisech prodělati leckterou změnu. Nemožnost Elterových genealogií plyne mimo to i odtud, že Elter vidí se nucena pochybovati o tom, že Josef znal Pseudo-Hekataia, ač je to jisto. Také to jest proti Elterovi rozhodující, že Pseudo-Hekataia zná Herennius Filón v době Hadrianově, ač podle Eltera měl by vzniknout teprve na konci 2. stol.! Zvláště slabým bodem kombinací těch je konečně i tvrzení, že Kléméns Alexandrijský neznal ještě „mladšího Aristobúla“, citovaného teprve u Eusebia. Naproti tomu stačí srovnati úplně totožné citáty: Kléméns, Strómateis I,22,150, Eusebius, Praep. evang. XIII,12,1, a Kléméns, Strómateis VI,3,32, Eusebius, Praep. evang. VIII,10,14.

Dalším důvodem Elterovým proti pravosti díla jest, že Aristobúlovo tvrzení, jako by řečtí filosofové a básníci čerpali z Mojžíše, je nemyslitelno u Žida v době před Filónem. U Filóna jsou prý jen náběhy k takovému názoru. Hrubá, zevšeobecnující forma, v které vystupuje u Aristobúla, mohla prý se udržeti teprve po Filónovi.³⁶

Naproti tomu možno namítnouti otázku, proč by hrubší forma — ačli jí vůbec třeba uznati — měla nutně býti pozdější? Elter sám uvádí z Filóna věty, které jsou velmi podobny Aristobúlovým.³⁷ Skutečnou pravdou je spíše to, že Aristobúlos namáhá se ještě dokazovati to, co později Filónovi bylo již samozřejmé. Myšlenka, že Řekové jsou závislí na židovských autoritách, je jistě předfilónská. Židovská Sibylla, psaná za Ptolemaia VII kol r. 140 př. Kr., obviňuje Homéra, že vyloupil její verše.³⁸ Již dávno před Aristobúlem nalézáme však dokonce u řeckých spisovatelů sklon k tomu, věřiti něčemu podobnému. V době Seleuka I., kol r. 300 př. Kr. žijící Megasthenés tvrdí ne sice závislost, ale přece přibuznost řecké filosofie se židovskou.³⁹ Hermippos Kallimachos v druhé pol. 3. stol. př. Kr. věří již, že Pythagoras svoje požadavky, nechoditi přes místo, kde osel klesl na kolena, zdržovati se kalné vody a varovati se rouhání, přejal od Židů a Thráků.⁴⁰ Po těchto předchůdcích jsou názory Pseudo-Hekataia a Aristobúla jistě pochopitelné.

Důvěra v tyto argumenty u novějších spisovatelů již poklesla, když přišel nejnověji *Bousset* s novým důvodem, pro nějž o pravosti alespoň pochybuje. Shledává, že Aristobúlos „den Ptolemäer als seinen Schüler behandelt, den er unterrichtet“, což ve skutečnosti je nemyslitelno.⁴¹

Tento důvod však spočívá na nepřesném pojetí dotyčného místa. Aristobúlos nechce Ptolemaia poučovati o pravé představě boha, nýbrž prosí ho pouze, aby

³⁶Elter, De gnomol., Part. VIII–IX, col. 219 a 239.

³⁷Elter, De gnomol., Part. VIII, col. 224 a 225.

³⁸Orac. Sibyll. III, verš 419–432.

³⁹Zlomek ze III. knihy jeho Ἰνδικά je u Klémenta Alexandrijského, Strómateis I,15,72: ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων. K objasnění místa může se připomenouti, že již Aristotelés podle svědectví jeho žáka Klearcha nazývá Ἰουδαῖοι jako φιλόσοφοι παρὰ Σύροις. (Josef, Contra Apion. I,22.)

⁴⁰Josef, Contra Apion. I,22.

⁴¹Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, II. vyd. 1906, str. 32.

nebral anthropomorfní výroky Pentateuchu v neprospěch Židů v doslovném smyslu, tím však nejedná s králem nikterak jako se žákem. Dotyčné místo doslovně:⁴² „Avšak když již dosti bylo promlouváno k předloženým otázkám, namítl jsi, králi, proč v našem zákoně je řeč také o rukou, rameni, tváři, nohou, chůzi, vzhledem k božské moci. To dozná dostatečného odůvodnění a není v rozporu s tím, co dosud námi bylo řečeno. Prositi tě chci však, abys bral pojmání (smyslu) přirozené a držel se přiměřeného názoru o bohu, a abys neupadl v ideu mythické a lidské postavy (boží).“ Je jasno, že Aristobúlos nechce tu králi udělovati filosofického poučení o boží podstatě vůbec, nýbrž prosí ho pouze, aby symbolickou řeč bible bral jako výraz pravého duchového názoru o bohu. Tuto prosbu předesílá, než přejde k tomu, aby vyložil smysl jednotlivých obrazných výrazů.

Místo arcí ukazuje, že židovský filosof měl ke králi osobní vztahy. Věc, o níž mluví, byla již probírána v rozmluvě, již se král účastnil. Po všem tom, co víme o vztazích Ptolemaia Filométoara k Židům, není to však nápadno. Když král ten dovolil Oniasovi založiti chrám židovský v Egyptě, když měl ve svém vojsku židovské nejvyšší vojevůdce,⁴³ není nic tak zvláštního, když židovský filosof činí pokus, podati králi správný, podle svého mínění, názor o židovském náboženství.

Ti, kteří popírají pravost spisu Aristobúlova, nepodali uspokojující odpovědi na otázku po motivech a účelu padělku. Ten měl by pouze jediný smysl, kdyby totiž Aristobúlos byl býval váženým mužem z *pohanského* okolí králova, jemuž by někdo z pozdějších tuto apologii židovských názorů byl podvrhl. Avšak pisatel se dává zcela srozumitelně poznati jako Žid.⁴⁴ Možno říci, že takovéto padělání nemělo by smyslu ani účelu. Neboť kdyby padělatel byl chtěl dosáhnouti něčeho in maiorem Judaeorum gloriam, byl by býval musil vystupovati pod rouškou pohanskou, jak to učinili mnozí jiní, o nichž jsme se zmínili v kapitole II. Domněnce pak, že chtěl psáti pod váženým židovským jménem pro své souvěrce, odporuje věnování králi Ptolemaiovi, jakož i ta okolnost, že celé dílo zřejmě cílí k tomu, ospravedlniti názory židovské před fórem řecké filosofie.

Názor, že není pádných důvodů proti pravosti těchto zlomků, nezanikl přes vzrůstající počet odpůrců ani v nejnovější době. Mezi jinými trvají na pravosti znalci tak vynikající, jako Zeller, Schürer, Überweg-Heinze, Clemen, Friedländer, Schlatter, Deussen.

⁴²Eusebius, Praep. ev. VIII,10,1-2: Πλὴν ἰκανῶς εἰρημένων πρὸς τὰ προκείμενα ζητήματα, ἐπεφώνησας καὶ σύ, βασιλεῦ, διότι σημαίνεται διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν καὶ χεῖρες καὶ βραχίων καὶ πρόσωπον καὶ πόδες καὶ περίπατος ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως· ἃ τεύξεται λόγου καθήκοντος καὶ οὐκ ἀντιδοξήσει τοῖς προειρημένοις ὑφ' ἡμῶν οὐδέν. παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἀρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν, καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰστημα.

⁴³Josef, Contra Apion. II,5: ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κλεοπάτρα τὴν βασιλείαν ὅλην τὴν ἑαυτῶν Ἰουδαίους ἐπίστευσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυνάμεως ἦσαν Ὀνίας καὶ Δοσίθεος Ἰουδαῖοι.

⁴⁴Eusebius, Praep. ev. XIII,12,1: κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ ... Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν ... 12,8 ἡ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις. ἡ δὲ τοῦ νόμου κατασκευὴ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς ... (12,11 τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν. 12,13 Ὁμητος καὶ Ἡσίοδος μετεληφότες ἐκ τῶν ἡμετέρων βιβλίων — VIII,10,1: διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν — 10,3 ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς. 10,8: διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῶν λέγων ὁ Μωσῆς.)

Kapitola 7

VI. Moudrost Šalomounova

32. Název, druh a obsah spisu, jeho čtenáři, spisovatel a doba napsání. — 33. Filosofické myšlení autorovo, učení o moudrosti. — 34. Vliv řecké filosofie. — 35. Židovství.

32. V par. 11 kap. I. učiněna byla při podávání přehledu literatury palestinského židovstva zmínka o tzv. *moudrosti průpovědní*, kterou projevuje se filosofické myšlení palestinského židovstva, myšlení rázu úplně praktického, a která uložena jest hlavně v knize Přísloví Šalomounových a v knize Ježíše Siracha.

Mezi projevy filosofického myšlení diasporového židovstva zachován jest spis, který na jedné straně jest pod vlivem této průpovědní moudrosti židovstva palestinského, na druhé straně však pod mocným vlivem řecké filosofie, a který znamená oproti Aristobúlovi značný pokrok ve filosofickém myšlení hellenistického židovstva ve směru vyvrcholení tohoto myšlení, jak se projevuje u Filóna.

Je to spis zvaný *Σοφία Σαλωμῶνος*, *Moudrost Šalomounova* nebo *knihla Moudrosti*.

Název spisu tohoto pochází odtud, že kniha chce vzbuditi dojem, jako by to, co v ní jest obsaženo, tedy hlavně o moudrosti, mluvil král izraelský Šalomoun. Není sice nikde jmenován, avšak na několika místech mluví o sobě autor tak, že není pochybnosti o tom, že chce vzbuditi dojem, jako by byl Šalomounem. Tak např. když modlí se k bohu: „Ty jsi mě vyvolil za krále lidu svého a za soudce synů i dcer svých a řekls, abych vzdělal chrám na hoře svaté tvé a oltář v městě obydlí tvého, ku podobenství stánku svatého tvého, který jsi připravil od počátku . . . a budu hoden trůnu otce svého.“¹ Zde mluví o sobě autor jako

¹Mdr 9,7.8.12.

σύ με προεἶλω βασιλέα λαοῦ σου
καὶ δικαστὴν υἱῶν σου καὶ θυγατέρων·
εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου
καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου θυσιαστήριον,
μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς.
...
καὶ ἔσομαι ἄξιος θρόνων πατρὸς μου.

o staviteli prvního chrámu jeruzalémského a jako o synu Davidovu, tedy vydává se za Šalomouna.

To je arci pouhé napodobení literární formy, která byla obvyklou v pozdější literatuře palestinského židovství. Král Šalomoun pro svou velebenou moudrost byl považován jaksi za patrona veškeré poučné literatury, a byly mu proto i výslovně připisovány spisy biblické z doby pozdější, jako: Píseň písní, Kazatel, Přísloví.

Po způsobu těchto výtvorů literatury palestinsko-židovské snaží se i tento příslušník hellenistického židovstva vzbuditi dojem, jako by jeho spis byl napsán Šalomounem samým, chtěje si tím patrně dodatí vážnosti.

Spis jest jakousi *napomínací řečí* Šalomounovou a ti, k nimž mluví, nazývání jsou οἱ κρόνοντες τὴν γῆν (1,1), βασιλεῖς δικασταὶ περᾶτων γῆς (6,1), tedy králové a držitelé moci, jimž nejmoudřejší král, Šalomoun, vykládá o početilosti pohanství a o ceně pravé moudrosti.

Jest psán *mluvou* réterskou, vzletnou, jak již Jeroným² usoudil, místy až bombastickou. *Obsah* spisu dal by se krátce vyjádřiti slovy: Chvála pravé moudrosti a ostrá polemika proti pohanství.

Knihu jest možno *rozdělití* na *tří* části.

První část (kap. 1–5) obsahuje líčení boje, který má vésti zbožná moudrost Izraele proti bezbožné moudrosti světa, a líčení vítězství božské moudrosti, k němuž vede ty, kteří se jí oddali.

1. (1,1–115) Zpočátku obrací se autor zcela všeobecným napomenutím na všechny vládce a mocné země, aby připravili místo říši božské moudrosti a spravedlnosti na zemi, ježto pouze ona přináší blaho a život, nespravedlnost však smrt.

2. Následuje polemika proti židovským liberálům tehdejší doby. Zajímavé pro onu dobu a pro hellenistické židovstvo je líčení jejich smýšlení a jednání; zdá se, jako by pod vlivem řecké filosofie, hlavně epikureismu, bylo v nich otřeseno jejich náboženství, přestali věřit v základní pravdy o významu a smyslu života a to že mělo vliv na jejich jednání, které projevovalo se mravní nevázaností, *skepsí* a nihilismem. Stojí za uvedení toto líčení jejich smýšlení: „I řekl neprávě u sebe přemýšlející: Krátký a teskný je čas života našeho a není občerstvení při konci člověka a není znám, kdo by se z pekel navrátil. Nebo z ničeho jsme se narodili a potom zas budeme, jako bychom byli nikdy nebyli: nebo jako dým jest dýchání chřípí našich a řeč jest jiskra z pohnutí srdce našeho, která když zhasne, popel bude tělo naše a duch se rozplyne jako lehký větérek a život náš pomine jako stopa oblaku a zmizí jako mlha, která rozehnána jest paprsky slunce a potlačena horkostí jeho, a jméno naše přijde časem v zapomenutí a nikdo nevzpomene na skutky naše. Nebo stín pomíjející jest čas náš a není navrácení po skonání našem, protože zapečetěno jest a nikdo se nenavrací. Pojdtež tedy a poživejme dobrých věcí, které tu jsou, a užívejme tvorstva jako v mladosti rychle! Drahým vínem a mastmi naplníme se a ať nemine nás květ času! Korunujme se růžemi, prve nežli zvadnou, nižádná nebuď louka, které by

²Jeroným, předmluva k latinskému překladu knihy Moudrosti ve Vulgátě: liber qui Sapientia Salomonis inscribitur, apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stilus graecam eloquentiam redolet.

nepřešla bujnost naše... Všude pozůstavme znamení veselosti, neboť ten jest díl náš a ten jest náš los...“ Soukmenovci, kteří zůstali zákonu věrni, byli pro ně příčinou zahanbení a výčitek svědomí, proto je nenáviděli a pronásledovali. (1,16–2,20)

3. Vůči těmto „bezbožným“ vystupuje autor jako napomínající prorok. Zaujati věcmi pozemskými, nemají ani tušení, že člověk stvořený podle obrazu božího má věčné určení, a jeho utváření bude rozhodnuto teprve na onom světě. Pak teprve se ukáže, čím život byl vlastně s výsledkem prožit. Bezbožní poznají svou nicotnost a doznají to také v bolestné, avšak marné lítosti. Spravedliví budou však žítí plody svého snažení a budou nespravedlivé souditi. Při té příležitosti vystupuje autor zároveň proti starozidovskému učení, že časná smrt je známkou bezbožnosti.³ To hodí se pouze na bezbožné, ne však na spravedlivé, jichž utrpení znamená zkoušení a jichž smrt je postoupením k dokonalosti. (2,21–5,23)

Druhá část (6,1–9,19) věnována jest líčení velkých předností moudrosti. Autor navazuje na napomenutí k vládčům, na počátku uvedená, a dokazuje jim:

1. že jsou zcela zvláště povinni usilovati o moudrost a že by byli učiněni zodpovědnými, kdyby vládli bez moudrosti. (6,1–11)

To je tím trestnější, ježto

2. moudrost je tak cenná a tak lehkou přístupná a hledajícímu tak ráda vyjde vstříc (6,12–25); na to se připojuje

3. líčení podstaty moudrosti, jež uvedeme níže (7,1–8,1).

4. Šalomoun vypravuje, jak spojil se s moudrostí jako družkou života (8,2–21), načež následuje

5. modlitba Šalomounova za moudrost (9,1–19).

Třetí část vypravuje o zázracích, které moudrost působila v dějinách Izraele, a to:

1. od Adama do Mojžíše, spec. do průchodu Rudým mořem (10,1–11,1),

2. za pobytu na poušti (10,2–12,27), k čemuž se pak připojují

3. všeobecné úvahy o pošetilosti pohanů, opuštěných od moudrosti, kteří se oddali uctívání přírodních sil a obrazů v opaku k Židům, poslušným moudrosti (kap. 13–15),

4. vypravování o podivuhodných opatřeních božích, podle nichž Egypťané, uctívající zvířata, trestáni byli právě týmiž zvířaty, která Izraelitům přinesla spásu, přičemž zdůrazňují se ještě jiné protivy v osudech Egypťanů a Izraelitů (kap. 16–19).

Poněvadž spis podle tohoto obsahu jest ve značné své části polemikou proti pohanství a varování před ním, mohl s ním autor počítati jen potud pro *židovské čtenáře*, pokud se dala bezbožnost nalézt i mezi Židy. Pisatel však měl na mysli jistě ještě spíše čtenáře *pohanské*. Přechytné narážky na události biblické zdají se ovšem předpokládati čtenáře židovské. Naproti tomu však pro Židy nehodila se dlouhá kázání o pošetilosti pohanství a modlářství, neboť ho mezi nimi nebylo, a také oslovování králů a vládců země ukazuje na čtenáře pohanské. Zdá se, že autor chtěl míti spis pro čtenáře obojí.

³Zalm 55,24; 102,25.

O *autoru* spisu nevíme celkem nic. Z obsahu lze souditi, že byl řecky vzdělaný, ale zároveň zákonu židovskému věrný. Že žil v Egyptě, lze souditi z toho, že několikrátě naráží na kult zvířat. Pro Alexandrii pak svědčila by okolnost, že tam bylo sídlo hellenistické vzdělanosti té doby vůbec a židovské zvláště.

O *době*, v níž psal, možno říci — rovněž pouze všeobecně, že to bylo v době mezi Ježíšem Sirachem a Filónem, tedy asi mezi r. 150 a 50 př. Kr. Že je totiž autor mladší než Sirach, lze souditi z toho, že jeho spekulace o moudrosti, jak poznáme, je pokročilejší než u Siracha. Že pak je starší než Filón, pro to svědčí ta okolnost, že jeho stanovisko a myšlení filosofické znamenají předběžný stupeň před Filónem. Kdyby byl mladší, bylo by nemožno, aby zůstal nedotčen vlivem Filónovým. Soudí-li Weisse,⁴ že spis je původu křesťanského, nemá pro to vůbec vážných důvodů a také nikdo se k jeho mínění nepřipojil. Odporuje tomu také především to, že kniha Moudrosti byla známa již apoštolu Pavlovi, který užíval některých jejích výrazů.⁵ Že autorem byl sám Filón, jak uvádí Jeroným, jako mínění několika scriptorum veterum, je rovněž vyloučeno, ježto myšlenkový obzor Filónův je zcela odlišný od nazírání autora Moudrosti na mnohé věci. V křesťanské církvi je kniha ta od počátku v užívání a tvoří část kánonu Starého zákona, jsouc v Septuagintě a podle ní i ve Vulgátě zařaděna v pořadí před knihu Ježíše Siracha.

33. Ve svém *filosofickém myšlení* jest autor Moudrosti svými názory značně na půdě palestinské průpovědní moudrosti, avšak ta jest u něho již silně obměněna vlivem řecké filosofie, a to ve směru vývoje, který byl vyvrcholen ve Filónovi. Tak i zde pozorujeme obojí základní znak hellenistického židovství a také onu polovičatost a neurčitost jako její důsledek.

Na palestinskou moudrost průpovědní upomíná Moudrost Šalomounova již svou literární formou, jsouc sepsána v průpovědích, které však nejsou po celé knize důsledně provedeny, přecházejíce mnohdy v plynou řec souvislou.

Také obsahem těchto průpovědí připíná se Moudrost Šalomounova na palestinské spekulace průpovědní, avšak značně se také od nich liší.

V literatuře pozdního židovství nalézáme časté *spekulace o hypostasích*, totiž středních bytostech mezi bohem a světem, které umožňují bohu působení na svět. Nejsou sice odloučeny od boha jako samostatné bytosti duchové, andělé, náležejíce více k podstatě boží, ale přece jsou zase od ní odlišny. Nejvíce vybudována byla v literatuře pozdního židovství *spekulace o moudrosti boží*, která je obsažena hlavně v průpovědní moudrosti. Moudrost znamená tu rozum boží, tvůrčí, zákonodárný a svět řídící, skoro vlastnost nebo také dílo boží, ale hned zase bytost pro sebe existující, boží pomocníci. Je také vůdkyní a učitelkou lidstva k rozumovému a bohumilému životu, něco mimo ně, ale zase na jiných místech moudrost je vlastnost zbožných. Zcela plasticky a zřetelně vystupuje tato moudrost v knize Přísloví (kap. 8), ač je to zde více básnická symbolika

⁴Weisse, Die Evangelienfrage, 1856, str. 202n.

⁵Srovnej např. list Židům 1,3: ὁς ὦν ἀπαύρασμα τῆς δόξης... s Mdr 7,26: ἀπαύρασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀδίου.

než personifikace, např.: „Hospodin vládl mnou na počátku cest svých, prve než byl co činil od počátku. Od věčnosti zřízena jsem a od starodávna, prve než země učiněna byla. . . S ním byla jsem všechno pořádajíc a kochala jsem se na každý den, hrajíc před ním každého času. . . a rozkoš má býti se syny lidskými.“ (Př 8,22–31) Moudrost představuje se tu tedy jako preexistující před světem a bohu při stvoření jako pořadatelka pomáhající, hypostasovaná bytost. Podobně líčí moudrost také kniha Sirachova: „Já jsem z úst Nejvyššího vyšla, prvorozená před veškerým stvořením. Já jsem učinila na nebesích, aby vzešlo světlo neskonale, a jako mlha přikryla jsem všecku zemi. . . Okršlek země jsem prošla. . . a ve všelikém lidu a všelikém národu přednost jsem měla.“ (Sir 24,3–6) Pak líčí, jak moudrost sestoupila k Izraeli a vtělila se v zákon na Sinai. Tedy i zde je moudrost preexistující, svět řídící a všechny národy procházející.

Na tuto moudrost průpovědí palestinského židovství navazuje Moudrost Šalomounova; má také svoje spekulace o moudrosti, avšak ty jsou jakoby přerouzeny v platónském idealistickém dualismu a vychovány představami stoickými. Moudrost Šalomounova jest již podstatně jiná, než moudrost průpovědní, a jest zde nejlepší doklad toho, jak představy palestinského židovství měnily se vlivem hellenismu a řecké filosofie.

Spekulace o moudrosti obsaženy jsou v kap. 7–9 a uvedeme doslovně aspoň hlavní:⁶ „Nad všechny hbité věci hbitější jest moudrost; jest pak všude pro svou čistotu. Jest zajisté dech moci boží, a jest čistý výron jasnosti všemohoucího boha, a proto nic zprzněného do ní nevchází. Nebo jest blesk světla věčného a zrcadlo bez poskvrny velebnosti boží a obraz dobrotivosti jeho. A jsouc jedna, všechno může; sama v sobě zůstávajíc, všechno obnovuje a po národech přenáší se v duše svaté, přátele boží a proroky ustanovuje. . . dosahá tedy mocně od konce až do konce a řídí všechno líbezně. . . Urozenost její oslavuje to, že spolu s bohem byt má; ano, i všech věcí Pán zamiloval ji; zasvěcena zajisté jest ve vědění boží a vyvolitelkou děl jeho. . . ví ona věci minulé a budoucích se dovtipuje, zná chytrosti řečí a výklady pohádek; znamení a zázraky zná, prve nežli se stanou, i příběhy časů a věků. . . v příbuzenství moudrosti jest nesmrtelnost. . . Dej mi tránu tvému přistojící moudrost. . . s tebou jest moudrost tvá, která zná skutky tvé, jež i přítomna byla tehdy, když jsi stvořil okršlek země, a ví, co líbežného je očím tvým a co pravého v přikázáních tvých. Sešli ji s nebes svatých svých a od stolice velebnosti své, aby se mnou byla a se mnou pracovala a abych

⁶Kniha Moudrosti, kapitola 7, verš

24 πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία,
διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα·

25 ἀτιμὴς γὰρ ἔστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως
καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής·
διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει.

26 ἀπαύγασμα γὰρ ἔστιν φωτὸς αἰδίου
καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας
καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

27 μία δὲ οὐσα πάντα δύναιται,
καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει,
καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. . .

věděl, co by bylo příjemného u tebe; nebo *ona ví všechno a rozumí* a povede mne v pracích mých opatrně a ostříhati mne bude mocí tvou.“ Moudrost jest *prostřednicí mezi bohem a lidmi*, ona národ vyvedla z Egypta, vůbec projevovala se všude v dějinách lidstva, a zvláště národa židovského. „Vešla v duši služebníka božího (Mojžíše) a postavila se proti králům hrozným v zázracích a znameních. A navrátila spravedlivým mzdu prací jejich a provedla je cestou divnou a byla jim zastřením ve dne a za světlo hvězd v noci a přepravila je přes moře červené a provedla je skrze vodu velikou. Nepřátele pak jejich ztopila v moři, z hlubokosti propastí vyvrhla je.“⁷

Ač v tomto líčení moudrosti navazuje autor Moudrosti na Siracha, přec jen je jeho učení zcela jiného rázu. Moudrost je našemu autoru nejvyšším ze všech statků, pramen vši pravdy, ctnosti a blaženosti. Moudrost je tu však už zřetelně hypostasována, je dechem (ἀτμός) boží moci, čistý výron (ἀπόρροια) jasnosti všemohoucího boha, odlesk (ἀπαύγασμα) věčného světla. Je co nejužší spojena s bohem (συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα), je zasvěcena v boží vědění (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) a volitelkou jeho děl (αἰρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ), tj. volí mezi těmi díly, jichž ideu bůh pojal, ta díla, která mají býti provedena. Moudrost sedí spolu s bohem na jeho trůně (ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος), zná díla boží a byla přítomna, když tvořil svět, ví, co je libé a správné v jeho příkázáních.

Moudrost se tu tedy představuje zcela zřetelně, ne jako vlastnost boží nebo majetek boží, ale jako něco mimo boha jsoucího, boží pomocnice, z jeho podstaty

kapitola 8, verš

- 1 διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως
καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς...
- 3 εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα,
καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν·
- 4 μύστις γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης
καὶ αἰρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ...
- 8 οἶδεν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζειν,
ἐπίσταται στροφᾶς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων,
σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει,
καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων...
- 17 ὅτι ἀθανασία ἔστιν ἐν συγγενείᾳ σοφίας...

kapitola 9, verš

- 4 δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν...
- 9 καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου
καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον,
καὶ ἐπισταμένη τί ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου
καὶ τί εὐθὲς ἐν ἐντολαῖς σου.
- 10 ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν
καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν,
ἵνα συνπαροῦσά μοι κοπιᾶσῃ,
καὶ γινῶ τί εὐάρεστόν ἐστιν παρὰ σοί.
- 11 οἶδε γὰρ ἐκείνη πάντα καὶ συνίει,
καὶ ὁδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως,
καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς.

⁷Viz Mdr 10,16–19 a vůbec celou kapitolu 10, kde se vypisuje, co moudrost učinila v dějinách lidstva a národa izraelského.

vycházející. Vedle toho mluví autor Moudrosti také o *slovu* božím způsobem, který se blíží hypostasování: „Všemohoucí slovo tvé s nebe od stolic královských, tvrdý bojovník do prostřed země k vyplenění vykročilo, nesouc meč ostrý, neomylné poručení tvé a zastavivši se naplnilo všecko smrtí a až do nebe dosahovalo, stojíc na zemi.“⁸

Máme tu již prvky, z nichž vytvořeno bylo učení Filónovo o Logu jako hypostasi, zprostředkující mezi bohem a světem. I zde má již moudrost podobné postavení prostředníka vůči světu jako Logos Filónův. Má ducha, který je lehce pohyblivý, na vše dozírá, vše proniká (εὐκίνητον, πανεπίσκοπον, διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων), působí všecko (τὰ πάντα ἐργαζομένη), řídí vše (διοικεῖ τὰ πάντα), obnovuje vše (τὰ πάντα καινίζει), přechází z rodu na rod do svatých duší, ustanovuje přátele boží a proroky. Ona také projevovala se v dějinách světa a Izraele, např. i v mračném i v ohnivém sloupu, ne už Jahve, jak v Pentateuchu. Je to tedy skutečné *medium*, jímž bůh na světě působí. Tendence je tu táž, jako později u Filóna, totiž vsunouti mezi boha, který se nemůže se světem přímo stýkati pro svou naprostou odlišnost, a mezi nečistou hmotu střední člen. Jsou tu již jasné stopy dualismu. Metafysické odůvodnění není tu ještě podáno, autoru ani o to nejde, on chce pouze ukázat spíše cenu božské moudrosti jako nejvyššího statku. Avšak pohybuje se již v onom myšlenkovém kruhu, který odůvodněný nalzáme u Filóna a v novopythagoreismu, sdílí, jak se zdá, názor běžný v jeho kruzích. Třeba tedy světový názor autorův nevystupuje tu tak přesně vysloven jako u Filóna, přece možno jej pokládati za bezprostředního jeho předchůdce. To arci vedlo by nás k mínění, že spis sepsán byl až blízko polovice 1. stol. př. Kr.

Pročítáme-li knihu, zdá se nám, že pocit fyzického a morálního zla na straně jedné a obdiv boží dokonalosti na straně druhé je zde tak silný, že si jej nelze vyložit jinak, než alespoň jako náběh k nazírání dualistickému o dvou principech, dobrém a zlém, bohu a hmotě, tedy názor, který jest známkou systému novopythagorejského a pozdějšího platonismu, a ovšem i filonismu. Ani *anthropologická* stránka tohoto dualismu není cizí naší knize. Tělo je podle ní *břímě*, které duši utlačuje a činí neschopnu vyššího poznání. „Porušitelné tělo tíží duši a ten zemský příbytek dolů stlačuje mysl mnoho přemýšlející. A sotva se dovtipujeme toho, co na zemi jest i co před očima s námahou nalzáme; to pak, co na nebi jest, kdož vystihne?“⁹ Duše je vyššího původu, jest před tělem a vstupuje do těla z vyššího světa. „Byl pak jsem hoch vtipný a dostal jsem duši dobrou, a jsa

⁸Mdr 18,15–16:

ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων
ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς
ζῆφος ὃς δὲ τὴν ἀνυτόκριτον ἐπιπαγὴν σου φέρων
καίσατος ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου
καὶ οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς.

⁹Mdr 9,15–16:

φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν,
καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σχῆνος νοῦν πολυφρόντιδα.
καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς,
καὶ τὰ ἐν χερσίν εὐρίσκομεν μετὰ πόνου·
τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν:

více dobrý, přišel jsem k tělu neposkvrněnému.“¹⁰ Je proto také podstatou svou nezrušitelná a vrací se po smrti, nestala-li se toho nehodnou, v lepší tělo.¹¹ Smrt nepochází od boha, nýbrž přišla na svět pouze vlastní činností člověka a svodem ďáblovým, neboť bůh určil člověka k životu.¹² „Neboť bůh stvořil člověka k neporušitelnosti a obrazu a podobnosti svému učinil jej. Závistí však ďáblovou smrt vešla na svět.“ V této souvislosti má také větší význam názor o preexistující beztvaré hmotě, ze které všemohoucí ruce, která utvořila svět, pustiti na ni množství medvědů nebo smělých lvů.“¹³

Je tu tedy již učiněn značný náběh k učení, jež došlo svého vyvrcholení ve Filónovi.

34. Ačkoliv na prvý pohled spekulace naší knihy o moudrosti přimyká se k spekulaci průpovědní moudrosti literatury palestinského židovství, až zdá se tak blízko příbuznou Sirachovi, je přece toto židovství a tato spekulace již něco zcela jiného, a to proto, že vzešlo *pod vlivem filosofie řecké*, na půdě hellenistického židovství, kde filosofické myšlení židovské projevuje se zcela jinak než u palestinského, jsouc obměněno právě tímto hellenismem, uprostřed něhož vzniklo a se vyvíjelo.

Vliv filosofie řecké projevuje se kromě uvedeného již značného náběhu k dualismu také v jiných směrech. Pokud se směrů řecké filosofie týká, působily mimo ony směry, které směřovaly k dualismu a které patrně dlužno přičísti vlivu Poseidóniovu, také stoicismus a platonismus.

Formule, jimiž je popisováno působení moudrosti ve světě (δῆκει, χωρεῖ, διοικεῖ), upomínají na *stoické* učení o duchu světa, o bohu jako imanentním světovém rozumu, který svět proniká. Stoické je také uznávání čtyř základních ctností, které autor právě tak jako Chrysippos odvozuje z moudrosti:

οἱ πόνοι ταύτης (tj. σοφίας) εἰσὶν ἀρεταί·
σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει,
δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν,
ὄν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις. (8,7)

Stoický vliv patrný je dále ve *způsobu alegorického výkladu bible*, jehož autor velmi hojně užívá. Rajský had, o němž mluví Genese (3,1), že svedl první lidi, nebylo podle knihy Moudrosti zvíře, nýbrž ďábel, který ze závisti svedl lidi, aby

¹⁰Mdr 8,19–20:

παῖς δὲ ἤμην εὐφυῆς
ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς,
μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.

¹¹Mdr 2,23; 3,1.18; 4,20; 6,18; 8,17; 15,8.

¹²Mdr 2,23–24:

ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία
καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀδιότητος ἐποίησεν αὐτόν·
φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

¹³Mdr 11,17:

οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεῖρ
καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης
ἐπετέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας.

na ně přivedl smrt (2,24). Nebyl to měděný had, který Židům na poušti pomohl, jak vypravuje Pentateuch, nýbrž podle našeho autora had tento byl jen σύμβολον σωτηρίας, záchrana sama přišla od boha (16,5–7). Ohnivý a mračný sloup, který vedl Izraelity pouští, byla forma zjevení se moudrosti (10,17). Žebřík Jákobův byl symbol božského kralování nad světem (ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ) a nadsmyslného světa (ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων, 10,10). Egypťská tma byla obrazem příštích trestů a symbolem úzkého svědomí (17,21), velebnější rocho obrazem celého světa (ἐπὶ γὰρ ποδῆρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος, 18,24), solný sloup značí, že žena Lotova byla obrazem nevěřící duše (ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον, 10,7). Dějiny biblické jsou mu zároveň učitelkou vyšších pravd. Tak boj Jákobův s andělem značí učení, že zbožnost je mocnější než vše ostatní (ὅτι παντὸς δυνατωτέρα ἐστὶν εὐσέβεια, 10,12). Událost o arše Noemově ukazuje, že bůh každému dřevu dal požehnání, pro něž dějí se spravedlivé skutky (εὐλόγηται γὰρ ξύλον, δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη, 14,7). Měnlivá vlastnost many na poušti značí, že slovo boží je vlastně vše živící síla (16,25n); že má být nasbírána před východem slunce, upomíná na povinnost vděčnosti a ranní modlitby (16,27); že po východu slunce taje a stává se neupotřebitelnou vodou, učí, že naděje nevděčníka je nicotná a on marně čeká na požehnání boží (16,29).

Tento způsob alegorického výkladu jeví silný vliv téhož výkladu u stoiků, jak jsme jej popsali v kap. 3, neboť jest s ním téměř totožný.

Psychologie a anthropologie knihy Moudrosti je naproti tomu *stoická* a projevuje se v názorech o preexistenci duše, o nesmrtelnosti duše, o sestupování duše do těl, v nazírání na tělo jako na pozemský stan pro νοῦς, jak jsme se výše zmínili. V této anthropologii je úplně opuštěna půda židovství. Místo židovského názoru o zmrtvýchvstání máme tu čistě hellenský názor o věčném trvání duše.

Pod vlivem řecké filosofie a života uprostřed hellenistického kulturního světa jest autor Moudrosti *universálnější* než Sirach. Žije ve velkém světě a snaží se jej obrátiti k víře v jednoho boha a k mravnímu zákonu. Moudrost, kterou káže, není úzkoprse národní, spíše jest celému světu přístupna, je jen třeba ji opravdově hledati (16,12–17). Prozřetelnost božská nevztahuje se pouze na židovský národ samotný, nýbrž všechny národy země jsou určeny spáse: „Stvořil zajisté všecko, aby bylo; a zdravé učinil národy země a není v nich jedu záhuby.“¹⁴

35. Ač vlivy řeckého ducha mocně působily na autora knihy Moudrosti a obměňovaly jeho židovství tak, že snaží se odstraniti v některých směrech hranice židovského partikularismu a nacionalismu, přec zase na druhé straně jsou tyto snahy brzděny jeho *duchem židovským*, který nedopouští rozvinutí oněch snah a nutí ho zastaviti se na poloviční cestě.

V jiných směrech projevuje se nám totiž autor knihy Moudrosti svým *judaismem*, který je leckdy opakem jeho hellenismu.

¹⁴Mdr 1,14:

ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα,
καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου.

Jako ctitel jednoho boha cítí se povzneseným nad všecku modloslužbu a polemizuje ostře proti ní (13,10–14,31). A je rozhořčen na své soukmenovce, kteří se dali svěsti k volnosti v názorech i v mravech (1,16–2,24). Jeho čistě židovské smýšlení ukazuje se již ve vnější formě knihy, již snaží se dát zabarvení biblické literatury průpovědní.

Ještě více ukazuje celý *obsah* jeho spisu horlivost jeho židovství. Pojem boha nemůže být pojat partikulárněji, než je tomu v kapitole 11. a 12. Moudrosti. Bůh je tu otcem jen Židů, pohanům je přísným králem. Utrpení a strasti, které sesílá na Židy, jsou otcovskou výchovou (τούτους μὲν γὰρ ὡς πατήρ νοουθετῶν ἐδοκίμασας), u pohanů jsou výronem božského hněvu (ἔγνωσαν πῶς μετ' ὀργῆς κρινόμενοι ἀσεβεῖς ἐβασανίζοντο) a znamením královského soudu (ὡς ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων). Hřešící Židé mají být tresty od zla osvobozeni, hřešící Kananity naproti tomu bůh nenávidí (τοὺς παλαι οἰκλήτορας τῆς ἀγίας σου γῆς μισήσας) a vyhubil je. Uznává tu dále zásadu, vyrostší na půdě starého učení o odplatě a mstě: δι' ὧν τις ἀμαστάνει διὰ τούτων κολάζεται. Staré zásadě židovské, že každé utrpení tvoří dokonalý ekvivalent předchozí viny, bylo do té doby rozuměno pouze kvantitativně. Náš autor však činí pokus zavést také kvalitativní chápání tohoto učení, tedy dokázat, že také *způsob* utrpení, jímž bůh trestá, odpovídá povaze spáchané viny. Egypťané uctívali zvířata, proto jsou trestáni zvířaty (11,15), a to těmi, které uctívali jako bohy. Egypťané chtěli potlačovatí národ izraelský, ale sami jsou spoutáni temnem (17,2). Egypťané spáchali hřích na prvků vody, házejíce do ní izraelské děti, proto byli potrestáni vodou, totiž žízní, jejich voda byla učiněna nepitnou (11,8). Ježto vraždili děti vodou, byli potrestáni vodou krvavou (11,6–7).

Tak jeví se Moudrost Šalomounova důležitým projevem filosofického myšlení hellenistického židovstva a dokladem pro hlavní znaky hellenistického židovství vůbec i s jeho důsledky.

Kapitola 8

VII. Čtvrtá kniha makabejská

36. Název a druh spisu, čtenáři, obsah, spisovatel a doba sepsání. — 37. Filosofické myšlení autorovo.

36. V starých rukopisech biblických, např. ve dvou nejstarších a nejdůležitějších, Alexandrijském a Sinajském, také však v rukopisech spisů Josefa Flavia, bývá obsažena kniha, nadepsaná *Čtvrtá kniha makabejská*, ΜΑΚΚΑΒΑΙΩΝ Δ. Jiný název této knihy udávají Eusebius¹ a Jeroným:² Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, O samovládě rozumu.

Oba tituly jsou odůvodněny obsahem knihy. Jedná totiž o samovládě rozumu nad vášněmi, a na důkaz toho, že vskutku rozum vášně ovládá, uvádí historii Eleazara a sedmi bratří a matky, kteří byli umučeni za pronásledování Antiocha IV. Epifana v době makabejské.

Formou svou jest dílo toto *řeč*, která obrací se přímým oslovením na čtenáře a posluchače. Poněvadž obsah jest nábožensko-vzdělávací, mohla by se nazvat *kázáním*. Freudenthal³ tvrdí, že práce tato jest skutečné kázání synagogální, které bylo nejen napsáno, nýbrž i předneseno při bohoslužbě v synagoze. To však jest tvrzení nejen nedokazatelné, ale zdá se i nepravděpodobné, neboť thema, jež probírá, není textem Písma, nýbrž filosofickou poučkou, nemá obvyklého úvodního textu biblického ani citátu z bible. I kdyby tedy skutečně dílo toto bylo bývalo v některé synagoze předneseno, přece nebylo asi pro to napsáno jako

¹Eusebius, Hist. eccl. III,10,6, mluvě o spisech Josefových praví: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἄγεννὲς σπούδασμα τῶ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὃ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν.

²Jeroným, De viris illustribus c. 13, rovněž o Josefovi: Alius quoque liber eius, qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, valde elegans habetur, in quo et Macchabaeorum digesta martyria. — Týž, Contra Pelagianos II,6: Unde et Josephus Macchabaeorum scriptor historiae frangi et regi posse dixit perturbationes animi.

³Freudenthal, Die Flavius Josephus atd., str. 4–36.

pro účel hlavní, nýbrž bylo spíše napsáno s úmyslem uveřejnění; jest to spíše kniha ve formě řeči, ať už byla pronesena či nikoliv. Jest to tedy jakási literární filosofická diatribé, ovšem ve formě pozdější, ve formě kázání, jak byla pěstována stoickými filosofy v hellenistické době asi od prvního století před Kristem.

Jako *posluchače a čtenáře* předpokládá autor pouze Židy⁴ a chce jim ukázati, že není těžké vésti zbožný život, jen když se poslouchá „zbožného rozumu“, neboť „zbožný rozum jest samovládce nad vášněmi“. Tato věta jest vlastním thematem řeči, jak autor hned zpočátku v úvodu praví: „Chtěje vám ukázati velmi filosofickou řeč, je-li zbožný rozum samovládce nad vášněmi, radil bych vám přímo, abyste ochotně sledovali tuto filosofii.“⁵ Na to pak v prvním krátkém díle rozebírá a vykládá filosoficky toto thema, jak níže uvedeno. Hlavně však poučku svou dokazuje příklady, událostmi z dějin židovských o hrdinné odvaze starce Eleazara, sedmi bratří makabejských a jejich matky, kteří za pronásledování Antiochova nemohli býti donuceni ani nejhroznějšími mukami k tomu, aby zapřeli svou víru, a tak dokázali, že zbožný rozum vskutku jest samovládce nad afekty. Rozčlenění podrobnější není možné, formou spis nevyniká. Specificky filosofický rozbor a vývody jsou velmi mírné a krátké (dvě kapitoly). Důkazu příklady věnována jest mnohem větší část spisu (15 kapitol). Tam, kde proniká náboženský pathos, stává se líčení místy úchvatným. Přesto však působí podrobná, realisticky vymalovaná líčení muk a nekonečné deklamace mučedníků způsobem mnohdy odporným a některé části nejsou nepodobny hrůzným středověkým kázáním o utrpení Ježíšově. Předpokládaná psychologie mučedníků jest tak nepřirozená, jak jen možno.

Za *pramen* měl autor patrně 2. knihu makabejskou. Aspoň se nedá dokázati, že by byl čerpal z většího díla historického o oné době, z Iasóna z Kyrény, jak se Freudenthal domnívá.⁶

Jako *spisovatele* jmenuje Eusebius a Jeroným⁷ Josefa Flavia, a také některé staré rukopisy mají toto dílko uvedeno mezi spisy tohoto židovského dějepisce. Názor ten má však pouze cenu hypotézy, neboť spis jest v mnoha jiných starých rukopisech anonymní, vyšel tedy jistě nejdříve bez jména autora. Proti autorství Josefovu mluví hlavně sloh, který jest zcela jiného rázu než sloh Josefov, a také ta okolnost, že Josef v Starožitnostech Druhé knihy makabejské vůbec nepoužívá; zdá se tedy, že jí neznal. Náš spis však přímo na ní staví.

Doba sepsání nedá se přesně ani dosti přibližně stanoviti, není pro datování ani důvodů vnějších ani vnitřních. Obvykle se pokládá za dobu sepsání prvního století po Kristu, a to prvá jeho část, ještě před dobytím Jeruzaléma od Tita roku 70 po Kr., poněvadž se autor nikde nezmiňuje o tom, že by chrám jeruzalémského nebylo. Že kniha nemohla býti napsána o mnoho později, tomu nasvědčuje také ten důvod, že by nemohla býti přijata církví křesťanskou v různých rukopisech mezi knihy biblické, kdyby bývala byla napsána v době pozdější.

Pokud se *místa sepsání* týká, nedá se říci rovněž nic určitého. Myslivá se na

⁴Mak 18,1: ὁ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῆται.

⁵Mak 1,1: Φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλον, εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός, συμβουλευσαίμ' ἂν ὑμῖν ὁρθῶς ὅπως προσέχητε προθύμως τῇ φιλοσοφίᾳ.

⁶Freudenthal, Die Flavius Josephus... , str. 70–92.

⁷Viz poznámku 1 a 2.

Alexandrii nebo Malou Asii, ale stejným právem dalo by se to říci i o jiných sídlech hellenistického židovstva.

37. Spis nedává příčin k tomu, abychom dlouho mluvili o *filosofickém myšlení* jeho autora.

Filosofický rozbor a důkaz své poučky podává autor takto:

„Zkoumáme tedy nyní, zda rozum jest samovládce vášní. Rozhodněme tedy, co jest rozum (λογισμός) a co jest vášně (πάθος) a které jsou druhy vášně a zda všechny rozum ovládá.“ Nato následuje definice: „λογισμός μὲν δὴ τοῖνυν ἐστὶν νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν σοφίας βίον, rozum tedy jest mysl, která správnou úvahou volí život moudrosti. Moudrost pak jest znalost věcí božských i lidských a jejich příčin (σοφία δὴ τοῖνυν ἐστὶν γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων). Tato pak jest vzdělání v zákoně, jímž se učíme božským věcem hodně, lidským prospěšně (αὕτη δὴ τοῖνυν ἐστὶν ἡ τοῦ νόμου παιδεία δι’ ἧς τὰ θεῖα σεμνῶς καὶ τὰ ἀνθρώπινα συμφερόντως μαθησόμεθα). Druhy moudrosti jsou pak: φρόνησις καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη. Nejlepší ze všech jest φρόνησις, kterou rozum vládne nad vášněmi. Vášně jsou: ἡδονὴ a πόνος, kterým jiné předcházejí a jež jiné následují. Před rozkoší předchází ἐπιψυχία, za ní následuje χαρά. Před bolestí jde φόβος, následuje jí λύπη. Rozkoší i bolesti společný afekt jest θυμός. V pojem ἡδονὴ spadá také mnohotvárná ze všech vášní, ἡ κακοήθης διάθεσις, která projevuje se na duši jako ἀλαζονεία, φιλαργυρία, φιλοδοξία, φιλονεικία a βασικανία, na těle pak jako παντοφαγία, λαίμαργία, μονοφαγία. Jako rozkoš a bolest jsou dva květy duše i těla, tak jsou také mnohé výhonky těchto vášní. Ty všechny zahradník rozum buď vyplení nebo ořeže, ovíjí je, zalévá a přivádí vodu stále a zušlechťuje tak přirozenost nálad a vášní. Neboť rozum jest vůdcem ctností, ale samovládce vášní.“ (1,13–30)

V dalším už přechází autor do všeobecných úvah a otázek o tom, zda jest možno, aby rozum ovládal vášně.

Základní myšlenkou celého díla jest myšlenka *stoické* etiky: vláda rozumu nad vášněmi. Také rozlišování ctností jest přejato ze stoicismu. Hluběji však tento vliv stoicismu nejde. Sama základní myšlenka jest již židovsky přetvořena, neboť rozum, jemuž se připisuje vláda nad vášněmi, není rozum člověka sám o sobě, nýbrž *zbožný* rozum, ὁ εὐσεβῆς λογισμός (1,1; 7,16; 13,1; 15,23; 16,1; 18,2), tj. rozum, řídící se normou zákona mojžíšského. V popisu a rozdělení vášní jde již autor svou vlastní cestou. Lze tedy nazvat stanovisko jeho židovstvím, modifikovaným vlivem stoicismu. Toto jeho židovství pak jest ze všech projevů filosofického myšlení hellenistického židovství relativně nejbliže farizejskému židovství palestinskému v tom, že na makabejských mučednících velebí právě přesné trvání na zákonu obřadném.

Přesto však nenáleží tento spisek na poslední místo v řadě památek sloučení myšlení židovského a hellenistického, a to pro svou *eschatologii čistě řeckou a pro svůj názor, že mučednická smrt spravedlivého může sloužiti za smíření za hříchy národa.*

Eschatologie Čtvrté knihy makabejské jest zcela odlišná od eschatologických

představ palestinského židovství, které vrcholily v tom, že očekávaly nad světem soud, k němuž všichni lidé vstanou z mrtvých. V naší knize knize není nikde zmínky o zmrtvýchvstání. Také není tu zmínky o podsvětí, v němž by duše spravedlivých očekávaly zmrtvýchvstání, jak soudilo židovstvo palestinské, nýbrž podle představ této knihy spravedliví hned po smrti vejdou do nebe, bezbožní do běžných muk. „Když jsme takto trpěli, přijmou nás Abrahám, Izák a Jákob a všichni otcové budou pěti chvály.“⁸ „Těmito slovy napomínala matka sedm synů každého jednotlivě a pohnula je, aby spíše zemřeli, než by přestoupili příkázání boží, zvláště když mimo to viděli, že kdož pro boha trpí, v bohu žítí budou, jako Abraham, Izák a Jákob a všichni praotci.“⁹ „Poněvadž oni (mučedníci) pro zbožnost vydali svoje těla bolestem, byli obdivováni nejen od lidí, nýbrž byli uznáni hodnými také božské odplaty.“¹⁰ „Abrahamovy dívky s korunovanou matkou byly přidruženy chóru otců, přijavše čisté a nesmrtelné duše od boha.“¹¹

Naproti tomu o bezbožných: „Ty pak pro naše usmrcení, jímž se poskvřňuješ, budeš od božské spravedlnosti trpět věčné utrpení ohněm.“¹² „... neujdeš, nejhorší tyrane, trestům božího hněvu.“¹³ „... pro bezbožnost a krvavou vinu budeš trpět nepřestávající muka.“¹⁴ „Za to určí tě božská spravedlnost do silného a věčného ohně a do muk, které tě na věky neopustí.“¹⁵

Zvláště významná pro budoucnost v ohledu náboženském a pro křesťanství jest tu poprvé pronesena myšlenka, že mučednická smrt zbožných usmíří hříchy národa, tedy tak zvaná myšlenka oběti náměstné či náhradné. Tak mluví Eleazar při svém mučení: „Očištěním pro ně učiní krev mou a náhradou za jejich duši vezmi duši mou.“¹⁶ „Tito svatí pro boha jsou ctěni nejen touto ctí, nýbrž i tím, že pro jejich zásluhu nepřátelé neměli již vůbec moci nad naším národem, tyran byl potrestán a vlast očištěna, neboť se stali zároveň náhradou za hřích národa, a pro krev těchto zbožných a smírnou smrt jejich božská prozřetelnost zachránila utlačovaného Izraele.“¹⁷

⁸4 Mak 13,17: οὕτως γὰρ θαδόντας ἡμᾶς Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ ὑποδέξονται καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαινήσουσιν.

⁹4 Mak 16,24–25: Διὰ τούτων τῶν λόγων ἡ ἑπταμήτωρ ἔνα ἕκαστον τῶν υἱῶν παρακαλοῦσα ἀποθανεῖν ἔπεισεν μᾶλλον ἢ παραβῆναι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἔτι δὲ καὶ ταῦτα εἰδότες ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσιν τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι.

¹⁰4 Mak 18,3: Ἄνθ' ὧν διὰ τὴν εὐσέβειαν προέμενοι τὰ σώματα τοῖς πόνοις ἐκεῖνοι οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἔθαυμάσθησαν, ἀλλὰ καὶ θείας μερίδος κατηζιώθησαν.

¹¹4 Mak 18,23: οἱ δὲ Ἀβραμιαῖοι παῖδες σὺν τῇ ἀθλοφόρῳ μητρὶ εἰς πατέρων χορὸν συναγέλλονται ψυχὰς ἀγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ.

¹²4 Mak 9,9: σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης αἰώνιον βάσανον διὰ πυρός.

¹³4 Mak 9,32: ... οὐκ ἐκφευξῆ δέ, μιαρῶτατε τύραννε, τὰς τῆς θείας ὀργῆς δίκας.

¹⁴4 Mak 10,11: σὺ δὲ διὰ τὴν ἀσέβειαν καὶ μαιφονίαν ἀκαταλύτους καρτερήσεις βασάνους.

¹⁵4 Mak 12,12: ἀνθ' ὧν ταμειύσεται σε ἡ δίκη πυκνοτέρῳ καὶ αἰωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, αἱ εἰς ὄλον τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνήσουσίν σε.

¹⁶4 Mak 6,29: καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχὴν.

¹⁷4 Mak 17,20–22: καὶ οὗτοι οὖν ἁγιασθέντες διὰ θεὸν τετίμηνται, οὐ μόνον ταύτῃ τῇ τιμῇ, ἀλλὰ καὶ τῷ δι' αὐτοῦς τὸ ἔθνος ἡμῶν τοὺς πολεμίους μὴ ἐπικρατῆσαι καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας, καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ

προκακωθέντα διέσωσεν.

Kapitola 9

VIII. Filón

38. Vrchol filosofického myšlení hellenistického židovstva. — 39. Filónův životopis. — 40. Spisy. — 41. Judaismus. — 42. Hellenismus. — 43. Methoda. — 44. Filosofické myšlení a) o bohu. — 45. b) o hmotě a stvoření. — 46. c) o božských silách. — 47. d) o Logu. — 48. e) o člověku a duši. — 49. f) etika. — 50. Vliv Filónův.

38. Ze zachovaných literárních projevů filosofického myšlení hellenistického židovstva, o nichž jsme v těchto kapitolách mluvili, nemůžeme si utvořit správný a úplný obraz o vývoji tohoto myšlení. Zachované památky jsou k tomu příliš skrovné a nedostatečné. Anatolius¹ jmenuje ještě jiné dva spisovatele, kteří měli oba stejné jméno, Agathobúlos, a kteří napsali filosofické spisy o Pentateuchu, avšak nezachovalo se nám o nich žádné zprávy. Dlužno se domnívati, že projevů filosofického myšlení hellenistického židovství bylo více, že však se nám nezachovaly nebo alespoň že toto filosofické myšlení bylo pěstováno a udržováno se pouze snad přednáškami v synagogách, hlavně v Alexandrii, a že nebylo vůbec napsáno. Že toto filosofické myšlení od doby Aristobúlovy bylo stále pěstováno, je třeba domnívati se proto, že náhle vystupuje nám v dalším dochovaném projevu s takovou jistotou a v podobě tak dokonalé, že není to myslitelné bez dějinného navázání, bez předchůdců a tradice.

Vrcholem tohoto filosofického myšlení hellenistického židovstva je myšlení Filónovo.

Na rozdíl od Filóna z Larissy, řeckého filosofa z novější Akadémie, učitele Ciceronova (1. stol. př. Kr.) nazývá se Filónem židovským nebo Alexandrijským.

Od svých předchůdců liší se již rozsahem svých spisů, které obsahují několik svazků. O žádném z těchto předchůdců nedovedeme si utvořit ani přibližně tak zřetelný obraz myšlení a filosofických snah, jako o Filónovi.

¹Eusebius, Hist. eccl. VII,32,16: ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπικλην διδασκάλων. VII,32,17: τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν Ἐξοδον ἐπιλύοντές φασί.

Hlavně liší se od nich úplností a důsledností, s jakou uvedl jejich stanovisko v systém. I u nich už lze pozorovati základní směr a základní náladu tohoto systému, oni však zastavují se pouze u všeobecná, nejdou do speciálností. Filón však rozvíjí stanovisko židovského hellenistického myšlení filosofického všestranně, snaží se jeho různé prvky uvést v souvislost a shodu a odůvodnit metafysicky. Vyniká nad své předchůdce vyšším vzděláním, také však silnějším vlivem řecké filosofie, ač přitom zase i jeho židovství je vysoce vypjato. S řeckým svým vzděláním a hlubokou učeností spojoval věrnou a nadšenou přichylnost k židovské víře. V jeho myšlení a cítění je duch řecký a židovský co nejužší spojen, jeho myšlení je smělým a odvážným pokusem o úplné sloučení židovské víry a etiky s řeckou filosofií. Byl pevně přesvědčen, že učení židovské s řeckou filosofií jsou v úplné shodě, veškeré jeho snažení se neslo k tomu, aby dokázal tuto shodu, i to, že názory čerpané z řeckých filosofů jsou čistě židovské.

Vyniká tedy daleko nad všechny ostatní muže, kteří se snažili spojit židovskou víru s hellenským vzděláním, zprostředkovat Židům vzdělání Řeků a Řekům náboženské vědomosti Židů. Žádný jiný z hellenistických Židů nenasytil se tak plně moudrosti Řeků a žádný jiný nepožíval takové vážnosti v dějinách u světa mimožidovského. Svědectvím toho je nesmírný vliv, jaký vykonával na pozdější dobu, především na křesťanskou teologii. Již Eusebius² vyslovil se o něm s hlubokým obdivem.

39. O životě Filónově máme pouze několik málo skrovných dat. Tvrzení Jeronýmovo,³ že pocházel z rodu kněžského, není doloženo nejstaršími prameny, ještě Eusebius ho nezná. Podle Josefa⁴ byl bratrem náčelníka alexandrijských Židů či alabarcha Alexandra a náležel podle toho k nejvznešenějším rodinám alexandrijského židovstva. Sám o sobě ve svých spisech mluví zřídka. Jediné chronologicky stanovené datum jeho života je účast jeho na poselství alexandrijských Židů k císaři Caligulovi do Říma asi roku 40 po. Kr. Za císaře Tiberia a ještě více za Caliguly trpěli Židé alexandrijští velkým pronásledováním, výbuchy antisemitismu alexandrijského lidu a násilnostmi lůzou proti nim páchanými tak, že se usnesli poslati pětičlenné poselství k císaři Caligulovi, aby u něho prosili za pomoc. Filón byl zvolen za vůdce tohoto poselství. Alexandrijští Řekové však současně poslali k císaři také svoje poselství, v jehož čele stál úhlavní nepřítel židovství, gramatik Apión, a císař rozhodl ve prospěch Řeků. Filón napsal brzy po návratu z Říma obšírnou zprávu o této cestě v knize Legatio ad Caium, kde nazývá se již γέρων⁵ a praví, že jest pokročilejšího věku.⁶ Byl-li tedy kol r. 40 starcem, spadalo by jeho narození asi do doby mezi r. 20–10 př. Kr. a smrt snad do doby kol r. 50 po Kr.

²Eusebius, Hist. eccl. II,4,2: πλείστοις ἀνὴρ οὐ μόνον τῶν ἡμετέρων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἕξωθεν ὀρωμένων παιδείας ἐπισημώτατος.

³Jeroným, De viris illustribus, c. 11: Philon Iudaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.

⁴Josef, Antiq. XVIII,8,1.

⁵Filón, Legatio ad Caium, 1 [CR strana 121].

⁶Filón, Legatio ad Caium, 28: φρονεῖν τι δοκῶν περιπτότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν. [CR str. 128]

U příležitosti této účasti Filónovy v politickém životě máme v jeho spisech ještě jednu zajímavou poznámku, z níž plyne, že Filón předtím žil pouze vědě a spekulacím, oddává se hlubokému studiu Starého zákona a řecké filosofie, a že velmi těžce nesl vytržení z tohoto milého studia. Je zajímavý čísti pro poznání vnitřního života tohoto muže tuto poznámku: V úvodu 3. knihy spisu *De specialibus legibus* praví doslovně:⁷ „Byl kdysi čas, kdy měl jsem kdy pro filosofii a pozorování světa a věcí v něm, kdy trhal jsem ovoce ze stromu krásného, snažení zasluhujícího a vpravdě jsoucího rozumu, zaměstnán stále božskými slovy a učením, z nichž jsem se toužebně a nenasytně těšil, nemyslel na nic nízkého ani pozemského. Také nestrhován slávou nebo bohatstvím nebo rozkošemi těla, myslel jsem již, že v božském nadšení duše kráčím se sluncem a měsícem a celým nebeským světem. Tehdy, ano, tehdy pohlížel jsem shora, s étheru dolů a zdálky jako na strážní mířil jsem zraky svého ducha a pohlížel na nesčetné tváře všech věcí na zemi a blahoslavlil sebe, že jsem mocí utekl zlým, smrtelným losům smrtelného života. Číhalo však na mne nejhorší ze všeho zla, závist nenávidící dobré, která mě náhle přepadla a nepřestala násilně na mně hlodati, až mě strhla do velikého moře politických starostí. Přece však odporuji, pokud mohu. . . Proto jsou okamžiky, kdy pozvedám hlavu a zkaleným duševním zrakem — neboť jeho jasnost zkalila a zastínila cizí činnost — rozhlédám se s tklivou touhou po čistém a bezbolestném životě. Jakmile mi však neočekávaně je uštědřeno malé závětří a klid od politického života, pak vznáším se jako okřídlen nahoru a brzo procházím prostor nebeský a dýchám vzduch moudrosti, který mne často napomíná, abych utekl před hrdými pány, ježto nejen lidé, nýbrž i věci se všech stran jako bystřina na mne proudí. Avšak i za to patří bohu díky, že ač s vlnami zápasím, nejsem zcela pohlcen.“

To jest pak všecko, co můžeme říci o Filónově životě, neboť zpráva Eusebiova a Jeronýmova, že by se byl v Římě setkal s apoštolem Petrem, náleží jen mezi křesťanské legendy.⁸

⁷De specialibus legibus III,1–6: Ἦν ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφία σχολάζων καὶ θεωρία τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ τὸν καλὸν καὶ περπύθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, θεῖος αἰεὶ λόγοις συγγινόμενος καὶ δόγμασιν, ὧν ἀπλήτως καὶ ἀκορέστως ἔχων ἐνευφρανόμην, οὐδὲν ταπεινὸν φρονῶν ἢ χαμαιζήλον οὐδὲ περὶ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ τὰς σώματος εὐπαθείας ἰλυστῶμενος, ἀλλ' ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν αἰεὶ φέρεσθαι κατὰ τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. τότε δὴ τότε διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος καὶ τείνων ὡσπερ ἀπὸ σκοπιάς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα κατεθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων καὶ εὐδαμονίζον ἐμαυτὸν ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφυγὸτα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κήρας. ἐφῆρρευσεν δ' ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναιῶς ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντῖδων, ἐν ᾧ φοροῦμενος οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι. . . διὰ τοῦτον ἔστιν ὅτε τὴν κεφαλὴν ἐπαίρω καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ἀμυδρῶς μὲν — τὸ γὰρ ὀξυδερκὲς αὐτῶν ἢ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἀχλὺς ἐπεσκίασεν — ἀλλ' ἀναγκαίως γούιν περιβλέπομαι τὰν κύκλῳ καθαρᾶς καὶ ἀμιγυῶς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος. εἰ δέ μοι καὶ ἐξ ἀπροσδοκῆτου βραχεία γένοιτο εὐδία καὶ γαλήνη θορύβων τῶν ἐν πολιτείᾳ ὑπόπτερος ἐπικυματίζω μόνον οὐκ ἀεροπορῶν, αὐραὶς τῆς ἐπιστήμης καταπνεόμενος, ἢ με πολλακίς ἀναπεῖθει δραπετεῦσιν συνημερεύοντα αὐτῇ καθάπερ ἀπὸ δεσποτῶν ἀμειλίκτων, οὐκ ἀνθρώπων μόνον ἀλλὰ καὶ πραγμάτων ἀλλαχόθεν ἄλλων χειμάρρου τρόπον ἐπισχεομένων. ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προσήκον εὐχαριστεῖν, ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος. [CW V,150]

⁸Eusebius, *Hist. eccl.* II,17,1. — Jeroným, *De viris illustribus*, c. 11.

40. Z přechytných spisů, které Filón napsal, velká většina se dochovala, přece však některé jsou také ztraceny, a to buď úplně nebo částečně. Většinou zachovány jsou v řeckém originále, pouze některé v arménském, něco i v latinském překladu. Za zachování jejich děkujeme pouze křesťanské církvi. Filón byl totiž hlavně pro svůj alegorický výklad Písma vzorem nejstarším křesťanským spisovatelům, kteří ho velmi často citují a ještě častěji používají. Proto byly jeho spisy sbírány a s touž horlivostí jako díla církevních otců také po celý středověk opisovány.

Již Eusebius⁹ podal seznam děl, avšak způsobem neurovnaným a bez systému. Obsah mnohých prací, jež Eusebius cituje jako knihy samostatné, ukazuje, že ve skutečnosti byly částmi a oddíly velkých děl hlavních. Moderní vydavatelé rozeznávají tři hlavní díla o Pentateuchu, která obsahují víc než tři čtvrtiny všech spisů, jež se od Filóna dochovaly.

I. Krátký katechetický výklad ve formě otázek a odpovědí ke Genesi a Exodu podává spis *Ζητήματα και λύσεις*, *Questiones et solutiones*, který ve větším rozměru je znám teprve publikací Aucherova překladu z arménštiny. Filón měl asi v úmyslu podati krátký výklad k celému Pentateuchu, ne pouze k dvěma jeho knihám, neboť se zmiňuje o tom,¹⁰ že určitou věc vyloží až při výkladu požehnání, míně tím patrně požehnání na konci Deuteronomia.

Jak daleko tento úmysl provedl, nelze určit, avšak Eusebius¹¹ měl před sebou výklad tento pouze ke Genesi a Exodu, a také zachované texty a četné citáty ve starých řeckých sbírkách vztahují se pouze na tyto dvě knihy. Výklad ke Genesi až po kapitolu 28. obsahoval 6 knih. Výklad k Exodu měl podle svědectví Eusebiova¹² pět knih, z nichž se tři patrně brzo po Eusebiovi ztratily, neboť veškeré další podání zná pouze dvě knihy, které jsou, jak se zdá, identické s původní druhou a pátou.

Výklad tento jest zachován: 1. V arménském překladu 6 knih ke Genesi, které však počítány jsou za čtyři; poněvadž schází výklad ke Gn 10,10–15,6, je pravděpodobno, že tu celá jedna kniha vypadla. Z výkladu k Exodu je v tomto překladu zlomek jedné knihy a jiná kniha celá. 2. V starém latinském překladu, a to 6. kniha ke Genesi. 3. Z řeckých textů původních existuje značný počet malých zlomků v různých recensích sbírky *Sacra parallela*¹³ a v kate-nách.¹⁴

⁹Eusebius, Hist. eccl. II,18.

¹⁰Qaest. in Genes. IV,123: quae vero ratio sit istorum, dicitur, quam benedictiones examinemus [Aucher II,80].

¹¹Eusebius, Hist. eccl. II,18,1 a 5.

¹²Eusebius, Hist. eccl. II,18,5.

¹³*Sacra parallela* jest dle jistých rubrik uspořádané klasobraní z děl církevních otců, mezi nimiž jest i Filón. Autorem sbírky jest asi Jan z Damašku. Původní spis se nezachoval, pouze výňatky a přepracování, která však skýtají i přes svůj sekundární ráz mnoho cenného materiálu. Viz Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Geschichte*, vydává Gebhardt a Harnack, sv. 16, č. 1, 1896.

¹⁴Kateny jsou sbírky citátů z církevních otců a Filóna, pokud podávají výklady k bibli. Z Filóna hojně citáty má hlavně tzv. Velká Katena k Oktateuchu od Prokopia z Gazy. Viz Wendland, *Neuentdeckte Fragmente Philos*, strana 29–105; Harris, *Fragments of Philo Judaeus*, str. 4–5.

II. Zatímco tento krátký výklad ve formě katechetické byl určen pro širší kruhy čtenářské, jest vlastním dílem vědeckým *Filónův velký alegorický výklad k vybraným místům Genese, zvaný Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, *Legum allegoriae* (CW ve svazku I–III). Obě tato díla stýkají se namnoze svým obsahem, neboť také v *Ζητήματα* vedle výkladu smyslu slovního jest podán pouze výklad alegorický, důkladný, široce plynoucí, odbíhající následkem četných přibraných míst paralelních od výkladu původního místa. Při výkladu přibírají se často myšlenky z míst velmi odlehlých, avšak přece výklad ten při vši libovůli má svoje pravidla a zákony, alegorický smysl, jak jest jednou pro určité předměty, osoby a události stanoven, jest pak i dalším dosti důsledně podržován.

Základní myšlenkou této knihy jest, že dějiny lidstva, jak se v Genesi vypravují, nejsou nic jiného, než veliká psychologie a etika. Různí lidé, kteří v Genesi vystupují, dobří i zlí, znamenají různé duševní stavy (τρόποι τῆς ψυχῆς), jaké se v člověku vyskytují. Účelem pak tohoto velkého alegorického komentáře jest analyzovati ony jednotlivé stavy duševní v jejich rozmanitosti a v jejich vztažích jak vzájemných mezi jednotlivými, tak se zřetelem k božství i smyslnému světu, a z toho všeho vyvozovati morální naučení. Z toho je již patrno, že hlavním zájmem Filónovým není, jak by někdo soudil dle celé povahy jeho systému, spekulativní theologie, nýbrž spíše psychologie, a hlavně etika. Filón není theologem, nýbrž psychologem a moralistou.

Výklad zpočátku sleduje text Genese, později však volí jednotlivé odstavce a jedná o nich, někdy velmi důkladně, že vzrůstají ve formální monografii. Tak dává například vypravování Genese o tom, jak se Noe opil vínem, Filónovi podnět k tomu, že při výkladu tohoto místa píše celé dvě knihy o opilství (περὶ μέθης).

Dílo *Legum allegoriae* počíná výkladem Genese, kapitola 2, verš 1. Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, nevykládá tedy počátku Genese. Filón napsal také spisek *De officio mundi* a někteří vydavatelé jeho spisů otiskují jej před *Legum allegoriae* jako prvou část velkého tohoto výkladu. Tak také CW v řeckém vydání otiskuje *De officio mundi* v I. svazku před *Legum allegoriae*. V německém překladu Filónových spisů jest však spisek *De officio mundi* zařaden již právem tam, kam náleží, jak poznáme. Nelze jej totiž spojovati s *Legum allegoriae*, neboť nepodává alegorický výklad 1. kapitoly Genese, nýbrž vylíčení stvoření světa. Mohli bychom se tedy nanejvýše tázati, zda nenapsal Filón také alegorický výklad k stvoření jako první část tohoto velkého výkladu; leč to zdá se nepravděpodobným, ježto *Legum allegoriae* chce jednati o dějinách lidstva, které v bibli se počínají teprve Gn 2,1.

U starých spisovatelů jsou pouze tři prvé knihy tohoto výkladu citovány pod titulem *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, knihy další citovány jsou nadpisy jinými, což budí zdání, jako by to byly zvláštní spisy. Ve skutečnosti však patří k tomuto dílu všechny knihy, které jsou uvedeny ve vydání CW I–III pod různými nadpisy. Jsou to:

1. *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἐξῆμερον τὸ πρῶτον*, *Legum allegoriae liber I.*, obsahující výklad ke Gn 2,1–17. *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἐξῆμερον τὸ δεύτερον*, *Legum allegoriae liber II.*, obsahující výklad ke Gn 2,18–25, a *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἐξῆμερον*

allegoriae liber III., podávající výklad ke Gn 3,8–19 [CW I].

Poněvadž další kniha začíná výkladem Gn 3,24, schází výklad ke Gn 3,1–7 a 3,20–23; byly snad obsaženy ve zvláštních knihách, jež se nedochovaly. Lze tak souditi proto, ježto ve výkladu prvních kapitol Genese sleduje Filón text místo za místem.

2. Περὶ τῶν χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάιν, *De cherubim et flammeo gladio*, obsahující výklad ke Gn 3,24 a 4,1 [CW I]. Od této počínajíc nejsou již další knihy uváděny pod všeobecným titulem Νόμων atd., nýbrž svými speciálními tituly.

3. Περὶ ὧν ἱερουργουῶσιν Ἄβελ τε καὶ Κάιν, *De sacrificiis Abelis et Caini* nebo dle jiných rukopisů Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφός αὐτοῦ Κάιν ἱερουργουῶσιν. [CW I]. Obsahuje výklad ke Gn 4,2–4. Mezera v tomto traktátu byla nedávno doplněna objevem Wendlandovým¹⁵ a papyrovým rukopisem z Koptu, jež vydal Scheil.¹⁶

4. Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῶ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, obsahující výklad ke Gn 4,8–15 [CW I].

5. Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται, *De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat* [CW II]. Tento traktát, obsahující výklad ke Gn 4,16–25, zachován jest pouze v jediném kodexu vatikánském.

Následující knihy nekomentují již souvisle text Genese, nýbrž pouze vybraná místa z ní, a je možno, že Filón sám vydal je pouze pod speciálními tituly, ježto jich ani Eusebius již neuvádí pod společným titulem Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία, ani Sacra parallela. Že však přece náležejí jako části k tomuto velkému výkladu, ukazuje jejich exegetická methoda, úplně totožná s methodou traktátů právě vyjmenovaných.

6. Περὶ γιγάντων, *De gigantibus*, výklad ke Gn 6,1–4. Ὅτι ἀτρεπτον τὸ θεῖον, *Quod Deus sit immutabilis*, výklad ke Gn 6,4–12 [CW II].

7. Περὶ γεωργίας, *De agricultura* a Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον, *De plantatione Noe*, obojí výklad ke Gn 9,20 [CW II].

8. Περὶ μέθης, *De ebrietate*, výklad ke Gn 9,21. Dle Eusebia¹⁷ a Jeronýma¹⁸ napsal Filón o tomto předmětu knihy dvě, zachována jest však pouze druhá [CW II].

9. Περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε, *De sobrietate*, vyklad ke Gn 9,24–27 [CW II].

10. Περὶ συγχύσεως διαλέκτων, *De confusione linguarum*, výklad ke Gn 11,1–9 [CW II].

11. Περὶ ἀποικίας, *De migratione Abrahami*, výklad ke Gn 12,1–6 [CW II].

¹⁵Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos, str. 125–145.

¹⁶Scheil O. P., Φιλωνος του τις ο των θειων εστιν κληρονομος η περι της εις, τα ισα και εναντια τομης. Φιλωνος περι γενεσεως, Αβελ και ων αυτος τε και ο αδελφος ιερουργουσι, traités réédités d'après un Papyrus du VI^e siècle environ. (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire,) tome IX, 2^e fasc., Paříž 1893, str. 149–215.

¹⁷Eusebius, Hist. eccl. II,18,2.

¹⁸Jeroným, De viris illustr. 11.

12. Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θεῶν πραγμάτων κληρονόμος , *Quis rerum divinarum heres sit*, výklad ke Gn 15,2–18 [CW III].

13. Περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα σφνόδου , *De congressu quarendae eruditionis causa*, výklad ke Gn 16,1–6 [CW III]. Vypravování Genese, že Abraham obcoval se svou otrokyní Hagar dříve, než měl potomstvo s manželkou svou Sárrou, vykládá tu Filón tak, že se člověk musí dobře seznámiti s užšími, prope-deutickými vědami dříve, než postoupí k vědám vyšším a může od nich dosíci plodu, tj. ctností.

14. Περὶ φυγάδων , *De profugis*, výklad ke Gn 16,6–14 [CW III].

15. Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται , *De mutatione nominum*, výklad ke Gn 17,1–22 [CW III].

16. Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούς , *De somnis libri II.* [CW III]. Jsou to alegorické výklady Gn 28,12n, jež vypravují o snech Jákovových, a Gn 37 a 40–41, jež vypravují o snech Josefových, vrchního číšníka a pekaře faraónova, a faraóna samotného. Dle Eusebia¹⁹ a Jeronýma²⁰ napsal Filón o snech 5 knih, takže tři by byly pro nás ztraceny. Z počátku zachované knihy se dá souditi, že Filón rozeznával jako Poseidónios²¹ tři druhy snů, totiž sny, jež dává bůh, sny, které vnukají duchové v ovzduší kol nás, a konečně sny, jež sní duch lidský sám. Zachované dvě knihy jednájí o 2. a 3. druhu snů. Nynější knize 1. předcházela jiná, v níž bylo jednáno o τὸ πρῶτον εἶδος, totiž o snech, v nichž bůh sám k člověku mluví. To by se dobře hodilo na sen Abimelechův, popisovaný v Gn 20,3, který asi Filón vykládal. O obsahu zbývajících dvou ztracených nedá se říci nic jistého.

III. Třetí hlavní skupinou Filónových spisů o Pentateuchu jest *systematické vylíčení mojžíšského zákonodárství*. V celé této skupině užívá se sice také alegorického výkladu, ale hlavně jedná se tu o skutečné historické vylíčení a systematické podání velkého zákonodárského díla Mojžíšova, jehož obsah, cenu a význam chce pisatel objasnit co možno nejširším kruhům čtenářstva. Toto vylíčení jest více populární, kdežto velký alegorický výklad je dílo esoterické, podle Filónových pojmů čistě vědecké. Spisy této skupiny jsou sice obsahu velmi rozličného a stojí vedle sebe zdánlivě samostatny a bez vzájemné souvislosti, avšak ve skutečnosti nelze o jejich vzájemném vztahu a tím o jednotné kompozici celého díla pochybovati.

Dílo je povahou svou *trojdílné*.

A) Počátek a zároveň i úvod k celému dílu tvoří *vylíčení stvoření světa* (κοσμοποιία), které podle Filóna jest postaveno v čelo jeho díla, protože zákonodárství jeho jest vpravdě přirozené, řídí se podle řádu přírody. Kdo podle něho jedná, jedná πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως. Proto je nejprve zobrazen řád přírody, jak byl uskutečněn stvořením.

¹⁹Eusebius, Hist. eccl. II,18,4.

²⁰Jeroným, De viris illustribus 11.

²¹Cicero, De divinatione I,30,64: Posidonius ... tribus modis censet deorum impulsu homines somniare: uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum coqnatione teneatur; altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitate notae veritatis appareant; tertio quod ipsi dii cum dormientibus coloquantur. Filón pouze obrací pořádek.

B) Po tomto úvodu následuje *popsání životů ctnostných mužů*. Tito vystoupili v dějinách před zjevením psaného zákona, značí zákon nepsaný,²² který na rozdíl od psaných jednotlivých příkázání reprezentuje všeobecné mravní normy.²³

C) Třetí díl konečně tvoří *podání vlastního zákonodárství*, které se opět rozpadá na dvě oddělení:

1. Vylíčení 10 hlavních částí zákona (desatera),
2. vylíčení speciálních zákonů, jež náležejí ke každému z těchto 10 hlavních.

Jako *přídavek* následuje pak několik traktátů o jednotlivých základních ctnostech, o odměňování dobrých a trestání zlých.

Tento přehled ukazuje, že Filónovým úmyslem bylo předvésti čtenářům přehledně a úplně celkový obraz Pentateuchu. Jeho pojetí jest však čistě židovské v tom, že pro něho tento souhrnný obsah spadá v obsah pojmu νόμος.

Pokud se doby sepsání týká, nedá se téměř o žádném spise Filónově v této příčině říci nic určitého, zdá se však pravděpodobnějším, že toto systematické podání je pozdější než alegorický výklad a že bylo napsáno až v pokročilém stáří.

Kompozice tohoto systematického vylíčení mojžíšského zákonodárství jest tato:

1. Περὶ τῆς Μωσέως κοσμοποιίας, *De opificio mundi* [CW I]. Že traktát náleží skutečně do této skupiny a nikoliv do skupiny předešlé, dokazují slova, která Filón uvádí na počátku traktátu následujícího, *De Abrahamo*:²⁴ „Jak vylíčeno jest stvoření světa, důkladně jsme prozkoumali v předešlé knize, pokud to bylo možno.“

2. Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων α', ὃ ἐστὶ περὶ Ἀβραάμ, *De Abrahamo*, čili Život moudrého, který došel dokonalosti učením, nebo prvá kniha zákonů nepsaných, tj. o Abrahamovi [CW IV]. Tímto spisem počínají νόμοι ἄγραφοι, tj. βίοι σοφῶν, životopisy moudrých čili — což jest u Filóna totéž — ctnostných mužů, kteří svým příkladným životem představují všeobecné typy mravnosti. Takových typů podává Filón dvakrát po třech: 1. Enóš, Henoch, Noe, 2. Abraham, Izák, Jákob. Enóš reprezentuje ἐλπίς, Henoch μετάνοια καὶ βελτίωσις, Noe δικαιοσύνη. Výše stojí druhá trojice: Abraham jest symbolem διδασκαλικῆ ἀρετῆ, ctnosti učením získané, Izák symbolem φυσικῆ ἀρετῆ, ctnosti vrozené, Jákob symbolem ἀσκητικῆ ἀρετῆ, ctnosti cvičením získané. O první trojici jedná se málo, největší část spisu je věnována Abrahamovi.

3. Βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ, *De Josepho* [CW IV]. Biografie Izákova a Jákobova nejsou zachovány a ztratily se velmi záhy, neboť nikde u starých spisovatelů není po nich stopy. Vzory Abraham, Izák a Jákob vztahují se pouze na ideální kosmopolitický stav světa, nikoliv však na empirický svět s jeho různorodými státními ústavami. Život Josefův má ukázati, jak se má moudrý pohybovati ve státním životě, jaký tu v přítomných poměrech jest.

²²Filón, *De Abrahamo* 5: νόμοι ἄγραφοι — ἐμψυχοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι. [CW IV,2]

²³*De Abrahamo* 3: τοὺς καθολικωτέτους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους νόμους. [CW IV,2]

²⁴*De Abrahamo* 2: ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιία διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ὡς οἶόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. [CW IV,1]

4. Περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσὶν, *De decalogo* [CW IV]. Cohn–Wendland v řeckém vydání a Cohn sám v německém překladě Filóna podávají po životopisu Josefově životopis Mojžíšův o dvou knihách. Avšak o tomto životopisu není nikde zaznamenáno, že by náležel k organismu díla, podávajícího systematické vyličení mojžíšského zákonodárství; působil by v něm také rušivě, neboť Mojžíš jako zákonodárce stojí ojedinelý, není všeobecně platným typem mravního jednání a není také jako takový líčen. Spis o Mojžíšovi jest samostatný a po životopisu Josefově následovati má ihned spis o desateru, jímž se počíná vypsání vlastního zákonodárství zákonů psaných (τῶν ἀναγραφέντων νόμων). Nejprve podáno jest desatero, ježto bylo dáno bohem přímo.

5. Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων ἀ'β' γ'δ', *De specialibus legibus libri IV*, O speciálních zákonech, patřících k dotyčným hlavním 10 slovům [CW V]. Filón činí v tomto traktátu pokus uznání hodný, přivésti mojžíšské speciální zákony v systematický řád podle 10 přikázání dekalogu. Tak podává ve spojení s prvním a druhým přikázáním (úcta k bohu) veškeré zákonodárství o kněžstvu a obětech, v souvislosti s přikázáním druhým (svěcení soboty) veškery zákony o svátcích, v souvislosti s přikázáním šestým (zákaz cizoložství) právo manželské, v souvislosti s ostatními právo civilní a trestní. Jsou to tyto knihy:

a) kniha I. Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων εἰς δύο κεφάλαια τῶν δέκα λογίων, τὸ τε μὴ νομίζειν ἕξω τοῦ ἐνὸς θεοῦς ἑτέρους αὐτοκρατεῖς καὶ τὸ μὴ χειρότητα θεοπλαστεῖν, tj. O jednotlivých zákonech, které náležejí k dvěma odstavcům dekalogu: nejmenovat mimo jednoho boha jiné bohy samostatné a nezhatovovat obrazů. Staré latinské tituly, které se obyčejně citují, týkají se jednotlivých částí: *De circumcissione*, *De monarchia*, *De praemiis sacerdotum*, *De victimis*, *De sacrificantibus*, nebo *De victimas offerentibus* [CW V],

b) kniha II. Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ τῆς ἱεράς ἑβδόμης καὶ γονέων τιμῆς. O jednotlivých zákonech, které náležejí ke třem odstavcům dekalogu, třetímu, čtvrtému, pátému, o přísaze, svěcení posvátné soboty a úctě k rodičům. Podle titulů latinských: *De cophini festo*, *De septenario*, *De colendis parentibus* [CW V],

c) kniha III. Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ἕκτον καὶ τὸ ἕβδομον, τὸ κατὰ μοιχῶν καὶ παντὸς ἀκολάστου καὶ τὸ κατὰ ἀνδροφόνων καὶ πάσης βίας, tj. O jednotlivých zákonech, které náležejí ke dvěma odstavcům dekalogu, šestému a sedmému, o cizoložství a vši nezřízenosti, o vraždě a veškerém násilí [CW V].

d) kniha IV. Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ η' καὶ τὸ θ' καὶ τὸ ι', τὸ περὶ τοῦ μὴ κλέππειν καὶ ψευδομαρτυρεῖν καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν καὶ τῶν εἰς ἕκαστον ἀναφερομένων καὶ περὶ δικαιοσύνης ἢ πᾶσι τοῖς δέκα λόγοις ἐφαρμόζει, ὃ ἐστὶ τῆς ὅλης συντάξεως, tj. O jednotlivých zákonech, které náležejí ke třem odstavcům dekalogu, osmému, devátému a desátému, o zákazu krásti, křivě svědčiti a žádati, o jednotlivých (předpisech) týkajících se jednotlivých a o spravedlnosti, která se na všech 10 vztahuje, což jest celé knihy (závěr).

6. Περὶ τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς, περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας καὶ εὐγενείας, *De fortitudine, De humanitate, De paenitentia, De nobilitate* [CW V]. Zde sestaveny jsou ony mojžíšské zákony, které nenáleží k žádné z oněch 10 rubrik, nýbrž do skupiny jistých základních ctností, které však mohou býti uskutečněny plněním dekalogu.

7. Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμῶν, *De praemiis et poenis*, Περὶ ἄρῶν, *De execrationibus* [CW V]. Jako jakýsi druh závěru celého díla jedná tento traktát o odměnách pro dobré a trestech pro zlé, o požehnáních a kletbách.

IV. Mimo tato tři velká díla o Pentateuchu napsal Filón ještě různé jednotlivé spisy, jež zachovány jsou částečně celé, částečně ve zlomcích. Jsou to:

1. Περὶ τοῦ βίου Μωσέως, *Vita Mosis* libri I–III. Jako ve velkém díle předešlé skupiny jest vylíčeno systematicky Mojžíšovo zákonodárství, tak zde život a působení zákonodárce samého. Dílo jest psáno výhradně pro pohanské čtenáře [CW IV].

2. Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, *Quod omnis probus liber* [CR VI]. Je to vlastně druhá polovice většího díla, které rozvádělo myšlenku, naznačenou v titulu ve dvou směrech: Περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ὃ ἐξῆς ἐστὶν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι, jak Eusebius spis cituje.²⁵ Prvá polovice díla jest ztracena úplně, z druhé jest značný kus, jednající o Essenech, zachován u Eusebia.²⁶ Spisek je čistě filosofický, myšlenka v něm rozváděná jest locus communis stoické filosofie a celý spisek napsal Filón v mladém věku podle nějaké stoické předlohy.

3. Εἰς Φλάκκον, *Adversus Flaccum*. Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον, *De legatione ad Caium* (C. R. VI). Je to spis obsahu historického, jedná o pronásledování Židů v Alexandrii za císaře Caliguly a o poselství do Říma k témuž císaři. Zachovány jsou pouze dvě knihy, ač spis původně měl jich pět.

4. Περὶ προνοίας, *De providentia*. Kniha tato jest zachována pouze v arménském překladu a byla vydána Aucherem latinsky. Menší zlomky řecké jsou u Eusebia, Praep. evang. VII,21 a VIII,14. Řeší se tu ve formě dialogu spor zbožného s bezbožným, zbožná theologie stoická přemáhá tu skeptické a epikurejské pochybnosti. Arménský text má dvě knihy, z nichž prvá, je-li vůbec pravá, je zachována pouze ve zkrácené a přepracované podobě. Proti pravosti spisu jsou pronášeny četné námitky, vycházející odtud, že Eusebius řadí jej mezi μονόβιβλια, v arménském překladu má však dvě knihy. Pravost pokouší se uhájit hlavně Wendland.²⁷

5. Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα (podle Eusebia, Hist. eccl. II,18,6) *De Alexandro et quod propriam rationem muta habeant* (tak Jeroným, De vir. illustr. 11). Také tato kniha jest zachována pouze arménsky a Aucherem vydána. Náleží ke spisům čistě filosofickým z mládí Filónova.

6. Ὑποθετικά. Spis tento známe pouze ze zlomků u Eusebia, Praep. evang. VIII,6–7. Ὑποθετικοὶ λόγοι jsou taková pojednání, která obsahují mravní rady nebo doporučení na rozdíl od vlastních theoretických zkoumání o etických otázkách.

²⁵Eusebius, Hist. eccl. II,18,6.

²⁶Eusebius, Praep. evang. VIII,12.

²⁷Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung. 1892.

Těžiště této práce vložil asi Filón, jak lze souditi ze zachovaných zlomků, v pojednání o takových židovských zákonech a příkázáních, jichž zachovávání mohlo by se poraditi také nežidovským čtenářům. Avšak zlomky mají zřejmě také ráz apologetický, hájení židovství proti pomluvám a nepříznivým posudkům. Proto znamenal by titul spisu „podkládání“, tj. co se Židům podkládá, falešná mínění o Židech, která se tu vyvracejí. Z toho důvodu bývá tento spis novějšími vydavateli pokládán za totožný s

7. Περὶ Ἰουδαίων, jež známe jen podle titulu u Eusebia (Hist. eccl. II,18,6). Také CR VI vydává zlomky, pod titulem: Hypotheticorum (pro Judaeis Apologiae) fragmenta.

V. Za *nepřavé* dlužno považovati tyto domněle filónské spisy, které někteří starší i novější pokládají za spisy Filónovy:

1. Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν, *De vita contemplativa* [CR VI]. Zde pod Filónovou maskou jsou oslavovány mnišské snahy doby pofilónské, ať už židovské či spíše křesťanské.²⁸

2. Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, *De incorruptibilitate mundi* [CR VI]. Nefilónská je tu zvláště základní myšlenka spisu, že svět je věčný, ἀγένητος καὶ ἀφθαρτος, jak dokazuje autor, silně používaje starých peripatetických děl.

3. Περὶ κόσμου, *De mundo*. Je to sbírka excerptů jiných spisů, hlavně *De incorruptibilitate mundi*.

4. *De Sampsonē. De Jona*. Obsaženy jsou mezi spisy, které vydal arménsky a latinsky Aucher.

41. Tento přehled Filónových spisů ukazuje již mnohostrannost jeho vzdělání i literárního snažení. Co platí o hellenistickém židovství a o filosofickém myšlení tohoto židovství vůbec, že spojují v sobě židovské a řecké vzdělání, to platí o Filónovi měrou zvýšenou. Chce ukázati, že to, čemu Židé věřili a co pokládali za božské zjevení, jest totožné s pravou filosofií, jak on jí rozumí, a židovský zákon náboženský že jest pravou a jedinou mravností. Mojžíš sám jako původce, ztělesnění a symbol židovství je pro něho nejenom největším prorokem, nýbrž zároveň také největším filosofem, a nejvýznamnější názory velikých řeckých filosofů byly podle něho již dávno předtím hlášány Mojžíšem. *Svéráz Filónův tvoří právě toto nejuzší spojení židovství s hellenstvím*. Obojí je u něho dokonalé, obojí vystupuje v plné síle, ale zároveň jest obojí slito v podivuhodnou jednotu. Je to pravý muž dvou tváří a přece zase osobnost jediná. Pohlédneme-li na vnější stránku jeho spisovatelství, jeho osobnosti a života, jeví se nám jako *přesvědčený Žid*, nadšený svou věrou. Se žhavou horlivostí bojuje za náboženství a mravní obsah svého židovství, ostrými slovy obrací se proti popíračům boha, proti ctitelům model ze dřeva a kamene i proti egyptskému uctívání zvířat, proti pohanské mravní nevázanosti, pederastii apod. Vysoko pozvedá monotheistickou víru svého národa a vždy znovu zdůrazňuje a doporučuje přísnou mravnost mojžíšského zákona.

Písmo Starého zákona, a v něm především zákon Mojžíšův, obsahuje podle

²⁸Viz Eduard Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strassburg 1879.

něho zjevení, dané od boha lidstvu, je nejvyšší autoritou ve všech oborech života, obsahuje všechnu pravdu theoretickou i praktickou. Všechna vypravování bible obsahují pro něho dějinné události, i zázračné události v životě patriarchů i národa, jako 10 ran egyptských, přechod Izraelitů mořem Rudým aj., vypravuje, aniž dal najevo nějakou pochybnost o jejich historické pravdivosti. Vše, co jest psáno v zákoně, jsou podle něho boží slova a výroky,²⁹ proto není v něm ani jediného slova, třeba zdálo se sebemenším a bezvýznamnějším, bez hlubokého významu.³⁰ Nejen Mojžíš, ale všichni proroci podávají božské zjevení, neboť všichni jsou tlumočníky boha, který jich užívá jen jako orgánů k zjevení své vůle.³¹ Jest proto Písmo pramenem nejhlubší moudrosti,³² povstalo slovo za slovem božským vnuknutím,³³ každý posměch z něho má vzápětí trest,³⁴ inspirace týká se dokonce i řeckého překladu Písma.³⁵ Proto nehledá Filón jiného pramene pravdy, k poznání pravdy stačí jen správně pochopiti smysl Písma, v němž je vtělena. Vykládá tedy ve většině svých spisů pouze toto Písmo nebo líčí systematicky jeho obsah. Třeba vykládá zákon alegoricky, přece trvá také na plnění jeho slovního smyslu.

Zákon má podle Filóna duši, která se objevuje duchovním výkladem, ale má také tělo. Chceme-li míti duši, možno ji míti pouze v těle. Proto vyslovuje se Filón proti každé roztržce se slovným plněním zákona, zvláště i v jeho požadavcích ceremoniálních. Ti, kteří znají jeho hlubší výklad duchovní, nemají se domnívati, že jsou tím zbaveni toho, aby poslouchali také doslovných jeho nařízení. Nežije se na poušti, kde by se mohlo přemýšleti o skrytém smyslu duchovním, nýbrž mezi lidmi, ve styku s nimi, a proto je třeba řídit se zákonem v jeho doslovném smyslu. Filón se proto obrací rázně proti těm, kteří chtějí vnější stránku zákona, slovný jeho smysl odhoditi, a napomíná je, aby nehleděli zvysoka na smysl slovný.³⁶ Při výkladu obětních zákonů zdůrazňuje sice, že záleží mnohem méně na daru obětovaném, než na čistém smýšlení obětujícího, avšak popisuje jednotlivé oběti a vykládá dotyčné zákony velmi obšírně, jsa zřejmého toho názoru, že musejí se přesně zachovávat.

Nejlepší zjevení boží podává podle něho *Mojžíš*, za ním mizejí ostatní proroci a mudrcové, lépe než on nemluvil žádný z pohanských filosofů, kteří jsou na něm namnoze závislí. Filón líčí jej jako velekněze, proroka, krále a zákonodárce. Mojžíš je zakladatelem *národa* filosofického, který má před všemi ostatními národy přednost, národa kněžského, který má za všechny ostatní národy se modliti a za pokolení všech lidí stále se obětovati,³⁷ národa bohu nejmilejšího a proroc-

²⁹Vita Mosis II,188: οὐκ ἄγνωθ' ἔμην οὖν, ὡς παντ' εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ (totiž Mojžíše). [CW IV,244]

³⁰Tak například: De fuga et inventione 53 vypravuje Filón, že jej výraz Exodu 21,12 θανάτω θανατοῦσθαι místo jednoduchého θανατοῦσθαι znepokojuje, σαφῶς εἰδώς, ὅτι περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν. [CW III,122]

³¹O inspiraci proroků viz: De specialibus legibus I,65. [CW V,16]

³²De opif. mundi 6. [CW I,2] — De confus. ling. 97. [CW II,247]

³³De cherubim 54. [CW I,183]

³⁴De mutat. nomin. 138. [CW III,180]

³⁵Vita Mosis II,138. [CW IV,232]

³⁶Tyto myšlenky viz: De migratione Abrahami 84–105. [CW II,284–289]

³⁷Vita Mosis I,149: ἔθνους, ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἀπάντων τῶν ἄλλων ἱεραῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἀπάντων αἰεὶ ποιησόμενος εὐχὰς. [CW IV,156]

kého.³⁸

Ač Filón přilnul hluboce k vzdělání řeckému, měl přece i značné *vzdělání židovské*, a to nejen v Písmě, které zná dokonale a které hluboce promyslel, ale také v národní kultuře židovství palestinského. Hebrejščina nebyla mu sice řečí běžnou, četl Starý zákon výhradně jen ze Septuaginty, která byla mu co do autority druhým originálem, ale také v hebrejštině má určité znalosti, jak ukazují četné pokusy o etymologii hebrejských jmen, jež zdají se nám přechasto absurdními a nesvědčí o důkladné znalosti hebrejštiny, avšak podobají se namnoze etymologiím rabínským. Známé jest mu aspoň poněkud ústní podání národní, později uložené v Mišně. Dovolává se sám na některých místech nepsaných zákonů³⁹ a „podání starších, kteří s tím, co bylo předcítáno, spojovali vždy ústní vypravování“,⁴⁰ jinde jsou patrné stopy tohoto podání v zpracování látky samé, zvláště v traktátu *De specialibus legibus*.

Filón dokázal svoje židovství i svým *životem*. Když ho národ jeho potřeboval, tu nerad se odlučuje od tichého a posvátného života filosofova, ve vysokém stáří staví se v čelo poselstva, které je posláno k císaři Caligulovi do Říma.

Filónovo židovství uplatňovalo svůj vliv při tom, když při studiu řecké filosofie vybíral eklektickým svým způsobem z různých systémů filosofie řecké ty prvky, které jeví jistou příbuznost s jeho židovstvím. Takové prvky s radostí a ochotně vplétá do míst zákona, jako by v nich již dávno byla vyslovena, zato však názory řecké filosofie, které neshodovaly se s Písmem, potírá. Tak obrací se několikrát proti Aristotelově učení o věčnosti světa, zato ochotně přijímá Platónovo učení o vzniku světa, ježto souhlasí s Genesí.⁴¹ Častěji opakuje také platónské učení o dokonalosti světa, ježto souhlasí s názorem bible. Pythagorejské spekulace o číslech spojuje obratně s čísly Starého zákona, učení o démonech s biblickým učením o andělích. Poznav dobře, že učení stoické etiky souhlasí v mnohých směrech s etikou židovskou, dovede obojí co nejvíce k sobě přiblížit.

Tak tedy Filón projevuje se pravým, přesvědčeným Židem, ne sice ve smyslu pravověrného rabínského židovství palestinského, ale ve smyslu židovství hellenistického.

Přesto však žádný židovský spisovatel nepřispěl tolik k odstranění židovského partikularismu a nacionalismu a nezašel ve snaze po universalnosti židovského zákona tak daleko jako Filón, ježto vliv řecké filosofie modifikoval jeho židovství. Blíže objasní tuto větu níže vylíčené učení Filónovo, zde pouze je třeba upozornit na tento fakt. Filón viděl v zákonu Mojžíšově zákon kosmopolitický a universalní, myšlenkami humanity prosycený a pro všechno lidstvo a pro všechny časy určený, zákon ceny a platnosti absolutní. Došel k tomuto závěru podivuhodným úsudkem, na jehož premisy měla vliv právě jeho dvojí tvář. Soudil takto: Pravá

³⁸De Abrahamo 98: ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὃ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἱερῶσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν. [CW IV,23]

³⁹Υποθετικά. I. kniha: Když byl Filón uvedl řadu příkázání, praví, že jsou ještě μυρία δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἔθῶν καὶ νομίμων κἄν τοῖς νόμοις αὐτοῖς. [Eusebius, Praep. ev. VIII,7,6]

⁴⁰Vita Mosis I,4: Ἄλλ' ἔγωγε ... τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μὴνύσω μαθὼν αὐτὰ κακὰ βιβλῶν τῶν ἱερῶν ... καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις αἰεὶ συνύφαινον. [CW IV,120]

⁴¹De opificio mundi 7n. [CW I,2]

moudrost záleží v tom, žítí ve shodě s přírodou. (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.) Nejlepší poučení o přirozené mravnosti nalezneme v mojžíšském zákonodárství, zákon je tedy božské pravidlo, pronikající přírodu. Svět souhlasí se zákonem (τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος), proto muž zákonem se řídící je zároveň světoobčanem, kosmopolitou (τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου) a jeho činy jsou shodny s vůlí přírody. (πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται. De opif. mundi 3.)

Dějiny jeho národa jsou Filónovi, třeba jim věří podle slovního smyslu, přece jen v podstatě didakticko-allegorickou básní k znázornění učení, že umrtvováním smyslnosti dospívá člověk k nazírání boha. Zákony jsou mu ukazovatelem cesty; ježto však zůstává možnost dosáhnouti cíle také jinak, ztrácejí výlučnou svou hodnotu a cenu a mají tak účel mimo sebe. Bůh Filónův nebyl již starý, živý a hrozný bůh Izraele, nýbrž abstraktum, které potřebuje Logos, aby se dostalo ke světu, jedinstvo boží se tím poškozuje. Proto byl Filón celkem v národě svém osamocen, židovstvo pravověrné, palestinské, neuznalo ho nikdy a jeho krajané v diaspoře, jež nazývá sofisty slovního smyslu (αοφισται τῆς ῥητῆς πραγματείας), bránili se, vytýkajíce mu, že jim bere πάτριος φιλοσοφία (De somnis I,102, CW III,226).

42. Tak přetvořen byl Filónův judaismus jeho *hellenismem*. Pohlédneme-li totiž hloub v život i světový názor Filónův, zdá se nám na něm zase naopak vše hellenským. Vnější jeho životospráva, veškerá jeho spisovatelská činnost, to ukazuje nám hellenského filosofa a literáta. Jeho spisům, kromě několika málo výjimek, chybí všechno aktuální, praktický vztah k dennímu životu. Celkové podání jeho názorů, jeho spisy, jeví, třeba přidržují se písmene zákona, třeba jsou psány ve formě výkladu k Pentateuchu nebo vylučují systematický jeho obsah, přec jen ráz hellenistických filosofických rozprav, každou chvíli setkáváme se v nich s filosofickými termíny technickými.

Filón jeví vskutku celým svým rázem hluboký vliv řeckého vzdělání a zdá se nám na mnoha místech daleko více Řekem než Židem. Řecky nejen mluvil, četl a psal, nýbrž také cítil. Řečtinu nazývá ἡ ἡμετέρα διάλεκτος, jako každý jiný Řek uznává rozdíl mezi Helleny a barbary.⁴² Prošel po stupních obvyklého vzdělání řeckých hochů a jinochů ze vznešených rodin, nabyt důkladných vědomostí ve všech odvětvích všeobecného vzdělání (ἐγκύκλιος παιδεία), gramatice, matematice, muzice a rétorice, poznal klasickou literaturu řeckou. Jak sečtělý jest v ní, možno posouditi z toho, že ve svých spisech cituje 64 řeckých autorů. Homéra cituje třináctkrát, Euripida sedmkrát, Aischyla třikrát, dále Theognise, Hésioda, Pindara, filosofy Filolaa, Hippokrata, Hérakleita, z Platóna výslovně cituje Timaia a Faidóna. Řecké vzdělání jeho jest patrně již na jeho mluvě, která jest vytržena četbou klasických autorů řeckých, hlavně Platóna, takže již staří soudili, že podobá se Platónovi obsahem i mluvou.⁴³ Působení spisů Platónových

⁴²De cherubim 31. [CW I,177] — De opif. mundi 7n. [CW I,2]

⁴³Suidas s. v. Φίλων: ἡ Πλάτων φιλωνίξει ἢ Φίλων πλατωνίξει· τοσαύτη ἐστὶν ὁμοιότης τῆς τε διανοίας καὶ φράσεως τοῦ ἀνδρὸς πρὸς Πλάτωνα — Jeroným podle toho v Catal. script. eccl.:

na Filóna jest vskutku značné již v ohledu lexikálním a fraseologickém,⁴⁴ takže právem mohlo by se říkati: ἡ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει. Tak tedy již v ohledu formálním stojí Filón vysoko nad veškerou ostatní tvorbou hellenistického židovstva. Rušivě působí u něho pouze nekonečná opakování, mnohé pleonasmy a předlouhé větné periody. Užívá řeckých pojmů a představ a přenáší je na židovské poměry, což jde u něho tak daleko, že užívá i výrazů a obrátů, které jsou v rozporu s židovským nazíráním. Markantním dokladem je mezi jiným to, že užívá několikrát na označení hvězd výrazů „viditelní bohové“, tedy zcela řecké představy o hvězdách jako oduševnělých bytostech. Užívá výrazů vzatých z mluvy řeckých a orientálních náboženských mystérií a nepřichází mu ani na mysl, že by byl nějaký rozdíl mezi řeckým a židovským myšlením.

Nejvýše cení si Filón řeckou filosofii a ta na něho také hluboce působila. Uzávirá vědomě první spolek mezi náboženstvím zjeveným a idealistickou filosofií řeckou, odmítá její empirickou, materialistickou a skeptickou stránku, spolek, který po něm ovládal celé dějiny světové. Především ukazuje znova a znova výslovně a ještě častěji mlčky na velikého svého mistra Platóna jako na silného a nepřekonatelného spojence Mojžíšova, nazývá jej velkým a ἱερώτατος.⁴⁵ Parmenidés, Empedoklés, Zénón a Kleanthés jsou podle něho božští mužové, tvořící posvátný sbor.⁴⁶ Jak vysoko cení si řecké filosofy, více než co jiného, dokazuje jeho vlastní názor světový a životní, neboť utvořen jest pod vlivem řeckých vzorů, takže sotva bychom našli některý prvek v jeho čistě filosofickém myšlení, jehož řecký původ by se nedal dokázat. Filón přijal dokonce názory řeckých filosofů tak hluboko v sebe, a tak zvláštním způsobem je v celek spojil a zpracoval, že sám náleží do řady řeckých filosofů. Jeho systém lze vcelku nazvati eklektickým. Nejzřejměji působila na něho soustava Platónova, avšak vedle toho škola pythagorejská a hlavně stoicismus s celou svou filosofickou technikou a terminologií, názorem o božském rozumu, svět ovládajícím, božských silách ve světě působících, svým alegorickým výkladem zastaralých poznatků náboženských i svou asketicko-rigoristickou životosprávou a přísnou populární etikou. Označovali-li ho tedy staří brzo jako platonika, brzo jako pythagorejce,⁴⁷ bylo by možno nazvati ho tímž právem také stoikem.

Filosof však, který na Filóna přímo působil a z blízkosti co největší, byl Poseidónios, který již v sobě spojil právě učení platónské se stoickým a tímto spojením

tanta est similitudo sensuum et eloquii.

⁴⁴Viz Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T., str. 32–37, kde podává seznam slov i frási společných Platónovi i Filónovi.

⁴⁵De providentia II,42. [Aucher, 77] — Quod omnis probus liber 13. [CR VI,3]: τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα.

⁴⁶De providentia II,48: Parmenides, Empedocles, Zeno, Cleanthes, aliique divi homines ac velut verus quidam proprieque sacer coetus. [Aucher 79] — Quod omnis probus liber 2: τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον. [CR VI,1]

⁴⁷Jako platonika označuje jej Jeroným, Epist. 70 ad Magnum oratorem c. 3: quid loquar de Philone, quem vel alterum vel Judaeum Platonem critici pronuntiant? Srovnej též poznámku 43. — Jako pythagorejce označuje jej Kléméns Alexandrijský, a to na obou místech, kde vůbec charakterisuje jeho filosofický směr: Strómateis I,15,72: διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων. Strómateis II,19,100: ὡς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων. — Eusebius zdůrazňuje obojí, i jeho platonismus i pythagoreismus. Hist. eccl. II,4,3: μάλιστα τῆς κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκῶς ἀγωγῆν.

na Filóna působil, jakož i světovým názorem svým, fyzikou, psychologii, etikou, theologií a vůbec celým náboženským svým ideálem a náboženským rázem své filosofie. Jako u Poseidónia, tak i u Filóna spojuje se s kosmologií mystika. Podle této kosmologie jsou nad zemí až k měsíci prvky nad sebou, nad měsícem začíná kraj étheru s hvězdami, které jsou oduševněnými bytostmi a viditelnými bohy, na nejvyšší hemisféře trůní božství. Kraj étheru a vzduchu naplněn jest duchy, hérovy a demony nebo anděly, λόγοι a δυνάμεις, dušemi bez těl. Některé z nich zaplétají se navždy do tělesnosti a pozemského světa. Duchům, kteří bydlí v nižším kraji vzduchovém, je možno sestoupiti k zemi i vystoupiti do étheru, kde bydlejí nejčistší duchové, pomocníci, prostředníci a poslové boží, kteří však také někdy z milosrdenství sestupují a ve snu přinášejí pozemským duším zjevení, útěchu a naději ve vykoupení.⁴⁸ Tímto theoretickým podkladem je pak již dán také směr pro praktický život, etiku a mystiku: povznést se po stupních k božství až ke splynutí s ním, které jest zároveň vykoupením z tělesnosti. Mimo Poseidónia působila tu na Filóna také náboženství mystérií.

Ve způsobu podávání pravidel etických působila na Filóna také *stoická diatribé* a Filón jest důležitým svědkem toho, jak tato diatribé žila v době před svým druhým rozkvětem ke konci prvního století. Ve spisech Filónových, hlavně v traktátech spisu *De specialibus legibus*, nalézáme kusy, které jednájí o oblíbených thematech pozdější diatribé. Rušíce často plynou souvislost, prozrazují se jako vložky a často odlišují se i stylisticky od svého okolí. Nápadné shody vykazují s Músóniem a poukazují tím na starší prameny stoické, z nichž Filón i Músónios čerpali. Týkají se všech částí a forem života, jídla, pití, odívání, bydlení, poměru muže a ženy, veřejného života a vše to posuzují a měří měřítkem kynicko-stoickým.⁴⁹

43. Rozsáhlé sloučení dvou tak rozdílných a různorodých myšlenkových světů, židovství a řecké filosofie, ve svém nitru a svých spisech provedl Filón určitou *methodou*. Aby řecká filosofie mohla býti přijata do starozákonní moudrosti, spočívající na zjevení, bylo třeba fikce, kterou našli jsme vyslovenu již u Aristobúla, že řečtí filosofové znali zákon Mojžíšův a že užili jeho zjeveného učení při budování svých soustav. Aby pak poučky řecké filosofie mohly se naléztí ve Starém zákoně, k tomu bylo nutno vykládati jej *alegoricky*. O správnosti této fikce jest Filón naprosto přesvědčen, a v alegorickém vykládání Písma jest mistrem, že nikým nebyl předstižen.

Filón jest přesvědčen, že ač každý národ chová se pravidelně odmítavě k cizím názorům a cizím zákonům, přece zákon židovský „ke všem národům pronikl a zdomácněl u nich, k barbarům i Hellenům, k obyvatelům pevniny i ostrovů, k východním národům i západním, do Evropy i Asie a rozšířil se po celé obývané zemi od jednoho konce ke druhému.“⁵⁰ Důkazem toho jest mu, že všeobecně

⁴⁸Názory tyto viz u Filóna, *De gigantibus* 6n [CW II,43n], *De plantatione* 13n [CW II,136], *De somnis* I,234n [CW III,254n].

⁴⁹Podrobně viz Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*. 1895.

⁵⁰*Vita Mosis* II,20: πάντας γὰρ ἐπάγεται καὶ συνεπιστρέφει, βαρβάρους, Ἕλληνας, ἠπειρώτας, νησιώτας, ἔθνη τὰ ἐξῶ, τὰ ἐσπέρια, Εὐρώπην, Ἀσίαν, ἅπασαν τὴν οἰκουμένην ἀπὸ περάτων ἐπὶ πέρατα. [CW IV,204–205]

všude slaví se sedmý den týdne, a že všude lidé se postí. „Velký a slavný“ Hérakleitos naučil prý se svému učení o protivách veškerenstvo ovládajících od Mojžíše, když tento vypravuje, že Abraham položil proti sobě po polovici krávy, kozy a berana⁵¹ (Gn 15,10), a Zénónovo učení o svobodě moudrého jest prý čerpáno z Gn 27,40, podle něhož nemoudrý Ezau má sloužiti chytrému Jákobovi.⁵²

Filón pak viděl v názorech řecké filosofie pouze majetek židovský, vypůjčený těmito filosofy ze Starého zákona. K tomuto přesvědčení vedl jej jeho formální princip, názor o absolutní autoritě Písma a zvláště mojžíšského zákona, v němž viděl pramen všeho poznání a studnici veškeré pravdy.

Proto také odvozoval všechna filosofická učení, která ve skutečnosti osvojil si z filosofie řecké, formálně ze Starého zákona. Ne u Platóna, Pythagora, Zénóna, Poseidónia, nýbrž především ve spisech Mojžíšových lze nalézt nejhlubší a nejdokonalejší poučení o věcech božských i lidských. V něm je obsaženo všechno dobré a správné, čemu později učili řečtí filosofové. Mojžíš je pravý učitel lidstva, z něhož čerpali všichni mudrci.

Vědeckým prostředkem, jímž bylo Filónovi možno udržeti tyto předpoklady a provésti je, byl mu alegorický výklad Písma.

Nebyl to jeho vynález, viděli jsme, jak již dřívější projevy filosofického myšlení hellenistického užívaly alegorického výkladu po způsobu stoického a pod přímým jeho vlivem. Vedle toho vyrostl také na půdě palestinského židovstva podobný druh výkladu a židovští spisovatelé rádi tvrdí, že Filónův způsob výkladu jest vzat z palestinského.⁵³ Ve skutečnosti však Filónův způsob výkladu jest pod vlivem rovněž stoické alegoristiky a nikoliv výkladu rabínského.

Rabínský způsob výkladu váže se totiž na znění Písma, nechce hledati výklad jiný, než jaký skýtá pouze slovní smysl, jemuž chce dopomoci k plnému právu, pochopiti a vyložiti až do nejmenších maličností a nejjemnějších jemností. Zákoníci a rabíni měli za to, stejně jako Filón, že každé slovo Písma jest inspirováno, každé písmeno a každé znaménko v něm je úmyslné, každá maličkost že obsahuje skrytá tajemství. Zpočátku zpracovávali Písmo, používajíce logických pravidel, jak podali je r. Hillel ve svých sedmi pravidlech a r. Izmael ve svých 13 pravidlech, usuzovalo se a *maiori ad minus, per analogiam*, z několika míst abstrahovalo se mínění, jehož se pak používalo na místa jiná, soudilo se z obecného na zvláštní, ze zvláštního na obecné, vykládalo se jedno místo druhým, stanovila se zásada, že místo nutno vykládati v jeho souvislosti. Zpočátku byla to tedy v základě dobrá pravidla exegetická. Avšak časem zašlo se daleko, na základě uvedených pravidel uvádělo se všechno ve vzájemný vztah, dokazovalo se z důvodů a míst nejdlejších. Posledním cílem bylo, vyvoditi co nejvíce bez

⁵¹Quis rer. divin. heres 214: οὐ τοῦτ' ἐστίν, ὁ φασιν Ἕλληνας τὸ μέγαν καὶ αἰδίμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφάλαιον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας ἀρχεῖν ὡς ἐφ' εὐρέσει καινῆ; παλαιὸν γὰρ εὐρεμα Μωυσεῶς ἐστὶ τὸ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὰ ἐναντία τμημάτων λόγον ἔχοντα ἀποτελεῖσθαι, καθάπερ ἐναργῶς ἐδείχθη. [CW III,48]

⁵²Quod omnis probus liber 56n. [CR VI,11]

⁵³Viz Cohn v úvodě k německému překladu děl Filónových, Die Werke Philos von Alexandria I,18n. — Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T., str. 160n.

mezer přítomnou praxi náboženského a mravního života, výklad byl tu prostředkem, napřed stanovený cíl určoval způsob výkladu. Takový výklad slul midraš a časem zvrhl se značně. Každé znaménko, každé písmeno, částice, postavení slova má v něm veliký význam, hlavně zavládá tu velká libovůle: zaměňují se písmena nebo přestavují, sečtou se číselné hodnoty písmen, ze získaného čísla tvoří se slovo jiné s touž číselnou hodnotou, zaměňují se písmena abecedy tak, že prvé se zamění za poslední, druhé za předposlední atd. a tvoří se z toho nová slova, berou se prvá písmena z několika slov ve větě a sestavují z nich nová slova a nové věty apod. Tak končí tato exegeze v největší libovůli.

Filónova exegeze je zcela odlišná od této rabínské palestinské exegeze. Filónovu lze nazvat pneumatickou a jest pod úplným vlivem alegorického způsobu stoického. Není arci lepší než palestinská, je stejně libovolná, vůbec v jednotlivostech, libovolnosti počínání, v usuzování z jednoho slova bez souvislosti s ostatními ve větě, v kladení váhy na bezvýznamné maličkosti, v tom blíží se sobě obě metody značně, ale v tom se také obě shodují s methodou stoickou. Avšak způsob výkladu Filónova od způsobu výkladu rabínského liší se podstatně základním svým charakterem a konečným cílem. Filón totiž vychází ze zásady, že vedle smyslu slovného a pod ním skryt jest hlubší duchovní smysl Písma, který se má k slovnému jako duše k tělu. Cílem palestinského výkladu pak bylo, ospravedlniti farizejskou zákonnou praxi a vyvoditi ji z Písma, cílem Filónovým však smířiti mojžíšské zjevení s hellenskou moudrostí.

Filónův alegorický způsob výkladu je týž, jaký poznali jsme u jeho předchůdců ve filosofickém myšlení palestinského židovstva, způsob vzniknuvší pod vlivem stoického výkladu. Na rozdíl od svých předchůdců zbudoval arci Filón tento způsob výkladu v systém, postupující podle určitých pravidel. Mluví-li tedy Filón o předchůdcích⁵⁴ v tomto způsobu výkladu, o παλαιὰ ἀλληγορία, o sbírkách, které zanechali staří mužové jako četné památky alegorického výkladu, praví-li, že jejich spisy byly mu vzorem,⁵⁵ nemůže tím mysliti sbírky výkladu palestinského midraše, nýbrž pouze svoje předchůdce ve filosofickém myšlení hellenistického židovstva, jichž díla se nám nezachovala.

Filón rozeznává v Písmě dvojí smysl: 1. slovný, zřejmý a každému srozumitelný, ἡ ῥητὴ καὶ φανερὰ ἀπόδοσις, αἱ ῥηταὶ γραφαί, ἡ ῥητὴ διήγησις, τὰ ῥητὰ, ἡ ἐν φανερῶ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις, a 2. duchovní, alegorický, symbolický, pouze pro některé zasvěcence, ne pro všechny, τὰ νοητὰ ἀσώματα καὶ γυμνὰ πράγματα, τὰ ἐν ὑπονοίας, ἡ προτικωτέρα ἀπόδοσις, ἀλληγορία, ἡ ἐν ἀλληγορίᾳ θεωρία, ἡ πρὸς διάνοιαν ἐπιστήμη φιλομαθῆς, ἡ ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους ὁρατικούς φίλη ἀνδράσιν.

Vyhledávání alegorického smyslu má svoje určitá pravidla, κανόνες τῆς ἀλληγορίας, νόμοι τῆς ἀλληγορίας.

Od pravidel moderní hermeneutiky liší se tato pravidla Filónova hlavně tím, že připouštějí vícero smyslů u téhož soudu, a pak odvoláváním se na zvláštní

⁵⁴De special. leg. II,159: οἱ ἐξηγηταὶ ἱερῶν γραμμάτων. [CW V,124]

⁵⁵De Abrahamo, 213: παλαιὰ ἀλληγορία . . . συγγράματα παλαιῶν ἀνδρῶν οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγῆται γινόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ιδέας ἀπέλιπον . . . οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως. [CW IV,47]

hermeneutickou inspiraci jednotlivcovu, kterou také Filón pro sebe reklamuje.⁵⁶

Pravidla alegorického výkladu Filónova rozpadají se ve dvě skupiny: I. v pravidla o výkladu takových míst, u nichž smysl slovní není možný, u nichž tedy bylo lze uznávat pouze smysl duchovní, a II. pravidla pro výklad těch míst, v nichž smysl duchovní jest vedle smyslu slovního a pod ním ukryt.

Hlavní pravidla Filónova pro prvou (I.) skupinu jsou: 1. Slovní smysl je nepřístupný, jakmile se na některém místě praví něco boha nedůstojného. Tak nebylo možno např. rozuměti doslovně místu, kde se praví, že Adam se skryl před bohem, neboť bůh všechno naplňuje, nelze se tedy před ním skrýti, nebo místu, kde bůh se táže, neboť bůh všechno ví a nepotřebuje se tázati.⁵⁷ Toto pravidlo jest jen užití známého stoického pravidla: πάντος γὰρ ἡσέβησεν Ὀμηρος εἰ μὴ ἠλληγόρησεν na bibli.

2. Slovního smyslu třeba se vzdáti, když skýtá nerozřešitelné obtíže, buď že obsahuje něco protismyslného nebo nepřístupného nebo Písma nedůstojného, nebo vůbec nemá smyslu. Tak např. nelze doslovně rozuměti místu o stvoření ženy ze žebra Adamova, ježto to vylučuje přísně symetrická stavba mužského těla.⁵⁸ Totéž pravidlo měli stoikové.

3. Opustit smysl slovní a přijmouti pouze alegorický nutí nás někdy alegorický výraz Písma. Např. výrazům „strom života“ a „strom poznání“ je možno rozuměti pouze alegoricky, poněvadž ve skutečnosti není takových stromů.⁵⁹ I to je známé pravidlo alegoristiky stoické.

Pokud se týká skupiny II., v níž uvedena jsou pravidla, jak nalézt alegorický smysl místa některého vedle jeho smyslu slovního, má Filón takových pravidel přes 20 a stačí zde uvést pro příklad alespoň některá.

Tak naznačuje Písmo samo alegorický smysl tím, když obsahuje zdvojený výraz místo jednoduchého. Například když Lv 18,6 má dvakrát ἄνθρωπος ἄνθρωπος, není tím míněn člověk s duší a tělem, nýbrž člověk ctnostný.⁶⁰ Týž význam má výraz zdánlivě zbytečný. Tak Ex 21,15 θανάτῳ θανατούσθω značí nikoliv smrt obyčejnou, tělesnou, nýbrž duševní smrt člověka špatného. Nebo Gn 15,5 ἐξήγαγεν αὐτὸν ἐξω je nápadný přídavek ἐξω, neboť nelze přece nikoho vyváděti dovnitř. Písmo však chce tím říci, že bůh vyvedl Abrahama εἰς τὸ ἐξωτάτω χωρίων, osvobodil jej od pout tělesných, v kterémžto stavu jest člověk duševně vně, ve skutečnosti však uvnitř viditelného těla.⁶¹

Filón však dochází i k takovýmto pravidlům: je dovoleno nepatrnou změnou ve slově nalézt skrytý v něm smysl duchovní. Tak např. Gn 4,8 slova ἀπόκτεινεν αὐτόν lze změnit v ἀπόκτεινεν αὐτόν, což značí, že Kain zabil sama sebe, a to je opět smyslové zahalení pravdy, že zloba sebe sama ničí.

Velmi často ve Filónově alegoristice vyskytuje se symbolika čísel. Jednička (μονάς) znamená boha, který může býti pouze jeden, mimo to jest základním principem všech čísel. Dvojka je číslo rozdělení a stvořeného, trojka číslo těla,

⁵⁶De somnis I,9. [CW III,206]

⁵⁷Leg. alleg. III,2. [CW I,113]

⁵⁸Leg. alleg. II,7. [CW I,91]

⁵⁹De opif. mundi 54. [CW I,18]

⁶⁰De gigant 8. [CW II,43]

⁶¹Leg. alleg. III,13. [CW I,116]

značí ale také bytost boží s dvěma základními vlastnostmi, čtverka je v možnosti to, co desítka v dokonalosti. Pětka je číslo smyslnosti, šestka produkt mužského a ženského čísla (3×2), představuje pohyb organických bytostí. Sedmička je bohatá nejpodivuhodnějšími vlastnostmi, osmička je číslo boje, desítka číslo dokonalosti.⁶² Jako stoikové, rozlišuje také Filón dvojí způsob alegorického výkladu, fyzický a etický, jež označuje výrazy: φυσικῶς a ἠθικῶς, λόγος φυσικώτατος καὶ ἠθικώτατος, ἢ πρὸς τὸ ἦθος ἀπόδοσις.

Buď prvním nebo druhým pak vykládá alegorický smysl osob, předmětů i událostí Písma. Stůjtež zde některé příklady. Tak obřízka značí ve smyslu duchovním vyhubení všech rozkoší a žádostí (ἡδονῶν καὶ παθῶν πάντων ἐκτομῆν), ale třeba jí rozuměti také ve významu slovném a „nesmíme proto přikázaný obyčej snižovati, neboť jinak musili bychom také bohoslužby v chrámě a tisíce jiných nutných slavností se zříci.“⁶³ Nelze se domnívati, že svět byl stvořen v 6 dnech nebo vůbec v čase, ježto čas jako střídání dne a noci podmíněn jest pohybem hvězd, nepovstal tedy svět v čase, ale čas povstal teprve stvořením světa a 6 dní stvoření má pouze význam alegorický.⁶⁴ Adam jest duch (νοῦς), ráj ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, do něhož jest postaven, aby pěstoval stromy, to jest ctnosti. Stvoření Evy znamená vznik smyslnosti (ἀσθησις), a když porodí Adamovi Kainu, značí to, že duch sváděn jest smyslností k tomu, aby vše, co vidí, získával (Kain odvozuje se tu od qánáh, kupovati, získávati). Noe znamená spravedlnost, tři patriarchové tři druhy ctností: Abraham ctnost získanou učněním (μαθήσει), Izák ctnost danou přirozeností (φύσει) a Jákob ctnost nabytou cvičením (ἀσκήσει). Hagar jest věda, Sára je dokonalá ctnost, a když Abraham na otázku, kde je Sára, odpovídá, že ve stanu, znamená to, že ctnost jest v duši. Tak vypravování událostí znamená psychologii a etiku. Když se o Abrahamovi v bibli vypravuje, že z Ur Chaldejských vystěhoval se přes Cháran do svaté země, je tím popsán vývoj mudrce, který se obrací od požitků a pozorování světa smyslového (Ur) ke zkoumání nebe a hvězd (Cháran), a konečně se oddá studiu božských věcí (svatá země). Týž útěk ze světa smyslného v říši boží představuje východ Izraele z Egypta do Kanaanu, neboť Egypt je země smyslnosti, což plyne již z toho, že se nesvlažuje shora deštěm, nýbrž zespodu Nilem.

Takovým počínáním dovede Filón z dějů Genese vyčísti nejhlubší theorie filosofické, theologické, kosmologické, psychologické i etické, které vpravdě vyrostly na půdě řecké filosofie. Biblické dějiny mění se pod jeho rukou, stávají se nejhlubším poučením o nejvyšších problémech lidstva.

Jen touto methodou bylo Filónovi možno plniti dvojí poslání, k němuž cítil se v hloubi duše své povoláným. Zprostředkovati židovským souvěrcům svým, s nimiž sdílel přesvědčení o božské autoritě mojžíšského zákona, filosofické vzdělání řecké a ukázati jim, že Mojžíš učil právě tomu, co bylo v řecké filosofii správným a cenným; avšak tímž prostředkem ukázati i Řekům, že již u Mojžíše lze naléztí všechny ony poznatky a názory, pro něž vysoce cenili si svoje filosofy. Ne oni,

⁶²Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T., str. 181.

⁶³De migratione Abrah. 92. [CW II,286]

⁶⁴Leg. alleg. I,2: εὐηθεὶς πάνυ τὸ οἶσθαι ἐξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνῳ γεγονέναι τὸν κόσμον . . . οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστη χρόνος. [CW I,61–62]

nýbrž Mojžíš že jest nejen nejlepším zákonodárcem, ale i prvním a nejlepším filosofem. Tato dvojí tendence byla také pružinou obsáhlé literární činnosti Filónovy. Jako sám obojí, Žid i Řek, tak také chce na obě strany působiti, Židy učiniti Řeky a Řeky Židy. Jeho náboženské předpoklady jsou předpoklady židovství, věřícího ve zjevení, avšak předpoklady ty jsou silně modifikovány elementy, které přejal z řecké filosofie. A jako obojí v sobě spojuje, tak chce také na obě strany působiti.

44. Chceme-li nyní blíže všimnouti si filosofického myšlení Filónova, musí nám býti předem jasno, že nelze u něho mluvíti o nějakém jasně promyšleném filosofickém systému. Jako jeví filosofické myšlení oné doby vůbec sklon k tomu, spojovati učení různých filosofických škol, tak i Filón jest eklektikem. Prvky, z nichž jest jeho světový názor složen, jsou pak příliš různorodé, aby tvořily svým spojením pevně uzavřený celek. Přesto však jeho jednotlivé názory navzájem souvisejí a podmiňují se vzájemně. Pokusíme-li se spojití je v jednotný celek jako projev filosofického myšlení, můžeme přitom téměř odezíratí ode všeho specificky židovského. Je totiž možno podati celkový světový názor Filónův, aniž bychom přitom byli nuceni zmiňovati se o nějakých židovských představách partikularistických. Probíráme-li filosofické myšlení Filónovo, zdá se nám, že jeho židovství záleží v podstatě své přece jen pouze ve formálním nároku, že židovský národ na základě mojžíšského zjevení jest majitelem nejvyššího náboženského poznání. V ohledu materiálním však nabyly názory řecké filosofie převahy. Samo učení o bohu jest u něho pouze potud židovským, že zdůrazňuje monotheismus a bezobrazé uctívání boha. Tím však je v protívě pouze k polytheismu pohanských náboženství, nikoliv však k pojmu boha u řeckých filosofů, k němuž se Filón velmi úzce připíná. Tedy i v tom jest jeho židovství velmi silně obměněno. Ostatní specifické židovské představy podržuje Filón také v takové formě při svém filosofickém myšlení, že je téměř popírá. Tak stojí sice pevně na závaznosti mojžíšského zákona, ale jen proto, že je mu nejdokonalejším, nejspravedlivějším a nejrozumnějším, jeho požadavky mravně nejčistší, jeho sociální řád nejhumánnější, jeho náboženské obřady rozumu nejprůměrnější. K zákonům s rozumem shodným náleží mu ovšem také všechny zákony rituální, např. zákon obrázky, svěcení soboty, o jídlech a jiné, chce je zachovávatí doslovně a ne jako $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\alpha$, avšak i tyto zákony, ježto jsou shodny s rozumem, činí nárok na všeobecnou platnost a nejsou nic specificky židovského. Také na prerogativě židovského národa stojí, jak jsme poznali, pevně, ale výslovně praví, že bůh dal tomuto národu přednost pro ctnosti jeho předků i jeho vlastní. Jinak nečiní bůh rozdílu mezi lidmi; ne rod, zrození, nýbrž moudrost a ctnost jsou podmínkou pravého šlechtictví.⁶⁵

Proto také neplatí mesiášská zaslíbení, tj. zaslíbení pozemské blaženosti, na níž Filón rovněž pevně stojí, podle něho národu izraelskému co do těla, nýbrž všem, kteří se obrátí od modloslužby k jedinému pravému bohu.⁶⁶

⁶⁵To jest smysl traktátu De nobilitate. [CW V]

⁶⁶De execrationibus 134. [CW V,367]

Tak je tu patrné, že vše to, co jest specificky židovské, rozplývá se v nic, židovství je mu nejlepším náboženstvím ne proto, že je specificky židovské, nýbrž kosmopolitické.

Tak zdá se nám jeho židovství při jeho filosofickém myšlení jen formou, obsah jest vyplněn řeckou filosofií, a tu arci, jak již výše zmíněno, vypůjčuje si Filón myšlenky ve všech skoro směrech řecké filosofie. Hlavními jeho prameny byl Platón a stoicismus, jimž oběma děkuje z největší části za svou terminologii. Mimo to užívá učení pythagorejců a něco málo Aristotela. Epikurejská učení připomíná obyčejně jen aby s nimi polemisoval. Z Platóna přejal učení o ideách a theorii o stvoření světa. Stoicismu děkuje za svou fysiku a největší část svých psychologických a etických názorů. Se stoicko-kynickou populární filosofií stýká se doporučováním uměřeného a skromného života. Z pythagorejské filosofie má symboliku čísel. Stoický pramen, jehož Filón především užil, je Poseidónios svým spojením pythagorejských, platónských a stoických prvků a náboženským rázem své soustavy.⁶⁷

Základní myšlenka, na níž spočívá Filónův názor světový a životní, jest úplně hellenská. Protiva ducha a hmoty, ideálního a materiálního bytí, či — jak on se vyjadřuje — boha a světa. Z této myšlenky základní vyplývají pak všechny názory Filónovy o bohu, hmotě, středních bytostech, člověku, i jeho požadavky etické. Všimněme si jednotlivých blíže.

9.1 I. O bohu

Ačkoliv Filón nazývá svého boha bohem Abrahamových, Izákových a Jákobových, není představa boha, jakou podává ve svých spisech, shodná a totožná s představou starozákonního boha izraelského, který jako mohutná osobnost zasahuje do dění světového a osudů lidstva celého i jednotlivců, nýbrž je tu představa bytosti, povznesené nad všecko lidské poznání a chápání. K vytvoření této představy přispěl jednak platonismus svým idealistickým dualismem, jednak stoicismus svým pantheismem, a odtud v představách Filónových kolísání v tom, že na jedné straně odpírá bohu všechny vlastnosti, na druhé straně však všechny mu přiděluje a se vším ztotožňuje.

Vlivem platonismu snaží se Filón rozlišiti co nejvíce boha a svět, a boha od světa a hmoty oddáliti, a odpírá mu vše to, co vedlo by k anthropomorfské představě boha, ale i k poznatelnosti boha. Pozvedá boha nejen nad lidské vědění a ctnost jako Platón, ale i nad ideu krásna i nad ideu dobra, s níž jej Platón ztotožňuje. Podle Filóna Bůh jest *κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν*.⁶⁸ Bůh není jako nebe nebo svět nebo člověk, nemá lidských vlastností ani afektů, nemá bytí časového ani prostorového, není na žádném místě, on sám dal teprve všemu tělesnému místo.⁶⁹ Nemá vůbec vlastností, je *ἄπειρος*, bez *ποιότης*, třeba mu odejmouti všechny vlast-

⁶⁷Mathilde Apelt, *De rationibus quibusdam, quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt*. Comm. Jenenses VIII, 1907.

⁶⁸De opif. mundi 8. [CW I,2-3]

⁶⁹De confus. ling. 134n. [CW II,254]

nosti, ἐκβιβάζειν πάσης ποιότητος, proto nemá ani jména, je ἄρρητος a myslí lidské nechápatelný, τῷ νῷ ἀκατάληπτος. Můžeme pouze říci, že jest, ne však, co jest. Jest τὸ γενικώτατον, nejobecnější pojem, pouhé bytí bez vlastností, ψιλλὴ ἄνευ χαρακτήρος ὑπαρξίς, je οὐ τῶν πρὸς τι, nemá, jako všechny ostatní věci, relace, nýbrž je jen absolutní existence.⁷⁰ Je úplně od světa odloučen, „bez utrpení a bez bázně, neúčasten žádného zla, bez vlivů a bez starostí, námahy, pln nerušené blaženosti“. Trůní v nejzazším konci nebe v τόπος μετακόσμιος jako v posvátném královském hradě.⁷¹

Takového názoru nenalezl ovšem Filón v bibli. Tam mohl nalézt pouze zdůraznění rozdílnosti a povznesenosti boha nad světem a člověkem, ale zato mnohé vlastnosti boží i afekty, žárlivost, lítost, určité jméno, jímž se zjevil národu izraelskému. Názorů svých nemohl nalézt Filón v Starém zákoně a musel je tam vložit alegorickým výkladem. Proto chápe se na druhé straně stoické představy o imanenci boží a připisuje namnoze bohu takové vlastnosti, které jsou opakem té představy, jakou jsme právě popsali. Zcela stoickou terminologií nazývá boha ὁ τῶν ὄλων νοῦς⁷² a δραστήριος αἴτιον.⁷³ Dříve kladl boha zcela mimo tento svět, ale nyní pohlíží na něho jako na jediné skutečno ve světě, jmenuje jej jediným světoobčanem (κόσμου πολίτης), zatímco ostatní bytosti jsou jen πάροικοι,⁷⁴ praví o něm, že „všecko naplňuje, všemi věcmi jest rozprostřen a ani sama poušť není bez něho“, ⁷⁵ „ani celý svět nebyl by pro boha místem, bydlíštěm, které by ho bylo hodno; neboť bůh jest sám sobě místem, sám sebou naplněn a sám sobě dostačující, avšak *vše ostatní*, co je ve srovnání s ním nuzné, potřebné, osamělé a pusté, *naplňuje a objímá*, sám však není ničím objímán, je *jeden a všecko*.“⁷⁶

V této konstrukci nemohl žádný Žid poznati boha Izraele.

⁷⁰Leg. alleg. I,36: ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος. [CW I,70] Leg. alleg. I,51: ὁ γὰρ ἡ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ εἶνα εἶναι ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον ἑαυτὸν, ἀδικεῖ οὐ θεόν. [CW I,73] — Quod Deus sit immutab. 55: ἐκβιβάζσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος. [CW II,69] — Vita Mosis I,75: ὁ δὲ: Τὸ μὲν πρῶτον λέγε, φησὶν, αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπὶ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνω πρόσεστι τὸ εἶναι. [CW IV,137] — Quod Deus sit immut. 62: ὁ δὲ ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον: Ἐπαρξίς γὰρ ἔσθ' ἢν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δὲ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν. [CW II,70] — De mutatione nom. 27: τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν. [CW III,161]

⁷¹De cherubim 86: ἄλυπός ἐστι καὶ ἔφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός. [CW I,191] — Vita Mosis II,194. [CW IV,245]

⁷²De opif. mundi 8. [CW I,2]

⁷³De cherubim 87. [CW I,191]

⁷⁴De cherubim 120n. [CW I,198n]

⁷⁵Leg. alleg. III,4: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. [CW I,114]

⁷⁶Legum alleg. I,44: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἶη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῖ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν. [CW I,72]

9.2 II. O hmotě a stvoření

45. Také názor Filónův o hmotě je nebiblický. Starý zákon učí, že svět byl na počátku v chaotickém stavu, avšak předpokládá, že bůh dal mu nejen formu, nýbrž i hmotu samu, stvořiv ji z ničeho. Poněvadž však Filón pojal boha pod vlivem platonismu transcendentně jako naprosto odlišného od veškeré hmoty, následuje i v názoru o hmotě systému Platónova, podle něhož hmota jako látka světová nebyla bohem stvořena, ježto to odporuje boží činnosti, nýbrž byla zde už a byla demiurgem pouze uspořádána. Vedle platonismu působí na Filónův názor o hmotě také učení stoické o hmotě jako παθητὸν αἴτιον oproti bohu, který je δραστήριον αἴτιον. A přitom tvrdí Filón, že jest to názor Mojžíšův, nikoliv jeho.

Názor svůj vyslovuje Filón takto: „Kdyby však někdo chtěl pátrati po účelu, pro něž tento vesmír byl zbudován, zdá se mi, že nemine se cílem, řekne-li, což již také jeden z dřívějších⁷⁷ byl řekl, že dobrý byl otec a tvůrce a že proto nechtěl svou nejlepší přirozenost nedati hmotě, která sama o sobě neměla nic dobrého mimo schopnost státi se vším. Neboť o sobě byla neuspořádána, bez vlastností, bezduchá, plna rozporů, disharmonie a nejednotnosti.“⁷⁸ Líčí-li tato slova hmotu zcela platónským způsobem, zároveň s narážkou na Aristotelovo δυνάμει ὄν, poskytl Filónovi další příspěvek k vybudování názoru na hmotu stoicismus, když oproti božské příčině jako ποιῶν staví hmotu jako πάσχον, pod záminkou, že již Mojžíš přijal toto učení ze zjevení. „Mojžíš však, který také ve filosofii již dříve dostoupil nejvyššího vrcholu a byl o největším a nejpodstatnějším v přírodě poučen, poznal právě, že musí ve věcech býti jednak působící, činná příčina, jednak trpící, trpná, a že činnou je všech věcí duch, nejjasnější a nejjistší, vyšší než ctnost a vyšší než vědění, vyšší než dobro o sobě a krásno o sobě, trpná však sama o sobě jest bez života a bez pohybu, pohybována a utvářena a oduševněna duchem, přeměnila se v nejdokonalejší všech děl, v tento svět.“⁷⁹ „Učení toto jest Mojžíšovo, ne moje.“⁸⁰

O stvoření ve smyslu biblickém jako o učinění něčeho z ničeho, nelze podle toho u Filóna mluvit, nýbrž pouze o uspořádání látky beztvaré, přetváření ve smyslu platónském, přičemž Bůh jest τεχνίτης, δημιουργός, κοσμοπλάστης, μορφῶν τὸν κόσμον.

⁷⁷Je to Platón, Timaios 29e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεις περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

⁷⁸De opif. mundi 21–22: εἰ γὰρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τότε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων ἐπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· οὐ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλὸν δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι. ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος, ἄποιος ἄψυχος, ἑτεροῦότητος ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή. [CW I,6]

⁷⁹De opif. mundi 8–9: Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητὸν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν, τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. [CW I,2n]

⁸⁰De opif. mundi 25: τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσεῶς ἐστιν, οὐκ ἐμὸν. [CW I,7]

Filón užívá pro tuto činnost boží obrazu architekta a zahradníka. V prvném případě srovnává svět s velikým městem,⁸¹ vybudovaným podle plánu, který byl v κόσμος νοητός, v druhém s velikou zahradou,⁸² v níž ze společného kořenu vypěstovány jsou přecetné druhy.

9.3 III. O božských silách

46. Ačkoliv Filón se snažil po způsobu stoického viděti v bohu živou bytost ve světě působící a vše naplňující, byl přece platónský odpor proti hmotě v jeho duchu rysem silnějším, a když mluví o tom, že bůh nemůže se stýkati se zlým, končí tak, že definuje zlo jako hmotu, a tak vylučuje boha ze světa. Jeho představa boha jest přes částečné působení vlivu stoického zcela transcendentní. Bůh jako naprosto dokonalý nemůže vstoupiti v přímý styk s hmotou, každý styk s ní by ho poskvřňoval.⁸³ Působení boží na svět a ve světě jest proto podle Filóna možné pouze prostřednictvím středních příčin, zprostředkujících sil, které umožňují styk mezi bohem a světem. „Z ní (beztvaré hmoty) stvořil všecko 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 pravým jménem ideje, aby každý druh měl přiměřenou svou podobu.“⁸⁴ Pro bližší určení těchto středních sil naskytovaly se Filónovi čtyři představy, kterých mohl použít, dvě filosofické a dvě náboženské, totiž platónské učení o ideách jako pravzoru všech jednotlivin, stoické přetvoření tohoto učení, podle něhož ideje jsou působícími příčinami, λόγοι σπερματικοί, židovské představy o andělech a řecké o démonech. U Filóna v jeho názoru o středních bytostech splynuly všechny čtyři tyto představy, nejsilněji působilo stoické učení o působivých ideách. Spojení platónských idejí se stoickými silami provedl, jak se zdá, již Poseidónios ve svém systému.

Podle názoru Filónova stvořil bůh před stvořením smyslového světa duchové pravzory všech věcí: „Předvídaje pak bůh jako bůh, že krásné napodobení nikdy nemůže vzniknouti bez krásného vzoru a že žádná z věcí smysly vnímatelných nebyla by bezvadná, když by nebyla utvořena podle pravzoru a duchové ideje, utvořil, chtěje tento viditelný svět tvořiti, dříve myšlený, aby pak, užívaje netělesného, bohu podobného vzoru, zřídil tělesný — mladší obraz staršího, který měl právě tolik smyslově vnímatelných druhů obsahovati, kolik jich bylo v onom myšleném.“⁸⁵ Podle tohoto názoru Filónova, který se shoduje s Platónovým,

⁸¹De opif. mundi 17n. [CW I,5]

⁸²De plantatione 2. [CW II,133]

⁸³De special. leg. I,329: ἐξ ἐκείνης γὰρ (τῆς ὕλης) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός — οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον. [CW V,79]

⁸⁴De special. leg. I,329: ἐξ ἐκείνης γὰρ πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός — οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον —, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τῆν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. [CW V,79]

⁸⁵De opif. mundi 16: προλαβὼν γὰρ ὁ θεός ἅτε θεός ὅτι μίμηνα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα

stvořil tedy bůh nejdříve svět smyslný (κόσμος νοητός) jako pravzor světa pomyslného (κόσμος αίσθητός). Tyto ideje třeba však mysliti jako příčiny působivé, či síly, které beztvarem hmotu uvedly v řád.⁸⁶ Prostřednictvím těchto duchových sil jest bůh ve světě činný, ony jsou jeho služebníky a místodržiteli, vyslanci a prostředníky mezi ním a konečným světem.⁸⁷ Jsou to λόγοι, či částečné síly obecného rozumu.⁸⁸ Mojžíš tyto síly nazývá anděly, Řekové démony.⁸⁹

Na některých místech jsou patrně myšleny jako bytosti osobní, samostatné hypostase, ale na jiných místech není této představy. Tak někde výslovně praví Filón, že síly ty jsou v božském myšlení,⁹⁰ označují se jako nekonečné síly nekonečného boha,⁹¹ tedy jako nekonečná část božské bytosti, avšak na jiných místech zřetelně jsou to samostatné hypostase, bytosti, které mohou se i lidem zjevit a také skutečně některé lidi, jako Abraháma, uznaly za hodna, aby se s ním stýkaly. Filón skutečně myslil je i jako samostatné hypostase i jako imanentní vlastnosti božské bytosti a tento rozpor vyžadovaly premisy jeho systému, aniž on toho patrně pozoroval. Poněvadž síly tyto jsou v jeho systému prostředníky mezi bohem a hmotou, světem, musejí býti na jedné straně jaksí totožnými s bohem, aby konečným věcem skrze ně byla umožněna účast na božství, na druhé straně však musí býti od boha odlišny, aby bůh přes tuto účast zůstal mimo dotyk se světem.

Při tomto kolísavém názoru o δυνάμεις či λόγοι zůstává u Filóna nerozřešena otázka jejich původu. Vyslovuje se sice někdy tak, jako by síly měly svůj původ z boha emanací, avšak k určitému formulování emanace nedochází. Počet sil o sobě je neohraničen.⁹² Přece však vypočítává také jednotlivé síly a pak rozeznává: θεῖος λόγος, ἡ ποιητικὴ, ἡ βασιλική, ἡ ἰλεως, ἡ νομοθετικὴ. Nejčastěji rozeznává dvě nejvyšší síly, dobrotu a moc, ἀγαθότης a ἐξουσία, které opět spojeny jsou v božském Logu. Praví, že poučení o tom dostalo se mu vnitřním viděním: „Uslyšel jsem však ještě důležitější výklad ze své vlastní duše, která často bohem uchváčena prorokovala o věcech, jichž sama neznala, na něž si vzpomínám, a které, pokud je možno, sdělím. Řekla pak mně, že v jednom opravdově jsoucím bohu jsou dvě síly nejvyšší a první, dobrota a moc, dobrotou svou že všechno stvořil, mocí svou stvořené řídí, a třetí jako společný obou střed je Logos, neboť na Logu spočívá jak moc, tak i dobrota

χρόμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσθηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέζοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητὰ. [CW I,4n]

⁸⁶De special. leg. I,329: ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. [CW V,79]

⁸⁷De Abrahamo 115: ἱεραὶ καὶ θεαὶ φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὑπαρχοὶ τοῦ πρώτου θεοῦ. [CW IV,26]

⁸⁸De somnis I,69: τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει. [CW III,219] Tamtéž 127: ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. [CW III,232]

⁸⁹De somnis I,115: ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους [CW III,229], tamtéž I,141: ταῦτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἶωθε καλεῖν. [CW III,235]

⁹⁰De opif. mundi 24: εἰ δὲ τις ἐβελήσειε γυμνοτέρους χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἄν ἔτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος. [CW I,7]

⁹¹De sacrificiis Abelis et Caini 59: ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. [CW I,226]

⁹²De confus. linguar. 171: ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις. [CW II,262]. Srovnej předchozí poznámku.

boží.“⁹³

9.4 O Logu

47. Již z tohoto místa je patrné, že Filón rozumí Logem či Slovem ideu, která všechny ideje v sebe pojímá, božskou sílu, která v sobě všechny ostatní božské síly spojuje, středisko idejí, jednotu sil, jakýsi souhrn nadmyslného světa. Jako bůh jest to nejobecnější vůbec, tak Logos jest ono nejobecnější ze všeho, co povstalo, je nejvyšší ze všech idejí, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, je τόπος a μητρόπολις ἰδεῶν, τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος.⁹⁴ Logos není ani nestvořen jako bůh, ani stvořen jako my, ale je uprostřed mezi protivami, jež spojuje,⁹⁵ je prvorozený syn, πρωτόγονος υἱός, bůh je jeho otcem, moudrost jeho matkou,⁹⁶ je druhým bohem, δεύτερος θεός,⁹⁷ a pro nás nedokonalé bytosti, kteří boha nemůžeme poznati, sám byl by bohem.⁹⁸ Logos jest zástupcem boha, je vůbec prostředníkem mezi bohem a světem, místodržitelem, ὑπαρχος, božím na zemi, přináší jako vyslanec,⁹⁹ πρεσβευτής, boží rozkazy a vykládá je jako tlumočník, ἑρμηνευτής, lidem, je anděl nebo archanděl, který lidem přináší zjevení boží,¹⁰⁰ nástroj, jímž stvořil svět,¹⁰¹ a jímž jest ve spojení se světem, takže lze jej ztotožnit s tvůrčím slovem božím.¹⁰² Logos Filónův jest však prostředníkem netoliko pro vztahy boha k světu, nýbrž také naopak pro vztahy světa k bohu. Logos zastupuje lidi jako velekněz, „neboť on jest přímluvčím (ἰκέτης) za smrtelné pokolení v jeho úzkostech (κρηαίνοντος) vůči Věčnému,¹⁰³ a jejich obhájce (παράκλητος = advocatus), když jejich hříchy na ně žalují, „neboť bylo nutno,

⁹³De cherubim 27: ἤκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιότερου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτέσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι· ὄν, ἐὰν δύνωμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ. ἔλεγε δὲ μοι κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν, καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννημέναι, ἐξουσία δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν, τῆρον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖς μέσον εἶναι λόγον, λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν. [CW I,176]

⁹⁴De opif. mundi 25. [CW I,8]

⁹⁵Quis rer. divin. heres I,206: οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὧν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. [CW III,47]

⁹⁶De fuga et inventione 109–110: πατὴρ δὲ θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητὴρ δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν . . . ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος. [CW III,133]

⁹⁷Citát z Filóna u Eusebia, Praep. ev. VII,13,1.

⁹⁸Leg. alleg. 207: οὗτος γὰρ (λόγος) ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός. [CW I,159]

⁹⁹Quis rer. div. heres 205: πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. [CW III,47]

¹⁰⁰Leg. alleg. 177: τὸν δὲ ἄγγελον, ὃς ἐστὶ λόγος [CW I,152] — De confus. linguarum 146: τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελος, πολυώνυμον ὑπάρχοντα. [CW II,257]

¹⁰¹Leg. alleg. 96: σκια θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ. [CW I,134] — De cherubim 127: εὐρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ (τοῦ κοσμοῦ) τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. [CW I,200]

¹⁰²Leg. alleg. 21. [CW I,66]

¹⁰³Quis rer. div. heres 205: ὁ δ' αὐτὸς ἰκέτης μὲν ἐστὶ τοῦ θνητοῦ κρηαίνοντος αἰεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον. [CW III,47] — De gigantibus 50: ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν αἰεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἀγίοις δόγμασι δυνάμενος. [CW II,51] — De fuga et inventione 108: λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἐκουσίῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίῳ ἀδικημάτων ἀμέτοχον. [CW III,133]

aby ten, který se otci světa zaslavil, užíval na ctnosti nejdokonalejšího syna jako obhájce jak k odpuštění hříchů, tak i k udílení nejbohatších statků.“¹⁰⁴

Svět pomyslný byl před stvořením světa jako Logos v myšlenkách božích a projevil se božským slovem tvůrčím. V prvním smyslu je to λόγος ἐνδιάθετος, v druhém λόγος προφορικός. „Dvojitý pak jest Logos jak ve vesmíru, tak v lidské přirozenosti; vzhledem k vesmíru jest jednak v beztělných a pravzorových ideách, z nichž pomyslný svět se skládá, jednak ve viditelných věcech, které jsou jen napodobeninami oněch idejí, podle nichž tento smyslný svět byl dokonán; v člověku pak je jako v něm ležící (ἐνδιάθετος) a jako navenek se projevující (προφορικός) Logos, jeden jako jakýsi pramen, druhý jako z něho vytékající.“¹⁰⁵

Z toho, co dosud bylo o Logu řečeno, je patrné, že také zde, stejně jako v představách o božských silách, je u Filóna kolísání mezi pojímáním atributivním a substantivním. Na některých místech je nepochybné hypostasování, na jiných opět je to síla boží, božský rozum. Filón však patrně nepozoruje, že představa mezi osobním a neosobním bytím jeho Logu není mu jasná.

Podle mínění Filónova jest obojí, právě proto však žádné z obou výlučně; a že jest nemožno spojití obojí tyto vlastnosti v jediný celek, toho nenahlíží. V systému Filónově, zdá se, nešlo to ani jinak. Logos, jako i ostatní síly, je mu nutný proto, že bůh sám nemůže přijíti v přímý styk se světem. Logos má státi uprostřed a zprostředkovati vzájemné styky. Přitom však nemůže býti pouhou vlastností boží, neboť pak bylo by to přece jen přímé působení boží na svět, což Filón prohlašuje za nepřipustné; nemůže však také býti úplně totožný s bytostmi mimobožskými, poněvadž pak by se bůh opět dostal v přímý styk s něčím mimo sebe.

Při vytvoření představy o Logu působily na Filóna jednak vlivy řecké filosofie, jednak vliv židovských spekulací o hypostasích, a zvláště o Moudrosti, jak jsme je poznali již u předchůdců Filónových ve filosofickém myšlení hellenistického židovstva.

V řecké filosofii vyskytuje se pojem Logu u Hérakleita, později vybudovali jej stoikové, rozumějící jím světový rozum ve hmotě vládnoucí. Filón převzal název patrně pouze od stoiků; zatímco však u stoiků jest Logos nejvyšším božstvem samým, jest mu u Filóna vykázáno místo druhé, vedle boha, mezi bohem a světem.

Jednajíce o knize Moudrosti, upozornili jsme na spekulace židovstva palestinského o hypostasích, hlavně o Moudrosti, a na to, jak vytvořily se tyto spekulace na půdě židovstva hellenistického. Vliv tento působil i na Filóna. Také u Filóna vyskytuje se představa Moudrosti, ustupuje však do pozadí před představou Logu.

¹⁰⁴Vita Mosis II,134: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῃ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρὸς τε ἀμνηστίαν ἀμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθαρτωτάτων ἀγαθῶν. [CW IV,231]

¹⁰⁵Vita Mosis II,127: διπλὸς γὰρ ὁ λόγος ἐν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὀρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀποτελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, καὶ ὁ μὲν οἶά τις πηγῆ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. [CW IV,229]

Moudrost jest podle něho preexistentní,¹⁰⁶ bůh jest otcem, Moudrost matkou světa, jež zrodila jako jediného a milovaného Syna.¹⁰⁷ Na jednom místě, kde Filón zdůrazňuje, že následující věty jsou jako tajné učení pouze pro zasvěcence, jmenuje dokonce boha mužem Moudrosti, s nímž všechno, zvláště ideje, zplodil, ale tak, že tato, jinak než u lidského manželství, zůstává ve věčném panenství.¹⁰⁸ Poměr mezi Moudrostí a Logem není u Filóna jasný a důsledně líčený. Někdy zdá se být Moudrost jako dílčí síla Logu, tedy méně než Logos, jinde zase jest Moudrost princip vyšší, z něhož Logos vychází,¹⁰⁹ a na jiném místě se Moudrost a Logos zcela ztotožňují.¹¹⁰ Filónovi nepodařilo se sjednotit tyto spekulace různého původu. Na představu o Logu působila řecká filosofie svým vlivem, spekulaci o Moudrosti převzal z filosofického myšlení hellenistického židovstva, kde opět byla pěstována pod vlivem spekulace židovstva palestinského. Že by na Filónovu představu o Logu působily spekulace rabínské o Slovu božím, $\aleph \ \aleph \aleph \ \aleph$, $\aleph \aleph \aleph \aleph$, v nichž jaksi hypostasovali řeč a mluvu boží, nedá se dobře odůvodnit. Spekulace tyto jsou obsaženy v targumech palestinského rabínské židovstva, avšak o těch nemůžeme dokázat, že by byly už v době Filónovy vybudovány, třeba jen i ústním podáním, v té podobě, jak zachovány jsou nyní. Mimo to jest podobnost zcela nepatrná, pouze vlastně v slově, nikoliv však v jeho obsahu.

Filónovy názory o Logu nejsou v žádném jeho spise sestaveny systematicky a nedá se z různých míst, kde jest o něm zmínka, sestavit jednotný obraz celkový. Jisto jest, že hypostasování není jen poetické, že však také není u něho tak dokonalé personifikace Logu, aby stál jako druhá osoba božská samostatně vedle boha. Filón neměl ještě potřeby ujasnit si to. Pokud personifikuje, hlásá při tom rozhodný subordinacianismus. I tolik jest jisto, že jsou tu již prvky, které později v dějinách vývoje křesťanského dogmatu kristologického měly veliký význam.

9.5 V. O člověku a o duši

48. V názorech o člověku vystupuje dualistická základna Filónova systému nejnvýrazněji. Filón následuje tu učení Platónova, v něčem jeví se také vliv názoru Aristotelova. Člověk je mu *dvojitou* bytostí, náleží oběma světům, je duch i hmota, duše i tělo. Filón zdůrazňuje přecasto tuto dvojí protivu v člověku: „Neboť když voῦς stoupá vzhůru a jest zasvěcován v tajemství boží, posuzuje svoje tělo jako mrtvé a zlé. . . , netáže se po svém vpravdě mrtvém těle, jen toho dbaje, aby zlým a mrtvým spoluzajatelem to nejlepší, duše, neutrpělo škody . . .

¹⁰⁶De humanitate 62: σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἑμῆς γενέσεως ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὔσαν. [CW V,283]

¹⁰⁷De ebrietate 30: ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδίσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. [CW II,176] Srovnej poznámku 96.

¹⁰⁸De cherubim 48n: ταῦτα, ὧ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὄψα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμνήτων ἐκλαλήσητε, ταμειυσάμενοι δὲ παρ' ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρόν. . . πατήρ, ἅτε γεγεννηκῶς αὐτὰ, καὶ σοφίας ἀνὴρ atd. [CW I,181.182]

¹⁰⁹De somnis II,242: κάτεισι δὲ ὡσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεὸς λόγος. [CW III,297]

¹¹⁰Quod deterius potiori insid. solet 10, kde skála, do níž Mojžíš holí uhodil, nazývá se Moudrost a hned potom Logos. [CW I,260]

Kdy jen, duše, budeš si vědoma nejlépe, že nosíš na sobě tělo? Přec aspoň tehdy, až budeš dokonalá a hodna vítězných odměn a korun? ... Neboť když νοῦς odnáší vítěznou cenu ctnosti, pak odsuzuje mrtvé tělo k smrti.¹¹¹ „Dobře pravil Hérakleitos, následuje tu učení Mojžíšova: ‚Žijeme smrt oněch, umíráme život oněch‘, neboť teď, když žijeme, naše duše zemřela a uzavřena jest v těle jako v hrobě. Když však zemřeme, žije duše svůj vlastní život a je osvobozena od zlého a mrtvého.“¹¹² Tělo tedy podle Filóna jest pramenem všeho zla, žalářem, v němž spoután jest duch,¹¹³ mrtvolou, kterou duše sebou vleče,¹¹⁴ rakví nebo hrobem, z něhož procitne teprv k pravému životu.¹¹⁵ Ježto smyslnost jako taková je špatná, je hřích člověku vrozen,¹¹⁶ nikdo nedovede se udržet bez něho, i kdyby žil pouze jediný den.¹¹⁷

V duši člověka rozeznává Filón způsobem aristotelským část vegetativní (θρεπτική), sensitivní (αἰσθητική), a pak duši rozumnou (νοῦς), která má 3 schopnosti: soudnost, paměť a schopnost řeči; mimo to obdařena jest v opaku k celé ostatní přírodě svobodnou vůlí, pro niž jediný člověk mezi všemi bytostmi jest také za své činy odpovědný.

Filón ve svém názoru o duši vychází z předpokladu, že veškeren prostor vzduchový jest pln duší. Z nich výše bydlící jsou andělé nebo démoni, kteří zprostředkují styk boha se světem.¹¹⁸ Ty, které jsou blíže k zemi, jsou přitahovány smyslností a sestupují do smrtelných těl.¹¹⁹ Ty duše pak zase naopak, které poznaly nicotu pobytu na zemi, vystupují do vyšších krajů nahoru, kde navěky přebývají, ostatní jsou zavřeny k svému očištění do pozemských těl. „Z těchto duší (které podle Filónovy představy obývají původně ovzduší až k měsíci) sestupují některé dolů, aby byly uzavřeny do smrtelných těl, ty totiž, které pozemské věci a tělo milují, jiné vystupují vzhůru, přičemž jsou opět rozdíly, podle různých určení a dob, které jsou závislé na jejich přirozenosti. Z těch musí jedny, pokud mají touhu po příbuzném jim a uvyklém životě na zemi, opět sestoupiti dolů, jiné však, které prohlédly plně svou nicotnost, nazývají tělo vězením a hrobem, utíkají od něho jako od vězení a hrobu vzhůru, povznášejí se lehkými křídly do

¹¹¹Leg. alleg. III,71–74: ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μεταωροπολῆ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μνηται, πονηρὸν καὶ δυσμενὲς κρίνει τὸ σῶμα ... τοῦ δὲ νεκροῦ ὄντος σώματος ἀλογεῖ μόνον στοχαζόμενος, ἵνα μὴ ὑπὸ κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου πλημμελῆται τὸ ἄριστον ἢ ψυχὴ ... πότε οὖν, ὃ ψυχὴ, μάλιστα νεκροφορεῖν σαυτὴν ὑπολήψῃ; ... ὅταν γὰρ ὁ νοῦς τὰ ἀρετῆς ἀπενέγκῃται νικητήρια, θάνατον καταψηφίζεται τοῦ νεκροῦ σώματος... [CW I,128–129]

¹¹²Leg. alleg. I,108: εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωυσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι, φησὶ γὰρ: „Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον,“ ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνομεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος. [CW I,89]

¹¹³De migrat. Abrahami 9: δεσμοτήριον. [CW II,270]

¹¹⁴De agricultura 25: τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα. [CW II,100]

¹¹⁵De migrat. Abrahami 16: λάραναξ ἢ σοφός. [CW II,271]

¹¹⁶Vita Mosis II,147: παντὶ γεννητῷ καὶ σπουδαίῳ ἦ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν. [CW IV,234]

¹¹⁷De mutatione nominum 48: τίς γὰρ, ὡς ὁ Ἰώβ φησι, καθαρὸς ἀπὸ ρύπου, καὶ μία ἡμέρα ἐστὶν ἡ ζωὴ. [CW III,165]

¹¹⁸De somnis I,139. [CW III,235], viz poznámku 120.

¹¹⁹De gigantibus 6n. [CW II,43]

éteru a pobývají navěky ve výši.“¹²⁰

Duše lidská není tedy nic jiného, než jedna z oněch božských sil, které slují ve svém původním stavu anděly nebo démony. Pouze duše vegetativní a senzitivní povstává plozením, a to ze vzdušných částek semene. Duše rozumná, νοῦς, vstupuje naproti tomu *zvenčí* do smrtelného těla, jsouc něco „božského a věčného“, ¹²¹ neboť bůh vdechl člověku *svého* ducha.¹²²

9.6 VI. Etika

49. Etika Filónova zná dva cíle, jeden nižší a druhý vyšší. Nižší znamená podrobení individuálního rozumu světovému, ἔπεσθαι λόγῳ, vyšší jest rozplynutí celého vědomého života v bohu, ἐν μόνῳ θεῷ στήναι.

V prvé příčině připíná se Filón těsně ke stoické etice. Za cíl této jaksi přirozené etiky přijímá „velmi slavný, od všech, kteří nejlépe filosofovali, určený předpis, ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, žítí ve shodě s přírodou.“¹²³ Se stoiky rozeznává dále čtyři základní ctnosti, φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, které nachází symbolisovány v čtyřech řekách rajských,¹²⁴ i čtyři základní afekty, ἡδονή, ἐπιθυμία, φόβος, λύπη,¹²⁵ a žádá netoliko jejich omezení, nýbrž plně jejich vyhubení, ne μετριοπάθεια, nýbrž ἀπάθεια. „Mojžíš však učí, že se musí celá vášnivost vyříznouti a vyhubiti z duše, doporučuje ne mírnění afektů, nýbrž bezvášnivost.“¹²⁶ Jako stoikové učí, že je pouze jediné dobro, totiž mravnost,¹²⁷ jako oni žádá co největší prostotu života a jednoduchost,¹²⁸ jako oni je kosmopolitou. Také stoický rozdíl mezi moudrým a pokračujícím zná; moudrý, ὁ σοφός, je ten člověk, který vášně úplně se zbavil a ji setřásl, pokračující, ὁ προκόπτων, nezříká se vášní všech, nýbrž popřává nutným a jednoduchým

¹²⁰De somnis I,138–139: τούτων τῶν ψυχῶν αἱ μὲν κατ'ἄσιν ἐνδεθησόμεναι σώμασι θνητοῖς, ὅσαι προσγειότατοι καὶ φιλοσώματοι, αἱ δ' ἀνέρχονται, διακριθεῖσαι πάλιν κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ὀρισθέντας ἀριθμοὺς καὶ χρόνους. τούτων αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις, αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμοτῆριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὡσπερ ἐξ εἰρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κόρυφαις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα. [CW III,234n]

¹²¹De opif. mundi 67: ἡ δ' (ἡ κίνησις) οἷα τεχνίτης ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ἀνεπίληπτος τέχνη ζωοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικὴν· τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ τανῦν ὑπερθετέον διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι θεῖον καὶ αἰδῖον ὄντα. [CW I,22]

¹²²De opif. mundi 134. [CW I,46]

¹²³De migrat. Abrahami 128: Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν ἄδόμενον τέλος, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. [CW II,293]

¹²⁴Leg. alleg. I,63: διὰ τούτων βούλεται τὰς κατὰ μέρος ἀρετὰς ὑπογράψαι· εἰσὶ δὲ τὸν ἀριθμὸν τέτταρες φρόνησις σωφροσύνη ἀνδρεία, δικαιοσύνη. [CW I,77]

¹²⁵De Abrahamo 236: τοὺς μὲν τέτταρας εἶναι τὰς ἐν ἡμῖν τῶν τεττάρων παθῶν δυνάμεις, ἡδονῆς, ἐπιθυμίας, φόβου, λύπης. [CW IV,52]

¹²⁶Leg. alleg. III,68: ὁ δὲ ὅφρις ἡ ἡδονὴ ἐξ ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρὰ· διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὐρίσκειται τὸ παράπαν, μόνον δ' αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει. [CW I,127] — Tamtéž III,129: Μωυσῆς δὲ ὄλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνει καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλωσ ἀπάθειαν ἀγαπῶν. [CW I,141]

¹²⁷De posteritate Caini 133: μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν. [CW II,29]

¹²⁸De somnis I,120, 228. [CW III,230, 253] — Leg alleg. III,141. [CW I,144] — Quod deterius potiori insidiatur 34. [CW I,265]

ještě místa v sobě.¹²⁹ Etika tohoto směru vrcholí u Filóna v líčení mudrce, jež označuje jako lékaře nemocného lidstva, jako krále a jediného člověka svobodného.

Při vši příbuznosti s etikou stoickou jest však etika Filónova již ve sledování tohoto nižšího cíle značně odlišná od morálky stoické a filosofické etiky řecké vůbec, a to svým *náboženským rázem*, jímž je proniknuta. Veškerá pozdější filosofie řecká se sice odvracela od těžkých theoretických problémů a obracela se k praktickým etickým potřebám člověka, snažila se jednotlivcům poskytnouti opory a pevného praktického názoru životního, avšak nikde nevystupuje to tak jasně v popředí jako u Filóna. Je třeba připsati to asi jednak na vrub vlivu Poseidóniovu, jednak individualitě Filóna samého, který prosycen jest náboženským nazíráním svých předků, posilován jsa v něm studiem knih starozákonních. Stoikové odkazují člověka na jeho vlastní síly, podle Filóna nemá však člověk jako bytost smyslová schopnosti k tomu, aby se osvobodil od smyslnosti, potřebuje k tomu přispění božího. Bůh v duši člověka pěstuje a podporuje ctnosti; jen ten, kdo vzdává mu čest a oddává se jeho působení, může dospěti dokonalosti.¹³⁰ Úkolem člověka jest, následovati a napodobovati boha, τὸ ἐπεσθαὶ θεῷ, μιμεῖσθαὶ θεόν, duše má se snažiti státi se sídlem boha, jeho svatým chrámem, a tím státi se silnou, když byla předtím slabá, rozumnou, když byla předtím nerozumnou. Jsme-li λογικοί, máme-li v sobě Logos, jsme také šťastni, žijeme ctnostně, jsme-li ἄλογοι, nemáme ctnosti. Naším úkolem a naší nejvyšší rozkoší jest sloužiti bohu, δουλεύειν θεῷ.¹³¹ Moudrý zasvěcuje bohu svůj rozum, takže nemyslí na nic jiného, než na boha a jeho síly.¹³² V Abrahamově životu a vývoji líčí Filón vývoj myslitelů. Abraham vyšel z astrologie Chaldejců, znalost přírody a jejich problémů je první stupeň vývoje. Pak přišel Abraham do země smyslů, Cháran. Od oblohy a přírody obrací se myslitel ve svém vývoji k bádání o životě smyslovém a vlastního nitra. Zřejmě myslí Filón při tom stupni na hellenskou vědu, na logiku, psychologii a etiku. Konečně však dospívá Abraham do vlasti, do země zaslíbené. Nad oněmi dvěma stupni je u myslitele stupeň třetí, nejvyšší, obírání se božskými věcmi, jehož symbolem jest Abraham.¹³³

Liší-li se Filón od stoické filosofie již v sledování vytčeného stupně nižšího, liší se od ní tím více v sledování cíle stupně vyššího. Jako nad Logem jest ještě vyšší bytost boží, podobně nalézá Filón v etice život ještě vyšší, než je život shodný s Logem. Jako původ člověka je transcendentní, tak i cíl jeho

¹²⁹Leg. alleg. III,140. [CW I,143]

¹³⁰Leg. alleg. I,48: πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετὰς. [CW I,73] — Tamtéž I,82: ὅταν γὰρ ἐκβῆ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ἀνεπέγκῃ θεῷ, ὡσπερ ὁ γέλωσ Ἰσαάκ, τηρικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. ἕως δὲ ἑαυτὸν ὑποτίθεται ὡς ἀπιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ· καὶ αὐτὸ γὰρ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. [CW I,82] — Tamtéž III,219: αὐτὸς γὰρ (ὁ κύριος) πατήρ ἐστι τῆς τελείας φύσεως, σπεύρων ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν. [CW I,162]

¹³¹De opif. mundi 145. [CW I,51] — De decalogo 74. [CW IV,285]

¹³²Quis rerum div. heres 110: τὴν μὲν διάνοιαν, ἵνα μηδὲν ἄλλο ἢ περὶ θεοῦ καὶ τῶν ἀρετῶν αὐτοῦ διανοῆται. [CW III,25n]

¹³³Traktát De Abrahamo. [CW IV,1n]

vývoje je transcendentní. Nejvyšší úkol moudrého člověka na světě jest, přiblížit se a připodobnit se bohu, a konečně *sjednotiti se s ním*. Tu pozvedá se člověk nad veškerý svět smyslný, ale i nad ideje a Logos, není již synem Logu, nýbrž stává se synem božím. Poněvadž však bytost boží povznesena jest nad veškerou poznatelnost, je nemožno dosíci sjednocení s ním cestou poznání; je to možno pouze prorockým unesením, *ekstasí*. Byl-li člověk odpadem od boha zapleten do smyslného života, může se z něho ekstasí opět propracovati k přímému nazírání na boha. Cíle toho lze dosáhnouti již zde na zemi. Člověk vpravdě moudrý a ctnostný povznese se nad sebe, vyjde ze sebe a v takovéto ekstasi nazíráním poznává božství samo. Jeho vlastní vědomí zaniká a mizí v božském světle. „Vejde-li do tebe, duše, touha požívati božských statků, opusť nejen tělo, duši smyslnou a řeč ... ale uprchni i sobě samé a vystup ze sebe samé jako posedlí a korybanti v bakchantském uchvácení a nadšení bohem a v prorockém zbožnění. K bohu se dochází v nadšení, když rozum není již při sobě, nýbrž uchvácen nebeskou láskou až k šílenství, unesen od jedině Jsoucího, až k němu přitažen nahoru.“¹³⁴ „Lačnou omamností uchvácená jako korybanti plní se duše bohem, a unesena jinou a vyšší žádostí, je uchvácená k vysoké klenbě nebeské a věří, že přichází až k němu samému, velkému králi. Jak touží po tom, aby jej viděla, proudí k ní jasné nesmíšené čisté paprsky jako bystřina, takže leskem duchovním oči se zaslepují.“¹³⁵

V takovém stavu ekstase duch boží bydlí v člověku a pohybuje jím jako strunami hudebního nástroje.¹³⁶ Kdo dospěl touto cestou k nazírání božství, dosáhl nejvyššího stupně pozemské blaženosti. Nad tím už jest pouze úplné osvobození od tohoto těla, návrat duše do jejího původního beztělého stavu, který je údělem těch, již se zbavili závislosti na tomto smyslném těle.¹³⁷

Filón rozvíjí tu zřejmě dále podněty, jež dala mu filosofie *platónská* a rozvíjí je patrně pod přímým vlivem *náboženství mystérií*, která v oné době začínala silně působiti v mnoha směrech kulturního snažení. Již pro Platóna byla činnost filosofova na nejvyšším stupni ne už klidné rozumové myšlení, nýbrž intuitivní nazírání, nejvyšší nadšení, *ἐνθουσιασμός*, božské opojení a božská šílenost, *θεία μανία*. Něco z divoké mysticko-extatické zbožnosti orfických mystérií zaznívá v jeho filosofii, jenže se u něho všechno vrací v očistěné, vyjasněné formě, povzneseno na vyšší stupeň. U Platóna však není tato opojenost v opaku k činnosti voůs, svět pronikajícího a ideje nazírajícího, u něho jest nazírání jen stupňova-

¹³⁴Quis rer. div. heres 69, 70: πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεται σε, ψυχῆ, τῶν θεῶν ἀγαθῶν κληρονομήσαι, μὴ μόνον ... τὸ σῶμα, καὶ αἴσθησιν, καὶ τὸν λόγον, καταλίπης, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὡσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατὰ τινα προφητικὸν ἐπιθυσιασμόν· ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κακμεμηνυίας καὶ ὑπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ἡγμένης καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸ εἰλυομένης. [CW III,16]

¹³⁵De opif. mundi 71: μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὡσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἐτέρου γεμισθεὶς ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὅψ' οὐ πρὸς τὴν ἄκραν ἀψίδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλυχομένου δ' ἰδεῖν, ἀθρόου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιναῖν. [CW I,24]

¹³⁶Quis rer. div. heres 246n a 262n. [CW III,56 a 60]

¹³⁷Leg. alleg. I,108. Viz poznámku 112.

nou činností rozumu. Filón přijímá myšlenky Platónovy, ale vnáší v ně protivu, kde jí původně nebylo. U něho je ekstase něco úplně jiného a nového, je v jistém opaku k činnosti rozumu a duše. Poněvadž božství jest úplně mimo veškeré poznání lidské duše, musí se člověk této duše vzdáti, aby božství dosáhl. A v tomto nazírání je Filón asi pod vlivem extatické zbožnosti náboženství mystérií, která v oné době z Orientu pronikala na západ, znova oživila různá mystéria domácí a strhla přemnohé lidi do svého čarovného kruhu. Vlivu tomu nasvědčuje u Filóna i jeho mluva, v níž užívá velmi četných výrazů, jaké známe právě z náboženské terminologie mystérií,¹³⁸ jeví se u něho i tím, že u mnohých svých názorů výslovně praví, že určeny jsou pouze pro zasvěcence, a podává je také způsobem, upomínajícím na tajemné sdělování hlubokých pravd při zasvěcování v mystéria.

50. Přehlédneme-li učení Filónovo, můžeme říci, že Filón nenáležel k osobnostem tvůrčím, jeho dílo není z jednotné litiny, nýbrž útvar komplikovaný a konglomerátový. Již vnější forma kromě několika výjimek je nevhodná, totiž výklady k Pentateuchu nebo soustavné vypsání mojžíšského zákonodárství. Aby do této formy vpravil obsah cizí, musil obsahu přizpůsobovati formu, z čehož pochází šroubovanost a umělkovanost jeho spisů. Také věčné opakování, sáhodlouhé větné periody a značná monotónie působí, že četba jeho spisů není příjemná.

Filón představuje svými názory nejvyšší možný stupeň přiblížení židovské kultury kultuře řecké. Jeho židovství znamená odstranění všeho partikularistického a nacionálního, všeho, co tvořilo podstatu židovství palestinského, jeho židovství jest nejzazším extrémem toho směru, jímž se bral vývoj židovství hellenistického.

Vlivu Filónovu na oba kruhy, jež měl na mysli, židovství i pohanství, bylo na úkor to, že hellenistické židovstvo od jeho doby ztrácí ponenáhlu stále více na svém významu, až tento typ židovství mizí úplně. Židovstvo palestinské brzo po smrti Filónově pozvedlo se proti nadvládě římské, bylo však potlačeno, Jeruzaléma bylo dobyté Titem r. 70 po Kr. a země byla krutě potrestána. Když pak se za Hadriana pozvedli Židé znova pod vůdcovstvím Bar-Kochbovým, byla jejich porážka dokonána. V židovství nabyl od té doby vrchu směr palestinsko-rabínský a ovládá také smýšlení židovstva diasporového, které přestalo býti hellenistickým a v nazírání i smýšlení přizpůsobilo se židovstvu palestinskému.

Počet židovstva diasporového ostatně značně se zmenšil a ještě více zmenšil se jeho vliv na pohanské kruhy, poněvadž mnozí z hellenistických židů stali se křesťany a vliv křesťanství úplně zatlačil vliv židovský na pohanské okolí. A právě zde, v křesťanství, tedy ve směru, který byl původně zcela mimo jeho obzor, jest vliv Filónův nejmocnější a nejtrvalejší. Již v některých knihách novozákonních jeví se stopy myšlení Filónova, ještě více však vliv jeho, později namnoze

¹³⁸Termíny, jichž užívá Filón z mluy náboženství mystérií: τελετή, τελεῖσθαι, τέλειος, τὰ τέλεια, τετελεσμένος. μυστεῖν, μύστις, μύστις, μυσταγωγός, μυστήρια (μικρὰ καὶ μεγάλα). ἱεροφαντεῖν, ἱεροφάντης, ἱερὸς λόγος. θιασος, θιασώτης. χορός, χορευτής. παρακαταθήκη, παρακατατίθεσθαι. ὄργια θεῶν, ὀργιάζεσθαι. ἀπόρρητος λόγος. θεολογεῖν, θεολόγος. ἄγιοι, πρεσβύτεροι — νεώτεροι. κεκαθαμένοι τὰ ὄτα (νοῦν, γλῶσσαν, ἄσινου), ἀμύητοι, μισροί, ἀκάθαρτοι, δυσκάθαρτοι καὶ δυσέκπλυτοι ψυχαί, θεοφορεῖσθαι, θεοφόρητος atd. Viz Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter, 2. vyd. 1906, str. 517 až 519.

splynuvší s vlivem novoplatónským, je patrný u křesťanských theologů a apologetů, hlavně alexandrijských, u pravověrných i u gnostických, a také později theologové čerpají z něho brzo více, brzo méně, přímo nebo nepřímo, vědomě nebo nevědomky.

Nejméně vlivu mělo Filónovo myšlení na židovství palestinské. Rabíni dobře pozorovali mezeru, která dělila světový názor Filónův od názorů jejich, proto nechtěli o něm ničeho vědět. Jako dali do klatby řecký překlad Starého zákona, Septuagintu, poněvadž se obávali ohrožení židovství, když se křesťané dovolávali jeho autority pro pravost svého učení, právě tak viděli ve Filónově učení nebezpečí pro čistotu monotheistické víry židovské. Nedali sice Filónových spisů do klatby, ale přecházeli je hlubokým mlčením. Filónovo jméno není v celé talmudské literatuře ani jednou jmenováno, nikde není také přímého vztahu k jeho učení a jeho výkladu biblickému.

Ve filosofickém myšlení řeckém v době po Filónovi jeví se mnohé podobnosti a shody s názory Filónovými. Že by však působil přímý vliv Filónův, nedá se dokázat. Není také úkolem této práce, dokazovat tyto vlivy, tu původnost a tam závislost; zde stačí pouze upozornit na podobnosti, aby doplněn byl obraz myšlení Filónova.

Z pozdější filosofie řecké jeví zvláště *novopythagoreismus* v mnoha rysech názory podobné Filónovým. U Apollónia z Tyany je týž směr k vnitřnímu nazírání na boha a doporučování askese jako nejlepší přípravy k tomu. Cena světské vědy oproti mystické kontemplaci snižuje se u něho právě tak jako u Filóna. I u něho je snaha po zduchovnění a zvnitřnění bohoslužby, za jejíž nejvyšší projev se považuje uchvácení. Ještě více styčných bodů je mezi Filónem a *Plútarchem*. Tak v učení o bohu, když se tvrdí jeho nepoznatelnost, odloučenost od všeho styku s věcmi, když je označován jako Jsoucí. Zvláště však stýká se Plútarchovo učení o Isidě s Filónovým o Logu. Isis je u Plútarcha zprostředkující bohyně, spojuje pozemské věci s Osiridem, nejvyšším bohem. Sbírá také ve věcech roztroušené údy, tj. věčné pravdy boží, které žijí hlavně na hvězdách, a přivádí je k lidem, dávajíc jim spatřovati nadsmyslné ve smyslném. O jiných středních bytostech vyskytují se u Plútarcha pouze rozptýlené poznámky. Názor o hmotě je v mnohé příčině vybudovanější, u Plútarcha je hmota již zřetelně principem zla vedle principu dobra, boha. Jako u Filóna, je i u Plútarcha doporučování askese, jíž duše vyzbrojuje se pro nazírání na boha. Líčení entusiasmů jako stavu, v němž duše trpíc a přijímajíc oddává se božskému působení, když se pro ně byla připravila vyjitím ze sebe, jest zcela filónské.

O předchůdci novoplatoniků *Núméniovi* je známo, že ctil v Mojžíšovi velkého proroka a Platóna nazýval atticky mluvícím Mojžíšem. Také on podstatu boží vidí v beztělesnosti a nepoznatelnosti a jmenuje jej Jsoucím. Proti bohu staví hmotu, z níž pochází všechno zlo. Zprostředkování tvoří bůh, který stvořil svět a který vychází z prvního boha a od něho přijímá rozum. Tak jeví se první bůh prapříčinou, druhý odleskem. Tento je jednak obrácen k bohu, od něhož má myšlenky, jež zase vkládá ve hmotu. Jednak ponořuje se tvoře ve hmotu a sám se tím stává světem. Následkem toho štěpí se všechno na světě v protivy, které se projevují zvláště také v duši člověkové. A aby v ní nabyl převahy duch, je především nutno odříkání a studium matematiky.

Všeobecně se uznává, že Filón měl vliv na systém *Plótinův*, ač ovšem Plótinós Filóna jako filosofa daleko předčil. Podle Plótina je bůh pro lidské myšlení nedokazatelný a nevysvětlitelný. Proti němu je hmota nejen jako nejsoucí, ale přímo jako zlá. Mezera mezi bohem a hmotou vyplněna jest středními bytostmi, božskými silami, které jsou zároveň myšleny jako vlastnosti boží, a sjednoceny jsou v Logu. Tento svět je odraz vyššího světa duchového, jehož vyšší formy ve hmotě našly výraz, ač nedostatečný. Duše lidí jest bytost duchová, která sestoupila do cizího tělesného prvku.

Etika nemůže přirozeně vytknouti vyššího cíle než ten, že zruší opět toto nepřirozené spojení. To děje se odvratem od smyslného, umrtvováním těla, čímž umožněno jest povznesení k nadsmyslnému; v ekstasi však duše, vystupujíc nad myšlení, dospívá k přímému nazírání na boha a v pasivním stavu bohu jest oddána a jím zcela naplněna. Příbuznost s myšlením Filónovým je tu patrna na prvý pohled.

Kapitola 10

Rejstřík

- Abrahamova Apokalypsa 34
- Aischylos 66, 164
- akademici 74
- Akadémie 141
- Alexandr Polyhistor 60–62
- Alexandr Veliký 9, 11–14, 39, 66, 69, 72, 104
- alegorický výklad 46, 49, 77–82, 92n, 106, 130, 146–152, 160, 166, 168–175
- Anatolius 101, 103, 140
- Anaximandros 82
- Antigonos 11
- Antiochos IV. Epifanés 14–17, 19n, 133n
- Antiochos Veliký 14
- Antiochos z Askalónu 88
- antisemitismus 51n, 142
- Apión 52, 64, 110, 142
- Apokalypsa Abrahamova 34
- Apokalypsa Baruchova 34
- apokryfní knihy 59
- Apollónios Molón 52
- Apollónios z Tyany 88, 202
- apologetické spisy židovské 63n, 66
- Aristeas, autor listu 38, 57, 64, 67
- Aristeas, historik 60n
- Aristeův list 14, 57, 66n, 100
- Aristobúlos, filosof 90, 100–116, 140, 168
- Aristobúlos I. 20
- Aristotelés 70–73, 82n, 86, 90, 94, 162, 178, 182, 192
- Artapanos 60n

- Baruchova Apokalypsa 34
- Baruchova kniha 59
- básníci řečtí, židovské padělky 66n
- básnictví hellenistického židovstva 62n

Cicero 8, 52, 74, 83, 88, 141
 Démétrios Falérský 57, 104
 Démétrios, historik židovský 57, 60
 Démétrios I. Sótér 61
 Démokritos 71
 diatribé 86n, 134, 167
 Dión z Borysthénu 87
 dualismus u Filóna 179, 192
 duše lidská podle Filóna 192–194

 eklekticismus 74, 94, 166, 176
 ekstase u Filóna 197–199, 203
 Eleazar, velekněz 57
 Empedoklés 82, 165
 Ennius 73
 Epiktétos 78
 epikureismus 69, 71, 73n, 157, 178
 Esseni 95, 97–99, 156
 Ester 59
 etika Filónova 194–197
 Etiopská kniha Henochova 33n
 Euhémeros 73
 Eupolémós 60n
 Euripidés 66, 164
 Eusebius 60–64, 88, 100–103, 106, 111n, 133, 135, 142, 144n, 149n, 156n
 Eustathios 79
 Ezechiel, tragik 60, 63

 farizejské židovství 26–28, 31, 44, 53, 59, 137
 farizeové 25n, 43, 52, 97
 Filón, epik 60, 62
 Filón, filosof 15, 39–41, 46, 50, 58, 62, 64, 75, 87, 90n, 98, 101n, 105, 109, 111–113,
 116, 121, 126–128, 140–203
 Filón z Larissy 141
 Flavius Josef 28, 39n, 51, 60, 62, 64, 97n, 110n, 133, 135, 142
 Fókylidés 67

 Glaukón 79

 haggada 34
 halacha 34
 Hasmonejci viz Makabejci
 Hekataios 64, 66
 hellenistická města v Palestině 14, 21
 Henoch 33
 Hérakleitos 71, 164, 168, 190, 192
 Hérakleitos, stoik 79
 Hermippos Kallimachos 113
 Héródés Veliký 20, 22n, 34, 37

Hésiodos 66, 103, 105, 110, 164
 Hippokratés 164
 historické spisy hellenistického židovstva 59n
 historické spisy palestinského židovstva 28
 Homér 52, 66, 79, 81–83, 103, 105n, 110, 113, 164

 Chairémón 52
 Chrysippos 78, 129

 Isatés 51
 Iasón, velekněz 16n
 Iasón z Kyrény 62, 135

 Jeremiášova Paraleipomena 35
 Jeremiášův list 59
 Jeroným 59, 121, 133, 135, 142, 144, 150
 Ježíš Sirach 14, 30n, 45, 58, 116, 121n, 125, 128, 130
 Ježíš, velekněz viz Jason, velekněz
 Job 61
 Jobova kniha 30
 Judit 32
 Justin Mučedník 108, 111n
 Justus z Tiberiady 62
 Juvenalis 52

 Kazatel 30, 117
 Kleanthés 165
 Kléméns Alexandrijský 63, 101–103, 106, 110–112
 Kleodémos 60n
 Kniha Baruchova 59
 Kniha Danielova 33, 59, 93
 Kniha dějin Jana Hyrkana 28
 Kniha Ezdrášova IV. 34
 Kniha Henochova 33
 Kniha Ježíše Siracha viz Ježíš Sirach
 Kniha Jubilejí 35
 Kniha Judit 31
 Kniha makabejská I. 28
 Kniha makabejská II. 62, 101, 135
 Kniha makabejská III. 62
 Kniha makabejská IV. 90n, 133–139
 Kniha Moudrosti 90, 116–132, 190
 Kniha Přísloví 30, 116n, 122
 Kniha Sibyllská 37, 64n
 Kniha Tobíášova 32
 křesťanství 47, 71, 201
 kynikové 49, 71, 86n
 kyrenaici 71, 73

 Linos 66, 105, 110

literatura diasporového židovstva 53
 literatura palestinského židovstva 27
 Logos 77, 126, 163, 186–191, 196n, 203
 Lysimachos 52

 Makabejci 19, 22, 28, 35
 makabejská doba 22–29, 32, 97
 Makabejská kniha první 28
 Makabejská kniha druhá 62, 101, 135
 Makabejská kniha třetí 62
 Makabejská kniha čtvrtá 90n, 133–139
 makabejské povstání 15, 19n, 25, 28, 33, 39
 makabejské žalmy 29
 Malchos 61
 Manethó 64
 Marcus Aurelius 84
 masora 34
 mašal 30
 Mattatiáš 19
 Megasthenés 113
 Menandros 66
 Menassesova modlitba 59
 Menelaos, velekněz 17
 Metrodóros z Lampsaku 79
 midraš 34, 170, 172
 Míšna 22n, 31, 161
 Moderatus z Gades 88
 Mojžíš 61n, 101–103, 105–107, 109, 112, 120, 125, 153,
 158–161, 165, 168n, 176, 182n, 192, 195, 202
 Mojžíšovo Nanebevzetí 34
 moudrost průpovědní 29, 116, 123
 Moudrost Šalomounova 90n, 116–132
 Mučednictví Izajášovo 35
 Músónius 167
 mystéria, vliv na Filóna 199n

 nacionalismus židovství 26n, 44, 46, 49, 54, 131, 162, 200
 Nanebevzetí Mojžíšovo 34
 napomínání prorocká 32
 Nigidius Figulus 88
 Nikomachos z Gerasy 88
 novoplatonismus 70n, 74n, 84, 201
 novopythagoreismus 70n, 74n, 84, 87n, 94, 98, 109, 126n, 202
 Numénius 202

 Onias III 16n, 100, 114
 Orfeus 61, 66, 105, 108, 110

 Panaitios 83
 pantheismus 179

Paraleipomena Jeremiášova 35
 Parmenidés 165
 Parthové 12, 19n
 partikularismus židovství 26n, 44, 46, 49, 54, 131, 162, 177, 200
 Pavel apoštol 48, 51, 121
 peripatetici 74, 108
 Persius 52
 Pindaros 164
 Pirkej Avot 31
 Platón a platonismus 70–76, 78n, 82–84, 86, 94, 98, 103n, 108, 123, 127n, 162, 164–
 166, 169, 178n, 181n, 184n, 192, 199
 Plótinus 94, 203
 Plútarchos 74, 79, 81, 84, 202
 Poseidónios 52, 81, 83–88, 128, 150, 166n, 169, 178, 184, 196
 propaganda židovská 48–52, 55, 64–66
 proselyté 50–52
 Přísloví Šalomounova viz Kniha Přísloví
 Pseudo-Aristeas 65n, 100
 Pseudo-Aristobúlos 111
 pseudoepigrafy 32–34
 Pseudo-Fókylidés 67
 Pseudo-Hekataios 66, 106, 110–113
 Ptolemaios I. Lagi 38, 66
 Ptolemaios II. Filadelfos 39, 57, 65, 67, 100n, 103
 Ptolemaios IV. 57, 60
 Ptolemaios VI. Filométór 100–102, 109, 114n
 Ptolemaios VII. Fyskón 42, 113
 Ptolemaiovci 13, 56
 Pythagoras, pythagoreismus 74, 82, 84, 87n, 94, 98, 103n, 107n, 113, 162, 166, 169,
 178

 Quintilianus 52

 římská doba 21, 24n, 27, 38

 Sadok 12, 20
 saduceové 20, 25, 27, 36, 52, 97
 Seleukos 11, 113
 Seleukovci 13
 Seneca 8, 50, 52, 84
 Septuaginta 56, 58, 61, 95n, 100n, 121, 161, 201
 Sibylla 64n
 Sibyllské knihy 37, 64n, 113
 síly střední (božské) u Filóna 183–186
 Sirach viz Ježíš Sirach
 skepticismus 70n, 73n, 157
 Slovanská kniha Henochova 34
 sofisté 70n
 Sofoklés 66

Sókratés 70, 73, 103n
Sótion 88
Statius 52
Stésimbrotos z Thapsu 79
stoicismus 70n, 73n, 77–79, 81–84, 87, 92, 94, 106, 108, 123, 128–130, 134, 137, 162,
169–171, 173, 178, 182–184, 190, 194–197
synagogy 39, 41, 43, 50, 58, 133n, 140
synkretismus 55, 75, 94

Tacitus 19, 52
Talmud 22, 31
targum 34, 191
Thalés 82
Theagenés z Rhegia 79
Theodóros 73
Theofrastos 82
Theognis 73, 164
Therapeuti 95, 98n
Tobiáš 32

universalismus 46–48, 54n, 162n
vypravování poučná 31
Xenofanés 73

zákoníci 13, 15, 25n, 31, 34, 52, 70
Závěti 12 patriarchů 34
„zbožní“ 15, 19, 25
Zénón z Kittia 77n, 165, 168n

žalмовé básnictví 29
žalmy makabejské 29
žalmy Šalomounovy 29

Kapitola 11

Literatura

- Apelt**, De rationibus quibusdam, quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt. Comm. Jenenses VIII, 1907.
- Bergk**, Griechische Literaturgeschichte, 1887, IV, str. 534n.
- Bousset**, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter, 2. vyd. 1906, str. 30–35, 503–524.
- Clemen**, Theol. Stud. und Kritik, 1902, str. 684.
- Dähne**, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, sv. II, str. 73–112, 152–180.
- Deissmann**, Úvod k německému překladu knihy v Kautschově Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testamentes, 1900, sv. II, str. 149n.
- Deussen**, Die Philosophie der Griechen, 2. vyd. 1919, str. 465n.
- Elter**, De gnomologiorum graecorum historia atque origine, Part V–IX, Bonnské universitní programy 1894–5.
- Ewald**, Geschichte des Volkes Israel, 3. vyd. 1868, sv. IV, str. 335n, 626n; sv. VI, str. 257–312.
- Felten**, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1910, sv. I, str. 512n, 528n.
- Freudenthal**, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Über die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht, Breslau 1869.
- Friedländer**, Gesch. der jüdischen Apologetik, 1903, str. 28–31.
- Griechische Philosophie im Alten Testamente, 1904, str. 182–208.
- Gfrörer**, Philo und die alexandrinische Philosophie, sv. II, str. 71–121, 200–272.
- Philo und die alexandrinische Theosophie, sv. I, str. 1–113.
- Grätz**, Geschichte der Juden, 4. vyd. 1888, sv. III, str. 611–613, 620–629, 797–802.
- Hausrath**, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. vyd. 1875, sv. II, str. 131–182, 259n.
- Heinisch**, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, 1908.
- Herzfeld**, Geschichte des Volkes Israel, sv. III, str. 473n a 564n.
- Joel**, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, 1880, str. 77–100.
- Menzel**, Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomonos, 1899, str. 39–70.

- Migne**, *Patrologia graeca*.
- Septuaginta**, (ed. Alfred Rahlfs), 1979.
- Schlatter**, *Geschichte Israels*, 2. vyd. 1906, str. 39–50, 318n.
- Schürer**, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4. vyd. 1909, sv. III, str. 505–522, 633–716.
- Siegfried**, *Die Weisheit Salomos*, in: Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des A. T.*, 1900, str. 476n.
- *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet*, Jenna, 1875.
- Susemihl**, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, sv. II, str. 623n, 629–634.
- Überweg–Heinze**, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 8. vyd. 1894, str. 313–323.
- Weisse**, *Die Evangelienfrage*, 1856, str. 202n.
- Wendland**, *Anzeige von Elters Programmen*, in: *Byzantinische Zeitschrift* VII, 1898, str. 445n.
- *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1907, str. 115.
- *Neuentdeckte Fragmente Philos. Nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini*, 1891.
- *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*.
- *Philos Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, 1892.
- und **Kern**, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, 1895, str. 1–75.
- Willrich**, *Juden und Griechen von der makkab. Erhebung*, 1895, str. 162–168.
- Zeller**, *Die Philosophie der Griechen*, 1852, sv. III, str. 574n, 580–582, 594–665.

Filónovy testy jsou citovány podle kritického vydání Cohn–Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, sv. I. vydal Cohn 1896, II. Wendland 1897, III. Wendland 1898, IV. Cohn 1902, V. Cohn 1906. Toto vydání citováno jest značkou CW. Knihy, které v tomto vydání nejsou obsaženy, jsou citovány podle malého vydání be kritických poznámek Cohn–Reiter, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, a to ze svazku VI. 1915, Editio minor. Citováno zkratkou CR. Použito také německého překladu Cohn, *Die Werke Philos von Alexandria*, sv. I, 1909, sv. II, 1910.

Spisy zachované pouze v arménském překladu jsou citovány podle vydání: *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti I. et II. de providentia et III. de animalibus, ex Armena versione etc. nunc primum in Latium (sic) fideliter translati per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis 1822*, a: *Philonis Judaei paralyponema Armena, libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsonem, et alter de Jona, tertius de tribus angelis Abrahamo apparentibus, opera hactenus inedita ex Armena versione etc. nunc primum in Latium fideliter translata per Jo. Bapt. Aucher, Venetiis 1826*.

Sbíрку menších zlomků roztroušených v tištěných i netištěných florilegiích a kate-nách vydal Harris, *Fragments of Philo Judaeus, newly edited*, Cambridge 1886.

V českých překladech vyšlo: Josephus Flavius, Válka židovská, SNKLU 1965 (nověji Svoboda 1990–1992, 2 svazky); Pirkej Avot (česko-hebrejsky), Sefer 1994; Apokryfy (Starý zákon, překlad s výkladem — Dodatek), Kalich 1985; Knihy tajemství a moudrosti I. (mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy), Vyšehrad 1995. (pozn. vyd.)