

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



Gustav Koutník

*Alegorická metoda výkladu u Filona
Alexandrijského*

Bakalářská práce

Vedoucí práce Mgr. Josef Kružík, Ph.D.

Praha, 2007

Na tomto místě bych chtěl poděkovat vedoucímu mé práce, Mgr. Josefu Kružíkovi, Ph.D., jak za ochotu pomoci s jakýmkoliv problémem, tak za inspiraci, která mě k tomuto tématu přivedla.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 17.5.2007

.....

podpis

Obsah:

1. Úvod	4
2. Přehled dosavadního bádání	6
3. Alegorická metoda výkladu u Filona Alexandrijského	10
3.1...Doba a dílo Filona Alexandrijského	10
3.2...Původ a historie alegorické metody	17
3.2.1...Alegorie v řecké literatuře	17
3.2.2...Alegorie v židovské literatuře	19
3.2.3...Filon a alegorická tradice	23
3.3...Alegorická metoda Filona Alexandrijského	25
3.3.1...Cíl Filonovy alegorické metody	25
3.3.2...Struktura Filonovy alegorické metody	27
4. Závěr	46
5. Seznam zkratk a bibliografie	48

1. Úvod

Postava Filona Alexandrijského se těší zejména v posledních desetiletích čím dál tím větší pozornosti badatelů. Důvodů je patrně více, každopádně však lze očekávat, že i u nás poroste zájem o jeho dílo. Přitom číst Filona zajisté není jednoduché. Filon se ve své tvorbě - představující z velké části exegetické výklady Písma - ukazuje jako eklektik, snažící se obhájit základy židovské víry pomocí řecké filosofie, přičemž využívá nauky napříč myšlenkovým spektrem řeckých škol a směrů. Často je mu tak vytýkána nedůslednost, nepochopení původní nauky či nulový přínos vlastních myšlenek. Ovšem aby člověk mohl přistoupit k posuzování těchto aspektů, je potřeba se nejdříve „naučit číst“ Filonova díla. To pak znamená především představit hlavní nástroj, který Filon ve svých výkladech používá. Tímto nástrojem je *alegorická metoda*, pomocí které z původního textu odkrývá nové významy. Cílem práce je proto představit strukturu, smysl a základní principy Filonovy alegorické metody.

Alegorická metoda není přitom jen „jedna z pomůcek“, která by Filonovi pomáhala v jeho úsilí, nýbrž stojí v samém základu jeho tvorby a jak zamýšlím ukázat, pochopení způsobu, jakým Filon podrobuje původní text Písma alegorizaci, je zcela klíčové pro porozumění jeho textům. Předtím však, než se ve své práci pustím do samotného rozboru alegorické metody, považuji za nutné stručně představit Filona samotného a rovněž dobu, ve které žil a tvořil (tak činím v kapitole 3.1) – to především z toho důvodu, že chci ukázat proč a jakým způsobem se Filon dostal ke svému exegetickému úsilí a naznačit specifické podmínky jeho doby, kterými to bylo umožněno. Ve druhé kapitole (3.2) si pak kladu za cíl prozkoumat alegorii před Filonem, tedy zjistit nakolik byl Filon ve své metodě průkopníkem a nakolik navazoval na již živou tradici, ať už z řeckého, židovského či helenizovaného okruhu předchůdců. Konečně pak ve třetí kapitole (3.3) chci vysvětlit, co přesně tedy Filon svou alegorickou metodou

výkladu sledoval a následně představit samotnou strukturu a způsob, jakým ji Filon ve svém úsilí aplikoval.

2. Přehled dosavadního bádání

Před vlastním rozbohem sekundární literatury nejprve krátce pojednám o literatuře primární. Podkladem pro vlastní zkoumání alegorické metody jsou mi především texty Filonových děl v anglickém překladu C. D. Yongea. Pro zachování jednotnosti zdroje nepoužívám v citacích český překlad M. Šediny (resp. jedná se pouze o jeden případ – úryvek z *Opif.*). V případě Bible využívám staršího vydání, důvodem je mimo jiné to, že je toto vydání opatřeno bohatým poznámkovým aparátem, kde se komentátor často vyjadřuje k podobným pasážím, na jaké reagoval i sám Filon. Dále se snažím uvádět co možná nejmarkantnější citace z Filona, které by ilustrovaly pojednávaný aspekt jeho alegorické metody. Zmiňované zlomky se pak snažím ponechávat vcelku – výjimkou jsou případy, kdy poukazují např. pouze na slovní spojení či případy, kdy je zlomek příliš dlouhý či se jedná o zlomků více. Rovněž se snažím uvádět příslušné zlomky z Bible. Důvodem je především záměr, aby si čtenář mohl souvislosti uvědomit hned, bez zdlouhavého dohledávání. Snažím se při přebírání témat od jednotlivých autorů především vyhýbat určitým „kontroverznostem“, „radikálním“ názorům či takovým myšlenkám, které jsou v díle jiného autora obstojně vyvráceny. Také se ve své práci záměrně vyhýbám tématu, které se často velmi nabízí – mám tím na mysli zkoumání původu té které části filosofické nauky, kterou Filon ve své tvorbě (resp. v příslušné pasáži) užívá. Důvodem je za prvé to, že by to bylo příliš rušivým elementem při sledování vytyčeného cíle, za druhé pak to, že by to nevyhnutelně ve spleťtém Filonově myšlenkovém systému vedlo k nepřesnostem a omylům.

Sekundární literaturu zde rozdělím na dvě části. První představují práce, z kterých jsem čerpal v „historických“ pojednáních, týkajících se Filonova života a doby (tedy kapitola 3.1), druhou pak práce, týkající se již přímo

alegorické metody. Dodávám, že zde komentuji pouze ty práce, z kterých jsem vycházel ve větší míře (ostatní zdroje viz „Sekundární literatura“).

V kapitole o Filonově životě mi bylo předlohou především velmi ucelené a přehledné dílo Johna Dillona *The Middle Platonists*,¹ vydané poprvé roku 1977. Dillon se zabývá především základními aspekty Filonovy filosofie a představuje ho jako exponenta středního platonismu.

Při tematizaci povahy diasporní společnosti v Alexandrii pak čerpám především z práce Františka Kováře *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, prvotně vydané v roce 1922,² kde Kovář představuje „univerzalistickou“ náladu židovské společnosti v tehdejší diaspoře a Filona samotného jako vrchol helénistického židovského myšlení.

Komentář k literatuře, kterou používám v pojednání o vlastní exegetické metodě začnu knihou Harryho Wolfsona *Philo* z roku 1948.³ Je to bezesporu jedna ze zásadních prací o Filonovi i jeho metodě výkladu, i když se v poslední době nevyhnula kritice (proti některým částem jeho díla se vymezují např. Dillon či Tobin). Pro účel své práce užívám zejména kapitolu přímo o alegorické metodě. Další prací je dílo Sidneyho Sowerse *The hermeneutics of Philo and Hebrews; a comparison of the interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*,⁴ která vyšla roku 1965 a je z něho ostatními autory často citováno. Sowers se v něm zabývá mimo jiné původem řecké a židovské alegorické metody před Filonem, místem Filona v alegorické tradici a především odkrýváním skrytého významu v textu Písma.

¹ Dillon John, *The Middle Platonists*, Duckworth 1996.

² Používám novější vydání z roku 1996: Kovář, František, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*. Praha: Herrmann, 1996.

³ Wolfson, Harry A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1948.

⁴ Sowers, Sidney G., *The hermeneutics of Philo and Hebrews; a comparison of the interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*. Richmond, John Knox Press, 1965.

Kniha Ronalda Williamsona *Philo and the Epistle to the Hebrews* byla vydána v roce 1970.⁵ Ačkoliv jsem z tohoto jinak velmi obsáhlého pojednání používal poměrně malou část týkající se interpretace textu, domnívám se, že jde o velmi erudovanou a uznávanou studii.

Práce Thomase Tobina *The Creation of Man: Philo and the history of interpretation*,⁶ vydaná roku 1983 se zabývá především pojetím stvoření člověka, nejprve u Filonových předchůdců a následně u Filona samého. Výklad je veden přehlednou formou, je doplněn mnohými příklady a autor se rovněž nebojí předkládat nové názory či vymezovat se vůči zavedeným autoritám (např. proti Wolfsonovi).

Pojednání Lestera Grabbea *Etymology in Early Jewish Interpretation*⁷ z roku 1988 se sice primárně zabývá především etymologií, avšak nabízí rovněž poměrně rozsáhlý výklad o vzniku a původu alegorie i o Filonových předchůdcích, jak z řecké tak z židovské strany.

Od předního odborníka na Filona Alexandrijského, Davida Runii, jsem pak bohužel měl k dispozici pouze studii *Philo in Early Christian Literature*,⁸ vydanou v roce 1993. Tato studie se primárně nezabývá alegorickou metodou, avšak byla mi cenným zdrojem mnohých obecných poznatků tohoto respektovaného autora.

V roce 2001 pak vyšla kniha s překlady tří Filonových pojednání od Miroslava Šediny s pozoruhodnou úvodní studií a rozsáhlým poznámkovým aparátem.⁹ Pro potřeby mé práce jsem čerpal z některých kapitol úvodní studie, rovněž i z některých poznámek k překladu Filonova *De opificio mundi*.

⁵ Williamson, Ronald, *Philo and the epistle to the Hebrews*. Leiden : E. J. Brill, 1970.

⁶ Tobin, Thomas H., *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, part of: The Catholic biblical quarterly. Monograph series: 14. Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1983.

⁷ Grabbe, Lester L., *Etymology in early Jewish interpretation*. Atlanta, Georgia : Scholar Press, 1988.

⁸ Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature*. Minneapolis : Fortress Press, 1993.

⁹ Šedina, Miroslav, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*. Praha: Oikoymenh, 2001.

Konečně posledním dílem je kniha Václava Ježka *Filón Alexandrijský, Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*,¹⁰ vydaná v roce 2004. Ačkoliv jde o celkem ucelenou studii o Filonovi Alexandrijském, dle mého názoru jsou některá autorova stanoviska poměrně nepodložená a z této studie jsem tudíž čerpal spíše v omezené míře.

¹⁰ Ježek, Václav, *Filón Alexandrijský, Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*. Prešovská univerzita v Prešově, 2004

3. Alegorická metoda výkladu u Filona Alexandrijského

3.1 Doba a dílo Filona Alexandrijského

Předtím, než se pustím do rozboru vlastní exegetické metody, pokládám za nutné být velmi stručně a přehledově nastínit podobu autorova díla a rovněž doby, ve které žil a tvořil. Filonova doba a prostředí, ve kterém se nalézal, představují důležitý prvek, který měl na jeho myšlení a tvorbu bezesporu zásadní vliv – především pak chci odhalit motivy, které Filona vedly k alegorickému způsobu interpretace.¹¹

Doba Filonova života je obecně odhadována přibližně do let 20 př. Kr. až 50 po Kr.¹² Narodil se v Alexandrii v zámožné a vlivné židovské rodině. Samozřejmě i v Alexandrii, jakožto součásti židovské diaspory, se projevoval silný helenizační tlak.¹³ Helénští židé, kteří byli usazeni mimo Palestinu, tak mluvili a psali řecky.¹⁴ Přestože bylo patrné oddělování židovských skupin (existovala většinou samostatná, jim vyhrazená čtvrť), dostávalo se jim právě v Alexandrii stejných práv jako helénům a existovaly přímo silné asimilační tendence, které chystaly změny, například opuštění těch náboženských příkazů, které vedly

¹¹ Dle Gadamera lze o interpretaci mluvit tehdy, když význam textu není srozumitelný na první pohled a interpretovat tak znamená činit srozumitelným či překládat cizí smysl do smyslu srozumitelného, rovněž ale také rozvažovat podmínky, na jejichž základě dostal text právě takovou podobu. Více H.-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 8 – 9.

Jak upozorňuje Gadamer, tradice má při interpretaci zásadní roli, jelikož pro porozumění je nezbytné být ve vztahu i s věcí samou, která se projevuje právě skrze tradici. Více H.-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 45 – 49.

¹² Za jediné jisté datum z jeho života je považován rok 39 po Kr., kdy Filon vedl neúspěšnou misi jménem alexandrijských židů ke Kaligulovi. Více J.Dillon, *The Middle Platonists*, str. 139.

¹³ Helenizační vliv byl však jevem obecným, dokonce i radikálně izolacionistické skupiny v Palestině (např. esejci) používaly helénistických myšlenkových modelů ke znázornění vlastních nauk. Více R.Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, str. 229.

¹⁴ Podíl na tomto má zajisté Septuaginta, řecký překlad Starého zákona, který vznikl právě v Alexandrii (pravděpodobně mezi 3. stoletím př. Kr. a 1. po Kr.). Zároveň je to taky důvod určitého pohrdání ze strany palestinských židů, kteří v tom viděli odcizení vůči hebrejské tradici.

k oddělenosti.¹⁵ Jak však uvádí Kovář,¹⁶ syntéza toho „židovského“ a toho „řeckého“ se povedla jen těm nejvzdělanějším, k udržení „původního“ náboženství sloužily pravidelné návštěvy synagog (kde probíhalo většinou vše řecky). Toto židovství bylo něčím *mezi* palestinským židovstvím a čistým helénismem. Významná je tendence k universalismu, kdy *chtěli* splynout s okolním světem, oporu pro svoje jednání nalézali v Bibli, ovšem ne vždy doslovným čtením, nýbrž příslušným *výkladem*. Důsledkem obojakti diasporního židovstva však bylo, že s ním nebyli spokojeni ani opravdoví helénisté, ani opravdoví židé. Spojení judaismu a helénismu diasporního židovstva se v tvůrčí oblasti projevovalo především v literatuře a filosofickém myšlení – centrem byla právě Alexandrie. Proces helenizace však probíhal na někdy zcela odlišných kulturních základech, což má za důsledek snahu o maximální možnou míru popularizace řeckého ducha – s tím je ale rovněž právě v oblasti literatury a filosofického myšlení spojen úpadek původní originality.

Není nikterak překvapivé, že Filon absolvoval klasické řecké vzdělání (*enkyklois paideia*) a je tak dobře obeznámen ze základními díly klasické řecké literatury jako jsou homérské eposy a Euripidova dramata, dílo Demosthenovo a stoická tvorba. Obzvláštní zalíbení pak nalézá především v Platonovi, jehož spisy (zejména *Timaios* a *Faidros*) jsou poté pro jeho tvorbu zásadní. Je však nutno si uvědomit, že toto vše „řecké“ probíhá na židovském základu (Filon je praktikující žid) a Filon se tak snaží o spojení řeckého vzdělání a učenosti s nadšenou přichylností k židovské víře. Lze říci, že cílem bylo Filonovi úplné sloučení židovské víry a etiky s řeckou filosofií, jelikož věřil v jejich naprostou shodu. Jako pro každého věřícího žida mu byla základem Tóra, přičemž byl

¹⁵ Někteří židovsko-helénističtí asimilanti se dokonce domnívali, že Bůh je podvodník, který chce lidstvo zotročit a člověk proti němu musí bojovat gnózí. Více K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, str. 142.

¹⁶ F. Kovář, *Filosofické myšlení helénistického židovstva*, str. 78.

závislý na Septuagintě.¹⁷ Jak uvádí Kovář, jeho židovství je mu ale spíše formou, která je vyplněna řeckým obsahem.¹⁸ Postupoval tedy tak, že se snažil na základ židovských posvátných textů aplikovat řeckou filosofii, které se nechtěl vzdát – právě v tomto lze spatřovat motivy k jeho specifické exegetické metodě.¹⁹ Domnívá se, že teprve právě náležitou interpretací (filosofickou) je možno dostat se ke všem pravdám biblické zvěsti. Filon tak „dokáže vyčíst“ z Písma nejhlubší teorie filosofické, theologické, kosmologické, psychologické i etické. Co se týče postavy Mojžíšovy, „autora“ posvátného textu, je Filonem nahlížen jako první filosof, *par excellence* myslitel, od kterého pak řeční učenci získávají své nejlepší myšlenky.²⁰ Filon možná nebyl daleko přímo od „zbožšťování Mojžíše“, jak tomu činili někteří jiní autoři v Alexandrii jeho doby.²¹ Zjevným důkazem Filonovy snahy o universalismus, ve kterém ho lze nahlížet jako jednoho ze zakladatelů nového duchovního prostoru biblické víry,

¹⁷ Obecně se autoři shodují, že Filon neuměl (nebo alespoň neuměl *dostatečně*) hebrejsky, což by nebylo v tehdejší helénistickém prostředí nikterak překvapivé. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 141: „He knew no hebrew (or certainly not enough to read a text), and did not even understand the conventions of hebrew poetry.“ Srov. např. H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 88, který jako jeden z mála zastává názor, že Filon pracoval i s hebrejským textem.

¹⁸ F. Kovář, *Filosofické myšlení helénistického židovstva*, str. 147.

¹⁹ Slovem „specifické“ zde ovšem nemám na mysli, že byla ojedinělá. Jak ještě bude ukázáno, měla již v této době svou historii.

²⁰ Např. *Aet.* 18-19: Now Chaos was conceived by Aristotle to be a place, because it is absolutely necessary that a place to receive them must be in existence before bodies. But some of the Stoics think that it is water, imagining that its name has been derived from Effusion. But however that may be, it is exceedingly plain that the world is spoken of by Hesiod as having been created: and a very long time before him Moses, the lawgiver of the Jews, had said in his sacred volumes that the world was both created and indestructible, and the number of the books is five. The first of which he entitled Genesis, in which he begins in the following manner: "in the beginning God created the heaven and the earth; and the earth was invisible and without form."

Tretera v této souvislosti zmiňuje o století pozdější výrok Numenia: „*co je Platon jiného než Mojžíš mluvící atticky?*“ (I. Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení*, str. 126)

Jak upozorňuje Šedina, motiv Mojžíše jako předlohy pro řecké filosofy rozvinul již Filonův předchůdce Aristobulos, podle jehož názoru se o Mojžíšovi nezmiňují pouze z důvodu posvátné bázně. Toto přesvědčení pak ochotně sdílí prakticky celá křesťanská literatura.

²¹ Ježek na podporu tohoto uvádí divadelní hru *Exagoge*, kde je Mojžíš představen jako sedící na trůně Boha (autorem je žid Ezechiel). Ježek ale zároveň upozorňuje na názor předního badatele v oboru, Davida T. Runii, který se domnívá že Filon v žádné pasáži nečiní z Mojžíše Boha, nýbrž pouze prezentuje jeho osobu jako *filosofa – krále*. Více V. Ježek, *Filón Alexandrijský, Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 60-61.

je právě prosazování teze, že „Mojžíš spojil zákon s veškerým světem a svět se zákonem..., aby totiž připravil naši mysl k přijetí zákonů ovládajících celý kosmos a nikoliv jen nějakou lokální komunitu židovských farizejů.“²²

Filon je eklektikem, který argumenty na podporu svých tezí hledá v překvapivě širokém okruhu. Základem mu je samozřejmě platonismus, avšak ve velké míře navazuje i na stoicismus, pythagoreismus,²³ neobvyklá není ani výpůjčka od Aristotela a peripatetiků. Je však třeba mít stále na paměti, že veškerou filosofii podřizoval Filon zjevnému slovu Boha (vzato obecně, filosofie nebyla ve starověku teoretickou záležitostí, ale spíše návodem k praxi, kdy je její sepětí s náboženstvím nejpatrnější), Bible je vždy nejvyšší autoritou. Toto vše pak ospravedlňuje Filonovu metodu, ve které si vybírá prakticky cokoliv, co se mu v dané chvíli hodí. Lze možná až říci, že mu jde především o funkčnost – on už ví, co chce říci (chce potvrdit hlavní teze, které se nacházejí v Pentateuchu),²⁴ avšak za použití řeckého *logu*. Samozřejmě ne vždy se mu to, co je psáno v Bibli, „hodí“ či se domnívá, že to uvedené není využito dostatečně. Jeho cílem je tedy udržet fikci o původu „filosofie“ z Písma a ospravedlnění vůdčí role židovského ducha v rámci celé helénistické *oikumene*. Právě zde mu často nezbyvá nic jiného, než se pokusit vyložit text alegoricky²⁵ a odhalit tak skryté pravdy, které jsou viditelné pouze zasvěcenému zraku. Jeho vykladačská praxe má tak esoterický nádech. Pravdy ukryté v Písmu může odhalit jen člověk, který je k tomu náležitě způsobilý.

²² Viz M. Šedina, *Filon Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 9. Šedina připojuje výstižný výrok H. Chadwicka – „na počátku dějin křesťanské filosofie tak ve skutečnosti nestojí žádný křesťan, ale Žid.“ (pozn 5, str. 9)

²³ Hojně využívá číselnou mystiku, např. Opif 47-53 či 89-100.

²⁴ Jak poznamenává Šedina, pokud jede o biblický text, soustřeďuje se Filon téměř výhradně na texty prvních pěti knih Mojžíšových.

²⁵ „Alegorie“ – z řeckého *allegorein*, „mluvení jinak“. Alegorický výklad můžeme odlišit od výkladu figurálního, jehož prostřednictvím lze podle Auerbacha spatřovat souvislost mezi kauzálně a časově vzdálenými postavami či ději – jedna osoba (či děj) má nejen autonomní význam, ale znamená i tu druhou a naopak druhá tu první zahrnuje nebo naplňuje. Více E. Auerbach, *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, str. 69.

Dle mého názoru tak vlastně není příliš překvapivé, že Filonovo vlastní dílo (dochovalo se 49 prací, což představuje dle mínění učenců přibližně tři čtvrtiny jeho tvorby a z větší části se jedná o komentář k biblickým textům) nejeví známky nějak ohromující duchovní originality a myšlenkové velikosti autorovy. Ve značně konfuzním výkladu se prolínají myšlenky vzniklé na půdě rozmanitých filosofických tradic a Šedina v tomto kontextu mluví přímo o „tragickém stínu“, zahalujícím Filonovo dílo.²⁶ Badatelé v oboru se vesměs shodují na tom, že je velmi obtížné (ne-li nemožné) nalézt v jeho díle nějaký systém a Filon bývá obviňován z neadekvátního užívání cizích filosofických teorií a násilných etymologií a překotnou snahu o vnesení řeckého modelu do hebrejského základu vede nezřídka ke značně rozporuplným závěrům.²⁷ Výzkum potenciálního originálního přínosu a původních myšlenek v díle Filona Alexandrijského je tak stále diskutovanou a zjevně značně komplikovanou otázkou, která však není primárním tématem této práce.²⁸

Nicméně je nesporné, že Filonova práce se těšila značné popularitě – ovšem pouze mezi křesťanskými a pohanskými autory (vliv na řecké myšlení nelze doložit). Normativní rabínský judaismus po zničení chrámu v roce 70 neměl pro Filona příliš pochopení,²⁹ což se nezměnilo ani v průběhu středověku. První zmínka o Filonovi se v rabínských textech objevuje až v 16. století a systematictějšího výzkumu se jeho dílu dostalo až díky novodobému

²⁶ M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 10

²⁷ Tretera v této souvislosti s lehce ironickým nádechem zmiňuje Filonův výklad Gn 18,19, kde když Abrahám na otázku „Kde je Sára, manželka tvá?“ opověděl „Hle, v stanu jest“, vyložil to Filon jakože *ctnost je v duši* (Sára v jeho výkladu znázorňuje dokonalou *ctnost*). I. Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení*, str. 127

²⁸ Jak však poznamenává Dillon: „The work of Philo, tedious though is undoubtedly is in parts, deserves to be ranked as one of the more considerable *tours de force* in the history of thought.“ J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 143. Více např. E. Stein, *Die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, H. A. Wolfson, *Philo I-III* (zejména část první) či D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*

²⁹ Více M. A. Fishbane, *Judaismus – zjevení a tradice*. Ježek ale upozorňuje na paralely mezi Filonem a počínající rabínskou tradicí, kdy hlavní rozdíl je především v konzervativnosti na straně rabínské tradice. V. Ježek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 66 – 67.

židovskému myšlení. V prvních stoletích po Kristu se tak Filonovi dostalo pozornosti především ze strany prvních křesťanských myslitelů a jeho synkreze měla pro formující se křesťanství velký význam (Fishbane označuje Filona za prvního náboženského filosofa Západu).³⁰ A je to právě díky křesťanským autorům, že se Filonova díla vůbec dochovala. Patrné je ovlivnění u tak významných osobností, jakými byly Origenes, Klement Alexandrijský (zde je vliv zřetelnější) či Augustin – zajisté v tom hrála velkou roli stoupající obliba Platona a potřeba sloučení jeho učení s Písmem.

Filonovo učení lze rozdělit na tři hlavní oddíly – etiku, fyziku a logiku.³¹ Člověk má následovat Přírodu, jelikož ona představuje *boží Logos* ve světě a dle Filona je tak „žití v souladu s přírodou“ jednoduše následováním Boha. Ctnost může vést k blaženému životu (nikoliv však vrcholně blaženému), z ctností pak vychvaluje především spravedlnost. Oproti tomu je pak většinou zastáncem úplného vymýcení vášní (*apatheia*), které přirovnává k nečistým plazům.³² Principem Filonovy politické teorie je Logos jako božský zástupce ve světě, který zprostředkovává lidem a světu vůbec Zákon přirozenosti (*nomos tes physeos*), kterým jsou všichni vázáni.

Nejvyšším principem je Filonovi „*jediný*“, osobní, starozákonní Bůh, byť pojatý v duchu řecké filosofie jako *absolutní bytí* (názvy jako Jeden, Monáda, *to ontos on*). Bůh je v jeho pojetí zcela transcendentní, nepoznatelný – přiblížit se mu lze pouze určitým druhem prorocké extáze, mystické vize (tu pak považuje za nejvyšší stupeň pozemské blaženosti). Boha co nejvíce odlišuje od světa a hmoty, staví ho nade vše (i nad ideu Dobra). Při utváření světa nejdříve Bůh stvořil svět noetický (*noetos kosmos*) jako model, z kterého teprve stvořil ten

³⁰ Více M. A. Fishbane, *Judaismus – zjevení a tradice*, str. 151.

³¹ V následujícím stručném nástinu „páteře“ Filonova myšlení je mi podkladem především J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 146 – 180, částečně také F. Kovář, *Filosofické myšlení helénistického židovstva*. Záměrně se zde zdržím komentáře o původu té které části jeho nauky (jak již bylo řečeno, vychází především s platonismu, stoicismu, pythagoreismu a někde rovněž z nauky aristotelské) a rovněž nebudu tematizovat problematické či nejednoznačné pasáže jeho nauky, není to primárním cílem této práce.

³² V QG II 57, což je alegorie na Gen 9:3.

vnímatelný (*aisthetos kosmos*) jako jeho obraz. Logos považuje Filon za božský rozumový princip, aktivní prvek Božího tvůrčího myšlení, nejvyšší ze všech Idejí. Právě skrze Logos, který je představen jako nástroj (*organon*), stvořil Bůh svět.³³ Logos se rodí z Boha a Sofie (ženský tvůrčí princip) a vytváří dvě hlavní síly (*dynameis*) Boha – sílu tvůrčí (*poietike dynamis*) a sílu vladařskou (*basilike dynamis*). Mezi Bohem a člověkem se pak nacházejí „přechodové entity“ (v čemž ztotožňuje démony, anděly, duše i planetární bohy), kteří jsou Filonem představení jako Boží služebníci.

V logice se pak Filon drží pořadí „Podstata – Kvalita – Kvantita“. Zajímavé je zde například jeho ustanovení kategorií „kdy“ a „kde“ a jejich přeměna v čas a prostor či překrytí aristotelského konceptu *ousia* stoickým pojetím, kde je *ousia* ekvivalentem hmoty (*hyle*).

Na závěr této kapitoly pak považuji za užitečné představit rozdělení Filonova díla, konkrétně tedy tak, jak ho představuje Runia.³⁴

(A) *Exegetická díla*, která lze dále rozdělit na *Alegorický komentář*, obsahující velmi podrobnou alegorickou exegezi Genesis, místy i jiných knih z Pentateuchu (celkem 21 pojednání); *Výklad Zákona*, obsahující vyličení stvoření světa, života patriarchů, Desatera a specifických zákonů, které se vztahují k jednotlivým příkázáním – který je postavený především na *doslovném*³⁵ výkladu, ale obsahuje i symbolické či alegorické interpretace (celkem 12 pojednání); *Otázky a odpovědi ke Genesis a Exodu*, které obsahují systematické spojování literárního a alegorického výkladu (celkem 6 pojednání).
(B) *Filosofická pojednání*, která představují poměrně malou skupinu prací, které pojednávají filosofické otázky s minimálním odkazem k Písmu.

³³ Filonova soustava je *gradualistická*. Tři stupně od dokonalosti k nedokonalosti představují Bůh – Logos – hmota.

³⁴ D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 37. Runia toto rozdělení považuje za „standardní“ a „zavedené“.

³⁵ K tomuto více níže, kap. 4.3.

(C) *Historicko – apologetická pojednání*, která buď obhajují různé aspekty židovské kultury či popisují dobové okolnosti ohledně židovské komunity v Alexandrii (5 pojednání).

Celkově se pak usuzuje, že se dochovalo přibližně tři čtvrtiny původního rozsahu Filonova díla.

3.2 Původ a historie alegorické metody

Jak zamýšlím ukázat v tomto oddíle, Filon Alexandrijský nebyl zdaleka ani první a ani jediný autor, který využíval alegorickou metodu interpretace textu. Je tak potřeba objasnit, kde tento způsob výkladu vznikl, proč tomu tak bylo a případně ukázat, na koho Filon mohl ve své práci navazovat.

3.2.1 Alegorie v řecké literatuře

Alegorický způsob filosofické interpretace mýtu měl v řeckém myšlení poměrně dlouhou tradici.³⁶ Vycházel z přesvědčení, že autor původního textu užil takového jazyka, který je víceznačný a tudíž umožňuje vhodným výkladem a etymologizací dešifrovat alternativní, na první pohled skryté významy. Významnou úlohu pak hrála alegorie z hlediska snahy „ubránit“ staré texty před kritikou či přímo zavrnutím, kdy byly některými autory označovány za hrubé a jsoucí v rozporu s novým pohledem na svět.³⁷ Tím, čím byla pro židy Bible, byly v jistém smyslu pro staré Řeky homerské eposy a básně Hesiodovy, kam jejich autoři nenápadně vtiskovali obecná přesvědčení a tudíž není nikterak překvapivé, že právě tyto texty se těšily velké pozornosti. Ve snaze uchránit

³⁶ Šedina (M. Šedina, *Filon Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 19) klade počátky užití slova *allegorein* (což znamenalo „veřejně“ vypovídat něco jiného) ke gramatikům šestého století, samotné slovo *allegoria* pak Sowers nachází poprvé užito stoikem Kleantem v třetím století př. Kr. Viz S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str. 12. Tentýž autor rovněž poukazuje na Theagena z Rhegia jako na prvního vykladače homerských básní (pozdní šesté století), který interpretoval homerské antropomorfní bohy jako symboly morálního a nemorálního chování. Tamtéž str. 13.

³⁷ Na tento aspekt alegorie upozorňuje Stein. E. Stein, *Die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, str. 1 – 3.

především Homera před obviněními ze záměrného klamání, obscénnosti či dokonce z hlouposti tak bylo užíváno některých způsobů alegorizace. Zaprvé to byla fyzická alegorie, ve které byli bohové představeni jako živly či nějaké meteorologické nebo astrální fenomény; zadruhé etická alegorie, která v básnících spatřovala ty, co upozorňují na ctnosti a neřesti; zatřetí psychologická alegorie, která u homérských bohů odkrývala mnohé aspekty duše a konečně začtvrté historická alegorie, která vysvětlovala určité části textu jako příklady tehdejších historických událostí či lidských ustanovení.³⁸ V těchto alegoriích pak velkou roli hrála etymologie, ze které se postupně stává jeden nejdůležitějších nástrojů alegorizace.

Už první filosofové tak „vykládali“ tehdy běžně rozšířené názory a přesvědčení a propůjčovali jim hlubší, filosofický význam. Jak uvádí Wolfson, alegorickou metodu užívali již například Anaxagoras³⁹ či Demokritos, sám Platon pak alegorií spíše opovrhoval, nicméně ji tematizoval.⁴⁰

Na Filona samotného však budou mít nesporně větší vliv alegorické interpretace stoických autorů, kteří taktéž používají alegorické metody k výkladu básní Homéra a Hesioda.⁴¹ Stoik Herakleitos definuje alegorii jako způsob, vyjadřující určité záležitosti a významy nějak jinak, než jsou psány“.⁴² Pozdější stoikové zejména (Zenon, Kleantes, Chrysippos, Poseidonios či Diogenes) se pak alegorií

³⁸ Více L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 78.

³⁹ Právě žákům Anaxagory je připisováno vytvoření psychologické interpretace bohů, kde např. Zeus reprezentuje inteligenci a Athéna technickou zručnost.

⁴⁰ H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 132

⁴¹ Avšak jak upozorňuje Tobin (T. H. Tobin, *The creation of Man*, str. 147 – 154), například Filonův alegorický výklad o duši (nacházející se v *Opif.*) je nejblíže novoplatonické alegorii. Zejména pak u Plutarcha lze spatřovat některé způsoby interpretace, které se nápadně přibližují postupům u Filona. Tobin v této souvislosti upozorňuje na to, že Plutarchův učitel byl M. Annius Ammonius, který se narodil právě v Alexandrii a Filon si je podle Tobina dobře vědom užívání platonických způsobů interpretace Odyseje. Tobin píše (tamtéž, str. 153): „These patterns of interpretation of Homer’s *Odyssey* may well have served as models for his own allegorical pattern of interpretation, just as earlier Stoic interpretations had served as models for some of his predecessors.“

⁴² „...„a style speaking certain things and meaning something other than what it says“. Přebírám z S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str. 11

hojně zabývají. Stoikové přiřazují jména homérských bohů jednotlivým aspektům božského *logu* ovládajícího veškeré dění tohoto světa.⁴³ Například Chrysippos pak (ve svých dvou pojednáních o přirozenosti bohů) odmítá oblíbené pojetí bájných bohů a vykládá je jako přírodní objekty či síly (dle stoiků mají filosofové zkoumat jejich „fysikální“ povahu). Badatelé se obecně shodují na tom, že alegorické výklady těchto autorů se v mnohém podobají stylu, který lze později nalézt u Filona. Je to tedy právě řecká literatura, kde dochází poprvé k užití alegorické metody výkladu textu a navíc, což je zde ještě podstatnější, toto užití alegorie lze – přinejmenším v některých svých částech - přímo srovnat s tím, které nacházíme u Filona.

3.2.2 Alegorie v židovské literatuře

Zde je samozřejmě nutné rozlišit texty, které vznikaly ve starém židovském písemnictví, pozdější rabínskou literaturu a texty, které vnikaly pod helénským vlivem v diaspoře, zejména pak v Alexandrii.

Ačkoliv nepochybně lze v palestinských židovských textech nalézt alegorii, je třeba hned dodat, že tato alegorie je značně omezena přísným charakterem tradičního židovství, zejména vztahu k pseudohistorickým událostem, které líčí Bible.⁴⁴ V Bibli samotné je pak alegorie k nalezení pouze na několika málo

⁴³ Diogenes Laertios, VII, 147: „Díem ho nazývají proto, neboť skrze něj existují všechny věci. Jméno Zeus nese proto, že je příčinou žití, nebo proto, že proniká vším, co žije. Athénou jej nazývají proto, že se jeho vláda rozpíná až do éteru, Hérkou zase proto, že ovládá vzduch, Héfaístem proto, že vládne tvůrčím ohněm, Poseidónem zase pro jeho vládu nad mořem a Démétrou pro jeho moc nad zemí. A podobně mu dali také ostatní jména podle některé jeho vlastnosti.“ Převzato z M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 23.

⁴⁴ V této souvislosti uvádí Grabbe citaci ze studie R. C. P. Hansona (*Allegory and Event*): „it seems impossible no longer to doubt that there was a lively and full-blooded tradition of allegorizing in existence in the Palestinian Judaism“. In: L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 67.

místech.⁴⁵ Při snaze o nějaké konkrétní zhodnocení užití alegorie ve starých palestinských textech pak začne hrát velkou roli samotná definice alegorie, v jejíchž detailech se mnohdy badatelé rozcházejí.⁴⁶ Zajímavé jsou v této souvislosti pešarím (esejské výklady nalezené v Kumránu), které na první pohled vykazují možnou spojitost se stylem Filona a které teoreticky mohl číst. Grabbe se však domnívá, že ačkoliv zde existují určité paralely, neposkytuje kumránská literatura důkazy ani pro možnou spojitost s Filonem, ani pro prokázání existence alegorie jako zřetelně odlišeného stylu interpretace v ranné palestinské alegorizaci.

Zřetelně jinak je tomu v případě rabínských textů, kde je rozvinutější forma alegorického výkladu bezesporu přítomna. V souvislosti s Filonem je zde tak podstatná otázka, *kdy* se tento druh literatury objevuje a zdali by tak mohl teoreticky mít vliv na samotného Filona. Ačkoliv pak lze ve velmi omezené míře nalézt nějaké alegorické stopy v midrašim⁴⁷ před rokem 70,⁴⁸ v rozpoznatelné podobě se objevuje až kolem pátého století, úplné rozvinutí se pak alegorické formě v rabínské literatuře dostává až kolem 7. století. Jak rovněž poznamenává Grabbe,⁴⁹ ačkoliv se v rannější rabínské literatuře vyskytují prvky, které jsou k nalezení rovněž v textech z Kumránu, helénské tvorbě i dílech samotného Filona, jako celek je rabínský midraš naprosto odlišný nejenom od kumránských textů, ale především od stoické alegorické exegeze Homéra a alegorické exegeze Pentateuchu, kterou užíval Filon. Ačkoliv tedy

⁴⁵ Například *Sd* 9:7 – 18, kde každý ze stromů představuje někoho ze zúčastněných při hledání krále.

⁴⁶ „We would probably all agree on a central core of material as allegorical, but as we move away from that, where do we draw the margins“ L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 69.

⁴⁷ V rabínském období představuje *midraš* neustálé aktualizace a dobývání významů z Bible, kořeny má však hluboko před rabínským obdobím. Více Günter Stemberger, *Talmud a Midraš*

⁴⁸ Roku 70 po Kr. došlo ke zničení Jeruzalémského chrámu Římany, poté dochází k silnější duchovně-náboženské strukturální provázanosti židovských obcí, založené na studiu učení a tradice (oproti předchozí politicko-kulturní centralizaci).

⁴⁹ L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 75.

sdílí rabínská metoda výkladu s tou Filonovou určité společné prvky,⁵⁰ nelze ji považovat ani za vzor ani za předchůdce.

Jak vyplývá z předchozího, alegorii tak sice lze v palestinské tradici nalézt, avšak nelze zde mluvit o *alegorické tradici*, jelikož alegorie je v těchto textech pouze příležitostným „pomocným“ nástrojem. Jak ale poznamenává Wolfson,⁵¹ důležitou skutečností je zde tradice *ústního výkladu*, která *de facto* „poskytovala prostor“ pro neustálý nový výklad Písma. Podle Wolfsona je to právě tato tradice, která umožnila Filonovi (i jeho helénistickým předchůdcům a pokračovatelům) tak snadno přejmout alegorickou metodu.⁵²

Zbývá tedy pojednat o tom, jaká forma alegorického výkladu se vyskytovala v Alexandrii, zejména pak u alexandrijských židů. Jak uvádí Sowers,⁵³ první významní filosofové v Alexandrii pohlíželi na alegorii značně negativně. To se však s rostoucím vlivem helénismu a synkretickými tendencemi postupně změnilo a alegorie nejrůznějších příběhů a mýtů se stala velmi populární (dochází například k alegorizaci egyptské mytologie). První evidence alegorické metody v alexandrijském judaismu lze spatřovat v Septuagintě, kde sice, ačkoliv nejsou někdy zcela zřetelné, slouží především k odstranění antropomorfismu a antropopatismu, přisuzovanému Bohu v původním textu.⁵⁴ Prvním

⁵⁰ Tím jsou míněny zejména obecně známé prvky z ranné historie židovské literatury, tvorby jiných kultur a řeckého vlivu.

⁵¹ H. A. Wolfson, *Philo I*, 133.

⁵² H. A. Wolfson, *Philo I*, 135: „The main thing is that by the time of Philo the principle was already established in native Judasim that one is not bound to take every scriptural text literally.“ Hlavní rozdíl mezi rabíny a Filonem spatřuje Wolfson v tom, že se na rozdíl od Filona nesnažili při interpretaci textu usuzovat, jaký je skrytý význam zákonů. Jeho tvrzení, že to, že se Písmo nemusí vykládat vždy doslovně a že může být interpretováno alegoricky, je židovským odkazem (tamtéž, str. 138), považují v námi sledované souvislosti za mírně zavádějící.

⁵³ S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str.14.

⁵⁴ Sowers zmiňuje např. nahrazení *Ex* 15,3: „Jahweh is a man of war“ výrazem „Lord crushing wars“ či nahrazení *Numb* 11,1 „in the ears of Jahweh“ výrazem „before the Lord“. In: S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str. 15-16. Sowers poté váhá při odpovědi, zdali je toto důsledkem řeckého vlivu či nikoliv – oproti tomu Grabbe by nepochybně na tuto otázku odpověděl, že s velkou pravděpodobností ano.

alexandrijským židovským filosofem, který alegorie využíval, je pak Aristobulos,⁵⁵ který ji rovněž užíval zejména ve snaze vymýtit antropomorfismus.⁵⁶ Svědectví jeho díla (spolu s pracemi jiných autorů – např. alegorické apologie velekněze Eleazara) naznačuje formující se tradici alegorické exegeze v Alexandrii nejméně století před Filonem samotným. Tedy Filon se setkal již s živou tradicí a to, že využíval díla svých předchůdců,⁵⁷ lze doložit četnými výrazy, které od nich do svého textu přejímá. Filon, zdá se, považuje alegorii za tu nejlepší možnou metodu výkladu a vyzdvihuje ji jako způsob, kterým lze odkrýt ty nejzákladnější a nejvíce podstatné sdělení, které ukrývá Písmo. Nicméně ne všechny skupiny zastávaly v té době stejný názor. Jak vyplývá z Filonova díla, existovaly skupiny odmítající aplikaci původně řecké metody alegorie na exegezi Písma. Ty lze s Filonem rozdělit do tří skupiny. První tvořili ti, kteří jednoduše nebyli schopni alegorický význam odhalit,⁵⁸ druhou neústupní konzervativci, kteří zatvrzele odmítali jakékoliv nové metody. Třetí skupinu pak tvořili odpadlíci od židovské víry, kteří kritizovali to, co je (v doslovném znění) psáno v Bibli a odmítali ji jako celek.⁵⁹

⁵⁵ Což je v mnoha směrech Filonův předchůdce (i on se snažil spojit židovské náboženství s řeckou, konkrétně peripatetickou tradicí), který žil ve druhé polovině druhého století př. Kr.

⁵⁶ Lze tedy usuzovat, že to byla právě snaha vypořádat se s antropomorfismem, která stála u vzestupu tohoto druhu výkladu.

⁵⁷ Zde míním konkrétně díla, která obsahují alegorickou exegezi.

⁵⁸ *Fuga*. 179: „Those men, then, who are not initiated in allegory and in the nature which loves to hide itself, liken the fountain here mentioned to the river of Egypt, which every year overflows and makes all the adjacent plains a lake, almost appearing to exhibit a power imitating and equal to that of heaven;...“

⁵⁹ *Conf.* 2: „Those who are discontented at the constitution under which their fathers have lived, being always eager to blame and to accuse the laws, being impious men, use these and similar instances as foundations for their impiety, saying, "Are ye even now speaking boastfully concerning your precepts, as if they contained the rules of truth itself? For, behold, the books which you call the sacred scriptures do also contain fables, at which you are accustomed to laugh, when you hear others relating to them.“

3.2.3 Filon a alegorická tradice

Tedy, dle mého názoru je zřejmé, že ačkoliv se na některých místech staré palestinské literatury objevují alegorické pasáže, nelze v žádném případě mluvit o nějaké „*původní staropalestinské exegetické tradici*“ (rozhodně ne takové, která by byla zcela nezávislá na helénském vlivu), z které by mohl Filon čerpat, či na ní dokonce navazovat.⁶⁰

Komplikovanějším problémem je alegorická metoda v rabínských textech, kde zajisté sehrál helénský vliv určitou roli, avšak stejně tak se v ní nacházejí zřetelně původní prvky. Nicméně tato otázka zde může být ponechána stranou, jelikož ať už tomu bylo jakkoliv, tato forma exegetického výkladu se rozvinula až dlouho po době, ve které žil a tvořil Filon Alexandrijský.

Nejbližší paralely s typem alegorie, který užívá Filon, tedy lze nalézt ve *dvou okruzích*. Prvním z nich je samotná *řecká alegorická tradice*, druhým pak alegorická metoda v „*helenizované*“ *židovské literatuře*. Filon ve své alegorické tradici silně čerpá především ze stoické tradice.⁶¹ Filon kreativně využívá metodu alegorické interpretace Homéra, které byl dán její konečný rozvoj stoikem Kratem z Mallosu ve druhé polovině století př. Kr., jehož dílo se sice přímo nezachovalo, ale jehož stopy jsou patrné v dílech pozdějších autorů.⁶² Jedinečnou spojitost zde přitom lze vidět v užívání etymologické exegeze (která není příliš rozšířená a nevyskytuje se ani později v novoplatonismu).

⁶⁰ Dillon se domnívá, že je možné, že existovala určitá původní židovská alegorická exegeze Písma, zároveň však uvádí, že způsob, jakým se Filon o těchto „předchůdcích“ zmiňuje, budí až dojem, že si je vymýšlí kvůli řešení problémů, které nachází ve stoických předlohách. Více J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 143.

⁶¹ Ježek v této souvislosti poznamenává, že ačkoliv se dříve badatelé v tomto shodovali (např. Keller, Brehier či Liesegang), je tato teorie v současnosti někdy kritizována (např. Long, který tvrdí, že stoikové a Filon mají odlišnou exegezi). Více o stoickém vlivu V. Ježek, *Filon Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 180.

⁶² Dle Dillon lze pak stejnou formu alegorie vidět mnohem později v alegorickém výkladu Platona prováděného novoplatoniky od Porfyrit dále. Více J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 143.

Rozdíly mezi Filonem a řeckým pojetím pak lze nalézt např. v tom, že Filon zastává tezi, že na židovském Zákoně není nic mýtického (Filon zcela odmítá mýty), zatímco exegeti Homéra rozlišují mezi mýtem a autoritou (např. rozlišují mezi Homérem a jeho dílem a pozdějšími mýty, které byly postaveny na jeho základě). Filon rovněž chápe Písmo jako autoritativní zjevení a v tomto ohledu přesně sleduje text Bible a celkově se v jeho práci projevuje větší eklekticismus a tolerance ke kontroverzi.⁶³ Filon kromě termínů z řecké exegeze využívá i témata řeckých alegorií a mýtů, přičemž mění smysl a strukturu těchto tradic podle toho, k jakému účelu je potřebuje. Filon se neostýchá ve svých textech použít i přímo Homérovo jméno, či odkaz k nějaké známé alegorii – téměř vždy ale dochází k významovému posunu a lze se tak domnívat, že si tím jednoduše zajišťoval větší „prestiž“ pro své dílo.

Celkově se dá říci, že oproti řecké alegorické praxi byla alexandrijská židovská alegorie složitější. Důvodem je především skutečnost, že v pozadí neměla jednotný a ucelený myšlenkový systém, který by tvořil podklad pro alegorii – jak tomu bylo v případě stoické alegorie – a často se tam překrývalo nauk několik. V tom také z velké části spočívají obtíže při snaze o hlubší proniknutí do procesu tohoto typu exegeze.

Pokud bychom pak chtěli Filona srovnat s nějakým autorem, který rovněž užívá alegorické metody, nabízí se nám kromě Filonova předchůdce Aristobula i autoři, tvořící přibližně ve stejné době, jako jsou Cornutus či Plutarchos.⁶⁴

⁶³ V. Jězek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 178.

⁶⁴ Lucius Annaeus Cornutus (20 – 70 po Kr.), ačkoliv se primárně nezabývá alegorickou interpretací Homéra, hojně využívá fyzickou alegorii bohů, které pomocí etymologizace představuje jako přírodní živly (více L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 79). Plutarchos (46 – 127 po Kr.) pak rovněž užívá fyzické alegorie. A ačkoliv se od Filona liší tím, že spíše než postupnou exegezi určitého textu spojuje různé fragmenty mytologie svým způsobem, jeho filosofický přístup (obzvláště co se týká duše a dohledu božstva nad vesmírem) je s tím Filonovým totožný (více tamtéž str. 85).

3.3 Alegorická metoda Filona Alexandrijského

3.3.1 Cíl Filonovy alegorické metody

Filona k alegorickému způsobu výkladu vedla především snaha o sloučení židovské tradice s řeckou filosofií.⁶⁵ Jelikož pak Mojžíše považuje za „prvního filosofa“ a za pravého autora všech důležitých myšlenek, je pro Filona „*logem*“, umožňujícím posoudit skutečnou úroveň řeckého kulturního dědictví, především Mojžíšův text, Pentateuch,⁶⁶ nejvíce pak Genesis. Právě do tohoto textu byly dle Filona Mojžíšem uloženy struktury veškerého bytí – veškeré *archai*, stojící v základu velké části řecké filosofie.⁶⁷ V tomto ohledu je jednou z jeho nejzásadnějších tezí přesvědčení, že studiem Pentateuchu můžeme dosáhnout většího poznání, než by bylo možné prostřednictvím filosofie. Vlastně se tedy domnívá, že zatímco Řekové museli dosáhnout vědění prováděním filosofie (což sebou nese bezesporu obtíže a výsledek nemusí být vždy bezchybný), židé měli k vědění o nejvyšších příčinách přístup skrze vlastní zděděnou tradici. Skrze knihy Mojžíšovy tak měli přístup k poznání Boha jako nejvyšší příčiny všeho. Tato skutečnost však není zřejmá na první pohled a „nezasvěcenému“ člověku se text Písma může v doslovném významu jevit jako pouhé mýtické vyličení

⁶⁵ „Východiskem jeho úsilí je přesvědčení, že soubor biblických příběhů není žádným mýtickým produktem, ale výsostně filosofickým pojednáním, a že tedy není žádný důvod, proč by se jeho smysl nemohl analyzovat právě těmi logickými prostředky, které se zrodily na půdě platónského dialogu. Alegorický výklad se mu v tomto ohledu jeví jako synonymum filosofické *theoria*.“ M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 32.

⁶⁶ Jak již bylo řečeno výše, ostatní knihy využívá Filon jen příležitostně. Pentateuch je Filonem chápán jako zjevení Boha Mojžíšovi.

⁶⁷ *Leg. I, 19*: „This is the book of the generation of heaven and earth (má na mysli Genesis, viz Gen 2,4), when they were Created. This is perfect reason, which is put in motion in accordance with the number seven, being the beginning of the creation of that mind which was arranged according to the ideas, and also of the sensation arranged according to the ideas, and perceptible only by the intellect, if one can speak in such a manner. And Moses calls the word of God a book, in which it is come to pass that the formations of other things are written down and engraved.“

počátku jednoho národa.⁶⁸ Jak upozorňuje Šedina, alegorická metoda tak slouží i přímo k ospravedlnění vůdčí role židovského ducha v rámci celé helénistické *oikumene*.⁶⁹ Dle Filonova pojetí tak biblický *logos* nepopisuje pouze jednotlivé dějinné události, ale přímo svého čtenáře uvádí do „dějin stvoření“, jelikož popisuje pravý stav věcí. „Na té nejelementárnější rovině svého alegorického výkladu se tedy Filon pokouší interpretovat biblický text jako kosmologický přepis fyzikální struktury tohoto světa“.⁷⁰

Filon se domníval, že je text možné zcela převést z jednoho jazyka do druhého a věřil, že Septuaginta (která mu byla patrně hlavní předlohou) je dokonalým překladem a věrnou kopií Písma, ve které jsou všechny myšlenky zachovány zcela totožně. Dokonce, zdá se, za tím spatřoval vůli Boha, který těmto překladatelům vedl ruku tak, jak to zřejmě činil u zapisovatelů Písma.⁷¹ Navíc teprve skrze Septuagintu se (dle Filona) naplňuje univerzální smysl biblické zvěsti a Mojžíšovo učení se zpřístupňuje celé helénistické *oikumene*. Jak ale upozorňuje Šedina, v první řadě zde jde o samotnou proměnu jazykové struktury, která židovským exegetům otevírá pomocí rozvinutých řeckých

⁶⁸ Jelikož „strach před Bohem“ (*theos fobos*) tvoří podstatnou součást náboženské jednoty, nemohl Filon nikterak usilovat o jakékoliv odstranění mýtických katastrofických pasáží, kde Bůh trestá svůj národ za porušení Smlouvy.

⁶⁹ M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 19.

⁷⁰ Tamtéž str. 23. Filon zastává (spolu se stoiky) koncepci „přirozeného zákona“ (*nomos fyseos*), svět vnímá jako kosmickou *megapolis*, ovládanou jednotným zákonem „přirozeného výroku“, který přikazuje to, co je třeba dělat, a zapovídá opačné.

⁷¹ Mos. II. 37-38: „Therefore, being settled in a secret place, and nothing even being present with them except the elements of nature, the earth, the water, the air, and the heaven, concerning the creation of which they were going in the first place to explain the sacred account; for the account of the creation of the world is the beginning of the law; they, like men inspired, prophesied, not one saying one thing and another another, but every one of them employed the self-same nouns and verbs, as if some unseen prompter had suggested all their language to them. And yet who is there who does not know that every language, and the Greek language above all others, is rich in a variety of words, and that it is possible to vary a sentence and to paraphrase the same idea, so as to set it forth in a great variety of manners, adapting many different forms of expression to it at different times. But this, they say, did not happen at all in the case of this translation of the law, but that, in every case, exactly corresponding Greek words were employed to translate literally the appropriate Chaldaic words, being adapted with exceeding propriety to the matters which were to be explained;....“

jazykových nástrojů daleko širší možnosti výkladu.⁷² V základech jeho etymologických studií stojí bezpochyby gramatické spekulace řeckých filosofických škol a ačkoliv je toto téma značně spleťité, zdá se, že si Filon místy konstruoval vlastní „náboženský jazyk“. To, co je zde ale nejpodstatnější, je tedy fakt, že „v každém případě je to teprve řecký překlad *Septuaginty*, který z Filonova pohledu poskytuje ideální půdu pro jakoukoliv hlubší filosofickou analýzu ideální struktury Mojžíšova zákona...“.⁷³

3.3.2 Struktura Filonovy alegorické metody

Jelikož je to právě Písmo, které stojí v základu Filonovy tvorby, pojednání o vlastní alegorické metodě Filona z Alexandrie je dle mého názoru vhodné začít právě zde. Ve své exegezi rozděluje Filon Pentateuch na tři části:⁷⁴ První je podrobný *popis stvoření*, který vysvětluje Bohem ustanovený řád světa, stvoření člověka a vytvoření Zákonů, kterými se má člověk řídit. Druhou je *historická část*, která pojednává o životě patriarchů a životě Mojžíšově, který vedl Izraelity z Egypta to Země zaslíbené. Třetí pak tvoří *část legislativní*, která popisuje zákony, které Bůh uložil lidem a také možné odměny pro ty, kteří se jich drží a naopak tresty pro ty, kteří konají opačně.⁷⁵

Filon se ve své snaze o náležitou interpretaci Písma domnívá, že má tento posvátný text dvojí význam – *doslovný* či *zřejmý* význam a *skrytý* význam.⁷⁶ Ve zlomku *Contempl.* 78 Filon píše:

⁷² Více M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 128 - 129.

⁷³ Tamtéž str. 135

⁷⁴ D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 38.

⁷⁵ Srov. Wolfson, který nabízí rozlišení celého Písma: „Scripture is divided by Philo into three parts: (1) Laws and (2) oracles delivered through the mouth of prophets and (3) psalms and other books which foster and perfect knowledge and piety. This corresponds exactly to the traditional Jewish division of Scripture into Law, Prophets, and Hagiographa. H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 117.

⁷⁶ H. A. Wolfson, *Philo I*, str. 115. Srov. např. Runia, který u Filona rozlišuje doslovný a přenesený výklad. In: D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 38.

And these explanations of the sacred scriptures are delivered by mystic expressions in allegories, for the whole of the law appears to these men to resemble a living animal, and its express commandments seem to be the body, and the invisible meaning concealed under and lying beneath the plain words resembles the soul, in which the rational soul begins most excellently to contemplate what belongs to itself, as in a mirror, beholding in these very words the exceeding beauty of the sentiments, and unfolding and explaining the symbols, and bringing the secret meaning naked to the light to all who are able by the light of a slight intimation to perceive what is unseen by what is visible.

Zásadním předpokladem je zde, že „vykladač“ nebude nikdy odvozovat význam, který by byl „nehodný“ Boha (případně věštce, tlumočícího Boží slova). Písmo zastupuje Slovo Boží, které nikdy nemůže představovat „nepravdivé svědectví“,⁷⁷ ale které vyžaduje náležitou interpretaci. Bezesporu je to právě takováto interpretace, co Filon považuje za svůj úkol. Onen skrytý význam popisuje Filon mnoha termíny, mezi nimiž se vyskytuje rovněž termín alegorie,⁷⁸ jinde zase mluví o užívání alegorických výrazů.⁷⁹ Ve Filonových

⁷⁷ *Abr.* 258: „And there are evidences of these assertions to be seen in the holy scriptures; which it is impossible should be convicted of false witness, and they tell us that Abraham, having wept a short time over his wife's body, soon rose up from the corpse; thinking, as it should seem, that to mourn any longer would be inconsistent with that wisdom by which he had been taught that he was not to look upon death as the extinction of the soul, but rather as a separation and disjunction of it from the body, returning back to the region from whence it came; and it came, as is fully shown in the history of the creation of the world, from God.“

⁷⁸ *Plant.* 36: „We must therefore have recourse to allegory, which is a favourite with men capable of seeing through it; for the sacred oracles most evidently conduct us towards and instigate us to the pursuit of it. For they say that in the Paradise there were plants in no respect similar to those which exist among us; but they speak of trees of life, trees of immortality, trees of knowledge, of comprehension, of understanding; trees of the knowledge of good and evil.“

⁷⁹ *Migr.* 205: „Do you not see that the five daughters of Salpaad, which we, using allegorical expressions, call the outward senses, were born of the tribe of Manasseh, who is the son of Joseph, the elder son in point of time, but the younger in rank and power? and very naturally, for he is so called from forgetfulness, which is a thing of equal power with an outward sense. But recollection is placed in the second rank, after memory, of which Ephraim is the

textech pak lze nalézt mnoho dalších pasáží, ve kterých se o tomto nějakým způsobem zmiňuje. Například ve zlomku z *De Iosepho* Filon přímo píše, že po vysvětlení doslovného významu (příslušné záležitosti), je třeba vyložit rovněž přenesený význam, který se pod ním skrývá.⁸⁰

K odkrývání skryté pravdy, která se ukrývá za doslovným významem, pak Filonovy slouží právě alegorická metoda. C. H. Dodds charakterizuje tuto metodu jako tu, která každý výraz vykládá jako symbol či kryptogram nějaké myšlenky.⁸¹ Sám Filon ve zlomku 28 pojednání *De vita contemplativa* píše:

„And these explanations of the sacred scriptures are delivered by mystic expressions in allegories, for the whole of the law appears to these men to resemble a living animal, and its express commandments seem to be the body, and the invisible meaning concealed under and lying beneath the plain words resembles the soul, in which the rational soul begins most excellently to contemplate what belongs to itself, as in a mirror, beholding in these very words the exceeding beauty of the sentiments, and unfolding and explaining the symbols, and bringing the secret meaning naked to the light to all who are able by the light of a slight intimation to perceive what is unseen by what is visible“.

Skrytý význam tedy není přístupný každému, ale jen těm, kterým stačí náznak k pochopení toho, co je „nepozorované avšak viditelné“ a těm, kteří jsou

namesake; and the interpretation of the name of Ephraim is, "bearing fruit;" and the most beautiful and nutritious fruit in souls is a memory which never forgets.“

⁸⁰ *Ios.* 28: „It is worth while, however, after having thus explained the literal account given to us of these events, to proceed to explain also the figurative meaning concealed under that account; for we say that nearly all, or that at all events, the greater part of the history of the giving of the law is full of allegories; now the disposition which we have at present under consideration, is called by the Hebrews Joseph; but the name being interpreted in the Greek language means, "the addition of the Lord," a name most felicitously given, and most appropriate to the account given of the person so called; for the democratic constitution in vogue among states is an addition of nature which has sovereign authority over everything;...“

⁸¹ Přejímám z R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, str. 519.

„schopni vidět skrz“. Alegorie je, jak uvádí Wolfson, pro Filona tím „co se rádo skrývá“ a do čeho musí být člověk „zasvěcen“.⁸² Jedině ti, co jsou způsobilí jak přirozenými vlohami, náležitým morálním charakterem, tak i dostatečnou praxí, mají být vyškoleni v metodě alegorické interpretace Písma.⁸³ U sebe pak přirozeně spatřoval všechny tyto podmínky a pokládal se za alegorického exegeta. Filon tedy spatřuje souvislost mezi duchovním stavem interpreta a alegoriemi, které vytváří. Zatímco způsob alegorizace je víceméně daný, výsledek je přímo úměrný schopnostem a „míře zasvěcení“ interpreta. Filonova exegeze má v tomto ohledu nápadně „duchovní“ charakter – ten, kdo se chce pustit do alegorizace, musí mít určitou duchovní dispozici.⁸⁴ Člověk musí být především otevřen vůči Slovu Boha, čehož lze dosáhnout pouze pokud není pod vlivem smyslových záležitostí. Zároveň se Filon domnívá, že inspirace je závislá na milosti Boží a osobní iniciativa sama o sobě nestačí, útěk do asketických praktik Filon nepovažuje za záruku pro získání inspirace.⁸⁵ Ne každý má tedy stejné schopnosti (každý má jinou „duchovní úroveň“) a schopnost „kvalitní“ alegorické interpretace závisí především na vztahu k Bohu. Stejně podmínky pak platí i pro schopnost pochopit pravdy, které se v textu ukrývají.⁸⁶ Intelektuální inspirace je jeden z darů spásy, které můžeme získat na cestě

⁸² H. A. Wolfson, *Philo I*, 115. Odkazuje k *Fuga*. 32, 179

⁸³ Tamtéž, str. 116.

⁸⁴ V takovéto „duchovnosti“ Filonovy metody exegeze vidí Ježek odlišnost od pozdějších druhů exegeze. U Filona podle něj inspirace v exegezi neznamenal produkci nějakých cysoce originálních a prorockých interpretací. V. Ježek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 150.

⁸⁵ *Migr. II* 85: „Moreover, not only they who were in the desert were bitten by serpents, but also they who were scattered abroad, for I, also, often having left the men who were my kinsmen and my friends, and my country, and having gone into the desert in order that I might perceive some of those things which are worthy of being beheld, have profited nothing. But my mind, being separated from me, or being bitten by passion, has withdrawn towards the things opposite to them. And there are times when in the midst of a multitude composed of infinite numbers of men, I can bring my mind into solitude, God having scattered for me the crowd which perplexes my soul, and having taught me that it is not the difference of place that is the cause of good and evil, but rather God, who moves and drives this vehicle of the soul wherever he pleases.“

⁸⁶ Viz. *Spec. III* 1 – 6.

k Bohu, je to známka Boží přítomnosti.⁸⁷ Filon se také snaží zapojit do exegetické činnosti samotného čtenáře, když na některých místech upozorňuje na nebezpečí nesprávné interpretace a vyzývá čtenáře, aby v Písmu viděli významy, které on sám odhaluje.⁸⁸

Filon užívá alegorickou metodu na první pohled bez zábran a alegorické metodě tak podrobuje v Písmu téměř vše – od jmen, datumů a čísel až po vyprávění o historických skutečnostech či předepsaných pravidel pro lidské jednání. To však v žádném případě neznamená, že by zcela opomíjel doslovnou stránku textu. Není pravdou, že by Filon vždy popíral doslovný a historický význam Písma.⁸⁹ Ačkoliv nesouhlasí s těmi, co provádějí *pouze* doslovné výklady a upozorňuje na nebezpečí, která tento postup skýtá (tedy například doslovné čtení antropomorfních pasáží, které může vést k bezbožnosti a modloslužebnictví) a v některých případech doslovný význam relativizuje (a vyhýbá se tak omezením), ve většině případů je „původní“ text pro Filona plnohodnotnou skutečností a v jeho pojetí představuje doslovný („týkající se těla“) a alegorický („týkající se duše“) smysl harmonickou dualitu.⁹⁰ Jak upozorňuje Tobin, v tomto se Filon výrazně odlišuje od stoických a středoplatonských interpretací, kde

⁸⁷ Viz. *Fuga*. 138 – 142 či *Praem.* 121 – 124.

⁸⁸ Více V. Ježek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 152 - 153.

⁸⁹ V čemž tak stojí v opozici proti „levému křídlu“ alegorických exegetů, kteří odmítali doslovný význam biblického textu. S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str.28. Ježek v této souvislosti zmiňuje, že v tehdejší Alexandrii se vyskytovaly tři způsoby užití výkladu. Doslovná interpretace, odmítající alegorii, společné využití alegorie i doslovného textu a konečně „radikální alegoristé“, kteří odmítali doslovný význam. Filon je v tomto ohledu umírněný a využívá jak doslovný, tak alegorický způsob výkladu. V. Ježek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 143.

⁹⁰ *Abr.* 88: „Therefore, having now given both explanations, the literal one as concerning the man, and the allegorical one relating to the soul, we have shown that both the man and the mind are deserving of love; inasmuch as the one is obedient to the sacred oracles, and because of their influence submits to be torn away from things which it is hard to part; and the mind deserves to be loved because it has not submitted to be for ever deceived and to abide permanently with the essences perceptible by the outward senses, thinking the visible world the greatest and first of gods, but soaring upwards with its reason it has beheld another nature better than that which is visible, that, namely, which is appreciable only by the intellect; and also that being who is at the same time the Creator and ruler of both.“

nebyly tyto dvě roviny rozeznávány,⁹¹ zároveň je to ale právě toto rozlišení, které často vede Filona ke kontroverzím. Zdá se až, že Filon podrobuje alegorické metodě i samotné toto rozlišení biblického textu do dvou rovin. Jelikož doslovný a alegorický význam srovnává s tělesným a duševním ohledem, může pak mluvit o tom, že je třeba se starat o tělo, jelikož v něm přebývá duše, avšak duše je samozřejmě něco vyššího. Stejně tak tedy musíme dbát o text, ze kterého potom odvozujeme vyšší význam.⁹² Další analogií je například Filonova teze, že slova původního textu jsou stíny pravých, tedy alegorických významů.⁹³ Přestože některé pasáže pojímá Filon pouze doslovně, sám ve zlomku *De Iosepho*, 28 říká:

„It is worth while, however, after having thus explained the literal account given to us of these events, to proceed to explain also the figurative meaning concealed under that account; for we say that nearly all, or that at all events, the greater part of the history of the giving of the law is full of allegories; now the disposition which we have at present under consideration, is called by the Hebrews Joseph; but the name being interpreted in the Greek language means, "the addition of the Lord," a name most felicitously given, and most appropriate to the account given of the person so called; for the democratic constitution in

⁹¹ T. H. Tobin, *The Creation of Man*, str. 155.: „Philo is the earliest example that we have of a writer who tries to maintain the validity of both the allegorical and the non-allegorical levels of interpretation.“ K tomuto posléze dodává (tamtéž, pozn. 51), že Filon pravděpodobně nebyl jediný židovský exeget, který prosazoval platnost obou rovin textu: „While Philo probably was not the only one to maintain the validity of both levels of interpretation, he certainly seems to have been the most prominent among them“

⁹² K tomuto více *Migr.* 93, *Abr.* 131, 147.

⁹³ *Conf.* 190: „This, now, is our opinion upon and interpretation of this passage. But they who follow only what is plain and easy, think that what is here intended to be recorded, is the origin of the languages of the Greeks and barbarians, whom, without blaming them (for, perhaps, they also put a correct interpretation on the transaction), I would exhort not to be content with stopping at this point, but to proceed onward to look at the passage in a figurative way, considering that the mere words of the scriptures are, as it were, but shadows of bodies, and that the meanings which are apparent to investigation beneath them, are the real things to be pondered upon.“

vogue among states is an addition of nature which has sovereign authority over everything;“

Filon tedy většinou postupuje tak, že nejprve u dané pasáže z Písma předvede doslovný význam a poté se pouští do alegorické interpretace. Jeho snaha neodsoudit doslovný význam je pak, zdá se mi, vcelku logická – nesmíme zapomenout na fakt, že pokud by zcela odmítl doslovný kontext, odmítl by tím zároveň i kontext historický a skutečnost biblických příběhů a postav. To by nakonec znamenalo devaluaci základní zkušenosti a podstaty židovského náboženství i židovského národa jako takového, který je s biblickými příběhy bezvýhradně spjatý.⁹⁴ Tedy Filon jednoduše většinou „neodporuje“ původnímu textu Písma a souhlasí, že konkrétní osoba či děj jsou skutečné, poté ale přistupuje k jejich alegorizaci a „vyplňuje“ je filosofickým obsahem. Tedy například v pojednání *De Abrahamo* zcela přirozeně přijímá historickou skutečnost Abraháma, Izáka a Jákoba, přijímá i jejich „výtečnost“. Ovšem výklad je již jeho vlastní, kdy ztotožňuje Abraháma s učenlivostí, Izáka s přirozeností a Jákoba s disciplínou - cílem je mu představení cesty ke ctnosti (*arete*) jako *fysis – mathesis – askesis*.⁹⁵ Jeho hlavní zájem tak vlastně nespočívá v *historické* postavě, nýbrž v té *alegorické*. V tomto ohledu pak lze říci, že doslovná rovina je pro Filona téměř vždy méně podstatná, než rovina alegorická, která vzniká „na jejím podkladě“. Odlišení těchto dvou rovin textu pak Filon

⁹⁴ Srov. H. A. Wolfson, *Philo I*, 122: „On purely philosophical grounds Philo had no reason for rejecting any of these stories (např. že had mluví), for throughout his writings he maintains, as an essential part of his philosophic system, that God can miraculously change the order of nature.“

⁹⁵ *Abr.* 52: „This then is what appears to be said of these holy men; and it is indicative of a nature more remote from our knowledge than, and much superior to, that which exists in the objects of outward sense; for the sacred word appears thoroughly to investigate and to describe the different dispositions of the soul, being all of them good, the one aiming at what is good by means of instruction, the second by nature, the last by practice; for the first, who is named Abraham, is a symbol of that virtue which is derived from instruction; the intermediate Isaac is an emblem of natural virtue; the third, Jacob, of that virtue which is devoted to and derived from practice.“

většinou uvozuje nějakou frází a umožňuje čtenáři rozpoznat, že se ve výkladu přechází z jedné roviny do druhé. Vždy je tak poměrně jednoznačné, co je původní text a co je již alegorie.⁹⁶

Je také možné, jak se domnívá Wolfson,⁹⁷ že Filon bral ve svém výkladu ohledy na to, komu je daný spis primárně určen. Například v pojednání *Quaestiones et solutiones in Genesim* Filon nikde zcela neodmítá doslovný význam. To by tedy mohlo znamenat, že tento spis mohl být určen méně „filosoficky založenému“ publiku.

Zatímco pak Pepin zastává tezi, že rozlišování dvou rovin (tedy doslovné a alegorické) biblického textu je původním příspěvkem Filona k biblické exegezi, Wehrli upozorňuje na to, že již Chrysippos se domníval, že teologii může být rozuměno jak „mýticky“ (tedy doslovně podle básní), tak i „podle přirozenosti“ (tedy tak, jak to podá náležitý výklad).⁹⁸ Pro doslovný výklad uvádí Filon některá omezení,⁹⁹ pro alegorický výklad pak sice podle něj existují určitá pravidla, ta ale Filon nikterak nesjednocuje a jsou patrná pouze přímo z jeho díla.¹⁰⁰ Filonova alegorická metoda rovněž postrádá systematický přístup pozdějších křesťanských exegetů.¹⁰¹ Celkově tedy, jak již bylo řečeno výše, je velmi obtížné (ne-li nemožné) stanovit zde nějaký ucelený systém pravidel,

⁹⁶ Např. *Abr.* 88: „Therefore, having now given both explanations, the literal one as concerning the man, and the allegorical one relating to the soul....“ či *Abr.* 147: „This, then, is the open explanation which is to be given of this account, and which is to be addressed to the multitude. But there is another esoteric explanation to be reserved for the few who choose for the subjects of their investigation the dispositions of the soul, and not the forms of bodies; and this shall now be mentioned. ...“.

⁹⁷ H. A. Wolfson, *Philo I*, 120 – 121.

⁹⁸ Názory obou badatelů přejímám z S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str. 29.

⁹⁹ Výrazné je zejména striktní odmítnutí antropomorfismu (což jak vyplývá z kapitoly 4.2 mělo již svou tradici), v čemž navazuje na *Num.* 23:19: „není Bůh jako člověk, aby klamal: ani jako syn člověka, aby se měnil....“ Dle Filonova pojetí Bůh není podobný ničemu, co můžeme vnímat jakkoliv svými smysly.

¹⁰⁰ Runia uvádí například jeho konzistentní užívání etymologie k vysvětlování biblických jmen a jejich včleňování do své alegorické exegeze. Viz D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 38.

¹⁰¹ Více V. Ježek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 79 – 137.

který by se zdál Filon dodržovat. Vyplývá to dle mého názoru především z toho, že Filon již *ví předem*, co chce v původním textu nalézt. Jeho vůdčím motivem je snaha o vyplnění původního textu filosofickými myšlenkami, které již má „předem“ uspořádány.¹⁰² To samozřejmě nejde vždy snadno, proto je tak obtížné nalézt ve Filonově díle nějaký systém a proto se nad jeho dílem vznáší tolik nejasností.

Je zde ale ještě jeden způsob, jak lze pohlížet na rozlišování dvou rovin textu. Spolu se Sowersem¹⁰³ můžeme říci, že je podmíněno Filonovým pojetím světa. Vnímavý svět (*aisthetos kosmos*) je vytvořený podle světa noetického (*noetos kosmos*).¹⁰⁴ O noetickém světě (což je vlastně „platónský svět idejí“) je nutno pojednávat alegoricky¹⁰⁵ a Filon se v *Agr. 27* zmiňuje o alegorických pravdách jako o *to pros dianoian*,¹⁰⁶ kdy *dianoia* je nástrojem pro nazírání Boha a božských věcí. Doslovný význam tedy odpovídá vnímavému světu a zabývá se objekty, osobami, událostmi a obecnými věcmi náležitými právě k *aisthetos kosmos*. Oproti tomu se alegorický význam, ukrývající se za doslovným, pojednává o nadčasových idejích – o stvoření, etickém životě či cestě duše z hmotné do nehmotné existence. Pojednává-li tak Filon o Abrahamově vyjití z Chaldeje, píše v pojednání *De Abrahamo* 68:

¹⁰² Tím nemám na mysli, že by Filon měl vytvořený zcela konzistentní myšlenkový systém – tak tomu zajisté nebylo. Míním tím pouze to, že když se Filon pouští do výkladu určité pasáže, již ví, co (reps. jakou filosofickou myšlenku) „skrze ni“ bude chtít představit.

¹⁰³ S. G. Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str. 30.

¹⁰⁴ Jak již bylo naznačeno v kapitole 4.1, Bůh napřed vytvořil jakýsi ideální obraz světa (tak jako například architekt vytváří představu zamýšleného projektu nejprve ve své mysli) – tedy *kosmos noetos*, na jehož základě byl pak prostřednictvím *Logu* (Boží *organon*) stvořen svět vnímavý, viditelný – tedy *kosmos aisthetos*. Více např. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 158 – 161, *Opif.* 16.

¹⁰⁵ V podstatě tak činil již Mojžíš, kterému Bůh dovolil nahlédnout tyto pravdy a on je poté ukryl do textu. Filon za svůj úkol tak považuje přivést je zpět „na světlo“.

¹⁰⁶ Řecký výraz přebírám z Sowers, *The hermeneutics of Philo and Hebrew: a comparison of the interpretation of the Old Testament...*, str. 31.

„The aforesaid emigrations, if one is to be guided by the literal expressions of the scripture, were performed by a wise man; but if we look to the laws of allegory, by a soul devoted to virtue and busied in the search after the true God.“

Důvod, proč se Filon do alegorizace Písma pouští, byl myslím již dostatečně objasněn. Proč však místy postupuje ve své alegorizaci tak horlivě? V odpovědi na tuto otázku budu vycházet především ze čtyř bodů, které nabízí Williamson.¹⁰⁷ Prvním důvodem je již zmíněné razantní potírání antropomorfismu. Jelikož je Bůh dle Filona nestvořený, nepotřebuje nic z toho, co užívají jím stvořené bytosti. Starému zákonu ale „naneštěstí“ nejsou antropomorfní výrazy cizí a Filonovi je zde alegorická metoda důležitým prostředkem, jak uvést takové pasáže do náležité podoby, přičemž nikterak použití alegorie nezastírá. Naopak, v pojednání *De plantatione*, kdy ve zlomcích 32 až 35 Filon vysvětluje, proč je nesmyslné považovat Boha za podobného člověku, začíná další zlomek slovy „*a proto se musíme pomoci alegorií*“.¹⁰⁸

Druhým a neméně podstatným bodem je nutnost vypořádat se s pasážemi Písma, které – pokud jsou brány ve svém doslovném významu – jsou příliš banální, nedůležité či přímo „nesmyslné“ a nějakým způsobem ohrožují důstojnost Božích slov. To se samozřejmě neslučuje s Filonovým pojetím Pentateuchu jako díla, do kterého byly Mojžíšem uloženy ty nejvyšší myšlenky. Tento problém tak Filon řeší jednoduše tvrzením, že *doslovný* význam se v některých pasážích neshoduje s významem *skutečným*¹⁰⁹ - ten samozřejmě lze odhalit pomocí alegorické metody. Příkladem tak může být *Gen. 11:5*: „Sstoupil pak Hospodin,

¹⁰⁷ R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, str. 523 – 527.

¹⁰⁸ *Plant.* 36: „We must therefore have recourse to allegory...“.

¹⁰⁹ R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, str. 524: „Philo solved the problem by saying that the literal meaning of some passages of the O.T. (Old Testament – pozn. autora) was not their real meaning.“

aby spatřil město a věži, kterouž stavěli synové Adamovi“,¹¹⁰ k čemuž se vyjadřuje v *De confusione linguarum* 142 – 144, konkrétně ve zlomku 143 píše:

„But we must not suppose that such a plain and unquestionable fact as that, is what is intended to be conveyed by the mention of it in the holy scriptures, but rather there is some hidden meaning concealed under these apparently plain words which we must trace out.“

Alegorické interpretaci Filon podrobuje i některá *nařízení*, nacházející se v *legislativní* části Písma. Ani tato nařízení nesmí ve svém doslovném znění nutit bohamilného člověka přijmout něco, co je v rozporu s Boží podstatou. Jak uvádí Wolfson,¹¹¹ *zákony* v doslovném významu Filon chápe Desatero příkázání, které nazývá různými termíny.¹¹² Dobrým příkladem je Filonova interpretace *Exod. 22:25 – 26*,¹¹³ kdy v pojednání *De somniis*¹¹⁴ nejprve kritizuje doslovný význam jako příliš „triviální“, aby následně mohl na základě gramatiky (užití oznamovacího namísto rozkazovacího způsobu) ukázat, že v tomto případě nejde přímo o nařízení (ve smyslu zákona) – poté to interpretuje alegoricky. Tedy Filon neslevuje ze svého požadavku, aby byly všechny *nařízení* v Písmu brány doslovně, nýbrž domnívá se, že ne každé „oznámení“

¹¹⁰ Pro zajímavost uvádím, že ve vydání Bible, z které čerpám, je tento zlomek v poznámkovém aparátu doplněn citací ze Sv. Augustina: „Netřeba Bohu na nějaké místo sstupovati, poněvadž všudy přítomen jest; kde ale Bůh divy tvoří, zdá se, jakoby tam byl přišel. Aniž mu třeba na něco popatřovati, ješto jest vševědoucí: ale kdekoliv jeho prozřetelnost zvláště vládne, tam se jako očitě spatřuje.“ Takovéto pasáže byly samozřejmě trnem v oku mnohým autorům a ačkoliv Filon se vyjadřuje k tomuto zlomku odlišně než Augustin (viz. text dále), u samotného Augustina lze spatřovat ovlivnění Filonem (jak bylo již naznačeno v kapitole 4.1).

¹¹¹ H. A. Wolfson, *Philo I*, 128.

¹¹² *Decal. 32*: „This, then, may be enough to say on these subjects; but it is necessary now to connect with these things what I am about to say, namely, that it was the Father of the universe who delivered these ten maxims, or oracles, or laws and enactments, as they truly are, to the whole assembled nation of men and women altogether.“

¹¹³ *Exod. 22: 25 – 26*: „Půjčíš-li peněz lidu mému chudému, kterýž bydlí s tebou, nebudeš naň nastupovati jako dráč, aniž ho lichvou obtížíš. (26) Jestliže v základu vezmeš roucho od bližního svého, před západem slunce zase mu je vrátíš.“

¹¹⁴ Zlomky 93 – 102.

má být bráno jako *zákon*. Jako filosof pak na mnoha místech svého díla zmiňuje svou „ochotu“ přenechat doslovný význam povolanejším, tedy soudcům.¹¹⁵

Alegorizace nejsou „ušetřeny“ dokonce ani židovské svátky. Ve zlomku 146 spisu *De specialibus legibus II* zmiňuje některé tradiční praktiky židovského svátku Pesach,¹¹⁶ hned v následujícím zlomku (147) však uvádí:

„But those who are in the habit of turning plain stories into allegory, argue that the passover figuratively represents the purification of the soul; for they say that the lover of wisdom is never practising anything else except a passing over from the body and the passions.“

Obzvláště v tomto případě je až překvapivé, jak ochotně Filon přisuzuje větší význam možnému alegorickému, filosofií vyplněnému výkladu, než samotnému náboženskému významu tradičního židovského svátku, který v životě židů hraje tak významnou roli.

Třetím bodem je fakt, že alegorická metoda umožňuje Filonovi vypořádat se s „historickými“ obtížemi,¹¹⁷ které se v Písmu nacházejí. Příkladem může být Filonovo vypořádání se s zlomky *Genesis 21 – 24*,¹¹⁸ kde je popsáno stvoření ženy z Adamova žebra. Zde se doslovný význam nezdál Filonovi jako vystihující pravou podstatu věci a proto v pojednání *Legum allegoriae II 19* říká:

"And God cast a deep trance upon Adam, and sent him to sleep; and he took one of his ribs, and so on. The literal statement conveyed in these words is a fabulous one; for how can any one believe that a woman was made of a rib of a man, or, in short, that any human being was made out of another? And what

¹¹⁵ Např. *Agr. 36, Somn. 102*. Sobě pak samozřejmě ponechává význam alegorický.

¹¹⁶ Pascha či Pesach je tradiční židovský svátek, který oslavuje vyvedení židů z Egypta.

¹¹⁷ Jak je však zřejmé, to co Filon považuje za „historické obtíže“ a co ne, je velmi těžké předem určit.

¹¹⁸ *Gen. 22*: „I vzdělal Hospodin Bůh z žebra, kteréž vyňal z Adama, ženu: a přivedl ji k Adamovi.“

hindered God, as he had made man out of the earth, from making woman in the same manner? For the Creator was the same, and the material was almost interminable, from which every distinctive quality whatever was made. And why, when there were so many parts of a man, did not God make the woman out of some other part rather than out of one of his ribs? Again, of which rib did he make her? And this question would hold even if we were to say, that he had only spoken of two ribs; but in truth he has not specified their number. Was it then the right rib, or the left rib? “

V podobném duchu pokračuje i v následujících zlomcích a můžeme tak vidět, že Filon je v takovýchto záležitostech postupuje poměrně razantně a o nutnosti alegorického výkladu je dle mého soudu pevně přesvědčen – co více, považuje zajisté za svou „povinnost“ (z pozice toho, kdo „prohlédl“ a je schopen odkrývat pravé významy) zabránit mylnému chápání takovýchto pasáží. Opět ale připomínám, že ne vždy Filon odmítá doslovný význam a někdy se až překvapivě zastává některých „historických“ událostí – např. ve spise *De vita contemplativa* 85 – 87 popisuje zázrak, kdy Bůh nechal rozestoupit Rudé moře, aby mohli Izraelité projít skrze.¹¹⁹ Wolfson v této souvislosti důrazně upozorňuje na to, že přestože v některých pasážích Filon považuje za nutné užití

¹¹⁹ *Contempl.* 86: „for, by the commandment of God, the sea became to one party the cause of safety, and to the other that of utter destruction; for it being burst asunder, and dragged back by a violent reflux, and being built up on each side as if there were a solid wall, the space in the midst was widened, and cut into a level and dry road, along which the people passed over to the opposite land, being conducted onwards to higher ground; then, when the sea returned and ran back to its former channel, and was poured out from both sides, on what had just before been dry ground, those of the enemy who pursued were overwhelmed and perished.“ , což je výklad *Ex.* 21 – 22: „A když vztáhl Mojžíš ruku na moře, odjal je Hospodin prudkým a horkým větrem vajícím přes celou noc , a obrátil moře v sucho, i rozestoupily se vody. I vešli synové israelitští prostředkem suchého moře: nebo byla jim voda jako zeď po pravé i po levé straně.“

alegorické interpretace, neodmítá celý historický obsah. Tedy, vykládá-li Filon například *Gen. 4:17*,¹²⁰ píše v *Poster. 50* značně „pragmaticky“:

„For it is plain that it is not only extraordinary, but utterly contrary to all reason, that one man should build a city. In what manner could he do it? He could not build even the most trifling portion of a house, unless he employed other men as his assistants. Would the same man be able at the same time to cut stones, to cut wood, to work in iron and in brass, and to throw the vast circumference of walls round the city? to build up propylaea, and inter-walls, and temples, and sacred precincts, and porticoes, and docks, and houses, and all the other public and private buildings which one is accustomed to find in a city? And moreover, besides all these things, would he be able to carry burdens, to move away masses of earth, to widen narrow passages, to make fountains and water-courses, and all the other things with which a city ought to be provided?“

Tyto argumenty považuje za jasné a tak dodává (tamtéž, 51):

„Perhaps, therefore, since all these ideas are inconsistent with truth, it would be better to look upon the statement as an allegory, and to say that Cain determined to build up his own doctrine like a city.“

K tomuto Wolfson dodává, že ačkoliv je podle Filonova pojetí tedy jasné, že Kain nepostavil město sám, stále je bezpochyby, že Kain byl skutečná postava a že byl zakladatelem města. To vše tedy poukazuje na to, že žádnou alegorickou interpretací nemá Filon v úmyslu odmítnout celý historický základ předlohy

¹²⁰ „Poznal pak Kain ženu svou, kterážto počala, a porodila Henocha: i vystavěl město, a nazval jméno jeho jménem syna svého, Henoch.“

nacházející se v Písmu.¹²¹ To je dle mého názoru v souladu s tím, že Filon se snaží vždy zřetelně odlišovat původní významy od alegorické interpretace.

Konečně čtvrtým bodem, který Williamson klade jako odpověď na otázku po příčině Filonovy horlivosti pro alegorii, je samozřejmě fakt, že alegorická metoda mu umožňovala „odkrýt“ v textu významy, které byly v souladu s řeckou filosofií, z které tak hojně čerpal. Může se tak až zdát, že Filon činí z Písma zdroj řecké filosofie,¹²² nesmíme však zapomenout, že dle Filona to je přece Mojžíš, který stojí v základu filosofie a z kterého si všichni významní řečtí myslitelé vypůjčili své hlavní myšlenky. Filon se tak zjevně domníval, že vlastně postupuje právě jako tito filosofové a odkrývá myšlenky, které byly do textu Mojžíšem ukryty. Současně je třeba uvést, že ať už tomu bylo jakkoliv, při odkrývání filosofických významů v Písmu projevuje Filon bezesporu mimořádnou vynalézavost a „zručnost“. V jednotlivých pasážích užívá koncepcí mnoha řeckých filosofických škol a směrů¹²³ a alegorická metoda mu v tom skýtá poměrně neomezené možnosti. Příkladem může být pasáž z *De specialibus legibus I* 45 - 50, kde Filon ztotožňuje Boží tvůrčí sílu (*poietike dynamis*)¹²⁴ s Platonovými Idejemi (*ibid.* 48):

„And some of your race, speaking with sufficient correctness, call them ideas (ideai), since they give a peculiar character (idiopoiouisi) to every existing thing, arranging what had previously no order, and limiting, and defining, and fashioning what was before destitute of all limitation, and defination, and

¹²¹ H. A. Wolfson, *Philo I*, 126: „To Philo, then, we may assume, no allegorical interpretation of a scriptural story, wheter justified by him on the ground of some inherent difficulty of the text or not so justified by him, means the rejection of the story itself as a fact.“

¹²² R. Williamson, *and the Epistle to the Hebrews*, str. 527: „By means of the method of allegorical exegesis Philo was able to transform the LXX (zavedený výraz pro Septuagintu – pozn. autora) into a source-book of Greek philosophy.“

¹²³ Hlavní filosofické směry, které měly na Filona vliv, jsou uvedeny v kapitole 4.1. Více např. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 139 – 183 či H. A. Wolfson, *Philo I*.

¹²⁴ K této části Filonovy nauky viz kapitola 4.1. Více např. J. Dillon. *The Middle Platonists*, str. 161 – 163.

fashion; and, in short, in all respects changing what was bad into a better condition.“

Opět je tak nutno konstatovat, že je velmi obtížné, ne-li zcela nemožné, nějak předem odhadnout, kterou pasáž původního textu podrobí Filon úplné alegorizaci, ke které pouze přidá komentář a kterou případně ponechá s původním významem (těch je ovšem poskrovnu). Filon se neklade žádná přílišná omezení a jedná v tomto čistě účelově. Sleduje svůj cíl a neváhá použít téměř vše, co mu v jeho úsilí může pomoci. Je například běžné, že Filon připouští více možných interpretací jedné biblické pasáže.¹²⁵ Tedy, než se snažit nalézt nějaká „exegetická pravidla“ v jeho tvorbě, je – jak se domnívá Grabbe¹²⁶ - užitečné spíše mluvit o souboru „spouštěcích prvků“,¹²⁷ které Filona vybízejí k alegorizaci. Podle Grabbea jsou jimi: čísla (aritmologie), židovská jména (etymologie), určité formulace, nacházející se v Septuagintě, všeobecně známé symboly (např. had jako symbol potěšení) či postavy velkého symbolického významu (např. Abraham). Nicméně Filon je natolik zdatným exegetem, že mu stačí i ta nejmenší „záminka“, aby rozvinul svůj vytříbený cit pro alegorii. Poté už je jeho postup často obtížné sladovat.¹²⁸

Současně je ale potřeba říci, že pro Filona alegorická metoda neznamovala pouze způsob řešení problémů – to naznačuje fakt, že ji Filon užívá i tam, kde nejsou v původním textu patrné žádné obtíže. Filon se tak místy ve snaze o nalezení řecké filosofie v Písmu a jeho „demytologizace“ dostává až k hranici, kde by ho bylo možné podezírat z odklonu od víry v historické skutky Boha. To je však téma pro jinou a zajisté značně komplikovanou debatu. Jak se však

¹²⁵ Více T. H. Tobin, *Creation of Man*, str. 162 – 166.

¹²⁶ L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 116.

¹²⁷ V originále „triggers“. L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 116.

¹²⁸ Srov. L. E. Grabbe, *Etymology in early Jewish interpretations*, str. 116. „He is a consummate craftsman who exploits the most insignificant details with a skilled hand.“ „It is a question of „line upon line; precept upon precept; here a little, there a little.“ One part takes shape around one text; another, around another. But when the system is viewed as a whole, a detailed system emerges.“

domnívá Šedina, vztah mezi „etickou“ a „fysickou“ úrovní Filonova alegorického jazyka se odráží v samotné struktuře božského *logu* ovládajícího tento svět, a přestože Filon opětovně odmítá materialistické aspekty „přirozeného výkladu“ biblického mýtu, nemůže dost dobře opomenout jeho vlastní komunikační strukturu.¹²⁹ Nicméně, Filon si samozřejmě uvědomoval, že alegorická metoda výkladu má i své hranice. Zajisté tak nelze použít alegorii například na jakékoliv poznání a vystižení podstaty Boha, který je zcela transcendentní a rozumem nepoznatelný.¹³⁰

Podívejme se nyní krátce na první část z Filonova rozdělení Pentateuchu, tedy na popis stvoření. V pojednáních týkajících se stvoření světa, tedy například *De opificio mundi* či *Legum allegoriae* lze vidět, jak se ve Filonově výkladu prolíná úplné odmítnutí doslovné interpretace,¹³¹ úplné přijetí doslovného významu,¹³² přijetí doslovného i alegorického významu najednou¹³³ i představení interpretace, kterou přisoudí někomu jinému (ačkoliv obahuje jeho alegorický výklad).¹³⁴ Na interpretaci stvoření člověka je pak zase dobře vidět, jak Filon směřuje ke svému cíli – zde konkrétně představení *logu* jako prostředníka mezi Bohem a člověkem. Filonova interpretace stvoření člověka – nacházející se především v *Quaestiones et solutiones in Genesim* – pak vychází, jak uvádí Tobin,¹³⁵ především z interpretace *Gen. 2:8, 15, – 17*, kde je popisováno

¹²⁹ M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*, str. 51. Více k tomuto pak tamtéž, str. 35 – 64.

¹³⁰ Toto lze nalézt např. v *Poster. 16*: „And it appears to me that the great hierophant had attained to the comprehension of the most important point in this investigation before he commenced it, when he entreated God to become the exhibitor and expounder of his own nature to him, for he says, "Show me thyself;" showing very plainly by this expression that no created being is competent by himself to learn the nature of God in his essence.“, což je komentář k *Ex. 33:13*, kdy Mojžíš říká Bohu: „Jestliže tedy nalezl jsem milost před obličejem tvým, ukaž mi tvář svou, abych poznal tebe, a nalezl milost před očima tvýma: pohleď na lid svůj, národ tento.“

¹³¹ Viz např. zlomek *Leg. II, 19* (uvedený výše), kde Filon napadá stvoření Evy z Adamova žebra.

¹³² Např. *QG I, 32*, kde Filon obhájí možnost, že na počátku mohla i zvířata ovládat řeč.

¹³³ Tamtéž, 25.

¹³⁴ Tamtéž, 13.

¹³⁵ T. H. Tobin, *The Creation of Man*, str. 135.

ustanovení ráje a postavení člověka do něj, aby ho obdělával, a nikoliv z *Gen.* 2:7,¹³⁶ jak by se dalo spíše očekávat. Hlavní otázkou, kterou si zde Filon klade je, proč Bůh do ráje umístil pouze toho (z hlíny) „vytváraného“ člověka a nikoliv toho „stvořeného k obrazu svému“ (*Gen.* 2:15). Ze zlomku *QG. I* 8 vyplývá, že do ráje byl umístěn pouze „vytváraný“ člověk, jelikož Zahrada je smyslová skutečnost a náleží tam pouze smyslově vybavený člověk a také protože „vytváraný“ člověk se – na rozdíl od člověka, kterého Bůh stvořil „k obrazu svému“ - potřebuje učit a je mu zapotřebí disciplíny.¹³⁷ Onen „nebeský člověk“ je pak přirovnáván ke Stromu života, který je symbolem ctnosti a pozemské moudrosti (*Leg. I*, 58), což celé vede nakonec k tomu, že Filon může ztotožnit tohoto „nebeského člověka“ s *Logem*.¹³⁸

Závěrem bych pak chtěl zmínit základní typy alegorií, které se v díle Filona z Alexandrie vyskytují v nejhodnější míře. Runia ve Filonově díle identifikuje dva hlavní druhy alegorií.¹³⁹ Prvním typem je *fyzická alegorie*, ve které Filon podává symbolický výklad materiálního ohledu kosmu a jeho částí, tedy i člověka. Tato část alegorie ukazuje, jak silně se Zákon shoduje s Přírodou¹⁴⁰ a

¹³⁶ *Gen.* 2:7: „Učinil tedy Hospodin Bůh člověka z hlíny země, a vdechl v tvář jeho dchnutí života, i učiněn jest člověk v duši živou.“

¹³⁷ „Why did God place man whom he had created in the Paradise, but not that man who is after his own image? Some persons have said, when they fancied that the Paradise was a garden, that because the man who was created was endowed with senses, therefore he naturally and properly proceeded into a sensible place; but the other man, who is made after God's own image, being appreciable only by the intellect, and invisible, had all the incorporeal species for his share; but I should rather say that the paradise was a symbol of wisdom, for that created man is a kind of mixture, as having been compounded of soul and body, having work to do by learning and discipline; desiring according to the law of philosophy that he may become happy; but he who is according to God's own image is in need of nothing, being by himself a hearer, and being taught by himself, and being found to be his own master by reason of his natural endowments.“

¹³⁸ *Conf.* 40 – 41, 62 – 63, 146 – 147. Záměrně jsem toto téma velmi zjednodušil, problematika je samozřejmě složitější. Více k tématu stvoření člověka T. H. Tobin, *The Creation of Man*, str.135 – 154.

¹³⁹ „Typů“ alegorií je samozřejmě více (viz. kapitola 4.2.1), tento výčet představuje ty, které se ve Filonově díle vyskytují, dle Runii, nejvýrazněji. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 39.

¹⁴⁰ *Opif.* 3: „And his exordium, as I have already said, is most admirable; embracing the creation of the world, under the idea that the law corresponds to the world and the world to

uspořádáním celého kosmu. Ještě důležitější je ale pro Filona *psychologická alegorie* („dějiny“ duše). Ta Filonovi umožňuje různé roviny výkladu, zejména co se týče konfliktu mezi rozumnou a nerozumnou částí duše (které jsou představeny jako Adam – „*nous*“ a jako Eva – „*aisthesis*“) či rozdílu mezi duší, která má sklon k dobrému (Abel – Seth) a tou, směřující ke zlému (Kain). Hlavním tématem je zde však vztah duše k Bohu a *logu*, skrze které je s Bohem spojena.¹⁴¹ Mack rozlišuje ještě *rozumnou* a *identifikující alegorii*.¹⁴² Rozumná alegorie je podle něj charakterizována tím, že uvádí „důvody“ pro tu či onu interpretaci textu a která se často skládá z různých sylogismů, analogie a asociace anebo z analogické shody k nějakému schématu, se kterým může pracovat.¹⁴³ Identifikující alegorie pak neuvádí rozumný důvod ve své interpretaci, ale jednoduše označuje jednu postavu pomocí jiné postavy nebo konceptu a pokračuje v diskusi v rámci této interpretace.¹⁴⁴

the law, and that a man who is obedient to the law, being, by so doing, a citizen of the world, arranges his actions with reference to the intention of nature, in harmony with which the whole universal world is regulated.“

¹⁴¹ „Man’s life, as symbolized above all by the Patriarch Abraham and by the prophet Moses himself, is a sojourning amid the corporeal and a quest for the realm that transcends the corporeal. Man’s goal is obedience to, knowledge of, and communion with God, to the extent that this can be attained.“ D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, str. 39. Fyzická a psychologická alegorie se, zdá se, objevují již ve stoické alegorizaci a je tak možné, že Filon pracuje již v rámci existující tradice.

¹⁴² Přejímám z V. Jěžek, *Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, str. 154 – 155.

¹⁴³ Např. *Migr.* 216 – 255.

¹⁴⁴ Např. *Conf.* 62 – 63.

4. Závěr

Filonovu eklektickou snahu o sloučení židovského základu s řeckým myšlením nelze považovat za něco výjimečného. Je to spíše odraz kosmopolitního prostředí tehdejší Alexandrie, kde tamní židé měli blízko k universalistickým snahám helenizované části *oikumene*, avšak zároveň se nechtěli zřici svého židovství. Filon tak neusiluje pouze o „osobní“ sloučení židovského jádra s řeckým obalem – jde mu přímo o udržení a především *obhájení* podstaty židovství ve stále myšlenkově různorodějším prostředí. Proto dle mého soudu tolik prosazuje shodu židovské víry a etiky s tou řeckou. A co více, chce dokonce představit židovské myšlenky jako předcházející těm řeckým, kdy Mojžíš byl tím, od koho čerpali řečtí myslitelé. Jednoduše řečeno, snaží se zajistit židovskému národu náležité místo v dějinách.

V tomto odvážném programu se pouští do rozsáhlých výkladů Písma, ve kterém – jak je přesvědčen – jsou Mojžíšem ukryty veškeré podstatné pravdy. Ovšem některé z nich jsou skryté a je potřeba je odhalit. Bible je mu tak předlohou, avšak nástrojem mu je řecký *logos*. I když je otázka po původu alegorické metody zajisté složitější, nepochybně je to především řecká tradice, odkud Filon pro svoji alegorizaci čerpá nejvíce (ať už přímo či skrze své helenizované předchůdce v tomto druhu tvorby).

Tedy, základem Filonovy alegorické metody je jeho přesvědčení, že ne všechny pasáže Písma se mají brát doslovně. V textu se totiž podle něj často vyskytují další, skryté významy. A je to právě alegorická metoda, díky které lze přivést tento „nezřejmý“ význam na světlo. Jelikož pak schopnost odhalit takový význam závisí na duchovních schopnostech jednotlivého člověka, není přístupný zcela každému. Proto se Filon pouští do náročného programu výkladů.

Filon tak jednoduše vysvětluje čtenáři „co ještě“ lze z textu vyčíst, přičemž se snaží dbát na to, aby zcela nepopřel doslovný význam, který je často podstatný pro obhájení historičnosti židovských dějin. Přesto *logu* nechává široké pole

působnosti a alegorické metodě podrobuje v textu vše, co mu nějak může pomoci obhájit pomocí takto „přečteného“ textu určitou myšlenku. Ať už tyto myšlenky čerpá zcela volně z řecké tradice či pouze upravuje dobový alexandrijský platonismus (který sám byl silně ovlivněn pythagoreismem a stoicismem), budí to často dojem, že Filon je ve svých výkladech v tomto ohledu nedůsledný či že je neschopný některé myšlenky vůbec pochopit správně. To, zdali tomu tak je či nikoliv, si netroufám soudit. Domnívám se ale, že pro Filona je prvotním a nejpodstatnějším cílem obhájení jeho záměru, kterým je prokázání přítomnosti všech nejpodstatnějších myšlenek v Bibli – tyto myšlenky si vypůjčuje z řecké filosofie a důsledkem má být prokázání podobnosti (ne-li shodnosti) řeckého myšlení s židovským. Je tak dle mého soudu poněkud zavádějící snažit se ve Filonově způsobu psaní nalézt nějaká pevná pravidla, jelikož by brzy obsahovala více výjimek než obecně platných principů. Pro čtenáře pak zajisté často není jednoduché jeho spisy číst, jelikož Filon neustále odbíhá od tématu a libovolně do textu zařazuje různě dlouhé alegorické interpretace. Odměnou trpělivému čtenáři je ale nahlédnutí pozoruhodně rozsáhlého díla, které svým přístupem stojí na počátku náboženské filosofie Západu.

5. Seznam zkratek a bibliografie

Zkratky Filonových spisů:¹⁴⁵

Abr.	De Abrahamo (<i>On Abraham</i>)
Aet.	De aeternitate
Agr.	De agrikultura (<i>On Husbandry</i>)
Cher.	De Cherubim
Conf.	De confusione linguarum (<i>On the Confusion of Tongues</i>)
Congr.	De congressu eruditions gratis
Contempl.	De vita contemplativa (<i>On the Contemplative life or Supplains</i>)
Decal.	De Decalogo (<i>The Decalogue</i>)
Deter.	Quod deterius potiori insidiari solet
Deus.	Quod Deus sit immutabilis
Ebr.	De ebrietate
Flacc.	In Flaccum
Fuga.	De fuga et inventione (<i>On Flight and Finding</i>)
Gig.	De gigantibus (<i>On the Gigants</i>)
Her.	Quis rerum divinarum heres sit
Hypoth.	Hypothetica
Ios.	De Iosepho (<i>On Joseph</i>)
Legat.	Legatio ad Caium
Leg. I-III	Legum allegoriae (<i>Allegorical Interpretation</i>)
Migr.	De migratione Abrahami (<i>On the Migration of Abraham</i>)
Mos. I-II.	De vita Mosis (<i>On the Life of Moses</i>)
Mut.	De mutatione nimum

¹⁴⁵ Zkratky přebírám z M. Šedina, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží* (str. 630). V některých pramenech se určité zkratky vyskytují v mírně modifikované podobě, rozdíly jsou však zanedbatelné. V závorce uvádím názvy, pod kterými uvádí své překlady C. D. Yonge. - zmiňuji pouze ty, které jsem v této práci využíval.

Opif.	De opificio mundi (<i>On the Creation</i>)
Plant.	De plantatione (<i>Concerning Noah's work as a Planter</i>)
Poster.	De posteritate Caini (<i>On the Posteriority of Cain and his Exile</i>)
Praem.	De praemiis et poenis, de execrationibus
Prob.	Quod omnis probus liber sit
Prov.	De Providentia
QG	Quaestiones et solutiones in Genesim (<i>Questions and Answers on Genesis</i>)
QE	Quaestiones et solutiones in Exodum
Sacrif.	De sacrificiis Abelis et Caini
Somn.	I-II De somniis
Spec.	I-IV De specialibus legibus (<i>The Special Laws</i>)
Virt.	De virtutibus (<i>On the Virtues</i>)

Primární literatura:

The Works of Philo Judaeus, Charles Duke Yonge, London, H. G. Bohn, 1854-1890.¹⁴⁶

Bibli Česká, Praha, nákladem Karla Bellmana, 1864, opatřeno poznámkovým aparátem od Innocencia Ant. Fencla.

Homéros, *Oddyseia, Ílias*, překl. O. Vaňorný, Praha: Rezek, 1996.

Platón, *Timaios*, Praha: oikúmené, 1996, překlad František Novotný.

Sekundární literatura:

Auerbach, Erich. *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. Z něm. orig. přel. Vladimír Kafka, Rio Preisner, Miloslav Žilina. Praha: Mladá fronta, 1998.

¹⁴⁶ Překlady dostupné on-line na www.earlychristianwritings.com

- Daniléou, Jean. *Gospel Message and Hellenistic Culture*. In: A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea, vol. 2. Z franc. originálu přeložil John A. Baker. Philadelphia: Westminster Press, 1973.
- Dillon, John, *The Middle Platonists*, London: Duckworth 1996.
- Dodds, Eric R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Z angl. orig. přel. Martin Pokorný. Praha: Rezek, 1997.
- Fishbane, Michael M, *Judaismus: zjevení a tradice*. Z angl. orig. přel. Pavel Kolmačka. Praha: Prostor, 1996.
- Flavius, Iosephus, *Válka židovská I.*, Přel. J. Havelka a J. Šonka. Academia, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg, *Problém dějinného vědomí*. Z fr. orig. přel. Jiří Němec, Jan Sokol. Praha: Filosofia, 1994.
- Grabbe, Lester L., *Etymology in early Jewish interpretation*. Atlanta, Georgia : Scholar Press, 1988.
- Ježek, Václav, *Filón Alexandrijský, Jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově, 2004.
- Kovář, František, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*. Praha: Herrmann, 1996.
- Rendtorff, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny : úvod do starozákonní literatury*. Z něm. orig. přel. Jiří Hoblík. Praha: Vyšehrad, 1996.
- Rist, John M., *Stoická filosofie*, Z angl. originálu Stoic Philosophy (1977) přeložil K. Thein. Praha: oikúmené, 1998.
- Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Sadek Vladimír, Šedinová Jiřina, Franková Anita, *Židovské dějiny, kultura a náboženství*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992.
- Schubert, Kurt, *Židovské náboženství v proměnách věků : Zdroje, teologie, filosofie, mystika*. Praha: Vyšehrad, 1995.
- Sokol, Jan, *Člověk a náboženství*, Praha: Portál, 2004.

- Sowers, Sidney G., *The hermeneutics of Philo and Hebrews; a comparison of the interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*. Richmond: John Knox Press, 1965.
- Stein, Edmund, *Die Allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*. Giessen: Töpelmann, 1929.
- Stemberger, Günter, *Talmud a midraš: úvod do rabínské literatury*. Z něm. orig. přel. Petr Sláma. Praha: Vyšehrad, 1999.
- Šedina, Miroslav, *Filón Alexandrijský, O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží*. Praha: oikúmené, 2001.
- Tobin, Thomas H., *The creation of man: Philo and the history of interpretation*, Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America, 1983
- Tresmontant, Claude, *Bible a antická tradice*. Z fr. orig. přel. Jan Sokol. Praha: Vyšehrad, 1998.
- Tretera, Ivo, *Nástin dějin evropského myšlení, Od Tháleta k Rousseauovi*. Praha: Paseka, 2002.
- Williamson, Ronald, *Philo and the epistle to the Hebrews*. Leiden : E. J. Brill, 1970.
- Wolfson, Harry A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948.