

Prolínání světů

Středoplatónská filosofie
v náboženských proudech pozdní antiky

Zdeněk Kratochvíl

Kapitola 1

Úvod do tématu

Řecká filosofická myšlenka, která se vynořila koncem archaické doby, prožila svůj zlatý věk v době klasické a proměňovala se počátkem doby hellénistické, se ve 2.st.př.n.l. rozměňuje. Toto století je až na několik výjimek dobou myšlenkové plytkosti. Už od počátku hellénistické doby (poslední třetina 4.st.př.n.l.) se zájem teoretického myšlení obrací stále zřetelněji spíše k vědě; 3.st.př.n.l. je zlatou érou alexandrijské filologie, astronomie a matematiky, ale následující století představuje i zde spíše stagnaci.

Kolem r.100 př.n.l. vychází z athénské Akademie a od reformovaných stoiků impuls k obnově filosofie, se kterým zarezonuje téměř vše, co je v této době a v následujících dvou stoletích živé: pýthagorejství, hellénizovaní Židé, řečtí i někteří latinští literáti, gnóse, hermetismus, křesťanská zvěst o spáse v Kristu.

Řecké filosofování mění svou povahu. Vchází v kontakt s náboženskými proudy a část filosofického úsilí se odehrává už i v latinském jazyce. Současně propuká v 1.st.př.n.l. epocha velkého náboženského kvasu: renesance řeckých mystérií, orientální mystéria, proměny židovství, gnóse, příchod křesťanské zvěsti, proměny křesťanství. Všechny tyto filosofické a náboženské proudy na sebe vzájemně silně působí, setkávají se téměř každý s každým a představují málo přehledné klubko témat, které kolem 3.st.n.l. vykrytalizuje v novoplatónskou filosofii. Ta si uchová těsný vztah k náboženství, ale už v podobě výrazné stratifikace na myšlení křesťanské a myšlení nekřesťanské.

Křesťanská větev novoplatónské filosofie nalezne přímé pokračování ve středověku — a to i v latinské jazykové oblasti — a po všech podstatných proměnách středověkého myšlení probudí evropskou renesanci.

Doba od počátku 1.st.př.n.l. do počátku 3.st.n.l. je běžně označována jako doba myšlenkového synkretismu, z něhož pak teprve vyrostou vyhraněnější podoby novoplatónského církevního myšlení i novoplatónského pokusu o konkurenci vůči křesťanství. (Jazyková poznámka: slovo "synkretismus" — SYNKRÉTISMOS — nesouvisí s latinským slovesem "cresco", "rostu", ale je postverbale od slovesa SYNKRÉTIZÓ, "spojuji se" ve smyslu latinského výrazu "conspiratio". Základní sloveso KRÉTIZÓ značí "jednám jako Krétan", KRÉS, tedy spiklenecky.)

Z hlediska historického popisu vývoje filosofického myšlení je pro většinu myslitelského úsilí této synkreze výstižný pojem "střední platónismus", jak jej v české filologické i filosofické literatuře užívá např. F. Novotný. Středoplatónské myšlení se odehrává mimo athénskou Akadémii (jako i novoplatónské až do Prokla) a obsahuje mnoho motivů mimoplatónských, ba často i mimofilosofických, ale vztah k Platónovu odkazu je pro ně přesto velmi charakteristický.

Filosofická složka myšlení této doby totiž hledá svoji vlastní filosofičnost. Osciluje mezi velmi širokým, vlastně pouze etymologickým pojetím "filosofie" jako "lásky k moudrosti" a striktnější filosofičností klasického odkazu: otevření přítomnosti náhledem bytí jsoucna spolu se svědectvím o tomto náhledu pojmovou řečí. Tato striktní filosofičnost je v synkretickém prostředí inspirována především Platónem a ona širší "lásky k moudrosti" je prezentována krásnou literaturou a především náboženstvím, různým podle toho či onoho myslitele (orfický mýtus, apollónský kult, židovská víra, gnóse, křesťanská zvěst). Spíše k harmonizaci těchto motivů slouží středním platonikům také ostatní proudy řeckého filosofického odkazu: znovuožívající pýthagorejství, aristotelská etika i kategorie a především stoický způsob myšlení. Nové pýthagorejství bude inspirovat ke smělym novotám, zvláště v oblasti náboženské. Aristotelův odkaz bude působit spíše tendencí k poklidnému a srozumitelnému vyjadřování. Stoická fyzika, celkový stoický způsob vidění světa na rozhraní náboženské zkušenosti a filosofické myšlenky a zvláště stoická alegoréze budou přímo pojivem středoplatónsko-náboženské synkreze.

Cílem této práce není podat ucelené dějiny filosofie na pozadí náboženských a kulturních dějin od 1. st. př. n. l. do počátku 3. st. n. l. Pouze naznačí řadu podob jednoho z hlavních směrů, ve kterých se myšlení této doby odehrává. Podrobnějším rozbořením některých témat se však pokusíme ukázat význam tohoto proudu pro formaci pozdější evropské filosofie i náboženské kultury. Pokusíme se odkrýt některá zajímavá témata překrytá později ideologizací a naznačíme určité teze o vztahu jednotlivých složek tohoto synkretismu (filosofie, gnóse, hermetismus, mýtus, víra, zvěst o vtělení a spáse), což snad může přispět i k našemu přítomnému sebepochopení.

Středoplatónská filosofie je pro pozdější filosofování nepřebornou zásobárnou témat. Objevují se zde některá pojetí určující další vývoj: ideje v mysli boží, logos, prostředkující vrstvy mezi "jedním" a mnohostí. Je zde připraveno vše, co bude třeba k pojetí stvoření jako "creatio ex nihilo", ale i k pojetí emanace světa z "jednoho" prostřednictvím hypostazí. Vše k pojetí člověka jako mikrokosmu.

Středoplatónské myšlení však nejen předbíhá a naznačuje další vývoj, ale také zprostředkovává i dědictví archaické filosofie. Při své zálibě ve starobylostech cituje předsókratovské myslitele a tím uchovává četné zlomky jejich odkazu, které jsou pro naše pochopení staré filosofie rozhodující. V tomto ohledu je středoplatónské myšlení skvělým plodem hellénismu, který poprvé stanovil nárok chápat i jiné kultury než vlastní, jiné v místním, národním i časovém významu. Je tak skvělým výrazem plurality myšlení, odrážejícího pluralitu zkušenosti. Touha mysli po jednotě zatím ještě většinou nevede k uniformitě, ale po poukazu k jednotě barvitě mnohosti svébytných prvků. S tím souvisí i problém překladů, totiž překladů náboženských textů do řečtiny a filosofických pojmů

do latiny. Koncem středoplatónského období vzniká i křesťanská theologie sensu stricto, jejíž vývoj pak bude spoluurčovat evropské myšlení.

Právě tento pluralismus středoplatónského pojetí filosofie a náboženství bude překryt ideologizací těchto témat, a to jak církevním dogmatismem (což není vždy totéž jako formulace "dogmat"), tak zkonstatěním přebujelých systémů pozdního nekřesťanského novoplatónismu. Pozdější nezáměr a často i zákazy vykonaly na významné části středoplatónské tematiky cenzuru zapomnění. Toto období postihl stejný osud jako evropskou renesanci, z jejíž nepřeborné pestrosti se do našeho vědomí často dostává jenom to, co má později pokračování v novověku — a to ostatní nám uniká, ať už pro mimovolnou autocenzuru, nebo pro záměrnou cenzuru. Taková cenzura nemívá jen motivy politické nebo církevní, ale je prvotně zakotvena v určitém pojetí vědění, ať už vědeckého, nebo bohužel i filosofického, do kterého se bohatší nebo prostě jiná tematika v dané době nevejde. K filosofické péči o duši by měla patřit i péče o šíři zájmu našeho vědomí.

Synkretismus filosofie a různých náboženských proudů dává také příležitost k zamyšlení nad specifikou filosofického myšlení, myšlení mýtu, myšlení vzešlého z náboženství, myšlení vzešlého z gnóse nebo z víry. Sebeurčení těchto životních orientací lze studovat jak v jejich vzájemném působení, tak především ve struktuře jejich vlastního vnímání času. Středoplatónská filosofie se nevymezuje jako negace mýtu obráceného k pramínlivosti, ale chápe se spíše jako logizace mýtu. Tím předznamenává i novoplatónskou mýtotvornost. Ve svém širším a méně specifickém sebezpochopení sestupuje středoplatónské myšlení často zpátky na sapienciální úroveň lidského vědomí, tedy k něčemu předfilosofickému, co souvisí s kultivací náboženského myšlení a co je přitom ještě otevřeno filosofii. Středoplatónská filosofie proto často zažívá nové zrození striktní filosofie, ale vytváří i prostor pro metanaraci a mytizaci původně filosofických témat, tedy prostor pro ideologii.

Filosofie pokleslá na pouze sapienciální úroveň se setkává s vírou i s gnósi. Rezonuje s gnóstickým otevřením přítomnosti jako brány věčnosti a snaží se vejít v kontakt i s budoucnostní orientací víry. V těchto souvislostech nalézá filosofie znovu cestu ke striktně filosofickému otevření přítomnosti jsoucna a po době úpadku se opět stává skutečnou filosofií.

Těžiště této práce je ve studiu filosofických nebo filosofii blízkých motivů ve vybraných pasážích gnóstických spisů, textů řeckého hermetického korpusu a míst z Klémenta Alexandrijského. Dále pak ve sledování pojmového vývoje v celé středoplatónské vrstvě myšlení, většinou na příkladech dochovaných řeckých textů. Pro přehlednost celkových souvislostí přijímá tato práce i určitý kompilační rámec, čerpaný z dostupné literatury. Celým tímto obdobím nás bude provázet faktograficky bohaté dílo F. Novotného, *O Platónovi IV. Druhý život* [55]. Striktně filosoficky orientovaná kniha W. Theilera, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* [85] sleduje pojmový vývoj od scholarchy 5. Akademie Antiocha a středního stoika Poseidónia (zabývá se referencemi o nich u Cicerona a Seneky) přes Filóna Alexandrijského k Plótinovi a všímá si i některých hermetických souvislostí. Pro křesťanské prostředí je obrovským zdrojem faktografického materiálu Altanerova *Patrologie* [1].

Kapitola 2

Eklektická filosofie

Filosofie je ve 2.st.př.n.l. v úpadku, přestože všechny hlavní athénské filosofické školy stále pracují (Akadémie, Lykeion, Stoa, epikúrejská zahrada, skeptická tradice) a také kynici si udržují svoji oblibu v lidových vrstvách. Pýthagorejci přežívají spíše jako malá náboženská společnost v jižní Itálii.

Nejenže chybějí originální myslitelé, ale vytváří se i specificky pokleslý význam slova "filosofie". Slovo "filosofie" nabývá významu blízkého dnešní hovorové češtině: jakési uvažování o životě, jakési všeobecné uvažování o čemkoliv. Takto pochopená "filosofie" je poměrně široce popularizována. Později, v císařském Římě, bude dokonce patřit ke společenskému bontonu hlásit se k některému filosofickému směru a epikúrejiství zde bude považováno za výraz vlastenectví. Také většina římských císařů se bude samozřejmě považovat za filosofy, ačkoliv přímo opak je většinou pravdou, přestože slovo "filosof" zde bude znamenat spíše "vzdělanec" než něco určitějšího. (Ovšem s velkou výjimkou opravdového filosofa na trůnu, Marka Aurelia, a v dobovém významu slova "filosof" snad ještě s výjimkou podporovatelů vzdělanosti, Hadriána a Alexandra.)

Pro vznik středoplatónského stylu myšlení je rozhodující vznik a vývoj eklektického filosofování. To mívá velmi různou úroveň. Označení "eklektická filosofie" nemusí být a priori pejorativní.

Sám název "eklektická filosofie" (EKLEKTIKÉ FILOSOFIA) pochází od Filóna z Larissy, scholarchy Akadémie v době kolem r.100 př.n.l. Zajímavé impulsy eklektického myšlení budou vycházet z athénské Akadémie i ze stoických škol mimo Athény. Obsáhnou i část Aristotelova dědictví, i když Lykeion samo i aristotelici jako celek budou mimo toto hnutí. Eklektické myšlení vyvrcholí ve filosofickém kontextu původně stoickém: nejprve v díle Poseidónia z Apameie (zač. 1.st.př.n.l.) a později znovu u Marka Aurelia (po polovině 2.st.n.l., tedy už bez většího vlivu na formování středního platónismu).

2.1 Cesty Platónovy Akadémie

Není náhodné, že eklektická filosofie vznikla právě v Akadémii a byla zde i kultivována. Akadémií se nikdy nedržela nauky svého zakladatele a byla vždy prostorem jak vskutku svobodného filosofování, tak i plytce formulovaných novot.

Už 2.scholarcha Akadémií, Speusippos, Platónův prasnovec a nástupce ve vedení školy od Platónovy smrti r.347 př.n.l. patrně opustil nauku o idejích. Hned po Speusippově nastoupení odchází z Akadémií Aristotelés (po dvacetileté práci za Platónova vedení Akadémií) a o 12 let později zakládá vlastní školu, Lykeion.

3.scholarchou Akadémií se r.339 př.n.l. stává Xenokratés. Kromě přiblížení se pythagorejskému myšlení je jeho vliv na další vývoj platónismu soustředěn v pojetí ideje jako vzorové příčiny, AITIA PARADEIGMATIKÉ, viz [76].

4.scholarcha, Polemón (od r.314 př.n.l.) je též jedním z učitelů Zénóna z Kitia, inspirátora stoické filosofie.

5.scholarcha Akadémií byl od r.269 př.n.l. Kratés z Athén.

6.scholarcha, Arkesilaos (asi od r.264 do 240 př.n.l.) je původcem intelektuálního proudu skeptické filosofie, tzv. "akademické skepse". Jím se počíná období tzv. 2.Akadémií, kterou Cicero ([7], I,46) nazývá "nová", ale kterou dnes běžně označujeme jako "střední", pro odlišení od pozdější akademické skepse Karneadovy. Toto období "střední" Akadémií zahrnuje ještě asi tři další scholarchy.

Karneadés (zemřel r.129 př.n.l.) přiblížil původně intelektuální a metodickou akademickou skepsi skeptickému proudu pyrrhónskému. Jím začíná období tzv. 3.Akadémií, zvané dnes "nová". V této orientaci pokračuje i scholarcha Kleitomachos z Kartága.

Jeho nástupce Filón z Larissy (scholarcha v letech asi 110 až 88 př.n.l.) zakládá eklektickou orientaci Akadémií, tzv. 4.Akadémií.

Antiochos z Askalónu (scholarcha v letech 88 až 68 př.n.l.) přibližuje akademické myšlení stoikům a kultivuje eklektickou filosofii. Jím začíná tzv. 5.Akadémií. Eklektické myšlení se v Akadémií udrží a ve 2.polovině 1.st.př.n.l. přímo ovlivní eklektika Potamóna z Alexandrie i stoika Areia Didyma z Alexandrie.

2.1.1 Filón z Larissy (asi 160 až 80 př.n.l.)

Tento původce pojmu EKLEKTIKÉ FILOSOFIA a zakladatel 4.období Akadémií sám tvrdí, že Akadémií je pouze jedna. Rozchází se se skeptickou orientací 2. a 3.Akadémií, ale skeptickou minulost školy omlouvá tím, že kritické pojetí filosofie patřilo už k pojetí zakladatele, Platóna. Filónovo myšlení si skutečně vybírá ze všeho možného a v tomto smyslu slova je "eklektické". Rozsáhle se zabývá i rétorikou, tedy tím, co bylo pro Platóna téměř protikladem filosofie. V pojetí eklektického myšlení jako snůšky filosofických a rétorických znalostí i dovedností navazuje na Filóna z Larissy Cicero, který jej v mládí krátce poslouchal (v Římě r.88 př.n.l.) a považuje jej za svého hlavního učitele. Takový styl myšlení zřejmě dobře odpovídal latinské mentalitě, jak to lze pozorovat nejen v díle Ciceronově, ale později i u četných latinských křesťanů.

Filón z Larissy řeší problém myšlení v situaci Karneadovy "zdrženlivosti" (EPOCHÉ) tak, že místo Karneadovy "pravděpodobnosti" zahlédá "zřejmost" — ENARGEIA — čili jakési "stříbření, jasnění, vyzařování, lesk". Tím se přibližuje Platónově evidenci poznávaného. Platónovi, ale též stoikům je blízký i motiv jistoty poznání, založené ve zřejmosti, ale motivovaný eticky. Filón říká, že na nějaký stupeň jistoty našeho poznání klade nárok etika. Tento zdánlivě naivní motiv je eklektickou ozvěnou Platónovy nauky o dobru samotném (TO AGATHON), které je zdrojem bytí i poznání, krásy i příjemnosti; které zakládá jednotu řádu bytí a řádu poznání.

2.1.2 Antiochos z Askalónu (zemřel r.68 př.n.l.)

Antiochos, žák a nástupce Filóna z Larissy, se pokusil sestoupit ke kořenům eklektického myšlení, a to jak historicky, tak metodicky. Věděl, že historickým motivem skepse v Akademii byl rozchod se stoiky. Jeho počátkem je Arkesilaova kritika Zénóna z Kittia (jeho pojetí jistoty smyslové zkušenosti) a jeho vyvrcholením je Karneadův útok na stoickou teologii (viz [10], III,23). Negace stoické teologie je patrně přímým motivem Karneadovy skepse: "Kdyby nebylo Chrysippa, nebyl bych já" ([13], IV,62). Antiochos z Askalónu proto vidí Arkesilaa jako původce rozkolu a Karneada jako jeho završitele a vůbec je nepovažuje za dědice Platónovy. Antiocha z Askalónu se jako svědka bude dovolávat ještě křesťan Kléméns Alexandrijský, když bude kritizovat "hádavost skeptiků". Antiochos je patrně první scholarcha Akademie, kterému se její skeptické období jeví jako zcela neplatónské. Místo toho považuje za reformátorské pokračovatele Platónova učení staré stoiky: Zénóna z Kittia, Kleantha z Assu a Chrysippa. Takové hodnocení je podmíněno naukovou proměnou, kterou prodělává "střední stoa" jeho doby. Jelikož i Aristotela chápe Antiochos podobně jako stoiky, totiž jako pokračovatele a reformátora nauk Sókrata a Platóna, je nasnadě také jeho metodické řešení, pojetí eklektické filosofie.

Antiochova cesta eklektické filosofie spočívá ve srovnávání nauk Platóna, Aristotela a stoiků. Ti se v jeho chápání liší pouze ve formulacích a představují skutečné dědice Sókratovy. Eklektická filosofie má nyní hledat jejich společnou hlavní myšlenku — viz [7].

Není to poprvé, kdy se filosof obrací zpět k Sókratovi, k patriarchovi klasické filosofie. (Jeho založitelská role pro filosofii se neprojevuje jen v dobových snahách po legitimování různých nauk jejich "shodou se Sókratem", ale i v tom, že první útok na Sókrata z pera filosofa vzešel až na přelomu 19. a 20.st. od F.Nietzscheho.) Už Zénón z Kittia se v mládí vypravil do Athén proto, aby slyšel Sókratovy nepřímé žáky a chodil po týchž cestách jako Sókratés. Sókratés je často pojímán jako jakýsi zvěstovatel filosofie a nevýslovnost filosofického života i filosofického vhledu bývá zpodobňována i tím, že Sókratés sám nepsal. Antiochos vlastně také navrhuje cestu zpět k Sókratovi, čili k filosofii, a to prostřednictvím konkordance tří hlavních a v jistém smyslu "synoptických" pramenů velké epochy řecké filosofie. Sókratovo jméno se stává symbolem původního vhledu, o kterém vypovídají nejdůležitější filosofické texty poněkud odlišnými způsoby.

Antiochos také skutečně zdůrazňuje roli vlastního filosofického vhledu a re-

habilituje pojem teorie — THEÓRIA. Současně tento pojem poněkud posouvá směrem k niternosti, což bude pro pozdější středoplatónské myšlení typické (už u Filóna Alexandrijského). Stejně typický bude i vzájemný příklon platónské a stoické orientace myšlení a zvláště Antiochovo pojetí "tří hlavních směrů filosofování", "tří skutečných dědiců Sókratových", čili Platóna, Aristotela a stoiků.

Listy Antiocha z Askalónu zmiňující vnitřní náhled jako pramen filosofie (asi v kontextu Platónova určení filosofie jako "teoretického způsobu života") najdou ohlas patrně také v pýthagorejských kruzích a možná přispějí i ke zrodu novopýthagorejství. To pak bude ve středoplatónské tradici přistupovat k předchozím "třem filosofickým směrům" jako čtvrtý směr a často vytlačí aristotelickou složku a zaujme její místo.

Středoplatónský filosofický vývoj je u Antiocha předznamenán též tím, že patrně od něj pochází pojetí idejí jako myšlenek božích — viz [85], zvl. str. 40. Hledáme-li původ chápání idejí jako obsahů božské mysli, které bude tak důležité počínaje Filónem Alexandrijským, pak nás zpětný časový horizont tohoto hledání odkazuje nejspíše k Antiochovi. Odraz takto pochopených idejí (nebo účast idejí) ve smyslových věcech pak bude často chápán také stoicky, totiž jako LOGOS SPERMATIKOS.

2.2 Aristotelův odkaz

V pozdní hellénistické době působí Aristotelův odkaz spíše ve vědě (zvláště v "zoologii", čili "biologii", a v geometrii) než ve filosofii. Bylo by možno sledovat, jak se Eudémovým prostřednictvím dostává Aristotelovo pojetí geometrického jsoucna jako výsledku abstrakce nebo jako výsledku aktivity (konstrukce) k Eukleidovi a jak potom ovlivní alexandrijskou astronomii i astrologii proti původním intencím Aristotelovy Fyziky (Hipparchos, Klaudios Ptolemaios) i proti Aristotelovu pojetí příčiny. Geometrickou stránku této tradice nacházíme podrobně vyloženu v díle P. Vopěnky [88] a astrologickou problematiku považujeme za příliš specifickou, než aby bylo vhodné se jí v této práci zabývat (viz však [48]).

Eklektici budou v Aristotelově díle vidět pramen k pochopení Sókrata a budou v něm hledat spíše paralely s Platónem a stoiky. Aristotelické motivy budou živé nejprve u eklektických "středních" stoiků. Střední platónici se pak budou poměrně často obracet k Aristotelově etice (např. Plútarchos), která bude představovat jakýsi uskutečnitelný intelektuální vzor lidského jednání. Aparát Organonu však bude využíván jen málo a zájem o něj ožije až u pozdějších generací novoplatóniků (Porfyrios, Proklos).

Ve středoplatónské vrstvě myšlení se naopak objeví reakce proti harmonizaci Platóna s Aristotelem, reprezentovaná nejvýrazněji Attikem (koncem 2. st. n. l.). Filosofie nyní žije v kontaktu s náboženstvím a Aristotelova nauka o duši (smrtnost) se jeví stejně bezbožnou jako nepřítomnost "prozřetelnosti" (PRONOIA) v Aristotelově vidění světa. U Židů a křesťanů přistupuje k těmto motivům nechuti k Aristotelovi ještě jeho nauka o věčnosti světa. Oslabení aristotelického prvku v trojici pramenů dobového filosofování vede většinou buď

k posílení vlivu stoických motivů (zvláště u Židů a křesťanů) nebo souvisí s novopýthagorejstvím (tak zvl. u Númenia). Na nechuti této epochy k Aristotelovi má též podíl naturalizující výklad Aristotelova myšlení, který vyvrcholí v díle Alexandra z Afrodisiady.

2.3 Proměna stoické tradice

Stoická filosofická tradice má pro eklektické i středoplatónské myšlení mimořádný význam. Už samo stoické určení filosofie jako snahy po dosažení moudrosti určuje i pojetí filosofie eklektiků a často je potkáme též u středních platóniků. Souvisí to s oním širokým, vlastně spíše etymologickým chápáním toho, co je filosofie. Souvisí to však i s poměrně archaickým duchovním klimatem stoického myšlení. U stoiků a často i u středních platóniků se striktnější filosofie spíše teprve vynořuje ze sapienciální úrovně vědomí a samo filosofické myšlení je pak charakterizováno důrazem na roli této sapienciální vrstvy i s jejími náboženskými kontexty. Filosofie se někdy stává spíše prostředkem kultivace sapienciálního vědomí a prostředkem kultivace náboženství.

Řada filosofických pojmů staré stoické tradice bude mít u většiny středních platóniků tak zásadní význam, že by o nich bylo možno mluvit též jako o stoicích. Jde zvláště o takové pojmy jako PNEUMA, LOGOS, které projdou také přímo náboženským přeznačením. K tomu přistupuje stoická tradice alegorické exegeze textů i starostoická mentalita "kosmické zbožnosti" (viz např. Kleanthův Hymnus na Dia [3]). Stoická nauka byla chápána jako živý a zbožnosti otevřený protiklad skepse. Současně představovala i myšlení bližší smyslové zkušenosti a pozitivněji hodnotící lidský pozemský život než všechny filosofické racionalizace orfického mýtu, počínaje pýthagorejci a konče Platónem.

Stará stoická škola byla od dob Chryssipových (2.pol. 3.st.př.n.l.) svázána kánonem školní nauky. Oživení, ke kterému v ní dochází ve 2.pol. 2.st.př.n.l. souvisí s odchylováním některých svobodněji myslících stoiků od vlastního kánonu. Zatímco se Akademie stává znovu zajímavou díky alespoň částečnému návratu ke své původní nauce, ožívá stoické myšlení nezávislostí na normě tradice. Tato nezávislost vyústí v tzv. "střední stou". Podle svědectví Klémenta Alexandrijského předznamenává tento kurs např. už stoický scholarcha Antipatros z Tarsu (poslední třetina 2.st.př.n.l.), když zdůrazňuje Platónovo pojetí ideje dobra, TO AGATHON, a roli zdatnosti, ARETÉ (Stróm. V,14,97 — [40]).

Střední stoa se stane eklektickou tím, že se otevře myšlenkám Platónovým a Aristotelovým. Jejím prvním představitelem je Antipatrův žák a nástupce, Panaitios ze Rhodu (před koncem 2.st.př.n.l. — viz [9]; 4,79). V Tuskulských hovorech (I,79) Cicero říká, že Panaitios "nazývá Platóna božským, nejdůstojnějším, Homérem filosofů" [11; 55], ale nepřijímá nauku o věčnosti lidské duše, patrně pod vlivem Aristotela, a proto odmítá hodnotu Platónova dialogu Faidón. Nejrozvinutější podobu filosofie "středního" stoicismu a patrně nejfilosofičtější podobu celého eklektického myšlení představuje Panaitiův žák Poseidónios.

2.3.1 Poseidónios (asi 135 až 50 př.n.l.)

Poseidónios z Apameie Syrské je filosof a polyhistor, který se pokusil o rozsáhlý jednotný výklad zkušenosti; výklad filosofický náboženský i vědecký. Jednota těchto tří vrstev vědomí upomíná na pýthagorejskou intenci, ale způsob naplnění této intence je ryze eklektický ve smyslu Antiocha z Askalónu, avšak propracovanější.

Poseidónios pochází ze syrské Apameie nad Orontem, typického hellénistického města Východu, které bude později samo jedním z center platónské filosofie. Je patrně Řek, ale prostředí řecky vzdělaného Orientu je pro něj čímsi typickým — ostatně jako pro řadu dalších stoiků, Zénónem z Kittia počínaje (napůl Řek a napůl Féničan z Kypru) a hellénizovanými Židy konče. V touze po vzdělání procestoval Poseidónios celé Středomoří: r.115 př.n.l. poslouchá v Athénách Panaitia, počátkem 1.st.př.n.l. zakládá filosofickou školu na Rhodu; cestuje i v souvislosti se svým zeměpisným a geofyzikálním zkoumáním, a to až za Gibraltar, ale i k Mrtvému moři. V hispánské Gadě (Cadiz) metodicky měří oceánský příliv a odliv; na mauretánském pobřeží pozoruje život opic; stýká se s náčelníky galských Keltů; pozoruje Vesuv; r.87 př.n.l. je vyslancem v Římě. Mezi jeho žáky na Rhodu se na krátkou dobu objevuje i Cicero. Z Poseidóniova rozsáhlého filosofického, dějepisného (vliv na Polybia), zeměpisného a astronomického díla se zachovaly jen četné zlomky, jejichž studium je zatím spíše v počáteční fázi.

Poseidónios je především filosofem. Zabývá-li se tak často vědou, činí tak jako filosof, který z jednotlivých zkoumání přírodních i lidských dějů činí obecné závěry a současně zužitkovává svůj filosofický pohled k metodickému ustavení věd i k formulaci hypotéz, které chce pozorováním ověřovat. Nově navazuje na archaický kontext filosofie, na kontext "zkoumání" (HISTORIA). Filosoficky vychází z Chrysippa, zvláště z jeho fyziky. Společným jmenovatelem filosofie a vědy je přírodní filosofie a kosmická zbožnost stoické tradice, ale též astrologie a hledisko blízké hermetickému. U Poseidónia je vše výrazem jednoty; jednoty myšlení a skutečnosti, jednoty celopohybu světa, viděného téměř evolučně. Takový styl myšlení odpovídá jak starým přírodním filosofům, starým stoikům a např. ještě i Teilhardovi de Chardin, tak i antické a renesanční hermetické tradici a romantické přírodní filosofii i romantické vědě. Takto chápanou jednotu pohybu světa nazývá Poseidónios HÉNÓMENON, což Seneca přeloží jako "unitum".

Mezi přímé textové prameny Poseidóniovy přírodní filosofie patří též Platónův dialog Timáios a zvláště pseudoaristotelský spis PERI KOSMÚ (O světě) z 1.st.př.n.l., který má těsné hermetické souvislosti (viz [20], II,460nn.). Poseidónios také ví, že předpoklady Platónova pojetí duše pocházejí od pýthagorejců a od orfiků.

Poseidóniovo celostní myšlení míří k "cíli" pohybu světa, řídí je TELOS, "účel" — stejně jako svět. Toto "zamíření" světa se v jednotlivostech projevuje působícími silami. K účelu se vztahuje síla, DYNAMIS, která sama je projevem vzájemného vztahu a příbuznosti jednotlivých jsoucen. Příkladem je vztah přílivu a odlivu k Luně: je to síla založená vzájemným působením a nechá-

ním na sebe působit, SYMPATHEIA. "Sympatie" všeho jsoucího a celistvost světového pohybu. (Analogie s přírodní filosofií německých romantiků zde dosahuje dokonce i na slovní rovinu: v pojmu "sympatie" i v dalších souvislostech předpony "SYN-".) Toto vzájemné spolupůsobení i nechání na sebe vespolečně působit se projevuje v periodických cyklech, jakými jsou např. příliv a odliv, ale i růst a stárnutí. V takových cyklech se projevuje "společné dýchání" světa, SYMPNOIA.

Poseidóniova fyzika se obrací k jednotlivým jsoucnům jako k bezprostředním příčinám "sympatických" sil a jako k účastníkům "společného dýchání" světa. Jeho theologie se pak snaží odhalit ve všem božskou myšlenku a vůli k cíli, "zaměření" pojaté "prozřetelností" (PRONOIA — tradiční důvod k rozchodu s Aristotelovou theologií).

V takto jednotném živém organismu světa má každý pohyb kteréhokoliv jsoucna význam výrazu proměny celku. Proto je možná astrologie. Žádná sebe-menší nahodilá událost není nevýznamná, vše je výrazem celku. Proto je možné třeba věštění z letu ptáků (viz [78], str. 422n.; [8]).

Pořadající síla — LOGIKÉ DYNAMIS — svítí v celém kosmickém systému a skrze něj (viz Poseidóniovy zlomky u Galéna a Nemesia). Oheň — PYR NOERON — působí jako světový rozum a je fyzicky prezentován Sluncem, ale v jistém smyslu i člověkem. Tradiční stoický LOGOS (řád, úměrnost, rozum) zde dostává svůj patrně původnější, Hérakleitovi blízký význam, význam všemu společně jsoucí řeči spojující věci a svět a činící člověka podílníkem světa (viz 22 B 1, [12]). Též Slunce je přes všechnu svou výsostnost živeno nejlepšími silami země, podobně jako u Hérakleita (viz 22 B 6; 22 B 11). Luna se stává prostřednicí vznikání a zanikání, zvláště pokud jde o příchod lidské duše na zemi i odchod z ní, což bude typické zvláště pro Plútarchovo chápání Luny.

Pořadající síla — LOGIKÉ DYNAMIS — se ve světě projevuje jako LOGOS SPERMATIKOS jednotlivých jsoucen: jako semena či zárodky řádu úměrnosti, která vedou působení té které věci k jejímu cíli, která zaměřují věc k její vlastní dokonalosti. Měřítkem této dokonalosti je vztah k celku, ale současně i vztah k sobě, k vlastnímu zárodečnému logu, který je projevem celku. Zárodečný logos je životní silou, která vše, co jest, zařazuje do řádu pohybu celku a tím vlastně působí, "že jest". Cicero převede LOGOS SPERMATIKOS do latiny jako "vis seminis", ale tím jej už spojuje s předchozím pojmem pořadající síly do tvaru, jehož řecká předloha by byla (a možná také skutečně byla) DYNAMIS SPERMATIKÉ (Reihhardt str. 244 — [78]).

Podle tradiční stoické nauky je člověk bytostí mající plnou účast v logu; bytostí, v níž se řád a úměrnost světa nejvýrazněji odráží. Poseidónios formuluje úkol lidského života takto: "Žít v kontemplaci pravdivého řádu kosmu a podle možnosti spolupůsobit při jeho utváření." Cesta k pravdě nevede jen logickými diairesemi, ale především kontemplací, což je zniterněná dimenze starořeckého pojmu "teorie" (THEÓRIA). Ta souvisí s osobní účastí člověka na všezahrnujícím božském ohni a lidský podíl božského ohně umožňuje i aktivní roli člověka ve světě (Kléméns Alex., Stróm. II,21,129,4 — [40]).

Člověk je "svět v malém", MIKROKOSMOS. Člověk má podíl ve smrtelné i nesmrtelné (svým cílem — TELOS) přirozenosti, je božský i pozemský, duchový

i tělesný. Poseidónios navazuje na určení vztahu člověka k celku v Platónových Zákonech (X,903) a sám etymologizuje řecký výraz pro člověka (ANTHRÓPOS) jako "vzpřímený". To vše zapůsobí kolem r.400 na křesťanského biskupa a novoplatónského filosofa Nemesia z Emesy, jehož spis PERI FYSEÓS ANTHRÓPÚ (O přirozenosti člověka) sehraje významnou roli ve škole v Chartres (Theodoricus) a pak ještě v evropské renesanci.

Na rozdíl od starých stoiků vidí Poseidónios člověka též z hlediska orfického mýtu. "Tělo (SÓMA) je časným vězením duše." To je zdánlivě v příkrém rozporu s obecně stoickou a též Poseidóniovou vnímavostí ke všemu hmatatelnému. Poseidónios však rozlišuje mezi hmatnou masitostí těla (SARX) a jeho vnější podobou (SÓMA), do které nezahrnuje jen prostorovost, ale především vnější společenskou roli lidské osoby. Poseidóniovo myšlení je tak součástí té tradice výkladu Platónova určení filosofie jako péče o duši, čili péče o pohyb bytosti od vnějšího časného ke svobodě, kterou lze sledovat od dialogů Symposium a Faidros přes Plútarcha, Ficina až po moderní dobu, např. k J.Patočkoví.

Když Poseidónios vykládá platónskou trichotomií duše, nemluví o "částech" (MEROS) duše jako Platón (ten ale někdy mluví též o "místech" — TOPOS — možná i ve významu "stavů"), nýbrž mluví o "mohutnostech" duše (DYNA-MEIS). To se stane trvalým dědictvím platónských výkladů.

Poseidónios zavádí zvláštní kategorie k popisu psychofyzické jednoty člověka a místa lidské i kosmické aktivity v ní (viz Reinhardt, str. 386). Souvisí to i s jeho naukou o živlech, zvláště s aktivní rolí ohně, prezentujícího božské působení. Tak např. působení ohně v duši i v těle popisují tyto čtyři kategorie: KINÉISIS, PÉXIS, PRAXIS, HAFÉ.

"Pohyb" — KINÉISIS — je životem těla, je tělesnou pohyblivostí jakožto znakem života, čili znakem působení duše, znakem přítomnosti ohně. Je vnějším projevem účasti na celku.

Struktura a pevnost těla — PÉXIS — souvisí s vnitřním ohněm, s proniknutím duše jaksi až do morku kostí. Nějak souvisí i s hermetickým principem sebeoběti logu ve vtělení, kdy se logos zřikává své jemnosti a stává se neviditelnou, tělesně působící největší silou.

"Jednání" — PRAXIS — je životem duše. Je to vlastní život duše i sdílení života tělem, sdílení ohňové aktivity zevnitř navenek.

"Zážeh" — HAFÉ — je vnitřní život duše, kterým se duše přímo účastní božského celku. Je to "dotek ohně", kdy se duše "chytá" ohně (od slovesa HAPTÓ) a sama "chytá" plamenem, zažehuje se. Zde vidíme souvislost jak s Platónovým určením úvodu do filosofie v 7.listu jako zažehnutí "ohně, který se pak už sám živí" (341 C — [65; 62]) a s pozdější novoplatónskou definicí duše jako "okraje plamene, rozhraní světla a tmy", tak především s Hérakleitovým zlomkem B 26 o "chytání se světla" jako o životě i poznání. Ostatně, celé stoické myšlení lze chápat v kontextu Hérakleitova zlomku B 30 o "stále živém ohni, který se zažehává podle míry a uhasíná podle míry". Poseidóniova HAFÉ, "zážeh", může být i oním "bleskem", který všechno řídí (Hérakleitos B 64), který rozsvětlením vědomí otevírá přítomnost jako vztah k celku.

Lidská duše, věčná a preexistující před zrozením člověka, poznává ve vytržení (EKSTATIS) boha. Duše se nejprve vzpřimuje, když hledá své správné

místo v harmonii celku (ANASTASIS) a pak může v náhlé inspiraci "zážehem" vystoupit ze své zakotvenosti v jevovém světě a vztáhnout se přímo k bohu.

Od Poseidónia patrně pochází i nesmírně vlivná definice theologie: "Theologie je vědění o věcech božích i lidských", EPISTÉMÉ TÓN THEIÓN KAI ANTHRÓPINÓN, která dosahuje vlivem až do Theologické sumy Tomáše Akvinského (zvl. čl.2 a 3 v I.knize — [87]). Pro Poseidónia je důležitá jak priorita božského, tak spoluzájem o věci lidské, dokonce jako o eminentní projev lidského, což je významný posun oproti pojetí Aristotelovy Metafyziky, které se obráží ještě v neotomistické příručkové definici "theologia est scientia de Deo rebusque divinis", ve které je "božské" zaměněno za objektivovaného boha a místo lidských věcí pak jsou božské. Poseidóniova definice tolik nezpředmětuje a ponechává prostor pro theologickou relevanci lidských záležitostí. Přijme ji Žid Filón, Řek Albinos i křesťan Kléméns Alexandrijský a jejich prostřednictvím pak mnoho dalších myslitelů. Pro Klémenta a vlastně ještě i pro Órigena to bude spíše určením "gnose křesťana" (viz Órigenés, In.Matt. XII,15 — [60]). Právě Órigenés však upozorní na to, že "tajemství svatého Písma se týkají častěji věcí lidských (TA ANTHRÓPINA PRAGMATA) než božských (TA THEIA)". Proto vedle široce pochopené "gnose" vytváří svou úžeji a techničtěji zaměřenou theologii, kterou představí v díle Peri archón [58]. Tu pak dědí i církevní novoplatónici. Např. pro biskupa Grégoria z Nazianzu (4.st.) už bude Poseidóniova věta určením samotné "moudrosti" (SOFIA) a "theologie" se bude týkat Boha a "dogmat" [24].

Poseidóniovo filosofické úsilí najde bezprostřední rezonanci v pýthagorejském myšlení a zvláště u hellénizovaných Židů. Filóna Alexandrijského lze pochopit jako řecko-židovského mudrce vyrostlého v tradici Knihy Moudrosti, který poznává Poseidóniovy myšlenky a plně je využívá ve své věroučné moudrostoní orientaci a rozšiřuje je o Antiochovo pojetí idejí v mysli boží. Podobně tomu bude u křesťanů Justina, Klémenta Alexandrijského a dalších. Významné souvislosti s Poseidóniovým myšlením potkáme v textech řeckého hermetického souboru.

(Podrobné studium Poseidónia by bylo nutno založit na novém vydání zachovaných zlomků: Posidonius, Vol.I, The Fragments, ed. Edelstein, Cambridge.)

Kapitola 3

Řecká filosofie u hellénizovaných Židů

Počátky života řecké filosofie u Židů sahají do poloviny 2.st.př.n.l. (Aristobulos). Vliv řeckého myšlení na zachovaném textu z tohoto prostředí, dokonce na textu posvátném, lze sledovat v 1.st.př.n.l. (Kniha Moudrosti). Vrcholnou filosoficko náboženskou syntézu podá v tomto prostředí na samém počátku našeho letopočtu Filón Alexandrijský, klasik "alexandrijské metafyziky". Na okraji židovského světa budou žít "therapeuté", působící patrně na gnósi.

V této práci sledujeme pouze jednu linii řeckého filosofického myšlení a nezabýváme se tím, v jakém smyslu by bylo možno mluvit o "filosofii" v jiných kulturách, zvláště v kulturách východních. Hebrejská písemná tradice je velmi stará. Přes značnou složitost i neurčitost datování jednotlivých spisů Starého zákona lze rozumně předpokládat, že některé z nich (nebo jejich části) pocházejí už z 10.st.př.n.l. a jiné mají zase základ v ústní tradici ještě starší. Hebrejské knihy Starého zákona ("Zákon" —TÓRA—původně jako "Mojžíšův zákon" pro Pentateuch, čili prvních 5 knih kánonu; pak i pro celý Starý zákon, neboť název "Starý zákon"—PALAIA DIATHÉKÉ — pochází až od křesťanů) jsou v Palestině uzavřeny pevným pojetím kánonu ve 2.st.př.n.l. Děje se to v době, kdy palestínští Židé mluví aramejsky (a někteří též řecky) a ne hebrejsky a hebrejščina se stává kanonickým povátným jazykem. Patrně už od 5.st.př.n.l. vzniká v Babylóně systém Kabaly [35; 36], který by patrně bylo možno považovat za jakousi ryze hebrejsko orientální (neřeckou) analogii řecké filosofie a který bude na Západě působit až později. V Palestině i dále na Východě postupně vznikají i výkladové poznámky k Zákonu, traktáty Talmudu.

V době 2. a 1. st.př.n.l. je židovstvo zřetelně rozděleno na dvě velké jazykové a kulturní skupiny: na oblast palestinskou a oblast hellénizované diaspory ve Středomoří.

Palestinské židovství se uzavírá samo do sebe a uzavírá i kánon svých hebrejských posvátných spisů. Židé zde mluví většinou aramejsky a tón náboženské kultury udávají dědici navrátilců z Babylónu a obnovitelů chrámu (viz starozá-

konní knihy Esdráš a Nehemiáš). Náboženskému životu stále zřetelněji dominuje strana "zbožných", ze které se vyvíjejí "odloučenci", čili "farizeové", které pak potkáváme i v novozákonním podání. Povrchně hellénizovanou menšinu spíše kolaborantského rázu představují "saduceové". Početně nepatrnou, ale významnou menšinou jsou "esejci".

Židé v diaspoře na západ od Palestiny žijí především ve velkých městech a mluví většinou řecky. V Alexandrii se Židé účastnili už zakládání města a měli původně vyhrazenou oddělenou čtvrť, "aby mohli vést čistý život a méně se stýkat s cizinci" (Jos.Fl., Bell.Jud. II,18,7 — [32]; [46]). V době Filónově však už byly synagogy po celé Alexandrii a dvě z pěti městských čtvrtí byly považovány za převážně židovské.

Diasporní Židé přijímají mnoho z hellénistické kultury, zvláště řeckou vzdělanost, ale přitom zůstávají Židy, zvláště ve smyslu náboženském. Dalekosáhle proměňují své vnější vystupování a zařazují se do pestré společnosti hellénistického velkoměsta, ale jejich náboženský život není téměř nijak poznamenán dobovým náboženským synkretismem. Právě vnější přízpusobení a zařazení se do obecné kultury jim umožňuje uchovat si vnitřní identitu: např. řecky vedená synagogální bohoslužba. Dokonce rozvíjejí poměrně úspěšnou misii. Okolí však reaguje také antisemitsky (viz Cicero, Flacco) nebo i nařčením Židů z ateismu (jako později křesťanů).

Vzdělaní diasporní Židé chápou text Zákona přes všechnu svoji pravověrnost jinak než Židé palestinští. Zcela spontánně chápou historické knihy Starého zákona jako historická díla v řeckém smyslu slova a ostatní knihy zase jako spisy téměř filosofické. Nic z toho neubírá na živém vztahu k posvátným spisům, ale staví je to do jiných souvislostí. Tak např. už koncem 3.st.př.n.l. píše Démétrios Žid (řecky píšící židovský historik, zlomky u Eus., Praep.ev. IX,17-39, [19]) v řeckém smyslu historicky PERI TÓN EN TÉ IÚDAIA BASILEÓN (O králich v Judsku), zatímco pro palestinské Židy jsou tyto jejich dějiny striktním zákonem, posvátným textem. Hellénističtí Židé píší i dějiny své doby. Některé z těchto spisů se dokonce zařazují do kánonu, jiné jsou chápány jako běžné historické spisy v řeckém smyslu. Na jiném vztahu k vlastním dějinám lze vidět, že hellénistické Židy sice od palestinských neodlišuje jejich víra, ale odlišuje je jiné vnímání času: jiný vztah k bytí jsoucna. Odlišují se tedy přímo ontologicky.

3.1 Septuaginta

Diasporní židovstvo potřebovalo ke svému životu nutně překlad Zákona do řečtiny. Takový překlad vznikl v Alexandrii už od 3.st.př.n.l. (jeho části cituje už Démétrios Žid) a později je znám pod názvem Septuaginta, "Biblia Septuaginta interpretum" — HOI HEBDOMÉKONTA — čili "Bible sedmdesáti překladatelů". Septuaginta vznikla patrně redakcí různých částí a různých překladových verzí ve filologicky vzdělaném a židovsky zcela pravověrném prostředí v Alexandrii.

Na samotném faktu překladu by nebylo nic zvláštního. Vždyť i palestinští Židé překládají Zákon do aramejštiny (targumy) a později se objeví i další

řecké překlady. Podstatné však je, že Septuaginta je celou diasporou chápána jako ne pouze náhražka, ale jako plnohodnotný, Bohem inspirovaný text. Filón Alexandrijský argumentuje i takovými detaily, že při jeho vzdělání je zřejmé, že považuje i samotný řecký text v každé jeho podrobnosti za "slovo boží". To sice bude palestinskému židovstvu někdy podezřelé, ale kamenem úrazu se Septuaginta pro všechny Židy stane až poté, když ji křesťané začnou používat jako "Starý zákon" předchůdný křesťanským kanonickým spisům. Tehdy Židé zavrhnou Septuagintu a vytvoří jiné překlady. V křesťanském prostředí je Septuaginta základem starozákonních překladů často až do novověku, na Západě ještě prostřednictvím jejího vlivu při vzniku latinského překladu, "Vulgáty", z poč. 5.st.

Septuagintu lze považovat za velmi dobrý překlad. Minimálně v tom smyslu, že převádí hebrejské myšlení víry a smlouvy do řecké výrazové a pojmové řeči. Tradiční mínění, že tento překlad sám záměrně posouvá význam textu, zvláště rušením náboženských antropomorfismů a uváděním řecké filosofie, přesvědčivě vyvrací např. J.Heller [26]. Septuaginta představuje první most mezi hebrejským specifickým světem a pozdější Evropou. Je tedy prvním plodem synkretismu kulturního, nikoliv ještě nábožensko filosofického. Alexandrijský starozákonní kánon, který Septuaginta reprezentuje, je však širší než kánon palestinský (neboť byl uzavřen později a volněji) a obsahuje i pozdní sapienciální literaturu, v níž se už vliv řecké filosofie plně projevuje. Podrobnou a velmi pečlivou kritiku celého textu Septuaginty provedl ve své Hexaple už Órigenés (poč. 3.st.) a využil při ní i svých archeologických nálezů (viz Eus., HE VI,16 — [17]).

Zvláštním výkladovým problémem je sama posvátnost překladu. Byla jednak praktickou nutností, neboť jedině takto bylo možné držet náboženskou jednotu diaspory. Byla však i projevem zvláštního pochopení řeči, zvláštním způsobem důvěry v možnosti řeči. Důvěra v to, že překlad uchová šíří významů originálu a nevybere jen jeden možný význam původního textu, byla pochopena jako důvěra ke každé části atomizované řeči. Důvěra ve významonosnost atomizovaných úseků řeči patřila k židovské mentalitě, ale zde se tato důvěra týká i překladu. Hellénističtí myslitelé (zčásti už židovští a plně pak křesťanští) ale postupně přenášejí důraz jinam: posvátnost překladu bude viděna v jeho mnohovýznamovosti a ne tolik v přesném významu detailů. Pochopí, že překlad vykládá duchovní obsah jinému kulturnímu světu, ale že dobrý překlad nepředkládá monopolní výklad (řecké sloveso HERMÉNEUÓ znamená jak "vykládám", tak "překládám"). Zatímco palestínští Židé často pátrají po jediném pravém výkladu Zákona (v liturgických a mravních nařízeních), otevírají se diasporní Židé pluralitě textu, jak to ještě dokreslí jejich alegorická exegeze. Ta se však sama dostává u Židů do nových souvislostí, neboť na rozdíl od stoických vykladačů Homéra pracuje s textem chápaným explicitně jako posvátným a navíc v překladu. Úvahy o tom povedou Filóna, Klémenta a Órigena k rozvinutí teorie alegorické exegeze, která překročí rámec vztahu k literárnímu textu a stane se jak filosofií jazyka, tak celostním viděním světa jako textu, který lze překládat i vykládat; stane se filosofickým hlediskem k celku veškerenstva.

Alexandrijští Židé se (patrně až dodatečně) kryjí před svými přísnějšími souvěrci legendou o vzniku jádra Septuaginty, kterou podává Pseudo-Aristeův list,

asi v 1.st.př.n.l. Podle této legendy vznikl překlad Zákona (Pentateuchu) na žádost krále Ptolemaia II. Filadelfa a bibliotékaře Músaionu Démétria Falérského kolem r.280 př.n.l. Král prý povolal 72 židovských mudrců, po šesti z každého izraelského kmene, aby pořídili řecký překlad pro alexandrijskou knihovnu. K této legendě i k filosofickým otázkám týkajícím se překladu a výkladu se vrátíme až v souvislosti s Órigenovou alegorickou exegezí.

3.2 Kniha Moudrosti

Mezi řeckými deuterokanonickými spisy Starého zákona (pouze v alexandrijském kánonu) zaujímá zvláštní místo řecky psaná Kniha Moudrosti, SOFIA SALÓMÓNOS, tedy "Moudrost Šalomounova", neboť navozuje dojem, že průpovědi v ní zapsané říká král Šalomoun. Kniha však vznikla v 1.st.př.n.l. v Alexandrii nebo v jejím okolí.

Kniha Moudrosti vychází z palestinské pozdní průpovědní moudrosti (např. Kniha Sirachova), ale využívá i některých motivů řecké filosofie (viz [46], str. 124 a 130).

První část Knihy Moudrosti je blízká starší sapienciální literatuře spíše moralistního charakteru. Kapitoly 6–9 pojednávají o přednostech moudrosti a využívají k tomu i myšlenky řecké filosofie. Zbytek knihy je rekapitulací izraelských dějin z hlediska víry, vyvolení a moudrosti. K výkladu smyslu dějinných událostí zde občas slouží už i stoická tradice alegorické exegeze.

Jako příklad kontaktu řecké filosofie s židovským sapienciálním myšlením zde uvedeme část Knihy Moudrosti (7,21–8,1) v Hegerově překladu [45] mírně opraveném podle kritického řeckého vydání v [79]. Za důležitými výrazy připojujeme jejich původní řecký tvar.

7,21: Poznal jsem vše, co je skryté i zjevné (EMFANÉ),
neboť mne tomu naučila moudrost (SOFIA), umělkyně všeho (TECHNITIS).

7,22: Neboť v ní je duch myslící, svatý (PNEUMA NOERON, HAGION);
jednorozený (MONOGENES), mnohodílný, jemný (LEPTON);
lehce pohyblivý (EUKINÉTON), pronikající, neposkvrněný;
jasný, nezranitelný, milující dobro; bystrý,

7,23: netísňený, dobročinný, lidumilný,
pevný, jistý, bezstarostný;
všemohoucí (PANTODYNAMON), na všechno dohlížející
(PANEPIKOPON)
a pronikající všechny duchy
myslící, čisté i nejjemnější.

7,24: Neboť moudrost je pohyblivější než jakýkoliv pohyb,
všechno proniká a svojí čistotou prostupuje.

- 7,25:** Neboť jest dechem boží moci (ATMIS TÉS TÚ THEÚ DYNAMEOŚ)
a čirým výronem (APORROIA) velebnosti Všemohoucího,
proto se do ní nedostane nic nečistého.
- 7,26:** Neboť jest odleskem (APAUGASMA) věčného světla
a neposkvrněným zrcadlem Boží působnosti (ENERGEIAS)
a obrazem (EIKÓN) jeho dobroty.
- 7,27:** Ač jest jen jedna, přece zmůže všechno (PANTA DYNATAI),
i když zůstává v sobě, všechno obnovuje (PANTA KAINIZEI).
A vcházejíc z pokolení na pokolení do svatých duší,
vyzbrojuje je na přátele Boží a proroky.
- 7,28:** Neboť Bůh nemiluje leč toho, kdo bydlí (SYNOIKÚNTA) s moudrostí.
- 7,29:** Neboť ta je krásnější než slunce
i uspořádanější než každé postavení hvězd.
Srovnána se světlem, shledává se výbornější,
- 7,30:** neboť po tomto následuje noc,
ale žádná špatnost nepřekoná moudrost.
- 8,1:** Mocně se rozprostírá od konce na konec (APO PERATOS EPI PERAS)
a všechno vhodně rozsídluje (DIOIKEI TA PANTA CHRÉSTÓS).

Hned ve verši 7,21 vidíme příklad toho, jak těžké je mnohdy rozhodnout, zda filosofický pojem je záměrným výrazem náhledu, nebo zda vyjadřuje jen naši dodatečnou úvahu opřenou o řecká slova, kterými je vyjádřeno hebrejské idioma. "Skryté a zjevné" bude jednou ze základních úvah hermetických textů a celé velké části středoplatónské filosofie. Filosofické předpoklady tohoto tématu jsou sledovatelné už od předsókratiků (např. Hérakleitos B 123 — "Přirozenost se ráda skrývá"). V Knize Moudrosti ale slova "skryté i zjevné" zatím spíše jen podtrhují předchozí slovo "vše", jak to odpovídá hebraismu "poznat skryté i zjevné" (nebo "dobré i zlé" a podobně) s významem "poznat vše". V dalších verších ale potkáme spolehlivě reflektovanější užití pojmů, které buď už jsou tradičně filosofickými, nebo se jimi stanou u středních platóniků.

Např. spojení PNEUMA NOERON potkáme v hermetických spisech, stejně jako PNEUMA LEPTON (nebo tam spíše NÚS LEPTON).

PNEUMA, duch, vanutí, "van", je už starostoický termín pro aktivitu, ohňový a pohyblivý zdroj životodárného vnitřního napětí (TOPOS), úměrnosti i rozumu (LOGOS). Že toto aktivní a myslící je "jemné, útlé" (LEPTON), je u stoiků naznačeno. Židům k tomu přistupuje ještě zkušenost proroka, který čeká na Hospodina: trpělivě očekává boží znamení a tímto znamením není bouře, která se rozpoutala, ale následující sotva postřehnutelný vánek, v němž prorok rozpoznává boží přítomnost. Právě "jemnost" pneumatu umožňuje i jeho působení uvnitř tuhého těla (viz PÉXIS u Poseidónia), což zase Židům připomene situaci proroka, který nemohl kázat slovo boží a toto slovo se mu "zažralo až do morku kostí" a zcela jej proniklo. Jemnost vládnoucí síly, útlost ducha a jeho

zdánlivě neznatelné, ale zcela určující působení v těle, bude tématem středoplatónských hermetiků i křesťanů.

Podobné souvislosti má epitheton "lehce pohyblivé" (EUKINÉTON), počínaje Poseidóniem (viz Reinhardt [78], str. 387).

Dobrym příkladem přechodu od antropomorfní představy i od semitského výrazového idiomatu k filosofickému výrazu jsou verše 7,25-26. Moudrost je nejprve pojata jako "dech boží moci", čili jako vanutí vycházející z Boha, a dech je konkrétní podobou toho, čeho abstraktním vyjádřením by byla emanace. Pak následuje jakési zobecnění, tak blízké potom Filónovi i novoplatónikům: moudrost je "výron" (APORROIA). Toto pojetí je pak ještě výrazněji odlišeno od původní představy dechu a je idealizováno: moudrost je "odleskem" věčného světla, je tedy "spekulací" zdroje bytí a poznatelnosti. To bude souviset i s latinským pochopením teorie jako "speculatio". Moudrost je "zrcadlem boží působnosti", je "obrazem jeho dobroty" (TÉS AGATHOTÉTOS). Ona "dobrota" je nejprve ryze náboženským výrazem, ale brzy bude pochopena jako ekvivalent za TO AGATHON a moudrost bude "obrazem", čili podílem na nejvyšší ideji, na zdroji jsovčnosti a poznatelnosti. Takto bude pochopena i "láska k moudrosti" a filosofie bude vztahem nejen poznávacím, ale i náboženským. Tak tomu bude už u Filóna Alexandrijského.

Verš 8,1 vyjadřuje pronikavost moudrosti; působnost dechu odlesku a obrazu božího. Moudrost dosahuje až k mezím (APO PERATOS EPI PERAS) všeho, možná i určuje tyto meze: definuje jsovčna a umožňuje jejich chápání, když je všechna "rozsídluje", umísťuje, totiž na jejich vlastní místa; uspořádává veškerenstvo. To bude u Filóna role logu a u novoplatóniků role duše světa.

Nebudeme se zde podrobněji zabývat naukou Knihy Moudrosti o duši. Není překvapivé, že nesdílí starohebrejské pojetí duše vázané na dech a tedy na tělesný život. Překvapivé ale je, že Kniha Moudrosti se patrně neuzavírá ani pojetí reinkarnačnímu (viz Moudrost 2,23-3,1; 6,18-19; 8,19-20; 15,8b).

Zajímavé by bylo sledovat legitimitu příklonu Knihy Moudrosti k řeckému filosofování z hlediska starší sapienciální tradice. Ta je samozřejmě svébytná a jiná než řecká, ale jakousi hypostazí božské moudrosti přesto vyslovuje překvapivě výrazně. Jen pro zběžné srovnání ocitujeme ekumenický překlad [6] několika veršů protokanonické (hebrejské) knihy Přísluví, z doby starší než hellénistické. Promlouvá moudrost:

8,22: Hospodin mě vlastnil *jako* počátek své cesty,
dříve než co konal odedávna.

8,23: Od věků jsem ustanovena,
od počátku, od pravěku země.

8,24: Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila,
ještě nebyly prameny vodami obtěžkány.

8,25: Když ještě byly hory ponořeny,
před pahorky jsem se narodila.

- 8,26:** Ještě než učinil zemi a všechno kolem
a první hroudy pevniny,
- 8,27:** když upevňoval nebesa, byla jsem při tom,
když vymezoval obzor nad propastnou tůň,
- 8,28:** když seshora zavěšoval mračna,
když sílily prameny propastné tůně,
- 8,29:** když kladl moři jeho meze,
aby vody nevystupovaly z břehů,
když vymezoval základy země,
- 8,30:** byla jsem mu věrně po boku,
byla jsem *jeho* potěšením den ze dne
a radostně si před ním hrála v každý čas.
- 8,31:** Hraji si na jeho pevné zemi;
mým potěšením je *být* s lidskými syny.

Podrobněji sleduje palestinskou moudrostní tradici od knihy Přísloví až po traktát Talmudu PIRKE ABOTH F.Kovář [46].

3.3 Filón Alexandrijský

Filón Alexandrijský je nejvýznamnějším myslitelem z prostředí hellénizovaných Židů. Je sice jediným významným židovským filosofem antiky, ale jeho vliv je dalekosáhlý. Je prvním myslitelem, u kterého nacházíme celou pojmovou výstroj středoplatónské filosofie i její celkovou orientaci. Ustavuje tradici "alexandrijské metafyziky". Jeho myšlení představuje první výrazný předstupeň pozdějšího novoplatónismu (Plótinos) a jeho první rozsáhlý pokus synkretismu filosofie a víry se stává vzorem pro křesťanské střední platóniky a pak i pro křesťanské novoplatóniky až do středověku.

Filón se narodil mezi léty 20 až 10 př.n.l. ve vznešené židovské rodině. Sám píše, že se věnoval jen vědě a meditaci, ale víme, že byl nucen účastnit se i politického života. Umírá kolem r.50 n.l. Je tedy starším současníkem první generace křesťanů. Zatímco však křesťanská zvěst proměňuje hebrejskou tradici víry naplněním — jak ve smyslu naplněného očekávání, tak ve smyslu tělesné lidské události — proměňuje Filón hebrejský odkaz víry a Zákona v novou nauku řecké filosofie. Filón je Židem svým původem i vírou, ale je řeckým filosofem.

Z rozsáhlého Filónova díla se zachovala většina spisů v úplnosti, jiné jen ve zlomcích a některé tituly jsou nejistého autorství [21]. Úplný seznam titulů uvádí např. [46], str. 146-159. Zde podáme jen krátký výčet některých spisů, které jsou nejpodstatnější pro pochopení Filóna jako filosofa.

NOMÓN HIERÓN ALLÉGORIA, "Alegorie posvátného Zákona", v tradičním latinském překladu: Legum alegoriae. Je to 16 knih alegorického výkladu

Genese, počínaje její 2.kapitolou (stvořením člověka). Tento Filónův spis je počínaje svou 4.knihou tradičně citován spíše podle názvů jeho jednotlivých knih.

PERI TÉS KATA MÓYSEIA KOSMOPOIÍAS, "O stvoření světa podle Mojžíše" (De mundi opificio). Spíše řecký filosofický výklad než exegeze (byť alegorická) 1.kap. Genese.

PERI TÚ BIÚ MÓYSEÓS, "Život Mojžíšův" (Vita Mosis). Tři knihy o Mojžíšově životě a smyslu jeho nauky určené pro nežidovské čtenáře. Na toto téma naváže i jedno z děl křesťanského novoplatónika Grégoria z Nyssy.

Patrně nepravé je dílo PERI BIÚ THEÓRÉTIKÚ . . . , "O nazíravém životě neboli o ctnostech prosebníků" (De vita contemplativa).

Ze zlomkovitě zachovaných děl je důležitý spis PERI PRONOIAS, "O prozřetelnosti" (De providentia). V tomto dialogu zbožný stoik vyvrací skepsi, ale i epikúrejský minimalismus poznání a Aristotelovu nauku o světě bez prozřetelnosti (zlomky v Eus., Praep.ev. VII,21; VIII,14 — [19]).

3.3.1 Filosofie a alegorie

Už samy uvedené názvy Filónových spisů svědčí o jeho zakotvenosti v hebrejské tradici. Filón se opravdu považuje za zcela pravověrného Žida, což se projevuje i v jeho pojetí "Zákona" jako obsahu a jednotícího hlediska hebrejských posvátných knih. Přesto se pod uvedenými názvy spisů skrývají díla filosofická, dokonce díla řecké filosofie. To se projevuje už tím, jak Filón cituje velmi často řecké autory. Není jen židovským mudrcem, ale i velmi vzdělaným Řekem, i když víme, že mnohé z těchto citací pocházejí z příručních sbírek příkladů a sbírek důležitých míst textů řeckých autorů. Filón údajně [46] cituje 64 řeckých autorů, zvláště básníky Homéra, Aischyla a Eurípida a filosofy Platóna, Hérakleita a Filoláa. Jeho přemýšlení je ve velké míře určeno starými stoiky (zvl. Chrysippem) a Poseidóniem z Apameie (kosmická mystika). Užívá i řadu řeckých mysterijních výrazů, ale částí terminologie a racionálně duchovním aspektem je blízký Platónovi. Staré podání, které zaznamenal Suidás, dokonce líčí vztah Filóna k Platónovi slovní hříčkou É PLATÓN FILÓNIZEI, É FILÓN PLATÓNIZEI.

Filón zná hebrejské moudrostní podání, podle kterého má Zákon duši, totiž život, pronikající posvátné knihy, život člověka; pronikající dějiny vyvoleného národa i celý svět. Filón tuto duši chápe platónsky. Věřící Žid i filosof mohou být kosmopolity, neboť svět je pronikán Zákonem, životem Zákona, duší. Mojžíš je pro Filóna nejen tím, kdo učinil z Židů "národ vyvolený", ale také "národ filosofický". Obě tato mojžíšovská zaslíbení jsou pro Filóna kosmopolitní; platí všem milovníkům moudrosti.

Filón se po vzoru Knihy Moudrosti vztahuje k celému hebrejskému dědictví (tedy nejen k jeho sapienciální literatuře) jako k moudrosti — a už v tomto smyslu považuje sebe i ostatní Židy za filosofy. To je však pro nás ona "filosofie" v nejširším smyslu slova, v etymologickém smyslu. Striktní filosofie, kterou se Řekové vztáhli k bytí jako přítomnosti jsoucna, je pro Filóna duchem lásky k moudrosti (analogicky k "duši" Zákona); duchem, který se Židům zpřístupňuje tehdy, otevřou-li své ghetto, stanou-li se kosmopolity a pochopí také řeckou filosofickou tradici jako zjevení svého druhu. K síle hebrejské tradice podle Filóna

patří i to, že takový kosmopolitismus umožňuje. To je cesta, po které půjdou koncem 2.st. i křesťané. Kléméns Alexandrijský bude považovat hebrejský Zákon a řeckou filosofii za dvě přípravné cesty k plnosti — a zrovna tak bude považovat křesťanskou víru a řeckou filosofii za dvě cesty k plnosti křesťanské gnóse.

Filón sám se vyjadřuje o Platónovi (ale i o Pýthagorovi) jako o "nejposvátnějším" (HIERÓTATOS) a říká, že "Parmenidés, Empedoklés, Zénón z Kittia a Kleanthés patří k posvátnému sboru božských mudrců" (De prov.).

Filón považuje za svůj úkol odkrýt kosmopolitní smysl hebrejského Zákona; zpřístupnit hebrejskou víru řeckému světu prostřednictvím filosofického vhledu. Kromě hledání filosofického výrazu pro téma hebrejské víry (čili kromě formulace filosofické řeči o Bohu) to především znamená vyložit text Zákona, čili židovské posvátné knihy, tak, aby to bylo filosoficky relevantní. Filosofie se tak stává schopností vytvářet celek díky tomu, že překládá (nejen z jazyka do jazyka, ale mezi kulturními světy) a vykládá, interpretuje. Filosofická úroveň vědomí umožňuje interpretaci, začlenění do vztahu k celku. Úkol takovéto interpretace Zákona je pro Filóna úkolem alegorické exegeze.

Alegorická exegeze byla běžně pěstována ve stoických školách. Je ale patrně ještě starší. Časovým horizontem jejího původu je 6.st.př.n.l., kdy Theagenés z Rhegia považoval Homérovo líčení bohů a jejich bojů za alegorickou výpověď o povaze přírodních živlů (viz 8 A 2, Diels — [12]). Časný racionalismus Theagenův může být jen zdánlivý: je pravděpodobné, že vzešel z kruhů blízkých orfíkům a je tedy možná spíše plodem kritiky homérské mytologie z pozice jiného mýtu, totiž orfického. Pak by to tedy nebyl projev filosofického názoru — ale orfický mýtus je (spolu s apollónským kultem) přímo podhoubím řecké filosofie. Orfici neuznávali možnost změn v nejvyšším božském světě a jedině alegorický výklad mohl podržet alespoň nějaký význam homérských eposů.

Stoičtí vykladači Homéra patrně navazují na orfické (což ovšem neplatí o celku stoického myšlení). Nepřejímají orfický mýtus, který je stoickému celostnímu a životnému myšlení cizí, ale převzetím nápadu, jak udržet vztah zbožné úcty i v situaci, která podrobuje kritice dosavadní výraz této úcty a vnímá jej už dokonce jako pohoršlivý, vytvářejí novou podobu alegoréze. Stoikové se přece nad doslovným výrazem textu homérských eposů také sami pohoršují: vždyť líčení vzájemné nevráživosti a nevěrnosti bohů uráží právě vztah zbožné úcty (SEBAS, EUSEBEIA).

Židovský velkoměstský učenec pocituje nad činy kočovných patriarchů na poušti před tisícem let snad ještě větší rozpaky. Chce však také udržet vztah zbožné úcty, který přitom vidí založen v popsáných dějích, které samy tento vztah už ohrožují. Proto Židé přijímají od stoiků jejich pěstovanou tradici alegorické exegeze a aplikují ji na vlastní posvátné knihy.

Hebrejská tradice však odkazuje ještě k něčemu mnohem specifitějšímu, než je náboženská úcta. Ukazuje k víře. Můžeme se proto právem obávat, zda alegorické uchování úcty a zbožnosti neohrozí právě to nejvzácnější, co je touto úctou u Židů tisíce let pěstováno. Podle našeho názoru je Filónovo vykročení z intelektuálního ghetta do kosmopolitní kultury velikým činem víry, srovnatelným s "vykročením Abrahámovým", tradičním příkladem specifika víry.

Filón není první židovský alegorický exegeta. Ví o svých předchůdcích (De

Abrahamo). V této souvislosti bývá zmiňován jistý Aristobulos, alexandrijský židovský myslitel z poloviny 2.st.př.n.l., a znaky stoické alegoréze starších hebrejských posvátných textů přece ukazuje i Kniha Moudrosti. Je dokonce možné, že židovské pozdní sapienciální podání hebrejské (aramejské) si samo také vypěstovalo jakousi mimofilosoficky založenou alegorézi a že přijetí stoické alegorické exegeze hellénizovanými Židy pouze filosofičtěji navazuje na podobnou východní tradici.

Filónova originalita je v tom, že jeho alegoréze už zdaleka není jen prostředkem, jak pouze obejít stud před doslovností pramenů vlastní tradice náboženství (i když i takových míst bychom v jeho výkladech našli mnoho). Filón chce touto výkladovou metodou vyjádřit duchovní smysl textu Zákona a o tomto duchovním smyslu je přesvědčen, že je shodný s filosofickým odkrytím. Proto to často dělá i jaksi z druhého konce: předvede filosofický výklad a pak ukazuje jeho převoditelnost na alegorický výklad textu Zákona. To není jen povrchní synkreze (od slova SYNKRASIS, "smíšení") náboženství a filosofie, i když i takových příkladů bychom v jeho díle našli dost. Je to úkol: úkol vědomého uchopení vlastní náboženské tradice; uchopení, které ji protříbí a otevře světu; uchopení, které bude odkrytím, novou dimenzí vědomí; na analogické úrovni vztahu bytí jsoucna jako filosofie. Filón musí stoickou metodiku alegorického výkladu upřesnit a filosoficky lépe fundovat. To bude mít dalekosáhlé důsledky jak pro vývoj exegeze, tak pro vývoj filosofie samotné.

Většina středních platóniků bude pracovat s alegorickou exegezí náboženských textů (řeckých, egyptských, hebrejských, křesťanských). Na filosoficky frekventovanějších výrazech této metody v díle Órigenově se k ní proto vrátíme podrobně. Alegoréze však bude typická i pro nekřesťanské středo- i novoplatónské myšlení, počínaje Plútarchem. Bude ji aplikovat i přímo exaktní myslitel, Porfyrios (viz např. [75]), a exaltovaný novoplatónik Jamblichos vytvoří jejím prostřednictvím předpoklady ke zrodu theosofie nekřesťanského typu.

Pro Filóna je podstatné, že alegorická exegeze mu není ani pouhým prostředkem misijního sdělení a kosmopolitního zobecnění hebrejské tradice, ale že v jeho pochopení je především cestou skrze duši Zákona k jeho smyslu. To, co umožňuje kontakt se světem, je současně tím, co směřuje k jádru vlastní duchovní tradice. Proto Filón o tradičněji a úzkoprseji smýšlejících Židech říká, že jsou "sofisté slovního smyslu" (SOFISTAI TÉS RHÉTÉS PRAGMATIAS), [46]. Tento pejorativní význam "sofisty" je později přiřazován i těm křesťanům, kteří lpí buď na doslovnosti biblického výkladu (antiochejská škola), nebo kteří se pokusí o zcela racionální a nebiblické postupy v teologii, odtržené od onoho celostního "kosmopolitismu" víry a filosofie (např Jan Sofista ve středověké Paříži). Kosmopolitní synkretismus alegorické exegeze založí Evropu, neboť spojuje, interpretuje a zakládá možnost plurality myšlení. Když však zapomene na své vlastní předpoklady a východiska, pak snadno opustí i možnost plurality výkladů a může být zneužit k záměně vztahu k celku za totalitu jednoho integrálního výkladu, jehož následky mohou být horší než výsledky "sofistů". Synkretismus je rizikem, které pozdní antika přijala a dala tím předpoklady k Evropě. Přijetí tohoho rizika může být též činem víry.

Tradičněji orientovaní Židé prý zase o Filónovi říkali, že jim bere "filosofii

otců” (PATRIOS FILOSOFIA — De somnis I,16; [19; 21]). I oni tedy chápou hebrejskou náboženskou tradici jako ”filosofii”, tedy také pod vlivem pojetí ”moudrosti”, ale zcela jistě jen v širokém etymologickém smyslu slova ”filosofie”. Staví se proti převodu této moudrosti na striktní filosofické vyjádření; proti převodu této specifické moudrosti do kosmopolitního myšlení. Bez striktně filosofické úrovně vědomí by to totiž bylo jen smíšení různých tradic.

Filón se vůči svým souvěrcům, kteří smýšleli přísněji, neohražuje jen svou dobrou vůlí a upřímností své víry. Na výtku, že zrazuje Židy a stává se Řekem, odpovídá tím, že prohlašuje řeckou moudrost (včetně filosofie jako jejího vrcholu) za mladší a dokonce odvozenou od židovské. Jako by se v Řecku jednalo o jinou větev a jiné vývojové stadium prastaré Mojžíšovy moudrosti. Je otázkou, zda to Filón myslí zcela vážně. Do určité míry jistě ano: pokud jde o jeho pojetí filosofie vyrůstající ze sapienciálního vědomí, neboť to je samo u Židů starší a rozvinutější než u Řeků, a záměnu následnosti za závislost nelze antickému Filónovi příliš zazlívat. Jinak by tomu bylo, kdyby Filón myslel vážně i to, že řecká filosofie je odvozena přímo z Mojžíšova Zákona. Odkaz na tuto závislost bude skvrnou téměř v celém středoplatónském myšlení. Je to typická ”metanarace”, pseudomýtus, který má něco vysvětlit nebo dokonce zdůvodnit. Tradice takových vyprávění provází platónskou tradici od jejího původce po novoplatónské padělky orfických spisů.

Myšlenku o závislosti Platóna na Mojžíšovi přezvou křesťané Justin a Kléméns, ale najdeme ji koncem 2.st.n.l. i u Núménia, který není křesťan ani Žid. Kléméns Alexandrijský ji čerpá od Filóna, ale jako jeho pramen uvádí už zmíněného židovského myslitele Aristobula, který prý kolem r. 150 př.n.l. ve svém ”Výkladu Mojžíše ... chtěl dokázat, že peripatetická filosofie pochází z Mojžíšova Zákona a z ostatních proroků” (Stróm. V,14,97 — [40]). Podle F.Kováře ([46], str. 63n.) je podání o odvozenosti řecké filosofie od Mojžíše založeno židovskou řecky psanou propagační literaturou, která obsahovala i mnoho veršů podvržených řeckým básníkům, na jejímž historickém počátku je jistý Artapanos. V jeho spise ”O Židech” (kolem r.200) je Mojžíš zakladatelem veškeré kultury jak v Egyptě tak u Řeků, kteří jej nazývají MÚSÉS, tedy ”músy”, a tak jej považují za učitele Orfeova. Lidové etymologie bez věcného základu budou též slabou stránkou středoplatónského myšlení, i když v některých výjimečných případech dají vyvstat opravdu zajímavým tématům (jako už u Platóna a už u Hérakleita).

3.3.2 Bůh

Filón chce filosofickou řečí vyjádřit vztah víry k Bohu a tuto snahu chápe jako odkrývání duchovního smyslu hebrejského Zákona. Filón chce filosoficky vyjádřit víru, ne však využít víru k filosofickému poznání, jako tomu bude u většiny scholastiků. Jeho hebrejská víra je živá; Bůh této víry je živý. Pro Filóna víra zdaleka není jen kladením nějaké rozumově neověřené teze — např. že existuje Bůh — a proto se nesoustředí na to, co bude později nazváno ”rozumové poznání Boha”. Filón se nezaměřuje na důkazy boží existence a jeho filosofická řeč o Bohu nesměřuje ani k poznání božích vlastností. Proti těmto pokušením se

chrání pomocí negativních pojmů, které přejímá od Platóna: "Bůh bez vlastností" (APOIOS) je "nevýslovný" (ARRÉTOS). Filón příliš nevyužívá známého místa knihy Exodus (3,14), ve kterém Bůh sděluje Mojžíšovi své Jméno "Jsem, který jsem". Nechce naroubovat řeckou filosofii na Bibli pouze prostřednictvím podobnosti slovních výrazů, neboť hledá možný společný smysl a nikoliv záminku k aplikaci racionální metafyziky. Snaha vyhnout se přímé aplikaci nějaké filosofické nauky na témata víry vede dokonce k tomu, že Boha neztotožňuje ani s Platónovým TO AGATHON, samotným dobrem jako zdrojem bytí a poznatelnosti. Mnohem bližší mu je Platónův výrok EPEKEINA TĚS ÚSIAS, "mimo jsoucnost" (Ústava VI,19, p. 509 B; 1921, str. 120).

Na Boha nelze ukázat, i když Bůh se sám může ukazovat. To, že se ukazuje, je boží akce. Boží jevení je jeho směřování k nám. To, že my nemůžeme na Boha ukázat, souvisí s tím, že je jiného řádu než vše jednotlivé. K pozitivnímu popisu této jinosti slouží Filónovi stoické výrazy. Popisují spíše dění božího působení a nebylo by adekvátní chápat je jako určení božích vlastností.

Bůh "vše naplňuje a pojímá" svou životodárnou "aktivitou" (POIÚN — stoický pojem); sám však nemůže být pojímán. Je "jeden i všechno" (HEIS KAI TO PAN). Novoplatónici v čele s Plótinem pak tento výraz vrátí zpět do neutra: TO HEN KAI PAN, "jedno — všechno".

Boží působení nelze využít k nějaké naší dedukci o struktuře světa. Pokud lze totiž vůbec mluvit o Bohu jako o příčině, tak pouze jako o "původci aktivity", DRASTÉRION AITION. Díky všeobjímajícímu božímu působení lze o Bohu mluvit jako o "světoobčanu" (KOSMÚ POLITÉS), zatímco všechny ostatní bytosti jsou pouze PAROIKOI, jacísi podnájemníci přijatí k bydlení v okolí — a tedy definovatelní svým místem pobytu.

Také další Filónův filosofický výrok, který by mohl být vyložen jako definice boží podstaty, totiž že Bůh je "rozum (mysl, duch) toho, co se týká celku", HO TÓN HOLÓN NŮS, se ale ve Filónově stoické vrstvě myšlení vztahuje opravdu k celku. Bůh není pouhý společný jmenovatel, který by byl jakési rozumové povahy, ale "mysl celků", všepromítající aktivita, která vše působí jako celopohyb světa. "Je rozprostřen všemi věcmi" — tím Filón navazuje na Knihu Moudrosti (8,1).

Podobné využití synkretismu platónského a stoického myšlení potkáme ještě v hermetických spisech, ve kterých je budeme podrobněji textově dokumentovat (zde zatím vycházíme z výrazů, které uvádí [46], str. 180).

Podle Filóna Bůh "pořádá látku" (platónský motiv) tím, že aktivně působí, zatímco látka přijímá působení, je PATHÉTON AITION (stoický výraz) a je možností.

3.3.3 Logos

Mezi Bohem a světem působí oboustranně sdílené síly. Působení Boha na látku je jednostranné. Bůh je zcela mimo naše představy a látka je pouhá beztvará možnost. Jediné, co vůbec spojuje tyto krajnosti, je právě boží působení. Boží působení na látku vytváří svět a boží působení ve světě je i vztahem světa k Bohu. Už samo působení na látku je však současně působením ve světě. Pro

popis tohoto působení sahá Filón po různých tradicích: po tradici hebrejské (či spíše babylónsko-hebrejské), když mluví o "andělech"; po tradici platónské, když mluví o "idejích"; po tradici stoické, když mluví o "LOGOI".

Nejbližším pramenem Filónových výrazů je patrně Poseidóniova nauka o pořádací síle (LOGIKÉ DYNAMIS) celku projevující se v každé jednotlivé věci jako úměrnost a řád, ze kterého vyrůstá do své jedinečnosti (LOGOS SPERMATIKOS). To lze pochopit i jako vztah všeho jednotlivého ke své vlastní ideji. Proto Filón někde mluví o idejích jako o myšlenkách božích (jako už Antiochos), jinde zase spíše jako o silách (DYNAMIS) nebo o "LOGOI", které představují boží vztah ke světu.

Bůh nejprve tvoří "pravzory" (ARCHETYPOI) a "PARADEIGMATA", čili ideje, jejichž prostřednictvím ve světě působí (rámec působení). Takto chápané ideje pak Filón chápe i jako stoické "LOGOI".

V naší interpretaci Filóna souvisí neuspořádanost jeho nauky s tím, že nejde o dedukce z předem poznáných božích vlastností, ale o Filónův interpretační pokus uvědomovat si zkušenost božího působení a vyjadřovat tuto zkušenost pojmovou řečí. To bude společným jmenovatelem většiny středoplatónského myšlení (a též raného novoplatónismu — Plótina) oproti složitým a formálně podbudovaným úvahám pozdějších novoplatóniků (Jamblichos, Proklos).

O božích silách mluví Filón tu jako o nekonečném společenství v Bohu, tu jako o myšlenkách božích, tu jako o samostatně působících silách, či dokonce jako o bytostech, které se mohou samy též ukázat člověku. Projevuje se v tom jak zkušenost záhadného starozákonního plurálu v řeči o Jediném, tak napětí mezi různými prameny pojmového filosofického myšlení, resp. mezi jeho původními kontexty. Přesto však Filónovi zřetelně vystupuje THEIOS LOGOS, "božský logos — slovo, řád, smysl", v němž "spocívá božská moc i dobrota". Všechny jednotlivé "LOGOI" jsou v jednom "jsoucím Bohu", v logu. Problematičnost filosofického pochopení logu jako "jsoucího" upomíná už na Anaximandrovu zlomky B 2 a B 3. Takové pochopení je umožněno zkušeností božství.

Všimněme si některých Filónových výrazů pro božský logos, jak jsou sebrány v [46], str. 186n.

Logos je IDEA TÓN IDEÓN, idea idejí; tedy jako Platónovo TO AGATHON.

Logos je TO PARADEIGMA a ARCHETYPOS, pravzor.

Je MÉTROPOLIS IDEÓN, mateřské sídlo idejí.

Je PRÓTOGONOS HYIOS, prvorozený syn (jeho otcem je Bůh a matkou Moudrost zůstávající pannou).

Je MONOS KAI AGAPÉTOS AISTHÉTOS HYIOS, jediný a milovaný vnímavý syn (cfr. Jan 1,14b; 1,18!), což zní přímo křesťansky, ale má to možná stejně jako předchozí výrok také souvislost s Platónovou nenapsanou naukou naznačenou v některých Platónových listech.

Logos je DEUTEROS THEOS, druhý bůh; je také "bůh pro nás".

Je HYPARCHOS, místodržitel boží na světě.

Logos je HERMÉNEUTÉS, "tlumočník" boží vůle.

Je ANGELOS, "anděl" nebo posel přinášející boží zjevení.

Je ARCHIEREUS, velekněz; zprostředkovatel mezi Bohem a světem.

Je HIKETÉS, "prosebník" za lidstvo.

Je PARAKLÉTOS, přímluvce — opět téměř křesťansky znějící výraz.

”Vnitřní” boží logos je odvěký. Ve stvořeném světě se projevuje jako ”vycházející” logos. Logos preexistuje před světem; je nástrojem stvoření světa, když ze sebe vychází. Působí ve světě, když jej vede k Bohu. To je ”cesta dolů” a ”cesta nahoru”; ”východ” a ”návrat”.

Logos je Bohu podřízen, ale sám je nějak božský. Je v Bohu a vychází z Boha, aniž by jej opouštěl.

Podřízenost logu vůči Bohu vyložená jako jakési odvozené (”druhotné”) božství logu je základem pozdějšího tzv. ”subordinacionismu” v christologické nauce všech starých církevních myslitelů (tzv. ”přednikájských otců”). Většinou zde jde o přímé navázání na Filóna, alespoň do těsně přednikájské doby (kolem r.300), kdy ariánský subordinacionismus bude mít spíše motivy východní, zatímco křesťanská verze alexandrijské metafyziky vyústí u alexandrijského Athanasia v nikájský pojem ”soudstatnosti” (HOMOÚSIOS).

Podřízenost logu Bohu a role logu ve stvoření světa má zajímavou analogii už u Platóna samotného. Tam nacházíme dvojí podání o vzniku světa: v dialogu Timáios a v 6.listu. V Timáiovi (28 C — [62; 69]) je ”udělatelem” světa (DÉMIÚRGOS) sám ”otec”, zatímco v 6.listu je božský otec nad démiúrgem. Filón se vlastně přiklání k tomuto pojetí z 6.listu, které je patrně bližší Platónově napsané nauce. V dalším vývoji středoplatónské filosofie skutečně potkáme úsilí o výklad tohoto rozdílu a do sporů o pochopení Platónova textu (!) zasáhnou i filosofové z řad křesťanů.

Filón je právem spojován s počátkem ”alexandrijské metafyziky” a tato metafyzika je právem nazývána též ”metafyzika logu”. Je však nutné se zamyslet nad tím, v jakém smyslu slova je středoplatónské podání o logu metafyzikou. Připomeňme si, že toto podání sleduje z valné části onu jinak menšinovou linii řeckého filosofování, ve které bytí a poznatelnost souvisí s pohyblivostí a ne s nehybností. Symbolem toho je např. původně Poseidóniův výraz EUKINÉTON, ”velmi pohyblivý”, pro pneuma, užívaný např. i v Knize Moudrosti (7,22) i v hermetických spisech jako výraz pro aktivní božskou sílu, pro božskou (ohňovou) dimenzi života. Něco z tohoto pojetí přetrvává i v dynamismu raných novoplatóniků, v jejich vizi veškerenstva jako explodující existence. Pokud bychom tedy za metafyziku považovali zkoumání nehybných podstat mimo zkušenost a zkoumání rozumových příčin, pak by většina středoplatónského myšlení nebyla metafyzická, neboť je dynamické a vyjadřuje zkušenost nějakého odkrytí. Pokud ale považujeme za základní rysy metafyziky spíše sklon k souřadnému používání symbolických a formálních pojmových výrazů; sklon k interpretaci náboženské tradice i zkušenosti a sklon k alegorizaci jednotlivin, která je zařazuje do vztahu k celku, pak je alexandrijská metafyzika přímo vzorovým příkladem metafyziky. Otevřenou otázkou zůstává, jak by takový posun akcentu v našem určení metafyziky ovlivnil naše chápání evropské filosofické tradice.

3.4 Therapeuté

Pokud jde o myšlenkovou aktivitu hellénizovaných Židů, představuje Filón zřejmě pouze onen příslovečný "vrchol ledovce", který zůstal nezapomenut díky své kompromisní pozici subjektivně pravověrného Žida a současně hellénizovaného vzdělance a díky rozsahu svých děl. Dobové názorové spektrum uvnitř židovství bylo patrně velmi široké a pestré. Na jeho okraji, považovaném už téměř všemi za jaksi heretický, patrně žili tzv. "therapeuté". Vliv radikálně hellénizovaného židovství s jeho svéráznou filosofií i mystikou potkáváme v hermetických spisech, v nejstarší předkřesťanské gnósi a možná i v obnoveném pýthagorejství. Tyto vlivy jsou mnohdy obapolné a patří patrně k vývojově nejdůležitějším, ale bohužel zapomenutým motivům středoplatónského myšlení, zvláště v Alexandrii a jejím okolí.

Židé byli asi schopni mnoha proměn myšlení, které předjímalý budoucí vývoj. Svéráz palestinských essénů (kteří ale neopustili přísně hebrejské pojetí) a jejich vztah k prvotnímu křesťanství (Jan Křtitel) je toho dokladem. Ještě pestřejší muselo být prostředí plně počítaných židovských intelektuálů a charismatiků v Alexandrii, tedy prostředí považované dokonce i Filónem za heretické. Ještě ve 2.st.n.l. potkávají křesťanští myslitelé (Justin, Pantainos a jiní) na středomořském pobřeží "staré mudrce", kteří jim vyloží "moudrost hebrejských proroků" a zásadně ovlivní jejich život (obrácení) a patrně i jejich nauku. Skupina "therapeutů", z níž se nám zachoval alespoň její název, je minimálně příkladem tohoto proudu, ale možná je i přímým iniciátorem velkého synkretismu alexandrijského a pak i středomořského myšlení.

O "therapeutech" se dovídáme z Pseudo-Filónova spisu PERI BIÚ THEÓRÉTIKÚ É HIKETÓN ARETÓN (De vita contemplativa), čili "O nazíravém životě a ctnostech prosebníků" [22]. Hieronymus považoval tento spis za křesťanský (viz [29], [11]) a ve svém stranickém nadšení psal, že to jsou "naši". Ostatně, považoval místy omylem (možná ale záměrným) i Filóna za křesťana. Novodobí autoři považují tento spis buď za křesťanské falsum nebo spíše za památku heterodoxního židovství, redigovanou pak znovu křesťany. Dodatek názvu tohoto spisu, čili "o ctnostech prosebníků" nebo také "o ctnostech těch, kdo hledají útočiště" upomíná na zvyklosti řady sekt žít na "ochranných místech", "útočištných místech" a také Órigenovy nálezy starých rukopisů řeckého textu Starého zákona v jeskyni u mysu Aktion u Nikopole (blízko Alexandrie) ukazují zvyk některých židovských skupin hledat dokonce i fyzická útočiště na neobydlených místech v okolí velkoměsta.

Samo slovo THERAPEUTOI znamená asi nejen "léčitelé", ale spíše "pečovatelé" ve smyslu "pomocníci při zasvěcení". Prý léčili (asi zasvěcovali) "nemocné" (tj. nejspíše hledající lidi, "nemocné" potřebou zasvěcení) tím, že jim ukázali vše v "zrcadle skutečnosti", což souvisí s pojmem teorie i s židovskou moudrostní tradicí. Patrně byli inspirováni také pýthagorejskou společností.

Kapitola 4

Filosofie a Nový zákon

Křesťanské poselství o naplnění víry v Ježíši Kristu zapsané v novozákonních knihách není výrazem myšlenkového úsilí, ale ozvěnou události. K pochopení této události rozvíjejí zvláště evangelista Jan (nebo jiný autor Evangelia podle Jana), Pavel z Tarsu i autor listu Židům výrazné sapienciální myšlení, které bude iniciovat teologii křesťanů a podstatně ovlivní i filosofii, ale samo nemá striktně filosofický záměr. Svědectví o události spásy není spojeno s filosofickou ambicí, ale filosofie z něj vyrůstá jako z vrcholně sapienciální roviny. Nebudeme proto v textu Nového zákona hledat filosofii, přestože obsahuje patrně tři neuvazované citáty z filosofických textů (Sk 17,21 z Platóna; Sk 17,28 z Kleantha; Tit 1,12 z Epimenida — pokud bychom jej vůbec považovali za filosofa), ale s výjimkou stoického místa ve Skutcích 17,28 jde o nevýznamné souvislosti zcela mimo původní kontext.

Všimneme si míst, která charakterizují křesťanské pojetí víry na pozadí hebrejské tradice (Židům 11); míst, která souvisejí s gnóstickým i sapienciálním pochopením (christologické hymny) a zvláště Prologu Evangelia podle Jana, který tak výrazně inspiroval teologii i mystiku a ovlivnil i filosofii. Povšimneme si také prvního pokusu o kontakt křesťanského kerygmatu se stoickou filosofií (Sk 17,16n.). Budeme pracovat s kritickým textem Alandovým [56] a u Janova Prologu ještě s vydáním papyru P 75 [61].

Všechny zmíněné texty byly napsány v 2. polovině 1. st., jako ostatně celý soubor knih, který byl od poč. 2. st. postupně uzavírán kánonem a později obdržel per analogiam název "Nový zákon".

4.1 Víra

V běžném antickém náboženství založeném v mytické zkušenosti nepředstavuje víra (PISTIS) něco podstatného nebo specifického. Běžný řecký význam tohoto slova se přibližně kryje s jeho běžným významem v dnešní hovorové češtině. Proto také dává Platónova filosofická reflexe takovou víru do souvislosti s lidskou všednodenní orientací v běžné zkušenosti, v oblasti jevů. V podobnosti

o úsečce (Ústava VI,20-21; p.509 D — 511 E; [70], [92]) je k levé části, reprezentující oblast vnímatelného (AISTHÉTOS) přiřazeno "mínění, zdání" (DOXA). Ono mínění, které se vztahuje k reálnějšímu úseku této vnímatelné části, totiž k tomu, čemu běžně říkáme "věci", je pak také nazváno "víra". U Platóna se tedy víra nevztahuje ani k poznatelným či myslitelným pravým jsoucnům (idejím) či dokonce k jejich původu v dobru, ani k pouhým přeludům nebo stínům či obrazům toho, čemu běžně říkáme věci. Víra je zde jakousi každodenní věřivostí, nerefektovanou a nezpochybňovanou důvěrou v samozřejmost struktury našeho běžného okolí. Taková "víra" zakládá běžné lidské reakce i možnost jakéhosi úspěchu nerefektované a tedy vlastně nezodpovědné lidské aktivity, ale zakládá i předsudky. Filosof takovou víru opouští jako každé jiné mínění a jde za poznáním, odkrývá ideje, a tím se vztahuje k dobru, ke smyslu.

Tento aspekt slova "víra" v běžném jazyce (důvěřivost, předpoklad) je dnes ještě doplňován o představu, že víra je kladením jakési neověřené teze o něčem. Např. věta "věřím v boha" by pak znamenala, že předpokládám boží existenci, i když to zatím nemám potvrzeno, nebo přestože to vůbec nejde ověřit.

Biblické texty mnohdy překvapí svým užíváním slova "víra". Vedle slovních spojení "víra v Boha" potkáváme i výrazy "víra Bohu" (osobní důvěra), "něčí víra" (subjektivně) a dokonce i "víra boží". Toto spojení slov vyjadřuje specifčnost hebrejského i křesťanského pojetí víry, jak o tom svědčí ještě středověká mystika (např. Bůh jako "subjectum" naší víry u Bernarda z Clairvaux) nebo moderní studie G.Ebellinga citované L.Hejdánkem. Ještě zásadněji je v biblickém kontextu oproti Platónovu užití proměněn význam slova DOXA (už v Septuagintě), které zde značí především "slávu, sílu zjevu". Společný kořen s oním platónským významem je v onom "jevení" a "zjevu", ale to je zde povýšeno na cosi podstatného, co se vypovídá především o Bohu.

Podrobný výklad křesťanského pojetí víry na pozadí hebrejské tradice podává list Židům, zvl. v 11.kap.

11,1: Víra je základ (HYPOSTASIS = doslovně "pod-stata") očekávaných věcí (ELPIZÓMENON = též "nadějných"; toho, v co doufáme),
důvod (ELENCHOS) věcí neviditelných (PRAGMATÓN Ú BLEPOMENÓN).

Víra je tedy jiným vztahem k budoucnosti než oba ty vztahy, které Platón odkryl při své analýze výrazu ELPIS, který dnes běžně překládáme jako "naděje". Platónský člověk se budoucností buď obával, nebo se v ní chystal prosadit. Víra zakládá vztah k budoucnosti jako k čemusi neznámému a přesažnému, do čeho vírou vstupujeme.

11,8: Vírou jsa povolán (PISTEI KALÚMENOS),
Abrahám uposlechl (HYPÉKÚSEN),
vykročil (EXELTHEIN) k místu, které měl obdržet za úděl,
vykročil, aniž věděl, kam jde.

Vírou se něco děje, něco neočekávaného. Víra zakládá "očekávání neočekávaného", neboť je činem. Je činem, který se rozhoduje pro cosi postatné, co je ale zatím jako podstatné pouze tušeno a zaslýcháno ve volání víry.

Víra prolamuje mytickou samozřejmost s její orientací k pramínulosti. Proto není cesta víry návratem zpět do "ráje". Víra to ale činí jinak než filosofie: neotevírá přítomnost jsoucna vcelku, ale otevírá cestu.

4.2 Pavel na Aeropágu

Novozákonní "Skutky apoštolů" (PRAXEIS APOSTOLÓN) líčí v 17.kapitole návštěvu Pavla z Tarsu v Athénách. Pavel tam rozmlouvá s Židy i se všemi, kdo právě jsou na agoře (17,17). "Někteří (= přítomní) z epikúrejských a stoických filosofů" sice neberou Pavlovo kázání o Ježíšovi příliš vážně, ale přivedou ho na Areopág, aby zvěděl "jeho nové učení" (17,18-19). Tam Pavel pronáší svoji řeč (17,22-31).

Prostředkem srozumění s Athénany je pro apoštola Pavla nejprve zasvěcení jednoho z mnoha oltářů ve městě: "Neznámému bohu" (AGNÓSTÓ THEÓ). Takové tehdy ne zcela ojedinělé zasvěcení oltáře v sobě mohlo spojovat velmi různé motivy. Nejpovrchnějším motivem mohla být snaha nezapomenout na žádného boha a tím se pojistit před jeho pomstou za urážku opomenutím. V této synkretické době k tomu mohl přistupovat i motiv pojištění pro případ příchodu nového, dosud neznámého boha. A právě na takový možný motiv Pavel naváže. Postaví se do role učitele, který tohoto dosud neznámého boha představí: "Co ctíte, aniž to poznáváte, to já vám zvěstuji" (17,23 — [6]). Tím ovšem apoštol Pavel opouští možný filosofický kontext zmíněného zasvěcení oltáře, který může souviset s Euripidovou pochybností o bozích, ze které je vyňat pouze TIS THEOS, "nějaký bůh" (viz též "ein Gott" u Heideggera). Ne jiný dosud neznámý bůh, jsoucí na způsob bohů dosavadních, ale bůh, o kterém lze mluvit pouze v této neurčitosti, "nějaký". Ne bůh dosud pouze nepoznaný, ale bůh, k jakému se náboženská tradice svou strukturou objektivovaných mýtů nemůže vztáhnout.

Pavel z Tarsu za tohoto "neznámého boha" — za tuto 'náboženskou neznámou' — dosadí "Pána nebe a země" z hebrejské tradice. Patrně si neuvědomuje, že v této substituci je i něco mírně podvodného. Zato možná ví o tom, že někteří myslitelé této doby se hebrejským monoteismem nechávají do jisté míry inspirovat. Apoštol Pavel provede tuto substituci kultivovaně. Jako vzdělaný rabbi představuje hebrejské podání o Bohu tak, že se opravdu dostane do blízkosti témat, která by mohla řecké myslitele oslovit.

V Pavlově řeči (17,28) se objeví citát z Arátovy astrologické básně "Úkazy" (FAINOMENA, 5), a to místa, která Arátos patrně převzal od druhého stoického mistra, Kleantha z Assu:

Vždyť v něm žijeme a pohybujeme se i jsme;
vždyť jsme i jeho rod.

Znakem bytí v bohu je život, pohyb a existence, proto jsme jeho rod. To je formulace blízká také gnósi, i když gnóstické texty jako znak bytí v Bohu častěji uvádějí "pohyb a klid".

Pavel z Tarsu pokračuje: "Jsme-li rodu božího", musíme opustit naše běžné náboženské představy "časů neznámosti" (CHRONÚS TÉS AGNOIAS) a "změnit smýšlení" (METANOEIN). Dostává se ke Kristovu "vzkříšení z mrtvých" a právě tehdy ho ale jeho posluchači přestanou brát vážně. To je tradiční "kámen úrazu" pro Řeky.

4.3 Christologické hymny

Text spisů Nového zákona obsahuje několik hymnů o Kristu jako prostředníku mezi Bohem a světem. Jsou patrně odrazem vznikající křesťanské liturgie a některé z nich mohou mít také gnóstické souvislosti: ať už jako vliv gnóstického stylu myšlení v církevním prostředí nebo jako konkurenční vyrovnání s gnóstickou poezií. Tyto krásné texty v mnohém navazují na moudrostní tradici hellénizovaných Židů a řada jejich výrazů souvisí se středoplatónským myšlením. Zcela vyloučeny nejsou ani kontexty hermetické.

Ocitujeme zde některé části hymnu z epištoly Pavla z Tarsu Kolosanům, kterou napsal nejspíše počátkem 60.let 1.st. Hymnus je krásnou ukázkou prvokřesťanské mystiky i příkladem přejímání některých výrazů, které odtud začnou žít v nové významové tradici.

Hymnus začíná slovy: "Vzdávejte díky Otci" (EUCCHARISTÚNTES TÓ PATRI).

Kol

- 1,13:** ... který nás vytrhl z moci temnoty
a přenesl do království Syna své lásky (TÚ HYIÚ TÉS AGAPÉS AUTÚ),...
- 1,15:** jenž je obraz neviditelného Boha (EIKÓN TÚ THEÚ TÚ AORATÚ),
prvorozený všeho tvorstva (PRÓTOTOKOS PASÉS KTISEÓS),
- 1,16:** že v něm bylo stvořeno (EKTISTHÉ) všechno na nebi i na zemi. . .
Všechno je stvořeno skrze něho (DI' AUTÚ) a pro něho (EIS AUTON -
"k němu, s ohledem na něho").
- 1,17:** A on je před vším (PRO PANTÓN)
a všechno má v něm své trvání (SYNESTÉKEN — "je usoustavněno").
- 1,18:** On je hlavou těla (SÓMATOS), církve;
on je počátek (ARCHÉ), prvorozený z mrtvých ...

Opět je řeč o "obrazu Boha" (viz Genesis 1,27; Kniha Moudrosti), o "trvání veškerenstva v něm"; dále pak bude řeč i o moudrosti a řada dalších výrazů bude upomínat na Filónovu řeč o Bohu. Přitom je závislost na Filónovi téměř vyloučena a detaily Pavlových výrazů jsou jiné než Filónových. Co ale apoštola Pavla přes všechnu odlišnost duchovní orientace spojuje s Filónem, je kosmopolitní otevření židovství a vážně pojaté užití řeckého jazyka.

Stručný hymnický úvod listu Židům nám zase ukáže tradici výrazu "odlesk", který v Knize Moudrosti patřil moudrosti a nyní vypovídá o Synu božím:

Žid

1,3: ... který je odlesk (APAUGASMA) slávy (TÉS DOXÉS)
a výraz (CHARAKTÉR) jeho (boží) podstaty (TÉS HYPOSTASEÓS).

Nepochopitelná podstata boží (doslova: "základ") dostává konkrétní výraz v člověku, Synu božím.

4.4 Prolog Janův

Nejvýznamnějším christologickým hymnem je Prolog Evangelia podle Jana (J 1,1-18). Hymnické svědectví o Kristu je založeno kontemplací vtělení božího logu. Zde je pregnantní počátek "christologického" (doslova) myšlení starého křesťanství. Text sám pochází z konce 1.st. (snad z Efesu) a patří k vůbec nejlépe pramenně dokumentovatelným antickým textům. (Rukopisné varianty starých kodexů a papyrů jsou minimální a papyry s textem Janova evangelia patří mezi nejstarší novozákonní rukopisy: např. opis celého Janova evangelia na papyru P 66 z doby kolem r. 200; velmi dokonalý opis i s interpunkcí v P 75 Bodmer z poč.3.st.; fragment na papyru Ryl Gk 457 z asi 30.let 2.st. z Egypta.)

Janovo evangelium už předpokládá tři ostatní (tzv. synoptická, čili navzájem porovnatelná) kanonická evangelia, od kterých se liší svým celkovým pojetím. Už pozdně antičtí novoplatónsky orientovaní theologové (Órigenés, Augustin) znají příměr, že synoptická evangelia jsou zapsaným hlasem Ježíšových úst, zatímco Janovo evangelium je hlasem srdce Kristova. Toto evangelium je spíše kontemplativně theologickým svědectvím osobní zkušenosti a spíše jako exempla rozpomínání i exempla symbolického významu časoprostorových určení uvádí i místopisné či dějové detaily, znějící i při svém symbolickém významu často realističtěji než u synoptiků. Dalším paradoxem textu je, že přes poměrně úspěšnou snahu řady moderních badatelů (C.Tresmontant) po nalezení hebrejských výrazových souvislostí se zachovaný řecký text jeví jazykově i myšlenkově mimořádně koncisní.

Zatímco synoptická evangelia začínají každé svým úvodním dějem, který také předznamenává pochopení každého z nich, začíná Evangelium podle Jana hymnickým Prologem o stvoření světa, božím působením ve světě, místu člověka na světě a o vtělení božského Logu v Kristu, které je nabídnuto všem lidem a dokončuje tak určení lidského místa v povaze bytí.

Pracovní překlad Prologu, na kterém chceme ukázat základní rysy myšlení janovsky orientovaného křesťanství, se pokouší o výrazovou přesnost i za tu cenu, že bohužel nezprostředkovává krásu slova, která však k této orientaci patří dokonce i významonosně.

/Na počátku/
Jan

1,1: Na počátku (EN ARCHÉ) byl Logos,
a Logos byl u Boha (PROS TON THEON),
a Logos byl Bůh.

1,2: Ten byl na počátku u Boha (PROS TON THEON).

Prolog začíná slovy počátku Genese, slovy mýtu, slovy posvátné řeči: "Na počátku. . ." Na počátku "byl" (ÉN) Logos, čili v durativním významu tohoto imperfekta také "jest".

Už Órigenův komentář k Janovi [59] z 1.pol. 3.st. hledá souvislost v hellénisticko židovské sapienciální literatuře:

"U Šalomouna totiž Moudrost říká: 'Bůh mě učinil počátkem svých cest' (Příslví 8,22), aby 'v počátku' (J 1,1), čili v Moudrosti, bylo Slovo, LOGOS" (I,19,109; [59]). . . .

"Podle svědectví knihy Příslví se počátkem může nazývat Moudrost. Moudrost je dříve než Slovo, které ji hlásá. Je tomu třeba rozumět tak, že Slovo je vždy v počátku, to znamená v Moudrosti" (I,39,289; [59]).

(Órigenův komentář k Janovi patří mezi nejstarší v úplnosti zachované biblické komentáře. Je replikou zlomkovitě zachovaného komentáře k Janovi od valentinovského gnóstika Hérakleóna.)

V jakém smyslu byl Logos "u Boha"? Takhle překládá řecký text do latiny kolem r.400 Hieronymus ve Vulgátě ("apud Deum" — viz [89]). Řecké PROS TON THEON však znamená doslovně "k Bohu", naznačuje směr. To se zdá být v tomto kontextu obtížně pochopitelné a je nasnadě opravný výklad této řecké vazby, podle významu, který v tomto dialektu koiné opravdu často také mívá, totiž "v Bohu" (což by správně bylo s dativem). Už Hieronymus se rozhodl pro jakýsi kompromis mezi klasickým a dialektovým významem těchto slov. Význam bude nejspíše v orientaci Logu "vůči" Bohu, v jeho bytí vzhledem k Bohu; totiž v tom, že kromě obrácení Logu ke světu, kromě jakéhosi obratu Logu navenek a vyjití Logu, je Logos stále a dokonce prvotně ("na počátku") vzhledem k Bohu.

Zatím Prolog mluví jen o tomto vztahu Logu k Bohu, o vztahu sounáležitosti; nezávisle na tom, že pak bude řeč o vzniku světa skrze Logos. Tento stav "před stvořením", nebo přesněji "nehledě na stvoření" je jakoby orámován veršem 1,2, výrokem o rovnomocném božství Logu. Od tohoto verše dále už bude řeč o působení Logu.

Výrok, že "Logos je (doslovně 'byl') Bůh", je velmi podstatným hlediskem na dále vyřčené působení Logu ve světě. J.Gawroński i A.Einstein [23] to chápou tak, že se zde křesťanské myšlení pohybuje velmi blízko pomezí panteismu. V novověku dostane nálepkou "panteismus" většina nekřesťanského novoplatónského myšlení a jeho dědictví. Důležitější je však právě ona "blízkost pomezí panteismu", tak specifická pro střední platóniky i pro velmi zajímavou vrstvu křesťanských novoplatóniků. Blízkost tomuto pomezí umožňuje popis dialektiky zjevnosti a nezjevnosti, jednoty a mnohosti v jejím napětí; zatímco takový "panteismus", který odpovídá své školní definici, toto základní napětí ztrácí — a deismu blízké myšlení vydávané tak často za pravověrně křesťanské není nositelem živé náboženské zkušenosti a též z filosofického hlediska zůstává plně uzavřeno v rámci racionální metafyziky.

Problematický je i překlad řecké souřadné spojky KAI pouhým "a". Děje se tak spíše z obavy, abychom příliš nezdůraznili některý z určitějších významů,

keré tato spojka může také mít. Kdyby šlo o návrh výkladu, zněl by překlad asi takto:

”V počátku jest Slovo,
čili Slovo jest vzhledem k Bohu,
tedy Slovo je Bůh.
Takové Slovo je na počátku u Boha.”

/Všechno skrze Logos/

1,3: Skrze něj (Logos) všechno vzniklo,
a bez něj nevzniklo vůbec nic.
To, co povstalo,

1,4: byl život v něm,
a život byl světlem lidí (TO FÓS TÓN ANTHRÓPÓN).

1,5: A to světlo ve tmě svítí,
a tma je nepostihla (Ú KATELABEN).

Začíná být řeč o tom, co je PANTA, ”všechno”. Logos se obrací, vychází ze svého sídla a vztahuje se k jinému, ke ”všemu, které tímto vztahem k Logu mimo sebe vzniká. Ono ”vzniklo” (EGENETO) může mít také přítomný význam, ”vzniká”, průběžně se děje. Bez tohoto obratu Logu skrze sebe ”nevzniká vůbec nic”. Bez Logu, doslova ”mimo”, nevzniklo nic, doslova: ”ani jedno” (ÚDEHEN). Za tato slova klade Alandův receptus tečku, což odpovídá jak logice významu, tak řadě rukopisů, zvl. P 75.

V jakém smyslu všechno vzniká skrze Logos? Kniha Genesis praví: ”Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi” (1,1). A říká i jak: ”I řekl Bůh: ’Budiž světlo!’” (1,3). Působící slovo boží ”Budiž světlo!” (GENÉTHÉTÓ FÓS v Septuagintě) může být pochopeno jako Logos vycházející od Boha. Bůh skrze Logos tvoří všechno. To formálně odpovídá Platónovu ztotožnění tvůrce světa a ”otce” v dialogu Timáios. Starokřesťanská interpretace tohoto místa Prologu je ale kupodivu poněkud odlišná a soustředí se spíše na představu, že svět vzniká aktivním obratem Logu skrze sebe navenek (tak např. Órigenés [59], I,19,109 — přestože v jiném svém spise jednoznačně vyslovuje ”jednotu Krále všeho a Stvořitele všeho, Otce”).

Co povstalo, to je život v Logu. ”Co povstalo” (1,4), doslovně ”to povstavší” (HO GEGONEN), čili to, co je založeno činem a trvá, těsně souvisí se životem. Tuto větu lze z řeckého textu pochopit i tak, že ”co povstalo v něm (Logu), je život”. Bytí jsoucna je život. Lze to chápat buď tak, že bytí jsoucna je život jsoucna v logu; nebo tak, že bytí jsoucna v logu je život.

Následující větu ”a život byl světlem lidí” lze zase z řeckého textu pochopit možná i jako ”život byl (je) světlem pro lidi” ve smyslu ”lidským světlem”. Světlo týkající se lidí a související s životem v logu je světotvornou silou. K výkladu, že ”V Logu povstalo lidské světlo” se přiklání i Órigenés ([59], II,19,130). Exemplem jsoucna tedy není něco neživotného (”věc” nebo dokonce ”dokonale

tuhé těleso”), ale něco živoucího, dokonce člověk, a to člověk ve světle logu, které je mu ”vlastní” (viz dále).

Toto světlo není temnota schopna přijmout či pochopit, ale ani lapit a pohl-
tit, což jsou možné významy řeckého výrazu *Ú KATELABEN*, které v Prologu
poprvé vyjadřuje neschopnost ”pojímání”, asociovanou pak dále. I v temnotě
světlo ”svítí”, zakládá přítomnost (první gramatický přítomný čas v Prologu).

/Pravdivé světlo/

Po vsuvce o svědectví Jana Křtitele Prolog pokračuje:

1,9: Bylo pravdivé světlo,
které osvětluje každého člověka,
to přicházelo do světa (*ARCHOMENON EIS TON
KOSMON*).

1,10: Ve světě byl (*EN TÓ KOSMÓ ÉN*),
a svět vzniknul skrze něj,
ale svět ho nepoznal.

1,11: Do svého vlastního přišel,
ale jeho vlastní ho nepřijali (*Ú PARELABON*).

Od verše 1,10 je podmínkem vět opět Logos, ale už s výrazným náznakem, že
je řeč o Kristu Ježíši, Synu božím.

”Světlo osvětlující každého člověka”, čili Logos, přicházelo (a také ”přichází”) do světa. Logos se obrací ke světu nejen vznikem všeho, ale svou přítomností. Konec této věty je ale možné vyložit z řeckého textu i jinak: ”... světlo, které osvětluje každého člověka přicházejícího na svět.” Výklad však zůstává stejný: Logos přichází na svět, když přichází na svět člověk.

Kristus přišel mezi ”své” stvoření (i jako Mesiáš svého národa), ale svět ho nepoznal. Svět se neobrací k Bohu se stejnou spontaneitou jako božský Logos ke světu, nepoznává svůj původ. Podobně na tom mohou být i lidé, přestože jejich zrození je vstupem života Logu do světa. Logos přichází k tomu, co je mu vlastní (*EIS TA IDIA*), ale ti, kdo mu jsou vlastní, jej nepřijímají. Ti, kdo jsou ”jeho”, jej nepoznávají, neboť stejně jako svět nepoznávají svůj původ. Nepřijímají tedy ani sebe. Stejně tak Kristus přišel do své vlasti a ta jej ”nepřijala” (v textu též narážka na ”tmu” ve verši 1,5), a to ani národ, ani strážcové víry a Zákona, ani jeho kosmická ”vlast” jakožto sféra jednotlivých tělesných věcí, oblast tělesného života.

/Těm, kteří přijali/

1,12: Těm, kteří ho přijali (*ELABON*),
těm dal možnost (*EXÚSIAN*) stát se dětmi Boha (*TEKNA THEÚ
GENESTHAI*);
těm, kteří věří v jeho jméno,

1,13: kteří jsou zrozeni ne z krví,
ani z vůle těla (ÚDE EK THELÉMATOS SARKOS),
ani z vůle muže,
ale z Boha (ALL' EK THEÚ).

Kdo jej přijmou (tedy obrat oproti 1,5 a 1,11), jsou jeho vlastní; dá jim možnost, schopnost, svobodu mít svůj původ v Bohu. Ti svůj původ neodvozují z dějů času. Jejich pravý původ není v generačních souvislostech, ani ve chtění vnějšího vztahu, ale v Bohu. Mají svobodu zrodit se jako děti Boha. To je "znovuzrození", o kterém Ježíš mluví s Nikodémem ve 3.kap. Janova evangelia. Znovuzrození z životních principů, z "vody a ducha" je zrozením z Boha, je činem víry, který opouští somatické časoprostorové založení svého výskytu a vztahuje se ke svému bytostnému určení životem těla (SARX).

/Logos tělem/

1,14: A Logos se stal tělem (KAI HO LOGOS SARX EGENETO)
a pobývá v nás (KAI ESKÉNÓSEN EN HÉMIN),
a spatřili jsme jeho slávu,
slávu jakožto jednorozeného od Otce (DOXAN HÓS MONOGENÚS PARA PATROS),
plného přízně a pravdy (PLÉRÉS CHARITOS KAI ALÉTHEIAS).

Tradičně nejposvátnější místo evangelii, vykládající událost spásy lidstva jako vtělení božského Logu. O tom, jak se Logos může stát tělem, bude psát Órigenés "Proti Kelsovi" [57], který ve slovech Logos a tělo vidí protiklad.

Tělo je zde SARX, čili tělo ve své masitosti, hmotnosti a hmatnosti, ne jako stereometrický útvar prostoru, ani jako vnější role lidské osoby. Vzpomeňme na Poseidóniovu kategorii PÉXIS, pevnost a strukturu těla jako projev sestupu logu.

Tím, že se Logos stal (také "stává") tělem v tomto smyslu, tím "pobývá v nás". Logos vzniká jako hmatné tělo. Tradiční výklad zde mluví o Kristovi, o jeho zrození, přesněji dokonce o jeho početí, o vstupu božského Logu do lidské tělesnosti, o božském přijetí lidství. Prolog myslí tuto událost, ale současně je otevřen i širšímu výkladu: Logos pobýval v nás (takto je to gramaticky - aorist), ale také "pobývá". Na jedné straně je zde velmi silný výraz, opravdu "v nás", ale současně je poněkud oslaben slovesem vyjadřujícím toto pobývání: jakési nouzové pobývání, jen na nějaký čas, přestěhovatelné. To je dialektika lidského pobytu na světě: jeho křehkosti a pomíjivosti i jeho obsahu, smyslu, který svým původem i sobě vlastním cílem odkazuje k božskému.

Logos pobývající v nás, a to tělesně, se stává zkušenostním a prezentuje zjev nezjevitelného (viz Jan 1,18 nebo hermetické spisy). To je sláva, zjev "jednorozeného" (tak už Filón o Logu) od Otce; sláva, kterou má přijmout také naše znovuzrození; sláva pobytu a nejen výskytu na světě, která předjímá eschatologické oslavení těla. Novost Janova evangelia a to, čím je "radostnou zvěstí", není v samotné řeči o Logu, ale je v tom, že se Logos "stal tělem a pobývá

v nás”, že vybízí ke znovuzrození, k tomu, aby se stal tělem naším. V tom je spása tělesnosti jako pobytu, spása všejednotlivého, co patří k lidskému světu, ale především hodnoty, na kterou poukazuje lidský život.

Tělesné pobývání Logu je ”plné přízně a pravdy”: ukazuje každou jednotlivost jako cosi příznivého, milostného, darovaného — ne v odtažitosti abstrakce ani v odtělesnění.

”Sláva jednorozeného od Otce” poukazuje na zjevnost boží ve svém Slově, v Synu. Výrazem připomíná i Filónův výrok o Logu: ”jediný a milovaný vnímatelný (AISTHÉTOS) syn.”

/Z jeho plnosti/

Po další větě o svědectví Jana Křtitele Prolog pokračuje:

1,16: Z jeho plnosti (PLÉRÓMATOS) jsme všichni přijali,
a to přízeň oproti přízni (CHARIN ANTI CHARITOS).

1,17: Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše,
přízeň a pravda nastala skrze Ježíše Krista.

1,18: Boha nikdo nikdy neviděl:
jedorozený Bůh (HÓ MONOGENÉS THEOS),
který je v náručí Otce (EIS TON KOLPON TŮ PATROS),
ten (nám jej) vyložil (EXÉGÉSATO).

”Plnost” (PLÉROMA) je výraz společný Janovu evangeliu, v hymnech listů Pavlových a Židům i gnósi. V gnóstických textech mívá různý význam, ale v křesťanské gnósi nepřilíš vzdálené církevnímu křesťanství znamená nadbytek duchovních sil prvotního stvoření, sil zrozených z Boha, tedy přibližně totéž, co v uvedených kanonických textech. V Janově Prologu je charakter plnosti vyjádřen už slovy verše 1,14: ”plný přízně a pravdy.”

”Přízeň” (CHARIS — též: ”působ, radost, projev lásky”; prostřednictvím latinského překladu ”gratia” také ”dar”), tradičněji ”milost”. ”Plný přízně” znamená: tak plný projevem lásky, že to je pro něj určující, že jest projevem lásky, že je darem. S plností přízně je spojena plnost pravdy. Plnost pravdy (”neskrytostí”) není zaručována úplností abstrakce, ale přízní, působem. Pravda jsoucná se ukazuje tehdy, když je zakoušíme jako působ, milost a dar, v láskyplné přízni. To máme přijmout ”z jeho plnosti”.

Přijali jsme ”my všichni”. Kdo ”my”? Pouze ”my křesťané”, nebo spíše v tom smyslu, že přijetí božské přízně a vztah k pravdě je čímsi konstitutivně lidským; činí člověka člověkem, bytostí žijící v Logu, bytostí vztaženou ke smyslu, k celku. Pak by křesťanská zvěst o plnosti v Kristu byla svědectvím o vrcholné možnosti lidství, o možnosti založené činem (božským i lidským) a zakládané činem (naším). Takový vstup do specificky lidské dimenze existence tradičně souvisí i s tím, že člověk je theomorfní, jak to naznačuje už Genesis 1,27 i verš Prologu ”přebýval v nás” (1,14). Tato lidská dimenze existence se děje ve vzájemném opětování (viz Jan 1,16b).

Verš 1,18 je jakousi esencí Janova svědectví o Synu božím. Uvozuje dějovou část evangelia, neboť to je vlastně celé velkou explikací tohoto verše: ne exegezí tohoto verše, ale svědectvím o tom, jak Syn boží působí, vykládá, zjevuje. Dalším vyvrcholením pak bude Velekněžská modlitba (Jan 17,1-26) a texty v jejím okolí. Tam se dějová explikace působení Syna božího opět plně navrátí do sapienciálně theologické reflexe, ale pronášené z pozemské pozice, zatímco Prolog je jakýmsi úvodním obecným rámcem.

Neviditelnost boží je společným atributem hebrejského a filosofického pohledu a stejně tomu může být i s boží zjevností, "sebevýkladem"; totiž skrze Logos působící v lidském tělesném životě, v lidském pobytu na světě. Ten nám "vyložil" neviditelného svým vlastním božstvím, provedl "exegezi" ne pouze slovním výkladem, ale vyložil svým životem, svým příběhem ("příběh" je také jedním z významů řeckého slova LOGOS). Naplněním svého života ukázal plnost. "Kdo vidí mne, vidí Otce" (Jan 14,9).

4.4.1 Prolog Janův a theologie

Janův Prolog inspiroval filosofické myšlení křesťanů nejpozději od konce 2.st., ale spíše tím, že zařaditelností svých výrazů pro vyjádření křesťanského mystéria do kontextu širokého proudu středoplatónského myšlení představoval další spojovací článek mezi výkladem Bible a přejímáním ostatních středoplatónských myšlenek, zvláště Filónových. Zcela podstatná je však role Janova Prologu pro vznik a sebepochopení křesťanské theologie sensu stricto. V byzantských rukopisech Nového zákona bude evangelista Jan dokonce nazýván "Theolog", a to jak ve smyslu zvěstovatele slova božího, tak ve smyslu jeho svědectví, že Kristus, Logos je Bůh. Kappadocká theologie 4.st. pochopí svoje určení jako zvěstování božství Logu v Kristu.

Nejcennějším dědictvím Prologu bude běžné užívání výrazu ENSARKÓISIS, "vtělení (v masité tělo)" v novoplatónskéologii řeckých křesťanů. To bude významným korektivem obecně novoplatónského asketismu. Zde je motiv, ve kterém bude žít starokřesťanské ohodnocení všeho jednotlivého, včetně hmátelně tělesného, i v prostředí, které jinak tíhne k naprostému odtělesnění.

Kapitola 5

Filosofie a gnóse

Každý pokus o filosofickou i náboženskou charakteristiku gnóse se vždy potýká jak s mnoha různými významy slova "gnóse", petrifikovanými v náboženských dějinách i v dějinách filosofie, tak s velkou pestrostí různých gnóstických tradic a proudů, a to už ve staré době. Pro zkoumání života středoplatónské filosofie v náboženských proudech pozdní antiky má zvláštní význam křesťanská gnóse 2.st. a sledování kořenů této duchovní orientace v těsně předkřesťanské gnósi.

Pestrá škola projevů gnóstického vědomí je dobrou ilustrací plurality myšlení této doby (1. a 2.st.n.l.). Část gnóstických myšlenek vchází do konfliktu s církevním křesťanstvím, ale mnohé jiné církevním podáním prostupují, a to od kanonických textů Nového zákona (Pavel, Jan) po některé formulace christologických dogmat a po středověkou i renesanční mystiku. Velmi významný bude pokus Klémenta Alexandrijského o syntézu víry, filosofie a gnóse, kterým vyvrcholí filosofie křesťanské vrstvy středních platóniků. Gnóstické vědomí podstatně prostupuje také řecké hermetické spisy, které samy představují též jeden z vrcholů středoplatónského odkazu.

Filosoficky relevantní tematizování gnóse je možné ve dvojím ohledu: jednak rozbořením těch gnóstických textů, které jsou organickou součástí středoplatónského myšlenkového prostředí, jednak jako pokus o filosofickou interpretaci specificky gnóstického vědomí. Rozbor většiny zachovaných gnóstických textů nás opět povede spíše k "filosofii" v nejširším (etymologickém) smyslu slova. Pokus o interpretaci gnóstického vědomí bude současně pokusem o odkrytí souvislosti, které považujeme za filosofické v přísném smyslu slova.

Takový záměr soustředí náš zájem na texty, které samy svědčí také o filosofickém náhledu, které tendují k tomu, být považovány také za filosofické sensu stricto. To nás přivede k textům, které nejsou příliš vzdáleny od dobové církevního pojetí křesťanství. Toto hledisko filosofičnosti a fakt malé vzdálenosti od církevní podoby křesťanství se v aplikaci na spektrum gnóstických textů chovají překvapivě jako jeden a týž filtr našeho zájmu a zaostří náš zájem na gnósi okruhu Valentinova. Striktněji filosofických výrazů gnóstického vědomí mimo proudy tradičně označované jako gnóstické si všimneme v samostatných kapitolách (hermetismus a křesťanská gnóse v církevním prostředí, kap 6. a 9.).

Uvědomujeme si, že uvedené filosofické hledisko našeho zájmu může podstatně zúžit okruh tematizovaných gnóstických proudů a hrozí dokonce téměř přeznačením pojmu "gnóse" oproti jeho běžnému religionistickému významu a zvláště oproti jeho významu běžnému v církevním prostředí. Náš výklad chce ukázat hodnotu gnóse a tím ji současně i kultivovat, a proto vědomě snižuje význam mnoha zcela nefilosofických projevů gnóstickismu, které lze v gnóstických proudech 2.st. najít dokonce mnohem častěji. Soustředíme se na styčné plochy synkretismu této epochy a ne na četnější okrajové projevy, které nenacházejí ani filosofický výraz, ani přímé historické pokračování v náboženských dějinách.

5.1 Zprávy církevních autorů o gnósi

Téměř všichni církevní autoři referují o gnósi velmi negativně; dokonce tónem, který naznačuje pocit ohrožení gnósi. Varování před gnósi obsahují už spisy kanonického Nového zákona a církevní spisovatelé 2. a 3.st. věnují ostré polemice proti gnósi rozsáhlá díla. Ta byla až do nálezů četných gnóstických papyrů jediným pramenem novodobého studia gnóse. Srovnání těchto zpráv, které obsahují i citace, s nově objevenými gnóstickými papyry ukazuje na jedné straně dobrou věrohodnost církevně historického podání o staré gnósi, ale na druhé straně ukazuje, že texty z papyrů nabízejí též mnohem zajímavější tematiku, než která byla předmětem církevní kritiky. Tím je dobře ilustrována skutečnost, že v četných církevních pramenech najdeme některá gnóstická témata i jako jejich pozitivní církevní součást, a to opět už od Nového zákona do konce antiky. Ty výrazy gnóstického vědomí, které se překrývaly s církevním kázáním víry, byly prostě přejaty nebo přetvořeny v jeho prospěch, zatímco ostatní gnóstické motivy byly zapomenuty; kromě křiklavých případů, které literární paměť církve podržela jako varovné příklady.

Církevní kritika představitelů gnóse se nejprve právem soustředí na ty, kteří svým životem zrazují nejen křesťanské mravní hodnoty církevní, ale i duchovní aspekt gnóse a jeho nárok na čistotu lidského jednání. Příkladem toho může být už zpráva ze Skutků apoštolských (8,9n.) o Simónově magii a svatokupectví nebo zmínka Apokalypsy (2,6) o Nikolaitech.

Řada gnóstických skupin patrně vyvozovala z gnóstického vědomí neobvyklou morální praxi: buď opuštění všech společenských konvencí, včetně pozitivních (Nikolaité), nebo zase naopak krajně asketické nároky. K nim se vztahuje křesťanská kritika těch, kdo "svádění démonskými naukami zakazují ženit se a jíst" (1 Tim 4,2-3).

V závěru 1.listu Timotheovi (6,20) pak nalezneme i varování před "antitezemi falešné gnóse" (ANTITHÉSEIS TÉS PSEUDÓNÝMÚ GNÓSEÓS). Slovní spojení "falešná gnóse" je od té doby typickým výrazem křesťanské kritiky gnósticků (viz např. Eirénaios ve 2.st.). Není jasné, jak je tato "pseudonymičnost gnóse" míněna. Zda jako kritika falešné verze gnóse, tedy "nepravého poznání", pseudognóse — nebo jako kritika každé gnóse, jako by gnóse byla svou povahou něčím falešným. Doklady lze nalézt pro obojí pojetí. Citovaný list Timotheovi se patrně přiklání k druhé možnosti. Je součástí tradice apoštola Pavla z Tarsu,

který sice v christologických hymnech soutěží s gnóstickou poezií a přejímá i motivy "prvního člověka" a "plnosti" (což jsou gnóstické motivy původu patrně hebrejského), ale i gnóstické vědomí považuje za cosi cizorodého křesťanskému kérygmatu. Neztotožňuje se s gnóstickou "zpřítomněnou eschatologií", s vědomím přítomnosti jako brány věčnosti.

Úměrně tomu, jak později církev opouští prvotní eschatologii a nahrazuje ji čekáním na odměnu po smrti, rozšiřuje i kritiku "falešné gnóse". Spisy Eirénaiovy a Hippolytovy (viz kap.8.) jsou toho dokladem: kritika výstřednosti života některých falešných gnósticků a fantastičnost povrchních "gnóstických" nauk přerůstá v celkově protignóstický postoj. Přesto jsou jejich protignóstická díla [14; 30] cennými dokumenty, stejně jako "Lékárnička proti herezím" fanatického biskupa Epifania ze Salaminy, křesťanského "démagóga" 4.st.

Mnohem zajímavěji ale referuje o některých gnóstických Kléméns Alexandrijský, zvl. o Valentinovi a Theodotovi (viz např. [40; 41]). Nepřijímá sice řadu jejich nauk, ale je si vědom významu jejich myšlení jakožto kultivovaného výrazu gnóse.

Samotný výraz "gnóse" (bez přívlastku "falešná") bude v řecké křesťanské theologii chápán pozitivně, ale v novodobé církevní literatuře přesto převládá ztotožnění gnóse s "falešnou gnósi" (např. i ve faktograficky velmi cenných knihách P.Pokorného [70; 71; 72]).

5.2 Původ gnóse

Gnóstické texty chápou samy sebe jednak jako soukromá zjevení, sdělení určité významné osoby učiněné v historickém čase (např. v křesťanské gnósi výroky vzkříšeného Ježíše), jednak jako výraz čehosi odvěkého, sahajícího k dobám potopy nebo přímo k počátku lidstva a světa. Kritické určení stáří gnóstického podání neodkazuje na doby starší než 1.st.př.n.l. To sice postačuje k potvrzení předkřesťanského původu gnóse, ale neodkrývá to jiné než obecně synkretické starší prameny.

Sama "tajnost" (doslovně častěji spíše "skrytost") gnóstických sdělení i "tajnost" gnóstických knih poukazuje kromě své hieratické role také na povědomí o tom, že jejich obsah je na čase nějak nezávislý. Gnóstické zjevení podává oslavený Kristus z věčnosti, nikoliv Ježíš Kristus žijící v Galilei. Gnóstické zjevení někdy navazuje na prastaré mýty a odkazuje i na dávné mytické postavy, zvláště "první člověk" je jejich častým obrazem. Vrcholné gnóstické texty ukazují bdělou přítomnost vědomí, která překračuje průběhový čas. To vše nějak souvisí s tím, že hellénistická epocha byla první z těch, které si postavily nárok porozumět nejen sobě a své bezprostřední tradici, ale i nárok porozumět různým kulturám a různým, často vekmi odlehlým epochám. To vše se projeví i v zálibě ostatních středních platóniků ve "starobylostech", ale už dříve je taková mentalita kulturním předpokladem (ale zčásti už i výsledkem) velkého synkretismu.

Gnóse je spolu s hermetismem vrcholnou ukázkou náboženského a filosofického synkretismu pozdní antiky. Právě prostředí toužící pochopit minulost svoji i cizí — pochopit souvislosti všeho — mohlo dát vznik pokusu o přímou tema-

tizaci jakési tušené spojnice všeho duchovního úsilí. Z tohoto hlediska viděno, mohou být některé gnóstické motivy opravdu staré. Nemusí to však znamenat znalost a přejímání starých pramenů, i když ani to nevylučujeme.

Příkladem mohou být hérakleitovské motivy v gnósi. Jde o motivy nápadně příbuzné s některými Hérakleitovými zlomky i o nápadně častý výskyt citací Hérakleita u autorů myslících na pomezí církevního a gnóstického křesťanství (Kléméns Alexandrijský) nebo naopak angažovaných v boji proti gnósi (Hippolytos). Důraz na vědomí a probuzení (viz Hérakleitos, 22 B 89, Diels, [12]) z průběhovosti (viz B 12, B 49a); na vědomí, které se dovede postavit i síle temnot (viz B 63), neboť "povaha člověka je daimónská" (B 128); vstoupil-li probuzením do "společného", spojuje "počátek i konec" (B 103).

Z uvedených příkladů samozřejmě neplyne, že gnóse historicky a věcně nazvazuje na Hérakleita z Efesu. Podobných případů podstatně staršího předjímání základních gnóstických motivů bychom našli ve filosofii a především v oblasti náboženské mnoho a většinou by se dalo ukázat i možné prostřednictví vlivu, aniž by se tím ovšem původ těchto gnóstických motivů vysvětloval. Např. pro působení Hérakleitova myšlení by takovým prostřednictvím byla stoická nauka a její proměny v eklektické a středoplatónské filosofii. Pro původ historického projevu gnóse však patrně bude podstatnější samo synkretické klima pozdně hellénistické kultury, které dává vyvstat všem vzdáleným analogiím, zachycuje ozvěny zapomenutých nauk, rezonuje i s jen zcela náznakově zprostředkovaným odlehlým podnětem. Je to totéž klima, které učinilo alegorickou exegezi zkušenostně zřejmou.

Ze všech velmi různých motivů vnějšího projevu gnóstického vědomí do náboženských proudů a textů se zdají být velmi důležité tři:

mýtus o prvním Člověku, o božství Člověka;

alegorická exegetická metoda;

platónský (ale i pýthagorejský, hérakleitovský a stoický) styl filosofování.

Mýtus o božství Člověka nebo o Prvním Člověku je už sám výsledkem synkretismu starých náboženských motivů a ostatních zmíněných myšlenkových orientací. Představuje možná výchozí podobu při hledání výrazu gnóstické zkušenosti. Je založen na mnoha původně různých motivech, mezi nimiž vyniká vyprávění starozákonní knihy Genesis o původu člověka:

"I stvořil Bůh člověka,

podle obrazu božího (KAT' EIKONA THEŮ) ho stvořil,

stvořil je (lidi jako to) mužské i ženské (ARSEN KAI THÉLY EPOIÉSEN AUTŮS)."

(Gen 1,27 podle LXX)

Nebeský ADAM bude přítomen ještě ve filosofickém výkladu vzniku člověka u biskupa Grégoria z Nyssy (4.st.) a starozákonní obraz rajských stromů, stromu života a stromu poznání, i obraz hada u stromu poznání budou v gnóstickém myšlení výraznější než v církevním a většinou budou mít i jinou interpretaci. To už samo ukazuje na židovské prostředí.

Podíl na "slávě Adamově" se zaslubuje vyvoleným také v kumránském Řádu Jednoty (IV,23, viz [72]), ale spojení Adama s jeho platónským pochopením

jako pravzoru lidstva ukazuje výrazně na prostředí hellénizované.

Dokonce i mnohé vyložené dekadentní formy gnóse mají základ v heterodoxních proudech židovství (např. setovská gnóse). Přistoupí-li k tomu "pochopení" tvůrce světa jako škodolibého demiúrga, z jehož moci se máme osvobodit, vystává hned ono dualistické vidění skutečnosti, které je tak charakteristické pro mnoho proudů gnóse. Astrologické pojetí nutnosti a fatality se pak může stát výkladem struktury a chodu demiúrgova světa — a astrální bohové těmi silami, z pod jejichž vlády se máme osvobodit. Pak je také myslitelné interpretovat hada v ráji jako sílu odvážné moudrosti, která umožňuje osvobození z moci vládce světa. Přijetí této cesty vede přes vyhnání z ráje a bolestnou smrtelnost až k nahlédnutí "šťastné viny", o které zpívá ještě "Exultet" církevní velikonoční liturgie z prostředí Augustinových žáků.

Takováto dualistická gnóse zrazuje, alespoň dokud neprohlédne "šťastnou vinou", jak starozákonní podání o dobrém božím stvoření, tak řecký filosofický nárok jednoty zkušenosti. Dostát těmto nárokům, to se podaří až kultivovanějším výrazům gnóstického vědomí.

Staré pojetí gnóse, která se zatím nesetkala se zvěstí o Kristu a je zatím jen málo kultivována filosofickým myšlením, představují spisy "Naasejský traktát" a "Podstata archontů" a navazuje na ně i řada vysloveně protikřesťansky orientovaných textů bez filosofické hodnoty.

5.3 Naasejský traktát

V Hippolytově spise "Vyvrácení bludů" (*Refutatio omnium haeresium*, [30], V,7,3 — 9,9) z třetiny 3.st. je přepsán patrně o sto let starší řecký gnóstický text zvaný dnes Naasejský traktát. Jeho zachovaná podoba nese stopy redakce v prostředí polokřesťanských "naasejských" gnóstiků (ctitelů hada), ale většina textu je z doby před kontaktem gnóse s křesťanstvím. Formálně jde vlastně o homiletický výklad hymnu ke cti Attise, který je v závěru spisu ocitován. Výkladem je alegoréze mýtů velmi různých náboženství, s poukazem na "blaženého horního člověka Adamanta" (V,8,2 — viz Pokorný [72], str. 47).

Pozoruhodné je užití starozákonního citátu "Bohové jste a synové nejvyššího všichni" (Žalm 81,6 v číslování LXX = hebraic. 82,6; v Naas. trakt. u Hippolyta V,7,39 — viz též Ozeáš 1,10-2,1). Tak je v Naasejském traktátu pochopitelné, že "je jedno pokolení bez krále, zrozené shora", totiž pokolení synů nejvyššího, dědiců horního člověka.

Výraz "pokolení bez krále" bude častým sebepochopením četných velmi různých gnóstických skupin po delší dobu a bude hlediskem bagatelizujícím státní moc i církevní organizaci.

Člověk je autonomní svobodná bytost navazující svůj vztah ke zdroji veškerenstva působícímu v životní síle přírody. Je dobře představitelné, jak může toto prvognóstické pojetí přerůst filosoficky v hermetismus nebo přijmout křesťanskou zvěst o spáse vtělením Syna božího — nebo naopak degenerovat do pouhé fantazie a magie.

5.4 Podstata archontů

Ve druhém papyrovém kodexu nalezeném v Nag Hammádí (=Chénoboskion) je v koptském překladu zachován spis nazývaný podle řeckého přípisu "Podstata archontů" (doslovně "Hypostasis archontů", HA = NHC II/4, p.86,20–97,23). Koptský překlad zachovává četná řecká slova umožňující orientaci v základních výrazech a k dispozici je i český překlad z koptštiny P.Pokorného [73], kde jsou také podrobně vyloženy nálezové okolnosti rukopisů. Starý koptský překlad vychází z řeckého originálu asi z 2.st., ale sám tento řecký text je jen dodatečným přepracováním staršího předkřesťanského gnóstického pramene v gnóstickém prostředí ovlivněném už křesťanskou zvěstí.

Rozhodujícími složkami výrazu jsou: svérázný výklad prvních dvou kapitol Genese, astrologická spekulace o archontech a hypostazování zprostředkujících sil. Tendence hypostazování prostředníků mezi jedním a mnohostí postupuje v této době rychleji v prostředí náboženském než ve filosofickém.

Tento spis dobře ilustruje myšlení staré gnóse. Zná už trichotomii společnosti na lidi "tělesné", "duševní" a "duchovní", čili na "hyliky, psychiky a pneumaticy". Mluví o četných zprostředkujících silách mezi Bohem, Neporušitelností a látkovým světem. "Archonti" jsou "mocnosti temnoty" (původně totiž planetární síly nočního nebe) a jsou to hypostazované síly astrálních sfér, tvůrčové lidské tělesnosti. Z této úrovně se člověk pozvedá božím působením, které směřuje k objevení se "pravého člověka". To poněkud připomíná astrologický obraz III.hermetického spisu ("Posvátná řeč Herma Trismegista"). Dualismus duchovního božství a vlády archontů v látce jakoby předjímá manichejské pojetí, ale jeho textový výraz předjímá též typické obrazy křesťanské gnóse:

"Ty náležíš i se svými dětmi Otcí, jenž je od počátku. Jejich duše pocházejí shůry, z odvěkého jasu světla... Každý, kdo poznal tuto cestu, stane se nesmrtelným uprostřed smrtelných lidí" [73].

"Poznání této cesty", totiž vztahu ke svému původu ve světle, už souvisí s nesmrtelností člověka.

5.5 Gnóse a filosofie

Už na vzniku předkřesťanských podob gnóse se asi nějak podílely i některé produkty filosofického myšlení (alegorická metoda, rozlišení duchovního a látkového). Samo řecké slovo GNÓSIS má však i svůj původní filosofický kontext a kultivace různých podob gnóse může souviset i s rozpomenutím se na tento kontext.

Řecké slovo "gnóse" (GNÓSIS) by bylo možné přesně přeložit jako "známost". Vystihovalo by to jak aspekt poznání, tak i určitou intimitu tohoto poznání. Jde přece o poznání vlastní povahy, o známost svého božského původu a určení. (Navíc jsou skupiny hlásek "GN" a "zn" přímými ekvivalenty etymologickými.)

Výraz GNÓSIS často užívá už Platón jako výraz pro vyšší nebo zásadnější poznání než EPISTÉMÉ (osobní "znanost" —Theait. 193 D, "věděni" definicí

— Theait. 206 B; Kratylos 440 A,B;...). Nejstarší gnóse upomíná na platónské motivy jen ostrým rozlišováním "mysli" (NÚS) od "látky" (HYLÉ).

Kultivace gnóstického výrazu na sapienciální úrovni myšlení probíhá patrně souběžně s otevřením se gnóse pro křesťanskou zvěst i pro filosofii. Těžko bychom sice dokládali přímé působení filosofického myšlení na tuto kultivaci křesťanské gnóse v jejím počátku, ale zařazení myšlenek křesťanské gnóse do středoplatónského kontextu 1. a 2.st.n.l. je tak zřejmé, že nás nutí předpokládat buď další vliv řecké filosofie (např. Filóna nebo jemu podobného myslitele) na gnósi, nebo nějaký přímý obrat k filosofii u gnósticků samotných. Obojí lze právem předpokládat např. u Valentina. V této synkretistické době a u témat tak úzce spojených s archetypální strukturou lidské psychiky (jak ukázal C.G.Jung) ale asi není tak podstatné, že cesty vlivu filosofického poznání na gnósi nedokážeme s jistotou sledovat.

Součástí středoplatónského myšlení se stává především valentinovská gnóse. Projevuje se to v takových výrazech jako LOGOS nebo PNEUMA; v dichotomii NÚS — HYLÉ (mysl — látka); v trichotomii PNEUMA — PSYCHÉ — SÓMA (duch — duše — vnějškovost těla) a především ve stylu myšlení. K tomuto stylu myšlení patří i role lidových etymologií, ale v poměrně zajímavých souvislostech. Tak je např. vulgární ztotožnění kořenů sloves GIGNÓSKÓ ("poznávám" — řecky aktivní tvar) a GIGNOMAI ("rodím se" — řecky mediální tvar) využito k meditacím o tom, že "rodit se" znamená "být poznán"; a že poznání je jakýmsi vyšším, aktivnějším stupněm rození, stávání se, existence. (Tuto etymologii však přijímá zcela vážně i starší filologie 19.st.)

Sapienciální úroveň myšlení křesťanské gnóse přivádí ke striktně filosofickému vztahu Valentin (nebo jeho žáci) tím, že zaměřuje pozornost na specifikum gnóstického vědomí. To se pokusíme vyložit jako svébytný lidský přístup k celku, který je odlišný od filosofického přístupu, ale přesto má se striktní filosofii společné právě odkrytí přítomnosti, i když v jiném aspektu.

5.6 Valentinovská gnóse

"Valentin v jedné homilii píše:

'Od počátku jste nesmrtelní,
jste děti věčného života. . .'"

(Kléméns Alex., Stróm. IV,13,89 —[40], Bd.II, s. 287).

Tímto pregnantním výrokem vyjadřujícím v čem spočívá radostná zvěst valentinovské gnóse snad uvádíme Valentina případněji než pokusem o rekonstrukci jeho nauky. Křesťanskost tohoto výroku a jeho gnóstické dobré zvěsti spočívá v tom, že k jeho autentickému pochopení patří, že je umožněn přijetím Krista přebývajícího v nás (ve smyslu Jan 1,12-14). (Pokus o rekonstrukci Valentinovy nauky představil P.Pokorný [73], str. 140), kde je též český překlad Valentinovy básně "Žně"; podobně též už J.Matoušek [52].)

O rekonstrukci Valentinovy nauky se zde nepokoušíme proto, že z jeho zaručeně pravého díla se zachovalo jen několik zlomků, které ani nemají souborné vydání (alespoň ne dosažitelné). Zachovaly se sice různé reference jeho odpůrců,

ale ty jsou patrně kontaminovány jak naukou Basileidovou, tak naukami pozdějších gnóстикů. Nově nalezené texty z okruhu považovaného všeobecně za valentinovský navíc svědčí o čemsi podstatném, co relace církevních protignóstických spisů vůbec nepostihuje a co by patrně ani nebylo nejmýstižněji vyjádřeno nějakým schématem nauky o hypostazích.

Valentin (ÚALENTINOS) je Řek narozený v Egyptě někdy kolem r.100. Studoval v Alexandrii, kde se patrně už jako gnósticky orientovaný křesťan (avšak zatím bez roztržky s obecnou církví) setkal kolem r.134 s gnóстикem Basileidem a byl krátce jeho žákem.

Basileidés reprezentoval duchovní a odtělesněnou gnósi: Bůh dává ze svého "dolního semene" vzrůstat světu a Ježíš Kristus je sestupujícím prostředníkem všeho a táhne vše vzhůru. Basileidés jej vnímá dokéticky (jen zdánlivé tělo Ježíšovo) a tělesnost lidí vnímá po způsobu orfiků jako žalář. Basileidés je přesvědčen o křesťanské autenticitě svého školního učení, ale jeho odtělesnění i složitá nauka o hypostazích předjímají spíše novoplatónský styl myšlení. (Zajímavým způsobem rezonuje ve 20.st. s Basileidem C.G.Jung, viz [33].)

Valentin se za zcela pravověrného křesťana považuje ještě samozřejměji než Basileidés a svoji gnósi chápe jako projev křesťanské autenticity. Chce obrodit tradiční církevní křesťanství, které v této době často poklesá do pouhé morality. Proto r.135 přichází do Říma, kde se prý dokonce chtěl stát biskupem tamní církve, ale je z obecné římské církve vyloučen. Zakládá v Římě řeckou gnóstickou školu a vede ji až do r.160.

Toto prostředí elitního křesťanství zůstává živé minimálně do konce 2.st. Po Valentinovi zde působí Ptolemáios, autor zachovaného listu Flóře [2], v němž velmi moudře hodnotí vztah Starého a Nového zákona. Jeho nástupce Hérakleón bude autorem vůbec prvního uceleného komentáře ke kanonické novozákonní knize, a to k Janovu evangeliu, což také svědčí o orientaci této školy (viz Órigenés [59]). Valentinovskou školu nemohli ani její odpůrci obviňovat ani z upadlosti mravů, ani z extrémního asketismu. Je možné, že rozkol mezi Valentinovou školou a obecnou církevní institucí v Římě patří k nejtragičtějším epizodám křesťanských dějin a že na něm nese určitý podíl i Valentin sám; totiž právě tím, že také založil jakousi instituci.

Kromě tradovaných řeckých zlomků Valentina máme díky moderním nálezům z Nag Hammádí (Chénoboskion) zpřístupněno i několik větších spisů, které většina badatelů považuje za texty přinejmenším blízké valentinovské orientaci. Zajímavé je, že jsou soustředěny v I. kodexu (NHC I, čili kodex Jungův). Výčet všech textů z Nag Hammádí je u P.Pokorného [73], str. 98-116. Zde jen tolik, že právě Jungův kodex z poloviny 4.st. je opisem staršího koptského překladu, který už patrně uceleně shrnoval několik spisů podobného ladění. Za valentinovské se většinou považují: Evangelium pravdy (NHC I/3), List Reginovi (NHC I/4) a Trojdílný traktát (NHC I/5). Gnóse těchto textů je blízká církevnímu křesťanství a je filosoficky zajímavá. Řada okolností nasvědčuje tomu, že gnóstičtí majitelé kodexu byli v kontextu s církevním křesťanstvím (Pachomiův klášter) i s antickou vzdělaností. Textová kritika předpokládá řecký původ spisů v průběhu 2.st.

Koptský překlad je velmi nedokonalý a naštěstí uchovává řadu řeckých zá-

kladních výrazů. Vzhledem k tomu, že pravděpodobnost brzkého překladu těchto textů z koptštiny do češtiny je malá, považujeme za vhodné vyjít z jejich polského filologického překladu [84] a všimnout si zachovaných řeckých slov. Je to ospravedlněno i tím, že největší poškození těchto děl způsobili už nepříliš vzdělaní koptští překladatelé, díky jejichž práci však texty vůbec známe.

Vzhledem k určení této práce se zaměříme na témata filosoficky relevantní. (Komentované překlady celého textu Evangelia pravdy a Listu Rheginovi dává autor k dispozici v [47].)

5.7 Evangelium pravdy

Evangelium pravdy považuje většina badatelů dokonce za autentické Valentinovo dílo (tak např. P.Pokorný, [73], str. 141), a to na základě myšlenkové podobnosti a zvláště údaje Eirénaia z Lugdunon (Adv.haer., [14], III,11,9 z konce 2.st.), že Valentin napsal "Evangelium pravdy". I ti, kteří nalezený spis neztotožňují s tímto Valentinovým dílem, předpokládají jeho myšlenkovou příbuznost s ním a vznik ve 2.st. (Pozn: paginace uváděná u citací je podle Koptského musea v Káhiře a sleduje koptský kodex; řádkování českého překladu však na rozdíl od polského tato čísla plně nerespektuje.)

/Slovo z plnosti/
NHC I/3

16,31: Evangelium (EUANGELION) pravdy je radostí pro ty,
jimž se od Otce pravdy dostalo přízně,
aby jej poznali mocí Slova.

16,35: Toho Slova, jež přibylo z Plnosti (PLÉRÓMA),
Slova, které —jsouc v mysli a rozumu (NÚS) Otce -
je tím, o němž se říká, že je Spasitel (SÓTÉR);
neboť to je jméno díla, které má vykonat

17,1: pro spásu těch, kteří Otce neznali.
Vždyť názvem /.../ evangelia je objevení naděje (ELPIS);
neboť zde naleznou ti, kdo Otce hledají.

Evangelium znamená "dobrá zvěst". Zde tedy: dobrá zvěst o tom, že se pravda ukázala. Pro slovo "pravda" sice koptský překlad neponechává řecký význam ALÉTHEIA, ale text dále předpokládá hru "pravdy" a "neskrytosti", toho, co je A-LÉTHÉ, ne-zapomenuté. Autor evangelia se zde na rozdíl od úvodů většiny gnóstických evangelií nedovolává žádného soukromého zjevení či sdělení, ale pravdy, odkrytí.

Slovem je Kristus; Slovem je řád duchovního světa; Slovem je smysl bytí jsoucna. "Moc Slova" je možná narážkou na Jan 1,12, tedy spíše možnost, kterou Slovo dává.

Plnost (PLÉRÓMA) je duchovní svět vzešlý přímo z dobrého Otce. Je to pojem pro valentinovskou gnósi velmi typický: živý svět subjektivní zkušenosti,

nikoliv souhrn objektů. Jiné proudy gnóse užívají výrazu PLÉRÓMA také v odlišných významech. (Doložitelný je i zcela opačný význam než u Valentina, totiž "plnost" jako "náplň" prostoru a času jednotlivými jsoucnými deterministicky podléhajícími osudovému kauzálnímu zřetězení, na jehož počátku jsou astrální síly. Pak je ovšem spása líčena jako překonání této "náplně" prostorochasu. V tomto významu pak přešlo slovo PLÉRÓMA do arabské filosofie a vědy. V podobném významu užívá pojem "pleroma" i část moderních myslitelů o vědě, v kritickém vztahu k takovému "pleromatu" je např. G.Bateson, viz [52].)

"Mysl" je zde (16,36) asi na místě řeckého výrazu ENNOIA (též "myšlenka, úvaha"). Je nekonečnou možností Otce. "Rozum" (NÚS) nezná jen rozum logiky a kritiky, ale především tvůrčí schopnost, pronikavost, "um". NÚS je zde aktivitou Otce, aktivním partnerem potenciality "mysli". Proto zde nelze NÚS překládat jako "mysl".

/Neznámost, strach, prázdnota/
NHC I/3

17,10: Neznámost Otce vytvořila strach a paniku.

Strach pak zhoustnul jako mlha,
takže nikdo nebyl schopen vidět.
Proto Prázdnota (PLANÉ) našla moc,

17,15: utvořila pro sebe látku (HYLÉ)

v prázdnotě pravdy,
kterou sama nepoznala.
Zabydlela se ve výtvoru (PLASMA),
který usilovala připodobnit ke kráse pravdy.

17,20: To však nebylo pokořením pro toho,

jenž je neobsáhnutelný a nepojatelný,
neboť to bylo ničím;
strachem, zapomněním, stvořením klamu;

17,25: zatímco pravda je ustálená, neproměnná,
neotřesitelná a dokonale krásná.

Proto pohrdejte prázdnotou (KATAFRONEIN, PLANÉ).

"Prázdnota" je v originále PLANÉ, čili doslova: "blud, bloudění", odtud i "omyl, blud", jak je často překládáno. Překládáme však "prázdnota", neboť PLANÉ je zde opakem Plnosti. Navíc je zde "omyl" spojen s představou prostoru, v němž lze teprve bloudit, ať už proto, že to je prostor bezútěšně prázdny, nebo proto, že je plný falešných a klamných věcí, které svádějí z cesty. Řecké slovo PLANÉ je dokonce příbuzné s českými slovy "planý", "plán" i "plán" jako objektivní rozvrh. PLANÉ je takovou objektivitou, která nevyrostá z plnosti duchovní zkušenosti.

"Látka" je zde HYLÉ, což se většinou překládá "hmota". V řeckém pojmu ale není důraz na hmatnost, na "hmatatelné jistotě", ani na vnitřním životě

hmoty, ale spíše na látkovosti. Občas se toto řecké slovo používá i pro "materiál", tedy pro něco, s čím lze manipulovat, co žadáným způsobem zaplní objem, objektivovaný prostor. Proto tam, kde je HYLÉ pojmem pejorativním a pouhou výplní, překládáme "látka" a tam, kde vyjadřuje životnost nebo alespoň hmatnost, překládáme "hmota".

Nicotnost látky pojaté jako výtvar Prázdnoty, čili vedlejší výtvar odvratu od subjektivní zkušenosti, obrací naši pozornost k neživým objektům z neznalosti Otce. To připomíná novoplatónskou nauku Grégoria z Nyssy (4.st.) o nejsoucnosti látky, o její pouhé jevovosti vlastností. Přitom ale některé hermetické a zvláště křesťanské texty zdůrazňují pozitivní roli "hmoty" jako působícího vtěleného Logu. Proto chápeme Valentinovu kritiku látkovosti jako kritiku apriorních tezí prostoru a času, jako kritiku té objektivace, která umrtvuje život skutečnosti. Hmota svým životem poukazuje na duchovní obsah, smysl —látka ne.

Na řádku 17,16 je znovu řeč o "prázdnotě" pravdy. Zde ale není uchováno původní řecké slovo pro "prázdnotu" a lze se domnívat, že zde nebyla PLANÉ, nýbrž KENÓMA, "vyprázdnění", "ponižující vyprázdnění". Prázdnota zahalená látkou vyprázdňuje pravdu. "Zabydlela se ve výtvaru", v jakési "nahlučenině, splácanině", PLASMA, v čemsi smyšleném a překrouceném. Ani takové vyprázdnění pravdy ale neznicotňuje její život v Otci Plnosti, neboť Plnost je nevyčerpatelným zdrojem, odrážejícím nekonečnost Otcovy mysli a rozumu.

/Díla Prázdnoty/
NHC I/3

17,30: Prázdnota nemá kořen.

Zabydlela se v mlze, pokud jde o Otce.

Takto jsouc, tvoří díla (ERGON) zapomenutí a strachu,
aby skrze ně dosáhla k těm,

17,35: kteří jsou mezi,

aby je zotročila (AICHMALÓTIZEIN).

"Prázdnota nemá kořen", z ničeho nevyrůstá. Když tedy množí objekty, tak nejde o množení z růstu, ale o projekce a jejich kopie. "Kořen je nějakou analogií FYSIS. Prázdnota netvoří nic přirozeného a sama je pouhou expanzí strachu. Projekce prázdnoty a jejich zmnožené kopie zotročují lidi; strach degraduje lidský život na pouhý výskyt, zakrývá původ člověka v Plnosti Otce. Zapomenutím, strachem a zotročením jsou ohroženi ti, "kteří jsou mezi". Možná to jsou psychikoi, lidé duševního života, kteří jsou "uprostřed" mezi lidmi pouze látkovými a lidmi pouze duchovními; tedy také ti věřící, kteří neodkryli gnósi. Ono "uprostřed" ale může odkazovat na obecně lidskou situaci, na život "mezi" zrozením a smrtí, růstem a stárnutím; může to odkazovat na celý lidský pobyt na světě, který se děje uprostřed nejsoucího zdání, ale je založen jako jsoucí a poukazuje k bytí, projevuje bytí uprostřed jsoucna. Zapomenutí lidského určení člověka zcela doslovně zotročuje, neboť činí z jeho pobytu na světě pouhý výskyt mezi objekty.

/Zapomenutí zapomnění/
NHC I/3

17,37: Zapomenutí oné Prázdnoty (PLANÉ)
se neobjevilo,
neboť zapomenutí nebylo /myšlenkou/ u Otce.

18,1: Zapomenutí nepovstalo u Otce,
i když samozřejmě začalo být vzhledem k němu.

”Prázdnota nalezla moc”, když ”neznámost Otce vytvořila strach” (17,10; 17,14). Zabydlení Prázdnoty ve svém výtvoru, v mlze vůči Otci, je ”zapomnění”, vyprázdněním pravdy. Prázdnota ”tvoří díla zapomenutí” (17,33) a tím zotročuje.

Nyní je řeč o tom, že ”zapomenutí Prázdnoty” —čili zapomenutí toho, že jsme v zapomnění —se ”neobjevilo”.

V poklesu lidské existence na pouhý výskyt mezi objekty (čili v ”in-sistenci”, neboť člověk zde nevyvstává) zapomínáme i na to, že to, k čemu se obracíme, je pouhým výtvořem naší zapomenutosti, výsledkem strachu, nedostatku odvahy k existenci, k vědomí. Tento náš deficit vlastní existence je ale sám zapomínán a jedině v zapomenutí své zapomenutosti je možný. Vždyť pouhé rozpomenutí se na náš dluh, na rozdíl mezi výskytem a existencí, by nás mohlo obrátit k existenci.

Zapomenutí toho, že jsme v zapomnění, se neobjevuje; není samo ničím zjevným. To je ona lidská situace, která je nouzí, potřebou spásy. Spása není jen odkrytí něčeho, něčeho spásného, ale je možností odkrývat. Spása je akcí, která překonává zapomenutost a tedy i samozřejmost toho, že jsme v zapomnění. Spása je otevřením možnosti života. Je otevřením živé možnosti a ne implantací naordinovaného životního cíle.

/Gnóse jako evangelium/
NHC I/3

18,3: To, co v Otci opravdu vzniká, to je známost.

18,5: Známost se objevila proto,
aby se rozplynulo zapomnění,
aby Otec byl poznán;
neboť bylo zapomnění a nebyl znám Otec.
Když je Otec poznán,

18,10: tehdy zapomnění okamžitě přestává být.
To je evangelium toho, jehož hledají;
evangelium, které ze smilování Otce

18,15: projevil jako skryté mystérium dokonalým,
evangelium Krista Ježíše. . .

V Otcí vzniká "známost", která ruší moc zapomnění. V originále byla nejspíše GNÓSIS. "Známost" není totéž co poznání (EPISTÉMÉ). Nepoznává "něco", nemá intencionální strukturu jako poznání. Známost není odkrývajícím vztahem k objektu poznání, k odkrytému předmětu. Známost je vztahem, který umožňuje mnohá odkrytí. Známost je jakousi "ontologickou moudrostí". Není tedy ani poznáním předmětů, ani filosofií (v tradičním a striktním pojetí), ale moudrostí, která se od běžné moudrosti liší svým životem v Plnosti. Proto je známost radostnou zvěstí, "evangeliem"; proto může být i lidskou zvěstí (viz dále 33,8).

/Svět jako šat Syna/
NHC I/3

24,20: Když (Syn) doplnil nedostatek,
opustil šat (SCHÉMA).
Jeho šatem je svět (KOSMOS);
tomuto /šatu/ sloužil. . . .

Místo "šat" by bylo možné překládat řecké slovo SCHÉMA též jako "podoba, tvářnost, způsob". Četní mystikové vidí svět jako šat boží, kterým se Bůh zahaluje, ale kterým se současně i projevuje. Častým mystickým symbolem bude chrámová opona před vešvatyní jerusalémského chrámu, za kterou není socha žádného boha, neboť Bůh je nezobrazitelný. Příchod Kristův (nebo jeho smrt) pak bývá přirovnáván k roztržení této chrámové opony. Nejstarší řeckou podobu symboliky šatu nalézáme u Ferekyda (kolem r.600 př.n.l.): Zeus věnoval Zemi Nebe jako svatební šat.

V gnóstické Písni o perle [73] je "šat" znakem božské hodnosti: člověk se po "probuzení" identifikuje s Otcem skrze šat a "vmísí se mezi vladaře", neboť přináší "perlu", totiž působnost vtěleného Logu, tvůrčí sílu boží, která se navrácí z hmoty.

/Nalezne sebe/
NHC I/3

25,4: Šat se už od té chvíle neobjevuje,

25,5: ale rozplývá se a slučuje se s jednotou.
Neboť nyní jsou jejich díla zároveň jedno v druhém,
až jednota zdokonalí prostor.

25,10: Skrze jednotu nalezne jeden každý sebe.
Skrze známost se očistí z mnohosti k jednotě,

25,15: když přijme hmotu do sebe samého
po vzoru ohně
a díky životu zanikne smrt, . . .

"Šat se rozplývá a slučuje se s jednotou", ale přitom "skrze jednotu nalezne jeden každý sama sebe". Rozplývá se pouze šat. Lidská bytost se nerozplývá, ale

nachází sebe. Valentin sám se přiklání k tomu, chápat "přijetí po vzoru ohně" jako spálení čehosi odkládaného. Nezávisle na svém dalším kontextu (ovlivněném možná i koptskými asketičtějšími překladateli) jsou tyto verše Evangelia pravdy jedním z nejhlubších výrazů lidské identity.

/Existence/
NHC I/3

28,17: Avšak to, co nemá kořen (Prázdnota),
nemá ani plod.
Zato si o sobě myslí:

28,20: 'Existuji', /.../ uvolní se od sebe.
Proto:
co nepovstalo, to vůbec nebude existovat.

28,25: Po čem tedy /Prázdnota/ touží,
když přivádí /člověku/ myšlenku:
'Jaksi existuji,
podobně jako stíny a preludy (FANTASIA) noci?'
Když jen trochu zazáří světlo,

28,30: soudí obvykle ten, koho opanoval strach,
že to nic nebylo. ...

Text připomíná Hérakleitův zlomek B 34 o "nechápacích", čili o těch, kteří se nevztahují ke společnému, kdo jsou AXYNETOS: "jsouce zde, jsou nepřítomni". Toto úsloví chápe Hérakleitos zcela doslovně a stejně tak myslí svůj příměr i Valentin. Dnes říkáme o někom, kdo je přítomen jen výskytové, že je "duchem nepřítomný". Vezměme ono "nepřítomný" doslova a pak se můžeme zamyslet nad tím, co vlastně pro nás znamená ono "duchem".

/Probuzení/
NHC I/3

30,7: Každý žil ve spánku tak dlouho,
jak dlouho byl bez známosti.

30,10: A podle toho se s ním dělo,
aby vstal a probudil se.
...

33,8: Neboť vy jste moudrostí,
která se dostala k vědomí.

33,10: Když se síla ukazuje takto,
stává se ještě silnější. ...

Obecně náboženský i myslitelský obraz probuzení snad není třeba komentovat. Druhý úryvek upomíná na hermetický princip "posílení" útlého ducha skrze jeho vtělení a pozvednutí. Zde se sbíhají motivy gnóstické, hermetické a ryze křesťanské.

/Vůně Otce/
NHC I/3

34,1: Neboť synové Otce jsou jeho vůni,
když pocházejí z přízně (CHARIS) jeho tváře.
Proto Otec miluje svoji vůni a projevuje ji všude.

34,5: Když se smísí s látkou,
tehdy uděluje svoji vůni světlu; . . .

Mísení božské vůně s látkou možná souvisí s naším pracovním rozlišením látky a hmoty. Tato "směs" je čímsi pozitivním, snad hmotou.

Udělení božské vůně světlu připomíná františkánskou větev augustiánské metafyziky světla (Bonaventura, Robert Grosseteste), pro kterou je světlo nejjemnější hmotou, přesně vzato: první nejobecnější látkovou formou, určující pro vše jednotlivé a těžší kategorii hmotnosti. Jde o společné navázání na stoický motiv "jemné hmoty" pronikané duchem.

Božství, mísení a vůně upomínají i na Hérakleitův zlomek B 67 o bohu: ". . . kdykoliv se smísí s kadidly, nazývá se podle vůně každého z nich".

/Obrat mysli/
NHC I/3

35,19: Jak je to laskavé a pokoj působící dílo,

35,20: které se obrací, aby hledalo,
aby přišlo k tomu, kdo touží po obrácení.
Toto obrácení se nazývá změna smýšlení (METANOIA).
Kvůli němu vydala neporušitelnost svůj dech.

Nejprve je řeč o směrech a obrazech tvůrčích sil božských a kosmických. Pak je "obrácení" vyjádřeno pojmem, který vylučuje jak kosmologický výklad, tak výklad, že by Bůh měnil své smýšlení a působení. Je to ryze křesťanský požadavek "změnit smýšlení", uskutečnit obrat mysli. V textu Evangelia pravdy se setkává božské obrácení se k lidem a lidské obrácení, změna smýšlení.

Text zde předjímá i důraz na kosmologický kontext nábožensko etických pojmů, který bude typický pro novoplatóniky.

/Kořen duše/
NHC I/3

42,33: Uslyší o svém kořenu,
budou se zabývat sebou,

42,35: ti, v nichž on nalezne svůj kořen,
nebudou hubit svoji duši (PSYCHÉ).
To je místo blahoslavených ...

"Kořen" upomíná na pole působení, na základ vzrůstu, FYSIS. "Kořen" lidí je v Plnosti Otce. "Oni jsou v Otci" (42,27). Otec nalezne svůj základ v lidech, nalezne navracející se Logos; nalezne lidskou sílu, kterou zrodil, jak se pozvedá k božství.

5.8 List Rheginovi

Za Evangeliiem pravdy následuje v Jungově kodexu spis (NHC I/4), který bývá citován buď podle své literární formy a úvodního oslovení jako "List Rheginovi" nebo podle řeckého připsu za koptským překladem "Slovo o zmrtvýchvstání". Je spíše náboženskou památkou valentinovské gnóse a je velmi blízký dobové církevní nauce.

Filosoficky zajímavé je samo pojetí "zmrtvýchvstání". Řecké slovo ANASTASIS neříká nic o mrtvých, ale mluví o "vstání", nějak zesíleném a namířeném vzhůru, "vzpřímení". Napřímení lidského vědomí dosahuje podle tohoto listu až k nesmrtnosti, která je tímto samotným napřímením v kterémkoliv okamžiku otevřena.

NHC I/4

48,3: Čím je tedy zmrtvýchvstání?
Je to na čase nezávislé ukazování se těch,
kteří vstanou z mrtvých.

Lidská bytost preexistuje před svým početím. Budoucí zmrtvýchvstání je pokračováním a naplněním aktuálního napřímení vědomí po očištné proměně smrti a zahrnuje též hmotné tělo (SARX):

NHC I/4

47,4: Poté, co jsi neexistoval v těle,
jsi přiohlékl tělo,
když jsi přišel na tento svět.
Proč bys tedy nepřiohlékl tělo,
když vstupuješ do věčnosti?

To vše je možné proto, že "Plnost, jíž jsme, je naší spásou" (47,27).

NHC I/4

47,27: Skrze syna lidského, který je Synem božím,
nadešla úplná obnova (APOKATASTASIS) v Plnosti,
neboť preexistoval jako semeno (SPERMA) pravdy,
dříve než povstala soustava (SYSTASIS) /světa/...

Gnóse, která toto vše otevírá, se sama odlišuje od touhy "mnoho znát" (POLLA MANTHANEIN, což upomíná na výraz POLYMANTHIA, viz např. 22 B 40 Diels) a pokud vůbec souvisí s chápáním, tak s chápáním sebe sama, vztazenému ovšem ke svému vlastnímu počátku:

NHC I/4

43,35: . . . abys ještě jednou pochopil sebe sama takovým,
jakým jsi byl na počátku.

Zde nejde o návrat člověka do stavu před inkarnací. Cílem života není opakování. "Počátkem" (původem) je božství, božský původ člověka. Cílem lidského života je nalézt toto vědomí i v tělesném pobytu na světě, přinést "perlu" božské síly inkarnované v životním pohybu; stát se "moudrostí, která se dostala k vědomí" (viz Ev.pravdy 33,8).

5.9 Tomášovo evangelium

Tento umírněně gnóstický křesťanský text z 2.st. (NHC II/2) připomíná spíše synoptická kanonická evangelia, přesněji: je sbírkou Ježíšových výroků (logií), které mají mnohé paralely v Ježíšových logiích u synoptiků. Spis je velmi cenný pro poznání novozákonních souvislostí, ale s valentinovskou gnósi a s jejím filosofickým pojetím jej spojuje pouze umírněnost a kultivovanost gnóstického výrazu. Pro ilustraci této gnósticko křesťanské průpovědní moudrosti, která je také jakýmsi samozřejmým podhoubím Valentinovy filosoficky gnóstické reflexe, zde očitujeme několik míst v překladu P.Pokorného [71], upraveného podle [84].

NHC II/2 (z logia 18)

36,14: Blahoslavený, kdo stane na počátku,
ten uvidí konec a neokusí smrt.

NHC II/2 (z logia 24)

38,8: Uvnitř člověka je světlo
a on svítí celému světu.

NHC II/2

41,30: Když vám řeknou 'Odkud jste?',
řekněte jim
'Vyšli jsme ze světla,
z místa, kde světlo vzniklo ze sebe sama.'

42,1: Vy/vstalo/ a zjevilo se v jejich obraze.'
Když vám řeknou 'Kdo jste?',
řeknete
'Jsme jeho synové, jsme vyvolení živého Otce.'
Když by se vás zeptali

42,5: 'Co je ve vás znamením vašeho Otce?',
řeknete jim, že je to pohyb a klid.

NHC II/2 (z logia 51)

42,9: ... kdy přijde nový svět? ...

42,11: To, co čekáte, již přišlo,
ale vy to nepoznáváte.

5.10 Gnóstický přístup ke zkušenosti

O jakýsi shrnující pohled na gnósi jsme se pokusili v práci [50]. Zde se pokusíme vyslovit určitou pracovní hypotézu o povaze gnóstického přístupu ke skutečnosti a o jeho vztahu k ostatním modům lidské orientace.

Gnósi lze chápat jako přístup ke světu, ve stejné rámcovém a zásadním smyslu jako mýtus, jako filosofii i jako víru. Gnóse je patrně ještě dalším typem přístupu ke světu, odlišným od těchto tří tradičně popisovaných orientací. Podobně jako k nim, patří i ke gnósi vlastní typ světa (totiž zkušenosti světa), vlastní způsob vztahu k božskému, vlastní terminologie. Podobně jako ony tři přístupy se i gnóse realizuje v různých dobách a v různých názorově vzájemně neslučitelných proudech nebo školách. Podobně jako klasicky popisované přístupy ke světu má také gnóse podoby hluboké i mělké; podobně jako ony se může do jisté míry slučovat s některými z ostatních přístupů. Podobně jako každý z nich prožila i gnóse svůj zlatý věk velké popularity. Dalekosáhlé podobnosti některých gnósi blízkých pojetí ve velmi různých dobách lze pochopit též jako různé realizace gnóstického přístupu, bez předpokladu dějinné kontinuity těchto myšlenek (např. obliba Hérakleita u křesťanského gnósticka Klémenta Alexandrijského, který zachovává nejvíce jeho zlomků, by pak byla jakousi zpětnou částečnou reflexí této skutečnosti v situaci, kdy alespoň části Hérakleitova textu ještě byly známy, ale přímá tradice jeho myšlení už dávno zanikla, pokud vůbec jaká kdy byla).

Základní rysy tohoto v širším slova smyslu gnóstického přístupu ke světu vidím takto:

- 1/ Důraz na vědomí, probuzení, vystřízlivění.
- 2/ Velká role slova: od zasvěcovacích slov až po Logos. S tím souvisí i poměrně časté chápání běžných slov jako vlastních jmen věcí, připomínající nauku o "správnosti jmen", jak ji známe už z Platónova dialogu Kratylos [64]. Slovo působí probuzení a současně je tím, co probuzený poslouchá. Slovo působí známost, což se stává i liturgickým aspektem některých gnóstických textů.
- 3/ Velká role světla, ohně a zraku; opět v souvislosti s vědomím a probuzením. Zraková a světelná metaforika je často souběžná s poznáním slovem, se slyšením; někdy je však zraková metaforika (světelná) zdůrazněna nad sluchovou (slovní), podobně jako ve filosofii.

4/ Hluboká relativizace těch hodnot, jimiž žije většina lidí, která s sebou nese jistou vlastní výlučnost ("pokolení bez krále"), zakládající svébytný humanismus. Za důležité vnitřní hledisko pravosti gnóse považujeme, zda se tato relativizace všedních hodnot nezvrhne v pouhé jedovaté kousavosti vůči okolní společnosti; zda relativizace dobové morálky opravdu uvolní prostor pro život odpovídající stavu probuzeného vědomí a nezvrhne se ve "svobodnou" amorálnost nebo naopak v nový typ rigidity.

5/ Zvláštní zkušenost vztahu božství a lidství, vyjádřitelná snad větou "člověk je theomorfní"; nebo větou "to, o co v člověku jde, je božské". Cesta k výrazu této zkušenosti vede buď relativizací dosavadních bohů a prostoupeností smrtelných a nesmrtelných — nebo chápáním člověka jako obrazu božího, jako syna božího.

6/ Zvláštní pojetí světa, které je v napětí mezi panteismem a dualismem. Panteismu blízké je chápání "duchovní přírody", Plnosti, a člověka ve stavu probuzení, známosti. Dualistický bývá často popis předmětné reality a lidí neprobuzených. Měřítkem hloubky gnóse je možná právě držení vztahu a napětí těchto dvou pohledů, neboť pak lze ukazovat původ předmětnosti i spásu z ní.

7/ Zvláštní zkušenost prostoru jako "vnějšku", která je často vyjadřována i téměř orfickými výrazy. Prostor, čili "vnějšek mimo mne", "vnějšek odtržený od božské Plnosti", "vnějšek mimo duchovní život" je něčím jiným než inkarnační výraz smyslu živé bytosti v hmotném těle. Ono "mimo mne" zakládá možnost bloudění, možnost zapomenutí, možnost odklonu od gnóse i od filosofie. Současně ale může být ono "mimo mne" zasahováno expanzí mojí (i božské) duchovní síly života. Oblast předmětů je něčím upadlým, výtvozem lidského zapomenutí. Gnóстик touto oblastí buď opovrhne a snaží se z ní vysvobodit — nebo křesťansky vnímá hodnotu hmotného tělesného života, který přece není "mimo mne", a snaží se spasit božskou známostí vše životné, co bylo zapomenutím zpředmětněno. Tyto motivy bude rozvíjet novoplatónská filosofie a theologie, potkáme je v intelektualizované podobě i u Hegela i v některých proudech soudobého myšlení (např. v "ontologii subjektivity" Z. Neubauera, viz také [54]).

8/ Vlastní typ zkušenosti času, což považujeme za nejpodstatnější, neboť to poukazuje na specifickou zkušenost bytí. Zatímco se mýtus vztahuje k absolutní minulosti ("počátku"), víra k absolutní budoucnosti (zaslíbení) a filosofie k přítomnosti v náhledu (v odkrytí bytí jsoucna), vnímá gnóse "absolutní přítomnost" jako vstupní bránu věčnosti. Touto branou prochází probuzený; přítomnost vstupuje do věčnosti a v jistém smyslu ji vytváří. Toto povýšení okamžiku na bránu věčnosti se děje ve vědomí, které zahrnuje i vědomý vztah k vlastnímu "počátku a konci", což souvisí s "poznáním sebe sama". Přítomnost se stává věčnou, je-li prožita jako cyklus vlastního vzniku a návratu, jehož úkolem je přinést do věčnosti "perlu" inkarnační zkušenosti, totiž poznání a lásku.

Kapitola 6

Řecké hermetické spisy

Řecké hermetické spisy, označované často latinsky jako "Corpus hermeticum" (Hermetický soubor), patří k nezáhadnějším a kupodivu i k nejvlivnějším památkám středoplatónského myšlení. Záhadný zůstává jejich původ a nejasné jsou i cesty jejich působení na vývoj evropské filosofie do renesance. Spisy samy uvádějí jako svého autora Herma Trismegista a jmenují ještě několik božských a mytických postav. Pozdější hermetická tradice proto klade původ těchto spisů do staroegyptských souvislostí, i když vše ostatní v textech ukazuje na pozdní řeckou antiku.

Pro mnohé významné myslitele renesanční epochy představují hermetické spisy základ všeho filosofování. Marsiglio Ficino je v 2. polovině 15. st. dokonce považuje za prastarý pramen veškeré filosofie a zvláště za přímý pramen Platónův a překládá je do latiny. Humanista a znalec řeckých knih Johannes Albertus Fabricius je klade "před básně Orfeovy a Homérovou", a to z hlediska stáří i významem. Koncem 16. st. je vydává Francesco Patrici. Renesanční "hermetici", čili alchymisté, astrologové a theosofové, je považují za základ hermetické tradice. Vnější expanze renesančního hermetismu byla rysem spíše dobovým, ale vliv řeckých hermetických spisů na západní myšlení působil zvláště v německé filosofii trvaleji, zejména prostřednictvím filosofů z řad theosofů (Weigel, Sebastian Frank, Jakob Boehme).

Hermetické spisy silně zapůsobily už v novoplatóské filosofii antické, a to jak u nekřesťanských novoplatóniků, tak u křesťanských, počínaje už Órigenem. Překvapivé je působení hermetik u Augustina (viz W. Theiler [85], p. 128–131), jehož odkaz bude pro latinské křesťanství dlouho autoritativní.

Zachované řecké hermetické spisy ukazují typicky středoplatónské filosofické motivy i pojmy. Představují také svéráznou podobu přírodní filosofie i náboženského myšlení; mají četné gnóstické kontexty i vrstvu evidentně inspirovanou přímo hellénistickým židovstvím a někde nelze vyloučit ani přítomnost křesťanského pojetí vtělení.

Vzhledem k množství problémů spojených se studiem a interpretací řeckého hermetického odkazu (např. už otázka harmonizovatelnosti myšlenek jednotlivých hermetických spisů) i vzhledem k významu, který takovému studiu přiklá-

dáme, se v této části nynější práce nepokoušíme o ucelený výklad antického hermetismu. Po nutných úvodních informacích se zaměříme na filosofické aspekty vybraných pasáží hermetických textů, což snad poskytne jakýsi předběžný pohled. Budeme pracovat s původním překladem, který vychází z Partheyova řeckého kritického vydání [27] a teprve dodatečně je místy opravován také podle [28]. Další studium tohoto tématu musí vycházet především z Festugiérova vydání [20] a musí rozsáhleji tematizovat vztah mezi jednotlivými hermetickými spisy i ostatními vrstvami středoplatónského i novoplatónského odkazu.

6.1 Středoplatónský výraz starší moudrosti?

Už renesanční učenec Isaac Casaubonus dokazoval pozdní původ hermetických spisů a považoval je za dílo autora 2.st. ovlivněného křesťanstvím ("vel potius senichristianum auctorem", [27], p.IV). Nejstarší zachované řecké rukopisy celé sbírky pocházejí za 14.st. (codex Florentinus Laurentianus — "A"; codex Parisinus Graec. 1220 — "B"). Větší úseky těchto textů však nacházíme už u Stobaia (autor 5.st.n.l.) a četné citace a narážky v dílech novoplatóníků od 3.st.

Nejasná je narážka na hermetismus v Tertullianově díle z poč. 3.st. proti valentiniánům. Patrně souvisí s míněním, že "původ všech heresí je ve filosofii (tak později i Hippolytos) a původ filosofie v hermovské nauce". Nejasné je i spojení božských postav "Hermés Thébský a Asklépios z Memfidy" (jména, která se v hermetických textech vyskytují jako osoby dialogu) u Klémenta Alex. (Stróm. I,21,134, [40]), i jeho zpráva o tom, že "Egyptští kněží mají 42 knih Hermových" ve starém egyptském jazyce (Stróm. VI,4,35–38).

V VI. papyrovém kodexu (4.st.) gnóstické knihovny z Nag Hammádí byl v koptském překladu nalezen spis "O osmičce a devítce" (NHC VI/6), který je údajně blízký XIII.spisu řeckého hermetického korpusu ([73], str. 110). Mystické výklady o cestě duše přes sedm planetárních sfér a hvězdnou "ogdoádu" k "devítce" známe i z čistě gnóstického (ale také novopýthagorejského) prostředí.

Ke sbírce 14 starých řeckých spisů souboru (1. až 2.st.n.l.?) byly připojovány další texty, považované většinou za mladší. Nejznámější z nich je "ASKLÉPIÚ HOROI PROS AMMONA BASILEA" (Aesculapii definitiones ad Ammonem regem), "Asklépiovy definice králi Ammónovi", a latinský dialog "Asclepius". Překvapivý je proto nálezný hymnu "Děkovná modlitba" z 41.kapitoly "Asclépie" na řeckém papyru z Egypta (Pap. Mimaout) a jeho koptského překladu v NHC VI/7. Text NHC VI/8 je zase koptským překladem Asclépie 21 — 29 z řečtiny. Šestý kodex z Nag Hammádí patrně představuje alespoň zčásti jakýsi soubor, který byl tamními gnóstiky považován za hermetický — a kupodivu obsahuje i koptský překlad Platónovy Ústavy.

Hermetické spisy nejasným způsobem souvisejí s pseudoaristotelským dílem "O světě" z 1.st.př.n.l. a především s dílem Poseidóniovým, se kterým je spojuje i způsob citací a parafrází u autorů 3. a 4.st.

Soubor hermetických knih je sbírkou, která vznikla koncem antiky už jako určitý kánon, nejspíše v Alexandrii. Takto pochopený "vznik" lze datovat nejspíše na konci 2.st.n.l. Na tuto dobu ukazuje jazyk většiny textu i analogie s dobou

středoplatónskou filosofií i s gnósi. Téměř nic ale nevíme o tom, jak takovémuto "vzniku" rozumět. Šlo o uzavření kánonu po sepsání nejmladší vrstvy? Nejspíše ano.

V jakém smyslu však lze mluvit o jakési starší vrstvě? O kolik generací nebo staletí starší? Pokud zůstala ve své původní podobě, pak by nemohla být o mnoho starší, neboť by se prozradila jazykem (i když někteří takové doklady možná vidí). Starší vrstva některých spisů by mohla sahat možná např. někam do doby Eratosthénovy (275–195 př.n.l.). Může to ale být jen náhoda, že tento alexandrijský polyhistor a básník myslící napůl skepticky a napůl platónsky dal své jediné mysticko-filosofické básni titul "Hermés". Právě té básni, která se tolik odlišovala od jeho ostatního díla týkajícího se buď běžnějších témat nebo zvládnutí něčeho neběžného exaktní cestou. I z hlediska pozdějších hermetických spisů takové básni však přesně tento titul patřil. Je představa uzavřeného klubu, ve kterém by alexandrijstí vědci hledali filosofický i náboženský výraz svého úsilí, příliš fantastická?

A jakou roli v tom hrála hellénistická alchymie? Ze 4.st.n.l. se zachovala celá 24. kniha díla Chémeutika alexandrijského alchymisty Zósima z Panapole. Hermetickému pojetí je blízká její kosmická mystika a text obsahuje i citace kanonických hermetických spisů (CH I a CH IV). O starší alchymii víme příliš málo. Snad jen to, že mistři "Obcí Hermových" (alchymisté) dokázali zatavovat baňky zcela vzduchotěsně, a proto se takovému uzavření začalo později říkat "hermetické".

Spisy hermetického souboru předpokládají Platóna. Nedivme se ale Ficinovi, že to viděl opačně. Podobného mínění byli už někteří antičtí autoři. Vždyť Platón sám navozuje na mnoha místech svých dialogů dojem starobyklých pramenů a jeho metanarace sahá až k Atlantidě (a novoplatónici ho v tom budou více než následovat). V dialogu Faidros (274 C,D) Sókratés vypráví:

"Slyšel jsem tedy, že v okolí Naukratidy v Egyptě (řecké město v Deltě od 6.st.př.n.l.) žil kterýsi z tamních starých bohů, jemuž je také zasvěcen pták, kterému říkají ibis, jméno toho boha prý bylo Theuth. Ten prý vynalezl nejprve nauku o číslech a počtářství i geometrii a astronomii, dále pak hru s kaménky a v kostky a zejména také písmo" (překlad F.Novotného, 1937, str. 63).

Onen bůh Theuth, to je staroegyptský THOVT, moudrý písař. Ten je v hermetických textech patrně uváděn jako Tat. V dialozích s Hermem je spíše tazatelem a posluchačem, v zasvěcovacích textech neofytou. Podobnou postavou je zde i Asklépios, Apollónův božský syn, na něhož se Sókratés rozpomíná ve vězení. Hlavním mluvčím je Hermés "Třikrát veliký", který Tata oslovuje "synu", a ten jeho "otče". Novoplatónici spekulují o třech inkarnacích Hermových.

Na starý Egypt nepoukazuje v textu hermetik jinak vůbec nic. Z opačného hlediska, totiž co může v Egyptě předjímat myšlenky hermetik, je toho málo, ale je to možná ilustrativní: ve staré "kosmologii" z Mennoferu (pozdější Memfis) je svět stvořen slovem Ptahovým. "Ptah se objevuje náhle na konci IV.dynastie, kolem r.2500 př.n.l. . . . Netvoří ani plozením ani bojem, nýbrž slovem. Podle 'Památníku memfiské teologie' stvořil Ptah vše, bohy i svět, pomocí své myšlenky (srdcem) a výroku (jazykem). To je protiklad ke staršímu pojetí . . . a zároveň je to zatím jediná dosud známá staroorientální obdoba ke zprávě Gn 1" (J.Heller,

[25]). Hledisko úměrnosti světa, symetrie a celkového vztahu všeho je patrně také archaické, jak o tom prý svědčí i nápis na chrámové stěně v Mennoferu.

Zmíněnými náznaky se nechceme dovolávat staroegyptského vlivu. Víme však, že základní paradigmaty vnímání i myšlení mohou v určitém kulturně geografickém území působit neuvěřitelně dlouhou dobu i bez vykazatelné kontinuity jejich vědomého předávání, téměř jako určitý "genius loci". Příkladem toho mohou být chalkedonské a efesské christologické spory, které ještě v samém závěru řecké antiky ilustrují tisíciletá paradigmaty: egyptské pojetí synovství božího (descendenční) a mesopotámské pojetí adoptivního božího synovství, pochopeného také ascendenčně.

Nepředpokládáme, že by starší vrstva hermetického kánonu byla spisem z pradávných dob; překladem do řečtiny, dokonce v hotové podobě. Sama myšlenková struktura a zvláště funkce těchto textů však možná ukazuje pěstovanou moudrostní tradici, která se stala zapsatelnou až právě v kontaktu s filosofií, se středoplatónskou filosofií. Jedno z možných určení funkce těchto textů totiž je, že připravují mysl k myšlení: pomáhají uspořádat vědomí tak, aby se do něj vynořovalo něco podstatného a aby to mohlo být poté kultivováno.

Hermés je v řecké mytologii "Průvodce lidí"; je tím, kdo překračuje každý horizont, ať už jím je bitevní linie u Tróje nebo smrt jako horizont života. Astrologické přiřazení Herma k planetě nejbližší Slunci opět poukazuje na sotva postřehnutelný jev blízko fyzického horizontu, na rozhraní dne a noci. A právě o proměnu horizontu zkušenosti v hermetických spisech půjde.

6.2 Přehled základních spisů

Základní hermetický soubor obsahuje 14 krátkých spisů. S jedinou výjimkou (CH XI) je titul každého z nich uvozen slovy HERMÚ TÚ TRISMEGISTÚ (Hermetis Trismegisti...), "Herma Trismegista...", po kterých teprve následuje vlastní název charakterizující obsah spisu. Toto uvození nemá vždy stejnou vazbu a úlohu: někdy je podle smyslu přímou součástí názvu spisu, jindy jen odkazuje na "autora". Některé spisy mají v uvození titulu (jako určitou frázi) ještě slova "ke svému synovi Tatovi". Pro zběžný pohled na povahu tohoto souboru ocitujeme názvy jednotlivých spisů. Ficinův latinský překlad uvádíme pod původním řeckým titulem.

CH I
POIMANDRÉS
Poemander
Pastýř mužů
CH II
PROS ASKLÉPION LOGOS KATHOLIKOS
ad Asclepium sermo universalis
(Hermova) všeobecná řeč k Asklépiovi
CH III
LOGOS HIEROS

sermo sacer

Posvátná řeč (Herma Trismegista)

CH IV

PROS TON HEAUTÚ HYION TAT LOGOS HO KRATÉR É MONAS

ad filium suum Tat sermo crater vel monas

Pohár, neboli Jednota

CH V

PROS TON HEAUTÚ HYION TAT, HOTI AFANÉS HO THEOS

FANERÓTATOS ESTIN

ad filium suum Tat, quod immanifestus deus manifestissimus sit

Nezjevný bůh je nejzjevnější

CH VI

HOTI EN MONÓ TÓ THEÓ TO AGATHON ESTIN, ALLACHOTHI DE
ÚDAMÚ

quod in solo deo bonum sit, alibi autem numquam

Dobro je v samotném bohu a jinde není

CH VII

HOTI MEGISTON KAKON EN TOIS ANTHRÓPOIS HÉ PERI TÚ THEÚ
AGNÓZIA

quod maximum malum in hominibus dei sit ignoratio

Největší zlo v lidech je neznámost boha

CH VIII

HOTI ÚDEN TÓN ONTÓN APOLYTAI, ALLA TAS METABOLAS APO-
LEIAS KAI THANATÚS PLANÓMENOI LEGÚSIN HOI ANTHRÓPOI

quod nullum entium pereat, sed mutationes decepti homines abolitiones et in-
teritus dicant

O tom, že nic ze jsoucích věcí nepomíjí, ale zbloudilí (zplanělí) lidé říkají šalivým
proměňám smrt

CH IX

PERI NOÉSEÓS KAI AISTHÉSEÓS,

KAI HOTI EN MONÓ TÓ THEÓ TO KALON KAI TO AGATHON ESTIN,

ALLACHOTHI DE ÚDAMÚ

de intellectu et sensu,

et quod in solo deo pulchrum ac bonum, alibi vero nusquam

O poznání a vnímání

a o tom, že krása a dobro je v samotném bohu a jinde není

CH X

KLEIS, PROS TON HYION AUTÚ TAT

clavis, ad filium suum Tat

Hermův klíč

CH XI

NÚS PROS HERMÉN

Mens ad Hermetem

Mysl k Hermovi

CH XII

PERI NÚ KOINÚ PROS TAT

de mente communi ad filium Tat
O společném duchu (společné mysli)

CH XIII

PROS TON HYION TAT EN OREI LOGOS APOKRYFOS
PERI PALINGENESIAS KAI SIGÉS EPANGELIAS

ad filium Tat in monte sermo reconditus
de regeneratione et silentii professione

Tajná horská řeč Herma Trismegista (k synovi Tatovi)
O znovuzrození a slibu mlčení

Zde je též:

HYMNÓDIA KRYPTÉ

Cantio arcana

Skrytá píseň

CH XIV

ASKLÉPIÓ EU FRONEIN

Asclepio recte sapere

Asklépiovi — Zdárné myšlení

6.3 Poimandrés — Pastýř mužů

Podle tohoto úvodního spisu sbírky bývá také někdy nazývána i celá sbírka. Formálně je tento spis zjevením Pastýře mužů; ve stavu, když "mne moc mysli (TÉS DIANOIAS) vznesla, maje spoutány své tělesné smysly" (SÓMATIKÓN AISTHÉSEÓN) podobně jako ve spánku (CH I,1). Tehdy se zjevuje cosi "převelikého, neurčitelné míry", představuje se jako "Pastýř mužů" a zjevuje strukturu veškerenstva a místo člověka na světě.

Tato "naučná apokalyptika" je v hellénistické době přímo literárním druhem a žánrem se stává i titul "Poimandrés". Nelze už asi rozhodnout, zda Pastýř Hermův starokřesťanské sbírky "spisů apoštolských otců" je ozvěnou hermetického Poimandra (který by tedy tento žánr zakládal), nebo zda oba jsou různými realizacemi tohoto žánru. Spis z křesťanské sbírky je naivnější a obraznější a "Hermás" je jeho lidský autor, údajně žák Pavlův.

Poimandrés z Hermetického souboru se z této sbírky vymyká svým literárním druhem i délkou textu. I jeho pojetí tělesnosti je jednodušší a skeptičtější než v dalších hermetických spisech: připomíná spíše asketickou větev staré gnóse a možná má i rysy jakési popularizace. S dalšími hermetickými spisy je ale Poimandrés spojen nejen rukopisnou tradicí, nýbrž i svrchovanou rolí, kterou v něm má NÚS, "mysl, rozum, duch". Překlad tohoto řeckého slova je vždy problematický a zde zvláště, protože jeho role je zde velice široká; širší než postihuje české slovo "rozum" — a přitom kvůli asociacím vyžaduje mužský rod.

"Poimandrés" se ve zjevení sám představuje jako HO TÉS AUTHENTIAS NÚS (CH I,2), jako "Nús svévládnosti", duch autenticity; mysl, která vládne sama sebou. V něm — EN TÓ NÓ — se spatřuje "archetypální obraz, prai-dea" (TO ARCHETYPON EIDOS — CH I,8). Z boží vůle, která pojala Logos,

vznikají prvky přírody.

Mezi božskou Myslí a smyslovým světem je řada zprostředkujících sil. Pořadí rození a emanací je seshora dolů takové: božský Nús; Logos; druhý Nús; sedmero správců v kruzích (astrální síly osudu); smyslově vnímatelný svět (opravdu KOSMOS AISTHÉTOS — CH I,9).

Zvláštní roli zde má člověk. Je to nejprve Člověk nesoucí podobu Otce a jemu rovný. Pak zatouží po přírodě, vzrůstu (FYSIS) a tím rozpojí pohlavní polaritu všeho živého. Nastane čas plození a množení, včetně rození lidí. Osvobozením je poznání sebe sama, poznání své nesmrtnosti, totiž sebepoznání člověka jako Člověka. Tyto gnósticko hermetické pasáže nyní ocitujeme:

CH

I,12: Otec všeho, myslící duch, který je život a světlo,
zplodí člověka sobě rovného a zamiloval si ho jako vlastní dítě.
Člověk byl totiž velmi krásný, neboť měl podobu Otce.
Proto si Bůh zamiloval tento svůj vlastní tvar
a předal mu všechno své stvoření.

I,13: Když pak člověk zpozoroval tvorstvo Původce v Otcí (v Mysli), zatoužil
také sám tvořit.
Od Otce se mu k tomu dostalo svolení.
Když vstoupil do tvořitelské sféry a měl veškerou moc,
zpozoroval výtvořiny svého bratra.

(Pozn.: výtvořiny "druhého Nús", čili přírodu jako zrcadlo božského života a vlastní obraz v přírodě, na vodní hladině.)

...

I,15: Příroda přijala milence a spojili se,
neboť byli roztouženi.
A proto je člověk odlišen ze všeho živého na zemi tím,
že je dvojaký:
tělem (DIA TO SÓMA) je smrtelný,
bytostným Člověkem (DIA TON ÚDIÓDÉ ANTHRÓPON) nesmrtelný.

...

I,18: ... Pak Bůh pronesl posvátnou řeč:
'Rozplozujte se a rozmnožujte se, množte se v množství,
veškeré tvorstvo!
A nechť ten, kdo má podíl v mysli (ENNŮS),
rozpozná (ANAGNÓRISATÓ — "znovupozná") sebe,
jak je nesmrtelný;
nechť rozpozná tělesnou lásku (ERÓTA SÓMATOS)
jako příčinu smrti;
nechť rozpozná vše jsoucí!

I,19: ...

ten se osvobodil k vyvolenému dobru (EIS TO PERIÚSION AGATHON).'

(Nyní není místo na rozbor těchto slov a na uvádění bohatých dějin komentování tohoto textu, zvláště v byzantském a raně renesančním prostředí, např. Michaellem Psellem, viz [77]. Celý text hermetického Poimandra je dostupný také v poněkud nepřesném českém překladu D.Hodrové a K.Hubky v [73], str. 204-211.)

6.4 Posvátná řeč Herma Trismegista

Tato řeč patří mezi nejkratší a nejkrásnější texty hermetického souboru, ale její podrobný výklad by nás zavedl mimo celkový ráz této práce. Proto předkládáme překlad celé řeči a na místa, která považujeme za zajímavá též z hlediska filosofického, upozorňujeme uvedením původních řeckých výrazů, které většinou nepotřebují komentář.

Předem upozorňujeme jen na několik témat:

Výraz "útlý myslící duch", který je pro hermetické pojetí typický a nalezneme jej už v Knize Moudrosti, i když jako dvě oddělená epitheta.

Pojetí přírody jako postupného tříbení, počínaje "odlučováním" a "vymezo-
váním" (viz CH III,2) přes lidské rozpoznání po "obnovení".

Posvátná řeč Herma Trismegista
CH

III,1: Sláva veškerenstva je Bůh a božské,
neboli božská příroda (FYSIS THEIA).
Počátkem jsoucích věcí je Bůh,
mysl, příroda a látka (NÚS, FYSIS, HYLÉ);
moudrost k projevení všeho, co jest.
Počátkem je to, co je božské;
čili: příroda, činnost, pouto a cíl,
neboli obnovení (ANANEÓISIS).

Bezmezná temnota byla v propasti,
ale i voda a útlý myslící duch (PNEUMA LEPTON NOERON),
jsoucí božskou mocí ve směsi.

Pak vzešlo svaté světlo,
a z plynoucí bytnosti pod písčinou byly přivedeny živly.
A všichni bohové si rozdělili osetou přírodu.

III,2: Bylo odloučeno všechno neurčité a neupravené,
lehké vzhůru,
a těžké položeno za základ pod vlhkou písčinou,
když byl celek rozdělen a vymezen ohněm,

a duchem připojen a povznesen.

Tehdy bylo spatřeno nebe v sedmi kruzích,
a ve hvězdných způsobách jsou vidění bohové,
se všemi svými znameními.

A hvězdy jsou rozpočítány s bohy v nich.

To obkruží je obejmuto vzduchem,
obskočeno kruhem běhu božského ducha.

III,3: Každý bůh pak vzešel vlastní mocí,
jež mu byla přistavena.

Tehdy povstala čtvernohá zvěř,
plazi, vodní živočichové i ptactvo,
též každá zasetá klíčící setba,
tráva i veškerá kvetoucí zeleň,
mající v sobě símě znovuzrození (PALINGENESIAS).

Byly též spočteny a zasety rody lidí,
totiž k poznání (EIS GNÓSIN) božských činů,
a ke svědectví živě jednajících přírodě.
Množství lidí k panství nade vším,
co je pod nebem,
a k rozpoznání věcí dobrých;
aby sílili v růstu a množili se v množství.

Byla zasetá i každá duše v těle,
obíhající dráhou bohů, (viz Faidros, cesta duše nebem)
věštbí zjev pouti,
povstala ke spatření nebe a běhu nebeských bohů,
ke spatření činů bohů a přírody činně působící.
Ke spatření znamení toho, co je dobré,
k poznání (GNÓSIS) božské moci,
k poznání údělu všeho dobrého i zlého,
k nalezení všech tvůrčích umění.

III,4: Počalo jejich žití,
stali se moudrými vůči údělu dráhy nebeských bohů.
I byli tím vyproštěni.

Budou velikou připomínkou všeho,
co bylo na zemi uměním učiněno,
ti, kdo v obnově (EN ANANEÓSEI) opouštějí mdlobu časů.

Každé zrození oduševnělého těla, plodu setby
i všeho uměním učiněného,
vše, co je zeslabené:
bude obnoveno příbuzností,
božskou obnovou
a během rytmického cyklu přírody.

Ono božské je totiž veškeré světové sloučení (PASA KOSMIKÉ
SYNKRASIS),

přírodou obnovené.

Neboť v tomto božství (THEIÓ) je příroda ustavena (SYNKATHESTÉKEN).

6.5 Pohár, neboli Jednota

Také tento hermetický spis je blízký gnósi. Především ale zakládá onu vsutku hermetickou tradici o člověku, kterou zčásti zdědí novoplatónici. Nejbližšími filosofickými paralelami jsou zlomky Poseidóniovy a Nemesia, biskupa Emesy.

Hned v první větě je Bůh nazýván DÉMIÚRGOS, "Původce", ale pro jeho "činění" je užit výraz, který Septuaginta užívá pro boží tvoření:

CH

IV,1: Protože Původce učinil celý svět nikoliv rukama,
ale Slovem, proto o něm přemítej podobným způsobem.
... Jsa dobrým, chtěl sobě samému zasvětit to,
že zkrášlil zemi:

IV,2: jako šperk božského těla seslal člověka,
obdařeného smrtelností i nesmrtelností.

V člověku jde o "kosmési" země; o to, aby se země stala krásnou a harmonickou, aby patřila ke kosmu. Člověk má být KOSMOS THEIÚ SÓMATOS — "svět božského těla". Lidské tělo je chápáno jako boží šat, tedy obdobně, ale silněji, jako smyslový svět.

CH

IV,2: A člověk vynikal nad živočichy i nad světem,
díky řeči a mysli.

"Řeč a mysl" (LOGOS, NÚS) činí člověka "světem světa", neboť jej činí také divákem a mluvčím světa.

CH

IV,2: Člověk byl učiněn divákem činů božích:
užasl a poznal (KAI ETHAUMASE, KAI EGNÓRISE) Tvůrce (TON
POIÉSANTA).

Člověk "užasl a poznal": tím otevřel myšlení, uskutečnil schopnost své mysli, přiznal se ke svému podílu v Tvůrci.

Dále nastupuje otázka: "Proč Bůh neudělil Nús všem?" Odpověď je:

CH

IV,3: ... chtěl jej udělit duším těch,
kteří jsou uprostřed (EN MESÓ),
jakoby vštěpit pevný základ.

”Uprostřed” jsou duše, které se obracejí k Bohu, ale nemají známost své nesmrtelnosti. Další význam je, že duše je svou povahou vždy nějak ”uprostřed”, je pohybem od vnějších vazeb ke svobodě známosti. U části středoplatóniků (např. u Plútarcha) je zdůrazněno i ontologické hledisko onoho ”uprostřed”: veškerá oblast ”stávání se” je uprostřed mezi bytím a nebytím. Pak by tedy tato věta říkala: Chtěl dát Nús těm duším, které právě žijí na světě; dát jim něco, co jim dosvědčí, že jejich žití mezi bytím a nebytím není jen cestou mezi vznikem a zánikem. (Rkp B zde má odchylné čtení: ”chtěl jej udělit duším doprostřed”. Tedy možná jako centrum duše, což opět připomíná roli Nús v duši u Platóna a zvláště ve středoplatónském zdůraznění svébytnosti Nús v duši, zvl. u Plútarcha.)

CH

IV,4: Naplnil jím veliký pohár (KRATÉS, ”měsidlo”),
seslal je, daroval a zvěstoval,
a přikázal mi vyhlásit lidským srdcím toto:
’Ponoř se (BAPTISON SEAUTÉN /stejný výraz se užívá i o křtu/), které
jsi schopno,
do tohoto poháru;
pokud věříš, že se budeš moci navrátit k tomu,
který tento pohár seslal,
pokud poznáváš, k čemu jsi povstalo.’
Ti jsou spojeni se zvěstí a ponořili se do mysli (EBAPTISANTO TÚ
NOOS — ”pokřtěni mysli”),
kdo jsou účastni známosti (GNÓSEÓS),
a stali se dospělými lidmi, kteří dostali rozum.

Rkp B ke sloům ”ponořili se do mysli” přidává marginálii: ”do poháru”.

Co je oním ”pohárem”, měsidlem, nebo dokonce Grálem? Přece ”šperk božského těla”, kosmos božského vnějšku, svět světa — seslaný Člověk, lidství naplněné božskou myslí. Jde o křest člověka božskou dimenzí lidství; o ponoření se do božství ne jako do něčeho cizího člověku, nýbrž do vlastního. Předpokladem je být toho schopen: poznání smyslu pobytu na světě, známost, důvěra.

6.6 Nezjevný Bůh je nejzjevnější

Dialektika zjevného a nezjevného je filosoficky vždy relevantní, i kdyby byla vyjadřována řečí theologickou. Tento hermetický spis se však v závěru vztáhne k základu této dialektiky. Že jde o výsostný text, to naznačuje už první věta:

CH

V,1: Také tuto řeč ti, Tate, přednáším,
jakožto zasvěcenému nejmocnějšího jména božího.

Následuje řeč o zjevnosti myšleného, čili poznatelného; možná o zjevnosti idejí:

CH

V,1: Ty vnímáš duchem (SY NOEI, "myslíš, poznáváš, rozumíš"):
jakkoliv se to mnohým zdá nezjevné (AFANES),
tobě se to stává nejzjevnější (FANERÓTATON) . . .

To, k čemu se obrací myšlení, je zdánlivě nezjevné, ale myslícimu se stává zjevným. To je vlastně Platónova diference ideje a jevu.

Poté se text vrací k běžné zjevnosti a poukazuje na její základ v nezjevném. To nezjevné však pojme hned jako stálé, vlastně úplně stejným způsobem jako se už v Anaximandrově zlomku B 3 stalo náhle APEIRON podmětem, jako božské.

CH

V,1: Vždyť každý jev (FAINOMENON)
je zrozený (GENNĚTON),
neboť se ukázal (EFANĚ).
To nezjevné však jest vždycky (AEI),
nepotřebuje ukazování (FANĚNAI Ú CHRÉZEI).
Je stálé a činí vše ostatní zjevným (FANERA POIEI).
Sám je nezjevný, jakožto vždy jsoucí;
ač ukazující (FANERÓN), sám se neukazuje.
On nevzniknul, všechno představuje. . . .

Jevovost zde souvisí s oním polovičním stavem mezi bytím a nebytím, se vznikáním a zanikáním. To, co jevovost zakládá, je mimo vznik a zánik, je stálé, ale právě proto nezjevné.

Text dále vyloží řadu úvah o tom, že toto principiálně nezjevné se přece jen nějak ukazuje, např. "skrže všechno a všem". Cítíme se však být trochu oklamání, neboť text nám nabízí většinu z toho, co známe z běžného arsenálu antické i středověké "přirozené theologie": projev boží v řádu a kráse světa, v "uspořádání hvězd"; v čísle; ve Slunci; v utváření lidského těla (viz Žalm 138,13 hebr.); v pojetí příčiny, kde příměrem světa je socha. Přesto text neopouští filosofickou úroveň, neukazuje na Tvůrce jako na předmět. Bůh se zjevuje v celostním aspektu světa a v tajemných hlubinách lidské tělesnosti (viz též Job 38–41). Pak však text provede obrat, který je uvozen napodobením platónské literární fráze. Od tohoto místa zasluhuje závěr spisu plné ocitování.

CH

V,9: Jelikož mne vybízíš říci i odvážnější myšlenku, pravím:
Jeho bytnost (ÚSIA) je veškeré plození a konání.

A jako není možné, aby něco vzniklo bez toho, kdo tvoří, tak by ani plození či konání nikdy nebylo, kdyby nebyl ten, který stále všechno činí jsoucím i nejsoucím, v nebi, ve vzduchu, na zemi, v hlubině, v celém světě, ve všech částech veškerenstva.

V celém světě totiž není nic, co není on sám.

On sám pak je jak těmi věcmi, které jsou, tak těmi, které nejsou (KAI TA ONTA KAI TA MÉ ONTA).

Vždyť jsoucí věci vyjevil, zatímco nejsoucí podržuje v sobě.

V,10: Jméno tohoto Boha je Vládce; on je nezjevný,
který je nejzjevnější:
je nahlížen duchem (TÓ NOI THEÓRETOS),
viditelnýma očima; je netělesný (ASÓMATOS);
je ten, který je mnohým, lépe řečeno: všudypřítomný (POLYSÓMATOS).
Ten, který sám není, jest nic;
vždyť on jediný jest všechno.
Má všechna jména, protože Jeden jest Otec.
Sám nemá jméno, protože je Otec všeho.
Kdo může pronášet oslavnou modlitbu Tobě (SE EULOGÉSAI), o Tobě
(HYPER SŮ) nebo k Tobě (PROS SE)?
Kde mám být a kam se mám dívat, když Tě budu chválit?
Nahoru, dolů; dovnitř, ven?
Vždyť není místo před Tebou, ani způsob, jak se k Tobě obracet,
ani nic jiného ze jsoucích věcí.
Neboť všechno je v Tobě, všechno je od Tebe;
všechno dáváš a nic nepřijímáš, protože všechno máš;
a není nic takového, co bys neměl.

V,11: A kdy Tě mám opěvovat? Vždyť nemohu pojmout Tvůj čas ani hodinu.
Kvůli čemu Tě ale budu opěvovat?
Kvůli těm věcem, které jsi učinil,
nebo kvůli těm, které jsi neučinil?
Kvůli těm věcem, které jsi vyjevil,
nebo kvůli těm, které jsi skryl?
A jak Tě mám opěvovat?
Jako kdybys byl se mnou (HÓS EMAUTÚ ÓN)?
Nebo jako kdybys měl něco zvláštního, soukromého (TI IDION), jako
kdybys byl jiný (ALLOS)?
Vždyť Ty jsi to, když jsem (SY GAR EI HO AN Ó);
Ty jsi to, když tvořím;
Ty jsi to, když mluvím.
Neboť Ty jsi všechno,
a ničím jiným není ani to, že nejsi (KAI ALLO ÚDEN ESTIN HO MÉ
EI).
Ty jsi vše, co se zrodilo; jsi nezrozený;
mysl vskutku myslící, Otec vytvářející,

dobry a vse tvořící.

Tím nejútlejším z hmoty je vzduch;
útlejší než vzduch je pak duše,
než duše: mysl;
než mysl: Bůh.

Cesta myšlení zde vede tím, co bude později nazváno "negativní theologie". Užíval ji už Filón Alexandrijský a budou ji užívat křesťané od konce 2.st. (Kléméns Alex.). Vyvrcholí u novoplatóniků: u nekřesťanů v Proklově "mlčení" (SIGÉ) a u křesťanů v Pseudo-Areopagitikách, kde najdeme i větu tak připomínající tento text: "Bůh je . . . počátek všeho jsoícího a přece sám nejsoucí. . ." (O božských jménech I,1). Tak vedou myšlení i úcta na pomezí, které lze novověkými pojmy popsat jako pomezí monoteismu, panteismu a ateismu. Hermetická zkušenost božství není na žádný z těchto "-ismů" zcela redukovatelná.

Poslední odstavec textu opět vyjadřuje typicky hermetickou (a možná původně už stoickou) myšlenku "útlosti" nejsilnějšího, vševládneho.

6.7 Skrytá píseň

Středoplatónští i novoplatónští filosofové budou kromě filosofických textů psát i texty mnoha různých žánrů, ale zvláštní místo budou mít oslavné hymny. Připomeňme si jen Klémentův hymnus na Krista nebo hymny novoplatóniků: biskupa Sinésia z Kyrény, přítele Hypatie i nekřesťana Prokla. Hymnický výraz bude doplňovat pojmovou řeč, věren zásadě, že krása — TO KALON — je zjevením pravdy stejně tak, jako jím je přesné postižení struktury odkrytého.

Z hymnu "Skrytá píseň" ze závěru "Tajné horské řeči Herma Trismegista o znovuzrození a slibu mlčení" ocitujeme bohužel jen část, neboť celý by příliš prodloužil text. Upozorňujeme jen, že užívá i výrazu LOGIKÉ THYSIA, který je tak příznačný pro novopýthagorejce Apollónia z Tyany i pro křesťana Klémenta Alexandrijského.

CH

XIII,17: Vzdejme mu všichni společně chválu,
vznešenému na nebi,
tvůrci veškeré přírody.
Sám je zrakem ducha
a přijímá chvalořeč mých sil.

XIII,18: Síly, které jste ve mně,
opěvujte jedno a všechno!
Síly, které jste ve mně,
posilte mě vůlí!
Svatá známosti, od tebe jsa osvícen,
skrže tebe opěvuji poznatelné světlo,
veselím se v radosti ducha.

:Všechny síly zpívejte se mnou,
i zdrženlivost ať zpívá;
moje spravedlnost ať skrze mne opěvuje právo,
moje společenství ať opěvuje veškerenstvo;
skrze mne ať pravda oslavuje pravdu,
dobro opěvuje dobro.

:Živote! Světlo!
K vám směřuje naše chvalořečení.
Vzdávám díky Tobě, Otče (EUCCHARISTÓ SOI, PATER),
účinnosti sil.
Vzdávám Ti díky, Bože,
sídlo mých činností.

:Tvoje slovo Tě opěvuje skrze mne;

XIII,19: skrze mne přijmi veškerenstvo Slovem,
přijmi řádnou oběť Slova (LOGIKÉN THYSIAN).
Tak volají síly, které jsou ve mně.
Opěvují Tebe: veškerenstvo,
naplňují Tvoji vůli.

:Tvůj úradek vychází od Tebe a vrací se k Tobě:
veškerenstvo.
Přijmi od všech řádnou oběť Slova.

:Veškerenstvo v nás, ozdrav život,
rozsvětli světlo, bože, duchu.
Neboť Tvoje Slovo vede veškeru mysl,
Tvůrče ducha přinášející.

Kapitola 7

Středoplatónská filosofie jako renesance starořeckých motivů

Zatím jsme sledovali souvislosti filosofického myšlení s židovskou tradicí Zákona a víry, s prvokřesťanskou zvěstí, s gnósi a s hermetismem. Sledovali jsme, jak filosofie žije a působí v prostředí určeném nábožensky, dokonce přímo v prostředí náboženství, které je pro filosofii nové tím, že samo není určeno jen mytickou zkušeností. Většinou byla filosofie zastoupena spíše jen sapienciálním myšlením, využívajícím některé metafory filosofické řeči. Pouze Filóna Alexandrijského jsme mohli označit za filosofa *sensu stricto* a podobné úrovně vědomí pak dosahují jen některé pasáže textu Evangelia pravdy nebo některých hermetických spisů. Význam ostatního žije jinde: v oblasti náboženství, víry, mystiky. Neměli jsme se raději věnovat vývoji vlastního řeckého filosofování v 1. a 2.st.n.l.?

Vývojovou linii autochtonní řecké filosofie jsme opustili v 1.st.př.n.l. u platónského eklektika Antiocha z Askalónu a u stoického eklektika Poseidónia z Apameie (2.kap.). Není náhodné, že cesta jejich myšlení k obnově filosofie byla inspirována mimo jiné také motivy náboženskými. A Filón Alexandrijský, největší teoretik na přelomu letopočtu, je výsostně náboženský myslitel. Velká část filosofického úsilí se od této doby až po pozdní renesanci odehrává v kontextu náboženském, ale děje se tak různými způsoby.

Po vzoru Filónově bude pro většinu křesťanských myslitelů filosofie sloužit kromě jiného také k výkladu víry: nejen k přímému výkladu jednotlivých témat víry, ale především k výkladu zkušenosti světa otevřeného aktem víry. Nekřesťanští novoplatónici se naopak pokusí o filosofické založení náboženství a k tomuto cíli plně využijí všechny myšlenky středoplatónského odkazu, který zahrnuje i dědictví Filónovo. Z těchto důvodů nebyly předcházející kapitoly pouhou odbočkou do nějakých vedlejších větví řecké filosofie, ale tematizovaly předpoklady budoucího vývoje.

Stejně tak ale nelze považovat autochtonní řeckou filosofii 1. a 2.st.n.l. za

pouhý relikv starší antiky. Řečtí nežidovští a nekřesťanští filosofové této doby se obraceli ke starořecké filosofické nebo i náboženské tradici, ale tento obrat nečiní jen oni. Vztah ke staršímu založení filosofie je společným rysem všech středních platóniků. Vztah k náboženské tradici je také společným rysem středoplatónského myšlení.

Řečtí střední platónici se obraceli i k neřeckým mystériím: vztah k neřeckým starým kulturám je také obecnějším rysem, který není omezen jen na hellénizované Židy. Filosofie chce ukazovat celek, často na velmi pestrých příkladech; chce být reflektujícím vědomím kosmopolitní povahy zkušenosti; chce umět překládat mezi různými světy poukazem k celku.

Řečtí střední platónici nacházejí v tradici řeckého náboženství i ty motivy, které s formováním staré řecké filosofie opravdu souvisejí: světelnou tradici apollónskou.

Autochtonně řecká středoplatónská filosofie je velmi pestrá. Samo navázání na Platóna, a to jak prostřednictvím eklektismu, tak také nyní i přímo, je jen jednou významnou vrstvou tohoto filosofování. Význam této ryze platónské vrstvy (reprezentované nejlépe Attikem) nespočívá ani tak v prohloubení platónského myšlení, ale spíše v udržení sebepochopení většiny řeckého filosofování jako filosofování platónského — a v zásluhách o zachování přístupu k Platónovým spisům.

V eklektické vrstvě řeckého středního platónismu už nejsou přítomny jen myšlenky stoické a myšlenky Aristotelovy, ale podstatný je zde i nový život motivů pýthagorejských. Obnovené pýthagorejství je významným impulsem pro celé 1. až 3. st. a vytváří v této době vlastní linii novopýthagorejskou, prolínající se s myšlením středoplatónským.

V období na přelomu letopočtu se filosofie proměňuje nejen svým kontaktem s náboženstvím, ale část filosofického myšlení se poprvé odehrává i v jiném než řeckém jazyce: latinsky. V latinské jazykové oblasti je střední platónismus spíše jen zajímavou živou menšinou. Souvisí to s tím, že latináci jinak chápou už pojetí eklektické filosofie, ze které řecký střední platónismus vyrůstá. Specifikum latinské mentality se projeví tím, že první latinský filosof, Cicero, sice krátce poslouchal řecké eklektiky a je na nich plně závislý, ale jeho "eklektismus" je odlišné povahy. Jeho mentalita připomíná spíše Ísokrata, Platónova konkurenta pokud jde o samo určení filosofie (a ne jen ve sporu o filosofickou nauku). Cicero připomíná spíše tento klasický pokus o syntézu rétoriky a praktického vědění, jehož myšlenka je nějak přítomna i u prvních naivnějších řeckých eklektiků (Filón z Larissy).

Samo řecké filosofické myšlení se nyní odehrává nejen v nových souvislostech, ale většinou i na jiných místech než myšlení klasické. Hlavním střediskem filosofického dění je Alexandrie — velkoměsto, které nejvýrazněji reprezentuje synkretismus kosmopolitní epochy. Filosofie zde zastihuje i o něco starší tradici alexandrijské vědy a současně této vědy, zvláště filologie, využívá. Athény hrají periferní roli.

7.1 Pýthagorejská inspirace

K oživení filosofické aktivity pýthagorejské společnosti dochází patrně už v 1.st.př.n.l. Už tehdy snad vznikají v tomto prostředí falsa pýthagorejské korespondence s Platónem, která mají za cíl ukázat plnou závislost celého Platónova díla (a ne pouze pozdního, zvl. Timáia) na pýthagorejcích.

V prostředí filosofického eklektismu a náboženského synkretismu dochází také k proměně pýthagorejství. Je pochopitelné, že právě pýthagorejská společnost, která byla sama z valné části náboženské povahy, prudce zareagovala na novou náboženskou náladu doby. Novopýthagorejské myšlení se účastní patrně už formace gnóse a zachované podoby hermetické tradice. Ryzí podobu novopýthagorejství představí v 1.st.n.l. Apollónios z Tyany. Od této doby přistupuje k eklektické trojici směrů (platónský, stoický, aristotelský), na kterou střední platónici navazují, často čtvrtý proud: novopýthagorejství. Někdy dokonce nastupuje na místo složky aristotelské a vytěšňuje ji, přestože se nijak nelegitimuje tím, že by bylo "dědicem Sókratovým" (jako ony "tři směry" staršího eklektického myšlení). Novopýthagorejský odkaz bude živý i v novoplatónské filosofii, zvláště v nekřesťanské. Na středoplatónském stupni vývoje už významně inspiruje některé křesťany a u řady nekřesťanských středoplatóniků je jeho vliv dokonce takový, že bývají zařazovány také mezi novopýthagorejce (Galénos, Níménios).

7.1.1 Apollónios z Tyany

Tento legendární zasvěcenec z Kappadokie rozvinul pýthagorejskou nauku o katarzi, koloběhu duší a o bohu. Podle legendy zemřel v 70 letech 1.st., snad v Efesu. Po smrti je heroizován a líčen jako mág: křesťané v něm pak viděli čarodějnického nepřítele, nekřesťané zase sílu rovnocennou křesťanským zázrakům. Zachoval se jeho legendární životopis, který na poč. 3.st. napsal rétor Filostratos.

Část Apollóniova spisu *TELETAI É PERI THYSIÓN*, "Obřady, neboli o obětech", zachoval Eusébios ([19], IV,13). Jeho základní filosoficko náboženská vize nepůsobí nikterak magicky; svým uměřeným teoretickým pojetím je dokonce spíše protimagická.

"První Bůh" se od "ostatních bohů" odlišuje tím, že je povýšen nad všechny potřeby. Nic nepotřebuje, neboť je sám zdrojem, zdrojem dobra. Proto mu nelze nic obětovat, nanejvýše symbolický dar. Žádnými obřady jej ani nelze k ničemu přimět. Oběti, zvláště krvavé a zápalné, pouze živí nižší božské síly, které přebývají v povětrí. Tyto síly nejsou plně božsky soběstačné a proto se živí pachem krve a čichají obětní dým. Tyto nižší síly, které byly dříve viděny jako bohové, se nyní mohou stávat překážkou ve vztahu k Prvnímu Bohu. Krvavé a zápalné oběti jsou tedy nejen zbytečné, ale i škodlivé. Zde se nově projevuje tradiční pýthagorejská zodpovědnost za veškeré lidské konání, vyjádřená eticky už Filoláem.

Prvnímu Bohu se lze přiblížit poze LOGÓ, myšlením v řádu, živou myslící řečí, životem vědomí. Jedině tím si člověk vyprošuje dobro; každá jiná prosba

by znamenala zřikání se sebe sama, pohasínání lidského vědomí i ztrátu vztahu k Prvnímu Bohu. Úkolem člověka ale není racionální poznání, nýbrž LOGIKÉ THYSIA, oběť artikulovaného myšlení řeči, vědomé zařazení se do řádu.

Výraz LOGIKÉ THYSIA je patrně už starší a ani jeho pozdější výskyt nemusí být vždy závislý na Apollóniovi, přestože popularita jeho spisu byla veliká. Podobné pojetí lze najít už u tragika Eurípida. Později potkáváme tento výraz v hermetických spisech (např. CH XIII,19), pak je podobné pojetí běžné u křesťanů, např. už u Justina a tento výraz sám je běžný u Klémenta Alexandrijského a dostal se dokonce až do textu obecné křesťanské liturgie. V pozdějším křesťanském prostředí bude tento výraz chápán jako "oběť duchovní".

S platónskou filosofickou tradicí nesouvisí Apollónios pouze tím, že tak zapůsobil na četné střední platóniky, ale také tím, že prý navazoval na Platónovo pojetí duše. Podle legendárního životopisu (6,11) pronesl v Athénách "Platónovu řeč o duši" — spíše ale šlo o "platónskou řeč".

7.1.2 Galénos (128–191)

Tento lékař, filosof, filolog a logik navazuje na pýthagorejskou tradici spojení lékařství a filosofie, ale také na praktický styl aplikace myšlení, který byl vlastní intelektuálnímu prostředí jeho rodného Pergamonu. Byl též osobním lékařem Marka Aurelia.

Novopýthagorejskou filosofii Galénos spojuje se "třemi směry" eklektické tradice a jeho myšlení je blízké také hermetismu. Zajímavé je jeho pojetí hmotného života, blízké Poseióniovi.

Život souvisí s jemným "vanutím" — PNEUMA — které je podobně jako u stoiků aktivním principem, jemné látkové povahy. K tomuto "vanutí" se ale Galénos vztahuje jako k platónsky pojaté duši. Mimo jiné je dělí trichotomií a jednotlivá centra těchto složek (vrstev hmotného života) lokalizuje v mozku, srdci a játrech.

Na Galénovo pojetí vnitřní aktivity hmotného života naváže v renesanci Paracelsus: nazve je "archeus". Paracelsus také svým pojmem "sublimatio" vyvodí nové závěry z Galénova spisu "O mísení a síle (DYNAMÉOS) jednotlivých léků", čili o přípravě "galenik" (i dnešní termín).

7.2 Přímé navázání na Platóna

Studium Platónových spisů, jejich vydávání, komentování a výklad speciálních otázek v nich lze sledovat od konce 1.st.př.n.l. (Derkylidés), stejně tak i vztah platónského myšlení ke stoickému, aristotelskému a pýthagorejskému. Přesto netvoří platónské filosofování v 1. a 2.st.n.l. nějakou jednotnou linii "školy". Např. o athénské Akademii doby 2.st.n.l. víme jen to, že "u filosofa Taura (Kavisios z Tauru, scholarcha kolem r. 150) se četlo Platónovo Symposion", jak to ve svých "Attických nocích" (17,20) zmiňuje dobový svědek Aulus Gellius [55]. Nejvýznamnější a hlavně nejznámější postavou řecké středoplatónské filosofie je Plútarchos, jehož myšlení se pokusíme přiblížit samostatně. Jinak jsme odkázáni

na Novotného ([55], str. 135–165) a na Theilera [85]. Jelikož nechceme pouze kompilovat větší plochy textu těchto knih, omezíme se s výjimkou Plútarcha jen na nejzákladnější informace. Naší omluvou budiž to, že s výjimkou Attika patrně nepřicházíme o mnoho filosofických myšlenek, ale spíše o faktografii k dějinám působení Platónova díla.

7.2.1 Přípodobnění bohu — Eudóros

Od konce 1.st.n.l. poměrně běžně potkáme určení úkolu lidského života jako HOMOIÓISIS THEÓ KATA TO DYNATON, což je běžně překládáno jako "přípodobnění bohu podle možnosti" (Novotný). Řecký výraz je možná silnější, doslovně: "stejnost s bohem (ne však naprostá "totožnost"), nakolik to je možné". Nejstarší doklad pro toto pojetí nachází Novotný v Eudórově poznámce k Platónovu dialogu Theaitétos (176 B).

Eudóros z Alexandrie (1.st.n.l.) tím patrně hledá Platónův ekvivalent stoického pojmu TELOS, "cíl", který určuje záměr lidského jednání (PRAXIS). Eudóros patrně usiloval také o monoteistickou interpretaci pýthagorejské tradice.

V různých typech platónismu od této doby po renesanci pak bude zcela běžné určení filosofie (a ne pouze cíle lidské praxe) jako "přípodobnění se bohu, nakolik to je možné, až ke stejnosti". Pro novoplatóniky konce antiky to bude jeden z motivů přerodu jejich filosofických nauk v náboženskou ideologii. Pro křesťanského středoplatónika Klémenta to bude motiv k zařazení filosofie souřadně s vírou pod gnósi. Podobné určení lidského cíle i náboženské moudrosti lze najít už ve starých mysterijních výrazech a v křesťanské zvěsti je živé už díky Pavlovi z Tarsu. Ve středověké mystice pak ústí do výrazu "imitatio Christi" (založeným už starolatinským překladem Pavla), který rozvedou zvláště augustiniani konce středověku, tedy vlastně také novoplatónici.

7.2.2 Podání o idejích — Albinos

Pro Platóna je idea "pravé jsoucnosti", "jsoucnosti poznatelné (myslitelné)". Antiochos z Askalónu pochopil ideje jako myšlenky boží. Patrně v tom smyslu, že na otázku "kde" nebo "jak" ideje jsou (otázka po způsobu bytí, ne po lokalizaci), odpověděl, že v mysli boží. Myslitelné je myšlené, poznatelné je v poznávání. Člověk se svým myšlením vztahuje k božské myšlence, která je základem bytí i poznatelnosti. Filón Alexandrijský shrnul ideje a jejich působnost v Logu božím, "druhém bohu". Podobná určení jsou pak u všech středoplatóniků natolik běžná a využívaná (a přecházejí až do středověku), že je lze považovat jednak za něco, co bylo v této době dobře přístupné vnitřní zkušenosti poznání, jednak za jakési výrazové klišé, přejímané v celém platónsky inspirovaném prostředí.

Jakýsi společný jmenovatel takových určení idejí podává ve 2.st.n.l. Albinos: ideje jsou "myšlenky boha", NOÉSEIS THEÚ.

Albinos sám je patrně spíše pořadatel a školní komentátor Platónova díla. Je představitelem aktivní skupiny intelektuálů, díky nimž vstupovala platónská

filosofie do všeobecného vzdělání. Albinos se pokouší též o harmonizaci Platónových a Aristotelových nauk. Pro další generace je jeho dílo také významným pramenem původně Poseidóniovy definice theologie: "poznání věcí božských a lidských".

7.2.3 Ryzí platónik — Attikos

Tomuto mysliteli z konce 2.st. je naše práce patrně nejvíce dlužna. Seriózní studium by však předpokládalo dostupnost vydání zachovaných zlomků jeho díla (J.Baudry, [5]) a nejen těch, které cituje Eusébios, [19]. Proklos jej prý často spojuje s Plútarchem, zvláště pokud jde o výklad vztahu vzniku světa a božské prozřetelnosti.

Vedle Attikova komentáře k Platónovu Timáiovi je charakteristický už titul jeho díla "Proti těm, kdo Platónovy nauky vykládají prostřednictvím Aristotelových". Proti eklektickým základům a převážně náboženským kontextům dobové filosofie se Attikos pokouší o autentický platónismus. Attikos exponuje právě ta témata, jejichž pozdější život v křesťanském prostředí bude dlouho brzdit recepci Aristotela: vznik světa (i když pro něj z toho neplyne jeho budoucí konec); božská prozřetelnost; nesmrtelnost lidské duše. Zdá se, že společným momentem Attikova soustředění na tyto nauky je lidská zodpovědnost vědomí ve vztahu k boží péči.

7.2.4 Konflikt s křesťany — Kelsos

Pokusy o vyhraněnost platónského filosofování nevedly jen k rozchodu některých středoplatóniků s eklektismem, ale i k prvnímu ostrému útoku proti křesťanské zvěsti z pozice filosofa. Kelsův spis ALÉTHÉS LOGOS, "Pravdivý Logos", z roku asi 178 útočí na křesťanství, které považuje za "lidovou a zkaženou podobu Platónových nauk", z pozice "platónských výšin". Hlavním filosofickým argumentem je nemožnost "vtělení Logu", neboť oblast idejí by přestala být sama sebou, kdyby se cele otiskla v látce, odvěký Logos nemůže být zajat v lidském těle. Prastaré orfické motivy platónismu se zde obracejí proti novému živějšímu pochopení podílu tělesného života na ideálním, lidském na božském.

Kelsova protikřesťanská polemika je prvním a současně až do nové doby nejinteligentnějším spisem toho druhu. To jí ale bohužel nebrání v tom, aby mezi skutečně filosofické argumenty, které stanoví obtížný úkol pro křesťanské myšlení, nevčlenila i všechny protikřesťanské pomluvy a nadávky, které její doba zná. Bylo to dílo velmi vlivné. Čerpají z něj téměř všechny protikřesťanské polemiky až po nedávné ateistické příručky; samozřejmě ale zprostředkovaně, bez znalosti původního pramene a často i bez znalosti původního kontextu (např. "opium lidu").

Rozsáhlé zlomky tohoto Kelsova spisu uchovala Órigenova replika "Proti Kelsovi" (KATA KELSÚ) z poloviny 3.st. Podrobnému rozboru Kelsova pojetí Logu a jeho vztahu k platónské tradici i křesťanskému myšlení se proto budeme věnovat až u Órigena, v II.dílu této práce, věnovaném novoplatónským tématům.

7.3 Plútarchos z Chairóneie

Plútarchos je jedním z nevlivnějších autorů pozdní antiky. Žil v letech asi 45–125 n.l. Často bývá považován spíše za literáta než za filosofa a s tímto hlediskem je bohužel plně spojen i výběr českých překladů jeho děl. V Plútarchově pojetí ale filosofie a naučná i krásná literatura patří k sobě. Literatura jednak popularizuje filosofii, jednak dokresluje onen aspekt krásna, který je v platónském myšlení též zjevovatelem pravdy. Naučná i krásná literatura doplňuje filosofii úměrně tomu, jako je lidský praktický život prostředím, ve kterém se filosofie děje. Nutno ale připomenout, že důležitou součástí této lidské "praxe" je pro Plútarcha náboženský život. Filosofie se zase stává sama součástí literatury, a to součástí vrcholnou, což není tak vzdáleno onomu literárnímu vybídnutí k filosofii a literární příležitosti k filosofování, jak to ve svých dialozích i listech podává Platón.

Filosofie je pochopena jako svébytný vrchol širší lásky k moudrosti, čili vrchol sapienciální úrovně vědomí a sdělení. Specificky filosofické otázky filosofické "lásky k moudrosti" jsou pak na širší sapienciální úrovni doplňovány dalšími vztahy. Tak v listu příteli Saturninovi užívá Plútarchos výrazu *FILOKALOS KAI FILARCHAIOS*, "milovník krásy a starobylosti (původnosti)". Toto Plútarchovo pojetí filosofie a jejího vztahu k ostatní moudrosti bude více než jedno století téměř určující. Podnítl celé hnutí filosofujících literátů a zorientuje i striktní středoplatónské filosofování. Později ovlivní i rané novoplatóniky.

S tímto pojetím souvisí i důraz, který středoplatónská filosofie klade na svoji literární stránku, jejímž vzorem zůstávají Platónovy dialogy. S pojetím původnosti jako starobylosti souvisí i navazování na staré filosofické motivy, platónské i předsókratovské. Tak máme u středoplatónských filosofů i literátů zachováno množství citací předsókratů, které je srovnatelné s množstvím těchto citací u pozdějších vypisovačů ze starých knih (kteří sami často navazují na středoplatónskou kulturní vlnu), a to ve filosofičtějším kontextu. Nejvýrazněji to vidíme na citacích Hérakleita z Efesu, což asi souvisí se stoickými motivy u těchto myslitelů, ale možná i s gnóstickým laděním jejich myšlení a v neposlední řadě i s pouhou zálibou ve všem dávném a obtížně pochopitelném. Staré filosofické motivy se stávají také určitým klišé; sbírky citací předsókratů čerpající z Theofrasta se přepisují také jako zdroj rétorických ozdob. Navázání na Platónův styl znovu oživí i metanaraci: Plútarchos i mnozí další vytvářejí také umělé mýty, jakési ilustrace k filosofickému myšlení. To bude později typické zvláště pro novoplatóniky.

Plútarchos se obrací též ke starému kontextu vzniku filosofického myšlení: ke staré mudrcové tradici "sedmi mudrců" (viz jeho "Hostina sedmi mudrců") a zvláště k apollónskému kultu. Sám je též hlavním Apollónovým knězem v Delfách.

Plútarchos je pro své současníky především morální autoritou. Shoda jeho života s jeho filosofickou etikou, jeho klidný rodinný život i jeho občanská účast v politice se stávají vzorem zcela právem. Tím Plútarchův vliv daleko přerůstá skromný rozsah jeho malé filosofické školy, kterou vede ku prospěchu svých synů a přátel.

Plútarchos je věrný své obci, ale je věrný tím, že jeho myšlení je typicky kosmopolitní. Jeho tolerance, tak typická pro většinu středoplatónských myslitelů, se projeví i v jeho "Paralelních životopisech Řeků a Římanů", srovnávajících řecké a římské ctnosti. Samo slovo ARETÉ už v této době znamená spíše "ctnost" než celkovou "zdatnost" v klasickém smyslu. K dobovému kosmopolitnímu myšlení patří i jeho pestrost a Plútarchos se hojně zabývá i všemi možnými podivuhodnostmi až bizarnostmi. Chce ve všem vidět "jedno", poukazuje k celku. Plútarchos je též prvním autorem, který užívá slova SYNKRÉTISMOS (490 D), a to v pozitivním významu. Tento svůj pozitivní význam si "synkretismus" podržuje i v celém antickém i středověkém písemnictví (viz např. Etymol.magnum).

Specifickým rysem Plútarchova myšlení je ale přes všechnu jeho toleranci a otevřenost k různým tématům především jeho obrácení k minulosti. To bude typické zvláště pro mimokřesťanské myslitele z řad středoplatóníků, ale i mnoho křesťanů podlehne jednostrannosti takové orientace, když místo předfilosofické mytické minulosti pouze dosadí prvokřesťanskou dobu. Plútarchos se obrací nejen k archaické a klasické době řecké, ale např. i k egyptským mystériím (v jejich hellénistické formě). Tato archaická orientace sice podnítl historiky a sběratele starobylých motivů, ale současně představuje jakýsi předstupeň uzavřenosti myšlení pozdních novoplatóníků a předstupeň orientace novoplatónského myšlení na minulost. Plútarchos tak při vši své kosmopolitní toleranci připravuje půdu pro pozdější ideologizaci plodů středoplatónské filosofie. Vztah k celku se nakonec ideologizací promění v totalitu.

7.3.1 Platónské motivy

Plútarchos podrobně komentuje některá místa Platónových dialogů. Jeho komentář občas připomíná alegorickou exegezi, přestože Plútarchos sám kritizuje naivitu stoiků a hodnotí Platóna právě pro přísnost pojetí filosofie. Alegorická exegeze se však brzy stane také přísnou filosofickou metodou a filosofickým viděním skutečnosti. Základními motivy Plútarchova platónského filosofování jsou svět a duše, obojí často v náboženských souvislostech. Platóna považuje Plútarchos za svrchovaného filosofa právě pro jeho nauku o božské prozřetelnosti ve světě a o preexistenci lidské duše před zrozením člověka. Obojí má náboženský kontext, ale zatím ještě ne v onom ideologizujícím pojetí, ve kterém bude filosofie "dokazovat pravdy" toho či onoho náboženství. Prozřetelnost je výrazem božské péče o svět i člověka a preexistence lidské duše je výrazem božských souvislostí lidského původu.

V "Platónských otázkách" se Plútarchos zabývá tím, "proč nazval (Platón v Timáiovi) nejvyššího boha otcem všeho a tvůrcem" a jaký je tedy vztah nevýslovného božství k vnímatelnému světu moudrosti. Pozadím této otázky je jak nauka 6. Platónova listu, tak vlastní Plútarchovo pojetí zprostředkujícího Logu, tolik podobné výkladům Filóna Alexandrijského.

Vztah boha ke světu prostřednictvím moudrosti a Logu je vyložen v Plútarchově díle "O Isidě a Osiridovi" (PERI ISIDOS KAI OSIRIDOS), které je formálně alegorickou exegezí mysterijního tématu.

Ísis je zde vyložena jako zprostředkující moudrost, prostředí logu. Ísis sbírá "roztroušené údy" Osiridovy, čili věčné pravdy boží "žijící na hvězdách", sbírá LOGOI. Ísis tak jako moudrost spojuje každou pozemskou věc s Osiridem, všechny LOGOI s celkem logu, a to způsobem, který je blízký Filónovu pojetí. Formálně podobné budou i křesťanské alegorické výklady takového prostřednictví: Maria THEOTOKOS jako "prostřednice (mediatrix) všech milostí" (i v dogmatu) a moudrost světa — a Kristus jako Logos, který svým vtělením osvobozuje všechny LOGOI k jejich plnému životu. Tím ovšem nechceme a ani nemůžeme křesťanskou zvěst nebo theologii redukovat na toto schéma, pozoruhodná je však formální analogie.

Bůh je pro Plútarcha "dobrý, nepoznatelný, nevýslovný", je principem uspořádanosti světa (KOSMÉSIS). Zcela mimo něj je látka, která boží uspořádávání a zkrášlování pouze pasivně přijímá. Přesto ale ve světě působí i zlo, zakoušené jako AKOSMIA, čili jako nepřítomnost pořádku a krásy, porušení pořádku a krásy, nedostatek světa. Spíše než s látkou souvisí toto zlo s neúplným dotvořením duše.

V díle "O vzniku duše v Timáiovi" upozorňuje Plútarchos na to, že duše vzniká uspořádáním "dělitelné bytnosti" náležející k tělům, že vzniká z "neurčitého" (APEIRON, viz též Filebos 16 C). Špatná a zlá je u Plútarcha ta duše, která je "neurčitá, neustanovená", PSYCHÉ ATAKTOS.

Duše je vždy nějak na cestě. Je ještě nějak neurčitá, je teprve ustanovována. Proto je třeba o duši pečovat, pomáhat jí k ustanovení, k určitosti. K tomu slouží vzdělání a zvláště filosofie, která je onou "horlivostí pro logos", vzletem k logu (HORMÉ EIS TON LOGON), jak to už Platónův text chvalně říká o Sókratovi. Plútarchovy úvahy o filosofii a uspořádání duše budou inspirovat Ficina, což se projeví v jeho obsáhlém díle De immortalitate animorum, "O nesmrtelnosti duší".

Další vývoj platónské filosofie je určen též tím, jak Plútarchos promítne Platónovu trichotomii duše na celé pojetí člověka. Duše je nyní prostřednicí mezi rozumnou myslí čili duchem (NÚS) a vnějším tělem (SÓMA). Proto je duše plná napětí a současně tím v nás, co má být harmonizováno péčí. Duše je životním pohybem, vztahem k celku.

"Život duše" se děje v lidském poznávání i v lidském jednání. Poznání popisuje Plútarchos téměř stejně jako Platón, pouze silněji zdůrazňuje jeho náboženský i etický kontext. Jinak než platónsky ale Plútarchos chápe lidské jednání. Plútarchova etika je aristotelská. Souvisí to jednak s nedotvořeností duše, která se kromě poznáním dotváří též životem, jednáním — ale souvisí to i s tím, že Aristotelovu etiku Plútarchos považuje za filosoficky nejen dobře možnou, ale především za prakticky uskutečnitelnou v lidském životě. Umírněná Aristotelova etika bude od té doby častou složkou platónských nauk.

7.3.2 Poznej sebe sama

Filosoficky podstatnou součástí Plútarchova díla jsou kromě striktně filosofických spisů na platónská témata také některá jeho díla náboženská, která jsou kromě toho i cenným pramenem poznání hellénistických mystérií. Plútarchos,

sám kněz Apollónův, se zabývá také delfskou tematikou, zvláště ve své pýthijské trilogii: "O úpadku věšteb"; "O tom, že se Pýthie nyní už nevyjadřuje ve verších"; "O delfském E", PERI TÚ EI TÚ EN DELFOIS (De E). Tento poslední spis je alegorickou exegezí nebo spíše amplifikací (v jungovském smyslu) nápisu na stěně Apollónova chrámu (ona jota přidaná k "E" je "iota adscriptum").

Z tohoto spisu uvádíme krátkou ukázkou, která ilustruje jak Plútarchův vztah k apollónskému náboženství, tak roli Apollónova kultu při pěstování řeckého moudrostního vědomí i způsob citování předsókratovských myslitelů ve středo-platónských textech. Řeč je o nápisu "E(i)" a "bohem" je míněn Apollón.

De E 17

391 F: Míním, že ten nápis neznamena žádná číslo, ani určení, ani spojení,

392 A: ani nic jiného z těch nedokonalých výkladů. Myslím však, že ten nápis je dostatečným pozdravem boha i oslovením boha a že je i výrokem ustanoveným k zamyšlení o moci boží. Neboť tento bůh vítá každého z nás, kdo k němu přichází, pozdravem: "Poznej sebe sama". Tento pozdrav vůbec není menší než běžné "buď zdráv". Když potom my odpovídáme bohu, pravíme: "Jsi" (EI). Tak odevzdáváme pravdivý, nefalešný a jediný pozdrav bytí (TÚ EINAI), příslušející jedinému.

De E 18: My přece nemáme žádnou účast na bytí. Vždyť každá smrtelná přirozenost, zrozená uprostřed (EN MESÓ) vzniku a zániku, podržuje jen nezřetelný zjev a podobu a není si jista sama sebou.

392 B: Zaměříš-li však rozum (DIANOIAN), když chceš něco pochopit, je to jako kdybys prudce chmátnul do vody, stisknul ji a mačkal uplývající vodu; takže bys zmařil to, co jsi zachytil. Nemůžeš se chopit ničeho stálého, ničeho vskutku jsoucího. Podle Hérakleita "nelze dvakrát vstoupit do téže řeky" (B 91), ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti; ale "rozptyluje se a znovu se spojuje" rychlou a hbitou proměnou.

392 C: Ne, že by se /až/ později znovu spojovala; ale spíše se zároveň spojuje i opouští, "přichází i odchází".

Proto tedy to, co vzniklo, ani nepřivádí sebe k bytí, ani nikdy nepřestává /být/ bez ustanovení /nového/ vzniku; ale stále se proměňuje: tvoří ze semene zárodek, potom novorozeně, pak dítě, jinocha, mladíka, potom muže, stárnoucího i starce. /Tato navzájem/ se rušící zrození tvoří těm, kdo se zrodili, jakási období. My se ale směšně bojíme jedné smrti; bojíme se zvědět, co náleží mrtvým a umírajícím.

Vždyť ne pouze "smrt ohně je vznikem vzduchu a smrt vzduchu je zrodem ohně", jak řekl Hérakleitos (B 76 var.), ale nad to patrnější je, jak se v nás samých kazí dospělý, když se stává starcem.

392 D: Přitom mladý spěje k dospělosti a už i dítě spěje k mládí a k dítěti zase nemluvně. Včerejšek zemřel dnes a dnešek zemře zítra.

”Poznej sebe sama”, tento mudrcký výrok připisovaný Chilónovi, to je Apollónův pozdrav člověku. To znamená (v Plútarchově apollónském kontextu): Poznej, jak jsi i nejsi, jak jsi ”mezi” bytím a nebytím; pokud vůbec nějak jsi, tak jediné díky tomu, že toto poznáváš.

Člověk je bytostí mezi vznikem a zánikem, bytostí proměnlivou, žije uplýváním. Vše živé i vše ostatní se stále proměňuje. Život je změnou, jsoucno je změnou. Jedině bohu může člověk říci ”jsi”. Křesťané chápou analogicky tomu Kristovo vyznání ”Já jsem” (např. Jan 18,5 aj.), ale právě s důrazem na první osobu, která se může stát i lidskou možností. Není bez zajímavosti, že dlouhý úsek tohoto Plútarchova spisu cituje i biskup Eusébios ve své ”Přípravě evangelijní” ([19], XI) a mnoho citací z něj obsahuje i spis Kyrilla Alexandrijského (ideologa koncilu v Efesu) ”Proti Juliánovi”.

K filosofickému výkladu Plútarchova textu v hérakleitovských souvislostech přistoupíme až v komentovaném překladu Hérakleitových zlomků (který teprve dokončujeme). Zde zatím jen tolik, že Plútarchos správně chápe hérakleitovskou současnost, ba totožnost ”přicházení” a ”odcházení” v toku proměn (De E, 392 C); čili ono obtížné téma, kvůli němuž už Platón hodnotil Hérakleita nad Empedokla, pro kterého bylo vznikání a zanikání časově následné (i když v cyklu), viz též Sofisté 242 D,E — [62; 66].

7.4 Milovníci krásy a starobylostí

Výraz z Plútarchova listu Saturninovi vsuktku předznamenává epochu milovníků krásy a starobylostí, ale také exotiky a všeho vzrušivého, od motivů myslitelských po erotické.

Vypisovači ze starých knih a autoři cestopisů nám zanechali cenná svědectví o pozdně antické kultuře, která jsou často i pramenem našich vědomostí také o starších dobách nebo i o jiných kulturách než o řecké.

V této souvislosti se završuje i vznik filosofické doxografie a historiografie. Tento vývoj započatý v úvodech některých Aristotelových spisů a v díle jeho žáka Theofrasta ”Názory fyziků” nyní vrcholí v kompendiích příběhů o filosofech a ve sbírkách citací školního podání filosofických nauk i sbírkách autentických citátů ze starších děl. Pramenem jsou výtahy z Theofrasta. Jediný v úplnosti zachovaný spis tohoto druhu pochází z počátku 3.st. od Diogena Laertia [13] a je přes svoji nedostatečnou spolehlivost významným pramenem podání o staré filosofii.

Středoplatónsky orientovaní milovníci krásy a starobylostí působí i v latinské jazykové oblasti. Nejzajímavějším autorem tohoto proudu je Apuleius z Madaury, romanopisec, náboženský myslitel, řečník, erotický básník a trochu dobrodruh, který své vzdělání načerpal v Athénách a považoval se za filosofa. V díle ”Proměny, neboli Zlatý osel” využil dokonce literární druh pestrého a dráždivého ”milétského románu” jako alegorie mystického zasvěcení. Spisem ”O Platónovi a jeho názorech” chtěl latinským vzdělancům zpřístupnit školní podobu platónské nauky (blíže viz Novotný [55], str. 155–9). Svým velmi volným stylem také překládal do latiny filosofická díla: Platónův dialog Faidón (patrně

první překlad) a pseudoaristotelský spis "O světě".

Apuleius zapůsobil i na latinskou teologii. Ve spise "O Platónovi" vlastně překládá Poseidóniovu definici theologie: "disciplina divinarum humanarumque rerum" (učení božských a lidských věcí). Pod vlivem mystérií vykládá zase Sókratovo daimonion tak, že každý člověk má svého průvodce, který ho provází životem i smrtí (De deo Socratis).

7.5 Núménios z Apameie

Núménios z Apameie syrské je poněkud exotickým představitelem pozdní řecké středoplatónské filosofie (kolem r.200) a bývá často řazen i k novopythagorejcům. (Bylo by též zajímavé zkoumat, zda v Apameii je nějaká souvislá tradice od Poseidónia přes Numénia k Jamblichovi.) Jeho vliv zapůsobí až v prostředí novoplatónském, jehož nízké hodnocení látky (HYLÉ) sám předjímá.

Látka je u něj pojata spíše v jednom z původních nefilosofických významů toho slova, kdy vedle jiného stavebního materiálů (např. dříví) značí i "bláto", jako materiál i jako špínu. Núménios chápe látku jako nepotřebný, ba škodlivý materiál, který kazí svět, odlišuje jej od světa ryze duchového. Látka se jako špína míchá do díla tvůrce a zakládá možnost zla. Proti takovému pojetí hmotného světa budou protestovat dlouho jen křesťané, a to jen ti z nich, u kterých bude živá také stoická filosofická inspirace.

Vztah světa k bohu vidí Núménios podobně exoticky. Tvrdí, že už Sókratés a Platón znají "božskou trojici", jejímž třetím členem je svět. Spíše než křesťanské téma božské Trojice zde působí obecně středoplatónská vize zprostředkování tvůrčí síly a možná i narážky Platónových listů (zvl. 6.) na jeho nenapsanou nauku.

"První bůh" je "otec". Je jediný, dobrý, dokonalý; je "počátek všeho", ale sám nic netvoří. Zde možná Núménios navazuje také na Apollónia.

"Druhý bůh" je "syn". Je "tvůrce", POIÉTÉS, což je výraz stejný jako výraz Septuaginty pro hebrejského Stvořitele. Má stejnou působnost jako Filónův Logos: vytváří a vede svět podle vůle otce.

"Třetí bůh" je "výtvor", POIÉMA. Je to svět, nebo spíše božská stránka světa špiněná látkou.

Proti Numéniovi bude polemizovat křesťan Órigenés. Kupodivu ne proti zařazení světa (alespoň jeho božské stránky) do této trojice, ani proti znevážení hmotné stránky stvoření, ale proti rozlišení "otce" a "tvůrce". Svět je podle Órigena Otcovým stvořením, je dílem Nejvyššího.

Podle Klémenta Alexandrijského (Stróm. I,22,150) prý Núménios uváděl Platóna také do vztahu k Mojžíšovi: "Platón je řecky mluvící Mojžíš". To může být záhadnou ozvěnou problémů, které měli se svou legitimitou první generace židovských i křesťanských filosofů, ale spíše to může být výraz jakéhosi paralelismu mezi Platónovým "uzákoněním" striktní filosofie (včetně slovní hříčky s titulem jeho "Zákonů") a mojžíšským zákonodárstvím.

Kapitola 8

Filosofie u křesťanů

Ve 4.kap. jsme sledovali sapienciální rovinu evangelijní prvokřesťanské zvěsti o spáse v Kristu a v 5.kap. se nám v prostředí valentinovské gnóse občas ukazovala i filosofie sensu stricto. V této kapitole chceme nastínit vývoj středoplatónské filosofie v církevním křesťanském prostředí, který začíná před polovinou 2.st. a končí na začátku 3.st., kdy se i zde objeví novoplatónská vyhraněnost.

Tradiční pojetí patrologie, neboli nauky o díle "církevních otců" a církevních spisovatelů rozlišuje v tomto období dvě generace: apologéty a antignóstiky. Základem takové schematizace je skutečnost, že generace církevních myslitelů kolem poloviny 2.st. píše "Apologie" adresované císařům, zatímco generace působící kolem r.200 se různými způsoby vyrovnává s gnósi. Obě zmíněná témata lze sice nalézt v téměř celém 2. i 3.st., ale pohled na četnost, originalitu i vliv jednotlivých děl mluví pro tradiční rozlišování, byť spíše pojaté jako dvě překrývající se vrstvy než dvě generace. Z pokleslého hlediska ideologického vědomí bývají tyto dvě vrstvy někdy charakterizovány i jako boj církve s vnějším nepřítelem (státem) a pak s vnitřním nepřítelem (gnósi). Zachovaná církevní literatura 2.st. však naštěstí hojně svědčí i o moudřejším pojetí těchto vztahů.

V průběhu celého 2.st. hledají řeckí křesťanští vzdělanci svůj vztah k filosofii. První metodičtější výraz tohoto vztahu se objevuje v úsilí apologétů, pro které je filosofie příležitostí, jak sdělit některé hodnoty křesťanského vědomí. Koncem 2.st. se pak ukazuje i další možnost filsofického myšlení: být alternativou gnóse. Filosofie má gnósi buď nahradit a tím ji vytěsnit, nebo má pomoci překlenout napětí negnóstické víry a křesťanské gnóse. Ve všech těchto pojetích je filosofie především prostředím interpretace, základem možnosti sdělovat i mimo původní kontext. Např. svědčit o některých tématech, které ukazuje víra, též mimo kontext víry. Současně se objevuje i úkol intelektuálního pochopení víry, který pak vyvrcholí v ranné scholastice větou "fides qaerens intellectum" (víra hledající pochopení — Anselm z Canterbury, koncem 11.st.).

Filosofování řeckých křesťanů prvních století je určeno jednak jakýmsi intuitivním a samozřejmým příklonem vzdělanějších křesťanů ke stoické tradici, jednak středoplatónským laděním řeckého intelektuálního prostředí, jehož součástí vrcholní křesťanští myslitelé 2.st. nepřestávají být.

Stoická inspirace křesťanského myšlení 2.st. je alespoň slovně předznamenána už u apoštola Pavla z Tarsu. Samozřejmě intuitivnost stoického vnímání souvisí u křesťanů s optimistickým vztahem k životu a s nechtí k příliš náročným formálním spekulacím. Patrně zde spolupůsobí i několik dalších motivů: počínaje tím, že stoické myšlení bylo už od počátku mírně orientálně (semitsky) laděno a bylo v takovém prostředí samo často vlivné; konče tím, že stoická filosofie byla také "populární", jakožto určité názory shrnuté v kánonu, zvláště etickém. Populární stoická etika byla starokřesťanskému prostředí velmi blízká, čehož dokladem jsou i některá křesťanská přepracování původně stoických populárně etických spisů (např. "Nauka Sylvanova"). Spontánní konvergence některých stoických a křesťanských pohledů jde tak daleko, že v některých případech ani nelze spolehlivě rozhodnout, co je původní součástí stoické nauky a co je křesťanský výklad. Zvláště typické je v tomto ohledu křesťanské přijetí (nebo nezávislé vytvoření analogie?) stoické nauky o "požáru světa" jako křesťanského eschatologického obrazu. Některá místa stoických textů (a dokonce i Hérakleita, např. B 66 z Hippolyta) jsou v nové době často považována za interpolace křesťanského pramene citátu filosofa, ale v řadě případů jde možná o zbytečnou hyperkritiku — vždyť současně se křesťanské téma ohně přece považuje (opět s nejasnou oprávněností) za převzetí stoického motivu.

Středoplatónská filosofická orientace se v raném křesťanství prosazuje až po dosažení určité intelektuální (tedy: také intelektuální) úrovně. Souvisí s křesťansko gnóstickými motivy (přítomnými i v kanonických textech), ale zvláště s tím, že půdu k přijetí filosofického myšlení v prostředí víry připravili hellénizovaní Židé, zvláště Filón Alexandrijský. Od něj přijmou křesťané kultivovanou podobu alegorické exegeze s podobnou samozřejmostí, s jakou už od počátku přijali Septuagintu. Alegorickou exegezi tedy křesťané nepřijímají pouze v její původně naivní stoické podobě, ale též rovnou v její rozvinutější podobě středoplatónské a takto ji budou dále rozvíjet i v novoplatónském myšlení. Filónův "střední" platónismus má ovšem silné stoické rysy, ale jeho metafyzika logu, tak typicky středoplatónská, bude křesťany rozvíjena samozřejmě nejvíce, také až do typicky novoplatónské podoby.

V křesťanském prostředí se vlastně znovu opakuje vznik středního platónismu z myšlení eklektického a stoického.

Život ostatních proudů řecké filosofické tradice je v křesťanském myšlení 2.st. omezen na eklektické zázemí středního platónismu (aristotelské motivy v etice Klémenta Alexandrijského a v příčinném myšlení některých antiochejských křesťanů). Kromě toho by bylo možné sledovat vliv kynických myšlenek, i když spíše na periferii křesťanského filosofického úsilí (v populární etice a v některých pozdějších mnišských regulích). Negativní vztah křesťanů k epikúrejské a skeptické filosofii není v této době ničím specifickým jen pro křesťany a představuje pouze vyostření obecně stoického i středoplatónského odmítání těchto tradic.

Než přejdeme ke sledování vývoje filosofického myšlení církevních křesťanů, pokusíme se alespoň letmo představit pokračování literárních projevů sapienciálního vědomí v křesťanském prostředí novozákonní doby (od konce 1.st.), což jsme zatím učinili jen v gnóstické vrstvě křesťanské tradice. Pak budeme sledovat filosofii u křesťanských apologetů. V tomto prostředí potkáme u Justina

zárodek pojmu "křesťanská filosofie", který je později užíván v nejrůznějších významech, často až do nynější doby. Pokusíme se ukázat původní kontext takového určení a poukázat na přeznačení, které tento pojem později prodělal. Pokusu o výklad díla Klémenta Alexandrijského vyhražujeme celou následující kapitolu, neboť v něm vidíme vyvrcholení filosofické myšlenky v řadách křesťanů této doby a jeden z vrcholů celé středoplatónské filosofie.

Filosofii latinských křesťanů v této práci podrobněji neprobíráme, neboť latinští křesťané 2.st. jsou orientováni spíše protifilosoficky a velké filosofické myšlenky budou v této oblasti spojeny až s novoplatónismem. Stejně tak se necítíme povinni podávat v této práci přehled celé patrologie, v její šíři církevně věroučného, historického i kulturního kontextu.

8.1 Spisy apoštolských otců

Vývoj myšlení není přímočarý. V době po vzniku posledních spisů, které byly později obsaženy uzavřeným kánonem Nového zákona, nepotkáváme hned rozvoj filosofie a theologie. Omezíme-li se na církevní prostředí (tedy s vyloučením mimocírkevních podob křesťanské gnóse), pak lze počátek 2.st. označit spíše jako dobu úpadku křesťanské literatury. Křesťanské písemnictví této doby pokračuje v sapienciální tradici kanonických spisů Nového zákona, dokonce přejímá i některé jeho literární druhy, ale přitom už nemá onu velkolepost zakladatelského činu a základního svědectví. Texty z této doby jsou významné spíše z hlediska církevních a kulturních dějin a dávají také dobrý obraz jak o kontinuitě starého křesťanství, tak o specifickém charakteru starších kanonických spisů Nového zákona. Novozákonní kánon prostě nebyl uzavírán jen z obavy před druhotnými spekulacemi, ale především pro vymezení vůči celé druhotné křesťanské literatuře, a to jak vůči literatuře nábožensky nebo historicky zajímavé, tak vůči pokleslejším podobám křesťanské tradice.

Přibližně z 1.poloviny 2.st. se zachovala řada církevních spisů, včetně apokryfních negnostických evangelií. Významnou vrstvu církevní literatury této doby však představuje sbírka textů nazývaná tradičně "Spisy apoštolských otců" (doplněná r.1873 nálezem ztracené "Didaché"). Některé z těchto spisů bývaly dokonce v řadě lokálních církví součástí kánonu a jsou v některých rukopisech přiřazeny k Novému zákonu. Některých si nyní všimneme spíše jako příkladů kontinuity křesťanské sapienciální tradice.

První list Klémenta Římského do Korintu je nejstarším textem této sbírky, patrně z r.95 nebo 96. Jeho text je i v Alexandrijském kodexu Bible (5.st.). Jeho poměrně autoritativní tón ukazuje překvapivě časnou institucionalizaci římské církve, přestože zde ještě nejsou přítomny mnohé později typické církevní pojmy. Dokonce i Starý zákon je zde nazýván ještě pouze "Písmo". List obsahuje citace novozákonních textů i některé myšlenky stoické a kynické populární tradice, použité bez filosofických poukazů.

Polykarpův list z poč. 2.st. je (stejně jako zlomky Papiovy) svědectvím pokračování maloasijské janovské tradice.

Listy Ignatia Antiochejského z poč. 2.st., které Ignatios psal před svým umu-

čením, jsou svědectvím přímo zázračné osobní statečnosti, ale i svědectvím rigorismu některých proudů starého křesťanství. Jejich atmosféra je neradostná, a to ne pro blížící se konec pozemského života jejich autora, který se na tento konec přímo těší.

List Barnabášův z poč. 2.st. (někdy také v kánonu) patří k nejnaivnějším starokřesťanským textům.

Pastýř Hermův z poloviny 2.st. (často také v kánonu) je naivně alegorickým výkladem vidění stavby věže církve.

Didaché, čili "Nauka dvanácti apoštolů zvěstovaná světu" je nejkrásnějším textem tohoto souboru. V textu, který má patrně různé vrstvy z 2.poloviny 1.st. a z 1.pol. 2.st., jsou i citace starokřesťanské liturgie (Did. 9). Spis býval i v kánonu a je citován i u Klémenta Alexandrijského.

List Diognetovi patří do této sbírky jen z důvodů tradice uchování jejího textu, neboť je to apologie neznámého původu a určitě nejmladší text sbírky.

Sbírka spisů apoštolských otců hrála v církevním prostředí vždy významnou roli a dokonce i v českém jazyce má skvělou překladovou tradici od Františka Sušila po Jana Sokola (viz [81; 82; 80]). Přes ctihodnost celé sbírky a krásu Didaché je však spíše příkladem úpadkového vývoje k plochému moralismu, před kterým hledají už následující generace křesťanů pomoc mimo jiné také ve filosofii.

8.2 Křesťanští apologéti

V době, kdy propukalo pronásledování křesťanů, bylo pochopitelné, že některý z právníky, rétoricky nebo filosoficky vzdělaných křesťanů podal písemnou apologii, adresovanou většinou císaři. Křesťanští apologéti navazují především na antickou právní praxi a rétorickou tradici. Už asi od třetiny 2.st. píší Obrany křesťanů a tento literární druh bude dlouho živý.

"Filosofie" se v Apologiích objevuje především slovně, jako slovo, které je apelem. Souvisí to s tím, že římscí císařové se vesměs považovali za filosofy. Avšak už nejstarší zachovaná Apologie (Aristidova) přechází od obrany křesťanů k obraně křesťanství. Je totiž potřeba císaři ukázat, že křesťané nevyznávají nic špatného. Filosofie se stane nástrojem výkladu; má plnit interpretační roli při představení křesťanské zvěsti císařovi, tak jako ji u Filóna plnila při výkladu mojžíšského Zákona hellénistickému Židovi nebo i Řekovi. Apologie hájí nabídkou interpretace, nebo alespoň nabídkou souvislosti a analogií.

V psaní a podávání Apologií byl jistě kus typického intelektuálního předsudku, že konflikt je způsoben špatnou informovaností druhé strany (ať už nedostatkem informací nebo dezinformací), i kus osvícenské mentality poučit a vyložit, a to v jakési desperátské podobě. Vždyť žádná Apologie neuspěla. Současně v tom ale byla nejen osobní statečnost a poctivost, ale i snaha o kontakt s antickou civilizací. Jednotlivé Apologie zůstaly bez odezvy, ale kultivace filosofického i křesťanského vědomí jejich autorů nakonec proměnila pozdně antický svět. Z pronásledovaného náboženství se po několika staletích stane kulturní síla, která předá následujícím věkům také alespoň část dědictví antické civilizace.

V tom vidíme nejen sílu a vnímavost křesťanské víry, její schopnost přijímat a přetvářet, ale také výsledek filosofického úsilí, totiž úsilí interpretačního, úsilí srozumění. Takovýto ethos naopak nevidíme u těch novověkých církevních apologií, které sice navazují na tematiku křesťanské apologetiky, ale snaží se spíše vnutit témata víry do myšlení pomocí zbytků metafyzického myšlení a neusilují o srozumění.

8.2.1 Aristidés

Nejstarší zachovanou křesťanskou apologií je Apologie podepsaná "Aristidés, filosof z Athén". Kromě řeckých zlomků se zachovala jen v syrsém překladu, a proto pracujeme s jeho polským překladem v [2]. Podle úvodního oslovení v zachovaném překladu by vznikla kolem r.150, ale Eusebios [17] ji klade dokonce do 20.let 2.st. Není ještě specificky filosofická, ale její pronikavé náboženské myšlení na filosofickou úroveň poukazuje a její slovní výraz je už filosofickou tradicí proniknut. Jako příklad ocitujeme její úvodní odstavec:

"Přišel jsem na svět z vůle prozřetelnosti. Čím více pohlížím na nebe, zemi i moře, na Slunce, Lunu i ostatní stvoření, tím více obdivuji, jak dokonale je vše uzpůsobeno a lépe si uvědomuji, že celý tento svět, se vším, co v něm je, uvádí v pohyb někdo jiný, totiž neviditelný Bůh skrytý v něm."

Aristidés pak říká o Bohu, že je "bez počátku", že "není ničím obsažen", ale sám "zahrnuje nebe a vše viditelné i neviditelné" (Apol. 1). To připomíná stoické výpovědi o bohu.

Na stoiky, ale zvláště na Apollónia z Tyany upomínají věty:

"Nežádá viditelné oběti krve, ani nápojů, ani ničeho jiného. O nic také nikoho neprosí; naopak, vše, co žije, se k němu obrací s prosbami." (Apol. 1)

Aristidés uznává povýšenost řecké kultury na "barbarství", ale z hlediska náboženského takový rozdíl nevidí. Kritizuje vášnivost a násilnictví řeckých bohů, což je jednak typicky filosofická kritika, ale možná i náhled víry, že Řecko stále ještě žije také ze zbytků mytického náboženského světa, ve kterém setrvávají barbaři (viz Apol. 8).

Z tohoto hlediska je zajímavá zvláště Aristidova kritika dobového židovství, jejíž motivy opět připomínají Apollóniovu nauku o obětech:

"I když jsou totiž přesvědčeni, že ctí Boha, a to pouze Boha; přesto jejich modlitby ve skutečnosti nesměřují k němu, ale k daimonům. Děje se tak pro charakter jejich obřadů a způsob bohopocty, jako jsou například soboty, novoluní, nekvašené chleby, svěcení Velkého dne, pústy, obřízka, košerování potravin. Tyto způsoby úcty dodržují velice přísně." (Apol 8).

Aristidés zde vlastně konstatuje rozdíl mezi hebrejskou tradicí víry a praxí obřadné bohoslužby — a stává se téměř předchůdcem moderního pojetí "nenáboženského křesťanství", které v 20.st. představí např. D.Bonhoeffer a u nás L.Hejdánek.

Řecké náboženství ani židovské obřady nepřekračují mytickou zkušenost světa, ve které žijí barbaři. Novou lidskou příležitost i zodpovědnost otevírá hebrejská a křesťanská víra i filosofie. Možná právě proto může být filosofie vůbec povolána k interpretaci víry. Je ale třeba odolat pokušení ideologizace takto

užití filosofie: vztáhne-li se filosofie k víře jako k motivu náboženskému, je v pokušení tvořit metanaraci nebo metafyzicky založené náboženství a zvláštnost víry je ztracena. To jsou ale už spíše naše úvahy nějak inspirované též Aristidem než myšlenky Aristidovy Apologie.

8.2.2 Justin Filosof

Iústinus, Řek z palestinské Flavia Neapolis, je prvním křesťanským filosofem, který se nám představuje jako zcela historická postava, neboť se kromě části jeho vlastního díla zachovalo i hodnověrné "Martyrium sancti Justini et sociorum", jedno z nejstarších psaných martyrií.

Justin je typicky kosmopolitní řecký intelektuál, který původně nebyl křesťanem. Sám píše, že v mládí hledal pravdu u učitelů různých filosofických škol: stoik ho odradil rozvláčností, pýthagorejec požadavkem na studium exaktních věd, aristotelik svými finančními požadavky; až zakotvil u kteréhosi platónika (Dial II,8). Ke křesťanství obrací Justina setkání s "neznámým starcem", který mu vykládá "proroky".

Kolem poloviny 2.st. začíná Justin psát svá díla, ze kterých se zachovala "Apologie" adresovaná Antoniu Piovi (vládl 138–161), kratší "Apologie" nejasného určení a nejisté pravosti a obsáhlý "Dialog s Židem Tryfónem", který např. V.Šmelhaus považuje za literární ozvěnu Justinova setkání s rabbi Tarfónem, snad v Efesu v letech 132–135 (viz [83], str. 66).

V Římě založil Justin soukromou školu, která byla orientována křesťansky a filosoficky. Při své prudké povaze se dostával do konfliktů s představiteli jiných škol (např. s kynikem Crescentiem) a kolem r.165 byl pro víru sťat, podle Eusebia [18] dokonce na Crescetiovo udání. V církvi je ctěn jako svatý a jeho jméno je tradičně spojováno s přídomky Mučedník a Filosof.

Justin je prvním filosofem, o kterém bezpečně víme, že už jako filosof přijal křesťanskou víru a nepřestal kvůli tomu být filosofem. To nebylo samozřejmé. Znamená to přece, že filosofie nepatří k těm světským vazbám, které křesťanská proměna mysli opouští, ale že poukazuje nějak jinak podobným směrem, k nějak analogickému "obrácení" mysli. Justin prý nepřestává nosit "bílý plášť filosofů" (viz Dial. 1, [34]), i když je dobře možné, že jej chápal i jako tradiční šat prorocký (což zase není v protikladu k prostředí, ze kterého se patrně zvyk nosit bílý plášť dostal do pýthagorejské společnosti i do řady jiných filosofických škol).

Justin je ale filosofem ve zvláštním smyslu slova. Sám se považuje za platónika, i když v jeho psaném díle převažují stoické motivy. Považuje se za filosofa, ale to je pro něj s jeho křesťanskou vírou nejen spojitelné, ale téměř totožné. Křesťanské kérygma, nauka víry, to je pro něj "jediná spolehlivá a použitelná filosofie" [83]. A řekne-li "starší filosofie", nemyslí tím filosofii klasickou či archaickou, ale hebrejský Starý zákon v překladu Septuaginty. Přitom je Justinovo pojetí filosofie sice naivní, ale ne zase tak, že by se jednalo o pouhou záměnu filosofie a nauky víry.

Slovem "filosofie" Justin rozumí především jeho široký etymologický význam "láska k moudrosti", což svědčí o pojetí spíše sapienciálním. U tak bezbřehého pojetí "filosofie" ale nezůstává, přestože sám nezavádí náležitá pojmová rozli-

šení. Směřuje ke striktnější filosofičnosti. Vždyť i při svém spontánně stoickém myšlení hodnotí Platónovu filosofii nad stoickou právě pro "teorii", což je měřítko striktně filosofické, i když Justinovi jde už o "teorii" ve smyslu "nazírání Boha". I v tomto zaměření jeho myšlenky zůstává filosofickým hlediskem to, že Justin hodnotí vnitřně intelektuální svobodný vhled (Platón) nad účast v božství "zahnutím, obsazením" (stoa).

Řecká filosofická tradice představuje pro Justina jednu větev jakési širší "filosofie", jejíž druhou větví je starozákonní podání. Tuto druhou větev "filosofie" považuje Justin za starší, neboť Mojžíš je přece starší než Platón. Justin opakuje klíšé hellénistických Židů, že "Platón následuje Mojžíše" (I.Apol. 44 — [34]), ale naznačí i možnost, že nemusí jít jen o závislost, alespoň ne jen o závislost vnější.

Hledisko filosofičnosti bere Justin z autentické řecké filosofie, ale orientaci jeho zájmu určuje tradice hebrejská a zvláště křesťanská zvěst o spáse. Hebrejská tradice předčí podle Justina řeckou filosofii svou ctihodností i větším stářím, ale zvláště tím, že je pro něj přímým očekáváním plnosti v Kristu. V Kristově plnosti, čili ve vtělení Logu, je podle Justina jaksi obsažena "filosofie" Mojžíše a hebrejských proroků i řecká filosofie, symbolizovaná pro něj jmény Hérakleita, Sókrata a Platóna. Tak máme už u Justina vlastně část toho pojetí, které později potkáme u Klémenta, dokonce v podobném kontextu nauky o Logu.

Tato nauka navazující na původně stoický LOGOS je nyní už typicky středoplatónská, i když Justinovo poměrně naivní myšlení zůstává blízké starší stoické vrstvě. Platóna Justin chválí nejen za "teoretičnost", ale i za jeho "úctu k Bohu". Justin je dokonce prvním křesťanem, který Platóna filosoficky cituje, i když občas nepřesně, patrně podle paměti z ústní tradice vyučování opřené o příruční výběry textů. Na platónském podání je také plně závislé Justinovo pojetí vzniku světa (nikoliv ale vzniku duše) a pojetí uspořádanosti ve světě (ne však uspořádanosti v člověku). Svou duší je Justin stoik, jako je stoické i jeho pojetí duše.

Justin mluví o hmotné duši člověka, která žije a poznává jen díky své zahrnutosti božským životem;
o jemných hmotných tělech duchových bytostí (andělů) i hrubších démonů, kteří v povětří čichají obětní dým;
o vzplanutí (EKPYRÓSIS) světa;
užívá jednoduchou alegorickou exegezi jako pouhý prostředek harmonizace.

Tato synkreze (nikoliv tedy synkretismus) platónských a stoických témat ve skutečnosti vypovídá o rozpacích, jako v něm musela probouzet Platónova nauka o duši (preexistence duše), ale i o zaměření celého Justinova spíše životního než teoretického úsilí na Logos.

Bůh je podle Justina vševládny rozum, mysl (NÚS); Stvořitel zahrnuje celý svět a všechny lidské duše. Tím udržuje v existenci svět stvořený před konečným časem, který je jinak svou povahou zničitelný (zde je i odkaz na Platónova Timáia) — a podobně je božím působením udržována i lidská duše. Duše je "účastna" v životě (Dial. 4–6). Boží působení na světě i v duši, totiž ona "účast" v životě, to jsou síly Logu. Bůh sám je "dobro a krása", do světa a k člověku vchází boží Logos.

Základ své nauky o Logu uvádí Justin jako církevní kérygma, jako nauku víry, kterou pouze přijal: "...jak nám bylo předáno, je Kristus prvorozeným Synem božím a současně je Logos, ve kterém má účast celé lidstvo" (I.Apol. 46). Jak může vůbec něco, co je přejato z tradice, souviset s náhledem a zkušeností a nebýt jen nefilosofickým předsudkem, tím se bude zabývat až Kléméns. Zajímavé je, že obsahem Justinem převzaté "tradice" kérygmatu je vlastně gnóstické ztotožnění Syna božího s Člověkem, interpretované naukou o Logu, která je sama analogií nauky Filónovy. Kléméns se pokusí toto téma odkrýt filosofickým náhledem a ukázat je také jako zkušenostní, totiž ve zkušenosti víry, specificky křesťanské víry.

Justin však má zcela konkrétní důvod, proč se dovolává právě této centrální pasáže církevního kérygmatu. Chce ukázat vztah naplnění hebrejské tradice v Kristu a universální všelidské působnosti Logu, jak o ní svědčí i hellénistická filosofie. "Proto všichni ti, kteří žili řádně, byli vlastně už křesťany, dokonce i když byli považováni za bezbožníky, jako například z Řeků Sókratés, Hérakleitos a jim podobní. . . zrovna tak ti, kteří nerozumným životem (mimo logos) v kterékoliv době tupili Logos, byli vždy lidmi zlými, nepřáteli Krista a následovníků Logu" (I.Apol. 46). Zde stačí k tomu, aby člověk byl křesťanem, být filosofem nebo mudrcem. Neobjevuje se ani orientace víry k absolutní budoucnosti, ani specificky křesťanské pojetí tělesnosti jako prostředí spásy. Do jisté míry může být toto zjednodušení podmíněno kontextem: jde přece o apologii, o srozumitelné vyjádření, které se nemusí pouštět do obtížných témat. Podobně apologetické založení většiny křesťanského filosofování ale bude pro život víry v její dynamice osudné.

Justin chápe "Platóna a stoiky, řecké básníky i historiky" jako předchůdce Kristovy plnosti, totiž plnosti Logu. "Neboť každý mluvil dobře působením části semenného logu, rozsetého ve světě, která v něm bývala" (II.Apol. 13). Zde už je jakési vědomí o částečnosti předchozího univerzálního pojetí. Současně je toto vědomí využito k ukázání toho, že celý vývoj řecké duchovosti také nějak připravuje příchod Kristův, a to jak v dějinách, tak v každém jednotlivém člověku. To ale řekne výslovně až Kléméns.

Už pro Justina je ale Logos souhrnem božských sil, který se v člověku projevuje vztahem k moudrosti. Zaznívá zde celá škála významů tohoto řeckého slova: od řeči po uspořádanost jsoucna (viz I.Apol. 31). Semenný logos je rozset ve světě a stanoví rozvoj každé věci. Semeno logu v člověku je totéž jako lidská schopnost pravdy, rozumové i etické.

Příkladem jednoduché alegorické exegeze, a to dokonce Platónova textu z Timáia jako prorocství o Kristu, je tato Justinova věta: "Když Platón ve svém Timáiovi vykládá svět, mluví o Synu božím: 'Rozprostřel jej po celém světě jako jeho duši do tvaru písmene X.' Zde vychází Platón z Mojžíše. . . , když Mojžíš z božské inspirace a příkazu pořídil měděný kříž a umístil jej nad svatostánkem" (I.Apol. 60).

Hledání Platónových prorocství o Kristu bude později pokračovat a soustředí se zvláště na Ústavě II,5 (361 B–363), kde je řeč o těžkém údělu filosofa, který bude ANASCHINDYLEUTHÉSETAI, "rozepjat, napnut", což i F.Novotný, asi pod vlivem této tradice, překládá "ukřížován". Podobné paralely, ale méně zá-

vislé na nahodilých jednotlivých výrazech, nabízí vztahy Sókratés — Platón a Kristus — Nový zákon. Paralelu Sókratés — Kristus často zmiňoval i Jan Patočka. Tento paralelismus je podle našeho mínění důležitým symbolickým výrazem synkretismu směřujícího k jednotě plnosti. K jednotě plnosti na jako k totalitě, ale jako k tělesnému naplnění vztahu k celku. Tento paralelismus je symbolem, který vypovídá o struktuře našeho rozumění. Taková symbolický výraz ale nesmí být zaměňován za historický kontext Platónova díla. Jména Sókrata a Ježíše byla středověké Evropě předána už v takovémto pochopení a evropská duchovost z takéhoto pochopení obou zakladatelských údělů vyrostla.

Život filosofie v křesťanském prostředí povede v novoplatónské vrstvě k užívání pojmu "křesťanská filosofie". Tímto pojmem budou po dlouhá staletí označovány ty verze novoplatónské filosofie, které pro vznik světa užívají výraz "stvoření" a ne "emanace" a pro výklad lidského poznání nauku o iluminaci a ne nauku o anamnézi — nebo jejich pojetí anamnéze nepotřebuje preexistenci lidské duše před počtím. K výkladu smysluplnosti těchto zdánlivě pouze doktrinárních rozdílů se dostaneme až u novoplatóniků. Takové vymezení "křesťanské filosofie" ale zdaleka není jediné. Scholastika vrcholného středověku bude "christianizovat" Aristotela. Modifikovaný aristotelismus přenesený pak do novověkého ideologického prostředí bude za "křesťanskou filosofii" (a pod dávným vlivem averroismu i za "odvěkou filosofii") vydáván ještě ve 20.st., což se bude podílet na všeobecné diskreditaci tradičně křesťanských hodnot. Četní filosofové z řad křesťanů pak právem odmítají vázanost myšlení kterýmkoliv "ismem", i když se samozřejmě inspirují také starou filosofickou tradicí. U Justina tomu vlastně bylo podobně: snažil se různými filosofickými výrazy interpretovat zvěst víry (což ovšem vyústí později spíše v teologii), ale snažil se také ukazovat jak sounáležitost víry s ostatní lidskou zkušeností, tak i proměnu lidské zkušenosti vírou. Justinovi jde o celostní pojetí, což je pro středoplatónské filosofování typické. Jeho prudká povaha ale ve službě horlivosti víry někdy nebezpečně posouvá hledisko celostní (celopohyb světa a vědomí) k hledisku totalitnímu, když se staví téměř do pozice mluvčího celku.

8.2.3 Athénagoras

Asi ze 70.let 2.st. pochází spis "Prosba za křesťany" (PRESBEIA PERI CHRISTIANÓN), který jako svého autora uvádí Athénagoru, křesťanského filosofa z Athén; platónského filosofa, který přijal křesťanskou víru. Slovní spojení "křesťanský filosof" zde stále ještě znamená spíše "filosof z řad křesťanů", ale text ukazuje už i vývoj ke specifitějšímu pojetí křesťanské filosofie. Text díla ukazuje i poměrně dobrou znalost Platóna a tak ilustruje další intelektualizaci křesťanského prostředí.

Zajímavá je 10.kap. spisu [4], ve které se Athénagoras vyrovnává s obviněním křesťanů z ateismu. Křesťané nejsou ateisté, neboť ctí "Otce, Syna a Ducha i anděly".

Hledisko úcty tedy činí z křesťanství náboženství. Křesťanství je kromě specifčnosti své víry také náboženstvím. To je dvojnásobný výrok. Můžeme mu ro-

zumět buď tak, že moment úcty vede k určitému zpředměnění "objektu úcty" a tak se dostává do napětí s nepředmětností specificky křesťanské víry. Můžeme tomu ale rozumět i tak, že vztah úcty je společným jmenovatelem každé lidské kultury, náboženské i filosofické; že každé lidské vztahování je aktivováno úžasem úcty, a to včetně aktu víry. Pak by byla úcty spíše obecným hlediskem péče (kultury), která se na různých úrovních naplňuje buď vztahem mytickým, nebo filosofickým vztahem k bytí jsoucna, nebo aktem víry (podrobněji viz [51]).

8.2.4 Theofil z Antiochie

Z počátku 80.let 2.st. pocházejí tři knihy "Autolykovi" Theofila Antiochejského. Jejich způsob argumentace proti řeckému lidovému náboženství už plně předjímá scholastické pochopení "křesťanské filosofie" jako tradiční metafyziky a sám evokuje náboženské myšlení Xenofanovo, které historicky stálo na počátku vývoje řecké metafyzické filosofie.

Základem Theofilova pojetí filosofie je výrok apoštola Pavla z listu Římanům, který o nekřesťanech říká (Řím 1,19–1,23): "Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu. Poznali Boha, ale nevzdali mu čest jako Bohu ani mu nebyli vděční, nýbrž jejich myšlení je zavedlo do marnosti a jejich scestné srdce se ocitlo ve tmě. Tvrdí, že jsou moudří, ale upadli v bláznovství: zaměnili slávu nepomíjitelného Boha za podoby pomíjitelného člověka . . ." [6].

To, co bylo u Pavla z Tarsu v 50.letech 1.st. výpovědí náboženskou, se nyní stává impulsem k použití tradiční řecké metafyziky ve službě nauky víry. Víra je převedena na nauku víry a filosofie je pochopena jen jako metafyzika. V II.knize Theofilos toto své pojetí dokresluje tím, že ze zmatení myslí nekřesťanů obviňuje především řecké básníky, tedy tradičně hlavní a téměř jediné učitele řeckého náboženství. Tím se správně vymezuje vůči mytickému původu řeckého náboženství, ale jeho racionální vyhraněnost současně zužuje pojetí filosofie na poznávání objektů poznání a stejně tak zpředměňuje i víru.

8.2.5 List Diognetovi

Tato obsáhlá, intelektuálně koncipovaná apologie je zachována ve sbírce spisů "apoštolských otců". Přes všechny snahy patrologů 20.st. se ji nepodařilo nijak zařadit, ani časově, ani co do autora. Za nejpravděpodobnější dobu vzniku tohoto textu lze snad považovat dobu kolem r.200, ale už sama možnost různých vážně míněných datací od počátku 2.st. do raně byzantské doby o mnohém vypovídá. Za možného autora spisu bývají střídavě považováni všichni alespoň podle jména známí apologéti 2.st.

Myšlení křesťanských apologií je opravdu poměrně homogenní. Různí autoři se liší vlastně jen mírou intelektualizace, mírou znalosti Platóna, vztahem k obřadné stránce náboženství (zvláště židovského) a stupněm objektivace pojetí filosofického poznání. Tyto rozdíly jsou však většinou nevelké, takže neumožňují spolehlivé zařazení tak vyváženě a téměř opatrně formulovaného textu,

jakým je List Diognetovi.

Od této zásadní stejnorodosti myšlení křesťanských apologetů 2.st. se zřetelně odliší až jiné křesťanské myšlení než myšlení apologetické.

8.3 Křesťanské myšlení kolem r.200

Období apologií nelze nijak časově uzavřít, neboť takové spisy vznikají dál, dokonce už i latinsky. Změna orientace zájmu předních křesťanských myslitelů je však od konce 2.st. patrná. Tito myslitelé nyní tematizují samotné vztahy víry a filosofie, víry a gnóse. Tam, kde budou takové vztahy nahlíženy také pozitivně, tam se objeví vrcholně středoplatónské myšlení (Kléméns). Jiní, jako např. Meliton ze Sard nebo Eirénaios, se pokusí o méně velkolepou a praktičtější cestu. Od poč. 3.st. se mezi křesťany objeví a na Západě dokonce na čas převládne i protifilosofická reakce, a to nejen v prostředí latinském (Tertullianus), ale i v prostředí řeckém (Hippolytos Romanos).

8.3.1 Eirénaios z Lugdunon

Dílo tohoto křesťanského myslitele a téměř pacifistického církevního politika je významné pro rozvoj theologie a pro poznání staršího křesťanského myšlení (gnóse, uzavírání novozákonního kánonu). Pochází z Malé Asie, kde byl v útlém věku žákem biskupa Polykarpa ze Smyrny, ale r.178 se stal biskupem v Lugdunon (Lyon). Pokouší se nejen o umírněnou církevní politiku, ale především o umírněnou církevní theologii. Ta se má vyhýbat pojmovým sporům a zbytečným dedukcím a má spíše vyprávět křesťanskou zvěst víry (KÉRYGMA). Na takovém pojetí theologie je ovšem filosoficky zajímavá pouze tato metoda sama, metoda tak odlišná od pozdější scholastiky (včetně časné scholastiky byzantské) s jejími složitými a často pouze formálními distinkcemi. Takovou theologii Eirénaios vykládá v díle "Výklad apoštolské zvěsti" (EPIDEIXIS TÚ APOSTOLIKÚ KÉRYGMATOS), které se však zachovalo jen v arménském překladu (část jeho polského překladu je v [2]). Zvěst víry je zde tedy něčím, k čemu má přistoupit ještě "výklad", podobně jako už u Hérodota přistupoval "výklad" ke "zkoumání" a zkoumanému, aby vytvořil teoretickou nauku.

Eirénaios je ale známější díky svému rozsáhlému dílu z počátku 80.let 2.st. "Dovědčení a vyvrácení falešné gnóse" (ELENCHOS KAI ANATROFÉ TÉS PSEUDÓNYMÚ GNÓSEOS), zachovaném v obsáhlých řeckých zlomcích a ve starém latinském překladu (Adversus haereses). Přes mnohdy ostrý tón své protignóstické polemiky však Eirénaios sám přejímá i některé gnóstické motivy, které jsou obecně významné ve středoplatónském a zvláště v hermetickém kontextu. Tak např. tento církevní "antignóstick" sám užívá výraz ANAKEFALAIOSIS (lat. "recapitulatio" — úplná obnova v jednotě) jako kosmologické i antropologické vyjádření křesťanské eschatologické naděje. Může se zde odvolat na Pavlovo pojetí Krista jako "hlavy" tělesa církve. Proti podobným pojetím blízkým křesťanské gnósi se ostřeji vyhraní až protiplatónské církevní myšlení, trvaleji až v pozdním středověku.

8.3.2 Hippolytos

Tohoto rigidního římského vzdorobiskupa ("vzdoropapeže") zde zmiňujeme pouze proto, že ve svém díle "Důkaz proti všem herezím" (KATA PASÓN HAIRESEÓN ELENCHOS — většinou citováno latinsky jako "Refutatio omnium haeresium", "Vyvrácení všech herezí" [30]) opsal řadu starých a jinak nezachovaných pramenů. Hippolytos se snaží ukázat, že všechny hereze mají původ ve filosofii, že jsou plodem filosofování. Proto bylo jeho dílo často citováno také jako "Philosophumena", čili "Co vzniklo filosofováním". Bez snahy o porozumění zde cituje řadu unikátních textových míst, včetně např. předsókratiků. Dílo pochází z poč. 3.st.

8.3.3 Tertullianus

Ještě zásadnější je nefilosofičnost latinského puristického theologa Tertuliána (160–222). Programově hlásá, že ve výkladu víry nelze používat nesrozumitelné a ošidné postupy filosofické, ale místo nich všem jasné a zřetelné spolehlivé pojmy morální a právní. Takové hledisko má v latinském prostředí jakousi tradici, ale navíc zde o všem rozhoduje Tertuliánova rétorická a právní praxe a jeho náboženský fanatismus blízký fundamentalismu. Zmiňujeme se o tom jako o důvodu toho, proč bude platónské filosofování na Západě tak opožděno; ale také jako o paradoxu, který se bude ještě mnohokrát opakovat.

Ve svém odporu k filosofii (také jako k čemusi řeckému, tedy cizímu) totiž Tertulián nereflktovaně užívá řadu výrazů a obrazů, které jsou původně filosofickými pojmy a postupy a nyní už přešly do běžné řeči. Jde např. o popularizované stoické nauky o "hmotnosti těla" a o "hmotné duši", dále o vliv platónských diairesí i stoických pojmů na římské právo, zprostředkovaný eklektickými stoiky. Nefilosofická manipulace se sedimenty pokleslého filosofování zdevastovala latinskou teologii až do Augustinovy reformy. I později zůstává trvalou zátěží latinského myšlení: přežívá v některých proudech teologie a i jinde působí její touha vyjadřovat se přesně, zřetelně a jednoznačně — touha ve své nefilosofičnosti zcela naivní — posuny v chápání metafyzické filosofie.

Literatura

- [1] ALTANER BERTHOLD, STUIBER ALFRED Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg — Basel — Wien 1978 (8.vyd.) (Herder)
- [2] ANTOLOGIA LITERATURY PATRYSTYCZNEJ ed. M.Michalski Warszawa 1975 (IWP)
- [3] ARNIM HANS von Stoicorum veterum fragmenta Lipsiae 1903
- [4] ATHÉNAGORÁS Presbeia peri christianón Migne, Patrologia, ser. graeca 6, p. 888 nn.
- [5] ATTIKOS Fragments de sou oeuvre ed. J.Baudry Paris 1931
- [6] BIBLE, PÍSMO SVATÉ STARÉHO A NOVÉHO ZÁKONA Ekumenická rada církví 1988
- [7] CICERO Academia, ed. Koschny Berlin 1874, Band XIV (3)
- [8] CICERO De divinatione in: Paradoxa Stoicorum... ed. O.Plesberg Lipsiae 1908 n.
- [9] CICERO De finibus
- [10] CICERO De natura deorum, in [8]
- [11] CICERO Tuscul.disput.ed. V.Erkl, G.Ammon Gotha 1904
- [12] DIELS HERMANN, KRANZ W. Die Fragmente der Vorsokratiker, 1954 (6.vyd.)
- [13] DIOGENÉS LAERTIOS Životopisy, názory a výroky proslulých filosofů Praha 1964
- [14] EIRÉNAIOS (IRENEUS) Adversus haereses Migne, Patrologie, ser. graeca, t.7
- [15] Eirénaios — SV. OTCE IRENEA ... Patero kněh proti kacířství ... přel. Jan N.F.Desolda Praha 1876

- [16] Eirénaios — IRENEUSZZ LAGDUNUN Wyklad nauki apostolskej in: ANTOLOGIA LIT.PATR. ed. M.Michalski Warszawa 1975 (IWP)
- [17] EUSÉBIOS TÚ PAMFILI Historia eklesiastiké GCS (Die griechische christliche Schriftsteller) Eus 2, Vol. 1–3 ed. Th.Mommsen, 1903–1909
- [18] EUSÉBIUS PAMPHILI Církevní dějiny, přel. J.J.Novák Praha 1988 (Charita)
- [19] EUSÉBIOS TÚ PAMFILI De praeparatione evangelica Migne, Patrologie, ser. graeca, t. 21 (GCS Eus 8,2;1954)
- [20] FESTUGIÈRE A.J. Le Dieu cosmique, "Révélation d'Hermés Trismegiste" Paris 1949
- [21] Filón Alexandrijský - PHILONIS ALEXANDRINI . . . opera quae supersunt ed. L.Cohn, P.Wendland, 1896 nn.
- [22] Filón Alex.(pseudo) De vita contemplativa in: [21], Vol. VI. ed. L.Cohn, S.Reiter Berlin 1915, p. 46–71
- [23] GAWROŃSKI JAN Wielka zagadka (Uwagi do Prologu Ewangelií św. Jana) in: W drodze 1979/10, Poznań
- [24] GRÉGORIOS NAZIANZ. Oratio 26 Migne, Patrologia, ser. graeca, Vol. 35 (Or.26,4 = PG 35, 1233)
- [25] HELLER JAN Starověká náboženství Praha 1976, Kalich (str. 37)
- [26] HELLER JAN Překladatelský postup Septuaginty in: Studie a texty KEBF 2, Miscelanea Praha 1979 (Kalich), str. 7–53
- [27] HERMETIS TRISMEGISTI POEMANDER ed. G.Parthey, Berolini MDCCCLIV
- [28] HERMETICA, The Ancient Greek and Latin, Vol. I.–IV. ed. Walter Scott, New York 1924 reprint: Boston 1985 (Shambala)
- [29] HIERONYMUS STRID. De viris illustribus Migne, Patrologia, ser. latina 23, 601 nn.
- [30] HIPPOLYTOS ROM. Refutatio omnium haeresium ed. P.Wendland, Berlin 1916 (GCS Hipp 3)
- [31] HULEWICZ JERZY Egó eimi Poznań 1922 (2.vyd.)
- [32] JOSEPHUS FLAVIUS Peri tú Iúdaikú polemú in: Opera omnia, Vol. V. Lipsiae 1895
- [33] JUNG CARL GUSTAV VII Sermones ad Mortuos Die sieben Belehrungen der Toten Geschrieben von Basilides in Alexandria. . . in: Erinnerungen, Träume, Gedanken Anfgz. Aniela Jaffé Zürich — Stuttgart 1962 (s. 191)

- [34] JUSTINUS Migne, Patrologia, ser. latina 6
- [35] KABALA, SÉFER JECÍRÁ in: Studie a texty KEBF 4, Biblické studie Praha 1982 (Kalich), str. 107–123
- [36] KABALASEFER JECIRA Kabalistická studie ed. Otakar Griese (bilingua) Přerov 1921
- [37] KADLEC JAROSLAV Církevní dějiny I. Praha 1971 (ÚCN, skriptum CMBF v Litoměřicích)
- [38] KLÉMÉNS ALEX. Protreptikos pros Hellénas ed. O. Stählin, 1905
- [39] KLÉMÉNS ALEX. Paidagógos ed. O. Stählin, 1905
- [40] KLÉMÉNS ALEX. Strómateis ed. O. Stählin Berlin 1895 (4. vyd.) (Akademie Verlag)
- [41] KLÉMÉNS ALEX. Ecerpta ex Theodoto ed. F. Sagnart Sources chrétienne, 1970
- [42] KLÉMÉNS ALEX. Tis ho sózomenos plúsios in: Clem. Alex. Operum omn. ed. R. Klotz, Lipsiae 1832
- [43] KLÉMÉNS ALEX. Hypotypóseis
- [44] KLÉMÉNS ALEX. Eklogai profétikai in: Journal of Theological Studies 30 (1929), H.S.J. Thackeray London — Oxford
- [45] KNIHA MOUDROSTI přel. Heger, Brno 1946 (Akord)
- [46] KOVÁŘ FRANTISEK Filosofické myšlení hellénistického židovstva Kladno 1922
- [47] KRATOCHVÍL ZDENĚK Evangelium pravdy Nakladatelství Anthroposofické spol. v Praze, v tisku
- [48] KRATOCHVÍL ZDENĚK Lesk a bída astrologie M. Němejc — Strakonice 1991, nakl. Krajina
- [49] KRATOCHVÍL ZDENĚK Čas a dějiny očima křesťanské gnóse in: PARAF 4 (1986), str. 4–12
- [50] KRATOCHVÍL ZDENĚK Gnostické dědictví in: PARAF 4 (1986), "X.Y.", str. 21–29
- [51] KRATOCHVÍL ZDENĚK Úcta, náboženství, kultura in: PARAF 9 (1988)
- [52] MATOUŠEK J. Gnose Praha 1925
- [53] NEUBAUER ZD., FIALA JIŘÍ Implikátní a explikátní řád živé skutečnosti Praha 1986 (VTS, ed. P. Kůrka)

- [54] NEUBAUER ZDENĚK O povaze bytíin: Cesta za smyslem bytí a poznání Praha 1988 (VTS)
- [55] NOVOTNÝ FRANTIŠEK O Platónovi IV. Druhý život Praha 1970 (Academia)
- [56] Nový zákon: THE GREEK NEW TESTAMENT ed. Kurt Aland, Matthew Black, ... Stuttgart 1968 (2.vyd.)
- [57] ÓRIGENÉS Kata Kelsúed. P.Koetschau, Berlin 1899
- [58] ÓRIGENÉS Peri archón. De principiis ed. P.Wendland, P.Koetschau Berlin 1899 n., 1923 (2.vyd.)
- [59] ÓRIGENÉS Órigenús ton eis to kata Joannen Euangelion exegetikon ed. E.Preuschen, Leipzig 1903 (CGS, Origenes Werke 4)
- [60] ÓRIGENÉS In Matt. XII,15 Die griechische christl. Schriftsteller, Ori X., 1933
- [61] POPYRUS BODMER XIV–XV P 75 ed. V.Martin et R.Kasser, Tome II Genève 1861 (Biblioteca Bodmeriana)
- [62] PLATÓN Platonis opera, ed. I.Burnet Oxford 1899 nn. (Univ.)
- [63] PLATÓN Faidon, přel. F.Novotný (jako i další citované dialogy) Praha 1935 (Laichter — jako i další citované dialogy)
- [64] PLATÓN Kratylos Praha 1936
- [65] PLATÓN Listy Praha 1945
- [66] PLATÓN Sofistes Praha 1933
- [67] PLATÓN Symposion Praha 1947 (3.vyd.)
- [68] PLATÓN Theaitetos Praha 1935
- [69] PLATÓN Timaios a Kritias Praha 1919
- [70] PLATÓN Ústava Praha 1921
- [71] POKORNÝ PETR Tomášovo evangelium (překlad s výkladem) Praha 1982 (2.vyd.) (Kalich)
- [72] POKORNÝ PETR Počátky gnose Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk Studie ČSAV 1969/6, Praha
- [73] POKORNÝ PETR Píseň o perle Tajné knihy starověkých gnostiků Praha 1986 (Vyšehrad)
- [74] POKORNÝ PETR Expedice Nag Hammádí III in: Studie a texty KEBF 2, Miscelanea, Praha 1978 (Kalich), str. 105–118

- [75] PORFYRIOS Jeskyně nymfpřel. Jar.Matoušek, Praha 1922
- [76] PROKLOS Comm. in Platonis Parmenidesin: Plato, p.469 nn., Lipsiae 1839
- [77] PSELLOS MICHAEL de operatione daemonum, inclusive scholia in C.H. ed. V.C.Boissonade, Norimberg 1838
- [78] REINHARDT KARL Poseidonios München 1921
- [79] SEPTUAGINTA ID EST VETUS TESTAMENTUM GRAECE IUXTA LXX INTERPRETES ed. Alfred Rahlfs, 2 t. Stuttgart 1935
- [80] SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ přel. Dan Drápal, Jan Sokol, L.Varcl Praha 1986 (Kalich)
- [81] SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ přel. J.J.Novák Praha 1971 (Charita — skriptum CMBF v Litoměřicích)
- [82] SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ A JUSTINA MUČEDNÍKA přel. František Sušil Brno 1874 (3.vyd.)
- [83] ŠMELHAUS VRATISLAV Řecká patrologie Praha 1972 (Kalich, skriptum KEBF)
- [84] TEKSTY Z NAG HAMMADI tlum. Albertyna Dembska, Wincenty Myszor Warszawa 1979 (ATK)
- [85] THEILER WILLY Die Vorbereitung des Neuplatonismus Berlin 1930
- [86] THEOFILOS ANTIOCH. Migne, Patrologia, ser. graeca 6, 1024 nn.
- [87] THOMAS AQUINAS Summa theologica ed. de Rubeis, Billmart Taurini 1938
- [88] VOPĚNKA PETR Rozpravy s geometrií I. Praha 1989 (Panorama)
- [89] VULGATA — BIBLIA SACRA rec. Robertus Weber Sutfart 1975 (2.vyd.)
- [90] PLÚTARCHOS Pythii dialogi tres ed. R.Paton, Berolini 1893
- [91] PLÚTARCHOS Über Isis und Osirised. G.Parthey, Berolini 1850
- [92] FICINO M. Platonis philosophi quae exstant graece . . . cum Marsilii Ficini interpretatione. . . , Vol. VII. Biponti 1735