

Život a dílo Josepha Flavia

Steve Mason

Abstract: The Life and Works of Josephus

The works of Josephus (37 – ca. 100 CE) have been extensively cited ever since he wrote them. Strangely enough, however, hardly any of his many users, prior to the 1980s, asked basic questions about the structures, themes, and audiences of these compositions – about what he meant to convey, using his typical language, rhetoric, and contexts guides. Yet how can we use his material if we do not know what he meant by it? This essay provides a brief orientation to Josephus' life and to reading his works as intelligent compositions. It is not meant to be definitive on any point, but it provides enough documentation that readers may further investigate these questions without limit, for their own purposes.

Keywords: Josephus; Judean War; Antiquities; Josephus' Life; Contra Apionem

DOI: 10.14712/27880796.2024.10

Úvod¹

Willem Cornelis van Unnik v polovině 70. let 20. století poznamenal, že Josephus je všude *používán a citován*, ale jen zřídka je studován.² Jeho postřeh našel o několik let později oporu ve Feldmanově více než tisícistránkové bibliografii josephovského bádání, která sledovala hlavní oblasti bádání do roku 1980 (např. prameny, biblická parafráze, studium speciálních otázek a historických období, srovnání s jinými texty a dějiny recepce). Feldman ale nepotřeboval žádné oddíly o struktuře, cílech, tématech nebo adresátech Josephových dějin, protože badatelé o tyto otázky dosud neprojeví větší zájem.³ Dokonce i díla, která se objevují na necelých třech stranách věnovaných historiografii, se zaměřují na otázky po Josephově kompetenci, přesnosti či historické spolehlivosti, nikoliv však na otázky, které si obvykle spojujeme s historiografií.⁴ Stejně tak Per Bilde ve svém vyčerpávajícím přehledu bádání

1 Z anglického originálu přeložil David Cielontko.

2 Willem C. van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1978, 18.

3 Srov. podrobný obsah v knize Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship, 1937–1980*, Berlin: De Gruyter, 1984, v–xv.

4 Tak Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, 118–20. K obvyklým otázkám, které se pojí s historiografií, viz John Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Histo-*

pro svou studii o Josephovi z roku 1988 nenašel žádné studie o základních úvodových otázkách ve vztahu k oběma Josephovým dějinám.⁵ *Interpretovat* Josefova díla kontextuálně není pro historika římské Judeje jediným úkolem. Mělo by to však být *jedním ze základních zájmů*.

Když v 80. letech 20. století Louis Feldman a Gohei Hata spatřili rozpor mezi významem Josepha a současně nedostatkem odborných publikací o něm, iniciovali projekt, který měl představit stav bádání v podobě souboru studií od různých odborníků.⁶ Jejich témata potvrzují již popsanou situaci. Těch několik málo studií, které se týkají Josephových dějin, se orientuje na velice partikulární otázky (např. Justus, Masada, pasáže v biblické parafrázi), zatímco většina studií se věnuje Josephově práci s prameny nebo srovnání s jinými texty. Tyto svazky byly nicméně předzvěstí silícího zájmu o Josepha. Nebylo proto úplným překvapením, když o několik let později v roce 1992 Joseph Sievers a Fausto Parente uspořádali v italském San Miniato velkou mezinárodní konferenci věnovanou právě Josephovi. Když Sievers a Parente pátrali po celém světě po odbornících na Josepha, našli asi dva tucty badatelů, včetně již zmíněného Feldmana a Haty, ale také mladých kolegů, kteří nedávno publikovali své první studie.⁷ Výzkum o Josephovi se ocitl na prahu

riography, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Luke Pitcher, *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography*, London: I. B. Tauris, 2009; Pere Villalba i Varneda, *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden: Brill, 1986.

- 5 Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, His Works and Their Importance*, Sheffield: JSOT, 1988, 70–71: „Obsah *Bel*. není v literatuře o Josephovi obvykle uváděn.“ „Pokud je mi známo, nelze nalézt žádný příspěvek k diskusi o kompozici a plánu *Bel*.“ Srov. také stranu 89 o *Starožitnostech*, kde k uvedeným tématům Bilde nachází pouze několik stran v článku jednoho badatele.
- 6 Louis H. Feldman – Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit: Wayne State University Press, 1987, 13–14 (o jejich záměru) a Louis H. Feldman – Gohei Hata (eds.), *Josephus, the Bible, and History*, Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- 7 Viz Fausto Parente – Joseph Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden: Brill, 1994. Sborníky studií o Josephovi byly dosud vzácné: viz Abraham Schalit (ed.), *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, a Otto Betz – Klaus Haacker – Martin Hengel (eds.) *Josephus-Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. Konference v San Miniato měla zásadní dopad na další studium Josepha jako autora. Nedávne monografie to dokládají: Regula Grünenfelder, *Frauen an den Krisenherden: eine rhetorisch-politische Deutung des Bellum Judaicum*, Münster: LIT Verlag, 2003; Tamar Landau, *Out-Heroding Herod: Josephus, Rhetoric, and the Herod Narratives*, Leiden: Brill, 2006; Tessel M. Jonquière, *Prayer in Josephus*, Leiden: Brill, 2007; Mark Brighton, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations*, Atlanta: SBL Press, 2009;

toho, aby se stal samostatným uznávaným oborem. Stejně jako dosud byli ti, kteří se tímto korpusem významně zabývali (a zabývají), většinou odborníci na klasickou filologii, židovské dějiny, religionistiku, archeologii a teologii.

Josephovo jméno bylo samozřejmě dobře známé každému, kdo se zabýval starověkou Judejí nebo křesťanskými počátky. Mnohosvazková příručka Emila Schürera věnovaná historické době Ježíše je ilustrativním příkladem toho, jak byl Josephus používán. S vysvětlením, že Josephovo dílo „poskytuje hlavní pramen pro zde studované dějiny“,⁸ Schürer a pozdější redaktoři jeho knihy⁹ převzali spolu s Josephovými daty i velkou část jeho *perspektivy*. Tam, kde jsou k dispozici jiné prameny, jejich poznámky nabízí kritiku a poukazují na nesrovnalosti. Tato monumentální studie však i po revizi postrádá jakoukoli analýzu Josephových děl jako *literárních kompozic*.¹⁰ Když Schürer a pozdější redaktoři představují ve třetím svazku jednotlivé texty ze „židovské literatury“, věnují Josephovu rozsáhlému korpusu méně prostoru než některým téměř nedochovaným autorům, jako Demetrius, Eupolemus nebo Thallus. V několika větách tvrdí, že zatímco *Židovské starožitnosti*¹¹ jsou „apologetické“, *Židovská válka*¹² je „historií spíše sama pro sebe“, čímž nejspíše míní, že události, o nichž *Válka* vypráví, jsou „samy o sobě tak důležité, že se zdály být hodny podrobného popisu“.¹³ Žádný dnešní badatel by něco takového už nejspíše neřekl.

Tento přehled vývoje bádání v žádném případě netvrdí, že by v době předcházející sedmdesátým letům chybělo kritické bádání o Josephovi. Mnohé

Ryan S. Olson, *Tragedy, Authority, and Trickery: The Poetics of Embedded Letters in Josephus*, Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2010; Joabson T. Pena, *Temple as Cosmos: The Jerusalem Temple Imagery in Josephus' Writings*, Ph.D. Dissertation, Groningen, 2020; Eelco Glas, *Flavius Josephus' Self-Characterisation in First-Century Rome*, Leiden: Brill, 2024.

- 8 Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 svazky, rev. vydání Geza Vermes et al., Edinburgh: T&T Clark, 1973–1987, 1,43.
- 9 V 70. a 80. letech byla Schürerova příručka kompletně revidována týmem pod vedením G. Vermese. Původní vydání vyšlo německy před více než stoletím, viz Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 svazky, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886–1890.
- 10 Schürer zařazuje úvodní oddíl o pramenech (1,17–122), v němž je Josephovi věnována zdaleka nejobsáhlejší část (1,43–61). Zaměřuje se však na jeho život, základní historická data a recepci jeho díla (včetně rukopisů), jinak nabízí pouze nestrukturovaný obsah jednotlivých děl.
- 11 Dále pouze jako *Starožitnosti*, zkratka: *Ant*.
- 12 Dále pouze jako *Válka*, zkratka: *Bel*.
- 13 Schürer, *History*, 3,545.

ze studií byly až krajně kritické, ale obvykle spadaly do jednoho nebo více z pěti proudů:

- 1) Přebírání Josephových *vyprávění jako historických údajů*, s výjimkou případů, kdy se našly nějaké důvody pro odmítnutí jeho tvrzení.
- 2) *Hledání pramenů*, o nichž se soudilo, že je Josephus „sešil“ dohromady jako „židovský“ autor; který však sám nebyl schopen vlastní práce v kvalitní řečtině.¹⁴
- 3) Další alternativou byl *biografický přístup*, který měl odhalit Josephovu měnící se loajalitu k římské říši od jednoho díla k druhému.¹⁵
- 4) Dalším okruhem byl zájem o Josephovu *teologii* (údajně farizejskou), syntetizovanou náhodně z roztroušených pasáží.¹⁶
- 5) Posledním důležitým okruhem byl rozsáhlý zájem o Josephovu interpretaci Bible v knihách 1–11 *Starozhitnosti*.¹⁷ Tyto příspěvky byly a zůstávají cenné, ale měly tendenci fragmentarizovat Josephovo dílo a interpretovat jeho význam ve srovnání s vnějšími prameny (archeologie, rabínská literatura, jiné biblické parafráze, Nový zákon). Také často vycházely z problematických předpokladů o míře helenizace Judeje, Josephově příslušnosti k farizeům či politické zaujatosti, které se od té doby ukázaly sporné.

To nové na josephovském bádání mezi 70. a 90. lety je předně rozpoznání, že porozumění jeho dílům předchází *zkoumání* těchto textů jako inteligentních

14 Viz např. Walter Otto, Herodes, in: Wilhelm Kroll (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplemente II.*, Stuttgart: Metzler, 1913, 1–158, zde 1–15 (především s. 12); Gustav Hölscher, Josephus, in: Kroll (ed.), *Paulys Realencyclopädie 9.2*, 1934–2000; Walter Bauer, Essener, in: Kroll (ed.), *Paulys Realencyclopädie. Supplemente IV*, 386–430, zde 404.

15 Např. Richard Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen: Münchow, 1920.

16 Tak např. James A. Montgomery, The Religion of Flavius Josephus, *JQR* 11 (1920–1921), 277–305; Adolf Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh: Bertelsmann, 1932.

17 Josephova biblická parafráze v *Ant.* 1–11 se brzy stala samostatným oborem. Viz Solomon Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Vienna: A. Kohut Memorial Foundation, 1930; Naomi G. Cohen, Josephus and Scripture: Is Josephus' Treatment of the Scriptural Narrative Similar Throughout the Antiquities I–XI?, *JQR* 54 (1963–64), 311–332; Harold W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula: Scholars Press, 1976; nebo Feldmanovy eseje počínaje 60. lety, mnohé byly publikovány v Louis H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden: Brill, 1998.

kompozic určených k souvislému sdělení. A to bez ohledu na to, k čemu jeho dílo chceme použít.¹⁸

Tento nový rozměr zcela konkrétně podpořila Rengstorfova konkordance k Josephovi, vydaná ve čtyřech svazcích v letech 1973–1983.¹⁹ Pomohla odbourat mnoho dohadů tím, že usnadnila studium Josephových stylistických zvyklostí. Badatelé předchozí generace museli spoléhat na intuici, když usuzovali, že některé fráze v Josephově díle pochází od Mikuláše z Damašku nebo Filóna Alexandrijského. Například George F. Moore z Harvardské univerzity se v roce 1929 vyjádřil takto: „Nelze předpokládat, že by v té době [Josephus] *byl schopen* psát takovou literární řečtinou, jakou nacházíme v *Židovské válce*.“²⁰ Konkordance a dnes především různé digitální nástroje umožňují to, co Heinz Schreckenberg postřehl již v sedmdesátých letech, totiž že Josephus měl výrazně větší kontrolu nad svými díly, konzistentnější okruh zájmů a cílů, včetně způsobu psaní a užité dikce, než většina badatelů považovala za pravděpodobné.²¹

Tento nový badatelský zájem byl v posledních třech desetiletích zdrojem velkého množství disertačních prací, postgraduálních seminářů, konferencí, kolektivních monografií a komentářů k Josephovi.²² Výsledkem této exploze je, že se z josephovského bádání stala samostatná subdisciplína podobná výzkumu Kumránských svitků, Filóna Alexandrijského nebo raně rabínské literatury. V posledních letech badatelé do tohoto bohatého a různorodého

18 Např. Jacob Neusner, *From Politics to Piety: the Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973, 6: „dosavadní studie o farizejích jsou značně nedostatečné, protože [...] historická otázka byla položena příliš rychle“ – tj. bez dostatečné pozornosti k povaze literárních děl, v nichž se doklady nacházejí.

19 Karl Heinrich Rengstorf, et al. (eds.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus. 4 Volumes*, Leiden: Brill, 1973–1983.

20 George F. Moore, *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus*, *HTR* 22 (1929), 371–389, zde 383. Eisler odrážel převládající domněnky, když hovořil o „Josephově extrémně nedostatečné znalosti řeckého jazyka. [...] Nebyl schopen řecky správně hovořit, o psaní ani nemluvě. [...] Určitě se nikdy nepokoušel psát řecky, protože bylo pro něj mnohem snazší napsat předlohu v semitštině a nechat ji přeložit svými spolupracovníky.“ Viz Robert Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, New York: Lincoln Macveagh, 1931, 131.

21 Heinz Schreckenberg, *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden: Brill, 1977, 174.

22 Mnoho aspektů současného josephovského bádání zachycuje kolektivní monografie Honora H. Chapman – Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.

korpusu vnesli také ekonomické, sociální, genderové a postkoloniální modely z jiných oborů.²³

Tento článek si klade za cíl poskytnout zejména čtenářům Nového zákona obraz Josephova života a díla, který odráží tento novější výzkum.

Josephův život, nebo spíše životy

Nejstarší autoři, kteří se o Josephovi zmiňují, používají pouze jeho judské jméno Josef v řecké nebo latinské transliteraci. To je jediný způsob, jakým o sobě mluví i on sám.²⁴ Naopak křesťanští apologeti, kteří zdůrazňovali jeho vysoké společenské postavení, se odvolávali na jeho římské jméno: *Flavius Josephus*.²⁵ Protože noví občané přijímali jméno svého patrona a Titus Flavius Vespasianus (císař Vespasián) udělil Josephovi občanství, předpokládáme, že jeho občanské jméno bylo Titus Flavius Josephus. O svém římském občanství se kromě jedné zmínky ve své autobiografii nikdy nezmiňuje (*Vita* 423). Svou autoritu důsledně zakládá na příslušnosti k jeruzalémské kněžské aristokracii (*Bel.* 1,1–6). Josephus tak píše jako jedinečný znalec – exotický *judský* státník – nikoliv jako jeden z mnoha Římanů.

Josephus se skutečně narodil v elitní jeruzalémské rodině. Víme to nejen proto, že to říká ve svém zveličeném a matoucím rodokmenu (*Vita* 1–9), ale také proto, že můžeme číst jeho spisy. Ty prokazují hlubokou znalost Bible i řecké literatury. Když mu bylo dvacet let, svěřili mu jeruzalémští starší nebezpečnou diplomatickou misi do Říma k císaři Neronovi, která jeho řecké znalosti vystavila těžké zkoušky (13–16). Údajně ji splnil s pomocí císařovy manželky Poppaey Sabiny. To mimo jiné naznačuje, že musel být impozantním mladým mužem.

23 Například Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; Grünenfelder, *Frauen an den Krisenherden*; John M. G. Barclay, *The Empire Writes Back: Josephan Rhetoric in Flavian Rome*, in: Jonathan Edmondson – Steve Mason – James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 315–332; Paul Spilsbury, *Reading the Bible in Rome: Josephus and the Constraints of Empire*, in: Gaia Lembi – Joseph Sievers (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden: Brill, 2005, 209–228.; Anthony Keddie, *Class and Power in Roman Palestine: The Socioeconomic Setting of Judaism and Christian Origins*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

24 Např. Suetonius, *Vesp.* 5,6; Cassius Dio 66,1,4; často také Aelius Herodianus.

25 Tak např. Klement Alexandrijský, *Strom.* 1,21,47; Origenes, *C. Cels.* 1,16; Eusebius, *Hist. eccl.* 1,5,3.

Po návratu z této mise našel Josephus ve svém rodném městě nezvyklý rozvrat. Neronův pověřenec Gessius Florus, který dorazil krátce po jeho odjezdu (v roce 64 n. l.), přijímal tvrdá opatření proti jeruzalémskému obyvatelstvu. Mladý císař, který se ocitl ve finanční tísní, nařídil svým úředníkům, aby maximalizovali příjmy z provincií, i kdyby to mělo znamenat plenění chrámů, které měly být pod ochranou.²⁶ Jeruzalémský chrám, do kterého Judejci²⁷ žijící po celé římské a parthské říši posílali každoroční příspěvky, byl také světově proslulou pokladnicí,²⁸ kterou měl Florus na příkaz Nerona vykrást (*Bel.* 2,293). K provedení těchto rozkazů využil pomocné vojsko sídlící v Kaisareii Přímořské, které mělo v jeruzalémské pevnosti Antonia stálou posádku. Tito vojáci byli rekruti z regionálních nepřátel Judejců, především ze Samaří. Byli rádi, že mají povolení bít jeruzalémské obyvatele, kteří by projevíli sebemenší náznak odporu. Své rozkazy údajně překračovali tím, že rabovali domy bohatých Judejců.²⁹

Obyvatelé Jeruzaléma na toto ponižující jednání reagovali různými způsoby. Někteří, zejména mladší muži, se chopili zbraně k sebeobraně. Jiní, včetně mnoha příslušníků elity, kteří úzce spolupracovali s vyššími římskými úředníky, doufali, že problémy pominou. Nero přitom mohl být u moci ještě dlouho, protože mu bylo teprve něco přes dvacet let. Jeho první desetiletí vlády však bylo klidné, a proto se zdálo možné, že by se po krizi mohl klid navrátit. Také jeho nepřijemný pověřenec Florus mohl brzy odejít, protože tito muži obvykle zůstávali ve funkci jen po dobu několika let. Jeruzalémští starší se tak domnívali, že bude moudřejší projevit zdrženlivost než vypro-

²⁶ Viz Tacitus, *Ann.* 15,45,1–2.

²⁷ *Ioudaios* (Ἰουδαῖος) a příbuzná slova se obvykle překládají jako Žid/Židé. Já dávám přednost *transliteraci* ve smyslu Judejec, protože to stejným způsobem děláme v případě ostatních starověkých jmen. Řecké *Ioudaios* mělo stejný vztah k *Ioudaia*, jako *Rōmaios* k *Rōma*, *Aigyptios* k *Aigyptos*, *Syros* k *Syria*, nebo *Idoumaios* k *Idoumaia*. Protože starověcí spisovatelé (např. Diodorus, Strabón, Josephus, Plinius starší, Tacitus, Cassius Dio) předpokládali, že kultura *etnika* (ἔθνος) je úzce spjata s místem a okolnostmi jeho původu bez ohledu na to, kde jeho obyvatele žijí, a protože tito spisovatelé často hovoří o *Ioudaioi* ve spojení s *Ioudaia*, případně v kontextu, kde se vyskytují také jiné *ethnē*, zdá se mi, že „Judejec“ se nejvíce blíží tomu, co asi slyšeli ve starověku ve slově *Ioudaios*. Jiní badatelé, kteří používají jiná kritéria nebo je jinak vyhodnocují, se však nutně nepletou, když dávají přednost označení Žid. Viz podrobněji v Steve Mason, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, *JSJ* 38,4 (2007), 457–512.

²⁸ Viz Tacitus, *Hist.* 5,2, 5, 12

²⁹ Tak tvrdí Josephus v *Bel.* 2,224, 229, 268–70, 305 a *Ant.* 18,62.

vokovat masivní odvetu římských legií.³⁰ Legie byly kladivem Říma a nebylo moudré usilovat o to stát se jejich hřebíkem.

Josephus tvrdí, že většina jeruzalémských vůdců, včetně členů velekněžských rodů a významných farizeů, se snažila ujistit obyvatelstvo, že sdílí jeho rozhořčení a snaží se ukončit provokace. Současně usilovali, aby Řím neměl dojem, že v jejich městě dochází k nepokojům. Pravnoučata krále Heroda Velikého, Agrippa II. a Berenika, kteří měli v Jeruzalémě palác, se snažila využít svého vlivu u místodržitele Sýrie a velitele jejich čtyř legií Cestia Galla, aby agresivního Flora zkontroloval.³¹ Avšak neuspěla, protože sedmdesátiletý Cestius, ačkoli byl významným senátorem, byl u císaře také v nejistém postavení, neboť Nero právě popravoval senátory na základě obvinění ze spiknutí (65–66 n. l.).

V létě roku 66 vzrostlo napětí natolik, že militantní frakce Agrippu a Bereniku vyhnaly. Zoufalý Agrippa se pak vydal za Cestiem, který měl vždy výborné vztahy s jeruzalémskými vůdci (*Bel.* 2,406–407). Znepokojen o osud vedoucích představitelů města i armádní posádky v pevnosti Antonia vyslal Agrippa 2000 judských jezdců do Jeruzaléma. To už však byli ozbrojení rebelové dostatečně silní, aby nově příchozí judské jezdce nepustili dále a současně zmasakrovali místní posádku (*Bel.* 2,421–56).

Protože Cestius už neměl mnoho možností, neochotně vedl legionářskou výpravu s úmyslem vstoupit do města a urovnat nepokoje, přičemž Agrippu vzal s sebou jako prostředníka (2,499–526). Ke hradbám města dorazili v říjnu, ozbrojené skupiny však mezitím zesílily natolik, že se jim podařilo brány města zcela uzavřít. Protože bylo příliš pozdě na plánování vojenské operace, Cestiovi nezbývalo než obrátit svou legii na třítydenní cestu domů a naplánovat útok na jaro. Jeruzalémští bojovníci, nadšení z toho, že římské vojsko odchází s prázdnými rukama, se pokusili o získání převahy. V průsmyku vedoucím z pahorkatiny na rovinu, kde muselo vojsko sestoupit v jednom šiku po strmých schodech, zahájili překvapivý útok. Připravili o život mnoho vojáků a zničili již tak pošramocenou prestiž dvanácté legie. Nyní bylo jisté, že se Cestius příštího jara vrátí s větší armádou (2,539–55).

Toto je kontext rozhodujících měsíců Josephovy kariéry. Jako významný jeruzalémský aristokrat věrohodně tvrdí, že sdílel strategii vůdců města zto-

³⁰ *Bel.* 2,234–37, 318–24, 408–18, 648–51.

³¹ *Bel.* 2,309–14, 335–44.

tožnit se se stížnostmi lidu a zároveň doufat v mírové řešení (*Vita* 22–23).³² Jeho působení v této době je věnována část jeho *Války* (v knihách 2 a 3) a jeho autobiografie, ačkoli vyprávějí pozoruhodně odlišné příběhy. *Válka* ho líčí jako „generála“ pověřeného shromáždit vojsko a opevnit sever v očekávání římského útoku (*Bel.* 2,568–76). Autobiografie jej naopak líčí jako jednoho z tříčlenné kněžské komise, která byla vyslána, aby zajistila *klid* v Galileji, *odzbrojila* nepovolané bojovníky a zabránila tak zhoršení situace (*Vita* 28–29). On a jeho kolegové měli pouze pozorovat, podávat zprávy a čekat, co Římané udělají. Ačkoli se oba příběhy v mnohém zásadně rozcházejí, je možné, že Josephus měl ve skutečnosti dvojí úlohu: připravit obranu a zároveň hledat možnosti, jak se s Agripou II. a Cestiem dohodnout, než legie rozzuřeně vyrazí na jih.

Josephus získal na základě svého líčení pověst zbabělce a přeběhlíka, ale tento obraz je těžko udržitelný. Rozhodující okamžik jeho kariéry nastal v malém galilejském městečku Jotapata (dnešní Jodfat). Když tam na jaře roku 67 dorazily římské jednotky, překvapivě je nevedl Cestius. Jeho odpovědnost za ztráty z předchozího podzimu vedla Nerona k tomu, aby zvolil těžší kalibr. Ten přišel v osobě zkušeného šestapadesátiletého Vespasiána, který se předtím vyznamenal jako císařský legát druhé legie (Augusta) úspěšným tažením do Británie. Nyní vedl téměř šedesátitisícové síly třech legií a byl pověřen udělat vše, co bude třeba, aby si podrobil Judejce a Jeruzalém a obnovil prestiž Říma.

Ještě než Vespasián dorazil do Galileje, vydali se představitelé galilejského hlavního judského města Seforis, aby ho ujistili o svých mírových úmyslech. Dokonce požádali o legionářskou posádku do svého města, které vyhověl. Římské jezdecké oddíly rychle ovládly kopce a údolí dolní Galileje, což postavilo Josepha do ošemetné situace. Prozatím uprchl do Agrippovy Tiberiady na břehu Galilejského jezera, které jako majetek spojeneckého krále Říma nebylo na seznamu Vespasiánových válečných cílů (*Bel.* 3,29–34, 110–31). Josephus odtud napsal do Jeruzaléma o další instrukce (3,135–40).

Žádné instrukce však nepřišly. Když se dozvěděl, že Jotapata, malé městečko s asi 2000 obyvateli, muži, ženami a dětmi, kde měl přátele, je v hledáčku Římanů, opustil bezpečí Tiberiady a vydal se tam. Brzy po příjezdu si uvědomil, že se Římané chystají město zničit bez ohledu na jeho přítomnost. Josephus v této situaci přiznává, že se pokusil utéct, protože nechtěl zemřít

³² O složitosti Josephovy společenské situace viz T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London: Duckworth, ²2002.

zbytečně (*Bel.* 3,193–206). Vyděšení obyvatelé mu to však nechtěli dovolit, protože v přítomnosti příslušníka jeruzalémské elity viděli svou nejlepší naději na záchranu. Nyní ale měl před sebou nesplnitelný úkol ubránit město před Vespasiánovým vojskem. Třetí kniha *Války* popisuje různé Josephovy důmyslné obranné strategie, ale o výsledku bitvy nebylo pochyb. Jeho kapitulace poté, co byla Jotapata dobyta, se stala nejkontroverznější událostí jeho života a zdrojem jeho obrazu přeběhlíka.

Tento tradiční obraz se však zdá být nespravedlivý. Zaprvé, Josephus je jediným judským velitelem, o němž víme, že se záměrně vydal z pozice bezpečí do nebezpečné situace. Všichni ostatní šli buď ke (zdánlivě) bezpečným hradbám Jeruzaléma, nebo do odlehlých pouštních pevností (Masada nebo Machaerus), aby válku přečkali. Za druhé, je to sám Josephus, kdo zmiňuje svou údajnou vinu za to, že nezemřel (3,355–91, 400). Slavní velitelé rebelů z Jeruzaléma, Jan z Gischaly a Šimon bar Giora, které nikdo neobviňuje ze zbabělosti, uprchli po invazi Římanů do Jeruzaléma, a později, když Římané téměř zničili judskou metropoli a zabili tisíce lidí, se sami vzdali. A to až poté, co se jim nepodařilo vyjednat bezpečný průchod pryč z města pro sebe a své rodiny (6,433–34). Pokud by se Josephus v Jotapatě nesmyslně zabil, neměli bychom jeho dějiny, které v žádném případě nejsou dílem zrádce.

Jakmile se Josephus dostal do římských rukou, unikl lynčování nebo posláni k Neronovi v řetězech jen díky tomu, že požádal o schůzku s Vespasiánem. Snažil se zachránit si kůži tvrzením, že má cenné zpravodajské informace. Josephovou strategií však bylo odvážné prohlášení, že Vespasián je *skutečným* císařem, nikoli mladý „umělec“ Nero (Josephus napsal, že mu to řekl Bůh). Pokud by římstí vojáci provolali svého velitele za císaře, porušovali by tím přísahu věrnosti vládnoucímu císaři, čímž by se dopouštěli zrady a fakticky by se zavazovali k občanské válce ve prospěch svého kandidáta. K té mělo dojít až o dva roky později, v červenci 69, kdy Vespasiána jeho vojáci prohlásí za císaře za vlády Vitellia (4,601–604). To bylo v červenci 67 ještě za horizontem. Vespasián však musel vidět nějaký užitek v Josephově zoufalé snaze o přežití. Nechal ho na živu a využíval jeho místních znalostí a znalostí řečtiny. Když se později Vespasián skutečně ucházel o císařský trůn, Josephovo tvrzení z léta 67 se připojilo na seznam božských znamení přízně legitimující Vespasiánův nárok.³³

33 Viz Suetonius, *Vesp.* 5,6; Cassius Dio 66,1,4.

Když se Vespasián vydal do Říma potvrdit svůj nárok na trůn, přenechal obléhání Jeruzaléma svému třicetiletému synu Titovi. Musel si být úspěchem svého syna jistý. Přestože si vzal nejlepší vojáky z každé legie, zabezpečil Titovi dostatečnou podporu od zkušených legionářských velitelů a zkušeného velícího důstojníka, Judejce Tiberia Julia Alexandra. V Titově táboře byl přítomný také Josephus, který se tak stal očítým svědkem, jak jeho rodné město a chrám lehly popelem v roce 70 n. l. Následujícího roku pak doprovázel Tita do Říma, kde posléze žil v relativně privilegovaných poměrech. Později tvrdil, že čelil předvídatelným obviněním ze strany Judejců, kteří zpochybňovali jeho motivy. O podrobnostech těchto obvinění víme jen málo. Víme však, že následující tři desetiletí využil k vytrvalé práci ve prospěch Judejců po celé říši, když vysvětloval a obhajoval jejich národní charakter, zákony, hodnoty a tradice před řecky mluvícím publikem v hlavním městě světa.

Josephovy spisy

Většina starověkých textů se nedochovala. Víme o stovkách ztracených děl pouze proto, že se o nich zmiňují ty, které se dochovaly. Dokonce i slavné dějiny, jako jsou ty Polybiovy, Liviovy nebo Tacitovy, se dochovaly pouze fragmentárně s velkými mezerami. Je proto zcela na místě považovat za mimořádnou věc, že se k nám dostala čtyři kompletní Josephova díla ve třiceti svazcích v neporušeném stavu. Je pravděpodobné, že jich napsal více, ale tyto jsou stejně neocenitelné.

Judská („židovská“) válka

Jako první vydal Josephus v sedmi svazcích *Judskou válku*.³⁴ Jedná se o monografii zkoumající pozadí, průběh a bezprostřední důsledky konfliktu mezi Judskem a Římem. Poslední událost, o níž se zmiňuje, se odehrála v roce 75 n. l. (*Bel.* 7,158) a na jiném místě Josephus tvrdí, že jednu z prvních kopií věnoval Vespasiánovi (*Vita* 359–67; *C. Ap.* 1.50–52). Vzhledem k tomu, že tento císař zemřel v polovině roku 79, musel Josephus dokončit *Válku* mezi koncem roku 75 a začátkem roku 79. Ačkoli se někteří badatelé domnívali, že odhalili náznaky pozdějšího data sepsání nebo druhotné redakce (což nelze vyloučit), datování do konce sedmdesátých let je nejpravděpodobnější.

³⁴ Pro podrobnější uvedení viz Steve Mason, *A History of Jewish War: AD 66–74*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 60–137.

Podobně jako diváci řeckých eposů a tragédií, nebo posluchači evangelií, i Josephovi adresáti již věděli, jak tento příběh skončí. Jak dokládá dodnes dochovaný Titův vítězný oblouk v Římě a hojné emise flaviovských mincí, tehdejší režim se zničením Jeruzaléma chlubil donekonečna. Byl to pro něj základ nároku na legitimitu vlády Flaviovců po ničivých občanských válkách po Neronově smrti.³⁵ Josephovo publikum tedy nečetlo jeho vyprávění proto, aby se dozvědělo, jak věci skončily, ale pro jeho pohled na to, jak se to stalo. Josephova verze podkopávala nejen příběhy vyprávěné konkurenčními historiky, ale také příběh šířený samotným režimem.

Čtenáři jeho sedmisvazkového díla plného cizokrajných scén a Eleazarů, Šimonů nebo Ježíšů si nemohli pamatovat podrobnosti. Většina z nich je slyšela z přednesu a nestudovala je vizuálně tak, jak to děláme my. V době neexistence moderního tisku nebo digitálního přenosu se nová autorská díla zpravidla dostávala ke svým čtenářům tak, že autoři předčítali části svých děl zájemcům a sdíleli předběžné verze s několika přáteli.³⁶

Josephus odráží tuto literární kulturu, když poznamenává, že ví, co ostatní rádoby historikové říkají, přičemž použití přítomného času v řečtině tohoto tvrzení naznačuje, že je sám slyšel (*Bel.* 1,1–8). Nebo když se zmiňuje o tom, že jeho vlastní předběžné verze *již* vyvolaly kritiku od puntičkářů, kteří kritizují jeho literární styl (1,13–16); a že se chystá *promluvit k* posluchačům, kteří znají jeho životní příběh (1,22).

Když tedy přemýšlíme o Josephových cílech, měli bychom se spíše zaměřit na opakující se témata *Války* než na údaje, jako jsou jména osob a míst, historická data a události. Jiní badatelé by hlavní témata *Války* nejspíše charakterizovali jinak. Já jich navrhuji sedm:

-
- 35 Fergus Millar, Last Year in Jerusalem: Monuments of the Jewish War in Rome, in: Jonathan Edmondson – Steve Mason – James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 101–28; Barbara Eberhardt, Wer dient Wem? Die Darstellung des flavischen Triumphzuges auf dem Titusbogen und bei Josephus (B.J. 7.123–162), in: Joseph Sievers – Gaia Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden: Brill, 2005, 257–78; Steve Mason, Josephus' Portrait of the Flavian Triumph in Historical and Literary Context, in: Fabian Goldbeck – Johannes Wienand (eds.), *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, Berlin: de Gruyter, 125–76.
- 36 Srov. Plinius, *Ep.* 7,17; Tacitus, *Dial.* Viz Raymond J. Starr, The Circulation of Texts in the Ancient World, *Mnemosyne* 4 (1987), 213–23; Steve Mason, Of Audience and Meaning: Reading Josephus's *Bellum Iudaicum* in the Context of a Flavian Audience, in: Joseph Sievers – Gaia Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden: Brill, 2005, 70–100.

1. *Judský charakter.* Problém, s nímž se Josephus nejsilněji vyrovnává, je způsob, jakým ostatní spisovatelé lichotí Vespasiánovi a Titovi za jejich úspěchy v Judeji a zároveň ponižují judského „nepřítele“ (1,1–8). Přitom tito pisálci u toho nebyli a jejich horlivost vyvyšovat vládce je vede k přehnaným záchvatům chvály a očeňování. Josephus v úvodní větě prohlašuje, že on, který skutečně bojoval s Vespasiánem a znal obě strany konfliktu, je jediným mužem v Římě, který může poskytnout vyvážený a pravdivý obraz. A tato vyváženost znamená vyzdvižení judské strany a nenápadné polevení z flaviovské chlubitivé mašinérie.

Částečně toho dosahuje tím, že ukazuje, že Judejci projevují mužnou ctnost, odvalu a nebojácné pohrdání smrtí, kterému se profesionální vojáci Říma nemohli rovnat. Disciplína mohutných římských legií v uniformách a s nablýskanými zbraněmi samozřejmě nahání strach. Když mohou uplatnit své strategické manévry proti jinému vojsku, jsou neporazitelné (3,70–109). Ale Judsko žádnou takovou armádu nemělo, navzdory obrazům z triumfálního průvodu, které ukazovaly taková vojska na úprku (7,143–45). Jednotliví judští muži však přesto vykazují větší houževnatost a odvalu, a proto děsí všechny legionáře, které potkají mimo jejich válečné formace.³⁷

2. *Tragické zvraty osudu.* Pokud byla Judea a její obyvatelé tak ctnostní, jak je možné, že se ocitli ve válce s Římem? Proti široce rozšířenému líčení judského lidu jako vzpurných provinciálů Josephus ukazuje, že Jeruzalém pod vládou Říma jedinečně vzkvétal, dokud jej nedávno nesvrhla náhlá bouře osudových zvrátů. Starověké publikum bylo obeznámeno se zlomyslnosti a zvraty štěstěny (τύχη nebo *fortuna*). Polybius učinil ze zvrátů štěstěny základ svého líčení vzestupu Říma. Josephus využívá tohoto tématu, aby prozkoumal prudké zvraty nedávné minulosti Judska i své vlastní.³⁸ Pro nastolení tragického *étosu* od samého počátku (1,9–12) přitom čerpá neomylně ze slovní zásoby řecké tragédie. Neustále se zde objevují nařikající ženy a děti, čímž se prosazuje do popředí téma nářku, které rovněž spojuje řecko-římskou tragédii s biblickou tradicí Jeremiáše.³⁹

3. *Chrám, jeho znesvěcení a očistění.* Zvraty štěstěny neznamenají, že by judský Bůh nedokázal ochránit svůj lid nebo svatyni, jak by mohli nezasevě-

37 Viz *Bel.* 4,89–90; 5,315–16; 6,11–18, 42–44, 561–62.

38 Např. *Bel.* 1,5, 11, 23; 2,373, 387; 3,71, 100, 354, 359, 394–96; 4,40–42; 5,367; 6,57, 413; 7,203.

39 Např. *Bel.* 1,97; 2,192, 198, 307, 322, 395, 400, 475; 3,113, 261; 4,71, 79, 177–78, 394; 6,351, 283; 7,228, 321, 362, 380, 385.

cení vyvozovat ze zničení chrámu. Josephus trvá na tom, že judský Bůh má vše pod kontrolou a *použil* Římany (stejně jako předtím použil Babylóňany v případě prvního chrámu), aby svůj svatostánek očistil ohněm, protože posvátnou dlažbu znesvětili judští bojovníci krví svých krajanů v občanských sporech vedených Šimonem a Janem.⁴⁰ Zvláště pikantní je Josephovo prolínání svátku Pesach, kdy se přinášely hojné zvířecí oběti v rámci oslavy judské svobody, s *lidskými oběťmi*, které způsobili rebelové svými mylnými sliby o svobodě.⁴¹ Vrcholným aktem znesvěcení Jeruzaléma je hrůzný příběh kanibalismu, který provedla hladovějící zámožná žena a oběť bojovníků jménem Marie (6,193–216). Tato událost, vyprávěná sugestivním jazykem tragédie, nakonec přiměje Tita rozhodnout se pohřbít město tak, aby na něj ani slunce nemohlo pohlédnout.⁴²

4. *Občanská válka v Římě a Jeruzalémě*. První slovo Josephova vyprávění o válce je *στάσις* neboli občanská neposlušnost (1,31), čímž navázal na ústřední téma naznačené již v prologu (1,10). Vyhlídka *stasis* pronásledovala státníky od Thukydidy a Platóna až po Josephovy (téměř) současníky Plútarcha a Dia Chrysostoma. Město (*polis*) neboli politická obec mohla fungovat pouze za předpokladu jednoty cílů (*homonoiia*). Josephus se neustále vrací k nešvaru občanských sporů – nejen v Jeruzalémě, kde se v reakci na Neronovy provokace rozbujely politické frakce – ale také ve stejné době i v Římě. Neronova poslední léta vyvolala v Římě nepokoje, které Josephovo publikum dobře znalo a které také vyústily v krvavou občanskou válku, v níž se během jednoho roku vystřídali hned čtyři císaři: Galba, Otho, Vitellius a nakonec Vespasián. Paralelu mezi Jeruzalémem a Římem Josephus nastiňuje už v úvodní větě prologu (1,4) a poté se k ní vrací v celé první knize, když se král Herodes vypořádává s řadou soupeřících římských velitelů a politiků, a ve druhé knize při smrti Gaia Caliguly a občanských neshodách provázejících nástup Claudia. Toto téma dosahuje vrcholu ve 4. knize, kde Josephus záměrně střídá líčení římské a judské občanské války a srovnává judské „tyrany“ Jana a Šimona s římským Viteliem.⁴³

40 Např. *Bel.* 1,10; 4,150, 159, 163; 5,17–19; 6,95, 99, 110, 127.

41 Např. *Bel.* 2,10–13, 30, 197, 209, 264; 4,402; 6,428.

42 Honora H. Chapman, A Myth for the World: Early Christian Reception of Infanticide and Cannibalism in Josephus, *Bellum Judaicum* 6.199–219, in: *Society of Biblical Literature 2000 Seminar Papers*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, 359–78.

43 Viz *Bel.* 4,440, 545, 577, 585; 7.157.

5. *Úskalí řízení polis*. Josephus píše jako státník, který se snaží oslovit publikum se společnými hodnotami a uvažuje o úskalích, s nimiž se potýkají všichni vůdci, když řídí obavy a touhy svého lidu.⁴⁴ Právě takovými obavami se zabývaly projevy Dia Chrysostoma nebo Plútarchovy *Rady státníkoví*. Josephus ukazuje, že Judejci nejsou podivný nebo násilnický národ. Jejich moudří vůdci se potýkali, stejně jako všichni ostatní státníci, s problémem, jak se ztotožnit se svým lidem a udržet jej v bezpečí a zároveň ho zbavit planých slibů charismatických vůdců.⁴⁵

6. *Nenápadné podkopávání flaviovské propagandy*. V závěrečné knize (*Bel.* 7,116–58) Josephus podrobně popisuje flaviovský triumf v Judsku, konkrétně přehlídku, která se koná jednou za generaci a je vyhrazena dobytým novým územím pro Řím. Témata triumfu však byla právě ta, která rozporuje Josephova *Válka*: pokoření Judejců, útěk nepřátelského vojska z bojiště, snadné ovládnutí měst legiemi a chrámy (v množném čísle), které skončily v plamenech. Všudypřítomné mince zdůrazňovaly flaviovské poselství, stejně jako nápis opsaný z dnes ztraceného oblouku v Cirkusu Maximu, který hlásal, že Titus si *jako první* podrobil divoký judský lid. Stejně poselství posílali i flaviovští básníci a na svém novém amfiteátru (Kolozeu) nechal režim vztýčit nápisy, které tvrdily, že jeho stavbu financoval ze svých nedávných válečných úspěchů.⁴⁶

Joseph to všechno zametá pod koberec, když připomíná svým posluchačům, že Řím ve skutečnosti anektoval Judsko již o 130 let dříve za Pompeia Velikého, který již také slavil triumf tohoto *prvního* dobytí, že král Herodes a jeho potomci byli blízkými přáteli římských císařů a že Judsko jako spojenec Říma skvěle prosperovalo. Tím ukazuje na nesmyslnost flaviovského vychloubání, aniž by musel jejich propagandu výslovně vyvracet (tak 1. kniha). Josephus dokonce podkopává i rozšířenou legendu o počátku flaviovské vlády, která Vespasiánovu vládu datuje k 1. červenci 69, tedy šest měsíců před skutečným sesazením Vitellia (20. prosince 69). Ta totiž tvrdila, že prefekt Egypta (Tiberius Alexander) složil přísahu věrnosti Vespasiánovi již 1. července.⁴⁷ Josephus toto tvrzení vyvrací tím, že trvá na tom, že to byli Vespasiánovi *vlastní vojáci* v Kaisareii, kteří ho poprvé prohlásili za císaře, a podporu egyptského prefekta si zajistil pouze dodatečně naléhavou výzvou

44 Např. *Bel.* 2,264; srov. 4,159, 175–78, 185, 258, 347, 389, 510; 5,28; 7,255.

45 Např. *Bel.* 2,648–51; 3,136–40; 4,248–50, 319–21; 6,285–87.

46 Viz Millar, *Last Year in Jerusalem*.

47 Tacitus, *Hist.* 2,79.

s jistou dávkou nátlaku (4,601–618). To samozřejmě není tak velkolepá verze událostí, jako o sobě šířili Flaviiovci.

7. *Josephus jako ztělesnění judského charakteru.* Toto téma je bytostně spjato s osobou autora. Od úvodních slov se Josephus bez ostychu staví do popředí jako hrdý Judejec s jedinečným chápáním událostí v jeho zemi (1,1–12). U antické historiografie se více než u její moderní obdoby předpokládalo, že je jakýmsi rozvinutím charakteru svého autora, což mělo zdůvodnit, proč je autor spolehlivým morálním arbitrem událostí.⁴⁸ Josephův charakter vystupuje do popředí, když poslušně přijímá pověření stát se generálem v Galileji, kde vycvičí údajných 100 000 vojáků (náročný výcvik dokončí ale jenom 60 000) a poté metodicky opevňuje region. Využívá všech myslitelných taktik, aby zadržel Římany u Jotapaty, a po své kapitulaci se nadále těší božské ochraně. Po celou dobu přitom ztělesňuje judské ctnosti, jako je odvaha, pohrdání smrtí a nesobecká oddanost svému lidu.

Pokud jde o *strukturu*, stejně jako jiné starověké texty nenabízí *Válka* jenom jeden typ struktury. Její nejzřetelnější konstrukce je dramatická. Vyprávění přechází od dlouhého období šťastných vztahů mezi Judejci a Římany (1. kniha) k různým konfliktům z 60. let, které přispějí k rozpoutání války (2. kniha), k jejím počátečním fázím (3.–4. kniha) až k vrcholnému obléhání, líčenému s děsivými detaily (5.–6. kniha). Končí popisem následků zničení Jeruzaléma (7. kniha). Jiný typ struktury, paralelní ke každému z evangelíí a také k některým tragédiím, zachycuje vyprávění, které s rostoucím napětím směřuje k ústřednímu bodu a poté vyústí v tragický závěr.⁴⁹

V tomto ohledu je ústředním bodem vražda velekněží Anana II. a Ježíše uprostřed centrálního dílu (*Bel.* 4,314–25). Do té doby tito vážení vůdci nacházejí způsoby, jak udržet výbušné napětí mezi Judejci pod pokličkou. Jsou na pokraji rozdrčení nebezpečných bojovníků, když se zélóti na popud Jana z Gischaly ozvou Idumejcům s žádostí o pomoc. Idumejci, jižní sousedé Judeje, se jeví jako poněkud svébytný národ s válečnickými zvyklostmi. Ti se do konfliktu doposud nezapojili, ale nyní reagují na to, co Josephus prezentuje jako zlomyslné tvrzení, že chrám je v ohrožení. Přispěchají zélótům na pomoc a rychle vyvraždí městskou šlechtu, čímž rozpoutají násilný chaos. Ten pak narůstá v průběhu nelítostně ponurých knih 5 a 6, kdy Titus vede obléhání, až chrám lehne popelem. Jan a Šimon (podporovaní Idumejci) se

48 Např. Marincola, *Authority and Tradition*.

49 Srov. Mk 8, Lk 24 / Sk 1, Jan 11.

chovají jako tyrani posedlí vlastní mocí, a právě to skutečně způsobí zánik judské metropole. Sedmá kniha líčí různé následky, především v Sýrii, Římě a Alexandrii.

Judské („židovské“) starožitnosti

Již v prologu *Války* Josephus přemýšlel, kde začít. Rozhodl se pro povstání Hasmonejců, které zároveň znamenalo počátek dlouhého spojení Judejců s Římem. Tím také okamžitě zpochybňuje flavianská tvrzení. Zde poznamenává, že dřívější období byla dostatečně popsána jinými autory (*Bel.* 1,17–18). Aniž by tomu odporovaly, úvodní věty *Starožitností* vysvětlují, že Josephus uvažoval, že do *Války* zahrne i dávnou judskou minulost, ale rozhodl se jinak, protože by to učinilo dílo nepřehledným. Chtěl zachovat to, co válce předcházelo v jakési symetrii s dopady války (*Ant.* 1,6–7). O patnáct let později však odpovídá na naléhání jistého okruhu lidí v Římě, kteří nepochází z jeho lidu a žádají jej o podání úplné zprávy o právním systému, zvycích a dávné minulosti Judeje (1,8–12).⁵⁰ V jejich čele stojí jakýsi Epafroditos, kterého se však badatelům nepovedlo identifikovat. Co víme je, že mu Josephus věnoval všechna svá zbývajících díla.

Struktura dvacetidílných *Starožitností* se dělí na dvě poloviny, přičemž každá polovina odpovídá dějinám jednoho chrámu. První polovina sleduje biblický příběh od stvoření, Abrahamova putování (1. kniha) a Exodu za Mojžíše. Podává souhrnný popis Mojžíšových zákonů, tzv. „ústavy“ (2.–4. kniha), poté vypráví o Jozuově dobytí Kanaánu, období soudců, monarchii nastolené Saulem, Davidem a Šalomounem a pozastavuje se u popisu prvního chrámu (5.–8. kniha). Pokračuje až do zničení Šalomounova chrámu a končí zmínkou o babylonském exilu (kniha 10.). Druhá polovina popisuje návrat z exilu v době perské nadvlády, výstavbu druhého chrámu (kniha 11.), přes vládu helénis-

50 Čtenáře může zmást, že v tomto článku chybí slovo „judaismus“. Dnešní judaismus je jedním z velkých světových náboženství se starými dějinami, ale v prvním století našeho letopočtu nikdo o takových *-ismech* nevěděl. Řecká podstatná jména končící na *-ismos* označovala pohyby nebo činnosti sloves končící na *-izō*: *ostrakismos*, *seismos* a *mēdismos* byly všechno činnosti. Teprve s pozdějším nástupem křesťanství a postupnou dominancí jeho nového slovníku se *Ioudaismos* stal zažitým termínem, který jako pejorativní protějšek ke *Christianismos* (Χριστιανισμός) zredukoval celou identitu (kulturu, náboženství, zvyky, charakteristiky) *Ioudaioi* na „mrtvý“ právní systém, označený jako *Ioudaismos*. Vzhledem k tomu, že termín *Ioudaismos* nebyl součástí diskurzu prvního století (téměř všechny případy užití tohoto slova pochází z křesťanských spisů), považují ho za stejně rušivý, jako by byl „romismus“, „egyptismus“ nebo „syrismus“. Viz k tomu Mason, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism*.

tických panovníků v Judeji, nástup Hasmonejců a jejich úpadek (kniha 13.) až po vládu krále Heroda. Té je věnován značný prostor (knihy 14.–17.), částečně kvůli jeho významným činům a částečně proto, že slouží tématu díla (níže). Knihy 18.–20. jsou věnovány Judeji prvního století a soudobým událostem v Římě a Parthské říši. Kniha 19. se zaměřuje na smrt Gaia Caliguly, jež je líčena jako Boží trest za jeho pokus znesvětit Jeruzalémský chrám, a poté popisuje nástup císaře Claudia. Krátká 20. kniha stručně shrnuje materiál obsažený ve 2. knize *Války*. Obsahuje pozoruhodnou zprávu o osvojení si judské „ústavy“ královskou rodinou z Adiabene (*Ant.* 20,17–96). *Starožitnosti* uzavírá přehled všech panovníků a velekněží od jejich počátků až po jejich konec v důsledku nedávné války.

Tento přehled díla mimochodem ukazuje, jak se Josephovy autorské zájmy mohou lišit od zájmů moderních badatelů. Zatímco dvoudílná struktura je patrná na první pohled, my badatelé v důsledku své fascinace prameny považujeme *Starožitnosti* 1–11 za samostatný celek.⁵¹ Josephus zde totiž parafrázuje Bibli. Jeho posluchači si ale nemohli takového rozdělení podle pramenů všimnout, vnímali pouze dělení na dvě části.

Starožitnosti nesledují jednu zápletku jako *Válka*. Jejich dvě části tvoří spíše dvě vzájemně se doplňující dramata. Stejně jako ve *Válce* tak vzniká dostředivý pohyb, nejprve směrem k centru a pak od něj v desáté a jedenácté knize. Tento koncentrický pohyb je na každém kroku posílen paralelami. Například Abraham, který jako prvotní východní „konvertita“ z 1. knihy, slouží jako paralela k adiabenským králům z 20. knihy. Stejně tak Noemova archa se objevuje pouze v úvodním svazku a poté znovu, když je připomenuta v adiabenském příběhu. Střední části každé poloviny dominuje mocný král, který spojuje hrdinské vlastnosti se závažným porušováním Božího zákona: Saul a Herodes. Mojžíšova ústava, vyzývající k aristokratické kněžské vládě, je rozpracována v úvodu (knihy 3 až 5) a ke konci se Josephus k této problematice vrací a prosazuje aristokracii nejen proti herodovským autokratům, ale i těm v Římě (knihy 17 až 19).

Důležitá témata *Starožitností* rozvíjejí témata *Války*, ale na mnohem větším plátně. Tato složitá historie se rozbíhá do mnoha dalších odboček, ale nejméně čtyři společné nitky jí dávají soudržnost, a to od Stvoření světa až do předvečera judské války:

51 Viz např. klasickou práci Louis H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press, 1998.

1. *Role autora jako vzoru.* V prologu *Starožitností* je Josephus srovnáván s veleknězem Eleazarem z 2. století př. n. l., který se podobně velkoryse děлил o dobrodiní Judejců s cizinci, když schválil překlad Mojžíšových zákonů do řečtiny v podobě Septuaginty (1,9–14). Josephus jde ještě dál, když sám nejen překládá celé judské Písmo do řečtiny, ale také je současně i vykládá. Posléze si na konci díla gratuluje, že dokázal to, co by nikdo jiný nedokázal (20,262–68). Tvrdí, že má jedinečný vhled do zákonů a zvyků svého lidu. Jeho projekt si od něj vyžádal také seriózní znalost řecké literatury, přestože řeckou rétoriku považuje za frivolní. S posměchem totiž tvrdí, že i otrok by dokázal vyprodukovat líbivé řeči, které Řekové milují. Judejci jsou naproti tomu vážní lidé (podobně jako Římané), kterým záleží na zákonech a ctnostech, nikoli na vnějším dojmu. Ve stejném duchu Josephus kárá epikurejce – a tím i saduceje – za to, že odmítají představu, že Bůh dohlíží na lidské záležitosti (*Ant.* 10,276–81). To nás přivádí k druhému všeprostopupujícímu tematickému okruhu.

2. *Filozofický význam Mojžíšových zákonů a judského způsobu života.* Musíme si připomenout, že antická filozofie nebyla abstraktní disciplínou, kterou dnes známe z univerzit. Starověká filozofie zahrnovala vše, co mělo co do činění s intelektuální zvědavostí i disciplinovaným morálním životem: zájem o své místo ve světě, porozumění přírodě, nebo zkoumání svého jednání vůči druhým. Mnohé z toho, co nacházíme v dnešní populární psychologii a knihách pro seberozvoj (dieta, cvičení, přátelství, vyrovnávání se se ztrátou), spolu s naší teologií (podstata božství, duše, posmrtný život) a vědou, bylo doménou filozofie. Žít filozofickým životem znamenalo vyhnout se impulzivním reakcím na okolnosti, lpění na momentálním potěšení, bohatství nebo obvyklých hodnotách světa. Filozofové se povyšovali nad špinavou politiku a obchod, byli ochotni říkat pravdu mocným. Zkouškou filozofa pak byla schopnost vyrovnaně čelit utrpení nebo smrti. Aristoteles vytyčil cíl filozofie jako *eudaimonii*, tedy blahobyt, štěstí a svobodu od vnitřního rozrušení. Josephus ve *Starožitnostech* učinil hlavním „poučením“ svých dějin, že pouze život v souladu s Mojžíšovými zákony může přinést skutečnou *eudaimonii* (1,14, 20). Dokonce toto slovo vkládá na čtyřiceti sedmi místech do parafráze biblických příběhů.

Nejvýraznějším prostředkem, kterým Josephus vyjadřuje své názory, jsou nekrology. *Starožitnosti* píše jako sériovou biografii, v níž postupně představuje velké osudy, nikoliv historické epochy. To vybízí k moralizujícímu hodnocení každého života na jeho konci. Vypravěč tak může hodnotit poměr

ctností a neřestí a zdůraznit boží odměnu či trest.⁵² Překvapující je zde Josephova snaha o vyváženost a spravedlnost. Ačkoli se každý život přiklání na tu či onu stranu, nezařazuje jednotlivé postavy jednoduše do jedné kolonky, ale dává si záležet na tom, aby u nich zmínil jak chvályhodné vlastností, tak jejich chyby.⁵³ Dokonce i u nenáviděného císaře Caliguly zmiňuje alespoň tolik, že byl podle něj dobrý řečník (19,208–209).

Zatímco ve *Válce* se Josephus vyjadřuje jako státník a generál a ukazuje, jak rozumí boji a lidským slabostem v bitvě, *Starožitnosti* si tento základ zachovávají, ale přidávají do Josephova repertoáru filozofické a právní aspekty. Rozvíjí zájem o geografii, etnografii, astronomii, matematiku, rostlinstvo a živočišstvo, historiografii a jazyk. Dílo doplňuje komentáři k velkým otázkám osudu a svobodné vůle, duše a posmrtného života.⁵⁴ Ujišťuje své čtenáře, že judské právo o těchto otázkách „filozofuje“ (16,398) – ačkoli Bible samotná takový jazyk nepoužívá. Josephus přesto tvrdí, že je vyškolen ve filozofii judských starověkých knih (*C. Ap.* 1.54), a popisuje Mojžíšův právní systém jako odrážející samotnou podstatu vesmíru, což byl platónský ideál, který nedlouho před ním Cicero obhajoval ve svém díle *O zákonech*. Tím vším dělá ze *Starožitností* vysoce filozofický text (*Ant.* 1,25).

Pro usnadnění tohoto projektu přejímá Josephus jako vzorec pro charakteristiku ctnostného života dvojici ctností, které se občas objevují u starších filozofů a řečníků: zbožnost (*eusebeia*) vůči Bohu a spravedlnost (*dikaiosynē*) vůči bližním.⁵⁵ Jako shrnutí lidských povinností tato dvojice připomíná proka Micheáše (Mich 6,8), ale ve spojení s řecko-římskými hodnotami.

Stejně prolnutí umožňuje Josephovi tematizovat i *Prozřetelnost*. Boží péče či zaopatření světa (*pronoia*) byla výraznou součástí stoického myšlení, ačkoli stoikové chápali boha spíše jako oživující mysl přírody a kosmu a božskou jiskru rozumu.⁵⁶ Josephus místo toho spojuje Prozřetelnost s osobním biblickým Bohem.⁵⁷ Prozřetelnost zajišťuje, že ctnostní jsou odměněni a bezbožní potrestáni. Řecká terminologie ctnosti, neřestí a spravedlivého trestu se tedy vhodně protíná s biblickým „deuteronomistickým“ programem odměny za věrnost smlouvě a trestu za její prostoupení (Dt 28). Ve své snaze o univer-

52 Např. *Ant.* 1,256, 346; 2,198–204; 4,327–31; 5,117–18, 253; 6,292–94; 7,37–38, 390–91.

53 Např. *Ant.* 5,317; 6,344–50; 8,211; 13,318–19; 380–83, 430–32.

54 Např. *Ant.* 1,85; 6,3; 8,146; 12,282, 304; 19,325.

55 Viz *Ant.* 2,196; 6,160, 265; 7,338, 341, 356, 374; 8,121, 208, 280, 300, 314, 394; 9,16, 236, 260; 10,50; 12,43, 56; 14,283, 315; 15,182, 375; 16,42; 18,117.

56 Viz Epiktétos u Arriana, *Diatr.* 1,6, 16; 3,17.

57 *Ant.* 10,277–280; 16,39–404

zalizaci Mojžíšových zákonů se Josephus vyhýbá biblickému jazyku vyvolení a smlouvy.⁵⁸

Filozofická témata přibližuje také tím, že klíčové postavy judské minulosti vykresluje jako filozofy, což v Bibli chybí. Setovi potomci podle něj objevili uspořádání nebeských těles (*Ant.* 1,69), a to dříve, než Abraham z pohybů nebeských těles odvodil monoteismus (1,155–56). Abraham současně navštívil Egypt jako zvědavý filozof (1,161) a nakonec naučil Egyptany proslulé svou učeností prvkům matematiky a vědy (1,167–68). Podobně jako Platón odmítá Josephův Mojžíš nevhodné báchorky o bozích v mýtech jiných národů a místo toho vypracovává filozoficky rozumnou ústavu (1,22–24). Král Šalamoun podle Josephova vyprávění „předčil všechny dávné učence, a dokonce i Egyptany, kteří prý převyšují všechny lidi v rozumu“ (8,42). Jeho znalosti zahrnovaly přírodní vědy, jako i léčitelství a praktiky vyhánění démonů (8,44–49). Dalším filozofem byl Daniel, který se stravoval podobně jako pythagorejci, aby si udržel „čistou a svěží mysl pro vzdělávání,“ a tak si mohl osvojit celou šíři hebrejské i chaldejské učenosti (10,193–194).

A konečně se jeho filozofický zájem projevuje ve způsobu, jakým označuje to, co badatelé obvykle nazývají judskými náboženskými skupinami. Josephus totiž o farizejích, saducejích a esénech mluví jako o „filozofických školách“. Ty se podle něj liší v názorech na velké otázky osudu (nebo Prozřetelnosti) a svobodné vůle, nebo duše a posmrtného života (13,371–73; 18,12–20). Esejce přirovnává k pythagorejcům (15,371), farizeje ke stoikům (*Vita* 12) a saduceje, kteří odmítají nesmrtelnost duše i nadpřirozené božské zásahy (*Ant.* 18,16), implicitně srovnává s epikurejci.

3. *Mojžíšova ústava jako vzor pro všechny.* Primárním zájmem antických filozofů bylo objevit nejlepší formu vlády, což je dalším z klíčových témat *Starožitností*. Platón a Aristoteles věnovali tomuto tématu knihy, stejně jako Cicero. Josephus se ve svém posledním spise *Proti Apionovi* zmiňuje, že *Starožitnosti* napsal právě proto, aby podal „přesný popis našich zákonů a ústav“ (*C. Ap.* 2,287). To odpovídá samotnému textu, který se prezentuje tak, že obsahuje dávnou judskou nauku a politickou ústavu (*Ant.* 1,5). Josephus poznamenává, že Eleazarova velkorysost (viz výše, §3.2.1) byla podnícena touhou egyptského krále Ptolemaia II. přečíst si „návrh ústav“

58 Attridge, *Interpretation*, 78–92; Betsy H. Amaru, *Land Theology in Josephus' Jewish Antiquities*, *JQR* 71 (1981), 201–29; Paul Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Portrait of the Bible*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 69–74; Feldman, *Josephus' Interpretation*, 154–62.

z judských zákonů (1,10). Josephus slibuje, že bude následovat jeho příklad, ale také že ukáže proměny této ústavy v průběhu času (1,3). Klíčové řecké slovo *politeia* (πολιτεία) může znamenat cokoliv, co souvisí s *polis* („obec“): vztah občan-stát, role občanství, různé požadavky na občany nebo řízení *polis* (včetně ústavy). Josephus je používá především v posledním významu. Ve *Válce* se toto slovo téměř nevyskytuje, ale ve *Starožitnostech* se objevuje celkem 60krát. Ačkoli se v Bibli nevyskytuje, bylo pro dílo určené ke komunikaci s řecky mluvící kulturní elitou klíčové. Toto téma Josephus rozvíjí také v závěrečné části *Starožitností*.⁵⁹

Jaký druh ústavy však judské právo upřednostňuje? Klasické možnosti (mimo jiné u Hérodota, Aristotela nebo Polybia) byly: vláda jedné osoby (monarchie), vláda malé elitní skupiny (aristokracie) nebo obecná vláda občanů (demokracie). Problémy s každým z těchto typů byly dobře známy. Monarchie měla sklon k tyranii. Demokracie, která byla hřištěm pro šarlatány, se rozplývala v impulzivní vládu davu a rozdělení společnosti na různé frakce. Aristokracie, ačkoli se vnímala jako „vláda nejlepších“, se obvykle zvrhla v pouhou oligarchii, tedy „vládu několika“ bohatých, kteří manipulovali veřejnými záležitostmi ve svůj osobní prospěch. Jako východisko z tohoto kruhu Polybius (*Hist.* 6,9,10–18,9) obhajoval smíšenou ústavu s prvky z každého z uvedených typů, tak jako tomu bylo v Římě, kde konzulové, senát a lidová shromáždění zajišťovaly kontrolu a brzdu pro ty ostatní.

Josephus však navzdory své dobré znalosti Polybia není zastáncem smíšené ústavy. Jeho koncepce má základ v Bohem zjevených zákonech. Mojžíš byl Bohem vyvoleným prostředníkem pro zjevení vyšších zákonů, které předal velekněžím a kněžským spolupracovníkům k uchování a provádění na věčné časy (*Ant.* 4,302–304). Protože židovští kněží jsou skutečnou aristokracií, nehledě na některé zkorumpované exempláře, nechává Josephus ústy Mojžíše (4,223) a proroka Samuela (6,35–36) prohlásit *aristokracii* (jejíž je sám součástí) za jedinou bezpečnou politickou správu. Populističtí uzurpátoři, jakým byl Kórach (4,14–19), a „tyrani“ z *Války* (Jan z Gischaly nebo Šimon bar Giora), používají líbivá hesla o svobodě a vládě lidu, ale jen proto, aby si vybudovali vlastní mocenskou základnu hnanou impulzivními masami.

Stejně odmítavě se Josephus vyjadřuje o masách, které označuje jako „lůza“ nebo „chátra“ (*to plēthos*). Ne že by je nenáviděl, ale vidí je jako ty, kteří potřebují moudré vedení kněžskými vůdci, jež mají na mysli obecné blaho.

⁵⁹ Viz *Ant.* 20,229, 251, 261.

Jinak se stávají snadnou kořistí demagogů, kteří apelují na jejich emoce. Jeho námitka proti monarchii spočívá v tom, že ačkoli jednotliví králové mohou být ctnostní, moc je kazí, a když ne je, tak jejich děti. Vládcovy děti postrádají zkušenosti formující charakter, které z otce učinily ctnostného vůdce. To ukazuje na příkladu králů Saula a Heroda (a jeho synů). Herodes je obzvlášť zajímavým příkladem, protože ukazuje důležitou změnu oproti způsobu, jakým jej Josephus líčil ve *Válce*. V ní Heroda vykresluje optimisticky a prostřednictvím jeho vlády ilustruje dlouhé období úspěšného římsko-judského spojení. *Starožitnosti* nepopírají Herodovy ctnosti, ale zdůrazňují jeho tyranské a destruktivní sklony.⁶⁰

Most od herodovských k římsko-imperiálnímu politickým záležitostem ve *Starožitnostech* je jakýmsi protějškem srovnání občanských válek v Judeji a Římě ve *Válce*. Řím si od dob Julia Caesara zvolil vládu jednoho muže. S Augustem (zemřel v r. 14 n. l.) to fungovalo, ale jeho nástupci byli rozhodně nesourodá směs, přičemž o Gaiovi Caligulovi (vládl v letech 37–41) a Neronovi (vládl 54–68) to říct nejde. Josephus se překvapivě podrobně věnuje Gaiově vraždě jako nepopíratelné ilustraci Prozřetelnosti (*Ant.* 18,306; 19,15–16). Claudiův nástup na trůn (v roce 41) pak využívá k tomu, aby postavil do popředí debatu v Římě o povaze jejich ústavy. Mají zkusit štěstí s dalším panovníkem, Claudiem? Řeč, kterou Josephus vložil do úst konzula Sencia Saturnina, v níž odmítá císaře jako tyrana a vyzývá k návratu k aristokracii (*Ant.* 19,167–84), je klenotem josephovského autorského umění, v němž se nápadně opakují motivy z Mojžíšova konfliktu s Kóráchem.

4. *Starobylost judského lidu*. Nejzřetelnější téma *Starožitností* je však obsaženo již v názvu: Judejci jsou starobylý národ. To byl nemalý nárok. Národům, o nichž všichni věděli, že jsou starověké – Egypťanům, Peršanům, Babyloňanům a Indům – se z tohoto důvodu dostávalo úcty, i když Řekové považovali jejich zvyky za podivné. Judejci byli tradičně považováni za zdegenerovanou odnož Egypťanů.⁶¹ Egypt byl sice obdivován pro svou starověkou vzdělanost, ale zároveň byl považován za podivný pro své uctívání zvířat a plazů. Judsko bylo rovněž vnímáno jako odlišné od zbytku lidstva, především kvůli svému odměřenému postoji vůči míšení se s jinými národy.⁶² Josephus psal z velké části proto, aby tyto dojmy vyvrátil. Trvá na tom, že Judejci jsou nejstarším

⁶⁰ *Ant.* 14,165; 15,70, 321, 354; 16,4, 400–404; 17,237, 304.

⁶¹ Tak např. Strabón, *Geog.* 16,2,34; Tacitus, *Hist.* 5,2–3.

⁶² Viz Tacitus, *Hist.* 5,4–5.

národem a jejich svaté knihy sahají svou minulostí až ke stvoření světa. I veškeré zásluhy na vzdělanosti Egypťanů podle něj náleží předkům Judejců: jeho jmenovci Josefovi, synu Jákobovu, a později Mojžíšovi. Spíše než že by Judejci pocházeli z Egypťanů, se jejich předkové do Egypta přistěhovali, značně ho zdokonalili a později opustili, když se egyptští faraoni proměnili v tyrany. Starobylost Judejců jim dala správu zákonů, které odrážejí principy Bohem uspořádaného vesmíru.

Josephův *Život a Proti Apionovi*

Poslední dvě Josephova díla jsou v jistém smyslu dodatky ke *Starožitnostem*. Jednosvazkový *Život* je výslovně uveden jako dodatek ke *Starožitnostem*. Je to jediné Josephovo dílo, které postrádá prolog, protože jej uvádí již na konci *Starožitností*. Poté, co se Josephus pochlubí dokončením tohoto rozsáhlého díla, slibuje stručné vylíčení svého vlastního velkolepého života, a to, dokud ještě žijí lidé, kteří mohou zpochybnit jeho tvrzení. Tvrdí, že právě tím *Starožitností* uzavře (*Ant.* 20,266–67). Tento slib se naplňuje v poslední větě *Života* (*Vita* 430), v níž zdraví Epafrodita, jemuž věnoval také *Starožitnosti* (*Ant.* 1,8–9).

Jeho údajný „životní příběh“ je značně nerovnoměrný. V několika větách se zaobírá svým původem a mládím (*Vita* 1–16), stejně jako v několika větách na konci shrnuje téměř tři desetiletí událostí po bitvě u Jotapaty (414–30). Převážnou část díla tvoří podrobný popis pěti nebo šesti měsíců, od konce roku 66 do jara 67, které předcházely jeho kapitulaci. Vypravuje o svém jednání s hlavními jeruzalémskými a galilejskými představiteli, zejména o počátečních konfliktech s Janem z Gischaly, Justem z Tiberiady a také s některými jeruzalémskými vůdci. Ti na Janův popud vyslali čtyřčlennou delegaci, aby ho živého či mrtvého vyhnali z Galileje (189–367). Tato nepříjemnost je popsána mnohem podrobněji než v paralelním líčení v druhé knize *Války*.

Život nedosahuje literárních kvalit *Války*. Snad proto je to jediná část Josephova korpusu, která se ve čtvrtém století nedočkala latinského překladu. Vykazuje známky spěšné kompozice s opakující se formalistní slovní zásobou a jednoduchou stavbou vět. Pro historiky představuje záhadu, protože si často protiřečí s líčením stejných událostí v již zmíněné druhé knize *Války*. Rozdílů jsou především v pořadí událostí, obsahu jednotlivých epizod a v líčení souvislostí, co bylo příčinou čeho (viz výše §2). To však do značné míry platí i pro srovnání *Ant.* 13–20 *Bel.* 1–2. Josephus si zjevně užívá volnosti vyprávět své příběhy zcela odlišnými způsoby.

Ačkoli *Život* postrádá dramatický vývoj *Války*, stejně jako předchozí dějiny odhaluje koncentrickou strukturu. Poznámky o Josephově soukromém životě se objevují na začátku a na konci, ale v hlavní části chybí – i když v ústřední krizi se letmo objeví jeho otec (*Vita* 204–205). Ústředním bodem je božské zjevení, které rozrušenému Josephovi nařizuje, aby zůstal v Galileji pod Boží ochranou (208–212). Josephus uzavírá dílo (430) výzvou čtenářům, aby posoudili jeho charakter. Hledáme-li nějaké téma, které by spojovalo jednotlivé epizody *Života*, je to právě toto: Josephův záviděníhodný charakter, který je neúprosně zkoušen v těch nejnáročnějších podmínkách řadou protivníků.

Poslední Josephovo dílo *Proti Apionovi* je jeho jediným dochovaným spisem na konkrétní téma. Tradiční název *Proti Apionovi* je zavádějící. Pouze první polovina druhého dílu (*C. Ap.* 2,1–144) se pouští do slovního souboje se zemřelým egyptsko-alexandrijským intelektuálem Apionem. Ten je však až čtvrtým z řady zesnulých Alexandrijců, kteří napsali vlivná díla popírající starobylost Judejců a současně očerňující jejich zákonodárce, zákony a zvyky. Navíc Josephova vyvrácení těchto čtyř autorů tvoří pouze prostřední část celého díla, která je k tomu ještě podivně přerušena. Zatímco si ve *Válce* dovolil překročit rozsah obvyklé délky jednoho svitku o 50 % nebo dokonce i o 100 % (tak v 1. knize), tedy asi 15 000 slov, jednotlivé knihy *Starožitnosti* a posledních tří děl se drží blízko této standardní hranice. Proto je zvláštní, když závěrem první části náhle přerušuje své výtky vůči zmíněným odpůrcům z důvodu, že se údajně naplnila délka svitku (1,320).

I v tomto díle můžeme snadno rozeznat soustředěný vzorec, jehož střední část je věnována řadě refutací. První a poslední čtvrtina díla (*C. Ap.* 1,6–218; 2,145–296) jsou naopak naprosto sebevědomým tvrzením o starobylosti, lidskosti, neochvějně důkladnosti a naprosté hodnověrnosti judské ústavy. Úvodní části se zaměřují na dokonalé předávání a ryzost této ústavy a závěrečné části zdůrazňují její nadřazenost řeckým zákoníkům. Josephus však pyšně tvrdí, že Mojžíšův zákon ovlivnil i další zákonodárce od Platóna až po současnost. A i nadále přitahuje cizí obdivovatele, jak opakovaně zdůrazňuje, které Judejci přijímají za své, pokud to, podobně jako adiabensští králové myslí vážně (2,209–10, 261).

Josephova jistota v přízeň svých čtenářů je zřejmá i z toho, jak vyvrací námitky kritiků. Neprojevuje žádné známky defenzivy nebo strachu z jejich slov, ale místo toho nabízí zdrcující výsměch svým oponentům. To, že ve flaviovském Římě existovaly skupiny, které byly podobné jako lidé z Epafroditova kruhu fascinovány judskými zvyklostmi, vyplývá i z dalších starověkých

svědectví.⁶³ Z toho, co víme, je možné, že Josephova díla tento zájem ještě podnítila.

Největší problém tradičního názvu nespočívá pouze v tom, že nepokrývá celý obsah spisu, ale spíše v tom, že *Proti Apionovi* naznačuje apologetický tón, který navzdory prologu v tomto spise chybí. Naopak, text předpokládá stejné dychtivé publikum jako *Starožitnosti*, pořad shromážděné kolem Epafrodita (1,1; 2,296), jež je připravené nechat se přesvědčit, zatímco Josephus pranýřuje své oběti, které někdy cituje selektivně a zákeřně, aby dokázal svá tvrzení.⁶⁴ Příkladem je jeho popis Apionovy smrti, když s potěšením připomíná, že Apion, který se vysmíval obrízce, onemocněl genitálním vředem a musel podstoupit stejný zákrok (1,143).

Josephova radost z poukazování na nedostatky v dějepisectví, na které jsou Řekové tak pyšní, odráží jeho názor, že Judejci historii (zkoumání minulosti) nepotřebují, přestože si dal práci s jejím zvládnutím. Judejci mají totiž texty zjevené od Boha prostřednictvím proroků, které se týkají záležitostí přesahujících lidské zkoumání a sahají až ke stvoření (1,37–41). Naproti tomu historie, tedy pouhé lidské zkoumání minulosti, přináší protichůdné zprávy, což je ale vše, co Řekové mají. Nutno dodat, že Josephus samozřejmě neznal výsledky moderní biblické kritiky.

Závěrem

Abychom si udělali představu o tom, jak spolu souvisí jednotlivá Josephova díla, musíme si uvědomit, že se jedná o *literární* díla. To v žádném případě neubírá na jejich významu pro studium historie, naopak jej zvyšuje. Jeho díla nevyprávějí *pouze* o minulosti v Judeji; jsou primárním svědectvím také o flaviovském Římu. Pokud si to uvědomíme, znamená to, že čtenář Nového zákona nesmí jednoduše nahlížet do Josephova díla, aby se v něm dozvěděl, *co se stalo*, jak si to představovali mnozí badatelé včetně Schürera (a jak si to dodnes někteří představují). Historik musí pečlivě zvážit Josephovo svědectví ve světle jeho spleťtých autorských zájmů a cílů a s pomocí další evidence, použití historické analogie a představivosti rekonstruovat, co se nejspíše

63 Např. Tacitus, *Hist.* 5,5; Cassius Dio 37,17; 67,14.

64 Erich S. Gruen, *Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' Contra Apionem*, in: Carol Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden: Brill, 2005, 31–51; John M.G. Barclay, *Against Apion*, Flavius Josephus: Translation and Commentary 10, Leiden: Brill, 2007.

skrývalo za příběhy, o kterých píše. Tento výzkumný proces, ne nepodobný práci detektiva, je z velké části tím, čím je historie přitažlivá. Současné jsou však Josephovy texty důležitým svědectvím o pozoruhodné produkci judského autora vyšší společenské vrstvy a středomořské elity v římské říši.

Prof. Dr. Steve Mason

Faculty of Religion, Culture, and Society
38 Oude Boteringestraat, 9712 GK Groningen
The Netherlands
s.mason@rug.nl