

KNIHOVNA ANTICKÉ TRADICE

Svazek 2

FILÓN ALEXANDRIJSKÝ

O stvoření světa
O gigantech
O neměnnosti boží

řecko-česky

Přeložil, úvodní studii napsal
a poznámkami opatřil Miroslav Šedina

PRAHA
2001

DE OPIFICIO MUNDI
—
O STVOŘENÍ SVĚTA

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΜΟΥΣΕΑ ΚΟΣΜΟΠΟΙΑΣ

I.1 I. (1) Τῶν ἄλλων νομοθετῶν οἱ μὲν ἀκαλλώπιστα καὶ γυμνὰ τὰ νομισθέντα παρ' αὐτοῖς εἶναι δίκαια διετάξαντο, οἱ δὲ πολὺν ὄγκον τοῖς νοήμασι προσπεριβαλόντες ἐξετύφωσαν τὰ πλήθη μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν ἐπικρύψαντες. (2) Μωσῆς δ' ἐκάτερον ὑπερβάς, τὸ μὲν ὡς ἄσκειπτον καὶ ἀταλαίπωρον καὶ ἀφιλόσοφον, τὸ δ' ὡς κατεψευσμένον καὶ μεστὸν γοητείας, παγκάλην καὶ σεμνοτάτην ἀρχὴν ἐποίησατο τῶν νόμων, μήτ' εὐθύς ἃ χρὴ πράττειν ἢ τούναντίον ὑπειπῶν

(1) *μυθικοῖς πλάσμασι* : *mytickými smyšlenkami*. Výtky hellenistických vykladačů Mojžíšova zákona vůči mytickému podání minulosti většinou nepřekračují meze řecké filosofické kritiky básnického mýtu, jak jej známe např. z Xenofanových *Silloi*. Hellenističtí obránci biblické tradice se obracejí především proti řeckému polytheismu a uctívání heroů,¹ ale také proti „zoologickému“ náboženství Egypťanů.² Na druhé straně se brání námitkám filosofických atheistů, pro něž je obraz bib-

lického Boha jen mytickou smyšlenkou.³ Z Filónova hlediska není v židovském zákoně naprosto nic mytického.⁴ Charakter některých klíčových postav však podle jeho názoru reprezentuje mytické vnímání skutečnosti a v tomto smyslu se stává předmětem jeho alegorického výkladu. Typickým příkladem je Ezau, „přítel mýtů“ (*μυθικῶν λήρων ἑταῖρος*), který je jakoby sám nějakým mytickým výtvorem (*μυθικὸν πλάσμα*), a který se pokouší zakrýt ztrátu skutečné zbožnosti přís-

¹ Arst 135–137. ² Decal. 76; Spec. I, 79; srv. Arst 138. ³ Srv. níže, *Opif.* 170. ⁴ J. Leopold, *Rhetoric and Allegory*, in: Winston–Dillon, str. 159; srv. níže, *Gig.* 7; pozn. ke *Gig.* 58.

O STVOŘENÍ SVĚTA PODLE MOJŽÍŠE

I. (1) Na rozdíl od jiných zákonodárců, kteří to, co pokládali za I.1
spravedlivé, seřadili prostě a bez dodatečných ozdob, či od těch, kteří své myšlenky zahalovali mnohomluvnými frázemi ve snaze zaslepit dav a mytickými smyšlenkami zakrýt skutečnou pravdu, (2) Mojžíš, ponechav stranou obě tyto cesty, jak tu snadnou, zbavenou veškeré filosofické reflexe, tak i tu, která je naplněna výmysly a klamnými triky, udělil svým zákonům překrásný a nanejvýš vznešený počátek. Neuvádí totiž hned, co je třeba činit, nebo čeho je třeba se

ným dodržováním tradičních rituálů, opírajících se o prázdné mytické fikce.⁵ Také při výkladu této biblické „mythologie“ užívá Filón typicky platónského slovníku – mýty „zakrývají pravdu“ a ohrožují především nezkušené duše mladých lidí, k nimž pronikají pomocí dovedně zhotovených básnických obrazů a historek.⁶ Mytické podání minulosti vede k „zapomenutí“ na jediný skutečný počátek veškerého bytí, k polytheismu „mnoha otců“⁷ a nakonec k bezbožnosti a ateismu.⁸ (2) *σεμνοτάτην ἀρχήν* : *nanejvýš vznešený počátek*. Filón má zřejmě na mysli především biblické *beresit* (בראשית), „na počátku“, které dalo jméno první Mojžíšově knize. Tento termín nemusí být ovšem chápán jen v časovém smyslu. Kmen, od něhož se odvozuje výraz *rešit*, je *roš* (ראש), „hlava“, a *rešit* může tedy znamenat zároveň „vládnoucí princip“, princip poznání vtělený v *Tóře*,⁹ či samu boží moudrost: „Hospodin mne vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna“.¹⁰ Podobně i řecká

⁵ Congr. 61–62; srv. níže, pozn. k *Deus*, 120. ⁶ Poster. 165; Spec. I, 28–29; srv. Platón, *Resp.* 378d. ⁷ Srv. níže, pozn. k *Opif.* 171. ⁸ Praem. 162. ⁹ Srv. H. Simon, *Weltschöpfung*, str. 24 n. ¹⁰ *Př* 8,22.

μήτ', ἐπειδὴ προτυπῶσαι τὰς διανοίας τῶν χρησομένων τοῖς νόμοις ἀναγκαῖον ἦν, μύθους πλασάμενος ἢ συναινεύσας τοῖς ὕφ' ἐτέρων συντεθεῖσιν.

(3) ἢ δ' ἀρχή, καθάπερ ἔφη, ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾶδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθύς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπει-

filosofická tradice využívá celou významovou šířku slova ἀρχή, které neznamena jen „začátek“, ale také „vládu“ v původním, čistě politickém smyslu. Zkoumání „prvních příčin“ (τὰ ἐξ ἀρχῆς αἰτία),¹ stojících v základech veškerého bytí, přitom v řecké filosofii splývá s výkladem principů samotného poznání.² Podle Filónových představ tedy biblický Mojžíš sleduje v jistém smyslu řeckou tradici v té podobě, v jaké ji zformuloval např. Diogenés z Apollónie, jenž „na počátku“ svých kosmologických spisů (ἀρχὴ τοῦ συγγράματος) stanovil zásadu, že každý, kdo začíná nějaký výklad (λόγου παντός ἀρχόμενον), musí nejdříve předložit nesporné východisko (ἀρχή) svých úvah a „musí je pojednat prostě a vznešeně“ (ἀπλῆν καὶ σεμνήν).³ S ohledem na Filónovu inspiraci platónskou kosmologií je ovšem třeba zmínit také počátek „připravující mysl“ posluchačů Platónova *Timaia*.⁴

προτυπῶσαι τὰς διανοίας : *připravit mysl*. Důvod, proč Mojžíš rozdělil svůj Zákon do dvou částí – totiž na tzv. ἱστορικὸν μέρος, pojednávající o „dějinách stvoření“ a na část shrnující příkazy a zákazy tvořící vlastní „ústavu“ židovské nábožen-

ské obce –, vidí Filón v jeho snaze vyhnout se nebezpečí tyranidy, která činí ze svých poddaných spíše otroky než občany svobodně přijímající boží příkázání.⁵ „Neboť bytí, které v pravdě *jest* (τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν), může být poznáno nejen skrze naše uši (δι' ὄτων), ale také skrze porozumění jeho kosmickým silám, jež se usku-tečňuje pomocí zraku našeho myšlení (τοῖς διανοίαις ὀμμασιν) sledujícího neustálý pohyb jeho kosmických děl.“⁶ Výraz προτυπῶσαι spojuje tuto „přípravu mysli“ se způsobem, jímž si Bůh před stvořením tohoto světa vtiskl do své mysli jeho „předběžný plán“ (τύπου).⁷

(3) *τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ : svět se zákonem*. Filón je jedním z tvůrců koncepce „přirozeného zákona“ (νόμος φύσεως), která vychází ze stoické nauky o božském *logu*, stojícím v základech přirozenosti všech věcí (λόγος φύσεως). Díky tomuto kosmickému „rozumu“, který obsahuje principy veškerého dění, a představuje proto jakýsi „nevyhnutelný zákon jsoucího“ (ἀφυκτος νόμος τῶν ὄντων), je pak podle stoiků celý svět spravován jako obec vybavená tou nejlepší ústavou (εὐνομοωτάτη πολιτεία).⁸ Žít v souhlasu s přírodou

zdržet, ani si nevymýšlí žádné bajky či nepřítakává smyšlenkám jiných autorů, protože bylo nejdříve třeba připravit mysl těch, jimž mají zákony sloužit.

(3) Tento počátek, jak jsem již řekl, je velice obdivuhodný, protože se týká stvoření světa, uváděje do souladu svět se zákonem a zákon se světem, a o člověku podřízeném zákonu hovoří jako o světoobčanu, neboť takový přizpůsobuje své činy záměrům přírody,

znamená tedy žít v souladu se společným zákonem (ὁ νόμος ὁ κοινός), tj. se správným *logem* (ὀρθὸς λόγος), který je pověřen správou a řízením všech věcí.⁹ Spolu se stoiky vnímá Filón celý svět jako kosmickou *megapolis*, ovládanou jednotným zákonem „přirozeného výroku“ (λόγος φύσεως), který „přikazuje to, co je třeba činit, a zapovídá opačné“.¹⁰

κοσμοπολίτου : světoobčanu. Idea kosmopolitismu se vynořuje zároveň s úpadkem klasické řecké *polis* a se vznikem nových hellenistických říší.¹¹ Odkaz na kosmopolitní charakter Mojžíšova zákona není však u Filóna motivován jen jeho recepcí řeckého politického myšlení, ale skrývá v sobě také řadu bezprostředních politických zájmů alexandrijské diaspory, která se tímto způsobem bránila izolacionismu ortodoxního palestinského židovstva. Především tyto tendence vedou také Filóna k výstavbě kosmologicky laděné alegoreze biblického stvoření.¹² Na druhé straně však Filón využívá stejného

kosmopolitního argumentu proti snahám integrovat židovské instituce do politické struktury alexandrijské metropole: „Neboť jaký druh náboženské víry se skrývá ve snaze těch, kdo nás nazývají Alexandrijskými jen proto, aby zničili daleko obecnější instituci židovské zbožnosti (καθολικωτέρα πολιτεία Ἰουδαίων)?“¹³ Když tedy Filón hovoří o Židech jako o „občanech“ (πολίται), nemá na mysli jejich politickou příslušnost k jejich současnému „bydlišti“, ale pojímá je právě jako členy universální náboženské sféry židovské „ústavy“.¹⁴

πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως : záměrům přírody. Obrat k přírodnímu dění je v hellenistickém myšlení nesen podobnými motivy jako jeho kosmopolitní duch, a ani pro Filóna tedy nepředstavuje nějaký útek ze světa, ale spíše přechod k jeho obecnějším etickým rysům.¹⁵ Tak je tomu nejen u Řeků, ale i u perských mágů či indických gymnosofistů, zabývajících se etickou a přírodní filosofií, „takže celý jejich život není ničím

¹ Aristotelés, *Met.* 983a24 nn. ² Srv. A. Lumpe, *Der Terminus „Prinzip“ (ἀρχή)*, str. 104–116. ³ Diogenés Laertios, IX, 57. ⁴ Platón, *Tim.* 27d–29d. ⁵ Srv. *Mos.* II, 48–52. ⁶ *Poster.* 167. ⁷ Srv. níže, *Opif.* 18–19.

⁸ *SVF* I, 98; srv. níže, pozn. k *Opif.* 143. ⁹ Diogenés Laertios, VII, 88. ¹⁰ *Ios.* 29; *Praem.* 55; srv. M. Pohlenz, *Philon von Alexandria*, str. 462–464. ¹¹ Srv. W. W. Tarn, *Alexander and the Idea of the Unity of Mankind*, in: *Proc. Brit. Acad.* 19 (1933), str. 123–167; H. C. Baldry, *The Unity of Mankind*, str. 113 nn. ¹² Srv. níže, pozn. k *Opif.* 142. ¹³ *Legat.* 194; *Conf.* 2. ¹⁴ *Spec.* II, 44, srv. R. Barraclough, *Philo's Politics*, str. 509 nn.; srv. H. A. Wolfson, *Philo*, II, str. 398. ¹⁵ *Spec.* II, 44–45; srv. výše, úvod, str. 27.

θύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται. (4) τὸ μὲν οὖν κάλλος τῶν νοημάτων τῆς κοσμοποιίας οὐδεὶς οὔτε ποιητῆς οὔτε λογογράφος ἀξίως ἂν ὑμνήσαι δύναίτο· καὶ γὰρ λόγον καὶ ἀκοήν ὑπερβάλλει μείζω καὶ σεμνότερα ὄντα ἢ ὡς θνητοῦ τινος ὄργανοις ἐναρμοσθήναι. (5) οὐ μὴν διὰ τοῦθ' ἡσυχαστέον, ἀλλ' ἔνεκα τοῦ θεοφιλοῦς καὶ ὑπὲρ δύναμιν ἐπιτολμητέον λέγειν, οἴκοθεν μὲν οὐδέν, ὀλίγα δ' ἀντὶ πολλῶν, ἐφ' ἃ τὴν ἀνθρωπίνην διάνοιαν φθάνειν εἰκὸς ἔρωτι καὶ πόθῳ σοφίας κατεσχημένην.

(6) ὡς γὰρ τῶν κολοσσιαίων μεγεθῶν τὰς ἐμφάσεις καὶ ἡ βραχυτάτη σφραγὶς τυπωθεῖσα δέχεται, οὕτως τάχα που καὶ τὰ τῆς ἀναγραφείσης ἐν τοῖς νόμοις κοσμοποιίας ὑπερβάλλοντα κάλλη καὶ ταῖς μαρμαρυγαῖς τὰς τῶν ἐντυγχανόντων ψυχὰς ἐπισκιάζοντα βραχυτέροις παραδηλωθήσεται χαρακτῆρσιν, ἐπειδὴν ἐκεῖνο μνησθῆ πρότερον, ὅπερ οὐκ ἄξιον ἀποσιωπήσαι.

jiným než ukázkou ctnosti¹.¹ Z tohoto trendu pak vyrůstá také Filónův pojem „přírodního zákona“ (νόμος φύσεως), který je ještě pro klasické politické myšlení něčím nanejvýš paradoxním a rozporuplným, neboť pojmy νόμος a φύσις pro ně reprezentovaly dvě zcela odlišné sféry lidské zkušenosti. Ani stoikové, jejichž λόγος φύσεως stojí v základech Filónových kosmologických představ, nechápou tento „výrok“ jako ustavující akt: „Spravedlnost je od přírody (φύσει), a nikoli podle úmluvy (θέσει), stejně jako zákon a správný λόγος.“² Jestliže však Filón hovoří o βούλημα φύσεως, nemá na mysli nějaký autonomní přirozený řád stojící proti principu legislativního „založení“, ale spíše vůli božského zákonodárce, který uspořádal tento svět

a jehož „legislativní akt“ se tak stává vzorem pro lidské jednání.³

(4) οὔτε ποιητῆς οὔτε λογογράφου: žádný básník ani dějepisec. Filón tak vymezuje Mojžíšovu Genesis jako filosofické téma, k němuž nemá přístup básníci zabývající se podle Platóna jen „barvami a tvary“.⁴ Připojení historiků (logografů) vyplývá zřejmě z obecného povědomí o spjatosti „historického podání“ s epickým básnictvím. Zvláště v očích židovských hellenistických myslitelů bylo řecké dějepisectví spjata příliš silně s řeckou poetikou. Svědectvím historické pravdy (τῆς ἀληθείας τεκμήριον ιστορίας) je to, že o ní píše všichni stejným způsobem, a nikoli tak, jak to činí Řekové, kteří se v neustálých proměnách stylu pokoušejí psát pravdivěji než ostatní (πάν-

podle níž se spravuje také veškerý svět. (4) Krásu těchto myšlenek o stvoření světa by nedokázal vystihnout žádný básník ani dějepisec. | Přesahují totiž všechny možnosti jazyka i sluchu, neboť jsou daleko větší a vznešenější, než aby se daly uchopit smyslovými orgány nějakého smrtelníka. (5) A přece je nelze přejít mlčením, ale z lásky k Bohu se musíme odvážit za hranice našich možností, a aniž bychom přidali něco ze svého, předvést místo mnohých řečí alespoň to málo, k čemu snad může dospět lidský rozum ovládaný láskou a touhou po moudrosti.

(6) Vždyť tak jako i ta nejmenší pečeť zaznamenává ve svém otisku obrazy kolosálních rozměrů, stejným způsobem budou asi zjevné i v těch nejmenších črtách také nezměrné krásy stvoření světa zaznamenaného v zákonech, krásy, jež zastíňují a oslepují svým leskem duše těch, kdo se s nimi střetávají. Nejprve je však zmínit ještě něco, co by nemělo být zamlčeno.

των ἀληθέστατου), zdůrazňuje například Josephus Flavius.⁵ V Sibylliných věštbách je řecký Homér podán jako lstivý plagiátor, který všechny informace o Trójské válce vykradl z jejich vlastních spisů a mistrně překroutil jejich pravdivý smysl.⁶

(5) ἡσυχαστέον: přejít mlčením. Vlastní počátek Mojžíšovy Genesis se týká „myšlenek o stvoření světa“, které se rodí v boží mysli, a představují tedy tajemství, jež lze – podobně jako samotného Boha – postihnout toliko mlčenlivou duchovní kontemplací, nedotčenou „tělesností“ vyslovené myšlenky (λόγος προφορικός).⁷ Mlčenlivost je však na druhé straně také známkou iracionality a nezájmu oslavit Boha jako tvůrce tohoto světa.⁸

(6) σφραγίς: pečeť. Pojem „otisk“ (ἐκμαγεῖον, χαρακτῆρ, τύπος)

slouží Filónovi jako universální varianta platónského pojmu *mimésis*, který tím získává daleko masivnější charakter.⁹ Představa „otisku“ slouží Filónovi jak k výkladu vzniku samotných idejí (božích myšlenek), které si Bůh na počátku stvoření „vtiskl“ do své duše „jakoby do vosku“,¹⁰ tak k výkladu stvoření člověka, který se zrodil jako „otisk“ (ἐκμαγεῖον) božské blaženosti.¹¹ Stejná metafora stojí zřejmě také v pozadí Filónovy „typologické“ alegoreze, jež vnímá jednotlivé biblické příběhy a postavy jako τύποι odrážející určitý „ideální charakter“ biblických událostí, a udělující tak židovským dějinám stvoření universální platnost.¹² ταῖς μαρμαρυγαῖς ἐπισκιάζοντα: které zastíňují a oslepují. Poněkud paradoxní spojení „stínu“ (σκιά) s oslepujícím leskem božského stvoření

¹ Prob. 74; srv. Diogenés Laertios, I, 6. ² Diogenés Laertios, VII, 128; srv. níže, pozn. k Opif. 143. ³ Srv. H. Koester, *NOMOS ΦΥΣΕΩΣ*, str. 521–541; R. A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, str. 35–59. ⁴ Platón, *Resp.* 601a.

⁵ Josephus Flavius, *Con. Ap.* I, 25–27. ⁶ 3Sib 419 nn. ⁷ Srv. níže, *Gig.* 52; úvod, str. 51. ⁸ *Deter.* 91. ⁹ Srv. úvod, str. 149, pozn. 587. ¹⁰ *Opif.* 18. ¹¹ *Opif.* 146; srv. úvod, str. 136 nn. ¹² Srv. úvod, str. 116 nn.; H. Willms, *EIKON*, str. 88; D. T. Runia, *Philo*, str. 163.

II. (7) Τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίον ἀπεφήναντο, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγνωσ καταψεύσαντο, δέον ἔμπαινον τοῦ μὲν τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρὸς καταπλαγῆναι, τὸν δὲ μὴ πλεον ἀποσεμνῦναι τοῦ μετρίου. (8) Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεῖς ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὐσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον

či září nebeských vzorů je Filónovou oblíbenou metaforou. Výrazem μαρμαρυγή, „oslepující lesk“, odkazuje Filón většinou k nedotknutelnosti božské podstaty, „nezastíněné“ temným vzduchem subluární sféry.¹ Např. jméno Besaleela, řemeslníka svatostánku, znamená podle něj „ten, který pracuje v božím stínu“.² Tímto „stínem“ je božský *logos*, použitý Bohem jako nástroj ke stvoření světa a sloužící také jako archetyp dalšího tvoření: „Jako je totiž Bůh vzorem obrazu, který je tu nazván „stínem“, stejným způsobem se tento obraz stává vzorem jiných věcí.“³

(7) τὸν κόσμον ... ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίον: svět je nezrozený a věčný. Námitka je zaměřena zřejmě proti peripatetikům či platonikům vykládajícím dialog *Timaios* metaforicky.⁴

τὸν ... ἀποσεμνῦναι: velebit samotný svět. Vedle peripatetiků a platónských filosofů bývá ovšem stejná výhrada zaměřena proti kosmologii stoiků, jejichž nauka o periodickém opakování kosmických „věků“ před-

pokládá existenci nezrozeného a věčně trvajícího světa, který se proměňuje pouze ve svých „částech“, tj. ve svém aktuálním uspořádání.⁵ Stoikové tím ovšem neodsoudili svého boha k nečinnosti, neboť jej ztotožnili právě s tímto věčným, skrze své živly se obnovujícím světem. Kosmos je tedy podle stoiků bohem, „který má vlastní kvalitu odvozenou od veškeré podstaty, je nezničitelný a nestvořený, sám je tvůrcem kosmického řádu a v určitých časových obdobích do sebe pohlcuje veškerou podstatu (látku) a opět ji ze sebe ploví.“⁶ A protože mimo tento svět neexistuje nic, co by jej mohlo ovládat či ovlivňovat zvnějška, je tento rozumný a dokonalý svět nadán ctností (*virtus*) hodnou lidského napodobení: „Člověk je stvořen k tomu, aby pozoroval a napodoboval tento svět (*ad mundum contemplandum et imitandum*).“⁷ „Někteří z nich tedy uctívají čtyři elementární prvky, zemi, vodu, vzduch a oheň, jiní zase Slunce Měsíc, planety a stálice, nebo jako

II. (7) Někteří totiž, kteří obdivovali spíše svět sám než jeho stvořitele a tvrdili, že svět je nezrozený a věčný, si v bezbožném přesvědčení vymysleli všeobšáhrou nečinnost Boha, třebaže měli být spíše ohromeni jeho silou jakožto tvůrce a otce, a nikoli nadměru velebit samotný svět. (8) Avšak Mojžíš, který dospěl až na samotný vrchol filosofie a důkladně poučen božským vnuknutím o mnohých nejdůležitějších věcech přírody, věděl, že ve jsoucích věcech musí být nutně jednak aktivní příčina, jednak to, co jí podléhá, a že aktiv-

takové, či dokonce celý svět,“ říká Filón s výslovným odkazem ke stoikům, kteří „nazývají vzduch Hérou a oheň Héfaistem“, neznají však skutečného vládce kosmické *polis*.⁸ Toto ztotožnění boha se světem bylo předmětem ostré kritiky židovské teologie: „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který je, a z pohledu na dílo nerozpoznali tvůrce. Ale oheň, vítr nebo rychlý mrak, hvězdný kruh, dravé vodstvo nebo nebeská světla považovali za světovládne bohy.“⁹ Podobné výhrady vyslovuje Filón také vůči chaldejské astronomii, která se domnívá, že příčinou všeho jsou pohyby nebeských těles, a ve svém náboženství tak zaměňuje úctu k Bohu za uctívání stvořených věcí.¹⁰ Právě tyto Chaldejci, udeňující kosmickým silám statut božských příčin, jsou podle Filóna biblickým obrazem stoické kosmologie.¹¹

(8) τὸ δραστήριον αἴτιον ... τὸ καλόν: aktivní příčina ... krásno. Na své výhrady vůči zbožštění světa navazuje Filón poněkud paradoxně typicky stoickou formulací¹² o jeho

vnitřním, kosmologickém rozvrhu. Podle stoické nauky jsou dva počátky (principy, ἀρχαί) celku – aktivní a pasivní: „Pasivním principem je látka jakožto podstata zbavená jakékoli kvality, činným počátkem je bůh (θεός) jakožto její vnitřní *logos*. Ten totiž, protože je věčný, vytváří vše skrze veškerou látku.“¹³ Toto angažmá stoického *logu* uvnitř materiální podstaty universa však do značné míry stírá také hranici mezi ním jakožto aktivním principem universa a vlastní látkou: „Stoikové ztotožňují boha a látku, či spíše jej pokládají za neoddělitelnou vlastnost látky, procházející látkou jako sémé pohlavními orgány.“¹⁴ Jakkoli se tedy také Filón nechává inspirovat některými aspekty stoické teologie, zdůrazňuje, že „stoikové ve skutečnosti neznají vlastní hybnou příčinu (τὸ κινεῖν αἴτιον) veškerenstva, ale vytvářejí svého boha z amorfní podstaty postrádající jakoukoli kvalitu či podobu“.¹⁵ Těmto fatálním důsledkům pro každou teologii však Filón nečelí návratem k platónskému rozvrhu tří principů (vzor, obraz, látka), ale naopak prohloubením stoické redukce se současným odmítnutím je-

¹ Srv. níže, *Deus*, 79; *Opif.* 31. ² Srv. níže, pozn. ke *Gig.* 23. ³ *Leg.* III, 96; srv. úvod, str. 160. ⁴ J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 157; srv. níže, pozn. k *Opif.* 27 a 171. ⁵ *SVF* I, 108. ⁶ Diogenés Laertios, VII, 137; srv. F. Karfík, *Předpoklady stoické kosmogonie*, str. 3/6. ⁷ Cicero, *De nat. deor.* II, 14.

⁸ *Decal.* 53–54. ⁹ *Mdr* 13,1–3. ¹⁰ *Mut.* 16; srv. níže, pozn. k *Opif.* 45. ¹¹ R. Williamson, *Jews*, str. 95. ¹² Srv. *SVF* II, 302; srv. ale také Platón, *Philb.* 30a–e. ¹³ Diogenés Laertios, VII, 134. ¹⁴ *SVF* I, 87. ¹⁵ *Fuga*, 8.

ὁ τῶν ὄλων νοῦς ἐστὶν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, (9) τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον· ὃν οἱ φάσκοντες ὡς ἔστιν ἀγέννητος λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαϊότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ὑποτεμνόμενοι τὴν πρόνοιαν. (10) τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἰρεῖ λόγος· καὶ γὰρ πατήρ

jího somatického základu. Ve Filónově rozvrhu aktivního a pasivního aspektu universa nevystupuje ve skutečnosti látka jako plnohodnotná příčina,¹ ale právě jen jako objekt božského působení. Filón tedy převádí stoický rozvrh mezi aktivním a pasivním principem universa na vztah mezi božským tvůrcem a jeho stvořením, do něhož spadá nejen vlastní látka kosmu, ale také ideální paradigma (αὐτὸ τὸ καλόν), podle něhož byl stvořen tělesný svět.

ὁ τῶν ὄλων νοῦς : rozum veškerenstva. Platón zdůrazňuje, že o „rozumu či nějakém podivuhodném myšlení“ (νοῦς καὶ φρόνησις τις θαυμαστική), které „řídí“ celý svět, hovořili už jeho filosofičtí předchůdci.² O „samovládném rozumu“ (νοῦς αὐτοκρατής), který „uvedl všechny věci do pohybu“, mluví např. Anaxagoras,³ jehož výklad kritizuje Platón ve *Faidónovi*.⁴ Filón se však v tomto ohledu inspiruje především stoickou představou kosmického rozumu, pronikajícího každou částí světa stejným způsobem, jakým duše

proniká naším tělem.⁵ Tento kontakt je ovšem umožněn tím, že stoický *nóus* má sám tělesnou povahu. „Tito (stoikové) označují jedním jménem přírody dvě různé věci, boha a svět, tvůrce a jeho dílo a tvrdí, že jedno bez druhého nemůže být, jako by bůh byl smíchán se světem. Neboť tak to oni splétají dohromady, že prý bůh sám je myslí světa (*mens mundi*) a svět je tělem boha (*corpus dei*)“, stěžuje si ještě Lactantius.⁶ Filón pochopitelně nepřijímá stoickou představu o tělesnosti rozumu, využívá však některých jeho „somatických“ aspektů k výstavbě vlastních výkladových principů. Tezi o Bohu jako „duši universa“ užívá tedy spíše jako analogii či metaforu, chce-li např. zdůraznit jeho nepoznatelnost: „Jak by mohli ti, kteří neznají podstatu své vlastní duše, porozumět duši světa?“⁷

(9) τὴν πρόνοιαν : prozřetelnosti. Motiv božské prozřetelnosti nebyl v řecké filosofii příliš frekventovaný. Některé náznaky můžeme nalézt již u předsókratů, do popředí se však dostává teprve ve střetnutí se sofis-

ní příčinou je rozum veškerenstva, nejčistší a nejryzejší, mocnější než ctnost, mocnější než vědění, mocnější než samo dobro a krásno. (9) To, co mu podléhá, je naopak samo od sebe neschopné života a pohybu, ale pohybováno, formováno a ožívováno rozumem se proměnilo v nejdokonalejší dílo, v tento svět. Ti, kteří tvrdí, že je nezrozený, si neuvědomují, že se tak vzdávají té nejprospěšnější a nejnütnější z věcí vedoucích ke zbožnosti, totiž prozřetelnosti. (10) Neboť rozum nás přesvědčuje, že o to, co vzniklo, se stará jeho otec a tvůrce. Vždyť otec přece podporuje další existenci svých

tickým relativismem. Podle Xenofóna argumentoval Sókratés proti myšlence, že bohové jsou příliš vznešení na to, aby se starali o záležitosti smrtelníků, prohlášením, že právě tato vznešenost a moc je motivuje k prozřetelnému jednání: „Božstvo je tak velké a mocné, že vše současně vidí a slyší, je všude přítomné a na vše dozírá.“⁸ Podle Diogena však zavedl pojem boží prozřetelnosti do řecké filosofie až Platón, jenž nauce o božské netečnosti k člověku čelí argumentem o boží „dobrotě“, z níž plyne také starost o všechny věci jakožto ta nejvlastnější božská funkce (*οἰκειοτάτη ἀρετή*).⁹ „Neboť ten, který pečuje o celý vesmír, uspořádal všechno pro udržení a zdatnost celku (πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὄλου).“¹⁰ Tento kosmologický rys se však ve skutečnosti obrací proti myšlence osobního božského zájmu o stvořený svět a roli člověka v něm. Již Platónův žák Aristotelés – jakkoli podle něj bůh či příroda není nic bez záměru¹¹ – umísťuje nakonec na vrchol své kosmologické

konstrukce boha, jehož netečná sebeštědnost daleko přesahuje původní sofistické námitky. Skutečně systematickou filosofickou doktrínu božské prozřetelnosti vypracovali až stoikové, kteří boha ztotožnili s „kosmickým rozumem“ či „tvůřčí přírodou“, „pečující o to, aby se svět zachoval co nejlepší a aby v něm byla dokonalá krása a soulad.“¹² Stoický pojem prozřetelnosti je však příliš spjat s myšlenkou o periodickém „vyhoření kosmu“,¹³ a mohl tedy jen těžko stát v základech Filónovy vlastní koncepce vycházející z jedinečného aktu božského stvoření. To ovšem Filónovi nijak nebrání v hojném využívání stoické terminologie tam, kde se neosobní rysy platónské kosmologie střetávají s tradiční židovskou představou boží osoby.

(10) τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν : otec a tvůrce. Jako „otec a tvůrce“ klasifikuje božského řemeslníka již Platón v *Timaiovi*.¹⁴ Motiv otce však spojuje spíše s ideálním vzorem, podle něhož svět vzniká: „Nyní máme tedy před sebou tři druhy jsoucího:

¹ Srv. H.-F. Weiss, *Untersuchungen*, str. 42. ² Platón, *Philb.* 28d. ³ Diels, 46B12–14. ⁴ Platón, *Phd.* 97c nn. ⁵ Diogenés Laertios, VII, 138–139; srv. C. J. Vogel, *Der sog. Mittelplatonismus*, str. 281. ⁶ *SVF* II, 1041; srv. *SVF* I, 532; *SVF* II, 774. ⁷ *Leg.* I, 91.

⁸ Xenofón, *Mem.* I, 4, 18. ⁹ Diogenés Laertios, III, 24. Srv. Platón, *Tim.* 30c a 44c; Platón, *Leg.* 900c–d. ¹⁰ Platón, *Leg.* 903b. ¹¹ Aristotelés, *De caelo*, 271a33. ¹² Cicero, *De nat. deor.* II, 22 (58) = *SVF* I, 172. ¹³ Srv. J. Mansfeld, *Providence*, str. 168 nn. ¹⁴ Platón, *Tim.* 28c.

ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερά μηχανῆ πάση διωθεῖται, τὰ δὲ ὅσα ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ κατὰ πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ· πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς οἰκειώσις οὐδέμια τῶ μὴ πεποιηκότι.

(11) ἀπεριμάχητον δὲ δόγμα καὶ ἀνωφελὲς ἀναρχίαν ὡς ἐν πόλει κατασκευάζον τῶδε τῶ κόσμῳ τὸν ἔφορον ἢ βραβευτὴν ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι, ὅφ' οὐ πάντ' οἰκονομεῖσθαι καὶ πρωτανεύεσθαι θέμις. (12) ἀλλ' ὅ γε μέγας Μωυσῆς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὄρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγέννητον – πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτά ὄν –

to, co vzniká (τὸ γιννόμενον), to v čem vzniká (ἐν ᾧ), a to, čehož napodobením se to vznikající rodí (ᾄθεν). [...] Můžeme proto přijímající druh pojmenovat matkou, vzor otcem a to, co vzniká mezi nimi, pokládat za jejich dítě.¹ Filón však obvykle rozlišuje mezi těmito dvěma typy vztahů a obraz *demiúrge* zastupuje v jeho alegorickém schématu stvoření nižší úroveň poetické práce.² Mezi otcem a řemeslníkem Platónova *Timaia* rozlišuje také Plútarchos: „V případě takového tvůrce, jako je tkadlec, stavitel, nebo výrobce lyr či soch, se jeho dílo po dokončení od něj odděluje, kdežto princip a síla (ἀρχὴ καὶ δύναμις) vycházející z rodičů je smíšená v jejich potomcích a spojuje jejich přirozenost, jež je zlomkem a částí toho, kdo je zplodil. A protože kosmos není nějakým výrobkem, který byl zhotoven, ale má v sobě velkou část života a božství (μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θεϊότητος), které bůh za-

sel ze sebe do látky a smísil je s ní, je rozumné nazývat boha zároveň otcem i tvůrcem tohoto živého bytí.“³

οἰκειώσις: vlastní vztah. Nauka o *οἰκειόσις* je jedním z centrálních motivů stoické filosofie.⁴ Samotný termín je odvozen z řeckého οἶκος, „dům“, „domácnost“, v přeneseném smyslu „vlastnictví“ něčeho. Výraz *οἰκειώσις* znamená „přivlastnění“, přijetí do určitého okruhu, spjatého na různé úrovni příbuzenskými vztahy, které tento „rodinný“ prostor vymezují vůči cizímu (ἀλλότριος). Podle stoiků je proces „přivlastnění“ součástí základního instinktu ovládacího od narození všechny živé bytosti: „Od okamžiku našeho zrození získáváme vlastní vztah k sobě samým (*οἰκειούμεθα πρὸς αὐτούς*), k našim tělesným údům, ale také k našim vlastním potomkům,“ říká podle Plútarcha Chrysippos.⁵ Na tomto základě rozvinula již stoická filosofie první, skutečně kosmopolitní etický systém. Díky své racionální přiro-

potomků, stejně jako řemeslník provádí údržbu svého výrobku. Všemi prostředky zabránuje jakémukoli poškození či poruchám, a naopak se snaží, jak je to jen možné, poskytovat to, co je pro ně užitečné a prospěšné. Vůči tomu, co nevzniklo, však nemůže mít ten, kdo to nestvořil, žádný vlastní vztah.

(11) Bezcenné a zhoubné je tedy toto učení, zakládající ve světě anarchii jakoby v nějaké obci, která postrádá spravedlivého strážce či soudce, jemuž náleží spravovat a řídit veškeré právo. (12) Avšak velký Mojžíš seznal, že nezrozené je zcela jiného rodu | než to, co je přístupné našemu zraku. Všechno, co vnímáme smysly, se přece nachází ve vznikání a proměnách a nezůstává nikdy v tomtéž stavu.

zenosti dokáže totiž člověk navázat „příbuzenský vztah“ ke každé jiné rozumné bytosti, s níž ho spojuje nejen shoda vnějších životních podmínek, ale i přirozený pocit souměřitelnosti.⁶ Proces tohoto „zespolečnění“ začíná podle stoiků hned při narození, neboť „děti jsou milovány svými rodiči a celá domácnost je tak spojena manželským poutem a jeho potomky. A toto přivlastnění překračuje práh domu a vztahuje se nejprve k pokrevnímu příbuzenstvu, pak k těm, kdo jsou s námi spojeni manželským vztahem, k nejbližším přátelům, sousedům a spoluobčanům rodové obce, a nakonec zahrnuje veškeré lidstvo.“⁷ Universální dosah této koncepce vyplývá ze skutečnosti, že první instinkt nesměřuje vlastně k něčemu individuálnímu, ale k tomu, co je přijatelné samo o sobě: „A protože děti jsou milovány jako něco žádoucího samy o sobě, stává se, že také rodiče, bratři a sestry, manželé,

manželky a další pokrevní příbuzní a všichni spoluobčané přijímají tuto náklonnost také ve svém vlastním případě.“⁸ Filónova vlastní koncepce *οἰκειόσις* je završena v teologii božského „přivlastnění“, jehož prostřednictvím „spravuje“ Bůh své stvoření. Každý přece touží po svém vlastním díle (τὸ ἴδιον ἔργον ποθεινότεα), říká Filón, a zcela přirozeně tedy pospíchá, aby je skutečně přijal do svého vlastnictví (*οἰκειώσει*).⁹ Nejpřirozenějším vlastnictvím Boha je však tento svět (*αἰσθητὸν οἶκον εἶναι θεοῦ*).¹⁰ Především ve vztahu k němu užívá Bůh svých „nejvlastnějších ctností“ (*οἰκεῖται ἀρεταί*), totiž předvídatosti a prozřetelnosti (*προμηθεῖα καὶ προνοία*), které pečují o to, aby se nic nevymykalo jeho „chápatosti“ (*κατάληψις*), takže se všechny stvořené věci zjevují jeho zraku jakoby v „čistém slunečním světle“ (*ἐν ἀύγῃ καθαυρῇ πάντα ἀγίδηλα*).¹¹

¹ Platón, *Tim.* 50c7 nn.; srv. níže, *Deus*, 31. ² *Leg.* I, 5; srv. výše, úvod, str. 157. ³ *Quaest. Plat.* 1001a–b; srv. *SVF* I, 128. ⁴ Srv. S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, str. 114–149. ⁵ Plútarchos, *De Stoic. repugn.* 1038b; srv. Dio-genés Laertios, VII, 85.

⁶ M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, str. 115. ⁷ Cicero, *De fin.* V, 65; srv. Augustin, *De civ. dei*, XIX, 3; S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, str. 123. ⁸ Stobaios, *Anth.* II, 31, 122, 11 nn.; srv. níže, pozn. k *Opif.* 161 a *Gig.* 29. ⁹ *Deter.* 129. ¹⁰ *Plant.* 50; 55. ¹¹ *Deus*, 29; srv. *Migr.* 135.

τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενῆς αἰδιότητα, τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. ἐπεὶ οὖν ὄρατός τε καὶ αἰσθητός ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἶη καὶ γενητός· ὅθιεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας.

III. (13) "Ἐξ δὲ ἡμέραις δημιουργηθῆναί φησι τὸν κόσμον, οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο χρόνων μήκους ὁ ποιῶν – ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν, οὐ προστάττοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοοῦμενον –, ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς γινομένοις ἔδει τάξεως. τάξει δὲ ἀριθμὸς οἰκεῖον, ἀριθμῶν δὲ φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ὁ ἔξ·

(12) *σεμνῶς θεολογήσας*: *vznešeným jazykem theologie*. Filón v zásadě podržuje platónský rozvrh dvojí skutečnosti, reprezentované na jedné straně světem věčných a neměnných podstat, proti němuž stojí na straně druhé jeho nedokonalý a neustále se proměňující obraz, který není možné uchopit prostředky racionálního uvažování, ale, jak říká Platón, toliko „s pomocí vnímání a bez účasti rozumové úvahy“ (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν).¹ Svět idejí však u Filóna ztrácí svou dosavadní autonomii a stává se nástrojem božského stvoření, jazykem (λόγος), jímž Bůh ovládá celý tvůrčí proces. Každý odkaz k ideálnímu paradigmatu je tedy současně „theologickým“ poukazem k Bohu a k jeho vlastnímu „myšlení“. Termín *θεολογία* má ovšem v řecké filosofii již tradičně dvojnásobný význam,² který vychází z rozporu mezi řeckou básnickou mytologií a filo-

sofickým zbožštěním prvních principů. Jak říká Platón v dialogu *Timaios*, je obtížné nalézt tvůrce tohoto světa a prakticky nemožné vyložit jeho skutečnou podobu ostatním lidem.³ Z těchto důvodů nemají zřejmě ani platónští zakladatelé ideální ústavy „sami tvořit mýty o bozích“, musí však znát hlavní zásady této „theologie“ (τύπου περὶ τῆς θεολογίας).⁴ Také Aristotelés označuje slovem *θεολογία* především produkci řeckých básníků a mytografů,⁵ včetně těch, kteří následují jejich „tragický styl“: „Co se týče starších badatelů a těch, kteří se zabývali zkoumáním bohů (περὶ τὰς θεολογίας), vybásnili si prameny moře, aby mohli hovořit o počátcích (ἀρχαί) a kořenech země a moře, neboť se jim to zdálo vznešenější a slavnostnější (τραγικώτερον καὶ σεμνότερον).“⁶ Aristotelés však hovoří o *itheologii* také v souvislosti s „první filosofii“ ja-

¹ Platón, *Tim.* 28a. ² Srv. V. Goldschmidt, *Theologia*, in: *REG* 63 (1950), str. 20–42. ³ Platón, *Tim.* 28c. ⁴ Platón, *Resp.* 379a. ⁵ Aristotelés, *Met.* 1000a9, 1071b27. ⁶ Aristotelés, *Meteor.* 353a35 nn.; srv. A.-J. Festugière, *Le Dieu Cosmique*, str. 598 nn.

Připsal proto věčnost tomu, co je neviditelné a poznatelné rozumem, neboť je to vlastnost jemu příbuzná a stejného rodu, kdežto smyslovému udělil zcela přiměřené jméno *genesis*. Jestliže je tedy tento svět viditelný a smysly uchopitelný, nutně je také zrozený. Nebylo proto tak docela od věci, když vyložil jeho vznik vznešeným jazykem theologie.

III. (13) Říká, že svět byl stvořen během šesti dnů. Nikoli proto, že by k tomu tvůrce potřeboval nějaký čas – Bůh totiž zřejmě provádí vše najednou; nejen to, co přikazuje, ale i to, co má sám na mysli –, ale protože vznikající věci vyžadovaly řád. Řádu však náleží číslo a z čísel je podle zákonů přírody nejhodnější šestka.

kožto vědou nadřazenou fyzice a matematice a zkoumající to, co je „věčné, nehybné a oddělené od jednotlivých, smyslově vnímatelných věcí“ (ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν).⁷ Ve své nejvyšší formě se tak theologie takřka vymyká možností lidského poznání a podle Aristotela náleží v plném smyslu pouze Bohu, nebo alespoň „jemu v nejvyšší míře“.⁸

(13) *χρόνων μήκους*: *nějaký čas*. Nečasovost je u Filóna jedním ze základních rysů božské přirozenosti (ἡ ἄχρονος φύσις). V rámci božské věčnosti podle něj neexistuje žádný pohyb v čase.⁹ Filón přitom nečasovost boží existence nechápe jen jako synonymum nějakého věčného a nehybného bytí (ἀεὶ ὄν), ale také jako specifický prostor procesu stvoření: „Neboť myšlenka (διάνοια) pohybuje současně mnohými tělesnými i netělesnými věcmi s nevýslovnou rychlostí, v okamžiku dosahuje nej-

zazších krajů země i moře, a překlenuje tak svými zkratkami prostory nekonečné rozlohy (τὰ ἐπειρομεγέθη διαστήματα).“¹⁰

διανοοῦμενον: *co má sám na mysli*. Jedná se zřejmě o určitou modifikaci Platónova rozvrhu kosmogeneze do dvou fází: stvoření nebeských pohybů (rod bohů na obloze), jehož se ujal sám božský démiúrgos, a vznik ostatních živých bytostí, jejichž stvoření delegoval na právě zrozené nebeské bohy.¹⁰ Stejně jako Platón, i Filón tímto způsobem zbavuje svého tvůrce kosmu zodpovědnosti za negativní stránky tohoto světa.

τάξει δὲ ἀριθμὸς οἰκεῖον: *řádu však náleží číslo*. Vedle platónské a stoické kosmologie se tu třetím zdrojem Filónovy filosofické inspirace stává pythagorejská aritmolgie. Klement Alexandrijský nazývá Filóna přímo pythagorejcem.¹² Jistou roli tu zřejmě sehrál také vývoj platónského myšlení, pro něž se již

⁷ Aristotelés, *Met.* 1026a11 nn. ⁸ Tamt., 983a8. ⁹ Srv. *Deus*, 29 n. ¹⁰ *Mut.* 179, srv. 180: νοητὴ μόνον τρόπον τινα ἄχρονος. Srv. J. Whittaker, *God Time Being*, str. 42. ¹¹ Platón, *Tim.* 41a nn. ¹² *Strom.* I, 72, 4.

τῶν τε γὰρ ἀπὸ μονάδος πρῶτος τέλειός ἐστιν ἰσούμενος τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι καὶ συμπληρούμενος ἐξ αὐτῶν, ἡμίσιους μὲν τριάδος, τρίτου δὲ δυάδος, ἕκτου δὲ μονάδος, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἄρρητην τε καὶ θῆλυς εἶναι πέφυκε καὶ τῆς ἑκατέρου δυνάμεως ἡρμοσται· ἄρρητον μὲν γὰρ ἐν τοῖς οὖσι τὸ περιττόν, τὸ δ' ἄρρητον θῆλυ· περιττῶν μὲν οὖν ἀριθμῶν ἀρχὴ τριάς, δυάς δ' ἀρτίων, ἢ δ' ἀμφοῖν δύναμις ἐξάς.

(14) ἔδει γὰρ τὸν κόσμον τελειότατον μὲν ὄντα τῶν γεγονότων κατ' ἀριθμὸν τέλειον παγῆναι τὸν ἐξ, ἐν ἑαυτῷ δ' ἔχειν μέλλοντα τὰς ἐκ συνδυασμοῦ γενέσεις πρὸς μικτὸν ἀριθμὸν τὸν πρῶτον ἀρτιοπέριττον τυπωθῆναι, περιέξοντα καὶ τὴν τοῦ σπειροντος ἄρρητος καὶ τὴν τοῦ ὑποδεχομένου τὰς γονὰς θῆ-

velice záhy stává číslo (ἀριθμός) jedním ze základních výkladových principů struktury ideálního světa.¹ Velký vliv na Filónův výklad biblického stvoření měly pochopitelně Platónovy aritmológické spekulace v dialogu *Timaios*.² Rozhodující roli však u Filóna hraje uplatnění novopythagorejských číselných schémat vycházejících ze základního vztahu μονάς – δυάς a promítajících se do rozmanitých okruhů jeho alegorického výkladu.³ Také pro Filóna je jednička (ἕν, μονάς) posvátným počátkem a principem číselné řady, zatímco dvojka (δυάς) symbolizuje princip mnohosti a pohybu. Filón se přitom mohl zřejmě opřít o určitou tradici v rámci samotné židovské alegorie. Jistý druh číselné mystiky

nacházíme již u Aristobúla⁴ a také biblický *Strachovec* hovoří o božské moudrosti, jako by se jednalo o nějakou matematickou veličinu, jíž Bůh „rozpočítal“ (ἐξηρίθμησεν) do všech stvořených věcí.⁵

(ἕξ) ... πρῶτος τέλειος : šestka prvním dokonalým číslem. Filón má pochopitelně na mysli dokonalost tělesného kosmu. Ve svém alegorickém výkladu biblického výroku „šestého dne dokončil své dílo“⁶ říká, že Mojžíš neměl ve skutečnosti na mysli počet odpracovaných dnů, ale „dokonalé číslo“ složené ze dvou nestejných činitelů (2 × 3) zanechávajících za sebou netělesnou povahu jedničky. Dokonalost šestky je tedy reprezentována například jejím „blízkým vztahem“ (συγγενής ἐστὶ) k pohybu

¹ Srv. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964; K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig – Berlin 1931; F. E. Robbins, *Arithmetic in Philo Judaeus*, in: *CPh* 26 (1931), str. 345–361; H. R. Moehring, *Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria*, in: *The School of Moses* (vyd. J. B. Kenney), Atlanta 1995, str. 141–176. ² Srv. Platón, *Tim.* 35a nn. ³ Srv. H. J. Krämer, *Der Ursprung*, str. 267 nn. ⁴ F. Kovář, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, str. 107. ⁵ *Sír* 1,9; 1,19. ⁶ *Gn* 2,2 (LXX): καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Neboť z čísel následujících po jedničce je šestka prvním dokonalým číslem, které se rovná svým částem a je jimi zcela vyplněno, totiž z poloviny trojkou, ze třetiny dvojkou a z šestiny jedničkou. Šestka má takřkajíc ze své povahy mužský i ženský charakter a je spojena silou této dvojitosti. Mužské totiž zastupuje ve jsoucích věcech liché, kdežto sudé je ženské. Prvním z lichých čísel je číslo tři, dvojka je zase první ze sudých čísel. Sílu obou však v sobě soustřeďuje šestka.

(14) Bylo tedy třeba, aby svět, nejdokonalejší z toho, co vzniklo, byl stvořen podle dokonalého čísla šest, a protože měl obsahovat všechna stvoření rodící se ze spojení dvojice, byl vytvořen podle prvního čísla, jež v sobě slučuje liché a sudé, a objímá tak v sobě jak ideu mužského principu skýtajícího sémě, tak představu ženského,

živých bytostí, který se odehrává v šesti základních směrech (dopředu, dozadu, nahoru, dolů, doprava a doleva): „A tak Mojžíš spojuje všechny smrtelné bytosti s číslem šest.“⁷ Na druhé straně vytváří v souvislosti s otázkou, proč je stvoření živočichů v biblickém textu zmíněno na dvou místech,⁸ také hypotézu, že věci stvořené v prvních šesti dnech byly ve skutečnosti netělesnými jsoucný, jakýmijsi druhy (*species*) těchto zvířat a ptáků, kdežto skuteční živočichové byli vytvořeni až později podle těchto neviditelných vzorů jako jejich smyslové obrazy.⁹ Dokonalost šestky je tedy úzce spjata se stvořením, je to dokonalost plodnosti (γεννητικώτατον).¹⁰

(14) θῆλεος ἰδέαν : představu ženského ... základu. Dvojka je podle Filóna obrazem látky (ὅλης εἰκῶν),

neboť se dělí a rozkládá právě tak jako ona.¹¹ Filón spojuje pasivitu látky už tradičně s „ženským“ principem „mnohosti“ a „poddajnosti“.¹² V pythagorejské aritologii je však δυάς také symbolem neurčitosti a dvojnáznámosti, která je ve Filónově alegorickém výkladu ztělesněna např. stromem poznání dobrého a zlého (δίδυμον ξύλον), jež přivádí k záhubě prvního člověka.¹³ I když je tedy slovo „rozum“ (νοῦς) gramaticky mužského rodu, nese mužskou charakteristiku spíše ctnost (ἀρετή), uvádějící do pohybu „krásné pojmy“ krásných slov a skutků, „kdežto myšlení je něčím ženským (θῆλυ ὁ λόγισμος), neboť je pohybováno, cvičeno a podporováno jako to, co veskrze spadá do kategorie pasivity (ἐκ τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος)“.¹⁴ Ze stejných důvodů může ovšem δυάς

⁷ *Leg.* I, 3–4; *Abr.* 28; *Spec.* II, 58 nn. a 177; srv. K. Staehle, *Die Zahlenmystik*, str. 32 nn. ⁸ *Gn* 1,20 a 24; *Gn* 2,19. ⁹ *QG* I, 19; srv. *Leg.* II, 11–13. ¹⁰ Srv. *Opif.* 89; stejné adjektivum je v *QG* III, 49 užito pro číslo 36. ¹¹ *Leg.* I, 3; srv. *Spec.* III, 180; H. J. Krämer, *Der Ursprung*, str. 273 nn. ¹² Srv. níže, pozn. ke *Gig.* I nn. ¹³ *Somm.* II, 70; srv. níže, *Opif.* 154. ¹⁴ *Abr.* 102.

λεος ιδέαν. (15) ἐκάστη δὲ τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἓνια τῶν τοῦ παντός τμημάτων τὴν πρώτην ὑπεξελομένους, ἢν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμηταί, καλεῖ, μίαν δ' ὀνομάσας ὀνόματι εὐθυβόλῳ προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδῶν τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ.

4 IV. λεκτέον δὲ ὅσα ὁλόν τέ ἐστι τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαιρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος | μηνύει. (16) προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ιδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεῖς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτοῦ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν

sloužit Filónovi rovněž jako symbol božské moudrosti (σοφία) či spravedlnosti.¹ Šestka je tedy prvním sudolichým číslem (ἀρτιοπέριπτος), které má účast jak na aktivní příčině universa skrze svou lichost, tak na jeho materiálním základu pro svou sudost: „Proto staří filosofové nazývali šestku ‚manželstvím‘ nebo ‚harmonii‘.“²

(15) *μίαν* : *jedním*. V pythagorejském schématu není jednička číslem, ale principem číselné řady (στοιχεῖον καὶ ἀρχὴ ἀριθμοῦ).³ Pythagorejci v tomto smyslu rozlišovali mezi „jedním“ (τὸ ἓν) jako „principem všeho“ (ἀρχὴ τῶν πάντων) a „jedním“ jako členem prvního protikladu jednoty a dvojitosti. Tuto konstrukci od nich zřejmě přijala také středoplatónská filosofie.⁴ Ve stejném smyslu chápe Filón monádu jako symbol nestvořené entity, tj. obraz

božského tvůrce kosmu. Jedno a monas jsou tedy kategorie, které umožňují poznání Boha, resp. právě naopak – „jedině proto, že jest jediný Bůh, víme také, co je to jednička,“ říká Filón. „Neboť stejně jako čas, i číslo je mladší než svět, a Bůh, který je jeho tvůrcem, tu byl dříve než on.“⁵ Jednička je tedy vyjádřením „jediné boží plnosti“ (εἰκῶν μόνου πλήρους θεοῦ).⁶ Tuto principiálnost jedničky v sobě nese také první den božského stvoření a jeho jméno (Filón tu využívá biblického hebraismu *jom echad* – ἡμέρα μία) odráží monadickou a paradigmatickou povahu věcí stvořených v jeho průběhu.

τὸν νοητὸν κόσμον : *myšlený svět*. Zatímco platónský *démiúrgos* zaujímá vůči světu ideálních paradigmát více méně podřízené postavení, pro Filóna jsou také tyto ideální

sémě přijímajícího základu. (15) Každému z oněch šesti dnů připisal Mojžíš jednu část universa, ovšem s výjimkou prvního dne, který on sám nenazývá „prvním“, aby nebyl počítán dohromady s ostatními, ale když o něm mluví, nazývá jej výstižně „jedním“. Viděl v něm totiž přirozené vlastnosti jednotky, a proto mu udělil toto jméno.

4 IV. O průběhu tohoto dne je třeba říci tolik, kolik je možno, neboť vyložit vše je zcela nemožné. Na prvním místě stojí myšlený svět, jak o něm mluví jazyk Písma. | (16) Jakožto Bůh věděl totiž 4 božský tvůrce předem, že krásné napodobení by nevzniklo bez krásného vzoru a žádná ze smyslových věcí by nebyla bez chyby, kdyby nebyla zformována s ohledem na svůj archetyp a myšlenou ideu. Protože chtěl stvořit právě tento viditelný svět, zformoval nejdříve

vzory výsledkem noetické aktivity Boha tvořícího svět.⁷ Výraz *κόσμος νοητός* proto nevyjadřuje jen netělesný a neviditelný statut ideálních jsovcen, které lze na rozdíl od věcí smyslového světa chápat jediné rozumem, ale soubor jsovcen, jejichž noetický charakter vyplývá z jejich existence v boží mysli.⁸ Filón je tedy nepochybně jedním z autorů teze o idejích jako božských myšlenkách,⁹ která velice silně ovlivnila teologii středního platonismu a stala se jedním ze základních témat křesťanské filosofie.¹⁰ Stejně jako Platón, nechápe ovšem ani Filón tyto boží myšlenky jako pouhá *entia rationis*, ale jako reálné podstaty.

(16) *προλαβὼν* : *věděl ... předem*. Filón přijímá Platónovu fundamentální tezi o vztahu mezi kvalitou řemeslného produktu a kvalitou jeho

modelu jako zcela samozřejmý dialektický princip.¹¹ Zatímco však u Platóna je role božského *démiúrga* omezena na pouhé napodobení (*μίμησις*) věčného, ideálního vzoru, je pro Filóna tento technický aspekt jen jedním z rysů noetické aktivity božského tvůrce světa.¹² V tomto ohledu chápe Filón termín *πρόνοια* spíše ve smyslu volního záměru, než jako výraz božského povědomí o budoucích věcech.

βουληθεῖς : *protože chtěl*. Z Filónovy formulace je zřejmé, že boží vůle se u něj neomezuje jen na užití noetického paradigmatu jako nástroje stvoření, jako je tomu u Platóna,¹³ ale stojí v samotných základech jeho racionality, což bylo pro dosavadní řeckou filosofii něčím zcela nemyslitelným: „Neboť věci, které tvoří, nepřivádí pouze ke zjevení, ale činí to,

¹ Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 163 n. ² *QG* III, 38; srv. *Spec.* II, 58. ³ *Her.* 190; *Plant.* 76. Srv. Diogenés Laertios, VIII, 25: ἀρχὴν μὲν ἀπάντων μονάδα. ⁴ Srv. Eudóros u Simplikia, *In phys.* 181, 10 nn. ⁵ *Leg.* II, 3. ⁶ *Her.* 187.

⁷ Srv. ale Platón, *Resp.* 597b nn. ⁸ Srv. H. A. Wolfson, *Philo.* I, str. 228 n. ⁹ Srv. D. T. Runia, *Philo.* str. 53, pozn. 102. Srv. Seneca, *Ep.* 65, 7: *Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet ... quas Plato ideas appellat.* ¹⁰ Srv. R. Radice, *Observations*, str. 126–134. ¹¹ Srv. Platón, *Tim.* 27d nn. ¹² D. T. Runia, *Philo.* str. 113. ¹³ Platón, *Tim.* 29a–30b.

νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτων καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσα περ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

(17) Τὸν δ' ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ἢ δὲ συνέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν. ἐπειδὴν πόλις κτίζεται κατὰ πολλὴν φιλοτιμίαν βασιλέως ἢ τινος ἡγεμόνος ἀυτοκρατοῦς ἐξουσίας μεταποιουμένου καὶ ἅμα τὸ φρόνημα λαμπροῦ τὴν εὐτυχίαν συνεπικοσμοῦντος, παρελθὼν ἔστιν ὅτε τις τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τὴν εὐκρασίαν

co tu dříve nebylo¹.¹ Také vůle Filónova Boha je však zaměřena na „dobro“ zcela ve smyslu platónského rozlišení samotného jednání a cíle tohoto jednání.² „Bůh má moc činit dobré i zlé, chce však jen dobré (βούλεται δὲ μόνον τὰ γαθὰ).“³ Bůh tedy nevlastní „dobro“ jako nějakou „kvalitu“ svého vlastního bytí, jako součást své podstaty.⁴

περιέξοντα : který měl objímat. Přestože Filón do obrazu noetického kosmu transponuje některé rysy platónského „živočicha“ (νοητὸν ζῷον) sloužícího v *Timaiu* jako vzor tělesného kosmu,⁵ ponechává stranou obraz světa jako živé bytosti obdařené kosmickou duší.⁶ Pouze v jednom ze svých alegorických komentářů k biblické *Genesis* hovoří Filón o „racionálním živočichovi“ (ζῷον λογικόν), obdařeném „filosofickou pova-

hou“.⁷ Nejblíže k Platónově metafoře kosmického živočicha, objímajícího v sobě všechny ostatní živé tvory,⁸ je Filónova představa světa jako „kosmického stromu“ obsahujícího všechny myslitelné druhy rostlin, které z něj vyrůstají jakoby z jediného kořene.⁹ Paralela mezi tímto světem a lidským mikrokosmem hraje u Filóna zcela odlišnou roli než u stoiků, kteří ztotožňují boha se světem. Svět je sice „velkým člověkem“, jenž je podobně jako platónský kosmos složen „z těla a duše“ (σῶμα καὶ ψυχὴ λογικὴ),¹⁰ ve Filónově kosmologii však představuje spíše model organického celku, objímajícího nebe, zemi a všechny živé bytosti stejným způsobem, jakým jsou v člověku spojeny jeho tělesné údy.¹¹

¹ *Somn.* I, 76; srv. úvod, str. 184–185. ² Platón, *Gorg.* 467c nn. ³ *Spec.* IV, 187; srv. Platón, *Tim.* 29e; A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen*, str. 100 nn. ⁴ J. Dillon, *The Nature of God*, str. 217. Srv. E. R. Goodenough, *By Light*, str. 61: δίκαιος; Platón, *Tim.* 41a. ⁵ Srv. J. Horowitz, *Das platonische Noητὸν Ζῷον und der philosophische Κόσμος Νοητός*, diss. Marburg 1900; *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung*, Marburg 1900. ⁶ Srv. úvod, str. 118 nn. ⁷ *QG* IV, 188, řec. Marcus. D. T. Runia, *Philo*, str. 157; *SVF* II, 635. ⁸ Platón, *Tim.* 30c. ⁹ *Plant.* 2; srv. níže, poz. k *Opif.* 153 nn. ¹⁰ *Her.* 155. ¹¹ *Spec.* I, 210; srv. *Prov.* I, 22.

ten myšlený, aby pak, užívaje netělesného a božského vzoru, zhotovil tělesný svět jako mladší obraz toho staršího, který měl objímat právě tolik smyslových rodů, kolik je v onom druhém těch myšlených.

(17) Nelze však dost dobře tvrdit nebo si představovat, že svět složený z idejí je na nějakém místě. Jak vznikl, poznáme, vezmeme-li si za příklad některý z obrazů věcí kolem nás. Když se zakládá obec, jež má uspokojit velkou ctižádost krále či nějakého vůdce, který si nárokují neomezenou moc, vládne jasným rozumem a hodlá svému štěstí dodat ještě větší lesk, přichází někdy vzdělaný architekt, který vyhlédne příhodné místo s mírným podnebím a nejprve

(17) ἐν τόπῳ τινὶ : na nějakém místě. Jenom to, co má vznik (γένεσιν ἔχει), potřebuje nějaký prostor, nějaké reálné „útočiště“ (ὑποδοχή), říká Platón v dialogu *Timaios*: „Tvrdíme, že veškeré jsoucno nutně musí být někde, na nějakém místě (ἐν τινὶ τόπῳ) a zaujímat jakýsi prostor a že to, co není ani na zemi ani nikde na nebi, že není nic. [...] Neboť obrazu (εἰκῶν) nenáleží ani samo to, na čem vznikl. Obraz je vždy pohybujiícím se jevem něčeho jiného (ἐτέρου τινὸς φάντασμα). Právě proto mu také přísluší, aby vznikal na něčem jiném a jakýms takýms způsobem se přidržoval bytí – jinak by totiž nebyl naprosto ničím.“¹² Filónův *noetický kosmos* je ovšem sám obrazem, který musí vznikat „na něčem jiném“. Ideje tedy nacházejí své místo v boží mysli, která podle Filóna tvoří jakýsi universální prostr veškerého stvoření: „Zatímco všechny věci existují tak,

že jsou na nějakém místě, které se od nich liší, Bůh je jakoby sám svým vlastním místem (αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ).“¹³

τῶν παρ' ἡμῖν : věci kolem nás. Filón myslí tento výrok zřejmě doslova. Ze způsobu, jímž formuluje svou metaforu založení kosmické *megalopolis*, je zřejmé, že odkazuje ke zcela konkrétní tradici založení Alexandrie.¹⁴

ἀνὴρ ἀρχιτεκτονικός : architekt. Protože Bůh podle Filónových slov nepotřebuje žádného rádce,¹⁵ představuje osoba architekta pouze jeden z aspektů božské mysli vedle její královské vůle a démiurgického umění. Rozlišení jednotlivých božských úkonů má tedy z Filónova pohledu stejnou didaktickou funkci jako biblická sekvence šesti dnů stvoření – ve skutečnosti totiž Bůh myslí a současně tvoří (ὁ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίησεν).¹⁶

¹² Platón, *Tim.* 52b, čes. překl. F. Karfík; Platón, *Symp.* 211a; *Phaedr.* 247c: ὑπερουράνιος τόπος; *Resp.* 508c: νοητὸς τόπος. Srv. D. T. Runia, *Philo*, str. 165. ¹³ *Somn.* I, 63; srv. níže, pozn. k *Opif.* 20. ¹⁴ Srv. D. T. Runia, *Polis and Megalopolis: Philo and Founding of Alexandria*, in: *Mnemosyne* 42 (1989), str. 398–412. ¹⁵ *Opif.* 23. ¹⁶ *Sacr.* 65.

καὶ εὐκαιρίαν τοῦ τόπου θεασάμενος διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα, ἱερὰ γυμνάσια πρυτανεῖα ἀγορὰς λιμένας νεωσοῖκους στενωπούς, τειχῶν κατασκευάς, ἰδρύσεις οἰκιῶν καὶ δημοσίων ἄλλων οἰκοδομημάτων. (18) εἴθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τῆ ἑαυτοῦ ψυχῇ τοὺς ἐκάστων δεξάμενος τύπους ἀγαλατοφορεῖ νοητὴν πόλιν, ἧς ἀνακινήσας τὰ εἶδωλα μνήμη τῆ συμφύτω καὶ τοὺς χαρακτῆρας ἔτι μᾶλλον ἐνσφραγισάμενος, οἷα δημιουργὸς ἀγαθός, ἀποβλέπων εἰς τὸ παραδειγμα τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἐκάστη τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. (19) τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὡς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκεῖνω.

τὰ τῆς πόλεως μέρη : částí obce. Filónova metafora „založení“ kosmické *polis* je organickou součástí koncepce přirozeného božského zákona (νόμος φύσεως), ovládajícího tento svět v zásadě stejnými mechanismy, jimiž jsou řízeny také pozemské obce. Obrazy městských částí tedy v tomto smyslu neodkazují jen ke stvoření jednotlivých kosmických regionů, ale symbolizují také jednotlivé „paragrafy“ kosmické „ústavy“. Architekt kosmické obce se tak v některých ohledech podobá platónským „malířům ústavy“, jejichž obec by nedosáhla šťastné existence, kdyby nejdříve nebyly načrtnuty její „obrysy“ (σχῆμα τῆς πολιτείας) v „diagramu“, podle něhož pak zákonodárce jako nějaký dělník (δημιουργός) uměřenosti, spravedlnosti a všech občanských ctností pořádá samotnou obec.¹

(18) ὥσπερ ἐν κηρῷ : jakoby do vosku. V řecké filosofii velice oblíbená metafora vyhovující především „mimetickému“ rázu platónské gno-seologie. V naší duši je vosková látka, do níž se vtiskují naše dojmy a myšlenky, jako když vtiskujeme znaky pečetních prstenů.² Podobnou metaforu užívá Platón také v souvislosti s architektonickým modelem ideální *polis*, který vytváří zákonodárce „jakoby z vosku“.³

τοὺς χαρακτῆρας ... ἐνσφραγισάμενος : zpečetí její základní črty. Filón jinak přejímá v zásadě stoickou koncepci „představivosti“ (φαντασία).⁴ Stoikové přitom rozlišovali mezi dvěma druhy představ. Mezi zcela zřetelnou, kataléptickou představou, uchopující skutečný předmět, a méně jasnou, akataléptickou představou. Kataléptická *fantasia*, kterou pokládali za kritérium skutečnosti

¹ Platón, *Resp.* 500d nn.; srv. U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen*, str. 10 nn. ² Platón, *Tht.* 191c–e; srv. níže, *Opif.* 166; *Deus*, 43. ³ Platón, *Leg.* 746b; srv. výše, úvod, str. 101. ⁴ Srv. níže, pozn. k *Deus*, 43.

sám v sobě načrtne prakticky všechny části obce, která má být vystavěna: chrámy, gymnasia, úřady, náměstí, přístavy, doky, ulice, rozvržení zdí, polohu soukromých domů a ostatních veřejných staveb. (18) Poté, co do své duše jakoby do vosku přijme otisky každé z těchto věcí, nese v sobě podobu myšlené obce. A když ožíví její obrazy přibuznou mocí své paměti, a ještě více tak zpečetí její základní črty, začíná jako dobrý řemeslník pracovat s kamenem a dřevem přihlížeje ke vzoru, a vytváří tak tělesné podstaty podobné jednotlivým netělesným idejím. (19) Podobný postup můžeme předpokládat také v případě samotného Boha hodlajícího založit velkou obec světa. Také on nejdříve nahlédl ve své mysli její základní rysy, z nichž sestavil myšlený svět, a pak, užívaje ho jako vzoru, vystavěl svět smyslový.

(κριτήριον τῶν πραγμάτων), je představa vznikající z věcného, sama o sobě existujícího podkladu (ἀπὸ ὑπάρχοντος), podle něhož je přesně vtištěna do mysli (ἐναπνεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην). Naopak akataléptická představa buď nevzniká z nějakého věcného podkladu, nebo sice vzniká, ale ne přesně podle něho, takže není tak zřetelná (ἔκτυπον).⁵ Filón pochopitelně na tomto místě pod stoickým κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον nechápe nějaký smyslový předmět, ale spíše aktivizaci ideálních paradigmat v mysli božského tvůrce. Uvedením představy do pohybu reaguje snad na Chrysippovu myšlenku, že vnější předmět se spíše než nějakým mimetickým otiskem odráží v duši jako *pathos*, „vzrušení, které nás uvádí do pohybu“ (κινεῖν ἡμᾶς),⁶ a které lze tedy spíše než jako „otisk“ chápat jako „změnu“ (ἀλλοίωσις) celé duševní substance: „Nelze si totiž myslet, že se

jedná o stejný otisk, jako u pečetního prstenu, protože by pak bylo mnoho otisků na stejném místě.“⁷ Stoikové však kromě rozlišení kataléptické a akataléptické *fantasia* odlišovali také samotnou „představu“ od pouhé „vidiny“ (φάντασμα), která nás uvádí do pohybu pomocí nějakého prázdňového zdání (κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον), jež nevzniká prostřednictvím nějakého skutečného předmětu: „Jako když někdo bojuje se stíny a bije rukama do prázdna. Neboť na rozdíl od zdání je představa vždy vyvolána svým předmětem (τὸ φανταστικόν).“⁸

(19) διανοηθεὶς ἐνενόησε : nahlédl ve své mysli. Zajímavé je, že toto spojení, v němž shrnuje poměrně komplikovaný proces rozvržení, vtištění a „oživení“ noetického světa silou božské paměti, užívá Filón také při výkladu noetické přípravy boží mysli ke zničení tohoto světa.⁹ Slova ἐννοία a διάνοησις, jimiž je v bib-

⁵ Diogenés Laertios, VII, 46. ⁶ *SVF* II, 54. ⁷ Diogenés Laertios, VII, 50; srv. výše, úvod, str. 156. ⁸ *SVF* II, 54. ⁹ Srv. níže, *Deus*, 34.

V. (20) καθάπερ οὖν ἢ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώρον ἐκτός οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἰκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν

lickém textu vyjádřeno toto rozhodnutí,¹ označují podle něj jednak myšlenku pevně zakotvenou v mysli, jednak vlastní pohyb této myšlenky (ἢ νοήσεως διεξοδος). Tyto dva mody božské „reflexe“ jsou přitom dvěma základními potencemi (δυνάμεις), které tvůrce veškerenstva přijímá za vlastní (κληρωσάμενος) a užívá je při kontemplaci svého vlastního stvoření, zkoumaje, nakolik se odchýlilo od své vlastní dráhy (τάξις).²

(20) τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ: do duše umělce. Přestože je Filónův výklad o stvoření světa velice těsně spjat s démiúrgickým mýtem Platónova *Timáia*, odkazuje podobností o božském architektovi spíše k modelu umělce, který lépe odpovídá představě o idejích jako božských myšlenkách.³ Jak říká Aristotelés, „právě působením umění (ἀπὸ τέχνης) vzniká vše, čehož tvar je v duši (τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ).“⁴

ἄλλον ... τόπον: jiné místo. Otázka „místa“, kde se nalézají ideje, byla diskutována již v platónských dialogích.⁵ V mytickém podání dialogu

Faidros hovoří Platón o „nadnebeském prostoru“ (ὑπερουράνιος τόπος), objímajícím netělesná jsoucna bez barvy a tvaru, jimiž se „živí“ božská mysl kroužící kolem tohoto „místa pravého vědění“.⁶ V dialogu *Parmenidés* je zmíněna možnost, že žádná z idejí není ničím jiným než myšlenkou (νόημα), a nevyskytuje se tedy jinde než v duších (ἐν ψυχῶς).⁷ Právě tento Platónův výrok komentuje zřejmě Aristotelés prohlášením, že „ti, kteří pokládají duši za místo tvarů (τόπον εἰδῶν), mají pravdu v případě, že mají na mysli nikoli celou duši, ale jen její noetickou část, a tvary v ní nejsou ve skutečnosti, ale v možnosti (δυνάμει τὰ εἶδη).“⁸ Můžeme tedy říci, že noetický svět je obsažen v božím *logu* (jenž uspořádal tento svět) stejným způsobem, jakým jsou podle Aristotela formy obsahem „myslícího rozumu“.⁹ Platónské ideje se tak stávají „silami“ (δυνάμεις), které se v rámci božského *logu* aktivně podílejí na uspořádání světa. Filón ale uvádí ještě jinou topografickou metaforu, když popisuje vztah idejí k *logu* jako

V. (20) Tak jako v architektovi rozvržená obec neměla tedy zčástku nějaký vlastní prostor, ale byla vtištěna do duše umělce, stejným způsobem také svět složený z idejí nemá jiné místo než božský *logos*, který toto všechno uspořádal. Neboť jaké jiné místo by bylo vhodné pro tyto sfly, aby přijalo a obsáhlo, nežkám všechny, ale

vztah „kolonií“ k jejich metropoli, která jejich prostřednictvím civilizuje tento svět.¹⁰

τῶν δυνάμεων... τόπος: místo... pro tyto sfly. Jako božské myšlenky ztrácejí platónské ideje charakter nehybných a neměnných jsoucnen působících toliko silou své atraktivit a získávají statut „sil“ (δυνάμεις), aktivně účinkujících v rámci universa.¹¹ „Neboť celý svět je obejmuto a držen pohromadě neviditelnými silami (ἀοράτοις δυνάμειν), které tvůrce napjal od nejzazších konců země až k hranicím nebes.“¹² Jejich působení demonstruje Filón na příkladu proroka, v jehož mysli vytvářejí ideje jakýsi prototyp (τύπος προδιαπλαττόμενος) obrazu, který pak dovedný umělec dokáže vtisknout do tvárné látky.¹³ Uvedení idejí do pohybu odráží zřejmě pohyb stoického *logu*, procházejícího celým kosmem jako „med včelím plástem“.¹⁴ Smyslem tohoto tělesného pohybu je přesvědčení stoiků, že žádná z netělesných věcí nemůže nic způsobit a že „to, co tvoří, nebo je samo tvořeno, nemůže tedy nebyť tělem“.¹⁵ „Někteří

proto tvrdí,“ říká Filón, „že netělesné ideje jsou jen prázdné jméno (ὄνομα κενόν) postrádající jakoukoli reálnou existenci.“¹⁶ To ovšem podle něho znamená odebrat věcem jejich „nejpodstatnějších prvek“, jímž je archetypální vzor jejich kvality. Také Filónova klasifikace „božských sil“ směřuje spíše k jejich hierarchickému uspořádání,¹⁷ které odděluje Boha od bezprostředního kontaktu s látkou světa: „Jestliže Bůh stvořil všechny věci z této materie, neznamená to ještě, že ji uchopil do vlastních rukou, neboť jeho blažená povaha mu brání vstoupit do prostoru chaotické a nerozumné látky. Proto použil netělesné síly (ἀσωμάτοι δυνάμεις), jejichž pravé jméno je ideje, k tomu, aby každé stvoření získalo přirozenou podobu.“¹⁸ Témato „rukama“ si Bůh vystavěl tento svět jako svůj chrám v říši smyslového vnímání.¹⁹ Bůh tak zůstává skutečným tvůrcem všech věcí, a přestože i tyto „nástroje“ božského stvoření získávají v některých případech určitý osobitý charakter,²⁰ nepřestávají být vlastními božími myšlenkami (λόγοι).

¹ Gn 6,6. ² Srv. níže, *Deus*, 34; úvod, str. 103 nn. a 178 nn. ³ Srv. např. Seneca, *Ep.* 58, 19–21; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, str. 10 nn.; U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen*, str. 13 n. ⁴ Aristotelés, *Met.* 1032a32; srv. A. N. M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, str. 131–132. ⁵ Srv. výše pozn. k *Opif.* 17. ⁶ Platón, *Phaedr.* 247c. ⁷ Platón, *Parm.* 132b. ⁸ Aristotelés, *De an.* 429a27–29. ⁹ Srv. níže, *Opif.* 24.

¹⁰ *Fuga*, 95. ¹¹ T. H. Billings, *The Platonism of Philo Judaeus*, str. 28. ¹² *Migr.* 181. ¹³ *Mos.* II, 76. ¹⁴ Diogenés Laertios, VII, 147. ¹⁵ *SVF* I, 90; srv. H. A. Wolfson, *Philo*, I, 276 nn. ¹⁶ *Spec.* I, 327. ¹⁷ Srv. níže, pozn. k *Deus*, 109–110. ¹⁸ *Spec.* I, 329. ¹⁹ *Plant.* 50: ὑπὸ χειρῶν θεοῦ, τῶν κοσμοποιῶν αὐτοῦ δυνάμεων. Srv. B. L. Mack, *Logos und Sophia*, str. 181; *Agr.* 85: χεῖρ ἐστὶ δύναμις. Podobně Aristobúlos u Eusebia, *Praep. ev.* VIII, 10, 7; srv. N. Walter, *Der Thorasausleger Aristobulos*, str. 61. ²⁰ Srv. ἄγγελοι v *Plant.* 14 a *Poster.* 89 nn.

δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; (21) δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητική πηγὴν ἔχουσα | τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γὰρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τότε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπε τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· οὐ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι. (22) ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος ἄπειρος ἄψυχος <ἀνόμοιος>, ἑτεροειδέτης ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τὰναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ιδέας.

(21) δύναμις ... ἡ κοσμοποιητική : síla vytvářející kosmos. Filón rozděljuje božské „síly“ do dvou základních kategorií: δύναμις ποιητική, „tvůrčí sílu“ spojenou s pojmem Boha (θεός), a sílu „zákonodárnou a vládnoucí“ (δύναμις νομοθετική nebo βασιλική), která je vyjádřena božským titulem „pán“ (κύριος).¹ Určitý vliv stoicismu můžeme snad rozpoznat v tom, že Filón hovoří o těchto silách jako o „božích jménech“.² Podobným způsobem vykládali stoikové rozmanitá jména mytických bohů jako výrazy jednotlivých sil jediného kosmického božstva.³ O funkci těchto δυνάμεις ve Filónově theologii vypovídá jeho definice božských sil jako „tělesných strážců“ (δορυφόρου), „velkého krále“.⁴

τῶν ἀρχαίων ... τις : jeden ze starších myslitelů. Filón má na mysli

zřejmě Platóna, jenž v *Timaiovi* hovoří o dobrotě božského tvůrce světa, který chtěl, aby bylo vše co možná nejpodobnější jemu samému.⁵ Ve *Faidónovi* pak Platón označuje „dobro a potřebu“ (ἀγαθὸν καὶ δέον) za právně onu kosmickou sílu (δύναμις), která dokáže „všechny věci položit na to nejlepší místo“, a drží tak pohromadě celek veškerenstva.⁶ Filón mohl v tomto ohledu vzít v úvahu také Aristotelovo ztotožnění „účelu a dobra“ (τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν), „které je konečným cílem veškerého vznikání a pohybu“,⁷ po vzoru *Timaia* však spojuje tuto finální příčinu především s povahou božského tvůrce (ἀγαθότης τοῦ δημιουργοῦ).⁸ Problémem je vlastní hierarchizace vztahů dobra k ostatním tvůrčím principům. Zatímco Platón potvrzuje na jiném místě spíše

¹ Srv. níže, pozn. k *Deus*, 109–110; úvod, str. 58 a 176. ² *Mut.* 12–13; srv. úvod, str. 82 nn. ³ Diogenés Laertios, VII, 147: πολλὰς προσηγορίας προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. ⁴ *Deus*, 109. ⁵ Platón, *Tim.* 29c. ⁶ Platón, *Phd.* 99c. ⁷ Aristotelés, *Met.* 983a31 n.; srv. níže, pozn. k *Deus*, 108. ⁸ *Cher.* 127; srv. Seneca, *Ep.* 65,5; U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen*, str. 16.

jednu, jakoukoli, čistou a s ničím nesmíšenou? (21) Takovou silou je však i síla vytvářející kosmos a jejím zdrojem | není nic jiného než skutečné dobro. Kdyby totiž někdo chtěl prozkoumat příčinu, proč byl vlastně stvořen tento vesmír, zdá se mi, že by rozhodně nepochybil, kdyby tvrdil to, co říká i jeden ze starších myslitelů. Že totiž otec a tvůrce je dobrý. Proto tvůrce neodepřel svou nejlepší přirozenost ani podstatě, která sice ze sebe sama nemá nic krásného, má však schopnost stát se čímkoli. (22) Sama o sobě je totiž neuspořádaná, beztvářá, bez života, nestejnorodá, naplněná všelikou rozdílností, nesouladem a neshodou. Ve své proměně se však obrací k lepšímu a přijímá opak těchto stavů – řád, kvalitu, život, podobnost, totožnost, soulad, shodu a všechno, co pochází z vyšší ideje.

transcendentní charakter dobra, které stojí daleko výše než „samo poznání a pravda“,⁹ zdůrazňuje Filón, že Bůh jakožto aktivní moment veškerého stvoření je daleko mocnějším principem než „samo dobro a krásno“.¹⁰ Výraz δημιουργός ἀγαθός odkazuje tedy často spíše k „řemeslnické zdatnosti“ tvůrce světa.¹¹

(22) ἐξ αὐτῆς : sama o sobě. Podobně jako platónský *demiúrgos*, tvoří také Filónův Bůh svět tím způsobem, že vnáší řád do chaotické a neuspořádané látky universa, kterou Filón označuje jako ὕλη nebo οὐσία a které přisuzuje řadu negativních atributů zdůrazňujících její pasivitu a amorfní povahu.¹² Tento v platónské filosofii zcela standardní soubor negativ je však ve Filónových aplikacích vystupňován do podoby zcela

nové kvality, jež první látku stvoření klasifikuje ve skutečnosti jako něco *nejsoucího* (μη ὄν), co Bůh přivádí k bytí teprve tím, že mu uděluje určitou formu: „Vznikání je jakýsi proces či cesta vedoucí od nebytí k bytí.“¹³ Podobným způsobem jsou negativní atributy platónské látky charakterizovány již u Aristotela¹⁴ a u Plótina jsou vystupňovány až k čisté privaci (στέρησις): οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἢ ὕλη.¹⁵ Z Filónových vlastních formulací přitom není jasné, zda tuto látku chápe jako věčnou a existující také před stvořením světa, nebo jako stvořenou během vlastní kosmogeneze. Stvoření světa *ex nihilo* bylo pro řeckou filosofii něčím jen stěží představitelným. Stoikové sice hovoří o tom, že božský *logos* poté, co v průběhu kosmického věku spotře-

⁹ Platón, *Resp.* 508e; srv. níže, pozn. k *Deus*, 78. ¹⁰ Srv. výše, pozn. k *Opif.* 8; *Deus*, 84. ¹¹ Srv. výše, *Opif.* 18; 138. ¹² Srv. *Plant.* 3–5; *Her.* 160; *Opif.* 21 atd.: ἄκοσμον, ἄτακτον, ἄψυχος, ἀκίνητος, ἄπειρος, ἀμορφος, ἀσχημάτιστος, ἀτύπων, ἀνόμοιος, ἀπειρος. Srv. D. Winston, *Philo's Theory of Cosmogony*, str. 159. ¹³ *Deus* 119: γένεσις δὲ ἡ μὲν ἀγωγή καὶ ὁδός τις ἐστιν ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι. ¹⁴ Aristotelés, *Phys.* I, 191b35 nn. ¹⁵ Plótinos, *Enn.* I, 8, 5.

VI. (23) οὐδενὶ δὲ παρακλήτω – τίς γὰρ ἦν ἕτερος; – μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμειυτοὺς καὶ πλουσίου χάρισι τὴν ἀνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων – ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι –, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις· οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτως καὶ τὸ γινόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ' ἀσθενέστερον ὄν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπέπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμισάμενος εὐαρμόστως ἐκάστω τὸ ἐπιβάλλον.

(24) εἰ δὲ τις ἐθέλησειε γυμνοτέρους χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἄν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούτος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστίν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν [νοητὴν] πόλιν

boval veškerou kosmickou látku, ji opět ze sebe plodí;¹ to je ale umožněno tím, že má sám ve skutečnosti materiální povahu.

(23) παρακλήτω : rádce. Neboť Bůh v této fázi působí skrze svou δύναμις ποιητική, a nikoli skrze svou královskou moc. Termín παρακλήτης užívá Filón takřka výhradně ve vztahu k člověku, ať už při výčtu tradičních ctností ovládajících lidské jednání,² nebo naopak při popisu tělesných rozkoší odvádějících rozum od jeho „vladařských povinností“.³ Motiv „pomocníků“ (συνεργοί) se u Filóna objevuje většinou při výkladu biblických výroků Boha vynesených ve formě majestátního plurálu.⁴

τῆν ... φύσιν : tuto přirozenost. Filón má zřejmě na mysli jak látku stvoření, tak stvoření samo. Už stoi-

kové chápali jako pasivní princip své kosmologie nejen „první látku“ zba-venou veškeré kvality (ἡ ἀποιος ὕλη), ale jakékoli těleso schopné kvalitativní proměny.⁵

αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι : síly Boha jsou nesmírné. Podobným způsobem užívá Filón toto srovnání ke zhodnocení lidských možností poznat Boha. Ani když je Bůh v bezprostředním kontaktu s člověkem, nevede s ním rozhovor na úrovni své vlastní dokonalosti, říká Filón, ale jen „analogicky“ k možností lidského porozumění: „Vždyť kdo by mohl obsáhnout (ἐχώρησε) všechnu sílu božských výroků, daleko přesahujících schopnosti našeho sluchu?“⁶ Rozdíl mezi Bohem a stvořením ovšem nemá kvantitativní charakter, zdůrazňuje Filón, ale jedná se o rozdíl „celého rodu“ (ὅλω γενέει).⁷

¹ Diogenés Laertios, VII, 137–138. ² *Ios.* 239. ³ *Opif.* 165. ⁴ Srv. níže, pozn. k *Opif.* 72 a 75. ⁵ M. Reesor, *The Stoic Concept of Quality*, str. 44 nn. ⁶ *Poster.* 143. ⁷ *Sacr.* 92; srv. F. G. Downing, *Ontological Asymmetry in Philo*, str. 425.

VI. (23) Aniž by přitom potřeboval nějakého rádce – kdo by ostatně byl ten druhý? –, poznal Bůh sám v sobě, že je třeba hojnou a bohatou přízní obdařit tuto přirozenost, která bez božských darů není sama ze sebe s to dosáhnout žádného dobra. Své dobrodiní však neprokazuje velikostí své přízně – ta je totiž nekonečná a neomezená –, ale s ohledem na možnosti těch, kdo tyto dary přijímají. Není tomu totiž tak, že to, co Bůh ve své přirozenosti dobře činí, je ve stejné míře zakoušeno tím, co je stvořeno. Neboť síly Boha jsou nesmírné, kdežto stvoření je příliš slabé, než aby přijalo veškerou tuto moc, a vzepřelo by se, kdyby Bůh neodměřil každému jeho náležitý díl.

(24) Kdyby se však někdo chtěl vyjádřit jednodušším způsobem, řekl by, že myšlený svět není nic jiného než *logos* Boha, který právě tvoří svět. Neboť ani myšlená obec se nijak neliší od myšlenky ar-

(24) τὸν νοητὸν κόσμον : myšlený svět. Ztotožnění platónských idejí s božími myšlenkami se obvykle připisuje vývoji, k němuž ve středoplatónské filosofii docházelo pod vlivem stoické koncepce božského *logu*, procházejícího látkou universa jako „sémě mateřským lůnem“.⁸ Důležitá role se tu přisuzuje především Poseidóniovi, který ztotožnil platónské ideje se „zárodečnými principy“ (λόγοι σπερματικοί).⁹ „Neboť tyto spermatické ‚výroky‘ udržují podobu těla v jeho formě, postojí a pohybu, stejně jako podobu duše v jejích zámeřech a skutcích,“ říká Filón.¹⁰ Právě jako *logoi spermatici* mohou tedy ideje sloužit jako modely a současně kreativní principy fyzického světa.¹¹ Filón však hovoří o Bohu

rovněž jako o tvůrci užívajícím k dokončení světa „všechna čísla a všechny ideje“¹² a aritmologické pasáže jeho výkladu svědčí o silné inspiraci pythagorejskou numerologií. Jak říká Nikomachos z Gerasy, aritmetika, která je učením o prvních formách, „existovala dříve než všechny ostatní vědy v mysli tvořícího Boha (τεχνίτης) jako jeho universální a exemplární plán (λόγος παραδειγματικός)“.¹³ Také Nikomachos zdůrazňuje *spermatický* charakter prvního principu.¹⁴

θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούτος : *logos* Boha, který právě tvoří svět. Jak říká Aristotelés, tzv. „rozum duše“ není ve skutečnosti ničím, dokud opravdu nemyslí (νοεῖν).¹⁵ Stejně jako se u Aristotela stává mysl

⁸ *SVF* I, 87. ⁹ Srv. R. M. Jones, *The Ideas as the Thoughts of God*, str. 318; J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 159. ¹⁰ *Legat.* 55; srv. *Leg.* III, 150; *Her.* 119. ¹¹ J. Dillon, *The Middle Platonists*, srv. A. N. M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, str. 125. ¹² *Her.* 156; srv. níže, *Opif.* 102. ¹³ *Intr. arithm.* I, 4, 2; srv. I, 6, 1. ¹⁴ Srv. J. Dillon, *The Middle Platonists*, str. 355. ¹⁵ Aristotelés, *De an.* 429a21–24.

κτίζειν διανοουμένου. (25) τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἔμὸν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἑπτα διαρρηθῆναι ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη (Gn 1,27). εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκῶν εἰκόνας [δηλον ὅτι] καὶ τὸ ὄλον εἶδος, σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνας, δηλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παραδείγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος.

VII. (26) Φησὶ δ' ὡς „ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν,“ τὴν ἀρχὴν παραλαμβάνων | οὐκ ὡς οἴονται τινες τὴν κατὰ χρόνον· χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ' ἡ σὺν αὐτῷ γέγονεν ἢ μετ' αὐτόν· ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστίν ὁ χρόνος, προτέρα δὲ τοῦ κινουμένου κινήσις οὐκ ἂν γένοιτο, ἀλλ' ἀναγκαῖον αὐτὴν ἢ ὕστερον ἢ ἅμα συνίστασθαι, ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν χρόνον ἢ ἰσθίλικα κόσμου γεγενῆσθαι ἢ νεώτερον ἐκείνου· πρῆσβύτερον δ' ἀποφαίνεσθαι τολμᾶν ἀφιλόσοφον.

v okamžiku svého myšlení identickou s myslitelnými předměty,¹ tak se i noetický svět stává *logem* v okamžiku vlastní božské „výpovědi“.²

(25) τὴν ... ἀνθρώπου γένεσιν : *stvoření člověka*. Filón příležitostně hovoří také o tomto světě jako o „největším a nejdokonalejším člověku“ (ὁ μέγιστος καὶ τελώτατος ἀνθρώπος); prozkoumání jeho částí v jejich vzájemných vztazích a silách, které je sjednocují, nám umožňuje lépe pochopit, v čem spočívá ono neviditelné universální pouto (ἁρμόσις), zajišťující jednotu a harmonii veškerenstva.³

ἰδέα τῶν ἰδεῶν : *ideou idejí*. Stejně spojení nacházíme ve Filónově

alegorickém výkladu rituální „pečetí“ na Áronově čele: „Tato pečeť (σφραγίς) je netělesnou a toliko rozumem poznatelnou ideou idejí, podle níž Bůh zformoval tento svět.“⁴ *Logos* tedy není jen „místem“, které Bůh „skrz naskrz naplnil netělesnými silami“,⁵ myslí, do níž jsou tato tvůrčí paradigmatá vtištěna, nýbrž je, stejně jako u Aristotela, jakýmsi „tvarem“ těchto idejí (εἶδος εἰδῶν),⁶ jejich sjednocujícím principem, „obrazem složeným z tisící idejí“.⁷ Výraz ἰδέα τῶν ἰδεῶν je tedy noetickou paralelou termínu ὄλον εἶδος, označujícího „celek“ smyslového světa, a způsob, jakým božský *logos* „spojuje“ věci smyslového světa do jed-

chitekta, který se chystá založit obec. (25) To je učení pocházející od Mojžíše, nikoli mé vlastní. Když totiž později Mojžíš líčí stvoření člověka, výslovně tvrdí, že byl vytvořen k obrazu božímu (Gn 1,27). Je-li však část obrazem obrazu, je zřejmé, že i celek. Pokud je tedy tento svět, celý vnímatelný smysly a větší než obraz člověka, napodobeninou božského obrazu, je pak i prapůvodní pečeť, o níž říkáme, že je myšleným světem, [sama vzorem, prapůvodní ideou idejí] a božím *logem*.

VII. (26) Když potom říká, že „na počátku Bůh vytvořil nebe a zemi“, nepřibírá počátek | vzhledem k času, jak se někteří domnívají, neboť čas nebyl dříve než svět, ale buď vznikl zároveň se světem, nebo až po něm. Je-li totiž čas intervalem pohybu světa a pohyb nemůže vzniknout dříve než to, co se pohybuje, ale nutně nastává buď později, nebo současně s tím, stejně tak i čas musel být zrozen zároveň se světem, nebo je mladší než on. Pokoušet se tvrdit, že je starší, tedy odporuje filosofickému přesvědčení.

noho celku, se zřejmě odráží také v noetickém pohybu boží mysli.⁸

(26) διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως : *interval pohybu světa*. Jedná se o stoickou definici času.⁹

χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου : *čas nebyl dříve než svět*. Filón tu užívá známý platónský argument o stvoření času jako pohybu určeném podle čísla: „To jsou dny a noci, měsíce a roky, které nebyly dříve, než vznikl svět: tehdy při jeho stvoření způsobil, že i ony vznikly.“¹⁰ „Je nanejvýš pošetilé si myslet, že svět byl stvořen v šesti dnech nebo vůbec v nějakém čase,“ navrhuje na tuto myšlenku Filón. „Neboť veškerý čas je systémem dnů a nocí, a tyto mohou být učiněny toliko pohybem

Slunce procházejícím nad zemí a pod zemí. Ale Slunce vzniklo jako součást nebe (μέγος οὐρανοῦ), takže čas je očividně mladší než svět.“¹¹ Filónovi jde ovšem v tomto pojednání o vznik racionálního světa božích myšlenek (κόσμος νοητός), který sice rovněž vznikl, díky svému noetickému charakteru však nepostrádá rysy věčného bytí.¹²

νεώτερον ἐκείνου : *mladší než on*. V pojednání *O neměnnosti boží* vyjadřuje Filón tento vztah pomocí metafor zohledňujících vztahy v rámci širší božské rodiny. Jestliže tento svět je potomkem Boha jako svého otce, je čas (jakožto produkt pohybu tohoto světa) ve skutečnosti božím „vnukem“.¹³

¹ Tamt., 429b31 nn. ² Srv. H. A. Wolfson, *Philo*, I, str. 246. ³ *Migr.* 220. ⁴ *Migr.* 103; srv. *Ex* 28,36 nn. ⁵ *Somm.* I, 62. ⁶ Aristotelés, *De an.* 432a2. ⁷ *Sacr.* 83; srv. H. A. Wolfson, *Philo*, I, 247.

⁸ Srv. J. C. M. van Winden, *The World of Ideas*, str. 213 nn.; *QE* II, 124. ⁹ *SVF* II, 511. ¹⁰ Platón, *Tim.* 37de; srv. níže, pozn. k *Deus*, 31. ¹¹ *Leg.* I, 2; srv. *Aet.* 52 s výslovným odvoláním na Platóna: ἡ φησιν ὁ μέγας Πλάτων. ¹² Srv. výše, *Opif.* 12; *Deus*, 31–32. ¹³ *Deus*, 31.

(27) εἰ δ' ἀρχὴ μὴ παραλαμβάνεται τανῦν ἢ κατὰ χρόνον, εἰκὸς ἂν εἶη μὴνύεσθαι τὴν κατ' ἀριθμὸν, ὡς τὸ „ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν“ ἴσον εἶναι τῷ πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανόν· καὶ γὰρ εὐλογον τῷ ὄντι πρῶτον αὐτὸν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἄριστόν τε ὄντα τῶν γεγονότων κακὰ τοῦ καθαρωτάτου τῆς οὐσίας παγέντα, διότι θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἐμελλεν οἶκος ἔσεσθαι ἱερῶτατος. (28) καὶ γὰρ εἰ πάνθ' ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἦττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα· καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. τάξις δ' ἀκολουθία καὶ εἰρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἐπομένων, εἰ καὶ μὴ τοὺς ἀποτελέσμασιν, ἀλλὰ τοιαύταις τῶν τεκταινομένων ἐπινοαίαις· οὕτως γὰρ ἐμελλον ἡκριβῶσθαι τε καὶ ἀπλανεῖς εἶναι καὶ ἀσύγχοι.

(27) ἀρχὴ μὴ... ἢ κατὰ χρόνον: počátek není ... v časovém smyslu. Problém nečasového počátku světa vyvolával řadu otázek již mezi prvními platónskými filosofy. Podle Aristotela byl Platón v zásadě jediným řeckým filosofem, který hovoří o vzniku času, neboť jej spojuje s pohybem nebe a o nebi hovoří jako o vzniklém.¹ Podle Speusippa má však kosmická duše Platónova *Timaiá* matematickou povahu (μαθηματικὴ οὐσία), a nevzniká proto v čase, nýbrž pouze v řádu teoretického výkladu (γνωστικῶς nebo τοῦ θεωρεῖν ἐνεκεν).² Tento didaktický argument má zřejmě na mysli Aristotelés, podrobuje kritice platónskou tezi o vzniku světa: „Říkají, že pokud mluvili o vzniku, postupovali analogicky jako ti, kdo kreslí geometrické obrazce a přitom nemyslí ve skutečnosti na jejich vznik v čase. Stejně jako oni chtějí totiž jen učinit v zájmu výuky věci pochopitelnějšími, podobně jako při konstrukci

geometrických schémat,“ popisuje toto „metaforické“ čtení *Timaiá* Aristotelés.³ Podle něho ovšem nelze dost dobře srovnávat případ, v němž jsou všechny principy dané současně a výsledek se nemění, s myšlenkou o stvoření světa, kde se výsledek diametrálně liší od svého východiska: „Říkají totiž, že z neuspořádaných věcí vznikly věci uspořádané. A protože tatáž věc nemůže být zároveň neuspořádaná i uspořádaná, musí nutně existovat vznik, který odděluje tyto dva stavy, a nějaký čas, zatímco v případě obrazců není nic odděleno časem“.⁴ Filón mohl tohoto didaktického modelu užít především při expozici počátku noetického světa (κόσμος νοητός), který božský tvůrce „narysoval“ ve své mysli. Zatímco smyslový svět by v tomto případě měl reálný počátek, nalézal by se noetický svět stvořený v božské mysli – která nikdy neustává ve svém tvoření⁵ – v jakémsi věčném procesu tvůrčího myšlení.⁶ Takto postavený

(27) Není-li však nyní počátek chápán v časovém smyslu, bude nejspíše určen podle čísla, takže ono „na počátku vytvořil“ by znamenalo, že nebe vytvořil jako první. Je ostatně rozumné, aby jako první přišlo ke zrození to, co je nejlepší ze všech stvořených věcí, a aby bylo zhotoveno z nejjistší podstaty, protože se mělo stát nejposvátnějším příbytkem viditelných a smysly vnímatelných bohů. (28) I když totiž tvůrce učinil vše současně, nedostávalo se věcem krásně vytvořeným o nic méně řádu, neboť krása nemůže být tam, kde není řád. Řád je ale spojením a seřazením toho, co předchází a následuje, třebaže ne v konečných produktech, ale v záměrech těch, kteří tento řád rozvrhují. Takto měly být věci přesně uspořádány, bez nějakého bloudění a zmatků.

argument lze ale užít také pro všechny ostatní problematické aspekty božského stvoření, především v otázce *creatio ex nihilo*. Bůh mohl v tomto noetickém procesu vytvořit také kosmickou látku, nikoli ovšem jako nějakou autonomní realitu chronologicky předcházející uspořádaný kosmos, ale jako „nutný logický moment“ veškeré kosmické geneze.⁷ Sekvenční proces stvoření světa v biblické *Genesis* tedy pouze manifestuje věčný řád božského utváření kosmu, v němž boží mysl kontempluje neměnnou sérii ideálních forem.⁸ Nelze však přitom opominout fakt, že jedinečnost aktu stvoření je pro Filóna jedním ze základních aspektů vzniku tohoto světa. Ať už je jeho časový rozvrh pojednán jakkoli, nepřestává být pro Filóna reálnou událostí biblických dějin, a nikoli pouhým symbolem metafyzické závislosti tohoto světa na jeho ideálním vzoru.⁹

κατ' ἀριθμὸν: podle čísla. Otázkou je, nakolik toto pořadí odráží „ideje prvních čísel“, které jsou obsaženy v „přirozenosti sedmičky“ a které stojí v základech geometrického rozvrhu tělesného světa.¹⁰ Číselné pořadí sedmi dnů tu zřejmě vedle pythagorejské aritmolgie odkazuje také k tradiční šabatické numerologii, jak ji známe např. ze „sedmičkové topografie“ knihy *Henoch*, rozvrhující na zemi sedm velkých pohoří, sedm řek a sedm velkých ostrovů.¹¹ Sama analogická představa „sedmi nebes“¹² je tu však zřejmě odvozena od tradiční řecké ideje sedmi planetárních sfér.¹³

πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανόν: nebe vytvořil jako první. Také v Platónově *Timaiu* zhotovil božský demiúrgos nejdříve duši kosmu, „aby byla přednější než tělo co do vzniku i dokonalosti“.¹⁴ Složení této kosmické duše přitom odpovídá číselným poměrům dvou souběžných geo-

¹ Aristotelés, *Phys.* 251b17 nn. ² Srv. M. Baltes, *Die Weltentstehung*, str. 19. ³ Aristotelés, *De cael.* 279b34 nn. ⁴ Tamt. 280a8; srv. Platón, *Tim.* 30a. ⁵ *Leg.* I, 5. ⁶ Srv. M. Baltes, *Die Weltentstehung*, str. 37.

⁷ R. Radice, *Platonismo*, str. 379. ⁸ D. Winston, *Logos*, str. 24 a 47. ⁹ Srv. M. Baltes, *Die Weltentstehung*, str. 32. ¹⁰ Srv. níže, *Opif.* 102. ¹¹ *1Hen* 77,4–8. ¹² *2Hen* 3–9. ¹³ A. Y. Collins, *Numerical Symbolism*, str. 1261. ¹⁴ Platón, *Tim.* 34c.

(29) πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ· ὧν τὸ μὲν ἐπεφήμισε σκότος, ἐπειδὴ μέλας ὁ ἀήρ τῇ φύσει, τὴν δ' ἄβυσσον, πολύβυθον γὰρ τὸ γε κενὸν καὶ ἀχανές· εἰθ' ὕδατος ἀσώματον οὐσίαν καὶ πνεύματος καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἐβδόμου φωτός, ὁ πάλιν ἀσώματον ἦν καὶ νοητὸν ἡλίου παραδείγμα καὶ πάντων ὅσα φῶς ὅρα ἄστρα κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐμελλε συνίστασθαι.

VIII. (30) Προνομίας δὲ τό τε πνεῦμα καὶ τὸ φῶς ἤξιοῦτο· τὸ μὲν γὰρ ὠνόμασε θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος, τὸ δὲ φῶς φησιν ὅτι ὑπερβαλλόντως καλόν· τοσοῦτω γὰρ τὸ νοητὸν τοῦ ὄρατοῦ λαμπρότερόν τε καὶ αὐγοειδέστερον ὅσῳπερ ἡλῖος, οἶμαι, σκότους καὶ ἡμέρα νυκτὸς καὶ [τὰ κριτήρια] νοῦς, ὁ τῆς ὄλης ψυχῆς ἡγεμών, ὁ θαλμῶν σώ-

metrických řad odrážejících kosmickou harmonii nebeských pohybů. Filón sice odmítá představu kosmické duše, její prioritu však přenáší na obraz nebe, které je sice sídlem „viditelných bohů“ (hvězd), v biblickém podání ale představuje symbol lidské mysli, stejně jako je země alegorickým symbolem smyslového vnímání.¹

(29) πρῶτον ... ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ : nejprve ... ideu vzduchu a prázdna. Tento výrok může posloužit jako argument pro to, že Filón chápal proces geneze světa jako stvoření *ex nihilo*. Jestliže Bůh stvořil nejdříve ze všeho ideje elementárních prvků a dokonce ideu prázdneho prostoru (κενὴ χώρα), který lze zřejmě ztotožnit s platónskou představou první látky jako „schránky“ vznikající-

cích věcí, která nějakým způsobem „náleží do světa noetického“,² je logické chápat jako stvořené také „tělesné kopie“ těchto paradigmat.³ Proti tomu se namítá, že Filón ve skutečnosti nechápe prostor jako aspekt prvotní látky, ale spíše ve stoickém smyslu spojuje místo s tělesem.⁴ Hovoří-li o ideji nebe, země či vzduchu, nemá také zřejmě na mysli samotné elementární prvky, ale jednotlivé kosmické regiony v jejich inteligibilní formě.⁵

(30) πνεῦμα : *pneuma*. Terminologie *Septuaginty*,⁶ díky níž může Filón zařadit ideu *pneumatu* do sekvence prvních božských „myšlenek“, koresponduje s důrazem který na tento pojem kladla hellenistická kosmologie. Podle Aristotela hovořil již Pythagoras o kosmu, který svůj dech

¹ Leg. I, 1. ² Platón, *Tim.* 51a n. ³ Srv. H. A. Wolfson, *Philo*, I, str. 300–310. ⁴ D. T. Runia, *Philo*, str. 288–289; srv. *Fuga*, 75; *Somn.* I, 62; *SVF* II, 503–505. ⁵ D. T. Runia, *Philo*, str. 287. ⁶ *Gn* 1,2.

(29) Nejprve tedy tvůrce učinil netělesné nebe a neviditelnou zemi, a ideu vzduchu a prázdna. Jedno pak nazval „temno“, poněvadž vzduch je od přirozenosti tmavý, druhé označil jako „propast“, neboť prázdno je velmi hluboké a propastné. Potom vytvořil netělesnou podstatu vody a *pneumatu*, a jako sedmé po tom všem také světlo, které se zase stalo netělesným a toliko rozumem uchopitelným vzorem Slunce a všech zářících těles, jejichž vznik je spojen s nebeským regionem.

VIII. (30) O *pneumatu* a světlu však usoudil, že si zaslouží výsadaň postavení. První nazval božským, protože *pneuma* je nejvíce naplněno životem a příčinou života je Bůh. O druhém prohlásil, že je nadmíru krásné; to, co je myšleno, převyšuje totiž svým jasnem a září to, co je pouze viditelné, v té míře, v jaké podle mého názoru Slunce překonává temnotu a den noc a v jaké i rozum, vůdce veške-

(πνεῦμα, πνοή) čerpá z neomezeného.⁷ Tento božský dech prochází podle prvních řeckých kosmologů celým světem a spojuje nás se všemi ostatními živými bytostmi.⁸ Filón přejímá koncepci božského „dechu“ především od starých stoiků, kde *pneuma* tvořilo jádro jejich fyzikálních nauk.⁹ Jako ζωτικόν, „životodárný dech“, označuje *pneuma* již kniha *Moudrosti*,¹⁰ kde je užíváno jako synonyma pro lidskou duši: „Člověk může svou špatností zabít, ale nemůže přivést zpět ducha (πνεῦμα), který odešel, ani osvobodit duši ze zajetí smrti.“¹¹

τὸ φῶς ... ὑπερβαλλόντως καλόν : světlo ... nadmíru krásné. Světlo je podle Filóna nejkrásnější ze všech stvořených jsoucen, neboť díky němu

(διὰ φῶτός) vidí člověk všechny ostatní věci – Slunce, Měsíc, hvězdy a vůbec celé nebe a celý svět.¹² Inspirace pythagorejskou aritmiologií je zřejmá. Podle Filolaa symbolizuje sedmička – vedle rozumu (νοῦς) či harmonie lidského těla (ὕγιαία) – také světlo (φῶς).¹³ Tuto myšlenku přejal zřejmě již Filónův předchůdce Aristobúlos: „Sedmý den může být nazván také prvním, jakožto vznik světla, v němž jsou nahlíženy všechny věci.“¹⁴

⁷ Aristotelés, *zl.* 201 (Rose); srv. *Phys.* 213b22 nn. ⁸ Sextus Empiricus, *Math.* IX, 127. ⁹ Srv. níže, pozn. ke *Gig.* 10; *Deus* 35 nn. ¹⁰ *Mdr* 15,10. ¹¹ *Mdr* 16,14. ¹² *Spec.* I, 339. ¹³ Diels, 32A12. ¹⁴ Eusebios, *Praep. ev.* XIII, 12, 9–16; srv. N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, str. 68 a 156.

ματος. (31) τὸ δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο θείου λόγου γέγονεν εἰκῶν τοῦ | διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ· καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἂν ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἂν τις παναύγεια, ἀφ' ἧς ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλάνητές τε καὶ ἀπλανεῖς ἀρτύνονται, καθ' ὅσον ἐκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη, τῆς ἀμιγοῦς καὶ καθαρᾶς αὐγῆς ἐκείνης ἀμαυρουμένης, ὅταν ἄρξῃται τρέπεσθαι κατὰ τὴν ἐκ νοητοῦ πρὸς αἰσθητὸν μεταβολήν· εἰλικρινὲς γὰρ οὐδὲν τῶν ἐν αἰσθησίσει.

IX. (32) εὖ μέντοι καὶ τὸ φάναι ὅτι „σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου“ (Gn 1,2). τρόπον γὰρ τινα ὁ ἀὴρ ὑπὲρ τὸ κενόν ἐστίν, ἐπειδὴ πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβάς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν κατὰ σελήνην καθήκει. (33) μετὰ δὲ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἀνάλαμψιν, ὁ πρὸ ἡλίου γέγονεν, ὑπεχώρει τὸ ἀντίπαλον σκότος, διατειχίζοντος ἀπ'

(31) *θείου λόγου... τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ*: božího výroku objasňujícího svůj vlastní vznik. Z tohoto výroku je zřejmé, nakolik se Filón obrací spíše k vizuální stránce řecké *theória* a ponechává stranou obraz tradiční „poslušnosti“ Izraele naslouchajícího příkazům svého Boha.¹ Podle Filóna musí židovský *ἀσκητής*, chce-li vystoupit blíže k Bohu, zaměnit sluch za zrak, aby byl schopen zachytit božské světlo (φῶς τὸ θεῖον), které je totožné se světlem poznání.² Jestliže tedy podle staré řecké maximy může být stejně poznáno zase jen stejným, jestliže „světlo může být nahlíženo zase jen světlem“, a to bez jakéhokoli jiného pomocného prostředku,³ musí mít *logos*, který svůj

vlastní vznik objasňuje prostřednictvím „světla poznání“, sám spíše fototypickou než fonetickou povahu. Proto může Filón pojednat vznik božského *logu* také jako „východ Slunce“ (ἀνατολή).⁴ Stejně světlo pak září v duši každého „božího muže“: „Prorokovi není nic neznámo, protože má v sobě duchovní Slunce (νοητὸς ἥλιος), jehož ničím nezastráně paprsky mu poskytují plně a jasně porozumění věcem, jež nelze uchopit našimi smysly, ale jen rozumem.“⁵

ὑπερουράνιος ἀστήρ: hvězda nad samotnými nebesy. Zřejmě odkaz k platónské představě o „nadnebeských končinách“ (ὑπερουράνιος τόπος), v jejichž prostoru se nacházejí paradigmaty smyslových věcí.⁶

¹ Srv. níže, *Opif.* 53. ² *Migr.* 38 nn.; srv. F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie*, str. 15 nn. ³ *Praem.* 45. ⁴ *Conf.* 62 n.; K. Bormann, *Die Ideen*, str. 85. ⁵ *Spec.* IV, 192; srv. F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie*, str. 76. ⁶ Platón, *Phaedr.* 247c–d.

ré duše, převyšuje tělesný zrak. (31) Ono neviditelné a pouze rozumem postižitelné světlo se zrodilo jako obraz | božského výroku objasňujícího svůj vznik; je jakousi hvězdou nad samotnými nebesy sloužící jako zdroj viditelných hvězd. Nebylo by tedy od věci, kdyby ji někdo nazval „všesvětelnou“, protože z ní Slunce i Měsíc a všechny ostatní planety a stálice nabírají podle svých možností odpovídající záři. Neboť toto čisté a nesmíšené světlo se zatemňuje, jakmile se začne proměňovat při přechodu z rozumového do smyslového. Nic ve smyslovém vnímání není totiž zcela zřetelné a čisté.

IX. (32) Dobře řečeno je však také to, že „temnota byla nad propastí“ (Gn 1,2). Neboť nad prázdňem se nějakým způsobem drží vzduch, který proniká a vyplňuje doširoka otevřený, pustý a prázdňý prostor sahající od měsíční sféry až k nám. (33) Poté však, co vzplanulo světlo myšlení, které se zrodilo dříve než samo Slunce, ustoupila zpět také temnota stojící proti němu, protože Bůh, dobře

Filónova představa, že z tohoto paradigmatu čerpají své světlo také hvězdy viditelného nebe, nemusí znamenat nějakou kontaminaci ideálního vzoru tělesným světlem,⁷ ale spíše metaforu odrážející Platónův výrok z *Timaia* o nebeských pohybech jako „obrazu věčnosti“, podle něhož také lidský rozum pořádá dráhy svého myšlení.⁸ Vlastním „vzorem“ (παράδειγμα ἀρχέτυπου) veškeré světelnosti je ovšem sám Bůh, který je „Sluncem Slunce“, noetickým světlem, jež z neviditelných pramenů (ἐκ τῶν ἀοράτων πηγῶν) zásobuje viditelné paprsky nebeského Slunce.⁹

τῆς ἀμιγοῦς καὶ καθαρᾶς αὐγῆς ἐκείνης ἀμαυρουμένης: neboť toto čisté a nesmíšené světlo se zatemňuje. Právě toto zatemnění však zároveň umožňuje člověku, aby navázal vztah k Bohu, protože „studený

vzduch“ sublunární sféry ochlazuje „spalující sílu“ božské podstaty a zastíňuje její oslepující záři.¹⁰ V tomto ohledu má „temný vzduch“ následujících paragrafů také jistou pozitivní gnoseologickou funkci, především co se týče nižší, „aisthetické“ roviny biblické zvěsti.¹¹

(33) *ὑπεχώρει τὸ ἀντίπαλον σκότος*: ustoupila zpět také temnota stojící proti němu. V řádu Filónovy alegorické exegeze je rovněž tato kosmická temnota především symbolem lidské nevědomosti a nespravedlnosti, zatímco světlo dne představuje vědění a filosofické vzdělání (φῶς ψυχῆς ἐστι παιδεία).¹² Ve špatném člověku je každé „pravdivé mínění“ zastíněno temnotou tak dlouho, dokud mu paprsky božského světla neumožní, aby se zorientoval v reálném prostředí tohoto světa.¹³ „Přátelům

⁷ P. Boyancé, *Études*, str. 102. ⁸ Platón, *Tim.* 47b–c. ⁹ *Spec.* I, 279. ¹⁰ Srv. níže, *Deus*, 79. ¹¹ Srv. úvod, str. 60. ¹² *Leg.* III, 167. ¹³ *Leg.* III, 7.

ἀλλήλων αὐτὰ καὶ διιστάντος θεοῦ τοῦ τὰς ἐναντιότητος εὖ εἰδότης καὶ τὴν ἐκ φύσεως αὐτῶν διαμάχην. ἵν' οὖν μὴ αἰεὶ συμφερόμεναι στασιάζωσι καὶ πόλεμος ἀντ' εἰρήνης ἐπικρατῆ τὴν ἀκοσμίαν ἐν κόσμῳ τιθεῖς, οὐ μόνον ἐχώρισε φῶς καὶ σκότος, ἀλλὰ καὶ ὄρους ἐν μέσοις ἔθετο διαστήμασιν, οἷς ἀνεῖρξε τῶν ἄκρων ἐκάτερον· ἔμελλε γὰρ γεινυῶντα σύγχυσιν ἀπεργάζεσθαι τῷ περὶ δυναστείας ἀγῶνι κατὰ πολλὴν καὶ ἄπαυστον φιλονεικίαν ἐπαποδύμενα, εἰ μὴ μέσοι παγέντες ὄροι διέλευσαν καὶ διέλυσαν τὴν ἀντεπίθεσιν.

vášni“ se totiž právě ty stvořené a pomíjivé věci zdají nejjasnější, neboť ve vztahu k poznání věcí nepomíjivých „žijí v noci a v hluboké temnotě“.¹ Protiklad světla a temnoty symbolizuje tedy pro Filóna protiklad duše a těla, rozumu a rozkoše, ctnosti a nespravedlnosti.² „Stejně jako když vychází Slunce zahánějící temnotu a naplňující všechny věci svým světlem, tak i Bůh, jakožto duchovní Slunce (ὁ νοητὸς ἥλιος), osvětluje duši a rozptylující noční soumrak vášni a neřestí, odhaluje ctnost v její nejčistší a nejpřitažlivější podobě.“³ Podobně je antitetické postavení světla a tmy formulováno např. v prologu Janova evangelia,⁴ kde je světlo, tak jako u Filóna, symbolem božského *logu*.⁵

καὶ τὴν ἐκ φύσεως αὐτῶν διαμάχην : a odtud se rodící svár. V pozadí těchto formulací stojí skutečnost, že Filón pojímá stvoření světa jako zákonodárný akt, jímž Bůh vytváří spravedlivou kosmickou *polis*. Oddělení světla a tmy proto re-

prezentuje také princip stejnosti (ἰσότης), která je podle Filóna „chůvou spravedlnosti“ (τροφὸς δικαιοσύνης).⁶ Temnota sama o sobě představuje ovšem chaotický princip „nejstejnosti“ (ἀνισότης), a tedy i počátek a pramen kosmické nespravedlnosti (ἡ ἀδικίας ἀρχὴ τε καὶ πηγὴ), kterou Bůh musí „ohradit“ pomocí mezníků.⁷ Některé formulace připomínají Solónovy apologetické jamby, které zřejmě Filón dobře znal: „Já stanul jsem však na tom sporném území jak kámen hraniční“.⁸ Představa božského „mezníku“ navazuje na klasickou roli, kterou pojem πέρας sehrál v řeckém myšlení. Podle Filolaa stvořil Bůh „mez a neomezené“ (πέρας καὶ ἀπειρία), přičemž „mez“ představuje veškerou „řadu“ (συστοιχία) stojící „blíže k jednomu“ (τῷ ἐνὶ συγγενεστέρῳ).⁹

διιστάντος : oddělil. Tento princip dichotomického oddělení užívá Filón rovněž při výkladu speciální tvůrčí techniky napodobující logický princip platónské *diáiresis*, která se

znaje jejich vzájemnou protikladnost a odtud se rodící svár, je od sebe oddělil a vzájemně ohraničil. Aby se tedy nesvářely v neustálém zápase, a aby mír nepřemohla válka vnášející do světa chaos a nepořádek, nejenže vzájemně oddělil světlo a temnotu, ale zřídil v prostoru mezi nimi hraniční kameny, jimiž zabránil vzájemnému dotyku jejich okrajů. Neboť sousedící strany by tihly ke vzájemnému smíšení a vystupovaly by proti sobě v zápasech o nadvládu v mnohé a neustálé řevnosti, kdyby jejich vzájemný svár nerozdělily hraniční kameny položené uprostřed.

postupným dělením pojmu na dvě přirozené protikladné části pokouší dospět k jeho základním prvkům.¹⁰ Stejnou logickou dichotomií operuje podle Filóna božský „výrok“ rozdělující veškerou látku stvoření do dvou vzájemně protikladných částí (λόγος τομεύς): „Neboť každá věc na světě je v přirozeném protikladu k něčemu jinému,“ říká Filón. „Teplé stojí v opozici vůči studenému, suché k vlhkému, lehké k těžkému, temné ke světlému a noc ke dni.“¹¹ Bůh tedy na počátku stvoření světa postupoval tak, že „zaostřil svůj vše rozdělující *logos* (τομεύς τῶν συμπάντων) a rozdělil beztvarou podstatu veškerenstva, čtyři elementární kosmické prvky, které z ní vznikly, a také živočichy a rostliny, které byly zase zhotoveny z nich“.¹² Celý obraz světa se tak nakonec skládá ze vzájemně protikladných částí takto rozdělené látky.¹³ Prvními dvěma díly (τμήματα) tohoto diaretického tvoření jsou principy těžkého a lehkého, rozlišující od sebe husté a řídké, z nichž

dalším dělením vznikly čtyři základní prvky smyslového světa (στοιχεῖα αἰσθητὰ αἰσθητοῦ κόσμου), a odtud se pak dalším dělením rodí jednak kontinenty a ostrovy, moře a řeky, ale také temnota a světlo, den a noc.¹⁴

μέσοι παγέντες ὄροι : hraniční kameny položené uprostřed. Téma hraničních kamenů (ὄροι) se u Filóna objevuje také ve výkladu božského Edenu, který podle něj představuje alegorický obraz lidské duše. Zde je takovým mezníkem strom poznání dobrého a zlého, stojící uprostřed zahrady a symbolizující lidský rozum rozeznávající přirozeně protikladné věci (τὰναντία φύσει).¹⁵ Jako ὄροι označuje Filón rovněž cheruby, kteří stojí na příkrovu posvátné schránky,¹⁶ a kteří podle něj symbolizují „hranice veškerého nebe a světa“, totiž dvě základní božské síly; skrze jednu, kterou Filón nazývá δύναμις ποιητική, stvořil Bůh tento svět, prostřednictvím druhé (δύναμις βασιλική) ovládá jeho běh.¹⁷

¹ Ebr. 209. ² F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie*, str. 43–44. ³ *Virt.* 164. ⁴ *J* 1,4–5. ⁵ *Opif.* 31. ⁶ *Her.* 163–164; srv. níže, *Opif.* 51 a 58. ⁷ *Srv. Spec.* II, 204. ⁸ *Anth. lyr.* 32b (33); srv. níže, *Opif.* 104. ⁹ *Syrianus, Comm. meth.* 165, 33 nn.

¹⁰ *Srv. Platón, Polit.* 285a n.; srv. výše, úvod, str. 30 nn. ¹¹ *Her.* 208. ¹² *Her.* 140. ¹³ *Srv. Her.* 311: τῶν διχοτομημάτων, ... τῶν ἐναντιότητων, ἐξ ὧ ἀπᾶς ὁ κόσμος συνέστηκε. ¹⁴ *Srv. Her.* 146. ¹⁵ *Opif.* 154. ¹⁶ *Ex* 25,18. ¹⁷ *QE II*, 64; srv. E. R. Goodenough, *By Light*, str. 25.

(34) οὗτοι δ' εἰσὶν ἐσπέρα τε καὶ πρωῖα, ὧν ἡ μὲν προευ-
αγγελίζεται μέλλοντα ἥλιον ἀνίσχειν ἡρέμα τὸ σκότος ἀνείρ-
γουσα, ἡ δ' ἐσπέρα καταδύντι ἐπιγίνεται ἡλίω τὴν ἀθρόαν τοῦ
σκότους φορὰν πρῶτος ἐκδεχομένη. καὶ ταῦτα μέντοι, πρωῖαν
λέγω καὶ ἐσπέραν, ἐν τῇ τάξει τῶν ἀσωμάτων καὶ νοητῶν
θετέον· ὅλως γὰρ οὐδὲν αἰσθητὸν ἐν τούτοις, ἀλλὰ πάντα
ιδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγίδες, εἰς γένεσιν ἄλλων
ἀσώματα σωμάτων. (35) ἐπεὶ δὲ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δ'
ὑπεξέστη καὶ ἀνεχώρησεν, ὅροι δ' ἐν τοῖς μεταξὺ διαστήμασιν
ἐπάγησαν ἐσπέρα καὶ πρωῖα, κατὰ τὰναγκαῖον τοῦ χρόνου
μέτρον ἀπετελεῖτο εὐθύς, ὃ καὶ ἡμέραν ὁ ποιῶν ἐκάλεσε, καὶ
ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν, ἣ λέλεκται διὰ τὴν τοῦ νοη-
τοῦ κόσμου μόνωσιν μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.

(34) ἥλιον ἀνίσχειν : východ
Slunce. Centrální role Slunce je pro
Filóna potvrzena především skuteč-
ností, že vznik nebeských těles stojí
uprostřed sekvence sedmi dnů biblic-
ké genesis, a rozděluje tak veškerý čas
božského stvoření na dvě poloviny. Za-
tímco první tři dny, které předchází
stvoření Slunce, odpovídají podle Fi-
lóna věčnosti, následující dny jsou
výrazem času, který je jejím obrazem
(μίμημα αἰῶνος).¹ Slunce však stojí
také uprostřed řady sedmi nebeských
těles a rozděluje proto na dvě polo-
viny prostor nebeského regionu, kde
nižší sféra, vymezená drahami Ve-
nuše, Merkuru a Měsíce, hraničí se
sublunární oblastí „temného“ vzdu-
chu, kdežto vyšší sféra Saturnu, Jupi-
tera a Marsu se dotýká hranic nebe
vymezených samotným Bohem.² Za-
tímco tedy v rámci sublunární sféry
je pohyb Slunce zdrojem střídání dne
a noci, panuje naopak na nebesích

věčný den (ἡμέρα αἰώνιος), prostý
veškeré temnoty a pozemských stínů.
Neboť Slunce nikdy nezhasíná, ale
zůstává stále stejně zářivé, ať už pro-
chází pod zemí nebo nad ní, říká Fi-
lón.³ Potvrzením těchto úvah je pro
něho umístění božského Edenu „na
východě“ (κατὰ ἀνατολάς),⁴ kde
představuje symbol noetického světa
božích myšlenek: „Takový je totiž
„správný výrok“ (ὀρθὸς λόγος), kte-
rý nikdy nezapadá, ale vždy jen vy-
chází; a tak jako vycházející Slunce
naplňuje svým světlem temnotu
vzduchu (ζόφον τοῦ ἀέρος), stejným
způsobem také ctnost, vycházející
v duši, osvětluje a rozhání její chmur-
nou temnotu.“⁵

ιδέαι καὶ μέτρα : ideje a míry.
Stejně jako u Platóna je také v tomto
případě řád nebeských pohybů jen
obrazem věčnosti reprezentované
jednotou „prvního dne“. Člověk mů-
že tyto hranice, vymezující pohyb

(34) Takovými mezemi jsou večer a ráno, z nichž jedna ohlašuje
východ Slunce, pozvolna zatlačující temnotu, večer přichází poté, co
zapadne Slunce, a klidně přijímá hustou masu temnoty. Myslím
však, že také tyto meze, totiž ráno a večer, je třeba klást v řádu
netělesných a myšlených věcí. Není v nich totiž naprosto nic smys-
lově vnímatelného, ale všechno to jsou ideje a míry, formy a pečeti,
netělesné věci k plození jiných, tělesných. (35) Hned poté, co se
však zrodilo světlo, temnota ustoupila a v prostoru mezi nimi byly
zřízeny hraniční kameny, totiž večer a ráno, byla nakonec nutně
zřízena také míra času, kterou tvůrce nazval „den“, nikoli první den,
ale jeden den, řečeno s ohledem na jedinečnost myšleného světa,
který má povahu jednotky.

nebeských těles (ὅροι τῆς κινήσεως
ἀρχῆς καὶ τέλους), postřehnout jen
díky božskému prvku, který Bůh vlo-
žil do jeho duše jako svůj vlastní
obraz, resp. „myšlenku“ (τοῦ δημι-
ουργήσαντος ἐννοια), a který vy-
mezuje hranice (ὄρος) štěstí a blaže-
nosti.⁶ Podobným způsobem vykládá
Filón biblický výrok zakazující „po-
souvání hraničních kamenů svého
souseda“.⁷ Tyto mezníky (ὅροι) ne-
jsou ve skutečnosti zasazeny do půdy
stvořeného světa, zdůrazňuje Filón
alegorický význam tohoto biblického
příkazu, ale jedná se o božské prin-
cipy (θετοὶ λόγοι), které jsou daleko
starší než země, v níž by měly být
ukotveny.⁸ Analogický význam má
také biblický výrok o „stanovení hran-
ic mezi národy podle čísla božích
andělů“.⁹ Neboť v alegorickém smys-
lu se jedná o „hranice potomků ctnos-
ti“ korespondující s číslem „bož-
ských výroků“, které vymezují „rody
a ideje ctnosti“ (ἐθνη καὶ εἶδη ἀρε-
τῆς).¹⁰

(35) ἡμέραν ... μίαν : jeden den.
Na „vymezující“ roli monády v py-
thagorejském myšlení upozorňuje již
Aristotelés: „Jakmile se utvořilo jed-
no, ať už z ploch nebo z barev nebo
ze semene nebo z něčeho jiného, co
samí nedovedou pojmenovat, ihned
prý byla skrze mez nejbližší část ne-
omezena přivlečena a omezena (ἐπε-
ραίνεται ὑπὸ τοῦ πέρατος).“¹¹ Pro
Filóna je první den noetickým obra-
zem veškerého božského stvoření a jeho
vnitřní struktura odpovídá rozvrhu
božských sil, které se na stvoření
světa podílejí: „Na prvním místě stojí
první mluvčí, druhý je logos, třetí je
tvůrčí moc, čtvrtá je moc královská,
pátá je pod tvůrčí mocí zařazená dob-
ročinnost a pod mocí královskou sto-
jí jako šestá trestající síla, sedmý je
pak svět noetický forem (ὁ ἐκ τῶν
ιδεῶν κόσμος).“¹²

μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν : který
má povahu jednotky. Pythagorejská
a středoplatónská aritologie poklá-
dala „jednotku“ (μονάς) za výraz

¹ Her. 165; srv. níže, pozn. k Opif. 57. ² Her. 224, 228 n. ³ Fuga, 57.
Srv. Jos. 146. J. Whittaker, *God Time Being*, str. 33 n.; pozn. k Opif. 60.
⁴ Gn 2,8. ⁵ Leg. I, 46.

⁶ Deter. 86–89. ⁷ Dt 27,17. ⁸ Poster. 89. ⁹ Dt 32,8; srv. T. H. Billings,
The Platonism of Philo Judaeus, str. 28. ¹⁰ Poster. 91. ¹¹ Aristotelés, *Met.*
1091a15 nn. ¹² QE II, 68; srv. E. R. Goodenough, *By Light*, str. 27.

X. (36) Ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἰδρυθεὶς ἐν τῷ θεῷ λόγῳ, ὁ δ' αἰσθητὸς | πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειογονεῖτο. καὶ πρῶτον αὐτοῦ τῶν μερῶν, ὃ δὴ καὶ πάντων ἄριστον, ἐποίει τὸν οὐρανὸν ὁ δημιουργός, ὃν ἐτύμως στερέωμα προσηγόρευσε ἅτε σωματικὸν ὄντα· τὸ γὰρ σῶμα φύσει στερεόν, ὅτι περ καὶ τριχῆ διαστατόν· στερεοῦ δὲ καὶ σώματος ἔννοια τίς ἐτέρᾳ πλὴν τὸ πάντῃ διεστηκός; εἰκότως οὖν ἀντιθεὶς τῷ νοητῷ καὶ ἀσώματῳ τὸν αἰσθητὸν καὶ σωματοειδῆ τοῦτον στερέωμα ἐκάλεσεν. (37) εἴτ' εὐθέως οὐρανὸν προσεῖπεν αὐτὸν εὐθυβόλως καὶ πάνυ κυρίως, ἥτοι διότι πάντων ὄρος ἢ διότι πρῶτος τῶν ὄρατῶν ἐγένετο. ὀνομάζει δὲ καὶ ἡμέραν μετὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ δευτέραν, ὅλον ἡμέρας διάστημα καὶ μέτρον ἀνατιθεὶς οὐρανῶν διὰ τὴν ἐν αἰσθητοῖς ἀξίωσιν τε καὶ τιμῆν.

nejvyššího božského bytí, či dokonce za něco, co stojí ještě výše než bytí samo.¹ Podle Aristotela označovali „jedno o sobě“ (αὐτὸ τὸ ἐν) za „dobro o sobě“, ale za „podstatu“ (οὐσία) pokládali především jedno.² Filón spojuje tento pojem spíše s božským *logem*, sjednocujícím v sobě všechny ostatní noetické formy. V pojednání o „kontemplativním životě“ zdůrazňuje, že „bytí (τὸ ὄν) je lepší než dobro (ἀγαθὸν κρείττον ἐστί), čistší než jedno a má daleko primordiálnější charakter než *monáda* (μονάδος ἀρχεγονώτερον)“.³ To je jeden z důvodů, proč je možné poznat pouze, že Bůh *jest*, ale nikoli *co jest*: „Neboť to, co je lepší než dobro, daleko účtyhodnější než *monáda* a čistší než jedno, nemůže být poznáno ničím jiným; jedinému Bohu je dovoleno poznat Boha.“⁴ Bůh tedy sice „hovoří v nesmíšených *monádách*“,

užívá jejich potence „v čisté podobě“,⁵ sám však stojí neskonale výše a *logos*, který je přístupný lidskému poznání, odhaluje toliko povahu božího stvoření – tedy to, co stojí „za Bohem“.

(36) *στερέωμα ... σωματικόν : klenbou ... tělesné*. Filón vychází z textu *Septuaginty*, kde jsou nebesa oddělující svrchní a spodní vody nazvána *στερέωμα*, jakoby se jednalo o nějakou pevnou konstrukci, kostru či skelet (srv. hebr. *raqia'* – „pevné klenutí“).⁶ Tuto představu známe také z řecké literatury, kde např. básník Theognis hovoří o „kovovém nebi“, jež hrozí zřícením.⁷ Přestože také Filón zastává obecně rozšířený názor o „ohnivé“ povaze nebes, představuje si zřejmě po vzoru stoiků, že se tento subtilní prvek proměňuje pod tlakem „krajního“ napětí v jakousi pevnou krystalickou substanci. Jméno nebes

X. (36) Nyní byl tedy dokončen netělesný svět založený v božském *logu* a | podle jeho vzoru byl dokonale vytvořen smyslově vnímatelný svět. Jako první z jeho částí, tu ze všech nejlepší, vytvořil božský řemeslník nebe, které správně nazval „klenbou“, protože je tělesné a tělo je přirozeně pevné díky své trojí dimenzi. A máme snad jinou představu pro to, co je pevné a tělesné, než že je rozprostraněno do všech směrů? Velice vhodně tedy položil proti myšlenému a netělesnému smyslové a tělesné a nazval je „pevnou klenbou“. (37) Hned nato je velmi výstižně a zcela poprávu nazval „nebem“. Bud' proto, že tvoří hranice veškerenstva, nebo proto, že vzniklo jako první z viditelných věcí. A když stvořil nebe, pojmenoval tento den jako druhý, zasvětil celé jeho trvání a míru nebi pro jeho výsostné postavení mezi viditelnými věcmi.

(οὐρανός) je podle něj odvozeno od nebeského éteru, sloužícího jako pevný hraniční „val“ (ὄρος) střežící vše, co se nachází uvnitř stvořeného kosmu.⁸ Nebe je tedy pro Filóna prototypem veškeré tělesnosti v jejím pozitivním smyslu, tj. v její pevnosti, ale také prostorovosti vymezené její trojí dimenzí.⁹

(37) *οὐρανὸν ... πάντων ὄρος : nebe ... hranice veškerenstva*. Hranice stvoření se na jedné straně dotýká „temného vzduchu“, sama je však vymezena toliko existencí Boha (ὄρος αὐτοῦ ὁ θεός).¹⁰ Jakkoli je tedy nebe podle Filóna jakýmsi principem „tělesnosti“, samo tuto tělesnost ve skutečnosti postrádá: „Protože bytí, které ho objímá, je nepochopitelné, je také nebe nezměřitelné běžnými lidskými měřítky.“ A přestože je samo zdrojem čísla a míry, „nepodílí se díky svým do-

konale vykrouženým sférám na žádné délce či šířce.“¹¹ Pevnost ohnivého éteru, k němuž Bůh „přiřepnil“ nebe, a učinil z něj jakousi „strážnici“ veškerenstva,¹² je tedy podobně jako u Aristotela odvozena od jeho kruhového pohybu.¹³ Také vůči této analogii vyjadřuje však Filón určitou základní skepsi: „Všechny tyto věci můžeme sice na nebi skutečně vidět, nemůžeme tam ale vidět samu přirozenost nebe. Můžeme snad o něm říci, že je pevnou krystalickou masou, jak se někteří domnívají? Nebo absolutně čistým ohněm? Nebo se jedná o nějakou pátou substanci pohybující se v kruhu (πέμπτον κυκλοφορικὸν σῶμα), která se nijak nepodílí na čtyřech elementárních prvcích kosmu? Má jeho nejsvrchnější sféra nějakou hloubku, nebo je pouhým povrchem jako nějaký geometrický obrazec?“¹⁴

¹ Proklos, *In Parm.* 38, 31 nn. (vyd. Klibansky). ² Aristotelés, *Met.* 1091b13 nn. ³ *Contempl.* 2. ⁴ *Praem.* 39–40. ⁵ Srv. níže, *Deus*, 83, 77. ⁶ Srv. *Gn* 1,6–7. ⁷ Theognis, *Eleg.* 869.

⁸ *Plant.* 3. ⁹ Srv. *Decal.* 25. ¹⁰ *Her.* 228; srv. Aristotelés, *De mundo*, 400a3 nn. ¹¹ *Her.* 229. ¹² *Plant.* 3; K etymologii *φυλακτῆριον* – ὄρος viz také Cornutus, *Theol.* 1,1. ¹³ Aristotelés, *De cael.* 270b22 nn.; srv. *Met.* 1074b3. ¹⁴ *Somm.* I, 21.

XI. (38) Μετὰ δὲ ταῦτ' ἐπειδὴ τὸ σύμπαν ὕδωρ εἰς ἅπασαν τὴν γῆν ἀνεκέχυτο καὶ διὰ πάντων αὐτῆς ἐπεφοιτῆκει τῶν μερῶν, οἷα σπογγίᾳς ἀναπεπωκυίας ἰκμάδα, ὡς εἶναι τέλματα καὶ βαθῦν πηλόν, ἀμφοτέρων τῶν στοιχείων ἀναδεδευμένων καὶ συγκεχυμένων τρόπον φυράματος εἰς μίαν ἀδιάκριτον καὶ ἄμορφον φύσιν, προστάττει ὁ θεὸς τὸ μὲν ὕδωρ ὅσον ἄλμυρόν καὶ ἀγονίας αἴτιον ἔμελλεν ἔσσεσθαι σπαρτοῖς καὶ δένδρεσιν ἐπισυναχθῆναι συρρῦεν ἐκ τῶν τῆς ἀπάσης γῆς ἀραιωμάτων, τὴν δὲ ξηρὰν ἀναφανῆναι, τῆς τοῦ γλυκέος νοτίδος ἐναπολειφθείσης εἰς διαμονὴν κόλλα γὰρ τίς ἐστίν ἢ μεμετρημένη γλυκεῖα νοτὶς τῶν διεστηκότων καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ παντάπασιν ἀφανυθεῖσαν αὐτὴν ἄγονον καὶ στεῖραν γενέσθαι καὶ ὅπως οἷα μήτηρ μὴ μόνον θάτερον εἶδος τροφῆς βρῶσιν ἄλλ' ἐκάτερον ὡς ἂν ἐκγόνοις βρῶσιν τε καὶ πόσιν παρέχη· διὸ φλέβας μαστοῖς εὐκυίας ἐπλημμύρει, αἶ στομωθεῖσαι ποταμούς καὶ πηγὰς ἔμελλον ἀναχεῖν. (39) οὐδὲν δὲ ἦττον καὶ τὰς ἀφανεῖς ἐνίκμους διαφύσεις εἰς ἅπασαν τὴν ἀρετῶσαν καὶ βαθυγυιον ἀπέτεινε πρὸς εὐφορίαν ἀφθονωτάτην καρπῶν. ταῦτα διαταξάμενος ὀνόματ' αὐτοῖς ἐτίθειτο, τὴν μὲν ξηρὰν καλῶν γῆν, τὸ δ' ἀποκριθὲν ὕδωρ θάλασσαν.

(38) *τέλματα* : bahno. Zatímco voda slouží v celé starověké literatuře jako symbol božského životodárného principu, představuje moře říší chaosu a smrti. Odtud pochází dvojnásobnost vlhké hlíny či bláta, využívaného jako universální materiál u většiny stvořitelských mýtů. Např. v kumránských textech je směs vody a hlíny nejen démiurgickým symbolem stvoření člověka, ale také inkarnací božství.¹ Filón ve shodě s platónskou tradicí chápe naopak tento obraz jako symbol nečistoty a selhání.²

προστάττει ὁ θεός : Bůh ustanovil. Autor Ezopových bajek přičí-

tal tento tvůrčí akt Diovi, který při pohledu na prvotní směs „chaosu a vody“ přikázal zemi, aby do sebe vsrkla moře. Aristotelés této bajky využil při kritice Démokritovy představy o postupném vypařování moře.³

τὸ ὕδωρ ὅσον ἄλμυρόν : voda, pokud je slaná. Boží příkaz: „Nahromadte se vody pod nebem na jedno místo“, byl v biblické literatuře vnímán jako symbol vítězství Boha nad chaotickými silami moře, jak jej známe z mýtu o válce mezi Baalem a Jammem (hebr. *Jam*, „moře“).⁴ Filón, který tuto starou démonickou sílu transponuje do negativních účin-

¹ Srv. J. H. Corbet, *Muddying the Water: Metaphors for Exegesis*, in: *Hellenization Revisited* (vyd. W. E. Helleman), Lanham – New York – London 1994, str. 205–222. ² *Somm*. II, 150; srv. níže, pozn. ke *Gig*. 15. ³ Aristotelés, *Meteor*. 356b4 nn.

XI. (38) Poté, co se veškerá voda rozlila po celé zemi a pronikla do všech jejích částí jako do houby nasáklé vlhkostí, takže vzniklo bahno a bezdné bláto z těchto dvou prvků, které se jako těsto vzájemně spojily a slily do jediné nerozlišitelné a beztvaré přirozenosti, tehdy Bůh ustanovil, že voda, pokud je slaná a jako taková je příčinou neplodnosti rostlin a stromů, má být shromážděna a slita ze všech pórů země, aby se tak zjevila suchá půda. Zůstala jen vláha sladké vody určená k jejímu zpevnění – neboť přiměřeně sladká voda představuje jakýsi kliš spojující oddělené části –, jednak aby země úplně nevyschla a nestala se neplodnou, jednak aby jako matka poskytovala svým potomkům nikoli jen jeden druh výživy, ale obojí, totiž suchou i tekutou stravu. Proto naplnil její žíly podobné mateřským prsům, které se měly otevřít a vydat ze sebe prameny a řeky. (39) Právě tak napjal neviditelné pukliny vlhkosti přes veškerou úrodnou půdu, aby byla co nejplodnější. A když tyto věci uspořádal, dal jim jména. Suchou část nazval zemí, vodu od ní oddělenou zase mořem.

ků slané vody, způsobující odumírání všeho živého a udržující látku universa ve stavu neplodné a beztvaré přirozenosti, mohl v tomto ohledu využít řady platónských metafor, uplatňujících obraz slané mořské vody jako symbolu všeobecného rozkladu a deformace pozemského života: „Neboť tato země i tyto kameny a veškeren zdejší prostor, všechno to je zkaženo a vyžráno, jako bývají věci v moři vyžrány od mořské vody; a v moři se ani nerodí nic, co by stálo za řeč, ani tam není zkrátka nic dokonaleho, nýbrž jen výmoly, písek, nesmírná bláta a močály.“⁵ O „slanosti“ jako příčině či průvodním jevu procesů způsobujících rozklad a neplodnost hovoří Platón v *Timaiovi*. Slané látky procházející lidským tělem kazí podle něj krev a rozrušují

ústrojné a pevné části těla, které proto vysychá a „jakoby od kořenů se hroutic“ odpadá od kostí.⁶ Slaná látka, která v něm obíhá, přitom není pouze „vazkost“ vlastního těla, ale nese s sebou také rozmanitá duševní traumata, projevující se celkovou depresí, ztrátou paměti a postupnou degenerací ostatních racionálních schopností.⁷

κόλλα : kliš. Sladkost a kliš spojuje již Platón v etymologických spekulacích dialogu *Kratylos*, kde je slovo *κολλῶδες* (lepkavý) odvozeno od „klouzavé“ povahy písmene λ: „Kde se však ke klouzání jazyka přichycuje síla hlásky γ, tam tvůrce jmen vypočetl lepkavé (γλισχρον), sladké (γλυκύ) a klišovitě (γλουῶδες).“⁸ Řeckou kosmologii zřejmě inspirovalo v tomto ohledu spojení

⁴ *Jb* 26,12; 38,8 nn.; srv. M. Balabán, *Mare*, in: *Reflexe* 11 (1993), str. 5/1–23. ⁵ Platón, *Phd*. 110a. ⁶ Platón, *Tim*. 82c nn. ⁷ *Tamt.*, 87a. ⁸ Platón, *Crat*. 427b.

XII. (40) εἶτα διακοσμεῖν ἄρχεται τὴν γῆν· κελεύει γὰρ αὐτὴν χλοηφορεῖν καὶ σταχυηφορεῖν παντοίας βοτάνας ἀνιέσσαν καὶ πεδία εὐχορτα καὶ πάνθ' ὅσα χιλὸς μὲν κτήνεσιν, ἀνθρώποις δ' ἔμελλεν ἔσσεσθαι τροφή. προσέτι μέντοι καὶ τὰς δένδρων ιδέας ἀπάσας ἀνέφυσεν, οὐδὲν οὔτε τῶν τῆς ἀγρίας οὔτε τῶν τῆς ἡμέρου λεγομένης ὕλης παρείς. ἐβεβρίθει δὲ πάντα καρποῖς | εὐθύς ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει κατὰ τὸν ἐναντίον τρόπον ἢ τὸν νυνὶ καθεστῶτα. (41) νυνὶ μὲν γὰρ ἐν μέρει γίγνεται τὰ γινόμενα χρόνοις διαφέρουσιν, ἀλλ' οὐκ ἀθρόα καιρῶ ἐνί· τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι πρῶτον μὲν ἐστὶ σπορά καὶ φυτεία, δευτέρον δὲ τῶν σπαρέντων καὶ φυτευθέντων αὐξησις, ἢ μὲν εἰς τὸ κάτω ῥίζας ἀποτείνουσα οἰοῖται θεμελίου, ἢ δ' εἰς τὸ ἄνω πρὸς ὕψος αἰρομένων καὶ στελεχομένων; ἔπειτα βλαστοὶ καὶ πετάλων ἐκφύσεις, εἶτ' ἐπὶ πᾶσι καρποῦ φορὰ· καὶ

„vazkosti“ sladké substance s její „vyživovací“ potenci, která do prostého démiúrgického schématu vnášela aspekt přirozeného růstu.¹ Podle Aristotela však tento druh spojení vytváří celek nikoli přirozenou cestou (φύσει), ale vnější silou (βίαι).² Filón srovnává vazkost sladké vody se silou sjednocujícího *pneumatu*, a „pouto“ (δεσμός), které je takto vytvořeno, má tedy spíše charakter vnitřního principu.³ Takovým principem je podle Filóna také božský *logos*, který vše naplňuje svým bytím jako nějakým kličem (κόλλα), a uděluje tak všem věcem jejich soudržnost a celistvost.⁴ Filón tedy na jedné straně užívá pojem „kliču“ k charakteristice čistě duchovního spojení s Bohem (εὐσέβεια, πίστις),⁵ na druhé straně tak označuje tělesné

pouto, jež prvního člověka, opouštějícího otce a matku – tj. v řádu Filónova alegorického výkladu Boha jakožto otce universa a matku jako jeho božskou *sofia* –, spojuje s první ženou (προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ): „A stanou se jediným tělem“.⁶

(40) τὰς δένδρων ιδέας ἀπάσας : všem druhům stromů. Obraz Boha jako zahradníka přejímá Filón z biblického výroku o „vysazení“ Edenu (τοῦ παραδείσου φυτουργία).⁷ Podle Filóna je Bůh největším znalcem zahradnického umění, neboť jím stvořený svět není v jistém smyslu ničím jiným než rostlinou, objímající v sobě všechny jednotlivé rostliny, jakoby to byly nějaké výhonky vyrůstající z jediného kořene.⁸ Řecké slovo *φυτουργός* neoznačuje přitom

XII. (40) Pak začíná zdobit zemi. Příkazuje, aby nesla trávu a obilí, rodila veškeré polní a luční byliny a veškerou píci pro zvěř, stejně jako potravu, která měla sloužit člověku. Kromě toho dal vyrůst všem druhům stromů a nepominul žádný z těch divoce rostoucích druhů, ani z těch, které byly vyšlechtěny. A všechny obtížil plody | hned při jejich prvním vzniku, zcela opačným způsobem, než jak je zavedeno nyní. (41) Nyní se totiž věci rodí postupně, podle určení času a nikoli společně v jediném okamžiku. Existuje snad někdo, kdo neví, že nejprve je setba a sadba, a pak teprve růst toho, co je zaseto a zasazeno? Že první táhne dolů kořeny jakoby základ, kdežto druhé vyráží a pne se vzhůru do výše? Teprve potom se objevují výhonky a pupence listů a ze všeho nakonec úroda plodů.

jen zahradníka, ale i tvůrce v řemeslném slova smyslu. Charakteristické například je, že také Platón na místě, kde hovoří o bohu jako tvůrci idejí, jej nazývá *φυτουργός*, přestože tu ve skutečnosti hovoří o výrobcí lehátek (*κλινοποιός*). I Platón však v tomto případě hovoří o vytváření věcí v rámci prvotní *fysis*.⁹ Filónův Bůh zdobí zemi „nezasazuje“ ovšem do své půdy nějaké dokonalé „vzory“ skutečných stromů, ale spíše principy jejich plodnosti.¹⁰

(41) καιρῶ ἐνί : v jediném okamžiku. Bůh nepotřebuje ke svému tvoření žádný čas, ale podobně jako v případě noetického kosmu svých myšlenek tvoří vše v jediném okamžiku. Jedinečnost tohoto aktu však nedovoluje vnímat nečasový okamžik stvoření tělesného světa jako produkt věčného pohybu boží mysli, nepřetržitě kontemplující soubor noetických forem,¹¹ ale spíše jako jednorázový a neopakovatelný čas „vze-

jítí veškerenstva“ (ἀνατολή τῶν ὄλων).¹² Obdobným způsobem je podle Filóna vysazen Eden „na východě“ (κατὰ ἀνατολάς), neboť toto „vzcházení“ je typickým znakem „správného výroku“ (ὀρθὸς λόγος), jímž Bůh ovládá stvoření tohoto světa.¹³

πρῶτον ... δευτέρον : první ... druhé. Podobným způsobem Filón klasifikuje dvojí pohyb stoického *pneumatu*, který přirovnává k jakémusi „nabírání dechu“, v němž rostliny čerpají sílu k nové plodnosti.¹⁴ Jak upozorňuje Aristotelés, díky tomuto dvojímu pohybu vyživování, ubývání a růstu se zdá, jakoby také rostliny byly živé: „Protože v sobě mají patrně sílu a takový počátek, že se jim dostává růstu a ubývání v opačných směrech. Nevypínají se totiž jen vzhůru, nýbrž rostou stejně obojím směrem a na všech stranách a vyživují se a žijí stále, dokud mohou přijímat potravu.“¹⁵

¹ Platón, *Tim.* 82d. ² Aristotelés, *Met.* 1052a23; srv. *Phys.* 227a17. ³ Srv. níže, *Opif.* 131. ⁴ *Her.* 187 n.; srv. *Somn.* I, 111; λόγος ... ἠνωμένος κόλλη τινὶ φύσεως ἀλύτῳ καὶ ἀοράτῳ. ⁵ *Migr.* 132 ve výkladu *Dt* 10,20: πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ. ⁶ *Leg.* II, 49–50; srv. *Gn* 2,24. ⁷ *Gn* 2,8; srv. *Leg.* I, 43. ⁸ *Plant.* 2; srv. níže, pozn. k *Opif.* 153.

⁹ Platón, *Resp.* 597d. ¹⁰ Srv. *Virt.* 6: δένδρων ιδέας, αἷ ... ἀεὶ φέρουσι. ¹¹ D. Winston, *Logos*, str. 47. ¹² *Mut.* 264 n. ¹³ *Leg.* I, 46; srv. výše, pozn. k *Opif.* 34. ¹⁴ Srv. níže, pozn. k *Deus*, 38. ¹⁵ Aristotelés, *De an.* 413a 24–31.

πάλιν καρπὸς οὐ τέλειος, ἀλλ' ἔχων παντοίας μεταβολὰς κατὰ τε τὴν ἐν μεγέθει ποσότητα καὶ τὰς ἐν πολυμόρφους ιδέαις ποιότητας· ἀποτίκτεται μὲν γὰρ ὁ καρπὸς ἑοικῶς ἀμερῆσι ψήγμασιν ὑπὸ βραχύτητος μόλις ὄρατοῖς, ἅπερ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ φαίη τις ἂν εἶναι πρῶτα αἰσθητὰ· μετὰ δὲ ταῦτ' ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐκ τε τῆς ἐποχεταιομένης τροφῆς, ἣ ἄρδει τὸ δένδρον, καὶ τῆς εὐκρασίας τῶν πνευμάτων, ἃ ψυχραῖς ἅμα καὶ μαλακωτέραις αἰθραῖς ζωπυρεῖται καὶ τιθηνεῖται, συναύξεται πρὸς ὄγκον ἐπιδιδούς τελειότατον· σὺν δὲ τῷ μεγέθει καὶ τὰς ποιότητας ἀλλάττει, καθάπερ ὑπὸ γραφικῆς ἐπιστήμης χρώμασι διαφόροις ποικιλλόμενος.

XIII. (42) ἐν δὲ τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὄλων, καθάπερ ἔφην, ὁ θεὸς ἅπασαν τὴν τῶν φυτῶν ὕλην ἐκ γῆς ἀνεδίδου τελείαν καρποὺς ἔχουσιν οὐκ ἀτελεῖς ἀλλ' ἀκμάζοντας, εἰς ἐτοιμοτάτην καὶ ἀνυπέρθετον χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν ζῶων τῶν αὐτίκα γενησομένων. (43) ὁ μὲν δὴ προστάττει τῇ γῇ ταῦτα γεννηῖσιν· ἡ δ' ὥσπερ ἐκ πολλοῦ κυφοροῦσα καὶ ὠδίνοῦσα τίκτει πάσας μὲν τὰς σπαρτῶν, πάσας δὲ τὰς δένδρων, ἔτι δὲ καρπῶν ἀμυθητῶν ιδέας. ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζῶοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων αἰεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχοντες, ἐν αἷς ἄδηλοι καὶ ἀφα-

(42) *τελείαν*: *dokonalosti*. Protože Bůh tvoří – podobně jako v případě noetických vzorů – vše v jediném okamžiku, nesou také jeho tělesné produkty některé rysy svých ideálních vzorů. Jedná se o jakési božské prototypy, z nichž teprve vzhází linie dalšího přirozeného vývoje. Tyto tělesné „obrazy“ mají tedy v sobě jedinečnost a „dokonalost“ (τελειότης) svých ideálních vzorů, neboť jejich „vznikání“ není procesem probíhajícím v rámci smyslového světa, ale je výsledkem jednorázového otisku boží pečeti do beztvaré látky kosmické substance.

αὐτίκα: *hned po nich*. V peripateticky laděném (a co se týče Filónova autorství poněkud problematickém) spise *O věčnosti světa* kritizuje Filón podobnou představu řeckých mythografů, podle nichž je také udržování lidského druhu postupným plozením „pozdním dílem přírody“ (νεώτερον φύσεως ἔργον), kdežto prvopočátečním způsobem (ἀρχεγονώτερον) se lidé rodili již dospělí ze země (καθάπερ νῦν τὰ δένδρα). Proto je země označována za „matku všech věcí“. ¹ Filón zřejmě naráží na thébský mýtus o tzv. „zasetých“ (ἐνοπλοὶ γῆς παιδες). ² Může však

A zase plod není hned úplný, ale zakouší všeliké proměny, jak co do velikosti, tak co se týče kvality rozmanitých druhů. Při svém vzniku se totiž plod podobá nedělitelným a pro svou malou velikost stěží viditelným zrnkům písku, která lze snad oprávněně označit za první vnímatelné věci. Pak ale pozvolna vyrůstá díky přiváděným živinám, které napájí strom, a díky mírným teplotám ovzduší, které jej oživuje a opatruje současně chladnějšími i teplejšími větry, nabývá posléze konečné velikosti. Zároveň s velikostí se proměňují i jeho vlastnosti, jakoby jej vyzdobilo rozmanitými barvami umění malíře.

XIII. (42) V prvotním vzniku veškerenstva, jak jsem řekl, však nechal Bůh všechny druhy rostlin vyrůst ze země v jejich dokonalosti. Jejich plody nebyly nezralé, ale plně vyvinuté a připravené ke spotřebě a bezprostřednímu užítku živým bytostem, které měly být stvořeny hned po nich. (43) Určil tedy zemi, aby plodila tyto věci. A země, odedávna obtížena tímto množstvím a zachvácená porodními bolestmi, rodí všechno, co bylo zaseto, všechny stromy a nespočetné druhy plodů. Tyto plody však nebyly pouze potravou živým bytostem, ale také předpokladem pro neustálé vznikání stejných druhů, neboť mají povahu semen, v nichž jsou uloženy a skryty

myslet také na Platónův „dialektický mýtus“ z dialogu *Politikos*, kde je „zlatý věk“ Kronovy vlády spojen s pokolením zeměrozcenů, které plodí země rovnou v dospělém věku, takže místo stárnutí mládnou, aby nakonec opět padli do země jako „sémě“ nového zrození. ³ Takovéto představy, zdůrazňuje Filón, ovšem zcela ignorují neměnné zákony přírody, podle nichž musí každý člověk projít určitými stupni přirozeného vývoje. ⁴ Stoikové, od nichž Filón přejímá koncepci *spermatického logu*, se nicméně domnívali, že přinejmenším na

počátku kosmického cyklu se zřejmě všichni lidé nenarodili z muže a ženy: „Neboť když byl stvořen svět, museli se prý první lidé zrodit nikoli ze vzájemného obcování (ἐκ συνουσίας), nýbrž ze země, poté co do ní vnikly zárodečné principy (λόγοι σπερματικοί).“ ⁵

(43) *τὰς σπερματικὰς οὐσίας* ... *οἱ λόγοι τῶν ὄλων*: *povahu semen ... principy všech věcí*. Otázkám zemědělství a sadařství věnoval Filón dvě samostatná pojednání (*Περὶ γεωργίας* a *Περὶ φυτουργίας*). Podobně jako stoikové využívá však

¹ Srv. níže, *Opif.* 133. ² *Aet.* 57.

³ Aristotelés, *Pol.* 272e. ⁴ *Aet.* 58–59; srv. níže, *Opif.* 103. ⁵ Órigenés, *CCels.* I, 37 (= *SVF* II, 739).

νεῖς οἱ λόγοι τῶν ὄλων εἰσὶ, δῆλοι καὶ φανεροὶ γινόμενοι καιρῶν περιόδους. (44) ἐβουλήθη γὰρ ὁ θεὸς δολιχεύειν τὴν φύσιν ἀπαθανατίζων τὰ γένη καὶ μεταδιδοὺς αὐτοῖς ἀιδιότητος· οὐ χάριν καὶ ἀρχὴν πρὸς τέλος ἤγε καὶ ἐπέσπευδε καὶ τέλος ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτειν ἐποίει· ἕκ τε γὰρ φυτῶν ὁ καρπός, ὡς ἂν ἐξ ἀρχῆς τέλος, καὶ ἐκ καρποῦ τὸ σπέρμα περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ πάλιν τὸ φυτὸν, ὡς ἂν ἐκ τέλους ἀρχή.

XIV. (45) Τῇ δὲ τετάρτῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν γῆν τὸν οὐρανὸν ἐποίκιλλε διακοσμῶν, οὐκ ἐπειδὴ τοῦτον ἐν ὑστέρω γῆς ἔταπτε, τῇ μὲν ἐλάττου φύσει προνομίαν διδοὺς, τὴν δὲ κρείττονα καὶ θειοτέραν δευτερείων ἀξίῳν, ἀλλ' εἰς ἔνδειξιν ἐναργεστάτην

procesu periodické střídání rostlinných a živočišných druhů především jako modelu pro své kosmologické a moralizující spekulace, do jejichž centrální staví pojem *spermatického logu*.¹ Aplikuje přitom některé stoické představy o božském principu universa, který se na počátku světa usazuje v kosmické látce v podobě jakéhosi zárodečného rozumu a proniká jí jako sémě mateřským línem.² „Výrazem ‚příroda‘ označují tedy stoikové jednak to, co udržuje celý svět pohromadě, jednak to, co vytváří všechny věci na zemi. Příroda je sama od sebe se pohybující soudržnost (ἔξις), která v sobě podle zárodečných ‚výroků‘ (κατὰ σπερματικούς λόγους) v určitém čase vytváří a udržuje vše, co z ní pochází, a činí je takovými, jako bylo to, z čeho se oddělily.“³ Příroda je tedy jakýmsi „tvořivým ohněm“, resp. „teplým dechem“ (πνεῦμα ἐνθερμόν), který se pohybuje sám od sebe a svými „sper-

matičkými silami“ (κατὰ τὰς σπερματικὰς δυνάμεις) způsobuje také zrození a trvání člověka.⁴ Co do své podstaty je σπέρμα srovnatelné s dechem božského *pneumatu*⁵ a stoikové si je představovali také jako určitý druh napětí mezi vedoucí částí duše a pohlavními orgány.⁶ Filón sice odmítá podobné angažmá biblického Boha v rámci tohoto světa, přenáší však tyto aktivity na představu božského „výroku“ jako ústředního orgánu veškerého stvoření, zavlažujícího a zúrodnujícího také „polnosti“ lidské duše.⁷

(44) *δολιχεύειν τὴν φύσιν* : aby příroda byla nepomíjející. Podle Platóna je proces plození jediným způsobem, jak může smrtelná přirozenost (ἡ θνητὴ φύσις) dosáhnout nesmrtelnosti: „Nikoli tedy tak, že zůstává stále totožné, jako je tomu u božských věcí, ale tak, že to, co stárne a odchází, zanechává za sebou něco jiného, nového, a přece takového, jako

¹ QE II, 68: ὁ λόγος, ἡ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία; Her. 119: σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς λόγος. ² SVF I, 87; Diogenés Laertios, VII, 136. ³ Diogenés Laertios, VII, 148. ⁴ SVF II, 1133. ⁵ Diogenés Laertios, VII, 159. ⁶ SVF II, 836. ⁷ Srv. níže, *Gig.* 4.

principy všech věcí, které se stávají zjevnými v určitých periodách času. (44) Protože totiž Bůh chtěl, aby příroda byla nepomíjející, učinil rody nesmrtelnými a dal jim podíl na věčnosti. Proto vedl počátek ke konci a nechal konec, aby se obrátil zpět k počátku. Plody rostlin jsou tedy jakoby koncem počátku a z plodů, které v sobě obsahují sémě, vyrůstá zase rostlina jako počátek z konce.

XIV. (45) Čtvrtý den, když uspořádal zemi, vyzdobil také nebe. Nezařadil je přitom až za zemi proto, aby dal přednost slabší přirozenosti, kdežto tu silnější a více podobnou Bohu určil jako druhotnou, ale jako nejjasnější projev své svrchované moci. Byl si totiž

bylo ono samo.⁸ Filón zřejmě reaguje také na Aristotelovo zobecnění, že rostliny a živočichové mohou být věčné jen jako druh, a nikoli jako individua: „Proto je nejpřirozenější činnost živých bytostí plození jiných bytostí, aby byly účastny toho, co je věčné a božské.“⁹ Žijí tedy dále nikoli samy co do počtu (ἀριθμῶ), ale „jakoby samy“ (ὅσον αὐτοὶ) v jednotě svého druhu.¹⁰ Pro Filóna není ovšem tento „genetický pohyb“ jen výrazem touhy konečných bytostí získat podíl na věčnosti nesmrtelného bytí, ale také demonstrací jejich božského počátku: „Zatímco věci produkované lidskou *techné* se po svém dokončení ‚zastavují‘ (τελειωθέντα ἴσταται καὶ μένει), začínají se výtvary boží naopak pohybovat, neboť dokončení jednoho znamená vždy počátek jiného, stejně jako se na konci dne rodí noc, a počátek měsíce či roku musí být tedy přirozeně chápán jako mez, která ukončuje to, co mezitím uplynulo.“¹¹

(45) *ἐν ὑστέρω γῆς* : až za zemi. Už Platón přiznává, že jeho popis kosmické *genesis*, v němž stvoření duše světa následuje až po vylíčení vzniku kosmického těla, je příliš ovládáno vedlejšími a nahodilými aspekty lidské řeči, neboť v reálném provedení sestavil naopak Bůh duši jako „přednější než tělo“ (πρότερα καὶ πρεσβύτερα σώματος), jak co se týče vzniku (γένεσις), tak i co do její „zdatnosti“ (ἀρετῆ).¹² Stejně jako v případě jiných biblických „paradoxů“ vidí Filón v tomto pořadí především pedagogický manévr božského tvůrce světa.¹³

τῇ... ἐλάττου φύσει προνομίαν διδοὺς : aby dal přednost slabší přirozenosti. V rámci universa představuje nebe palác či chrám nejvyšší svatosti, kdežto země zaujímá nejnižší pozici (ἐσχατὰ γῆ) a k éterickým výšinám stojí ve stejném vztahu jako temnota ke světlu, noc ke dni, pomíjivé věci k nepomíjivým a jako smrtelný člověk k Bohu.¹⁴

⁸ Platón, *Symp.* 207d–208b. ⁹ Aristotelés, *De an.* 415a26 nn. ¹⁰ Tamt., 415b6 n.; srv. Aristotelés, *Gen. anim.* 731b31 nn.; 735a16 nn.; srv. H. A. Wolfson, *Philo*, I, str. 342. ¹¹ *Leg.* I, 6. ¹² Platón, *Tim.* 34c. ¹³ Srv. D. T. Runia, *Philo*, str. 200 n. ¹⁴ *Mos.* II, 194.

10 κράτους ἀρχῆς. προλαβὼν γὰρ περὶ τῶν οὐπῶ γεγονότων ἀνθρώπων, οἳ τοὺς γυνώμας ἔσονται, στοχασταὶ τῶν εἰκότων καὶ πιθανῶν, ἐν οἷς πολὺ τὸ εὐλογον, ἀλλ' οὐχὶ τῆς ἀκραιφνοῦς ἀληθείας, καὶ ὅτι πιστεύσουσι μᾶλλον τοῖς φαινομένοις ἢ θεῶ σοφιστεῖαν πρὸ σοφίας θαυμάσαντες, κατιδόντες τε αὐθις τὰς ἡλίου καὶ σελήνης περιόδους, δι' ὧν θέρη χειμῶνες καὶ ἔαρος καὶ μετοπώρου τροπαί, τῶν ἐκ γῆς ἀνὰ πᾶν ἔτος φυομένων καὶ γιγνομένων ἀπάντων αἰτίας ὑπολήψονται τὰς τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων περιπολήσεις.

ἵνα μηδεὶν γεννητῶ τὰς πρώτας ἀνατιθέναι τινὲς τολμῶσιν ἢ διὰ θράσος ἀναίσχυντον ἢ δι' ἀμαθίαν ὑπερβάλλουσαν, ἀναδραμέτωσαν, φησί, (46) ταῖς διανοίαις ἐπὶ τὴν πρώτην τῶν ὄλων γένεσιν, ὅτε πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης παντοῖα μὲν φυτά, παντοίους δὲ καρποὺς ἤνεγκεν ἡ γῆ, καὶ θεασάμενοι ταῖς διανοίαις ἐλπίζετωσαν ὅτι καὶ αὐθις οἴσει κατὰ πρόσταξιν τοῦ πατρός, ὅταν αὐτῶ δοκῇ μὴ προσδεηθῆναι τῶν κατ' οὐρανὸν ἐκγόνων, οἷς δυνάμεις μὲν ἔδωκεν, οὐ μὴν ἀντοκρατεῖς· οἷα γὰρ ἡνίοχος ἡνιῶν ἢ κυβερνήτης οἰάκων ἐνεληγμένον ἄγει ἢ ἂν ἐθέλη κατὰ νόμον καὶ δίκην ἕκαστα μηδεὶν προσδεόμενος ἄλλου· πάντα γὰρ θεῶ δυνατὰ.

σοφιστεῖαν ... θαυμάσαντες : obdivujíce spíše sofistiku. Filón sdílí Platónovo a Aristotelovo přesvědčení o roli zraku pro konstituci racionálního myšlení.¹ Ale už Platón varuje před pokusy opřít filosofii výhradně o tento astronomický „údiv“, který místo aby vedl filosofickou duši od pozemských věcí vzhůru, je příliš spoután svým tělesným zrakem, a není tedy s to přejít od viditelných nebeských konstelací k pohyblivým poměřovaným „skutečnou rychlostí a skutečnou pomalostí v pravdivém čísle a v pravdivých podobách (ἐν τοῖς ἀληθεῖσι σχήμασι)“.² Hovoří-li Filón o „sofistice“ nebeských kon-

stelací, naráží zřejmě také na myšlenku o strachu z nebeských jevů jakožto prvotním zdroji náboženské víry, kterou známe např. z Démokrita a kterou sofista Kritiás ve svém *Sisyfovi* vyzdvihl jako jeden z hlavních nástrojů politické *techné*.³

ἀπάντων αἰτίας : příčinou všech věcí. Hledisko, které je podle Filóna typické především pro chaldejské astrologie, jejichž praxe je symbolem všech kosmologií „zbožňujících“ tento svět na úkor jeho tvůrce: „Tito lidé se domnívají, že viditelný svět je jedinou jsoící věcí, buď sám bohem nebo objímající v sobě boha jako duši celku (τὴν τῶν ὄλων ψυχῆ).

předem vědom toho, | jaká mysl bude ovládat tehdy ještě nezrozené lidi. Věděl, že budou svou pozornost věnovat spíše pravděpodobným a zdánlivě důvěryhodným věcem, v nichž jest mnoho řečeno, a nikoli čisté a neporušené pravdě. Že budou důvěřovat spíše tomu, co se jim bude ukazovat před očima, než Bohu a budou obdivovat spíše sofistiku než skutečnou moudrost. Že pozorujíce oběhy Slunce a Měsíce, na nichž závisí léto a zima a střídání jara a podzimu, se budou domnívat, že příčinou všech věcí, které se každý rok rodí a vyrůstají ze země, jsou kruhovitě pohyby nebeských hvězd.

Aby se tedy někteří neodvážili, buď z nestoudné drzosti či nadměrné nevědomosti, přičítat první věci něčemu z toho, co bylo stvořeno, říká: (46) Ať se obrátí zpět ve svých myslích až k prvnímu vzniku veškerenstva, kdy, dříve než bylo Slunce a Měsíc, zrodila země veškeré rostliny a plody. A pozorujíce toto ve svých myslích, ať načerpají naději, že i nadále bude rodit podle příkázání otce, kdykoli se mu zdá, aniž by k tomu potřeboval své nebeské potomky, které obdařil silou, ale nikoli neomezenou mocí. Jako voztaj pevně držící opratě či kormidelník veslo řídí, kam se mu zachce, všechny věci podle zákona a práva a nepotřebuje k tomu nikoho jiného; Bohu je totiž možné vše.

Zbožnili tedy osud a nutnost, a naplnili tak lidský život mnohými bezbožnostmi, neboť učili, že neexistuje jiná příčina veškerého dění než periodické kroužení Slunce, Měsíce a ostatních nebeských těles, které každé věci tohoto světa určují její dobro a zlo.“⁴ Negativní aspekty této představy ztělesňuje podle Filóna babylónská věž.⁵

(46) κυβερνήτης : kormidelník. Metafora oblíbená také v řecké filosofii.⁶ Filón užívá tohoto obrazu především ke zdůraznění trvajících závislostí světa na vůli jeho stvořitele:

„Tak jako nelze nalézt v rámci stvoření příčinu jeho vzniku, říká Filón, stejně tak i nyní se celý svět pohybuje nikoli svou vlastní vůlí, ale spásným řízením božského vůdce (ὁ κυβερνήτης θεός).⁷ Na rozdíl od Platónova kosmického kormidelníka nepouští však biblický Bůh nikdy z rukou vedení světa, a všechny kosmické katastrofy a zázračná znamenají tedy vyplývají výhradně z „logiky“ jeho řízení.⁸ πάντα γὰρ θεῶ δυνατὰ : Bohu je totiž možné vše. Jeden z významných aspektů Filónova pojetí božské transcendence: „Bůh nedovolil, aby se

⁴ Migr. 179; srv. Decal. 52–53; Conf. 173; Contempl. 3; D. Winston, *Logos*, str. 30. ⁵ Srv. níže, pozn. ke Gig. 62 a 66. ⁶ Srv. Hérakleitos, Diels, 12B64: τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κεραυνός. Platón, *Polit.* 269c nn. ⁷ Conf. 98. ⁸ *Deter.* 141–149. Srv. A. Méasson, *Du char ailé de Zeus*, str. 96–102.

¹ Platón, *Tim.* 47b6 nn.; Aristotelés, *Met.* 982b12. ² Platón, *Resp.* 529a nn.

³ Sextus Empiricus, *Math.* IX, 54 (= Diels, 81B25).

XV. (47) ἡδ' ἐστὶν αἰτία δι' ἣν προτέρα μὲν ἐβλάστησε καὶ ἐχλοηφόρησεν ἡ γῆ. ὁ δ' οὐρανὸς διεκοσμεῖτο αὐθις ἐν ἀριθμῷ τελείῳ τετράδι, ἣν δεκάδος τῆς παντελείας οὐκ ἂν διαμάρτοι τις ἀφορμῆν εἶναι λέγων καὶ πηγῆν· ὁ γὰρ ἐντελεχειαὶ δεκάς, τοῦτο τετράς, ὡς εἶοικε, δυνάμει· εἰ γοῦν οἱ ἀπὸ μονάδος ἄχρι τετράδος ἐξῆς συντεθειεῖν ἀριθμοί, δεκάδα γεννηήσουσιν, ἥτις ὄρος τῆς ἀπειρίας τῶν ἀριθμῶν ἐστί, περὶ ὃν ὡς καμπτήρα εἰλοῦνται καὶ ἀνακάμπτουσι.

nějaká část universa stala bohem,¹ a mnív tím především moc nezávislou na svém stvořiteli. Garantem pravidelného chodu kosmického řádu tedy není žádný imanentní kosmický princip, ale samotný Bůh jako jeho vozataj a kormidelník, jehož transcendentní charakter je dán tím, že při tomto řízení není podřízen žádným fyzikálními zákonům.²

(47) ὁ οὐρανὸς ... τετράδι : nebe ... čtyřky. Čtyřka je symbolem pevného tělesa³ a nebe, jak zdůrazňuje Filón, nese jméno στερεώμα.⁴ Vzhledem ke spjatosti nebeských pohybů s „číslem času“ se však ve starověké číselné mystice stává čtyřka univerzálním symbolem střídy kosmických věků.⁵ Typické je v tomto ohledu apokalyptické vidění z biblické knihy *Daniel*: „Hle, čtyři nebeské větry rozbouřily veliké moře. A z moře vystoupila čtyři velká zvířata.“⁶ Právě vůči těmto „chaldejským“ spekulacím si zřejmě Filón ve své aritmo-

logii sedmi dnů pokouší udržet odstup příklonem k řeckým kosmologickým schémátům.

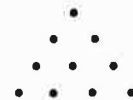
δεκάδος τῆς παντελείας : desítka, nejdokonalejšího z čísel. Na důležitost desítka v řádu pythagorejské aritologie poukazuje už Aristotelés: „Poněvadž se zdá, že desítka je dokonalé číslo (τέλειον ἡ δεκάς), neboť zahrnuje veškerou přirozenost čísel (τῶν ἀριθμῶν φύσιν), existuje podle pythagorejců také deset těles putujících po nebi. Protože je jich však vidět jen devět, činí tedy desátým tělesem jakousi ‚protizemi‘ (ἀντίχθονα).“⁷ Stejně důležitou roli hrála zřejmě desítka v platónské nauce o „ideálních číslech“, jak je zřejmé z argumentace Platónova *Parmenida*, kde číselná řada dekády slouží jako pořádající princip inteligibilního světa.⁸ Už Speusippos přitom chápal desítka jako dokonalý „model“, který božský démiúrgos užívá při stvoření kosmu.⁹ Dokonalost desítka jako pa-

XV. (47) To je tedy příčina, proč země dostala nejprve příležitost ke klíčení a růstu. Nebe pak bylo zase uspořádáno podle dokonalého čísla, čtyřky, kterou by bylo možné bezpochyby označit za příčinu a zdroj desítka, nejdokonalejšího z čísel. Neboť to, co je ve skutečnosti desítka, je jak se zdá čtyřka v možnosti. Jestliže se například postupně sečtou čísla od jedničky do čtyřky, získáme jako výsledek desítka, která tvoří jistou mez nekonečné řady čísel, kolem níž tato řada těsně obíhá jako kolem závodního mezníku, a vrací se stejnou drahou zpět.

radigmatu stvoření světa vychází přitom z pythagorejské teze, že čísla jako taková sahají do desítky, kdežto všechna čísla nad desítku jsou již jen opakováním těchto prvotních čísel. Proto také existuje pro platoniky idea desítka, ale nikoli idea jedenáctky.¹⁰ Představa o desítce objímající všechny principy jsooucích věcí je ztělesněna především v pythagorejském „desateru“, které uvádí deset základních protikladů, představujících „počátky“ veškerého bytí.¹¹ Ve stejném duchu uvádí Filón při alegorickém výkladu biblického desatera seznam deseti základních kategorií, na nichž se podílí veškeré stvoření: podstata, kvalita, kvantita, vztah, aktivita, pasivita, stav, pozice, čas a prostor.¹² Podobným způsobem je v řádu Filónova alegorického výkladu zohledněna kapacita desítka v biblickém obrazu padesáti pěti sloupů svatostánku, jejichž počet je součtem všech čísel do desítky.¹³ Také pro Filóna je tedy desítka vlastní „mezí“ (πέρας) číselné řady, jakýmsi „hraničním kamenem“ (ὄρος) vymezujícím noetický prostor stvoření, ne-

boť v sobě objímá všechny číselné „druhy“ a všechny poměry a číselné vztahy: „Proto ti, kdo jako první dávali jména věcem, nazvali toto číslo δεκάς (desítkou), či spíše δεχάς (objímající), neboť v sobě objímá (δέχασθαι) a vytváří prostor pro všechny druhy čísel (τὰ γένη πάντα τῶν ἀριθμῶν), číselných vztahů a harmonických poměrů a shod.“¹⁴

οἱ ἄχρι τετράδος ... ἀριθμοί : čísla ... do čtyřky. Filón tu evokuje obraz pythagorejského *tetraktysu*, desítka vyjadřené vztahy prvních čtyř čísel:



Obraz *tetraktysu* vyjadřoval v koncentrované formě spojení aritmetických, geometrických a harmonických představ, jak je předestírá také Filón v následující pasáži. Díky těmto vlastnostem označovali pythagorejci *tetraktys* za „zřídlo obsahující kořeny věčné přírody“.¹⁵ Neboť celý

¹ *Decal.* 58. ² Srv. výše, úvod, str. 192. ³ *Opif.* 49. ⁴ *Opif.* 36. ⁵ Srv. níže, pozn. k *Deus*, 173. ⁶ *Da* 7,2; srv. A. Y. Collins, *Numerical Symbolism*, str. 1239 nn. ⁷ Aristotelés, *Met.* 986a8 nn.; *Abr.* 244; *Congr.* 89 nn.; *Decal.* 20 nn.; *Mos.* II, 79: παντελεία. ⁸ Platón, *Parm.* 143d nn.; srv. H. J. Krämer, *Der Ursprung*, str. 199; srv. Aristotelovu kritiku v *Met.* 1084a32 nn. ⁹ Iamblichos, *Theol. arithm.* 83, 5: παράδειγμα παντελέστατον τῷ τοῦ παντός ποιητῆ θεῷ προεκακμένῃ. Srv. H. J. Krämer, *Der Ursprung*, str. 215.

¹⁰ Aristotelés, *Met.* 1084a25. ¹¹ *Tamt.*, 986a15 nn. ¹² *Decal.* 30. ¹³ *Mos.* II, 79. ¹⁴ *Decal.* 23; srv. K. Staehle, *Die Zahlenmystik*, str. 53–58. ¹⁵ Sextus Empiricus, *Math.* VII, 94: πηγῆν ἀενάου φύσεως ἠζύματα ἔχουσαν.

(48) περιέχει δ' ἡ τετραῖς καὶ τοὺς λόγους τῶν κατὰ μουσικὴν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεττάρων καὶ διὰ πέντε καὶ διὰ πασῶν καὶ προσέτι δις διὰ πασῶν, ἐξ ὧν σύστημα τὸ τελειότατον ἀπογεννᾶται· τῆς μὲν διὰ τεττάρων ὁ λόγος ἐπίτριτος, τῆς δὲ διὰ πέντε ἡμιόλιος, διπλάσιος δὲ τῆς διὰ πασῶν, τετραπλάσιος δὲ τῆς δις διὰ πασῶν· οὗς ἅπαντας ἡ τετραῖς ἔχει περιλαβοῦσα, τὸν μὲν ἐπίτριτον ἐν τῷ τέσσαρα πρὸς τρία, τὸν δ' ἡμιόλιον ἐν τῷ | τρία πρὸς δύο, τὸν δὲ διπλάσιον ἐν τῷ δύο πρὸς ἓν ἢ τέσσαρα πρὸς δύο, τὸν δὲ τετραπλάσιον ἐν τῷ τέσσαρα πρὸς ἓν.

XVI. (49) ἔστι δὲ καὶ δύναμις ἄλλη τετραῖδος λεχθῆναι τε καὶ νοηθῆναι θαναμασιωτάτη. πρώτη γὰρ αὕτη τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν ἐδειξε, τῶν πρὸ αὐτῆς ἀριθμῶν τοῖς ἀσωμάτοις ἀνακειμένων· κατὰ μὲν γὰρ τὸ ἐν τὰττεται τὸ λεγόμενον ἐν γεωμετρία σημείον, κατὰ δὲ τὰ δύο γραμμῆ, διότι ῥύσει μὲν ἐνός διαῖς, ῥύσει δὲ σημείου συνίσταται γραμμῆ· γραμμῆ δ' ἔστι μῆκος ἀπλατές· πλάτους δὲ προσγενομένου γίνεται ἐπιφάνεια, ἡ τέτακται κατὰ τριάδα· ἐπιφανεία δὲ πρὸς τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν ἐνός δεῖ τοῦ βάρους, ὃ προστεθὲν τριάδι γίνεται τετραῖς. ὅθεν καὶ μέγα χρῆμα συμβέβηκεν εἶναι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ὃς ἐκ τῆς ἀσωμάτου καὶ νοητῆς οὐσίας ἦγαγεν εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς τριχῆ διαστατοῦ σώματος τοῦ φύσει πρώτου αἰσθητοῦ.

svět je uspořádán podle jeho harmonie, jež je systémem tří souzvuků konstituovaných na základě poměrů čtyř základních čísel: souzvuku čtyř (kvarty, 4:5), pěti (kvinty, 3:2) a souzvuku všech (oktávy, 2:1).¹ Čtyřka se tedy nazývá také „všechno“ (πᾶς), říká Filón, protože potenciálně (δυναμίει) zahrnuje čísla do desítky a desítku samu.² Podle Plútarcha je pythagorejský tetraktys sumou prvních osmi čísel (tj. 36), a v tomto smyslu symbolizuje „nejvyšší přísahu“ (μέγιστος ὄρκος). Bylo mu také dáno

jméno κόσμος, neboť je součtem prvních čtyř sudých a prvních čtyř lichých čísel.³

(48) τοὺς λόγους τῶν κατὰ μουσικὴν συμφωνιῶν : číselné vztahy hudebních souzvuků. Také teorie o hudebních proporcích je spojena se školou pythagorejců, kteří údajně jako první objevili, že u strun stejného průměru a napětí závisí výška tónu na jejich délce, a na základě této zkušenosti přiřadili tónům čísla a hudebním souzvukům číselné vztahy.⁴ Tento vztah se pak pythagorejci po-

¹ Sextus Empiricus, *Math.* VII, 95–98. Srv. V. Godár, *Božský tetraktys*, in: *Reflexe* 15 (1996), str. 5/1–13. ² *Plant.* 123. ³ Plútarchos, *De Iside*, 381c.

(48) Čtyřka však v sobě objímá také číselné vztahy hudebních souzvuků, kvarty, kvinty, oktávy a také dvojí oktávy, z nichž se vytvoří nejdokonalejší harmonie. Kvarta je poměr o třetinu zvětšený ($1\frac{1}{3}$), kvinta o polovinu ($1\frac{1}{2}$), oktáva dvojnásobný a dvojí oktáva čtyřnásobný. Všechny číselné vztahy v sobě objímá čtyřka. O třetinu zvětšený v poměru 4:3, o polovinu | v poměru 3:2, dvojnásobný v poměru 2:1 nebo 4:2, čtyřnásobný v poměru 4:1.

XVI. (49) Existuje ještě jiná možnost čísla čtyři, jejíž obdivuhodnost musí být vyložena a prozkoumána. První ukazuje přirozenost pevného tělesa, zatímco čísla, která mu předcházejí, náležejí věcem netělesným. Jedniče je totiž v geometrii přiřazen tzv. bod, dvojice pak linka, protože pohybem jednotky vzniká dvojice, pohybem bodu však linka. Linka je ale délka zbavená šířky. Když pak přibude šířka, vzniká povrch, který je přiřazen trojici. Aby povrch nabyl přirozenosti pevného tělesa, potřebuje ještě jedno, a tím jest hloubka, jejímž přidáním vzniká z trojice čtyřka. Z toho vyplývá, jak důležitou věcí je toto číslo, které nás od netělesné a toliko rozumem poznatelné podstaty přivedlo k představě do tří stran rozloženého tělesa, podle své povahy první vnímatelné věci.

koušeli uplatnit také při zkoumání jiných oblastí skutečnosti, např. v astronomii, kde na základě číselných poměrů mezi délkami drah jednotlivých planet odhalili existenci nebeské „harmonie sfér“.⁵

(49) τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν : přirozenosti pevného tělesa. Souvislost harmonické skladby universa s prostorovou dimenzí proklamuje již plátónský dialog *Epinomis*: „Každý geometrický obrazec i soustava čísla i všechna skladba harmonie a úměrnost oběhu hvězd musí se objeviti tomu, kdo se náležitým způsobem

učí, jako jedno v tom všem (οὕσαν μίαν ἀπάντων); a objeví se, jestliže, opakujeme, člověk se bude správně učit hledět na jednotu – objeví se totiž přemýšlejícím jeden přirozený svaz všech těchto věcí (δεσμὸς πάντων).“⁶ Právě díky harmonické struktuře získává také dimenzionální stránka pythagorejského tetraktysu charakter proporčního systému, překračujícího charakter pouhého konglomerátu nebo číselné řady.⁷

ἐκ τῆς ἀσωμάτου ... οὐσίας : od netělesné ... podstaty. Geometrický rozvrh pythagorejského tetraktysu

⁴ Srv. Platón, *Resp.* 530d nn.; L. Richter, *Zur Wissenschaftslehre von der Musik*, str. 10–11; W. Burkert, *Lore and Science*, str. 371 nn. ⁵ H. Schavernoeh, *Die Harmonie der Sphären*, str. 44 nn. ⁶ Platón, *Epin.* 991e; srv. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, str. 112 nn.; H. Koller, *Harmonie und Tetraktys*, in: *MusHelv* 16 (1959), str. 238–248. ⁷ H. J. Krämer, *Der Ursprung*, str. 410.

(50) ὁ δὲ μὴ συνείδῃ τὸ λεγόμενον ἐκ τινος παιδιαῖς εἴσεται πάνυ συνήθους. οἱ καρυατίζοντες εἰώθησι τρία ἐν ἐπιπέδῳ κάρυα προτιθέντες ἐπιφέρειν ἐν, σχῆμα πυραμοειδὲς ἀπογεννῶντες· τὸ μὲν οὖν ἐν ἐπιπέδῳ τρίγωνον ἴσταται μέχρη τριάδος, τὸ δ' ἐπιτεθεὶν τετράδα μὲν ἐν ἀριθμοῖς, ἐν δὲ σχήμασι πυραμίδα γεννᾷ, στερεὸν ἤδη σῶμα. (51) πρὸς δὲ τούτοις οὐδ' ἐκεῖνο ἀγνοητέον, ὅτι πρῶτος ἀριθμῶν ὁ τέτταρα τετράγωνός ἐστιν ἰσάκεις ἴσος, μέτρον δικαιοσύνης καὶ ἰσότητος, καὶ ὅτι μόνος ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ συνθέσει καὶ δυνάμει πέφυκε γεννᾶσθαι, συνθέσει μὲν ἐκ δυοῖν καὶ δυοῖν, δυνάμει δὲ πάλιν ἐκ τοῦ δις δύο, ἀγάχαλόν τι συμφωνίας εἶδος ἐπιδεικνύμενος, ὃ μηδενὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν συμβέβηκεν· αὐτίκα γοῦν ὁ ἐξ συντιθέμενος ἐκ δυοῖν τριάδων οὐκέτι γεννᾶται πολυπλασιασθεισῶν, ἀλλ' ἔτερος, ὁ ἐννέα.

umožňuje platonikům demonstrovat vztah mezi prostorovou rozmanitostí tohoto světa a abstraktní strukturou ideálního paradigmatu. Tak jako je již v prvních čtyřech číslech zakodován princip prostorové dimenze, reprezentují ostatní čísla, „opakující“ tento ideální rozvrh, jeho formální charakter také v rámci tělesného kosmu jako pouhé rozvinutí základní číselné řady, resp. její základní proporční struktury.¹ V tomto smyslu se pythagorejský *tetraktys*, zahrnující veškeré možné aspekty, vztahy a struktury skutečnosti, stává nejen symbolem řádu, ale také symbolem procesu jeho utváření a jeho myšlenkové reflexe.² Tento epistemologický rys božského *tetraktysu* se zřejmě odráží ve Filónově výkladu božího jména, které je složeno ze čtyř písmen hebr. יהוה (*JHWH*), tzv. tetragramu, a které mohou zaslechnout nebo vyslovit jen ti, jejichž sluch

a ústa jsou očištěny božskou moudrostí. Toto jméno tedy nelze vyslovit na žádném jiném místě než v prostoru božského svatostánku, protože tato čtyři písmena symbolizují posvátné číslo, z něhož teprve něco takového jako prostor vzniká.³

(51) *τετράγωνος* : *čtverec*. Kvadrát, kterou tento tvar získává díky číslu čtyři, vede Filóna ke zdůraznění pozitivních stránek jeho stability a pevnosti. Při výkladu biblické technologie výstavby Noemovy archy ze „čtvercových trámů“⁴ upozorňuje, že ačkoli má naše tělo a většina z jeho částí kruhovou podobu, přijímají tento tvar z nutnosti, neboť např. přirozenost lidské hrudi je čtvercová.⁵ Filón tu jakoby obrací argumentaci Aristofanova mýtu z Platónova dialogu *Symposion*, kde jsou první lidé naopak své kruhovitě dokonalosti zbaveni násilím, neboť svou mocí ohrožovali božskou hegemonii.⁶ Na

¹ Srv. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, str. 124 n. ² H. J. Krämer, *Der Ursprung*, str. 411. ³ *Mos.* II, 114–115. ⁴ *Gn* 6,14 (LXX): ἐκ ξύλων τετραγώνων. ⁵ *QG* II, 2. ⁶ Platón, *Symp.* 189e nn.

(50) Ten, kdo neporozuměl řečenému, pochopí to zajisté pomocí jedné známé hry. Hráči s ořechy kladou obvykle do jedné roviny tři ořechy, k nimž přidávají jeden navrch, takže vzniká schéma pyramidy. Trojúhelník v rovině se tedy staví až do čísla tři, přidá-li se ale další ořech, vzniká v číselném počtu čtyřka, ve schematickém provedení však pyramida, která je již pevným tělesem. (51) U těchto věcí však nesmíme přehlédnout, že čtyřka jako první z čísel představuje čtverec stvořený ze stejných činitelů navzájem se násobících, tedy míru spravedlnosti a rovnosti, a že jako jediná vzniká z týchž čísel sčítáním i násobením. Sčítáním z dva plus dva, násobením zase z dvakrát dva. Představuje tak překrásný vzor harmonie, který se nedostává žádnému z ostatních čísel. Například šestka složená ze dvou trojek se nikdy nezrodí z jejich násobku, ale vzniká přitom zcela jiné číslo, totiž devítka.

rozdíle od Platóna, pro něhož je stabilita čtverce více méně náhražkou jen částečně vyrovnávajících absencí dokonalých kruhových schémat v lidském těle,⁷ spojuje Filón kruhovitou formu lidského těla spíše s motivem opotřebení původně dokonalého čtvercového tvaru. Tak je tomu např. v případě zubů zakulacených nemírným přijímáním potravy.⁸

μέτρον δικαιοσύνης καὶ ἰσότητος : *míru spravedlnosti a rovnosti*. Motiv „rovnosti“ (*ισότης*) je důležitým prvkem Filónovy alegorické kosmologie: „Vše, co se v našem životě odehrává špatného, je totiž dílem nerovnosti, zatímco vše, co je nějakým způsobem uspořádáno, vychází z rovnosti, která se ve vztahu k podstatě universa nazývá kosmos. V politickém smyslu ji však nazývá-

me demokracií, neboť je tou nejspravedlivější a nejlepší ze všech ústav.“⁹ Spojení geometrické rovnosti s rovností politickou připomíná Platónovu argumentaci proti sofistické etice přirozené „nerovnosti“ v dialogu *Gorgias*: „Říkají moudří mužové, Kallikle, že i nebe a země i bozi a lidé mají mezi sebou společenství, přátelství, uspořádanost, uměřenost a spravedlnost, a pro tyto vlastnosti nazývají, milý druhu, tento vesmír kosmem, a nikoli nespořádaností či nezřízeností. Ale ty, jak se mi zdá, si přes všechnu svou moudrost těchto věcí nevšimáš a nepozoruješ, že geometrická rovnost má velký význam i mezi bohy i mezi lidmi, kdežto ty se domníváš, že je třeba pěstovat zásadu mítí více; geometrie totiž nedbáš.“¹⁰ Ve zcela jiném duchu podává Platón

⁷ Srv. Platón, *Tim.* 91e n. ⁸ *QG* II, 2. ⁹ *Spec.* IV, 237. K pojmu politické „rovnosti“ srv. G. Vlastos, *Ἴσονομία πολιτική*, in: *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, vyd. J. Mau a E. G. Schmidt, Berlin 1964, str. 1–35. ¹⁰ Platón, *Gorg.* 507e–508a; čes. překl. F. Novotný. K proporční rovnosti u Filóna srv. *Her.* 144–145.

(52) πολλὰς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι τετράς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον. ἀπόκρισις δὲ κάκεινο προσθεῖναι, ὅτι καὶ τῇ τοῦ παντός οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου γενέσει γέγονεν ἀρχή· τὰ γὰρ τέτταρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν τότε τὸ πᾶν ἐδημιουργήθη, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς ἐρρῆς τῆς ἐν ἀριθμοῖς τετράδος· καὶ πρὸς τοῦτους αἱ ἐτήσιοι ὥραι τέτταρες αἱ ζώων καὶ φυτῶν αἰτίαι γενέσεως, τετραχῆ τοῦ ἐνιαυτοῦ διανεμηθέντος εἰς χειμῶνα καὶ ἔαρ καὶ θέρος καὶ μετόπωρον.

XVII. (53) Τοσαύτης οὖν ἀξιοθέντος ἐν τῇ φύσει προνομίας τοῦ λεχθέντος ἀριθμοῦ, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ὁ ποιητὴς διεκόσμηκε τὸν οὐρανὸν τετράδι παγκάλῳ καὶ θεοειδεστάτῳ κόσμῳ τοῖς φωσφόροις ἀστροῖς· εἰδὼς τε ὅτι τῶν ὄντων ἀριστον τὸ φῶς ἐστίν, | ὄργανον αὐτὸ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθησέων ὁράσεως ἀπέφανεν· ὅπερ γὰρ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ὀφθαλμὸς ἐν σώματι· βλέπει γὰρ ἑκάτερος, ὁ μὲν τὰ νοητά, ὁ δὲ τὰ αἰσθητά· χρεῖος δὲ ὁ μὲν νοῦς ἐπιστήμης εἰς τὸ γνωρίζαι τὰ ἀσώματα, ὀφθαλμὸς δὲ φωτὸς εἰς τὴν τῶν σωμάτων ἀντίληψιν, ὁ πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων ἀγαθῶν αἴτιον γέγονεν ἀνθρώποις, διαφερόντως δὲ τοῦ μεγίστου, φιλοσοφίας·

v *Ústavě* obraz „přivržence rovnosti“, který „v sobě“ chová nesčetná paradigmata rozmanitých ústav.¹ Filón využívá principu isóty také k popisu instrumentality „všerozdělného božského *logu*“ (λόγος τομεύς), který při stvoření světa rozděluje kosmickou látku vždy na dvě naprosto stejné poloviny.² Rovnost symbolizovaná stejnými stranami čtverce je pro Filóna „matkou spravedlnosti“ a „vůdkyní a královnou ctnosti“ (ἡγεμονὶς τῶν ἀρετῶν). Právě tak jsou jeho pravé úhly (ὀρθαὶ γωνίαι) symbolem „správného

výroku“ (ὀρθότητος λόγου δείγματα), jakožto stále proudícího pramene ctností.³ Filón využívá tohoto prostorového rozvrhu také při výkladu „čtvercového“ náprsníku božích rozhodnutí, který byl součástí velebné róbny a který *Septuaginta* překládá jako λογεῖον τῶν κρίσεων.⁴

(52) ἐν τῷ... ἰδίῳ λόγῳ: ve zvláštním pojednání. Tato studie se nezachovala, stejně jako řada jiných aritmetologických traktátů, na které se Filón ve svých textech odvolává.⁵ Filónovu aritmetologickou „doktrínu“

(52) Čtyřka má ovšem ještě řadu jiných vlastností, které bude třeba přesněji popsat ve zvláštním pojednání věnovaném pouze jí samé. Nyní stačí připojit, že se stala počátkem a principem stvoření celého nebe a světa. Čtyři prvky, z nichž bylo stvořeno veškerenstvo, se vylily z čísla čtyři jakoby z pramene. A vedle toho také čtyři roční doby jakožto příčiny vzniku živočichů a rostlin, rozdělující rok na čtyři části, totiž na zimu, jaro, léto a podzim.

XVII. (53) Když tedy bylo tomuto číslu přiznáno přednostní postavení v přírodě, nutně také tvůrce světa vyzdobil nebe čtvrtého dne nejkrásnější a Bohu nejpodobnější ozdobou, totiž zářícími hvězdami. A protože věděl, že světlo je nejlepší ze všech jsoucích věcí, | učinil je nástrojem vidění, jakožto nejlepšího ze smyslů. Neboť zrak hraje v těle stejnou roli jako rozum v duši. Obojí totiž vidí, jedno věci smyslové, druhé věci, které je možné poznat. A tak jako rozum potřebuje vědění, aby poznal netělesné věci, stejným způsobem také zrak, aby postihl věci tělesné, potřebuje světlo, jež je příčinou mnoha jiných lidských dober, obzvláště toho největšího, totiž filosofie.

Ize nicméně rekonstruovat z řady pasáží, které jsou v jeho exegetických pojednáních věnovány výkladům jednotlivých čísel.⁶

(53) ἀριστον τὸ φῶς ἐστίν: světlo je nejlepší. Podle Platóna je Slunce, jakožto příčina a zdroj vidění, „potomkem dobra“ (ἐκγονος τοῦ ἀγαθοῦ), který byl zplozen ve viditelném světě jako výstižný obraz (ἀνάλογον) funkce dobra ve světě poznání.⁷ Tak jako předměty poznání nezískávají od dobra jen svou poznatelnost, ale také své bytí a svou podstatu (οὐσία), stejným způsobem poskytuje sluneční světlo nejen viditelnost věcí (τοῦ ὁράσθαι δύναμις),

ale způsobuje také jejich zrození a růst.⁸

αἴτιον... φιλοσοφίας: příčinou... filosofie. Na počátku své *Metafysiky* říká Aristotelés, že nejzřejmějším důkazem přirozenosti lidské touhy po vědění je záliba ve smyslových vjemech, v nichž si člověk libuje pro ně samé, bez ohledu na jejich užitečnost. „Neboť zraku dáváme přednost před ostatními smysly nejen pro jeho praktickou užitečnost, ale především proto, že nejvíce ze všech smyslů přispívá našemu poznání,“ prohlašuje Aristotelés.⁹ O přednosti zraku před ostatními smysly je navzdory biblické tradici, vycházející

¹ Platón, *Resp.* 561e. ² Srv. pozn. k *Opif.* 33 a 58; E. R. Goodenough, *Neopythagorean Source*, str. 118 nn. ³ *Plant.* 121–122; srv. níže, *Opif.* 97; Sextus Empiricus, *Math.* VII, 94 nn.; *Timaios Locros*, 98b. ⁴ *Mos.* II, 112 nn. ⁵ *Srv. Mos.* II, 115.

⁶ Srv. K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig 1931. ⁷ Platón, *Resp.* 508b–c; srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1096b28; *Top.* 108a: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ νοῦς ἐν ψυχῇ. Srv. *Deus*, 78. ⁸ Platón, *Resp.* 509b. Srv. F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie*, str. 34 nn. ⁹ Aristotelés, *Met.* 980a24nn.; srv. výše, pozn. k *Opif.* 31.

(54) ὑπὸ γὰρ φωτὸς ἄνω παραπεμφθεῖσα ἡ ὄρασις καὶ κατιδοῦσα φύσιν ἀστέρων καὶ κίνησιν αὐτῶν ἐναρμόνιον, ἀπλανῶν τε καὶ πλανήτων εὖ διατεταγμένας περιφορὰς, τῶν μὲν κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως περιπολούντων, τῶν δ' ἀνομοίως τε καὶ ὑπεναντίως διτταῖς περιόδοις χρωμένων, χορείας τε πάντων ἐμμελεῖς νόμοις τοῖς μουσικῆς τελείας διακεκοσμημένας, ἄλεκτον ἐμπαρεῖχε τῇ ψυχῇ τέρψιν τε καὶ ἡδονήν· ἡ δ' ἐστιωμένη θεαμάτων ἐπαλλήλων, ἐξ ἐτέρων γὰρ ἦν ἕτερα, πολλήν

spíše z „poslušnosti“ Izraele nasloučajícího příkazům svého Boha, předsvědčen také Filón, který na mnoha místech zdůrazňuje, že zrak poskytuje daleko přesvědčivější poznání než sluch: „Nebot zrak se stýká s věcmi, které se právě odehrávají, a jsou tedy v přímém kontaktu se samotnými věcmi, jež uchopuje v jejich celkovosti (ὅλα δι' ὅλων) za pomoci světla, v němž se vše zjevuje a odkrývá. Naopak sluch, jak říká výstižně jeden ze starých spisovatelů,¹ je méně spolehlivý, neboť se nedotýká samotných věcí, ale pouze slov, jež nemusí být vždy nutně ve shodě s fakty, která interpretují.“² Zdá se tedy, dodává Filón, že učinili dobře ti řečtí zákonodárci, kteří „opsali“ z posvátných Mojžíšových desek ustanovení, že slyšené svědectví nemůže být přijato jako důkaz.³ O druhodadě roli sluchu v biblické epistemologii svědčí podle Filóna také postavení Izmaela, kterého porodila Abrahamovi jeho otrokyně Hagar a jehož jméno znamená ἀκοή θεοῦ, „slyšení Boha“ (z hebr. šama', „slyšet“, a el, „bůh“).⁴ Způsob,

jakým biblický text popisuje jeho osud („jeho ruka bude proti všem“),⁵ svědčí podle Filóna o jeho „sostickém“ charakteru, který neuznává žádnou vědeckou pravdu (μάθημα) ani vědecké poznání jako takové, a vymyká se proto náboženskému statutu Izraele, jehož jméno znamená „vidění Boha“ (ὄρασις θεοῦ).⁶ Filón zdůrazňuje rovněž aktivní stránku „vidění“, které na rozdíl od ostatních smyslů nečeká, až se ho dotkne nějaký vnější podnět, ale vychází mu vstříc. Proto má také sluch spíše „ženskou“, tj. pasivní povahu, spojenou s nižšími částmi lidské duše, zatímco vidění je jakousi „akropolis“, spojenou s vyššími duševními schopnostmi.⁷ Z těchto důvodů označuje Filón zrak za „filosofický smysl“ (τῶν φιλοσόφων αἰσθησις), neboť předmětem jeho vidění je světlo, „nejkrásnější věc mezi všemi jsoucnými“ (τὸ κάλλιστον ἐν τοῖς οὐσίῳ).⁸

(54) ἄνω παραπεμφθεῖσα ἡ ὄρασις : pohled vedený... vzhůru. Už raná řecká kosmologie viděla v pravidelném, racionálním pohybu nebes nejčistší výraz kosmického řádu. Po-

(54) Nebot pohled, vedený světlem vzhůru a pozorující přirozenost hvězd a jejich harmonický pohyb, dobře seřízené oběhy stálic a planet, z nichž první krouží vůkol stále týmž způsobem a ve stejném směru, druhé zase způsobem nestejným a v protikladném směru využívají dvojího pohybu, pohled sledující rytmické tance všech nebeských těles uspořádané podle zákonů dokonalé hudební harmonie, taková podívaná poskytuje duši nevyslovitelné potěšení a rozkoš. Takto pohoštěna obrazy, jež plynou navzájem jeden z druhého, je duše proniknuta žádostí vidět více. Potom, jak je ob-

dle Aristotela prohlásil prý Xenofanés při pohledu na nebe, že „jedno je bůh“ (ἓν θεόν),⁹ a Pythagoras nazval jako první toto nebe *kosmem*.¹⁰ „Bůh nám proto vynalezl a daroval zrak,“ říká Platón v *Timaiovi*, „abychom vidouce dráhy rozumu na nebi užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé – ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy –, a abychom poznajíce to a nabudouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení napodobováním cest božích, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru.“¹¹ „Nebot v celé minulosti, pokud lze věřit zděděné tradici, nebyla zpozorována žádná změna ani na nejvzdálenějším nebi jako celku, ani na žádné jeho části,“ upozorňuje Aristotelés při klasifikaci nebe jako božského tělesa pohybujícího se v kruhu, jenž mu zaručuje věčné bytí: „První z těles je věčné, nezvětšuje se ani nezmenšuje, nestárne, a je tedy nezměnitelné a necitelné (ἀπαθές).“¹² Také pro Filóna je pohled k nebi jedním z hlavních prostředků

k získání mentální stability: „Jaký jiný smysl by jinak mělo nebe se svými nádhernými obrazy, které bylo vskutku zřízeno jako nějaký svět ve světě (κόσμος ἐν κόσμῳ δεδημιούργηται)?“¹³ Zatímco naše ostatní smysly jsou příliš spojeny s proměnlivou skutečností pozemského světa, jeho pachy a vůněmi, náš zrak opouští v kontemplaci kosmického řádu zemi a obrací se k nebi a k samotným hranicím veškerenstva (τὰ πέρατα τοῦ παντός).¹⁴

νόμοις τοῖς μουσικῆς τελείας : podle zákonů dokonalé hudební harmonie. Filón tu zjevně naráží na Platónovu konstrukci kosmické duše, jejíž jednotlivé části a jejich pohyby korespondují s harmonickými poměry hudební stupnice.¹⁵ Tato harmonie, nejdokonaleji ztělesněná v obraze nebeských sfér, neslouží žádné bezmyšlenkovité zábavě (ἡδονὴ ἄλογος), ale uvádí do pravidelného chodu kruhovitě pohybu naší duše.¹⁶ Obraz „nebeské hostiny“ je inspirován mýtem platónských dialogů *Faidros* a *Symposion*.¹⁷

¹ Snad Hérodotos, I, 8; srv. Héradleitos, Diels, 12B101a. ² *Spec.* IV, 60. ³ *Spec.* IV, 61; srv. *Conf.* 140–141. ⁴ *Gn* 16,11. Srv. L. L. Grabbe, *Etymology*, str. 172. ⁵ *Gn* 16,12. ⁶ *Fuga*, 208–209. Srv. *Ebr.* 82–83. ⁷ *Abr.* 150. ⁸ *Spec.* I, 339.

⁹ Aristotelés, *Met.* 986b24. ¹⁰ Diogenés Laertios, VII, 48: τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσιν κόσμον. ¹¹ Platón, *Tim.* 47b nn.; čes. překl. F. Novotný. ¹² Aristotelés, *De caelo* 270b1 nn. ¹³ *Abr.* 159. ¹⁴ *Abr.* 161. ¹⁵ Platón, *Tim.* 35a nn. ¹⁶ *Tamt.*, 47d; srv. 40c3: χορείας. ¹⁷ Srv. níže, *Opif.* 77–78.

ἀπληστίαν εἶχε τοῦ θεωρεῖν· εἶθ' ὅσα φιλεῖ, προσπεριειργάζετο, τίς ἢ τῶν ὀρατῶν δὴ τούτων οὐσία καὶ εἰ ἀγέννητοι πεφύκασι ἢ γενέσεως ἔλαβον ἀρχὴν καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς κινήσεως καὶ τίνες αἱ αἰτίαι δι' ὧν ἕκαστα οἰκονομεῖται· ἐκ δὲ τῆς τούτων ζητήσεως τὸ φιλοσοφίας συνέστη γένος, οὗ τελειότερον ἀγαθὸν οὐκ ἦλθεν εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον.

XVIII. (55) πρὸς δὴ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ιδέαν ἐκείνην ἀπιδῶν, ἢ λέλεκται κατὰ τὸν ἀσώματον κόσμον, ἐδημιούργει τοὺς αἰσθητοὺς ἀστέρας, ἀγάλλατα θεῖα καὶ περικαλλέστατα, οὓς ὡσπερ ἐν ἱερῷ καθαρωτάτῳ τῆς σωματικῆς οὐσίας ἴδρυσεν τῷ οὐρανῷ, πολλῶν χάριν· ἐνὸς μὲν τοῦ φωσφορεῖν, ἐτέρου δὲ σημείων, εἶτα καιρῶν τῶν περὶ τὰς ἐτησίους ὥρας, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἡμερῶν μηνῶν ἐνιαυτῶν, ἃ δὴ καὶ μέτρα χρόνου

προσπεριειργάζετο : se zaměstnává otázkami. Zřejmě parafráze Aristotelova výkladu o údivu jako počátku filosofie.¹ Výstup tělesného zraku k nebesům je podle Filóna jakýmsi „rozběhem“ lidského ducha, který uveden do pohybu smyslovou kontemplací nebes přechází ke zkoumání jejich racionálních předpokladů (τὰ θεωρητὰ θεωρεῖν), a posléze až k otázkám filosofickým, zahrnujícím stvoření světa a povahu jeho tvůrce.²

τὸ φιλοσοφίας συνέστη γένος : se zrodila také filosofie. Podobně jako Platónovi slouží také Filónovi tyto astronomické „reflexe“ k podněcení „zraku duše“, aby byla s to nahlédnout racionálnímu božského stvoření: „Neboť zrak, pohlížející vzhůru k éteru a sledující Slunce, Měsíc, stálice a planety, onu nespočetnou armádu nebes (ἢ ἱεροπεπεστώτη οὐρανοῦ στρατιά), svět ve světě,

jejich vycházení a zapadání, jejich harmonické kruhové tance, jejich konjunkce a periodické intervaly, ... přivádí všechny tyto věci k mysli. A mysl rozlišující tímto zrakem vše, co by sama ze sebe nebyla s to uchopit, se nezastavuje u toho, co vidí, ale nesena svou láskou k vědění a kráse a okouzlena touto podívanou je tak přivedena k poznání, že všechny tyto věci se nevytvořily samovolně, působením nějakých iracionálních procesů (φοραῖς ἀλόγοις), ale zrodily se v mysli Boha (διανοίᾳ θεοῦ), kterého je tedy třeba označit za jejich otce a tvůrce.³ Cílem každého filosofického zkoumání je tedy podle Filóna oslava božského tvůrce kosmu, a právě tento „hymnus díkůvzdání“ neustále hraje také nebeská tělesa, která jsou „vždy melodická“ (ἀεὶ μελωδεῖ), neboť díky svým vzájemně sladěným pohybům obsahují „pl-

¹ Aristotelés, *Met.* 982b12 nn. ² *Abr.* 162–163. Srv. tamt., 150: βραδύτητα δὲ ὄρα. *Opif.* 46: ἀναδρομέτωσαν. Srv. D. T. Runia, *Philo.*, str. 270 nn. ³ *Spec.* III, 187–189; srv. J. Miller, *Measures of Wisdom*, str. 60 nn.

vyklé, se zaměstnává otázkami, jaká je vlastně podstata těchto viditelných věcí a zda jsou od přirozenosti nevzniklé, nebo se jim dostalo počátku a vzniku, jaký mají způsob pohybu a jaké jsou příčiny, jimiž se řídí každá z nich. Z takového tázání se zrodila také filosofie a vedle ní není dokonalejšího dobra, které by vstoupilo do lidského života.

XVIII. (55) Při pohledu na ideu myšleného světla, o níž bylo řečeno, že náleží netělesnému světu, stvořil totiž Bůh viditelné hvězdy, překrásné božské obrazy, které z mnoha důvodů umístil na nebi jako v nejčistším chrámu tělesné podstaty. Jednak proto, aby dávaly světlo, jednak jako znamení, dále proto, aby určovaly běh ročních dob, ale také dny, měsíce a roky (*Gn* 1,14–15), které se staly mírou

nou a dokonalou harmonií“ (πάμμουσος ἁρμονία).⁴

(55) ἀγάλλατα θεῖα : božské obrazy. Tato představa nebeského chrámu pochází zřejmě z Platónova *Timaia*, kde je jako „posvátný obraz nesmrtelných bohů“ (τῶν αἰδίων θεῶν ἀγάλμα) označen právě stvořený kosmos.⁵ Že se nejedná o pouhý „obraz“, o tom svědčí závěrečná filosofická „modlitba“ účastníků platónského dialogu.⁶ Platónský *kosmos* je v tomto smyslu spíše „ikonou“, resp. „nejposvátnějším chrámem“ (ἱερὸν ἀγιώτατον), jehož „posvátné obrazy“ rozvěšené po obloze probouzejí úctu k racionálním podstatám, které napodobují (αἰσθητὰ μιμήματα νοητῶν).⁷ Tento obraz kosmického chrámu nabývá v hellenistické kultuře značné popularity, o čemž svědčí množství dochovaných reterických

figur a básnických metafor. V úvodu své *Astronomiky* se například římský básník Manilius neobrací podle klasicistického úzu jen ke svatyni Mús na Helikónu, ale přichází se modlit do „chrámu světa“, kde proniknut posvátným strachem vzývá kosmické síly, kroužící po nekonečném orbitu veškerenstva.⁸ Také u Filóna se kontemplace přírodních dějů proměňuje v jistý druh náboženské *theoria*: „Neboť nejvyšším a vskutku nejposvátnějším chrámem Boha, jak musíme věřit, je celý svět a svatyní je nejposvátnější region veškerého bytí, totiž nebe. Jeho votivními obrazy jsou hvězdy, jeho chrámovými sloužebníky opatrujícími jeho mocnosti (δύναμεις) jsou andělé jakožto netělesné duše, které nejsou složeny jako my z rozumné a nerozumné přirozenosti, ale zbaveny veškeré iracio-

⁴ *Somn.* I, 35–36; srv. H. Schavernoeh, *Die Harmonie der Sphären*, str. 80–81. ⁵ Platón, *Tim.* 37c6. ⁶ Platón, *Criti.* 106a. ⁷ Plútarchos, *De tran. an.* 477c; srv. F. Karfík, *EIKON – ΚΟΣΜΟΣ – ΘΕΟΣ*, str. 39–47. ⁸ Manilius, *Astr.* I, 20–24; srv. A.-J. Festugière, *Le Dieu Cosmique*, str. 233 nn.

γέγονε καὶ τὴν ἀριθμοῦ φύσιν ἐγέννησεν. (56) οἷαν δ' ἕκαστον παρέχεται τῶν εἰρημένων χρειαν τε καὶ ὠφέλειαν, δῆλον μὲν ἐκ τῆς ἐναργείας, πρὸς δ' ἀκριβεστέραν κατάληψιν οὐκ ἄτοπον ἴσως καὶ λόγῳ τάληθῆς ἰχνηλατῆσαι.

τοῦ δὴ σύμπαντος χρόνου διανεμηθέντος εἰς δύο τμήματα, ἡμέραν τε καὶ νύκτα, τῆς μὲν ἡμέρας τὸ κράτος ὁ πατήρ ἀνεδίδου τῷ ἡλίῳ, οἷα μεγάλῳ βασιλεῖ, τῆς δὲ νυκτὸς σελήνῃ καὶ τῷ πλήθει τῶν ἄλλων ἀστέρων. (57) τὸ δὲ μέγεθος τῆς περιτὸν ἡλίον δυνάμεως καὶ ἀρχῆς ἐμφανεστάτην πίστιν ἔχει τὴν λεχθεῖσαν ἤδη· εἰς γὰρ ὧν καὶ μόνος ἰδίᾳ καὶ καθ' αὐτὸν ἡμισυ τμήμα τοῦ σύμπαντος χρόνου | κεκλήρωται τὴν ἡμέραν,

nality jsou veskrze rozumnými, s ničím nesmíšenými myšlenkami napodobujícími božskou jednotu.¹¹

τὴν ἀριθμοῦ φύσιν : přirozený charakter čísla. Podle Platóna dospívá lidská mysl k pojmu čísla z pozorování nebeských drah, v nichž rozeznává – díky Slunci zavěšenému na druhém nebeském kruhu – pravidelný oběh totožnosti a podobnosti.² Jaký je genetický vztah čísla k těmto pohybům, není zcela jasné. Platón sice říká, že tyto pohyby jsou určovány číslem (κατ' ἀριθμόν), nebo že se pohybují v kruhu podle čísla,³ na jiném místě však zase prohlašuje, že den a noc, měsíce a kruhové dráhy „vytvořily číslo“ (μεμηχανῶνται ἀριθμόν), a daly nám tak pojem času a podnět ke zkoumání přírody.⁴ Způsob, jakým tyto „ideje“ pojednává Filón v rámci své biblické exegeze, je zřejmý z jeho výkladu božského příslibu Abrahamovi: „Pohled na nebe a sečti hvězdy, doká-

žeš-li je spočítat.“⁵ Odkaz k číslu zde podle Filóna neevokuje množství Abrahamových potomků, ale poukazuje spíše k řádu nebeských pohybů, poskytujících lidskému rozumu světlo poznání, které není deformováno žádnými pozemskými stíny: „Z nebes byla totiž vyhoštěna noc a z éteru temnota.“ Jedná se tedy o výzvu zbožnému muži, aby ve své duši napodobil tyto čisté, éterické bytosti (ἐν αἰθέρι καθαράς φύσεις), jejich božskou harmonii, a ve své duši tak přenesl nebe na zemi.⁶

(56) τῷ ἡλίῳ, οἷα μεγάλῳ βασιλεῖ : *Slunci jakožto velkému králi.* Pojetí Slunce jako kosmického vládce bylo velice oblíbeným motivem synkretického náboženství a filosofie pozdního hellenismu.⁷ Jako krále jej oslovuje na počátku svého hymnu na Slunce Proklos⁸ a Julianus Apostata.⁹ Pro Filóna je tento titul odvozen z centrálního postavení Slunce mezi ostatními planetami, jak je alegoricky

času a založily přirozený charakter čísla. (56) Jaký prospěch a užitek poskytuje každá z těchto věcí, je naprosto zřejmé. Není však zcela nemístné, dotkneme-li se přece jen této otázky podrobněji a s rozmyslem odhalíme její pravdivou povahu.

Když byl veškerý čas rozdělen do dvou částí, totiž na den a noc, přidělil Otec vládu nad dnem Slunci jako velkému králi, kdežto moc nad nocí udělil Měsíci a celému množství ostatních hvězd. (57) O velikosti moci a vlády udělené Slunci dostatečně svědčí to, co již bylo řečeno. Ačkoli je totiž jedno jediné a samo o sobě, získalo losem den jakožto poloviční díl veškerého času. | Všechna ostatní

zobrazeno na chrámovém svícnu.¹⁰ Filón hovoří také o jeho „dobročinnosti“, stejně jako o jeho schopnosti prosvětlit stíny našich pozemských hříchů, které se v jeho světle stávají zjevnými stejně jako pod zrakem velkého krále: „Proto je možné nazvat samotného vládce veškerenstva Sluncem,“ říká Filón, „neboť Bohu jsou všechny věci zjevné, právě tak jako jsou pro něj všechny věci možné.“¹¹

(57) τὸ ... μέγεθος τῆς περιτὸν ἡλίον δυνάμεως : *velikost moci a vlády udělené Slunci.* Plútarchos hovoří ve své interpretaci *Timaia* o Slunci jako o „dozorci“ (ἐπιστάτης) a „strážci“ (σκοπός) všech změn a ročních období, které „podle Hérakleita plodí všechny věci“.¹² Podle Plútarcha je tedy Slunce v tomto ohledu spolupracovníkem vládce a „prvního boha“ (τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ συνεργός).¹³

ἡμισυ τμήμα τοῦ σύμπαντος χρόνου : poloviční díl veškerého času. V Platónově *Timaiovi* jsou nebesa uvedena do pohybu „k ohraničení a zachování číselných rozměrů ča-

su“.¹⁴ Také pro Filóna je tento čas dnů, měsíců a roků jen „pohyblivým obrazem věčnosti“, kterou poměřuje noetické slunce (ἡλίου ἡλιος), tento symbol božského *logu*, analogickým způsobem, jakým se rodí aritmetická rovnost božského tetraktysu. Tato „nadnebeská hvězda“ se zrodila v závěru „prvního“ dne božského stvoření a symbolizuje tedy monadický charakter noetického kosmu.¹⁵ Z tohoto inteligibilního světelného zdroje však čerpají své světlo také Slunce, Měsíc a ostatní hvězdy tělesného nebe, které byly stvořeny čtvrtého dne, a rozdělují tak tento nečasový okamžik na dvě poloviny vyjadřující vztah času a věčnosti.¹⁶ Obrazem věčnosti tedy v tomto případě není nekonečné kroužení nebes, ale právě tento „di-aitetický“ proces, zakládající v božím stvoření vztah rovnosti a totožnosti: „Neboť stejnost je, jak nás o tom přesvědčují fyzikové, matkou spravedlnosti, protože není ničím jiným než světlem beze stínů (φῶς ἄσκιον), které můžeme nazývat ‚inteligibilním Sluncem‘ (ἡλιος νοη-

¹⁰ Her. 221–223; srv. níže, pozn. k *Opif.* 112. ¹¹ *Somn.* I, 87. ¹² *Srv.* Diels, 12B100. ¹³ Plútarchos, *Quaest. Plat.* 1007d–e. ¹⁴ Platón, *Tim.* 38c. ¹⁵ *Srv.* výše, *Opif.* 35. ¹⁶ *Her.* 165; srv. výše, pozn. k *Opif.* 34.

οἱ δ' ἄλλοι πάντες μετὰ σελήνης θάτερον ὁ κέκληται νύξ· καὶ τοῦ μὲν ἀνατειλαντος αἱ φαντασίαι τῶν τοσοῦτων ἀστέρων οὐκ ἀμαυροῦνται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀφανίζονται τῇ τοῦ φέγγους ἀναχύσει, καταδύντος δὲ τὰς ιδίας ἀρχονται διαφαίνειν ἀθρόοι ποιότητας.

XIX. (58) γεγόνασι δ' ὅπερ αὐτὸς εἶπεν οὐ μόνον, ἵνα φῶς ἐκπέμπωσιν ἐπὶ γῆν, ἀλλὰ καὶ ὅπως σημεῖα μελλόντων προφαίνωσιν· ἢ γὰρ ἀνατολαῖς αὐτῶν ἢ δύσεσιν ἢ ἐκλείψεσιν ἢ πάλιν ἐπιτολαῖς ἢ ἀποκρύψεσιν ἢ ταῖς ἄλλαις περὶ τὰς κινήσεις διαφοραῖς ἄνθρωποι τὰ ἀποβησόμενα στοχάζονται, καρπῶν φορὰς καὶ ἀφορίας, ζῶων τε γενέσεις καὶ φθορὰς, αἰθρίας καὶ νεφώσεις, νημερίας καὶ βίας πνευμάτων, ποταμῶν πλημμύρας καὶ κενώσεις, θαλάττης ἠρεμίας καὶ κλύδωνα, ὠρῶν τῶν ἐτησίων ὑπαλλαγὰς ἢ θέρους χειμαίνοντος ἢ χειμῶνος φλέγοντος ἢ ἔαρος μετοπωρίζοντος ἢ μετοπώρου ἐαρίζοντος· (59) ἢ δὲ καὶ κλόνον καὶ σεισμὸν γῆς ἐκ τῶν κατ' οὐρανὸν κινήσεων στοχασμῶ προεσήμηνάν τινες καὶ μυρία ἄλλα τῶν ἀηθεστέρων, ὡς ἀψευδέστατα λελέχθαι ὅτι „γεγόνασιν εἰς σημεῖα“ οἱ ἀστέρες, προσέτι μέντοι καὶ „εἰς καιροῦς“ (Gn 1, 14)· καιροῦς δὲ τὰς ἐτησίους ὥρας ὑπέιληφεν εἶναι, καὶ μή ποτ' εἰκότως· ἔννοια γὰρ καιροῦ τίς ἂν εἴη πλήν χρόνος κατορθώσεως; αἱ δ' ὥραι πάντα τελεσφοροῦσαι κατορθοῦσι, σπορὰς καὶ φυτείας καρπῶν καὶ ζῶων γενέσεις τε καὶ αὐξήσεις.

τός), kdežto nestejnost, obsahující více či méně, je počátkem a pramenem temnoty (σκοτόους ἀρχή τε καὶ πηγὴ).¹ Veškerý řád stvoření je tedy vztažen k tomuto rozvrhu, který se ukazuje ve střídání dnů a nocí regulovaných pohybem Slunce v intervalu proporcionální rovnosti (ισότητι διαστημάτων). V politice se tato proporcionální rovnost nazývá demokracií, kdežto v říši přírodního dění se nazývá kosmem.² Tento „řád“

je ovšem výlučným aspektem sublunární sféry, neboť podle běžného přesvědčení starověkých fysiků nesaží „stín Země“ za sféru Měsíce, a střídání dne a noci tedy probíhá jen na nejnižších úrovních „temného“ vzduchu.³ Na nebesích proto panuje „věčný den“ (ἡμέρα αἰώνιος) zajištěný nepřetržitým světlem všech nebeských těles.⁴

(58) σημεῖα μελλόντων: věštná znamení budoucích věcí. Ve svém

tělesa spolu s Měsícem pak dostala zbývající polovinu, která se nazývá noc. Když vychází Slunce, nejenže poterní zjevy všech těchto hvězd, ale v širokém proudu světla se stávají zcela neviditelnými. Teprve když Slunce zapadne, začínají ve svém množství ukazovat své specifické vlastnosti.

XIX. (58) Vznikly však, jak sám řekl, nejen proto, aby osvětlovaly zemi, ale také jako věštná znamení budoucích věcí. Z jejich vycházení a zapadání, z jejich zatmění a opětného objevení či skrytí a ze všech ostatních zjevení vyvolaných jejich rozmanitými pohyby se lidé pokoušejí uhodnout budoucnost. Míru úrody či neúrody, zrození a smrt živých bytostí, zda bude slunečné počasí nebo zamračeno, bezvětří či vichry, záplavy či vysychání řek, zda bude na moři klid či bouře, nečekané proměny ročních období, sychravá léta, horké zimy, podzimní jara, či naopak jarní podzimy. (59) Někteří však také předvíдали z nebeských pohybů hrozící zemětřesení a mnoho jiných, méně obvyklých věcí, takže je zcela právem řečeno, že hvězdy „se zrodily pro znamení“ (Gn 1,14). Mimo to ovšem také „pro určitý čas“, čímž (Mojžíš) mínil roční doby, a zřejmě právem. Existuje snad nějaká jiná představa vhodného času než čas úspěšného konání? Všechny roční doby však zdárně směřují k určenému cíli, k setbě a zrání plodů, ke zrození a růstu živých bytostí.

postoji k astrologické praxi sdílí Filón Platónovy výhrady vůči pověřivým „strachům a znamením věcí budoucích“,⁵ jež ovládají mysl těch, kdo si je nedokážou vyložit s pomocí čísla. Také Filón hovoří o „tyranské moci nebeských těles“ nad pověřivými lidmi⁶ a přes veškeré zdůrazňování jejich vůdčí role v rámci stvořeného universa je chápe vždy jako sekundární mocnosti bezpodmínečně naplňující vůli svého tvůrce. „Nejstarší z židovského pokolení byl chaldejského původu, syn astrologa, který studoval tuto vědu a domníval se,

že hvězdy, celé nebe a svět jsou božové a příčiny všech dobrých a zlých událostí postihujících člověka, a že tedy neexistuje žádný jiný hybatel stojící za těmito viditelnými věcmi,“ upozorňuje Filón na nevědomost samotného Abrahama, jemuž tato astronomická akribie bránila odstoupit od „polytheistické víry“ a uvěřit v existenci jediného pravého Boha.⁷

(59) ἔννοια ... καιροῦ: představa vhodného času. Čas „úspěšného konání“ neodkazuje jen k logickému řádu stvoření, jak jej představuje „východ a západ Slunce“, ale k dale-

¹ Spec. IV, 231. ² Tamt., IV, 232; 237. ³ Seneca, Ep. 102, 28: *Dies et nox aëris infini vices sunt*. Srv. J. Whittaker, *God Time Being*, str. 33. ⁴ Ios. 146; *Fuga*, 57; srv. Seneca, Ep. 102, 28: *aequaliter splendet omne caeli latus*.

⁵ Platón, *Tim.* 40c9–d1. ⁶ *Prov.* I, 79. ⁷ *Virt.* 212–214; *Migr.* 179; *Her.* 97–99; srv. D. T. Runia, *Philo*, str. 251.

(60) γεγονάσι δὲ καὶ πρὸς μέτρα χρόνων· ἡλίου γὰρ καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων τεταγμέναις περιόδους ἡμέραι καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ συνέστησαν. εὐθύς τε τὸ χρησιμώτατον, ἡ ἀριθμοῦ φύσις, ἐδείχθη, χρόνου παραφήναντος αὐτήν· ἐκ γὰρ μιᾶς ἡμέρας τὸ ἓν καὶ ἐκ δυοῖν τὰ δύο καὶ ἐκ τριῶν τὰ τρία καὶ ἐκ μηνὸς τὰ τριάκοντα καὶ ἐξ ἐνιαυτοῦ τὸ ἰσάριθμον ταῖς ἐκ δώδεκα μηνῶν ἡμέραις πλῆθος καὶ ἐξ ἀπειροῦ χρόνου ὁ ἀπειροῦ ἀριθμὸς.

(61) εἰς τοσαύτας καὶ οὕτως ἀναγκαίας διατείνουσιν ὠφελείας αἱ τῶν κατ' οὐρανὸν φύσεις τε καὶ κινήσεις ἀστέρων· εἰς πόσα δ' ἄλλα φαίην ἂν ἔγωγε τῶν ἡμῶν μὲν ἀδηλουμένων – οὐ γὰρ πάντα τῷ θνητῷ γένοι γινώριμα, πρὸς δὲ τὴν τοῦ ὄλου συνεργούντων διαμονήν, ἃ θεσμοῖς καὶ νόμοις, οὓς ὤρισεν ὁ θεὸς ἀκινήτους ἐν τῷ παντί, συμβαίνει πάντη τε καὶ πάντως ἐπιτελεῖσθαι.

ko obecnějšímu řádu plodnosti, k času, v němž podle Filónových slov „vzchází vše“ (ἀνατολή τῶν ὄλων). To je „vhodný čas“ země a nebe (εὐκαιρία γῆς καὶ οὐρανοῦ), čas plodnosti všech rostlin a živočichů žijících v jejich objetcích, čas reprezentující boží moc v tom nejsilnějším slova smyslu (κύριος – καιρός).¹ V tomto ohledu představují také nebeská „znamení“ spíše vhodný čas přinášející obětí nebo čas velkých židovských svátků.² Proto také někteří dávají jméno καιρός sedmičce, aby zohlednili způsob, jakým se její noetická podstata odráží ve světě našich smyslů.³

(60) ἡ ἀριθμοῦ φύσις : povaha čísla. Filón v podstatě parafrázuje platónskou expozici počátku z dialogu *Epinomis*: „Jakou jinou krásu nad krásu by člověk mezi těmi ukazanými zjevy uviděl nežli to, co se nazývá den, a když by potom přišel

s vidoucím očima do oblasti noci a tam by se mu jevil vesmír v druhé podobě? A když Bůh nebes nepředstavá těmi zjevy samými otáčet po mnoho nocí a mnoho dní, nikdy nepřestává učít lidi pojímům „jeden“ a „dva“, dokud se i nejméně chápatý dostatečně nenaučí počítat; neboť že jsou i pojmy „tři“ a „čtyři“ a „mnoho“, každý z nás by si domyslel, máje tyto zjevy před očima.“⁴ Stejně tak Měsíc ve svém přibývání a ubývání „ukazuje pokaždé jiný den“, takže se v měsíční fázi spojilo „číslo s číslem“ (ἀριθμὸς πρὸς ἀριθμὸν), díky čemuž se valná část živých bytostí stala „aritmetickou“ a „země začala rodit“.⁵

ὁ ἀπειροῦ ἀριθμὸς : nekonečné číslo. Filón navozuje dojem, jakoby se číslo, zrozené z pohybu nebeských sfér, mohlo v jistém ohledu stát také mírou boží věčnosti: „Nejvhodnějším jménem pro označení věčnosti je

(60) Vznikly však také proto, aby byly mírou času. Neboť dny, měsíce a roky jsou založeny na pravidelných oběžích Slunce, Měsíce a ostatních hvězd. Zároveň se ukázalo to nejdůležitější, totiž povaha čísla, která se zjevuje společně s časem. Protože z jednoho dne pochází číslo jedna, ze dvou dnů dvojka, ze tří trojka. Z měsíce vyplývá číslo třicet a z roku zase číslo rovnající se počtu dnů všech dvanácti měsíců. A nekonečnému času odpovídá nekonečné číslo.

(61) K tolika a tak nutně prospěšným věcem se vztahuje působení nebeských těles a pohyby hvězd. A řekl bych, že i k mnoha jiným, jež nám nejsou zjevné – vždyť smrtelníkům přece zdaleka není všechno známo –, neboť spolupracují na udržení celku a podle pravidel a zákonů veškerenstva, které stanovil Bůh jako nepohnuté hraniční kameny, se všude a všelikým způsobem zdárně prosazují.

„dnes“ (ἡ σήμερον), neboť Slunce se nikdy nemění, ale zůstává stále stejné, jednou procházejí pod zemí, jednou nad ní, takže rozlišuje den a noc jakožto měřítka věčnosti (τὰ αἰῶνος μέτρα).⁶ Veškerá věčnost (ἄπας αἰὼν) je tedy *úměrná* tomuto „dnes“, říká Filón, neboť *měřítkem* veškerého času je cyklus dnů (ὁ ἡμερήσιος κύκλος).⁷ Na rozdíl od Augustina, podle něhož je boží věčnost analogická nikdy nekončícímu dni, jenž nikdy neuplyvá ani nepřichází, neboť tu není přítomen ve smyslu nějaké každodennosti, ale jako stále totožné „dnes“ (*dies tuus non cotidie sed hodie*),⁸ tedy Filón zřejmě nechápe boží věčnost jako neměnné a nikam neuplyvající bytí. Spíše se zdá, jako by jej nějakým způsobem přece jen vázal, podobně jako čas tělesného kosmu, k „intervalu“ kosmického pohybu, jako by se jednalo principiálně o jeden a tentýž, pouze jinak strukturovaný čas. Zcela jiným způsobem

popisuje tento vztah novozákonní list *Židům*: „Povzbuzujte se navzájem den co den, dokud ještě trvá ono „dnes“, aby se nikdo z vás, oklamán hříchem, nezatvrdil.“⁹ Nekonečné číslo není patrně pro Filóna ničím jiným než obrazem vztahu mezi dokonalým číslem deset a výchozí *monádou*, představující princip veškerého čísla. Číslo jedna, deset, sto a tisíc jsou hranicemi (ὄροι) dekadického systému stejně jako první čtyři čísla dekády.¹⁰

(61) τοῦ ὄλου συνεργούντων διαμονήν : spolupracují na udržení celku. Zmínka o hraničních kamenech naznačuje, že Filón má na mysli časovou kontinuitu založenou na monadické přirozenosti čísla, a působení nebeských těles představuje tedy v jeho očích spíše symbol kontinuity kosmického dění, než že by ji skutečně vytvářelo. Neboť k tomu, jak zdůrazňuje Filón, nepotřebuje Bůh žádné „nebeské potomky“.¹¹

¹ Mut. 264 n.; srv. Nu 14,19. ² Srv. *Výklady k SZ*, str. 23. ³ Spec. II, 56. ⁴ Platón, *Epin.* 987c–d, čes. překl. F. Novotný. ⁵ Platón, *Epin.* 978d–979a.

⁶ Fuga, 57. ⁷ Leg. III, 25; srv. J. Whittaker, *God Time Being*, str. 33 nn. ⁸ Conf. XI, 13. ⁹ Žd 3,13; srv. R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, str. 145 nn. ¹⁰ Decal. 27. ¹¹ Opif. 46.