

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Bakalářská práce

Martin Čapek

**ZPRACOVÁNÍ BIBLICKÉHO MÝTU O STVOŘENÍ VE SPISECH *CORPUS
HERMETICUM* A U FILÓNA ALEXANDRIJSKÉHO A JEJICH VZÁJEMNÉ SROVNÁNÍ**

ADAPTATIONS OF THE BIBLICAL MYTH OF CREATION IN THE TREATISES OF
THE *CORPUS HERMETICUM* AND IN PHILO OF ALEXANDRIA AND THEIR MUTUAL
COMPARISON

Praha
2013

vedoucí práce:
doc. Radek Chlup, Ph.D.

Věnování:

Tuto práci bych rád věnoval Josefovi Veselému, přednímu českému hermetikovi, díky němuž jsem měl téma této práce v podstatě zvolené od svých patnácti let.

Poděkování:

Děkuji svému vedoucímu práce, doc. Radku Chlupovi, Ph.D., za moudré vedení a shovívavost.

Svému příteli, Davidovi, děkuji za podporu při psaní a pomoc s opravou překlepů.

A konečně Svatému, budiž požehnán, děkuji za dostatek síly k tomu, abych tuto práci napsal.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Obsah:

1. Úvod.....	1
2. Hermetika.....	4
2.1. Úvod do hermetické literatury.....	4
2.2. Corpus hermeticum III.....	4
2.3. Corpus hermeticum I.....	9
2.4. Otázka autorství C.H. I a C.H. III.....	21
3. Filón z Alexandrie.....	23
3.1. Život a dílo.....	23
3.2. De opificio mundi.....	24
4. Závěr.....	32
Bibliografie.....	33

1. Úvod

Cílem této práce je prozkoumat židovský vliv na spisy *Corpus hermeticum I* a *Corpus hermeticum III*,¹ konkrétně to, jakým způsobem zmíněné spisy zpracovávají kosmogonický mýtus z prvních dvou kapitol biblické knihy *Genesis*. V druhé části práce se pak pokusím o srovnání se spisem *De opificio mundi* („O stvoření světa“) od Filóna Alexandrijského.²

Filón i autoři obou hermetických textů sdílejí stejné základní východisko, jímž jim je biblický text v řeckém překladu (*Septuaginta*), který se snaží uchopit pomocí dobové řecké filosofie, zejména (středo)platonismu a stoicismu. Každý z autorů to však dělá jiným způsobem a s textem *Genese* nakládá odlišně. Na dalších stránkách bych se tedy rád pokusil analyzovat způsob, jakým autoři s biblickým textem nakládají a co je k tomu vede.

Co se týče odborných prací k hermetickým textům, základním typem literatury jsou různá komentovaná vydání textů. Nejstarším z těch, se kterými pracuji, je Reitzensteinův *Poimandres*.³ Dílo zahrnuje obsáhlou studii věnovanou stejnojmennému hermetickému spisu a rovněž kritické vydání pěti traktátů *Hermetického korpusu* (*C.H. I, C.H. XIII, C.H. XVI - XVIII*). V tomto svém raném díle se Reitzenstein zaměřil zejména na egyptské vlivy v hermetikách (pozdějšími badateli býval občas kritizován za přílišnou „egyptománii“). Ve svých pozdějších pracích se následně více soustředil na vlivy íránské.⁴ Dalším zásadním dílem jsou Scottova čtyřsvazková *Hermetica*.⁵ Pro naše texty jsou relevantní první dva svazky, z nichž první obsahuje Scottovu edici textů *Hermetického korpusu*⁶ s anglickým překladem a druhý, ve kterém jsou Scottovy komentáře k těmto textům. Další významnou edicí je francouzsko-řecké několikasvazkové vydání badatelské dvojice Nocka a Festugière. Pro mou práci je relevantní první svazek,⁷ obsahující prvních dvanáct hermetických traktátů s komentáři. Festugière má rovněž na svědomí monumentální čtyřsvazkové dílo *Révélation d'Hermès Trismégiste*,⁸ které se zabývá zhodnocením hermetismu celkově na základě všech (v dané době) dostupných textů,⁹ přičemž větší důraz je kladen na souvislosti s řeckou filosofií, zejm. platonismem. V českém prostředí máme k dispozici vydání Radka Chlupa *Corpus*

¹ Jedná se o první a třetí traktáty výboru hermetické literatury s názvem *Corpus hermeticum*. V práci budou uváděny podle svých zkratk nebo názvů: *C.H. I* neboli *Poimandres*, *C.H. III* neboli *Hagios logos* („Posvatná řeč“). Spisy jsou psány řecky a pocházejí patrně z 2. st. o. l. (viz níže, kap. 2.1.).

² Řecky pšíící židovský filosof, který žil a tvořil na přelomu občanského letopočtu (viz dále, kap. 3.1.).

³ R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig: B.G. Teubner, 1904.

⁴ R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn: Marcus und Weber's Verlag, 1921.

⁵ W. Scott, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, 2nd ed., Boston: Shambhala, 1985.

⁶ Nutno však podotknout, že se jedná o edici plnou mnohdy neuvěřitelných konjunktur a emendací, takže místy jde spíše o Scottův autorský text.

⁷ A. D. Nock (éd.) - A. J. Festugière (tr.), *Corpus Hermeticum: Tome I, Traités I-XII*, Paris: Le Belles Lettres, 1991 (1. vyd. 1946).

⁸ A.-J. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Tome I-IV. Paris: J. Gabalda, 1950-54

⁹ K hermetickým textům, které byly objeveny v rámci tzv. Knihovny z Nag Hammadi r. 1945 a které Festugière nepokrývá, viz J.-P. Mahé, *Hermès en haute-Égypte*: Tome I-II. Québec: Presses de l'Université Laval, 1978-1982.

hermeticum,¹⁰ které obsahuje řecký text všech sedmnácti hermetik, jejich český překlad a komentář a autorovu úvodní studii, kde se snaží analyzovat hermetismus pomocí strukturalistické metodologie. Za zmínku ještě stojí anglický překlad hermetik s komentáři Copenhavera.¹¹ Toto vydání sice nepřináší vcelku žádné nové objevy, ale je užitečné pro množství odkazů na jiné autory.

Pro studium židovských prvků v hermetikách je stěžejním dílem Doddova práce s poněkud zavádějícím názvem *The Bible and the Greeks*.¹² Dodd se zde zabývá zejména židovskými elementy v *Poimandrovi*¹³ a v *C.H. III*,¹⁴ v menší míře se pak zabývá židovským vlivem v *C.H. VII*¹⁵ a jeho dalšími stopami v ostatních hermetikách.¹⁶ V podstatě lze říci, že svým bádáním pokryl všechny možné židovské prvky v *Corpus hermeticum*. Z modernějších badatelů se pak židovskými souvislostmi zabývá Pearson ve svém článku „Jewish elements in Corpus Hermeticum I“.¹⁷ Mnoho užitečných informací (zejm. k *Poimandrovi*) je rovněž k nalezení v publikacích zabývajících se gnozí, jako např. Schenkeho dílo *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*,¹⁸ kde se autor zabývá motivem božského Člověka.

K Filónovi Alexandrijskému existuje mnoho literatury. Mezi základní literaturu o Filónovi patří Wolfsonova monumentální dvousvazková práce *Philo*,¹⁹ která se snaží podat ucelený obraz celé Filónovy filosofie na základě všech jeho dochovaných textů a obsahuje tedy i kapitolu pojednávající o Filónově pojetí stvoření světa (s. 305–212). Tomuto tématu věnoval velmi zajímavou studii též italský badatel R. Radice a je k nalezení v publikaci *Cambridge Companion to Philo*.²⁰ Pro zasazení Filóna do celkového obrazu helénistického judaismu je dobrá Kovářova práce *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*.²¹ Obecnější publikací, která se zabývá Filónem a zejména jeho vztahem ke křesťanství a helénistické filosofii, je práce V. Ježka *Filón Alexandrijský*.²² Přes neuvěřitelně špatnou jazykovou úroveň

¹⁰ R. Chlup, *Corpus Hermeticum*, Praha: Herrmann, 2007.

¹¹ B. P. Copenhaver, *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

¹² C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London: Hodder, 1954.

¹³ *Ibid.*, kap. VI - VIII = s. 99 - 200.

¹⁴ *Ibid.*, kap. X = s. 210 - 234.

¹⁵ *Ibid.*, s. 180–183.

¹⁶ *Ibid.*, kap. XI = s. 235–242.

¹⁷ B. A. Pearson, „Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I*“, in B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress, 2006, s. 136–147. Pro odkazy na další literaturu na dané téma viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 34–37 (zvláště pozn. ad loc.).

¹⁸ H.-M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962, kap. V. „Der Gott Mensch“ im Poimandres“ = s. 44–49.

¹⁹ H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1948.

²⁰ R. Radice, „Philo's Theology and Theory of Creation“, in A. Kamesar (ed.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

²¹ F. Kovář, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, Praha: Herrmann & synové, 1996.

²² V. Ježek, *Filón Alexandrijský, jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*, Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslavná boslovecká fakulta, 2004.

(hlavně co se přepisu a flexe řeckých výrazů týče) obsahuje některé zajímavé poznatky a odkazy a její součástí je i kapitola pojednávající o stvoření (s. 207–218). Co se týče přímo spisu *De opificio mundi*, k dispozici máme české bilingvní vydání s komentářem od M. Šediny.²³

Přímo ke srovnání Filónovy kosmogonie s hermetickými spisy žádná monografie neexistuje. Dílčím způsobem ji provádějí výše zmínění autoři prací o hermetismu, z nichž nejsystematičtěji se tomuto tématu věnuje Dodd v již zmíněné publikaci *The Bible and the Greeks*.

²³ M. Šedina (překlad a komentář), *O stvoření světa; O gigantech; O neměnnosti boží*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

2. Hermetika

2.1. Úvod do hermetické literatury²⁴

Hermetismus lze ve stručnosti charakterizovat jako nábožensko-filosofický směr, který kvetl v Egyptě především v 2. stol. o. l. Jedná se o směr eklektický, který kombinuje jazyk řecké helénistické filosofie (zejména stoicismu a platonismu) s prvky orientálních náboženství, zejména helénistického judaismu a náboženství egyptského. Samy texty se stylizují jako dávná egyptská moudrost, jakési prvotní monoteistické náboženství, které mělo časem degradovat do různých polyteismů. Hlavním poznávacím znamením hermetických textů je postava Herma Trismegista, pod jehož patronací hermetické spisy vznikaly. Spisy mívají často podobu dialogu mezi Hermem a jeho žákem (Tatem).

Nejvýznamnějším dochovaným hermetickým dílem je *Corpus hermeticum*. Jedná se o sbírku 17 filosofických traktátů.²⁵ Psány jsou starořecky, nízká literární úroveň a různé neřecké vazby však svědčí o tom, že autoři patrně nebyli rodilými mluvčími starořečtiny. Jednotlivé traktáty korpusu se od sebe navzájem značně liší co do obsahu i formy a pocházejí pravděpodobně od různých autorů a z různých dob. Do jedné sbírky byly sebrány nejspíše velmi dlouho po sepsání, patrně až někdy v Byzanci.²⁶ Na západ se sbírka dostala až v 15. stol. a poprvé byl text vytištěn r. 1554 v Itálii.

2.2. Corpus hermeticum III²⁷

Nejdříve se budeme věnovat hermetickému traktátu, který je ve sbírce *Corpus hermeticum* řazen jako třetí. Jeho plný nadpis zní *Hermova posvátná řeč*.²⁸ Badatelé jsou však většinou názoru, že traktát původně s Hermem nijak nesouvisel (v samotném spise se jeho jméno nevyskytuje) a že do hermetické tradice byl začleněn až později na základě určité afinity s hermetickým učením.²⁹ Co se týče data vzniku, badatelé *Posvátnou řeč* považují za starší než většinu ostatních spisů *Hermetického korpusu*. Scott jeho vznik datuje do 1. století o. l., připouští však, že by mohl být i starší, až z 2. či 3. stol. př. o. l.³⁰ Jedná se o spis velmi

²⁴ V této kapitole stručně pojednám pouze o spisech, označovaných jako „filosofická hermetika“. Stranou nechávám tzv. „technická hermetika“, spisy, zabývající se aplikací tzv. hermetických věd, tedy magie, alchymie a astrologie. Pro bližší seznámení s technickými spisy a jejich vztahem k těm filosofickým viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 46–54.

²⁵ Číslovány jsou čísla I–XVII. Spis číslo XV chybí, na jeho místě byla v prvním vydání r. 1554 zařazena ukázka ze stobaiovských hermetik. Ta byla v dalších edicích vypuštěna, nicméně číslování zůstalo (viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 147–148).

²⁶ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 15.

²⁷ Při citaci českého překladu hermetik se držím Chlupova překladu (Chlup, *Corpus hermeticum*), který občas mírně upravuji. Biblické texty cituji podle Českého ekumenického překladu.

²⁸ Ἑρμοῦ (τοῦ τρισημεγίστου) ἱερός λόγος. τοῦ τρισημεγίστου však v některých rukopisech chybí.

²⁹ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 340.

³⁰ Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 118.

temný, Chlup o něm píše, že „jazyk spisu je často na hranici srozumitelnosti.“³¹ Scott je názoru, že za nesrozumitelnost textu může především jeho porušenost, což jej vede k tomu, že jej téměř kompletně přepsal.³² Nock je naopak názoru, že nesrozumitelnost traktátu je třeba přičíst na vrub především autorovi a jeho znalosti řečtiny, ačkoliv porušenost textu nevylučuje.³³ Formou se podle Festugièra jedná o „hymnus v próze na kosmogonii“.³⁴

Styl jazyka je velmi podobný jazyku *Septuaginty* a obsah textu vykazuje značnou závislost na prvních dvou kapitolách *Genese*, zejména na popisu prvních šesti dnů stvoření.³⁵

Traktát je možné rozčlenit do následujících částí:

1) Doxologie (§ 1): Text začíná jakýmsi teologickým prologem, který je zároveň chválou na Boha. Bůh je zde popisován jako „sláva všech věcí“.³⁶ Podle Chlupa toto tvrzení „dává smysl pouze v kontextu helénistického judaismu.“³⁷ Dodd píše, že v *Septuagintě* se sice v této podobě nikde nevyskytuje, nicméně všimá si podobné formulace u *Izajáše*.³⁸ Výrok chápe v tom smyslu, že svět a věci v něm mají svou slávu, význam a krásu pouze díky svému vztahu k Bohu, který je stvořil. Také poznamenává, že výraz „sláva“ se v judaismu začal používat pro zjevenou přítomnost Boha ve světě. To dobře konvenuje s tím, že na stejném místě se o přírodě či přirozenosti (φύσις) hovoří jakožto o božské (θεία). Přes židovský slovník je tu pojetí božství pod silným vlivem stoicismu, pro který je Bůh čistě imanentní.³⁹

Za zmínku též stojí idea moudrosti (σοφία), která zde vystupuje jakožto počátek všech věcí (ἀρχὴ τῶν ὄντων) a v podstatě je zde ztotožněna s Bohem. Dodd tu píše, že pakliže pro Žida je počátkem moudrost⁴⁰ a pro stoika Bůh, pak je logické, že v našem židovsko-stoickém traktátu je i mezi Boha a moudrost položeno rovnítko.⁴¹

Celý prolog je poněkud nesrozumitelný, zejména proto, že v něm chybí jakékoliv sloveso a, jak poznamenává Chlup, vztahy mezi jednotlivými členy se dají vykládat různě.⁴² V zásadě se z celé pasáže zdá, že autorovi pojmy jako „moudrost“, „počátek“, „Příroda“, „hmota“, „Bůh“ poněkud splývají v jeden nerozlišený panteistický celek.

³¹ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 340, p. 1.

³² Sott, *Hermetica*, vol. II, s. 110: „The text... is so corrupt as to be almost wholly meaningless; and I have altered it with a free hand.“ Většina badatelů jeho konjektury odmítá.

³³ Nock et Festugière, *Corpus hermeticum*, tome I, s. 43.

³⁴ Festugière, *La Révélation*, tome II, s. 9.

³⁵ Pro jazykové srovnání konkrétních pasáží *Posvátné řeči* a první kapitoly *Genese* viz. Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 340–341.

³⁶ Δόξα πάντων ὁ θεός. Scott považuje toto tvrzení za nesmysl a přichází s kuriózní opravou Δόξα na πρῶτος.

³⁷ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 342.

³⁸ Iz. 6,3: πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ - „Celá země je plna jeho slávy“. Podle Dodda je mínění hermetického autora ještě blíže hebrejský originál: וְכָל אֶרֶץ כְּכֹסֶם - „plnost celé země je jeho sláva“ (Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 217).

³⁹ Scott tu považuje vliv stoicismu za natolik zásadní, že dokonce neváhá celý traktát označit za „judeo-stoický“ (Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 118).

⁴⁰ Viz *Přísl.* 8,22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ. („Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna.“).

⁴¹ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 218.

⁴² Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 242.

2) Kosmogonie (§ 1–2): Na počátku stvoření se nám naskýtá následující obraz: „V propasti byla bezmezná temnota, voda a jemný vědomý duch.“⁴³ Jedná se o nepochybnou parafrázi *Gen. 1,2*: „Tma (byla) nad propastí a duch Boží se proháněl nad vodou.“⁴⁴ Scott se domnívá, že Božího ducha (πνεῦμα θεοῦ) zde autor ztotožňuje se stoickým pneumatem, což je plynná směs vzduchu a ohně, které prostupuje vesmír a oživuje jej.⁴⁵ Stoicky je rovněž pojímán i další krok stvoření - vydělení živlů.⁴⁶ Z vlhké podstaty (ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας) jsou nejprve zpevněny živly (στοιχεῖα) a následně jsou lehké živly odděleny vzhůru a těžké jsou položeny dolů jako základ. Přestože se jedná o v jádru stoickou nauku, popis vydělení živlů je záměrně přizpůsoben oddělení horních vod od spodních v *Gen. 1,6–10*.⁴⁷ Text je přitom proložen i dalšími narážkami na *Genesis*: před zpevněním živlů je vysláno svaté světlo (ἀνείθη δὴ φῶς ἅγιον), což je nepochybně narážka na slavný stvořitelství výrok z bible „Budiž světlo!“ (*Gen. 1,3*: Γενηθήτω φῶς). V textu přitom není nikde explicitně vyjádřeno, že by vznik a rozdělení živlů bylo způsobeno tímto svatým světlem a tato vsuvka působí v textu trochu neorganicky. Pozoruhodné je rovněž použití pasiva („bylo vysláno“ - ἀνείθη) – můžeme sice předpokládat, že vysláno bylo Bohem,⁴⁸ který je v teologickém prologu popsán jako počátek všeho, nicméně nebýt tohoto prologu, pasáž by bylo možno číst téměř „ateisticky“. Oproti *Genesis* je zde Bůh jaksi upozaděn.

Dalším významným rozdílem mezi *Posvátnou řečí* a *Genesis* je skutečnost, že zatímco v Bibli je prvotní chaos ukončen stvořitelstvým *fiat*, v *C.H. III* je, jak si správně všímá Dodd,⁴⁹ chaos jaksi dvoufázový - první fáze je popsána obrazem propasti, tmy, vody a pneumaty (viz výše), druhá fáze je chaos již stvořených, ale ještě neoddělených živlů. Tato fáze je popsána slovy „vše bylo neurčité/nerozlišené a nezformované“ (ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκευάστων⁵⁰), což je další narážka na biblický text (*Gen. 1,2*: ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος⁵¹ καὶ ἀκατασκευάστος - „Země byla neviditelná/temná a nezformovaná“).

⁴³ ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν (překl. R. Chlup).

⁴⁴ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

⁴⁵ Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 121.

⁴⁶ Pro srovnání se stoickou diakosmésis viz Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 123–6. Scott si zde všímá, že hermetik pomíjí stoické pojetí časových cyklů zakončených světovým požárem a začíná rovnou od druhé fáze s akvatickým chaosem. Rovněž zde uvádí zajímavý postřeh, že jak biblická představa prvotní vody, tak stoické pojetí stvoření jakožto vydělení živlů z vody mají svůj prapůvod na Předním východě v babylonských eposech jako Enúma eliš a že zde se obě linie opět po mnoha staletích potkávají.

⁴⁷ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 342.

⁴⁸ Tak Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 220.

⁴⁹ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 221.

⁵⁰ Podle Dodda (*The Bible and the Greeks*, s. 222) je užití slova ἀκατασκευάστος důkazem toho, že hermetik nepracoval s hebrejským originálem, ale s řeckým překladem (LXX), kde je užito stejného výrazu (ačkoliv se nejedná o adekvátní ekvivalent hebrejského výrazu אֶרֶץ (cf. následující poznámku).

⁵¹ Dodd připouští možnost, že hermetický autor mohl pracovat s jinou verzí *Septuaginty*, ve které mohlo být místo ἄορατος („neviditelný“) slovo ἀόριστος („neurčitý, nevymezený“). Oba termíny jsou spíš parafráze než skutečné překlady hebrejského originálu (Bl. Pípal, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 2006 uvádí jako české ekvivalenty hebr. אֶרֶץ „pustý, prázdný“). Druhá možnost je, že hermetický autor záměrně vyměnil biblické slovo za „vědeckěji“ znějící termín, který se mu lépe hodil do jeho stoického diskursu.

Badatelé většinou usuzují, že výše uvedenými odlišnostmi od biblického textu se hermetik pokouší o jakousi „filosofickou parafrázi“ *Genese*, či že chce „smířit *Genesi* s vědou.“⁵² Této otázce se ještě budeme věnovat později.

Po stvoření a oddělení živlů⁵³ je dalším krokem kosmogonie vymezení „celků“ (τῶν ὄλων διορισθέντων), které Chlup interpretuje jakožto „nebeské sféry“.⁵⁴ Trochu překvapující je, že tyto sféry jsou stvořeny jedním z živlů (ohněm) a nikoliv Bohem, jak by se dalo očekávat. Sféry jsou dále zavěšeny⁵⁵ (ἀνακρεμασθέντων) a unášeny pneumatem. Poté je stvořeno nebe a zaplněno astrálními božstvy. To zhruba odpovídá biblickému popisu, kde hned po oddělení horních vod od spodních následuje stvoření nebeské klenby (*Gen.* 1,6) a o několik veršů dále stvoření nebeských těles (*Gen.* 1,14). Jeden podstatný rozdíl však spočívá v tom, že v biblickém popisu stojí mezi těmito dvěma událostmi ještě stvoření vegetace (*Gen.* 1,17), které hermetický autor posouvá až dále (§ 3), patrně z důvodu, že stvoření rostlin před sluncem mu připadalo nevědecké.⁵⁶ Pro celou pasáž je přitom příznačné použití pasiva: nebe „bylo spatřeno“ (ὠφθη), bohové „jsou viditelní“ (ὀπτανόμενοι), sféry „byly ovínuty vzduchem“ (περιελίχθη ἀέρι) - věci se jaksi dějí samy od sebe, bez nějakého vnějšího stvořitelského zásahu. Bůh je zmíněn pouze nepřímou na samém konci paragrafu ve formě „božského ducha“ (πνεύματι θείου), který nebeské sféry pohání. Tento výraz však Scott chápe panteisticky: „Vzduch (= πνεῦμα) je nazýván božským, stejně jako předtím byl nazýván „vědomým“. Sám je bohem, stejně jako ostatní tři prvky; a je to Boží nástroj, jehož prostřednictvím je život, který dává, přenášen do všech pozemských stvoření.“⁵⁷

Koncepce astrálních božstev je biblickému textu samozřejmě cizí, nicméně, jak poznamenává Dodd,⁵⁸ v helénistickém judaismu se objevují různé spekulace o prostřednících mezi Bohem a stvořením (ve formě tzv. mocností - δυνάμεις, o kterých bude ještě řeč).⁵⁹ Na našeho autora mohly mít podobné koncepce soudobého judaismu vliv, nicméně jeho pojetí je pohanskému polyteismu blíže, neboť další fáze stvoření mají na starosti přímo astrální božstva.

3) Stvoření fauny a flóry, antropogeneze (§ 3): Z moci astrálních božstev⁶⁰ povstanou zvířata (čtvernožci, plazi, vodní živočichové a ptactvo) a spolu s nimi i, jak již bylo

⁵² Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 341; Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 112.

⁵³ *Posvátná řeč* při svém sledování biblického stvoření opomíjí (narozdíl od *Poimandra*, viz níže kap. 2.3.) oddělení země a vody.

⁵⁴ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 179, pozn. 7.

⁵⁵ Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 222, pozn. 1) upozorňuje na určitou paralelu s Jb. 26,7, kde Bůh „roztáhl sever nad pustotou, nad nicotou zavěsil zemi“ (ἐκτείνων βορέαν ἐπ' οὐδέν, κρεμάζων γῆν ἐπὶ οὐδενός).

⁵⁶ Stejným směrem uvažuje i Scott (*Hermetica*, vol. II, s. 127).

⁵⁷ Scott, *Hermetica*, s. 127.

⁵⁸ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 17-18.

⁵⁹ I samotný Filón (*De opif.* 27) popisuje nebe za sídlo „zjevných a vnímatelných bohů“ (θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν).

⁶⁰ Scott (*Hermetica*, vol. II, s. 127) se domnívá, že pasáž nehovoří o astrálních božstvech, ale přímo o živlech. Ostatní badatelé s ním však nesouhlasí (cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 225). Chlup tuto pasáž interpretuje

předznamenáno, rostlinstvo, což je hlavní rozdíl oproti odpovídající pasáži v *Genesi* (1,20–21), kterou jinak hermetický text sleduje poměrně těsně. Na rozdíl od *Genese* tu není explicitně vyjádřeno povstávání živočichů z jejich habitatů, nicméně užití slova ἀνίημι („vysílám“, Chlup na tomto místě překládá „nechal vzejít“) napovídá, že autor měl patrně na mysli tutéž ideu.

Dále text hovoří o stvoření lidí (ze semen⁶¹) a o jejich pozemském údělu. Badatelé většinou zdůrazňují fakt, že tu není (na rozdíl od *Genese* či *Poimandra*) žádný ostrý předěl mezi stvořením zvířat a stvořením člověka. Po stvoření člověka „k obrazu božímu“, které hraje v biblickém diskursu a v *Poimandrovi* tolik významnou roli, tu není ani stopy. Hermetický autor, jak si správně všímá Chlup (*Corpus hermeticum*, s. 343), dokonce o lidech referuje pouze v plurálu, tedy chybí jakákoliv koncepce prvotního člověka. Spis se rovněž nemůže pochlubit ani žádnou rozvinutější antropologií: podle právě zkoumané pasáže je hlavním údělem člověka množit se a růst⁶², ovládnout přírodu, objevovat vědy a umění a kontemplotvat Boží díla a poznávat Boha skrze jeho díla. Tyto motivy jsou podle badatelů židovského původu.⁶³ Zajímavá je též poznámka o tom, že lidé mají poznávat „neklidné úděly všeho dobrého a zlého“⁶⁴ (překl. R. Chlup). Bezpochyby jde o inspiraci biblickým stromem poznání dobrého a zlého z *Gen.* 2,17, oproti Bibli se však zdá, že hodnotící stanovisko je obráceno a poznávání je žádoucím a Bohem chtěným.⁶⁵ Po jakékoliv zmínce o učení o pádu tu není stopy.

4) Eschatologie (§ 4): V závěrečné pasáži již spis přestává pracovat s motivy z *Genese* a autor se tu pokouší nastínit svou koncepci smyslu lidského života. Zdá se však, že eschatologie ve světonázoru našeho hermetického autora nezastávala příliš důležité místo, údělem člověka je žít, zmoudřet tak, jak to dovolí astrální božstva a zemřít.⁶⁶ Nenacházíme tu ani žádnou koncepci posmrtného života, žádný trest či odměnu za skutky. Jediným rozdílem je, že po některých významných lidech zbude památka na jejich život. Chlup (*Corpus hermeticum*, s. 344) píše, že „postoj našeho spisu se téměř blíží archaické mentalitě s jejím důrazem na slávu a na významné činy, které po člověku zůstanou a které si ještě

astrologicky, takže „různí živočichové a rostliny (jsou) přiřazeni do správy různých nebeských bohů.“ (*Corpus hermeticum*, s. 343).

⁶¹ Text užívá poněkud obskurního slovesa σπερμολογέω, které běžně znamená „sbírám semena“, patrně je však míněno zasévání (viz Dodd, *Bible and the Greeks*, s. 226).

⁶² Výzva k množení a růstu je tu dána poněkud neřeckou konstrukcí εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει („aby rostli v růstu a rozmnožovali se v množství“), což má podle badatelů představovat hebraismus, konkrétně nápodobu hebrejské vazby infinitivu absolutního. Tato vazba však v *Septuagintě* není a nenalezneme ji ani v hebrejském originálu. Je proto pravděpodobné, že autor ji má z jiného dokumentu helénistického judaismu.

⁶³ Nock et Festugière, *Corpus hermeticum*, tome I, s. 46, pozn. 9.

⁶⁴ μοίρας ὀχλουμένας γνῶναι ἀγαθῶν καὶ φαύλων.

⁶⁵ Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 128. Cf. Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 344. Viz též Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 230 pro srovnání s antickou židovskou literaturou (*Sírachovec a Kniha Henochova*), kde je motiv poznávání dobrého a zlého rovněž hodnocen pozitivně.

⁶⁶ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 230.

dlouhé generace budou připomínat.“⁶⁷ Toto pojetí je v zásadě ve shodě s některými částmi hebrejské bible (např. *Kazatel*), kde rovněž o posmrtném životě není zmínky.⁶⁸ V samotném závěru celého spisu nalezneme zmínku o cyklickém obnovování, není však jisté, zda se jedná o kosmické cykly ve stoickém smyslu či o prosté přírodní cykly (roční období atd.).⁶⁹

Když si tedy text celého traktátu shrneme, vidíme, že s biblickou kosmogonií sice pracuje celkem systematicky a narážky na ní se objevují v průběhu celého textu (s výjimkou posledního odstavce). Obsah, či snad lépe kosmologie, které se za popisem stvoření v *Posvátné řeči* skrývá, je však od biblického poselství značně odlišná. Není tu žádný transcendentní Bůh, který by tvořil svět z vlastní vůle a není zde ani žádný člověk, který by s Bohem navazoval osobní vztah. Bůh je zde spíše přírodním procesem nežli osobou.

Přestože se náš autor bezpochyby opírá o text Septuaginty,⁷⁰ nic, co by upomínalo na židovský partikularismus, v traktátu není přítomno. Obzvláště nápadná je absence jakékoliv zmínky o sedmém dni stvoření (Šabat). Autor si z Bible bere pouze ty aspekty, které znějí co nejvíce univerzalisticky, jako je monoteismus (doplněn o astrální božstva), motiv prvotního chaosu, svaté světlo etc. Jak již bylo řečeno výše, badatelé se většinou domnívají, že základním motivem autora bylo smířit *Genesi* s vědou a stoickou filosofií. Je však otázkou, proč si náš hermetik dával vůbec tu práci něco takového dělat a proč se nespokojil s již existujícími stoickými kosmogoniemi. Roli mohla hrát značná prestiž, jíž se biblický text a tehdejší helénistický judaismus v některých kruzích těšil. Druhou možností je, že autor *Posvátné řeči* měl k biblickému textu a k judaismu nějakou užší vazbu. To nás přivádí k otázce, kdo vlastně autorem hermetického textu mohl být. Touto otázkou se však budu zabývat až později (viz níže, kap. 2.4.).

2.3. Poimandrés

Druhým hermetickým traktátem, kterým bych se chtěl zabývat, je první traktát sbírky *Corpus hermeticum*, zvaný *Poimandrés Herma Trismegista* (Ἡρμού τρισμεγίστου Ποιμάνδρης). Stejně jako u *C. H. III* se badatelé domnívají, že Hermovo jméno původně v názvu traktátu nefigurovalo a že se jedná až o pozdější dodatek.⁷¹

Obsahem traktátu je zjevení, kterého se dostalo blíže neznámému prorokovi, kterého pozdější tradice identifikovala s Hermem Trismegistem, od Boha, který se prorokovi představí jako „Poimandrés“. Možné etymologie a významy tohoto jména

⁶⁷ Copenhaver (*Hermetica*, s. 131) naopak tvrdí, že danou pasáž je možno chápat i obráceně jako znevážení pozemských pomníků, které stejně nevydrží a časem podlehnou zkáze.

⁶⁸ Nock et Festugière, *Corpus hermeticum*, s. 43. Cf. M. Lyčka, „Duše v judaismu“, in R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 2007, s. 148–150.

⁶⁹ Viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 344. Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 232) srovnává stoické učení o cyklech s farizejským učením o vzkříšení a píše, že stoický student si nemusel všimnout rozdílu mezi oběma koncepcemi. Tato teorie se mi však nejeví příliš přesvědčivá.

⁷⁰ Či alespoň o nějaký jiný židovský text, který z Bible vychází, viz výše pozn. 53.

⁷¹ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 36, pozn. 5.

shrnuje Kingsleyho článek.⁷² Ten v současné době za nejvěrohodnější etymologii považuje tu, se kterou přišel již r. 1925 L. Griffith a která jméno odvozuje koptského *p-eime n-ré*, které znamená „znalost (boha) Re“ („knowledge of Ra“), což dobře zapadá do celkového rámce traktátu⁷³ (viz dále). V rámci hermetické tradice bylo však jméno „Poimandrés“ vykládáno jako ποιμήν ἀνδρῶν⁷⁴ („pastýř lidí“, resp. „pastýř mužů“) a je možné, že původní koptský výraz byl schválně upraven tak, aby tento výklad asocioval.

Co se týče stáří traktátu, *Poimandrés* bývá považován za jeden z nejstarších spisů z celé sbírky (Spolu s *Posvátnou řečí*). Reitzenstein považoval autora spisu za současníka Filóna Alexandrijského (kolem přelomu letopočtu) s tím, že text se dále upravoval.⁷⁵ Scott jej datoval do 2. st. o. l. a Dodd se domnívá, že byl napsán buď koncem 1. či začátkem 2. st. o. l.⁷⁶ Stejně jako u *Posvátné řeči* se badatelé domnívají, že text původně s Hermem nijak nesouvisel (neboť v celém spise není jmenován, přestože v traktátu je mnoho míst, které k tomu přímo vybízejí⁷⁷) a že hermetickou tradicí byl absorbován teprve ex post.

Z celé sbírky se jedná o nejznámější a také nejvíce studovaný traktát. Jedním z důvodů je, že z jednotlivých hermetických spisů předkládá asi nejucelenější nauku počínaje vznikem a fungováním světa přes vysvětlení situace člověka ve světě a konče eschatologickou vizí toho, co se děje s člověkem po smrti (pokud žil podle naučení v traktátu obsažených). Nás bude na traktátu nejvíce zajímat motiv stvoření světa, který se stejně jako v *Posvátné řeči* opírá o biblické líčení hexameru, které však zpracovává jiným způsobem.⁷⁸ Pro úplnost se však budeme ve zkratce věnovat i ostatním pasážím.

1) Poimandrovo zjevení (§ 1–3): Úvodní část vytváří jakýsi dějový rámec celého spisu. Ten má formu autobiografické výpovědi bezejmenného proroka („Herma“), kterému se zjeví Bůh v podobě „čehosi převelikého“ a představí se jako „Poimandrés, Nús“⁷⁹ (tj. „vědomí, mysl“) svrchovanosti“. Pokud je výše uvedená Griffithova etymologie slova „Poimandrés“ - tedy „znalost (boha) Re“ správná, titul „Nús svrchovanosti“ by bylo lze

⁷² P. Kingsley, „Poimandres: the Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica“, in Roelof van den Broek and Cis van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam: In de Pelikaan, 2000, s. 41–76. Kromě etymologie slova „Poimandrés“ se článek také zabývá egyptským substrátem hermetik a také přichází s podle mého názoru jednou z nejlepších teorií o tom, co vlastně hermetika jsou za fenomén a jak k nim přistupovat.

⁷³ Ibid., s. 47–48. Kingsley Griffithovu etymologii v zásadě uznává a „vylepšuje“ ji tím, že za základ považuje koptské *p-eime nte-ré* (téhož významu).

⁷⁴ Doklad o tom je již v *C.H. XIII*, který se na Poimandra explicitně odkazuje.

⁷⁵ Viz Reitzenstein, *Poimandres*, kap. I „Alter des Poimandres“.

⁷⁶ Podrobněji k problematice datace viz Dodd, *The Bible and the Greeks*, kap. IX „The Date of Poimandres“.

⁷⁷ Viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 37.

⁷⁸ Pro přehledné srovnání podobných formulací v *Genesi* a *Poimandrovi* viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 300.

⁷⁹ Nús (Noůc) je další jméno Boha v *C.H. I*.

chápat jako autochtonní etymologický výklad ke jménu „Poimandrés“, neboť bůh Re bývá v řecko-egyptských magických papyrech často titulován jako „svrchovaný“ (αὐθέντης).⁸⁰

Poimandrés vyzve proroka, aby se tázal na cokoliv, co chce zvědět. Ten tak učiní a Poimandrés jej začne zasvěcovat do svých nauk pomocí vizí.

2) První vize a její výklad (§ 4–6): Vize začíná obrazem neomezeného světla, které v prorokovi vzbuzuje kladné emoce. O chvíli později se ze světla vydělí⁸¹ temnota a promění se ve „vlhkou Přírozenost“ (ὕγρα φύσις). Z té vychází kouř jako z ohně, zmítá sebou a křičí. Ze světla vyjde „svaté Slovo“ (λόγος ἅγιος) a vstoupí do vlhké Přírozenosti, ze které následně vyšlehne oheň následován pneumatem a vzduchem. Dole zůstanou těžké živly země a voda, smíšené v jednu hmotu a zmítané pneumatickým Slovem. Inspirace první kapitolou *Genese*, konkrétně popisem událostí prvního a druhého dne stvoření, je zřejmá. Přesto spis jednotlivé motivy vytrhává z kontextu a různě kombinuje a proměňuje.

V Bibli je Bůh tvůrcem světla, které tvoří prvního dne. Oproti tomu v *Poimandrovi* bůh světlo netvoří, nýbrž sám je světlem je, jak výslovně říká Poimandrés prorokovi při svém výkladu této vize. Někteří badatelé⁸² tento obraz odvozují z Íránu, nicméně spojení Boha se světlem lze též najít i v Bibli.⁸³ Temnota, která se vyděluje ze světla, je bezpochyby biblickou „temnotou nad propastí“ z *Gen. 1,2*.⁸⁴ Vzhledem k tomu, že na rozdíl od Bible, kde temnota světlu předchází, zde je pořadí obráceno, toto místo zároveň odpovídá biblickému oddělení světla od tmy, které těsně následuje (*Gen. 1,4*). Zároveň je důležitým rozdílem oproti *Genesi*, že mezitím co v Bibli bůh prvotní chaos tvoří *ex nihilo*, v *Poimandrovi* temnota z Boha emanuje (či je na něm nezávislá, viz pozn. 81).

Temnota je v Bibli při líčení prvotního chaosu doplněna obrazem známého „Božího ducha (πνεῦμα θεοῦ), vznášejícího se nad vodami“. Pro hermetického autora jsou však voda a pneuma prvky již zformovaného kosmu, a proto je z obrazu prvotního chaosu vylučuje.⁸⁵ Přesněji řečeno, biblický primordiální akvatický chaos mění za vlhkou Přírozenost, ve kterou se temnota transmorfuje. Ta je popisována v textu jako „zmítající se“ (τεταραγμένη), což Dodd vykládá jako odkaz na biblického božího ducha prohánějícího se nad vodou. Podle

⁸⁰ Cf. Ex. 3,14, kde Hospodin podle badatelů také podává jakýsi etymologický výklad svého čtyřpísmenného jména (viz J. Heller, heslo „Jahve“ in J. Prosecký (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 1999.).

⁸¹ Text nehovoří úplně jasně o tom, kde má temnota svůj počátek, a badatelé místo vykládají různě. Uvedené pojetí temnoty jako odvozené od světla mi připadá jako nejsmysluplnější, a proto se jej budu držet (cf. Chlup. *Corpus hermeticum*, s. 302, a Festugière, *La Révélation*, tome IV, s. 41).

⁸² Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 20.

⁸³ Cf. např. Iz. 16,19: „Už nebudeš mít slunce za světlo dne, ani jas měsíce ti nebude svítit. Hospodin ti bude světlem věčným, tvůj Bůh tvou oslavou.“ Chlup (*Corpus hermeticum*, s. 302) tvrdí, že obraz světla jakožto plnosti bytí je příliš obecný na to, aby jej šlo odvozovat z nějaké konkrétní tradice.

⁸⁴ Za zmínku stojí, že ačkoliv tu temnota tvoří určitou opozici k Bohu-světlu, zároveň je z něho odvozena a tedy je sama de facto božského původu. Tento aspekt, který poněkud mírní dualismus celého spisu, ve své práci obzvláště zdůrazňuje Chlup. Je možné, že i toto „celostnější“ pojetí Boha, který je původcem i „zlé“ látky, mohlo být inspirováno biblickou koncepcí Hospodina - cf. Iz. 45,7: „Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci.“

Chlupa má obraz zmítající se a křičící Přírozenosti evokovat představu rozbouřeného oceánu z *Gen. 1,2*.⁸⁶ Nock oproti tomu daný obraz asociuje spíše s porodními bolestmi.⁸⁷ Tento výklad se zdá být též na místě, neboť vpád božského Slova do Přírozenosti, který v textu dále následuje, má podle některých badatelů sexuální konotace.⁸⁸ Kouř, který z vlhké Přírozenosti vychází „jako z ohně“, je poněkud matoucí a Scott se domnívá, že se jedná o hermetikovu interpretaci biblické „temnoty nad propastí“, která je však odlišná od prvotní temnoty, ze které vlhká Přírozenost povstala. Podle mého názoru tu hermetický autor možná pouze naznačuje, že vlhká Přírozenost není čistě akvatického charakteru a že v sobě zahrnuje i ostatní živly, tedy i oheň.

Svaté Slovo, které vstoupí do vlhké Přírozenosti, má jistě svůj původ ve stvořitelských výrocích v Bibli, kterými jsou přiváděny v existenci jednotlivé části empirického světa. Zde je však Slovo pouze jedno, je hypostazováno a je titulováno jako „Boží syn“ stejně jako u Filóna. Druhým zdrojem, ze kterého hermetik své pojetí Logu čerpá, je stoická filosofie, ve které je imanentním řádem, který prostupuje celým kosmem.⁸⁹ Koncepce *Poimandrova* Logu a jeho vztah k Bohu-Nús je složitá a zprvu jí nerozumí ani sám prorok. Od Poimandra se mu dostane nepřilíš průhledné odpovědi: „To, co v tobě, co vidí a slyší, je Slovo Pána, Nús je pak Bohem Otcem⁹⁰. Jeden od druhého nejsou odděleni. V jejich jednotě totiž spočívá Život.“ (překl. R. Chlup). Smyslem této výpovědi se zdá být to, že mezi Nús-Otcem a Logem je vztah analogický ke vztahu mezi myslí a schopností formulovat myšlenky do slov v lidské psychologii.⁹¹ Chlup (*Corpus hermeticum*, s. 305) se domnívá, že vztah Logu ke smyslovému vnímání je takový, že dokáže „smyslová data skládat dohromady ve smysluplný celek, podobně jako když na kosmické rovině Logos zevnitř strukturuje živly a dává jim řád.“ Rovněž se z této výpovědi zdá, že individuální mysl člověka (voūς) je nějakým smyslu totožná s Nús-Otcem.⁹² Život (Ζωή) zde Dillon vykládá jako třetí postavu božské trojice, která by měla postavení analogické k postavení Ducha svatého v křesťanství (jenž, jak Dillon správně poznamenává, je v původním hebrejském pojetí femininní). To se však nezdá být věrohodné, a pokud bychom za každou cenu chtěli hledat analogii, Duch svatý by spíše odpovídal hermetickému Logu, neboť jako je Logos přítomný v lidech a umožňuje jim vnímat, tak Svätý duch v hebrejské tradici umožňuje prorokování, tedy určité zvláštní vnímání Boha.⁹³ Reitzensteinova teze, že hermetický Logos v sobě zahrnuje archetypální svět jako u Filóna, není obecně přijímána.⁹⁴

⁸⁵ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 103–104. Cf. výše odpovídající místo v *C.H. III*.

⁸⁶ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 302 a pozn. ad loc. Cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 103–106.

⁸⁷ Nock et Festugière, *Corpus hermeticum*, s. 15.

⁸⁸ Ibid. Cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 128.

⁸⁹ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 304; Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 24.

⁹⁰ Scott a Dodd se domnívají, že termíny „Pán“ a „Bůh Otec“ jsou pozdější křesťanské interpolace (Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 117–118; Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 26).

⁹¹ Dodd, *Bible and the Greeks*, s. 119.

⁹² Dillon, *The Middle Platonists*, s. 390.

⁹³ Cf. *Joel*, 3,1: „Vyleji svého ducha na každé tělo. Vaši synové i vaše dcery budou prorokovat, vaši starci budou mít sny, vaši jinoši budou mít (prorocká) vidění.“

⁹⁴ Reitzenstein, *Poimandres*, s. 42. Cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 119–120.

Hlavní zásluhou Slova je, že poté, co pronikne do Přírozenosti, ji přiměje k „porodu“ jednotlivých živlů, které se uspořádají ve vertikálním pořadí odshora: oheň – pneuma – vzduch. Pneuma je zde trochu problematické, neboť není živlem jako takovým a patrně je třeba jej zde chápat jako směs horký vzduch či jako směs vzduchu a ohně (cf. výše pneuma v C.H. III), jak vyplývá z jeho polohy mezi nimi. Toto vydělení živlů v biblickém textu odpovídá oddělení horních vod od spodních, je však chápáno prizmatem stoické fyziky. Zvláště nápadným rozdílem oproti *Genezi* je přítomnost vzduchu (ἀήρ), který biblický text nezná. V souladu s biblickým textem také dosud oba dolů tíhnoucí elementy, země a voda, zůstávají prozatím smíšený a jsou zmítány pneumatickým Slovem, které se nad nimi prohání (διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον) (podobně jako v *Gen.* 1,2). Chlup tuto narážku na prvotní stav v Bibli vykládá tak, že hermetik patrně „první dva verše *Genese* chápe jako úvodní souhrn vlastního mýtu v 1,3–2,3 a cítí potřebu upřesnit, ke které z jeho fází se prohánění pneumaty váže“.⁹⁵ Logos je zde podle Dodda (*The Bible and the Greeks*, s. 125) popisován jako pneumatický proto, že slovo je tvořeno dechem (což je jedním z významů slova πνεῦμα) a jednak také v návaznosti na Ž. 33,6, kde v *Septuagintě* logos a pneuma stojí v paralelismu jako prostředníci Boží tvůrčí činnosti.⁹⁶

2) Druhá vize: kosmogonie (§ 7–11): Po první vizi a jejím stručném výkladu následuje vize druhá, která podle Reitzensteina „opakuje tu první, ale nemá s ní žádnou souvislost.“⁹⁷

Druhá vize začíná stejně jako první obrazem světla, které tentokrát není zcela homogenní a je obklopeno bezpočtem mocností. Mocnosti (δυνάμεις) jsou v helénistickém judaismu prostředníci, kteří umožňují styk mezi Bohem a stvořeným světem. V *Septuagintě* je jedním z častých Božích jmen Κύριος τῶν δυνάμεων „Hospodin zástupů“ - přičemž „zástupy“ tu mohou znamenat jak vojenské síly Izraele, tak nebeský Hospodinův dvůr.⁹⁸ Podle Kováře (*Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, s. 184) má tato helénisticko-židovská koncepce zdroje v platónském učení o idejích, stoické nauce o působivých příčinách (λόγοι σπερματικοί), v biblických představách o andělech a v řeckém pojetí daimonů. Hermetické pojetí mocností buď čerpá z podobných zdrojů, nebo již přejímá hotovou koncepci přímo z helénistického judaismu, což se zdá být pravděpodobnější.⁹⁹ Jakou přesnou úlohu mají mocnosti v *Poimandrovi*, není jisté - Scott (*Hermetica*, vol. II, s. 12)

⁹⁵ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 304.

⁹⁶ „Nebesa byla učiněna Hospodinovým slovem, dechem jeho úst pak všechn jejich zástup“ (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν).

⁹⁷ Reitzenstein, *Poimandres*, s. 38. Podle Chlupa (*Corpus hermeticum*, s. 305, pozn. 4) druhá vize ukazuje pohled na ty samé události, ale z druhé strany, v centru zájmu tu už není temnota a ustanovení nižšího, materiálního světa, ale naopak vyšší archetypální svět. Rovněž se nabízí srovnání s *Genesisí*, která také obsahuje dvě vyprávění o stvoření: první, které se zabývá především systematickým líčením stvoření přírody (*Gen.* 1,1–2,3), a druhé, které zaměřuje svou pozornost na stvoření člověka a pád (*Gen.* 2,4) - což jsou shodou okolností také témata, která rozpracovává druhá *Poimandrova* vize.

⁹⁸ Hebrejským originálem pro δυνάμεις je výraz נִיחָצִץ, který již sám v pozdějším stádiu biblické hebrejštiny může označovat nebeské bytosti podřízené Hospodinu, viz Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 110.

⁹⁹ Tak Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 110–111. Festugière se věnuje mocnostem v *Corpus hermeticum* v *La Révélation*, tome III, kap. III „Les Puissances“ (s. 153n.) a odvozuje je spíše z řeckých zdrojů.

si například klade otázku, zdali sám Poimandrés není jen jednou z mocností Boha-Nús, ale nakonec na tuto otázku odpovídá negativně. Podle Chlupa (*Corpus hermeticum*, s. 306) představují „různé bezprostřední ‚aspekty‘ prvotního Světla-Boha, které představují zárodek plurality v jednotě.“

Světlo s mocnostmi se ve vizi stane „neohraničeným Kosmem“. Kosmos, o kterém je zde řeč, je, jak sám Poimandrés v této pasáži vysvětluje, kosmos noetický (κόσμος νοητός), který plní funkci nehmotného archetypálního vzoru, podle kterého se bude dále formovat svět hmotný, smyslově vnímatelný (κόσμος αἰσθητός).¹⁰⁰ Prvním krokem k vytvoření tohoto vnímatelného světa je vymezení jeho hranic pomocí elementu ohně, které Scott (*Hermetica*, vol. II s. 30) přirovnává k biblickému stvoření nebeské klenby.

V následující pasáži podává Poimandrés alternativní výklad k původu živlů Přírozenosti: „Z Boží Vůle, jež do sebe pojala Slovo, a když byla uspořádána v Kosmos prostřednictvím svých živlů a svých výplodů, duší.“ Jak píše Chlup, překvapující na této pasáži je fakt, že Boží Vůle zde zastává stejnou funkci, jakou v první vizi zastávala Přírozenost - tedy pojímá do sebe boží Slovo a organizuje se ve vnímatelný kosmos. Z tohoto důvodu také Reitzenstein (*Poimandres*, s. 41) tyto dvě entity ztotožňuje a chápe panteisticky. Chlup je ve své interpretaci zdrženlivější a pouze z pasáže vyvozuje, že „Přírozenost není silou od Boha oddělenou, nýbrž z něj i ona vyvěrá a je vposledku božská.“ Podobně pasáž chápe i Dodd, který soudí, že obě verze stvoření (první s Přírozeností, druhá s Vůlí Boží) se spíše doplňují, než aby si odporovaly, a že díky zapojení postavy Vůle text překlenuje propast mezi Bohem a stvořením.

Postava Boží vůle je zajímavá a je bezpochyby přejata z Bible. Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 129) alespoň tvrdí, že před Poimandrem je jediný výskyt tohoto termínu v *Septuagintě*. V obratu „spatřila krásný kosmos“ (ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον) spatřuje Dodd narážku na biblické „A viděl Bůh, že je to dobré/krásné.“¹⁰¹ (καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν). Hlavní rozdíl však spočívá v tom, že zatímco v Bibli je takto hodnocen stvořený, fyzický svět, v *Poimandrovi* je krásným kosmem míněn kosmos nehmotný, noetický. Ten se Vůle Boží také rozhodne za pomoci Logu napodobit jako svůj vzor. O tomto fyzickém světě se však již nepraví, zdali je dobrý, zároveň tu však nemáme žádné jeho explicitní odsouzení jako třeba v gnostických textech.

Celá koncepce noetického kosmu je pochopitelně nebiblická a autor *Poimandra* ji přejímá z platonismu. U Filóna se setkáváme s velmi podobnou koncepcí, ten ji však odvozuje (resp. tváří se, jako by ji odvozoval) z biblického textu, kde spatřuje narážku na noetický kosmos hned v *Gen.* 1,2, který hovoří o „neviditelné zemi“ (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος). *Poimandres* se však o podobné propojení s biblickým textem nepokouší a Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 112–113) spekuluje, že v řeckém textu, se kterým hermetik pracoval, mohlo místo slova ἀόρατος („neviditelný“) stát slovo ἀόριστος („neomezený“). Bylo-li by tomu tak, pak by θεᾶ ἀόριστος („neohraničený výjev“) z §4 mohlo představovat odkaz na tuto hypotetickou pasáž. Tato spekulace se však zdá být příliš vykonstruovaná.

¹⁰⁰ Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 28. Cf. Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 306.

¹⁰¹ Řecké slovo καλός může znamenat jak „dobrý“, tak i „krásný“.

Po stvoření fyzického kosmu Nús–Bůh svým slovem porodí (ἀπεκύησε) druhého Nús, a to sice Nús–Démiúrگا (tj. „Tvůrce“). Text tak celkem zajímavým způsobem kombinuje jednak slova asociující fyzické zrození (v pasáži se o Nús–Bohu explicitně hovoří jako o oboupohlavním), které má zdůraznit synovství Démiúrگا vůči Bohu, s duchovnějším stvořením pomocí slova,¹⁰² které navíc asociuje biblické stvořitelské výroky.¹⁰³ Postava Démiúrگا se poprvé objevuje u Platóna v dialogu *Tímaios* a známá je především z gnóze, kde hraje roli zlého odpůrce prvotního Stvořitele. V *Poimandrovi* však žádná opozice mezi Bohem a Tvůrcem není a Démiúrگا jedná čistě ve shodě s vůlí Nús–Boha.¹⁰⁴

Nús–Bůh je na tomto místě charakterizován jako „světlo a život“ (ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων). Identifikace Boha se světlem není v traktátu nic nového a jak jsme viděli, je pro ni možné nalézt předobraz i v Bibli.¹⁰⁵ Co se týče života, Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 134) poznamenává, že Hospodin v Bibli nikde s životem přímo identifikován není, nicméně časté je užívání epiteta *El chai*, „Bůh života“ a pro srovnání cituje Ž. 36 „U tebe je pramen žití, když ty jsi nám světlem, spatřujeme světlo.“ Zatímco tedy v Bibli je Bůh spíše zdrojem života a světla, *Poimandrés* klade důraz na imanentní aspekt Boha a s životem a světlem jej přímo ztotožňuje. Dodd se domnívá, že *Poimandrově* pojetí Boha nakonec může být Bibli inspirované, protože prvním stvořitelským aktem v *Genesi* je stvoření světla a závěrečným činem je vdechnutí života do chřípí Adamova. Démiúrگا je v kontrastu k Bohu popsán jako „bůh ohně a pneumatu“ (θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος), což Chlup (*Corpus hermeticum*, s. 308) chápe jako „fyzičtější obdoby toho, co je v Nús–Bohu přítomno jakožto Světlo a Život“.

O Tvůrci se dále praví, že je „soudopstatný (ὁμοούσιος) s Božím Logem.“ Je to logické, neboť obě entity působí jako prostředníci mezi Bohem a látkovým světem. Podle Dillona (*The Middle Platonists*, s. 390) je hlavním rozdílem mezi nimi to, že zatímco Logos „se může volně pohybovat nahoru a dolů“ napříč sférami bytí, Démiúrگاovo stanoviště je fixované na sféru ohně a pneumatu, což jsou v *Poimandrově*, kosmologii v podstatě nebesa.¹⁰⁶ Rozdíl je ovšem i v původu obou konceptů - Démiúrگا je přejatý z platonismu, zatímco idea Logu pochází spíše ze stoické filosofie helénisticko-židovské tradice. Hermetik se vzniklé redundance elegantně zbaví tím, že Démiúrگا a Logos nechá splynout, resp. Logos se s Démiúrگem sjednotí a zmizí ze scény.

V Bibli samozřejmě po žádném jiném tvůrci, než je Hospodin, není ani stopy, nicméně v helénistickém judaismu jsou, jak již bylo řečeno, též hojné spekulace o různých prostřednících mezi Bohem a světem.¹⁰⁷ Důvodem k tomu je patrně čím dál abstraktnější a transcendentnější pojetí Boha, které vytvářelo čím dál větší propast mezi Bohem a jeho stvořením, kterou bylo potřeba nějak překlenout. Hermetik to patrně pociťoval stejně a z toho důvodu zprostředkující síly (mocnosti, Logos, Nús–Démiúrگا) zavádí. Bible k tomu

¹⁰² Slovem zde patrně není míněn hypostazovaný Logos, o kterém byla řeč výše. Cf. Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 155, pozn. 14.

¹⁰³ „I řekl Bůh... a stalo se.“

¹⁰⁴ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 307.

¹⁰⁵ Viz výše, pozn. 81.

¹⁰⁶ Viz Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 130), který o Démiúrگovi mluví přímo jako o „bohu nebes“.

¹⁰⁷ Viz Kovář, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, s. 184n.

sama poskytuje určitý předobraz v podobě božských poslů - „andělů“ - kteří též často smrtelníkům zprostředkovávají styk s Hospodinem a hermetik mohl čerpat i z této koncepce.

Démiúrgos poté, co je stvořen, sám stvoří „sedmero jakýchsi Správců (διοικητάς) objímajících v kruzích vnímatelný Kosmos“ a kteří mají na starosti Osud (εἰμαρμένη). Jedná se o jakási planetární božstva, která jsou známa i z jiných předovýchodních kosmologií.¹⁰⁸ Na rozdíl od nich však v *Poimandrovi* nejsou chápána negativně. Jejich sídlem je Démiúrgova sféra ohně a pneumaty (= nebe), kde jsou uspořádána podle tradičního schématu.¹⁰⁹ Tato pasáž odpovídá *Gen.* 1,16, kde Hospodin tvoří Slunce, Měsíc a hvězdy. Astrologické chápání v Bibli není a údajně o astrologii v hebrejské Bibli není jediné zmínky.¹¹⁰ Přesto však mohl hermetický autor spatřovat astrologickou narážku v *Gen.* 1,16: „Učinil tedy Bůh dvě veliká světla: větší světlo, aby vládlo (εἰς ἄρχάς) ve dne, a menší světlo, aby vládlo v noci.“¹¹¹

Nús-Tvůrce spolu s Logem uvede planetární tělesa v pohyb. Jejich oběh způsobí, že z dolů tíhnoucích živlů z vůle Nús¹¹² povstanou nerozumní (ἄλογα)¹¹³ živokové. Traktát je zde opět v užším kontaktu s textem Bible (kde stvoření zvířat taktéž následuje hned po stvoření nebeských těles) a tak zvířata povstávají ze svých biotopů: voda vydává plovoucí zvířata, země čtvernožce a plazy a vzduch létavce. Text nás tu rovněž spravuje o tom, že země a voda již byly (v souladu s *Genesisí*) od sebe odděleny. Hlavním rozdílem oproti biblickému textu jsou původ ptactva ze vzduchu, který v *Genesisí* není. Autor jej bezpochyby doplňuje, protože mu jde o vytvoření celistvějšího vědeckého systému. Biblický text sleduje jiné cíle jako oslavu Boha jakožto stvořitele a tyto ambice si neklade. Dalším nápadným rozdílem je absence jakékoliv zmínky o rostlinné říši. Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 143–4) se domnívá, že se hermetický autor mohl přehlédnout. Rovněž je možné se domnívat, že hermetikovi nevyhovovalo biblické „nevědecké“ stvoření vegetace před Sluncem, ale zároveň pro něho otázka stvoření rostlinstva nebyla natolik důležitá, aby jejich stvoření přesunul na jiné místo v narativu (na rozdíl od autora *Posvátné řeči* - viz výše) a rovnou přistoupil k dalšímu tématu, kterým je stvoření člověka.

3) Druhá vize: antropogonie, pád a úděl člověka (§ 12 - 23): Stvoření člověka představuje podle Dodda (*The Bible and the Greeks*, s. 144) v *Poimandrovi* i v *Genesisí* „novou kapitolu“. Člověka stvoří samotný Nús-Bůh, což jej klade na stejnou rovinu jako Démiúrگا a Logos a de facto to z něho činí jejich sourozence. Člověk je stvořen jako rovný (ἴσος) Bohu, má podobu svého otce, tj. Boha (τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων) a Bůh mu z lásky předá moc

¹⁰⁸ Viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 308, pozn. 8.

¹⁰⁹ Nejvýše je Saturn a dále pod ním Jupiter, Mars, Slunce, Venuše, Merkur a nakonec Luna. Toto pořadí sice ve spise není explicitně zmíněno, nicméně z dalšího textu jednoznačně vyplývá (viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 163, pozn. 4).

¹¹⁰ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 139. Cf. též K. Goldmann, „Izrael je nad hvězdami“, *Dingir* 16.2 (2013), s. 57.

¹¹¹ O dva verše dále se používá stejného obratu i o hvězdách. Viz Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 139.

¹¹² Badatelé se přou o to, který Nús je zde míněn. Reitzenstein a Scott jsou názoru, že jde o Démiúrگا, Chlup a Dodd, že se jedná o Nús-Boha. Téhož názoru je i Nock, který podotýká, že se tím mírní dualismus textu.

¹¹³ Text si zde hraje s narážkou na Logos, který dolů tíhnoucí živly opustil, jak v textu explicitně stojí.

nad všemi svými výtvoři (čímž jsou míněny spíše výtvoři Nús-Tvůrce¹¹⁴). Souvislost s *Genesí* je zřejmá - zde je Adam (tj. „Člověk“) stvořen „k obrazu božímu“ (κατ' εικόνα θεοῦ) a je mu dána moc nad všemi ostatními živoky (*Gen.* 1,26). Bůh si člověka zamiluje a dá mu svolení tvořit. Člověk ve stvořitelství sféře (jedná se o sféru Tvůrce) poznává planetární vládce. Ti se do něho zamilují a předají mu část své moci. O co konkrétně se jedná, se dozvídáme z dalších pasáží textu, v zásadě jde o negativně chápané vášně. Scott (*Hermetica*, vol. II, s. 47) si všímá, že pro zodpovězení otázky *unde malum* by bohatě stačila nauka o Přírozenosti a že přijímání vášní od správců je vlastně redundantní. Proto Chlup (*Corpus hermeticum*, s. 310) pasáž chápe tak, že Člověk od Správců přijímá pouze dispozice k vášním, které se plně rozvinou až právě při styku s Přírozeností. Danou pasáž pak interpretuje jako pokus o určité odstupňování či zmírnění pádu Člověka, ke kterému se již schyluje. Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 155) rovněž vyslovuje domněnku, že předávání vášní Člověku, čímž se de facto planetární správci podílejí na stvoření empirického člověka, může mít předobraz v biblickém verši *Gen.* 1,26, kde Bůh hovoří o stvoření Adama v plurálu (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον, „Učiňme člověka“.).

Člověk prorazí nebeskou klenbu, kde se setká s nižšími elementy Přírozenosti (vodou a zemí). Fysis se do Člověka, resp. do podoby Boha, kterou Člověk má, zamiluje. Člověk spatří svou vlastní (resp. Boží) podobu jako odraz na hladině vody a stín na zemi a též se zamiluje.¹¹⁵ Přírozenost a Člověk se následně spojí, což má za následek inkarnaci Člověka, který je od té doby podvojnou bytostí: je fyzický a smrtelný co do těla, ale nesmrtelný a nehmotný co do „Bytostného člověka“ (οὐσιώδη ἄνθρωπον), který tvoří pravé jádro lidské bytosti.

Právě popsaná pasáž je hermetickou interpretací biblického příběhu z třetí kapitoly *Genese* o vyhnání z ráje. Chybí tu motiv zakázaného ovoce a motiv poznání je přítomen jen v náznaku, když se o Člověku před setkáním s Fysis píše, že chtěl poznat moc Démiúrگا. Zato tu však nacházíme shodný motiv svedení ženskou bytostí, tj. Přírozeností, která je tedy hermetickou analogií k biblické Evě.¹¹⁶ Hermetik přitom celé svedení Člověka chápe a popisuje sexuálně, kdežto v *Genesi* sexuální charakter není explicitně vyjádřen a důraz je kladen spíše na neuposlechnutí Božího rozkazu. Tento motiv naopak v *Poimandrovi* zcela chybí, Člověk zde žádný předem stanovený zákaz nepřekračuje.

Zajímavým faktem je, že o prvotním Člověku se přestává mluvit v momentu jeho inkarnace. Scott si klade otázku, zda si jej máme dále představovat jako konkrétní historickou postavu, která kráčela po světě, ale dochází k názoru, že výsledkem této inkarnace je obecně hmotná existence empirických lidí: „Ἄνθρωπος passes away into ἄνθρωπος“.¹¹⁷ Schenke (*Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, s. 48) na tento výklad navazuje a

¹¹⁴ Viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 157, pozn. 8.

¹¹⁵ Zajímavé na celé pasáži je, že to, co vede k tragické události pádu, je vlastně jinak upřímná a chvályhodná láska k Bohu, která se pouze promítne na špatný objekt, ne na Boha jako takového. Mohlo by se jednat o určitou originální hermetickou adaptaci biblické modloslužby, která také spočívá v tom, že člověk věnuje úctu a lásku, která má patřit pouze Bohu, něčemu jinému.

¹¹⁶ Dodd, *Bible and the Greeks*, s. 158.

¹¹⁷ Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 44.

příběh o prvotním Člověku v *Poimandrovi* chápe jako aitiologický mýtus, který vysvětluje, že v každém člověku je část prvotního nesmrtelného Člověka.

Situaci člověka po pádu text shrnuje takto: „Je mužsko-ženský, neboť má mužsko-ženského Otce, a nepodléhá spánku, neboť pochází od nespícího¹¹⁸; přesto je však přemáhán láskou a spánkem.“¹¹⁹ Lásku a spánek badatelé vykládají jako příznaky smrtelného života a Dodd si všímá toho, že všechny Adamovy trampoty nastaly se stvořením ženy, které se odehrálo za jeho spánku. Také podotýká, že v biblickém textu nikde není jako trest za prvotní hřích explicitně uvedena smrtelnost, nicméně pozdější židovská tradice to tak chápe a náš hermetik z ní možná čerpá. Z biblického textu může být odvozena i oboupohlavnost prvotního Člověka.¹²⁰ V *Gen.* 1,27 se píše „Bůh stvořil člověka... muže a ženu je stvořil.“¹²¹ Plurál „je“ naznačuje, že to v intencích biblického autora patrně nebylo učinit z Adama androgyna, nicméně potenciál k tomuto výkladu tu lze nalézt.¹²²

V další části se text *Poimandra* od své biblické předlohy značně odpoutává a hovoří o zrození sedmi prvotních oboupohlavních lidí. Sám Poimandrés tuto část svého výkladu ohlašuje jako „tajemství, které bylo skryto až do dnešního dne.“ Badatelé mu toto prohlášení vesměs věří a danou pasáž chápou jako autorovu vlastní invenci. Sedm prvotních lidí odpovídá svou povahou působnostem sedmi planetárních vládců a jejich budoucí křížení má být patrně aition ke smíšenému temperamentu empirických lidí.¹²³ Scott (*Hermetica*, vol. II s. 52) hledá analogii v biblickém příběhu o obrech Nefilim, což by sice odpovídalo narativní posloupnosti obou textů, nicméně tím celá podobnost končí.

V této fázi se Člověk stává (skrze sedm prvotních lidí) fyzickou bytostí. Hmotné tělo se složí ze čtyř živlů, duši a mysl člověk dostane z esence prvotního Člověka, ze Života a ze Světla. Prvotní lidé jsou nadále oboupohlavní až do „dovršení cyklu“ (μέχρι περιόδου τέλους), kdy se z lidí stávají gonochoristé, a původní pouto oboupohlavnosti je nahrazeno poutem lásky.¹²⁴ Tento akt je doplněn boží výzvou k rozmnožování¹²⁵, která je sice v textu označena jako „posvátný výrok“ (ἅγιος λόγος), nicméně někteří badatelé jej vzhledem k neblahým okolnostem vyřčení chápou spíše jako kletbu.¹²⁶ Toto „dovršení cyklu“ někteří badatelé chápou jako hermetickou adaptaci biblické potopy a Scott se dokonce domnívá, že

¹¹⁸ Cf. Ž. 121,4, kde se o Hospodinu praví: „Ano, nedříme a nespí ten, jenž chrání Izraele.“

¹¹⁹ „Láskou a spánkem“ je editorská emendace.

¹²⁰ Copenhaver (*Hermetica*, s. 107) podotýká, že řecký výraz ἄνθρωπος skutečně znamená „člověk“ a - byť se gramaticky jedná o maskulinum - může označovat jak muže, tak ženu.

¹²¹ καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον... ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

¹²² Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 159.

¹²³ Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 311.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 312.

¹²⁵ Jedná se o tutéž podivuhodnou vazbu jako v *C.H. III* §3 („Rosťte v růstu a rozmnožujte se v množství“ – Αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει), která připomíná hebrejskou konstrukci infinitivu absolutního, kterážto se však v textu *Septuaginty* v této konkrétní podobě nikde nevyskytuje. Z toho lze usuzovat, že autoři obou textů čerpali buď ze shodného zdroje či že jeden čerpá z druhého (příčemž prvenství by náleželo spíše *Posvátné řeči*, viz Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 221.

biblickou pasáž popisující nástup zvířat do archy v párech (*Gen.* 6–7) si mohl hermetický autor vyložit právě v tom smyslu, že všichni živočichové byli do té doby oboupohlavní.¹²⁷

Spolu s výzvou k rozmnožování Bůh dává lidem návod na to, jak lze následky pádu překonat: „A ten, kdo je nadán myslí (ὁ ἔννοος), nechť rozpozná sebe sama coby nesmrtelného, nechť rozpozná touživou lásku coby příčinu smrti, nechť rozpozná vše, co jest.“ Klíčem k nesmrtelnosti se tedy stává poznání (γνώσις, která je ukryta ve slově ἀναγνωρισάτω - „nechť rozpozná“), což lze vzhledem k textu *Genese* interpretovat tak, že autor v podstatě sjednotil rajský strom poznání dobrého a zlého se stromem života a poznání se tedy stává cestou k věčnému životu.¹²⁸ Scott se též domnívá, že tato výzva k rozpoznání sebe sama jako součást původního nesmrtelného člověka je vlastně hermetickou obdobou smlouvy Hospodina s Noem (*Gen.* 9, 11nn.). Jakkoliv je tato teze zajímavá a časové zařazení v obou spisech je, pokud přijmeme paralelu hermetického „konce cyklu“ s biblickou povodní, shodné, obsahová podobnost zde však žádná není.

V další pasáži Poimandrés toto téma dále rozpracovává a uvádí další věci, které z pozice člověka ve světě vyplývají: tělo je špatné, protože pochází z původní temnoty, spásy může dojít jen ten, kdo se od těla obrátí ke svému bytostnému já, které je tvořeno Světlem a Živodem, stejně jako Bůh. Těm, kdo podrobí své tělo odříkání a askezi, v jejich snažení pomůže samotný Nús a „uzamkne vchody všem špatným a hanebným působnostem. Hříšníci naopak vydá do rukou „daimóna pomsty“ (τιμωρός δαίμων), který je ještě více svádí ke špatnostem a kterého Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 171, pozn. 2) srovnává s biblickým Satanem.¹²⁹ Ostrý dualismus této pasáže je samozřejmě zcela neslučitelný s biblickým pohledem, který je ve své podstatě holistický.¹³⁰

4) Eschatologie (§ 24–26): Nús je prorokem vyzván, aby mu popsal, jak vypadá „cesta vzhůru“ (ἀνόδος), čímž míní opětovné sjednocení s Bohem. K tomu dochází příznačně až po smrti. Cesta vzhůru začíná rozkladem (ἀνάλυσις) látkového těla na jednotlivé složky a odevzdáním vlastní povahy (ἦθος) daimonu.¹³¹ Dvě nerozumné složky platónské duše vznětlivost (θυμός) a žádostivost (ἐπιθυμία) se navrátí do Přirozenosti. Poté člověk zbavený fyzického těla stoupá vzhůru sedmi planetárními sférami a jednotlivým planetárním správcům odevzdává své vášně. To je překvapivé vzhledem k tomu, že svou povahu již předtím člověk předal daimonovi a potvrzuje to domněnku, že od správců člověk dostává spíše dispozice k vášním než vášně jako takové (viz výše). Poté člověk dospívá do osmé sféry (tzv. ogdoady), kde opěvuje Boha a nakonec se stává jednou z mocností a de facto splývá

¹²⁶ Viz Copenhaver, *Hermetica*, s. 112. Slovo ἄγιος skutečně může mít i význam „prokletý“. Nicméně je také možné, že posvátnost výroku se vztahuje spíše až na jeho druhou část týkající se překonání smrtelnosti, viz následující odstavce.

¹²⁷ Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 52. Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 164.

¹²⁸ Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 168.

¹²⁹ Nock (*Corpus hermeticum*, tome I, s. 24) vidí naopak souvislost s řeckými Erýniemi.

¹³⁰ K biblické antropologii a pojetí duše viz již zmíněnou stať M. Lyčky „Duše v judaismu“, s. 148–150.

¹³¹ Podle Nocka (*Corpus hermeticum*, tome II, s. 24) se jedná o jakéhosi osobního daimona, kterého má každý člověk.

s Bohem, což je konečný účel lidské existence, kterého dosahují ti, kteří žili ctnostným a zbožným životem.¹³²

Celá tato anabaze je paralelní k sestupu, který je popsán v § 13–14. K pasáži nelze vysledovat žádný biblický předobraz, motiv zpěvu mocností lze nalézt v některých žalmech.¹³³

5) Misie (§ 26 – 30): Poimandrés vyzve proroka k tomu, aby se „stal průvodcem těch, kdo jsou hodni“, a aby mohl jeho prostřednictvím spasit lidský rod, a poté splyne s mocnostmi. Prorok odchází zvěstovat nově nabytou nauku a nabádat lidi, aby se obrátili ke zbožnějšímu životu. Jeho misijní činnost je stylizována do jednoho dne, během kterého se mu podaří získat skupinu žáků, kterým předává své vědění. Po večerní modlitbě se všichni odeberou na svá lože a náš prorok usíná věčným spánkem: „Spánek těla se mi totiž stal procitnutím duše, a zavření očí pravým viděním; mé mlčení otěhotnělo dobrem a pronesené slovo zplodilo mnohá dobra.“

Motiv prorokování je pochopitelně značně rozšířený v celé Bibli, nicméně paralely lze najít i v jiných orientálních předlohách, jako například v gnózi.¹³⁴ Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 179nn.) tuto pasáž analyzuje spolu s C.H. VIII, se kterým sdílí společný charakteristický styl, a v obou hermetikách nachází značné jazykové i tematické paralely se *Septuagintou*. Je možné předpokládat, že tato pasáž je alespoň částečně autobiografická a vypovídá a že autor v ní podává svědectví o životě hermetické komunity.¹³⁵

6) Hymnus (§ 22): Závěr Poimandra tvoří oslavný hymnus na Boha. Svou formou je čistě orientální a řeckým hymnům se nijak nepodobá. Bůh je oslavován jako nekonečně mocný a nepochopitelný, je však možné s ním vstupovat do osobního vztahu prostřednictvím „obětí ve slovech“ (λογικαί θυσίαι).¹³⁶

Velmi nápadná je souvislost s židovskou liturgií, zejm. výrazy jako „Svatý jsi“ (ἅγιος εἶ) a „Požehnaný jsi“ (εὐλογητὸς εἶ) svědčí o znalosti autora některých židovských modliteb.¹³⁷

Jak je vidět, přístup *Poimandra* k biblickému textu se od přístupu *Posvátné řeči* v mnohém liší. Nápadným rozdílem jsou platónské motivy jako noetický kosmos a

¹³² O tom, co se stane s ostatními lidmi, kteří nežili tolik příkladným životem, text nehovoří.

¹³³ Např. Ž. 103,21: „Dobrořečte Hospodinu, všechny jeho zástupy (δυνάμεις), vy, kdo jste v jeho službách a plníte jeho vůli!“ Pro další paralely viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 317.

¹³⁴ Viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 317.

¹³⁵ O tom, jestli se přívrženci hermetismu sdružovali do nějakých komunit, se vedou sporu. Blíže k této problematice viz R. van den Broek, „Religious Practices in the Hermetic ‚Lodge‘: New Light from Nag Hammadi“, in Roelof van den Broek and Cis van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam: In de Pelikaan, 2000, s. 78–95.

¹³⁶ Cf. *Ozeáš*, 4,3: „Vezměte s sebou tato slova, obraťte se k Hospodinu, řekněte mu: „Promiň nám všechnu nepravost, přijmi nás laskavě, když chceme oběti býčků nahradit svými rty.“

¹³⁷ K detailnější analýze hymnu viz Pearson, „Jewish elements in *Corpus Hermeticum I*“, s. 144–146. K odkazům na další literaturu k dané problematice viz Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 318, pozn. 22.

nesmrtelná duše s důrazem na eschatologii.¹³⁸ Bůh je zde oproti *Posvátné řeči* osobní, projevuje zájem o lidi a vstupuje s nimi do vztahu. Svět je sice s Bohem spjatý, neboť povstal z Fysis, která se z Boha vydělila, nicméně zároveň je vůči světu i transcendentní. Pokud bychom tedy pojetí Boha v *C.H. III* mohli stručně charakterizovat jako panteistické, v případě *C.H. I* by bylo namísto mluvit spíše o panenteismu. Naopak společným motivem obou hermetických spisů je přizpůsobení biblické kosmogonie soudobým stoickým představám. Jak píše Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 246), autor *Poimandra* (a rovněž i autor *Posvátné řeči*) si vybral biblický mýtus o stvoření jako „nejadekvátnější prostředek (je-li podroben filosofické interpretaci) ke sdělení pravdy o Bohu, člověku a světu a tedy vedoucí k získání poznání (γνώσις), které jediné představuje skutečné požehnání pro člověka.“ Hermetikovi jde však o vytvoření univerzální, obecného, od všech lokálních tradic oproštěného systému - což je také důvod, proč se hermetici uchylují k používání obecného jazyka řecké filosofie, ačkoliv jejich aspirace jsou zjevně více náboženské než filosofické.¹³⁹ Ze stejného důvodu si podle mého názoru hermetici vybírají i biblický mýtus o stvoření pro jeho univerzalistické prvky, jako je monoteismus (který je vždy univerzálnější než polyteistický panteon s různými lokálními božstvy) a relativně „fyzikální“ popis stvoření, který stačilo, jak jsme viděli, jen trochu upravit, aby odpovídal soudobým „vědeckým“ představám (jako třeba stoické učení o čtyřech prvcích). Zároveň však oba hermetici celkem systematicky ignorují vše partikulární v mýtu o stvoření. Chybí například jakákoliv zmínka o Božím odpočinku sedmého dne, prvotní člověk je ve shodě s významem hebrejského jména *Adam* nazýván obecně pouze „Člověk“ a rovněž Bůh nemá žádné ze svých specifických jmen ze *Septuaginty*, nýbrž je nazýván obecně buď „Bůh“ nebo „Nús (Mysl)“.

Dále se podíváme, jak biblický mýtus o stvoření zpracoval člověk, který vycházel ze stejných principů, tedy židovské Bible a řecké filosofie, a který navíc tvořil zhruba ve stejné době a dokonce ve stejné zemi, jako tvořili patrně naši hermetici. Přes všechny podobnosti byl jeho přístup v zásadě odlišný. Ale ještě než se s našimi hermetickými autory rozloučíme, se zkusíme zamyslet nad tím, kdo vlastně byli a z jakého prostředí pocházeli.

2.4. Otázka autorství *C.H. I* a *C.H. III*

Otázka po náboženském zázemí autorů našich spisů patrně nikdy nebude uspokojivě vyřešena a v podstatě každý autor na ni odpovídá jinak. Podle Dodda (*The Bible and the Greeks*, s. 234) byl autorem *C.H. III* buď pohan, který našel zalíbení v hebrejské Bibli, nebo „vysoce neortodoxní Žid“. Autorem *Poimandra* pak byl pohan, pro kterého „hebrejská moudrost představuje vítané vznešené potvrzení jeho vlastních filosofických nauk.“ Teze, že jde o potvrzení autorových nauk, se mi však jeví jako poněkud problematická vzhledem k tomu, jak velké zásahy musel autor při svém převyprávění textu *Genese* podniknout, aby

¹³⁸ Naopak nápadným rozdílem oproti platonismu je však absence učení o metempsychóze.

¹³⁹ Cf. Chlupovu studii k tomuto tématu: Chlup, *Corpus hermeticum*, kap. 2.5, „Filosofický jazyk ve službách zbožnosti“.

jeho filosofickému přesvědčení odpovídala. Holzhausen¹⁴⁰ se oproti tomu domnívá, že autorem *Poimandra* byl „alexandrijský Žid, který veskrze přijal helénistické vzdělání, a zvláště platonismus své doby, a v tomto duchu pak vnitřně přeznačil židovskou tradici“. Chlup s tímto pojetím nesouhlasí a píše, že naše hermetické spisy „jsou s judaismem v kontaktu, jejich autoři dojem skutečných židů (sic) rozhodně nepůsobí.“ Toto tvrzení mi připadá poměrně problematické, uvážíme-li, že judaismus byl (a stále je) definován převážně ortoprakticky a že ze spisu zabývajícího se kosmogonickými spekulacemi lze tudíž jen těžko usuzovat na židovství či nežidovství autorů.¹⁴¹

Blíže skutečnosti je podle mého názoru stanovisko Pearsona, který tvrdí, že autorem *Poimandra* byl „jedinec, který měl, možná coby proselyta či „bohobojný“, úzké vazby na židovskou komunitu někde v Egyptě (Alexandrie? Hermopolis?)“. Tento jedinec později po povstání proti císaři Traianovi (115–117 o. l.)¹⁴² založil vlastní náboženskou skupinu, do jejíž teorie i praxe začlenil různé židovské prvky, se kterými byl obeznámen. „Úzké vazby na židovskou komunitu“ jsou podle mého názoru klíčové a jedině díky nim lze vysvětlit jednak četné hebraismy přítomné v *C.H. III* a jednak podezřele židovské formulace, které obsahuje závěrečný hymnus z *C.H. I*. Tyto „užší vazby“ si přitom můžeme představit konkrétněji ve třech variantách. Buď se jednalo o proselytu, který studoval filosofii u židovských myslitelů a navštěvoval bohoslužby v synagoze, či se jednalo o rodilého Žida, jen se značně netradičními názory, nebo mohlo jít o Žida, který se ve svém uvažování natolik vzdálil od středního proudu tehdejšího judaismu, že bychom jej mohli nazvat apostatou. Osobně bych se klonil k poslední možnosti.

¹⁴⁰ J. Holzhausen, *Der „Mythos vom Menschen“ im hellenistischen Ägypten: Eine Studie zum „Poimandres“ (=C.H. I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Bodenheim: Athenäum, 1994, s. 69 (cit. in: Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 35 a pozn. ad loc.).

¹⁴¹ Nabízí se srovnání se Šlomo ibn Gabirole, židovským filosofem z 11. st. Přestože o jeho „skutečném židovství“ nemůže být nejmenších pochyb, byl jeho spis v latinském překladu pod názvem *Fons vitae* až do 19. st. pokládán za dílo křesťanského scholastického filosofa.

¹⁴² P. Schäfer, *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 137–139.

3. Filón z Alexandrie

3.1. Život a dílo

Filón Alexandrijský je nejvýznamnější představitel helénisticko-židovské filosofie. Narozen byl patrně někdy v letech 20–10 př. o. l., neboť v knize *Legatio ad Gaium*, ve které popisuje diplomatickou výpravu za císařem Caligulou do Říma, která se udála kolem r. 40 o. l. a které se osobně účastnil, píše o sobě jako o starci. Podle Josefa Flavia (*Antiq.* XVIII,8,1) byl bratrem náčelníka (alabarchy) alexandrijských Židů a pocházel tedy z velmi vážené a zámožné rodiny.

Jeho hlavním zájmem bylo uvést v soulad židovské náboženství s řeckou filosofií, resp. dokázat, že všechny filosofické myšlenky jsou již obsaženy v Tóře a že Tóra je v posledku počátkem veškeré filosofie. Tato snaha obhájit židovství byla typická pro tvorbu tehdejšího diasporního judaismu. Jedním, poněkud bizarním typem díla, které dokládá tuto snahu, jsou z té doby pocházející různé sbírky padělaných veršů řeckých básníků, kteří se v nich odvolávají na Tóru.¹⁴³

Filónovým hlavním způsobem exegeze, který se snaží aplikovat na Tóru, je tzv. alegorie, z řec. ἀλληγορέω (dosl. „říkám něco jiného“, „mluvím přeneseně“). Pomocí této metody se snaží objevit hlubší smysl textu Tóry, který je ukryt pod doslovným zněním. Tento typ výkladu přejímá od stoiků a dovádí jej takřka k dokonalosti, když například Hagařinu odpověď Abrahámovi, že Sára je ve stanu, vykládá v tom smyslu, že ctnost přebývá v duši.¹⁴⁴ Kromě stoicismu je Filón pod silným vlivem učení Platónova, a to dokonce v takové míře, že se o něm říkával těžko přeložitelný aforismus, dochovaný u církevních otců ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει („bud' Platón napodobuje Filóna či Filón napodobuje Platóna“).¹⁴⁵

Stejně jako hermetici pracuje Filón primárně s řeckým překladem bible (*Setpuagintou*). Zda a do jaké míry vládl hebrejsky, je předmětem vleklých akademických sporů. Osobně se spolu s Wolfsonem domnívám, že hebrejsky neuměl dostatečně dobře na to, aby hebrejsky psal, ale že byl schopen v hebrejštině číst a občas do hebrejského originálu Tanachu mohl nahlížet.¹⁴⁶

¹⁴³ Tak např. Eusebius v *Praep. ev.* XIII, 12, 14 cituje domnělého Homéra, který praví, že vše bylo dokonáno sedmého dne (ἑβδομον ἡμαρ ἔην καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα). Pro další příklady viz Kovář, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, s. 105.

¹⁴⁴ Ibid, s. 175.

¹⁴⁵ Ibid. s. 165. Pro bližší porozumění vlivu stoické exegeze a možný vliv exegeze židovské viz Ježek, *Filón Alexandrijský*, s. 175–182.

¹⁴⁶ Wofson, *Philo*, s. 86–88.

3.2. De opificio mundi¹⁴⁷

Filón se v tomto spise zabývá interpretací biblického vyprávění o stvoření. Na rozdíl od hermetiků, kteří biblický mýtus přepsali a neváhali jej upravit tak, aby lépe odpovídal jejich představám, Filón své dílo koncipuje jako komentář k Bibli, kterou chápe jako posvátný text a proto jej samozřejmě nijak nemění, nic z něj neodebírání a ani k němu nic nepřidává.

Nyní se text díla pokusím rozebrat a ukázat, jak a proč se jeho vnímání biblického hexameru liší od vnímání hermetiků. Držet se budu pouze kosmogonické osy díla a Filónovy dlouhé odbočky budu z větší části ignorovat.

1) Úvod (I–III): V úvodní pasáži Filón chválí Mojžíše jako největšího filosofa a obhajuje některé základy své filosofické koncepce, jako je zrozenost vnímatelného kosmu. Myšlenku dvou kosmů - noetického a smyslového - sdílí s autorem *Poimandra*. Nápadným rozdílem oproti hermetikům je to, jakým způsobem pracuje s motivem dnů v biblickém vyprávění. Hermetici sice události popisují ve stejném sledu jako Bible, nicméně o dnech v jejich spisech není ani zmínky. Filón motiv dnů přijímá, nicméně jejich význam přeznačuje z časového na strukturalistický: „Říká se, že svět byl stvořen během šesti dnů. Nikoli proto, že by k tomu tvůrce potřeboval nějaký čas – Bůh totiž zřejmě provádí vše najednou... ale protože věci vyžadovaly řád.“ Hermetici biblické dny odmítají patrně kvůli svým „vědeckým“ ambicím a je otázka, zdali je časovost v jejich spisech míněna doslova či obrazně (či zda si tuto otázku vůbec položili). Filón sám sice nevěří, že svět byl stvořen za šest časově určených jednotek („dnů“), nicméně vzhledem k tomu, že Písmo o dnech stvoření výslovně hovoří, nemůže tento fakt ignorovat a naopak se mu snaží dát univerzální smysl. Činí tak pomocí jedné ze svých aritmetologických vsuvek a vysvětluje, že šestka je dokonalé číslo, protože v sobě obsahuje mužský i ženský prvek a nejvíce se tedy hodilo pro pořádání světa: „Řádu však náleží číslo a z čísel je podle zákonů přírody nejvhodnější šestka“. Hermetici oproti tomu s motivem šestky nijak nepracují a počet šesti dnů stvoření patrně vnímali jako nahodilý a necítili potřebu mu dát nějaký smysl.

2) První den stvoření (IV – IX): Předmětem stvoření prvního je na rozdíl od ostatních dnů nikoliv svět hmotný (αἰσθητός), nýbrž noetický (νοητός).¹⁴⁸ „Protože chtěl (sc. „Bůh“) stvořit právě tento viditelný svět, zformoval nejdříve ten myšlený, aby pak, užívaje netělesného a božského vzoru, zhotovil tělesný svět jako mladší obraz toho staršího.“ Tento motiv sdílí Filón s *Poimandrem* - s tím rozdílem, že zatímco v *Poimandrově* jsou Bůh a noetický svět v podstatě ztotožněny, Filón přece je věrnější Bibli a trvá na Boží transcendenci.¹⁴⁹ Noetický kosmos Filón ztotožňuje až s Božím „synem“, Logem, který plní funkci

¹⁴⁷ Citace uvádím podle Šedinova českého překladu, občas s mírnými úpravami.

¹⁴⁸ Že se jedná o stvoření netělesného světa, vyvozuje Filón z *Gen.* 1,2: „Země byla neviditelná“ (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος). Viz Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 111.

¹⁴⁹ Dodd, *Bible and the Greeks*, s. 112.

prostředníka mezi Bohem a světem, což se v základech shoduje s funkcí Logu v *Poimandrovi*,¹⁵⁰ neboť v obou spisech se Logos podílí na formování látky.

Z idejí, které Bůh prvního dne tvoří, Filón explicitně zmiňuje, resp. z prvních tří veršů *Genese* odvozuje, sedm. Jsou to „netělesné nebe“ (οὐρανὸς ἀσώματος) a „neviditelná země“ (γῆ ἀόρατος), které je třeba chápat jako ideje živlů ohně a země¹⁵¹, dále ideje vzduchu a prázdna (ἀέρος ἰδέα καὶ κενοῦ), které odvozuje z biblické tmy (vzduch) a propasti (prázdno) z *Gen.* 1,2, a též poslední ze čtyř živlů, „netělesná podstata vody“. Ideje čtvera živlů a prázdneho prostoru, který přejímá z platonismu,¹⁵² pak doplňují pneuma a idea světla. Pneuma chápe Filón stoicky a ve shodě s hermetiky jako oživující sílu procházející stvořením.¹⁵³ Život přinášející pneuma a světlo mají přitom výsadní postavení, které se Filón snaží odvodit z Bible. Důraz na ideje světla a života je velmi podobný *Poimandrovi*, kde, jak jsme viděli, jsou život a světlo esencí samotného Boha, kdežto u Filóna se jedná pouze o stvořené ideje, byť výsadního postavení; opět zde tedy můžeme vidět Filónův důraz na boží transcendenci, který hermetické spisy postrádají. Této souvislosti si všímá i Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 135–136) a vzhledem k umělosti Filónova výkladu se domnívá, že spojení života a světla ve vztahu k božství bylo v tehdejší Egyptě jakousi sdílenou představou, jejíž původ lze jen stěží dohledat.

Vidíme tedy, že Filón s hermetiky sdílí řadu motivů, včetně stoické nauky čtyř živlů a důrazem na život a světlo jako atributy Boha. Rozdíl je ten, že Filón se snaží stoickou nauku naroubovat na doslovné znění *Genese* (jak jsem již konstatoval, píše pouze komentář) na rozdíl od hermetiků, kteří text přepisují, a proto jeho výklad působí o něco křečovitěji. Například biblická „temnota nad propastí“ jako idea vzduchu s vysvětlením, že „vzduch je od přirozenosti tmavý“, působí obzvlášť nepřesvědčivě.

3) Druhý den stvoření (X): Po dokončení noetického světa Bůh začíná tvořit hmotný svět. Prvním objektem tohoto hmotného světa je nebe, přesněji řečeno nebeská klenba (στερέωμα). V tomto pojmenování Filón spatřuje indicii k tomu, že se jedná o první hmotnou, trojrozměrnou (στερεός) věc stvořenou Bohem. Řecké slovo pro nebe (οὐρανός) zas dává do souvislosti s tím, že tvoří hranice (ὄρος) či že je první z viditelných (όρατός) věcí. Tyto etymologické výklady jsou dalším nápadným rozdílem oproti hermetikům, kde zcela scházejí. Filón se evidentně snaží ospravedlnit a vysvětlit biblický text, který je pro něho posvátný a závazný, se všemi jeho detaily, které hermetici, pro které patrně Bible neměla takovou autoritu, zavrhuje jako nahodilosti. S oddělením horních vod od spodních, které hraje v hermetických textech stěžejní roli a je interpretováno jako vydělení jednotlivých živlů, Filón nijak zajímavě nepracuje.

V textu to sice není explicitně zmíněno, ale Wolfson (*Philo*, s. 310) se domnívá, že viditelné nebe je stvořeno z elementu ohně. Na ohnivém charakteru nebe se shodují i další

¹⁵⁰ Podle Reitzensteina, je povaha Logu v obou spisech zcela totožná, viz výše kap. 2.3., zvl. pozn. 94.

¹⁵¹ Wolfson, *Philo*, s. 306. Že nebe je ohnivě povahy, jsme viděli i v *Poimandrovi*, viz kap. 2.3.

¹⁵² Šedina, *O stvoření světa*, s. 236.

¹⁵³ *Ibid*, s. 237.

badatelé, neboť to byla v dané době běžná (původně stoická) představa.¹⁵⁴ Stejně tak jsme ohnivou povahu nebe viděli i u *Poimandra*.¹⁵⁵ Zajímavé je, že Filón v této pasáži o Bohu ve spojení s tvořením (ohnivého) nebe používá termín „tvůrce“ (δημιουργός). Tímto slovem je v *Poimandrovi* označován nebeský bůh „ohně a pneumaty“, jak jsme již viděli (kap. 2.3.). Filón patrně záměrně tohoto slova užívá jako určitou polemiku s představou dalšího tvůrce - Filón přes některé své značně neortodoxní názory zůstává pravým monoteistou.

4) Třetí den stvoření (XI–XIII): Filón začíná popisem živlů země a vody smíšeným do podoby jakéhosi beztvarého bláta. Tato představa v *Genesi* ani v hermetikách explicitně obsažena není, Filón ji však sdílí se svým jmenovcem z Byblu.¹⁵⁶

Při následujícím popisu oddělení země a vody se soustřeďuje spíše na shromáždění slaných vod do oceánu a velebí moudrost Stvořitele za to, že v zemi nechal pouze sladkou vodu, která je vhodná k zavlažování rostlinstva. S tímto motivem hermetici, kteří o rostlinnou říši neprojevují přílišný zájem, nepracují. Filón se více snaží vylíčit užitečnost a smysluplnost světa, hermetici oproti tomu přeci jen ukazují větší tendenci k dualismu.

5) Čtvrtý den stvoření (XIV–XIX): Čtvrtého dne Bůh začal s „výzdobou“ nebes nebeskými tělesy, podobně jako předcházejícího dne „zdeobil“ zemi rostlinami.¹⁵⁷ Následující pasáž je pro naše srovnání s hermetickými spisy velmi zajímavá, neboť Filón se v ní snaží vysvětlit, proč jsou nebesa „vyzdobena“ až po zemi. Jak jsme viděli, hermetici odmítají stvoření rostlin před nebeskými tělesy a buď pořadí prohazují (*C.H. III*), nebo se vznikem flóry nezabývají vůbec (*C.H. I*). Filónovi je zřejmé, že z určitého hlediska by se zdálo logičtější, aby nebesa, která jsou symbolicky významnější, byla ozdobena dříve než země (konec konců, v prvním verši *Genese* jsou nebesa také zmíněna jako první).¹⁵⁸ Tvrdí však, že tato určitá „nelogičnost“ je v textu záměrná a že svědčí o Boží svrchovanosti: Bůh „si byl totiž předem vědom toho, jaká mysl bude ovládat ještě nezrozené lidi. Věděl... že budou důvěřovat spíše tomu, co se jim bude ukazovat před očima, než Bohu... že pozorující 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 kruhové pohyby nebeských hvězd.“ A dále Filón nabádá lidi k tomu, aby se obrátili „zpět ve svých myslích až k prvnímu vzniku veškerenstva, kdy, dříve než bylo Slunce a Měsíc, zrodila země veškeré rostliny a plody. A pozorující toto ve svých myslích, ať načerpají naději, že i nadále bude rodit podle přikázání otce, kdykoliv se mu uzdá, aniž by k tomu potřeboval své nebeské potomky, které

¹⁵⁴ Ibid., s. 247.

¹⁵⁵ V *Posvátné řeči* není spojení ohně s nebem explicitně vyjádřeno, ale mluví se o vydělení lehkých živlů, mezi které oheň patří, směrem vzhůru (vyz výše, kap. 2.3.).

¹⁵⁶ Viz Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 112–117.

¹⁵⁷ Radice („Philo's Theology and Theory of Creation“, s. 133) si všímá, že každá věc je u Filóna tvořena jaksi natřikrát: nejprve jako nehmotná idea (např. idea nebe, stvořená dne prvního), dále jako hmotná obecnina (hmotné nebe, stvořené dne třetího) a nakonec jako hmotná jednotlivina (konkrétní nebeská tělesa, stvořená dne čtvrtého). Zároveň však připouští, že tento vzorec nesedí úplně všude (viz tabulka na téže stránce).

obdařil silou, ale nikoli neomezenou mocí... Bohu je totiž vše možné.“ Toto, jak vidíme, je přímá polemika s astrologickým názorem, který byl ve Filónově době rozšířený patrně i mezi jeho souvěrci¹⁵⁹ a který je explicitně vyjádřen v našich hermetikách, ve kterých to jsou právě astrální božstva, na jejichž popud vznikají rostliny (a rovněž živočichové). Filón zde tedy hájí biblický monoteismus na úkor logiky emanačního principu, podle které by bylo přirozené, aby to spodní (rostliny) vzniklo jako důsledek činnosti toho vyššího (nebeských těles).¹⁶⁰ Víra v Boha a v Písmo jsou pro něj tím hlavním, kdežto hermetici se neštítí zásahu do biblického textu, aby jejich systém byl vědecky a filosoficky koherentnější. Hermetikům rovněž nevádí větší odklon od monoteismu, který jinak v zásadě vyznávají.

Do popisu událostí čtvrtého dne stvoření Filón vkládá další ze svých aritmologických vsuvek, kterou se snaží vysvětlit, proč hvězdy, které jsou „nejkrásnější a Bohu nejpodobnější ozdobou“ byly (spolu se Sluncem a Měsícem, které v jeho kosmologii hrají též významnou roli) stvořeny právě čtvrtého dne. Obsah této číselné spekulace není tak zajímavý jako fakt, že se Filón k tomuto prostředku vůbec uchyluje – jak jsme již viděli, hermetici aritmologických úvah neuvěřují vůbec. Motiv této exegetické strategie se pokusím vyložit později.

6) Pátý den stvoření (XX–XXII): V pátý den stvořil Bůh vodní živočichy a ptactvo. S tvorbou živých bytostí začal podle Filóna Hospodin pátého dne, neboť „nic ze vzájemně odlišných věcí není tak příbuzné s živými bytostmi jako číslo pět.“ Důvodem k tomu má být fakt, že to, co živé odlišuje od neživého, je smyslové vnímání, a smyslů Filón rozeznává (stejně jako my dnes) pět. Zde vidíme opět Filónovu tendenci hledat nějaký hlubší smysl za různými detaily biblického textu a opět si k tomu vypomáhá číselnou naukou.

Filón věnuje vodním a vzdušným živočichům o něco větší prostor než hermetika a všímá si toho, že Bůh při stvoření živoků postupoval od nejjednoduššího (ryby) přes složitější (ptactvo a suchozemská zvířata¹⁶¹) až k vrcholu tvorstva, kterým je člověk. Opět jde Filónovi o chválu Stvořitele a jeho nezměrné moudrosti a také o chválu kosmu, který je Božím synem.

Zajímavé také je, že Filón tak trochu odsouvá do pozadí fakt, že v Bibli nechá Bůh povstávat živočichy ze svých biotopů a při popisu tvoření zvířat používá výraz ζωοπλαστέω („vytvarovat k životu“), který sice v sobě implicitně obsahuje nutnost práce s nějakou vnější matérií, nicméně větší důraz je tu položen na Boží aktivitu. Je-li tedy v biblickém textu, kde Bůh svým slovem způsobuje, aby jednotlivé habitaty ze sebe „vyvedli“ (ἐξάγω) druhy živočichů, aktivita více méně rovnoměrně rozložena mezi Boha a jednotlivé biotopy, pak se mi zdá, že hermetici spíše zdůrazňují činnost živlů (a hvězd, které jsou za tvorbu zvířat primárně zodpovědní), zatímco Filón více zdůrazňuje aktivitu Boha.

¹⁵⁸ Fakt, že se pohybujeme v emanačním schématu, kdy spodní vždy vyvěrá a je ontologicky závislé na horním, by byl dalším důvodem pro to, aby nebesa byla doutvořena dříve než země.

¹⁵⁹ Viz Šedina, *O stvoření světa*, s. 271.

¹⁶⁰ Cf. Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 139–140.

¹⁶¹ Suchozemská zvířata jsou stvořena, spolu s člověkem, až dne pátého. Filón tu události obou dnů propojuje a vykládá naráz.

7) **Šestý den stvoření (XXI-XXIX):** Šestáho dne Bůh stvořil, jak již bylo řečeno, suchozemská zvířata a člověka, kterého učinil „k obrazu svému a podle své podoby.“ Filón vysvětluje, že podobu v tomto případě nelze chápat jako podobu hmotnou, neboť Bůh je netělesný. „O podobě se mluví ve vztahu k rozumu (νοῦς) ovládajícímu duši, totiž k tomu, co jako jeden rozum veškerenstva bylo v každém jednotlivci napodobeno jako praobraz a v jistém smyslu je takřka Bohem (τρόπον τινα θεὸς ὢν) tomu, kdo jej v sobě nese jako Boží obraz.“ Tato koncepce je pozoruhodně blízko učení obsaženému v *Poimandrovi*, kde je Nús („rozum“, „mysl“) jedním ze jmen Boha a tentýž termín označuje též mysl jednotlivce, kterou lze v posledku chápat jako imanentní aspekt Boha přítomný v člověku. V textu *Poimandra* (viz výše, kap. 2.3.) se přímo píše, že lidská mysl má svůj zdroj v boží podstatě, resp. v jednom z jejích aspektů, kterým je světlo. Oproti tomuto v zásadě emanačnímu konceptu je Filónovo pojetí zdrženlivější: mysl je Bohem pouze „svým způsobem“ a emanace zde není zmíněna. Vztah mezi Bohem a lidskou myslí není podle Filóna identita, nýbrž analogie – jako Bůh řídí a vede celý svět, tak mysl (či spíše „rozum“) má vedoucí postavení v lidské duši. Nicméně mezi oběma je propast. Tímto je u Filóna zdůrazněna Boží transcendence, kdežto v *Poimandrovi* naopak důraz leží na identitě Boha a lidské mysli, která zakládá možnost intimního vztahu s Bohem.¹⁶² U Filóna je tato možnost dána zjevením, které překlenuje propast mezi Stvořitelem a stvořením.

Filón se, stejně jako většina vykladačů Bible, pozastavuje nad poněkud překvapivým plurálem ve stvořitelském výroku v *Gen.* 1,26 („Učiňme člověka...“). Pokorně přiznává, že „skutečnou příčinu této věci zní nutně jen Bůh sám.“ Přesto se však pokouší podat pravděpodobný a přesvědčivý důvod. Tím je podle Filóna to, že člověk má jako jediná bytost povahu smíšenou z dobrého a zlého.¹⁶³ Bůh, který je otcem všech lidí, nechtěl být původcem jejich horší části, a proto stvoření této stránky člověka nechal na starost „jiným pomocníkům“ (ἕτεροι συνεργοί).¹⁶⁴ Dodd (*The Bible and the Greeks*, s. 155) tento motiv srovnává s pasáží v *Poimandrovi*, kde člověk dostává od planetárních správců dispozice ke špatným vášním. Oba autoři podle něho aplikovali nezávisle na sobě stejnou metodu na stejný materiál. Potřeba takovéhoho ne zcela intuitivního výkladu byla patrně zapříčiněna tehdejší teologií, která Boha chápala jako čistě dobrého a proto nemohl být původcem ničeho špatného.¹⁶⁵

Filón si ve své snaze vysvětlit každý detail biblického textu, který by se mohl zdát jako nahodilý, klade též otázku, proč Bůh stvořil ze všech bytostí právě Člověka jako posledního. Bylo to podle něho z toho důvodu, aby měl při svém stvoření již rovnou k dispozici vše, co potřebuje k životu, a také z toho důvodu, aby jeho náhlé stvoření

¹⁶² Cf. Chlup, *Corpus hermeticum*, s. 165, pozn. 5: „Individuální nús je v posledku identický s univerzálním Nús. Proto může mluvíci o *Poimandrovi* hovořit jako o „svém“ Nús.“

¹⁶³ Cf. rabínskou nauku o *jecer ha-ra* a *jecer ha-tov*, sklon ke zlému a k dobrému, které Bůh (sám a jediný) do člověka vložil při stvoření podle rabínské tradice.

¹⁶⁴ Jedná se o mocnosti (δυνάμεις), které jsme mohli spatřit i v *Poimandrovi*. K pojetí mocností u Filóna viz Kovář, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, s. 183–187.

¹⁶⁵ Původní, biblické vnímání Boha je však odlišné – cf. výše pozn. 84.

probudilo ve všech zvířatech úžas. Rovněž chápe člověka jako nejlepšího ze smrtelných bytostí a tedy určitým způsobem analogického k nebi, které je nejlepší z neživé přírody a bylo stvořeno prvního dne. Z těchto důvodů můžeme poznat, že Filónův systém je antropocentrický, podobně jako systém *Poimandra*, a že celkově se antropologie obou autorů v mnohém shodují.

8) Den sedmý (XXX–XLIII): Sedmého dne již Bůh nic netvořil, neboť „byla dokončena nebesa i země se všemi svými zástupy“ (*Gen.* 2,1). Filón zde tedy místo komentáře uvádí další ze svých aritmologických vsuvek, kterou se snaží ospravedlnit sedmidenní týdenní cyklus a dokázat jeho univerzální platnost. Samotný obsah této vsuvky není pro naše zkoumání zas tolik podstatný, celá pasáž představuje určitou „ódu na sedmičku“, ve které propojuje číslo sedm se všemožnými aspekty světa a lidského života a tím dokazuje její univerzální platnost: filosofie uznává sedm planetárních sfér, člověk má sedm otvorů, hudba zná sedm tónů, lékaři rozčleňují lidský život do etap po sedmi letech apod.

Námaha, jakou tomuto tématu věnuje, podle mého názoru ukazuje fundamentální rozdíl mezi přístupem hermetiků a Filóna k Bibli. Jak jsme již viděli, hermetici si z biblického diskurzu vybírají pouze ty prvky, které působí co nejvíce univerzálně a naopak ignorují všechny prvky, které vykazují známky specifické židovské tradice. Filón však postupuje směrem přesně opačným a různým specifičností židovského náboženství se naopak snaží dát univerzální charakter. Sám přímo o šabatu píše: „Není to totiž svátek jedné obce či země, ale svátek veškerenstva, který lze právoplatně označit za jediný obecný svátek zrození světa.“¹⁶⁶ Jedním z prostředků, kterými této univerzalizace dosahuje, jsou podle mého názoru aritmologické úvahy, se kterými jsme se již několikrát setkali. Číslo má totiž tu výhodu, že samo o sobě je transkulturní, abstraktní a zcela univerzální. Tím, že na nějaký specifický a kulturně podmíněný prvek navážeme nějakou úvahu opírající se o číslo, tento prvek ukážeme jako univerzálně platný (či mu alespoň propůjčíme zdání univerzálnosti). Oproti tomu hermetici, kterým jde také o vytvoření univerzálního typu zbožnosti, nemají potřebu takového prostředku, protože si z Bible rovnou vybírají jen to, co už samo o sobě univerzální je. Biblický text pro ně navíc nebyl závazný (byť byl stále dostatečně prestižní pro to, aby s ním vůbec pracovali), takže nemají problém s tím doplňovat do svého systému nové prvky. To Filón činí sice také, ale dělá tak v menší míře a navíc nepřímo formou komentáře – text Tóry je pro něho posvátný a neměnný.

9) Učení o pádu (XLVI–LX): Filónův výklad o pádu nejprve začíná interpretací druhého biblického mýtu o stvoření člověka (*Gen.* 2,7nn.). Člověk, který byl stvořen „z prachu země“, je podle Filóna odlišný od prvního člověka, který byl stvořen k obrazu božímu. Člověk „k obrazu božímu“ byl podle Filónovy interpretace nehmotnou ideou, byl

¹⁶⁶ Toto univerzální pojetí šabatu a židovského náboženství vůbec, které nacházíme v helénistickém judaismu, je zcela odlišné od pozdějšího rabínskému pojetí, ve kterém je celá halacha čistě židovskou, partikulární záležitostí.

bezpohlavní a svou povahou nesmrtelný. Člověk stvořený z prachu země je viditelný, má tělo a duši a je mužského či ženského pohlaví. Tento empirický člověk má svou hmotnou složku z pozemské substance (prach země), která jej činí příbuzného s celým kosmem (obojí se skládá ze čtyř živlů). Svou duševní složku dostal člověk od svého nebeského Otce v podobě božího pneumatu, které mu bylo vdechnuto. Díky tomuto pneumatu je duše člověka nesmrtelná. Jak vidíme, toto pojetí je téměř totožné s naukou obsaženou v *Poimandrovi*, podle které má člověk svou duši z božího aspektu života.¹⁶⁷ I závěrečné zhodnocení lidské situace je, jak si všímá Dodd (*Bible and the Greeks*, s. 166), velmi podobné tomu v *Poimandrovi*: „Člověk je bytostí stojící na hranici mezi smrtelnou a nesmrtelnou přirozeností, na obou se podílí podle nutnosti a byl stvořen současně smrtelným i nesmrtelným: smrtelným ve své tělesnosti a nesmrtelným co do své mysli (διάνοια).“¹⁶⁸

Na rozdíl od *Poimandra*, který hovoří o prvních sedmi empirických lidech, Filón považuje za prvního empirického člověka biblického Adama, jehož jméno na jednom místě explicitně uvádí.¹⁶⁹ Jeho pobyt v ráji před pádem líčí jako zlatý věk. Adam byl ze všech lidí, co kdy žili a budou žít, nejkrásnější a nejlepší a žil zcela podle přírodního řádu (φύσεως λόγος), který Filón ztotožňuje s božím zákonem (νόμος θεός¹⁷⁰). Následující generace už byly jen horší a horší. Tento motiv postupného úpadku v *Poimandrovi* chybí, ale je možné, že si jej autor představoval podobně.

Vlastní příběh o pádu vykládá Filón velmi alegoricky.¹⁷¹ Rajskou zahradu chápe jako vůdčí část duše (τὸ ἡγεμονικόν), Adama jako rozum (νοῦς), Evu jako smyslové vnímání (αἴσθησις) a hada jako rozkoš (ἡδόνη)¹⁷². Rozum sám je fyzické rozkoši nepřístupný, a proto musel had nejprve svést Evu a skrze ni až Adama. Prvotní hřích přitom spočíval v tom, že si člověk v zahradě zvolil raději strom poznání, který Filón chápe jako analytický rozum, namísto stromu života, který Filón ztotožňuje s nejobecnější ctností zbožnosti, která vede k věčnému životu. Pokud tedy pro autora *Poimandra* bylo cestou k věčnému životu poznání, resp. rozpoznání sebe sama jako nesmrtelného, Filón se k poznání staví spíše indiferentně a ideálem vedoucím ke spáse je podle něho zbožný život. Zajímavé přitom je, že podle Filóna byl pád asi nevyhnutelný: „Protože ale u stvořených věcí není nic pevného a smrtelné bytosti nutně podléhají rozmanitým proměnám a zvrátům, musel také první člověk

¹⁶⁷ Nezapomínejme, že Filón boží pneuma z Bible identifikuje se stoickým pneumatem, oživující silou prostupující celým kosmem.

¹⁶⁸ Cf. *C.H. I*, § 15: „A z toho důvodu je člověk oproti všem ostatním pozemským tvorům podvojný: je smrtelný vzhledem ke svému tělu, avšak nesmrtelný vzhledem k bytostnému člověku.“

¹⁶⁹ Jak jsme již viděli, hebrejskému propriu se autor *Poimandra* důsledně vyhýbal, patrně pro to, že v jeho očích bylo příliš spjato s určitou konkrétní náboženskou tradicí.

¹⁷⁰ Slovem νόμος *Septuaginta* překládá hebrejské slovo Tóra – k sémantickému posunu viz Dodd, *The Bible and the Greeks*, s. 25–41.

¹⁷¹ Ke srovnání s pádem v *Poimandrovi* viz Scott, *Hermetica*, vol. II, s. 43.

¹⁷² Filón má ve svém výkladu roztomilou odbočku o jednom ze čtyř košer druhů kobytek, které jsou vyjmenovány v Lev. 11,22. Tento druh (hebr. קִנֹּף) je v *Septuagintě* přeložen jako ὀφιομάχη, což doslova znamená „bojovník s hady.“ Z toho Filón vyvozuje, že člověk se má snažit přemáhat nezřízenost v rozkoších. Opět tu vidíme, že se Filón snaží dát universální filosofický obsah i něčemu tak zcela zjevně partikulárnímu a iracionálnímu, jako je židovský kašrut.

podlehnutí následkům nějakého neštěstí.“ Pokud jsme tedy u *Poimandra* konstatovali, že pád zde byl odstupňován a podán poměrně mírně, Filónovo pojetí pádu se zdá být ještě méně katastrofické. Vyhnání z ráje má přitom podle Filóna výchovný charakter, „aby člověk ... nepropadl hříchu a zpupnosti“, což jej činí alespoň částečně pozitivním.

4. Závěr

Analýza ukázala, že ačkoliv jsou všechny naše spisy závislé na textu biblické knihy *Genesis* (a zejména na jejích prvních dvou kapitolách), každý autor s ním zachází jinak. Hermetici, kteří se snaží o vytvoření nového, univerzálního typu zbožnosti, oproštěného od všech lokálních náboženských tradic, při svém parafrázování biblické kosmogonie systematicky ignorují všechny specificky židovské prvky a vybírají si pouze ty motivy, které působí univerzálně. K tomu text různým způsobem upravují a doplňují, aby lépe odpovídal soudobým vědeckým a filosofickým představám.

Filón Alexandrijský oproti tomu postupuje jinak. I jemu jde o vytvoření univerzálního nábožensko-filosofického systému, ale zároveň nepřestává být Židem a proto je jeho postup opačný a všechna specifika židovského náboženství se snaží naplnit univerzálním filosofickým obsahem. K tomu využívá metody alegorického výkladu a různých aritmologických vsuvek. Tak se snaží Filón obhájit svou vlastní tradici v očích souvěrců a především pohanů.

Kromě toho se do našich prací promítají odlišné postoje našich autorů, jako například větší Filónův důraz na transcendentní aspekt Boha a pozitivnější vnímání kosmu. Co se týče antropologické nauky, tam naopak naši autoři vykazují značnou shodu.

Bibliografie

BROEK, Roelof van den. „Religious Practices in the Hermetic ‚Lodge‘: New Light from Nag Hammadi“. In Roelof van den BROEK and Cis van HEERTUM (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000, s. 78–95. ISBN 90–71608–10–7.

COPENHAVER, Brian P. *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. 1st paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, lxxxiii, 320 s. ISBN 05-214-2543-3.

DILLON, John M. *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*. rev. ed. London: Duckworth, 1996, xvi, 457 s. ISBN 07-156-1604-8.

DODD, Charles Harold. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1954, xv, 264 s.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *Révélation d'Hermès Trismégiste*, Tome I-IV. Paris: J. Gabalda, 1950-54.

GOLDMANN, Karel. „Izrael je nad Hvězdami.“ *Dingir* 16.2 (2013): 56–59.

CHLUP, Radek. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann, 2007, 439 s. ISBN 978-80-87054-09-3.

JEŽEK, Václav. *Filón Alexandrijský, jeho teologie, exegeze a vliv na pozdější autory*. Vyd. 1. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově, Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2004, 262 s. ISBN 8080683182.

KINGSLEY, Peter. „Poimandres: the Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica“. In Roelof van den BROEK and Cis van HEERTUM (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000, s. 41–76. ISBN 90–71608–10–7. (1. vyd. in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993): 1–24)

KOVÁŘ, František. *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*. 2. přehled. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1996, 215 s. ISBN 80-238-0472-3.

LYČKA, Milan. „Duše v judaismu“. In Radek CHLUP (ed.). *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Vyd. 1. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 147–176. Svět archaických kultur (DharmaGaia). ISBN 978-80-86685-82-3.

NOCK, Arthur Darby (éd.) et André-Jean FESTUGIÈRE (tr.), *Corpus Hermeticum: Tome I, Traités I-XII*, Paris: Le Belles Lettres, 1991 (1. vyd. 1946).

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en Haute-Égypte: Tome 1, Les Textes Hermétique de Nag Hammadi et leurs parallèles Grecs et Latins*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1978, xix, 171 s. ISBN 0774668172; *Tome 2, Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982, 565 s. ISBN 2763769837.

PEARSON, Birger Albert. „Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I.*“ In: Birger Albert PEARSON. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006, xix, 228 s. ISBN 08-006-3741-0, s. 136–147 (1. vyd. in: R. van den BROEK and M. J. Vermaseren (eds.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion: presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*. Leiden: Brill, 1981, xiv, 622 s. ISBN 90-040-6376-5, s. 336–348. [Toto vydání obsahuje navíc pouze věnování G. Quispelovi]).

PROSECKÝ, Jiří (ed.). *Encyklopedie starověkého Předního východu*. 1. vyd. Praha: Libri, 1999, 447 s., [16] s. obr. příloh. ISBN 80-859-8358-3.

REITZENSTEIN, Richard. *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn: Marcus und Weber's Verlag, 1921, 272 s.

REITZENSTEIN, Richard. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig: B.G. Teubner, 1904, vii, 382 s.

SCOTT, Walter. *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus: Vol. I, Texts and Translation; Vol. II, Notes on the „Corpus Hermeticum“*; Oxford University Press, 1924-36; reprint: Boston: Shambhala, 1985.

SCHENKE, Hans-Martin. *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962, 183 s.

WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2. ed. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1948, xiv, 531 s.

RADICE, Roberto. „Philo's Theology and Theory of Creation“. In Adam KAMESAR (ed.). *The Cambridge companion to Philo*. Tr. by A. KAMESAR. Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, xv, 301 s. ISBN 978-0-521-86090-1.

SCHÄFER, Peter. *Dějiny Židů v antice: od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Překl. Štěpán ZBYTOVSKÝ. Praha: Vyšehrad, 2003, 263 s. (Něm. orig.: *Geschichte der Juden in der Antike. Die*

Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.) ISBN 80-7021-633-6.

ŠEDINA, Miroslav. *O stvoření světa; O gigantech; O neměnnosti boží.* Řecko-česky. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001, 695 s. ISBN 80-7298-038-6.