

JAZYK STVOŘENÍ Vznik *Septuaginty* podle Filóna Alexandrijského

Miroslav Šedina

Ve starých dobách byl náš Zákon sepsán v chaldejském jazyce a dlouhou dobu se uchoval v této formě, aniž by změnil svou řeč a zjevil tak svou krásu ostatním lidem. Avšak během času vzbudilo jeho nepřetržité působení a zachovávání také pozornost jiných národů a jeho sláva se začala šířit na všechny strany. Jestliže totiž krásné věci mohou být v nepříznivých dobách nakrátko zatlačeny do stínu, zazáří zase, když přijde jejich čas, mocí přirozeného vývoje. A tak někteří lidé, domnívajíce se, že je to hanba, aby náš Zákon byl znám toliko jedné polovině lidského rodu, totiž u barbarů, přitom však zůstal zcela neznámý všem hellénským národům, přistoupili k jeho překladu do řeckého jazyka.¹

Těmito slovy uvádí Filón Alexandrijský své vyprávění o vzniku řeckého překladu hebrejského Písma. Jeho popis této události je zřejmě odvozen od zprávy, kterou o okolnostech vedoucích ke zrození *Septuaginty* podává tzv. *List Aristeův*.² Autor tohoto spisu, pocházejícího pravděpodobně z poloviny 2. stol. př. Kr., byl nepochybně veden podobnými motivy jako Filón, pokoušející se o alegorický výklad biblických dějin. Obhajoba *Septuaginty* jako plnohodnotné verze původního Mojžíšova textu byla zřejmě součástí širší opozice diasporního židovstva vůči ortodoxním proudům odmítajícím jakýkoli kulturní kontakt se svým hellénistickým okolím. Na rozdíl od Aristeova podání, které přes množství symbolických narážek a odkazů nijak nevybočuje z hranic svého literárního žánru, nevidí však Filón ve vzniku *Septuaginty* toliko plod diplomatického úsilí alexandrijského knihovníka Demétria Falérského, odrážející duchovní rozmach židovské diaspory, ale spíše epochální akt Božího zjevení otevírajícího se veš-

¹ Filón Alexandrijský, *De vita Mosis* (= *Mos.*), II, 26–27.

² Jeho překlad do češtiny byl nedávno uveřejněn v souboru mimobiblických židovských spisů *Knihy tajemství a moudrosti I*, Praha 1995.

kerému lidskému společenství. Podle Filónova názoru se totiž teprve překladem židovského Zákona do řeckého jazyka naplňuje jeho nejnvnitřnější étos:

Na rozdíl od jiných zákonodárců, kteří to, co pokládali za spravedlivé, seřadili prostě a bez dodatečných ozdob, či těch, kteří své myšlenky zahalovali mnohou nádherou ve snaze zaslepit množství a mytickými smyšlenkami zakrýt skutečnou pravdu, Mojžíš, ponechav stranou obě tyto cesty, jak tu snadnou, zbavenou jakékoli filosofické reflexe, tak i tu, která, je naplněna výmysly a klamnými triky, udělil svým zákonům překrásný a nanejvýš vznešený počátek. (...) Tento počátek je velice obdivuhodný, neboť se týká stvoření světa uváděje do souladu svět se zákonem a zákon se světem, a o člověku zákona hovoří jako o světoobčanu, neboť takový přizpůsobuje své činy záměrům přírody, podle níž se spravuje také veškerý svět.³

Tento „kosmický“ étos biblického Písma pak vede Filóna k velice subtilní interpretaci smyslu jeho překladu do řeckého jazyka. Zatímco Aristéas klade největší důraz na přípravnou fázi celého projektu, v níž egyptský král Ptolemaios testuje moudrost a jazykovou obratnost překladatelů, kdežto vlastní průběh překladu odbyvá několika řádky o jeho technickém a materiálním zabezpečení, zdůrazňuje Filón epochální význam této události její instalací do prostoru „počátku“ napodobujícího prvotní stav kosmu v okamžiku Božího stvoření. Podobně jako u Aristéasa jsou tedy překladatelé umístěni na ostrově Faru, aby tu v klidu a vzdálení všednímu shonu provedli svou práci. Výsledek jejich překladatelského úsilí je však daleko spíše plodem „milosti Boží přírody“ (εὐμένεια φύσεως),⁴ produktem přirozenosti vyplývající z podstaty své vlastní geneze, nikoli jen pragmatickým počinem alexandrijských osvícenců pokoušejících se zprostředkovat svému hellénistickému okolí posvátné texty židovského náboženství:

V naprosté odloučenosti a bez jakéhokoli svědka svého konání, vyjma základních prvků samotné přírody, země, vody, vzduchu a nebe, jejichž stvoření bylo prvním tématem jejich posvátného zjevení – neboť stvoření světa je také počátkem Zákona –, překládali jakoby v božském nadšení, nikoli každý něco jiného, ale všichni užívajíce

³ Filón Alexandrijský, *De opificio mundi* (= *Opif.*), 1–3.

⁴ *Mos.* II, 27.

stejných výrazů pro věci a děje, jako by byli všichni vedeni dikcí nějakého neviditelného mluvčího.⁵

Překladatelé se tedy po dobu své práce na *Septuagintě* stávají obyvateli prvotního kosmu, tj. kosmopolity v tom nejčistším slova smyslu, neboť stojí u samotných elementárních základů (στουχεῖα) jeho božské přirozenosti (φύσις). Odtud čerpají svou inspiraci k užití přesného jazyka (τὰ αὐτὰ ὀνόματα καὶ ἔηματα) pro popis událostí, o nichž hovoří knihy židovského Zákona. Řeč *Septuaginty* tedy ve skutečnosti není odvozena od její hebrejské předlohy, ale je formována ze stejného „materiálu“, z něhož Bůh na počátku věků stvořil nebe a zemi.

Tento poukaz ke společným základům lidské řeči a fyzikálního kosmu není ovšem v řeckém myšlení ničím novým. Filón tu vlastně jen rozvíjí starou kosmologickou paralelu mezi základními elementy tělesného světa a hláskami řeckého jazyka. Třebaže je například v atomistickém *skladu* universa počet jeho základních prvků (atomů) co do rozmanitosti jejich tvarů ještě nekonečný, přece lze na základě způsobu, jakým o učení Leukippa a Démokrita pojednal Aristotelés v úvodní knize svých *Metafyzik* soudit, že také formální princip atomistické výstavby kosmu – tvar, uspořádání a poloha elementárních částic ve složené věci – mohl nalézt jistou základní inspiraci v kombinacích možnostech řecké abecedy.⁶ Nicméně teprve v Platónově dialogu *Theaitétos* je položena přímá paralela mezi πρώτα στοιχεία, základní prvky, „z nichž se skládáme my i všechno ostatní“ a hláskami či slabikami písma – στοιχεία τῶν γραμμάτων. Podobně jako primární elementy kosmické *fysis* mají také tyto hlásky toliko jméno (ὄνομα), neobsahují však žádný výměr, žádný skutečný λόγος a jsou tedy určeny jako στοιχεία ἄλογα καὶ ἄγνωστα.⁷ Teprve v okamžiku, kdy se tyto nedělitelné, ale také nedefinovatelné, toliko sluchem postižitelné „šumy“ spojí v *logos* smysluplné řeči, je podle tohoto názoru možné vyslovit také soud o pravdivosti toho, co je v tomto složeném „výroku“ řečeno. Jenže jak by bylo vůbec možné poznat tento λόγος bez znalosti jednotlivých komponentů, z kterých se údaj-

⁵ *Mos.* II, 37.

⁶ Aristotelés, *Metafyzika*, I, 985b4 nn.; k motivu *grammata kai stoicheia* v řecké filosofii srv. J. Patočka, *Aristoteles. Jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1964, str. 47–71.

⁷ Platón, *Theait.* 202b2 nn.

ně skládá, ptá se Platónův Sókratés. Neboť je-li takový celek souhrnem svých částí, vyplývá z jejich nepoznatelnosti také nepoznatelnost toho, co se z nich skládá. Samo učení o hláskách řecké abecedy nás přece vede k tomu, že právě u rodu těchto prvků (τὸ τῶν στοιχείων γένος) je jakékoli poznání mnohem zřetelnější a platnější k dokonalému osvojení látky: „Copak jsi se při svém učení nepokoušel rozeznat zrakem i sluchem jednotlivá στοιχεία, aby tě při hovoru či psaní nezmylilo jejich vzájemné postavení (ἢ θέσις)?“⁸ Jestliže má tedy být soud o jakékoli věci pravdivý, nemůže v sobě dost dobře obsahovat nějaký prvek, který se svou nepoznatelností vymyká jeho logickému výměru. Mohou však στοιχεία řeckých fyziků vykazovat parametry, které by takový soud vůbec umožňovaly?

Stejně téma otevírá Platónův Sókratés ještě jednou výslovně v dialogu *Kratylos*. Také zde je charakter jazyka přímo odvozen od skutečnosti, kterou popisuje a jeho referenční schopnost se váže především k jeho mimetickým vlastnostem. Neboť věci mají podle Kratylova mínění svá jména dána od přirozenosti, z čehož plyne závěr, že každé jmenování se musí opírat o vlastní povahu věci samé: „Jestliže se například dáme do řezání nějaké věci, budeme ji řezat, jak a čím nás zrovna napadne, nebo ji rozřízneme podle její přirozenosti, jak se má řezat a jak má být řezána, jestli máme vůbec něčeho dosáhnout?“⁹ A totéž platí pro vlastní λέγειν. O věci se dá říci něco správného (ὀρθῶς) jedině s ohledem na její vnitřní „artikulaci“, totiž na to, jak a čím je tato věc přirozeně disponována k tomu, být předmětem hovoru (ἢ πέφυκε τὰ πράγματα λέγειν τε καὶ λέγεσθαι).¹⁰ Jméno je tedy jakési napodobení věci hlasem (μίμημα φωνῆς) a odborník zkoumající povahu určité řeči musí přirozeně zvažovat, nakolik se jednotlivá στοιχεία jejího jazyka, jejich vlastnosti a vzájemné pořadí vztahují k elementárním vlastnostem a prvkům skutečnosti, která je tímto jazykem napodobována: „Musíme tedy dobře rozdělit veškerá jsoucna (πάντα τὰ ὄντα), která mají být pojmenována, zda je možné je rozřadit stejně jako hlásky slov (στοιχεία), abychom mohli pohlížet na samotné věci a jejich druhy (εἴδη), pokud jsou v nich stejným způsobem jako u hlásek,“ říká Platónův Sókratés.¹¹

⁸ Tamt., 206a.

⁹ Platón, *Crat.* 387a.

¹⁰ Tamt., 387c.

¹¹ Tamt., 424d.

Jakým způsobem rozumí Platón takto pochopeným věcem a jejich „druhům“, vyplývá z jeho připodobnění lidské řeči malířskému umění *napodobit* skutečnost dovednou kombinací rozmanitých barev: „Jako když připravují pleťovou barvu nebo nějakou jinou tohoto druhu..., takto budeme i my řadit jednotlivá στοιχεία ke skutečným věcem, buď jedno k jedné, nebo i více najednou vytvářejíce slabiky a z nich složená jména a slovesa.“ Výsledkem jeho etymologické demonstrace tohoto „uměleckého“ procesu tvorby jmen je pak ovšem zcela v intencích jeho známého pohrdání malířskými „tvůrci stínů“ spíše jakási karikatura než vážně míněný obraz prvního jazykozpytce, který „patře na jsoucno vzniklé a užívaje časného vzoru“ vytvořil slova prvotní lidské řeči. Například hláska *r* (ρ), při níž se jazyk nejvíce chvěje, se zcela přirozeně, tvrdí Sókratés, stala v řadě slov výrazem pohybu, třesení, narážení či drcení, hláska *i* (ι) zase náleží věcem, které snadno vším procházejí, a „spatřiv pak, že lidský jazyk nejvíce klouže při hlásc *l* (λ), vytvořil jejím napodobením jména pro hladké, kluzké a lesklé věci“.¹² Také tato vrcholná lingvistická konstrukce je tedy nakonec rozbita jednoduchým poukazem k realitě skutečných věcí, které jsou podle hérakleitovských filosofů Sókratovy doby v neustálém pohybu a toku. Všechna jména označující nějaké vědění však vyjadřují naopak jakési zastavení, pevnost a neměnnost úsudku. Zdá se tedy, uzavírá Platón, že jsou tu ještě některé jiné věci, které nám unikají, zatímco my o nich mluvíme, a mohou se tak stát skutečnou oporou našeho poznání. Snaha o odvození logické stavby kosmu poznáním paralelní struktury jazyka tedy selhává, nikoli však vinou řeči samé, ale spíše chybného přiřazení jejích prvků ke smyslovým, jakémukoli poznání se vzpírajícím referenčním datům.

Toto Platónovo stanovisko však toliko otevřelo „hluboký a obtížný spor o přirozenosti jmen“, jenž se rozhořel v hellénistické filosofii a který podstatně zasáhl také do problematiky reference biblického jazyka. Chceme-li posuzovat schopnost Židů vytvořit v rámci biblické tradice nějakou relevantní theologickou nauku, upozorňuje ještě Órigenés ve svém sporu s Kelsem, nemůžeme dost dobře pominout nanejvýš rozporuplné závěry, k nimž v otázce přirozeného původu lidské řeči dospěla řecká filosofie:

Zda totiž, jak se domnívá Aristotelés, vděčí jména za svou existenci nějaké dohodě, či, jak věří stoikové – a odtud odvodili základní

¹² Tamt., 426c–427b.

*principy své jazykovědy (στοιχεία τῆς ἐτυμολογίας) – mají přirozený původ, neboť první zvuky napodobovaly věci, jimiž byla jména určena. Nebo, jak učí Epikúros, odchylující se poněkud od stoiků, mají jména přirozený původ, protože první lidé při pohledu na věci vyráželi určité zvuky?*¹³

Jaké místo tedy v tomto sporu o „přirozenost“ jmen zaujímá Filón Alexandrijský se svou představou o inspirovaném vzniku řecké *Septuaginty*?

Jeho postoj v této otázce je pochopitelně vymezen především jeho vztahem k biblické tradici:

I řekl Hospodin Bůh: ‚Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou.‘ Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo a všechnu polní zvěř.¹⁴

Tento výrok Písma, jenž ustavení jmen (θέσις τῶν ὀνομάτων) spojuje s prvním člověkem, říká Filón, je hoden toho nejvyššího obdivu.

Neboť také řečtí filosofové tvrdili, že ti, kteří dávali věcem jejich jména, museli být moudří lidé (σοφοί). Mojžíš však jde mnohem dále, neboť nepřipisuje první pojmenování některému z dávných lidí, ale právě jen prvnímu stvořenému člověku (τῷ πρώτῳ γενομένῳ). Tak jako byl Adam zformován jako ‚počátek‘ vzniku všech lidských bytostí (ὡσπερ ἀρχὴ γενέσεως ἐπλάσθη), stejným způsobem se zřejmě stal také prvním ‚mluvčím‘ lidského rodu (ἀρχὴ τοῦ διαλέγεσθαι) – neboť jazyk by nemohl existovat, kdyby nebylo jmen.¹⁵

Právě k tomuto počátku se pak zřejmě obracejí také „kosmopolitní“ překladatelé *Septuaginty* ve snaze zprostředkovat židovský zákon veškerému lidskému pokolení. Na ostrově Faru, obklopeni čtyřmi kosmickými živly, se ocitají ve stejném postavení jako Adam, k němuž Bůh přivádí první živé bytosti reprezentující čtyři základní kosmické živly: „Neboť veškerý kosmos je naplněn životem,“ zdůrazňu-

¹³ Órigenés, *Contra Celsum*, I, 24.

¹⁴ *Gn* 2,18–20.

¹⁵ Filón Alexandrijský, *Legum allegoriae* (= *Leg.*), II, 14–15. Srv. K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*, Tübingen 1968, str. 45 nn.

je Filón, „a každá z jeho elementárních částí (τῶν πρώτων καὶ στοιχειωδῶν μερῶν) je domovem nějaké živé bytosti.“¹⁶ Člověk je však doma ve všech těchto živlech, takže můžeme bez nadsázky říci, že člověk je všechno toto – bytostí pozemskou, vodní, obyvatelem vzduchu i nebes.¹⁷ V tomto ohledu, říká Filón, není Adam toliko prvním člověkem, ale skutečným „kosmickým občanem“ v původním smyslu slova. „A protože každá *polis* má svoji ústavu, musí mít tento *kosmopolitēs* stejnou ‚ústavu‘, jaká ovládá veškerý svět (σύμπας ὁ κόσμος).“¹⁸ Dokud byl totiž Adam na světě sám (εἷς), dokud na světě nepřišla žena, která upoutala veškerou jeho pozornost a získala tak sama jméno života (ζωή), „připodobňuje se Adam ve své jedinečnosti toliko světu a Bohu, a přijímá do své duše otisky jejich přirozenosti (φύσις) v té míře, v jaké jim jeho vlastní smrtelná konstituce může vytvořit odpovídající prostor“.¹⁹ Stejně jako Adam na počátku věků jsou tedy také překladatelé *Septuaginty* postaveni na místo, kde se střetávají čtyři základní prvky veškerenstva (πρώτα στοιχεία τοῦ κόσμου), aby tu inspirování elementární „logikou“ jejich vzájemného skladu vytvořili nový obraz dějin Božího stvoření.

Můžeme tedy říci, že překlad *Septuaginty* nebyl rozhodně nějakou jednoduchou filologickou operací. Jak říká Filón, nemůžeme za těchto okolností pokládat autory řeckého textu za pouhé překladatele, ale je třeba je ctít jako proroky a zasvěcené průvodce mystériem Božího stvoření, neboť jejich práce byla prodchnuta stejným duchem (καθαρωτάτω πνεύματι), jaký odedávna ožíval Mojžíšovy zákony.²⁰ V jakém vztahu tedy stojí toto „nejčistší pneuma“ židovského *ducha*, tvořící základ jejich překladatelského entuziasmu, k elementární struktuře nového jazyka Božího stvoření, kterou Filón po vzoru řeckých „etymologů“ odvodil od fyzikálního schématu kosmických prvků?

*

Jak jsme již slyšeli, je první člověk stvořen nikoli jen k obrazu kosmického celku, který obývá jako jeho integrální součást, ale „připo-

¹⁶ Filón Alexandrijský, *De Gigantibus* (= *Gig.*), 7.

¹⁷ *Opif.* 147.

¹⁸ *Opif.* 142–143. Řecké slovo κόσμος znamená také „ústavu“.

¹⁹ *Opif.* 151.

²⁰ *Mos.* II, 40.

dobňuje se“ také samotnému Bohu, který ho stvořil. Dědicem této dvojí „reflexe“ prvotního člověka vůči světu a Bohu je pak v jistém ohledu každý Adamův potomek, říká Filón. Uspořádáním svého těla se vztahuje ke kosmickému řádu veškerenstva, neboť je stejně jako on složen ze čtyř elementárních prvků stvořeného kosmu – země, vody, vzduchu a ohně. Co se však týče jeho duchovní stránky, především jeho mysli (διάνοια), je každý člověk díky svému příbuzenství s Adamem v bezprostředním vztahu k Božímu logu (ὑπεκείνῳ λόγῳ θεῶν), je jakýmsi otiskem či fragmentem jeho blažené přirozenosti (τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγαλίων ἢ ἀπόσπασμα).²¹ Neboť Písmo říká, že Bůh stvořil člověka, vzav prach ze země a vdechl do jeho tváře dech života. Zatímco tedy lidské tělo bylo zhotoveno z tělesné substance (ἐκ γεώδους οὐσίας), nevznikla duše z ničeho stvořeného, zdůrazňuje Filón, ale ze samého otce a vládce veškerenstva, totiž z božského *pneumatu* (πνεῦμα θεῶν), který teprve učinil z člověka živou bytost.²² Jaký druh *pneumatu* tedy oživuje nové „tělo“ židovského zákona zhotovené z písmen řecké abecedy?

Když Filón hovoří o povaze *pneumatu*, zdůrazňuje především jeho pohyblivost a proměnlivost oproti jiným přírodním živlům. Bylo by například směšné, říká, obviňovat z neúspěchu plavby samo moře a nebrat v úvahu nevyzpytatelnou proměnlivost větrů (τὰς τῶν πνευμάτων διαφορὰς), vanoucích někdy příznivým směrem, propukajících však často v náhlou a neovládnutelnou bouři – „neboť *klid* je přirozenou vlastností vody, kdežto příznivý vítr (πνεῦμα οὐραίου), umožňující hladkou plavbu stranou všech útesů, zavádí loď bezpečně do přístavu, nečekaná poryv proti lodní přídi však plodí divokou bouři, která obrací loď kýlem vzhůru“.²³ Vedle oživujícího dechu božského *logu* zná tedy Filón ještě jeden druh *pneumatu*, reprezentující spíše nevyzpytatelnou a ve svých důsledcích často ničivou sílu kosmických živlů – βία πνευμάτων – pustošící úrodná pole, vytrhávající kořeny stromů a obracející tak vniveč (εἰς ἀγομίαν) veškeré plody země.²⁴ Katastrofické působení této „přírodní síly“ tedy připomíná daleko spíše „dynamickou moc“ Božího hlasu (*qol*) než artikulovaný *logos* jeho řeckého „překlada“:

²¹ *Opif.* 146.

²² *Opif.* 135.

²³ Filón Alexandrijský, *De Cherubim* (= *Cher.*), 37–38.

²⁴ *Opif.* 80.

*Hospodinův hlas poráží cedry,
Hospodin poráží cedry libanónské.
Nutí poskakovat Libanón jak býčka,
Sirjón jako mládě jednorozce.
Hospodinův hlas křeše
plameny ohně.
Hospodinův hlas nutí poušť svíjet se v křeči,
Hospodin nutí svíjet se v křeči poušť Kádeš.*²⁵

To je Bůh nesoucí meč, říká Filón, Bůh vládnoucí zhoubnými požáry a divokými bouřemi (χρόμενον πνεύμασι), Bůh naplněný hněvem, žárlivostí a jinými vášněmi.²⁶ Avšak přikládat Bohu lidské vášně je přece plodem mytické fikce, která má jisté oprávnění mezi těmi, kteří postrádají schopnost jasného poznání a potřebují tedy podání odpovídající jejich momentální kondici (πρὸς τὸ παρὸν πάθος), těžko však může sloužit jako ukazatel cesty těm, kteří touží po skutečném poznání (ἡ ἀκέραιος ἐπιστήμη), *inspirujícím* židovské proroky a zákonodárce k nalezení skutečné cesty k Bohu.²⁷ Jaký je tedy vztah mezi tímto divokým, děs a hrůzu plodícím *pneumatem* Božích trestů a duchem naplňujícím židovského theologa při výkladu dějin Božího stvoření?

Ačkoli tyto události nemají ve skutečnosti žádný „hlasový orgán“, říká Filón, přece vládnou jazykem hovořícím skrze samu skutečnost, tedy jazykem, který je mnohdy daleko jasnější a přímočařejší než jazyk lidské řeči.²⁸ Zdá se tedy, že mezi božským *pneumatem* pronikajícím veškerý stvořený kosmos a *logem* vyjadřujícím smysl událostí odehrávajících se uvnitř tohoto světa existuje podobný vztah jako mezi γράμματα καὶ στοιχεῖα řeckých kosmologických „etymologií“. Filón ostatně na mnoha místech jmenuje *pneuma* v jedné řadě s ostatními prvky fyzikálního universa,²⁹ a upozorňuje také na skutečnost, že

²⁵ Ž 29,5 nn. K „dynamickému charakteru“ Božího slova ve starém Orientu srv. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968⁵, str. 45 nn.

²⁶ Filón Alexandrijský, *Quod Deus sit immutabilis* (= *Deus*), 60.

²⁷ *Gig.* 23–29.

²⁸ *Cher.* 33.

²⁹ Srv. Filón Alexandrijský, *De sacrificiis Abelis et Caini* (= *Sacrif.*), 97: γῆν καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καὶ οὐρανόν; *Cher.* 111: ἀἴρ δὲ ὕδατος, ὕδωρ δὲ πνεύματος.

právě v souvislosti se stvořením člověka nehovoří vlastně Písmo o „božském *pneumatu*“ v jeho plné tvůrčí síle, jak ho známe z počátku knihy *Genesis*, ale toliko o „dechu“ (πνοή), jež podle Filóna představuje jakési slabší „vzdušné aroma“ onoho mocného božského „vanu“, z něhož se zrodil veškerý svět.³⁰ Ale také daleko robustnější formule počátku *Genesis* o „duchu Božím vznášejícím se nad vodami“ je podle Filóna spíše metaforou zobrazující vzduch vytékající ze země a ve skutečnosti tedy „třetí prvek (τρίτον στοιχείον) jedoucí na vodě“.³¹ Cesta k *logickému* uchopení „divokého *pneumatu*“ Božích trestů tedy předpokládá analýzu jeho funkce v rámci elementární struktury vlastního „textu“ Božího stvoření a způsob, jakým Filón formuluje základní aspekty své pneumatické doktríny, v zásadě sleduje tradiční kosmologická schémata vypracovaná na půdě řecké filosofie.

Podobné ztotožnění *pneumatu* se vzduchem jakožto jedním z elementárních prvků fyzikálního kosmu můžeme vysledovat již ve starých hylozoistických teoriích Anaximandra či Diogena z Apollónie, kteří předpokládali existenci jakési vzdušné substance, která je nositelem veškerého kosmického pohybu a která ve svých proměnách nabývá buď jemnějších (ohně), nebo hrubších a masivnějších forem (voda, země):

*A zdá se mi, že to, co má mysl, je vzduch, jak to nazývají lidé, a že jsou tím všichni řízeni a že to všemi vládne. Neboť právě to, jak se mi zdá, je bůh; ke všemu to přichází, vše spravuje a ve všem je to obsaženo. A není nic, co v tom nemá podílu, nemá ho však stejnou měrou jedno jako druhé, nýbrž je mnoho způsobů i samého vzduchu i myslí, neboť vzduch je mnohotvárný, teplejší i chladnější, sušší i vlhčí, stálejší i prudčeji pohyblivý a je v něm i mnoho jiných nesčetných obměn chuti i barvy.*³²

Klasičtí teorii božského *pneumatu* však rozvinuli až staří stoikové ve svém učení o pneumatické povaze rozpínajícího se kosmu. Podle nich je *pneuma* specifickým prvkem objímajícím celý svět a dodávajícím všem věcem jejich bytí a kvalitu: „Všechno se sjednocuje a spojuje tak, že jím proniká nějaké *pneuma*.“³³ Podobně jako první řečtí

³⁰ Leg. 42.

³¹ Gig. 22. Srv. Cher. 111.

³² Diogenés, zl. B 5 (H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912).

³³ *Stoicorum veterum fragmenta*, vyd. J. v. Arnim, Lipsiae 1921–1924 (= SVF), II, 441.

fyzikové však ani stoická kosmologie nevymezila tento spojující prvek nějakým zásadnějším způsobem vůči vlastní látce světa reprezentované čtyřmi elementárními prvky, a pokládala jej za specifickou směs z ohně a vzduchu, reprezentující dynamickou stránku tělesné podstaty jako takové:

*Stoikové rozlišují mezi spojujícím (τὸ συνέχων) a mezi spojovaným (τὸ συνεχόμενον). Za spojující přitom pokládají pneumatickou podstatu (πνευματικὴ οὐσία), kdežto spojované chápou jako podstatu materiální (ὕλική). Říkají proto, že vzduch a oheň spojují, země a voda jsou však tím, co je spojováno.*³⁴

Vlastní kvalita věcí je tedy výrazem pneumatické síly, jakéhosi „vzdušného napětí“ (τόνος ἀερώδης), které těm částem látky, v nichž se nachází, dává tvar a podobu (εἶδος καὶ σχῆμα). Podle Plútarchova svědectví se prý tedy stoikové domnívali, že všechna tato napětí udržující věci pohromadě nejsou nic jiného než *vzduch* (ἀήρ): „skrze něj se totiž spojují jednotlivá tělesa (σώματα), a příčinou toho, že každá takto spjatá věc má nějakou kvalitu (ποιόν), je vzduch, který je spojuje (ὁ συνέχων αἴτιος ἀήρ). Tento vzduch je pak u železa nazýván ‚tvrdoostí‘, u kamene ‚pevností‘ a u stříbra ‚bělostí‘,“ říká Plútarchos.³⁵

Vidíme tedy, jakým způsobem se pohyblivost a proměnlivost „vzdušné substance“ kultivuje v rámci elementární struktury bytí do podoby pouta (δεσμός), které spojuje nejen jednotlivá στοιχεία tělesného kosmu, ale stojí také v základech jejich „sémantické“ stability: Bůh, který stvořil tento svět, „spojil jeho tělesa soudržností, růstem, duší a rozumnou duší (λογικὴ ψυχῆ),“ říká Filón. „A nejsilnějším ze všech pout, spojujícím kámen a dřevo zbavené společného růstu, je *soudržnost* či *napětí* (ἔξις), které není ničím jiným než *pneumatem* vracejícím se k sobě samému.“³⁶ Tento bazální pohyb vzdušného *pneumatu* však toliko opisuje racionální strukturu „logického skeletu“ (βεβαίωτατον ἔρεισμα) Božího stvoření: „Neboť je to právě věčný *logos* tvořícího Boha, který se *napíná* od středu všech věcí k jejich okrajům a zase zpět ke středu, a chrání tak přirozený směr jejich drah tím, že všechny jejich části spojuje do jediného cel-

³⁴ SVF II, 439.

³⁵ SVF II, 449.

³⁶ *Deus*, 35.

ku.³⁷ Jakožto „řeč bytí“ (ὁ τοῦ ὄντος λόγος) vykonává tedy také Boží *logos* roli pouta, které „spojuje všechny jsoucí věci, drží pohromadě všechny části a brání jejich rozpadu a zničení“.³⁸ Jednotlivé věci tohoto světa jsou totiž samy o sobě prosty jakékoli soudržnosti a souvislosti, a pokud jsou spojeny, děkují za to jedině božskému *logu*, který v nich působí jako nějaký druh „klihu“ (κόλλα), dodávajícího věcem „vazkost“ jejich bytí. A právě tímto pojivem musí být naplněn každý, kdo se pokouší po vzoru tvůrce veškerenstva spojit věci do nějakého logického celku.³⁹ Závan božského „dechu“, který oživuje prvního člověka, je tedy na jedné straně jakýmsi „vzdušným napětím“, udržujícím pohromadě jednotlivé prvky jeho tělesnosti, současně je však také jakýmsi „fragmentem“ (ἀπόσπασμα) Božího *logu*, který „inspiruje“ racionální stránku lidské duše, její διάνοια. Na základě takto zformované nauky o charakteru lidského bytí pak Filón vytváří svou vlastní doktrínu o elementárních základech lidské řeči.

Neboť naše přirozenost se velice pregnantním způsobem odráží ve struktuře našeho jazyka, složeného ze samohlásek, polohlásek a souhlásek. Tak jako souhlásky samy o sobě nemají vůbec žádný zvuk, ale ozývají se teprve tehdy, jsou-li spojeny se samohláskami, právě tak je naše tělo samo o sobě zcela nehybné, není-li oživeno rozumnou duší (ὑπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς). A podobně jako polohlásky vydávají nedokonalý a neartikulovaný zvuk, dokud k nim nepřistoupí vokály, je také naše smyslové vnímání jen zpola účinné (ἡμίεργος), neboť není zcela bez života (ἄψυχος), nemá však racionální povahu jako naše mysl (ὁ λογισμός).⁴⁰ Jaký je tedy vztah mezi „dechem Božího *logu*“ (θεῖω πνεύματι λογισμῶ), vkládajícím duši do těla stvořeného člověka, a „dechem“ řeckých samohlásek oživujících nový jazyk biblické zvěsti?

Jak je všeobecně známo, přejali Řekové svou abecedu od Foiničanů, jejichž jazyk se vyvíjel v poměrně těsném vztahu s hebrejštinou. Foinické, stejně jako hebrejské písmo, však vyznačovalo toliko souhlásky, kdežto samohlásky se právě díky své proměnlivosti nevyznačovaly. Tento konsonantní systém pochopitelně kladl velké nároky na kontextuální aspekt písemného projevu, na soustavu kompozičních

37 Filón Alexandrijský, *De plantatione* (= *Plant.*), 8–9.

38 Filón Alexandrijský, *De fuga et inventione*, 112.

39 Filón Alexandrijský, *Quis rerum divinarum heres sit* (= *Her.*), 188.

40 Filón Alexandrijský, *Quaestiones in Genesisim*, 117.

pravidel, zajišťujících čitelnost písemného záznamu. Tato tendence k jisté standardizaci syntaxe a slovní zásoby činí pak z písemného projevu pouhou parafrázi vyprávěného příběhu, konstruovanou na základě opakování typických situací a na nejvyšší možnou míru zjednodušených vztahů mezi jednajícími osobami.⁴¹ Způsob, jakým se Řekové vyhnuli této „ritualizaci“ svého písma, nepostrádá eleganci příznačnou pro většinu aspektů tzv. „řeckého zázraku“. Tím, že zařadili samohlásky mezi στοιχεία své abecedy, kultivují jejich proměnlivost, aniž by zcela potlačili jejich „pneumatický“ charakter, oživující významová seskupení jinak nevyсловitelných konsonant.

Pouto samohlásky dodává tedy písemnému projevu specifické „napětí“, které jej uvolňuje ze závislosti na určitém druhu interpretace a otevírá mu daleko širší a obecnější prostor literatury a filosofie. Alespoň pro Filóna Alexandrijského symbolizuje vokalizovaný text rozdíl mezi vyspělou kulturou řecké vědy a literatury a nižšími kulturními vrstvami postrádajícími kultivovaný písemný projev.⁴² Elementární struktura řecké abecedy a vůbec sama idea řeči složené z jednotlivých částí (ἡ στοιχείων καὶ τῶν τοῦ λόγου μερῶν ιδέα), je podle něj produktem řeckého filosofického ducha,⁴³ který si takto vytváří nástroj k pochopení struktury samotného bytí: „Tak jako samohlásky procházejí na rozdíl od ostatních hlásek jako jejich svazující činitel (δεσμός), takže bez nich je nemožné, aby se ostatní spojovaly jedna s druhou,“ říká Platón, „stejně tak i mezi *rody* (τὰ γένη) jsouceny, jsou některé, které procházejí všemi a udržují je pohromadě, takže se mohou směřovat, a naopak zase při rozdělování procházejí některé skrze celky (δι' ὅλων) a stávají se tak příčinou jejich rozdělení.“⁴⁴ V tomto ohledu se tedy umění *gramatiky* nijak neliší od filosofie, která se rovněž pokouší rozeznat „jednu *ideu* prostupující množstvím jinak vzájemně oddělených věcí“ (μίαν ιδέαυ δια πολλῶν).⁴⁵ Stejně jako božské *pneuma* stoiků, od nichž Filón přejímá myšlenku o roli „vzduš-

41 Srv. E. A. Havelock, *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim 1990, str. 61 nn.

42 Srv. *Her.* 210: γραμματικὴ ἀγραμματία, μουσικὴ ἀμουσία, παιδεία ἀπαιδευσία, συνόλωσ τέχνη ἀτεχνία, καὶ τὰ ἐν ταῖς τέχναις, φωνήεντα στοιχεία καὶ ἄφωνα.

43 Filón Alexandrijský, *De congressu eruditionis gratia*, 150.

44 Platón, *Soph.* 253a–c.

45 *Tamt.*, 253d.

ného napětí“ udržujícího pohromadě celý svět, symbolizuje tedy také pro Platóna princip samohlásky v řecké abecedě dvojí funkci ideje jsočnosti, která jakožto součást elementární struktury bytí prochází současně všemi rody jako nositel jejich identity a vzájemné různosti.⁴⁶ „Neboť Bůh, který zplodil tento *logos*, jej učinil nezlomným poutem všech věcí,“ říká Filón. „Jen díky tomu nemůže být země zcela rozpuštěna ve vodě, která se shromažďuje v jejích dutinách, ani oheň nemůže být uhašen vzduchem, ani vzduch spálen ohněm. Všechna tato στοιχεῖα jsou totiž vzájemně vymezena skrze Boží *logos*, který je odděluje stejným způsobem, jako samohlásky písma oddělují jednotlivé souhlásky, takže celý svět je prochnut stejnou harmonií, jaká ovládá také umění psaného slova (τῆς ἐγγραμμάτου μουσικῆς).“⁴⁷

Jestliže se tedy překladatelé *Septuaginty* obracejí k elementárním základům božského kosmu, aby pomocí analogických prvků lidské řeči vylíčili smysl Božího stvoření, nepředstavuje nové Písmo toliko „překlad“ tradovaného textu Mojžíšova Zákona, ale daleko spíše epochální profetický čin, jehož *inspirace* je ukotvena v samotné struktuře nového biblického jazyka. Neboť teprve sedm samohlásek řecké abecedy symbolizujících sedm dnů Božího stvoření vytváří ve spojení s ostatními hláskami skutečnou artikulovanou řeč, říká Filón:

*Doplňují jednak to, co chybí polohláskám, a dávají jim plný zvuk, jednak proměňují povahu nehlasných konsonant tím, že jim vdechují (ἐμπνεῖν) něco ze své vlastní síly, aby se vyslovilo to, co bylo dosud nevyslovitelné (ἄρρητα).*⁴⁸

⁴⁶ Tamt., 259a.

⁴⁷ *Plant.* 9–10.

⁴⁸ *Opif.* 126.