

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav Blízkého východu a Afriky

## **Bakalářská práce**

**Lenka Pelíšková**

Bible a její exegeze v Aristeově dopise

Bible and Its Exegesis in The Letter of Aristeas

Praha 2017

Vedoucí práce: PhDr. Milan Žonca, Ph.D.

## **Poděkování**

Ráda bych srdečně poděkovala vedoucímu práce, panu PhDr. Milanu Žoncovi, Ph.D., za odborné vedení, cenné rady a čas, který mi ochotně věnoval.

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

V Praze dne 27. 7. 2017

Lenka Pelíšková

**Klíčová slova česky**

Bible, exegeze, helénistický judaismus, Aristeův dopis, Alexandrie, pseudoepigrafy

**Klíčová slova anglicky**

Bible, exegesis, Hellenistic Judaism, The Letter of Aristeas, Alexandria, pseudoepigrapha

## **Abstrakt**

Cílem práce je popsat odraz židovské exegeze v Aristeově dopise. Práce si klade otázku, zda a jak jsou v díle použity židovské exegetické metody a konkrétní výklady Bible, a zda je toto použití nějak ovlivněno řeckým myšlením a kulturou. V první kapitole je nastíněn obsah Aristeova dopisu a jeho základní charakteristiky. Druhá kapitola se věnuje řeckým vlivům na dílo. Třetí kapitola pojednává o vztahu autora Aristeova dopisu k Bibli, zkoumán je jeho názor na původ a inspiraci Bible a také způsob literárního využití biblických motivů v díle. Čtvrtá kapitola rozebírá konkrétní exegetické metody, které autor uplatnil, a všímá si i sdílení jednotlivých výkladů mezi palestinským judaismem a diasporou. Závěrem práce je, že autor Aristeova dopisu měl relativně široký přehled o základních tématech řecké kultury a populární filosofie a zároveň znal dobře Bibli a uměl správně používat některé židovské exegetické metody. Autor kreativně spojoval řecké a židovské myšlenky a exegetické metody do jednoho celku, aniž by tím popřel zřetelně židovský obsah a účel díla.

## **Abstract**

The thesis focuses on analysing the reflection of Jewish exegetical techniques and methods in The Letter of Aristeas. The thesis tries to answer the question, whether and how the author of The Letter of Aristeas knew and used Jewish exegetical methods and individual stories and teachings derived from the Bible by means of interpretation. The possible influences of Greek thought and culture on the author and his exegetical methods are also discussed. The first chapter deals with the book's content and its most important features. The second chapter focuses on the Greek influence on the book. The third chapter is concerned with the relationship between the Bible and The Letter of Aristeas. It deals with the author's concepts and thoughts about the origin and inspiration of the Bible. The literary incorporation of biblical motives and themes into the book's narrative is also mentioned in this chapter. The fourth chapter analyses the individual Jewish exegetical methods utilized by the author and comments on the sharing of interpretations between Palestine and the diaspora. The thesis suggests that the author of The Letter of Aristeas mastered a range of basic Greek ideas and notions taken from popular Hellenistic philosophy, as well as deep knowledge of the Bible and he was able to use some Jewish exegetical methods properly. He creatively incorporated both Greek and Jewish ideas and method into his work, which nevertheless has a distinctively Jewish purpose and content.

## OBSAH

### POZNÁMKA K TRANSKRIPCI A POUŽITÝM PŘEKLADŮM

ÚVOD.....	9
1.1. Dějiny Židů v ptolemaiiovském Egyptě.....	10
1.2. Společenské postavení židovské komunity v Alexandrii.....	11
1.3. Literatura alexandrijských Židů.....	12
1.4. Aristeův dopis.....	13
1.4.1. Datum vzniku.....	14
1.4.2. Autor.....	16
1.4.3. Cílové publikum a účel díla.....	16
2. Řecké vlivy na Aristeův dopis.....	18
2.1. Helénizace a židovská identita v diaspoře.....	18
2.2. Vliv řecké literatury na žánr a kompozici Aristeova dopisu.....	19
2.3. Stupeň řeckého vlivu na Pseudo-Aristeovo myšlení a hodnoty.....	20
2.3.1. Přijetí řeckých hodnot a ideálů.....	20
2.3.2. Postoj k řeckému monoteismu.....	21
2.3.3. Racionalizace náboženských představ.....	24
2.3.4. Řecký vliv na biblickou exegezi v díle.....	24
2.4. Vliv alexandrijského prostředí.....	27
3. Aristeův dopis a Bible.....	29
3.1. Průběh kanonizace Hebrejské Bible.....	29
3.2. Vznik Septuaginty.....	30
3.3. Pseudo-Aristeův názor na inspiraci Tóry.....	31
3.4. Bible v životě diasporních Židů.....	32
3.5. Použití Bible v Aristeově dopise.....	33
4. Prvky židovské exegeze v Aristeově dopise.....	35
4.1. Židovská exegeze v období Druhého chrámu.....	35
4.2. Typologie.....	39
4.2.1. Biblické události jako paradigmaty.....	39
4.2.2. Užití typologie při tvorbě nových narativů.....	41
4.3. Kompozitní citace.....	44
4.3.1. Příkaz pamatovat na svého Stvořitele.....	45
4.3.2. Královo srdce v Božích rukou.....	49
4.4. Odrazy židovských interpretačních tradic.....	51

4.4.1. Tradice příznivá k faraonovi.....	51
4.4.2. Pravidla královské vlády.....	54
4.4.3. Konflikt rovnosti a vyvolení.....	57
ZÁVĚR .....	59
BIBLIOGRAFIE.....	61

## POZNÁMKA K TRANSKRIPCI A POUŽITÝM PŘEKLADŮM

Hebrejská slova jsme přepisovali dle filologické transkripce navržené P. Čechem a P. Sládkem, řecká slova jsme ponechali v abecedě, pokud jde o citaci z Aristeova dopisu či z Bible. Biblické citace jsme čerpali primárně z Českého ekumenického překladu, případně z Českého studijního překladu (ČSP), pokud v ČEP nebyl diskutovaný jev či význam patrný. Jen v jednom případě jsme dali přednost překladu Bible 21, neboť šlo o stylisticky nejvhodnější variantu. Citace ze Septuaginty uvádíme ve vlastním překladu s přihlédnutím k anglickému překladu *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title* (NETS). Aristeův dopis jsme používali v překladu J. Farského, vydaného v *Knihách tajemství a moudrosti I*. V případě, že se tento překlad ukázal být příliš volný a pro daný účel nevyhovující, pořídili jsme vlastní překlad s přihlédnutím k anglickému překladu B. Wrighta, uveřejněném v knize *The Letter of Aristeas: Aristeas to Philocrates or On the translation of the Law of the Jews*.



## Úvod

Cílem této bakalářské práce je popsat vztah Aristeova dopisu k Bibli a k soudobé biblické exegezi. Aristeův dopis se vydává za autentické svědectví překladu Tóry do řečtiny, jenž proběhl ve 3. století př. Kr. v ptolemaiovském Egyptě. Podle dopisu pozval král Ptolemaios II. Filadelfos z Jeruzaléma 72 židovských starců do Alexandrie, aby přímo na místě pořídili překlad knihy židovského Zákona pro slavnou Alexandrijskou knihovnu. Součástí poselstva do Jeruzaléma měl být i králův řecký dvořan Aristeas, který byl tak uchvácen nádherou jeruzalémského Chrámu, dokonalostí židovského náboženství i moudrostí překladatelů, že chce formou dopisu podobně zpravit svého přítele Filokrata o svých zážitcích.

Již od 17. století se považuje za spolehlivě dokázané, že autorem dopisu nemohl být řecký dvořan Aristeas, ale že jde o pseudepigrafní dílo neznámého židovského pisatele z alexandrijské diaspory. Datum napsání dopisu bývá kladeno do 2. i 3. století př. Kr.

Není možné zcela zhodnotit vztah Aristeova dopisu k Bibli, aniž bychom přihlédli k vlivům řecké kultury na autora dopisu. V kapitole týkající se řeckých vlivů se budeme především ptát, zda a jak řecká kultura formovala přístup autor k Bibli a k vlastnímu náboženství. Uvidíme, jak autorovy náboženské představy formovalo vědomí o monoteismu řeckých filosofů, a jak se do jeho díla zapsala tradice alegorické interpretace Homérových děl.

V další kapitole pojednáme o Pseudo-Aristeových představách o Bibli a způsobu, jakým ji zapojoval do svého díla. Pokusíme se odpovědět na otázku, zda se Pseudo-Aristeovo vnímání Bible nějak lišilo od soudobého židovského přesvědčení, že Tóra byla Mojžíšovi nadpřirozeně zjevena. Věnovat se budeme i literárnímu využití Bible v Aristeově dopise.

Těžištěm práce bude závěrečná kapitola, v níž se budeme věnovat konkrétním příkladům využití biblické exegeze v díle. Zaměříme se jak na použití židovských exegetických metod, tak na stopy konkrétních židovských výkladů v díle. Pokusíme se ukázat, že v dopise se odráží nejen Bible jako taková, ale i židovská exegeze vznikající v neustálé interakci s vlastní literární tradicí, ale zároveň otevřená vlivům zvenčí a využívaná k zmírnění napětí mezi etnicko-náboženskou tradicí a novým kulturním prostředím, v němž se ocitla.

Až těsně před odevzdáním práce jsem se seznámila s existencí knihy Ekateriny Matusové *The Meaning of Letter of Aristeas*, která se věnuje stejným tématům jako tato bakalářská práce. Uvedenou knihu jsem v práci již nezohlednila.

### 1.1. Dějiny Židů v ptolemaiovském Egyptě

Počátky židovské diaspory v Egyptě sahají několik století před počátek helénistické éry. Židovská vojenská posádka střežila jižní egyptskou hranici již v 6. stol. př. Kr. Další Židé přišli s perským vojskem. Přestože se zde tyto posádky udržely dlouho, byly velmi malé a neměly význam pro pozdější dějiny.<sup>1</sup>

Skutečně významný příliv Židů nastal až v helénistické době za Ptolemaia I. Sótéra (323–283). O jejich příchodu se zachovaly dvě rozdílné zprávy. Podle Hekateia z Abdér následovali Židé Ptolemaia do Egypta dobrovolně, podle Josepha Flavia a Aristeova dopisu jako otroci.<sup>2</sup> Podle Aristeova dopisu židovské otroky propustil králův syn Ptolemaios II. Filadelfos (283–246).<sup>3</sup>

Z následujícího období se nezachovalo mnoho důvěryhodných zpráv až do doby vlády Ptolemaia VI. Filométoara (181–145). Jeden z neúspěšných uchazečů o post velekněze, Onias IV. uprchl během makabejského povstání i se svými příznivci z Palestiny do Egypta, kde vstoupili Filométorových služeb a vybudovali vojenskou kolonii v Leontopoli. Onias si zde postavil i židovský chrám, ve kterém vedl bohoslužbu. Chrám byl však zřejmě uznáván jen posádkou Oniasovy kolonie. Zbytek egyptské diaspory zůstal věrný Jeruzalému.<sup>4</sup>

Onias získal důležitou vojenskou funkci stratéga a se svou židovskou jednotkou zasahoval i do politiky. Když po smrti Ptolemaia VI. došlo k boji o moc mezi Kleopatrou, vdovou po králi, a jeho bratrem, budoucím Ptolemaiem VIII. Euergétem (145–116), Onias potlačil povstání proti královně a načas zvrátil situaci v její prospěch, avšak definitivním vítězem se stal její rival. Když Ptolemaios VIII. dosedl na trůn, obrátil svůj hněv proti Židům, za to, že podporovali jeho sokyni. Josephus Flavius uvádí, že dokonce nechal zajaté Židy předhodit rozzuřeným slonům, kteří je ale zázrakem odmítli rozdupat. Tuto událost si pak alexandrijská židovská komunita připomínala každoroční slavností.<sup>5</sup>

Zdá se, že ještě během vlády Ptolemaia VIII. došlo k ukončení perzekuce a k opětovnému navázání dobrých vztahů. Za vlády následujících Ptolemaiovců se opět Židé objevují na vysokých vojenských postech. V různých bojích mezi členy dynastie tito velitelé dokázali

---

<sup>1</sup> Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilizations and the Jews* (Peabody, Mas: Hendrickson Publishers, 1999), 270.

<sup>2</sup> Tamtéž, 55.

<sup>3</sup> Tamtéž, 273.

<sup>4</sup> Tamtéž, 275–280; John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 35–37.

<sup>5</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilizations*, 282; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 37–38.

zajistit loajalitu židovské komunity tomu či onomu vládci. Zároveň ani židovská elita nebrala v potaz jen své vlastní zájmy, ale i přání hasmonejského království.<sup>6</sup>

## 1.2. Společenské postavení židovské komunity v Alexandrii

Alexandrijské obyvatelstvo se skládalo z několika nerovných skupin, nejen z hlediska majetku, ale i z hlediska politických a občanských práv. Nejvýše na žebříčku stáli alexandrijští občané, takřka výlučně Řekové. Jejich okruh byl omezený, status se dědil, noví občané byli přijímáni jen na základě určitých kritérií a ne každý Řek žijící ve městě byl občanem<sup>7</sup>. I do těchto řad se však dokázali dostat někteří výjimeční jedinci z řad Židů nebo příslušníků dalších národností.<sup>8</sup>

Naopak nejméně práv, nepočítáme-li otroky, měli domorodí Egyptané, kteří se nemohli podílet ani na chodu města, ani na správě své komunity, která oficiálně vlastně neexistovala. Na rozdíl od otroků však byla chráněna jejich osobní práva, například právo hájit se nebo podávat žalobu u soudu,<sup>9</sup> nicméně po celé třetí století si vyšší a střední řecká třída udržovala od Egyptanů odstup.<sup>10</sup>

Naprostá většina Židů se řadila po bok dalších národnostních menšin, jako například Syřanů, Arabů, Peršanů, později také Římanů a dalších. Tyto menšiny se mohly organizovat jako tzv. *politeuma*, poloautonomní celek, jehož přesná podoba ani podmínky vzniku nejsou dosud dostatečně objasněny. Židé, stejně jako další menšiny, neměli právo zasahovat do záležitostí města jako celku, ale mohli řídit vnitřní život své komunity podle svých zvyků a možná i prezentovat své kolektivní zájmy vedení města. Nacházeli se tedy zhruba uprostřed mezi alexandrijskými občany a Egyptany.<sup>11</sup>

Informace o fungování židovské obce přináší Strabón, který zaznamenal, že byla řízena ethnarchou, jenž „vládl lidu, rozsuzoval spory a dohlížel na dodržování smluv a nařízení jako vládce nezávislého státu.“<sup>12</sup> V Aristeově dopise není ethnarcha zmíněn, zato se mluví

---

<sup>6</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilizations*, 283–4; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 39–41.

<sup>7</sup> Peter Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 38. Ve městě přebývala i řada Řeků bez občanství, nacházejících se na opačných koncích sociálního spektra. Buďto se jednalo o vysoce postavené učence, umělce, úředníky a vojáky v královských službách anebo naopak o nemajetné, kteří na občanství neměli nárok. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 39–51.

<sup>8</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilizations*, 309–326.

<sup>9</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 54.

<sup>10</sup> Tamtéž, 70–73.

<sup>11</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 54–59.

<sup>12</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilizations*, 302.

o vůdcích komunity v množném čísle, je tedy možné, že se v průběhu času organizační struktura obce měnila.<sup>13</sup>

I v několika dalších ohledech Židé svým chováním nevybočovali z obvyklého chování národnostních menšin Alexandrie. Stejně jako jiní Židé projevovali tendenci žít pohromadě. V Alexandrii jim byla údajně jedním z Ptolemaiovců vyhrazena čtvrť Δ, což bylo chápáno jako známka prestiže, nikoli jako vyloučení do ghetta. Židé mohli nicméně žít i mimo svou čtvrť.<sup>14</sup>

Ani z hlediska ekonomického uplatnění neplatila pro Židy žádná vnější omezení. Židé se uplatňovali v nejrůznějších sférách od nejvyšších úředníků a bohatých finančníků až po drobné řemeslníky. Za zmínku též stojí jejich hojné uplatnění ve státních službách, jako výběrčích daní, úředníků, policistů a vojáků.<sup>15</sup>

Podle výše zmíněného by se mohlo zdát, že se Židé v ničem nelišili od jiných menšin, jistá specifika tu přece jen byla. Judaismus jako výlučný monoteismus neumožňoval účast na pohanských obřadech. Králové a vladaři sice přiznávali národům právo „žít podle otcovských zvyků“, což bylo přiznáno i Židům, podle Tcherikovera i písemně, žádný vladař však nikdy nemohl dát výslovné svolení bohy neuctívat, protože tím by dával svolení k pohrdání jak bohy, tak i pilíři společenského řádu. Pro Řeky nebylo vykonávání obřadů projevem osobního náboženského citění, ale součástí občanských povinností a znakem zapojení se do života a chodu poli. Mezi Židy a králem tak zůstalo právo neuctívat bohy nevysloveno, nebo přinejmenším nezapsáno. Nad Židy se tak vznášelo latentní nebezpečí, které se mohlo kdykoli zhmotnit.<sup>16</sup>

### 1.3. Literatura alexandrijských Židů

Všechna dnes zachovaná židovská literární díla z Alexandrie jsou psána řecky. Židé si velmi rychle osvojili řečtinu a opustili hebrejštinu. Podíl řeckých jmen stoupá z nuly v papyrech z roku 310 př. Kr. na skoro 75% o sto let později. Nejstarší synagogální nápisy z Egypta jsou již psány v řečtině s naprostou samozřejmostí. Ve stejném období proběhl i překlad Tóry do řečtiny, který umožnil opuštění hebrejštiny i v náboženském životě.<sup>17</sup> Zejména synové

---

<sup>13</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilizations*, 302.

<sup>14</sup> Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 55–56.

<sup>15</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilizations*, 333–343.

<sup>16</sup> Tamtéž, 305–308.

<sup>17</sup> Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period* (London: XPRESS Reprints, 1996), 63.

z výše postavených rodin získali i řecké vzdělání v gymnáziu. Někteří z nich si osvojili i znalost literatury a filosofie jdoucí nad rámec toho, co bylo dosažitelné v gymnáziu.<sup>18</sup>

Židé v Alexandrii vytvořili velmi bohatou a různorodou literaturu, co do obsahu i do formy. Z nejranější fáze, do které spadá i Aristeův dopis,<sup>19</sup> se dochovaly ještě zlomky z díla židovského filosofa Aristobula, z dramatu Exagogé dramatika Ezechiela, z Artapanova historického vyprávění a další kratší zlomky z děl historické povahy. Z římské doby pochází milostný román Josef a Asenat, apokryfní mudroslovné dílo Moudrost Šalamounova, legendární vyprávění 3. knihy Makabejské a rozsáhlé exegeticko-filosofické dílo Filóna Alexandrijského. Z Alexandrie pochází přinejmenším část Sybiliných věštek, které vznikaly v průběhu několika staletí.<sup>20</sup>

#### 1.4. Aristeův dopis

Aristeův dopis je židovské, řecky psané pseudepigrafní dílo, které se vydává za dopis posílaný Aristeem, dvořanem krále Ptolemaia II., příteli Filokratovi, kterého chce zpravit o okolnostech překladu Tóry do řečtiny, jehož měl být svědkem.<sup>21</sup>

Po obšírném úvodu, v němž Aristeas chválí Filokratovu vzdělanost a touhu po moudrosti, začíná samotné vyprávění. Demetrios, v dopise knihovník Ptolemaia II.,<sup>22</sup> podává králi zprávu o své činnosti a zmiňuje se, že by bylo třeba do knihovny opatřit i zákony Židů. Ty však nejsou dostupné v řečtině a proto žádá krále, aby pomohl u židovského velekněze zprostředkovat jejich překlad.

V této chvíli do děje zasahuje Aristeas a prosí krále, aby propustil židovské otroky, které zajal jeho otec. Nebylo by vhodné žádat Židy o laskavost, pokud jsou jejich soukmenovci drženi v otroctví. Zbožný král souhlasí, otroci jsou propuštěni a k veleknězi Eleazarovi se vypravuje poselstvo s bohatými dary, které jsou zde detailně popsány.

Členem poselstva je i vypravěč příběhu Aristeas, a proto zde následuje popis judské země, Jeruzaléma, Chrámu a bohoslužby. Velekněz souhlasí s královým návrhem a vybírá 72

---

<sup>18</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism*, 66–69.

<sup>19</sup> K datování Aristeova dopisu viz podkapitulu 1.4.1.

<sup>20</sup> Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 445–452.

<sup>21</sup> Zdeněk Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy* (Praha: Vyšehrad, 1995), 25–77.

<sup>22</sup> Ve skutečnosti Demetrios pracoval na založení knihovny ve službách králova otce Ptolemaia I. Sótéra. Ptolemaios II. ho hned po svém nástupu na trůn vyhnal, protože mu měl za zlé, že ve sporu o nástupnictví proti němu podpořil jeho bratra. Benjamin G. Wright, *The Letter of Aristeas: Aristeas to Philocrates or On the Translation of the Law of the Jews* (Berlin: De Gruyter, 2015), 112–113.

moudrých mužů, kteří odejdou do Alexandrie. Před jejich odjezdem rozmlouvá velekněz Eleazar s Aristeem o alegorickém významu židovského Zákona.

V Alexandrii jsou překladatelé králem okázale přijati a sedm po sobě následujících dnů spolu hodují. Ptolemaios, z úcty k překladatelům a k jejich Zákonu, nechává připravit jídlo podle židovských zvyklostí a upouští protentokrát i od pohanských obětí. Každý večer král klade 10 překladatelům různé otázky týkající se správného způsobu života a morálky a překladatelé mu odpoví tak, že svou moudrostí ohromí krále i přítomné filosofy.

Samotný překlad je vylíčen velice stručně. Překladatelé po 72 dnů neúnavně překládali a konzultovali své překlady, dokud nedospěli k nejlepší verzi, kterou pak Demetrios zapíše. Když je vše hotovo, přivede Demetrios celou židovskou obec na ostrov Faros, kde překlad probíhal a celé shromáždění naslouchá, jak Demetrios předčítá Zákona. Všichni židovští představení souhlasí s překladem a vyhlásí, že pod hrozbou prokletí nesmí být měněn.

Král je s překladem rovněž spokojen, štědře obdaruje překladatele, ti se s ním rozloučí a odjíždějí zpět do Judska.

#### 1.4.1. Datum vzniku

Určit dobu vzniku Aristeova dopisu není snadné, protože sám dopis neobsahuje taková vodítka, která by vedla k jednoznačné odpovědi.<sup>23</sup> Badatelé se shodují na tom, že Aristeův dopis nemohl být napsán v době, o níž pojednává. Vyprávění obsahuje několik historických nepřesností, například roli Demetria Falerského jako knihovníka Ptolemaia II. Mimo to na sebe autor dopisu sám prozradí, že ho od popisovaných událostí dělí značný časový odstup.<sup>24</sup>

Většina badatelů umisťuje vznik dopisu do 2. století př. Kr., nicméně zaznívají i menšinové hlasy, které preferují buď 3. nebo konec 1. století př. Kr.<sup>25</sup> Bickerman se pokusil o datování pomocí lingvistických kritérií. Porovnával ustálená spojení, pojmy a fráze v Aristeově dopise s ptolemaiovskými dokumenty dochovanými na papyrech a identifikoval celkem 5

---

<sup>23</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 21.

<sup>24</sup> Tamtéž, 145.

<sup>25</sup> Tamtéž, 21.

pojmu a frází, které jsou typické pro druhou polovinu 2. století př. Kr.<sup>26</sup> Takto Bickerman dospěl k pravděpodobnému datu mezi léty 145 a 125 př. Kr.<sup>27</sup>

Od té doby, kdy Bickerman provedl svůj výzkum, se značně rozšířil objem známých papyrů a dokumentů. Další výzkum provedený Schmidtem většinu Bickermanových výsledků problematizoval. Čtyři z pěti frází, jež jsou podle Bickermana charakteristické pro 2. století, našel i v mladších nebo starších papyrech. Na druhou stranu Schmidt našel několik dalších frází, které podle něj vedou k datování do let 145–100 př. Kr. Wright v podstatě souhlasí se Schmidtovou metodou i datováním, které pouze nepatrně modifikuje na 150–100 př. Kr.<sup>28</sup>

Jiný druh argumentace se zaměřuje na reálie zmíněné v textu. Uriel Rappaport řadí dopis na konec 3. stol. př. Kr. na základě jmen přístavů zásobující Judsko a na základě sociálního kontextu a atmosféry odrážejících se v díle. Seznam přístavů přesně odpovídá výskytu v Zenónových papyrech z poloviny 3. století př. Kr., zatímco o století později některé upadly a jiné, v dopise nezmiňované, nabyly na důležitosti.<sup>29</sup>

Zadruhé, je zvláštní, že by se v díle z druhé poloviny 2. století nijak neodrazilo trauma způsobené Antiochem Epifanem. Vyobrazená židovská komunita žije podle Rappaporta v příliš sebejisté a poklidné atmosféře a v nerušené harmonii s řeckými sousedy, než by se slušelo na dobu po Epifanovi. Navíc ani Pseudo-Aristeova protipohanská polemika není nikterak vyhrocená a mezi nečistými zvířaty, která figurují v alegorickém zdůvodnění židovských stravovacích pravidel, se neobjevuje prase, které od událostí roku 167 nesmí chybět v žádné náboženské polemice.<sup>30</sup> Rappaportův argument se zdá být přesvědčivý i na pozadí vývoje palestinského judaismu, jak jej nastínil Martin Hengel. Podle něj se judaismus ve 3. st. př. Kr. staví k řeckému státu převážně pozitivně, zatímco v po-makabejské době je otevřenost nahrazena nedůvěrou až nepřátelstvím.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup>Bickermanovu metodu kritizuje Rappaport, podle něhož není možné porovnávat ptolemaiovskou úřední korespondenci s literární fikcí, která sleduje své vlastní cíle. Přestože by v oficiálním dopise Eleazar nemohl pozdravit krále formulí vyhrazenou pro přátelskou korespondenci, v literárním díle použití familiárního slovníku vzbuzuje dojem rovnosti. Rappaport, 'Letter of Aristeas Again', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 23, no. 3 (2012), 292–294.

<sup>27</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 22–28.

<sup>28</sup> Tamtéž, 22–28.

<sup>29</sup> Rappaport, 'Letter of Aristeas Again', 288–290.

<sup>30</sup> Tamtéž, 291.

<sup>31</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism*, 29–31.

#### 1.4.2. Autor

Badatelé se nyní takřka jednomyslně shodují, že autorem dopisu musel být Žid, což je evidentní jednak z úhlu pohledu, z něž jsou popisovány události kolem překladu, tak z autorovy rozsáhlé znalosti Bible a používání biblického jazyka. S největší pravděpodobností žil v Alexandrii, neboť prokazuje dobrou znalost místních poměrů a reálií, zatímco o Palestině píše v mlhavých a idealizovaných obrysech. Pseudo-Aristeas získal obstojné řecké vzdělání, což dokazuje svou schopností využívat různé literární žánry a znalostí helénistické literatury.<sup>32</sup>

Aristeas, za kterého se pisatel dopisu vydává, měl být možná totožný s židovským historikem Aristeem, který napsal knihu *O Židech*, z níž se zachoval jen fragment citovaný Eusebiem z Kaisareie. Možná, že na tuto knihu naráží Aristeův dopis, když vypravěč připomíná Filokratovi spis o Židech, který mu údajně poslal již před časem (§6).<sup>33</sup>

#### 1.4.3. Cílové publikum a účel díla

Nejstarší badatelé byli zajedno v tom, že Aristeův dopis byl psán jako apologetická literatura určená pro řecké čtenáře a z tohoto důvodu je fiktivním autorem Řek. Stávající názor poprvé zpochybnil Victor Tcherikover s tezí, že dopis je určen pro alexandrijskou židovskou elitu obávající se užšího kontaktu s Řeky, které má ukázat, že se není čeho bát.<sup>34</sup> Aristeův dopis má v Židech vybudovat pozitivní vztah k Řekům tím, že zobrazuje Řeky, kteří mají respekt k judaismu a zajímají se o něj. Pseudo-Aristeas chtěl Židům ukázat cestu, jak vstoupit do civilizovaného řeckého světa, avšak vyhnout se asimilaci.<sup>35</sup>

Tcherikoverova teze se prosadila a nyní se většina badatelů přiklání k názoru, že Aristeův dopis byl psán pro židovskou komunitu, s tím, že se objevují stále další návrhy možného účelu díla. Někteří se domnívají, že Aristeův dopis sloužil jako nástroj vnitřně židovské polemiky, například proti chrámu v Leontopoli nebo proti hasmonejskému království. Někteří další považují Aristeův dopis buď za obranu Septuaginty proti některému jinému překladu či revizi, nebo za obranu některé její revize.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Wright, *The Letter of Aristeas* 17.

<sup>33</sup> Tezi zastává Oswyn Murray, naproti tomu Wright jí považuje za nepodloženou. Wright, *The Letter of Aristeas* 18.

<sup>34</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 63.

<sup>35</sup> Tcherikover, 'The Ideology of the Letter of Aristeas', *The Harvard Theological Review*, 51, no. 2 (1958), 59–85.

<sup>36</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 63–65.



Wright řeší otázku, proč existuje tolik protichůdných názorů, odpovědí, že Aristeův dopis nemusí mít jediné a pouze jeden cíl. V díle se podle něj prolínají dva cíle, zaprvé, vytvořit takovou židovskou identitu pro vzdělané alexandrijské Židy, která jim umožní účastnit se řeckého společenského života, ale zůstat Židy a zadruhé, vybudovat zakládající mýtus pro Septuagintu jako základní kámen této identity.<sup>37</sup>

Pluralita cílů nás přivádí zpět k otázce, zda dílo nemohlo být psáno také pro pluralitní publikum. John Barclay odmítá, že bychom se měli rozhodnout – buď Židé, nebo Řekové. Apologetické dílo nemusí být reakcí na útok. Není těžké představit si situaci, kdy se Židé začali dostávat do vyšších kruhů a vzbuzovat tam pozornost svou odlišností. Aristeův dopis tak mohl kromě židovských čtenářů promlouvat i k těmto zainteresovaným Řekům, kterým mohl posloužit jako vysvětlení a zároveň návod, jak se k Židům chovat.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 66.

<sup>38</sup> Barclay, *Jews in the Mediterranean diaspora*, 148–149.

## 2. Řecké vlivy na Aristeův dopis

Před tím, než se můžeme věnovat vztahu Aristeova dopisu k Bibli, je důležité zmínit, jaký byl jeho vztah k okolní řecké kultuře. Aristeův dopis vznikl v prostředí helénistické diaspory a je od svého kontextu neoddělitelný. Jeho autor získal vyšší řecké vzdělání, což znamená, že byl po delší dobu v intenzivním kontaktu s řeckými myšlenkami. Různé řecké myšlenky a názory, se kterými se setkával, ovlivnily jeho myšlení v mnoha ohledech a v neposlední řadě zanechaly stopu i na tom, jak Pseudo-Aristeas chápal své vlastní náboženství a jak vnímal a vykládal Bibli.

### 2.1. Helenizace a židovská identita v diaspoře

Slovo helenizace je odvozeno od slovesa ἑλληνίζειν, které původně znamenalo „mluvit správně řecky“, a později získalo význam „osvojit si řecký životní styl“,<sup>39</sup> podstatné jméno ἑλληνισμός, tj. helénismus, neslo původně taktéž neutrální lingvistický význam a v dnes používaném smyslu jej poprvé použil Žid, autor 2. Makabejské, který ho takto definoval jako kulturní sílu antagonistickou k judaismu.<sup>40</sup> Toto pojetí, které jakékoli přejímání řecké kultury a zvyklostí, vnímalo jako negativní, zkreslovalo studium diasporního judaismu v 19. a někdy i ve 20. století.<sup>41</sup>

Proces helénizace probíhal na mnoha rovinách, především v oblasti materiální kultury, společenské organizace, vzdělání, jazyka, norem, hodnot a náboženských představ a obřadů. Ne všem můžeme přisuzovat stejně hluboký dopad na život a myšlení tehdejších Židů. Hodnocení z odstupu moderní doby se také může podstatně lišit od toho, jak jednotlivé aspekty helénizace vnímali sami tehdejší Židé. Jejich identita stála především na etnickém základě, ačkoli i její nábožensko-kulturní rozměr byl velice silný. Z náboženských předpisů byly nejvíce vyzdvihovány právě ty, které posilovaly vědomí společné národní identity a soudržnosti. Takovými předpisy byly právě ty, které vykonavatele fyzicky označovaly, jako obřízka, nebo mu znemožňovaly příliš úzký kontakt s nežidy, jako stravovací zákony. Stmelovací význam mělo pro komunitu i zachovávání šabaty, shromáždění v synagogách a společné oslavy svátků.<sup>42</sup> Pro takovou židovskou komunitu tedy představovalo závažné

---

<sup>39</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism*, 58.

<sup>40</sup> Tamtéž, 2.

<sup>41</sup> Barclay, *Jews in the Mediterranean diaspora*, 82–88.

<sup>42</sup> Tamtéž, 405–418.

selhání například zanedbání povinnosti obřezat své syny, zatímco přejímání konceptů a pojmů řecké filosofie nebylo považováno za odchýlení se od judaismu.<sup>43</sup>

Pro správné zhodnocení helenizace diasporních Židů je třeba zmínit i jejich vztah k Palestině a tamnímu judaismu. Dřívější badatelé obvykle stavěli helénistický a palestinský judaismus proti sobě jako dva protiklady, ale již Martin Hengel ukázal, že i palestinský judaismus byl ovlivněn řeckým myšlením a kulturou. Obě komunity navíc nežily v izolaci, ale navzájem si předávaly literární díla a jednotlivé motivy, myšlenky a biblické výklady. Jako příklad může posloužit samotná Septuaginta. Ta byla sice přeložena v diaspoře, ale byla ovlivněna palestinskými tradicemi výkladu. Zároveň nesloužila pouze pro potřeby diaspory, ale byla používána i řecky píšícími autory v Palestině.<sup>44</sup>

V následujících kapitole se budeme věnovat vlivům řeckého prostředí, které ovlivnily Pseudo-Aristeův způsob psaní, jeho etiku, náboženské představy a exegetické metody. V závěru kapitoly krátce zmíníme, jak se v Aristeově dopise odráží prostředí města Alexandrie.

## 2.2. Vliv řecké literatury na žánr a kompozici Aristeova dopisu

Dřívější vědou bývala Aristeově dopisu vytýkána nízká literární kvalita a špatná kompozice, která nesnese srovnání s klasickou řeckou literaturou. Sylvia Honigmanová nicméně podotýká, že je zásadní chybou srovnávat Aristeův dopis, jakožto produkt helénistické doby, s díly klasického období. Literární vkus a měřítko žánrů se i v průběhu starověku měnily. Vzhledem k tomu, že se nedochoval žádný příklad alexandrijské helénistické prózy, je obtížné zasadit Aristeův dopis do jeho původního kontextu. Podle dochované poezie se dá usuzovat, že vzdělaní čtenáři si v literatuře žádali rozmanitosti a míšení žánrů. Podle Honigmanové tak nejspíš Aristeův dopis se svými odbočkami, vsuvkami a barvitými popisy dobře zapadal do tehdejšího literárního stylu.<sup>45</sup>

Podle Honigmanové je svou formou Aristeův dopis zcela řecký a může být řazen do žánru helénistické historiografie. Pseudo-Aristeova kreativní práce s dokumenty, vyprávění v první osobě a rozličné odbočky nebyly podle soudobého pojetí žánru na překážku. Podle

---

<sup>43</sup> Barclay, *Jews in the Mediterranean diaspora*, 91.

<sup>44</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism in Palestine*, 102–106.

<sup>45</sup> Sylvie Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London; New York: Routledge, 2003), 13–17.

Honigmanové usiloval Pseudo-Aristeas o to, aby byl jeho příběh považován za důvěryhodný a v rámci své doby byl úspěšný.<sup>46</sup>

K docílení rozmanitosti, tzv. *poikilie*, používá Aristeas odboček od hlavního děje. Každá odbočka přináší čtenáři něco nového a skoro každá je napsána v jiném žánru. Mnohé z použitých žánrů patřily mezi tzv. *prosgymnasmata*, druhy slohových cvičení běžných v rétorickém vzdělání. Popis zlatého stolu patří například k žánru *ekfrasis*, což je druh popisu, který má popisovanou věc či osobu doslova přinést před čtenářovy oči, srovnání Jeruzaléma s Alexandrií je zase porovnání čili *synkrisis*. Součástí rétorického vzdělání byla i parafráze, kterou Pseudo-Aristeas využívá při volném přetlumočení biblických pasáží.<sup>47</sup>

### 2.3. Stupeň řeckého vlivu na Pseudo-Aristeovo myšlení a hodnoty

Vlivy řecké kultura se nezastavily u literární formy, ale pronikly i hlouběji do Pseudo-Aristeova myšlení. O tom, nakolik je Aristeův dopis ovlivněn řeckými a nakolik židovskými vlivy, se vedou spory. Některé Pseudo-Aristeovy myšlenky a názory jsou natolik obecné, že mohou snadno pocházet z obou zdrojů. Podle Honigmanové Pseudo-Aristeas úmyslně spojuje „to nejlepší z obou světů“<sup>48</sup> a vytváří výsledek, který je „naprosto řecký a naprosto židovský“<sup>49</sup>. Podle Wrighta nemá smysl snažit se od sebe oba prvky oddělit, Pseudo-Aristeas prošel jak řeckým, tak židovským vzděláním a oboje zpracoval do výsledné fúze, kde ani on sám zřejmě už nevěděl, od koho se co naučil.<sup>50</sup> Podle Gammieho je pravda, že řecké vlivy jsou značné, nesmíme ale ztrácet ze zřetele hlavní záměr díla, který je bezpochyby židovský. Aristeův dopis je podle něj dílo se zcela zřetelnou židovským tématem, účelem a učením, které je zabaleno do řecké formy.<sup>51</sup>

#### 2.3.1. Přijetí řeckých hodnot a ideálů

Pseudo-Aristeas si zřejmě zcela internalizoval hodnoty některé řecké hodnoty. V díle není například ani náznak polemiky proti řeckému vzdělání nebo filosofie, naopak oboje je považováno za následováníhodné ideály. Vzdělání jak v židovském zákoně, tak v řecké literatuře, je důležitou součástí kvalifikace překladatelů. Bez něj by nebyli způsobilí pro svůj

---

<sup>46</sup> Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 65–91.

<sup>47</sup> Wright, *The Letter of Aristeas* 51–52.

<sup>48</sup> Honigman, *Septuagint and Homeric Scholarship*, s. 19.

<sup>49</sup> Tamtéž, 141.

<sup>50</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 327–335; 359.

<sup>51</sup> John G. Gammie, 'The Hellenization of Jewish Wisdom in the Letter of Aristeas', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 9 (1985), 207–214.

úkol.<sup>52</sup> Židovský zákon je „filosofický“ (§31), Mojžiš je vykreslen jako filosof přemýšlející o běhu světa (§131–133), starci jsou během sympózií soustavně představováni jako filosofové, kteří předčí i své řecké kolegy.<sup>53</sup> Pseudo-Aristeas zřejmě znal idealistický názor některých řeckých spisovatelů, že Židé jsou národem filosofů a využíval ho k vytváření pozitivního obrazu Židů a judaismu.<sup>54</sup>

Pseudo-Aristeas přijal za vlastní i některé myšlenky řecké etiky. Pokládá za samozřejmé, že člověk může a dokonce musí ovládat své pocity, což bylo přesvědčení sdílené všem proudům populární helénistické filosofie.<sup>55</sup> Někdy můžeme pozorovat i vliv konkrétní filosofické školy. Pseudo-Aristeas považuje za ideál Aristotelovu „střední cestu“. Za správný postoj k emocím považuje uměřenost, člověk má své emoce krotit, ale nemusí se od nich zcela oprostít tak, jak to hlásili stoikové.<sup>56</sup>

Případy přijetí konkrétního filosofického učení za vlastní nejsou nicméně příliš četné. Pseudo-Aristeas zná některé myšlenky stoiků a několikrát použije Aristotelovo učení, například při popisu Jeruzaléma (§107–110) se ho snaží vykreslit způsobem připomínající Aristotelovo učení o ideální polis.<sup>57</sup> Dále zná také Aristotelovo vysvětlení snů, jako doznívání vjemů vstřebaných v bdělém stavu (§213–216).<sup>58</sup> Jinde se zase odrážejí stoické myšlenky.<sup>59</sup>

Pseudo-Aristeas má všeobecný rozhled v populární řecké filosofii, ale zjevně se nehlásí k žádné filosofické škole a necítí se být žádnou z nich vázán. Během rozhovorů na sympóziích nechává kromě biblických argumentů zaznít i různé stoické, aristotelské nebo populární řecké myšlenky, jeho úmyslem ale není vyložit to či ono filosofické učení, ale použít řecký argument k podpoře biblických myšlenek. Z tématu typického pro nějakou filosofickou školu proto neváhá vyvodit úplně jiný závěr, než z něj vyvozovali její příslušníci.

Pro příklad můžeme uvést radu jednoho ze starců, jak se může král vždy zachovat v souladu s vážností svého úřadu: „... *Nesmíš být horší než herci. Ti totiž osobu, kterou mají*

---

<sup>52</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 239.

<sup>53</sup> Tamtéž, 414.

<sup>54</sup> Tamtéž, 239.

<sup>55</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 405.

<sup>56</sup> Tamtéž, 397.

<sup>57</sup> Tamtéž, 215–217.

<sup>58</sup> Tamtéž, 363.

<sup>59</sup> Tamtéž, 365.

*představovat, přesně studují a chovají se tomu odpovídajícím způsobem. Ty však nehraješ žádnou roli, nýbrž skutečně a podle mravů důstojně kraluješ, protože ti Bůh propůjčil vladařství.*“<sup>60</sup> (§218). Odpověď naráží na známý stoický názor, že všichni lidé jsou jen herci, hrající role, které jim udělil Bůh. Pseudo-Aristeas tuto představu využívá jako příklad, ale s jejími důsledky se neztotožňuje. Jeho Bůh nedává králům jejich pozici jen jako roli, ale doopravdy.<sup>61</sup>

### 2.3.2. Postoj k řeckému monoteismu

V rámci úsilí přesvědčit krále, aby propustil židovské otroky, apeluje Aristeas na královo náboženské cítění:

Ale daruj lidem v útrapách stísněným ze své dokonalé a bohaté duše svobodu, když i tvé království, jak jsem pečlivě vyzkoumal, řídí Bůh, který jim uložil ten zákon. Tito totiž uctívají Boha, dohlázeatele a stvořitele všeho, kterého také všichni uctíváme, my jej jen rozdílně jmenujeme jako Zéna a Dia; takto totiž naši předkové ne nepřiléhavě vyjádřili, že ten, skrze kterého je vše oživováno a vzniká, také vše vede a ovládá.<sup>62</sup>

Ztotožnění Hospodina s Diem se z pozic pozdějšího judaismu může zdát překvapivé, nepřekračuje však zřejmě hranice dobového židovského monoteismu. Pseudo-Aristeas na jiném místě jednoznačně zamítá možnost, že by bylo více bohů (§132–138). Zeus zde není chápán jako hlava pohanského panteonu, ale jako jediný bůh filosofů. Řeční filosofové počínaje Platónem rozeznávali, že za celým chodem světa stojí jeden princip a různí řeční bohové jsou nanejvýš jeho jednotlivými projevy.<sup>63</sup> Stoikové věřili, že počátkem a koncem světa je sféra éteru, která ho obklopuje, a které přezdívali Zeus. Původ jména vysvětlovali stejnou umělou etymologií jako Pseudo-Aristeas, Zeus pochází od slovesa ζῆν (žít) a čtvrtý pád, Dia, pochází od předložky διὰ (skrze, prostřednictvím, kvůli). Zeus je tedy síla života a ten, skrze nějž vše existuje.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>61</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 365.

<sup>62</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>63</sup> Tamtéž, 128–9.

<sup>64</sup> Folker Siegert, 'Early Jewish Interpretation in Hellenistic Style', in *Hebrew Bible/Old Testament: A history of Interpretation*, eds. Magne Sæbø., C. Brekelmans, Menahem Haran, Michael A. Fishbane, Jean Louis Ska, Peter. Machinist (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2015), 134.

Přesvědčení, že bůh filosofů je totožný s židovským Bohem, vyjádřili někteří řeční učenci, když se na počátku helénistické éry poprvé dozvěděli o Židech a jejich náboženství. První řecké zprávy Židy líčí jako národ filosofů, a chválí je za to, že na rozdíl od jiných národů mají správnou představu o Bohu, tj. stejnou jako filosofové.<sup>65</sup>

Přinejmenším část Židů tento názor sdílela, avšak s důležitou obměnou. Bůh je jenom jeden a proto, pokud pohané uctívají jediného boha, který stvořil svět, mají tím na mysli nutně Boha Židů. Na rozdíl od Židů ale neznají Boží jméno, které zůstává výlučným vlastnictvím Izraele, a jsou tak proti Židům v nevýhodě. Tento postoj vyjádřil židovský filosof Aristobúlos, když citoval báseň Fainomena řeckého básníka Arata ze Sol. Na to, aby se pro něj slova pohanského básníka stala pravdivou výpovědí o Bohu, stačilo pouze nahradit jméno „Zeus“ slovem „Bůh“. Podobné přesvědčení se ozývá i ve scéně ze Skutků apoštolů, kde apoštol Pavel komentuje oltář, jež Athéňané zasvětili „Neznámému bohu“. Tento neznámý bůh je podle Pavla právě Bůh Židů, kterého Athéňané uctívají, aniž by ho znali. Pseudo-Aristeas se zdá zapadat do této tradice, podle něj Řekové také Boha uctívají, jmenují ho ale „jinak“, tj. jeho jméno vlastně neznají.<sup>66</sup>

Pseudo-Aristeas nedělá poslední krok, jímž by ztotožnil řecké a židovské náboženství. Myšlenku, že Hospodin může být uctíván i pod jménem Zeus, v dopise nechává zaznít z úst Řeka Aristeia a nikoli žádného z Židů. Vztah mezi řeckou a židovskou zbožností je jednosměrný. Ptolemaios může poslat dary pro Chrám v Jeruzalémě, ale Eleazar nepošle dary pro žádný Diův chrám. Překladatelé na Ptolemaiově dvoře pronesou modlitbu k Bohu, ale Ptolemaios a ostatní řeční monoteisté žádnou modlitbu předložit nemohou, přestože všichni uctívají téhož Boha. Jedině při hovorech na sympóziích, která nemají žádný význam pro kult, pokládají překladatelé Ptolemaia opravdu za ctitele téhož Boha.<sup>67</sup>

Celkový vztah Pseudo-Aristeia k řeckému monoteismu je následovný: Pseudo-Aristeas o řeckém filosofickém monoteismu věděl, znal a využil i konkrétní stoickou etymologii jména Zeus. Existenci tohoto přesvědčení mezi Řeky hodnotí pozitivně a chápe ho jako projev úcty ke svému Bohu. Tento projev úcty ale není zcela rovnocenný s židovským náboženstvím a ke společnému uctívání může dojít pouze, pokud ho povedou Židé.

---

<sup>65</sup> Hengel, *Judaism and Hellenism*, 255–267.

<sup>66</sup> Arkady Kovelman, 'Typology and Peshet in The Letter of Aristeas', *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture* (Leiden: Brill, 2005), 101-134.; Skutky apoštolů 17.

<sup>67</sup> Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 143–145.

### 2.3.3. Racionalizace náboženských představ

Kromě Aristeova dopisu uvádí příběh o překladu Bible do řečtiny i Filón z Alexandrie zhruba o 200 let později. Jeho verze je oproti Aristeově dopisu obohacena o nadpřirozené prvky. Překladatelé se nejprve modlí a poté je uchvátí duch Boží a způsobí, že všichni nezávisle na sobě dospějí ke stejné verzi překladu. Obvyklým názorem na vznik legendy je, že nejprve existovalo jeho racionální jádro, zachycené v Aristeově dopise, ke kterému se postupně přidávaly nadpřirozené prvky. Honigmanová zmiňuje zajímavou možnost, že tomu mohlo být přesně naopak. Pseudo-Aristeas mohl dospět ke svému příběhu racionalizací ústně tradované legendy o zázračném překladu. Stopou původní legendy by mohla být věta „... *přihodilo se, že překlad byl dohotoven přesně za sedmdesát dva dny, jako by se tak stalo podle nějakého rozhodnutí.*“ (§307).<sup>68</sup>

Honigmanová tuto možnost vzápětí zamítá,<sup>69</sup> nicméně v díle je více náznaků, že tato možnost není zcela nepravděpodobná. Pseudo-Aristeas preferuje racionální vysvětlení i pro původ Tóry, jejíž vznik připisuje Mojžíšovi, který na způsob filosofa prohlédl zákonitosti světa a poté ze svého pozorování odvodil zákony.<sup>70</sup> V otázce původu snů dává přednost Aristotelovu vysvětlení před pojetím snu jako znamení od Boha.<sup>71</sup> Vznik modloslužby a polyteismu Pseudo-Aristeas vysvětloval jako zbožštění dávných vynálezců a jinak významných lidí (§134–138). Tento názor odkazuje na myšlenky řeckého spisovatele Euhémera (asi 300 př. Kr.), který tvrdil, že olympští bohové byli kdysi mocnými a modrými králi, jimž jejich poddaní po smrti začali prokazovat božské počty. Euhémerovy myšlenky byly v antice dosti známé a s oblibou je využívali i pozdější židovští autoři jako východisko pro odsouzení polyteismu (Moudrost Šalamounova, Sybilliny věštby).<sup>72</sup> Je tedy zřejmé, že Pseudo-Aristeas v mnoha ohledech preferoval spíše racionální než nadpřirozené vysvětlení, tudíž by do jeho způsobu myšlení dobře zapadala i racionalizace legendy o překladu.

### 2.3.4. Řecký vliv na biblickou exegezi v díle

Pseudo-Aristeas znal a používal jak tradiční židovské exegetické metody (viz kapitolu 4.), tak řeckou metodu alegorie. Vznik alegorie se váže na přesvědčení, že v Homérových, Hésiodových a dalších básních je ukryt tajný význam. Už od 6. st. př. Kr. nacházeli řečtí

---

<sup>68</sup> Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 80–81; překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>69</sup> Tamtéž.

<sup>70</sup> Ian W. Scott, 'Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas', *Journal for the Study of Judaism*, 41, no. 1 (2010), 14.

<sup>71</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 363.

<sup>72</sup> Tamtéž, 259–260.



myslitelé v dílech dávných básníků skrytý kosmologický, biologický nebo etický význam. Bohové a hrdinové starých eposů byli chápáni jako metafory pro živly, části těla, pro různé duševní pochody, ctnosti a podobně.<sup>73</sup>

Skutečný rozkvět alegorie nastal až v helénistické době. Řekové se setkávali s jinými kulturami a jejich svět se vzdaloval světu klasické polis. Vystala tedy potřeba vysvobodit tradiční hodnoty ze závislosti na starém způsobu života a na textech, jež z něj vycházely, a včlenit je do nového kontextu. Podle Glenna Mosta je principem alegorie právě dekontextualizace a opětovná kontextualizace v jiném systému.<sup>74</sup>

Princip alegorie také pomáhal řešit pociťovaný morální rozpor. Řekové využívali svůj vzdělávací systém jako jeden z pilířů budování a udržování řecké identity v rozlehlých a kulturně nejednotných helénistických říších. Celé vzdělávání ale bylo založené na četbě, přednesu a memorování Homérových básní.<sup>75</sup> Systém se tak ocital ve značně choulostivé situaci. K vštěpování řeckých hodnot používal básně, v nichž sami bohové jednají protikladně těmto hodnotám: bojují mezi sebou, Zeus unáší a svádí dívky, Héra žárlí. Způsobem, jak zachránit dobrou pověst bohů a zároveň si uchovat své kulturní dědictví, bylo řešit rozpor alegorií. Když Homér říká, že Zeus pověsil Héru za ruce z nebe a na nohy jí upevnil dvě kovadliny, chtěl tím alegoricky sdělit, že z nebe (Zeus) sestupuje éter (Héra) a na něm „visí“ jako dvě kovadliny voda a země.<sup>76</sup> Tento rozpor, ani jeho řešení pomocí alegorie nebylo nové, ale až v helénistické době se alegorická interpretace rozšířila ve vzdělávacím kontextu.<sup>77</sup>

Židé se s alegorickou interpretací Homéra setkali pravděpodobně ve škole a aplikovali ji na Bibli s podobným záměrem jako řečtí vykladači. Alegorie pomohla vyřešit některé pasáže, které tehdejším vzdělaným lidem zněly pohoršlivě. Židovský filosof Aristobúlos tak například vysvětluje antropomorfní výroky o Bohu jako metafory. Boží ruka tak znamená jeho sílu a podobně. Důležitou vlastností alegorie byla také její schopnost dekontextualizace. pomocí alegorie bylo možné vyjmout skryté biblické pravdy a morální principy z jejich historického a etnického kontextu a dát jim univerzální rozměr.<sup>78</sup>

---

<sup>73</sup> Dirk Obbink, 'Early Greek Allegory', in *The Cambridge Companion to Allegory*, eds. Rita Copeland a Peter T. Struck (New York: Cambridge University Press, 2010), 16–25.

<sup>74</sup> Glenn W. Most, 'Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric', in *The Cambridge Companion to Allegory*, eds. Rita Copeland a Peter T. Struck (New York: Cambridge University Press, 2010), 27–33.

<sup>75</sup> Hengel, *Hellenism and Judaism*, 65–75.

<sup>76</sup> Henning Graf Reventlow, *History of biblical interpretation* (Leiden: Brill, 2010), 38.

<sup>77</sup> Siegert, 'Early Jewish Interpretation in Hellenistic Style', 137–138.

<sup>78</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 282–283.

Pseudo-Aristeas využívá alegorie k objasnění etického učení, které je podle něj skryto v stravovacích předpisech Tóry. O tom, do jaké míry se alegorie včlenila do jeho konceptu Bible, nejlépe svědčí skutečnost, že alegorické výklady považuje za původní Mojžíšův záměr.<sup>79</sup>

V díle výklad přednáší velekněz Eleazar v odpovědi na otázku řeckého dvořana Aristeia, proč jsou některá zvířata pokládána za čistá a jiná za nečistá, a zda je vůbec nutné dopodrobna přikazovat, co Židé mají jíst. Eleazar odpovídá, že zajisté nikoli. Předmětem Mojžíšova zájmu nebyla zvířata samotná, ale morální pravidla, na která chování a vzhled jednotlivých zvířat symbolicky ukazuje. Dravé ptáky je například zakázáno jíst, protože utlačují ostatní zvířata. Myši se nesmí jíst, protože zlovolně zničí všechno, co mohou. Lasičky jsou zapovězeny proto, že „loví s pomocí sluchu a mláďata loví tlamou“<sup>80</sup> (§165), čímž symbolizují udavače, kteří svými ústy dokonají to, co zaslechli ušima. Zvířata, která mají rozdělená kopyta, zase ukazují na nutnost rozdělování neboli rozlišování mezi dobrým a špatným chováním.<sup>81</sup> Sloveso διαστέλλειν (rozdělovat, rozlišovat) je klíčovým slovem celé pasáže, ve které se objevuje v různých tvarech devětkrát.<sup>82</sup> Hlavním účelem stravovacích zákonů je naučit člověka rozlišovat mezi špatnými a dobrými skutky a oddělovat se od lidí, kteří páchají ty špatné. Dalším důležitým tématem je paměť, kterou symbolizují přežvýkavci. Přežvykování potravy je metaforou pro rozvažování nad Božími skutky. Nečistá zvířata tedy poukazují na skutky, kterým je třeba se vyhnout, zatímco čistá učí správnému jednání a myšlení.<sup>83</sup>

Způsob, kterým Pseudo-Aristeas ztotožňuje jednotlivá zvířata s lidskými vlastnostmi, se může zdát modernímu čtenáři poněkud nahodilý, ale v rámci helénistické exegeze byl zcela legitimní. Existovali sice kritici alegorie jako takové, ale v kruzích kde, byla alegorická interpretace používána, neexistovala žádná omezení pro asociaci témat. Jediným požadavkem bylo, aby alegorie odpovídala filosofickému systému, který interpret a jeho posluchači sdílí.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 277–278.

<sup>80</sup> *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>81</sup> Tamtéž, 267–285.

<sup>82</sup> Kovelman, 'Exegesis and Midrash', *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture* (Leiden: Brill, 2005), 89.

<sup>83</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 275–308.

<sup>84</sup> Siegert, 'Early Jewish Interpretation in Hellenistic Style', 139.

Na metodologické rovině se Pseudo-Aristeas pohybuje zcela v mezích helénistické alegorie, ve svých východiscích se však liší v jednom podstatném bodě. V Aristeově dopise, na rozdíl od řeckých děl, alegorický význam neruší doslovný význam textu. Příkázání podle něj mají dvojí hodnotu, jednak alegorický etický význam a jednak praktický význam: slouží k oddělení Židů od ostatních a brání jim v zapomenutí oněch etických požadavků.<sup>85</sup> Na striktním oddělení Židů a Řeků ale netrvá, dělicí čára podle něj neprochází po etnické hranici, ale mezi dobře a špatně jednajícími lidmi. Svým řeckým čtenářům se snažil ukázat, že židovské stravovací předpisy nejsou iracionálními pověrami, ale že zosobňují morální hodnoty společné Židům i Řekům. Pokud moudrý Řek tyto hodnoty sdílí, odpadá nutnost oddělování se.<sup>86</sup> Tuto možnost překladatelé vzápětí demonstrují účastí na hostině a družným hovorem s etnostným králem Ptolemaiem.<sup>87</sup>

#### 2.4. Vliv alexandrijského prostředí

Helénistická kultura měla kromě společného základu i mnoho lokálních projevů. V Aristeově dopise se odráží i některá specifika alexandrijské společnosti a místní atmosféra. Sylvia Honigmanová v ději Aristeova dopisu vidí spojení dvou paradigmat: paradigmatu exodu (o něm níže v podkapitole 4.2.3.) a alexandrijské paradigma. To druhé z nich, které se objevuje v několika dochovaných příbězích z Alexandrie, má poměrně prostý děj. Ptolemaiovský král touží po něčem, co v Alexandrii ještě nemá, proto pošle poselstvo, zaplatí ohromující sumu, nezastaví se před ničím a nakonec dotyčnou věc získá. V alexandrijském paradigmatu se podle Honigmanové odráží atmosféra z období po založení města, kdy Ptolemaiovcí věnovali velké úsilí tomu, aby z města učinili nové středisko kultury a vzdělanosti. Důležitou součástí jejich politiky bylo získávání knih pro knihovnu, přičemž byl kladen velký důraz na to, aby byly získány ty nejlepší a nejkvalitnější exempláře knih, pokud možno originály, a na vynaložené prostředky se při tom nehledělo.<sup>88</sup> V popise Ptolemaiových darů pro Chrám se také odráží pověstná ptolemaiovská pompéznost, kterou dokumentuje i popis procesí Ptolemaia II. od Kallixena z Rhodu.<sup>89</sup>

Pseudo-Aristeas měl určité povědomí i o existenci textové kritiky. V alexandrijské knihovně ji započal už první knihovník Zénodotos (325–260), který věřil, že srovnáváním všech dostupných rukopisů je možné rekonstruovat originální texty řeckých klasiků. Spolu

---

<sup>85</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 305.

<sup>86</sup> Tamtéž, 258–259.

<sup>87</sup> Tamtéž, 264.

<sup>88</sup> Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 40–41.

<sup>89</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 179–180; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 19–20.

s týmem dalších gramatiků vytvořil první kritickou edici Homéra. V jeho úsilí potom pokračovaly další generace učenců, kteří vydávali další kritické edice řeckých básníků a dramatiků.<sup>90</sup> Podle Honigmanové byly úspěchy na poli textové kritiky jedním z témat ptolemaiovské propagandy, která zdůrazňovala kulturní význam Alexandrie. Zdá se, že tato propaganda našla odezvu i v Aristeově dopise. Knihovník Démétrios předkládá králi následující žádost:<sup>91</sup>

Velkému králi od Démétria. Protože jsi, králi, o knihách, které ještě zbývají k dosažení úplnosti knihovny, přikázal, aby byly opatřeny, a těm, které mají nějakou vadu, se dostalo náležité opravy, dal jsem si na těchto věcech nemálo záležet a oznamuji ti následující: Spolu s několika málo knihami chybějí ještě knihy zákona Židů: Je sice známo, že jsou k dostání v hebrejském písmu a jazyce, ale jak sdělují znalci, napsané nepřesněji a ne tak, jak byly původně zjeveny: nedostalo se jim totiž královské péče. Je tedy třeba, aby tyto knihy, přesně sepsané (διηκριβωμένα), byly ve tvé knihovně k dispozici.<sup>92</sup> (§29–31)

Sloveso διακριβοῦν se používalo pro emendaci rukopisů. Démétrios tedy vlastně říká, že dostupné rukopisy Tóry obsahují mnoho odchylek, protože neprošly procesem textové kritiky v ruce specialistů v králově knihovně. Základem pro skutečně kvalitní překlad může být jen dokonalý hebrejský originál, tj. kritická edice.<sup>93</sup> V tomto bodě je Aristeův dopis poněkud nejasný. Logickým krokem by bylo nejprve vytvořit kritickou edici hebrejské Tóry a z ní pak překládat, ale místo toho se sáhne k přinesení svitků z Jeruzaléma. I na dalších místech jakoby splýval proces překladu s procesem textové kritiky. Hlasité čtení a srovnávání verzí, které provádějí židovští překladatelé, bylo běžným postupem alexandrijských gramatiků. Stejně je použita i terminologie textové kritiky pro překlad.<sup>94</sup>

Otázkou zůstává, zda Pseudo-Aristeas nechává oba procesy splynout úmyslně, jak tvrdí Honigmanová,<sup>95</sup> anebo z neznalosti, jak se domnívá Siegert.<sup>96</sup> Ať už Pseudo-Aristeas rozuměl textové kritice podrobně nebo povrchně, je jisté, že o její existenci věděl, a že se snažil ukázat, že Tóra byla přeložena za pomoci nejmodernějších vědeckých metod.

---

<sup>90</sup> Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 43–49

<sup>91</sup> Tamtéž, 44–49.

<sup>92</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>93</sup> Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 44–46.

<sup>94</sup> Tamtéž, 47–49.

<sup>95</sup> Tamtéž.

<sup>96</sup> Siegert, 'Early Jewish Interpretation in Hellenistic Style', 136, 146.

### 3. Aristeův dopis a Bible

Tato kapitola se zaměřuje na Pseudo-Aristeovo chápání původu a inspirace Bible a také na to, jakým způsobem pracuje s jejím textem. Konkrétní příklady a techniky biblické exegeze, které se v díle objevují, budou rozebrány v kapitole 4.

#### 3.1. Průběh kanonizace Hebrejské Bible

Ani slovo „kánon“, ani slovo „Bible“ v době napsání Aristeova dopisu ještě neexistovalo. Nemáme mnoho zpráv o tom, jaký koncept „kánonu“ měli Židé v 2. století před Kristem. Následující přehled ukazuje, že ani konkrétní podoba kánonu v tomto období není úplně jasná. Pokud v následujícím výkladu o Aristeově dopise použijeme slovo „Bible“, nechceme tím říci, že Pseudo-Aristeas zcela jistě měl k dispozici a četl celý Tanach, ale vypomáháme si tímto slovem v případě, že odkazujeme k něčemu širšímu než je Tóra.

Panuje shoda o tom, že Tóra i Proroci byly v době napsání Aristeova dopisu kanonickými autoritami. Tóra byla jistě uznávána napříč celým judaismem nejpozději za Ezdráše, který podle různého datování žil v 5. nebo ve 4. století př. Kr.<sup>97</sup> Proroci byli ucelenou kanonickou sbírkou nejpozději kolem roku 200, neboť Sírachovec (napsán mezi 200 a 175 př. Kr.) již znal ustálený název „dvanáct Proroků.“<sup>98</sup>

Problematičtější je datování kanonizace Spisů, podle většiny badatelů se soubor definitivně ustálil až v 1. století po. Kr., jak dosvědčují dochované debaty rabínů o statusu některých knih. Teze o tom, že celý kánon vznikl až v Javne, se v současné době už opouští. Je zřejmé, že některé ze Spisů už požívaly kanonické autority mnohem dříve. Již 1. Makabejská cituje Žalmy jako slovo Písem, které se naplnilo.<sup>99</sup> Vnuk Sírachovce (asi 132, nebo 116 př. Kr.), také ví o existenci další složky kánonu vedle Tóry a Proroků: „*Můj děd Jéšua se plně věnoval čtení Zákona a Proroků a ostatních otcovských spisů...*“ (Sír 1,5 ČEP)

Neshody panují hlavně v tom, jaká byla podoba Spisů mezi Sírachovcem a Javne. Anderson zastává názor, že sbírka byla ještě velmi neúplná s nejasným kanonickým statutem,<sup>100</sup> zatímco podle Beckwitha měl soubor velkou autoritu a byl takřka hotový.<sup>101</sup> Napříč

---

<sup>97</sup>G. W. Anderson, 'Canonical and Non-canonical', *The Cambridge history of the Bible*, eds. P. R. Ackroyd, C. F. Evans (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970), 122–124.

<sup>98</sup> Tamtéž, 127.

<sup>99</sup> Tamtéž, 130; 1 Makabejská 7,16-17.

<sup>100</sup> Tamtéž, 130–135.

<sup>101</sup> Roger T. Beckwith, 'Formation of the Hebrew Bible', *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, eds. Martin Jan Mulder, Harry Sysling (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), 56–57.

palestinskými, helénistickými, kumránskými a novozákonními texty z 2. stol. př. Kr. až 1. stol. po Kr., se nacházejí citace takřka ze všech Spisů, kromě Rút, Písně písní a Ester, citované s autoritativní formulí. Beckwith připouští v tomto období i existenci sporných knih, jejichž kanonicita se stala jednomyslnou až později, koncem 1. stol. po Kr., možná v Javne.<sup>102</sup> I v Javne šlo ale spíše o spornou povahu některých knih, než o přijetí nových neznámých knih do kánonu. Až do 3. století se objevovaly rabínské hlasy vyjadřující pochybnosti o statusu už dávno kanonizovaných knih, včetně Ezechiele, a o totéž mohlo jít stejně dobře v Javne.<sup>103</sup>

Pro zkoumání vztahu Pseudo-Aristea k Bibli není naštěstí tato diskuze o stavu kánonu klíčová. Pseudo-Aristeas využívá zejména Tóru, kterou jasně považuje za autoritu, za židovský Zákon. Explicitně z Tóry cituje pouze jednu a citaci uvozuje slovy „proto přikazuje skrze Písmo“<sup>104</sup> (§155). Jinak z Bible využívá spíše témata, jednotlivé výrazy a aluze. V oddílu sympózií se mnohokrát ozývají témata z knihy Přísloví,<sup>105</sup> část Aristeovy promluvy před králem §17–18 je parafrází Přísloví 21,1,3.<sup>106</sup> Popis Jeruzaléma jako města na velmi vysoké hoře může narážet na Izajáše 2,2<sup>107</sup> a příkaz rozmýšlet o Hospodinově Zákoně na Žalm 1,2.<sup>108</sup>

Tyto knihy Pseudo-Aristeas nejmenuje a nekomentuje ani jejich autoritu, tudíž nemůžeme z jejich použití vyvozovat nic o jejich statusu. Teoreticky mohl z těchto knih čerpat morální ponaučení, i kdyby ještě nebyly kanonické. Nemusel také znát celé knihy, jen jejich části anebo jen parafrázované učení, které převzal a předává dále. Přes tyto výhrady se z exegetických postupů, které Pseudo-Aristeas uplatnil, zdá, že s ní zacházel jako s Písmem. (příklad v podkapitole 4.3.2.).

---

<sup>102</sup> Beckwith, 'Formation of the Hebrew Bible', 45–49.

<sup>103</sup> Anderson, 'Canonical and Non-canonical', 134; Beckwith, 'Formation of the Hebrew Bible', 59–60.

<sup>104</sup> Překlad podle: Zdeněk Soušek, *Knihy tajemství a moudrosti I.: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy* (Praha: Vyšehrad, 1995)

<sup>105</sup> Gamie, 'The Hellenization of Jewish Wisdom', 207–214.

<sup>106</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 113.

<sup>107</sup> Tamtéž, 119.

<sup>108</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 299.

### 3.2. Vznik Septuaginty a její postavení v diaspoře

Na úvod kapitoly je třeba zmínit, že Septuaginta, jak ji známe dnes, není zcela shodná s původním překladem, protože některé části byly nahrazeny pozdějšími revizemi.<sup>109</sup>

Tóra byla přeložena nejdříve, již ve 3. století př. Kr., Proroci a minimálně část Spisů pak nejpozději do roku 132 (nebo 116) př. Kr., kdy se o jejich řeckém překladu zmiňuje překladatel Sírachovce.<sup>110</sup> Beckwith dodává, že tehdy již musely jejich řecké verze existovat značnou dobu, soudě z toho, že Sírachovcův vnuk předpokládá, že jeho čtenáři jsou s překlady již dobře obeznámeni.<sup>111</sup> Již v polovině 2. stol. př. Kr. je kniha Letopisů citována historikem Eupolemem.<sup>112</sup>

Mezi badateli panuje neshoda o tom, zda byl řecký překlad od počátku zamýšlen jako samostatné dílo, které má plnohodnotně zastupovat originál ve všech jeho úlohách, nebo zda zprvu fungoval jen jako pomůcka k porozumění hebrejskému textu.<sup>113</sup> Pseudo-Aristeův pohled je jednoznačný, řecká Tóra je ve všech ohledech rovnocenná s originálem, a tak to zamýšleli i samotní překladatelé a první čtenáři překladu.<sup>114</sup>

### 3.3. Pseudo-Aristeův názor na inspiraci Tóry

Kanonizace Bible je často dáována do souvislosti s přesvědčením o její inspiraci, jako by tyto dva fenomény byly neoddělitelné. Právě Aristeův dopis je příkladem toho, že ještě v období Druhého chrámu mohl žít Žid, který považoval Tóru za nepochybnou náboženskou autoritu, aniž by byl přesvědčen o jejím nadpřirozeném původu. Vzhledem k tomu, že ani v helénistické ani palestinské literatuře stejného období už toto přesvědčení jinde nenajdeme, domnívá se Scott, že Pseudo-Aristeas svůj názor zformoval sám a zastával ho navzdory svému okolí, jež věřilo v inspiraci Tóry.<sup>115</sup>

---

<sup>109</sup> Emanuel Tov, 'The Septuagint', *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, eds. Martin Jan Mulder, Harry Sysling (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), 161.

<sup>110</sup> Tov, 'The Septuagint', 162.

<sup>111</sup> Beckwith, 'Formation of the Hebrew Bible', 52.

<sup>112</sup> Tov, 'The Septuagint', 162.

<sup>113</sup> Benjamin Wright, *Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*, (Boston: BRILL, 2008), 297–301.

<sup>114</sup> Tamtéž, 308.

<sup>115</sup> Scott, 'Revelation and Human Artefact', 19.

Pseudo-Aristeas považuje Tóru za výsledek Mojžíšových racionálních úvah, nikoli za vdechnutou, nebo nadiktovanou Bohem. Mojžíš vystupuje v Aristeově dopise jako filosof, který zkoumá svět okolo sebe a potom ze svého zkoumání vyvozuje pravidla <sup>116</sup>

V prvé řadě však [Mojžíš] napřed ukázal, že všude trvá sám jediný Bůh a že jeho moc se projevuje ve všem ... a že je mu zjevné vše, co kdo dělá, dokonce i to, co se teprve stane. Protože celým zákonodárstvím dosvědčoval Boží moc, důkladně rozpracovával i jeho ustanovení... (§132–133)

A tak, když zákonodárce prohlédl každou z těchto věcí, jsa moudrý a od Boha vybavený k rozeznání všech věcí, obehnal nás neproniknutelnými valy a železnými hradbami... <sup>117</sup> (§139)

Se Scottovým výkladem Aristeova dopisu ne všichni souhlasí. Benjamin Wright namítá, že Pseudo-Aristeas, přes všechny výše zmíněné formulace, považoval Tóru za inspirované Boží slovo. Důkazem je použití výrazu λόγια (výroky) pro Tóru. Λόγια podle Wrighta označují v židovské literatuře vždy Boží výroky, které byly předány ústně. <sup>118</sup>

Scott v této otázce říká, že ani použití výrazu „výroky“ nemusí implikovat inspiraci Tóry. Přestože Pseudo-Aristeas označuje za autora Tóry Mojžíše, stále ji považuje za zjevení Božích pravd. Byl to Bůh, kdo vybavil Mojžíše inteligentní myslí, aby byl schopen vymyslet to nejlepší zákonodárství. V konečném důsledku tak Tóra pochází od Boha. V takovém pojetí se odráží stoická myšlenka božského logu, který prostupuje a udržuje svět. Lidské myšlení je vlastně setkání s tímto logem. <sup>119</sup> Zákony Tóry jsou svaté proto, že jsou v souladu s přírodním řádem. <sup>120</sup> Stejným způsobem jako Tóra pocházejí od Boha i jiné zákoníky (§240), které jsou také výrazem Boží péče o lidstvo. <sup>121</sup>

### 3.4. Bible v životě diasporních Židů

Podle Tessa Rajak hrála zejména Tóra v diasporních komunitách velkou roli, což se projevovalo v mnoha oblastech jejich života. Citace a verše z ní se objevují v osobních nápisech, například náhrobních, v požehnáních a kletbách. Tóra byla hlavním vodítkem v náboženské praxi a mohly se jí řídit i židovské soudy. Pravidelné sobotní čtení Tóry v synagogách máme bezpečně doloženo až z 1. století po. Kr. Nejen Tóra, ale i další knihy

---

<sup>116</sup> Scott, 'Revelation and Human Artefact', 14.

<sup>117</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>118</sup> Wright, *Praise Israel for Wisdom and Instruction*, 158–160.

<sup>119</sup> Scott, 'Revelation and Human Artefact', 23–25.

<sup>120</sup> Tamtéž, 7.

<sup>121</sup> Tamtéž, 26–28.



Bible byly také zdrojem praktické etiky, její morální principy byly dále rozvíjeny v mravoučných dílech.<sup>122</sup>

Další dva způsoby užití, v modlitbách a v proslovech, nemáme doloženy autentickými příklady, nicméně modlitby a proslovy ztvárněné v helénistické literatuře jsou tak protkané biblickými motivy a aluzemi, že se dává předpokládat, že i ve skutečných krizových situacích diasporní Židé sahalí k Bibli jako k inspiraci a útěše.<sup>123</sup>

Pseudo-Aristeas se vyjadřuje pouze o Tóře, nezmiňuje se o jiných biblických knihách. Na Tóře vyzdvihuje zejména její etickou funkci. Zákon vede ke zbožnosti (εὐσεβεια) §2, kráse (τὸ καλόν) §7, vzdělání, kultuře (παιδεία) §8, spravedlnosti (δικαιοσύνη) §131, dobrému životu (τὸ καλῶς ζῆν) §127, čistému sebezkoumání (ἀγνήν ἐπίσκεψιν) §144, opět ke spravedlnosti (δικαιοσύνη) §168, morálnímu úsudku (διαστελλειν) §150 a brání útlaku (καταδυναστεύειν) §148, činění zla (κακοποιητικός) §163, tedy k podobným ctnostem, které považovali za účel zákonů i řečtí nežidovští autoři.<sup>124</sup>

### 3.5. Použití Bible v Aristeově dopise

Používání Bible bylo v židovské helénistické literatuře velmi časté. Všechna dochovaná řecky psaná židovská literatura má užší či volnější vztah k Bibli. Rajaková nicméně upozorňuje, že tento dojem může být klamný, protože dnes máme k dispozici pouze výběr z židovské řecké literatury, jenž za nás učinili starověcí křesťané, kteří nemuseli mít zájem o díla s jinou tematikou.<sup>125</sup>

Podle Tessa Rajakové je helénistická literatura specifická svým způsobem použití Bible. Helénističtí autoři, mezi nimi i Pseudo-Aristeas, raději sahalí k parafrázi než k přímé citaci z Bible, zatímco kumránské texty jsou tvořeny spleť biblických citací, aluzí, motivů a výrazů.<sup>126</sup> Rajaková vysvětluje odlišnost těchto dvou přístupů k textu Bible rozdílností sociálního prostředí těchto komunit. Zatímco esejská komunita se dobrovolně izolovala od světa, diasporní Židé žili ve dvou světech. Přinejmenším elita diasporního židovstva si musela kromě židovského osvojit i řecké vzdělání. Přestože Tóra tvořila zásadní složku jejich identity, nebyla to složka jediná.<sup>127</sup> Parafráze byla skutečně součástí rétorického

---

<sup>122</sup> Tessa Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 227–238.

<sup>123</sup> Tamtéž.

<sup>124</sup> Scott, 'Revelation and Human Artefact', 4, pozn. pod čarou.

<sup>125</sup> Rajak, *Translation and Survival*, 223.

<sup>126</sup> Tamtéž, 245–250.

<sup>127</sup> Tamtéž.

vzdělání,<sup>128</sup> jak jsme letmo zmínili v podkapitole 2.2, ovšem není jisté, zda je vliv řecké kultury jediným důvodem, proč se v dopise neobjevuje více citací.

Do úvahy bychom měli vzít i článek Devory Dimantové o použití Bible v apokryfech a pseudepigrafech. V něm ukazuje, že explicitních citací (tj. uvozených citační formulí) je v těchto příbězích relativně málo a většinou jsou součástí přímé řeči některé z postav. Většina citací zmiňuje nějaký biblický zákon, nebo připomíná nějaký Boží skutek. Účelem promluvy je často vybídnutí, napomenutí nebo modlitba. Mnohem více se v této literatuře vyskytují implicitní citace, často nedoslovné. Ještě obtížněji identifikovatelné, ale o to častější jsou aluze. Implicitní citace reprodukuje celý verš či část verše, aluze spočívá v kumulaci jednotlivých slov z delšího biblického úseku v celém vyprávění. Oba dva postupy se v apokryfní a pseudepigrafní literatuře prolínají a pomáhají k vytvoření biblického stylu a atmosféry příběhů.<sup>129</sup> O užším nebo volnějším použití Bible tedy zřejmě rozhodlo nejen vzdělání a kulturní pozadí autory, ale ze značné části také žánr.

Takřka vše, co Dimantová zjistila o apokryfech a pseudepigrafech, se dá vztáhnout na Aristeův dopis. Pseudo-Aristeas použil jen jednu explicitní citaci z Deuteronomia, také jemu jde o připomenutí Božích skutků a také zde je motivem vybídnutí či napomenutí. Pseudo-Aristeas jinak používá aluze na Bibli a nepřímé citace ve spojení s parafrází. Jako příklad můžeme použít pasáž, kde Eleazar vysvětluje etický význam rituálních příkázání:

Κελευεί δὲ καὶ κοιταζόμενος καὶ διανισταμένος μελετᾶν τὰς τοῦ θεοῦ κατασκευάς, ... (§160)

Dále přikazuje, aby si všichni cestou na lože a při vstávání [dosl. uléhaje a vstávaje] opětovně připomínali to, co připravil Bůh...<sup>130</sup>

Pseudo-Aristeas zde chce říci, že příkázání recitovat Šema Židy učí rozmyšlet dnem i nocí o Božích skutcích, při tom se ale o recitaci Šema ani slovem nezmíní. Asociace s Dt 6,4–9, odkud je příkázání recitovat Šema odvozováno, je navázána díky slovnímu spojení καὶ κοιταζόμενος καὶ διανισταμένος (uléhaje a vstávaje), které se objevuje v Dt 6,7.<sup>131</sup> Podobný

<sup>128</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 51-52.

<sup>129</sup> Dvorah Dimant, 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha', *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, eds. Martin Jan Mulder, Harry Sysling (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), 379–419.

<sup>130</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>131</sup> Καὶ προβιβάσεις αὐτὰ τοὺς υἱοὺς σου καὶ λαλήσεις ἐν αὐτοῖς καθήμενος ἐν οἴκῳ καὶ πορευόμενος ἐν ὁδῷ καὶ κοιταζόμενος καὶ διανιστάμενος: (Dt 6,7, LXX) Budeš je vštěpovat svým synům a budeš o nich rozmlouvat, když budeš sedět doma nebo půjdeš cestou, když budeš uléhat nebo vstávat. (ČEP); Wright, *The Letter of Aristeas*, 299.

postup se uplatňuje i v pasážích o stole, o velekněžském rouchu, o nečistých zvířatech a pod.<sup>132</sup>

Aristeův dopis se od soudobých děl odlišuje hlavně svým neobvyklým názorem na původ Tóry. Ke svému přesvědčení zřejmě došel pod vlivem řecké filosofie. V jiných ohledech Aristeův dopis dobře zapadá do svého helénistického i širšího židovského kontextu. Při vytváření svého příběhu na Bibli neustále odkazuje, hlavně pomocí aluzí a parafrází, což je způsob psaní společný jak helénistickým autorům, tak i nehelénistickým apokryfům a pseudepigrafům.

V následující kapitole se zaměříme již na konkrétní projevy židovské exegeze v Aristeově dopise. Zajímat nás budou jak konkrétní biblické výklady, které mají paralely v židovské tradici, tak postupy, které autor dopisu uplatňoval na Bibli.

---

<sup>132</sup> Wright, *Praise Israel for Wisdom and Instruction*, 315–330.

#### 4. Prvky židovské exegeze v Aristeově dopise

Předmětem této kapitoly bude již samotná biblická exegeze. Zaměříme se jednak na židovské exegetické metody, které jsou v Aristeově dopise uplatněny, tak na možné stopy některých konkrétních židovských tradic a výkladů v tomto díle. Na závěr bude zmíněn i jeden případ, kdy naopak Aristeův dopis možná ovlivnil pozdější židovskou tradici. O žádném z uvedených výkladů samozřejmě nemůžeme vědět, zda ho Pseudo-Aristeas zformoval sám a jako první. Je možné, že kterýkoli z nich je staršího data a Aristeův dopis ho pouze reprodukuje.

##### 4.1. Židovská exegeze v období Druhého chrámu

Počátky biblické interpretace najdeme již v Bibli samotné. Mladší biblické knihy se mnohdy vztahují ke starším a interpretují je.<sup>133</sup> První výslovnou zmínku o veřejném čtení Bible spojeném s výkladem najdeme v Neh 8,7–8.<sup>134</sup> V poexilním období se interpretační aktivita dále prohlubuje a zintenzivňuje. Sírachovec již dosvědčuje existenci třídy profesionálních vykladačů Písma, kteří pocházeli z kněžských kruhů a soustředili se okolo Chrámu.<sup>135</sup>

Důvodů pro zvýšenou potřebu interpretace je mnoho. V poexilním období roste význam Tóry v běžném životě obyvatel Judska. Pokud mají být nařízení Tóry uváděny do praxe, pak si jejich typicky biblická stručnost žádá doplnění.<sup>136</sup> Rovněž stáří Bible a hebrejské souhláskové písmo vyžadují existenci specialistů vzdělaných v tradičním způsobu čtení a v umění vysvětlovat složitá místa.<sup>137</sup>

Podle Kugela již v této době vycházeli židovští interpreti minimálně ze tří premis. Zaprvé, v Bibli jsou ukryté informace, jež nejsou na první pohled patrné a dají se odhalit jen velice pečlivým čtením všech narážek, detailů, syntaktických zvláštností a podobně. Zadruhé, nic v Bibli není jen odrazem nebo záznamem historických okolností, ale vše je relevantní pro život „současného“ čtenáře. Zatřetí, Bible je harmonický a konzistentní celek, nejsou v ní

---

<sup>133</sup> Příklady v podkapitole 4.2.1. a v knize Michaela Fishbana *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, (Oxford: Oxford University Press, 1988).

<sup>134</sup> Géza Vermes, 'Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis', *The Cambridge History of the Bible*, eds. P. R. Ackroyd, C. F. Evans (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970), 199–201. Použité slovo může znamenat „vykládat“ i „překládat“, Vermes rozpor nicméně řeší tvrzením, že každý překlad je nutně i výkladem.

<sup>135</sup> Vermes, 'Bible and Midrash', 199–201.

<sup>136</sup> Tamtéž.

<sup>137</sup> James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 2–4. Na stranách 1–14 Kugel uvádí i další, sociální, politické a náboženské důvody pro růst důležitosti interpretace.

žádné chyby, nepřesnosti, protirečení. Jakýkoli biblický verš může být použit k vysvětlení jiného a každý může souviset s každým.<sup>138</sup>

Exegeze v období Druhého chrámu našla vyjádření v mnoha žánrech; biblických parafrázích, právních textech, kumránském pešeru a komentáři a v kumránských překladech Bible do aramejštiny. Ne všechny žánry mají pokračovatele v pozdější literatuře. Například vztah mezi kumránskými překlady do aramejštiny a pozdějšími targúmy není jasný, totéž platí i o esejském komentáři ke Genesi.<sup>139</sup>

Vermes dělí exegezi z hlediska její motivace na tzv. čistou a aplikovanou. Čistá exegeze je podle něj motivována snahou vysvětlit něco, co se v Bibli jeví jako nedostatek: chybějící detail, zdánlivá kontradikce či z pohledu čtenáře morálně pochybné jednání biblických postav. Aplikovaná exegeze je motivována snahou podepřít Bibli učení své náboženské skupiny.<sup>140</sup> Kugel považuje toto rozdělení za bezpředmětné. Podle něj nemůžeme vědět, zda v tom či onom konkrétním případě starověký interpret nejprve zformuloval svoje stanovisko a pak vyhledal příhodný verš z Bible, anebo zda při výkladu nelehkých pasáží Bible zcela automaticky a nevědomky uplatnil své ideologické předporozumění.<sup>141</sup>

Velký přínos pro studium starověké židovské exegeze znamenalo objevení kumránských svitků. Mnohé z nich se zabývají Biblií a ukazují, jak důležitou roli hrála interpretace Bible v životě kumránské komunity. Sami esejci považovali správný výklad Bible za základ své komunity. Příkázání musela být provedena správně, a to mohla zaručit jen správná interpretace. Esejci věřili, že z Bible lze správnou interpretací získat informace úplně o všem. Kromě prostého významu (פֶּשֶׁר) biblický text podle nich obsahoval i skrytý význam (נִסְתָּר) a tajná metafyzická, kosmologická a eschatologická učení (נְהִיָּוָה).<sup>142</sup>

Vykládány byla jak právní ustanovení Tóry, tak narativní a prorocké pasáže Bible, zpravidla s mravoučným nebo eschatologickým záměrem. Jak v právním, tak v eschatologickém výkladu byly biblické verše velmi často vykládány nebo používány bez ohledu na svůj kontext, a dokonce i proti jeho smyslu. Často se vyskytují případy, kdy je, obdobně jako v rabínské literatuře, využit biblický verš k podepření už existujícího nařízení, které z něj

---

<sup>138</sup> Kugel, *Traditions of the Bible*, 15–19.

<sup>139</sup> Moshe J. Bernstein, *Reading and Re-reading Scripture at Qumran*, (Leiden: Brill, 2013), 387–421.

<sup>140</sup> Vermes, 'Bible and Midrash', 203–211.

<sup>141</sup> Kugel, *Traditions of the Bible*, 21–22.

<sup>142</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, eds. Martin Jan Mulder, Harry Sysling (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), 340–346.

jistě nebylo odvozeno. Pojítkem mezi veršem a nařízením je zpravidla jedno společné slovo. Jako příklad může sloužit použití verše z Izajáše 2,22:

הָאֵשֶׁר נְשָׁמָה בְּאֶפְסוֹ: כִּי-בְמָה נִחְשָׁב, הוּא .

Přestaňte se spoléhat na člověka, jehož dech je v jeho chřípí; vždyť za co má být považován? (Iz 2,22, ČSP)

Verš je použit k podpoře esejského nařízení, jež zakazuje styk s člověkem, který nepatří נחשב do společenství. Jedinou oporou tvrzení je právě to, že ve verši se vyskytuje slovo נחשב (být pokládán, započten).<sup>143</sup>

Také další exegetické techniky často čerpají z výskytu stejného slova ve dvou či více verších. Ve spisech, které se snaží harmonizovat biblické příkazy týkající se jednoho tématu, jsou často verše obsahující stejné slovo slučovány do tzv. kompozitních citací (více v části 4.3.). Používaná je také metoda, již rabíni později nazývali *gzera šawa*, neboli analogie na základě stejného výrazu. Jedna pasáž vede k asociaci s druhou, ta se třetí a tak dále a následně je ze všech zkoumaných pasáží vyvozen závěr.<sup>144</sup>

Esejci používali mnohé metody, které známe z rabínského judaismu. Dochovaly se příklady použití techniky *klal u-frať*, která upravuje postup od obecného ke konkrétnímu a naopak. Znamé bylo i použití analogie v právních normách (např. jestliže je zakázáno, aby si synovec vzal tetu,<sup>145</sup> pak si ani neteř nesmí vzít svého strýce) nebo metodu přeskládání konsonantů ve slově nebo slov ve verši, což rabínský judaismus zná pod názvem *serus*, a další. Mimo to se používaly i typologické výklady Bible, o nichž bude řeč v podkapitole 4.2.<sup>146</sup>

Výše uvedené příklady ukazují, že některé rabínské exegetické metody mají původ ve starším judaismu před odštěpením farizejů a že nebyly vázány na jeden konkrétní směr judaismu.<sup>147</sup> O rozšířenosti těchto metod svědčí fakt, že všech tzv. sedm Hillelových pravidel najdeme i v Novém Zákoně.<sup>148</sup>

<sup>143</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 348.

<sup>144</sup> Tamtéž, 370.

<sup>145</sup> Leviticus 18,13.

<sup>146</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 368–375.

<sup>147</sup> Tamtéž, 340.

<sup>148</sup> Earle Ellis, 'Biblical Interpretation in the New Testament Church', *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*, eds. Martin Jan Mulder, Harry Sysling (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004), 699–702.

Zbývá zmínit ještě vztah mezi diasporní a palestinskou exegezí. V dílech helénistických autorů se objevují jak interpretační techniky známé z pozdější rabínské literatury, tak konkrétní exegeze a příběhy známé z midrašů. Historik Démétrios například řeší otázky, které vyplývají z nedopovězených nebo zdánlivě protichůdných míst v Bibli, například: Kde vzali Izraelci na poušti zbraně? Historik Aristeas zase ztotožňuje marginální biblické postavy se známějšími. Jóbab, Ezauův syn, je podle něj totožný s Jóbem.<sup>149</sup> V díle dramatika Ezechiela vytahuje malého Mojžíše z vody faraonova dcera osobně, ačkoli v Bibli pro něj poslala svou služebnou. Tato interpretace se pak objevuje napříč rabínskou literaturou.<sup>150</sup>

Často diskutovanou otázkou je, do jaké míry byly židovské interpretační techniky ovlivněny řeckým myšlením.<sup>151</sup> David Daube ve svém přelomovém článku ukázal, že tzv. sedm Hillelových pravidel není vlastním produktem palestinského judaismu, ale že pochází z řecké filosofie a římské rétoriky. Daube našel v řecko-římské literatuře paralely pro každé ze sedmi pravidel i pro další rabínské koncepty týkající se vztahu mezi Ústní a Pšanou Tórou. Daube si představoval následující vývoj: v období před Hillelem se Bible studovala a interpretovala odděleně od ústně předávaných tradic předků (budoucí Ústní Tóra). Hillel jako první propojil ústní tradici s Tórou za pomoci interpretace a k tomuto účelu také zformuloval svých sedm pravidel. S pravidly a způsobem řecké interpretace, které byly jejich východiskem, ho měli seznámit jeho učitelé Šemaja a Avtaljon, již přišli z Alexandrie.<sup>152</sup> Tento nástin však, vzhledem k tomu, že byl zformulován v roce 1949, ještě nemůže odrážet výše uvedené poznatky o esejské exegezi. Esejci běžně ospravedlňovali své ústní tradice Biblí a často sáhli po některé z „Hillelových“ metod. Pokud tedy byly interpretační metody přijaty z řeckého prostředí, pak k tomuto ovlivnění muselo dojít dříve, anebo se mohly „spontánně“ používat v palestinském židovském prostředí a teprve až když židovští exegeti začali pociťovat potřebu teoreticky zpracovat své zásady, připodobnili je řeckým vzorům. Tuto možnost naznačuje i Daube; některé z metod jsou vcelku jednoduché myšlenkové operace, vycházející ze „selského rozumu“,<sup>153</sup> mohly tedy teoreticky vzniknout na různých místech nezávisle, avšak konečná podoba seznamu a použitá terminologie se dá těžko vysvětlit bez působení řeckého vlivu.<sup>154</sup>

---

<sup>149</sup> Tessa Rajak, *Translation and Survival*, 220.

<sup>150</sup> Vermes, 'Bible and Midrash', 231.

<sup>151</sup> Diskuzi shrnuje Kovelman v 'Exegesis and Midrash', 67–71.

<sup>152</sup> David Daube, 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric', *Hebrew Union College Annual*, Vol. 22 (1949), 239–264.

<sup>153</sup> Daube uvádí následující příklad argumentu a fortiori: „Tehle člověk je abstinent, který se nedotkne ani jablečného vína, tím spíš si nedá whisky.“ Viz s. 254.

<sup>154</sup> Daube, 'Rabbinic Methods', 254.

Ve zbývající části této kapitoly bude předložen přehled nejdůležitějších exegetických metod, s nimiž se setkáváme v Aristeově dopise, a prozkoumán vztah jejich možný vztah k soudobé židovské exegezi, jak se odráží v mimobiblické a pobiblické literatuře.

## 4.2. Typologie

Pojmem typologie nebo typologická interpretace označuje odborná literatura několik lehce odlišných literárních a interpretačních postupů. Zprv jde o připomínání minulých Božích skutků jako předobraz či interpretační vodítka v modlitbě či proroctví.<sup>155</sup> Zadruhé je výrazem typologie označováno vystavění nového narativu na základě biblického modelu.<sup>156</sup> Rozvinutějším stupněm je typologická interpretace Písma, která se rozvinula v prvních stoletích našeho letopočtu zejména mezi křesťany. Typologická interpretace hledá ve Starém Zákoně předobrazy (typy) Ježíše Krista a novozákonních událostí. Její původ bývá hledán v řecké a římské filosofii,<sup>157</sup> nicméně jak ukazuje Michael Fishbane, není zcela bez návaznosti na biblické vzory.<sup>158</sup>

Typologická interpretace v posledním zmíněném smyslu, tj. vědomá a konzistentní aplikace exegetické metody na celé pasáže Starého Zákonu, byla dovedena k dokonalosti křesťanskými exegety 3. a 4. století, avšak nebyla neznámá ani rabínskému judaismu.<sup>159</sup> Příklady jejího použití v judaismu jsou nicméně o mnoho pozdější než doba napsání Aristeova dopisu.

### 4.2.1 Biblické události jako paradigmaty

Toto použití se hojně vyskytuje v Bibli, především v prorockých knihách a v modlitbách. Prorok často podává budoucí události ve vztahu k minulým Božím skutkům. Postup v modlitbách je analogický, jen s jiným cílem, prosebník Boha žádá o zásah a dovolává se příkladů obdobných zásahů z minulosti. Vztah mezi minulou a budoucí událostí je někdy explicitně vyjádřen:<sup>160</sup>

---

<sup>155</sup> Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 354–368.

<sup>156</sup> Devorah Dimant, 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha', 416–419; Kovelman, 'Typology and Peshar', 103.

<sup>157</sup> Jonathan Kaplan, 'Allegory, Mashal or Figuration: Song of Songs in Early Rabbinic Interpretation', *My Perfect One: Typology and Early Rabbinic Interpretation of Song of Songs*. (New York: Oxford University Press, 2015), 10.

<sup>158</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation*, 350–352.

<sup>159</sup> Kaplan, 12–24; Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 350.

<sup>160</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 350–364.



Proto Panovník, Hospodin zástupů, praví toto: „Můj lide, který bydlíš na Sijónu, neboj se, Asýrie. Bije tě metlou a zvedá na tebe hůl jako kdysi Egypt. Ještě jen kratičký čas a můj hrozný hněv skončí; je však můj hněv zničí.“ Hospodin zástupů nad ní zamává bičem, jako když bil Midjána na Havraní skále, a zdvihne svou hůl na moře jako kdysi na Egypt. (Izajáš 10,24–26, ČEP)

Jindy je minulá událost jen naznačena použitím výrazů, obrazů a motivů z odpovídající biblické epizody, verš:

עַמִּי יִצְרָתִי לִי תִהְיֶה יְסָפְרוּ:

„*Ten lid jsem utvořil pro sebe: budou vypravovat moji chválu,*“ (Iz 43,21, ČSP), pochází z pasáže, která přirovnává návrat z exilu k vyjití z Egypta. Kromě jiného je vztah naznačen syntakticky nezvyklým spojením *עַמִּי יִצְרָתִי*, které je použito v Ex 15,13 a 16, v písni, kterou zpívali synové Izraele po překročení Rudého moře. Oba způsoby se mohou samozřejmě spojit.<sup>161</sup>

Fishbane uvádí velké množství dalších příkladů. Události, na něž se pisatelé Bible odvolávají, mohou být jak z prehistorické minulosti (stvoření světa, boj s mořským drakem), tak historické, mezi nimiž je rozhodně nejsilněji zastoupen exodus. Podobnost mezi původní a novou událostí není chápána jako absolutní, nová událost se může té staré podobat jen v některém aspektu, může ji zastínit,<sup>162</sup> nebo může i dosti radikálně měnit její vyznění. Nejvýraznější příklad udávaný Fishbanem se týká opět exodu. Izajáš 19,19–25 líčí budoucí vysvobození Egypta jazykem exodu a zakončuje slovy „*[P]ožehnán bud' Egypt, můj lid, Asýrie, dílo rukou mých, a Izrael, mé dědictví!*“ (Iz 19,25, ČSP). Utiskovatel z dob exodu se najednou stává utlačovaným a vysvobozeným, a navíc se dostává na stejnou úroveň vztahu s Bohem jako Izrael (a Asýrie).<sup>163</sup>

Tento druh typologie se také i v pobiblické literatuře, například v kumránském Válečném svitku, kde je jako paradigma pro budoucí události použita porážka Goliáše nebo zničení faraona z časů exodu.<sup>164</sup> Mimo Kumrán ji najdeme i v knize Judit, kde hrdinka v modlitbě žádá Boha, aby se pomstil za obležení jejího města stejně, jako se pomstil za zneuctění Diny.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 364.

<sup>162</sup> Viz Jeremiáš 31,31–34, Izajáš 43,18 a další.

<sup>163</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 367–8.

<sup>164</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 347.

<sup>165</sup> Dimant, 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha', 396; Judit 9, 1–14; Genesis 34.

#### 4.2.2. Užití typologie při tvorbě nových narativů

Jiným druhem typologie je sepisování nových příběhů podle biblických vzorů. Také tento postup je hojně využíván už v samotné Bibli a opět využívá celou škálu prostředků k naznačení souvislosti mezi zdánlivě nesouvisejícími narativy. Spojovat je může buď, přímá zmínka, nebo různé formy aluzí, například podobná zápleтка, citát, použití typických slov a obrátů, nebo jakýkoli jiný detail. Jozue je na začátku své knihy systematicky vyobrazován jako nový Mojžíš za použití rozličných literárních prostředků. Nejprve je uvedeno výslovné zaslíbení „*Jako jsem byl s Mojžíšem, budu i s tebou,*“ (Joz 1,5; 3,7, ČEP), následně Jozue přechází přes Jordán, což je paralela k přechodu přes Rudé moře a dále se ještě setkává s nadpřirozenou bytostí, která ho osloví stejně, jako byl osloven Mojžíš u hořícího keře: „*Zuj si z nohou opánky, neboť místo, na němž stojíš, je svaté.*“ (Joz 5,15, ČEP).<sup>166</sup>

Tímto způsobem je jednak zdůrazněna jednota Božího jednání v životě zúčastněných osob, jednak jsou dřívější i novější události interpretovány vzájemným uvedením do souvislosti. Abraham například dostává od Boha tři požehnání (zemi, potomstvo, prosperitu), jež negují Adamova prokletí. Je to tedy svým způsobem exegeze uvnitř Bible.<sup>167</sup>

Rovněž tento druh typologie byl často využíván v pobiblické literatuře. Zápleťka a některé rozhovory apokryfní knihy Tobijáš vychází z knihy Jób, přesto tato souvislost není v knize zmíněna. Podle Dvory Dimantové šlo autorovi knihy Tobijáš o navození biblické atmosféry pro svůj příběh.<sup>168</sup> Jiným, významným příkladem typologie z tohoto období jsou evangelia. Ježíšův příběh je podán tak, aby obsahoval mnoho aluzí na slavné postavy biblické historie. Ježíš je představován jako nový Mojžíš, David, Adam apod.<sup>169</sup> Existují i další příklady z židovské literatury,<sup>170</sup> ale již tyto dva uvedené ukazují rozmanitost využití typologie. V evangeliích i v některých případech uváděných Fishbanem vidíme, že v jednom příběhu může být využito více typologií najednou. Typologie také nemusí být dotaženy do všech důsledků, Ježíš Kristus není ve všem jako David<sup>171</sup> a Tobijášovi nemusely zemřít všechny děti.

---

<sup>166</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 352.

<sup>167</sup> Tamtéž, 352 a 372.

<sup>168</sup> Dimant, 'Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha', 416–419.

<sup>169</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, (New York: Penguin Books, 1996), 85–87.

<sup>170</sup> Viz Rajak, *Translation and Survival*, 230.

<sup>171</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, 89.

### 4.2.3. Typologie v Aristeově dopise

V Aristeově dopise se vyskytují odkazy na hned několik typologických modelů najednou. Kovelman jmenuje tyto: Josef, Ester, Ezdráš, ale jako zdaleka nejvýznamnější exodu<sup>172</sup> Souvislosti mezi Aristeovým dopisem a příběhem exodu byla poprvé věnována pozornost v 90. letech minulého století. Nejpodrobněji ji zatím rozebrali Sylvie Honigmanová, Arkady Kovelman a Noam Hacham.<sup>173</sup> V současné době je již návaznost Aristeova dopisu na příběh vyjití z Egypta přijímána jako fakt a spory se vedou především o tom, co vše může být považováno za narážku na exodus.<sup>174</sup>

Podle Honigmanové je příběh o překladu vystavěn ze dvou paradigmat, alexandrijského paradigmatu a paradigmatu exodu. Paradigma exodu se pak skládá ze tří klíčových epizod: propuštění otroků, výběr starců a vyhlášení Tóry.<sup>175</sup> Kovelman hodnotí dílo jinak. Podle něj je exodem inspirován takřka celý dopis. Mnoho pasáží, které se na první pohled jeví jako nadbytečné a příliš rozvleklé odbočky od děje (například popis stolu, sympózia), se dají snadno vysvětlit jako parafráze a výklady exodu. Podle Kovelmana je celý Aristeův dopis možno vnímat jako exegetické dílo, které aktualizuje příběh exodu a přizpůsobuje ho nové situaci alexandrijské diaspory.<sup>176</sup>

Podle Hachama a Kovelmana<sup>177</sup> se jednotlivé prvky exodu v Aristeově dopise odrážejí následovně:

---

<sup>172</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 104.

<sup>173</sup> Noah Hacham, 'The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?' *Journal for the Study of Judaism* [online]. 2005, 36, no. 1; Kovelman, 'Typology and Peshet', 100–134; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 53–62.

<sup>174</sup> Wright, *The Letter of Aristeas*, 56.

<sup>175</sup> Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 53–56.

<sup>176</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 101–105.

<sup>177</sup> Tamtéž.

## Aristeův dopis

1. Ptolemaios I. zotročil Židy (§4, §12–14)
2. Židovských otroků je mnoho (§14, §19)
3. I po králově smrti zůstávají Židé v otroctví (§14)
4. Propuštění je úkolem Ptolemaia II. (§15)
5. Aristeas předstupuje před Ptolemaia s žádostí o propuštění židovských otroků (§15–16)
6. Aristeas vysvětluje, kdo je Bohem Židů (§16)
7. Ptolemaios Boha zná (§16)
8. Bůh vede Ptolemaiovo srdce (§17–18)
9. Ptolemaios dá osobně pokyn k propuštění otroků (§19–27)
10. Propuštěny jsou i ženy a děti (§27)
11. Ptolemaios zaplatí za otroky vysoké výkupné (§19–20, §27)
12. Vybráno 70 starců, aby přeložili Tóru (§46–51)
13. Popis zlatého stolu a misek (§33, §52–72)
14. Popis Chrámu (§83–95)
15. Popis veleknězova roucha (§96–99)
16. Starci přicházejí do Egypta, aby provedli překlad (§121–122)
17. Starci jedli a pili (§181–294)
18. Hospodin ztrestal pohanské básníky za použití Tóry (§312–316)
19. Překlad Tóry je čten před shromážděnými Židy (§308–310)
20. Shromáždění překlad přijímá (§310)

## Exodus

1. Faraonův otec zotročil Židy (Ex 1,8–14)
2. Židovských otroků je mnoho (Ex 1,7,12)
3. I po faraonově smrti zůstávají Židé v otroctví (Ex 2,23)
4. Propustit je musí jeho syn (Ex 3,10–22)
5. Mojžíš předstupuje před faraona s žádostí o propuštění židovských otroků (Ex 5,1)
6. Faraó se ptá: Kdo je to Hospodin? (Ex 5,2)
7. Faraó Boha nezná (Ex 5,2)
8. Faraó zatvrdí srdce (Ex 7,3; 7,13–14, a dále)
9. Faraó dá osobně pokyn k propuštění otroků (Ex 12,31)
10. Propuštěny jsou i ženy a děti (Ex 10,9; 12,37)
11. Židé si berou od Egyptanů mnoho zlata a stříbra (Ex 12,35)
12. Mojžíš na radu Jitra vybírá moudré starce (počet neudán) za své zástupce (Ex 18,21)
13. Popis zlatého stolu a misek (Ex 25,23–30)
14. Popis stanu setkávání (Ex 26,1–37)
15. Popis veleknězova roucha (Ex 28,1–43)
16. 70 starců vystupuje spolu s Mojžíšem a Áronem na horu Sinaj (Ex 24,1.9–10)
17. Starci jedli a pili (Ex 24,11)
18. Hospodin na starce nevztáhl ruku (Ex 24,11)
19. Mojžíš vypráví lidu všechna Hospodinova nařízení (Ex 24,3)
20. Shromáždění příkázání přijímá (24,3)

Ze srovnání je patrné, že jednotlivé motivy a scény příběhu jsou řazeny dosti přesně podle svého modelu, některé z nich jsou ale takřka přesným negativem biblického vzoru. V bodě,

kdy biblický faraon zatvrzuje své srdce, je Ptolemaiovo srdce nakloněno k vyslyšení Aristeovy prosby. Pomocí několika radikálních změn Aristeas sice zachovává paradigma exodu, tedy cestu od otroctví k darování Tóry, ale naprosto mění jeho celkové poselství.<sup>178</sup>

Ptolemaios, který hraje roli faraona, propouští židovské otroky po dobrém, neproběhne tedy deset egyptských ran, a tudíž se nekoná ani samotný exodu Židé zůstávají v Egyptě, a tedy mohou přijmout Tóru tam a takovým způsobem, který obohatí i zdejší nežidy. Na rozdíl od biblického exodu, kdy faraon pohrdl izraelským Bohem, si nynější pohané dobře uvědomují, jaké poklady etického učení Tóra obsahuje, a jsou ochotni se nechat poučit. Dřívější antagonismus tak střídá respekt a spolupráce.<sup>179</sup>

K vzniku nového židovského narativu mohla vést přinejmenším dvojí motivace. Zaprvé úspěšná integrace do helénistické společnosti a snaha nějak změkčit biblický příběh o vyjití z Egypta, který Židy v očích Řeků ani Egyptanů nestavil do zrovna příznivého světla.<sup>180</sup> Druhý motiv může vycházet z vnitrožidovských pohnutek. V Deuteronomiu 17,16 se říká: „*Avšak ať [potenciální král Izraele] nemá mnoho koní a ať neuvádí lid zpátky do Egypta, aby měl více koní. Hospodin vám přece řekl: „Nikdy se už touto cestou nevracejte.“* (ČEP). Nový narativ tak mohl být pokusem překlenout rozpor mezi příkázáním a realitou. „Nový faraon“, Ptolemaios II., už lid neutlačuje, naopak ho propouští, a proto zaniká důvod k opouštění Egypta i k dodržování tohoto příkázání.<sup>181</sup>

Jak mohla na čtenáře působit typologie, jež zásadním způsobem převrací poselství původního textu? Arkady Kovelman nabízí srovnání s evangelií, která jsou rovněž plná typologií. Využití starozákonních vzorů umožnilo spojit staré s novým a vytvořit kontinuitu. Nový Zákon nevyvrací ten Starý, ačkoli modifikuje jeho poselství a důrazy leckdy velmi radikálně. Také v Aristeově dopise vnímáme tenzi mezi jeho poselstvím a příběhem vyjití z Egypta, ale právě využití biblických vzorů pomohlo čtenářům uchovat si oboje a vnímat je jako kompatibilní.<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup>Hacham, 'A New Exodus Story', 17–19.

<sup>179</sup>Noah Hacham, 'The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?' *Journal for the Study of Judaism* [online]. 2005, 36, no. 1; Kovelman, 'Typology and Peshar', 100–134; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship*, 53–62.

<sup>180</sup>Hacham, 'A New Exodus Story', 15–16.

<sup>181</sup>Kovelman, 'Typology and Peshar', 131–133. Nedochovaly se sice žádné zprávy o tom, že by egyptským Židům bylo v tomto období vytýkáno přestoupení Dt 17,18, ale pozdější učenci použili právě toto příkázání jako zpětné vysvětlení zničení egyptské diaspory po neúspěšném povstání v r. 115.

<sup>182</sup>Tamtéž.

### 4.3. Kompozitní citace

Kompozitní citace jsou doloženy v různých dílech z období Druhého chrámu. Ačkoli jejich celkový počet není příliš vysoký, zdají se být fenoménem neomezeným jen na jeden proud judaismu.<sup>183</sup> Nacházejí se kromě Aristeova dopisu například v kumránských svitcích,<sup>184</sup> v knize Jubilejí<sup>185</sup> i v Novém Zákoně.<sup>186</sup> Vznikají spojením dvou, případně více biblických veršů, které se týkají podobného tématu a obsahují stejný výraz. Často jsou uváděny stejně, jako by se jednalo o autentickou citaci z Písma, např. „Jak je napsáno v proroku Izajášovi...“<sup>187</sup> V pozadí takového nakládání s Bibli stojí přesvědčení, že Bible představuje jeden vzájemně propojený celek. Garrick V. Allen to vysvětluje takto:

Písmo nebylo nutně vnímáno jako fixní formulace, které obsahují autoritativní poselství nebo kontextuálně podmíněný teologický význam, ale jako mnohovýznamové Boží výroky, které mohou a měly by být přeformulovány a přepracovávány.<sup>188</sup>

#### 4.3.1. Příkaz pamatovat na svého Stvořitele

Tato citace je jediným místem v celém díle, kde Pseudo-Aristeas explicitně cituje Bibli, tj. přímo říká, že jde o citaci. Je zajímavé, že si k tomu nevybral žádnou nesloženou citaci, ale právě kompozitní. Citace se nachází v Eleazarově promluvě na obranu Tóry. Eleazar vysvětluje, že příkázání jíst pouze přežvýkavce má symbolický význam. Přežvýkování má ukazovat na přemýšlení jako součást bohublého životního stylu. Člověk má přemýšlet o „běhu svého života“, jakož i fungování a uspořádání lidského těla, které je „zachováno Boží mocí“. Cílem celého ustanovení tedy v posledku je, aby člověk pamatoval na Boha. Na podporu celé úvahy nechává Pseudo-Aristeas Eleazara citovat Tóru:<sup>189</sup>

AD §155

Διὸ παρακελεύεται καὶ διὰ τῆς γραφῆς ὁ λέγων οὗτος· **Μνεῖα μνησθήση κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἔν σοι τὰ μεγάλα** καὶ τὰ θαυμαστά. Κατανοούμενα γάρ καὶ **μεγάλα καὶ ἔνδοξα** φαίνεται.)

<sup>183</sup>Garrick V. Allen, 'Composite Citations in Jewish Pseudepigraphic Works: Re-Presenting Legal Tradition in the Second Temple Period', *Composite Citations in Antiquity: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses*, eds. Sean A. Adams, Seth Ehorn, (Bllomsbury T&T Clark: London, 2016), 142–145.

<sup>184</sup>Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 355.

<sup>185</sup>Allen, 'Composite Citations', 141.

<sup>186</sup>Např. Matouš 21,5, Marek 1,2, 1 Petrův 2,7–8.

<sup>187</sup>Marek 1,2, ČSP.

<sup>188</sup>Allen, 'Composite Citations', 155.

<sup>189</sup>Allen, 'Composite Citations', 142–145.

Proto také přikazuje skrze Písmo, které říká: připomenutím si připomeň Pána činícího v tobě ty velké a úžasné [věci]. Vždyť když jsou pochopeny, jeví se jako velké a obdivuhodné.<sup>190</sup>

Citát je ve skutečnosti složen ze dvou různých veršů Deuteronomia:

Deuteronomium 7,18 LXX

Οὐ φοβηθήσῃ αὐτούς: **μνεία μνησθήσῃ** ὅσα **ἐποίησεν κύριος** ὁ θεός σου τῷ Φαραῶ καὶ πᾶσι τοῖς Αἰγυπτίοις.

Neboj se jich. Připomenutím si připomeň to, co učinil Pán, tvůj Bůh faraonovi a všem těm Egypt'anům.<sup>191</sup>

Deuteronomium 10,21 LXX

Οὗτος καύχημά σου καὶ οὗτος θεός σου, ὅστις **ἐποίησεν ἐν σοὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ ἔνδοξα** ταῦτα, ἃ εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου.

On je tvá chloub a on je tvůj Bůh, který učinil v tobě ony veliké a obdivuhodné [věci], jež viděly tvé oči.<sup>192</sup>

Impulsem pro spojení obou veršů je zajisté jejich tematická i lexikální podobnost. Spojovacím článkem je slovo ἐποίησεν (učinil), které se vyskytuje v obou. Za pozornost stojí jak technika vytvoření citace, tak teologický záměr, který za ní stojí. Je zřejmé, že citace nevznikla jen rozstřížením a slepením dvou veršů k sobě. Využita nejsou všechna slova z obou veršů, ale jen ta, která nejlépe zapadnou do nového celku. Pseudo-Aristeas nejprve bere počátek verše 7,18, protože se týká diskutovaného tématu – paměti. Sloveso ἐποίησεν přitom mění na participium. Poté následuje lehce pozměněná část, která ve verši 10,21 navazovala hned na toto sloveso. Zasazením do jiného kontextu je důmyslně pozměněn význam ἐν σοὶ (v tobě). Zde už neznamena „uprostřed pospolitosti Izraele“, ale „uvnitř lidského těla“. Dále Pseudo-Aristeas vkládá vysvětlivku, kterou posiluje návaznost obou částí veršů. Věci, které Bůh vykonal, se jeví jako velké a úžasné, právě tehdy, když se o nich rozvažuje.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Vlastní překlad s přihlédnutím k Wrightovu překladu v *The Letter of Aristeas*.

<sup>191</sup> Vlastní překlad s přihlédnutím k NETS.

<sup>192</sup> Vlastní překlad s přihlédnutím k NETS. Tučně jsou vyznačena slova, která byla využita k tvorbě pompozitivní citace.

<sup>193</sup> Allen, 'Composite Citations', 142–145.

Důležité není jen to, co Pseudo-Aristeas z obou veršů použil, ale stejně tak i co vypustil. V podkapitole 4.2.3. byl popsán způsob, kterým Pseudo-Aristeas pracuje s příběhem exodu. Jak si povšiml Noam Hacham, oba verše, jak 7,18, tak 10,21, se v původním kontextu týkají exodu: ve verši 7,18 se má vzpomínání týkat zničení faraonovy armády a verš 10,21 je součástí úseku, který také mluví o pobytu a vyjití Izraele z Egypta. Pseudo-Aristeas z obou pasáží maže zmínky o exodu a „velké a obdivuhodné věci“ interpretuje jako stvoření lidského těla.<sup>194</sup>

Pseudo-Aristeovu kompozitní citaci můžeme lépe posoudit, zařadíme-li ji do soudobého kontextu. V Damašském spisu, původem z Kumránu, se nachází kompozitní citace, která se také skládá ze dvou veršů z Deuteronomia.<sup>195</sup>

#### Deuteronomium 7,7–8

לא מרבבכם מכל העמים תשק יהוה בכם ויבחר בכם פי אתם המעט מכל העמים: פי  
מאהבת יהוה אתכם ומשמרו את השבעה אשר נשבע לאבותיכם הוציא יהוה אתכם  
בגד חזקה ויפדו מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים:

Nikoli proto, že byste byli početnější než kterýkoli jiný lid, přilnul k vám Hospodin a vyvolil vás. Vás je přece méně než kteréhokoli lidu. Ale protože vás Hospodin miluje a zachovává přísahu, kterou se zavázal vašim otcům, vyvedl vás Hospodin pevnou rukou a vykoupil tě z domu otroctví, z rukou faraóna, krále egyptského. (ČEP)

#### Deuteronomium 9,5

לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם פי ברשעת הגוים האלה יהוה  
אלהיך מורי'שם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע יהוה לאבותיך לאברתם  
ליצחק וליעקב:

Přicházíš obsadit jejich zemi ne pro svou spravedlnost a přímou svého srdce. Hospodin, tvůj Bůh, vyhání před tebou tyto pronárody pro jejich zvláštnost a proto, aby splnil, co přísahal Hospodin tvým otcům, Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi. (ČEP)

#### CD-A VIII:14–15

<sup>194</sup> „Milujte tedy hosta, neboť jste byli hosty v egyptské zemi. Hospodina, svého Boha, se budeš bát, jemu budeš sloužit, k němu se přimkneš a v jeho jménu budeš přísahat. On je tvá chvála. On je tvůj Bůh, který s tebou učinil tyto veliké a hrozné věci, které jsi viděl na vlastní oči. Tvoji otcové sestoupili do Egypta v počtu sedmdesáti duší, ale nyní tě Hospodin, tvůj Bůh, učinil tak početným jako nebeské hvězdy.“ (Dt 10,19–22, ČEP) Hacham, 'A New Exodus Story', 10–11.

<sup>195</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 355–356.



ואשר אמר משה לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את הגוים האלה כי  
מאהבתו את אבותך ומשמרו את השבועה.

A co říká Mojžíš: „Ne pro svou spravedlnost a pro upřímnost svého srdce vcházíš, abys vydědil *majetek* národů těchto, nýbrž pro lásku Jeho vůči tvým otcům a protože on dodržuje svou přísahu.<sup>196</sup>“

Srovnání obou citací ukazuje mnoho společných rysů. Tak jako Pseudo-Aristeas, i kumránský pisatel uvádí kompozitní citaci tak, jako by šlo o neupravený biblický výrok. I technika práce je v něčem podobná. Ani v tomto případě nejde jen o mechanické rozstřížení dvou veršů a jejich následné slepení, ale o výsledek promyšlené manipulace s textem. Na rozdíl od Pseudo-Aristea, který neváhal spojovat citaci s parafrází, kumránskému autorovi očividně záleželo na tom, aby složil novou větu pouze z biblických citací. Přesto ani jemu, tak jako Pseudo-Aristeovi, nevadilo udělat menší změny tam, kde si to vynutila syntax.

Stejně jako Pseudo-Aristeas, neváhá tento autor z Bible vypustit to, co odporuje jeho teologickému stanovisku. Jeho úmyslem je ukázat současné generaci, že ne pro jejich vlastní zásluhy, ale kvůli jejich otcům jim Bůh dá majetek pohanů. Z verše 9,5 proto zmizely hříchy původních obyvatel jako důvod pro získání země a ve verši 7,8 bylo změněno „lásku k vám“ na „lásku k tvému otci“, čímž se zásadně změnil jeho význam.<sup>197</sup> Propojení veršů není navzdory tomu úplně svévolné. Oba verše spolu souvisí tematicky, jde v nich o důvody vstupu do zaslíbené země, a hlavně, v obou se vyskytuje stejné slovní spojení אֲשֶׁר נִשְׁבַּע. Logika spojení veršů je tedy opět zhruba stejná jako u Pseudo-Aristea.

Hlavním rozdílem mezi oběma případy je Pseudo-Aristeův sklon parafrázovat biblický text, ale jinak se v obou dílech pracuje přibližně stejným způsobem. Zdá se, že oba autoři, přes všechny ideologické a kulturní rozdíly, sdílejí některé názory a představy o Bibli a jejím použití. Srovnáním pouhých dvou citací však není možné vyvozovat závěry o přesném zařazení Aristeova dopisu do vztahu ke Kumránu nebo k palestinskému judaismu.

---

<sup>196</sup> Překlad převzat z knihy *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*. Přeložil Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová, (Praha: OIKOYMENH, 2007), 341.

<sup>197</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 355–356.

### 4.3.2. Královo srdce v Božích rukou

Na souvislost mezi A § 17–18 a Přísloví 21,1–3 poprvé upozornil Kovelman. Způsob, kterým Pseudo-Aristeas spojuje Př 21,1 s 21,2–3 označuje za midraš.<sup>198</sup> Výsledek však můžeme považovat spíše za upravenou kompozitní citaci, vzhledem k tomu, že v ní uplatňují stejné postupy jako ve výše uvedeném příkladu.

#### Přísloví 21,1–3 LXX

1 ὡσπερ ὄρμη ὕδατος, οὕτως **καρδία** βασιλέως ἐν χειρὶ **θεοῦ**· οὗ ἔαν θέλων νεύσῃ, ἐκεῖ ἔκλινεν αὐτήν.

2 πᾶς ἀνὴρ φαίνεται ἑαυτῷ δίκαιος, **κατευθύνει** δὲ **καρδίας** κύριος.

3 **ποιεῖν** δίκαια καὶ ἀληθεύειν ἀρεστὰ παρὰ **θεῷ** μᾶλλον ἢ θυσιῶν αἶμα.<sup>199</sup>

Jako proud vody je srdce krále v ruce Boží; kam ho chce nasměřovat, tam ho naklání.

Každý člověk se zdá sám sobě spravedlivým, ale Pán vede srdce.

Ten, kdo činí spravedlnost a mluví pravdu, je u Boha milejší než krev obětí.<sup>200</sup>

#### AD §17-18

[K]τίσμα γὰρ ὄν **θεοῦ** τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων καὶ μεταλλοιοῦται καὶ τρέπεται παλιν ὑπ' αὐτοῦ· (διὸ πολλαχῶς καὶ ποικίλως ἐπεκαλούμην τὸν κυριεύοντα κατὰ **καρδίαν**, ἵνα συναναγκασθῆ, καθὼς ἠξίου, ἐπιτελεσαι· 18 μεγαλην γὰρ εἶχον ἔλπιδα, περὶ σωτηρίας ἀνθρώπων προτιθέμενος λόγον, ὅτι τὴν ἐπιτελειαν **ὁ θεὸς** ποιήσει τῶν ἀξιουμένων·) ὁ γὰρ πρὸς δικαιοσύνην καὶ καλῶν ἔργων ἐτιμελειαν ἐν ὁσιότητι νομίζουσιν ἄνθρωποι **ποιεῖν**, **κατευθύνει** τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιβολὰς ὁ κυριεύων ἀπάντων **θεός**.

Vždyť lidský rod je Božím dílem a je jím měněno a znovu obraceno (Proto jsem rozličně a rozmanitě vzýval toho, kdo panuje nad srdcem, aby byl [Ptolemaios] přinucen dokončit to, za co jsem se modlil. Velkou jsem pak měl naději, ohledně o záchraně lidí předloženého slova, že Bůh vykoná dokončení těch věcí, o něž bylo žádáno). Když se

<sup>198</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 113–114.

<sup>199</sup> Tučně jsou vyznačena slova, která jsou z citace Aristeovým dopisem doslovně převzata, kurzívou jsou vyznačeny části, které jsou v dopise parafrázovány. Slova bez zvýraznění Pseudo-Aristeas nevyužil. Závorka v původní edici nebyla, byla přidána pro větší přehlednost.

<sup>200</sup> Vlastní překlad s přihlédnutím k NETS.

lidé zbožně domnívají, že jednají v zájmu spravedlnosti a péče o dobré dílo, tehdy vede jejich skutky i úmysly Bůh panující nad vším.<sup>201</sup>

Tvrzení, že lidé jsou Božím dílem, není v odpovídajícím textu Přísloví vyjádřena. Výraz μεταλλοιοῦται καὶ τρέπεται παλιν ὑπ' αὐτοῦ (je jím měněno a znovu obraceno) je parafrází pasáže οὗ ἔαν θέλων νεύσει, ἐκεῖ ἔκλινεν αὐτήν (kam ho chce nasměrovat, tam ho naklání). Dále následuje vsuvka (v závorce), jež ve světle vykládané pasáže vysvětluje Aristeovy motivy a chování. I tato vsuvka je spojena s biblickou pasáží několika slovy i svou hlavní myšlenkou. Po vsuvce se text vrací k Přísloví: ὁ γὰρ πρὸς δικαιοσύνην... νομιζουσιν ἄνθρωποι ποιεῖν (když se lidé zbožně domnívají, že jednají v zájmu spravedlnosti) je jak parafrází πᾶς ἄνθρω φαίνεται ἑαυτῷ δίκαιος (každý člověk se zdá sám sobě spravedlivým) z verše 21,2, tak i parafrází ποιεῖν δίκαια (ten, kdo činí spravedlnost) z verše 21,3. Další věta **κατευθύνει τὰς πράξεις καὶ τὰς επιβολὰς ὁ κυριεύων ἀπάντων θεός** (tehdy vede jejich skutky i úmysly Bůh panující nad vším) je rozšířením pasáže **κατευθύνει δὲ καρδίας κύριος** (ale Pán vede srdce) z verše 21,3, ale zároveň vsunutí slova πράξεις (skutky) odkazuje zpět do verše 21,3 na výraz ποιεῖν (činit).<sup>202</sup>

Pseudo-Aristeas tedy výchozí text nejen parafrázuje, ale zároveň i přetváří a interpretuje, a to na základě postupu typického pro kompozitní citace – pokud se ve dvou verších vyskytuje stejné slovo, znamená to, že spolu souvisí i významově a mohou být spojeny do nového celku.<sup>203</sup>

Pseudo-Aristeas nevnímá knihu Přísloví jako sbírku izolovaných gnómických výroků, ale jako obsahově koherentní dílo, jehož vnějšková přerývanost se dá jednoduše překlenout díky využití klíčových slov. Slovo δίκαια, které se vyskytuje v obou verších, je tematicky spojuje. „Každý člověk“ z verše 21,2, který se „sám sobě zdá být spravedlivý“, je tentýž člověk jako ten ve verši 21,3, který opravdu „činí spravedlnost a je milý Bohu“. Toto spojení staví do nového světla zpětně i druhou polovinu předchozího verše. Když je člověk „milý Bohu“, „Bůh vede jeho srdce“, a to právě k tomu, aby se mu podařilo dokončit své spravedlivé skutky a záměry. Výklad ale ještě nekončí, další klíčové slovo καρδία (srdce) vytváří spojnicí mezi verši 21,2 a 21,1, kde se jedná o srdce královo, a proto je vhodné a žádoucí vztáhnout tento výklad na krále Ptolemaia. Modlitba za to, aby Bůh naklonil jeho srdce, je

<sup>201</sup> Vlastní překlad s přihlédnutím k Wrightovu překladu v knize *The Letter of Aristeas*.

<sup>202</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 113–114.

<sup>203</sup> Allen, 'Composite Citations', 155.

tudíž naprosto smysluplná, protože Ptolemaios jako dobrý král usiluje o spravedlnost a o totéž jde i Aristeovi.<sup>204</sup>

Pasáž je tedy příkladem toho, jak se v Aristeově dopise setkávají řecké a židovské prvky. V pozadí celé pasáže stojí harmonizace několika veršů Přísloví do jednoho celku, vlastně do kompozitní citace, která je poté převyprávěna jinými slovy. Zacházení s Bibli jako s celkem, ve kterém je možné odhalovat bezpočet vztahů napříč textem, bylo, jak jsme viděli výše, společným myšlenkovým východiskem židovské exegeze období Druhého chrámu.<sup>205</sup> K tomu se vázal i druhý předpoklad, že verše z různých částí Bible k sobě patří, pokud obsahují stejnou frázi.<sup>206</sup> Pseudo-Aristeas buďto tyto předpoklady sám sdílel, nebo čerpal z už existujících židovských výkladů vystavěných na těchto základech. Pseudo-Aristeas tento židovský způsob nakládání s Bibli spojuje s parafrází, která byla zase typická pro řecké prostředí.<sup>207</sup>

#### 4.4. Odrazy židovských interpretačních tradic

V Aristeově dopise se neodrážejí pouze soudobé židovské exegetické metody, ale lze v něm vystopovat také odkazy na exegetické motivy a tradice, sdílené produkty těchto metod, které můžeme najít i jinde v pobiblické literatuře, konkrétně v midraších a v esejské literatuře.

##### 4.4.1. Tradice příznivá k faraonovi

Jak bylo uvedeno výše, Aristeova žádost o propuštění židovských otroků je inspirována Mojžíšovým vystoupením před faraonem. Tato scéna je však v Bibli zachycena podivuhodně stručně:

*Mojžíš s Áronem pak předstoupili před faraóna a řekli: „Toto praví Hospodin, Bůh Izraele: Propuť můj lid, ať mi v poušti slaví slavnost.“*

*Farao však odpověděl: „Kdo je Hospodin, že bych ho měl uposlechnout a propustit Izraele? Hospodina neznám a Izraele nepropustím!“*

*Řekli: „Potkal se s námi Bůh Hebrejů. Dovol nám nyní odejít do pouště na vzdálenost tři dnů cesty a přinést oběť Hospodinu, našemu Bohu, aby nás nenapadl morem nebo mečem.“*

*Egyptský král je okřikl: „Proč, Mojžíši a Árone, odvádíte lid od jeho prací? Jděte za svými robotami“ (Ex 5,1–4, ČEP)*

<sup>204</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 113–114.

<sup>205</sup> Allen, 'Composite Citations', 142–145; Kugel, *Traditions of the Bible*, 15–19.

<sup>206</sup> Fishbane, 'Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran', 370.

<sup>207</sup> Rajak, 'Typology and Peshet', 245–250.

Tato stručnost byla pro autory midrašů příležitostí k vytváření dialogů mezi Mojžíšem a faraonem. Podle Kovelmana nevznikl dialog v Aristeově dopise jen na základě Bible, ale i na podkladě rané židovské tradice, která stojí i v pozadí těchto midrašů. V midraších i dalších textech se odráží dvě odlišné tradice. Jedna zesiluje konfrontaci mezi Mojžíšem a faraonem; Mojžíš faraona srazí na zem vyslovením Božího jména. Druhá je k faraonovi mnohem shovívavější, faraon se přece ptal: „Kdo je Hospodin?“, proto, že se to chtěl dozvědět, a nakonec přece jen Izrael propustil.<sup>208</sup>

Aristeův dopis odráží shovívavější tradici. Ptolemaios se sice na nic neptá, Aristeův monolog se však přesně hodí jako odpověď na nevyslovenou otázku, „*Kdo je Hospodin, že bych ho měl uposlechnout a propustit Izraele?*“ (Ex 5,2, ČEP)<sup>209</sup>

Srovnejme nyní následující dvě promluvy:

AD §15–17

Ale daruj lidem v útrapách stísněným ze své dokonalé a bohaté duše svobodu, když i tvé království, jak jsem pečlivě vyzkoumal, řídí Bůh, který jim uložil ten zákon. Tito totiž uctívají Boha, dohlížitele a stvořitele všeho, kterého také všichni uctíváme, my jej jen rozdílně jmenujeme jako Zéna a Dia; takto totiž naši předkové ne nepřiléhavě vyjádřili, že ten, skrze kterého je vše oživováno a vzniká, také vše vede a ovládá.<sup>210</sup>

Tanchuma Va-Era 5–6

ואחר באו מלשה ואהרן. אמר רבי חזקא בר אבא: יום פרויזבטאיא של פרעה הנה, והיו כל המלכים באין ומעטרין אותו, שיהנה קוזמוקרטור על כל המלכים. משעטרו אותו, היו מלשה ואהרן עומדים על פתח פלטרין של פרעה. נכנסו משרתיו אליו ואמרו לו: שני זקנים עומדין בפתח. אמר להן: יש בידם עטרות. אמרו לו: לאו. אמר להם: באחרונה יכנסו. נמצאו עומדין לפני פרעה. אמר להם: מה אתם מבקשין? אמרו לו: אלהי העברים שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדני. אמר להם: מי ה' אשר אשמע בקלו. ולא הנה יודע לשלח לי עטרה, אלא בדברים אתם באים, לא ידעתי את ה' וגו'. אמר רבי לוי: באותה שעה הוציא דפתרא של אלהות, התחיל קורא, אלהי אדום, אלהי מואב, אלהי צידון, וכן כלם. אמר להם: הרי קראתי כל כתבי ואין שם שמו של

<sup>208</sup> Její pozůstatky Kovelman vidí i v Mechiltě de-rabi Jišmael. 'Typology and Pesher', 106.

<sup>209</sup> Kovelman, 'Typology and Pesher', 109–112.

<sup>210</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

אֱלֹהֵיכֶם. אָמַר רַבִּי לֹוִי: מִשָּׁל לְמָה הַדְּבָר דּוֹמָה? לְכַהֵן שֶׁהֵיָה לּוֹ עֶבֶד שׁוֹטֵה. יֵצֵא הַכֹּהֵן חוּץ לְמִדְיָנָה, הִלָּךְ הָעֶבֶד לְבִקֵּשׁ אֶת רַבּוֹ בְּבֵית הַקְּבָרוֹת. הִתְחִיל צוֹנֵחַ לְבִנֵי אָדָם שֶׁעוֹמְדִין שָׁם, לֹא רְאִיתֶם בְּכָאן רַבִּי. אָמְרוּ לוֹ: רַבָּךְ לֹא כֹהֵן הוּא? אָמַר לָהֶם: הֵן. אָמְרוּ לוֹ: שׁוֹטֵה, וּמִי רָאָה כֹהֵן בְּבֵית הַקְּבָרוֹת. כִּף אָמְרוּ לוֹ מִשָּׁה וְאֶהְרֹן לְפָרְעָה: שׁוֹטֵה, אֱלֹהִים אֵלֹו שְׁאַתָּה אוֹמֵר, מֵתִים הֵן, אֲכַל ה' אֱלֹהִים אָמַת, הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמְלִךְ עוֹלָם. אָמַר לָהֶם פְּרַעֲהַ: בַּחזֹר הוּא, זָקֵן הוּא, כַּמָּה שְׁנוֹתָיו, כַּמָּה עֵירוֹת לְכַד, כַּמָּה מְדִינוֹת כַּבֵּשׁ, כַּמָּה שָׁנִים יֵשׁ לוֹ מִיּוֹם שֶׁעָלָה לְמַלְכוּת. אָמְרוּ לוֹ: אֱלֹהֵינוּ כָחוּ וּגְבוּרָתוֹ מְלֵא עוֹלָם, הוּא הֵיָה עַד שֶׁלֹא נִבְרָא הָעוֹלָם, וְהוּא יִהְיֶה בְּסוֹף כָּל הָעוֹלָמִים, וְהוּא יִצְרָךְ וְנִתַּן בְּךָ רוּחַ חַיִּים. אָמַר לָהֶן: וּמָה מַעֲשִׂיו? אָמְרוּ לוֹ: נוֹטָה שְׁמַיִם וְאָרֶץ, וְקוּלוֹ חוֹצֵב לְהַבּוֹת אֵשׁ, מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים, קִשְׁתּוֹ אֵשׁ, חִצָּיו שְׁלֵהַבּוֹת, רִחְמוֹ לִפְדֵי, מְגַנּוֹ עֲנָנִים, חֶרְבוֹ בָרַק, יוֹצֵר הָרִים וּגְבָעוֹת, מְכַסֶּה שְׁמַיִם בְּעֵבִים, מוֹרִיד גְּשָׁמִים וְטָלְלִים, מְפָרִיחַ דְּשָׁאִים וּמְדַשֵּׁן פְּרוֹת, וְעוֹנָה חַיּוֹת, צָר אֶת הָעֶבֶר בְּמַעֲי אִמּוֹ וּמוֹצִיאֹ לְאוּרֵי הָעוֹלָם, מְהַעֲדָה מַלְכִין וּמְהַקִּים מַלְכִין. אָמַר לָהֶם: מִתְחַלָּה שָׁקַר אַתֶּם מְדַבְּרִין, שֶׁאֲנִי הוּא אֲדוֹן הָעוֹלָם, וְאֲנִי בְּרֵאתִי עֲצָמֵי וְאֶת גִּילּוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר: לִי יֵאָרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתָנִי.

*Mojžíš s Áronem pak předstoupili [před faraóna] (Ex 5,1). Řekl rabi Chija bar Abba: Jednalo se o den, kdy faraon přijímal vyslance, a všichni králové přicházeli a korunovali ho, aby byl světovládcem nad všemi. Zatímco ho korunovali, Mojžíš a Áron stáli ve vchodu faraonova paláce. Vstoupili k němu [k faraonovi] jeho strážci a řekli mu: „Dva starci stojí v bráně.“ Řekl jim: „Mají v rukou koruny?“ Odpověděli mu: „Nemají.“ Řekl jim: „Ať vejdou jako poslední.“ Když pak stáli před faraonem, zeptal se jich: „Co si žádáte?“ Odpověděli mu: „Bůh Hebrejů mě poslal k tobě, řka: 'Propusť můj lid, aby mi sloužil.“ Řekl jim: „Kdo je Hospodin, že bych ho měl uposlechnout? (Ex 5,2a) To mi snad neuměl poslat korunu, že [ke mně] přicházíte s [pouhými] řečmi? Hospodina neznám atd. (Ex 5,2b).*

Řekl rabi Lévi: V té chvíli vytáhl seznam božstev a začal číst – bohové Edómu, bohové Sidónu a podobně všechny ostatní. Řekl jim: „Hle přečetl jsem celý svůj soupis a jméno vašeho boha tam není.“ Řekl rabi Lévi: Čemu se ta věc podobá? Knězi, který měl hloupého služebníka. Když kněz odjel z města, šel služebník hledat svého pána na hřbitov. Začal pokřikovat po lidech, kteří tam stáli: „Neviděli jste tu mého pána?“ Řekli mu: „Není tvůj pán kněz?“ Odpověděl jim: „Je.“ Oni na to: „Hlupáku, kdo kdy viděl kněze na hřbitově?!“ Stejně tak faraonovi odpověděli Mojžíš a Áron: „Hlupáku, ta božstva, o kterých mluvíš, jsou mrtvá, ale Hospodin je skutečný Bůh, živý Bůh a král

světa.“ Faraon jim řekl: „Je mladý? Je starý? Kolik je mu let? Kolik měst dobyl? Kolik zemí si podmanil? Kolik let uplynulo ode dne, kdy se ujal vlády?“ Odpověděli mu: „Moc a síla našeho Boha naplňuje celý vesmír. On byl dříve, než byl stvořen svět, a bude trvat i na konci všech věků, stvořil tě a vložil do tebe ducha života.“ Řekl jim: „Jaké jsou jeho skutky?“ Odpověděli mu: *...roztahuje nebesa... a zemi* (Iz 51,13, upraveno z ČEP), jeho *...hlas křeše plameny ohně* (Ž 29,7, ČEP), *...rve hory a tříští skály* (1 Kr 19,11, upraveno z ČEP), jeho lukem je oheň, jeho šípy plameny, jeho kopí je planoucí pochodeň, štítem oblaka, mečem blesk, tvoří hory a kopce, pokrývá nebe mraky, nechává padat deště a rosu, dává vzrůst trávě a uzrát ovoci, živí zvěř, utváří plod v lůně matky a vyvádí ho na světlo světa, *...krále sesazuje, krále ustanovuje...* (Dan 2,21, ČEP). Řekl jim na to: „Od začátku říkáte lež, já jsem pánem celého světa, já jsem stvořil sám sebe a Nil, jak je psáno: *...Mně patří Nil, pro sebe jsem ho učinil.*“ (Ez 29,3, B21)<sup>211</sup>

Aristeova odpověď je mnohem stručnější a navíc odpověď v midraši není k faraonovi zdaleka tak vlídná jako Aristeova. Kovelman se přesto domnívá, že do něj byla zakomponována i tato příznivější tradice. Přesto, že faraon je nazýván „hlupákem“, a přesto, že se nakonec zachová arogantně, projevuje nejprve snahu se o Hospodinu něco dozvědět, hledá v seznamu bohů. I Mojžíšova odpověď je vedena snahou vysvětlit, poukazuje na přírodní jevy, což jsou skutečnosti známé i faraonovi. V charakteristice Boha, kterou podávají Mojžíš a Aristeas, je několik shodných bodů. Bůh je živý, Bůh je stvořitel, Bůh řídí království. Pozoruhodné je, že k doložení toho, že Bůh je živý, Pseudo-Aristeas využívá filosofickou etymologii jména Zeus. Důležitým prvkem vyprávění je i Boží jméno. Jak bylo uvedeno výše, znalost Božího jména byla považována za výraz převahy judaismu nad nežidovským monoteismem (viz podkapitola 2.3.2.). Nyní vidíme, že téma se vrací i v midraši. Faraon nemůže najít Boží jméno v seznamu, a proto Boha neuzná. Aby předešel podobnému nedorozumění, Aristeas rovnou krále upozorňuje, že Boha vlastně zná, jen pod jiným jménem. Zároveň je toto gesto dobré vůle i lehkým naznačením převahy. Ptolemaios Boha uctívá, ale musí se teprve od Aristeas dozvědět o jeho pravé identitě jako Boha Židů.<sup>212</sup>

#### 4.4.2. Pravidla královské vlády

Za pravděpodobný zdroj rozhovorů na sympóziích v Aristeově dopise bývají považovány helénistické traktáty o kralování (περὶ βασιλείας). Doron Mendels však upozornil na to, že veškeré známé traktáty na toto téma jsou mladší než Aristeův dopis Mendels se domnívá, že

---

<sup>211</sup> Vlastní překlad midraše.

<sup>212</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 109–112.

zdrojem Pseudo-Aristeových názorů na kralování mohla být židovská tradice. Některé myšlenky vyslovené na sympóziích totiž korespondují s pravidly, která stanovuje 11Q Chrámový svitek z Kumránu pro ideálního krále Izraele.<sup>213</sup>

Chrámový svitek sice nemůže být přímou inspirací Aristeova dopisu, podle Mendelse však oba texty vycházejí z jedné židovské tradice představ o králi a kralování. Každý text tuto tradici přizpůsobuje svému vidění světa a svému prostředí. Aristeův dopis ji překládá do helénistických pojmů, naproti tomu Chrámový svitek ji podává se značně militantním zabarvením a v biblickém slohu.<sup>214</sup>

### Králova skromnost

#### AD § 211

„Jak zní definice královského panování?“ Ten pravil: „Správně vládnout sobě a jsi-li unášen bohatstvím a slávou, nezatoužit po ničem nepřiměřeném a nepřístojném. Abys jen důkladně rozvažoval. Vždyť všechno, co je ti k dispozici, neznamená nic. Bůh je vlídný, a nic navíc nepotřebuje. Tak smýšlej i ty, ovšem s omezením, že jsi pouhý člověk – neusiluj o mnohé, nýbrž jen o to, co je pro vládu nutné.“<sup>215</sup>

#### 11Q19 LVII:19–21

A neodchýlí právo a nevezme úplatek, aby odchýlil soud spravedlivý, a nebude bažit po poli a po vinici a různém majetku a domu a po něčem cenném v Izraeli a uchvacovat.<sup>216</sup>

Oba texty se shodují na tom, že král má být skromný a nemá si brát, co mu nepatří.<sup>217</sup> Mohlo by sice jít i přímo o rozvinutí Dt 17,17, kde se králi zakazuje mít mnoho stříbra a zlata, ale v Chrámovém svitku není tato spojitost vyjádřena. Dt 17,17 je citováno jinde a s jinými důsledky. U Pseudo-Aristea pak chybí odsouzení bohatství jako takového úplně. Oba autoři tedy spíše než přímo Bibli rozvíjejí tradici, která odsuzuje královo bažení po majetku druhých.

---

<sup>213</sup> Doron Mendels, '„Ḥuqat ha-melech“ bi-mgilat ha-miqdaš we-ha-meša' ha-ra'ajoni šel ha-simposijonim be-'igeret 'ariste'as le-filoqrates', *Šnaton laheqer ha-miqra' we-ha-mizrah ha-gadum*, no. 3 (1979), 245–252.

<sup>214</sup> Mendels, '„Ḥuqat ha-melech“', 247. Wright Mendelsovu tezi zpochybňuje, podle něj jsou Mendelsovy paralely příliš vágní a nepřesné. Některé z myšlenek, které Mendels považuje za židovskou tradici, se dají vystopovat i v helénistické literatuře. (*The Letter of Aristeeas* 334-335) Můžeme ale namítnout, že ač mohou být tyto paralely skutečně někdy vágní, v židovské tradici a v Bibli se vyskytují poměrně hojně a představují jádro raně židovských představ o kralování. Na druhou stranu, v helénistické literatuře Wright odhalil jen málo paralel a navíc jsou v ní v menšině oproti jiným názorům, např. o králově božství a jeho nadřazenosti zákonům. Židovská tradice se proto jeví jako pravděpodobnější zdroj.

<sup>215</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>216</sup> Překlad z knihy *Rukopisy od Mrtvého moře*, 555.

<sup>217</sup> Mendels, 'Ḥuqat ha-melech', 248.



## Četba spisů týkajících se kralování

AD § 283

„Čím se musí králové většinu času zabývat?“ Onen mu pak odpověděl: „Čtením a studiem zápisů z cest, které jsou sepisovány pro potřebu králů a týkají se ochrany a zabezpečení lidí...“<sup>218</sup>

11Q19 LVI:20–21

A když bude sedět na trůně svého kralování, napíše pro něj tento zákon podle knihy, která je před kněžími.<sup>219</sup>

Král si má podle obou zdrojů má opatřit a číst spisy, které mu napsali moudří lidé a které se týkají pravidel kralování. V Chrátovém svitku je zároveň zdůrazněno, že tyto pravidla jsou zákony, jimž je podřízen. V Aristeově dopise je podřízenost krále zákonům vyjádřena v § 279. Pasáž v Chrátovém svitku vychází z Dt 17,18–19, ale odchyluje se v tom, že to není král, ale kněží, kdo má opsat knihu Zákona.<sup>220</sup> Kovelman si v této souvislosti povšiml, že starci v Aristeově dopise plní roli kněží, kteří opisují Zákon, a Ptolemaios jako by byl králem z Dt 17.<sup>221</sup>

## Rádcové

AD § 262–264

Prvnímu dal otázku, jak se nedat zvrátit k domýšlivosti. Ten odpověděl: „Když budeš dbát na rovnost a sobě budeš neustále připomínat, že sice vládneš lidem, ale že i ty jsi jedním z nich a že Bůh pyšné svrhne, zatímco milosrdné a pokorné pozvedá.“ Když jej nadšeně pochválil, zeptal se dalšího: „Od kterých rádců si má člověk dát poradit?“<sup>222</sup>

11Q19 LVII:11–15

A dvanáct předáků a jeho lidu bude s ním a z kněží dvanáct a z levitů dvanáct, kteří budou sedět s ním společně, aby soudili podle Zákona. A nevyšší se jeho srdce nad ně a neudělá nic za celou radu bez ní...<sup>223</sup>

---

<sup>218</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>219</sup> *Rukopisy od Mrtvého moře*, 553.

<sup>220</sup> Mendels, 'Ḥuqat ha-melech', 249.

<sup>221</sup> Kovelman, 'Typology and Peshet', 131.

<sup>222</sup> Překlad podle *Knihy tajemství a moudrosti*.

<sup>223</sup> *Rukopisy od Mrtvého moře*, 553.

Král má mít rádce sobě rovné, aby nezpychl. Chrámový svitek mluví o rovnosti mezi králi a jeho radou, která je zárukou toho, že se jeho srdce nepovýší. Výraz „aby se nepovýšilo jeho srdce“ pochází z Dt 17,20, ale zde je kontext jiný – král má číst a zachovávat příkázání Zákona. Spojení rovnosti v nejužším kruhu rádců a pokory tedy může odrážet židovskou tradici. Zdá se, že tatáž tradice se odráží v A § 262–264. Nejprve král dostává radu, že pýchy se nejlépe vyvaruje tehdy, když bude pamatovat na rovnost lidí. Hned následující otázka (§ 264) se týká rádců, což naznačuje souvislost mezi oběma tématy. Důraz na rovnost v králově nejužším okolí se objevuje i v § 190 „Jak by mohl získat stejné přátele?“<sup>224</sup>

Mendels nabízí ještě několik dalších paralel mezi oběma texty, ale našli bychom i rozdíly. Uvedené příklady ale ukazují na to, že v období Druhého chrámu se Židé zabývali rozpracováním teorie království a tato teorie byla v obecných rysech známa na různých místech a v různých proudech judaismu.<sup>225</sup> Východiskem pro tuto tradici byla nepochybně Bible, zejména Deuteronomium 17, ale biblické příkazy byly rozvinuty a obohaceny o další myšlenky.

#### 4.4.3. Konflikt rovnosti a vyvolení

V Aristeově dopise je poprvé tematizován konflikt rovnosti všech lidí versus vyvolení Izraele. Aristeas pokládá veleknězi Eleazarovi otázku, proč jsou některé věci čisté a jiné nečisté, když stvoření je přece jen jedno. V nejužším smyslu se otázka týká čistých a nečistých zvířat, ale kontext celé apologie jí vztahuje na oddělení Izraele od ostatních lidí. V celé pasáži se objevuje devětkrát sloveso διαστέλλειν („rozdělovat, rozlišovat“) nebo s ním příbuzná slova, která drží celou promluvu pohromadě. Kromě toho celá pasáž čerpá z Levitiků 18, kde jsou Izraelci varováni před nemorálními skutky Kenaánců. Předpisy o čistých a nečistých zvířatech jsou podle Eleazara alegorií. Rozlišování mezi čistými a nečistými zvířaty učí člověka rozlišovat (διαστέλλειν) mezi dobrým a špatným jednáním a oddělit se (διαστέλλειν) od lidí, kteří se chovají špatně.<sup>226</sup> Podle Pseudo-Aristea není ani oddělenost Židů ani jejich zvláštní zákonodárství něco inherentně etnického, jde pouze o oddělení dobrých od špatných lidí bez ohledu na národnost. Židů se to týká pouze proto, že v jejich zákoně jsou díky Mojžíšově moudrosti principy dobrého a špatného jednání vyjádřeny nejlépe. Podobný názor vyjadřuje Pseudo-Aristeas napříč celým svým dílem.<sup>227</sup>

<sup>224</sup> Mendels, 'Huqat ha-melech', 250.

<sup>225</sup> Tamtéž, 246.

<sup>226</sup> Kovelman, 'Exegesis and Middrash', 89–92.

<sup>227</sup> Hacham, 'A New Exodus Story', 17–18, Wright, *The Letter of Aristeas*, 248–254.

Rozpor, který poprvé vyslovil Aristeas, se dále často objevuje v helénistické i rabínské literatuře, vzájemný vliv je podle Kovelmana zřejmý, otázkou je jen, kdo ovlivnil koho. Kovelman se domnívá, že původ musíme hledat v Alexandrii. Sama Bible podle něj nijak nenaznačuje rozpor mezi jednotou stvoření a vyvolením Izraele. Podobnou problematikou se však zabývala stoická filosofie: všichni lidé jsou bratři, které zplodil Zeus, jak tedy může být někdo otrok a někdo jeho pán? Stoikové též používali pro stvoření slovo καταβολή, jež doslova znamená „zasetí, setba“. Totéž neobvyklé slovo použil v tomto kontextu a významu i Pseudo-Aristeas, který pouze přenáší stoickou otázku ze sociální na národnostní úroveň.<sup>228</sup>

Rabínská i helénistická literatura znovu a znovu řeší Pseudo-Aristeovu otázku, nedává ale vždycky stejnou odpověď. Filón například odpovídá, že Izrael a národy musí být odděleny proto, že samotná podstata a původ jejich duší jsou jiné.<sup>229</sup> Pseudo-Aristeova kosmopolitní odpověď tedy nenašla odezvu všude.

V této kapitole jsme viděli, že Aristeův dopis, přestože nejde primárně o exegetické dílo, obsahuje různé prvky židovské exegeze. Velká část zápletky Aristeova dopisu je založena na typologii exodu. Využití biblické typologie ukazuje na přemýšlení o historii v kontextu biblických paradigmat, a tedy na důkladné zabývání se Biblií. Pseudo-Aristeas zná techniku vytváření kompozitních citací a viděli jsme, že v jednom případě ji použil podobně jako esejský autor Damašského spisu. Skládání kompozitních citací je založeno na předpokladu, že mezi biblickými verši na různých místech existují souvislosti a že Bible je jedním mnohovýznamovým celkem. Pseudo-Aristeas také používá několik konkrétních motivů a výkladů z palestinské židovské tradice a naopak v jednom případě zřejmě Pseudo-Aristeas vnáší do židovské tradice nové téma, které bude později v palestinském tradici dále rozvíjeno, což dosvědčuje, že myšlenky mohly proudit oběma směry. Viděli jsme také, že Pseudo-Aristeas od sebe neodděluje řecké a židovské metody exegeze, stejně jako od sebe neodděloval řecké a židovské myšlenky. Řecká metoda alegorického výkladu mu pomáhá obhájit požadavky židovského Zákona, stejně jako židovská metoda kompozitní citace slouží k předvedení ušlechtilých úmyslů řeckého krále.

---

<sup>228</sup> Kovelman, 'Exegesis and Midrash', 93–94.

<sup>229</sup> Tamtéž, 92.

## Závěr

V každé kapitole této bakalářské práce jsme se dívali na Aristeův dopis z jiného úhlu pohledu. V první kapitole jsme si představili kontext židovské diaspory, ve kterém dílo vzniklo, a nejdůležitější body sporu, který vedou odborníci o datování, cílovém publiku a účelu díla. Zjistili jsme, že tyto otázky stále ještě nejsou definitivně vyřešeny. Navzdory všem nejasnostem jsme však viděli, že Aristeův dopis vznikl v prostředí, které bylo v neustálé interakci s helénistickou kulturou a myšlením. Ve druhé kapitole jsme se věnovali odrazu této kultury a myšlení ve zkoumaném díle.

V druhé kapitole jsme se věnovali odrazu řecké kultury a myšlení v díle. Ukázalo se, že autor žil v kontaktu s okolní kulturou a měl o ní poměrně široké znalosti spíše všeobecného než odborného rázu. Na podněty z okolní kultury reagoval autor dopisu různě, některé její hodnoty a myšlenky přijal zcela za své, jindy hledal shodné prvky mezi svou a majoritní kulturou, a někdy využil řeckou myšlenku jako argument ve prospěch specificky židovského učení. Na autorově konceptu Boha se odrazila vědomost o existenci řeckého filosofického monoteismu, který hodnotí veskrze kladně. Autor dopisu připouští, že nežidé mohou uctívat židovského Boha pod jinými jmény, ale zachovává si přesvědčení o židovské převaze ve věcech kultu a odmítá slevit z požadavků Tóry. Jeho přístup k Bibli velmi ovlivnilo osvojení si v helénistickém prostředí rozšířené metody alegorické interpretace. Metodu používal zcela v souladu s jejími soudobými pravidly, v jeho pojetí ale nevedla ke ztrátě relevance doslovného významu Tóry, nýbrž naopak k jejímu posílení.

Ve třetí kapitole jsme se zaměřili na vztah autora díla k Bibli. Autor Aristeova dopisu považoval řecký překlad Tóry za stejně autoritativní jako hebrejský originál, a příběh o jeho vzniku pečlivě vystavěl podle biblického vzoru, aby podtrhl rovnost obou verzí Tóry. Povšimli jsme si, jak se v díle pozoruhodně kombinuje úcta k Tóře s atypickým a v židovské literatuře jinak nedoloženým názorem na její původ v Mojžíšově racionální reflexi řádu světa bez přímého Božího zásahu. Bible se v díle odráží jen zřídka v podobě citací, zato poměrně silně v subtilnější formě aluzí a typologií. Viděli jsme, že podobný způsob zacházení s Bibli byl typický pro vytváření narativních děl s biblickou tematikou nebo atmosférou.

Ve čtvrté kapitole jsme rozebrali jednak nejvýraznější příklady využití židovských exegetických metod a jednak odrazy konkrétních výkladů a motivů z palestinské židovské tradice. Viděli jsme, že Pseudo-Aristeas znal některé techniky židovské exegeze, které dovedl použít stejným způsobem jako palestínští židovští autoři, ale uměl s nimi zacházet i

daleko volněji a začlenit je do textu tak, že nejsou na první pohled patrné. Využití exegetických metod naznačuje i sdílení některých premis, z nichž tyto metody vycházely, zejména o jednotě a mnohovýznamovosti biblického textu. Zároveň jsme si mohli povšimnout, že v rámci jedné pasáže bývají společně využity řecké i židovské metody, postupy a jednotlivé motivy. Autor Aristeova dopisu je tak příkladem diasporního Žida, který je dobře akulturován v řecké společnosti a zároveň do hloubky zná židovské Písmo a tradice.

## PRAMENY

*Bible: český studijní překlad*. 2. souborné vyd., (1. vyd. bez poznámek). Přeložil Michal KRCHNÁK. Praha: KMS, 2010.

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad*. 3. přeprac. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1993. 1290 s.

*Bible: překlad 21. století*. 1. vyd. Praha: Biblion, 2009.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77. [cit. 2017-07-28] <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm>

*Septuagint*, ed. Alfred Rahlfs, Second Revised Edition, ed. Robert Hanhart, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. [cit. 2017-07-28]. <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/>

*A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title* (NETS). ed. PIETERSMA, Albert a Benjamin WRIGHT, 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2009. [cit. 2017-07-28] <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/>

*Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*. Přeložil Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha: OIKOYMENH, 2007. Knihovna antické tradice.

Soušek, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti I.: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995.

Thackeray, H. St. J. 'Appendix: The Letter of Aristeas', in H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1914, 531–606.

## SEKUNDÁRNÍ ZDROJE

Ackroyd, P. R. a C. F. Evans, ed. *Cambridge History of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Adams, Sean A. a Seth Ehorn. *Composite Citations in Antiquity: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses*. Bllomsbury T&T Clark: London, 2016.

Barclay, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Bernstein, Moshe J. *Reading and Re-reading Scripture at Qumran*. Leiden: Brill, 2013.

Copeland, Rita a Peter T. Struck. *The Cambridge Companion to Allegory*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Daube, David. 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric'. *Hebrew Union College Annual*, 22, no. 1 (1949). 239-264.

Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Reprinted. Oxford: Oxford University Press, 1988.

- Fraser, Peter M. *Ptolemaic Alexandria*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Gammie, John G. 'The Hellenization of Jewish Wisdom in the Letter of Aristeas'. *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. 9, no. 1 (1985), 207-214.
- Hacham, Noah. 'The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?' *Journal for the Study of Judaism*. 36, (2005). 1–20.  
<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/1570063054012150>.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2nd ed. London: XPRESS Reprints, 1996.
- Honigman, Sylvie. *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*. London: Routledge, 2012.
- Kaplan, Jonathan. *My Perfect One: Typology and Early Rabbinic Interpretation of Song of Songs*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Kovelman, Arkady. *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*. Leiden: Brill, 2005.
- Kugel, James L. *Traditions of the Bible: a Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Mendels, Doron. '„Ḥuqat ha-melech“ bi-mgilat ha-miqdaš we-ha-meša' ha-ra'ajoni šel ha-simposijonim be-'igeret 'ariste'as le-filoqrates'. *Šnaton laheqer ha-miqra' we-ha-mizraḥ ha-qadum*. 3 (1979), 245–252.
- Mulder, Martin Jan a Harry Sysling. *Mikra: Text, Translation, Reading & Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism & Early Christianity*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004.
- Rajak, Tessa. *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- Rappaport, Uriel. Letter of Aristeas Again. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 23, no. 3 (2012), 292–294.
- Reventlow, H. G. *History of Biblical Interpretation*. Leiden: Brill, 2010.
- Sæbø, Magne., C. Brekelmans, Menahem Haran, Michael A. Fishbane, Jean Louis Ska a Peter. Machinist. *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. New York: Penguin Books, 1996.
- Scott, Ian W. Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas. *Journal for the Study of Judaism*. 41, no. 1 (2010). 1–28.
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999.
- 'The Ideology of the Letter of Aristeas'. *The Harvard Theological Review*, 51, no. 2, (1958). 59-85.

WRIGHT, Benjamin G. *Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*. Boston: BRILL, 2008.  
<http://site.ebrary.com/lib/natl/detail.action?docID=10363885>

——— *The Letter of Aristeas: Aristeas to Philocrates or On the translation of the Law of the Jews*. Berlin: De Gruyter, 2015.