

Kniha má po mém soudu i řadu dalších formálních nedostatků. Provází ji sice bohatý poznámkový aparát, nicméně odkazy na uváděné tituly jsou neúplné (u publikací chybí datum, místo vydání a vydavatel a u článků publikace nebo časopis, v němž vyšly) a souhrnná bibliografie na konci knihy docela chybí, takže čtenář je při hledání příslušného titulu odkázán na internet nebo vyhledávače zahraničních knihoven. I odborník Kraemerova formátu se občas dopustí chyb, a tak se lze dočíst, že Šmu'el ibn Tibon „přeložil na konci jedenáctého století Maimonidova *Průvodce tápajících*“ (s. 47), přičemž svůj hebrejský překlad dokončil roku 1204 pár měsíců před Maimonidovou smrtí. Chybný je rovněž překlad Qasr aš-šam', Voskového paláce ve Fustátu, který Kraemer překládá jako Čtvrt lampy; Ibn Hazmova kniha *Tawq al-hamāna* se do češtiny nepřekládá jako „prsten“, nýbrž Holubiččin náhrdelník; a také do Ibn al-Qiřtiho vyprávění o Maimonidovi autor vkládá věty, které v originálu nejsou (s. 165, zde přebývá věta „a nechal ho popravít“). To jsou však jen podružnosti. Zásadnější problém představuje nedostatečná redakční úprava knihy. V textu, mnohdy na jedné straně, se vyskytují různé přepisy týchž jmen či termínů (např. Maimonides/Majmonides, Sefarad/Sfarad, Tašufin/Tašfín, Tumar/Túmart apod.), chybné tvary, odporující dávno zavedené české konvenci (súfista namísto súfi, Sabián namísto sabejec, Zíridé namísto Zírovci, midraštická namísto midrašická, Šalamoun namísto Šalomoun apod.), překlepy a opomenutí shody podmětu s přísudkem, stejně jako chyby v interpunkci.

Přestože jsem konstatoval, že Kraemerova kniha se v tuzemsku patrně nadlouho stane standardním úvodem k Maimonidově životu a dílu, nemohu se ubránit dojmu, že nakladatel neměl při jejím výběru šťastnou ruku. Po mém soudu měl raději sáhnout po již zmíněné knize Herberta Davidsona *Moses Maimonides: The Man and His Works* (na níž Kraemer mimochodem ani neodkazuje), která podává mnohem komplexnější obraz myslitelovy osobnosti. Obávám se, že z výše řečeného vyplývá, že i na tuto publikaci se vztahují slova Pavla Sládka, napsaná před časem na stránkách tohoto periodika

(„Judaistika v českých zemích: Zamyšlení nad českým překladem Úvodu do judaistiky Güntera Stembergera“, *Religio pro religionistiku* 19/2, 2011, 223-236: 235), že „české judaistice nepomohou překlady průměrných a podprůměrných cizojazyčných prací, mezi něž k velkému zklamání autora těchto řádků patří i“ Kraemerův *Maimonides*.

DANIEL BOUŠEK

Milan Žonca, Nachmanidovy polemiky,

Praha: Academia 2012, 260 s.
ISBN 978-80-200-2208-0.

V období vrcholného středověku dochází v západní Evropě k zásadní transformaci židovsko-křesťanských vztahů. Křesťanství expanduje geograficky, demograficky, ekonomicky i kulturně. Církev triumfuje ve svém univerzalistickém konceptu a existence odlišných menšin představuje skvrnu na její svaté jednotě. Na poli náboženské polemiky se prosazují nové metody související s renesancí filosofie a racionalisticky orientovaného myšlení a zároveň se pozornost křesťanských polemiků obrací k rabínské literatuře, prostředkované především židovskými konvertity. Právě v tomto kontextu je důležité chápat postavu Moše ben Nachmana z Girony, alias Nachmanida, alias Rambana, alias Bonastruka či Porta (1194-1270, Žonca uvádí opatrněji „kolem 1195“, s. 11, 13), jednoho z nejvýznamnějších středověkých rabinů, významného židovského halachistu, lékaře, kabalistu, biblického komentátora a v neposlední řadě také polemika, jehož veřejné působení tvoří stěžejní téma knihy Milana Žoncy, vydané v ediční řadě Judaica nakladatelství Academia jako její dvanáctý svazek. *Nachmanidovy polemiky* mapují ideologické konflikty, s nimiž se severošpanělské židovské komunity byly nuceny kolem poloviny třináctého století vypořádávat, a to jak na úrovni interní, tak s ohledem na výzvy kladené majoritní společností. Úvodní oddíly knihy (s. 21-87) jsou věnovány tzv. Druhé maimonidovské kontroverzi

a s ní související aktivitě rabi Nachmanida, již představuje Žoncův překlad *Dopisu francouzským rabínům*. Veřejné studium Maimonidových filosofických spisů a jeho postoj k alegorickému výkladu Bible a agady se staly úhelnými kameny nebezpečného sporu, který vypukl mezi dvěma skupinami španělských a provensálských učenců a do něhož byli vtaženi také rabíni ze severofrancouzských tosafistických center, přestože tito přímý přístup k Maimonidovu dílu neměli. Zjednodušeně chápáno proti sobě stali racionalisté a tradicionalisté, nicméně tento zástupný konflikt zrcadlil širší škálu aktuálních problémů intelektuálního života a fungování židovských obcí, včetně osobních animozit mezi jednotlivými rabíny. Nachmanides svým syntetizujícím listem – Žonca jeho přístup nazývá „integrativní kritikou“ (s. 47) – „poskytuje vhled do souperení mezi různými formami exoterické a esoterické nauky, vzájemně si konkurujícími modely vzdělávání, lišícími se svou otevřeností vůči světským vědám nezávislým na Božím zjevení, a v neposlední řadě také mezi dvěma formami komunitní autority: vedením obce založeným na urozeném původu a vedením čerpajícím autoritu z duchovního charismatu a znalostí tóry“ (s. 22). Momenty korelujícími s pozdější Barcelonskou disputací jsou právě tento problém autority, ostatně významné téma Žoncova širšího badatelského zájmu, a povědomí o nehalachickém materiálu hebrejské tradice. Navíc byly do tohoto interního sporu zataženy křesťanské instituce. Inkviziční řízení ohledně Maimonidova *Průvodce tápajících* tak zřejmě představuje jedno z prvních „oficiálních“ seznámení církve s židovskou pobídkou tradicí, a tedy významný přelom v křesťanském pojmání judaismu vůbec. Nakonec sami následovníci protimaimonidovského tábora vnímali pálení Talmudu na hranici, k němuž došlo v Paříži ve čtyřicátých letech třináctého století, jako Boží trest a přímý následek pálení *Průvodce a Knihy poznání* o necelé desetiletí dříve. *Dopis francouzským rabínům* je v originále psán rýmovanou prózou protkanou množstvím biblických a talmudických citací, a jeho převedení do českého, moderního jazyka tedy jistě představovalo těžký překladatelský oríšek. Žonca se jej zhostil se ctí, při-

čemž vycházel ze dvou hebrejských edicí, Chavelovy ze souborných *Kitvej Ramban* (1962-1963) a Perlesovy (1860).

Barcelonská disputace (1263) je považována za jedno z nejznámějších náboženských dramát středověku, poutající pozornost mnoha badatelů, a dokonce i televizních producentů (*The Disputation* britské společnosti Channel 4 podle scénáře Hyama Maccobyho, 1986), a vpravdě více než století trvající historiografický problém, jehož interpretace byly mnohdy celkem protichůdné. Již koncem devatenáctého století si Isidore Loeb („La controverse de 1263 à Barcelone“, *Révue des études juives* 15, 1887, 1-18) povšiml, že odpověď na poněkud naivní otázku „kdo vyhrál debatu“ byla spíše než kritickou analýzou pramenů řízena ideologickou orientací autora. Okolnostmi a důvody odlišného hodnocení Barcelonské disputace v latinském a hebrejském textu se zabýval například Robert Chazan ve své knize *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath* (Berkeley: University of California Press 1992) a krátce je shrnuje také Žonca (s. 140-142). Nachmanidův zápis barcelonské debaty Milan Žonca prostředkuje českému čtenáři na základě již zmíněných *Kitvej Ramban*, Chavellem přetištěné edice Moritze Steinschneidera (1860). Ze stejné hebrejské verze vycházel také Daniel Mayer ve svém seriálu vydávaném v populárním reformně židovském časopise *Maskil* (4/4-13, 5765/2005), Žonca však přihlíží rovněž ke cambridgeskému rukopisu (viz ediční poznámku, s. 189), a co je hlavní, uvádí text do celkového kontextu středověké židovsko-křesťanské polemiky, vybavuje jej veškerým kritickým aparátem a pro srovnání připojuje také překlad latinského protokolu, jak jej uvádí Jicchak Baer v časopise *Tarbic* (viz Přílohu IV., s. 223-226). Je zřejmé, že Milan Žonca zná dobře literaturu k danému tématu, včetně nejnovějších trendů v bádání týkajících se židovsko-křesťanské polemiky, a ve své knize pečlivě dodržuje standardy akademické publikace.

Náboženská témata tvořila přirozenou součást komunikace mezi členy různých denominací. Třinácté století je však svědkem zavádění metody disputace jako prostředku protizidovského nátlaku a misie.

(To se týká především pozdější disputace v Tortose a San Mateu v letech 1413-1414.) Jestliže první takováto institucionální debata, již v Paříži v roce 1240 inicioval Nicholas Donin, probíhala formou inkvizičního řízení proti Talmudu, pak disputace barcelonská dokládá snahu vytěžít rabínskou tradici komplexněji. Paulus Christiani, židovský konvertita a Nachmanidův protivník v této debatě, rozvinul novou strategii založenou na dokazování křesťanství z Talmudu a mi-drašů, přičemž tato metoda v podstatě zajišťovala, že křesťanská strana nemohla ztratit (viz par. 22-23, s. 198). V případě christologické exegeze Bible, do té doby nejčastější polemické metodě, mohl židovský polemik argument obrátit a ukázat, že církvi přijímaná kanonická tradice křesťanství protřečí, rabínská literatura však pro křesťany nepředstavovala žádnou autoritu. Také z hlediska obsahu Christianiho agenda demonstrovala rozdíl v esenci obou náboženství, neboť byla zvolena témata, která nejsou pro judaismus natolik zásadní (srov. par. 47, s. 204), a to: (1) že mesiáš předpovězený proroky již přišel, (2) byl lidské a zároveň božské podstaty, (3) trpěl a byl zabit pro spásu lidstva a (4) že s jeho příchodem ztratila halachická příkázání svoji platnost. (Hebrejský zápis pomijí třetí bod a na poslední položku v debatě již zřejmě vůbec nedošlo.) Přesto se Nachmanides rozhodl průběh disputace zprostředkovat židovskému čtenáři, přičemž zvolil narativní žánr, který „nepostrádá dramatický efekt a poutavost, která nepochybně přispěla ke čtenosti a rozšíření díla ...“ (s. 142). Žonca správně vidí Barcelonskou disputaci jako „performanci“ (s. 161-167) nesoucí znaky akademické kvěstie, v níž bratr dominikánského řádu Christiani zamýšlel hrát roli učitele – odborníka a Nachmanides žáka – „nelegitimního vůdce, ztělesňujícího židovskou zatvřelost vůči křesťanskému výkladu posvátných textů judaismu“ (s. 166). Jakub I. Aragonský zase uspořádáním veřejné teologické debaty propagoval svou pověst „rytíře, udatného bojovníka za křesťanskou víru, jehož prostřednictvím Bůh ve světě prosazuje svou vůli“ (s. 159). Na základě analýzy hebrejského textu je zřejmé, že i Ramban si uvědomoval politický rozměr celého podniku; v líčení zdůrazňoval své významné po-

stavení na aragonském dvoře a blízký vztah ke králi, jehož – a nikoli přítomné kleriky – představoval jako jakéhosi arbitra disputace. *Vikuach Ramban* je uvedena citací příběhu o soudu s pěti učedníky Ježíše Nazaretského (bSan 43a, v mnoha vydáních Babylónského talmudu cenzurováno). Tato část je některými badateli považována za neautentickou a není součástí Mayerova překladu, Žonca ji však přesvědčivě identifikuje jako typologický model klíčový pro pochopení celé disputace. Ta není pro Nachmanida žádným novým fenoménem, ale pouhou „reprízou“ talmudické konfrontace mezi rabíny a „těmi, kdo navádí Židy k odpadnutí od víry“ (s. 174-176), soubojem „pravého Žida s Židem padlým, konfrontaci autentického a pomýleného výkladu judaismu“ (s. 188). Šaul z Montpellier alias Paulus Christiani – Pavel Křestan, jak překládá Žonca – je Nachmanidem vykreslen jako podprůměrný talmudista, jehož pokusy o kristologický výklad agadického materiálu lze vyvrátit pomocí prosté kontextualizace a historizace jednotlivých pasáží. Ramban však jde ještě dále a v úvodní pasáži druhého dne debaty předkládá svou klasifikaci židovské pobiblické literatury (par. 39, s. 201) o třech stupních závaznosti od Bible přes halachické výklady Talmudu po mi-draš a agadot, v katalánštině *sermons* (kázání) a *recontament* (vyprávění), jejichž doslovnému znění není nutné věřit. Takovýto přístup k *auctoritates* byl ovšem křesťany považován za značně neortodoxní (par. 21: „Vítez, jak popírá jejich spisy!“, s. 198) a jako problematický jej vnímali i mnozí židovští vykladači, ať již z tábora zbožných fundamentalistů (rabi Mordechaj Eliasberg koncem devatenáctého století píše, že „když Nachmanides artikuloval tato slova ústy, všechna je odmítal v srdci“: *Ševil ha-zahav*, Varšava: Achim Šuldmann 1897, 27) či z řad „konvenčních“ izraelských historiků považujících Rambana za antiracionalistu (např. Jicchak Baer, Hilel Chaim Ben-Sasson), který četl talmudické agadot esotericky po způsobu kabalistů, do jejichž tábora také patřil. Cyklicky se tedy opět dostáváme k tématu „autority“ a jejího významu ve středověké společnosti. Medievalista *par excellence*, Jacques Le Goff, pojmenoval potřebu útechy, potřebu upokojit se jako jednu ze základních potřeb středově-

věké myslí (*Kultura středověké Evropy*, Praha: Vyšehrad 2005, 413). Rabi Moše ben Nachman konstruuje svůj hebrejský text jako takováto „utěšující“ autorita a ptá se, proč by měl Talmud učit křesťanství; cožpak rabíni, jeho autoři, nebyli právě těmi Židy, kteří křesťanství odmítli (s. 193-194)? Za rabi Nachmanidem stojí nejen jeho reputace velkého učence a jeho výjimečné rétorické schopnosti, ale i celá rabínská tradice: „Jestliže ho (tj. Ježíše) tedy neposlechli naši předkové, kteří jej znali a viděli na vlastní oči, jakpak můžeme uvěřit my a poslechnout krále, jenž o celé věci ví jen z doslechu od lidí, kteří (Ježíše) neznali ani nepocházeli z jeho země ...“ (s. 220).

MARKÉTA KABŮRKOVÁ

Wouter Hanegraaff, Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture,

**Cambridge: Cambridge
University Press 2012, x + 468 p.
ISBN 978-0-521-19621-5.**

In an article published in 2013, Wouter Hanegraaff states: “Stripped to its very core, my book tries to tell the story of how Christian intellectuals and their post-Enlightenment heirs have been trying to deal with a problem that could not be resolved and refused to go away” (Wouter Hanegraaff, “The Power of Ideas: Esotericism, Historicism and the Limits of Discourse”, *Religion* 43/2, 2013, 252-273: 256). The book Hanegraaff refers to is *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, published in the previous year. In it, Hanegraaff explores the history of how intellectuals have imagined “Western esotericism”.

Hanegraaff traces this history from the Renaissance through the Reformation, the Enlightenment and Romanticism up to our

own times and demonstrates that the long term unsustainability of certain philosophical or religious ideas does not prevent them from being incredibly powerful in the historical setting in which they were formulated. Relatively unknown thinkers such as Marsilio Ficino, Jacob Tomasius and Jacob Brucker, to name just a few, become central figures in a drama which is more concerned with historical context than modern historical models.

Already in the introduction Hanegraaff confronts the reader with the statement that: “What must be emphasized, however, is that our perceptions of ‘esotericism’ or ‘the occult’ are inextricably entwined with how we think about ourselves: although we are almost never conscious of the fact, our very identity as intellectuals or academics depends on an implicit rejection of that identity’s reverse mirror image” (p. 3). The inherent implication of this statement is that we, as intellectuals and/or academics, do not approach the field objectively and that, might we decide to do so, this reverse mirror image, and thus the image we have of ourselves, will inevitably change. Hanegraaff uses this history to provide a firm critique of the dominant approaches in the study of “Western esotericism” and puts forth an alternative which aims at the reintegration, into the historiography of western civilization, of the many different currents which we now view as esoteric.

The first chapter in Hanegraaff’s history takes us back to the Italian renaissance and the reaction of Christian intellectuals to texts of Platonic and Hermetic origins, which had recently been translated. These intellectuals discovered that many of the ideas which they uncovered in these newly translated works were also present in the works of the Church fathers and in the New Testament. In order to justify the study of their newly found sources of wisdom and learning they argued that all these sources were part of a long standing transmission of ideas which originated from a common source, often God or Moses, who in turn received this knowledge from God. Pagan philosophers such as Plato and Hermes Trismegistus, it was argued, must have derived their knowledge from Hebrew sources