

Jacob Neusner a studium rabínské literatury formativního období

PAVEL SLÁDEK

Není mnoho akademiků, kteří si jako Jacob Neusner (1932-2016) vysloužili nekrolog v *New York Times* a knižně vydanou intelektuální biografii.¹ Neusner byl však také osobností programaticky kontroverzní, a to jak na poli akademickém, kde opakovaně vyvolával často bolestné spory, tak mimo ně. Patřil k hlasitým příznivcům americké Republikánské strany a některých platforem, jež se programově řadí k pravé části politického a obecněji ideologického spektra, například Cornwallské deklarace o správě životního prostředí (The Cornwall Declaration on Environmental Stewardship), prosazující principy volného trhu a popírající lidský vliv na globální oteplování za použití argumentace z pozic implikujících kreacionismus. Je škoda, že Neusnerův přínos pro studium judaismu, ale také problematické aspekty jeho odborného působení, často zanikají pod nánošem efemérních polemik. Sám Neusner přispěl k absenci vyváženého hodnocení svého díla nejen tím, že své pozice bránil se sverepostí, jež často zahrnovala veřejné dehonestace kolegů, ale rovněž tím, že v některých případech trval na pozicích, jež se z odborného hlediska ukázaly jako neudržitelné. Cílem tohoto krátkého ohlédnutí, které vzhledem k šíři Neusnerových publikačních aktivit musí být nutně selektivní,² je představit ty Neusnerovy úspěchy i pochybení, jež jsou pro studium judaismu z dnešního pohledu relevantní.

-
- 1 Aaron W. Hughes, *Jacob Neusner: An American Jewish Iconoclast*, New York: New York University Press 2016; srov. id., *Jacob Neusner on Religion: The Example of Judaism*, New York – London: Routledge 2016.
 - 2 Sám Neusner uvedl roku 2005 v rozhovoru pro *New York Times* 924 knih (viz Dinitia Smith, „Scholar of Judaism, Professional Provocateur“ [online], *The New York Times*, <http://www.nytimes.com/2005/04/13/books/scholar-of-judaism-professional-provocateur.html?_r=0>, 13. 4. 2005 [21. 4. 2017]). Není divu, že v amerických akademických kruzích je Neusnerova knižní nadprodukce, často zjevný výsledek operace „copy-paste“ (ovšem prováděné na vlastních publikacích), předmětem anekdot: Volá student profesoru Neusnerovi, telefon zvedne manželka: „Profesor Neusner je právě zaneprázdněn, píše knihu.“ – „Dobrá, tak já počkám na drátě.“ Srov. A. W. Hughes, *Jacob Neusner: An American Jewish Iconoclast...*, 287, pozn. 19.

Formativní období rabínského judaismu

Ačkoli se Neusnerovy odborné aktivity zejména v posledních desetiletích rozvíjely do nesmírné šíře,³ centrem jeho zájmu a polem, na němž rozhodující měrou přispěl k posunutí židovských studií, byla literatura „učenců dvojí Tóry“ (Neusnerův termín), vznikající v prvních stoletích po přelomu letopočtu, tedy v tzv. formativním období rabínského judaismu (rovněž Neusnerem zavedený termín). Neusner, jehož rodinné zázemí bylo spíše vlažně reformní, se k židovské problematice dostal teprve během svých univerzitních studií, a neměl tedy oproti většině badatelů na poli rabínské literatury zázemí tradiční ješivy. Ovlivnilo jej setkání s Harry Austrynem Wolfsonem, profesorem židovské filosofie na Harvardově univerzitě, a později se Saulem Liebermanem v Americkém židovském teologickém semináři (The Jewish Theological Seminary of America). Zde se poprvé v roce 1954 setkal s *Babylónským talmudem*, což vlastně určilo celou jeho profesní dráhu.⁴

Ve vztahu ke klasickým rabínským textům prošel Neusner zásadním obratem, jenž lze současně považovat za metodologický obrat ve studiu těchto textů obecně. Jako publikující autor debutoval Neusner prací, která se pohybovala zcela v hranicích tehdejšího diskursu o dějinách učenců dvojí Tóry: knižně vydaná disertace *A life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 C.E.* (1962)⁵ je pokusem o biografii jedné z klíčových postav rabínského hnutí Jochanana ben Zakaje. Kniha obsahuje mimo jiné kapitoly „Yohanan ben Zakkai's Education“, „His Years in the Galilee“, „Yohanan ben Zakkai's Public Career in Jerusalem“ nebo „His Disputes with Temple Authorities and Sadducees“. Vychází tedy z pramenné základny korpusu textů formativního období a na jejich základě rekonstruuje biografii historické postavy.⁶

O desetiletí později nastal v Neusnerově myšlení radikální obrat, vyjádřený v „zrcadlové“ studii *Development of a Legend: Studies on the Traditions*

3 Srov. např. Jacob Neusner, *Rabín mluví s Ježíšem*, Brno: Barrister and Principal 2008; id., „The Implications of Holocaust“, *Journal of Religion* 53/3, 1973, 293-308; id., „The Feminization of Judaism: Systemic Reversals and Their Meaning in the Formation of the Rabbinic System“, *Conservative Judaism* 46/4, 1994, 69-79; id., „The Anglo-American Theological Tradition to 1970“, in: Jacob Neusner – Bruce D. Chilton (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco: Baylor University Press 2007, 375-394; id., „Augustin and Judaism“, *Journal of Jewish Studies* 53/1, 2002, 49-65.

4 Jacob Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York: Doubleday 1994, xv.

5 Jacob Neusner, *A life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 C.E.*, Leiden: Brill 1962.

6 A. W. Hughes, *Jacob Neusner: An American Jewish Iconoclast...*, 62-63.

Concerning Yohanan ben Zakkai (1970).⁷ Neusner se k tomuto klíčovému bodu své kariéry opakovaně vracel a ještě v roce 1994 jej označoval jako okamžik, „kdy jsem došel k závěru, že vše, co jsem dosud uskutečnil, bylo nekritické, a tedy bezcenné z hlediska přísné vědy“.⁸ Neusner si uvědomil, že metodologický omyl, jenž sdílel s tehdy běžným přístupem k rabínské literatuře formativního období,

měl původ v atribuci jednotlivých výroků konkrétním učencům nebo spojení vyprávěných příběhů s určitými autoritami. ... Tyto atribuce, [přítomné v textech samotných], jsem bral za bernou minci: pokud text tvrdil, že určitý učenec něco řekl, bylo to tak. Na tomto zcela neověřeném předpokladu jsem postavil celý svůj badatelský projekt, od začátku do konce. Nemohl jsem totiž tvrdit, že píše dějiny Jochanana ben Zakaje nebo babylónských Židů, myšlení a učení farizeů nebo Eliezera ben Hyrcana, pokud jsem neměl jistotu, že vše, co texty těmto postavám připisovaly, jim bylo připsáno spolehlivě. A tedy také že jednotlivé příběhy byly přesnými záznamy toho, jak se věci odehrály.⁹

Neusner nyní pochopil, že studium formativního období rabínskému judaismu, tedy zhruba prvních pěti století po přelomu letopočtu, je založeno téměř výhradně na textech, které vycházejí právě z kruhů rabínských učenců. Máme co do činění s texty, jež nemají navzdory tradičním atribucím prokazatelné autory ani pojmenované redaktory, nelze je datovat absolutně, ale jen se pokoušet o ustavení jejich relativních datací na základě jejich vzájemných vztahů. Na základě této badatelské skepse Neusner zavrhl prakticky všechny dosavadní pokusy o popis dějin a společenského uspořádání Židů mezi roky 200 a 500 jako nekritické historizace, jež anachronicky a neoprávněně promítají literární sebezpřetentace konečných editorů do reality. Jinými slovy, tehdejší bádání podle Neusnera postupovalo asi tak, jako kdyby historik popsal život české vesnice v polovině 19. století při absenci jakýchkoli dalších pramenů jedině a pouze na základě *Babičky* Boženy Němcové.

Pro tento radikální metodologický obrat přinesl Neusner některé podstatné argumenty.¹⁰ Poukázal na sice známou, ale nedostatečně zohledňovanou skutečnost, že základní linie představ o dějinách společenství učenců dvojí Tóry jsou jednak vyabstrahovány z jejich vlastních textů, jež ovšem nemají podle Neusnera povahu historického pramene, jednak z historiografických textů, které jsou o celá staletí mladší, zejména z re-

7 Jacob Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970. K Neusnerovu sebekritickému obratu viz např. J. Neusner, *Introduction...*, xxx.

8 J. Neusner, *Introduction...*, xxx.

9 *Ibid.*

10 Pro snadno dostupné shrnutí Neusnerových pozic viz *ibid.*, 3-29.

sponza zvaného *Igeret Šrira Gaon* z roku 987. Neusnerova metoda se podobala Bultmannovu přístupu, požadujícímu, aby „interpretace biblických textů nebyla předmětem jiných podmínek porozumění, než jaké jsou aplikovány na jakoukoli jinou literaturu“.¹¹

Na tomto základě Neusner žádal, aby výzkum formativního období rabínského judaismu nejprve provedl podrobnou formální analýzu rabínských textů a následně přizpůsobil své badatelské otázky jejich charakteru, i když to nutně znamenalo, že mnohé z tradičních kulturně-historických otázek budou smeteny ze stolu, protože existující prameny na ně – při aplikaci kritických omezení – neumožňují nalézt odpovědi. Neusner se nyní začal vážně zabývat problémem charakteru redakce textů, jako je *Mišna*, *Tosefta* a oba talmudy, a postupně čím dál více zdůrazňoval rozhodující vliv konečných anonymních a kolektivních redakcí (Neusner: *redactorship, authorship[s]*), čímž také minimalizoval prostor pro práci s jejich „prameny“. Jinými slovy, jednotlivé prameny daného textu jsou podle Neusnera pouhými stavebními kameny výsledné stavby, jejíž architekturu determinují jen nepřímo prostřednictvím selekce editorů, kteří jsou za výsledné poselství odpovědní.

Dokumentární přístup

Neusner aplikoval tuto metodologii při paralelním srovnání babylónské gemary s gemarou jeruzalémskou na příkladu traktátu Suka.¹² Oproti tradičním výkladům *Jeruzalémského talmudu*, jež jej četly brýlemi *Babylónského talmudu*, i moderním badatelům (David Weiss Halivni, Shama Friedman),¹³ kteří naopak vykládají *Babylónský talmud* z hlediska *Jeruzalémského talmudu* jako další krok v lineárním vývoji pramenné tradice, označil Neusner každý z textů za svébytný „dokument“. S vlivným dílem Davida Weisse Halivního, jenž je považován za doyena pramenné školy studia talmudického korpusu, neváhal Neusner vstoupit do ostré polemiky,¹⁴ ačkoli Halivního výzkum je ve svých syntetizujících

-
- 11 Rudolf Bultmann, „The Problem of Hermeneutics“, in: Roger A. Johnson (ed.), *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith in the Modern Era*, London: Collins 1987, 137-157: 153. Srov. Felix Ó. Murchadha, „Religion“, in: Niall Keane – Chris Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester: Wiley-Blackwell 2016, 77-85, odkud také přebírám uvedenou citaci.
 - 12 Jacob Neusner, *The Bavli and Its Sources: The Question of Tradition in the Case of Tractate Sukkah*, Atlanta: Scholars Press 1987.
 - 13 David Weiss Halivni, *Mekorot u-masorot* (Prameny a tradice) I-VIII, různí nakladatelé 1968-2012. Pro shrnutí Halivního metodologie viz id., *The Formation of the Babylonian Talmud*, Oxford: Oxford University Press 2013.
 - 14 Jacob Neusner, „Did the Talmud’s Authorship Utilize Prior ‚Sources‘? A Response to Halivni’s *Sources and Traditions*“, in: Jacob Neusner – Ernest S. Frerichs – Nahum M.

závěrech s Neusnerovými závěry v mnohem menším rozporu, než by se mohlo z Neusnerovy reakce zdát.¹⁵ Po Davidu Weissovi Halivním a Shamovi Friedmanovi požadoval, aby prokázali, že editoři *Babylónského talmudu* znali nikoli jen palestinský studijní materiál v jeho nehotové a neredigované podobě, projevující se jen velmi obecnými tematickými analogiemi, ale přímo výsledek redakčního procesu palestinské gemary, tedy *Jeruzalémský talmud*.¹⁶ Podle Neusnera vykazují oba talmudy ve své výsledné redigované podobě tak vysokou míru autonomie a vzájemné diverzity, odrážející rozdílné agendy svých editorů, že představu *Babylónského talmudu* jakožto genealogického následníka *Jeruzalémského talmudu* je třeba zcela vyloučit.¹⁷

Neusner následně rozšířil svoji „dokumentární hypotézu“ na všechny texty v korpusu textů formativního období:

Každé z děl rabínské literatury od *Mišny* po *Babylónský talmud* je definováno prostřednictvím jedinečné kombinace příznačných rysů své rétoriky, tématu a svébytné logiky, která určuje koherenci jeho diskurzu. Snadno můžeme identifikovat kompozice a jejich prvky, které jsou pro dané dílo příznačné nebo v něm převažují, jakmile tyto rysy rozlučíme v té kombinaci, která je charakteristická právě jen pro příslušné dílo.¹⁸

Neusner tedy požaduje, aby byl každý text čten především autonomně jako výsledek vědomého a (ve výsledku) jednorázového redakčního aktu, jenž Neusner chápe jako intencionální: redaktoři z imaginárního zásobníku preexistujících stavebních kamenů tvoří svébytnou kompozici proto, aby jejím prostřednictvím předali jedinečné sdělení. Tím Neusner vysvětluje také skutečnost, že jednotlivé texty formativního období vykazují jednak

Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding, Essays in Honor of Marvin Fox II*, Atlanta: Scholars Press 1989, 53-79; id., „David Weiss Halivni's Sources and Traditions Revisited“, in: Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.), *Judaism in Late Antiquity III*, Leiden: Brill 2000, 77-106.

- 15 David Weiss Halivni například stejně jako Neusner poukazuje na přelomový a revoluční charakter *Mišny* a vidí její původ v historické situaci po roce 70 n. l. (David Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1986, 40-43 a 47; J. Neusner, *Introduction...*, 111).
- 16 Harry Fox, „Neusner's ‚The Bavli and Its Sources‘“, *Jewish Quarterly Review* 80/3-4, 1990, 349-361: 358. K pohledu Neusnerovy školy na práci obou zmíněných badatelů viz Jacob Neusner (ed.), *The Law as Literature*, Oregon: Wipf and Stock 2006 (1. vyd. 1983), 45-101.
- 17 Srov. Petr Sláma, *Tanu rabanan: Antologie rabínské literatury*, Praha: Vyšehrad 2010, 80.
- 18 Jacob Neusner, *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective I*, Leiden – Boston: Brill 2003, XI.

paralely, jednak například diverzitu v distribuci a charakteru některých svěbytných literárních subžánrů.¹⁹

Kritika a polemiky

Naznačené pojetí celého korpusu má zřejmě výhody, avšak i úskalí. Neusner nabízí přístup, jehož prostřednictvím lze korpus zdánlivě snadno uchopit „zvenčí“. Považuji za osobní Neusnerovu tragédii, že on sám svou publikační nadprodukcí nejvíce přispěl k rozmělnění svých nosných přístupů, jež se tak staly svou vlastní karikaturou, zatímco řada nuancovanějších Neusnerových výstupů jimi byla zcela zastíněna.²⁰ K tomuto Neusnerovu osobnímu posunu jistě přispělo více faktorů, jedním z nich byla určitě jeho neschopnost přijímat kritiku, ačkoli sám vůči ostatním badatelům vystupoval vždy výhradně antagonisticky, pokud se nejednalo o jeho věrné žáky jako např. Williama Scotta Greena nebo Alana J. Avery-Pecka.

Základním nedostatkem, na který soustavně upozorňovali Neusnerovi kritici vlastně již od samého počátku jeho kariéry, je jeho nedostatečná filologická erudice a neznalost halachy jako takové, kombinovaná s již naznačenou grafomanií a s ní související ledabylostí.²¹ Neusner pracuje výhradně s vlastními anglickými překlady všech hlavních textů formativního období, *Babylónský talmud* přeložil dokonce dvakrát. Avšak například jeho překlad *Jeruzalémského talmudu* podrobil zdrcující kritice jeho učitel z Amerického židovského teologického semináře Saul Lieberman,

19 Neusner píše: „Z analytického hlediska nemá smysl hovořit o ‚rabínském narativu‘, o ‚rabínském parabolě‘, o ‚agadě‘, o ‚rabínském lidovém příběhu‘ ani o žádné jiné podobně generické kategorii, která ignoruje hranice dokumentu. Základním a nejdůležitějším analytickým východiskem musí být dokument – určení parametrů jeho narativu, paraby, agady, lidového příběhu a ostatních generických kategorií. Můžeme tak hovořit o narativu, parabolě (*mašal*) nebo o precedentu (*maase*) v *Mišně* nebo v *Tosefě* nebo v *Sifře* nebo v jednom z talmudů“ (J. Neusner, *Rabbinic Narrative...I...*, XV).

20 Jen namátkou viz Jacob Neusner, „The Meaning of ‚Torah Shebe’al Peh‘ with Special Reference to ‚Kelim‘ and ‚Ohalot‘“, *AJS Review* 1, 1976, 151-170.

21 Viz Solomon Zeitlin, „A Life of Yohanan ben Zakkai: A Specimen of Modern Jewish Scholarship“, *Jewish Quarterly Review* 62/3, 1972, 145-155. Zeitlin ukazuje, že Neusner v určité citaci začátečnický překládá „pesach“ jako „svátek Pesach“, ačkoli výraz standardně znamená „pesachovou oběť“, zatímco pro svátek samotný se používá výraz „svátek nekvašených chlebů“ (*ibid.*, 147), a celkově konstatuje, že v uvedeném Neusnerově díle je „mnoho chybných překladů a nedbalých citací“ (*ibid.*, 149). Zeitlin poukazuje na řadu dalších školáckých chyb, jako je neznalost základní terminologie halachy. Neusner tak překládá výraz *takana* jako „výnos ve stavu nouze (*emergency ordinance*)“, ačkoli *takana* označuje modifikaci existujícího právního ustanovení cílící na harmonizaci práva s proměňující se životní realitou, navíc *takana* má tendenci ke zmírnění stávající legislativy; přechodné ustanovení v momentu nouze se nazývá *gžera* (*ibid.*, 151).

patrně největší odborník na tento obtížný a notoricky opomíjený text.²² Ve své recenzi Neusnerova překladu traktátů Avoda zara, Horajot a Nida z *Jeruzalémského talmudu*²³ se Lieberman nejprve pozastavuje nad tím, že si Neusner není vědom existence alternativní verze traktátu Avoda zara, připojené za standardní vydání tohoto traktátu v *Babylónském talmudu*, a pokračuje:

Člověk tedy začíná pochybovat o překladatelově spolehlivosti. A skutečně, i při letmém pohledu na překlad je čtenář ohromen překladatelovou neznalostí rabínské hebrejštiny, aramejské gramatiky a především samotné látky, kterou se zabývá.²⁴

Na následujících stránkách své recenze Saul Lieberman ukazuje, že Neusner nejen nemá dostatečnou erudici k tomu, aby si dokázal s hebrejsko-aramejským textem poradit, ale že se prohřešuje proti etice akademické práce, když lživě tvrdí, že srovnává významné textové verze dochované v tiscích a rukopisech, zatímco ve skutečnosti pracuje s pozdním eklektickým textem, odrážejícím cenzorské zásahy.

Mohlo by se zdát, že Lieberman jakožto virtuózní filolog míří škarohlídsky na opomenutí mikroskopických detailů, jež nejsou pro celostní hodnocení celé kompozice, o něž jde Neusnerovi především, zásadní. Opak je však pravdou. Na mnoha místech jsou výsledkem významové nesmysly a je nepochopitelné, že právě některé zřejmé chyby tisků nepřiměly Neusnera k tomu, aby se skutečně do variantních čtení podíval. Takovým případem je záměna typu „*māch⁹rāh lā-šōrech*“ (Neusner: „sold on account of need“) za v rukopise doložené „*māch⁹rāh lā-šōref⁹*“ (Lieberman: „he sold it to the smelter“).²⁵ Záměna koncového písmene *kaf* (כ) za koncové *pe* (פ) je běžnou písařskou chybou.

V mnoha případech je zřejmé, že Neusner se jednoduše zdráhal podniknout potřebnou filologickou dřinu, jako když zcela proti logice pasáže překládá výraz *la* (לא) jako ortograficky identickou zápornku *lo*, zatímco se jedná o zkrácenou podobu vlastního jména r. Ila (אילא 'ר). Tuto skutečnost uvádí všem hebraistům známý Jastrowův slovník (1903) s odkazem na

22 *Jeruzalémský talmud* byl spolu s *Toseftou* Liebermanovým celoživotním tématem. Viz např. Saul Lieberman, *Al ha-Jerušalmi* (O Jeruzalémském talmudu), Jerusalem: Darom 1929; id., *Ha-Jerušalmi ke-pšuto*, Jerusalem: Darom 1934 (průběžný textově-kritický komentář k *Jeruzalémskému talmudu*, založený na srovnání rukopisných verzí, traktáty Šabat, Eruvin, Pesachim); id., *Talmud Jerušalmi, ktav jad Vatican, mavo S. Lieberman*, Jerusalem: Makor 1970 (faksimile MS Vat. Ebr. 133 s Liebermanovou úvodní studií).

23 Jacob Neusner (trans.), *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation I-II*, Chicago: The University of Chicago Press 1982.

24 Saul Lieberman, „Review Article: A Tragedy or a Comedy?“, *Journal of American Oriental Society* 104/2, 1984, 315-319: 315.

25 *Ibid.*, 316.

klasickou práci Zachariase Frankela *Mavo ha-Jerušalmi (Úvod do Jeruzalémského talmudu)*, 1870). Originál tak má „Řekl rabi Ila: Z trnů...“, zatímco Neusner překládá „Řekl Rabi: Nikoli z trnů...“. Lieberman navíc poukazuje na to, že jak starší francouzský překlad *Jeruzalémského talmudu* (1871-1889), tak i novější překlad německý (1980) mají téměř všechny pasáže, které Neusner překládá chybně, ve správném znění.²⁶

Lieberman ukazuje, že Neusner v rozporu se svým tvrzením, že text „průběžně ... opravil v souladu s Leidenským rukopisem“, nezohledňuje skutečnost, že ve dvou slavných pasážích (jAZ 2:2, 40d, a paralela v jŠab 14:5, 14d) je v MS Leiden zmíněn Ježíš, zatímco cenzurovaná vydání jeho jméno nebo dokonce celou pasáž vypouštějí – a Ježíšovo jméno se neobjeví ani v Neusnerově překladu.²⁷ Stejně tak si Neusner nevšiml, že jedna z těchto pasáží je již obsažena v *Toseftě*, což by však pro jeho přístup bylo nanejdříve relevantní.²⁸

Tento příklad odráží obecný problém zejména novějších Neusnerových prací, totiž téměř totální absenci práce se sekundární literaturou. Jak zmiňuje Lieberman, Neusner si mohl o zmíněné pasáži z *Tosefty* přečíst například v monografii Mortona Smithe *Jesus the Magician* a v nespočtu starších pracích.²⁹ Pro Neusnerův vztah k akademickému světu je pak symptomatické, že ve svém překladu *Jeruzalémského talmudu* příslušnou pasáž neopravil ani při pozdějších vydání, jak upozorňuje Peter Schäffer

26 Zacharias Frankel, *Mavo ha-Jerušalmi*, Breslau: Schletter 1870, 75v; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London – New York: Luzac – Putnam 1903, 685, sub *la' III*; S. Lieberman, „Review Article...“, 317-318.

27 MS Leiden Or 4720 (cod. Scal. 3) patří spolu s MS Mnichov 65 (ten obsahuje *Babylónský talmud*) v židovských studiích k nejslavnějším. Obsahuje totiž jediný úplný text *Jeruzalémského talmudu* a pochází z roku 1289. Mimo jiné i z tohoto rukopisu, který později vlastnil Justus Scaliger, vycházeli Bombergovi editoři při přípravě *editio princeps* (Benátky 1523-1524). Faksimile byla vydána Saulem Liebermanem (Jerusalem: Kedem 1971), rukopis je dnes přístupný v elektronické podobě na stránkách leidenské univerzity.

28 tChul 2:22. V Neusnerově překladu *Tosefty* je pasáž přítomna, viz Jacob Neusner (trans.), *The Tosefta: Translated from the Hebrew with a New Introduction II*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers 2002 (1. vyd. 1977-1986), 1380.

29 Morton Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco: Harper and Row 1978, 48-50. V modernější práci Petera Schäffera je této pasáži věnována celá kapitola (Peter Schäffer, *Jesus in the Talmud*, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2007, 52-62, text je citován na s. 54), ze starších prací jen namátkou odkážme na Heinrich Laible, „Jesus Christ in the Talmud“, in: Gustaf Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue*, trans. Annesley William Streane, Cambridge – London: Deighton Bell and Co. 1893, 1-98 (druhá paginace).

s poukazem na reedici z roku 1999.³⁰ Schäffer, stejně jako tři desetiletí před ním Lieberman (Schäffer jeho recenzi patrně neznal), dodává:

Co je ještě horší, Neusner tvrdí, že svůj překlad průběžně kontroloval podle německého překladu Gerda Wewerse a že našel jen malé rozdíly (s. xv). Ve skutečnosti si ale Wewers byl všech variant v dostupných rukopisech i v *editio princeps* plně vědom a překládal podle leidského rukopisu i podle *editio princeps*.³¹

Neusner tedy své chybné znění nejprve podepřel falešným odkazem na rukopisné verze, později v reedici pak falešným odkazem na německý překlad. Nakolik vzal vážně Liebermanovu recenzi, lze jen spekulovat, protože, jak poznamenává její editor, „[p]rofesor Neusner nabídku na reakci odmítl“.³² Saul Lieberman svou recenzi uzavírá jasným hodnocením: „Tento anglický překlad patří do odpadkového koše.“³³

Důležitější však je, že Neusnerovy omyly se dotýkají nejen filologické správnosti a obsahu konkrétních pasáží, ale v důsledku i celkové struktury a koncepce rabínských textů, jak poukázal v jiné recenzi Tirzah Meacham:

Chyby mají za následek distorzi celých *sugjot* [tj. tematicky ohraničených segmentů argumentace gemary – pozn. P.S.]. Neporozumění terminologii a struktúře textu, [takže] otázky jsou přeloženy jako odpovědi, z textu vypadla slova, na sebe navazující pasáže jsou odděleny a naopak nesouvisející pasáže jsou spojeny. Celé *sugjot* jsou tak často prezentovány mylně a logika, jejímž prostřednictvím text spěje ke svým závěrům, se ztrácí.³⁴

Meacham na konkrétním příkladu ukazuje, jak filologické omyly vedou Neusnera nejprve k významovým posunům a v jejich důsledku pak i k tomu, že překládanou pasáž označuje jako paralelu k jistému výroku *Tosefty*,

30 P. Schäffer, *Jesus the Magician...*, 163, pozn. 15; Jacob Neusner (trans.), *The Talmud of the Land of Israel: An Academic Commentary to the Second, Third, and Fourth Divisions XXVI: Yerushalmi Tractate Abodah Zarah*, Atlanta: Scholars Press 1999, 50.

31 P. Schäffer, *Jesus the Magician...*, 163, pozn. 15, s odkazem na Gerd Wewers, *Avoda Zara: Götzendienst*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1980, 49.

32 S. Lieberman, „Review Article...“, 319, pozn. 38. Na jiné kritické ohlasy Neusner reagoval pouze odmítavými a osobně urážlivými poznámkami, jako v případě Hyama Maccobyho a Shaye J. D. Cohena, jež nazval „knihovníky z obou stran Atlantiku“ (viz Jacob Neusner, *Rabbinic Literature and the New Testament: What Cannot Show, We Do Not Know*, Eugene: Wipf and Stock 1994, 137-138). Maccoby skutečně mimo jiné působil jako „research librarian“ na Leo Baeck College, Cohen je profesorem na Harvardu a v době kontroverze působil na Americkém židovském teologickém semináři a na Brownově univerzitě.

33 S. Lieberman, „Review Article...“, 319.

34 Tirzah Meacham, „Neusner’s ‚Talmud of the Land of Israel‘“, *Jewish Quarterly Review* 77/1, 1986, 74-81: 75.

zatímco správný překlad by takovou analogii vylučoval.³⁵ Navíc, jak Meacham dále dokládá,

neporozumění ... vedlo Neusnera k tomu, že překroutil názor r. Eliezera ben Jaakova, což jej přivedlo k mylnému závěru, že [tento učenec] je v rozporu s učenci [nejspíše s tzv. *tana kama*, tedy autorem anonymního výroku v *Mišně* – pozn. P.S.]. Vidíme zde větší počet „malých“ neporozumění hebrejštině, jež vedou k překroucení následujících výroků a kulminují do zásadního zkomolení celé pasáže.³⁶

Protože je Neusnerova metodologie založena právě na ustavení vztahů a paralel mezi stavebními bloky jednotlivých kompozic, nebo naopak na jejich absenci, a protože Neusner současně pracuje výlučně se svými vlastními překlady, je zřejmé, že popsané filologické omyly znejasňují nebo zcela zakrývají redakční proces,³⁷ a v důsledku snižují důvěryhodnost tezí, postavených na takto nejistých základech.

Neusner totiž opakovaně tvrdí, že cílem jeho překladů je odhalit strukturu originálu prostřednictvím rozdělení textu na hierarchicky uspořádané významové a kompoziční jednotky, aby následně takto ustavená struktura mohla být interpretována. To je bezpochyby vzhledem k rabínským textům, o jejichž vnitřní kompozitnosti nemůže být pochyby, smysluplná metoda. Nelze než Neusnerovi přitakat v jeho kritice běžně používaných edic a překladů, které typograficky strukturu textů nijak nezohledňují a postrádají jakýkoli podrobnější referenční aparát, jež naopak Neusnerovy překlady zavádějí, a umožňují tak poprvé odkazovat na konkrétní výrok nebo ohraničenou pasáž. Avšak citované recenze ukazují, že bez hlubšího pochopení halachického obsahu, mechanismům rabínské terminologie a jazyka nelze takový úkol s úspěchem podniknout.

Je možné namítnout, že čistě z hlediska Neusnerovy metodologie nemají filologické omyly zásadní důsledky, protože Neusner odmítá možnost pramenné kritiky a každý „dokument“ čte synchronně. Ve skutečnosti je však takový postoj neakceptovatelný, protože dobrovolně opouští rovinu originálního znění textu a rezignuje na jeho detailní filologické studium.³⁸ Navíc jsme viděli, že Neusnerova opomenutí se dotýkají i vlastního členění textu, což vyúsťuje v rozpor s vlastním Neusnerovým úkolem, jímž je odhalit právě hierarchizovanou kompoziční strukturu překládaných textů.

Z naznačeného je navíc zřetelné, že hlavní vinu na nespolehlivosti Neusnerových překladů má lajdáctví. Všech omylů, na které upozorňuje ve své recenzi Saul Lieberman a z nichž jsme reprodukovali jen několik

35 *Ibid.*, 77.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, 78.

38 David Weiss Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud*, Oxford: Oxford University Press 2013, 206, pozn. 8.

příkladů, se mohl Neusner vyvarovat, kdyby poctivě studoval běžně známé a dostupné příručky a četl sekundární literaturu. Toto konstatování je jen zdánlivě banální. Korpus rabínské literatury formativního období je již dlouho z badatelského hlediska dobře podchycený: všechny rukopisy jsou lokalizovány a s objevem nových spisů se nepočítá, existuje množství pomůcek, jež průměrně zručnému hebraistovi umožňují s tímto korpusem bezpečně pracovat, dokáže-li ovšem odhadnout svá vlastní omezení.

Pro recepci Neusnerova díla měly jeho překlady zcela fatální důsledek: Neusnerovu neznalost pramenných jazyků a neúctu k originálu si zejména izraelská badatelé, pro něž je filologická erudice základem, promítli i do jeho obecných odborných postojů a názorů. Málokdo z těch, kdo se zabývají rabínskou literaturou, byl tak velkorysý jako Saul Lieberman, jenž konstatuje: „Abych byl k překladateli spravedlivý, musím dodat, že jeho eseje k židovským tématům jsou záslužné. Oplývají brilantními postřehy a inteligentními otázkami.“³⁹

Neusner se sám v pozdějších desetiletích své kariéry dostal do odborné izolace také tím, že, jak už bylo zmíněno, pouze mechanicky reprodukoval své vlastní práce způsobem, který by za jiných okolností vyvolal debatu o autoplagiátorství. Neusner totiž na jedné straně s odbornou veřejností a sekundární literaturou nevstupoval v průběžný dialog, na straně druhé čas od času překvapil osobně namířeným pamfletickým výpadem, typicky v knižní podobě a se jménem postiženého v titulu.⁴⁰

Závěr

Jak zpětně hodnotit Neusnerovo dílo? Jeho nesmírnou zásluhou je, že vtisklo vlastně všem badatelům následujících generací pocit rezervovanosti vůči neoprávněným historizacím rabínských textů. Opatrnost při abstrahování a analýze historických reálií je dnes samozřejmostí a badatelé si mnohem více uvědomují jak literární aspekt rabínských spisů, tak i skutečnost, že tyto texty odrážejí různé roviny sebereflexe učenců dvojí Tóry. Na druhou stranu sám Neusner se v posledních desetiletích stal nakolik rigidním, že v mnoha zásadních případech negoval sám sebe. Jako jeden z prvních otevřel cestu k revizi tradiční představy následnosti *Mišna – Tosefta*, zároveň se ale nechvalně proslavil hysterickou reakcí na pokusy o synoptické čtení obou textů, jež skutečně odhalilo, že přinejmenším částí *Tosefty*

39 S. Lieberman, „Review Article...“, 319.

40 Jacob Neusner, *Are the Talmuds Interchangeable? Christine Hayes Blunder*, Atlanta: Scholars Press 1995; id., *The Place of the Tosefta in the Halakhah of the Formative Judaism: What Alberdina Houtman Didn't Notice*, Atlanta: Scholars Press 1998.

byly redigovány dříve než *Mišna*.⁴¹ Celý případ z odstupu působí spíše absurdně, protože metodologická východiska, která Houtmanová zaujala, zejména rozhodnutí zkoumat *Mišnu* a *Toseftu* jako autonomní literární díla⁴² a programová snaha vyvarovat se badatelských stereotypů,⁴³ jsou zcela ve shodě s metodologií Neusnerovou. Neusner však nebyl ochoten přijmout, že Houtmanová na základě synoptického čtení s pomocí počítačového programu tvrdila, že různé segmenty *Tosefty* se k *Mišně* vztahují zcela různým způsobem (jako vysvětlující komentář, jako její předstupeň nebo jsou na ní nezávislé), protože by to odporovalo jeho vlastní hypotéze o *Toseftě* jako „přemostění“ mezi *Mišnou* a talmudy, kdy *Tosefta* „slouží jako první komentář, první rozpracování a první rozvedení *Mišny*“.⁴⁴ Zcela paradoxně se tak Neusner drží tradiční představy o vztahu *Mišny* a *Tosefty*, jak ji petrifikoval na celé milénium výše zmíněný *Igeret Šrira Gaon*, aniž by připustil alternativu:

Ve věci *Tosefty* r. Chijy: S jistotou ji uspořádal on. Nemáme však jistotu, zdali ji uspořádal ještě za dnů Rabiho nebo později. Avšak bez pochyby *Tosefta* byla uspořádána podle *halachot* naší *Mišny*. Je zřejmé, že učení *Tosefty* je založeno na naší *Mišně* a učí o nich.⁴⁵

Neusnerův případ, jak jsme se jej pokusili nutně dílčím způsobem nastínit, má pro českého (a obecně „západního“) badatele symptomatický význam. Ukazuje zejména nutnost pokory před rabínskou literaturou, spočívající v uvědomění si zřejmých omezení každého badatele, který neprošel intenzivním ponořením se (*immersion*) do předmětných textů. Zdá se, že jediným funkčním postupem je kombinace školení v ortodoxních ješivách s textově-kritickými metodami západního akademického světa. Bez hlubšího pochopení témat a fungování *halachy* tendují západní badatelé jednak k omylům, jednak – při pokusech o formulování obecnějších tezí – k vyprázdňnému formalismu. Naopak tzv. tradiční přístupy často nepřivádějí studenta ke kladení si obecnějších otázek a ke kritickému

41 J. Neusner, *The Place of the Tosefta...*; Neusner tuto práci napsal v reakci na knihu Alberdina Houtman, *Mishnah and Tosefta: A Synoptic Comparison of the Tractates Berakhot and Shebiit*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996.

42 A. Houtman, *Mishnah and Tosefta...*, 6.

43 *Ibid.*, 22.

44 J. Neusner (trans.), *The Tosefta...II...*, xii–xiii.

45 Sherira ben Hanina Gaon, *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, trans. Nosson Dovid Rabinowich, Jerusalem: Moznaim 1988, 34; pro textové varianty viz Benjamin Menaše Lewin (ed.), *Igeret Šrira Gaon: Nusach Sefarad we-nusach Aškenaz*, Haifa: Itzkowski 1921, 34, ř. 9–14, a textově-kritický aparát tamtéž. Pro nuancovanou kritiku závěrů A. Houtmanové viz Abraham Goldberg, „Mishnah and Tosefta: A Synoptic Comparison of the Tractates Berakhet and Saobiit by Alberdina Houtman...“, *Journal of the American Oriental Society* 121/1, 2001, 128–130.

odstupu od matérie rabínských textů jako takových. Pokud západní badatel nemá možnost, aby si „nejprve naplnil břicho masem a vínem talmudu“, musí se omezit pouze na takové badatelské úkoly, ve kterých není neschopnost plně pochopit vnitřní obsah rabínských textů na překážku.

Neusnerovy práce si jistě zaslouží být studovány, avšak musíme k nim přistupovat s nejvyšší opatrností. Přestože předkládají celostní a univerzálně platné uchopení problematiky rabínského judaismu formativního období, nemohou nahradit ani studium další sekundární literatury, včetně starších prací zakládajících osobností typu Zacharias Frankel, Chanoch Albeck nebo Jaakov Nachum Epstein, ani – a to zejména – co nejdetailnější studium samotných rabínských textů v jejich originálním znění. Velkým úkolem, ke kterému otevřel cestu právě Jacob Neusner, je také vypracování moderních akademických překladů textů formativního období, jež by v souladu s Neusnerovou tezí o jejich kompozitním charakteru poskytovaly podrobné typografické členění a referenční systém.



SUMMARY

Jacob Neusner and the Study of Rabbinic Literature of the Formative Period

Jacob Neusner (1932-2016) was among the few academics in the field of Jewish Studies whose renown and impact reached beyond the academic domain and who was generally regarded by the wider public as a leading Jewish scholar. However, Neusner's reputation within the discipline was and remains rather ambiguous. This article delineates the apparent flaws in Neusner's many works but also argues that such criticism should not blind us to the groundbreaking methodological innovations introduced by Neusner to the study of Rabbinic literature of the formative period. His cavalier approach to philological work renders not only his translations of Rabbinic texts but also many details in his original works unreliable, because they are based solely on those same translations. On the other hand, Neusner's frontal attack on the uncritical circular construction of the history of the Rabbinic movement and its literary output from those same texts, mistakenly read as historical sources, opened a new era in the academic study of early Rabbinic Judaism. On the basis of admitting that all extant texts emerged from within the Rabbinic movement and represent its proponents' ideology and self-perception, Neusner called for research questions to be limited only to those that were congruent with the nature of the available texts, even if certain questions would remain unanswered. Equally, Neusner's plea for a structural approach to classical Rabbinic texts, regarding them as composite documents resulting from anonymous and collective redactions, opened new vistas and inspired analytical research methods that would have been unthinkable without Neusner, even though he paradoxically rejected their results whenever they contradicted his own views.

Keywords: Rabbinic literature; Jewish Studies; late antiquity; Jewish history; Jacob Neusner.

Department of Near Eastern and African Studies
Faculty of Arts
Charles University
Nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
Czech Republic

PAVEL SLÁDEK
pavel.sladek@ff.cuni.cz