

Příspěvek k historiografii dějin židovského národa I. Od starověku k osvícenství a haskale

Lena Arava-Novotná

Lena Arava-Novotná¹

Příspěvek k historiografii dějin židovského národa I. Od starověku k osvícenství a haskale

Abstract

This article is primarily intended for the students of Jewish studies as well as for the needs of broader Czech public. It presents a first part of an overview of Jewish historiography since antiquity up to the Enlightenment and the Haskalah period. Despite the fact that the Christian theology saw the Hebrews, Israelites or Jews as culturo-religious entities limited by their „Law“ and unable to conceptualize the history in an abstract way, it is now clear, in the light of works of the foremost researchers of Judaism, that the Jewish Bible or Tanakh is actually filled with a deep sense of history, very different from the Greek model. The paradox remains though, that after closure of the canonical texts of the Bible in the 1st century CE, the interest in history and the works of historiography had become weaker and less important for many centuries. However, the permanent contact with the past had not disappeared. Opposite is the truth: It was a central, living and thoroughly updated part of liturgy and religious life in the whole Jewish diaspora until 18th century. The only exception is the 16th century, where in the context of expulsion of the Jews from Pyrenean peninsula and partially under the influence of the Renaissance period, the historiographical work (in today's meaning of the word) is being carried out as a part of a struggle to record the history and especially its messianic logic. However, the real program of Jewish historiography, as we know it today, is born centuries later under the influence of Moses Mendelssohn and the period known as Jewish Enlightenment at the end of the 18th century.

1) Autorka tohoto článku se opírá především o významnou práci historika Yosefa Hayima Yerushalmiho: *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory* (University of Washington Press, 1982), i seminář, který k tomuto dílu organizovala pro studenty judaismu na HTF UK v Praze v akad. roce 2008-2009.

Klíčová slova: judaismus, dějiny Židů, Aškenázové, osvícenství, talmud

Key words: judaism, history of Jew, the Enlightenment, Talmud

Historií dnes obecně chápeme nejen dějinné události samotné, ale i to, co o nich bylo napsáno a co bývá v odborných kruzích označováno za *historiografii*. Slovo *historie* je řeckého původu a označuje popis či zkoumání dějů a lidských činů v minulosti a řeckové jsou autoři konceptu „vědecké historie“, která se zakládá na znalostech dějin vycházejících ze svědectví.² Nicméně nositelem myšlenky, že dějiny jsou opatřeny smyslem a jejich cílem je transcendence událostí, je judaismus a základní texty jeho tradice, tj. Bible či *Tanach*. Pánem lidských či obecných dějin je podle hebrejské Bible Bůh – *YHWH*, jenž stvořil národy, udělil jim určité poslání a sleduje, zda se události odehrávají tak, jak mají.³ Toto chápání dějin starých Hebrejců tak odlišné od řeckého čili indoevropského modelu dlouho vedlo křesťanské biblisty a teology⁴ k mylnému názoru, že Izraelité tedy Semité nejsou schopni přenášet se do budoucnosti a tedy přemýšlet v abstraktních kategoriích jako jsou například chronologie, historie apod.⁵ Nicméně řada současných specialistů na teologii, liturgii či dějiny Židů tyto ideje konfrontovala a vyvrátila: významnou roli zde sehrály především práce Jacoba Neusnera, odborníka na období palestinského pozdně starověkého i babylonského judaismu.⁶

I když se v Bibli setkáváme s různými literárními žánry, jako jsou vyprávění a příběhy, poesie, právní ustavení, morální ponaučení, proroctví, věštby apod., jsou všechny texty sjednoceny ve stejném historickém a teo-centrickém rámci a „nakonec lze konstatovat, že nejde o teologii, ale o historii v naprosto ojedinělém rozměru“⁷. Bible líčí kontinuitu

2) Viz Ludvík Svoboda a kol., „Historie“ a „Dějepisectví“, in: *Encyklopedie antiky*, naklad. Academia, Praha, 1974.

3) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, (francouzský překlad), naklad. Gallimard, Paříž, 1984 a 1991, str. 25–30.

4) Například slavný protestantský teolog Gerhard von Rad, jenž své myšlení rozvedl v díle *Theologie des Alten Testament I., II.* (vyšlo v naklad. Kaiser Verlag v Mnichově v roce 1957).

5) Gerhard von Rad, *Theologie, II., op. cit.*, str. 85–88, citováno in: Sylvie-Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, naklad. Albin Michel, Paříž, 2000, str. 107–108 a 133–134.

6) Viz např. Jacob Neusner, „*The Religious Uses of History: Judaism in First Century A.D. Palestine and Third-Century Babylonia.*“, in: *History and Theory*, 5/1966, str. 153–171; *Messiah in Context. The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine*, Fortress Press, Philadelphie, 1984; *The Christian and Judaic Invention of History*, Scholars Press, Atlanta, 1990; apod.

7) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor*, op. cit. (franc. překl.), str. 29.

vývojového, byť na první pohled nesourodého procesu, jeho naplnění i jeho význam: celá Bible vlastně představuje dějiny původu a vývoje jednoho lidu – národa zvaného Izrael – mezi ostatními národy a v konfrontaci s obecným kontextem a její autoři či vypravěči sestupují nejen k původu člověka, národů a říší, ale také anticipují vzdálenou budoucnost, tj. „konec časů a příchod božího království“.⁸

Biblické vyprávění o smlouvě, kterou Bůh uzavřel s Izraelem, stejně jako tisíciletý vývoj tohoto lidu nemohou být pochopeny bez historických souvislostí. Proto se na mnoha místech Bible setkáváme s pevným zakotvením v historické realitě (viz genealogické rejstříky, zprávy o pohanských říších i o zbytcích rozprášeného Izraele, historické údaje prorockých knih apod.), jež nejen respektuje chronologii⁹, ale vyhýbá se i obvyklému pravidlu zkreslovat dějiny v duchu hesla „dějiny píše vítězové“. Naopak, historické události i změny jsou cestou poučení, na které se zjevuje Bůh nejen proto, aby dokázal svou existenci, ale aby také projevil svou charakteristiku, tj. milosrdenství, spravedlnost i celkový plán „spásy“ pro Izrael a všechny národy. Ale tak i když je Bůh opravdovým aktérem dějin, významnou roli ponechává lidskému činiteli: vedle epizodických vyprávění o božích zázracích je Bible plná příběhů o činech mužů a žen, národů i izraelského lidu.¹⁰

Skutečnosti, že biblické dějiny mají smysl, ovšem neznamená, že smysl má i každá historická událost – Izrael si tedy nemusí připomínat celou svou minulost, ale jen ty události, jež jsou přímou boží intervencí či lidskou reakcí na ně.¹¹ Biblická historie tedy není „faktická“ v moderním slova smyslu, avšak není ani „fiktivní“, neboť lidé dávnověku, a tedy i lidé doby biblické, využívali poetických či legendárních prvků různých stupňů jako legitimních, často i nevyhnutelných výpovědí o skutečné historii.¹²

Během 2. století před naším letopočtem (př. n. l.) je korpus biblických textů zkompletován a uzavřen jako svatý či lépe řečeno posvěcený organický celek obsahující zákon, moudrost a zdroje víry, ale i soudržnou dějeppravu vztahující se k historii od stvoření světa až po 5. století př. n. l., již interpretují prorocké knihy, a s apokalyptickým výkladem dějin světa uzavírá kniha Danielova.¹³ Kanonizace *Tanachu* rabinským

8) Viz Sylvie-Anne Goldberg a kol., „*Historiographie*“, in: *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, naklad. Cerf, Paříž, 1993, str. 524–525.

9) Chronologii nerespektuje především prorocký historický koncept, neboť neusiluje o popis minulosti, ale o zachování přítomnosti i o spásu nejen Izraele, ale i ostatních národů ve vzdálené budoucnosti: historie prorokovi slouží za zdroj zjevení morálních hodnot i toho, co je nesprávné, viz Sylvie-Anne Goldberg a kol., „*Historiographie*“, in: *op. cit.*, str. 525.

10) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor*, *op. cit.* (franc. překl.), str. 28.

11) *Idem*, str. 26.

12) *Idem*, str. 29.

13) *Idem*, str. 30.

shromážděním v Javne¹⁴ kolem roku 90 n. l. a její následné definitivní uzavření v 2. století učinily biblické texty na rozdíl od jiných historických děl nesmrtelnými a jejich vliv na židovský národ i na judaismus byl obrovský: poprvé v dějinách se Židé stali součástí povsátného Písma i veřejných týdenních čtení¹⁵ *Tóry-Pentateuchu* a k nim přiřazených úryvků z prorockých knih v synagogách, jichž se mohli účastnit všichni bez rozdílu.¹⁶

Paradoxně, po uzavření biblického kánonu v Javne utichá pozornost zaměřená na historii a historiografické práce se na dlouhá staletí přesouvají do pozadí. Nicméně ještě na konci 1. století n. l. vznikají významná díla Josefa Flavia, bohatá na informace o událostech během židovských válek s Římem i o situaci a stavu Židů v dramatické periodě jejich existence.¹⁷ Do středu obecného zájmu však vstupují komentáře a interpretace biblických textů, díla dlouhého řetězce učenců (*sofrim*) od 5. stol. př. n. l. až ke generacím prvních rabínů (*tanajim*) mezi 1. stol. př. n. l. až 2. stol. n. l. a jejich následovníků (*amorajim a savorajim*) v 3. až 6. stol. n. l.¹⁸ Vzniká tzv. rabínská literatura či *Talmud*, jimž je ucelený a systematický výklad dějin cizí, i když především *agadická* vyprávění navazují na literaturu biblickou. Vskutku, mezi *Tanachem* a *Talmudem* existuje mnoho podstatných rozdílů: *Tanach* se odehrává v prostoru a čase, klade důraz na chronologii, vypráví dějiny izraelského lidu a patří tedy k historické literatuře; *Talmud* naproti tomu pracuje s fantazií, ignoruje historické události, nerespektuje chronologii a přináší četné anachronismy; v *Tanachu* nenajdeme nic o Bohu před stvořením světa ani žádnou mytologii; naopak *Talmud* překypuje legendami a mýty z „období“ před stvořením světa stejně jako výčty různých monster a démonů...¹⁹

Proč takový *hiatus*? O co rabínům skutečně usilovali a čeho chtěli dosáhnout? Je jisté, že nikdy nechtěli napodobovat biblickou literaturu ani se s ní srovnávat ani na ní

14) Javne (Jamnia) v Erec Izrael-Palestině – místo, kam Rabi Gamaliel nechal přesídlit Sanhédrin po zrušení Sanhédrinu v Jeruzalémě v roce 70 n. l. a kde Jochanan ben Zakaj založil významnou rabínskou akademii.

15) *Tóra se četla (a čte) cyklicky*: v Erec Izrael (tj. Judea a od 2. stol. n. l. Palestina Syriaca) byl tento cyklus tříletý, v Babylónii jednorozční.

16) Sylvie-Anne Goldberg a kol., „Canon de la Bible“, in: *Dictionnaire encyclopédique*, op. cit., str. 157–159.

17) Josef Flavius (kol. 37–100 n. l.): pocházel z židovské kněžské rodiny, účastnil se První židovské války (66–70 n. l.), byl zajat Římany a stal se svědkem zničení Jeruzaléma. Následovně přesídlil do Říma, kde se mu dostalo podpory císaře Vespasiana a kde se věnoval psaní děl na obhajobu židovských dějin a tradic: *Židovská válka, Židovské starožitnosti, Proti Apionovi, Životopis*.

18) Viz např. Maurice Ruben Hayoun, *La littérature rabbinique*, Presses Universitaires de France, Paříž, 1990.

19) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor*, op. cit. (franc. překl.), str. 33.

navazovat a psát dějiny své doby: o dějinách bylo podle nich již vše podstatné řečeno! V průběhu tragických událostí v *Erec Izrael* v prvních staletích našeho letopočtu se židovští učenci zaměřili na novou nehistorickou dimenzi a interpretaci smyslu biblických dějin jak pro sebe tak i pro budoucí generace. S tímto cílem pospojovali různé historické události s legendami a jejich výklady (rabínská hermeneutika) jsou často v rozporu s historií. Nevěnují pozornost ani vlastním dobovým událostem, tj. *zvláštním* dějinným projevům, ale soustřeďují se jen na *obecný* smysl dějin zjevený jako osnova v Bibli: historie světa má svůj počátek i konec a židovský národ v ní hraje klíčovou roli, neboť smlouva mezi Bohem a Izraelem je věčná. Podstatou dějin tak nejsou povrchní viditelné události, ale skrytá fakta, kde utrpení či zkáza tvoří logickou dvojici s vysvobozením a záchranou...²⁰

Tato a-historická rabínská koncepce dějin se prosadila téměř až do konce 18. století a pod jejím vlivem se na dlouhá staletí přestaly psát dějiny Židů. Nicméně judaismus neztratil nic ze svých vazeb s historií ani s historickou dimenzí a prostřednictvím interpretace či liturgickým praktikováním tradic se pokračovalo v předávání židovské minulosti i po celé období středověku a rané fáze novověku.²¹ Vskutku po celé dlouhé období židovské diaspory našeho letopočtu se jen vzácně setkáváme s dobovými historickými díly či pokusy o ně. V samotném rabínském období vznikla kromě Flaviových spisů jen dvě díla s cílem popsat chronologii historických událostí: *Megilat taanit* a *Seder olam (raba)*²², na něž navazují anonymní spisy *Seder olam zuta* z období mezi 7. a 9. stoletím a v 10. století *Sefer Josipon*²³ psaný v Itálii²⁴.

Od 10. do 16. století se v literární produkci orientální diaspory nesetkáváme s žádným přímým zájmem o dějiny, ale pouze s jeho fragmentárním výrazem ve dvou směrech: jednak v epistolární literatuře, jejímiž slavnými příklady jsou *Igeret Rab Šerira Gaon*²⁵ z 10. století a Maimonidova *Igeret Teman*²⁶ z 12. století; a jednak v *Sifrut šalšelet*

20) *Idem*, str. 36–40.

21) *Idem*, str. 41.

22) Sylvie-Anne Goldberg, *La Clepsydre*, op. cit., str. 193–202.

23) *Sefer Josipon (Josiponova kniha) je hebrejské anonymní dílo z 10. století, o němž se ale nicméně až do 19. století věřilo, že pochází z 1. století a že jeho autorem je Josef Flavius. Viz poznámka na str. 339, in: Sylvie-Anne Goldberg, La Clepsydre, op. cit.*

24) Sylvie-Anne Goldberg a kol., „Historiographie“, in: *Dictionnaire encyclopédique*, op. cit., str. 525–526.

25) *Igeret Rab Šerira Gaon (Šerirův list): autorství je připisováno Šerirovi, rektorovi babylonské akademie v Pumbeditě, jenž v odpovědi na otázku židovské obce v Kairuánu (Severní Afrika) týkající se vzniku rabínské literatury vyličil rovněž dějiny gaonského období (6. – 11. století).*

26) *Igeret Teman (List do Jemenu) je odpovědí Židům v Jemenu, ve které Maimonides podává krátké dějiny čtyř židovských mesianistických hnutí.*

ha-Kabala tj. v „literatuře řetězců předávání“, jež se snažila chronologicky zachytit způsoby a tradice předávání rabínských zákonů během staletí od vzniku *Seder tannajim ve-amorajim* (Pořádek učenců *Mišny* a *Gemary*) v 9. století až k dílu *Seder ha-dorot* (Pořádek generací) z 18. století.²⁷ Nicméně až na zcela originální *Sefer ha-Kabala* (Kniha Tradice) z 12. století od Abrahama Ibn Daúda, jež se pokusil o interpretaci historie v duchu „symetrie dějin“²⁸, která ho fascinovala a svedla k falzifikaci Bible i Talmudu²⁹, hlavní motivací spisů tohoto druhu byla obhajoba rabínské tradice vůči různým herezím, jež odmítali *Torah še be-al pe* (ústní zákon), a pokud se v nich vzácně objevují biografické prvky či historické události, pak jsou vždy okrajové, nedostačující a arbitrárně chaotické!³⁰

I aškenázská civilizace je mezi 11. a 15. stoletím poznamenána zvláštním literárním druhem s historickými prvky, tzv. *Memorbücher* neboli „vzpomínkové knihy“. Tyto nedílné součásti archivů židovských obcí zahrnovaly nejen jména významných rabínů či učitelů, ale především seznamy osob umučených pro svou víru (*kiduš ha-šem*), jež byly pravidelně čteny při vzpomínkových bohoslužbách za zemřelé. Nebyly však považovány za historická díla, ale za součást modliteb za duše mučedníků, a jejich záznamy se povětšinou týkaly pouze historie lokální komunity jako například *Memorbuch* Eliezera ben Nathana z Mohuče či Efrajima ben Jakoba z Bonnu. Jen vzácněji zachycovaly i širší události jako například norimberský *Memorbuch* z let 1296–1392 psaný hebrejsky a starofrancouzsky a zahrnující martyrologii pronásledování Židů v Německu a ve Francii od první křížové výpravy v roce 1096 až po morovou epidemii z roku 1349.³¹

Situace se mění na počátku 16. století, kdy se předmětem studia židovských kronikářů stává nejen samotné vyhnání Židů ze Španělska (1492) a z Portugalska (1497), ale i mesiášská vize těchto tragických událostí v rámci obecného historického kontextu. Poprvé se tak setkáváme s širším zájmem o historiografii³² a to především u autorů, kteří byli nuceni emigrovat z Pyrenejského poloostrova na území Osmanské říše, do Nizozemí či do Itálie.

Kroniky vydané španělskými emigranty v Osmanské říši patří mezi nejslavnější historická díla tohoto období: za vůbec nejvyspělejší a nejvýznamnější je považován spis Salomona Ibn Vergy *Ševet Jehuda* (Judovo žezlo), publikovaný poprvé v roce 1554 v And-

27) Sylvie-Anne Goldberg a kol., „Historiographie“, in: *Dictionnaire encyclopédique*, op. cit., str. 526.

28) *Příkladem této symetrie může být užití čísla 7 a jeho násobků: První Chrám byl postaven za 7 let a zničen po sedmiletém obléhání. Doba zničení prvního Chrámu započala 21 let před jeho zničením, druhý Chrám byl budován 21 let apod.*

29) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor*, op. cit. (franc. překl.), str. 54.

30) *Idem*, str. 47–48.

31) *Idem*, str. 61–67.

32) *Idem*, str. 74.

rinopoli. V podobě imaginárních dialogů zasazených do rámce židovských persekucí Ibn Verga nabízí vůbec první sociologickou analýzu dějin židovské poroby a aplikuje na ni filozofický koncept „přirozené příčiny“ (*ha-sibah ha-tivit*), čímž se vyhýbá mesianistické interpretaci dějin. Nicméně zůstává synem své doby a žádným způsobem nepopírá působení boží prozřetelnosti.³³

Mezi historicko-kronikářské práce tohoto období ovlivněné mesianismem se řadí genealogické dílo Abrahama ben Samuela Zacuta *Sefer Ha-juchasin* (Kniha rodokmenů), jež bylo vydáno v roce 1566 v Konstantinopoli. Zacuto v něm sleduje vývoj židovského národa z hlediska náboženské tradice a předkládá nejen erudovanou historii rabínských učenců a řadů údajů z dějin Židů, ale i chronologii světových událostí.³⁴

Mesiášské naděje a vize vévodí i dílu Elijahu Capsaliho.³⁵ Pocházel sice z Kréty, ale židovští emigranti z Pyrenejského poloostrova přicházející na jeho rodný ostrov jej hluboce ovlivnili. Ve spise *Sipurej Venezia* (Benátské příběhy) zaznamenává nejen kroniku událostí města Benátek, ale i osobní zkušenosti z pobytu v něm i v Padově v letech 1508–1515. Kolem roku 1523 Capsali navázal na svou prvotinu vyzrálým dílem *Seder Elijahu zuta* (Malý pořádek Eliášův), kde představuje propracované dějiny jak osmanských Turků tak i tureckých a španělských Židů až po iberskou židovskou katastrofu.

I v humanistické Itálii zaznívají mesianistické tóny – byť utajeně v rafinovaných metaforách – v historiografických dílech židovských vyhnanců: ve Ferrare roku 1553 vydává Samuel Usque svou portugalsky psanou práci *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* (Útěcha pro soužení Izraele), v níž formou výchovného dialogu mezi alegorickými postavami Jákoba, Zachariáše a Náhuma, ale i v duchu prorockých příslibů pojímá celé židovské dějiny. V obdobném duchu, ale i v návaznosti na středověkou „literaturu řetězců předávání“, Gedalia Ibn Yahia publikuje v Benátkách roku 1587 spis *Šalšelet ha-Kabala* (Řetězec tradice), jenž ale na rozdíl od starší literatury tohoto žánru obsahuje řadu informací o historických událostech v Itálii i jinde. Apokalyptická tradice se vznášela i nad dílem jednoho z nejvýznamnějších emigrantských kronikářů, Josefa Ha-Kohena, jenž disponoval solidními znalostmi o historických pracích svých antických předků i nežidovských současníků, byl si vědom novosti svého počínání, neboť jak napsal „od Josefa Flavia Izraeli

33) *Idem*, str. 81; *Ševet Jehuda bylo do 19. století často vydáváno a přeloženo do jidiš, ladina, španělštiny a latiny. Anglicky vyšlo poprvé v roce 1949 v New Yorku: A. S. Neuman, „The Shebet Yehudah and Sixteenth-Century Jewish Historiography“, in: Louis Ginzberg Jubilee Volume.*

34) *Yosef Hayim Yerushalmi, Zakhor, op. cit. (franc. překl.), str. 73.*

35) *Idem*, str. 81; *žádné z Capsaliho děl nevyšlo za autorova života. Všechny jeho spisy pak byly vydány souborně pod názvem Seder Elijahu zuta v kritickém vydání kolektivní autorů (Shmuelevitz, Simonsohn, Benayahu) v roce 1976–77 v Jeruzalémě.*

chyběli kronikáři”,³⁶ a všemožně se snažil mesianistické prvky skrýt či potlačit. Proslavil se dílem *Dibrej ha-jamim le malchej Carfat u malchej Bet Otoman ha-Togar* (Dějiny králů Francie a osmanských sultánů v Turecku), které vyšlo roku 1594 v lombardské Sabbionetě, a především dějinami židovského utrpení od pádu druhého Chrámu až do autorovy současnosti s názvem *Emek ha-Bacha* (Údolí slz), jež byly publikovány až v 19. století³⁷.

Přítomnost a působení židovských vzdělavců a kronikářů v 16. století na Apeninském poloostrově může na první pohled vzbuzovat dojem, že italská renesanční a humanismem prodchnutá kultura jim vtiskla svůj vliv, o to více, že zde mnozí vydávali svá díla a vypůjčovali si pro ně informace z italských dějin. Nicméně se jedná o dojem mylný, neboť i pro spisy židovských učenců a kronikářů jsou prvky humanistické italské kultury pouhým estetickým nátěrem, a nesou-li v sobě hlubší stopy nežidovského kulturního vlivu, jedná se o vliv iberský.³⁸ Výjimku tvoří pouze italský rodák, lékař a učenec Azariah de Rossi, jemuž vyšla v letech 1573–1575 v Mantově průkopnická řada historických esejů pod názvem *Meor ejnajim* (Světlo pro oči)³⁹: autor se zde žádným způsobem nevěnuje Pyrenejské katastrofě ani duchovní krizi, jež z ní vyplynula, ale poprvé po staletích ožívuje zájem o helénistickou židovskou literaturu (např. o Filóna Alexandrijského apod.) a pečlivě přezkoumá klasickou rabínskou literaturu a židovský kalendář. Na rozdíl od mnoha děl své doby – a to i děl italských Židů – je *Meor ejnajim* ojedinělý plod zrozený ze setkání židovských tradic s renesanční kulturou, prodchnutý duchem humanismu i skutečným počátkem historické kritiky.⁴⁰

Vliv iberské tragédie, ale i renesančního myšlení Azarii de Rossi, a následný zájem o dějiny pronikly i mezi Židy do střední Evropy. V roce 1592 byla v Praze vydána významné

36) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor*, op. cit. (franc. překl.), str. 77.

37) *Emek ha-bacha* bylo poprvé vydáno M. Letterisem a s poznámkami S. D. Luzatta ve Vídni roku 1852.

38) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor*, op. cit. (franc. překl.), str. 76–77.

39) Sylvie-Anne Goldberg, *La Clepsydre*, op. cit., str. 318–320; *Azariovo dílo bylo napačeno rabínskými autoritami od Prahy až po Safed jako heretické a muselo být staženo. Svého docenění došlo až v roce 1794, kdy bylo publikováno židovskými osvícenci (maskilim) v Berlíně.*

40) Nicméně za kritické exegety před haskalou bývají považováni i Ibn Ezra (1092–1167), Ibn Yahia (1515–1548) a samozřejmě Baruch Spinoza.

41) David ben Šelmo Awza řečený Gans (1541–1613) se narodil ve Vestfálsku a do Prahy, kde se trvale usadil, jej přivedla v roce 1564 studia u rabína Löwa (MaHaRaI). Svůj život zasvětil vědě a věnoval se nejen dějinám, ale i vědám přírodním, především astronomii (viz dílo Magen David a Nechmad ve-najim). Viz André Neher, *David Gans, disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho de Brahe et de Jean Kepler*, naklad. Klincksieck, Paříž, 1974; Jiřina Šedinová, „K 450. výročí narození Davida Ganse“, in: *Židovská ročenka 1991–1992*.

dvoudílné dílo Davida Ganse *Cemach David* (Výchonek Davidův).⁴¹ Gans se tak stal prvním „kronikářem“ aškenázské tradice, jež do té doby nevěnovala dějinám žádnou pozornost. Vědom si svého prvenství, Gans v předmluvě svého díla odůvodňuje svůj zájem o dějiny i jejich užitečnost pro judaismus. V první části své kroniky předkládá podrobné chronologické shrnutí židovských dějin „od stvoření světa“ až do konce 16. století včetně událostí, jež se týkají vývoje Židovského města v Praze; druhá část *Jemot olam* (Dny světa) je rozsáhlým pokusem o pojetí obecných dějin světa.

Nicméně tyto historiografické pokusy zůstaly ojedinělé a krátkodobé: většina Židů setrvala vůči dějinám v tradičních pozicích a hledala na konci 16. století smysl svého utrpení i svého exilu v náboženství. Odpovědí se jim stala interpretace Kabaly Jicchaka Lurii a jeho učedníků ze Safedu. Na jejich základě se zrodila mystická hnutí v Osmanské říši i v Evropě a poznamenala historické události stejně jako kulturně-náboženský a společenský vývoj Židů v 17. a 18. století do té míry, že na poli kronik a jim podobných spisů došlo k naprosté odmlce.⁴² Výjimku tvoří pouze díla osobního až intimního charakteru memoárového žánru jako například paměti německé obchodnice Gluckel von Hameln⁴³ či rabína Jakoba Emdena⁴⁴.

První požadavky systematického zpracování židovských dějin se objevují až s počátky osvětenství. Poprvé se o ně pokusil francouzský kalvinistický diplomat Jacques Basnage svou sedmidílnou prací *Histoire du peuple juif depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation a l'histoire de Joseph*, vydanou v Rotterdamu v letech 1706 až 1711. Inspiroval i holandského Žida, Menachema Man Amilandera, k napsání dějin Židů v jidiš, které pod názvem *Šejris Jisroel* vyšly v Amsterdamu v roce 1743. Nicméně v židovských kruzích se další vývojová fáze zájmu o dějiny manifestuje až pod vlivem myšlení

42) Viz Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1954, či *Sabbatai Zewi: The Mystical Messiah*, University Press, Princeton, 1973.

43) Léon Poliakov (edit.), *Mémoires de Gluckel Hameln*, překlad z jidiš, naklad. Minuit, Paříž, 1971.

44) Jacob Emden, *Mémoires ou l'anti-Shabbatai Zewi*, překlad z hebrejštiny, naklad. Cerf, Paříž, 1992.

45) Moses Mendelssohn (1729–1786) je předchůdce i teoretik emancipace, duchovní vůdce německého osvíceného judaismu (haskala), předkantovský filosof, učenec a překladatel hebrejské Bible do němčiny. Viz Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, naklad. Gallimard, Paříž, 2004, či Maurice-Ruben Hayoun, *Moïse Mendelssohn*, P.U.F., Paříž, 1997.

Mosese Mendelssohna⁴⁵ a *haskaly*⁴⁶ v druhé polovině 18. století. Prostřednictvím hebrejského osvícenského časopisu *Ha-Measef*, na jehož vydávání od roku 1783 se Mendelssohn podílel, se mezi německými Židy šíří nejen články s kapitolami z jejich dějin či biografie významných židovských osobností, ale i filosofické, politické, morální či literární úvahy o významu historie. Vůdčí osobností se v tomto směru stává Naftali Zvi Weisel alias Hartwig Wessely se svou programovou výzvou ke studiu dějin uveřejněnou v jeho díle *Dibrej Šalom ve-Emet* (Slova pokoje a pravdy), které vyšlo v Berlíně v roce 1782.⁴⁷ Počátek skutečně systematické práce židovských historiků na dějinách jejich lidu se datuje až od počátku 19. století se vznikem vědy o judaismu - *Wissenschaft des Judentums*.

Literatura

- Bourel, Dominique, Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, naklad. Gallimard, Paříž, 2004.
- Emden, Jacob, Mémoires ou l'anti-Shabbataï Zewi, překlad z hebrejštiny, naklad. Cerf, Paříž, 1992.
- Goldberg, Sylvie-Anne, La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme, naklad. Albin Michel, Paříž, 2000.
- Goldberg, Sylvie-Anne a kol., Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, naklad. Cerf, Paříž, 1993.
- Hayoun, Maurice Ruben, La littérature rabbinique, Presses Universitaires de France, Paříž, 1990.
- Hayoun, Maurice-Ruben, Moïse Mendelssohn, P.U.F., Paříž, 1997.
- Neher, André, David Gans, disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho de Brahe et de Jean Kepler, naklad. Klincksieck, Paříž, 1974.
- Neusner, Jacob, „The Religious Uses of History: Judaism in First Century A.D. Palestine and Third-Century Babylonia.“, in: *History and Theory*, 5/1966, str. 153-171.
- Neusner, Jacob, Messiah in Context. The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine, Fortress Press, Philadelphie, 1984.
- Neusner, Jacob, The Christian and Judaic Invention of History, Scholars Press, Atlanta, 1990.
- Poliakov, Léon (edit.), Mémoires de Gluckel Hameln, překlad z jidiš, naklad. Minuit, Paříž, 1971.
- Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testament I., II., naklad. Kaiser Verlag, Mnichov, 1957.
- Scholem, Gershom, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, 1954.
- Scholem, Gershom, Sabbataï Zewi: The Mystical Messiah, University Press, Princeton, 1973.
- Šedinová, Jiřina, „K 450. výročí narození Davida Ganse“, in: *Židovská ročenka 1991-1992*.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, Zakhor, Jewish History and Jewish Memory, University of Washington Press, 1982.

46) *Haskala* označuje židovské osvícenské hnutí (jeho stoupenci bývají označováni jako maskilim), jež na konci 18. století vystoupilo s požadavkem přiblížit Židy i judaismus pro-fánním hodnotám nežidovského světa, tedy se snahou a-kulturace, asimilace a integrace.

47) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor*, op. cit. (franc. překl.), str. 98.