

Mgr. David Biernot, Th.D.: *Dílo R. Jehudy Levy ben Becalela jako homiletická syntéza agady, náboženské filozofie a kabaly*, habilitační práce, předložená na HTF UK v Praze 2019, 278 stran

Oponentský posudek

I. Shrnutí

Úvod

Kniha je rozvržená do čtyř velkých kapitol. Těm je předsazen stručný úvod, v němž si David Biernot, autor práce, všímá poryvů v zájmu o osobnost a dílo rabi Jehudy Levy ben Becalela (asi 1525–1609), známého též jako rabi Loew, akronymem MaHaRa“L (v posudku dál píšeme Maharal). Stručně kreslí duchovně-intelektuální mapu aškenázského židovstva 15.–17. stol., soustředěného v tomto období spíše na halachu (na agadu pouze v rozsahu daném formativními midraši a rozhodně se vyhýbajícím spekulacím), recipujícího podněty mystiky a aristotelismu „z druhé ruky“ u sefardských a italských židovských učenců.

Východiskem Biernotovy práce je teze o polaritě filosofického a mystického proudu středověkého židovství. Autor pak svou prací sleduje Maharalův myšlenkový pohyb v silovém poli těchto dvou proudů, pohyb namnoze souběžný s duchovními pohyby většinové křesťanské společnosti, jejíž recepce Aristotela zůstala zvěčněná ve scholastice. Jak autor prozradí hned v úvodu práce a jak bohatě doloží v jejím průběhu, Maharalův přístup „prvky kabalistického a nábožensko-filozofického diskurzu snoubí do syntézy, jež slouží k interpretaci agadicko-midrašického materiálu rabínské literatury Mišny a Talmudu a posílení jeho relevance pro dobovou židovskou spiritualitu.“ (s.10)

První kapitola se ohlašuje jako Maharalova biografie. Namísto plnokrevného portrétu učence však autor odkáže na nejnovější maharalovskou monografii Pavla Sládka a sám se, prakticky až do konce kapitoly, soustředí na metodologickou reflexe možností a úskalí každé biografie, resp. historiografie. Historiografické přístupy třídí na a) tradiční, „tvrdé“, rankeovské či *rekonstruktionistické*, b) *konstruktivistické*, přiznaně určené nějakou soudobou agendou, a c) *dekonstruktivistické*, které pracují se synchronními epistémami, dobovými diskurzů, mezi nimiž není možná diachronní komunikace, neboť v příbězích, které si člověk o minulosti vypráví, zůstává napořád uvnitř svého vlastního epistémé.

Stručně informuje o dosavadních pokusech o Maharalovu biografii počínaje Maharalovým mladším současníkem Davidem Gansem, přes genealogickou práci Meira Perelse (1827), první kritickou monografii Nathana Grüna (1885) až po syntetickou práci Frederica Thierbergera (1954). Se zájmem ortodoxních kruhů kontrastuje nezájem *Wissenschaft ded Judentums*: Leopold Zunz píše raději – přímo programově – biografii Azarji dei Rossiho.

Z nedávno současných autorů se Biernot zastavuje u maharalovského portrétu André Nehera. Považuje ho za názornou ukázkou dekonstruktivistické teze o neprolnutelnosti diskurzů. Neherův Maharal vydechuje renezanční humanismus, zabarvený po Martinu Buberovi personalismem a po Abrahamu J. Heschelovi existencialismem.

Nakonec se k Maharalovi obrací optikou hermeneutiky podezření, která umožňuje nahlednout za fasádu proklamovaných pravidel. Za předpokladu (ovšem sporného) všeobecné známosti Maharalovy rabínské kariéry, jejích základních dat a jejích nejdůležitějších zlomů, se pouští do foucaultovsky pojaté analýzy rabínského diskurzu (*epistémé*) jakožto svérázného nástroje distribuce moci (s. 49nn). Ke konci kapitoly (s. 55nn) zopakuje své odhodlání vymanit se ze schleiermacherovsky a diltheyovsky, romanticky na autora a jeho svět zaměřené interpretace (tedy nakonec i té Sládkovy) – a namísto toho uplatnit přístup poststrukturalistický, inspirovaný Michelelem Foucaulem a Paulem Ricoeuem, jemuž půjde svět, který projektuje text jako takový. „V této studii mi tedy nejde o porozumění Maharalově osobnosti a myšlení, nýbrž specifickému eklekticko-syntetickému diskurzu jeho díla, ve kterém se setkává agadická látka rabínské literatury s tradicemi náboženské filozofie a kabaly.“ (s. 65)

Ve druhé kapitole je představen zápas mezi filosofií a mystikou, odehrávající se „v diskurzu Maharalova díla“. Nejprve se věnuje vlivu *náboženské filosofie* (po té, kdy na mnoha stránkách vysvětlí nepřipadnost takového označení, takže by přesněji bylo mluvit o myšlení aristotelismem inspirovaném a Maimonidem legitimizovaným, viz s. 67nn). Autor představí Rambamův koncept Boží jednosti a z ní plynoucí a) náhodně mnohoznačné predikce jeho atributů a b) věčné vyvěrání všeho existujícího, jež je ovšem v napětí s biblickou představou stvoření z ničeho. Maharalovi zprostředkoval tento typ myšlení jeho starší současník a krajan Moše Isserles, a to ve své knize *Sefer torat ha-ola*.

Poté se obrátí k Maharalově recepci kabaly, svérázně fúze rabínské agady a novoplatonismu. Aškenázům její znalost zprostředkovali především italská nebo v Itálii publikující sefardští učenci jako Menachem Rencati, Jehuda Chajat nebo Meir ibn Gabaj. Otázku, do jaké míry se Maharal s díly sefardských učenců seznámil přímo nebo jen prostřednictvím Isserlesových prací, autor ponechává otevřenou.

Krajně obezřetný je podle něj Maharal tam, kde by měl přitakat zoharické teosofii (s.84nn). Spolu s ibn Gabajem ale souhlasí v odporu proti Maimonidovu racionalismu, který vede ke gnostickému pohrdání tělem. Maharal ovšem potlačuje erotickou metaforiku kabalistické tvorby. Cituje-li Zohar, jako v případě sporu o konzumaci nežidovského vína, pak především proto, aby „didakticky“ (s. 88) podepřel svůj separatistický argument (omezit styky s Nežidy). Syntézu sefardské filosofie a kabaly – neboli židovského aristotelismu a židovského novoplatonismu – s tradičním rabinismem představuje podle autora Maharalova kosmologie (představená ovšem poněkud nepochopitelně v kapitole nadepsané jako Antropologie Maharalova díla, s. 90). Maharal opatrně pracuje s kosmologickými představami jmenovaných systémů, především s třípatrovou strukturou horního světa, nebeských sfér a spodního světa (s. 97). Ta mu v rámci *sémiotiky podobnosti* umožní pracovat s analogií, myšlenkovou maticí „jak nahoře, tak dole“.

Třetí kapitola se zabývá mírou Maharalovy „renezančnosti“. Podstatu renezančnosti vidí podle Paula Oskara Kristellera v tom, že evropským elitám připomněla odkaz antiky, myslitelům pak zejména Platóna a Aristotela. Podíleli se na tomto znovuobjevení antiky také Židé? Autor spolu s Giuseppem Veltrim odhaluje potřebu historiků dokázat zapojení Židů do evropské rene-

zanční kultury jako projev traumatu z antisemitských zločinů národního socialismu (s. 127). Zápis v památku hugenota Jacquesa Bongara svědčí o tom, že se v Praze s Maharalem setkal a ten zvědavému učenci zprostředkoval učitele hebrejštiny. Jinak byl ovšem Maharal spíše odpůrcem toho, aby byli Nežidé vyučováni Tóře (*Chidušej agadot* 3, fol. 164-165).

Autor zevrubně představí dílo Leona Ebreja *Dialoghi d'Amore* (s. 131-132), synkretické oslavy lásky, v níž vystupují jak Hospodin v podobě Demogorgona, tak bohové řecké mytologie. A ovšem dílo Azarji dei Rossiho *Meor Ejnaim*, v němž renezanční myslitel přemýšlí o povaze lidského poznání a jeho vztahu ke zjevení, konkrétně k Tóře (132-141).

Ačkoliv Azarja své kroky opakovaně legitimizuje odkazem k Maimonidovi, Maharal v práci *Beer ha-gola* dei Rossiho projekt příkře odmítne. Toto Maharalovo „Ne“ dei Rossiho epistemologické toleranci autor práce představuje – a dle názoru oponenta jde o převratný poznatek – jako paralelu Lutherova příkrého odmítnutí Erasmoveho traktátu *O svobodné vůli*. (s. 155).

S takovým profilem ovšem bledne Neherův obrázek Maharala jako renezančního humanisty. Autor ukazuje, jak si Neher – ve svém poválečném kontextu pochopitelně a v přiznaném navázání na Heschela a Bubera – přihřívá polívčičku principiálního odporu k filosofickému proudu „smrti člověka“, odstartované Heideggerovým *Dopisem o humanismu*. Jenže Maharal, připomene Biernot, nikdy nepřistoupí na renezanční zaměnitelnost (či alespoň přeložitelnost) přirozeného zákona a Mojžíšovy Tóry. Analogicky rozpakům nad vynálezem písma v dialogu Faidros, vyjadřuje Maharal rozpaky nad vynálezem knihtisku. Lituje, že edici podvrátných textů Azarji dei Rossino nezakázala cenzura.

Kapitola je tedy pádným odmítnutím zarovnávání Maharala do řady renezančních myslitelů. Klíčem k porozumění Maharalovi musí být porozumění nitrožidovské spíše než renezančně evropské diskuse.

Čtvrtá kapitola proto navazuje na předchozí kapitolu a Maharala vykreslí jako svébytného nositele aškenázské, zejména polské učenosti 16. století. Ta ovšem stojí ve stínu Mošeho Isserlese, který ve svém díle *Ha-mapa* svým krajanům zpřítomnil *Šulchan aruch* Josefa Kara a v knize *Torat ha-ola* svému kulturnímu okruhu filosofii Maimonidovu. Právě proti ní se Maharal vymezí. Půjde přitom o biblické zázraky (konkrétně přechod Rákosovým mořem), s nimž má Isserles problém, protože představují narušení Bohem při stvoření daného řádu. Proti jeho pojetí zázraků jako předjednaných výjimek z tohoto Řádu je Maharal přesvědčen, že Bůh nic nemusí předjednat, protože jeho vůle působí, že veškeré změny k lepšímu (jako v uvedeném případě záchrana Izraele před pronásledovateli) odpovídají Řádu, který ovšem Maharal neváhá ztožnit s Tórou, s. 246nn. Autor zde navrhuje další paralelu s učením Martina Luthera: Maharalovo vyzdvižení aktuální Boží vůle odpovídá pozdně nominalistické distinkci Boží *potentia absoluta* (moc, zahrnující i to, co by Bůh udělat mohl, ale nechce) a *potentia ordinata* (moc zřízená, působící v dějinách a proměňující je v dějiny spásy). Tak jako Maharal odmítá podřídit Boha, který jedná v Bibli (*potentia ordinata*), nějaké vyšší moci, tak také Luther odmítá podřídit Boha evangelia hypoteticky možnému a Lutherem vši silou potlačovanému *deu absconditu*. Dalším postavou, na níž Maharal reaguje, byl Eliezer Aškenazi, kosmopolitní racionalista, jehož kniha *Maase ha-Šem* jej vyprovokovala k hněvivému protestu. Celá roztržka je překvapivá, protože ideově si Aškenaziho *Maase ha-Šem* a Maharalovy *Gvurot ha-Šem* nejsou tak vzdáleny. Spíše se zdá, že šlo o rivalitu dvou lokálních duchovních autorit.

II. Zhodnocení

Práce Davida Biernota naprosto výjimečným způsobem zakresluje analyzované poznatky do současné rozpravy humanitních věd po „jazykovém obratu“. Autor se odmítá usadit na jedné, nereflektované pozici, z níž by předmět svého bádání pozoroval, nýbrž neustále prověřuje a zvažuje svá vlastní metodologická východiska. S neuvěřitelnou šíří záběru přemýšlí o obecných principech, kterých jsou popisované jevy manifestacemi. Přemýšlí o sousedních kulturních okruzích, v případě Maharalova díla a důrazů tedy o renezančním humanismu, ale také o scholastice či Lutherově reformaci.

Tato šíře záběru ovšem ovšem někdy poněkud znehledňuje jeho argumentační linii. Autor bez varování odbíhá k metodologickým úvahám nebo detailním informacím o postavách a okolnostech, které tvořily kontext Maharalova působení. Zvláště frustrující je tato myšlenková rozbíhavost v první kapitole, která měla představit Maharalovu biografii. Čtenář si ji nakonec musí najít v jiných publikacích, neboť jej autor odpočátku a opakovaně ubezpečuje, že z metodologického hlediska stejně žádnou objektivní biografii není možné napsat. Hypertrofie autorovy metodologické sebereflexe pokračuje ve všech následujících kapitolách.

Od s. 48 autor popisuje Maharalovo působení jako správce a učitele obce. Čtenář je přizván k strukturalistické úvaze o vědění jakožto funkci současného rozložení moci. To by jistě bylo vrcholně zajímavé, autor by se ale musel snížit k tomu, aby alespoň v hrubých rysech popsal organizaci raně novověkého židovství v Čechách (a zvláště v Praze) a načrtl jeho systém vzdělávání, uvedl základní data Maharalova působení, nejdůležitější zlomy jeho života a jejich odraz v Maharalově díle (samozřejmě lze namítnout, že vyhodnocení *nejdůležitějšího* se vždy děje z hlediska soudobého epistémé, takže o důležitosti v Maharalově době to neříká vůbec nic, ale přesto snad je možné stanovit důležitost epizod Maharalova života alespoň podle toho, do jaké míry mají bezprostřední vliv na jeho další biografické etapy).

Podobně frustrující je absence jakékoli bližší informace k Maharalově vystoupení proti nadlerismu (50nn), kterýžto jev ovšem není vysvětlen ani etymologicky, ani zakreslen do Maharalovy doby. Přitom by to vzhledem k tomu, že se objevuje v souvislosti s Maharalovým bolestným konfliktem s jeho vlastním synem Becalelem, bylo zajímavé.

Také v kapitole 2.1, věnované vlivu náboženské filosofie na Maharala, se čtenář musí smířit s tím, že se bez varování ocitne uprostřed rozpravy o Maimonidově aristotelismu a nuancích jeho pojetí *činného rozumu* s občasnými odskoky k Ludwigu Feuerbachovi a Karlu Jaspersovi (s. 68). Když přijde na Maharalovu antropologii a spor maimonidovského racionalismu a kabalistické erotizující tělesnosti, radí se zase náhle autor se soudobým Maurice Merleau-Pontym (s. 102), aniž by však byl filosof nějak blíže představen a aniž by paralela jeho důrazů a „karnalita“ kabaly byla nějak vyhodnocena.

O něco lepší je situace v kapitole 3, která se kriticky vyrovnává s Neherovým uchopením Maharala (s. 113nn). Autor dovedně rozkrývá myšlenkový svět francouzského humanisty, popisuje, jak jej ovlivnili Martin Buber a Abraham J. Heschel. Tento exkurz je však značně nepro-

porční k tomu, co se čtenář nakonec dozví o Maharalovi a jeho vztahu k renezanci. Ne-
pochopitelně rozsáhlé a bez zřejmého vztahu k základní argumentační linii jsou stránky vě-
nované životu a dílu – o sobě jistě vrcholně zajímavého – Jehudy Arje Avravana alias Leona
Ebrea a jeho *Dialogů*. Totéž lze říci v úvodu ke čtvrté kapitole, kde autor na 20 stranách před-
stavuje maimonidovskými vzdělanými žáky Moše Isserlese, aniž by přesněji popsal a textově doložil,
v čem Maharala ovlivnili. A totéž o dalších dvaceti stranách, na nichž představí dílo Eliezera
Aškenaziho (s. 209–229), opět však bez výslovného navázání na základní napřažení Maharalovo.

K práci lze uvést některé další, spíše drobnější výhrady:

Když hovoří o hermeneutice podezření, zmiňuje autor postavu Antonia Salieriho v
románovém ztvárnění Petera Schaeffera (s.46), hudebníka maskujícího své ambice na odiv-
stavěnou zbožnost, která se však ve chvíli krize zhoupne ve svůj pravý opak. Význam her-
meneutiky podezření pak autor v této souvislosti vidí v tom, že „může vrhnout světlo také na
subtilnější podoby sebeklamu zakrývající před námi samými motivy, které inspirují naše
jednání.“ Je škoda, že tuto hermeneutiku neuplatní na samotného Schaeffera. Pak by získal
nuancovanější portrét hudebníka než ten, který Schaeffer a Miloš Forman potřebovali jako
černou folii pro svůj portrét Mozarta.

Když v českém prostředí poučeně hovoří o Martinu Lutherovi, je chybou nevyrovnat se s
jejich interprety kalibru Amédea Molnára či Martina Wernische. Navíc na klíčové místě
pracuje s jeho traktátem *De servo arbitrio*, který ale od roku 2019 máme v kvalitním českém
překladu. A k překladům: také Foucaultovu *Archeologii vědění* (s. 24 aj.) máme česky.

Místy se poněkud rozcházejí nadpisy s vlastním obsahem knih. V kapitole 4.2 autor obsáhle
představí práce Isserlesových žáků. Následující kapitola je nadepsaná *4.3 Maase ha-Šem Eliezer-
a Aškenaziho jako semi-racionalistický biblický komentář* (s. 209), ve skutečnosti ale pokračuje
líčením vztahů Maharala s Isserlesovými žáky.

V argumentačním zápalu se objeví komicky znějící, formulace takto např. na s. 93 hovoří o
„návratu duše do duchovního světa, ze kterého vyemanovala“.

Anebo překlep, když hovoří o novokřtěneckých sektách, tu a tam blízkých židovství (s. 116),
říká „někteři novokřtenci vykazovali také zjevně *antinomní* a judaizující tendence“ -- správně
ovšem má být *nomizující*.

A přece: převratné svým zacílením, hloubkou a šíří

Výše jsme uvedli řadu kritických připomínek k dílčím nedostatkům i k celkovému provedení
práce. Tyto připomínky by ale neměly zastřít, že jde o vysoce kvalitní akademickou práci.

Jde o práci převratnou svou ambicí napsat portrét učence alternativně, ne jako empirickou re-
konstrukci hrdiny, ne jako explikativně motivované dramatické zvrácení podle jedné z Whi-
tových osnov, ne jako vcítění se do světa autorů, ale jako *rekonstrukci Maharalova diskurzu*.
Takový přístup je v domácím prostředí stále novátorský a odvaha k němu dle názoru oponenta
vyváží řadu chyb, které jsou autorovi vytčeny v předchozích odstavcích.

Práce odhaluje a dokládá některé dosud neznámé paralely v myšlení Maharala a Luthera, vyrůstající zřejmě ze sdíleného pozdně-scholastického diskurzu 16.století, které jsou přesvědčivé, dle názoru recenzenta dosud neznámé a bezesporu by zasloužily samostatnou studii. Odvaha vzklenout mosty mezi disciplínami, které spolu obvykle příliš nekomunikují (judaistikou a dějinami dogmatu), zaslouží v době zostřující se specializace hlasitého ocenění.

Práce je postavená na rozdáhlé práci s primárním texty. Ať již jde o Maharalovy, Mimonidovy, Isserlesovy, dei Rossiho, Aškenaziho texty, autor pracuje s hebrejskými originály, jejichž vlastní překlady uvádí v těle textu nebo v poznámkách pod čarou. Nejde přitom o překlady pouhých termínů (ty naopak v argumentaci chybějí a autora ani později editora knižního vydání by přitom nestálo příliš práce hebrejské originály v kvadrátním písmu uvést v závorce), ale o vytříbený překlad rozsáhlých pasáží těchto textů.

Nadprůměrný, vpravdě světový, je také autorův rozhled po současné relevantní sekundární, většinou samozřejmě zahraniční a cizojazyčné, literatuře. Autor s jejími autory vstupuje do rozhovoru a jejich výtěžky aplikuje na svůj vlastní výzkum.

III. Závěr

Očekávám, že se při projednání práce autor vysloví ke kritizovaným nedostatkům práce. Před tím, než bude práce publikována (což rozhodně doporučuji), navrhuji práci přepracovat tak, aby byla čtenářsky přátelštější a „nízkoprahovější“ (mnohé vysvětlit, ledacos vypustit). To už ale budou další osudy této práce. Její nejbližší funkcí je doložit způsobilost svého autora, aby úspěšně obstál v habilitačním řízení. Dle názoru oponenta tato práce autorovu způsobilost jednoznačně dokládá.

Ve Staré Boleslavi 31.1. 2021
Doc. Petr Sláma, Ph.D.