

**Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky**

Obor: Hebraistika

Diplomová práce

Autor: Magdalena Křížová

Název práce:

Historický midraš *Sefer Josipon* (10. století). Literárněhistorická analýza textu

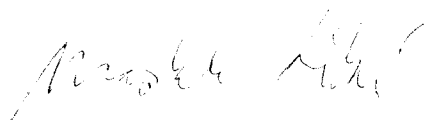
Historical Midrash *Sefer Josippon* (10th Century). A Critical Analysis of the Text

Vedoucí diplomové práce: Doc. PhDr. Jiřina Šedinová, CSc.

Rok podání práce: 2007

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.

A handwritten signature in cursive script, appearing to read 'Miroslava Křížová', written in black ink.

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala svým kolegům a přátelům, kteří mně s touto prací vydatně pomohli: Ivetě Cermanové a Tereze Černé za pomoc při mnohdy svízelném shánění literatury, Šárce Doležalové a Ditě Šnajdrové za obětavé přečtení a opravení konečného textu a Danielu Weidenhofferovi za podporu v nejtěžších chvílích. Můj největší dík však patří doc. Jiríně Šedinové za trpělivou pomoc, cenné připomínky, povzbuzení a vstřícnost při vedení této práce.

Obsah

1. Úvod.....	5
1.1. Stav bádání	5
1.2. Cíle a struktura práce.....	8
1.3. Způsob citace a přepis jmen a názvů.....	9
1.4. Poznámka k transkripci hebrejštiny	10
2. Problém geneze textu knihy <i>Josipon</i>	12
2.1. Obsah, název a autorství knihy <i>Josipon</i>	12
2.2. Textové verze <i>Josipona</i> a dějiny tradice textu	20
2.2.1. Text knihy <i>Josipon</i> v nejstarších tištěných edicích	20
2.2.2. Kniha <i>Josipon</i> v arabském překladu a v tzv. Jerachmeelově kronice	26
2.2.3. Flussserova konstrukce vývoje textu <i>Josipona</i>	33
2.3. Prameny a předlohy knihy <i>Josipon</i>	39
2.4. Doba a místo sepsání knihy <i>Josipon</i>	49
3. Kniha <i>Josipon</i> v kontextu středověké hebrejské literatury	58
3.1. Jazyk knihy <i>Josipon</i>	58
3.1.1. Hebrejštiny ve středověku jako literární jazyk	58
3.1.2. Charakteristika hebrejštiny knihy <i>Josipon</i>	64
3.2. <i>Josipon</i> v kontextu středověké historiografie.....	72
3.2.1. <i>Josipon</i> – midraš, či historiografie?.....	72
3.2.2. <i>Josipon</i> a problém středověkého dějepisceví	77
4. Překlad vybraných úryvků <i>Josipona</i>	83
4.1. Příběh Zerubabela a dvou pážat	84
4.2. Smrt bratrů Aristobúla a Antigona	91
4.3. Občanská válka v Jeruzalémě a Josefův nářek nad městem	95
5. Závěr.....	102
6. Použitá literatura	106
Resumé	115
Summary	116
Příloha – text překládaných ukázek	118

1. Úvod

1.1. Stav bádání

Hebrejská kronika – nebo, podle některých, spíše historický midraš – tradovaná pod názvem *Josipon* patří bezpochyby k vrcholům středověké hebrejsky psané prózy. Vedle nesporných literárních kvalit, často zdůrazňované „čistoty“ biblického jazyka, jímž je kniha psána, a úctyhodného rozsahu (v nejčastěji vydávané podobě má její text zhruba 400 tiskových stran, starší verze jsou asi o třetinu kratší) je pozoruhodná také svým obsahovým zaměřením a svými dalšími osudy v dějinách židovského i nežidovského písemnictví. Její význam v židovské tradici byl dán zejména skutečností, že po celý středověk představovala prakticky jediný pramen pro dějiny Druhého chrámu, neboť jak Bible, tak Talmud a midrašická literatura v tomto ohledu přinášely nanejvýše kusé a nesouvislé informace. Kniha *Josipon* tak mohla sloužit jako základ pro komentátory Bible a Talmudu a pro rabínské učence – včetně takových autorit, jako byli rabi Geršom, Raši, Nachmanides – i pro všechny pozdější středověké židovské historiografy, kteří se při líčení událostí tohoto období opírali takřka výhradně o *Josipona* či o jeho pozdější přepracování. Pro svůj čtivý charakter a poutavost byl *Josipon* nejen studován učenici, ale značné oblibě se těšil i mezi prostými lidovými vrstvami; z téhož důvodu se zřejmě také ujal v prostředí křesťanské Evropy, kde byl přeložen do latiny i do řady národních jazyků. Konečně se *Josipon* jakožto adaptace značné části díla Josepha Flavia zasloužil ve středověku o znovuoživení tohoto autora pro židovskou kulturu a literaturu, a co více, dokonce i o jistou rehabilitaci této rozporuplné osobnosti, která byla v rámci rabínského judaismu nejprve zavržena a posléze zcela zapomenuta. Nového uznání a jakéhosi „druhého života“ v židovské národní paměti se Josephovi dostalo až díky autoritě a oblibě knihy *Josipon*, která mu byla pod nesprávným jménem Josef ben Gorion po staletí připisována.

Již z výše naznačených poznámek je patrné, o jak významné dílo z hlediska dějin židovské literatury se jedná. Přehlednout je pochopitelně nemohla ani v 19. století vznikající vědecká hebraistika a judaistika, která ovšem na *Josipona* často zahlížela jako na výplod „lidové“ kultury, charakteristický svým midrašistickým nehistorickým přístupem.¹ V první fázi,² vyznačované jmény filologů a badatelů jako byli Leopold Zunz, Hermann Vogelstein či Adolf Neubauer, se hebraisté zaměřili především na otázku doby a místa sepsání díla, k čemuž se později přidružilo i související zkoumání *Josiponových* pramenů; Moritz Steinschneider ve svém převážně bibliografickém díle

¹ Příkladem zvláště negativního hodnocení knihy *Josipon* je pojednání u protestantského hebraisty Franze Delitzsche (1936, s. 37nn.).

² Nutno poznamenat, že příslušníci *Wissenschaft des Judentums* měli v otázce *Josipona* na co navazovat. Již křesťanští hebraisté období humanismu Josephus Justus Scaliger (16. stol.) a Jacques Basnage (17. stol.) odhalili nepravdivost připsání knihy *Josipon* Josephu Flaviovi a vyslovili domněnku, že *Josipon* byl napsán ve středověku (viz str. 16 a 51 této práce).

zmapoval známá tištěná vydání v hebrejštině i v dalších jazycích.³ Zatímco výše jmenovaní badatelé povětšinou shodně datovali sepsání knihy *Josipon* do doby raného středověku v Evropě (většinou do 8. až 10. století), německý filolog Konrad Trieber se v podnětné studii pokusil dokázat původ mnohem ranější, totiž pozdně-antický; v souvislosti s tím se rovněž domníval, že knize *Josipon* je třeba přiznat mnohem podstatnější historicko-pramenný význam, než se do té doby soudilo.⁴ Na Trieberův příspěvek reagoval vzápětí Siegmund Fraenkel, který zpochybnil jeho závěry především na základě analýzy pozdních jazykových prvků knihy *Josipon*.⁵ Na přelomu 19. a 20. století byl dále zkoumán vztah hebrejského *Josipona* k jeho arabské verzi, přičemž základní teze zde představili Heinrich Graetz a Konrad Wellhausen;⁶ ti vyslovili domněnku, že arabská verze vznikla dříve a sloužila jako předloha nejstaršímu jádru *Josipona*.

Diskuse o původní podobě knihy *Josipon*, o jejích pramenech a především o době a místě jejího vzniku trvala mnoho desetiletí, aniž by se dosáhlo shody. Názor Zunzův, podle něhož byl *Josipon* sepsán kolem poloviny 10. století v jižní Itálii, byl sice přijímán širokou vědeckou obcí, o to hlasitěji však volali oponenti po jeho revizi. Američtí badatelé sdružení kolem časopisu *Jewish Quarterly Review* Solomon Zeitlin a Abraham Neuman⁷ se domnívali nalézt důkazy pro ranou dataci v jeho užití některých starověkých spisů, jež neprošly sítím středověkého zájmu o antickou literaturu a do dob pozdějších se nedochovaly, a jejich hypotéza našla nemalý počet stoupců. Vedle toho byla pozornost nadále věnována identifikaci *Josiponových* pramenů, přičemž zkoumán byl vztah k řeckému Josephovi (Jacob Reiner), ke klasickým dílům latinské literatury (Jicchak Baer, Ariel Toaff), k různým verzím tzv. *Románu o Alexandrovi* (David Flusser, Luitpold Wallach), k apokryfní literatuře (Abraham Neuman, Ariel Toaff) atd.⁸

V této složité debatě se ozývalo stále častěji volání po chybějícím kritickém vydání, jež by vzhledem k bohaté a rozvětvené tradici textu a k množství velmi odlišných verzí, v nichž se *Josipon*

³ Problematice *Josipona* se uvedení badatelé věnují např. in: Zunz 1892, s. 154–163; Vogelstein–Rieger 1895, s. 184–209; Neubauer 1899a, s. 355–361; *tentýž* 1899b, s. 364–368; Steinschneider 1905, s. 28–33. Jejich přínos v bádání kolem knihy *Josipon* bude připomenut v příslušných kapitolách (totéž platí i o autorech citovaných v poznámkách níže).

⁴ Trieber 1895, s. 381–409.

⁵ Fraenkel 1896, s. 418–422.

⁶ Wellhausen 1897, s. 3–50; Graetz 1909, s. 264n. a 336nn.

⁷ Zeitlin 1930, s. 32–40; *tentýž* 1963, s. 277–297; Neuman, A. 1950, s. 637–667; *tentýž* 1952, s. 1–26.

⁸ Nejvýznamnější těchto badatelů k *Josiponovi* jsou: Reiner 167, s. 126–142; *tentýž* 1969, s. 128–146 (avšak základní studii Reinerovou k tomuto tématu, mně bohužel nedostupnou, je jeho doktorská disertační práce *The Jewish War: Variations in the Historical Narratives in the Texts of Josephus and the Josippon*, Dropsie College, Philadelphia 1972; cit. u Feldmana 1984, s. 57); Baer 1949, s. 178–205; Toaff 1964, s. 41–46; *tentýž* 1969, s. 25–45; Neuman, A. 1952, s. 1–26; Flusser 1956, s. 165–184 a dále studie citované v následující poznámce; Wallach 1938, s. 190–198; *tentýž* 1947, s. 407–422.

dochoval, mohlo pomoci rozřešit řadu sporů a nejasností. Onu dlouho očekávanou kritickou edici, doplněnou o vysvětlující poznámky, rejstříky, kritický aparát a obsáhlou monografií, tvořící její druhý svazek, nakonec v roce 1978 po pečlivé a dlouholeté přípravě vydal David Flusser (studiu rukopisných a tištěných verzí se věnoval od konce 2. světové války a po desetiletí výsledky své práce průběžně publikoval v několika studiích).⁹ Přínos Flusserův k našim znalostem o genezi knihy *Josipon* je nedocenitelný: popsal dějiny tradice textu a jeho postupného rozšiřování a přepracovávání, kterýžto proces prodloužil původní rukopisné znění textu o plnou třetinu do podoby tzv. „dlouhé redakce“, která byla po dlouhou dobu jedinou známou a vydávanou podobou textu. Rekonstruovanou podobu *Josipona* posléze analyzoval po stránce literární i pramenné a našel rovněž v jednom z rukopisů poznámku, která pravděpodobně pocházela z ruky autorovy a uchovala nám zřejmé datum sepsání *Josipona*, totiž rok 953.

Ani tímto Flusserovým badatelským a editorským počinem však nebyla diskuse kolem *Josipona* definitivně uzavřena. Vedle pokračujícího sporu o době jeho sepsání, kterou chtějí někteří posunout hlouběji do minulosti, zhruba na přelom 9. a 10. století,¹⁰ byla dále studována především problematika vzájemného časového vztahu a závislosti hebrejského *Josipona*, jeho arabského překladu a arabské verze knih *Makabejských*. Této otázce se věnovala v doktorské práci a v několika článcích izraelská filoložka Šulamit Sela, která se v tomto bodě významným způsobem rozešla s hypotézou Flusserovou – došla totiž k závěru, že *Josipon* nevznikl původně jako celistvé dílo, nýbrž že jeho jádrem jsou právě zmíněné arabské verze textu, později přeložené do hebrejštiny, upravené a dále rozšiřované.¹¹ Nejnovější studie k *Josiponovi* se dále zaměřují na pozdější vliv knihy *Josipon* a na její recepci: zmínit zde můžeme příspěvky Eleny Loewenthal a Nadji Zeldes k významu *Josipona* ve vztahu Židů a křesťanů v oblasti dnešní Itálie.¹² Nejdůkladněji se *Josiponem* v posledních letech zabýval americký badatel Steven Bowman, jehož doménou je židovská kultura a vzdělanost v oblasti Byzance a později moderního Řecka: kromě avizovaného anglického překladu knihy se Bowman problematice *Josipona* věnoval z různých úhlů v několika inspirativních článcích, které odrážejí jeho zájem o moderní „hermeneutickou“ interpretaci literárních postupů a také o pozdější osudy díla v rámci dějin hebrejského písemnictví.¹³

⁹ Flusser 1978 a 1980: průběžně Flusser publikoval výsledky své práce v dalších studiích (především 1953, s. 109–126; 1959, s. 458–463; 1974, s. 122–132; 1987, s. 356–397). Kritickou edici vydal již dříve Chajim Hominer (Jerušalajim, *Hoca'at Hominer* 1956), ta se však opírá i ve svém kritickém aparátu pouze o tři základní tištěná vydání a nebyla tak dostatečná pro vědecké potřeby výzkumu (ke kritice viz níže, pozn. 38 této práce).

¹⁰ Viz především Bonfil 1983, s. 155nn. a dále články citované u Bowmana 1994, s. 351 a 354.

¹¹ Sela 1992, s. 138–143, a dále její práce citovaná u Bowmana 1994, s. 356nn.

¹² Lowenthal 1987, s. 105–124; Zeldes 2006, s. 169–177; srv. dále články a studie italských a španělských badatelů uváděné v internetové bibliografické databázi Rambí se zaměřením na hebraistická studia (<http://jnul.huji.ac.il/rambi/>).

¹³ Bowman 1987, s. 370–377; a dále *tenýž* 1993, s. 280–294; 1994, s. 349–359; 1995, s. 23–51.

1.2. Cíle a struktura práce

Jelikož přispět nějakým způsobem do této namnoze již uzavřené a vysoce specializované diskuse se jeví nad možností této práce, bude naším záměrem především podat ucelený, uspořádaný a kritický souhrn dosavadních výsledků studia knihy *Josipon*, a to zejména v těch bodech, kde je vědecká debata již natolik složitá a nepřehledná, že začíná být nesnadné se v souboji argumentů a jednotlivých přístupů orientovat. Soustředit se přitom budeme zejména na otázky, kolem nichž vznikla největší kontroverze a které v jistém smyslu nebyly zodpovězeny dodnes, ačkoliv jejich význam pro pochopení místa tohoto díla v rámci židovské literatury je klíčový. Základní problém, kolem něhož se všechny otázky soustřeďují, lze formulovat takto: kdy a v jaké podobě byla napsána kniha *Josipon*? Jak uvidíme, řešení tohoto problému se tříští do mnoha podotázek v závislosti na tom, kde všude hledali badatelé podpůrné argumenty pro své teorie. Na řadu tak přichází studium pramenů *Josipona*, neboť právě ty mohou vypovídat o stáří knihy, a to zvláště v případě, pokud by se prokázala autorova závislost na některých textech, které se do středověku nedochovaly nebo byly v této době málo rozšířené. Významné je samozřejmě zjištění původní podoby textu (čili *Ur-textu*) – a to tím spíše, že naprostá většina názorů o době vzniku knihy se opírá o doklady nalezené uvnitř díla samotného a spory proto bývají vedeny i o to, zda je ta či ona rozhodující pasáž jeho původní součástí, či nikoliv. Navíc přijmeme-li názor, že *Josipon* nevznikl naráz jako souvislé dílo jednoho autora, nýbrž spojením více samostatných textů či postupným rozpracováváním nejstaršího jádra, pak se ukáže, že celá diskuse kolem doby sepsání postrádá jakýkoliv smysl. Do třetice svou roli může hrát název, pod nímž byla kniha v samých počátcích známá, neboť pro určení doby vzniku jsou nanejvýše podstatná různá externí svědectví a zmínky u jiných autorů.

Výše zmíněné okruhy otázek budou v podstatě tvořit rámeček prvního oddílu této práce, která se zabývá čistě historicky problémem geneze textu, tj. jeho vzniku a původní podoby. Poté, co velmi stručně nastíníme obsah knihy *Josipon*, zaměříme se na problematiku názvu a autorství knihy *Josipon*, přičemž hlavním naším cílem bude zjistit, kdy přibližně a z jakých důvodů bylo dílo připsáno „Josefu ben Gorionovi“, tedy Josephu Flaviovi (kapitola 2.1). Následně se budeme věnovat problému různých textových verzí, jejich pořadí a dochování; v této souvislosti bude nutné zevrubněji nastínit i vztah *Josipona* k tzv. *Jerachmeelově kronice* a k arabské verzi textu a pochopitelně také zhodnotit názory, které vidí v *Josiponovi* dílo složené z více textů staršího původu (kapitoly 2.2.1–2.2.3.). Na to navážeme kapitolou analyzující literární prameny a předlohy, kterých autor (či autoři) při psaní knihy využili (kapitola 2.3) a teprve poté budeme mít připravenou půdu na to, abychom se důkladněji zabývali srovnáním různých názorů na dobu vzniku díla (kapitola 2.4.).

Následující druhý oddíl se zaměřuje na dva vybrané aspekty knihy *Josipon* z hlediska literárního – zkoumán je zde autorův jazyk a styl (kapitola 3.1) a rovněž význam *Josipona* jakožto díla

historiografického (kapitola 3.2.). Obě tato témata sledujeme především z pohledu jeho postavení v kontextu středověké židovské literární produkce. V případě jazyka nás zajímá především volba biblické hebrejštiny, jejíž užití v době evropského raného středověku nebylo ještě samozřejmostí. Sledujeme zde rovněž, do jaké míry se autorovi podařilo uchovat čistotu biblického jazyka, jakých stylistických prostředků užívá a nakolik se mu daří využít slovního a stylistického bohatství této vrstvy hebrejštiny. V kapitole věnované místu *Josipona* v rámci středověkého židovského dějepisectví se náš zájem bude soustředit na žánrové zařazení knihy (totiž zdali se jedná o dílo midrašistické, či v přísném slova smyslu historiografické, a nakolik je namístě *Josipona* charakterizovat spíše jako sekulární „zábavný“ typ literatury) a dále její vztah k ostatním hebrejsky psaným textům, které obvykle bývají označovány za zástupce středověké historiografické produkce. Konečně třetí oddíl, který obsahuje komentovaný překlad tří epizodických ukázek z rozsáhlého textu knihy *Josipon*, by měl sloužit jako ilustrace autorova stylu, literárních technik, práce s jazykem a způsobu zacházení s literárními předlohami.

Výše zmíněná témata všech tří oddílů byla záměrně zvolena tak, aby postihla literárně-historický problém knihy *Josipon* v co největší šíři a úplnosti. Bohužel nám omezený rozsah této práce neumožnil zabývat se některými poměrně důležitými otázkami či naopak okrajovými, ovšem zajímavými problémy. Nevěnujeme se například mapování recepce knihy *Josipon* v židovských, křesťanských a muslimských kruzích či debatě okolo pasáží o Ježíšovi. Takřka úplně stranou necháváme též rozbor známější „dlouhé redakce“ díla. Zpracování těchto témat by však bylo úkolem pro další samostatnou studii.

1.3. Způsob citace a přepis jmen a názvů

Na použitou literaturu obsaženou v závěrečném seznamu literatury odkazujeme pomocí jména autora a letopočtu vydání dané studie (pokud pochází od téhož autora více citovaných prací z téhož roku, odlišujeme je dále písmeny abecedy; při shodě příjmení badatelů rozlišujeme jejich jména iniciálou). Pramenné texty citujeme podle zavedeného úzu: biblické a apokryfní knihy pomocí zkratk uvedených v ekumenickém vydání, čísla kapitoly a verše; spisy Josephovy a latinského *Hegesippa* pomocí čísla knihy a dále odstavce (paragrafu); neřídíme se tedy členěním do kapitol, řádek atp., které se může v různých edicích lišit. Pro názvy Josephových spisů užíváme při citaci zavedených zkratk jejich latinských názvů (Židovské starožitnosti – *Ant.*; Válka židovská – *Bell.*). Na traktáty Talmudu odkazujeme standardně podle čísla folia a sloupce; pokud neuvádíme jinak, jedná se o Talmud babylónský. Flusserovo kritické vydání textu *Josipona* citujeme s odkazem na kapitolu a řádku. Na Hominerovu edici „dlouhé redakce“ *Josipona* odkazujeme pouze pomocí čísla stránky. Tam, kde jsme použili přeložené výňatky, jednalo se (pokud není výslovně uvedeno jinak) o ekumenický překlad Starého zákona a o překlad *Války židovské* Jaroslava Havelky a Jaroslava Šonky; ve třetí části je

v poznámkovém aparátu využít rovněž překlad apokryfní *Třetí knihy Ezdrášovy* od Zdeňka Součka (viz Seznam použité literatury – pramenné texty, edice, překlady).

Co se přepisu vlastních a místních jmen týče, drželi jsme se následujících pravidel: jména biblických postav, měst atp. transkribujeme podle ekumenického překladu; jména vyskytující se v Josephově díle přepisujeme podle řečtiny tak, jak jsou transkribována i v české edici textu *Války židovské*. Avšak tatáž jména, pokud se vyskytují v knize *Josipon* či v jiném středověkém textu, přepisujeme foneticky podle moderní výslovnosti (viz dále – Poznámka k transkripci hebrejštiny). Pro přepis arabských jmen jsme se přidrželi způsobu, který je použit v knize Jaroslava Oliveria *Svět klasické arabské literatury* (Oliverius 1995).

1.4. Poznámka k transkripci hebrejštiny

Základem zjednodušené fonetické transkripce hebrejštiny v této práci je moderní (ivritová) výslovnost jazyka, neboť té se zřejmě – navzdory biblickému jazyku v ní užitému – blížila i výslovnost hebrejštiny v době vzniku knihy *Josipon*.

V souladu s fonetickými pravidly moderní hebrejštiny proto v samohláskovém systému nečiníme rozdíl mezi samohláskami dlouhými, krátkými a redukovanými; rozdíl nečiníme ani mezi otevřeným a zavřeným *e* a *æ*. Rovněž v přepisu hlasného ševa se přidržujeme výslovnosti v moderním jazyce a přepisujeme jej buď jako *e*, nebo vůbec ne (např. *gdudim*, nikoliv *g'dudim*; *nefašot*, nikoliv *n'fašot*). Dlouhé *ē*, které se v pravopise značí pomocí *cere* a *jod* jako *mater lectionis*, přepisujeme podle moderní výslovnosti jako dvojhlásku *ej* (např. *‘alejchem*, *‘ovrej drachim*).

V systému konsonantů na stejném principu odhlížíme od geminace hlásek. U hlásek s dvojitou výslovností (explozivní a spirantní, BGDKPT) rozlišujeme v transkripci pouze dvojice písmen, v nichž je rozdíl i v moderní výslovnosti (*bet-vet*, *kaf-chaf*, *pe-fe*); *he* na konci slova s *mapikem* rovněž nezapíšujeme, neboť v ivritové výslovnosti je nehlasné. Hlásku *vav* přepisujeme v souladu s moderní výslovností jako *v* (nikoliv původní bilabiální *w*). V transkripci dále nečiníme rozdíl mezi dvojicemi hlásek *kaf* a *kuf*, *chaf* a *chet*, *sin* a *samech*; hlásku zapisovanou písmenem *cade* přepisujeme podle moderní výslovnosti jako *c*. Písmeno *alef* značíme apostrofem uprostřed slova (např. *Jisra'el*), nikoliv však na začátku a na konci slova (až na výjimečné případy, kdy by to bylo na úkor srozumitelnosti, např. u jussivu *va-jar'*), uprostřed slova však alef neznačíme tam, kde zaniká i ve výslovnosti (např. infinitiv *lemor*). Naproti tomu laryngálu *‘ajin* přepisujeme obráceným apostrofem, a to na začátku i uprostřed slova (např. *‘ir*).

U slov, která v grafické podobě hebrejštiny tvoří jednotu se slovem následujícím – tj. určitý člen *ha-*, nedlužitelné předložky *ke-*, *ve-*, *le-*, tázací partikule *ha-* a spojka *ve-* (a navíc pozdněhebrejská vztažná spojka *še-*) – oddělujeme od následujícího výrazu pomlčkou (*va-jelech*, *ha-davar*). Pokud se těchto výrazů vyskytne více za sebou, oddělujeme je pomlčkou všechny (např.

ve-ha-milchama). Výjimku zde činíme pouze u infinitivu konstrukčního s předložkou *le-*, která již splývá s následujícím slovem takřka v jedno slovo (např. *lichtov*), a dále u předložek se sufixem zájmeny typu *bahem* (nikoliv *ba-hem*).

Transkripčními pravidly se řídíme pouze v přepisu citací slov, slovních spojení či delších textových úryvků z hebrejštiny, které jsou navíc vždy vysázeny kurzivou. Pro jména užíváme zjednodušený pravopis podle českého úzu, v němž nezaznamenáváme hlásky *alef* ani *ajin* (např. Eleazar, nikoliv *El'azar*). V případě, že vokalizace slova není zřejmá, potřebné výrazy transliterujeme pomocí kapitálek, a to v souladu s následujícím transkripčním klíčem: *alef* - `; *vav* - W; *chet* - H; *tet* - T; *kaf* - K; *samech* - S; *ajin* - °; *cade* - C; *kuf* - Q; *sin* - Š; *tav* - T.

2. Problém geneze textu knihy *Josipon*

2.1. Obsah, název a autorství knihy *Josipon*

Historiografické dílo *Josipon* bývá v odborné literatuře stručně charakterizováno jako kronika dějin Židů v období druhého Chrámu. Vypravěčský rámec *Josipona* je nicméně poněkud širší: vedle židovských dějin je zde věnována značná pozornost historii ostatních národů, zejména Říma, a líčení částečně zasahuje i do staršího období babylónského zajetí. Jako celek představuje *Josipon* jakési pokračování dějin hebrejské Bible, na niž volně navazuje, přičemž vlastním jádrem celého vyprávění je historie židovského státu pod vládou dynastií Hasmonejců a Herodovců až po definitivní porážku židovského povstání proti Římu roku 70 občanského letopočtu.

Kroniku otevírá – podobně jako biblické knihy Paralipomen – rodopisný úvod, konkrétně výčet jedné větve Adamova rodokmene založený na biblickém textu Gn 5, na nějž navazuje rodopis synů Noemových podle kapitoly Gn 10 (Jos. kap. 1). Autor se zde soustřeďuje na potomstvo Jefetovo, přičemž po stručné zmínce o stavbě babylónské věže a o zmatení jazyků podává geografický přehled o osídlení Evropy jednotlivými národy. Podle středověkého zvyku jsou zde biblická jména synů Jefetových ztotožněna s jednotlivými skupinami etnik.¹⁴ Po tomto úvodu se autor kroniky zaměřuje na vyličení legendárních dějin počátků Říma (Jos. kap. 2): popsán je zde mimo jiné únos Sabineek, příběh mytického prapředka Římanů Agnease (tj. Aenea), Romula a dalších římských králů až po smrt Tarquinia Superba a zřízení republiky. Do pololegendárních látek jsou současně vpleteny příběhy navazující volně na biblické dějiny: vystupuje zde nejprve postava mytického prapředka Římanů, Ezauova vnuka Cefo ben Elifaze, líčí se legendární válka Říma s Davidovým královstvím atp. Sřet Židů a Římanů, který tvoří závěrečnou a nejdelší část *Josipona*, se tedy ohlašuje už na samém počátku kroniky a tvoří jakousi osu celého díla.

Následující líčení doby babylónského zajetí a posléze perské nadvlády je v *Josiponovi* založeno na příbězích Daniela (kap. 3–5), Zerubabela (kap. 6–8) a Ester (kap. 9), přičemž biblické podání je rozšířeno o látky převzaté z apokryfní literatury. Několik dalších navazujících epizod se opírá střídavě o *Židovské starožitnosti* Josepha Flavia (dále jen *Starožitnosti*) a o druhou knihu *Makabejských*: vypráví se tu o Alexandru Velkém a jeho návštěvě Jeruzaléma (kap. 10),¹⁵ o Seleukově

¹⁴ Tato pasáž byla nejen cenným dokladem k dataci kroniky, neboť tento etnografický přehled odrážel osídlení tehdejší Evropy a Středomoří v autorově době, ale byla též hojně studována z hlediska identifikace jednotlivých zde uvedených jmen. Jedná se totiž o velmi raný text podobného druhu (a také o jednu z mála „původních“ pasáží, kde není *Josipon* závislý na svých literárních předlohách). Viz k tomuto tématu dále, s. 72, pozn. 211.

¹⁵ Původnější rukopisná znění *Josipona* podávají pouze příběh Alexandrova setkání s Židy v Jeruzalémě, avšak obecně rozšířená verze tzv. „třetí redakce“ na tomto místě obsahuje rozsáhlou interpolaci, která je hebrejskou verzí pseudo-Kallisthenova *Románu o Alexandrovi* rozšířenou o bližší neznámý text byzantské kroniky dějin diadochů a římských panovníků. O původu této interpolace viz podrobněji dále, kap. 2.2.3.

synovi Heliodórovi a jeho pokusu vyplenit chrámové pokladnice (kap. 11) či o vzniku Septuaginty (kap. 12). Od 13. kapitoly již sledujeme prakticky nepřetržitou linii vyprávění počínající Antiochovými protižidovskými opatřeními a vzpourou Matatjáše a jeho synů, jak jsou známy z Josephova líčení i z vyprávění prvních dvou knih *Makabejských*, přes dějiny hasmonejské a herodovské dynastie až po rozhodující střet Židů s Římany, Titovo tažení a pád Chrámu. Kronika je zakončena – stejně jako knihy Josepha Flavia, z nichž přímo či zprostředkovaně autor *Josipona* vychází – smrtí obránců Masady, posledního útočiště židovských pravověrných.

Zdali kronika nesla původně nějaký název, který by vystihoval její obsah, nám není známo.¹⁶ Nejstarší doklady na ni odkazují jako na „knihu Josefa ben Goriona“, později se pro ni ujal název *Josipon*.¹⁷ U tohoto tradičního pojmenování se nyní na okamžik zastavíme.

Jméno *Josipon* je variantou jména Josef (tj. Josef ben Gorion) a odkazuje na skutečnost, že předlohou podstatné části tohoto historiografického díla byl starověký politik, vojevůdce a spisovatel Josephus Flavius. Shrňme zde několik základních faktů: tento význačný židovský občan (po matce odvozoval svůj původ od královského a velekněžského rodu Hasmonejců, po otci byl příslušníkem kněžského rodu *kohanim*)¹⁸ se aktivně účastnil protiřímské vzpoury v letech 66 až 70 o. l. a jako vojevůdce hájil v první fázi války židovské pozice v Galileji. Po dobytí pevnosti Jótapata Vespasianem se Josephus obléhatelům vzdal, ovšem ještě jako zajatec v římském vojenském ležení prorokoval Vespasianovi i jeho synovi Titovi císařský trůn. Když se brzy nato – ještě v průběhu židovského povstání – Josephova slova vyplnila, byl Vespasianem zbaven pout a propuštěn na svobodu, přičemž podle římského zvyku přijal rodové jméno svého bývalého pána Flavius. Josephus pak coby císařský propuštěnec nadále pobýval po boku Vespasiana a jeho syna Tita. Jako očitý svědek války a obléhání Jeruzaléma, které ovšem sledoval z opačné strany, z římského tábora, později o jejím průběhu a příčinách sepsal dílo o sedmi knihách *Historiá Iúdaikú polemú pros Rhómaiús* (Válka židovská). Ačkoliv se Josephus Flavius nepřestal hlásit k židovství a i nadále činil vše, aby Římanům představil Židy jako starobylý a úctyhodný národ (zejména v díle o dvaceti knihách *Iudaiké archaiologiá, Židovské starožitnosti*) a hájil je proti antijudaistickým útokům své doby (spis *Kata*

¹⁶ Žádný z dochovaných rukopisů není opatřen titulem; tato absence názvu v rukopisné tradici byla dle Poznanského (1997, s. 159) „v souladu s dobovými zvyklostmi“. Flusser 1980, s. 79, odvozuje ze závěrečných řádek jednoho z rukopisů, že původní název mohl znít *Sefer milchamot ha-bajit ha-šeni*, tedy *Knihy o válkách druhého Chrámu*.

¹⁷ Se jménem *Josipon* se setkáváme poprvé v tzv. *Jerachmeelově kronice*, jejíž jádro pochází z doby kolem roku 1100 (viz blíže s. 28n. této práce).

¹⁸ Josephus Flavius, *Život* 1, 1-7. Viz též *Bell.*, Praef. 1.3. Málo zdůrazňována bývá skutečnost, že na počátku své životní dráhy byl Josephus spíše aktivním politikem než mužem pera: vyplývá to například z jeho účasti na cestě židovských vyslanců do Říma, kterou absolvoval v mládí, a samozřejmě také z jeho pozdějšího působení během protiřímské vzpoury, kdy vystupuje jako stoupenec umírněného postoje vůči Římanům a přesvědčuje své souvěrce o zbytečnosti ozbrojeného odporu.

Apionos, český překlad vychází z variantního titulu *Peri Archaiotétos Iúdaíon*, tj. O starobylosti Židů), nebyl pozdější židovskou tradicí přijat. Dílo Josepha Flavia potkal stejný osud jako dílo jiného významného představitele židovského helénismu, Filóna Alexandrijského – zatímco u Židů propadlo úplnému zapomnění, křesťané jeho spisy pečlivě uchovávali, opisovali a studovali. Ať už byl Josephus Flavius zavržen pro své přeběhlictví a údajnou zradu na souvěrcích během nejkritičtějších okamžiků národní historie, či zkrátka proto, že si jej přivlastnili křesťané, mezi nimž se těšil takové popularity, jisté je, že až do doby vzniku *Josipona* o něm dochované texty rabínského judaismu mlčí. Veškeré dosavadní pokusy identifikovat jej s některou z nám blíže neznámých postav jménem Josef, zmiňovaných v Talmudu a v midraších, lze s největší pravděpodobností považovat za neúspěšné.¹⁹ Poprvé se tak v židovském písemnictví vynořuje jeho postava až v desátém století pod jménem Josef ben Gorion, a to právě v souvislosti s knihou *Josipon*.

Ještě než přejdeme k otázce připsání autorství *Josipona* starověkému Josephovi Flaviovi, je na tomto místě nutno upozornit na mylnou formu patronymika, která je v knize *Josipon* užívána: Josef je zde jmenován jako syn Gorionův, „ben Gorion“.²⁰ Josephus býval sice ve svém prostředí a i v pozdější tradici známější pod latinským jménem „Flavius“, na několika místech ve svém díle však uvádí i hebrejskou formu svého jména, v níž se označuje za syna Matatjásova, „ben Matatياهو“.²¹ Odpovědi na otázku, jak mohlo k tomuto posunu dojít, se v průběhu dějin různí, a to v závislosti na tom, zdali byla či nebyla přijímána dnes již jednoznačně vyvrácená tradice o tom, že autorem *Josipon* byl sám Josephus Flavius. Prvním židovským učencem, který si tohoto rozporu všiml, byl španělský historik, fyzik a astronom Abraham Zacuto (asi 1450–1510); jeho zjištění jej však nepřivedlo ke zpochybnění Josephova autorství. Naopak, aby oba texty smířil, navrhl hypotézu, kterou se nadále obhajovali i všichni budoucí zastánci tradičního připsání díla Josephu Flaviovi – Josephův otec podle ní vystupoval pod oběma jmény, Gorion i Matatjáš, přičemž ve styku s římským prostředím užíval spíše jméno Matatjáš, zatímco mezi Židy byl známější jako Gorion. Josephus Flavius prý z tohoto důvodu využil

¹⁹ Viz Bentwich 1914, s. 249. Autor zde uvádí dvě místa v talmudické literatuře, která hypoteticky připadají v úvahu – traktát *Derech eret*, ed. Goldberg (III,10), kde je zmínka o „filosofovi“, kterého navštívili čtyři mudrci cestující z Palestiny do Říma, a dále traktát *Mo'ed katan*, 23a, kde se hovoří o postavě „Josefa ha-Kohena“. V obou případech Bentwich hodnotí snahu identifikovat Josepha Flavia s těmito osobami jako nepodložené.

²⁰ Správnost vokalizace „Gorion“ je potvrzena řeckým textem Josepha Flavia (*Bell.* 2,563) a v této formě ji musel znát i autor *Josipona*, který ji zřejmě vyčetl z pozdějšího přepracování *Války židovské*, z latinského *Hegesippa*. V pozdější tradici se však ujala výslovnost „Gurion“, jak je zřejmé například z formy jména izraelského státníka Davida ben Guriona, jenž si své hebrejské příjmení zvolil právě na základě četby *Josipona* (k tomu viz Bowman 1995, s. 44n.).

²¹ *Bell.*, Praef. 1,3; *Život* 1,4–5.

pokaždé jiné patronymikum, a to s ohledem na to, zda konkrétní spis adresoval Židům v hebrejštině, či pohanům v řečtině.²²

Skutečná geneze mylné formy Josephova jména je však zřejmě mnohem prozaičtější. Na základě analýzy *Josiponových* pramenů bylo doloženo, že středověký autor tohoto díla pracoval výhradně s latinskými překlady a přepracováními děl Josepha Flavia; jak ještě uvidíme, většina badatelů dnes pokládá za nepravděpodobné, že by ovládal řečtinu, tedy původní jazyk Josephových spisů. Z Flaviových děl, které měl autor *Josipona* v latinské formě k dispozici – šlo zřejmě především o prvních šestnáct knih *Starožitností* a o pozdní křesťanské přepracování *Války židovské* ze 4. století, známé pod titulem *Hegesippus* – ovšem nebylo možné správnou formu Josephova jména po otci vyčíst, neboť se zde vůbec nevyskytovala. Židovský autor *Josipona*, který dával přednost hebraizovaným formám jmen před jmény latinskými a který – jak jsme ukázali výše – nemohl Josephovo příjmení po otci znát ani z hebrejského písemnictví, tak mylně Josepha ztotožnil s jinou postavou *Války židovské* a *Hegesippa*, s jedním z povstaleckých velitelů v Jeruzalémě Josefem ben Gorionem, který je jakožto „svrchovaný vládce obyvatel města“ v první fázi války zmiňován ve *Válce židovské* (2.563) a zmínka o něm se objevuje také v *Hegesippovi* (3,3). Autorův omyl je navíc z více hledisek celkem pochopitelný – Josephus o sobě ve svých knihách běžně hovoří ve třetí osobě, takže nemuselo být podezřelé, že takto je zmiňován i Josef ben Gorion; navíc je z jeho děl zřejmé, že se zpočátku války skutečně aktivně účastnil jako jeden z významných aktérů, byť jako vojevůdce působil v oblasti Galileje, nikoliv v Jeruzalémě.²³

Již jsme se dotkli skutečnosti, že kniha *Josipon* byla tradičně připisována Josephu Flaviovi. V tomto smyslu vynívají i nejstarší nám dochované zprávy o tomto díle, které je v nich citováno jako kniha Josefa ben Goriona (v latinských pramenech je pak jako autor uváděn jako Josephus Gorionides). V nejčastěji reeditované verzi textu, vycházející z verze benátského tištěného vydání z roku 1544, je ztotožnění autora s Josephem Flaviem vyjádřeno dokonce explicitně: autor se zde v řadě pasáží představuje v první osobě jako Josef ben Gorion, přičemž odkazuje na další svá díla, cituje údajné prameny (mj. Nikolaa z Damašku, Strabóna, Tita Livia a další, často neidentifikovatelné autory) či jinak komentuje svůj „autorský“ odstup.²⁴ Z těchto pasáží mimo jiné nepřímo vyplývá, že

²² Zacutův názor cituje např. Feldman 1984, s. 62. Ačkoliv se tato konstrukce zdá velmi nepravděpodobná, byla zřejmě jedinou možností, jak vysvětlit tento rozpor mezi originálním Josephem Flaviem a *Josiponem*. Mezi moderními autory, kteří zastávali myšlenku Josephova autorství, byla proto Zacutova teze znovu přejímána. Viz například Wertheimer 1956, s. 17.

²³ Tuto souvislost autorova omylu s textem *Hegesippa* si poprvé uvědomil pražský učenec Šlomo Juda Rapoport (citovaný Zunzem 1892, s. 157, pozn. c). Viz též Zimmels 1966, s. 278. – Zvláštním a z *Hegesippa* neodvoditelným detailem je označení postavy Josefa ben Goriona za kněze (*ha-Kohen*). Autorovi *Josipona* tedy musela být skutečnost, že Josephus Flavius pocházel z kněžského rodu, známá z jiných zdrojů, anebo se jedná o pozdější písařskou vsuvku.

²⁴ Viz například s. 24n., 63., 127., 133., 145 ve Wertheimerově vydání.

ten, kdo je psal, musel vědět o úvodním Josephově slovu v řecké verzi *Války židovské*, kde se hovoří o tom, že Josephus Flavius toto své dílo napsal původně „v rodném jazyce a poslal vnitrozemským barbarům“ a dochovaný text v řečtině že je překladem tohoto – nám bohužel nezachovaného – originálu.²⁵ Kniha *Josipon* je totiž v těchto autorských vsuvkách prezentována právě jako původní hebrejský Josephův text *Války židovské*, který řecké verzi předcházela a v mnohém se od ní odlišoval: „A ostatní jeho (tj. Kýrový) skutky jsou vypsány v knihách dějin Médů a Peršanů a také v knize mojí, knize Josefa ha-Kohena ben Goriona ha-Kohena, kterou jsem napsal pro Římany a jež je nazvána Josephus. Já jsem totiž Josef ben Gorion, jehož odvedli do zajetí Titus a Vespasianus.“²⁶

Ztotožnění *Josipona* s touto původní verzí *Války židovské* zřejmě ještě napomohlo prosazení tradičního názoru, podle něhož byl autorem díla sám Josephus Flavius. Avšak už v době humanismu se o této skutečnosti začalo vážně pochybovat. Jako první podrobil tuto tradici kritice francouzský klasický filolog a orientalista Josephus Justus Scaliger (1540–1609) ve spisu *Elenchus Trihaeresii Nicolai Serarii*, který vyslovil domněnku, že dílo bylo sepsáno ve Francii v 9. století.²⁷ Argumenty Scaligera i jeho následovníků spočívaly v řadě rozporů, anachronismů a zřejmých nesrovnalostí, které

²⁵ Tato slavná pasáž ve *Válce židovské* (Bell., Praef. 1,3) dala podnět k mnohým diskusím o tom, kdo byli ve skutečnosti tito „vnitrozemští barbari“ a jaký „rodný jazyk“ má zde Flavius na mysli. Nejčastěji přijímaný názor je ten, že Josephus původně adresoval toto dílo Židům sídlícím ve východní diaspoře v oblasti Babylónie, přičemž jeho cílem bylo vysvětlit této komunitě jak průběh a příčiny války, tak svou vlastní roli v ní a postoj, který v průběhu války zastával. Rodným jazykem Josephovým byla však téměř jistě tehdy mezi Židy rozšířená aramejšтина, nikoliv hebrejšтина, již je psán *Josipon*. Z řečené pasáže bylo rovněž vyvozováno, že Josephus Flavius neovládal řečtinu příliš dokonale, proto si své první dílo zřejmě nechal přeložit okruhem spolupracovníků a výsledkem byl skvělý klasicizující řecký styl v dobově oblíbeném duchu atticismu (což zřejmě odpovídalo Josephově záměru vytvořit tímto svým dílem jakousi paralelu Thúkydidových dějin Peloponéské války, jež byla rovněž napsána klasickou attičtinou přelomu 5. a 4. století). Vybroušený literární jazyk *Války židovské* tak ostře kontrastuje s daleko prostší řečtinou Josephova pozdějšího díla, *Židovských starožitností*, které po dosažení lepší úrovně řeckého vzdělání již zřejmě napsal řecky sám. Konečně zde zmiňme i pozdější pokusy některých badatelů dopátrat se když už ne ztraceného Josephova aramejského originálu *Války židovské*, tak alespoň jeho stop v pozdějších překladech či přepracováních: vedle *Josipona* se jistou dobu za takovýto doklad považoval tzv. „slovanský Josephus“, ve skutečnosti staroruský volně koncipovaný překlad *Války židovské* z 10. či 11. století, který byl objeven v roce 1926 a pro své značné odchylky od nám dochovaných řeckých opisů tohoto díla mohl být po jistý čas pokládán za překlad z originální semitské verze. K souhrnu diskuse ke slovanskému Josephovi viz obsáhlá komentovaná bibliografie Feldmanova (1984, s. 48nn.). Viz též plamenná polemika Zeitlina (1930, 1931) s Eislerem (1930) a užitečné shrnutí problematiky u Zeitlina 1968, s. 173–177.

²⁶ Viz Hominerova edice, s. 23: *Ve-jeter dvarav, ha-lo hem ktuvim 'al sefer malchej Madaj u-Paras, ve-al sifri ani Josef ha-Kohen ben Gorion ha-Kohen, ašer katavtiv le-Romajim, ve-hu ha-sefer ha-nikra Josefus. Ve-ani hu Josef ben Gorion, ašer higla oto Titus Vespasianus mi-Jrušalajim.*

²⁷ Citovan u Schloessingera 1904, s. 259, a Zunze 1892, s. 158. pozn. c.

Josipon obsahuje a díky nimž lze považovat Josephovo autorství za vyloučené. Vedle mylné formy jména po otci „ben Gorion“, která je rozebrána výše, se jednalo například o chybné ztotožnění dvou postav židovské války jménem Eleazar: Eleazara ben Jaira, vůdce *sicariů* při obléhání Masady, a Eleazara ben Anana, jenž figuruje v klíčové události odmítnutí římských obětí, která stála na samém počátku protiřímské vzpoury.²⁸ Je zřejmé, že Josephus Flavius by se jako očité svědek a účastník událostí, které ve své knize popisuje, nemohl podobných omylů dopustit, naopak vše nasvědčuje tomu, že autor pouze nesprávně interpretoval prameny, s nimiž pracoval. Pozdní původ knihy *Josipon* je dále doložen některými pasážemi odkazujícími na raně středověké realie autorova života, jazykem, zřetelnou závislostí na přepracování Josephova díla v *Hegesippovi* a dalšími skutečnostmi, o nichž bude ještě řeč v kapitole věnované dataci díla. Neměli bychom ovšem zapomínat, že tvrzení o Josephově autorství zůstává navzdory všem přesvědčivým důkazům živé dodnes: snad především s ohledem na náboženské autority dřívějších dob se udrželo v ortodoxních kruzích, přičemž odborné veřejnosti bylo toto stanovisko prezentováno například v předmluvě k Hominerově kritické edici *Josipona* z pera rabína Abrahama Wertheimera.²⁹

Kvůli tradici, že autorem *Josipona* byl starověký historiograf Flavius, bývala kniha *Josipon* charakterizována jako dílo pseudoepigrafní (tj. nepravdivě připsaná známějšímu autorovi či historické osobnosti). Mnozí badatelé považovali *Josipona* za typický produkt středověké záliby v tomto typu literatury, reprezentované například midrašem *Pirkej de-rabi Eliezer*. Za příznak „plagiátorského“ záměru autorova býval pokládán také čistý biblický jazyk knihy, jehož využití mohlo prý být motivováno snahou dodat dílu punc starobylosti. Konečně právě pseudoepigrafní charakter byl jedním z důvodů nízkého hodnocení *Josipona* ve starší odborné literatuře z 19. století, jež jej většinou odmítala coby „podvrh“ bez jakékoliv historické hodnoty.³⁰

Kritiku tohoto přístupu přineslo až zkoumání starších rukopisných verzí *Josipona*, které podnikl David Flusser.³¹ Ten zjistil, že na rozdíl od pozdějších vydání, která v naprosté většině případů vycházela z benátské edice obsahující výslovné připsání díla Josephovi,³² v rukopisech se

²⁸ Jos. 82,1. Viz k tomu Zimmels 1966, s. 278, a Flusserova poznámka *ad loc.*

²⁹ Wertheimer 1956, s. 16n. Stoupenci tohoto názoru obvykle vysvětlují všechny nesrovnalosti jako pozdní interpolace či jako důsledek pozdějších přepracování, naopak argumentem pro autenticitu je jim údajně čistý biblický jazyk bez středověké příměsi, Josephova slova o existenci původního díla napsaného pro Židy v „rodném jazyce“ (viz výše) atd. Wertheimer tento svůj názor neopustil ani po vydání Flusserovy kritické edice, která v otázce pseudoepigrafního charakteru díla mnohé objasnila. Viz Bowman 1994, s. 350, pozn. 6.

³⁰ Viz například Zunz 1892, s. 158; Delitzsch 1833, s. 37n.; Fraenkel 1896, s. 421n., Zimmels 1966, s. 277.

³¹ Poprvé tyto své závěry uveřejnil Flusser 1949, s. 110n. K podobnému závěru dospěl nezávisle i Reiner (1969, s. 141–146) při studiu *Jerachmeelovy kroniky*.

³² Jedinou výjimku tvoří vydání Gunzburg – Kahana, Berdičev 1896–1913, které reprodukuje vzácnou *editio princeps* vydanou v Mantově kolem roku 1480. V mantovské verzi textu byly totiž všechny zmínky o Josephovi ben Gorionovi vynechány. Jelikož i první moderní „kritická“ edice *Josipona* (Jerušalajim, *Hoca'at Hominer*

namísto těchto pasáží objevuje odkaz na Josefa ben Goriona ve třetí osobě, ve formě citace pramene.³³ Později, když se rozšířila tradice o Josephově autorství díla, zdály se pasáže, v nichž o sobě zdánlivý „autor“ hovoří ve třetí osobě, nepatřičné: v mantovské *editio princeps*, která – jak ještě uvidíme – reprezentuje druhou fázi vývoje textu, byly proto veškeré zmínky o Josefu ben Gorionovi vypuštěny; konečně autor takzvané „dlouhé“ verze, která reprezentuje závěrečnou fázi vývoje textu a byla také opakovaně vydávána na základě benátské tištěné edice, se rozhodl pod vlivem domnělého Josephova autorství změnit tyto zmínky na osobu první. Toto Flusserovo zjištění značně mění pohled na celou problematiku: knihu *Josipon* nelze již hodnotit jako záměrný podvrh, neboť záměrem jejího autora nebylo dodat knize autoritu a zdání autenticity tím, že by předstíral, že se jedná o původní dílo starověkého historika. Právě naopak: nám neznámý autor byl přiznaně pouze překladatelem a kompilátorem starších latinských předloh, který na svůj základní pramen, Josepha Flavia, důsledně odkazoval, kdykoliv uznal za vhodné a potřebné. Jelikož však tento autor své dílo nepodepsal – Flusser ovšem zvažoval také možnost, že kniha původně obsahovala i jméno jejího autora, které bylo později z textu vymazáno a navždy se ztratilo³⁴ –, v současnosti se dává přednost přesnějšímu označení knihy *Josipon* jako anonymního, nikoliv tedy pseudoepigrafního díla.

Zde je však nutno podotknout, že ačkoliv Flusserovy závěry bývají všeobecně přijímány, řada otázek ohledně toho, kdy přesně, jakým způsobem a proč došlo k připsání díla Josephovi Flaviovi, zůstává dodnes nezodpovězena. Jak uvidíme v kapitole 2.4. týkající se datace textu, již velmi raná svědectví pocházející z poloviny 10. století o knize hovoří jako o díle Josefa ben Goriona. Jedním

1956) vycházela z benátského tisku (kritický aparát v ní vychází ze srovnání základních tištěných verzí – konstantinopolské, benátské a mantovské; o tom viz blíže kap. 2.2.1. této práce), je zřejmé, proč na základě žádné z moderních edic *Josipona* nemohli badatelé dospět k závěru, které vyslovil až Flusser díky studiu rukopisů.

³³ Poprvé se tak děje na s. 23 Homínerova vydání (viz citace na s. 16, pozn. 26). Tato „autorská“ poznámka je v dlouhé redakci textu značně rozšířena, „Josef ben Gorion“ zde na zhruba dvou stranách představuje strukturu celého díla, a je sem včleněna nápadně neorganicky (je vsazena doprostřed toku vyprávění, které přerušuje, bez jakékoliv předchozí souvislosti). Už toto nepřirozené zařazení vsuvky signalizuje, že zde nejde o původní součást díla. Vysvětlení je přitom jednoduché: interpolátor se právě na tomto místě původního textu *Josipona* setkal s prvním (pochopitelně velice stručným) odkazem na Josefa ben Goriona coby na pramen, využil tedy této příležitosti, aby promluvil ke čtenáři ústy „autora“ v první osobě.

³⁴ Takováto situace mohla být v autorově období a kulturním kontextu celkem běžná. Flusser 1980, s. 78, se v této souvislosti odvolává na případ básníka, lékaře a mystika Šabtaje Donola, který žil tak jako autor *Josipona* v jižní Itálii v 10. století. Od něj jsou dochovány verše, v nichž mj. přivolává kletbu na písaře, který by se pokusil odstranit jeho jméno ze záhlaví básně. O podobné snaze neupadnout do zapomnění svědčí také ve středověku oblíbená praxe vepsat jméno autora přímo do básně formou akrostichu, čímž se v době neexistence „copyrightu“ a autorských práv zamezilo nepřizní okolností (fyzické poškození titulní strany rukopisu, písařské přehlédnutí či záměrné vynechání), která mohla vést k zapomenutí skutečné osoby autora či k chybnému připsání literárního výtvaru někomu jinému.

z možných vysvětlení toho by bylo, že dílo tak bylo označováno zkráceně – jelikož bylo možná považováno za překlad Flaviova díla (což, jak uvidíme, není zcela přesné: autor *Josipona* své předlohy upravoval, kompiloval a doplňoval, navíc nemalá část jeho knihy vychází nikoliv z Flaviova díla, ale z apokryfů, středověkých přepracování antických textů atp.), nemusel by výraz *sefer Josef ben Gorion* poukazovat na domnělé autorství hebrejské knihy, nýbrž na originál „překládaného“ díla (stejně jako například o přeloženém románu od Dostojevského mluvíme zkráceně jako o „Dostojevského románu“). Tato interpretace by rovněž mohla pomoci objasnit proces, který Flusser ponechává stranou a nepokouší se jej vysvětlit: totiž jak došlo k tomu, že dílo bylo připsáno Josefu ben Gorionovi. Pokud se dílo šířilo s tím, že se jedná o překlad knihy starověkého židovského historika Josepha Flavia a zkráceně bylo označováno za *Sefer Josef ben Gorion*, zbýval už jen krůček k tomu, aby se překlad zaměnil za originál. K tomu všemu jistě přispěl i pozdější poznatek, že Flavius napsal svou *Válku židovskou* také ve svém „rodném jazyce“.

2.2. Textové verze *Josipona* a dějiny tradice textu

Od samého počátku kritického bádání o *Josiponovi* se považovalo za zásadní úkol popsat dějiny tradice textu a dobrat se tak jeho původní podoby. Nešlo zde pouze o to, že každá analýza jakéhokoliv písemného díla – literární, historická, pramenná – se musí pochopitelně opírat o co nejuvěrnější text. Dalším podstatným důvodem volání po kritické edici byla skutečnost, že *Josipon* stavěl badatele před řadu problémů, jejichž vyřešení bylo podmíněno znalostí přesného znění textu. Tak například samotná nanejvýše významná otázka po době vzniku tohoto anonymního (a později pseudoepigrafního) díla mohla být odvozena jedině z textu samotného, neboť právě jeho pseudoepigrafní charakter a zaměření na starověké dějiny Židů možnou odpověď značně zatemňovaly. Jak ještě uvidíme, většina pokusů stanovit dobu vzniku *Josipona* se odvolávala na nemnoho klíčových pasáží, do nichž se promítly jednoznačně datovatelné reálie autorovy doby, současně s tím ale byla vedena diskuse o tom, zda jsou tyto pasáže skutečně původní součástí textu, či do něj byly včleněny jako pozdější interpolace. Je proto vhodné, abychom tuto kapitolu věnovanou dějinám textových verzí zařadili ještě před pojednání otázky data sepsání *Josipona*.

2.2.1. Text knihy *Josipon* v nejstarších tištěných edicích

Textologická problematika *Josipona* bývá obvykle považována za zvláště komplikovanou, jelikož toto dílo doputovalo do našich rukou v několika diametrálně odlišných verzích. Důvod této pestrosti je pravděpodobně dvojitý. Tím prvním je brzké geografické rozšíření této kroniky v orientálních i evropských komunitách a její velká popularita, která vedla skrze množství opisů ke vzniku bohaté a rozvětvené tradice textu: už sto let po svém sepsání byl *Josipon* známý jak v muslimských oblastech východního i západního Středomoří, tak v aškenázských komunitách Porýní a severní Francie. Druhým důvodem byl přístup středověkých opisovačů k tomuto dílu, které nemělo žádné právní či halachické důsledky ani kanonický status. Šířitelé *Josipona* tak ke knize přistupovali – slovy jednoho moderního badatele – jako k „otevřenému textu“,³⁵ který podle své vůle upravovali, přidávali do něj nové příběhy a přimýšleli podrobnosti. Tento proces postupného přepracovávání a rozšiřování se zastavil a zakonzervoval až v epoše knihtisku, a to poměrně záhy – popularitu a význam *Josipona* totiž mimo jiné dokresluje skutečnost, že patřil k prvním hebrejským knihám vydaným tiskem.

³⁵ Tohoto příměru užívá Bowman 1995, s. 25. Srv. k tomu též Zimmels 1966, s. 278; Neuman, A. 1950, s. 637–639; Baron 1958, s. 190.

Knihu *Josipon* vydal jako první Abraham Conat v severoitalské Mantově kolem roku 1480,³⁶ v roce 1510 pak následovala edice druhá, již v Konstantinopoli připravil k vydání Jakob Tam ben David ibn Jachja a která reprezentuje značně rozdílnou verzi textu, zhruba o třetinu delší než mantovská *editio princeps*. Třetí vydání v pořadí, totiž benátská edice z roku 1544, odpovídá rozsahem delší konstantinopolské verzi, které je rovněž bližší z hlediska obsahového; její editor Jehuda ben Jicchak ha-Levi však při sestavování textu přihlížel rovněž k mantovskému vydání a využil zřejmě i dalších, nám nedochovaných rukopisných verzí textu.³⁷ Benátské vydání se z vůle osudu stalo předlohou pro takřka všechny následující tištěné edice³⁸ i pro většinu překladů do lidových a evropských jazyků³⁹ až do moderní doby. Výjimek se objevilo pouze několik – v carském Rusku

³⁶ Rok 1480 bývá v literatuře uváděn nejčastěji, ovšem většinou je současně uvedena informace, že se jedná o datum přibližné. Ve skutečnosti bylo toto vydání opatřeno dvěma letopočty: 5238 a 5240 a. m., tedy 1478–1480 o.l. , a jak uvádí Wertheimer 1956, s. 18, mohlo jít o dvojí vydání téhož textu. Jméno vydavatele QWNT je porůznu přepisováno do latinky jako Konat či Kunat (Cunath); Gaster 1899, s. lvi navrhuje transkripci „Conte“.

³⁷ Viz Wertheimer 1956, s. 20. Wertheimerovy závěry v podstatě potvrdil Flusser 1980, s. 43n., který s ním souhlasí alespoň v tom bodě, že benátské vydání není (jak se doposud většina badatelů domnívala) s konstantinopolskou verzí shodné, nýbrž využívá rovněž textu tzv. druhé redakce *Josipona*, kam spadá i mantovská *editio princeps*. Podle Flussera ovšem editor benátského tisku nepracoval přímo s mantovským vydáním, nýbrž s rukopisnou verzí jemu blízkou. Flusser dále upozorňuje na skutečnost, že na textu druhé redakce je závislá zejména úvodní část knihy až po Zerubabelovu řeč, a vyslovuje předpoklad, že editor benátského tisku měl zprvu k ruce pouze tuto kratší verzi *Josipona* a teprve později, když získal rovněž konstantinopolské vydání, začal při sestavování textu obě tyto verze kombinovat.

³⁸ Nikoliv tedy konstantinopolský tisk, jak se většinou v literatuře uvádí (srv. Flusser 1980, s. 44, a předcházející poznámka). Z pozdějších hebrejských vydání zmiňme alespoň několik nejdůležitějších: Krakov (1588 a 1599), Frankfurt nad Mohanem (1689), Gotha (1707 a 1710), Amsterdam (1723), Praha (1784), Varšava (1845 a 1871). Benátský tisk si vzala za základ také mnohokrát reprinted kritická edice Chajima Hominera (poprvé 1956, další vydání 1962, 1965, 1971, 1978), dodnes přijímaná především v ortodoxních kruzích, a to jednak proto, že jako nejsprávnější text si zvolila tradici posvěcenou „dlouhou“ verzí *Josipona*, a dále proto, že je zde jak vydavatelem samotným, tak autorem předmluvy rabínem Abrahamem Wertheimerem zdůrazněno skutečné autorství Josepha Flavia (viz předcházející kapitola).

³⁹ Kniha *Josipon* byla přeložena do mnoha jazyků, například do latiny (Sebastian Münster, Basilej 1541 – podle mantovského vydání a s vypuštěním tří úvodních kapitol; David Kyberus, Paříž, 1575; Joseph Gagnier, Oxford, 1706), do *juden-deutsch* (Michael Adam, Zürich 1546, Praha 1607, Amsterdam 1661 a 1743, Frankfurt nad Mohanem 1707; kompendium sestavené Edel bat Moses, Krakov 1670), do angličtiny (Peter Morwyn, Londýn 1558, 1561, 1575, 1608), do francouzštiny (François de Belleforest, Paříž 1609), do němčiny (anonymní překlad, 1530), do španělštiny (Konstantinopol 1740, Soluň 1863), do polštiny (viz Flusser 1980, s. 60, pozn. 170 – uvádí bez bližších údajů) a dokonce i do češtiny (1591, přeložil Mikuláš Stypacius na základě Kyberova latinského překladu; viz Flusser 1980, s. 60, pozn. 169). K arabskému a etiopskému překladu, které jsou starší než první tištěné edice a mají tedy zásadní význam pro stanovení dějin textu, viz níže. – Co se moderních překladů týče, pokud je mi známo, až dosud se omezují na převody kratších či delších ukázek a úryvků (v angličtině, itaštině,

vydali podruhé vzácnou mantovskou *editio princeps* baron David de Gunzburg a Abraham Kahana (Berdičev 1896–1913); některé edice a překlady se opíraly o výtah z *Josipona*, který v roce 1160/1 pod názvem *Divrej malchej Jisrael be-bajit šeni* sepsal a připojil do své kroniky *Sefer ha-kabala* Abraham ibn Daud;⁴⁰ a konečně kritické vydání na základě rukopisů, o němž bude podrobněji řeč níže, pořídil po dlouholetém studiu dostupných textů David Flusser.

Až do Flusserova zpracování kritické edice se však většina opatrných hypotéz a domněnek o historii textu *Josipona* točila především kolem vztahu „krátké“ verze mantovského tisku a „dlouhé“ verze tisku konstantinopolského a benátského. Odlišností mezi oběma verzemi je celá řada, což vyplývá i z výše zmíněného podstatného rozdílu v délce: z těch nejdůležitějších zmiňme odlišný styl vyprávění („dlouhá“ verze rozpracovává a doplňuje zejména rétorické pasáže – dialogy, monology, popisy); přítomnost či absenci některých interpolací (konstantinopolské a benátské vydání obsahuje navíc oproti mantovské edici například obsáhlou pasáž o korunovaci císaře Vespasiana či závěrečný žalozpěv Josefův nad pádem Jeruzaléma); odlišné členění knihy („dlouhá“ verze *Josipona* je na rozdíl od *editio princeps* rozčleněna do šesti knih a 97 kapitol; zatímco však rozdělení do kapitol je dílem pozdějšího editora, členění do knih je staršího původu a v „dlouhé“ verzi *Josipona* jej přímo v textu představuje Josef ben Gorion, údajný autor díla);⁴¹ a konečně fakt, že v mantovské edici jsou vynechány veškeré odvolávky na Josefa ben Goriona, kdežto dlouhá verze obsahuje řadu jeho promluv v první osobě, v nichž prohlašuje knihu za své dílo.

Ze dvou možných hypotéz – totiž že *Ur-Josipon* je bližší dlouhé verzi, přičemž v pozdější tradici byl jeho text zkracován, byly z něj pořizovány jakési výtahy nebo byly vypouštěny pasáže pokládané za nadbytečné; či naopak že původnější podobu představuje *editio princeps*, zatímco klasické edice odrážejí pozdější fázi vývoje, v níž jsou již obsaženy sekundární písařské interpolace –

němčině) či existují pouze v rukopise; o obojím podává stručnou informaci například Feldman 1984, s. 61n. Záměr pořídit kompletní překlad přitom zveřejnili mnozí badatelé, naposledy Steven Bowman, který údajně chystá anglickou verzi *Josipona* včetně poznámkového aparátu na základě Flusserovy kritické edice (viz Bowman 1994, s. 354, pozn. 21; srv. rovněž internetová stránka jeho domovské univerzity v Cincinnati: <http://www.artsci.uc.edu/judaic/faculty.htm>).

⁴⁰ Tiskem vydáno například v Mantově 1513, v Benátkách 1545 a v Basileji 1580; moderní edici ibn Daudovy kroniky vydal Gershon David Cohen (Philadelphia 1967). Právě z této *epitomé* vychází i některé překlady zmíněné výše; především jedna z verzí Münsterova latinského překladu (Worms 1529, podruhé Basilej 1559) a anglický překlad Morwynův (poprvé v Londýně 1558). Viz k tomu Reiner 1967, který mimo jiné dochází k závěru, že Morwyn vycházel přímo z ibn Daudova hebrejského textu, nikoliv z latinského zpracování Münsterova (s. 131–136).

⁴¹ Viz Hominerova edice, kapitola 3., s. 23n. – Podle Flussera 1980, s. 42n. a pozn. 108, pochází rozdělení do kapitol od Jehudy Leona ben Moše Mosconiho, židovského učenice původem z Ochridy (nar. 1328), který během svých studijních cest shromáždil množství textů *Josipona* a sestavil z nich vlastní edici, na jejímž základě vzniklo později tištěné vydání konstantinopolské z roku 1510.

dávala naprostá většina badatelů přednost druhé variantě.⁴² To ovšem neplatilo o představitelích ortodoxních kruhů, jako byli Abraham Wertheimer a Chajim Hominer, pro něž byla autenticita dlouhé verze potvrzena právě promluvami Josefa ben Goriona v první osobě. Vedle toho byl jediným zastáncem původnosti této delší verze Jicchak Baer, jenž vyslovil domněnku, že jak konstantinopolská, tak i mantovská edice vycházely vposledku z téhož rozsáhlejšího textu *Josipona*, který však editor konstantinopolského vydání reprodukoval ve větší úplnosti.⁴³ Tuto hypotézu Baer opírá především o své vlastní chápání původního charakteru *Josipona*, které se skutečně blíží spíše jeho delší verzi, a to svou lidovostí, volným zacházením s prameny, zapojováním vlastní fantazie, častým zveličováním atp. Za jeden z motivů, proč byl *Josipon* sepsán, pokládal Baer potřebu opatřit Židům argumentační materiál pro teologické disputace s křesťany.⁴⁴ V této souvislosti stojí za zmínku pozoruhodné Baerovo zdůvodnění pasáže, která předchází líčení Vespasianovy korunace a objevuje se pouze v „dlouhé“ verzi *Josipona*, kde Vespasianus – v rozporu s Flaviovým líčením – dává popravít židovského krále Agrippu i s jeho údajným synem Monobazem. Jak se Baer snaží doložit na několika citátech, autor *Josipona* si tento příběh vymyslel, aby tak polemizoval s křesťanským výkladem verše Da 12,11: „*Od doby, kdy bude odstraněna každodenní oběť a vztyčena ohyzdná modla pustošitele, uplyne tisíc dvě stě devadesát dní*“. Zatímco křesťané vztahovali tento verš a časový údaj v něm obsažený k Ježíšovi, Židé jej mohli na základě této pasáže vztáhnout k jinému „pomazanému“, totiž k poslednímu židovskému králi Agrippovi.⁴⁵ Pokud by byl apologetický ráz *Josipona* skutečně tím nejvlastnějším a nejpůvodnějším rysem celé knihy, mohla by tato pasáž – ostatně i spolu s výslovným připsáním knihy Josefovi ben Gorionovi, starověké autoritě uznávané i křesťany – dobře nasvědčovat tomu, že dlouhá verze benátského a konstantinopolského tisku se skutečně nejvíce blíží původnímu textu *Josipona*. Tuto konstrukci však žádná pozdější zkoumání nepotvrdila.

Opačný názorový extrém než Jicchak Baer zastávali někteří badatelé, kteří motivováni snahou dokázat vysoké stáří *Josipona* hledali v jeho textu nejpůvodnější jádro, skryté pod nánosem pozdějších přepracování, doplňků a interpolací. A tak zatímco Rieger, Steinschneider, Zunz a mnozí další⁴⁶ opírali své hypotézy k dataci díla o takové pasáže, jako byla Vespasianova korunovace

⁴² Viz například Zunz 1892, s. 161n.; Neubauer 1899a, s. 355n.; Neuman, A. 1950, s. 639, pozn. 8; Reiner 1969, s. 130. Proti tomu však viz nerozhodný postoj u Barona 1958, s. 191 a s. 417, pozn. 46; a u Zimmelse 1966, s. 278.

⁴³ Baer 1949, s. 179 a pozn.

⁴⁴ *Tamtéž.*, s. 180 a dále.

⁴⁵ *Tamtéž.*, s. 188n. Baer zde rovněž cituje několik rabínských autorit, které tohoto argumentu ve sporech s křesťany využili (Raši, Nachmanides, Jicchak Abravanel). Jak ale dokázal Flusser, tato pasáž nejenže není dílem původního autora *Josipona*, ale nevymyslel ji ani autor „dlouhé redakce“ – tento příběh musel existovat již dříve, protože jej užívá již Raši, který ještě dlouhou verzi *Josipona* neznal (Flusser 1980, s. 35).

⁴⁶ Vogelstein-Rieger 1895, s. 185nn; Steinschneider 1893, s. 898; *tamtéž* 1905, s. 28; Zunz 1892, s. 156n; Reiner 1969, s. 133.

(ztotožňovaná s popisem středověké císařské korunovace Oty I. v roce 962), *Román o Alexandrovi* (identifikovaný coby hebrejský převod latinské verze z 10. století) či úvodní kapitola obsahující přehled národů Evropy (odpovídající rovněž historické situaci 10. století), badatelé Solomon Zeitlin, Moses Gaster, Konrad Trieber a někteří další odmítali, zčásti zřejmě po právu a zčásti nepodloženě,⁴⁷ všechny tyto pasáže jakožto pozdní vsuvky.⁴⁸ Jejich vlastní koncepce dějin textu, potažmo hodnocení kvality dochování *Josipona* v jednotlivých textových verzích se přitom dosti různí. Zeitlin, podobně jako Gaster, s žádnou konkrétnější konstrukcí historie vývoje textu nepřichází, ve své argumentaci se opírá eklekticky o různé „kratší“ verze, jeho kritici mu však oprávněně vytýkali některé nedůslednosti (Zeitlin se například s oblibou odvolává na Morwynův anglický překlad z 16. století, který podle jeho názoru zachovává původnější znění díla než většina edic ostatních; uniká mu ovšem, že tento překlad byl pořízen na základě ibn Daudova výtahu z *Josipona*, a nemá tudíž pro stanovení *Ur-textu* naprosto žádný význam).⁴⁹ Naproti tomu hojně citovaná (byť většinou v polemickém duchu) a důkladněji rozpracovaná teorie Trieberova zasluhuje podrobnější shrnutí.⁵⁰ Německý filolog Konrad Trieber porovnal jednotlivé úseky *Josipona* a na základě různých odlišností a skutečných či domnělých vnitřních rozporů dospěl k závěru, že se jedná o složené dílo, jehož nejstarší část představuje vyprávění o dějinách druhého Chrámu až po Herodovu přestavbu. Toto původní jádro bylo podle Triebera teprve později doplněna o líčení války Židů a Římanů na základě *Hegesippa* (latinské adaptace Josephovy *Války židovské* z 5. století), přičemž teprve v této fázi bylo dílo jako celek

⁴⁷ Již jsme se zmiňovali o tom, že popis Vespasianovy korunovace je obsažen pouze v dlouhé verzi textu; vzhledem k tomu, že všeobecný vědecký konsenzus uznává tuto „dlouhou redakci“ coby druhotné a pozdní přepracování původního *Josipona*, lze uvedenou pasáž pokládat za prokazatelnou interpolaci. K diskusi o původnosti *Románu o Alexandrovi*, kde jsou v současnosti uznávány závěry Flusserovy o postupném včlenění tohoto textu do *Josipona*, viz níže, s. 33n. V případě úvodní kapitoly *Josipona* s genealogicko-geografickým přehledem národů není bohužel situace takto jednoznačná. Tuto pasáž sice obsahují všechny nám dostupné rukopisné i tištěné verze *Josipona*, až na jedinou výjimku, Münsterův latinský překlad mantovské edice (Basilej 1541), který záměrně vynechává první tři kapitoly včetně legendárních počátků Říma – i to se však jeví jako ne nutně dostatečný důkaz původnosti celé pasáže, na níž v podstatě spočívá veškerá váha argumentace pro vznik díla v polovině 10. století. Většina badatelů nicméně uznává tuto kapitolu jako původní (viz například Cardona 1966, s. 19. Bowman 1994, s. 353n.; proti tomu však Schloessinger 1904, s. 259n.). K problému autenticity úvodní pasáže se v této práci vracíme na s. 52, pozn. 144.

⁴⁸ Viz Trieber 1895, s. 381n.; Gaster 1899, s. xx; Zeitlin 1963, s. 283. Stoupenci pozdního vzniku *Josipona*, kteří kladli jeho sepsání do 9. či 10. století, byli v identifikaci interpolovaných pasáží zdrženlivější. Zunz 1892, s. 161, pozn. a. vypočítává sedm míst, z nichž většina byla dle jeho názoru do textu vsunuta ve 12. století ve Španělsku, o čemž podle něj svědčí například formy místních jmen.

⁴⁹ Například Zeitlin 1930, s. 33; *tentýž* 1931, s. 385; *tentýž* 1963, s. 281nn. Využití textu anglického překladu kritizuje například Eisler 1930, s. 13n., a Reiner 1967, s. 128.

⁵⁰ Následující stručné resumé vychází z Trieberovy studie „*Zur Kritik des Gorionides*“ (Trieber 1895, s. 381–409).

připsánu Josefu ben Gorionovi. Následně byl *Josipon* rozšiřován o další interpolace, z nichž Trieber podrobněji rozebírá *Román o Alexandrovi*, vyprávění o prvopočátcích Říma, dějiny diadochů a – dle Triebera nejpozdnější – úvodní geografickou kapitolu o původu evropských národů. Jako doklad toho, že se jednalo o dílo složené, uvádí Trieber rozdíly jazykové a stylistické (původní jádro *Josipona*, které klade do 4. století, má být na rozdíl od pozdějších přídavků psáno „čistou biblickou hebrejštinou“ bez příměsi hebrejštiny rabínské a středověké;⁵¹ jeho styl je také prostší a obsahuje méně rétorických pasáží); dále práci s odlišnými prameny (zatímco původní *Josipon* čerpá z řeckých autorů, používá řecké formy jmen atd., v úseku vycházejícím z *Hegesippa* jsou použity výhradně latinské prameny a latinské přepisy jmen) a konečně některé vzájemné rozpory v historických údajích. Trieberovy teze nebyly jako celek přijaty,⁵² přičemž řada jeho argumentů byla vyvrácena brzy po vydání jeho studie (například tvrzení o biblickém jazyku jako dokladu stáří nejstarší vrstvy textu),⁵³ zatímco ostatní mohly být definitivně objasněny až s Flusserovým rozbořením rukopisných verzí *Josipona* (Flusser například dokládá, že autor textu *Josipona* v jeho nejstarší známé podobě využíval výhradně latinské prameny). Jak ale ukážeme v závěru této kapitoly, možnost, že *Josipon* vznikl postupně jako složené dílo, nikoliv jako původně celistvý text jediného autora, zůstává i po Flusserově editorském počínu nadále otevřena.⁵⁴

⁵¹ V tomto bodě byl Trieber kritizován a s pomocí hojných protipříkladů vyvrácen Siegmundem Fraenkelem (Fraenkel 1896, s. 418–422).

⁵² Srv. však heslo v *The Jewish Encyclopedia* (Schloessinger 1904, s. 260), které je na Trieberově textové kritice z velké části založeno.

⁵³ Viz poznámka 51.

⁵⁴ Pro úplnost zde zmiňme odvážné teze Henriho Del Medica, kterého lze rovněž zařadit k zastáncům „složeného“ charakteru naší kroniky. Tento badatel, který *Josipona* pokládal za závažný historický pramen například k dějinám esejské sekty (Del Medico 1952) či k obřadu císařské korunovace ve východořímské říši v 5. století (Del Medico 1955), vyslovil názor, že *Josipon* představuje „kompilaci přinejmenším šesti základních děl, z nichž některá obsahují pasáže patrně velmi vysokého stáří. Tyto spisy kolovaly dlouhou dobu samostatně, a tak historicky mladší datum, kdy byly tyto texty spojeny a tendenčně připsány Josefu ben Gorionovi, má význam pouze relativní“ (Del Medico 1955, s. 43n.). Ve své studii věnované esejcům Del Medico tato údajná původně samostatná díla vypočítává (Del Medico 1952, s. 9) a jejich vznik datuje do velmi rané doby v rozmezí od 3. století př. o. l. až 1. století o. l.; všechny anachronismy v dochovaných verzích díla vysvětluje jako porušení textu v dlouhé písařské tradici. Jak se zdá, dospěl Del Medico podobně jako Trieber k této své představě komparací různých pasáží *Josipona*, které jsou ve vzájemném rozporu, přičemž velkou pozornost věnoval rozporuplným údajům o osobě autora, pomocí nichž se snažil jednotlivé samostatné spisy časově zařadit (ve skutečnosti však žádný z těchto údajů nelze brát vážně, jelikož se do *Josipona* dostaly až v pozdějších přepracováních a vyplývaly zřejmě z neznalosti interpolátorů, kteří chtěli do knihy zapracovat co nejvíce „autentických“ faktů o osobě Josepha Flavia). Del Medico se na rozdíl od Triebera nikde neopírá o podrobnou a důkladnou analýzu textu, takže jeho dalekosáhlé závěry a extrémně raná datace nejenže nebyly přijaty, ale dokonce se nedočkaly ani serióznější odborné kritiky.

2.2.2. *Kniha Josipon v arabském překladu a v tzv. Jerachmeelově kronice*

Zatím jsme se zabývali pouze teoriemi o dějinách textu *Josipona*, které vycházely ze dvou základních verzí tohoto díla, jak byly známy z existujících tištěných vydání – z „krátké“ verze tisku mantovského a z „dlouhé“ verze tisku benátského, popřípadě konstantinopolského. Avšak ještě předtím, než David Flusser publikoval zásadní výsledky svého zkoumání dochovaných hebrejských manuskriptů *Josipona*, věnovali někteří badatelé pozornost také dvěma textům, které měly představovat cenné svědectví k nejstarší podobě *Josipona*: a sice starému arabskému překladu tohoto díla a historiografickému kompilátu nazývanému *Jerachmeelova kronika*, který obsahoval vedle několika dalších spisů také kompletní text *Josipona*. U obou těchto pramenů se nyní krátce zdržíme.

O původu arabského překladu *Josipona*⁵⁵ nevíme mnoho určitého. Podle bibliografické poznámky Hadždžiho Chalífy (1609–1657) byl jeho autorem jistý Zecharja ibn Sa`id al-Jamani al-Isra`ili, tedy Žid původem z Jemenu, o němž však kromě samotného jména nemáme žádné další doklady a neznáme ani jeho životopisná data.⁵⁶ I tento údaj však úspěšně zpochybnil Flusser, když poukázal na to, že se jedná o poměrně pozdní zprávu a navíc si zde nemůžeme být ani jisti tím, že měl Hadždži Chalífa v rukou právě náš starý překlad *Josipona*, nebo jiný arabský převod téhož díla.⁵⁷ Jisté tak je pouze to, že autorem byl Žid a že většina opisů textu vznikla v křesťanském koptském prostředí,

⁵⁵ Až do poměrně nedávné doby neexistovala kritická edice tohoto textu, který byl dostupný pouze v rukopisech a ve vzácném tištěném vydání z Bejrútu 1872; vedle toho byla odborníkům dostupná podrobná stať Julia Wellhausena (Wellhausen 1897), která obsahovala detailní popis obsahu jednoho z pozdnějších rukopisů ze 14. století, několik textových ukázek a doprovodnou studii. Teprve v roce 1991 sestavila Šulamit Sela na základě rukopisných verzí a fragmentů z káhirské genizy kritický text (Tel Aviv 1991, doktorská disertační práce), mně bohužel nedostupný. Závěry Šulamit Sela jsou proto v této práci čerpány ze shrnutí u Bowmana 1994, s. 351 a 356nn, a dále z dílčí studie téže autorky k fragmentu z káhirské genizy, jenž se týkal *Josiponova* líčení původu Římanů (Sela 1992). – Z arabského překladu vychází také překlad etiopský (v jazyce ge`ez) s názvem *Zēnā Ayhud*, tj. *Dějiny Židů*, pocházející pravděpodobně z 13. či 14. století, jehož kritické vydání publikoval Murad Kamil v roce 1938 v New Yorku. Podrobnosti k této edici, považované vesměs za velmi kvalitní, lze nalézt v recenzi Jeana Simona (Simon 1940) a také v bibliografické poznámce Louise Feldmana (Feldman 1984, s. 73n.)

⁵⁶ Příslušnou pasáž z jeho díla (vydaného pod názvem *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum Haji Khalifa* v Lipsku 1837) cituje v hebrejském překladu Flusser 1980, s. 10. Steinschneider 1902, s. 114 udává poměrně široké časové rozpětí, kdy Zecharja ibn Sa`id mohl žít (mezi 10. až 13. stoletím). Pokud se ovšem jednalo o skutečného autora arabského překladu, je jisté, že žil už před polovinou 11. století, kdy již tento překlad existoval. Co se týče překladatelova původu, Flusser (1980, s. 10) upozorňuje na to, že ani přízvisko al-Jamani nemusí nutně znamenat, že autor žil v Jemenu. Naopak jemenský původ překladatele se snažil podepřít Neubauer 1899a, s. 358 a 361nn., který zdůrazňuje nálezy fragmentů arabského *Josipona* v káhirské genize psaných rabínským jemenským písmem a v závěru své studie poskytuje soupis židovského osídlení Jemenu v daném období.

⁵⁷ Flusser 1980, s. 10n.

kde byla kniha pokládána za autentické svědectví Josepha Flavia.⁵⁸ Co se data sepsání tohoto arabského překladu týče, za základní svědectví bývá pokládána pasáž z díla arabského historika, teologa a filosofa Ibn Hazma (994–1063) *Kitáb al-milal wa-n-Nihal*, kde se tento autor zmiňuje v souvislosti s dějinami počátků křesťanství také o „Jusúfovi ibn Hárúnovi“,⁵⁹ jehož knihu prý četl. Z pasáže je zřejmé, že Ibn Hazm nemohl čerpat své údaje z Josephova řeckého díla ani z jeho latinských přepracování, nýbrž jedině z *Josipona*; jelikož však pochopitelně nečetl hebrejsky, dílo mu muselo být dostupné v arabském překladu. Známe tak *terminus ante quem* arabského *Josipona*, kterým je rok 1063, kdy Ibn Hazm zemřel. Arabský překlad tedy musel vzniknout o mnoho dříve, nežli vyšla první vydání knihtiskem (a dokonce i dříve, než byly pořízeny nejstarší nám známé opisy *Josipona*).⁶⁰

Z tohoto pohledu se badatelům arabský text jevil jako podstatný doklad k dějinám textu naší kroniky. Už první srovnání ukázala, že arabský překlad je bližší kratší mantovské verzi *Josipona*, čímž se potvrdila hypotéza, že mantovská *editio princeps* odráží původnější podobu díla a že opakovaně vydávaná dlouhá redakce *Josipona* vznikla až pozdějším rozšířením kroniky. Objevily se však i jiné názory: Julius Wellhausen zdůraznil afinity arabského překladu *Josipona* a tzv. arabské knihy *Makabejských* a vyslovil domněnku, že jak hebrejský *Josipon*, tak obě zmiňovaná díla v arabštině vycházejí ze společné hebrejské předlohy, která se nám nedochovala,⁶¹ usuzoval přitom, že právě

⁵⁸ Židovský původ autora arabského překladu je dle Wellhausena 1897, s. 43, doložen například hebrejskými formami názvů měsíců, osobních jmen či některými hebrejskými glosami (stejněho názoru je i Flusser 1980, s. 11). O popularitě v koptském a etiopském křesťanském prostředí svědčí mj. úspěch etiopského překladu arabské verze *Josipona*, dochovaného ve třinácti manuskriptech (viz k tomu Simon 1940, s. 380–386; Sela 1992, s. 138; Wellhausen 1897, s. 42n.; Flusser 1980, s. 12n.).

⁵⁹ Tj. synu Áronovu, což by znamenalo narážku na Josephův kněžský původ, někdy však bývá text emendován na „ibn Kariun“, tj. ben Gorion. Viz Flusser 1980, s. 11; Steinschneider 1902, s. 114; Neubauer 1899a, s. 356.

⁶⁰ Na Ibn Hazmově svědectví poprvé upozornil David Chwolson ve studii publikované v roce 1897 (citováno u Neubauera 1899, s. 356n.), jeho názor měl ovšem i své kritiky: Jean Simon 1940, s. 382n., upozorňuje například na skutečnost, že Ibn Hazm nemusel nutně pracovat přímo s arabským překladem, ale mohl si nechat přeložit pouze příslušnou pasáž, tak jak to učinil s paralelním úryvkem v Novém zákoně. Podobně rezervovaně se zpočátku stavěl k Ibn Hazmově svědectví David Flusser (1953, s. 109, pozn. 1), a to především s ohledem na některé nepřesnosti (Ibn Hazm například uvádí, že ben Gorionova kronika končí zavražděním Jana Křtitele), později však svůj názor revidoval (viz Flusser 1980, s. 11, pozn. 27). I kdybychom však tento Ibn Hazmův doklad nevzali v potaz, je jisté, že arabský překlad vznikl v době velmi rané, nejpozději na počátku 13. století (viz Simon *tamtéž* a Flusser 1980, s. 12, pozn. 32).

⁶¹ Wellhausen 1897, s. 43–47. Fakt, že měl arabský autor před sebou hebrejskou předlohu, dokládá Wellhausen řadou hebrejských výrazů, biblických forem jmen či názvů měsíců. Tato ztracená hebrejská předloha vycházela dle Wellhausena z latinského originálu, což opět dokládá především latinskými formami jmen, které se zde vyskytují: výjimečně případy, kdy se namísto latinských podob jmen objevují formy řecké. Wellhausen vysvětluje buď tím, že takto je hebrejský tvůrce našel už v latinském textu, nebo tím, že je lze považovat za

narativní rámec arabské knihy *Makabejských*, počínající povstáním Judovým a zakončený popravou Herodovy manželky Mariamné coby poslední odnože dynastie Hasmonejců, tvořil původní jádro kroniky, jež bylo později doplněno o úvodní líčení římských a helénských dějin a o závěrečné kapitoly věnované povstání Židů proti Římu.⁶² Arabský překlad byl tedy podle jeho hypotézy bližší předpokládanému *Ur-Josiponovi* než jeho dochované hebrejské verze. Ještě dále zašel Heinrich Graetz, který tvrdil, že *Josipon* vznikl nejprve v arabštině a naopak hebrejská verze je překladem nám dochované arabské předlohy.⁶³ Ačkoliv Flusser tyto domněnky vyvracel (arabský překlad *Josipona* řadil ke skupině rukopisů reprezentujících nejstarší – a tiskem nikdy nevydanou – vrstvu textu, k tzv. první redakci *Josipona*, a různé odchylky v arabském *Josiponovi* vysvětloval tím, že se nejedná v pravém slova smyslu o překlad, nýbrž o volnou parafrázi), přesto se později objevili zastánci těchto teorií. Šulamit Sela, editorka kritického vydání arabského *Josipona*, dospěla totiž stejně jako Wellhausen k závěru, že klíčem k tomuto textu je arabská kniha *Makabejských*, která tvořila jádro pozdější kroniky; k ní byly postupně připojovány další historické látky, nejprve v arabštině a později v hebrejštině, takže výsledný hebrejský *Josipon*, jak jej zachytil Flusser v nejstarších dochovaných rukopisných verzích, představuje pouze určitou střední (nikoliv počáteční) fázi vývoje textu.⁶⁴

Vedle staré arabské verze *Josipona* byla v souvislosti s dějinami textu hojně diskutována také takzvaná *Jerachmeelova kronika*, jejíž jediný známý rukopis byl roku 1887 zakoupen oxfordskou Bodleianou. Správný titul tohoto spisu, tak jak je uveden v záhlaví samotného rukopisu, ovšem zněl

typicky „židovské“ formy, které se v této podobě vyskytují již v Talmudu. K závěru, že arabský *Josipon* vychází z nám nedochované podoby tohoto díla, dochází Wellhausen srovnáním tohoto textu s mantovskou a benátskou verzí hebrejského *Josipona*, kde konstatuje výrazné odlišnosti.

⁶² Srv. Wellhausen 1897, s. 46n. Wellhausen zde argumentuje následujícími skutečnostmi: (a) pouze v této centrální části *Josipona* se arabské rukopisy navzájem shodují, zatímco v úvodních a závěrečných kapitolách vykazují jednotlivé rukopisy značné rozdíly; (b) kdekoliv se arabské rukopisy *Josipona* v rámci líčení dějin hasmonejské dynastie odchylují od podání arabské knihy *Makabejských*, liší se současně i od sebe navzájem; (c) původní titul arabského *Josipona* zněl podle některých manuskriptů rovněž kniha *Makabejských*. – Sám Wellhausen si byl vědom toho, že tyto jeho závěry se v mnohém ohledu blíží Trieberově rekonstrukci dějin textu (viz výše, s. 24n.). Oproti Trieberovi ovšem Wellhausen nepředpokládá, že by autor čerpal z řeckých pramenů, a kritizuje rovněž coby nepodloženou Trieberovu představu o raném vzniku díla a o jeho historické hodnotě.

⁶³ Graetz 1909, s. 264n. a s. 336. Tuto svou teorii však Graetz nikde blíže nedokládá, za což jej kritizuje Steinschneider 1902, s. 114, i Flusser 1980, s. 13, pozn. 35.

⁶⁴ Zhruba takto jsou výsledky bádání Šulamit Sela v její disertační práci k arabskému *Josiponovi* shrnuty u Stevena Bowmana (1994, s. 357). Naopak ve studii mně dostupné (Sela 1992) tato autorka sice upozorňuje na několik faktů, které by svědčily pro arabský původ diskutované pasáže *Josipona* (jedná se o spojení Jákoeba s přízviskem *nabí*, prorok, běžné pro muslimské prostředí, a dále o líčení počátků dějin Říma svázané s Ezauovým vnukem jménem Cefó, které má své paralely v muslimských pramenech), doplňuje však poznámku, že sice „není náhoda, že paralelní tradice o Cefóovi jsou zachovány u dvou arabských autorů, nicméně nemělo by se z toho usuzovat, že celé dílo bylo původně napsáno arabsky“ (Sela 1992, s. 143).

Sefer ha-zichronot a podepsán byl pod ním rabi Eleazar ben Ašer ha-Levi, který žil v oblasti kolem Rýna a spis někdy kolem roku 1325 uspořádal.⁶⁵ Jeho obsáhlý manuskript popisuje dějiny Židů od stvoření světa až do redakce Mišny v 2. století o. l. a vedle *Josiponovy* historie je do něj zahrnut například hebrejský překlad aramejských partií knihy *Daniel*, *Román o Alexandrovi*, apokryfní příběhy Judit a Zuzany, mineralogická a přírodovědná pojednání, zprávy o první a druhé křížové výpravě, kalendář, liturgické texty a básně. Eleazar ovšem nebyl v pravém slova smyslu autorem tohoto díla, ba dokonce ani jeho prvním kompilátorem; ve skutečnosti vycházel především z díla Jerachmeela ben Šloma (někdy označovaného přídomkem *ha-Jerachme'eli*), jehož spis Eleazar – jak sděluje ve své předmluvě – nově uspořádal podle chronologického klíče a místy i doplnil z dalších pramenů (odtud také pochází v literatuře běžněji užívané, i když nesprávné pojmenování Eleazarova díla *Jerachmeelova kronika*, které zavedl první moderní editor tohoto díla Moses Gaster).⁶⁶ O osobě Jerachmeela, autora Eleazarovy hlavní předlohy, máme naneštěstí jen minimum zpráv, které většinou nasvědčují tomu, že žil kolem roku 1100 v jižní Itálii a kromě řečené kroniky byl autorem ztracených gramatických a astronomických spisů, několika dochovaných liturgických *pijutim* i neliturgických básní a spisků zabývajících se matematickými hlavolamy.⁶⁷ Původní Jerachmeelova kronika se nám

⁶⁵ Dle Reiner 1969, s. 135 a pozn. 30, je toto datum potvrzeno zde obsaženým soupisem narození Eleazarových osmi dětí, který začíná rokem 1325 a končí 1341. O tom, že Eleazar žil v německé oblasti, pravděpodobně v Porýní, svědčí užití zdejšího německého dialektu v soupisu dnů v týdnu, a dále i skutečnost, že celý rukopis je napsán starým německým rabinským písmem. Viz též Neubauer 1899b, s. 364.

⁶⁶ Viz Gaster 1899, s. xx. Kromě obsáhlého úvodu obsahuje Gasterova publikace anglický překlad první části kroniky (knihy 1–8) až po smrt Judy Makabejského.

⁶⁷ Pro určení doby života Jerachmeela bývají užívány dva argumenty. Tím prvním je skutečnost, že na Jerachmeelovo nedochované gramatické dílo se odvolává pražský učenec Abraham ben Azriel ve spisu *Arugat ha-bosem* v roce 1234, čímž je určen *terminus ante quem* jeho života. Důležitějším dokladem je ovšem zmínka o Šmuelovi ben Jicchakovi (Raši, 1040–1105) a o jistém rabi Šmuelovi – zřejmě o Rašiho vnukovi Šmuelovi ben Meirovi (12. století). Že se skutečně jedná o Rašiho a nikoliv o jeho jmenovce, to by potvrdzovala zmínka o KWLWNJŠ, pravděpodobně německém Kolíně. Takto by byl určen i *terminus post quem* Jerachmeelova života. Raši je zde ovšem zmíněn bez obvyklé formule *za 'l* či *zeca 'l*, což zřejmě znamená, že Jerachmeel žil již na konci 11. století, za Rašiho života. Viz k tomu Neubauer 1899b, s. 368; Reiner 1969, s. 135 a pozn. 31. – Jihoitalský Jerachmeelův původ předpokládá Neubauer 1899b, s. 366n. (viz též Neubauer 1887, s. xx–xxi), a to zejména s ohledem na jeho předpokládanou znalost řečtiny, která byla v jižní Itálii té doby mluveným jazykem (historicky bývá tato oblast pro husté osídlení řeckými koloniemi označována jako Velké Řecko, v raném středověku tvořila součást byzantské říše). Stejný názor sdílí Flusser (1980, s. 7), přičemž poukazuje na to, že právě v jihoitalské oblasti vznikl i *Josipon*. Naopak Gaster 1899, s. xli–liii, poměrně přesvědčivě argumentuje pro španělský původ Jerachmeela: nasvědčuje tomu prý mj. obeznamenost s některými zdejšími latinskými prameny (Isidor Sevillský, Comestor) a preference latinských forem vlastních jmen před řeckými, dále rozšíření *Josipona* v této oblasti (mj. doložené Abrahamem ibn Daudem), zdejší původ spisu *Sefer ha-jašar*, který využívá obdobných agadických a apokryfních látek jako Jerachmeel, celá literární tradice Španělska, kde opakovaně

bohužel nedochovala, zřejmě však je, že i ta vznikla jako kompilát většího množství samostatných děl, mezi jinými i *Josipona*. Do značné míry tak zůstává předmětem dohadů, které části nám dochovaného Eleazarova rukopisu byly převzaty z původní Jerachmeelovy kroniky v nezměněné podobě, které byly upraveny Eleazarovými redakčními zásahy a které doplnil samotný Eleazar.⁶⁸

Z našeho hlediska je podstatné, jakou formou je v Eleazarově rukopise *Sefer ha-zichronot* dochována kniha *Josipon*. Jednalo se o přesný opis kroniky, nebo do jejího textu zasáhl nějakým způsobem Jerachmeel či Eleazar, nebo dokonce oba dva? S tím samozřejmě souvisí i otázka, zdali *Josipona* do výsledné kompilace v našem manuskriptu začlenil již Jerachmeel – což by poukazovalo na vysoké stáří takto dochovaného textu *Josipona* –, nebo teprve Eleazar. Odpověď na tuto druhou otázku se jeví jednoznačnější: navzdory přesvědčení některých badatelů⁶⁹ je jisté, že Jerachmeelova kronika *Josipona* obsahovala, neboť Jerachmeelovo jméno se opakovaně objevuje přímo v textu *Josipona*. Dvakrát se tak stane v pasáži Jos. 44,1–8, kde je k autorské první osobě připojeno jméno Jerachmeela.⁷⁰ Znovu se Jerachmeelovo jméno objevuje formou akrostichu v samém závěru knihy *Josipon*.⁷¹ Co se týče první z otázek, jež jsme položili výše, je odpověď poněkud složitější. Eleazarovy

vznikaly kroniky židovských dějin v čisté biblické hebrejštině, či konečně skutečnost, že Jerachmeel překládá aramejské partie Bible do hebrejštiny (neznalost aramejštiny ve Španělsku je doložena například dopisem Dunaše ben Tamima; srv. však proti tomu Neubauer 1889, s. xxi, který tutéž situaci předpokládá i v jižní Itálii). Gasterova hypotéza o velmi raném původu přinejmenším nejstaršího jádra Jerachmeelovy kroniky (datuje jej do 6. či 7. stol. o. l.) však není obecně přijímána (viz např. Baron 1958, s. 421, pozn. 55).

⁶⁸ S jistotou lze Jerachmeelovi přisoudit autorství hebrejského překladu aramejských partií knihy *Daniel* a úvodních několika *pijutum*; do své kroniky začlenil tento autor rovněž hebrejskou verzi pseudo-Filónova spisu známého pod latinským názvem *Liber antiquitatum biblicarum*, dále spisek *Seder 'olam* a zřejmě alespoň část *Josipona* (k tomu viz níže). Naopak Eleazar ben Ašer se zřejmě zasloužil – vedle zmiňovaného autorského úvodu a konečné redakce textu – například o zahrnutí kalendáře obsahujícího glosy v německém dialektu okolí Rýna. K pramenné a textové kritice tzv. Jerachmeelovy kroniky srv. zejména Harrington 1974, s. 1–7; a Flusser 1980, s. 10nn., kde jsou citovány novější studie k této problematice.

⁶⁹ Například Meyer Waxman, citovaný u Reiner 1969, s. 137 a 139. Waxman se mohl v tomto svém názoru opírat o některé Eleazarovy redakční vsuvky, kde hovoří o tom, že „opsal knihu *Josipon*“ (např. fol. 26a, 35a, 36b), kterou na jednom místě dokonce odlišuje od vlastního Jerachmeela (fol. 26b). To je však vyvráceno jinou Eleazarovou redakční vsuvkou (fol. 72b), kde píše: „*Uminil jsem si, že zde opíšu celou knihu velkého Josipona, tak jak ji opsal Jerachmeel*“ (viz Reiner *tamtéž*). Zmiňovanými pasážemi se podrobněji zabývám níže, v pozn. 72; vzhledem k tomu, že text manuskriptu mi byl nedostupný, cituji podle Neubauera 1899b, Flussera 1980 a Reiner 1969, kteří klíčové pasáže ve svých příspěvcích citují.

⁷⁰ Fol. 131a: *Ve-šata jišar be-šejnaj lesaper ha-ma'asim ašer ne-esu acharejha, ki ani Jerachme'el ba''r Šlomo omer ki kol ha-kotev ašer jichtov šfarim ve-ašer jagid dvarim 'atikim ra'uj lichtov be-seder u-be-nachat le-vilti šachoach min ha-ma'asim ašer ne-esu (...) Ve-ani Jerachme'el ben Šlomo likatti dvarim mi-sefer Josef ben Gorion u-mi-sifrej sofrim acherim ašer katvu ma'asej avotejnu ve-agarti otam be-megila achat.*

⁷¹ Fol. 197a: *Jehi Racon C'Hasdo Milifnej ELohej ha-šamajim.*

redakční zásahy jsou snáze vysledovatelné, neboť Eleazar sám na ně (zřejmě zcela důsledně) upozorňuje.⁷² Máme-li jeho redakčním poznámkám věřit – a není důvod, proč bychom tak nečinili – opsal knihu *Josipon* celou (*echtavehu bi-mkomo be-ezrat ha-Šem kulo*) a to v té podobě, jak ji našel u Jerachmeela (*kmo še he'etikehu ha-Jerachme'eli*); historický a midrašický materiál obsažený v *Josiponovi* pouze několikrát přerušil, a to vždy tam, kde našel v jiných svých textech narativní látky související s probíraným obdobím.⁷³ Ačkoliv tedy nemáme v ruce samotný text *Jerachmeelovy kroniky*, na základě Eleazarova rukopisu můžeme podobu *Josipona* zde obsaženého dosti věrně rekonstruovat.⁷⁴

Do jisté míry tak zůstává zahaleno tajemstvím pouze to, nakolik upravoval text *Josipona* sám Jerachmeel – neboť pokud tak učinil, nedoprovodil své zásahy do textu podobnými redakčními vsuvkami, jaké jsme našli u Eleazara ben Ašera. K této otázce byly vysloveny dvě různé hypotézy: podle Adolfa Neubauera doplnil Jerachmeel text *Josipona* o různé pasáže, které se později staly jeho pevnou součástí, a dá se tedy říci, že byl „spoluautorem“ naší podoby kroniky;⁷⁵ podle stanoviska reprezentovaného například Flusserem naopak Jerachmeel opsal knihu *Josipon* věrně a v úplnosti tak, jak již existovala. Flusser se ovšem na rozdíl od Neubauera opíral o podrobné srovnání *Jerachmeelovy kroniky* s nejstaršími dochovanými rukopisnými verzemi *Josipona*, a proto stěží odmítneme jeho závěr, že *Jerachmeelova verze Josipona* odpovídá nejstarší dochované vrstvě textu, tzv. první redakci.

Jak si ale potom vysvětlit pasáž, v níž se Jerachmeel sám prohlašuje za kompilátora celého díla: „*Ve-ani Jerachme'el ben Šlomo likatti dvarim mi-sefer Josef ben Gorion u-mi-sifrej sofrim acherim*“? Flusser ani jiní badatelé se problémem, jak vysvětlit přítomnost *Jerachmeelova* jména v této

⁷² Viz například fol. 26a: *Jišar be-šejnej E'azar ha-Levi lichtov mi-tchilat ha-Josipon ha-gadol lefi še-hu injen ka-injan ze ve-hu tchilat sefer Josipon*; dále viz fol. 26b: *Ad kan divrej Josipon ve-ha-katuv še-le-acharav ha-matchil „ve-jihi kee“ echtov ecel injan Esau u-malkej Edom. Nachzor le-mlicat Jerachme'eli*; dále fol. 35a: *Gam po jišar be-šejnaj lachzor le-sefer Josipon be-makom še-henachti be-toldot bnej Noach*; dále fol. 36b: *Ad kan lašon ha-Josipon ve-acharav katav ha-Josipon mi-malchut Darjaveš ve-Kuraš ve-sefer Makabim u-mamlachej bajit šeni ve-ad ha-Churban. Ve-echtvehu bi-mkomo be-ezrat ha-Šem kulo ka-kol ha-nimca be-sefer Josipon ad tomam*; a konečně fol. 72b: *Hine na ho'alti lichtov et sefer ha-Josipon ha-gadol kmo še-he'etikehu ha-Jerachme'eli*.

⁷³ Flusser 1980, s. 7, poukazuje na to, že Eleazar postupoval při pořádku textu podle chronologického klíče. Tomu ostatně nasvědčují i pasáže citované v předcházející poznámce.

⁷⁴ Reiner 1969, s. 140n., se snažil doložit, že Eleazar v některých pasážích text *Josipona* upravoval podle textu blízkého konstantinopolskému vydání. Flusser 1980, s. 43n., pozn. 113, však tento závěr přesvědčivě vyvrací: jádro jeho argumentu spočívá v tom, že Reiner mylně nakládá s benátskou edicí tak, jako by se jednalo o konstantinopolské vydání, avšak my víme, že benátské vydání je v některých pasážích bližší starší mantovské edici textu (viz pozn. 37 na s. 21 této práce). Z tohoto důvodu nejsou Reinerovy závěry vyplývající ze srovnání tří domnělých verzí textu platné.

⁷⁵ Neubauer 1899b, s. 365n., jeho názor přejímá například Bentwich 1914, s. 251.

klíčové pasáži, bohužel nezabývají. Pokusíme se tedy na tomto místě alespoň o nástin možných řešení tohoto problému.

Nejpřirozenější interpretací, již ve své hypotéze o Jerachmeelově „spoluautorství“ *Josipona* využil i Neubauer, by bylo chápat toto místo jako Jerachmeelovu vsuvku, v níž vysvětluje vlastní kompilační metodu. Pak bychom museli předpokládat, že v pozdější písarské tradici tato Jerachmeelova verze *Josipona* kolovala dále, avšak z dané pasáže bylo vypuštěno jeho jméno, takže dílo získalo anonymní charakter. Podle toho, jak budeme chápat výraz *mi-sefer Josef ben Gorion*, pak existují dvě možnosti. Buďto zde Jerachmeel míní knihu *Josipon*, která byla již v jeho době pokládána za autentické dílo starověkého Josepha; to by znamenalo, že Jerachmeel *Josipona* – již existující hebrejskou verzi knih Josepha Flavia, možná již doplněnou o další látky – obohatil o další texty, čímž ve výsledku vzniklo dílo nám dochované v rukopisech jako tzv. první redakce *Josipona*. V tom případě by platila Neubauerova hypotéza o Jerachmeelově autorství některých částí knihy *Josipon*.⁷⁶ Druhou možností je předpokládat, že Jerachmeel zde nehovoří o *Josiponovi*, nýbrž přímo o díle Josepha Flavia (v jeho řecké či latinské podobě), což by nás nutně dovedlo k závěru, že Jerachmeel nebyl pouze spoluautorem, nýbrž samotným autorem celé knihy *Josipon*. Tato druhá varianta je ovšem nemyslitelná vzhledem k předpokládané době života Jerachmeela; vše totiž nasvědčuje tomu, že kniha *Josipon* existovala již v polovině 10. století, zatímco Jerachmeel byl nejspíše současníkem Rašiho a žil tedy v druhé polovině 11. století.⁷⁷ Konečně zde existuje třetí možná interpretace, podle níž bychom mohli pasáž pokládat za autentickou Jerachmeelovu vsuvku, aniž bychom předpokládali Jerachmeelovo částečné či úplné autorství díla: mohla by se totiž vztahovat k celku nám nedochované Jerachmeelovy kroniky, již zpracoval Eleazar a která, jak jsme již řekli, obsahovala vedle plného textu *Josipona* také další texty, mezi jinými například pseudo-Filonův spis *Liber antiquitatum biblicarum*. I tato možnost má ovšem své obtíže: pokud bychom se domnívali, že Jerachmeelova slova „*likatti dvarim mi-sefer Josef ben Gorion u-mi-sifrej sofrim acherim*“ se vztahují ke skutečnosti, že Jerachmeel ve své kronice spojil dohromady knihu *Josipon* s dalšími texty, těžko pak zdůvodníme, proč se toto vysvětlení autorské metody objevilo teprve uprostřed textu *Josipona* a dále proč – což je podstatnější – se ta samá pasáž objevuje i v ostatních rukopisech *Josipona*, které přeci nejsou opisem plné verze Jerachmeelovy kroniky (o jejíž podobě, nutno dodat, máme jen velmi mlhavou představu).

⁷⁶ Nadále nejistá by však zůstala Neubauerova identifikace pasáží, které Jerachmeel do textu přidal. Neubauer zde totiž vycházel ze srovnání s tištěnými verzemi *Josipona*, jež odrážejí pozdější fázi tradice textu než rukopisy. I když se tedy přikloníme k hypotéze, že je Jerachmeel autorem některých pasáží *Josipona*, nebudeme nikdy schopni přesně určit, o které pasáže se jedná, neboť všechny nám dochované verze *Josipona* jsou mladší než tato „první redakce“ textu.

⁷⁷ I tato datace Jerachmeelova života ovšem zůstává sporná, neboť se opírá o Jerachmeelovy liturgické texty z jiného rukopisu (Heb. MSS. Catal. N° 2079), teoreticky by se mohlo tedy jednat o shodu jmen. Již Gaster 1899, s. xli, a Neubauer 1887, s. xx, ovšem upozorňují na to, že se jedná o jméno velice neobvyklé, náhodnou shodu lze tedy téměř vyloučit.

Z předcházejících úvah vyplývá nejpravděpodobnější možné vysvětlení diskutované pasáže: totiž že Jerachmeel byl autorem části knihy *Josipon*. Nevíme sice, které pasáže do staršího textu *Josipona* včlenil, ale zdá se, že před sebou měl původnější a kratší verzi textu, než je nám dochována, kterou posléze rozšířil *mi-sifrej sofrim acherim*, čímž vznikla takzvaná první redakce textu, již Flusser identifikoval v některých rukopisech. Důvodem, proč Flusser nenabízí tuto hypotézu a zřejmě se spokojuje s nevysloveným předpokladem, že Jerachmeel své jméno do této pasáže v *Josiponovi* (a rovněž do několika dalších, kde se jeho jméno objevuje) jednoduše vpašoval, je zřejmě jeho vlastní datace vzniku první redakce. Jak totiž uvidíme, Flusser klade předlohu nejstarších rukopisů této vrstvy již do doby kolem roku 1000, kdy *Josipona* opsal rabi Geršom Me`or ha-Gola. Vzhledem k nejistotě, panující kolem osoby a doby života Jerachmeela ben Šloma a konec konců i kolem této Flusserovy datace nejstarší známé vrstvy textu, však bude lépe ponechat otázku Jerachmeelova spoluautorství knihy *Josipon* prozatím nezodpovězenou. Stejně jako v případě arabského překladu *Josipona* i zde je nutno konstatovat, že prvopočáteční podoba *Josipona* se našemu vědění ztrácí kdesi v nedohlednu.

2.2.3. Flusserova konstrukce vývoje textu *Josipona*

Teprve David Flusser zasvětil mnoho let bádání pečlivému srovnání osmi dochovaných manuskriptů *Josipona*, tří základních tištěných verzí a relevantních fragmentů z káhirské genizy. Výsledkem jeho činnosti byla kritická edice díla, z níž vycházíme i v této práci; jako druhý svazek publikoval Flusser monografickou literárněhistorickou studii o knize *Josipon*, jejíž součástí bylo rovněž obsáhlé pojednání o dějinách textu. Z něj bude vycházet následující stručné shrnutí, které však, jak upozorníme v závěru, zřejmě ještě nemusí znamenat poslední slovo v problematice nejstarší historie textu.⁷⁸

Již ve svých prvních studiích k tomuto tématu⁷⁹ se Flusser přiklonil ke stanovisku, že vývoj textu *Josipona* postupoval lineárně, a to od kratších verzí až k verzi dlouhé, nám známé z benátského a konstantinopolského tisku. Vodítkem mu přitom byla jednak skutečnost, že tato kratší verze je častěji zastoupena v rukopisech (šest z osmi rukopisů dochovalo kratší text *Josipona*), a dále fakt, že tyto rukopisy ještě obsahovaly odvolávky na Josefa ben Goriona ve třetí osobě, které byly později pro podporu připsání díla starověkému Josephovi změněny na osobu první – jak jsme viděli v předchozí kapitole, tento posun lze velmi dobře a logicky vysvětlit, zatímco opačný vývoj (od ryze pseudoepigrafního díla k textu, který by se na svůj hlavní pramen odvolával ve třetí osobě) by byl naopak velmi nepravděpodobný. Svou hypotézu mohl brzy Flusser podložit i dalšími důkazy. Jedním z nich bylo postupné zapracování obsáhlé interpolace tzv. „*Románu o Alexandrovi*“ a na ni navazující kroniky dějin diadochů a římských císařů až po Augusta. Že se skutečně jedná o interpolaci, a nikoliv

⁷⁸ Flusser 1980, s. 3-53.

⁷⁹ Především Flusser 1953, s. 109nn.

původní součást díla, jak se domnívali jiní,⁸⁰ Flusser přesvědčivě doložil několika argumenty. Především příběh o Alexandrovi a navazující líčení dějin diadochů a římských panovníků až k císaři Augustovi jsou do vyprávění *Josipona* včleněny nápadně neorganicky. Původní *Josipon* obsahoval pouze stručné vyprávění o Alexandrově návštěvě Jeruzaléma a o jeho smlouvě se Samařany ohledně stavby svatyně na hoře Gerizim.⁸¹ Následující interpolace o Alexandrovi a o době jeho následovníků líčí Alexandrův život znovu od začátku, přičemž mění některé údaje (například Alexandros zde není synem Filipovým, nýbrž Nektaneborovým). Nechtěný časový přesah je patrnější v druhé části interpolace, která je dotažena až hluboko do dějin klasického Říma; když interpolace skončí a vrací se původní text *Josipona*, ocitáme se opět v období helénismu těsně před vypuknutím makabejského povstání. Dalším dokladem je Flusserovi fakt, že část *Románu o Alexandrovi* čerpá prokazatelně z řeckých pramenů,⁸² zatímco – jak ještě uvidíme – původní *Josipon* řecké prameny nevyužívá a lze dokonce předpokládat, že jeho autor řečtinu neovládal. Konečně o tom, že se nejedná o původní součást díla, svědčí i fakt, že interpolace nebyla do textu včleněna náraz, ale ve dvou fázích: její starší část, založená na řeckých předlohách, začíná až po smrti Filipa a obsahuje rovněž kroniku diadochů a Říma; později doplněná část líčí dobu Alexandrova narození, mládí a výchovy, a to na základě latinské verze pseudo-Kallisthenova *Románu o Alexandrovi*. Postupné začlenění interpolace o Alexandrovi není doloženo pouze užitím odlišných (jednou řeckých, podruhé latinských) pramenů, ale potvrzují ho také rukopisy – zatímco některé neobsahují interpolaci vůbec, jiné ji zahajují smrtí Alexandrova otce Filipa a třetí skupina rukopisů má již interpolaci celou včetně historie Alexandrova narození a mládí.⁸³ Právě toto vrstvené, postupné začlenění příběhu o Alexandrovi napomohlo Flusserovi v chronologizaci dochovaných textových verzí *Josipona*: rukopisy odrážející nejstarší fázi vývoje

⁸⁰ Např. Luitpold Wallach 1938, *tenýž* 1947.

⁸¹ Jos. 10,1–72. Na tomto místě podle Flussera (1980, s. 217) přerušila původní tok vyprávění interpolace o Alexandrovi. Původní text *Josipona* dále již Alexandrův život a tažení pouze stručně shrnul do několika řádků (Jos. 10,73–85). Pramenem zde byly autorovi především Josephovy *Antiquitates*, občas doplněné podle apokryfní první knihy *Makabejských* (viz Flusserovy poznámky *ad loc.*).

⁸² Na řadě řeckých glos a forem to dokládá Flusser 1980, s. 233n. Viz též Vogelstein – Rieger 1985, s. 483–489.

⁸³ Viz Flusser 1980, s. 48n, 217n. Podrobně se Flusser zabýval hebrejskými verzemi *Románu o Alexandrovi* již ve své dřívější studii (Flusser 1956), kde studoval jeho text zejména v tzv. Parmském rukopise ze 14. století. Ten obsahuje podobně jako *Josipon* překlad řeckého pseudo-Kallisthenova románu spolu s překladem ztracené byzantské kroniky věnované dějinám diadochů a římských panovníků. Právě na základě tohoto manuskriptu mohl Flusser usoudit, že se v *Josiponovi* jednalo o písarskou interpolaci, vycházející z již existujícího hebrejského textu – Parmský rukopis (MSS De Rossi 1087) totiž obsahuje původnější a lepší verzi textu, což dokazuje například velmi přesná vokalizace některých řeckých slov, zatímco v *Josiponovi* se jedná o text upravovaný a celkově hůře dochovaný (srv. Flusser 1956, s. 169n.; Flusser 1980, s. 225n.). – K tématu viz též Bekkum 1995, s. 295–299, který Flusserovi závěry přijímá a dále doplňuje o analýzu dalších hebrejských textů věnovaných historii Alexandrova života.

textu neobsahují žádnou část interpolace, pozdější vrstva obsahuje *Román o Alexandrovi* počínaje smrtí Filipovou a nejmladší verze textu má již vyprávění o Alexandrovi celé.

Román o Alexandrovi ovšem nebyl pro Flussera jediným vodítkem pro stanovení vývoje textu a pořadí jednotlivých verzí. Důležité hledisko představovala také stylistická stránka textových verzí. Podle vzájemných afinit a příbuzností, které neměly pouze charakter obsahový, ale rovněž jazykový a stylistický, roztrídil Flusser rukopisy do tří skupin, které podle něj představovaly tři postupné redakce textu, jež na sebe navzájem navazují. Z první redakce *Josipona* vznikla jeho druhá verze, pro niž je dle Flussera typické stylistické přepracování, které „zahazuje či zcela vypouští různé skutečné či zdánlivé stylistické obtíže textu, čímž se z něj vytratilo jak množství významných detailů, tak i do značné míry i původní charakter originálu“.⁸⁴ Tato tzv. „druhá redakce“ textu, zachovávající původní rozsah *Josipona*, ale zjednodušující jeho stylistickou podobu, prošla pak dalším, ještě hlubším přepracováním, jehož výsledkem byla třetí, „dlouhá“ redakce *Josipona*. Autor této verze *Josipona* podle Flussera zasahoval do své předlohy daleko výraznějším způsobem než autor druhé redakce; v podstatě ji „od začátku celou volně přeuvyprávěl podle vlastního vkusu a pohledu na svět, a dokonce do ní neváhal přidat další příběhy, jaké byly oblíbené ve středověké lidové literatuře“; vyprávění je zde často „rozředěno“ z hlediska stylu a je v něm patrná jakási až „lidová rozpustilost“, což dobře svědčí o druhotném a odvozeném charakteru tohoto textu.⁸⁵ Třetí redakce dále obsahuje řadu vsuvek a interpolací: vedle *Románu o Alexandrovi* se jedná například o známou pasáž popisující Vespasianovu císařskou korunovaci, která byla pokládána za důležitý doklad k určení doby vzniku *Josipona* – k této problematice se podrobněji vrátíme v následující kapitole.

Flusser rovněž nachází doklady pro dataci vzniku jednotlivých redakcí *Josipona*. Sepsání první redakce pochopitelně spadá vjedno se vznikem samotného *Josipona*, pro nějž, jak ještě uvidíme, Flusser nachází přesný letopočet, jímž měl být rok 953. Podstatnější je ovšem zjištění stáří nejstarší dochované rukopisné podoby *Josipona*, která je zastoupena třemi rukopisy, jež byly podle písářské poznámky opsány „z vlastnoručního opisu (*mi-ktivat jado*) rabi Geršoma“, čímž se zřejmě rozumí rabi Geršom zvaný „světlo diaspory“ (*Meor ha-gola*; kolem 960–1028). Ačkoliv všechny tyto manuskripty samy o sobě pocházejí z pozdější doby,⁸⁶ dá se podle Flussera předpokládat, že z úcty k autoritě rabi Geršoma zachovaly poměrně přesné znění své předlohy, což by znamenalo, že máme před sebou *Josipona* v podobě, jak byl opsán zhruba půlstoletí po svém vzniku. Jedná se tedy o nejspíše nejstarší dochovanou verzi, byť nikoliv o samotný *Ur-text* (o čemž svědčí například vypuštění dvou pasáží,

⁸⁴ Flusser 1980, s. 16.

⁸⁵ Flusser 1980, ss. 25 a 30n. Komparaci několika úryvků *Josipona* ve všech třech redakcích provádí Flusser *tamtéž*, s. 26–29.

⁸⁶ Nejstarší z těchto manuskripů – jeruzalémský – je datován rokem 1282, tzv. Rotschildův rukopis pochází zřejmě z 2. poloviny 15. století; u třetího rukopisu, tzv. newyorského, je datace nejistá. K popisu rukopisů viz podrobněji dále, pozn. 91.

keré zřejmě tvořily původní součást *Josipona*);⁸⁷ ostatní rukopisy první redakce dochovaly text *Josipona* již v porušenější podobě. K dataci vzniku druhé verze již nemáme k dispozici mnoho vodítek – nepřímo tuto verzi citují například Raymundus Martini (13. století) ve svém polemickém spisu *Pugio fidei* a dále anonymní *Sefer ha-jašar*, u níž je datace nejistá, ovšem všeobecně se předpokládá, že vznikla v 11. či 12. století;⁸⁸ první doslovnou citaci z druhé redakce *Josipona* nalézáme v exegetickém díle Šmuela ben Nisima z roku 1276. Vzhledem k tomu, že třetí redakci můžeme s určitostí datovat hlouběji do minulosti, jako *terminus ante quem* nemají tyto doklady valnou hodnotu. Mohou však vypovídat o místě vzniku tohoto přepracování *Josipona*, jímž podle všeho bylo Španělsko, dokud pocházel jak anonymní autor *Sefer ha-jašar*, tak i Raymundus Martini a zřejmě i Šmuel ben Nisim.⁸⁹ Konečně o třetí redakci *Josipona* máme první svědectví již z poloviny 12. století, kdy ji ve svém díle *Sefer ha-kabala* použil toledský historik Abraham ibn Daud (asi 1100–1160/1). Jeden oddíl tohoto jeho historiografického spisu, nazvaný *Divrej malchej Jisrael be-bajit šeni*, v podstatě představuje zkrácený text (epitomé) *Josipona*, a to zcela prokazatelně v jeho třetí redakci.⁹⁰ Třetí redakce tedy musela existovat již před rokem 1160 a druhá redakce pocházela z doby ještě starší, pravděpodobně z 11. století.

Nyní je namístě zmínit se také o dochování tří základních textových verzí *Josipona*. Nejstarší „první redakci“ *Josipona* reprezentuje skupina pěti manuskriptů: rukopis jeruzalémský, newyorský, Rotschildův, Kaufmannův a urbinský.⁹¹ První tři jmenované rukopisy odrážejí zřejmě text *Josipona* nejméně, neboť obsahují písařskou poznámku o tom, že vycházejí z vlastnoručního opisu rabi Geršoma (*sefer rabejnu Geršom ha-rav ha-gadol mi-ktivat jado*, Jos. 40,10). K první redakci dále

⁸⁷ Delší a podstatnější je vynechání příběhu o Dareiovi (Jos. 4,1–6,182), který se objevuje v ostatních rukopisech první redakce a který byl v textu rabi Geršoma nahrazen jiným vyprávěním. Viz k tomu Flusser 1980, s. 47n., a dále jeho poznámky *ad loc.*

⁸⁸ Bowman 1995, s. 36, ovšem cituje nejnovější názor Josepha Dana, podle něhož vzniklo toto dílo až v 16. či 17. století.

⁸⁹ Flusser 1980, s. 19n. a pozn. 58.

⁹⁰ Flusser 1980, s. 26 a pozn. 64.

⁹¹ Flusser podává následující popis těchto manuskriptů: (1) jeruzalémský rukopis, uložený v Národní knihovně Hebrejské university pod číslem 8° 41280 a datovaný podle údaje z titulní strany rokem 1282, podle typu písma zřejmě italské provenience; (2) newyorský rukopis, nyní uložený v Adlerově sbírce rabinského semináře v New Yorku pod číslem 1674, jehož datace je nejistá a původ zřejmě rovněž italský; (3) iluminovaný rukopis tzv. Rotschildova machzoru, pocházející zřejmě z druhé půle 15. století a podle typu písma severoitalské provenience, který byl zakoupen Rotschildovou rodinou a nyní jej vlastní muzeum Becalel pod inventárním číslem 180/51; vedle modliteb a textů vztažených k jednotlivým svátkům obsahuje tento machzor po okrajích řadu dalších děl včetně kompletního textu *Josipona*, (4) Kaufmannův rukopis, uložený ve sbírce Davida Kaufmanna v Budapešti, pozdějšího původu než ostatní jmenované manuskripty a podle písma aškenázské provenience, (5) urbinský rukopis, nyní ve Vatikánské sbírce, číslovaný jako *Urbinas hebr. LII*, pocházející nejspíše z poloviny 15. století a vzniklý pravděpodobně v Itálii.

Flusser řadí znění zachycené v *Jerachmeelově kronice* a také arabský překlad *Josipona*; rovněž fragmenty *Josipona* nalezené v káhirské genize odpovídají této nejstarší známé verzi kroniky. První redakce *Josipona* byla tedy dochována pouze rukopisně; to však již neplatí pro druhé dvě fáze vývoje textu, které byly vydány i tiskem. Dochování druhé redakce je poměrně sporé: odráží jej jediný rukopis, tzv. Vatikánský, a dále (v porušenější podobě) tištěná *editio princeps* z Mantovy. Konečně třetí („dlouhou“) redakci našel Flusser ve dvou rukopisech, pařížském a římském, a dále ve vzácném tisku z Konstantinopole; založena je na něm větší část tisku benátského, který je rovněž nejznámější, jelikož byl později mnohokrát znovu vydán tiskem.

Z předchozího nástinu je patrné, že Flusser zjednodušil dějiny vývoje *Josipona* na třífázový proces, který byl uzavřen poměrně záhy – již dvě století po sepsání díla. Všechny verze ovšem současně koexistovaly vedle sebe a šířily se v opisech dál, o čemž máme pozoruhodné svědectví od bulharského židovského učenice Jehudy Leona ben Moše Mosconiho (nar. 1328 v Ochridě). O něm je nám známo, že veden snahou shromáždit texty Moše ibn Ezry podnikl rozsáhlou studijní cestu po celé oblasti Středomoří; narazil přitom na množství různých opisů knihy *Josipon*, která jej zaujala natolik, že se rozhodl pořídit z nich „úplné vydání“ spisu. Zprávu o tomto svém editorském počínu podal v předmluvě, která tvoří součást jak všech tří dochovaných rukopisů třetí redakce *Josipona*, tak i jeho vydání tištěných. Mosconi se zde zmiňuje o tom, že našel *Josipona* ve třech zkrácených verzích, z nichž autorem jedné byl Abraham ibn Daud, druhá byla podepsána Šmuelem ha-Nagidem z Cordoby a autor třetí mu nebyl znám. Vedle toho Mosconi objevil řadu dalších rukopisů, jimž mnohé chybělo („še-haju chaserim mimeno sipurim sodiim rabim“) – zde Flusser dovozuje, že se jednalo o texty první či druhé redakce *Josipona*. Konečně se Mosconimu podařilo najít i jediný manuskript obsahující „kompletní“ text *Josipona*, na němž svou edici postavil; tento text představoval zřejmě právě ono pozdější přepracování do podoby třetí čili „dlouhé“ verze textu.

Ačkoliv jsou Flusserova kritická edice i jeho způsob seřazení a určení vzájemných závislostí jednotlivých dochovaných verzí textu všeobecně přijímány, nutno znovu zdůraznit, že okolo nejstarší historie *Josipona* panují nadále nejasnosti. Viděli jsme, že Šulamit Sela na základě svého výzkumu arabské verze tohoto textu předpokládá, že nám známý hebrejský text *Josipona* vznikl jako překlad a rozšíření arabského textu, jehož jádrem byl překlad knih *Makabejských*. Konstatovali jsme také, že podobně nejistý je i vklad Jerachmeela ben Šloma do textu knihy *Josipon*. Tyto pochybnosti jsou o to více namístě, uvážíme-li, že nejhodnotnější manuskript dle Flusserova řazení, rukopis Rotschildův, pochází až z 15. století (byť se opírá o velmi starý opis rabi Geršoma – o podobě tohoto opisu však nevíme nic jistého, neboť se nám dochoval opět jen prostřednictvím dalších opisů). Je tedy docela dobře možné, že Flusserův kritický text odráží až pozdější verzi vývoje *Josipona*, nikoliv jeho nejstarší podobu. Dokud však nebude nalezen rukopis odrážející tuto původní podobu textu, zůstávají tyto pochybnosti v rovině dohadů. Ve všech následujících analýzách budeme tedy z Flusserovy edice vycházet a pracovat budeme též s jeho tezí, že *Josipon* je ve své původní podobě celistvým dílem

jediného autora, který mu vtiskl jeho jednotnou podobu a autorský záměr. Hypotéza o „složeném“ charakteru textu, s níž pracuje například již zmíněná Šulamit Sela, by totiž vyžadovala důkladnější podepření.

2.3. Prameny a předlohy knihy *Josipon*

Máme-li se zde ve stručnosti zabývat prameny knihy *Josipon*, nemůžeme začít jinde než u Josepha Flavia, jehož historické spisy jsou předlohou převážné části textu kroniky. V této souvislosti si dosavadní bádání kladlo několik otázek: zdali autor čerpal z původního řecky psaného Josephova díla, či měl k ruce pouze jeho latinskou verzi; z jakých jeho spisů vycházel a které naopak neměl k dispozici; a konečně jestli mohl být přímo obeznámen i s texty, které Josephovi sloužily jako pramen, nebo zda měl všechny informace pouze zprostředkovaně právě z díla Josepha Flavia.

Spolehlivou odpověď na výše zmíněné otázky mohl přinést až editor kritického vydání *Josipona* David Flusser. Navzdory některým starším názorům⁹² pečlivě doložil to, co bylo již dříve domněnkou Rappoport, Zunze, Baera a dalších:⁹³ a sice že autor *Josipona* řeckou verzi Josepha Flavia neužíval a pravděpodobně řečtinu ani neovládal (jižní Itálie, odkud s největší pravděpodobností pocházel, patřila sice v jeho době k byzantské říši, avšak kulturně zůstávala oblastí latinské vzdělanosti). Text *Josipona* totiž na mnoha místech prozrazuje závislost na latinském originálu, naopak několik glos zdánlivě svědčících o znalosti řečtiny lze poměrně jednoduše vysvětlit na základě paralel v latinském textu či zkratka obecnou známostí oněch termínů i pro osoby v řečtině nevzdělané.⁹⁴ Můžeme tedy říci, že původní *Josipon* řecké prameny vůbec nepoužívá; neplatí to však o jeho pozdějších rozšířených verzích, kde byla na základě řeckých a byzantských předloh zpracována větší část tzv. *Románu o Alexandrovi*.

Pokud šlo o druhou otázku, totiž jaké Flaviovy spisy autor *Josipona* znal a využíval, i zde byl Flusser prvním, kdo rukopisná znění kroniky podrobil důkladnému srovnání s relevantními texty. Jeho analýza potvrdila již dříve přijímaný názor,⁹⁵ že *Josipon* měl před sebou latinskou parafrázi *Války židovské*, známou pod názvem *Hegesippus*,⁹⁶ přestože několik pasáží patrně nasvědčuje tomu, že

⁹² Viz např. Trieber 1895, s. 386nn.; Fraenkel 1896, s. 421; Neubauer 1899b, s. 367n; Zeitlin 1963, s. 285; atd.

⁹³ Zunz 1892, s. 157, pozn. a; Rapoport cit. *tamtéž*, pozn. c; Baer 1949, s. 180.

⁹⁴ Flusser 1980, s. 120–122. Řeckými výrazy, jejichž přítomnost zde Flusser rozebírá, jsou slova „filhellén“ a „angelos“.

⁹⁵ Flusser 1974, s. 122–132. Z dřívějších autorů, kteří na nápadnou shodu *Josipona* a *Hegesippa* upozorňovali, uveďme např.: Steinschneider 1905, s. 32; Vogelstein – Rieger 1895, s. 191; Zunz 1892, s. 160 a pozn. b; Esther Sorscher, *A Comparison of three texts: the Wars, the Hegesippus, and the Yosippon*, New York 1973, cit. u Feldmana 1984, s. 59 a 68. – Také Zeitlin a Del Medico, stoupenci názoru, že *Josipon* vznikl v době pozdně-antické, tyto afinity připouštějí, současně však vyslovují mylný názor, že *Hegesippus* čerpal z *Josipona*, a nikoliv naopak (viz Zeitlin 1963, s. 291; Del Medico 1952, s. 10).

⁹⁶ Jedinou kritickou edicí textu vydal Vincenzo Ussani pod titulem *Hegesippi qui dicitur historiae libri V*, Wien – Leipzig, 1932.

Válku židovskou (v latinském překladu) mohl číst, jistě ji nevyužil jako hlavní předlohu.⁹⁷ Závěrečné partie knihy totiž věrně odrážejí přesný sled a obsah *Hegesippova* vyprávění a neobsahují navíc nic, co by se vyskytovalo pouze ve *Válce židovské*. Avšak *Hegesippus* nebyl jedinou „flaviovskou“ předlohou *Josipona*: pro dějiny Židů za dynastie Hasmonejců a pro některé další epizody, jako byl například vznik Septuaginty či návštěva Alexandra Velikého v Jeruzalémě, vycházel autor *Josipona* z latinského překladu Josephových *Starožitností*. Flusser doložil, že z tohoto spisu o dvaceti knihách znal autor *Josipona* pouze prvních šestnáct knih, kdežto na znalost závěrečných čtyř knih spisu text nijak neukazuje. Zajímavé potvrzení tohoto jeho závěru přineslo později zkoumání dochovaných latinských rukopisů Josepha Flavia, z nichž ve čtyřech případech obsahuje kodex právě jen šestnáct knih *Starožitností*, na něž navazuje *Hegesippus* (toto uspořádání bylo poměrně logické, neboť obě díla se zčásti obsahově překrývají, *Hegesippus* totiž stejně jako *Válka židovská* obsahuje kromě líčení střetu Židů a Římanů také obsáhlý historický úvod, pojednávající o dějinách židovského království od Herodova otce Antipatra).⁹⁸

Konečně na třetí otázku ohledně toho, zdali měl autor *Josipona* přístup k pramenům Josepha Flavia, jakým bylo (dnes již prakticky ztracené) impozantní dílo historiografa Nikolaa z Damašku o 144 knihách, zní odpověď záporně. Vzhledem k předpokládanému pozdnímu původu *Josipona* by bylo něco takového vysoce nepravděpodobné, a potvrzuje to i skutečnost, že *Josipon* neobsahuje oproti svým předlohám navíc nic, co by mohlo být vysvětleno pouze znalostí těchto antických pramenů k dějinám Židů. Několik málo pasáží, v nichž byl spatřován důkaz využití díla Nikolaa z Damašku, lze vesměs vysvětlit tím, že paralelní pasáž se nachází i ve Flaviově díle.⁹⁹ Podobně můžeme vyloučit i domnělé důkazy, že pro líčení starověkých dějin Židů využil *Josipon* i některých patristických historiografických děl.¹⁰⁰ Jediným *Jospionovým* zdrojem informací k tomuto

⁹⁷ Flusser 1980, s. 129n. To samé platí o Josephově spise *Proti Apiónovi (O starobylosti Židů)*. Zcela jistě ovšem neměl autor *Josipona* k dispozici Josephův *Život*.

⁹⁸ Flusser 1980, s. 127. K rozšíření rukopisů latinské verze *Starožitností* viz Blatt 1958, s. 25–94, kde je podán popis působivého počtu všech 171 manuskriptů latinského Josepha Flavia, z nichž čtyři obsahují 16 knih *Starožitností* a *Hegesippa*. Zajímavé je, že tři z těchto čtyř manuskriptů pocházejí z Itálie (z Neapole, Florencie a Pisy), kde vznikl také *Josipon*.

⁹⁹ K tomu viz Trieber 1895, s. 386n.; Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley 1962, cit. u Zeitlina 1963, s. 295n., a u Feldmana 1984, s. 69. Obě místa, kde *Josipon* uvádí odkaz na Nikolaa z Damašku a která byla interpretována jako důkaz, že autor pracoval přímo s tímto historickým pramenem (Jos. 28,34–35: *Ve-ken 'al sefer Nikolaos mi-Damešek macati kativ*; Jos. 35,44–45: *aval Nikolaus ha-sofer diber ki ha-iš ha-ze Antipater mi-šo'ej Jehuda haja*), obsahují v Josephových *Starožitnostech* stejný odkaz na tohoto antického historiografa: je tudíž téměř jisté, že je autor *Josipona* převzal právě odtud.

¹⁰⁰ Například Zeitlin 1930, s. 36nn., se pokouší odvodit podání některých historických událostí (smrt Herodova bratra Fasaela, sebevraždu Kleopatry) z díla Julia Africana; tyto události se však vyskytují v odlišné podobě v původních rukopisných verzích *Josipona*, kde jsou podány ve shodě s Josephem Flaviem, a v tzv. „dlouhé

období byla sekundární zpracování Josepha Flavia. Jeho historicko-pramenná hodnota je tedy rovněž pouze sekundární a odvozená.

Jelikož latinské verze Josepha Flavia se na výsledné podobě *Josipona* podílely zásadním způsobem, je zde namísto tyto texty blíže představit. Starší z obou zmiňovaných děl je *Hegesippus*: vznikl nejspíše ve druhé polovině 4. století v Itálii,¹⁰¹ avšak podobně jako u *Josipona* skutečného autora tohoto spisu neznáme. V *Josiponově* době byl zřejmě tento spis pokládán za autentické dílo Flaviovo (alespoň v latinském prostředí: v řecky vzdělané Byzanci byly čteny originální Flaviovy spisy), o čemž mimo jiné svědčí právě fakt, že jej za takový pokládá *Josiponův* autor, když na něj odkazuje jako na knihu „Josefa ben Goriona“. Název *Hegesippus* vznikl pravděpodobně zkomolením jména *Josephus*, avšak forma jména vedla později k tomu, že byl spis připsán historikovi Hegesippovi ze 2. století, jenž je citován u Eusebia a jehož dílo se nedochovalo (odtud někdy užívané označení *pseudo-Hegesippus*).¹⁰² Toto dílo, jak bývá často zdůrazňováno, není překladem Josephovy *Války židovské*.¹⁰³ Nýbrž její volnou adaptací: autor, zcela jistě křesťan (a podle názoru některých konvertovaný Žid),¹⁰⁴ svou předlohu zkrátil ze sedmi na pět knih, doplnil ji o poznatky z dalších římských historiografických děl (Lucana, Suetonia, Tacita), pozměnil ji stylisticky – některé pasáže vypustil, jiné naopak rozpracoval a výrazně upravil rétorické pasáže do květnaté mluvy – a konečně změnil její ideové vyznění: v křesťanském duchu například interpretoval pád Chrámu jako trest Boží za ukřižování Krista. Zejména po stylistické stránce *Hegesippus* knihu *Josipon* výrazně ovlivnil (po jeho vzoru se v závěrečných kapitolách hebrejské kroniky objevuje řada propracovaných rétorických pasáží či expresivních líčení), křesťanské pasáže naopak *Josipon* důsledně vypouští.

redakci“ (kde jsou zřejmě spíše dílem fantazie autora tohoto přepracování a shoda s Juliem Africanem je pouze náhodná). – Také Hoenig 1964, s. 134nn., se domnívá, že *Josipon* měl přístup k historickému materiálu původnějším, než se nalézá v Josephových *Starožitnostech*. Vyvozuje to ze skutečnosti, že spory Alexandra Janaje s „lidem“ chápe jako rozbroj mezi ním a farizeji; ačkoliv se tato informace u Josepha neobjevuje, potvrzuje ji kumránský svitek *Pešer Nachum*. Dle Flussera (pozn. *ad loc.*, Jos. 33,2) se však zde jedná pouze o doklad autorova brilantního historického úsudku – z dějinných souvislostí si zkrátka vyvodil, že Alexandrovými odpůrci v lidu mohli být jediné farizejové, což je závěr potvrzovaný i moderní vědou.

¹⁰¹ Bell 1987, s. 350, upřesňuje datum na období kolem roku 370.

¹⁰² Ke jménu *Hegesippus* viz Feldman 1984, s. 40; Flusser 1959, s. 549; Bell 1987, s. 349nn. Posledně zmiňovaná studie uvádí též pravděpodobný původní titul díla, který zněl *De excidio Hierosolymitano*. Podobně jako *Josipon* zřejmě ani *Hegesippus* nebyl původně napsán jako pseudoepigraf.

¹⁰³ Ačkoliv takový překlad existoval a dokonce se nám i dochoval, byť není zcela jisté, kdo byl jeho autorem: na základě některých antických svědectví bývá připisován starověkým „otecům“ latinské církve Jeronýmovi (asi 345–420), Rufinovi (asi 340–410) či Ambrosiovi (asi 340–397).

¹⁰⁴ Feldman 1984, s. 41; Flusser 1980, s. 127n; Karl Mras citovaný u Bella 1987, s. 350.

Latinský překlad *Starožitností*,¹⁰⁵ tedy druhá „flaviovská“ předloha *Josipona*, je oproti tomu věrnou latinskou verzí řeckého originálu, která vznikla v 6. století pod vedením římského státníka a spisovatele Cassiodora (asi 485–585). O přesném datu pořízení tohoto překladu nám podává zajímavé svědectví samotný *Josipon*: v pasáži vyskytující se pouze v tzv. Rotschildově machzoru se totiž objevuje vyjádření „nalezli jsme v jeho knize (tj. knize Josefa ben Goriona) z roku 508 po zboření Chrámu“.¹⁰⁶ Toto datum odpovídá (vzhledem k tehdejší židovské chronologii, která stanovila pád Chrámu na rok 68) letopočtu 576 a zřejmě odkazuje na údaj, který autor našel v jemu dostupném rukopise latinského Josepha Flavia – a jak upozorňuje Flusser, s největší pravděpodobností se jedná nikoliv o datum opsání, nýbrž o letopočet samotného vzniku překladu.¹⁰⁷

Jak jsme se zmínili už výše v souvislosti s Nikolaem z Damašku a flaviovskou literaturou, považuje se dnes takřka za jisté, že *Josipon* nebyl obeznámen s žádným z nám nedochovaných děl antických historiků. To platí zřejmě i pro třetí nejdůležitější *Josiponův* pramen, jímž byly nekanonické apokryfní knihy Starého zákona (někdy zvané též deuterokanonické, neboť byly zahrnuty do křesťanského kánonu pravoslavných i katolických křesťanů). Autor *Josipona* se s apokryfy pravděpodobně seznámil v křesťanské Bibli, v latinské *Vulgatě*,¹⁰⁸ z níž použil jak dodatky ke knihám Daniel a Ester, tak i takzvanou třetí knihu Ezdrášovu a především první a druhou knihu *Makabejských*,¹⁰⁹ přičemž podání apokryfů kompiloval s Josephovým popisem týchž událostí ve *Starožitnostech*. Přesto se vyskytly i názory, že vzhledem k některým odlišnostem oproti apokryfní

¹⁰⁵ Kritické vydávání tohoto textu zahájil v padesátých letech edicí prvních pěti knih Franz Blatt (*The Latin Josephus I. Introduction and Text. The Antiquities: Books I–V*, Acta Jutlandica XXX, Aarhus–Copenhagen, 1958), jeho ediční projekt však zůstal nedokončený. Jím rekonstruované stemma znázorňující vzájemný vztah rukopisných verzí a také sestavený výsledný text edice však byly později kritizovány; srv. Flusserova recenze (1959) a Feldman 1984, s. 887.

¹⁰⁶ Jos. 40,42n: *Ve-igerot harbe ka-ele ašer macanu be-sefer Josef ben Gorion lo katavnu otam po, ki harbe le-sefer ha-igerot ha-ele ašer macanu mi-sifro mi-šnat chameš me'ot ve-šmone šana le-churban ha-bajit.*

¹⁰⁷ Viz Flusser 1980, s. 128n. a pozn. 393 a 395; a *tentýž* 1959, s. 459. V obou případech se Flusser zmiňuje též o možnosti, že by se zmíněné datum vztahovalo k době opsání *Hegesippa*; naopak vylučuje, že by bylo datem opsání latinského překladu *Starožitností*: autor *Josipona* totiž čerpal z kodexu, který obsahoval 16 knih *Starožitností* a v návaznosti na to text *Hegesippa*; podobná kompilace by podle Flussera těžko mohla vzniknout tak záhy po pořízení překladu všech dvaceti knih Flaviových *Starožitností* do latiny. K tomuto tématu viz též Bowman 1994, s. 352–355.

¹⁰⁸ Že se nejednalo o řecké verze apokryfů ze *Septuaginty*, je zřejmé z toho, že *Josipon* vůbec řecké prameny nevyužívá, jak jsme již zmínili výše. K názoru, že *Josipon* znal apokryfní texty v jejich originální podobě, srv. Cassuto 1932, s. 424, a dále autoři citovaní níže (pozn. 111 a 112).

¹⁰⁹ Zde je namístě poznamenat, že přibližně ve stejnou dobu, kdy žil autor *Josipona*, vznikla také hebrejská verze první a druhé knihy *Makabejských*. Podle Flussera 1980, s. 132n. *Josipon* tento překlad znal a místy z něj vycházel; existuje dokonce možnost, že byl sám jeho autorem. Viz dále Flusserova poznámka k textu jeho edice (Jos. 16.61–61); a Bowman 1994, s. 357, pozn. 27.

literatuře je nutno předpokládat, že *Josipon* musel mít k ruce i další, nezávislé prameny k těmto příběhům. Tak například Trieber se na základě pasáží, v nichž *Josipon* podává v řadě případů podrobnější líčení dějů než druhá kniha *Makabejských*, domnívá, že kniha *Josipon* i druhá kniha *Makabejských* musely využívat společné předlohy, jíž byly dějiny helénizovaného židovského historika Iasona z Kyrény.¹¹⁰ Toaff na základě srovnání příběhu Ester v *Josiponovi*, v apokryfních verzích, v Josephových *Starožitnostech* a v pozdějších midraších usuzuje, že *Josipon* v mnoha prvcích těchto látek čerpá z orální tradice.¹¹¹ Neuman se zabýval analýzou apokryfních příběhů o Danielovi a o Zerubabelovi a dospěl k závěru, že autorovi *Josipona* musely být přístupné ještě i původní hebrejské předlohy těchto spisů.¹¹² Konečně Cohen a Ravenna shodně upozorňují na skutečnost, že *Josipon* jako vůbec první autor používá pro matku sedmi synů, umučenou za makabejského povstání, jméno Chana (oproti apokryfní tradici, která pro ni nemá žádné jméno, a midrašické a talmudické literatuře, jež pro ni užívá jméno Mirijam).¹¹³ Všichni uvedení autoři se na různých látkách pokoušejí doložit, že *Josipon*

¹¹⁰ Trieber 1895, s. 401. Srv. též Zeitlin 1950, s. 59n., který nachází domnělý důkaz, že autor *Josipona* musel být obeznámen s originálním hebrejským zněním první knihy *Makabejských*. Pasáž, již cituje, však lze vysvětlit tím, že *Josipon* opravuje znění latinského apokryfu podle verše JI 2,17.

¹¹¹ Toaff 1969, s. 33nn. Z odlišností, které mezi *Josiponem* a ostatními verzemi purimového příběhu nalézá, lze jmenovat např. zvýrazněný motiv příčiny Hamanovy nenávisti k Mordechajovi (jakožto potomek Amálekův nenáviděl kmen Benjamín pro to, co Saul provedl Amálekově); mnohem rozpracovanější a podrobnější podání příběhu o spiknutí dvořanů proti králi Achašvérošovi; volné nakládání s textem modlitby Ester, v níž jsou mj. vynechány zmínky o tom, že byla nucena porušit zákon Tóry; dramatictější a podrobnější líčení událostí kolem setkání Ester s Achašvérošem na první hostině (Est 5); atd. – K pramenům *Josipona* u apokryfních dodatků k Ester srv. též Moore 1973, s. 387 a pozn. 23, který předpokládá rovněž, že *Josipon* mohl mít k dispozici původní hebrejský text některých pasáží, např. Mordechajova snu.

¹¹² Neuman, A. 1952, s. 1–26, kde je uvedena celá řada odchylek mezi jednotlivými verzemi. Poněkud paradoxně se jeví, že *Josiponovu* závislost na původnějších hebrejsky psaných apokryfních textech shledává Neuman jednou v logičtějším a podrobnějším líčení příběhů (jako např. v případě řečnické soutěže mezi Zerubabelem a dvěma pážaty, kdy *Josiponovo* podání odráží smysluplnější klimatické zřetězení „nejmocnějších věcí na světě“), podruhé naopak v absenci podrobností, přičemž na základě argumentu *ex silentio* vyvozuje, že *Josipon* podání příběhu z latinských apokryfů neznal, jinak by jej prý využil (viz např. absence Azarjásovy modlitby či písně tří mužů v peci ohnivé). – K příběhu o Zerubabelovi a dvou pážatech srv. též Zimmermann 1964, s. 195nn., a dále závěrečná část této práce, obsahující komentovaný překlad inkriminované pasáže.

¹¹³ Cohen 1953, s. 118nn.; Ravenna 1962, s. 389. Cohen však velmi správně upozorňuje na to, že jméno Chana se objevuje až v „dlouhé“ redakci *Josipona*, kdežto v původnějších kratších verzích jí autor v souladu s apokryfní tradicí jméno nedává. O popularitě *Josipona* pak svědčí skutečnost, že se jméno Chana tak záhy v hebrejské tradici ujalo, a to navzdory autoritě *agady* babylónského Talmudu uvádějící jméno Mirijam. Důvodem přířknutí jména Chana mohlo být (dle Flussera v poznámce k Jos. 15,1) pomýlené čtení jisté pasáže z midraše *Pesikta rabati* (s. 180b vydání Meira Iš-Šaloma), kde se ve výkladu verše z Chaniny písně (1 Sam 2, 5) vztahuje slovní spojení „neplodná sedmkrát porodí“ k příběhu makabejské mučednice. Autor „dlouhé

obsahuje přesnější verze apokryfních příběhů, s logičtější strukturou vyprávění a s řadou detailů, které nelze odvodit ani z apokryfního podání, ani z jiných nám známých pramenů (z Josephových *Starožitností*, z midrašických zpracování atp.).

Výsledky uvedených srovnávacích studií jsou veskrze pozoruhodné a bezpochyby i přínosné, pokud jde o analýzu odlišností jednotlivých verzí apokryfních příběhů. Co však zůstává nadále sporné, je vyvození důsledků pro historii vzniku *Josipona*. Mnozí badatelé zde totiž spatřovali důkaz raného původu díla – avšak jejich hypotéza, že mezi *Josiponovými* předlohami byly rovněž později ztracené původní verze apokryfních příběhů, se jeví jako příliš spekulativní. Jelikož tyto texty neznáme a nevíme nic ani o jejich obsahu, těžko můžeme tvrdit, že z nich autor *Josipona* vycházel. Navíc se nemuselo nutně jednat o verze původnější a ranější než samotné apokryfy, nýbrž docela dobře mohlo jít o nezávislou tradici pozdější provenience. Konečně i pokud by se jednalo o starší prameny, nelze úplně vyloučit nepříliš pravděpodobnou možnost, že by se dochovaly až do *Josiponovy* doby, tj. do 9. či 10. století. Z uvedených důvodů by tento typ argumentů mohl sotva otrást předpokladem, potvrzovaným z mnoha stran (viz následující kapitola), že totiž *Josipon* vznikl nejpravděpodobněji v první polovině 10. století. Zajímavou alternativou k tomuto názoru je možnost, že autor *Josipona* zde vycházel z ústně tradovaných podání těchto příběhů – i zde se však jedná o tvrzení stejnou měrou spekulativní (ani o obsahu orálních tradic nemáme pochopitelně žádné znalosti) a navíc napadnutelné z toho hlediska, že apokryfní příběhy byly již jednou zachyceny v písemné formě a je tedy nepravděpodobné, že by se po tak dlouhou dobu udrželo souběžně i jejich nezávislé ústní podání.¹¹⁴ Konečně třetí možností, zastávanou například Ginzbergem, Zunzem či Flusserem,¹¹⁵ je připustit tvůrčí přínos autora *Josipona* a říci, že tam, kde se odchyluje od podání zachyceného v apokryfních příbězích, se jedná o jeho spisovatelskou invenci, a nikoliv o závislost na dalších pramenech. Avšak ani tuto třetí domněnku nelze s určitostí potvrdit ani vyvrátit – naneštěstí, jelikož by nám jistě pomohla objasnit míru volnosti, s níž autor se svými předlohami nakládal, a tak nezývá než ponechat otázku doplňujících pramenů *Josipona* k apokryfním narativním látkám otevřenou.

Ještě menší jistotu máme u pramenů, jichž autor *Josipona* využil pro dějiny okolních nežídovských národů, zejména Říma. Jeho zdrojem zde byly pochopitelně i Josephovy spisy, ale do určité míry musel čerpat i z dalších děl latinského písemnictví; zřejmé je to například v pasážích, kde

redakce“ *Josipona* mohl špatně porozumět kontextu této pasáže midraše a vztáhnout jméno Chana na matku sedmi synů, a odtud se pak jeho podání rozšířilo do obecného povědomí.

¹¹⁴ S hypotézou o ústní tradici apokryfních příběhů, z níž měl vycházet i *Josipon*, přišel poprvé Toaff (viz pozn. 111); ke kritice viz Feldman 1984, s. 70. Nicméně závislost *Josipona* na orálních tradicích předpokládají i další badatelé, například Baron 1958, s. 194, a s. 420, pozn. 53; či Loewenthal 1987, s. 116.

¹¹⁵ Zunz, *Ha-drašot be-Jisrael*, cit. u Toaffa 1969, s. 34, pozn. 8; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, cit. tamtéž, s. 27, pozn. 2. Flusserův názor vyplývá z jeho poznámek k citovaným příběhům (viz např. 5,1; 5,38; 6,31; 6,47n.; 6,71; 6, 110; 7,26; 7,34; 9,44 atd.). Tentýž Flusser však současně připouští možnost, že by autor mohl na některých místech vycházet z „neznámého pramene“ (viz např. jeho poznámky k 6,1; 9,7; 9,9).

pojednává o prehistorii starého Říma, o narození Julia Caesara či o punských válkách. Dříve se soudilo, že *Josipon* čerpal inspiraci pro tyto historické – někdy ovšem spíše legendární – události přímo u antických autorů. Tak například líčení prvopočátků Říma či Hannibalova tažení mělo být založeno na Liviově díle *Ab urbe condita*; příběh o narození Julia Caesara měl být čerpán ze spisu *Naturalis historia* Plinia Staršího; či konečně souboj Hercula s netvorem jménem Cacus ve Vergiliově *Aeneidě* (VIII, 190–267) měl sloužit jako předobraz souboje mytické postavy jménem Cefo ben Elifaz s podobnou nestvůrou, přičemž z *Aeneidy* jsou čerpány i příběhy dalších postav (v *Josiponovi* se objevuje například i Agneas, tj. Vergiliův Aeneas, či Pablus, v *Aeneidě* Pallas; příběh o Turnovi odpovídá líčení VII. zpěvu o válce Aenea s rutulským králem atd.).¹¹⁶

Nutno však poznamenat, že se ve výše zmiňovaných pasážích autor od těchto latinských spisů výrazně odchyluje, což zvláště výrazně vystupuje do popředí u druhé kapitoly Flusserova kritického vydání, která podává velmi svérázným způsobem legendární dějiny starého Říma v úzké návaznosti na některé biblické postavy (jmenovitě se zde objevuje Ezauův vnuk Cefo,¹¹⁷ který zde vystupuje jako prapředek Římanů, či David, který podle *Josipona* vedl válku s králem Romulem). Tento posun oproti zmíněným antickým předlohám si lze vykládat různě. Někteří v něm viděli doklad „bujné fantazie“ autorovy, s níž nakládá se svými předlohami,¹¹⁸ jiní zase předpokládali, že autor *Josipona* se tu nechal inspirovat lidovými vyprávěnkami a ústní tradicí.¹¹⁹ Jak ovšem správně upozorňuje Flusser,¹²⁰ vzhledem k tomu, jak pozorně a přesně *Josipon* tlumočí ostatní své předlohy alespoň tam, kde můžeme učinit srovnání (tedy především u Josephových *Starožitností* a latinského *Hegesippa*), jeví se toto vysvětlení jako velmi nepravděpodobné. Daleko spíše se dá předpokládat, že autor *Josipona* zde vycházel ze středověkých výtahů, florilegií a volných zpracování uvedených děl, kterých existovala celá řada a pro něž bylo mimo jiné typické značně volné nakládání s původními předlohami, v nichž se realita mísila s legendou, mýtem a volnou fantazií středověkých autorů.¹²¹ Bohužel se však až na

¹¹⁶ K Liviovi viz např. Waxman 1930, s. 423, a Gerson David Cohen, *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*, Cambridge 1967, cit. u Feldmana 1984, s. 68. K Pliniovi viz Zeitlin 1963, s. 289. K Vergiliově viz Toaf 1964, s. 41–46.

¹¹⁷ Jindy Cofar (čtení *Septuaginty*), Gn 36, 11.

¹¹⁸ Baer 1949, s. 181n.

¹¹⁹ Takto bývá chápán například příběh o válce Davida s Romulem (viz Loewenthal 1987, s. 119).

¹²⁰ Flusser 1980, s. 132.

¹²¹ Dochování antických autorů ve středověkých knihovnách zkoumal na základě katalogů z 12. století J. S. Beddie (viz Beddie 1930). U starověkých historiografů konstatuje tento učenec, že ač se k nejoblíbenějším autorům tohoto žánru řadili Livius a Suetonius, jejich dějiny byly známy především zprostředkovaně z různých výtahů a sekundárních zpracování. Naopak k nejčastěji opisovaným a šířeným autorům patřil právě Josephus Flavius, jehož dílo bylo pokládáno za jakýsi doplněk ke studiu Bible a jako takové vysoce ceněno; také Orosius, první velký historiograf křesťanského Západu, z něhož *Josipon* rovněž čerpal, byl ve středověkých knihovnách zastoupen daleko vyšším počtem rukopisů než díla historiků pohanských (viz *op. cit.*, s. 7 a 12–14).

výjimky nepodařilo tyto texty identifikovat. Předpokládá se například, že autor *Josipona* vycházel na několika místech z Jeronýmovy latinské *Kroniky* či z jejího pozdějšího přepracování. Líčení smrti Kýrovy mohlo být založeno na Orosiových *Historiae adversus paganos*. Zmíněná druhá kapitola *Josipona* o počátcích Říma má zase mnoho společného se středověkým latinským textem *Graphia aurea urbis Romae* (mj. využití Vergiliovy *Aeneidy* či propojení biblických a pohansko-římských dějin), ačkoliv v jednotlivostech se podání obou textů liší, a tak lze předpokládat, že autor *Josipona* měl před sebou podobný, nikoliv však totožný spisek tohoto ražení.¹²² Konečně za zmínku stojí hypotéza, která se objevila v posledních letech, totiž že v *Josiponovi* (a konkrétně ve zmiňované druhé kapitole k počátkům Říma) mohly být využity také arabské prameny.¹²³

Zbývá nyní zmínit se o otázce, která dlouho zaměstnávala badatele a měla často co do činění s problémem doby a okolností vzniku *Josipona*: totiž nakolik, pokud vůbec, pracoval jeho autor s relevantními texty rabínské tradice, a sice s partiiemi v Talmudu a midrašické literatuře, které se dotýkají popisovaných událostí. Je totiž nápadné, že autor *Josipona* (ač sám výborně vzdělaný v Písmu, jak o tom svědčí čistá biblická hebrejščina textu i řada nepřímých výpůjček z *Tanachu*) prakticky nepřihlíží k tomu, co o dějinách Židů v době druhého Chrámu říkají židovské prameny. Solomon Zeitlin, který – jak jsme již viděli – patří k zastáncům rané datace *Josipona*, viděl v autorově neznalosti tanaitských pramenů důkaz toho, že dílo muselo vzniknout ještě před redakcí Talmudu, tedy zhruba ve 4. století o. l. Jedním z nápadných příznaků je podle něj skutečnost, že *Josipon* podává líčení chanukové události podle druhé knihy *Makabejských*, slavnost znovuzasvěcení Chrámu tedy spojuje pouze s očištěním od pohanského kultu, nikoliv se zázrakem s posvátným olejem. Jiným příkladem je jeho podání příběhu o mučednictví Eleazara, jehož smrt zdůvodňuje opět ve shodě s druhou knihou *Makabejských* odmítnutím pozřít vepřové, nikoliv (jako v Talmudu, *Gitin* 57) tím, že

¹²² Flusser 1980, s. 133nn.; Loewenthal 1987, s. 117.

¹²³ Paralely s arabskými kronikami v příběhu o původu Římanů zdůrazňuje Šulamit Sela (1992), která nalézá obdobné motivy v dílech autorů al-Isfaháního, Ibn al-Athíra, al-Fasawího a al-Tha'labího. Těchto paralel si byl vědom i Flusser (srv. Flusser 1980, s. 135n.), ten však předpokládá, že zde nepůsobil žádný vzájemný vliv: jak *Josipon*, tak arabské kroniky dle něj vycházely z tradice zachycené v latinské středověké literatuře. Flusserovu názoru oponuje Sela (1992, s. 141n.) poukazem na fragmenty *Josipona* nalezené v káhirské genize, kde nesou Jákob a Abrahám v souladu s muslimskými zvyklostmi (a v protikladu s židovskou tradicí) označení *navi*, prorok: to by dokládalo, že alespoň v této úvodní partii *Josipon* čerpal z arabských textů. – Dodejme, že o arabských pramenech *Josipona* uvažoval již Zunz (1892, s. 157, pozn. b, a s. 160, pozn. e); a to na základě některých prvků *Románu o Alexandrovi* (např. forma Aleskandros, původ Roxany) a s ohledem na věrný arabský přepis názvů některých etnik (např. *Alan, Palestin*). Flusser však dovozuje, že v prepisech geografických názvů musel být autor *Josipona* informován z úst rodičů mluvčích, neboť podobně správné (nehebraizované a nelatinizované) přepisy jmen udává i v kontextu toponym slovanských (např. *Dunaj*) či germánských (*Denmark*). Viz Flusser 1980, s. 98n.

se nechtěl poklonit Caesarovi.¹²⁴ Podobně Abraham Neuman se pozastavuje nad tím, že *Josipon* jako by neznal talmudické koncepce a postoje a mnohokrát se ocitá dokonce v opozici vůči nim: to se demonstruje například relativně pozitivním hodnocením císaře Tita, který je v Talmudu vykreslen jako největší nepřítel Židů a je opakovaně titulován *ha-raša*; dále neznalostí některých halachických ustanovení, pojetím posmrtného života jako oddělení duše z vězení těla či koncepcí „posmrtné odměny“ pro ty, kteří padnou ve válce kvůli Bohu.¹²⁵ Oba zmínění badatelé z těchto příkladů vyvozují raný původ *Josipona*, ale takovéto užití argumentu *ex silentio* může být dosti ošidné: spíše než o době autorova života mnohé napovídají o jeho vzdělání, kulturním zázemí a snad i o záměru, s nímž své dílo psal. Možným vysvětlením by bylo, že autor chtěl své souvěrce seznámit právě s odlišnou verzí historických událostí svého národa, jak je nalezl zpracované v apokryfní literatuře a u Josepha, zkrátka chtěl zůstat věrný pramenům, z nichž své dílo „překládal“ a kompiloval. Ostatně z jeho textu lze rovněž vysoudit, že své předlohy, „Josepha ben Goriona“, si cenil mnohem více než agadického podání Talmudu či midraše – na jednom místě dokonce praví, že Josephus je pro něj „hlavou všech spisovatelů a autorem nejvýznamnějších knih, které kdy byly napsány, hned po čtyřadvaceti svatých knihách a knihách moudrosti, které napsal Šalamoun, král izraelský, a další mudrci Izraele“.¹²⁶ To by znamenalo, že tradiční podání historických událostí sice znal, ale za důvěryhodnější pokládal líčení očitého svědka, Josepha.

A tak jedinou otázkou, která se v této souvislosti nabízí, je míra vzdělání autora v rabínské literatuře, jak se demonstruje v textu knihy *Josipon*. Baer a Flusser¹²⁷ shromáždili doklady, v nichž nalézají odkazy na Talmud či midraše: zmiňují například ztotožnění (byť mylné) Josephových postav Samaea a Poliona se známou dvojicí Šamaje a Hilela (Jos. 39,53 a 44,2) či identifikaci Oniase s postavou Talmudu jménem Choni (Jos. 12,13 a 24,35), dále některé agadické motivy spjaté s Herodovou stavbou Chrámu či označení Heroda jako *‘eved bejtejnu* (Jos. 43,148) ve shodě s traktátem *Bava batra* 3b. Rabínskou tradicí mohl být konečně autor *Josipona* ovlivněn i v odvozování původu Římanů od Cefoa, potomka Ezauova, či v motivaci Hamanovy nenávisti k Mordechajovi pro jeho amálekovský původ. Avšak i tyto zmiňované případy jsou na tak rozsáhlý text nápadně málo početné. Robert Bonfil¹²⁸ z toho vyvozuje velmi zajímavý závěr: podle něj nebyl autor *Josipona* v Talmudu vzdělán vůbec nebo jen velmi povšechně – o čemž svědčí některé omyly,

¹²⁴ Zeitlin 1930, s. 34n.; *tentýž* 1963, s. 285n. a 289n. Srv. též Neuman, A. 1950, s. 658, a kritika Baronova (1958, s. 419n., pozn. 53)

¹²⁵ Neuman, A. 1950, s. 657–666.

¹²⁶ Jos. 35,4–7: *...Josef ben Gorion ha-Kohen ašer hu roš ha-sofrim le-kol ha-sfarim ašer nichtevev chuc mi-‘esrim ve-arba sfarim ha-kdošim u-mi-sifrej chochmot ašer ‘asa Šlomo melech Jisrael ve-chachamej Jisrael*. Čtyřadvaceti svatými knihami miní *Josipon* kánon hebrejského *Tanachu* a „knihy moudrosti“ zřejmě odkazují na sapienciální apokryfní díla: na *Knihu moudrosti* připisovanou Šalamounovi a na *Sírachovce*.

¹²⁷ Flusser 1980, s. 112nn.; Baer 1949, s. 184, pozn. 8.

¹²⁸ Bonfil 1983, s. 155–158.

jichž by se býval nedopustil, pokud by Talmud a rabínskou literaturu dobře znal¹²⁹ – a tak je *Josipon* pro něj dokladem toho, že v raném středověku existovala v této části Evropy židovská intelektuální elita, která byla takřka bez kontaktu s tradiční rabínskou vzdělaností, zato však projevovala živý zájem o Bibli a její midrašistická a agadická rozšíření.

¹²⁹ Například Eleazar je dle *Josipona* (Jos. 30,10: ve shodě s Josephovým údajem) považován za stoupence farizejů, ačkoliv dle traktátu *Kidušin* 66a byl naopak protivníkem tohoto proudu. Podobně v rozporu s talmudským traktátem *Joma* 69a je velekněz, s nímž se setkal v Jeruzalémě Alexandr Veliký, jmenován jako Chonija (Jos. 10,22).

2.4. Doba a místo sepsání knihy *Josipon*

U *Josipona* jakožto anonymního díla blíže neurčeného původu stáli badatelé rovněž před problémem, kdy a kde byl napsán. Zatímco v otázce místa vzniku bylo až na výjimky¹³⁰ dosaženo všeobecné shody – na základě způsobu přepisu vlastních jmen se dospělo k závěru, že autorovou vlastí musela být Itálie; podle autorových geografických znalostí, kulturního zázemí i dalších ukazatelů se předpokládá, že autor pocházel z jižní Itálie¹³¹ – otázka datace vyvolala veliké diskuse a v jistém smyslu nebyla zodpovězena dodnes. Jelikož o jeho skutečném autorovi nemáme žádné zprávy, máme k dispozici jen velmi málo vodítek k určení doby vzniku – samotný text nám o ní nesděluje nic (až na jedinou výjimku, o níž bude řeč později), a tak se musíme spokojit s vnějšími svědectvími o existenci díla, která ovšem mohou pomoci stanovit pouze *terminus ante quem*,¹³² a dále s nepřímými doklady uvnitř textu samotného (anachronicky užitá pozdní reálie, jazyk, využití pramenů), které mohou něco napovědět o autorově době.

Nejčastěji bývá datum vzniku *Josipona* kladeno do 10. století, případně o sto až dvě stě let dříve; našli se však i vědci, kteří se pokoušeli opatrněji či důrazněji prosadit hypotézu rané (většinou pozdně antické) datace. Pokud by se jejich domněnky potvrdily, znamenalo by to výrazné přehodnocení *Josipona*, zejména co se týče jeho významu jakožto historického pramene. Přestože se tedy jedná o názory spíše okrajové a dnes již s velkou pravděpodobností vyvrácené, je namístě věnovat jim zde alespoň stručnou zmínku.

Nejzarytější obhájcem rané datace byl americký hebraista Solomon Zeitlin, který postupně posouval domnělé datum vzniku *Josipona* od pátého století do století čtvrtého a nakonec dokonce

¹³⁰ Například humanista Josephus Iustus Scaliger (citovaný Trieberem 1895, s. 399 a pozn. 5) soudil, že *Josipon* byl napsán ve Francii. Moses Gaster (1899, s. xlii–xlvii) se zase příkládní k domněnce, že *Josipon* mohl vzniknout ve Španělsku, kde existovala dlouhá tradice historiografické literatury a hebrejsky psané prózy vůbec. Del Medico (1955) a Zeitlin (1930), oba zastánci extrémně rané datace, se domnívají, že *Josipon* byl napsán na sklonku antiky v oblasti východořímské říše.

¹³¹ Souhrnou argumentaci podává Flusser (1980): upozorňuje na italskou výslovnost cizích slov a jmen a na chyby v hebrejštině pramenící z italského substrátu (s. 85n.); na autorovu detailní znalost některých jihoitalských měst, především Sorrenta či oblasti kolem Via Appia, a využití řeckých názvů měst v této oblasti (s. 87n.); na byzantské reálie, které mohl znát jen obyvatel jižní Itálie coby tehdejší součástí byzantské říše (s. 89–96); na znalost arabských reálií, s nimiž se mohl blíže seznámit díky skutečnosti, že Arabové podnikali na Sicílii a do jižní Itálie nájezdy (s. 96–98) apod. — Zasazení do jižní Itálie však nepovažují někteří autoři za jisté a preferují spíše severní Itálii či Řím; srv. Starr 1939, s. 56; Vogelstein–Rieger 1895, s. 193n.

¹³² Příhodná je ovšem poznámka Feldmanova (1984, s. 64), podle něhož nemůže být náhoda, že o *Josiponovi* až do 10. století prameny zcela mlčí a poté se náhle objevuje v řadě svědectví. Dá se tedy předpokládat, že *Josipon* nevznikl o mnoho dříve než v době, kdy o něm máme první písemné záznamy.

třetího.¹³³ Jeho argumenty spočívají většinou na využití pramenů, které měl autor *Josipona* údajně mít k dispozici: snaží se například doložit, že měl v rukou původnější text Josepha Flavie bez písařských chyb, jaké se objevují v pozdější písařské tradici; že pracoval s hebrejským originálem první knihy *Makabejských*, který se později ztratil; že využíval spisy patristických autorů, k nimž mohl mít židovský vzdělanec přístup jedině na sklonku antiky; a konečně že mu byly známy pouze tanaitské prameny a nikoliv už Gemara, jelikož u chanukového příběhu *Josipon* zcela opomíjí talmudické podání zázraku s olejem – právě tento poslední argument vedl Zeitlina ke stanovení doby vzniku mezi třetí a čtvrté století. Za doklad stáří textu pokládá tento badatel také fakt, že *Josiponovi* byly známy některé skutečnosti, které si ze svých pramenů nemohl přímo odvodit – například (zcela správné) ztotožnění výrazu *allofyloi* (latinsky *aliegenae*, tj. cizinci) s hebrejským *Pelešet*, Pelištejci, či identifikace Josephových esejců s hebrejským výrazem *chasideim*, což je závěr podivuhodně se shodující s výsledky, k nimž dospělo moderní bádání. Naopak všechna fakta poukazující v textu na pozdější původ Zeitlin vyvrací s tím, že se jedná o pozdější písařské zásahy do textu.¹³⁴ Podobným směrem jako Zeitlin se vydává i Abraham Neuman, jenž spatřuje doklad o stáří textu v odchylkách v podání některých apokryfních příběhů, které podle něj odrážejí původnější verzi,¹³⁵ či v některých náboženských představách o posmrtném životě, jež jsou bližší idejím helénistické apokryfní literatury

¹³³ Zeitlin 1930, s. 33–40; 1950, s. 58–60; 1963, s. 277–297.

¹³⁴ Není zde bohužel dostatek prostoru na to, abychom podrobili jednotlivé Zeitlinovy argumenty důkladné kritice. Postačí, když řekneme, že se misty opírá o nesprávné znění textu (tak je tomu většinou v případech, kdy nalézá odchylku od dochovaných Josephových spisů, avšak tato odchylka se ve Flusserově kritické edici nenachází) a mýlí se i ve svém předpokladu, že *Josipon* musel být obeznámen s patristickou literaturou (všechny příklady, které uvádí, lze vyložit i znalostí literatury pozdní proveniencí, v byzantské oblasti značně rozšířené). Podání chanukového zázraku, které se blíží spíše verzi knih *Makabejských* a Josephových *Starožitností* než tradičnímu příběhu známému z talmudské *agady*, mohlo být motivováno autorovým záměrem přiblížit čtenáři alternativní verzi příběhu, již objevil v latinské tradici (viz výše, s. 46). Konečně ztotožnění *allofyloi* s Pelištejci a esejců s *chasideim*, jakož i dalším případům, kde si autor své prameny upravuje či jinak domýšlí, věnuje Flusser ve své monografii celou kapitolu (1980, s. 140–145), kde dokládá, že *Josipon* přistupoval ke svým předlohám s kritickou historickou metodou (viz též s. 75n. této práce). Na druhou stranu Zeitlinova snaha vysvětlit všechna fakta svědčící o středověkém původu *Josipona* jako pozdější úpravy textu není zcela legitimní, neboť se neopírá o žádnou doloženou starší verzi textu: takto bychom totiž mohli vydávat za velmi starý jakýkoliv text, jehož datace není zcela jistá, a tvrdit přitom, že všechny doklady o pozdějším vzniku jsou jen písařské interpolace (srv. Feldman 1984, s. 65).

¹³⁵ Viz Neuman, A. 1952, kde pojednává o příbězích Daniela, Béla a draka a Zerubabela a tří pázat (srv. též Zimmermann 1964). Odpověď Neumanovi by mohla být podobná jako v případě některých Zeitlinových vývodů: autorova závislost na pramenech není absolutní, naopak nezdědka jejich podání upravuje podle vlastního uvážení, není proto třeba činit dalekosáhlé vývody z toho, že jeho verze příběhů znějí někdy „logičtěji“, a tudíž i původněji než dochované řecké a latinské verze apokryfů.

než rabínskému judaismu Talmudu.¹³⁶ K zastáncům vysokého stáří *Josipona* patřili dále Konrad Trieber či Moses Gaster,¹³⁷ kteří se odvolávali mj. na biblický charakter jazyka údajně bez příměsí středověké vrstvy hebrejštiny – tomuto tématu se podrobněji věnujeme v druhém oddíle této práce.

Alternativní názor, kladoucí dobu vzniku *Josipona* mezi 8. a 10. století, se poprvé objevil už v období humanismu, kdy byl odhalen pseudoepigrafní charakter díla.¹³⁸ Vedle úvodní kapitoly podávající genealogický „přehled národů“, o níž bude ještě řeč níže, se tato hypotéza opírala především o pasáž podávající popis Vespasianovy korunovace.¹³⁹ Historikové si záhy uvědomili, že ceremonie v *Josiponovi* vyličená neodpovídá vůbec antickým zvyklostem, nýbrž odráží se v ní postup raně středověké korunovace římského císaře.¹⁴⁰ Naneštěstí je celé líčení zasazeno do antických kulís a navíc rituál korunovace se v průběhu starověku a později středověku neměnil tak výrazně, abychom mohli jednoznačně uzavřít, kterou historickou událost *Josipon* konkrétně popisuje: převládající názor byl ten, že se jednalo o korunovaci Oty I. v roce 962, někteří ovšem text vztahovali ke korunovaci Karla Velikého v roce 800 a objevily se i odlišné názory.¹⁴¹ Jak ale ukázalo kritické bádání, tato pasáž

¹³⁶ Neuman, A. 1950, s. 658–666. Jak dvojsečné může být vyvozování stáří textu na základě náboženských idejí a představ, se ukazuje na studii Jicchaka Baera (1949, s. 193nn.), v níž naprosto tytéž příklady slouží autorovi k dokázání pravého opaku – podle Baera jsou v uvedených pasážích zřetelné stopy jazyka středověké martyrologie a ideje o posmrtném osudu padlých bojovníků ve „svaté válce“ jsou inspirovány ideologií křížáckých tažení. Ve skutečnosti se ovšem jedná o myšlenky univerzální a mnohem starší, jejich předlohu mohl autor nalézt v knihách *Makabejských*. V řečeném článku Neuman dále pracuje s některými dalšími momenty v *Josiponovi*, které jsou Talmudu cizí (například pozitivní hodnocení císaře Tita, jenž je v talmudické a midrašické literatuře chápán jako *raša*; jiná než tradiční verze vyprávění o chanukovém zázraku apod.), k čemuž lze říci opět totéž co v poznámce 134 k argumentu Zeitlina: autor *Josipona* využíval Talmudu coby pramene velmi sporadicky, pokud vůbec.

¹³⁷ Trieber 1895, s. 397; Gaster 1899, s. xvii nn., liii.

¹³⁸ Např. humanista Iosephus Iustus Scaliger (1540–1609) kladl dobu sepsání *Josipona* do 9. století, podobného názoru byl i Rappoport a Zunz, který však později svou domněnku poopravil na období kolem roku 940. Viz shrnutí v *The Jewish Eyclopedia* (Schloessinger 1904, s. 259).

¹³⁹ Uveřejnil Flusser jako dodatek kritického vydání (s. 447–453); v Hominerově edici viz s. 287–292.

¹⁴⁰ Otázkou zůstává, zdali autor této pasáže popisoval průběh události, jíž byl očitým svědkem, či zda znal průběh tohoto obřadu pouze zprostředkovaně z některého latinského textu předepisujícího povinnou císařskou ceremonii – jako byly tzv. *Ordines coronationis*, nám bohužel nedochované. K diskusi viz Flusser 1980, s. 39; Baer 1949, s. 185nn.

¹⁴¹ Ke ztotožnění s korunovaci Oty I. viz např. Vogelstein – Rieger 1895, s. 196; Basnage cit. *tamtéž*; Zunz a Chwolson cit. u Feldmana 1984, s. 66. O možnosti, že by se v popisu jednalo o korunovaci Karla Velikého, se zmiňuje např. Munk 1850, s. 18. Alternativní názor představují např. Baer (1949, s. 186nn.) a Schramm 1929, s. 217–220, kteří vztahují pasáž na korunovaci Otty III. v roce 962; či Del Medico 1955 (s. 47 a následující), který zde dokonce spatřuje obraz korunovace východořímského císaře Leona I. v roce 457 (v takto extrémně raně dataci pasáže je však ojedinělý).

se objevuje pouze v nejčastěji vydávané „dlouhé“ redakci *Josipona*, a není tudíž pro dataci sepsání knihy relevantní; jelikož tato přepracovaná verze pochází až z první poloviny 12. století, je zřejmé, že korunovace zde popsána zřejmě odráží událost pozdější, než se doposud soudilo. Konečně na podporu vzniku *Josipona* v tomto období byly uváděny i další argumenty: *Josipon* mohl být napsán až po 6. století, kdy byl vytvořen latinský překlad Josephových *Židovských starožitností*, z něhož hojně čerpá; současně je třeba zasadit *Josipona* do kontextu návratu k biblické hebrejštině jako literárnímu jazyku v 9. století a do kontextu rozkvětu hebrejského písemnictví v jihoitalské oblasti v 9.–10. století; v popisu válečných technik *Josipon* vychází z dobové středověké praxe; konečně první literární zmínky o *Josiponovi* jsou zachyceny v 10. století.¹⁴²

Hlavní argumenty potvrzující domněnku o vzniku díla v polovině 10. století shromáždil David Flusser: jak uvidíme, jeho předběžné závěry se mu plně potvrdily, když objevil v jednom rukopise datum, které podle jeho soudu představuje přesný letopočet sepsání knihy *Josipon*.¹⁴³ Jako východisko mu slouží úvodní kapitola, podávající přehled národů, jejich osídlení na tehdejší mapě Evropy a jejich „genealogického původu“, odvozeného podle rodokmenu synů Noemových v 10. kapitole knihy Genesis.¹⁴⁴ Klíčová je zde zmínka o Maďarech, kteří dle popisu knihy *Josipon* sídlí na Dunaji:¹⁴⁵ tím je dán *terminus post quem* vzniku *Josipona*, jelikož tato etnika se v podunajské oblasti usídlila až kolem roku 900. Současně ovšem musela být kniha *Josipon* sepsána před rokem 965, kdy byzantský

¹⁴² Naopak jiné argumenty ve prospěch této datace byly později zamítnuty: nelze například na stáří knihy usuzovat na základě začlenění tzv. *Románu o Alexandrovi*, jak činí Vogelstein – Rieger 1895, s. 193, neboť se jedná o pozdější interpolaci. Také Chwolsonův závěr (citovaný kriticky u Neubauera 1899a, s. 357; a Bowmana 1994, s. 357, pozn 27), že *Josipon* musel vzniknout už 8. či 9. století, aby se z Itálie dostal přes Jemen (kde byl zřejmě přeložen do arabštiny) do muslimského Španělska, kde jej před rokem 1063 četl arabský učenec Ibn Hazm. Podle Chwolsonova předpokladu mohla tato „cesta“ trvat asi 150 až 175 let – to se však jeví jako odhad přemrštěný a ostatní doklady tento názor zcela vyvracejí.

¹⁴³ Flusser 1980, s. 79–82.

¹⁴⁴ Jelikož na údajích v tomto úvodním přehledu národů spočívá tíha celé Flusserovy argumentace, je namístě se tázat, zdali se skutečně jedná o integrální součást díla. Zatímco příznivci rané datace díla považovali celou tuto kapitolu za později přiřčeněnou vsuvku (viz například Gaster 1899, s. xliv; Trieber 1895, s. 400), která o době vzniku knihy jako celku nic nevyovídá, většina badatelů zastává názor, že se jedná o původní součást díla. Dle Flussera 1980, s. 70, bylo u středověkých kroniky obvyklé začínat právě Adamem a rodokmenem osob či národů: Bowman 1994, s. 353n. zase dokládá, že původnost této pasáže je doložena způsobem přepisu cizích jmen napříč celým textem. – K obojímu lze dodat, že pokud bychom tuto úvodní pasáž vypustili, knize by chyběl zřetelný úvod. Navíc pakliže by měla být úvodní pasáž doplněna později, není jasné, proč by ji interpolátor aktualizoval podle soudobé situace, pokud měla budít dojem starověkého Flaviova díla. Konečně podstatné je i to, že uvedená kapitola se objevuje ve všech dochovaných rukopisných verzích *Josipona*, včetně těch nejstarších: pokládat pasáž za pozdější interpolaci není tudíž ničím podložené.

¹⁴⁵ Jos. 1,14–15: *Ugar ve-Bulgar ve-Picinek chonim 'al nahar ha-gadol ha-nikra Danubi, hu Dunaj* (Etnikum *Picinek* identifikuje Flusser 1980, pozn. *ad loc.*, jako Pečeněhy).

císař Nikeforos Fokas dobyl zpět od Arabů město Tarsos, neboť v textu se mluví o obsazení města Araby a o válce s nimi, nezmiňuje se však zpětném dobytí Tarsu do byzantské nadvlády.¹⁴⁶ Z výše uvedených údajů vyplývá, že *Josipon* musel být sepsán mezi lety 900 až 965. Právě do tohoto kontextu dobře zapadá text pasáže, která se dochovala v jediném rukopise *Josipona* (totiž v iluminovaném Rotschildově machzoru z 15. století) a jež zní: „Ne všechny dopisy, které jsme našli v knize Josefa ben Goriona, jsme zde zapsali, neboť takových dopisů jsme v této knize, pocházející z roku 508 po zboření Chrámu, našli velké množství. A my jsme tuto knihu, totiž knihu Josefa ben Goriona ha-Kohena, opsali a přeložili (*katavnu ve-he'etaknu*) v roce 885 po zboření Chrámu.“¹⁴⁷ Flusser tuto pasáž interpretuje následovně: první věta citovaného úryvku se vztahuje k datu, které autor našel v latinském rukopise Josepha Flavia – po přepočtu na křesťanský kalendář vyjadřuje rok 576,¹⁴⁸ který odpovídá předpokládané době vzniku latinského překladu *Starožitnosti*. Rovněž druhá věta je podle Flussera autorskou (nikoliv písafskou) glosou a zachovává nám jinak ztracený letopočet, který mohl být součástí autografu *Josipona* nebo některého z ranějších opisů – totiž datum sepsání díla, které podle tohoto výpočtu připadá na rok 953 občanského letopočtu.

Pakliže by Flusserova interpretace textu byla správná – ostatně v odborné literatuře se jí dostalo obecného přijetí – znamenalo by to jedinečný doklad o datu vzniku *Josipona*. Nalezli se však oponenti, kteří s touto datací nesouhlasili a poukázali na to, že je v rozporu s řadou jiných skutečností. Především se jednalo o některá externí svědectví, která se na knihu *Josipon* odvolávají či z ní čerpají již před rokem 953. Tak měl *Josipona* údajně využít Saadja Gaon (892–942) v osmé kapitole svého díla *Emunot ve-de'ot* (dokončeno 933). Zunz a Flusser však oponentují tvrzením, že tato část Saadjova komentáře týkající se příběhu Daniela je dílem jeho jmenovce z pozdější doby.¹⁴⁹ Dalším autorem, který z *Josipona* údajně čerpá, má být Eleazar Kalir – doba života tohoto významného palestinského básníka je však nejistá (domněnky se pohybují v širokém rozmezí mezi 6. a 9. stoletím),¹⁵⁰ navíc

¹⁴⁶ Jos. 1,24–25: *Va-jehi ka'ašer lachdu ha-Jišma'elim et eret Tarsos, barchu jošvejha bi-gvul bnej Javan. ve-hem nilchamim'im ha-Jišma'elim ašer be-Tarsos.*

¹⁴⁷ Jos. 40,42–45: *Ve-igerot harbe ka-ele ašer macanu be-sefer Josef ben Gorion lo katavnu otam po, ki harbe le-sefer ha-igerot ha-ele ašer macanu mi-sifro mi-šnat chameš me'ot ve-šmone šana le-churban ha-bajit. Ve-anachnu katavnu ve-he'etaknu min ha-sefer, mi-sefer Josef ben Gorion ha-Kohen bi-šnat šmone me'ot ve-šmonim ve-chamiša le-churban.*

¹⁴⁸ Flusser 1980, s. 83, vysvětluje, proč vztahuje zboření Chrámu k roku 68 o. l. – takto totiž byla ve středověku nesprávně vypočítána ona historická událost.

¹⁴⁹ Na tuto pasáž poprvé upozornil ve své monografii k Saadjovi Henry Malter (1921, s. 51, pozn. 84), souhlasně ji cituje např. Reiner 1969, s. 128. Ke kritice, kterou proti Malterovu názoru lze vznést, viz Reiner *tamtéž*: Zunz 1892, s. 159, pozn. c; a Flusser 1980, s. 63, pozn. 183.

¹⁵⁰ Viz *Encyclopedia Judaica* (Jeruzalém 1972–3), heslo *Kallir, Eleazar* (s. 713–716), kde je uváděno rozpětí ještě širší: od 2. do 11. století; nicméně seriózní vědecké odhady se pohybují spíše ve výše zmíněném rozmezí. Jako *terminus ante quem* se většinou udává Saadjův komentář k *Sefer jecira*, avšak další doklady posouvají dobu

jediným dokladem tohoto údajného využití *Josipona* je forma názvu města Jótapata (hebrejsky *Jodapat*), která je zde i u *Josipona* psána s reš jako *Jorapat*; vzhledem k podobnosti těchto dvou písmen se může jednat o písařskou chybu či přehlédnutí.¹⁵¹ Konečně *Josipona* zná a cituje ve svém komentáři k *Sefer jecira* také Adonim ben Tamim z Kairuánu (známý též pod jménem Dunaš ben Tamim, 10. století). Jeho spis byl dokončen v roce 955/6, sám o sobě by tedy nemusel protřečít Flusserově dataci; avšak zde uvedená formulace *sefer Josef ben Gorion še-chibro ha-bajit šeni* by poukazovala na nepravděpodobnou možnost, že už v tak rané době byl *Josipon* pokládán za autentické starověké dílo.¹⁵² Vedle těchto dokladů, byť nejistých, se objevily také další věcné výhrady k Flusserově dataci. Například Robert Bonfil upozorňuje mj. na některé nedostatky ve Flusserově interpretaci klíčové první kapitoly *Josipona*, podávající přehled národů. Ten podle něj odráží spíše situaci konce 9. století než poloviny století desátého, za významnou pokládá především zmínku o Velké Moravě, jež zanikla v roce 906 nájezdy Maďarů – ačkoliv by ani tento údaj nemohl podle Bonfíla sloužit jako pevný *terminus ante quem*, každopádně o mnohém vypovídá.¹⁵³ Konečně uveďme zajímavou poznámku Stevena Bowmana týkající se klíčového výrazu v Rotschildově rukopisu, totiž slova *he'etaknu* – jeho použití ve středověkém rukopise totiž může znamenat jak „přeložit“, tak i „opsat“, přičemž v tomto druhém případě by se celá poznámka včetně autorského „já“ musela vztáhnout nikoliv k autorovi díla, nýbrž k jeho opisovači. Nicméně i Bowman se přiklání spíše k akceptaci Flusserova datování a výkladu slova *he'etaknu* jako „přeložit“, přičemž upozorňuje na to, že zvyk umístit jméno autora (či jinou autorskou poznámku) doprostřed textu byl ve středověké

jeho života ještě hlouběji do minulosti: někteří jej datují do doby kolem roku 750 na základě zmínky u al-Kirkisáního (mladšího současníka Saadjova), podle něhož užíval zakladatel karaitismu Anan (zemřel asi 780) jako svůj zdroj texty jiného *pajtana*, Janaje, jehož byl Kalir žákem. Avšak skutečnost, že Kalir nenaráží ve svých textech na dobytí Palestiny Araby (635), nýbrž hovoří výhradně o nadvládě „Edomu“, tj. křesťanů; a rovněž lingvistická analýza potvrzuje dobu vzniku jeho textů kolem 2. poloviny 6. století. Velmi rané působení Kalira předpokládají středověké texty: již ve 12. století jej považují za *tana'itu* (tj. žil by nejpozději v 2. století o. l.).

¹⁵¹ Eleazara Kalira jako prvního autora, který *Josipona* zná, uvádějí Munk 1850, s. 18, pozn. 2; Wertheimer 1956, s. 24; Weiss citovaný u Neubauera 1899a, s. 357.

¹⁵² Viz Munk 1850, s. 18, pozn. 2. Flusser (1980, s. 64, pozn. 83) ovšem s touto námitkou počítá a dokládá, že uvedená věta není ve všech hebrejských překladech tohoto textu. Jelikož se arabsky psaný originál Dunašova komentáře nedochoval, zůstává otevřena možnost, že tato věta je pouhou glosou překladatele či opisovače hebrejského textu.

¹⁵³ Viz Bonfil 1983, s. 155, pozn. 73. Flusser sám ve svém komentáři k příslušnému místu (I, 29) i ve své monografii k *Josiponovi* (1980, s. 103, pozn. 312) této výtce čelí hypotézou, že autor měl o této oblasti informace pravděpodobně z druhé ruky a jeho zdroje jej mohly špatně (tzn. anachronicky) informovat. Podobný názor má též Bowman 1994, s. 35 n.; srv. však Turek 1963, s. 37n., podle něhož je tato pasáž kroniky starší než zbytek textu.

hebrejské literatuře poměrně rozšířený, spisovatelé se jím chránili před ztátou informací v případě porušení titulní stránky textu vlivem nepříznivého prostředí.¹⁵⁴

Konečně posledním textem, který je hojně diskutován a který by mohl otrástit Flusserovou hypotézou o vzniku díla v roce 953, je fragment kopie dopisu, napsaného vysokým pajtanským stylem a zasláného židovskou obcí v jihoitalském městě Bari¹⁵⁵ vysoce postavenému židovskému předákovi jménem Chasdaj.¹⁵⁶ V tomto dokumentu, nalezeném v káhírské genize, popisují jihoitalští Židé své pronásledování a žádají adresáta o diplomatický zákrok, jímž by se perzekuce zastavily. Současně zmiňují osobu jistého Šmuela, který byl pověřen opsáním „knihy Josefa ben Goriona“, již měl adresátovi dopravit.¹⁵⁷ Tato zmínka představuje dost možná jedno z nejranějších externích svědectví o existenci *Josipona*, ovšem naneštěstí zde schází to nejpodstatnější – a sice datum, kdy byl dopis poslán. Ve fragmentárně dochovaném textu se totiž ztratil jak tento údaj, tak i jakákoliv jmenovitá zmínka o adresátovi. Kolem doby sepsání listu a případných důsledků pro Flusserovo datování *Josipona* se tak otevřela široká diskuse. Jelikož na řečený dopis navazuje na tomtéž papyru další korespondence, u níž je jméno adresáta již zachováno a má jím být jistý Chasdaj, mnozí badatelé odtud vyvozovali, že se jednalo v obou případech o Chasdaje ibn Šapruta (asi 915–970), významnou politickou osobnost na chalífovském dvoře v Cordóbě, a to zvláště vzhledem k uctivé tituluře, společné pro oba zmiňované dopisy.¹⁵⁸ Flusser ovšem tomuto názoru oponuje a tvrdí, že se mohlo jednat o některého jeho jmenovce, přičemž sám uvádí babylónského představeného Chasdaje ben Davida (zemřel před 1135).¹⁵⁹ Avšak i pokud by se jednalo o známějšího Chasdaje ibn Šapruta, nemuselo by to ještě znamenat vyvrácení Flusserovy teze o vzniku díla v roce 953 (Chasdaj zemřel až

¹⁵⁴ Bowman 1994, s. 356.

¹⁵⁵ Tak se domnívají Mann 1931, s. 13; Cassuto 1918, s. 19. Mohlo by se ovšem jednat i o jiné město zde zmiňované, například Otranto. Jistý je pouze jihoitalský, popř. sicilský původ.

¹⁵⁶ Publikován poprvé in: E. N. Adler, *Révue des études juives* 67, s. 42–43. Znovu jej spolu s komentářem uveřejnil Mann 1931, s. 23–27.

¹⁵⁷ Dotyčná pasáž v překladu zní: „Ještě chceme zpravit pána (*ga'on*) svého stáda, jež bylo rozptýleno, ohledně toho, co se stalo jeho věrnému Šmuelovi (...) Poté, co se mu podařilo uniknout před tou prokletou poskvrnou [tzn. pravděpodobně před násilou konverzí], ujal se před devíti měsíci úkolu opsat urychleně knihu Josefa ben Goriona. Po cestě sem [tzn. do Bari], dvanáct mil od NPIAH [místo nebylo úspěšně identifikováno], byl přepaden loupežníky a oloupen o knihu i o všechno, co měl zrovna u sebe...“ (překládáme podle textu u Manna, řádky 1–5 *verso*, s přihlédnutím k anglickému překladu in: Starr 1939, s. 153n., pozn. 95).

¹⁵⁸ Adresát je titulován jako *ga'on, manhig, more, acil*. Viz Mann 1931, s. 12n.; Cassuto 1918, s. 102n. Mann v řečené studii shromáždil více dopisů, v nichž se k Chasdajovi ibn Šaprutovi obraceli se žádostí o pomoc právě Židé z křesťanské Evropy. Další doklad obdobné korespondence uveřejnili spolu s komentářem Scheiber–Malachi (1975).

¹⁵⁹ Flusser 1980, s. 63n., pozn. 183. Také Baer 1949, s. 179, pozn. 2 odmítá připustit, že by dopis byl adresován Chasdajovi ibn Šaprutovi a tvrdí, že se pravděpodobně jednalo o vůdčí postavu Židů v Erec Jisrael či v Egyptě. Srv. též Baron 1964, s. 421, pozn. 54, který se domnívá, že se jedná o postavu židovského předáka z Narbonne.

o dvacet let později), nýbrž jako rozhodující se jeví identifikace historických událostí v dopise líčených, totiž perzekucí jihoitalských Židů. Ani v té ovšem nepadá mezi odborníky shoda: mohlo by se jednat o vpád Saracénů do města Oria v roce 925, kdy byl zajat básník a lékař Šabtaj Donolo,¹⁶⁰ nebo o pronásledování Židů za byzantského spolucísaře Romana Lekapena kolem let 940–950,¹⁶¹ či konečně o období po roce 952, kdy došlo v Orii k dalšímu útoku Saracénů, zachycenému ve spise *Megilat Achimac*.¹⁶² Jelikož ovšem poslední zmíněná možnost není s Flusserovou datací do roku 953 v rozporu, přiklánějí se mnozí badatelé právě k této variantě.¹⁶³

Zde se ovšem navracíme k otázce, která byla naznačena už první kapitole tohoto literárně-historického přehledu. Je-li pravda – a nejstarší rukopisy nalezené Flusserem to zcela jasně potvrzují – že *Josipon* nebyl od počátku napsán pod jménem Josefa ben Goriona, a nebyl tedy od počátku vydáván za původní starověké dílo, jak je možné, že už v prvních písemných dokladech, pocházejících z doby jen několik málo let po sepsání knihy, je citován jako „knih Josefa ben Goriona“? Na tuto otázku lze podle mého soudu odpovědět několika způsoby. Jednu z možností jsme naznačili už v závěru kapitoly 2.1.: lze totiž předpokládat, že pod spojením „knih Josefa ben Goriona“ neměli tehdejší pisatelé na mysli autora hebrejské knihy, nýbrž chtěli jím označit autora předlohy (spis tak mohl zpočátku kolovat jako „překlad“ knihy Josephovy, a tudíž když se na její text odkazovalo, mluvílo se zkráceně o knize Josefa ben Goriona). Pokud toto elegantní, ale možná poněkud násilné vysvětlení nepřijmeme, nezbyvá nám než zvolit si ze dvou možností, jež jsou ve vzájemném rozporu: buďto dáme za pravdu nejstarším dochovaným svědectvím a připustíme, že Flusserem uváděné datum vzniku je mylné, anebo Flusserovu dataci přijmeme, a v tom případě musíme externí zmínky o *Josiponovi* klást do doby mnohem pozdější. Jak se zdá, Flusser si byl těchto možných námitek vědom, a zřejmě právě proto se v dataci uvedených externích zmínek většinou rozchází s míněním ostatních badatelů: jak jsme viděli, dopis „Chasdajovi“ datuje až do 12. století, zmínku u Dunaše ben Tamima interpretuje jako pozdní vsuvku či písařskou glosu a Saadjův komentář k Danielovi odmítá přijmout jako autentický. Prvním písemným dokladem o tom, že byl *Josipon* připsán Josephu Flaviovi, je mu proto arabský historik Ibn Hazm (zemřel 1063).¹⁶⁴ Od doby vzniku *Josipona* do jeho mylného připsání Josefovi ben Gorionovi tedy muselo uplynout několik desetiletí či dokonce celé století.

¹⁶⁰ Toto tvrdí například Cassuto 1918, s. 104n.; Starr 1939, s. 154; Bonfil 1983, s. 155, pozn. 73. Všichni uvedení autoři odtud vyvozují, že *Josipon* musel být napsán již před tímto datem.

¹⁶¹ Názor Normana Golba, jak jej uvádí Bowman 1994, s. 354. Sám Golb však podle Bowmana svůj názor později zrevidoval a připustil, že situace popsána v dopise neodpovídala perzekucím byzantských Židů za Romana Lekapena.

¹⁶² Mann 1931, s. 14; Bowman 1994, s. 354.

¹⁶³ Viz například Baron 1958, s. 195; Bowman 1994, s. 354.

¹⁶⁴ Viz Flusser 1980, s. 31. Ibn Hazm zde podle Flusserovy citace odkazuje na knihu „Jusúfa ibn Hárúna“, tedy syna Aharonova – čímž se miní zřejmě Josephův kněžský původ. I tak je ovšem z citace zřejmé, že Ibn Hazm pokládal knihu za dílo antického Josepha.

Avšak množství argumentů hrajících v neprospěch Flusserovy datace zřejmě převažuje. Uvážíme-li řadu odkazů na *Josipona*, z nichž alespoň část patrně pochází z poloviny 10. století, kdy už bylo toto dílo pokládáno za původní spis Josepha Flavia, a také fakt, že úvodní genealogická pasáž (která je v podstatě jediným zdrojem nepřímých údajů o autorově době, s nímž můžeme pracovat), obsahuje značně anachronické zmínky o Velké Moravě, jeví se tato varianta jako nejpravděpodobnější – a skutečnost, že výraz *he'etaknu* ve výše citované pasáži z Rotschildova rukopisu může mít též význam „opsat“ (nikoliv pouze „přeložit“),¹⁶⁵ to jen potvrzuje. Tato závěrečná poznámka ovšem jen těžko může zpochybnit závěr, potvrzovaný z mnoha stran, totiž že kniha *Josipon* – alespoň jako celek, připustíme-li hypotézu o jejím složeném charakteru a postupném vzniku zmiňovanou v závěru předchozí kapitoly – vznikla někdy počátkem (či v první polovině) 10. století křesťanské éry.

¹⁶⁵ Pokud se ovšem jedná o poznámku opisovače – jak zde předpokládáme – musíme říci, že už sám pisar pokládal svou předlohu za autentický text Josephův, jinak by nemohl říci *„he'etaknu mi-sefer Josef ben Gorion“*. V roce 953, z něhož tato glosa pochází, muselo být tedy chápání *Josipona* jako původního díla Josepha značně rozšířeno.

3. Kniha *Josipon* v kontextu středověké hebrejské literatury

3.1. Jazyk knihy *Josipon*

Kniha *Josipon* bývá v odborné literatuře uváděna jako příklad velmi rané literární kompozice, která byla napsána poměrně čistým biblickým jazykem bez výrazné příměsi mišnické (a středověké) vývojové vrstvy hebrejštiny. Ještě než toto tvrzení podrobíme bližšímu zkoumání, podáme v této podkapitole stručný nástin vývoje středověké hebrejštiny coby literárního jazyka, v jejímž kontextu byl *Josipon* napsán, a položíme si otázku, jaké motivy mohly autora vést k tomuto návratu k biblickému jazyku.

3.1.1. Hebrejštiny ve středověku jako literární jazyk

Je dobře známo, že hebrejštiny (ve fázi vývoje nazývané mišnická či rabínská hebrejštiny, jež byla v živém užití souběžně s aramejštinou)¹⁶⁶ přestala fungovat jako živý jazyk někdy na sklonku 2. století o. l. – po tomto datu již Židé všude na světě užívali ke komunikaci pouze jazyk země, v němž pobývali, a svatý jazyk zůstal pouze nástrojem literární produkce. Z tohoto pravidla samozřejmě existovaly výjimky: z raného středověku i z doby pozdější máme řadu dokladů o tom, že právě hebrejštiny sloužila jako *lingua franca* pro komunikaci mezi Židy z různých koutů světa – mluvili jí cestovatelé, obchodníci a učenci, když přicházeli do kontaktu se souvěrci v cizích krajinách; dále lexikální prvky hebrejštiny přecházely i do mluvených jazyků (písemně je doloženo to na případě judeoarabštiny a v pozdějších dobách samozřejmě v jazycích jako byly jidiš, ladino atd.); v oblastech s rozvinutější židovskou kulturou mohlo být v hebrejštině vedeno studium, přednášky či kázání v synagogách; a existují také svědectví o tom, že hebrejštiny byla užívána v mluvené formě v situacích ohrožení, kdy se Židé potřebovali dorozumět tak, aby obsah jejich rozhovoru zůstal utajen nepřátelskému okolí.¹⁶⁷ Konečně poznamenejme, že hebrejštiny byla užívána v písemné podobě v mnoha situacích, které nesouvisely s literární činností a často ani s náboženskou oblastí – dochováno

¹⁶⁶ Navzdory Geigerově domněnce, že mišnická hebrejštiny byla umělým jazykem, jímž se nikdy nehovořilo – vyvrací to mimo další, ryze lingvistické skutečnosti i později objevené dokumenty, jako byl nález korespondence z doby Bar Kochbova povstání. Shrnutí diskuse viz Kutscher 1982, s. 116–120.

¹⁶⁷ Viz k tomu Kutscher 1982, s. 149; Sáenz-Badillos 1993, s. 203; Halkin 1963, s. 233n.; Neuman, Y. 2003, s. 65nn. Co se Evropy týče, epigrafické památky i křesťanské prameny svědčí o tom, že znalost hebrejštiny byla poměrně malá: na náhrobcích se například většinou objevují pouze stereotypní formule typu *šalom* či *šalom 'al Jisrael*; křesťanské prameny zase dosvědčují, že kázání byla zde vedena pouze v domácí řeči, jež byla obci věřících srozumitelná, atp. K tomu viz zajímavou studii Nicolase De Lange (1996).

je například množství obchodních dokumentů psaných v hebrejštině, epigrafických památek (zejména náhrobních nápisů) a podobně.

Předchozí poznámky ovšem nic nemění na tom, že pro úzus hebrejštiny platí totéž co pro latinu na křesťanském Západě či spisovnou arabštinu v oblastech pod nadvládou muslimů – její doménou byla oblast literatury a psaného styku.¹⁶⁸ Z tohoto důvodu není zcela přesné hovořit o středověké hebrejštině¹⁶⁹ jako o určité vývojové fázi jazyka, podobně jako se hovoří o hebrejštině biblické a mišnické – a to jednak proto, že jakožto jazyk svou podstatou umělý postrádala středověká hebrejšтина spontánní dynamismus vývoje charakteristický pro živé jazyky (byť mnoho inovativních rysů do ní bylo uvedeno),¹⁷⁰ a dále proto, že nevykazovala z téže příčiny dostatek jednotících prvků – hebrejšтина textů této doby se lišila často diametrálně, neboť jazyková norma neexistovala a volba jazyka a stylu byla věcí volby toho kterého autora. Obecně se dá říci jen tolik, že pro středověkou literární hebrejštinu platí dvě základní a charakteristické skutečnosti. Tou první je míšení prvků dvou

¹⁶⁸ Srovnání s těmito kulturními sférami však poněkud kulhá. Abychom byli přesnější, hebrejštinu jakožto jediný literární jazyk užívali Židé pouze na křesťanském Západě, zatímco v muslimských oblastech byla situace složitější: próza, zvláště odborná, byla psána arabsky, kdežto poezie v hebrejštině. Tento jev byl zdůvodňován různě. Podle Kutschera 1982, s. 150, spočíval základní rozdíl v tom, že v křesťanských zemích panovala běžně diglosie (tzn. psalo se zcela odlišným jazykem, než jakým se mluvilo), zatímco v muslimských zemích byl literární jazyk (spisovná arabština) blízký jazyku mluvenému – a jelikož Židé v tomto ohledu napodobovali zvyky svého okolí, psali v Evropě výhradně hebrejsky a v zemích pod nadvládou islámu užívali pro literární díla běžně i arabštinu. Sáenz-Badillos 1993, s. 205, toto zdůvodnění v podstatě pouze zpřesňuje: příčinou odlišné situace v arabských zemích byl podle něj rozdíl mezi stylem arabsky psané prózy a poezie. Ačkoliv oba literární druhy byly psány spisovnou arabštinou, styl prozaických děl byl čtenářům mnohem bližší a srozumitelnější, proto i židovští autoři pro prózu užívali všem srozumitelnou arabštinu; naproti tomu arabská poezie byla psána vysokým stylem napodobujícím Korán, a podobnou cestu si zvolili židovští básníci, kteří ve své hebrejské poezii napodobili biblický jazyk.

¹⁶⁹ Pod označením „středověká hebrejšтина“ bývá v historických gramatikách traktováno období až do 18. století, kdy nastupuje *haskala* se svým jazykovým purismem a návratem k biblické hebrejštině, či dokonce až do sionistického obrození hebrejštiny jako mluveného jazyka v 19. století. Tento přístup sdílí lingvistika s historickou kategorizací dějin Židů, kde bývá odůvodňován absencí výrazného přelomu v dějinném postavení Židů, jež se výrazně mění až s nástupem emancipace. Ačkoliv v případě obecných dějin nemusíme s touto chronologií souhlasit, v případě dějin jazyka se zdá dobře opodstatněná: středověká hebrejšтина tvoří jedinou, byť časově značně rozsáhlou etapu, která překlenuje období mezi mluvenou hebrejštinou mišnickou a mluvenou hebrejštinou izraelskou (ivritem).

¹⁷⁰ Šlo zejména o slovo tvorbu, a to jak podle morfologických pravidel vědomě či spontánně aplikovaných na existující kořeny, tak i lexémů zcela nových na základě adstrátových jazyků (nejčastěji arabštiny); jiným procesem obohacování slovní zásoby bylo dodávání nových významů slovům již existujícím. V oblasti gramatiky nepřinesla středověká hebrejšтина mnoho nového, k určitým změnám došlo pouze v syntaxi, a to opět pod vlivem sousedních jazyků (arabštiny či evropských jazyků). Viz k tomu např. Neuman, Y. 2003, s. 72nn.

základních předcházejících etap vývoje hebrejštiny, totiž hebrejštiny biblické a mišnické, často obohacené o neologismy a o vlivy okolních jazyků.¹⁷¹ Příznačné přitom je, že se ve středověku již nikdy neobjevila ani jedna z těchto dvou jazykových vrstev v čisté podobě: například i „čistý“ biblický jazyk španělských básníků „zlatého věku“ obsahoval příměs pozdějšího jazyka Mišny, a naopak proklamovaně mišnická hebrejščina Maimonidova v sobě zahrnovala i prvky biblické hebrejštiny.¹⁷² Druhým charakteristickým rysem středověké literární hebrejštiny bylo odlišné užití různých jazykových vrstev v závislosti na žánrech a také na geografických a časových souřadnicích. A tak pro liturgickou poezii palestinských *pajtanů* (4.–8. století) bylo charakteristické svobodné míšení biblické a mišnické hebrejštiny s množstvím neologismů a slovních hříček; sekulární poezie vznikající v muslimském Španělsku (10.–15. století) programově usilovala o návrat k biblickému jazyku; Maimonides ve svých prózou psaných teologických a halachických dílech užívá spíše mišnickou hebrejštinu; aškenázská rabínská literatura (od 11. století) je výrazně ovlivněna Talmudem, a tak se zde vedle mišnického jazykového základu objevuje i množství arameismů, ale také biblicismů a pod vlivem Maimonida dokonce arabismů. Pro pochopení pozadí vzniku knihy *Josipon* a jejího literárního jazyka jsou zde podstatné dva významné vlivy, na jejichž křižovatce se ocitá. Na jedné straně stojí *pajtanská* tradice liturgické poezie, jejíž byla jižní Itálie už od 9. století významným centrem, na straně druhé pak prostředí arabsko-židovské literatury a filologie. Na obojí se zde nyní zaměříme detailněji.

Vznik *pijutu* čili liturgické poezie bývá pokládán za první významný mezník vývoje středověké hebrejštiny. Její počátky bývají kladeny do 3. nebo 4. století, kdy volně navazují na již existující starší liturgickou tvorbu; vrcholí pak v 6. století básníky, jako byli Jose ben Jose, Janaj či Eleazar Kalir. Pro jazyk *pijutu* je charakteristický návrat k biblické hebrejštině, který je zde zastoupen výrazněji než například v hebrejštině midrašů, k nimž má jinak blízko: z prvků typických pro biblickou hebrejštinu užívá například *vav consecutivum*, pasivní formy *pu'al* a *hof'al*, infinitiv absolutní či imperfektum (namísto participia) pro vyjádření přítomného času. Biblický jazyk je zde však výrazně prostoupen gramatickými zvláštnostmi typickými pro mišnickou hebrejštinu (což jim bylo, jak uvidíme, vyčítáno již středověkými jazykovými puristy): z mnohých uveďme například časování sloves *tertia alet* podle třídy *tertia he*, záměny *samech* a *sin* či koncových *mem* a *nun*, užívání opisného časování *haja* s participiem pro vyjádření opakovaného děje a podobně. Současně však byla pro *pijut* charakteristická značná jazyková invence, množství inovativních prvků, tvorba neologismů atd. – podle Kutschera¹⁷³ překonává tvorba *pajtanů* v „revolučnosti“ přístupu k jazyku

¹⁷¹ Dle Kutschera 1982, s. 149, se toto pronikání biblické a mišnické hebrejštiny započalo záhy po zániku mišnické hebrejštiny coby mluveného jazyka v galilejské oblasti (kolem roku 200). Že byl tento jev také velice brzy reflektován, o tom svědčí slova amory rabi Jochanana (3. století), který káral toto směšování a prohlašoval, že biblická a rabínská hebrejščina jsou dva odlišné jazyky (*lešon Tora le-š'acma ve-lešon chachamim le-š'acman*, viz traktáty babylónského Talmudu *Chulin* 137b, *Avoda zara* 58b).

¹⁷² Kutscher 1982, s. 148.

¹⁷³ Kutscher 1982, s. 156.

dokonce i moderní hebrejštinu v dobách jejího vzniku. Z hlediska stylu si palestinská liturgická poezie libuje ve slovních hříčkách, aluzích, neobvyklých spojeních; nesrozumitelností až „temností“ jazyka vynikaly zejména básně Eleazara Kalira.¹⁷⁴ Z hlediska kontextu vzniku *Josipona* je důležité, že od 9. století navazuje na její tradici poezie vznikající v jižní Itálii, kde se (vedle muslimského Španělska) objevuje jako vůbec první doklad hebrejsky psané literární tvorby na evropské půdě: působili zde básníci Zevadja, Silano z Venosy, Amitaj ben Šefatja z Orie, liturgickou poezii skládal také lékař a mystik Šabtaj Donolo; z této oblasti máme také řadu datovaných veršovaných náhrobních nápisů ve formě *pijutu*, pocházejících z počátku 9. století; konečně v jižní Itálii působil také Achimaac ben Paltiel, autor „rodinné kroniky“ *Megilat Achimáac* psané rýmovanou prózou, který sám pocházel z rodiny významných *pajtanu* a jazyk jeho prózy byl hebrejštinou *pijutu* výrazně ovlivněn.¹⁷⁵

Poněkud odlišný vývoj v přístupu k literárnímu jazyku lze od 9. století sledovat v oblastech pod arabskou nadvládou. V této době nejprve v Babylónii a posléze v muslimském Španělsku postupně vzrůstá jak zájem o teoretické studium jazyka, tak i snaha o návrat k biblické hebrejštině v její čisté formě. Příčina toho byla zřejmě dvojitá. Jednak zde působil vliv okolní islámské kultury, s níž byli Židé v mnohem užším kontaktu než jejich souvěrci v křesťanských zemích ke kultuře řecko-latinské. Muslimové věřili, že arabština Koránu je dokonalým jazykem, který je nejlépe uzpůsoben i k psaní poezie, a hojně též studovali její gramatickou strukturu – a právě toto patrně vyprovokovalo reakci Židů, kteří začali na podobných principech konstruovat gramatický systém hebrejštiny a skládat (sekulární) poezii stejných forem, aby dokázali, že hebrejšтина Písma je jazykem neméně dokonalým a krásným. Druhou příčinou vzrůstajícího teoretického zájmu o biblickou hebrejštinu byla pravděpodobně potřeba bránit se proti sektě karaitů, kteří zavrhlí Talmud i veškerou pozdější rabínskou tradici a uznávali pouze Tóru; v reakci na tento proud musel i rabínský judaismus upřít svůj zájem na Bibli a její jazyk, aby tak potřel protivníka i v oblasti, kterou pokládal za svou doménu.¹⁷⁶

První osobností reprezentující tento teoretický i prakticky uplatněný zájem o ryzí biblickou hebrejštinu byl Saadja Gaon – mj. autor prvního hebrejského slovníku *Egron*, dále několika básní formy *pijutu* a gramatických pojednání v arabštině. Jazykem své poetické tvorby stojí sice někde na rozhraní tvorby *pajtanu* a španělských básníků pozdější doby, v próze však již napodobuje biblickou

¹⁷⁴ Podrobnější charakteristika literárního jazyka *pijutu*, z níž zde rovněž vycházíme, se nachází u Sáenz-Badillose 1993, s. 209–216.

¹⁷⁵ De Lange 1996, s. 113n. a 128; Starr 1939, s. 56–60.

¹⁷⁶ Renesance zájmu o biblickou hebrejštinu se tak v podstatě objevuje již v 8. století se vznikem sekty karaitů, kteří se sami pokoušeli ve svých textech vyhýbat jazyku Mišny a pozdější literatury, již neuznávali (byť ne vždy úspěšně – viz k tomu Neuman, Y. 2003, s. 84n.). V hlavním, tj. rabínském proudu judaismu se však s tímto fenoménem setkáváme až o sto let později, v díle velkého polemika s karaitismem Saadji Gaona. Těžko však rozhodnout, zdali má pravdu Neuman, když tvrdí (Neuman, Y. 2003, s. 69), že i sama sekta karaitů vznikla v reakci na arabskou kulturu, hrdou na dokonalost Koránu a jeho jazyka.

hebrejštinu velmi přesně.¹⁷⁷ Co se teoretického přístupu k literárnímu jazyku týče, razil návrat k čisté biblické hebrejštině, byť jeho purismus nebyl absolutní – připouštěl například tvorbu nových slov podle gramatických pravidel z již existujících lexikálních kořenů, přičemž tato metoda spolu s užíváním vzácných biblických výrazů a *hapaxū* měla sloužit k stylistickému obohacení jazyka o nové výrazové prostředky.¹⁷⁸ Na Saadjův odkaz navázaly další generace básníků a gramatiků v muslimském Španělsku – z těch nejstarších, kteří působili přibližně okolo doby sepsání *Josipona*, jmenujme alespoň Dunaše ben Labrata či Menachema ben Saruka v 10. století a Šmuela ha-Nagida v první polovině 11. století. Literatura vznikající ve Španělsku v této době se skutečně striktně vrací k biblické hebrejštině po stránce morfologické, syntaktické i lexikální; vliv arabštiny zde byl – na rozdíl od prozaických děl – minimální a téměř vždy, kdy jej můžeme konstatovat, nalézáme současně podobné užití (ačkoliv třeba velmi vzácné) v hebrejské Bibli.¹⁷⁹ Pro tuto poezii je dále charakteristické střídavé užití variantních morfologických tvarů v závislosti na metru (ačkoliv v biblické hebrejštině tyto tvary s sebou zpravidla nesly i menší významový posun)¹⁸⁰ a rovněž technika zvaná *šibuc*, v níž se použila doslovná narážka na verš z Písma, ovšem se změněným smyslem.¹⁸¹ Konečně se zmiňme o tom, že užití biblického jazyka v poezii židovských básníků ve Španělsku bylo doslova programové a bylo podpořeno i teoreticky: mezi židovskými básníky a filology zvláště v generaci Moše ibn Ezry a Jehudy ha-Leviho se běžně objevovaly diskuse o tom, jaká míra inovace například v oblasti slovo tvorby je přípustná, pro každé neobvyklé slovo či obrat (které do literárního jazyka proniklo často pod vlivem arabštiny) se hledala podpora v biblických *hapax legomena*; hojně kritizována byla z pohledu tohoto purismu literární produkce *pajtanū* i aškenázského rabinského proudu v literatuře.¹⁸²

Ačkoliv ve většině přehledů vývoje středověké literární hebrejštiny bývá *Josipon* opomíjen – těžko říci, zda proto, že doba ani místo jeho sepsání není zcela přesně určitelné, či zkrátka proto, že jeho literární jazyk napodobuje narativní biblickou hebrejštinu příliš věrně, bez významnějších distinktivních rysů či stylistických zvláštností – otázka volby čistě biblického jazyka pro jeho vyprávění se zdá být ve výše nastíněných souvislostech velmi zajímavá. Stranou nyní ponecháme zřejmě zcela pomýlené teorie, podle nichž svědčí biblický jazyk o značném stáří knihy;¹⁸³ nejenže lze tuto argumentaci vyvrátit poukazem na výskyt pozdějších jazykových prvků, ale – což je nyní podstatné – biblický jazyk je především věcí stylistické volby,¹⁸⁴ nemluvílo se jím ani v době Josepha

¹⁷⁷ Sáenz-Badillos 1993, s. 217n.

¹⁷⁸ Neuman, Y. 2003, s. 77n; Kutscher 1982, s. 156.

¹⁷⁹ Příklady viz Goldenberg 1972, s. 1621n.

¹⁸⁰ Neuman, Y. 2003, s. 79.

¹⁸¹ Kutscher 1982, s. 160n.

¹⁸² Sáenz-Badillos 1993, s. 225n.

¹⁸³ Viz především Trieber 1895, s. 391nn., a polemizující článek Fraenkelův 1896. Srv. též Gaster 1899, s. xvi–xvii.

¹⁸⁴ To platí již pro hebrejštinu kumránských svitků, jak dokládá Kutscher 1982, s. 94n.

Flavia, ani na sklonku antiky, do níž chtějí tito badatelé sepsání tohoto díla situovat (ba dokonce, chtělo by se říci, pokud by byl *Josipon* skutečně napsán v tomto raném období, pravděpodobně by jeho autor zvolil spíše jazyk blízký *pikutum* a *midrašum* té doby, a nikoliv biblickou hebrejštinu). Namísto toho se budeme tázat: souvisí nějak biblický jazyk knihy *Josipon* se současně probíhajícím návratem k biblické hebrejštině v muslimských oblastech, či je na něm nezávislý? A pakliže platí druhá možnost, jak lze vysvětlit autorův odklon od literární tradice jižní Itálie, která – jak jsme již řekli – měla v jeho době nejbliže k *pajtanské* tvorbě s jejím volným nakládáním s jazykem Bible i rabínské literatury?

Byť se zde budeme pohybovat v oblasti dohadů, o určité varianty odpovědí na výše zmíněné otázky se můžeme pokusit. Co se první z nich týče, jistě tu můžeme předpokládat určité působení literárního života v muslimských oblastech, tento vliv však by však neměl být přeceňován: jižní Itálie patřila přece jen do jiné civilizační sféry, v níž prevažoval vliv palestinského kulturního okruhu se svou tradicí liturgické poezie: navíc se jednalo o prostředí latinského křesťanství, takže zde nemohlo hrát úlohu soupeření biblické hebrejštiny s arabštinou Koránu, což bylo – jak jsme již uvedli – významnou motivací pro hebrejské básníky v muslimském Španělsku. Konečně se zmiňme o rozdílech jazyka (či spíše stylu) biblické hebrejštiny v pojetí andalusské poezie a v pojetí *Josipona*: jak uvidíme, náš autor využívá v mnohem menší míře biblických *hapax legomena*, tvaroslovných zvláštností atp., které jsou pro hebrejskou poezii „zlatého věku“ charakteristické. Jistě, můžeme namítnout, že tento rozdíl je dán odlišným žánrem – proti sobě tu stojí sekulární poezie a historiografická narativní próza – avšak právě v tom by mohla spočívat naše odpověď na otázku, proč je *Josipon* napsán biblickou hebrejštinou.

Jak ještě uvidíme, *Josipon* je v soudobém kontextu poměrně výjimečným dílem: ještě před jeho sepsáním či současně s ním sice vznikala literatura, kterou bychom z našeho pohledu mohli označit jako historiografickou, avšak tyto (nutno říci ojedinělé) texty mají velmi odlišný charakter i záměr. *Josipon* je navíc specifický tím, že jde o překlad nebo spíše volnou parafrázi několika latinských spisů, které měl autor k dispozici. Zdá se, že autor byl postaven před problém, jakým způsobem tyto texty tlumočit čtenářům vzdělaným pouze v hebrejštině, a jelikož adekvátní vzor nalézal pouze v biblických dějpravných textech, rozhodl se tlumočit své předlohy právě tímto slohem a jazykem. Jistou, možná poměrně významnou rolí tu mohla hrát skutečnost, že autor *Josipona*, jak už víme, nebyl příliš zběhlý v rabínské a talmudické literatuře – a proto možná nevyužil mišnickou hebrejštinu typickou pro narativní midraše, které by jinak byly pro jeho látku rovněž případné. Konečně autor mohl být motivován i dalšími záměry: biblický jazyk mohl použít například s vědomím, že se jedná o starověké texty týkající se dávno minulých časů, kterým rovněž sluší tato starobylá jazyková forma. Dalším faktorem, který připadá v úvahu, mohlo být i působení křesťanského vzděláneckého prostředí, v němž se autor zřejmě pohyboval (jinak by byl sotva vzdělán v latině a získal přístup ke svým textům) – tak jako v muslimském prostředí se židovští autoři

pokoušeli vyrovnat vysokému stylu arabských básníků, autor *Josipona* možná usiloval o to dokázat, že hebrejská próza ve své biblické formě se může srovnávat s klasickými díly latinského písemnictví.

Ať už byly důvody autora jakékoliv (klasicizující záměr, jeho vzdělání směřované spíše na Bibli než na rabínské písemnictví, duch doby), s jistotou můžeme tvrdit jedno: *Josipon* je jedním z prvních představitelů středověkého návratu k biblické hebrejštině, který pozorujeme v židovské literatuře počínaje Saadjou Gaonem na přelomu 9. a 10. století. Jeho význam je o to větší, že přináší tento jazyk do prózy, a to konkrétně do historiografického žánru, v němž později našel mnohé napodobitele a následovníky.

3.1.2. Charakteristika hebrejštiny knihy Josipon

Jak jsme již řekli, kniha *Josipon* je převážně napsána jazykem a stylem napodobujícím biblickou hebrejštinu – toto konstatování nyní podrobíme stručné analýze.¹⁸⁵ Jelikož z obsahového hlediska má nejbližší k historickým dějepravným pasážím Písma, bude to právě jazyk těchto historických spisů, jehož hojně využívá; prvním nápadným a všeprostopujícím příznakem biblické hebrejštiny v *Josiponovi* je tak *vav consecutivum*, prvek příznačný pro rozsáhlé narativní celky, který však v mišnické hebrejštině zanikl a ve středověké literatuře *Josiponovi* předcházející se objevoval jako archaizující prvek jen velmi zřídka. Naopak autor *Josipona* využívá *vav consecutivum* velmi důsledně, kdekoliv to stavba věty dovoluje, a to včetně náležitých jussivních forem sloves (třebaže i jussiv, stejně jako *vav consecutivum*, v mišnické hebrejštině zcela vymizel)¹⁸⁶ – běžně se tu objevují tvary jako *va-jehi*, *va-ja'as*, *va-jakom*, *va-jašov*, *va-jar'* atd. Jen výjimečně se setkáváme s tím, že autor *Josipona* v rozporu se syntaktickými pravidly namísto jussivního tvaru užívá běžné perfektnum (*va-tachle* – „onemocněla“ – namísto správnějšího *va-tachel*, Jos. 2,72). Vazby *vav consecutivum* je v *Josiponovi* užíváno i s perfektem slovesa pro vyjádření budoucího času: *ve-haja* – „a bude“, Jos. 6,41; *ve-nilchamnu ve-metnu*, „budeme bojovat a zemřeme“, Jos. 89,120.

Autor *Josipona* se vrací i k dalším morfologickým a syntaktickým strukturám příznačným pro biblickou hebrejštinu, jež v pozdějších fázích vývoje jazyka zanikly. Pracuje například s vazbou infinitivu konstrukčního s předložkami *be-* či *ke-* pro vyjádření časových vztahů;¹⁸⁷ většinou tato vazba navazuje na výraz *va-jehi* a je spojena se zájmeným sufixem, např.: *va-jehi be-ševto* – „i stalo se, když usedl“, Jos. 31,6; *va-jehi ki-r'ot anšej milchama* – „a když válečníci viděli“, Jos. 72,35.

¹⁸⁵ Vzhledem k celkovému rozsahu textu a omezeným možnostem této práce nemohl být podroben jazykovému a stylistickému rozboru text celý, pro účely následující kapitoly byly excerpovány převážně kapitoly 2, 6, 31, 72 a 89 Flusserova kritického vydání.

¹⁸⁶ Sáenz-Badillos 1993, s. 193.

¹⁸⁷ Tyto formy přitom v mišnické hebrejštině nahradila univerzální ustrnulá vazba konstrukčního infinitivu s předložkou *le-*, v některých vazbách doplněná o předložku *min*. Viz Sáenz-Badillos 1993, s. 193.

V textu se často objevuje také infinitiv absolutní, a to jak ve spojení s určitým tvarem téhož slovesa (*figura etymologica*) s významem intenzifikace, ujištění atp., (např. *mot tamutu* – „zcela jistě zemřete“, Jos. 31,80), tak i ve samostatně, například ve formě ustrnulé vazby *haloch* a infinitivu absolutního (*ve-ha-milchama haloch ve-hašchet* – „a válka přerůstala ve stále mocnější řež“, Jos. 72,19).

Rovněž z hlediska větné stavby se *Josipon* přidržuje rysů charakteristických pro biblickou hebrejštinu. Na rozdíl od mišnické hebrejštiny dává absolutní přednost souřadícím souvětím před souvětími podřadícími, což kontrastuje nejen s pozdějším vývojem samotné (literární i mluvené) hebrejštiny,¹⁸⁸ ale je to i výrazným rozlišujícím elementem mezi hebrejštinou a evropskými jazyky – včetně italštiny, jež byla zřejmě autorovou mateřštinou, i latiny, která byla jazykem jeho literárních předloh. Možná právě proto, že v tomto typu větné struktury spatřoval autor *Josipona* prvek velmi příznačný pro biblickou hebrejštinu, dává si záležet na jeho maximálním využití a někdy jej až nadužívá. Téměř všechny věty jsou propojeny spojkou *vav* v nejrůznějších jejích významech, včetně platnosti adverbzativní (*ve-El'azar ve-Šim'on jachlu lanuach ve-Jochanan lo jachol* – „Eleazar a Šimon si mohli odpočinout, ale Jochanan nemohl“, Jos. 72,45), stavové (obvykle ve spojení s vazbou *va-jehi*, např.: *va-jehi be-ševto 'al kise malchuto va-jit'orer le-achzarjut* – „a usedl na svůj královský trůn a tu se v něm probudila krutost“, Jos. 31,6) atp. Stejně tak je tu – v souladu s územ v biblických textech – takřka každý nový celek vyprávění touto spojkou uvozen. Jako podřadící spojka slouží autorovi výraz *ašer*, nikoliv pozdněbiblické *še-*, které v mišnické hebrejštině i ve středověké fázi vývoje jazyka převážilo; podobně dává přednost časové spojce *ka'ašer* namísto pozdějšího tvaru *kše-*; ovšem přednostně bývá pro vyjádření časové okolnosti užita vazba infinitivu konstrukčního s předložkami *ke-* či *be-*. Autor rovněž užívá dalších spojek či partikulí, které v rabínské hebrejštině zanikly (*pen* – „aby ne“, *le-ma'an* – „aby“, „kvůli“). O autorově citu pro biblickou syntax vypovídá i užití participií, která v jeho textu nevyjadřují přítomný čas (což je tendence nastoupená již v mišnické fázi vývoje hebrejštiny a velmi rozšířená i v středověkých textech), nýbrž stav, který se může týkat i děje minulého (např. *ve-gdudej Afrika poštim* – „africké oddíly se rozprostřely“, Jos. 2,42); v těchto případech přitom pozdější hebrejštinu užívala zpravidla participium doplněné slovesem *haja*, popřípadě perfektum.¹⁸⁹ To samé platí i naopak: v *Josiponovi* nalezneme vazby perfekta, popřípadě imperfekta tam, kde by mišnická hebrejštinu užila participia pro vyjádření přítomného času (Jos. 33,69: *Ata jada'ta et ha-ejva*, „ty víš o nepřátelství“).

K biblickým prvkům jazyka knihy *Josipon* patří dále některé morfologické jevy, které později z hebrejštiny vymizely. Zcela pravidelně se zde pro vyjádření cíle pohybu objevuje namísto předložkové vazby akuzativ směrový, a to buď s koncovkou *-a* (*ba ha-'ira* – „přišel do města“, Jos. 31,15), či bez ní (*va-jašov Jerušalajim* – „a vrátil se do Jeruzaléma“, Jos. 31,13); někdy je tato ustrnulá

¹⁸⁸ Sáenz-Badillos 1993, s. 186.

¹⁸⁹ Sáenz-Badillos 1993, s. 193n.

akuzativní koncovka svázána i se jménem etnika (*ve-ešlacham Kitima* – „pošlu je ke Kitejcům“, tzn. do Říma; Jos. 36,107). Z typicky biblických, později zaniklých slovesných tvarů využívá *Josipon* jak jussiv (ve spojení s *vav consecutivum*, viz výše), tak i kohortativ (*ulaj amuta ani ve-lo er'e* – „kěz bych zemřel a nespáčil“, Jos. 31,25) a rovněž delší formy pro imperativ singuláru (*hakšiva ve-ha'azina* – „poslyš mne pozorně“, Jos. 6,89); k těmto slovesným zvláštnostem lze přiřadit i prodloužené tvary imperfekta na *-un* (např. *le-ma'an jichjun* – „aby žili“, Jos. 88,13; *va-te'abdun* – „přivedli jste do zkázy“).¹⁹⁰ Zřídka se v *Josiponovi* objevuje také indikativ *pu'alu*, který v mišnické hebrejštině vymizel s výjimkou participiálních tvarů¹⁹¹ (*šupach ha-dam* – „krev se vylila“, Jos. 31,82). Autor *Josipona* se dále vyhýbá některým nesystémovým tvarům slabých sloves, u nichž v mišnické hebrejštině došlo k některým posunům (např. namísto infinitivu *lomar*, v mišnické hebrejštině psané bez *alef*, užívá pravidelného tvaru *lemor*).¹⁹² Také ve jmenné flexi se projevuje příklon k biblickému jazyku: poměrně důsledně je tu například užíváno genitivních spojení, popřípadě posesivních zájmených sufixů tam, kde je v mišnické a středověké hebrejštině užito vazby *šel*, popřípadě *še la*.¹⁹³ Konečně se zde zpravidla dodržuje biblická ortografie s větší mírou pravopisu *defective*, než je tomu v pozdějších fázích vývoje hebrejštiny: v Talmudu i středověkých textech je běžné mnohem hojnější užívání *matres lectionis* než v biblickém textu¹⁹⁴ a *Josipon* se v tomto ohledu blíží spíše biblickému způsobu zápisu, byť ne zcela pravidelně (je však otázka, nakolik mohl být text pravopisně upravován v pozdějších opisech).

Zatím jsme se zabývali výhradně biblickými rysy jazyka knihy *Josipon*, které jednoznačně převažují a udávají celkový ráz díla. Přesto sem pronikla i řada pozdních jazykových prvků (nemluvě o vlivu latiny a italštiny, o nichž bude řeč dále), které tento jednotný charakter narušují a rovněž vyvracejí názor těch, kdo chtějí vidět v jazykovém charakteru textu doklad o jeho stáří. Nápadným příkladem, na nějž upozornil již Fraenkel,¹⁹⁵ je hybridní vazba *ašer le-*, která nahrazuje genitivní spojení – například *širjon ašer le-kesef*, „stříbrné brnění“, Jos. 31,21 (dokonce se jedná o případ genitivu látky, který v biblické hebrejštině nepřipouští jinou vazbu než právě genitivní spojení). Autor zde zřejmě napodobuje pozdněhebrejskou konstrukci *še la-* (pozdější *šel*), vyjadřující právě genitivní vztah, jelikož si je však vědom toho, že konstrukce se vztažným výrazem *še-* jsou pozdního původu, nahrazuje tento výraz archaizující notou relativu *ašer*. Příkladů mišnických gramatických prvků by se našla celá řada: několikrát se tu objevuje plurálová koncovka masculina

¹⁹⁰ Sáenz-Badillos 1993, s. 191.

¹⁹¹ Sáenz-Badillos 1993, s. 190.

¹⁹² Sáenz-Badillos 1993, s. 192.

¹⁹³ Sáenz-Badillos 1993, s. 177 a 185.

¹⁹⁴ Sáenz-Badillos 1993, s. 179n.

¹⁹⁵ Fraenkel 1896, s. 420.

-in.¹⁹⁶ například ve výrazu *kor'in* (Jos. 31,55); běžné je rovněž užití *nitpa'alu*, který v mišnické hebrejštině často nahrazuje biblický *hitpa'el* (např. *ništaker* – „opil se“, Jos. 31,75; *nithapcha* – „převrátila se“, Jos. 31,75); zajímavý je též hybridní tvar infinitivu od slovesa *kara'*, jenž se v Jos. 43,107 objevuje ve formě *likra'ot* – zřejmě i zde, podobně jako u spojení *ašer le-*, se autor *Josipona* pokoušel o korekci postbiblického tvaru, jenž zní *likrot* (psáno bez *alef*) a ve kterém splynula slovesa třídy *tertiaie he* a *tertiaie alef*,¹⁹⁷ a proto do infinitivu vrátil třetí konsonant kořene, nicméně ponechal zde koncovku *-ot*. Prvky mišnické a středověké hebrejštiny se někdy promítají i do užití zájmen. Několikrát je zde použito *noty accusativi* jako ukazovacího zájmeně (např. *oto migdal* – „tato věž“, Jos. 31,55), u ukazovacího zájmeně *ze* se někdy vyskytují chyby v určenosti a ve slovosledu (například „tento král“ je v Jos. 2,58 vyjádřen spojením *ze melech*; v Jos. 31,30 se nachází obrat *kzavim be-pi al ze ha-davar* – „lži v mých ústech o této věci“).¹⁹⁸ Mylné je rovněž na několika místech užití *noty accusativi* u podmětu (například *va-tavo 'alejchem et kol ha-ra'a* – „a postihlo vás všechno toto zlo“, Jos. 89,83; *ve-nehpecha be-jadi et ha-agan* – „mísa se mi v rukou převrhla“, Jos. 31,65). Na středověký úzus odkazuje též například užití výrazu *be-joter* pro stupňování (*nafal be-joter be-hirhur* – „upadl do ještě větší nejistoty“¹⁹⁹, Jos. 31,80). V *Josiponovi* se rovněž občas objevují chybné rody podstatných jmen, což však nesvědčí ani tak o vlivu pozdějších fází vývoje hebrejštiny, jako spíše o středověkém původu, kdy již hebrejšтина nebyla mluveným jazykem, a o nedostatečném vzdělání či pozornosti autorově (viz např. *va-jiť'orer achzarijut* – „probudilo se násilí“, Jos. 31,6; *Micrajim ašer lachdo Josef* – „Egypt dobytý Josefem“, Jos. 2,16).

Nejzřetelnější je však pronikání pozdějších jazykových vrstev hebrejštiny v oblasti lexika. Autor sice ve své snaze archaizovat jazyk často sahá ke slovní zásobě, která je typická pro biblickou hebrejštinu a později vyšla z užívání (například výraz *'ata* namísto pozdějšího *'achšav*; *ava* namísto *raca* – v Bibli oba výrazy koexistují, ale mišnická hebrejšтина již slovo *ava* plně nahradila jeho synonymem; tázací *madua*, později vytlačené výrazem *lama* či *ma*; atp.),²⁰⁰ častější je však opačný případ, kdy si *Josipon* vypůjčuje kvůli nedostatku výrazových prostředků slova pozdější provenience: tak se zde objevují výrazy *avir*, slovo převzaté z řečtiny a označující „vzduch“ (Jos. 2,37), *gešer* čili „most“ (Jos. 2,76), *ris* jako označení měrné jednotky odpovídající antickému „stadiu“ (Jos. 31,29), *guf* neboli „tělo“ – mišnický výraz zřejmě příbuzný s biblickým *gufa*, „mrtvola“ (Jos. 86,126); atd. Slova v Bibli se vyskytující zase v *Josiponovi* někdy nesou význam, který nabyly až v době pobiblické: např. *hit'ašer* v Jos. 2,42 má význam „zbohatnout“, nikoliv biblické „stavět se bohatým“;

¹⁹⁶ Tato koncovka byla v mišnické hebrejštině rozšířená, a to nejen pod vlivem aramejštiny, ale i působením hláskoslovným změnám, při nichž se stíral rozdíl mezi koncovým *mem* a *nun*. Viz k tomu Sáenz-Badillos 1993, s. 188.

¹⁹⁷ Sáenz-Badillos 1993, s. 192.

¹⁹⁸ Sáenz-Badillos 1993, s. 186n.

¹⁹⁹ Samotné slovo *hirhur* („přemítání“, „pochyby“) patří do pozdní, nebiblické slovní zásoby.

²⁰⁰ Ke změnám ve slovní zásobě viz Sáenz-Badillos 1993, s. 195 a 199nn.

golem v Jos. 2,32 značí „prázdnou schránku“, nikoliv původnější „beztvarou hmotu“; sloveso *he'etaknu* v Jos. 40,44 nese pravděpodobně pozdější středověký význam „přeložit“, nikoliv původní „přenést“; atp. Ryze středověký je u *Josipona* také způsob tvorby nových slov podle systému tzv. *binjanim* na základě existujících slovních kořenů – což byla, jak jsme již viděli, metoda hojně využívaná v *pajtanské* poezii a obecně schvalovaná i jazykovými puristy, jako byl Saadja Gaon. Tak od adjektiva *ge'e*, „povznesený“, vytváří autor *Josipona* slovesné participium *mitga'im*, „jednající hrdě“ či „povýšeně“ (Jos. 2,6), od kořene *kzr* odvozuje abstraktum *achzarijut*, „násilí“ (Jos. 31,6).²⁰¹ Nejčastěji takto *Josipon* odvozuje od sloves podstatná jména slovesná, a to jak v případě, kdy v nejsou v Bibli doložena (*ga'aja*, „bučení“, od slovesa *ga'a*, „bučet“ – Jos. 2,44), tak i tam, kde již biblická hebrejšтина podstatné jméno má, avšak *Josipon* se přiklání k jinému typu *binjanu* (např. *še'ila* od *ša'al*, „prosba“ či „otázka“, namísto biblického *še'ela* – Jos. 6,45; *gniva* od *ganav*, „krádež“, namísto biblického *gneva* – Jos. 88,6; *sri'fa* od *saraf*, „požár“, namísto biblického *srefa* – Jos. 88,11).²⁰²

Na samostatné pojednání by vystačila analýza cizích (tj. nehebrejských) prvků v jazyce knihy *Josipon*. Ta stála po dlouhou dobu v centru pozornosti badatelů, neboť právě na jejím základě bylo možno určit jak zemi původu autora, tak i jazyk literárních předloh, z nichž vycházel; konečně rozbor chyb, které se v „překladu“ některých frází, vět či slovních spojení objevují, nám může mnohé napovědět o úrovni autorova jazykového vzdělání. Že kniha *Josipon* vznikla v Itálii,²⁰³ to je zřejmé především ze způsobu přepisu latinských jmen: latinská koncovka *-us* se zde mění na italské *-o* (např. Rufus – *Rufo*; Lathyrus – *Latiro*; Cassius – *Kasio*); na druhou stranu tam, kde je v latinském nominativu původní koncovka *-o*, autor ji „opravuje“ na *-us*, neboť si je této vývojové změny zřejmě vědom (např. Cicero – *Kikerus*; Nero – *Nerus*; Varro – *Varus*). V hebrejské transkripci jmen se objevují i projevy italské výslovnosti některých hlásek, například skupina písmen *sc-* je vyslovována jako *š* (Skythové jsou v *Josiponovi* udáváni jako *Šitim*, Scythopolis jako *Šitopolis*; Scipio je u *Josipona* pojmenován *Šipius* atp.), italská je rovněž forma jména Julianus – *Gulianus*; projevuje se zde ztráta výslovnosti hlásky *h* (Hannibal – *Anibal*), avšak s vědomím této hláskoslovné změny autor

²⁰¹ Tento výraz bývá pokládán za středověký, ačkoliv v Bibli se jako *hapax legomenon* objevuje (Př 27,4) – důvodem je to, že se toto slovo významně rozšířilo teprve v pozdějších fázích vývoje hebrejštiny, na čemž mohla mít zásluhu obecně ve středověku rozšířená koncovka *-ut*, jež sloužila k vytváření abstraktních podstatných jmen (např. filosofické aristotelské termíny *ejchut*, *kamut* – „kvalita“ a „kvantita“, atp.). Viz Goldenberg 1972, s. 1626.

²⁰² Tento typ podstatných jmen slovesných v pobiblické době zcela převládl nad ostatními způsoby tvoření (viz Sáenz-Badillos 1993, s. 186). Není však vyloučeno, že *jud* jako *mater lectionis* zde označuje přítomnost hlásky *e*, nikoliv *i*; v tom případě by zde oproti biblické hebrejštině byl rozdíl pouze ortografický, nikoliv morfologický – to však považujeme za nepravděpodobné právě s ohledem na to, že se jedná o natolik rozšířený způsob tvoření podstatných jmen slovesných v mišnické a středověké hebrejštině obecně.

²⁰³ V následujícím shrnutí vycházíme ze závěrů důkladného rozboru Flusserova, a to včetně příkladů zde citovaných (viz Flusser 1980, s. 84–86).

někdy tuto hlásku přidává naopak i tak, kam nepatří (*Aretas – Haretas*). V některých případech je autor zřejmě ovlivněn řeckou výslovností – což by se dalo dobře odůvodnit jeho jihoitalským původem, neboť v této oblasti „Velkého Řecka“ existovalo poměrně husté osídlení řecky mluvících obyvatel: například v souladu s pozdní řečtinou přepisuje autor dvojhlásku *-au-* jako *-av-* (*Paulinus – Pavlinus*) a pod vlivem řečtiny je zde zřejmě dochována i původní, klasická výslovnost *ci-* a *ce-* jako *ki-*, respektive *ke-* (*Cestius – Kestius*; *Lucius – Lukius*; již zmiňovaný *Cicero – Kikerus*).²⁰⁴ K přepisu geografických jmen cizího původu u *Josipona* lze konečně uvést, že často pozoruhodně přesným způsobem reprodukuje označení v původních jazycích; autor se zřejmě o geografii živě zajímal a zjišťoval proto původní toponyma v různých jazycích (objevuje se tu např. slovanský název řeky *Dunaj – DWNJJ*; germánské pojmenování *Daniski – DNJŠKJ*; jména jihoitalských řeckých měst mají řeckou, nikoliv italskou formu: *Brundision – BRWNDJSJ'ON* namísto latinského *Brundisium* či italského *Brindisi*; *Benosia – BNWSJ'H* namísto latinského *Venosium* či italského *Venosa*; atp.).²⁰⁵

Vliv italštiny jakožto autorovy mateřštiny a také vliv latiny coby jazyka jeho literárních předloh lze rovněž prokázat na mnoha příkladech z textu. Uveďme jen několik z nich:²⁰⁶ *Antiochus „Zbožný“*, nazývaný u Josepha „Eusebés“, je zde označován latinským ekvivalentem *Pius* z latinského překladu *Starožitností* (Jos. 28,24), přičemž toto jméno je zde vyloženo jako *male rachamim*, milosrdný (což je další z významů slova *pius* v latině); výraz *hospites*, v předloze se objevující ve smyslu „hosté“, je v Jos. 60,147 přeložen jako *‘ovrej drachim*, „pocestní“, na základě dalšího možného významu tohoto latinského výrazu; slovo *senatus* zpravidla překládá autor *Josipona* – snad na základě špatného pochopení – jako *jašiš*, „stařec“, i latinský výraz totiž vychází etymologicky ze slova *senex*, starý, označuje tedy něco jako „radu starších“ (např. Jos. 2,133). Že autorova znalost latiny nebyla dokonalá, o tom se lze přesvědčit i na mnoha dalších místech v textu: jméno země Dánsko uvádí Jos. 1,27 jako *Indania* (v originále zřejmě stálo *in Dania*, v Dánsku); slovní spojení *ad superiorem domum* (tj. do horních komnat) překládá Jos. 43,225 slovy *el bejt gadol echad* („do velkého domu“); atp. A konečně italské jazykové prostředí, z něhož autor *Josipona* pocházel, má pravděpodobně na svědomí chybný překlad některých latinských výrazů (např. *honestas mors*, tedy „důstojná smrt“, je v Jos. 14,19 přeložena jako *mavet cnu'a* podle italského *onesto*, „ctnostný“) a především řadu případů, kdy je z italštiny převzat chybný rod podstatných jmen (ač někdy nelze zcela jednoznačně rozhodnout, zda tu autor stojí pod vlivem italštiny, či latiny): např. slova *mavet* (srv. *la*

²⁰⁴ Zde však, jako podotýká Flusser 1980, s. 85, mohl být autor ovlivněn i svým hebrejským vzděláním – od dob Talmudu se totiž (rovněž pod vlivem řečtiny, v tomto případě však v palestinské oblasti) přepisovala některá slova řecko-latinského původu podle řecké výslovnosti. Z paralel typu *Oceanus – Okeanos*; *Cethim – Kitim*; *Cedron – Kedron* si tak autor mohl tento způsob transkripce odvodit, aniž by zde musel být nutně závislý na přímém kontaktu s řečtinou.

²⁰⁵ Viz Flusser 1980, s. 98nn.

²⁰⁶ Viz k tomu mj. Flusser 1980, s. 121n., a dále jeho poznámky k citovaným místům v kritické edici *Josipona* (1978).

morte, Jos. 14,19), *ja'ar* (srv. *la foresta, la selva*, Jos. 62,33), *basar* (srv. *la carne*, Jos. 15,46) jsou zde chápána jako feminina, výraz *chajim* je dokonce jednou pokládán za jednotné číslo ženského rodu pod vlivem italského *la vita* (*chajim ... ašer ejn ba sof*, Jos. 15,77).

Na základě tohoto stručného jazykového rozboru knihy *Josipon* se nám snad podařilo ukázat, že ačkoliv se autor snažil postavit celý text na biblickém základě, nevyhnul se zcela pronikání pozdních jazykových prvků, které se v textu objevují v nemalé míře: nikoliv sice natolik hojně, aby bylo možno jeho jazyk označit za „smíšený“ (z biblické a rabínské hebrejštiny), jako je tomu u palestinských *pajtanu*, ovšem zároveň dostatečně často, abychom jeho úroveň mohli zřetelně odlišit od daleko důslednějšího purismu pozdějších španělských a italských básníků. Jako většina středověkých textů je dále znatelně ovlivněn jazykem svého okolí, přičemž tento je zvláště zřetelný v některých gramatických rysech, jako je chybný rod u podstatných jmen.

Na závěr připojíme jen několik slov o stylistickém aspektu knihy *Josipon*. Někdy se uvádí, že se její text vyznačuje poměrně omezeným okruhem slovní zásoby, a to jak v porovnání s literaturou vznikající přibližně v téže době v jihoitalské oblasti (Šabtaj Donolo, Achimaac ben Paltiel), tak i v komparaci s bohatstvím lexika u pozdějšího přepracování *Josipona* v jeho populárnější „dlouhé redakci“.²⁰⁷ Zde je nutno mít na paměti dvě skutečnosti: především fakt, že *Josipon* stojí na samém počátku renesance hebrejského písemnictví (přinejmenším to platí pro oblast západní a evropskou), a nelze jej tedy srovnávat s pozdější literární produkcí, která navazuje na dřívější tradici a rozvíjí ji; a dále se jedná o prozaické dílo, u něhož bohatství slovní zásoby nehraje tak významnou roli jako u poezie. Je nicméně pravda, že *Josipon* v mnohem menší míře než ostatní literáti jeho doby využívá biblických *hapaxu* či vzácných slov pro zpestření slohu a celkově je jeho jazyk chudší. Zvláště dobře je to patrné při popisech obdobných situací, kdy se autor velmi často uchyluje k opakování stejných výrazů a formulí, byť často může jít o neobvyklé obraty: například při líčení válečných událostí patří k jeho oblíbeným výrazům *va-jihju metim le-ejn mispar* („mrtvých byl nespočet“), *sala pgarim* (dosl. „pošlapal mrtvolý“, podle kontextu snad ve smyslu „pobil mnoho mrtvých“, „zanechal za sebou zohavená těla nepřátel“), *va-jitgar milchama* („rozpoutal válku“). Často navíc můžeme pozorovat, že si autor v určité fázi svého díla vybavil nějaký zajímavý obrat z Písma, který by mohl jeho text zpestřit, a ten pak použil vícekrát za sebou (např. *ejn le-el jadejnu*, „není v našich rukou“ – Jos. 89,78 a znovu 89,122; *šafach nefišot*, dosl. „proléval životy“ či „zmařil životy“, Jos. 31,2 a znovu 31,12).

Stylistický charakter knihy *Josipon* je konečně do značné míry ovlivněn i předlohami, z nichž autor vycházel. Tak ve vyprávěních, kde čerpá z apokryfů, je znát prostý biblický styl textu: v kapitolách rozpracovávajících Josephovy *Starožitnosti* se projevuje střídmy a klasicizující sloh předlohy: do závěrečné části díla založené na *Hegesippovi* proniká rétoricky květnatý a místy exaltovaný styl latinského pozdně-antického textu.²⁰⁸ Nutno ovšem zdůraznit, že tyto charakteristiky

²⁰⁷ Flusser 1980, s. 185.

²⁰⁸ Srv. ukázky v českém překladu na s. 84–101 této práce.

neplatí absolutně, autor *Josipona* totiž své předlohy nepřekládá, nýbrž přepracovává do celistvého díla, jehož základním jednotícím prvkem je právě biblický jazyk blízký narativním pasážím Písma. Ve vystižení biblické dikce je přitom dosti úspěšný: nenechává se „strhnout“ doslovným zněním svých pramenů, nýbrž zachovává přirozený slovosled hebrejské věty, namísto složitých větných konstrukcí řadí věty za sebe v jednoduchých souřadných souvětích, využívá vhodných partikulí atp. Konečně ve shodě s dobovými literárními zvyklostmi užívá *Josipon* občas přímé biblické citace či narážky, i když opět v mnohem menší míře než například básníci; používá také techniku označovanou jako *šibuc*, tedy využití biblických citací ve formě aluze, hry s významy a s novými kontexty.²⁰⁹ O stylistické vynalézavosti autora svědčí konečně i náznaky slovních hříček: například v Jos. 36,130–131 si autor pohrává s dvěma významy slovesa *hikriv* (*va-jakrivu ha-kohanim et ha-zvachim ve-et ha-^colot lifnej mizbach ha-Šem, ve-gam Pompeius hikriv et ha-ajil lenageach et migdal ha-hejchal*: „Kněží přinášeli své oběti na oltář Hospodinův, zatímco Pompeius se přiblížil se svým beranidlem k Chrámové věži).

²⁰⁹ Viz například poznámka 250 v komentovaném překladu ukázek (kap. 4. této práce). Srv. další příklady u Bowmana 1993, s. 291n.

3.2. *Josipon* v kontextu středověké historiografie

3.2.1. *Josipon* – *midraš*, či *historiografie*?

Ze závěrů, k nimž jsme dospěli v druhém oddíle této práce, vyplývá jednoznačně, že přínos *Josipona* z hlediska našeho poznání židovské starověké historie je minimální, pokud vůbec nějaký: vzhledem k tomu, že byl napsán až v 10. století (tedy skoro tisíc let po tom, co proběhly události v této knize popisované) a plně se opíral o nám dochované antické texty,²¹⁰ je jeho hodnota jako historického pramene pouze sekundární a odvozená. Určité historické poznatky nám ovšem přináší o době svého vzniku – to platí například o úvodní geograficko-genealogické pasáži, v níž se objevují cenná raná svědectví o některých etnikách tehdejší Evropy,²¹¹ či o pasáži v tzv. „dlouhé redakci“ *Josipona* popisující císařskou korunovaci Vespasianovu, v níž byl spatřován jeden z poměrně vzácných písemných dokladů o průběhu této ceremonie v raném středověku.²¹² Na rozdíl od jiných hebrejských

²¹⁰ Jak jsme prokázali v kapitole 2.4. věnované problému *Josiponových* pramenů, autor tohoto díla nevycházel ani z původního řeckého Josephova textu, ani mu nebyly známy starší (antické či patristické) kroniky a historiografické spisy, na Flaviovi nezávislé. Nelze tedy ani říci, že by *Josipon* mohl mít nějakou hodnotu pro přiblížení se původnějšímu textu Josepha Flavia, jehož spisy nám rukopisná tradice mnohdy dochovala jen v porušené podobě (viz např. Eisler 1930, s. 2–21, který zde hledá doklady pro původnost tzv. *testimonium Flavianum*, tedy hojně diskutované – a zřejmě alespoň zčásti interpolované – pasáže ve Flaviových *Starožitnostech* týkající se Ježíše; či Zeitlin 1930, s. 37n., a *tentýž* 1963, s. 287–292, který na více místech v *Josiponovi* nalézá údajně přesnější údaje, než jaké obsahuje porušený text Josephův). Z podobných představ vychází i stanovisko Trieberovo (1895, s. 402–408), podle něhož *Josipon* čerpá i z Nikolaa z Damašku a je tedy cenným materiálem pro pochopení toho, jak Flavius pracoval se svými prameny.

²¹¹ Srv. například Flusser 1948; Turek 1963, s. 37n.; a Třeštík 1997, s. 66n., kteří knihu *Josipon* citují v souvislosti se zmínkami o slovanských kmenech na českém území; *Josipon* jim spolu s dalšími prameny orientálního původu (především arabskými cestopisy) slouží jako významným zdroj informací o osídlení Čech v dobách počátků českého státu. Interpretace těchto poznatků nicméně bohužel není jednoznačná; například Flusser a souhlasně s ním Turek nachází v *Josiponovi* první literární zmínku o Lučanech, kdežto Třeštík se domnívá, že je zde řeč o Veletech – *LWCJM* chce číst jako *WLCJM*. Nejistá je rovněž informace o Srbech a Chorvatech či Charvátech – může se zde jednat buď o jihoslovanské kmeny, či o Lužické Srby a Charváty, tedy kmeny západoslovanské. Flusser v uvedené studii dále vyslovuje domněnku, že informátorem *Josipona* mohl být někdo z Čech, čímž lze vysvětlit, proč většina slovanských etnik zde uváděných sídlila v této oblasti, a také upozorňuje na zajímavé souvislosti ohledně domnělého původu slovanských kmenů (jsou označeny za potomky *Dodanim*, tedy Dánů, což lze snad vysvětlit tím, že část slovanských kmenů byla v této době zřejmě ovládána Dány; Rusové – *Tiras* – jsou jmenováni v souvislosti s Normany, což patrně odráží skutečnost, že obyvatelstvo tehdejší kyjevské Rusi ještě nesplynulo se zdejšími Slovany; atp.).

²¹² Viz Schramm 1929, s. 217 – 220; a *tentýž* 1968, s. 142n. Pasáž je však pozdějšího data než původní *Josipon*, neboť se objevuje až v redakci textu z 12. století. Ačkoliv je historická hodnota této pasáže nesporná,

středověkých děl, jež bývají řazena k „historiografické literatuře“ (z této rané doby jmenujme alespoň *Seder tana'im ve-amora'im*, *Igeret rav Šerira Gaon*, *Megilat Achimadac*) tedy kniha *Josipon* nevyplňuje žádnou mezeru v našich znalostech židovské historie ani významně neobohacuje náš obraz o soudobém životě a fungování židovských komunit v diaspoře. Přesto již díky svému tématu do historiografického žánru alespoň zčásti patří. Na následujících stránkách se pokusíme zodpovědět dvě otázky, které byly v této souvislosti diskutovány. První z nich se bude týkat toho, nakolik lze *Josipona* hodnotit jako ryzí historiografické dílo a naopak do jaké míry je vhodnější označit jej za „historický midraš“, tedy za zástupce typicky židovského středověkého narativního žánru, který má s historiografií společnou pouze látku, nikoliv však způsob zpracování. V druhé otázce pohlédneme na tento problém z poněkud širší perspektivy a budeme se zabývat významem *Josipona* v kontextu debaty o přítomnosti historiografického žánru a jeho smyslu v židovském středověkém písemnictví vůbec.

Pro obvyklé hodnocení *Josipona* jakožto historiografického díla je charakteristické vyjádření Zimmelsovo: „Preciznost rozhodně nebyla autorovou silnou stránkou. Vedle častých rozletů fantazie, obvyklých zvláště v pasážích s fiktivními proslovy či elegiemi, které mívají vysokou literární hodnotu a jsou ostatně v souladu s dobovou tradicí, zde nacházíme pomýlená historická fakta a záměny osob, které mohou vzniknout pouze díky naprosté závislosti na literárních zdrojích a současně naprosté lhostejnosti k zaznamenaným faktům (...) Co se historických detailů týče, je *Josipon* dílo plné omylů a chyb a postrádá jakoukoliv skutečnou hodnotu; můžeme říci, že autorův záměr byl spíše didaktický než historický.“²¹³ Příčiny této převládající skepse – a s tím souvisejícího zařazení *Josipona* do žánru „historického midraše“, kam patří třeba i smyšlené vyprávění o dějinách Izraele od Adama až k dobám soudců s názvem *Sefer ha-jašar* – lze hledat v souběhu několika skutečností. Především, jak už jsme vícekrát zdůraznili, tyto soudy vycházely z hodnocení pozdní „dlouhé“ verze textu, která má opravdu jiný a více fantasticko-legendární charakter než původní podoba kroniky známá z rukopisů. Dalším faktorem, který hrál svou úlohu už od počátků vědeckého zkoumání *Josipona* v 19. století, byla obecná nedůvěra ve spolehlivost pseudoepigrafických textů; *Josipon*, který se v minulosti těšil autoritě původního Josephova textu, byl klasifikován jako záměrný „podvrh“ (jak víme z kapitoly 2.1., zcela neprávem) a autor-falzifikátor byl tak coby historik zcela diskvalifikován. Konečně mohlo být toto hodnocení určitou reakcí na neúspěšné pokusy datovat knihu do doby pozdně-antické a připsat jí tak určitý historický význam; v protikladu k tomu se poukazovalo na množství nesrovnalostí, které historickou hodnotu díla značně devalvují.

vyabstrahovat z ní skutečné historické reálie bez příměsi autorovy fantazie není jednoduché, o čemž svědčí mj. pluralita názorů, ke kterému historickému období popis korunovace přiřadit (viz k tomu výše, pozn. 141 této práce).

²¹³ Zimmels 1966, s. 277n.

Proti tomuto názorovému proudu se postavil Flusser, který důkladným srovnáním *Josipona* s jeho literárními předlohami dokázal, že autorova metoda zacházení s prameny se někdy až překvapivou měrou blíží moderní, vědecké práci historiků. Dokládá především, že *Josipon* se velmi přesně přidržuje svých pramenů – až do té míry, že jsme na mnoha místech schopni identifikovat variantní čtení rukopisu, který měl před sebou.²¹⁴ Tato preciznost se velmi dobře projevuje i v praxi ve středověké historiografii takřka nevídané, že totiž autor pečlivě odkazuje na své prameny (zejména na dílo „Josefa ben Goriona“, ale i na spisy dalších historiků, které ovšem nejsme vždy schopni identifikovat),²¹⁵ kdykoliv to uzná za vhodné či potřebné. Činí tak nejčastěji v případech, kdy Josephus hovoří o své očitě zkušenosti,²¹⁶ nebo tam, kde je udán nějaký přesný číselný údaj či překvapivý fakt a autor *Josipona* jej chtěl podložit autoritou Josephovou,²¹⁷ popřípadě v místech, kde sám Josephus zdůrazňuje důvěryhodnost svých slov vlastním autorským komentářem²¹⁸ atp. Autor *Josipona* rovněž

²¹⁴ Flusser 1980, s. 140n. Tato autorova „akribie“ se týká například přepisu latinských vlastních jmen, která reprodukuje velmi přesně (i s chybami v rukopisech, které však nemohl s vlastními znalostmi odhalit – viz např. *Demeretus* na místě latinského jména *Daemaenetus*; zdá se, že rukopis, který měl autor před sebou, uváděl toto jméno ve formě *Daemaeretus*, Jos. 32,18; podobně Jos. 37,84 *Grasus* namísto správného *Crassus* apod.), pokud ovšem správně pochopí jejich flexi (viz třeba případy, kdy neodlišil jméno od předložky, např. latinské jméno *Delius* je v Jos. 43,3 zkomoleno na *Perdelius*, neboť latinský zde text čte *per Delium*, „díky Deliovi“; chyba mohla vzniknout i přiřazením jména k nesprávné deklinaci, např. namísto *Kós* uvádí autor formu *Koo*, namísto *Cícero Kikerus*; popřípadě užívá koncovek akuzativu namísto nominativu – *Kiprin* místo *Kypris*). Naopak jména hebrejská *Josipon* neuvádí v jejich latinizovaných formách, nýbrž je zpětně hebraizuje; většinou správně (např. *Ioannes* – *Jochanan*; *Salome* – *Šlomit*; *Gaza* – *‘Aza*; *Iesus* – *Jehošua* či *Ješu*), jindy ovšem mylně (např. *Mathias* – *Amitaj*); konečně v některých případech v latinizovaných jménech nerozpozná původní hebrejské jméno (město *Guš Chalav*, latinizované – přes řecký fonetický přepis *Josephův* – na *Gischala*, přepisuje náš autor rovněž foneticky na *Giskala*, GJSQLH). Konečně u jmen orientálního původu si Flusser (1980, s. 143) všimá *Josiponovy* snahy odlišit se od latinizované podoby, což dobře prokazuje jeho jazykový cit i chápání souvislosti: většinou tak činí vynecháním koncovky (*Artabanus* – *Artaban*; *Mithridates* – *Mitridat*), jindy i vnitřní hláskovou změnou (arabský král *Malachus* je přepsán jako *Maluk*, MLWQ).

²¹⁵ Např. *Sefer malkej Romi* ztotožňuje Flusser (1980, s. 133) zpravidla s Jeronýmovou *Kronikou*, ne však vždy – v některých případech se podle něj pravděpodobně jedná o nám neznámé středověké historicko-legendární spisy, které dosud nebyly úspěšně identifikovány. Autor *Josipona* má dále ve zvyku odkazovat na knihy, které neměl (či dokonce nemohl mít) k dispozici, avšak stejný odkaz našel i ve svých pramenech a odtud jej jednoduše opsal (tím ovšem poněkud zmátl některé badatele, kteří se na tomto základě domnívali, že *Josipon* mohl být obeznámen například s dílem *Nikolaa z Damašku* – viz str. 40 této práce).

²¹⁶ Např. Jos. 36,19 – o darech *Aristobúla II. Pompeiovi*, které *Josephus* spatřil v Římě na vlastní oči.

²¹⁷ Např. Jos. 37,95 – o váze zlatého kuzele, který z *Chrámové pokladnice* zcizil římský místodržící *Crassus*; Jos. 36,149 – o hrdinném počínání kněžích při *Pompeiově dobytí Jeruzaléma*.

²¹⁸ Např. Jos. 37,99, kde se uvádí: „Jak praví *Josef ben Gorion*: mnozí z našich nepřátel a z těch, kdo nenávidí národ židovský, neuvěří mým slovům o bohatství svatyně našeho Boha, avšak má slova jsou důvěryhodná a není

odkazuje na své prameny v případě, kde je nucen pro nedostatek prostoru jejich podání zkrátit – většinou na to upozorňuje u příležitosti uzavření historického celku, například vlády některého panovníka (obvyklá formule v takových případech zní: *Ve-jeter dvarav ha-lo hem ktuvim 'al sefer Josef ben Gorion*; viz např. Jos 26,31; 31,90; 32,88). Metodičnost a snaha o maximální věrnost předlohám je ostatně u autora zřejmě programová a je v souladu se zásadami, které ve svých dílech opakovaně zdůrazňoval i sám Josephus Flavius.²¹⁹ Na jednom místě v *Josiponovi* nalezneme tyto Josephovy zásady náležitého historického přístupu dokonce parafrázované, a zdá se, že se jimi autor snažil sám řídit: „...neboť každý, kdo píše knihy a vypráví o věcech dávno minulých, měl by se v nich držet pořádku a přirozeného sledu věcí a neměl by zapomínat na nic z toho, co se stalo. A navíc by každý, kdo se věnuje psaní knih, měl psát věci popravdě, neboť k tomu nabádá i Josef ben Gorion ha-Kohen, který je hlavou všech spisovatelů a autorem nejvýznamnějších knih, které kdy byly napsány.“²²⁰

Ještě důležitější než věrnost pramenům je však z tohoto hlediska schopnost autora zaujmout k nim odstup, interpretovat je, hledat smysl událostí v nich popsanych a domýšlet jejich příčiny: tedy přesně to, co bychom nazvali prací historika v moderním slova smyslu. Flusser uvádí několik ilustrací tohoto přístupu, díky němuž autor mnohdy předznamenává závěry současné vědy.²²¹ Uvedme některé z nich: *Josipon* například ztotožňuje Josephovy eseje s *chasideim*, tedy s hnutím, které vzniklo během makabejského povstání (Jos. 30,32; 31,23 aj.), k čemuž autor pravděpodobně dospěl na základě zvukové podoby obou výrazů i podle historických souvislostí a k podobnému závěru se kloní i jedna ze současných hypotéz o této sektě.²²² Dále je v *Josiponovi* překládá výraz *aliegenae* (cizozemci, ve znění Septuaginty *alloyfloi*) slovem *Pelešet*, Pelištejci (Jos. 17,43), k čemuž dospěl autor zřejmě na

v nich žádná lež...“ (*Va-jomar Josef ben Gorion: rabim ojvim ve-son'im ašer sin'u goj Jehuda lo ja'aminu dvaraj 'al davar 'ošer mikdaš Elohejnu, aval ne'emanu dvaraj ve-lo nimca bahem šeker*). Srv. *Ant.* 14,108n.

²¹⁹ Srv. především úvod Josephův ke čtrnácté knize, z něhož čerpá i *Josipon* v citaci uvedené níže (tj. Jos. 35,1–5) a v němž se praví: „Poté co jsme v předcházející knize vyličili vládu královny Alexandry a její smrt, vypovíme pečlivě a popořádku i události, které tomu následovaly; budeme přitom mít na zřeteli především to, abychom žádnou věc nevynechali, ať už z neznalosti, či kvůli selhání paměti. A jelikož se budeme zabývat dějinami a výkladem událostí, které se staly tak dávno, že je nemůžeme znát, budeme se snažit podat naše líčení krásnou řečí, za pomoci libozvučných slov a jejich harmonického propojení a všemožných dalších prostředků, které umocní zdobnost stylu, aby tak čtenáři spolu s poučením získali i příjemný požitek z četby. Nejdůležitějším úkolem spisovatele je však říkat věci přesně a pravdivě, neboť ti, kdo nejsou s jeho tématem obeznámeni, jsou nuceni věřit všemu, co tvrdí.“ (překládáme z řeckého textu *Ant.* 14,1–3). Viz též *Bell.*, Praef., 1–2: 13–18.

²²⁰ Jos. 35,1–5: ... *ki kol ha-kotev ašer jichtov sfarim ve-ašer jagid dvarim 'atikim, ra'uj lichtov be-seder u-ve-nachat le-vilti šchoach min ha-m'asim ašer ne'esu. Ve-'al kol zot ra'uj le-'iš ašer ja'ase sfarim lichtov divrej emet, ki ken civa Josef ben Gorion ha-Kohen ašer hu roš ha-sofrim le-chol ha-sfarim ašer nichtevu.*

²²¹ Flusser 1980, s. 141–145 a s. 171–175.

²²² Viz Del Medico 1952, s. 3 a literatura citovaná *tamtéž*; viz dále EJ, heslo *Essenes* (s. 899–902), kde se etymologie *chasideim* – *essaioi* (*essénoi*) uvádí jako jedna ze čtyř nejčastěji přijímaných.

základě své znalosti latinské Vulgaty, v níž jsou Pelištejci zpravidla označováni právě tímto výrazem:²²³ a moderní věda na tomto místě v původní (a dnes zrcené) hebrejské verzi *První knihy Makabejských*, jež *Josiponovi* sloužila jako předloha v uvedené pasáži, skutečně předpokládá hebrejský výraz *Pelešet*.²²⁴ Dalším zajímavým příkladem je etymologizace slova *Makabim* jako *mekavim*, „doutajících“, což je opět jedna z hypotéz o původu tohoto slova.²²⁵ Někdy je zde patrný i filologický zájem autora knihy *Josipon* o význam některých slov, která nalézá v Josephovi – a tak je tu například výraz *omnipotens* překládán podle užití tohoto slova ve Vulgátě jako *Šadaj* (Jos. 67,126); slovo *balsamum* si *Josipon* vykládá jako *panag* na základě verše Ez 27,17 v latinském a hebrejském znění (Jos. 36,92); podle Gn 14,10 je na podobném principu nahrazen termín *bitumen* ve spojení *palus bituminis* (Mrtvé moře) hebrejským slovem *chemar*, respektive *jam ha-chemar* (Jos. 70,33). O autorově zájmu o etymologii vypovídá i snaha převést adekvátně slovo *sicarii* (tj. ti, co nosí dýku) do hebrejské podoby spojením *nos'ej sakinim* (59,14) či výklad slova *prušim* (farizejové) jako *mefaršim* (ti, kteří „vykládají Tóru“, Jos. 30,3–4).

Konečně – a to je nejdůležitější – náš autor na různých místech nezávisle komentuje či vysvětluje význam historických událostí popisovaných v jeho předlohách. Jeden příklad za všechny: tam, kde Josephus ve svých *Starožitnostech* líčí intervenci Pompeiovu do sporu mezi bratry Aristobulem a Hyrkanem jako zásah rozumného rozhodčího, jehož úmyslem je pouze zjednat spravedlivost mezi oběma muži (*Ant.* 14,34–53), autor *Josipona* spatřuje mocenské zájmy Říma i Pompeia samotného, přičemž tuto myšlenku vkládá do úst intrikujícímu Antipatrovi, který Pompeiovi potajmu radí: „K čemu ti bude, když přijmeš dar od Aristobúla a půjdeš mu na pomoc? Vždyť o co lepší bude pro tebe ovládnout mocný a početný národ židovský – zjednáš si tím slávu a pověst hrdiny a dokážeš něco, na co se nezmohli ani tví otcové.“²²⁶ Zatímco Josephus tu příznačně straní Římanům a nechce vidět v jejich jednání postranní úmysly (snad kvůli potřebě dát najevo svou loajalitu vůči pánům, nebo možná pod vlivem podání svého pramene, jímž byl Strabón),²²⁷ autor *Josipona* zde osvědčuje svou schopnost číst mezi řádky a chápat pozadí politických dějin.

²²³ Z toho by ovšem vyplývalo, že autor znal Vulgatu velmi důkladně – pokud ovšem neměl při psaní křesťanské pomocníky, kteří mu se svou znalostí latinské Bible pomáhali. Vzhledem k příkladům, které uvádíme níže, se však zdá, že autorova znalost nebyla zprostředkovaná, nýbrž že se právě na textu Vulgaty latinu sám naučil; tím by se vysvětlilo, proč tak přesně spojuje některé hebrejské biblické výrazy s jejich ekvivalentem v latinském překladu Bible.

²²⁴ Viz Flusser 1980, s. 142 a pozn. 415; srv. dále Zeitlin 1950, s. 60.

²²⁵ R. Marcus, *The Name Makkabaios*, in: *The Josua Star Memorial Volume*, New York 1956, s. 57–65 (cit. u Flussera 1980, s. 140, pozn. 413).

²²⁶ Jos. 36,26–29: *Ma lecha le-^s ezrat Aristobulos ve-lakachat šoched mi-jado? Ha-lo tov lecha limšol ^s ul goj rav ve-^s acum kaze, goj Jehuda, ve-jihje lecha šem ve-gvura ve-^s asita davar gadol ašer lo ^s asu avotejcha.*

²²⁷ Viz Flusser 1978, s. 152, pozn. *ad loc.*

Na základě tohoto shrnutí Flusserovy analýzy textu se nám snad podařilo prokázat, že ačkoliv *Josipon* nijak významně nerozšiřuje naše poznání starověkých dějin Židů, je to dílo v plném slova smyslu historiografické: spadá sem nikoliv pouze svým tématem, ale rovněž svým přístupem, metodou. Autorovým cílem bylo podat na základě jemu dostupných pramenů ucelený obraz jedné významné epochy židovských dějin, interpretovat ji a samostatně se dobrat smyslu toho, co jeho prameny o těchto událostech říkají. A pokud se někdy ve svém podání historie míjí s výsledky současné vědy, je to většinou způsobeno tím, že neměl k dispozici tak kvalitní zdroje informací, jaké máme my dnes, nebo zkrátka proto, že neužíval stejných metodických postupů; naopak je třeba vysoko ocenit jeho bystrý úsudek všude tam, kde i přes všechna znevýhodnění daná dobou dochází ke stejným závěrům jako my dnes.

3.2.2. *Josipon a problém středověkého dějepisectví*

Nyní je třeba obrátit se k druhé z obou otázek, které jsme si položili v úvodu této kapitoly, totiž jaký přístup zaujímali Židé ve středověku k historiografii jakožto žánru, jaký význam a záměr sledovala díla v tomto okruhu vznikající a jaké postavení má v tomto kontextu samotný *Josipon*. V odborné literatuře se totiž často setkáváme s tvrzením, že středověk je z hlediska vývoje židovského dějepisectví obdobím úpadku: na rozdíl od jiných žánrů, které se objevují nově či doznávají v tomto období významného rozkvětu – ať už šlo o rabínskou literaturu nábožensko-právní, homiletickou a exegetickou, o mystiku, filosofii či o poezii – díla historiografického charakteru se objevují poměrně zřídka a typově jsou navzájem natolik odlišná, že je lze stěží shrnout do nějaké jednotné žánrové skupiny. Obrat k zájmu o dějepisnou literaturu nastává v židovském prostředí až v šestnáctém století, kdy se zřejmě pod vlivem renesančního rozmachu věd a také v souvislosti s traumatem po vyhnání Židů ze Španělska²²⁸ objevuje řada děl historiografického charakteru (jmenujme alespoň učence sefardského kulturního okruhu, jakými byli Solomon ibn Verga, Abraham Zacuto, Elijahu Kapsali, Samuel Usque a Josef ha-Kohen; ve středoevropském prostředí pak především pražský astronom a kronikář David Gans). Mezi posledním velkým židovským dějepisem antiky, jímž není nikdo jiný než právě Josephus Flavius, a novou vlnou zájmu o dějiny v 15. století tak zeje jakési propastné „období temna“, kde se spisů ryze historiografického charakteru objevuje jen poskrovnu (dílo Abrahama ibn Dauda, *Igeret rav Šrira Ga'on*, křížácké kroniky, *Megilat Achimá'ac* a nakonec samotný *Josipon*). Dle některých badatelů²²⁹ je tato absence natolik významná, že chtějí

²²⁸ Meyer 1974, s. 17.

²²⁹ Baron cit. u Bonfíla 1997, s. 7n. Srv. název kapitoly v Baronově obsáhlém díle *Social and Religious History of the Jews*, pod jehož hlavičkou je traktován i *Josipon: „Homilies and Histories“* (Baron 1958). Podobně i Michael 1993, s. 9–13, vysvětluje v úvodní kapitole svého přehledu židovské historiografie, proč jej započíná až

zproblematizovat samu existenci historiografického žánru ve středověku – v opozici vůči „pozitivistickému“ přístupu 19. století, který sem řadil vůbec všechna díla, jež se nějakým způsobem dotýkala událostí minulých či zcela aktuálních a nedávných, poukazují tito badatelé na „homiletický“, legendární charakter většiny těchto textů, a spíše než o historiografii chtějí mluvit o „histories“, tedy o jakémisi narativním žánru, který zastřešuje midrašistickou i (pseudo-)historiografickou literární produkci tohoto období.

Není tu bohužel dostatek prostoru na to, abychom se hlouběji zabývali debatou o příčinách tohoto úpadku zájmu o židovské dějiny, která se mezi hebraisty v posledních desetiletích rozvinula, takže ji shrneme jen v hlavních bodech. Velký význam má zde paralela vedená s křesťanským prostředím – i zde lze totiž pozorovat oproti antice pokles historiografické produkce, který může být vysvětlen obratem zájmu od časovosti k věčnosti, od světa vezdejšího ke světu příštímému; snad i v judaismu by mohl být tento odklon vysvětlen náboženskými důvody. Podobný zlom v dějinách, jaký pro křesťany znamenal příchod Ježíše na zem, měl být podle tohoto názoru v judaismu reprezentován pádem Chrámu a nuceným exilem – v té době se začíná formovat rabínský judaismus, který podobně jako křesťanská církev obrací svůj zájem k teologickým a nábožensko-právním otázkám a svou historickou přítomnost vnímá jako nedůležitý, dočasný stav utrpení ve vyhnanství v očekávání příchodu světa budoucího.²³⁰ Objevil se dokonce pokus tyto „náboženské důvody“ konkretizovat a spatřovat příčinu úpadku dějepiscectví v halachických zákazech věnovat se této disciplíně (kriticky se ke studiu knih o „historii, králech a genealogiích“ vyslovil například Maimonides, pro nějž je podobná záliba pouze „plýtváním časem.“²³¹ a podobné výroky nalezneme rovněž u některých tosafistů, v *Šulchan aruchu* Josefa Kara atp.). Robert Bonfil ovšem dokázal, že tento argument není platný: lze totiž doložit, že zde existovala pluralita názorů různých rabínských autorit a že tedy tento odsudek neplatil normativně; a navíc už samotná diskuse o tomto zákazu svědčí o tom, že podobné knihy existovaly a byly s oblibou čteny.²³²

Velmi sofistikovaně formuloval principy typického přístupu středověkých Židů k minulosti Yosef Hayim Yerushalmi ve svém dnes již klasickém eseji *Zakhor*. Příznačné podle něj je, že se ve středověku objevuje „mnoho textů o smyslu židovských dějin, avšak málo vlastní historiografie“.²³³ To se podle jeho vlastních slov dá vysvětlit tím, že „židovská paměť měla v této době „jiné kanály, kudy proudila – především rituálního a liturgického charakteru,“²³⁴ což ilustruje na množství příkladů, které odrážejí jakousi tendenci vnímat dějinné procesy jako opakování archetypálních událostí

15. stoletím: středověk v tomto žánru nic významného nevyprodukoval (*Josipon* je zde nicméně zmíněn jako jedna z mála výjimek).

²³⁰ Viz např. Meyer 1974, s. 11nn.

²³¹ Komentář k Mišně, úvod k traktátu Sanhedrin XI, cit. u Bonfila 1997, s. 13.

²³² Viz Bonfil 1997, s. 12–16, a literatura citovaná *tamtéž*.

²³³ Yerushalmi 1982, s. 31.

²³⁴ Yerushalmi 1982, s. 40.

v minulosti. Vše se soustředí a organizuje okolo liturgického kalendáře, který připomíná klíčové události dávných židovských dějin (vyjítí z Egypta o Pesachu; perzekuce Židů a jejich záchranu na Purim; zboření Chrámu a jeho dosud pociťované důsledky na Tiša be-Av atp.). Současnost je pak většinou chápána jako paralela k těmto základním situacím, jež se „již jednou staly“, a skrze jejich prizma, což odráží také většina ve středověku vznikajících děl: již raný spisek *Megilat ta'anit* (jehož jádro vzniklo zřejmě v době amoraitské) řadí události, jak jdou po sobě z hlediska liturgického roku, nikoliv podle jejich chronologické následnosti; středověké kajicné básně (*selichot*) s připomínkami tragických událostí, jež postihly obec, jsou začleněny do liturgických textů; pěstuje se i žánr „rodinných *megilot*“ či jiných textů spojovaných s tzv. „druhými Purimy“, v nichž obce (popřípadě jednotlivé rodiny) slavily záchranu z nebezpečné situace; tzv. *Memorbuchy* (*Memorbücher*) svázané s aškenázkým prostředím obsahovaly především jména mučedníků a někdy byly spojené se stručným popisem událostí, jejich význam byl však primárně liturgický. Tendenci hledět na přítomné události prizmatem biblické archetypální minulosti a ztotožňovat se s ní lze sledovat i v dalším středověkém historiografickém typu literatury – totiž v tzv. „křížáckých kronikách“, jež vznikaly v německých městech následně po vlně protizidovských násilných excesů nemajících v dosavadní historii obdoby. Pokud vůbec – uzavírá Yerushalmi²³⁵ – vytvořil židovský středověk nějaký typický a samostatný historiografický žánr, byly jím tzv. *šalšerot ha-kabala* („řetězce tradice“) svázané převážně se sefardským prostředím, ty však vznikaly čistě pragmaticky z potřeby obrany proti karaitům a měl jimi být dokázán nepřerušovaný řetězec tradice od Mojžíše až do pisatelovy současnosti, přičemž příležitostně zde byly popsány i historické události jednotlivých údobí (typické je z tohoto pohledu responsum *Igeret rav Šrira Ga'on*, ale patří sem i další díla, například anonymní *Seder tana'im ve-amora'im* či ibn Daudův obsáhlý historiografický spis *Sefer ha-kabala*). Knihu *Josipon* Yerushalmi do své koncepce nezahrnuje, všímá si pouze skutečnosti podle něj příznačné, že totiž jakožto jediné historiografické dílo dosáhla ve středověku větší popularity – což podle něj souvisí s tím, že se zabývá dávnou minulostí (nikoliv vlastní současností), která byla pro konstituci židovské „kolektivní paměti“ rozhodující.²³⁶

Je tedy *Josipon* z hlediska středověké židovské historiografie dílem výjimečným? Částečně snad ano, částečně nikoliv. Z předchozího nástinu je zřejmé, že se *Josipon* vymyká z řady ostatních dějepisných spisů své doby už tématem: nezpodobňuje ani utrpení současnosti (jako martyrologické záznamy, křížácké kroniky a *selichot* u Aškenázů), ani se nezabývá učeneckými dějinami (jako sefardské „řetězce tradentů“). Je tedy zřejmě třeba hledat jiný literárněhistorický kontext, do něhož by měl být zařazen. Jako nejpřesvědčivější se jeví odpověď Flusserova, který v *Josiponovi* spatřuje zástupce širšího literárního proudu, který odráží rostoucí zájem Židů o literaturu doby druhého Chrámu – v době raného středověku, kdy vzniká i *Josipon*, jsou do hebrejštiny převedena některá

²³⁵ Yerushalmi 1982, s. 31n.

²³⁶ Yerushalmi 1982, s. 34n.

významná díla této doby (především apokryfního původu), jako například knihy *Makabejské*, některé z tzv. Závětí dvanácti patriarchů, Kniha jubileí či kniha Judit; v aramejštině a později v hebrejštině vzniká spisek popisující dobu makabejského povstání *Megilat Antiochus*.²³⁷ Úskalím této Flusserovy koncepce místa *Josipona* v soudobé židovské literatuře je především skutečnost, že se v dataci vzniku těchto hebrejských textů mnohdy rozchází s moderní vědou, která v nich spatřuje starověké hebrejsky psané originály pozdějších řeckých verzí, nikoliv pozdní a druhotné hebrejské překlady²³⁸ (ostatně sám Flusser uznává, že jeho závěry jsou předběžné a že by bylo zapotřebí hlubší analýzy, která by přesněji stanovila dobu a místo vzniku řady těchto spisů). Druhým momentem, na který je třeba upozornit, je odlišný charakter *Josipona* a většiny výše jmenovaných textů: *Josipon* vycházející z Flaviova historiografického díla si po vzoru své předlohy zachovává daleko více historického „objektivismu“, snahy vyložit si události na základě jejich příčin; lidský faktor zde podobně jako v Josephovi hraje často významnější úlohu než Boží vůle a vůbec celý teologický koncept dějin ustupuje do pozadí. Ne snad že by autor *Josipona* nebyl věřící, naopak často zde vyjadřuje přesvědčení, že Bůh trestá hříšné a odměňuje spravedlivé; avšak jeho realistické založení mu často velí zabývat se spíše lidskými pohnutkami či politickými okolnostmi dějů, než hledat za nimi Boží plán.²³⁹

Tím se dostáváme k otázce, která bývá v souvislosti s *Josiponem* často vznášena a jež se částečně vrací k problému rozebíranému v úvodu této kapitoly: totiž nakolik do něj pronikají židovské ideje a koncepce charakteristické pro hlavní proud rabínského judaismu ve středověku, jako například oslava mučednické smrti (*kiduš ha-Šem*), eschatologické chápání dějin či „midrašistický“ výklad dějin a jednotlivých událostí. V hodnocení těchto prvků je třeba zdůraznit důležitou metodologickou poznámku: všechna místa v *Josiponovi*, která by bylo možno interpretovat jako výraz autorova vlastního přesvědčení, politického názoru či přijímané ideologie, je třeba nejprve porovnat s jeho literárními předlohami, a pouze pokud zjistíme, že se zde autor výrazně odchyluje od svých pramenů, můžeme odtud činit závěry o jeho specifickém pojetí.

Právě zmiňované martyrologické zaměření *Josipona* bývalo často přeceňováno. V tomto smyslu interpretuje *Josipona* například Ivan G. Marcus, který se ve své eseji *History, Story and Collective Memory* pokouší definovat základní rozdíl mezi aškenázským a sefardským dějepisectvím. Ten podle něj spočívá v tom, že zatímco pro historiografii orientálních Židů je příznačné zaměření na učenecké dějiny a dále polemický či apologetický ráz, soustředěný především na obhajobu judaismu proti sektě karaitů, aškenázská historiografie sledovala jiný cíl: jejím záměrem bylo „popsat židovský národ jako posvátné společenství zbožných – *chasideim* – a podtrhnout tak vlastní sebepochopení aškenázských Židů jako společenství spravedlivých svatých.“ Předmětem takovýchto dějin pak již nejsou učenci, nýbrž celé komunity (tak je tomu například u tzv. křížáckých kronik), popřípadě rodiny

²³⁷ Flusser 1980, s. 148–152.

²³⁸ Jedná se především o Knihu jubileí a o Závětí dvanácti patriarchů (srv. Flusserova diskuse *tamtéž*).

²³⁹ Rozbor příkladů k ilustraci této teze viz především Flusser 1980, s. 171–176; 183–185.

(*Megilat Achimá'ac*) či zvláštní charizmatičtí jedinci (*Majsebuch, Sefer chasidim*). Tato „svatost“ a výjimečnost se dle Marcuse u *Josipona* demonstruje na hrdinství a současně utrpení Židů v osudném střetu s Římem.²⁴⁰ Tento badatel však zřejmě nepočítá s tím, že tento étos přejímá autor *Josipona* již z Josepha, potažmo z jeho latinského přepracování, *Hegesippa*. Podobná výhrada by se dala adresovat i vůči dalšímu badateli, Jicchaku Baerovi, který shledával v *Josiponovi* dvě protikladné tendence, jež demonstroval na několika příkladných rétorických pasážích v *Josiponovi* – totiž názor, že Židé se mají podrobit Římu jakožto mocnosti, která měla dle Božího plánu převzít moc nad světem; a postoj opačný, velebící vzdor a hrdinství Židů a jejich mučednickou smrt v marném boji s Římany. V obou těchto přístupech spatřuje Baer vliv dobových „ideologií“ judaismu: v prvním případě eschatologické chápání dějin, vycházející z proctví Danielova o čtyřech královstvích (Da 7,2–8), z nichž Řím má být tím posledním, které završuje dějiny z hlediska Božího plánu; a v případě druhém oslavu „posvěcení Jména Božího“, kterým byla mučednická smrt ve „svaté válce“.²⁴¹ V obou případech přitom *Josipon* přejímá výklad těchto událostí od Josepha, který je na jednu stranu k Římu loajální, uznává jeho moc a vojenskou sílu a z čistě racionálních důvodů pokládá snahu o ozbrojený odpor za předem ztracenou; na druhou stranu však neskrývá svou hrdost na vlastní národ, jeho statečnou obranu a „pohrdání smrtí“, které bylo vysoko ceněnou ctností válečníků i v řecko-římském světě. Příznačné ovšem je, že ačkoliv *Josipon* samotný není vhodným příkladem středověké martyrologické literatury, křížácké kroniky, které tento charakter již mají, z něj bohatě čerpají po stránce literární a jazykové;²⁴² pozdější recepcí proto *Josipona* svým způsobem do tohoto okruhu děl řadí.

Co se týče posledního vzneseného bodu – totiž „midrašistického“, agadického zpracování historických látek, je zde nejprve třeba vyjasnit si, co pod termínem midraš máme na mysli. Pokud bychom jím mínili volné narativní rozpracování kanonických textů na způsob rabínských midrašů k Bibli, které nemá co do činění s hledáním historické pravdy, nýbrž spíše s ilustrativním objasněním náboženských, etických atp. principů judaismu a jako takové je v podstatě pravým opakem historiografie – pak jistě není označení *Josipona* jako historického midraše namístě. V první části této kapitoly jsme ukázali, že autor *Josipona* přistupuje ke svým předlohám zodpovědně, jako k nanejvýše důvěryhodným zdrojům informací o dějinné pravdě, již se chce dobrat; a tím se jeho přístup k dějpravným látkám výrazně liší od typických zástupců žánru „historického midraše“, jako je například již několikrát zmiňovaný *Sefer ha-jašar*. Jak ovšem dokazuje ve své podnětné studii Steven

²⁴⁰ Marcus 1993, s. 269n.

²⁴¹ K interpretaci eschatologických prvků v *Josiponově* chápání dějin viz Baer s. 180nn., 185; k jeho výkladu martyrologické ideologie viz *tamtéž* s. 192–203. Podotkněme, že Baerova teze o kompozici *Josipona* na základě Danielovy vize „čtyř království“ stojí na předpokladu, že výklad o Alexandrově tažení je původní součástí *Josipona*; jak jsme však ukázali na s. 33n., tento text byl do kroniky vsunut až později. K Baerově domněnce, že *Josipon* sleduje také apologetické cíle, viz s. 23 této práce. – Kritiku Baera a dalších, kteří chtěli v *Josiponovi* vidět vyjádření uvedených idejí, podává Flusser (1980, s. 164–171).

²⁴² Viz k tomu Bowman 1994, s. 34 a 47.

Bowman,²⁴³ termín „midraš“ nemusí stát vždy v opozici k termínu „historiografie“ a *Josipon* je dobrým příkladem propojení obou těchto „žánrů“, či spíše přístupů. Již staří Řekové jakožto zakladatelé dějepisectví chápali tento typ literatury jako výklad, interpretaci událostí minulých pro zábavu a poučení budoucích generací; podobný smysl mají narativní midraše rabínské, které chtějí skrze příběh osvětlit a interpretovat předem daný text Písma (vztah k historicitě či naopak fiktivnost je z tohoto pohledu irelevantní). V tomto smyslu je *Josipon* dle Bowmana jistě midrašem, neboť v detailech i v celkovém plánu nepodává pouze zhuštěný „překlad“ svých předloh, nýbrž dodává jim smysl vlastní interpretací. Patrné je to například na základní ose celého textu, jíž je osudný střet Židů s Římem – autor *Josipona* se zde nezastavuje na Josephově snaze zpodobnit hrdinný vzdor Židů proti římské vojenské přesile, natož aby přejímal *Hegesippovo* křesťanské chápání porážky Židů a pádu Chrámu jakožto trestu za nepřijetí Ježíše. Chápe naopak tento konflikt jako vyústění širšího dějinného procesu, jehož kořeny lze hledat již v pradávce biblické minulosti, kdy byli proti sobě postaveni potomci Jákoba a Ezaua, tedy Edomu a Izraele, a později království Davidovo a Romulovo;²⁴⁴ srovnání těchto dvou základních světových mocností, jejich vzájemných aliancí či naopak nepřátelských střetů je pak v *Josiponovi* pojímáno jako hybný moment mnoha klíčových dějinných okamžiků (viz např. Jos. Jos. 58–65, kdy Řím v souvislosti s „existenční“ punskou válkou nevidí pro sebe jinou možnost než spojenectví s židovským státem Jehudy Makabejského; Jos. 36,26–35, kde je Pompeiovo rozhodnutí vydobít si vliv v židovském království motivováno touhou získat slávu poražením nepřemožitelného národa; atp.). Z výše zmíněných příkladů je zřejmé, že autor *Josipona*, sám žijící ve státě prohlašujícím se za pokračovatele a dědice kulturně-politických tradic starého Říma, chápal slavnou minulost vlastního národa jako důstojný protějšek římské slávy, přičemž toto své pojetí zasadil po „midrašistickém“ způsobu do rámce volně rozpracovaných dějin biblických.

²⁴³ Bowman 1993, především s. 283–291. Většina interpretačních postupů, ilustračních příkladů i závěrečných soudů v následujícím odstavci je shrnutím této Bowmanovy studie.

²⁴⁴ Viděli jsme již v kapitole 2.3., že otázka *Josiponova* pramene v druhé kapitole Flusserova kritického vydání, kde se tyto příběhy objevují, je doposud nerozřešená. Zatímco Flusser (1980, s. 133n.) se domnívá, že autor zde vycházel z nám neznámé latinské kroniky o pololegendárních počátcích Říma, možná podobné nám dochovanému spisku *Graphia aurea urbis Romae*, Bowman zde nevylučuje možnost, že by autorem celého příběhu byl sám autor *Josipona*. Takový předpoklad by samozřejmě svědčil významně ve prospěch chápání *Josipona* jako midrašistického textu. Viz Bowman 1933, s. 287.

4. Překlad vybraných úryvků *Josipona*

Výběr následujících tří ukázek z knihy *Josipon* byl veden několika ohledy. Naším záměrem bylo především ilustrovat pestrost historiografického žánru ve středověku, který se v tomto období úzce prolínal s krásnou prózou vzhledem ke své zálibě v dramatických příbězích, květnaté rétorice i v látkách, které se blíží pohádkám či lidovým vyprávěnkám. A tak první ukázka o Zerubabelovi a dvou pázatech, vycházející z apokryfní *Třetí knihy Ezdrášovy*, navazuje na tradici pozdně-antické zábavné literatury – tj. „pohanských“ helénistických novel. Zajímavým žánrovým prvkem jsou zde rétorické eulogie na tři věci, které mají být na světě nejmocnější. V druhé ukázce se setkáme s příběhem hasmonejského vládce Aristobúla, převzatým z díla Josepha Flavia; struktura zápletky tu nejvíce připomíná klasické řecké drama s tragickou nevyhnutelností osudu a zpytováním svědomí otázkami viny. Konečně pro třetí úryvek, ve kterém autor *Josipona* čerpal z *Hegesippa*, je charakteristické vypjatě expresivní líčení hrůz občanské války, která se rozpoutala v Jeruzalémě v době protiřímské vzpoury. Popis událostí pak vyvrcholí v biblicky stylizovaném nářku Josefa ben Goriona nad městem. Ve třech různých žánrových úrovních se tak současně ilustruje vypravěčská a literární zdatnost autorova, který své předlohy neváhá upravit tam, kde se domnívá, že nějakým zajímavým detailem může podtrhnout dramatické vyznění příběhu (na nejdůležitější odchylky *Josipona* od jeho předloh upozorňujeme v poznámkách). Záměrně jsme rovněž zvolili úryvky z různých částí knihy, vztahující se k odlišným obdobím historie Židů – k období perské nadvlády, k vládě dynastie Hasmonejců a konečně k osudnému střetu s Římem a situaci v Jeruzalémě nedlouho před konečnou zkárou. Každá z ukázek přitom čerpá z jiného pramene, poprvé z apokryfní literatury, podruhé z Josephových *Starožitností* a nakonec z latinského *Hegesippa*, čímž se snad vyjeví i stylistická rozrůzněnost *Josipona* v závislosti na jeho literárních předlohách.

Naším záměrem bylo vytvořit literární, tj. beletristický překlad, nikoliv filologicky přesný převod, spíše než doslovností jsme se proto řídili ohledem na specifika češtiny a její stylistické požadavky (podle zásady moderního překladu, která stanovuje, že jazyk překladu se má řídit duchem cílového jazyka, nikoliv duchem jazyka originálu, takže věrnější překlad z literárního hlediska je paradoxně ten méně doslovný). Jelikož názvy kapitol i členění textu do odstavců ve Flusserově kritickém vydání byly záležitostí moderní redakce, ne vždy jsme se cítili povinni držet se přesně stejné úpravy a tyto parametry jsme několikrát pozměnili. Citáty z Bible, které se nám podařilo identifikovat, popřípadě jsme je našli již identifikované ve Flusserově poznámkovém aparátu, jsou vysázené kurzívou s příslušným odkazem. Pro citaci byl použit český ekumenický překlad Starého zákona, někdy mírně upravený. V poznámkách je dále užit překlad apokryfní *Třetí knihy Ezdrášovy* od Zdeňka Součka.²¹⁵ Originální text příslušných úryvků *Josipona* je součástí oddílu *Přílohy* (s. i–ix).

²¹⁵ České vydání tohoto apokryfů viz in: *Knihy tajemství a moudrosti II. – Mimobiblické židovské spisy (Pseudepigraphy)*, Praha, Vyšehrad 1998, s. 188–190.

4.1. Příběh Zerubabela a dvou pážat²⁴⁶

Daniel byl již *stařec pokročilého věku*,²⁴⁷ vydal se tedy za králem, poklonil se mu a řekl: „Můj pane, prosím, pohleď na mne: zestárl jsem a nezbývá mi síl, abych *stál, vycházel a vcházel*,²⁴⁸ jako je na královském dvoře zvykem. Zlovolníci tvého lidu mě z nenávisti toužili pokořit a dvakrát²⁴⁹ mě uvrhli do jámy lvové, avšak můj Bůh, k němuž se utíkám, mě vysvobodil. Usilovali mi o život a chtěli mě zabít, protože žárlili na své bůžky, ale Bůh mě zachránil z jejich úkladů. Tři mé druhy vhodili do ohnivé pece, aby tam uhořeli, ale ruka Boží vždy nad námi pevně držela ochranu. Králi, *předkládám ti svou prosbu o smilování*:²⁵⁰ propust' mne, abych mohl odejít domů a tam odpočívat a uctívat Boha svých otců, protože jsem zestárl a nevládnou již silou.“²⁵¹

Král Danielovi odpověděl: „Jak bych tě mohl vyslyšet a propustit tě? Jsi božský muž, Bůh nebes je s tebou, a když mě opustíš a odejdeš od mého lidu, co se pak stane s mým královstvím? Já vím, jsi už starý a nemáš sílu stát, vycházet a vcházet, jako je zvykem u královských dvořanů. Přivedeš-li mi muže sobě podobného ze svého lidu, který bude tak jako ty moudrý, chápavý a plný ducha Božího, aby mi tě nahradil a byl se mnou místo tebe, propustím tě a můžeš pokojně a v míru odpočívat ve svém domě. V hloubi duše však vím, že ve tvém lidu není nikdo tobě roven.“

²⁴⁶ Následující úryvek (Jos. 6,1–154 Flusserova vydání) vychází z apokryfní 3. knihy Ezdrášovy, jež je obsažena v latinské Vulgátě i v Septuagintě a tvořila tak původně součást křesťanského kánonu, z nějž čerpal i *Josipon*. Partie, kterou autor *Josipona* do svého vyprávění začlenil (3Ezd 3,1–5,6), původně představovala samostatnou novelu zřejmě nežidovského původu, vyprávějící zábavný příběh o králi a třech pážatech. Teprve později byla jedna z postav ztotožněna se Zerubabelem, příběhu bylo dodáno teologické pozadí (například doplněk o mocné Pravdě, jíž je Bůh, či provázání se stavbou Chrámu) a byl začleněn do textu (viz Kaiser 2006, s. 49n.; Zimmermann 1964, s. 179–200). Paralelní podání příběhu ve 3. kapitole 12. knihy Josephových *Starožitností* autor zřejmě v tomto případě nevyužil.

²⁴⁷ *Daniel zaken me'od ba ba-jamim* – viz Gn 24, 1 o Abrahamovi.

²⁴⁸ *Ejn bi kouch la'amod ve-lacet va-lavo*. Původ tohoto opisného vyjádření je zřejmě biblický, kde bývá tento obrat spojován buď s působením u dvora, nebo s účastí ve válce. Viz např. Da 1,4: *ašer koach ba-hem la'amod be-hejchal ha-melech*; Joz 14,11: *'Odeni ha-jom chazak (...) ke-kochi az u-che-chochi 'ata la-milchama ve-lacet ve-lavo*; Dt 31,2: *lo uchal 'od lacet ve-lavo*.

²⁴⁹ První uvržení do jámy lvové je popsáno v šesté kapitole knihy *Daniel*, druhé se objevuje pouze v apokryfních dodatcích k této knize. Zajímavé je, že autor se na tuto událost nepřímo odvolává, ačkoliv sám tento příběh ve své knize vynechává (viz Flusser 1978, s. 35, pozn. *ad loc.*).

²⁵⁰ *Adoni ha-melech, tipol na tchinati lefanejcha*. Viz Jer 37, 20, kde je stejného obratu užito v podobné situaci, ovšem autor *Josipona* si v této biblické narážce zřejmě pohrává se smyslem: Jeremiáš totiž na tomto místě naopak krále žádá, aby jej nepropouštěl, neboť jinak jej čeká smrt kvůli křivému obvinění.

²⁵¹ *...ejn bi koach la'acor 'od*. Zvláštní intranzitivní užití slovesa *'acar* zde lze vysvětlit přesmyčkou z původního obratu *la'acor koach*, tj. „vládnout silou“, „zachovat si sílu“ (viz např. 2Kr 13,20; 22,9, Da 10,8; 10,16).

Navečer odešel Daniel od krále a jal se modlit k Bohu nebes, aby králi vložil do srdce úmysl²⁵² propustit ho, aby mohl odejít a uctívat svého Boha. Té noci šel spát, zrána pak vstal a vypravil se na shromáždění exilu, kde našel Zerubabela, syna Šealtielova, syna Jekonijášova, krále judského.²⁵³ Daniel ho vzal za ruku a odvedl jej ze shromáždění ke králi. *Postavil ho před něj*²⁵⁴ a řekl: „Zde máš muže místo mne, který je mi roven, budeš ho mít, jako jsi měl mne. Je to Žid urozeného původu a pochází z královského rodu, ze synů Šealtielova, syna Jekoniášova, judského krále. Oplývá statečností, moudrostí a věděním a přebývá v něm duch Boží tak jako ve mně. Ve všem je mi roven a v ničem nezaostává, bude ti věrně sloužit a bude ti rádcem jako já. A mě prosím propust' domů, abych tam našel odpočinku.“ Král uvěřil všemu, co mu Daniel pověděl, a propustil ho. Daniel se králi uklonil a král jej objal a políbil, dal mu královské dary a propustil jej. Zerubabel pak sloužil u krále namísto něj. Daniel věnoval všechno, co mu král dal, nejnutnějším v babylónském zajetí, a odešel domů *do hradu Šušan v elamské krajině*²⁵⁵ a tam sloužil Hospodinovi až do své smrti, a byl pochován ke svým bratřím do hrobky tamního shromáždění exilu.²⁵⁶

Zerubabel byl muž statečný, požehnaný, uvážlivý a moudrý, *plný ducha moudrosti, neboť Daniel na něj vložil své ruce*.²⁵⁷ Také král v něm našel zalíbení a velmi si ho zamiloval pro své přátelství s Danielem. Ustanovil jej dohlížitelem nad svými dvořany a nad oběma veliteli vojsk, jeho osobními strážci.²⁵⁸

Jednoho dne se dvořané shromáždili k obvyklému slyšení u krále, a ten k nim pravil: „Viděli jste už na světě takového muže jako Zerubabela, který je uvážlivý a moudrý a duchaplný jako Daniel?“²⁵⁹ Odpověděli mu: „Máš pravdu, králi, neviděli.“ Minulo poledne, král pojedl, ulehl na své lůžko a usnul. Oba osobní strážci se jako vždy postavili kolem něj, aby ho chránili, a Zerubabel byl

²⁵² ...*latet be-lev ha-melech*, srv. Ezd 7.27: *ašer natan kazot be-lev ha-melech*.

²⁵³ K rodokmenu viz Ag 1.1; Ezd 3.2; Neh 12.1. Proti tomu však srovnej 1Pa 3,17–19, kde je Šealtiel uveden jako Zerubabelův strýc.

²⁵⁴ *Va-janifehu lefanav*. Obrat *henif tnufa li-fnej adonaj* se v Bibli, zvláště pak v Pentateuchu objevuje opakovaně jako *terminus technicus* pro předložení určitého typu oběti (ekumenický překlad zde užívá obratu „nabídnout oběť podávání“). Doslovnější překlad by tedy mohl znít: a předložil mu ho (tzn. „jako oběť“).

²⁵⁵ *Be-Šušan ha-bira ašer be-^cEjlam ha-medina* – viz Da 8.2.

²⁵⁶ Celá tato úvodní pasáž, jejímž cílem je navázat vyprávění o Zerubabelovi na předešlé příběhy Danielovy, není součástí autorovy předlohy, tj. latinských apokryfů. Jedná se tu pravděpodobně o vlastní autorův pokus oba okruhy látek uměle propojit, ovšem docela dobře myslitelný je i předpoklad, že autor zde vycházel z nám nedochovaných pramenů či ústní tradice. Viz k tomu Flusser 1978, s. 35, pozn. *ad loc*.

²⁵⁷ *Male ruach chochma, ki samach Daniel et jadav ^calav* – srv. Dt 34.9, kde se stejný obrat vyskytuje ve vztahu k Jozuovi a Mojžíšovi.

²⁵⁸ Údaj o „velitelích vojsk“ se v 3Ezd nevyskytuje, autor zde zřejmě přirovnává postavení Zerubabela k postavení Danielovu, který byl rovněž jedním ze „tří říšských vládců“ (viz Da 6.3). Srv. Flusser 1978, s. 36, pozn. *ad loc*.

²⁵⁹ Srv. Gn 4.38–9.

s nimi v jejich čele. A tak stáli kolem něj, dokud se neprobudí, ale král spal tvrdě, protože byl zpítý vínem. Tři mladíci byli už z toho stání unaveni, a tak si řekli: „Pojďme si dávat hádanky a soutěžit ve vtipných průpovídkách, každý z nás poví výrok podle svého důvtipu a napíše jej na svitek knihy, který pak uložíme králi pod hlavu. Až se probudí, všimne si toho svitku a přečte si jeho obsah, a ten, jehož výroky budou moudřejší než výroky obou jeho druhů a jehož průpovídka bude duchaplnější než průpovídka ostatních, stane se druhým mužem v království hned po králi, bude sedat na nejčestnějším místě u stolu i ve voze a také přicházet ke králi a odcházet od něj bude tak, jak se sluší na druhého nejvýznamnějšího muže v království. Jeho stůl bude obtěžkán zlatým nádobím, jeho kůň bude mít postroj se zlatou uzdou a jeho hlavu bude zdobit koruna hodná jeho úřadu. Od krále bude dostávat dary, jaké se sluší pro druhého muže v království, král mu vyplní každé jeho přání a bude mu přítelem.“ A všichni řekli: „Necht' se tak stane.“ A uzavřeli spolu smlouvu, která *podle zákona Médu a Peršanů nesmí být nikdy změněna.*²⁶⁰ Pak přinesli kalamář a svitek knihy a metalí po řadě losem. Nejdříve padl los na jednoho a ten napsal na svitek: „Na světě není nic mocnějšího než král.“ Druhý napsal: „Na světě není nic mocnějšího než víno.“²⁶¹ A třetí, to byl Zerubabel, napsal: „Na světě není nic mocnějšího než žena.“²⁶²

²⁶⁰ *Ke-dat Madaj u-Paras ašer ejn lehamir*, viz Da 6.16.

²⁶¹ Autor zde pozoruhodným způsobem upravuje pořadí odpovědí tří pážat. Ve 3Ezd 3,10n. je na prvním místě jmenováno víno a teprve poté král. *Josipon* zde zřejmě vytušil logičtější pořadí, v němž se lépe uplatní literární klimax: že je na světě nejmocnější král, to je odpověď, která se nejvíce nabízí, a proto je postavena na první místo; víno je však mocnější, neboť přemůže i samotného krále. Do jisté míry je však touto změnou pořadí jednotlivých řečí narušena klimaktická výstavba ve třetí fázi, kdy přichází na řadu chvála ženy: řeč je postavena tak, aby se dokázalo, že žena je mocnější než král, nikoliv než víno, které jí v pořadí předchází. – Tato odchylka ve výstavbě příběhu oproti původní verzi v 3Ezd (a několik dalších odlišných detailů, jak uvidíme níže) vedla některé badatele k závěru, že *Josipon* odráží původnější podobu apokryfního příběhu (viz Neuman, A. 1952, s. 18n.; Zimmermann 1964, s. 197). Podle mého soudu se však skutečnost, že je *Josiponova* výstavba textu naopak sekundární, projevuje právě ve třetí řeči na obhajobu ženy, která zůstává logicky provázána s řečí na obhajobu krále, tak jako tomu bylo v původním textu 3Ezd. Otázku, zda autor *Josipona* zde přispěl vlastní tvůrčí invencí, či zda čerpal z nám nedochovaných písemných verzí tohoto příběhu nebo z orální tradice, musíme však prozatím nechat otevřenou.

²⁶² Také zde projevuje autor *Josipona* svůj cit pro výstavbu příběhu: zatímco v 3Ezd na tomto místě Zerubabel zapisuje do svitku, že „nejsilnější jsou ženy, ale nade vším vítězí pravda“, *Josipon* zde nechává Zerubabela zapsat jen jednu odpověď, čímž mu nedává žádnou výhodu nad soupeři. Dodatek o pravdě coby nejmocnější věci na světě tak nastupuje na závěr jako klimaktické vyvrcholení příběhu a zároveň jako moment překvapení. – Zimmermann 1964, s. 195 shledává i v této odchylce důkaz toho, že *Josiponovi* je známa starší verze apokryfního příběhu. V jeho původní pohanské podobě byl totiž příběh pravděpodobně završen oslavou ženy a teprve přijetí vyprávění do židovského kontextu vedlo k doplnění teologické roviny, na níž se jako nejmocnější zjeví Bůh coby věčná Pravda. *Josipon* by tak podle Zimmermanna odrážel jakousi střední fázi vývoje tohoto apokryfu, v němž je ještě kostra původního příběhu nedotčená, pouze je do jejího závěru jakási neorganicky

Jakmile dopsali své výroky, uložili svitek králi pod hlavu. Král byl však vzhůru a s očima zavřenýma poslouchal jejich šepot. Když mu dali svitek pod polštář, král vstal a předstíraje, že se právě probudil, protřel si rukama oči, sáhl pod polštář a našel tam svitek,²⁶³ popsaný výroky tří mládenců. Rozevřel ho a přečetl si jeho obsah, pak ho zase svinul²⁶⁴ a počkal, až se shromáždí všichni dvořané, mistodržitelé, velmožové a knížata jednotlivých provincií. Poté si zavolal ty tři mládence a řekl jim: „Každý z vás mi ukažte, co jste napsali, a podejte výklad svého výroku. Tomu z vás, kdo se ukáže jako nejmoudřejší, vyplním vše, co je psáno ve svitku, k jeho počtě a slávě.“ Přistoupil první, přečetl, co napsal, a pak řekl: „Poslyšte, králi i dvořané, co vám nyní řeknu: Na světě není nic mocnějšího než král.“ Druhý pravil: „Na světě není nic mocnějšího než víno.“ Tím třetím byl Zerubabel, a ten řekl: „Na světě není nic mocnějšího než žena.“ A král a dvořané odvětili: „Vyslechli jsme vaše výroky, nyní nám podejte jejich výklad a my jej vyslechneme.“

Ten první odpověděl: „Ó králi, můj pane, i vy, stateční dvořané,²⁶⁵ cožpak neznáte královu moc a šíři jeho nadvlády nad zemí, mořem i ostrovy? Vždyť vládne nad všemi národy a jazyky, nad jejich životem i smrtí. Když rozkáže poddaným, aby sebrali vojsko, všichni vyjdou do ulic a nikdo se neobráčí na útěk, nýbrž každý kráčí vstříc smrti. Když nařídí rozvrátit města, rozvrátí je, když vytěžit kámen z hloubi hory, vytěží jej, když rozbořit hradby, rozboří je. Kdokoliv oře, seje a sklízí úrodu země, vždy nejprve oddělí desátek²⁶⁶ pro krále, než začne sklizně sám užívat, neboť krále se všichni bojí a chvějí se před ním hrůzou, je totiž hrdinným vladařem všech a není na světě člověka, který by se odvážil porušit jeho slovo a příkaz. Proto věřte mému výroku, že na světě není nic mocnějšího než král.“ A všichni užasli nad jeho řečí.

„přivěšen“ doplněk o mocné Pravdě. Avšak vysvětlení Flussierovo (1978, s. 37, pozn. *ad loc.*), že se jedná pouze o literární vylepšení, se nám jeví jako pravděpodobnější.

²⁶³ V apokryfní verzi 3Ezd se praví pouze to, že král „spal a pak procitl“ (*et dormivit, et expergefactus est*). Podrobnost o tom, že král byl vzhůru a rozhovor pážat pozoroval předstíraje, že spí, autor mohl do příběhu dodat na základě toho, že poznámka o Dareiově procitnutí v latinském textu předchází rozhovoru pážat. Záměrem autora mohlo být také dodání dramatickosti celé situaci, i když je zvláštní, že tento prvek nehraje v příběhu žádnou další úlohu (viz však Zimmermann 1964, s. 195).

²⁶⁴ Nesrozumitelný obrat *va-ja'acor* (či: *va-je'acer?*) *ba* překládáme z nouze podle významu „uzavřít“, „zavřít“: původní smysl tohoto slova je však „zadržet“, popřípadě „podržet si“ (*la'acor koach* znamená „uchovat si sílu – viz pozn. 251).

²⁶⁵ *Bi adoni ha-melech u-vi ha-sarim ha-giborim*. V latinském textu 3Ezd stojí pouze *O viri*. „Pánové“. Autor zde rozšiřuje úvodní formulí podle vlastních představ o orientální dvorské etiketě. To samé platí i o úvodu následujících dvou řečí. S oslovením si zde autor pohrával tak, aby se náležitým způsobem podtrhlo vyznění jednotlivých řečí (např. oslovení v Zerubabelově řeči je nejdelší, aby dodalo váhy jeho proslovu, který má být vyvrcholením stupňovité stavby celé povídky).

²⁶⁶ Desátek – *truma*, tedy v Bibli původně část úrody, která se oddělovala pro potřeby Chrámu. Autor zde správně užívá vazby *leharim truma*, která vystihuje původní kořen tohoto slova (RWM): v mišnické hebrejštině vznikl později sekundární kořen TRM – *litrom truma*.

Poté se slova ujal druhý a pravil:²⁶⁷ „Ó králi, můj pane, i vy, moudří mužové, jistě je vám všem známo, jak nesmírná je moc a síla krále, vždyť panuje a vládne celé zemi a všichni lidé se ho bojí a chvějí se před ním, jak jste právě na vlastní uši slyšeli. A přece je víno mocnější než král – neboť král je sice mocný, avšak když se napije, víno jej přemůže a přivádí ho k podivným tužbám, náhle se mu chce výskat, prozpěvovat si, tančit, ba i třeštit, protože jeho srdce je působením vína jako proměnné. Začne se stranit blízkých a přátelit se s těmi, kdo jsou mu vzdálení, zabíjet milované a uctívat cizí, přestane si vážit otce, matky i bratra, svých pokrevních příbuzných. Víte přece, jakou má víno sílu – když se ho napije nevzdělanec, hned zapěje radostný popěvek, němý vykřikne a prozradí tajemství a vynese na světlo skutek držený vskrýtu. Kdo má soužení, toho víno rozveselí, a kdo truchlí, klesá na duchu nebo má smrt na jazyku, jakmile si přihne vína, hned se zaraduje a zaplesá. Když někoho tíží starosti a napije se vína, dá se do zpěvu, vězňové a na smrt odsouzení po víně vesele žertují. Opilý muž vytasí na přítele blyštivý meč a bezostyšně se bratří s nestoudníky. Sotva však vystřízliví, zapomenou na všechno, co učinili, a nebudou se na nic pamatovat a ničemu rozumět, protože víno už z nich vyprchalo, a budou tvrdit: nic takového jsme nedělali. Kdo by se zdráhal uvěřit, že víno je mocnější než král, jakmile nad ním získá vládu? Vždyť víno zamotá člověku nohy, takže stěží chodí, jeho oči vidí věci, které nejsou, a jeho ústa vyslovují pošetilosti. Vězte tedy, že víno je mocnější než král, neboť tohle všechno dokáže.“ A všichni, kdo ho poslouchali, velmi užasli nad jeho slovy.

Král si pak povolal Zerubabela, který byl tím třetím, a řekl mu: „Také ty nám pověz výklad svého výroku, jako to učinili tvoji druzi.“ Zerubabel odpověděl: „Povím.“ A ujal se řeči:²⁶⁸ „Poslyšte pozorně má slova, králi, velmožové a místodržitelé, i ostatní lidé zde shromáždění! Vskutku je tomu tak, že král je veliký a mocný a že víno krále oslabuje a ubírá mu sílu, když se jej zmocní – nelze tedy upřít moc ani králi, ani vínu. Avšak žena je mocnější než král i než réva na vinicích, z níž vzejde víno. Jak bychom si mohli myslet, že žena je slabší než král? Vždyť jej porodila, kojila ho a držela ve své náruči, vychovala ho, živila a šatila, smývala z něj špínu, trestala ho a vůbec nad ním měla vládu, jakou má matka nad synem, který vyšel z jejího lůna a jemuž dala život. Hněvala se na něj a on měl strach z jejích výčitek, jednou ho chválila a podruhé zas hubovala, a když na něj napřáhla rákosku, vyděšeně před ní utíkal a skrýval se venku. Když potom z chlapce vyrostl jinoch, neopustila ho bázeň

²⁶⁷ Řeč o víně vychází dle Flussera 1978, s. 38, pozn. *ad loc.* jen volně z autorovy předlohy. Ve skutečnosti je samostatným literárním výplodem autorovým, v němž se mj. hojně inspiroval básní Amitaje ben Šefatji (publikováno in: Klar, Benjamin: *Megilat Ahimá ac. The Chronicle of Ahimaaz, with a collection of poems from Byzantine Southern Italy*. Jerušalajim, Taršiš 1974.

²⁶⁸ Rovněž chvála ženy je v *Josiponovi* podána volně a je rozšířena o mnohé detaily. Dle Flussera 1978, s. 39, pozn. *ad loc.* je zde patrný vliv dobové středověké literatury, v níž byly diskuse o „všemocné síle žen“ oblíbený literární topos.

z ní a nepřestal jí ctít, ale stále ji choval ve vážnosti jako syn matku.²⁶⁹ A nyní, kdykoliv mu zrak padne na ženu půvabného vzezření a zatouží těšit se z její krásy, celou svou duší se k ní přimkne, srdce ho k ní táhne a své lásky by se nevzdal za žádné bohatství, ba dokonce opustí i matku, svou rodičku, a otce, svého zploditele,²⁷⁰ vždyť pro lásku ke kráse té ženy a pro pohled na ni je hotov oba zradit. Mnohým již láska k ženě ošálila mysl, mnozí zešileli a začali pro ni blouznit, protože je omámila, mnozí se kvůli ní nechali zabít a pro její hrdou pýchu sestoupili do pekla, moudří se nechali lapit do jejích sítí a rozumní upadli do jejích nástrah, kvůli ní povstal meč sváru mezi bratry, rozdělili se ti, kdo se mají rádi, a bratr zradil bratra. Však vy sami víte a všímáte si, co se stane, když projde krásná žena kolem muže, jakkoli obklopeného nádherou: muž spatří její krásu a srdce ho k ní táhne, a pokud s ním žena zapřede hovor, v tu chvíli muž pustí z rukou vše, co má, a s ústy otevřenými na ni bude zírat, neboť jej upoutá a vábí jeho srdce k sobě. Kdo by se zdráhal mi uvěřit a popřít to, co říkám o moci žen? Jen povězte, přiznejte mi, pro koho jste hotovi namáhat se a lopotit, pro koho budete loupit a shromažďovat bohatství – jistě pro ženy a proto, aby si mohly koupit šperky, zlato, stříbro a různé ozdůbky a všelijaké vzácné drahocennosti, zlatý brokát, myrhu a vonné dřevo, rozličné parfémy a masti a libě vonící kadidlo, to vše ženám opatříte. A vytáhne-li muž do bitvy nebo vydá-li se číhat podél cest v poušti, v horách, lesích či na moři, a pak se bije a vraždí, plení, loupí, drancuje a pustoší a prolévá krev dle míry své hrabivosti, komu nakonec přinese svou kořist? Jistě ji přinese ženě. Vždyť sám jsem na vlastní oči viděl, jak král sedí na svém trůnu, na hlavě má posazenou korunu svého majestátu a Apamé, dcera Bartaka makedonského,²⁷¹ jeho souložnice, sedí naproti němu – a tu když natáhla ruku a sňala jeho korunu a vložila si ji na hlavu, král naproti ní se potěšeně bavil, a když se rozzlobila, král hleděl ji zahrnout starostlivou péčí, aby utišil její hněv. Koho by nepřesvědčila má slova, že žena je na světě nejmocnější? Vždyť²⁷² pokořila moc Samsonovu, Davida pobloudila a Šalamouna k sobě přivábila a svedla jej. Mnoho mužů si podmanila, nespočet připravila o život a stále větší je množství těch, které smrtelně ranila. Však vězte a pamatujte na má slova, že i když jediný muž bude vládnout a kralovat celé zemi, na níž sídlí bezpočet lidí, a všichni se jej budou bát a chvět se před ním hrůzou, protože bude vladařem všech, a také každá žena jej bude mít nad sebou jako svého pána a krále – i pak stačí, aby se krále zmocnila touha po ní, a nebude v jeho moci ji získat

²⁶⁹ V originální verzi 3Ezd je „chvála ženy“ soustředěna na její moc erotickou; poukaz na mateřství je zde shrnut pouze do jedné věty (3Ezd 4,15: „Ženy porodily krále i všecken lid, který vládne moři i zemi“). Oslava ženy jakožto matky je tedy tvůrčím vkladem autorovým.

²⁷⁰ Narážka na verš Písma Gn 2,24 („Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě“) je v *Josiponově* textu explicitnější než v jeho předloze (3Ezd 4,20: „Člověk opustí svého otce, který ho vychoval, i svou vlast, a připojí se k manželce“), nicméně nereprodukuje hebrejský verš Písma doslovně.

²⁷¹ Jména zde upravujeme podle českého překladu apokryfů.

²⁷² Zbytek odstavce až po slova „...že je pravda, co já tu tvrdím, plný biblických paralel a dokladů o moci žen, se v původní verzi apokryfů nevyskytuje a je originálním výplodem autorovým. K textu apokryfů se *Josipon* vrací až s následující oslavou pravdy, vládnoucí všemu na světě.

a ovládnout. Vždyť i Adama, praotce všech obyvatel země, jeho žena zlákala, aby přestoupil zákaz Hospodina, svého Boha, a vydala tak smrti jej samotného i všechno jeho potomstvo, a také anděle nebesí za dnů Noemových podlehlí kouzlu žen a *brali si je za manželky*.²⁷³ Kdo by o tom mohl pochybovat, vždyť od počátků světa až do jeho konce bylo známo a neunikalo nikomu, že je pravda, co já tu tvrdím.

A nyní pravím králi i vám všem, kdo mě posloucháte, že král vládnoucí zemi je pouhé nic, a pouhé nic je i víno vládnoucí králi a nic je i žena se svou záłudností, která vládne oběma,²⁷⁴ neboť jen pravda vskutku vládne všemu na nebi i na zemi, na mořích i v hlubinách propastí, všude je nejmocnější pravda před Bohem i před člověkem,²⁷⁵ a tam, kde pravda ob stojí, lež neob stojí, neboť pravda je pilířem nebes a země, a tou pravdou je Hospodin, Bůh věčný.²⁷⁶ A všecken lid, který stál kolem krále, pravil: „Pravdu díš.“²⁷⁷

A poté řekl král Zerubabelovi: „Přístup prosím ke mně!“ I učinil tak, a král k němu natáhl ruce a objal ho a políbil před vším lidem, který tam stál, a pronesl: „Buď požehnán, Hospodine, Bože Zerubabelův, který jsi do něj vložil ducha pravdy, neboť Bůh je pravdivý a jeho trůn stojí na pravdě, a jeho pravdivosti se nic nevyrovná, protože všechno ostatní je jen pára.“ A všichni vladaři a velmožové, místodržitelé a dvořané i všecken lid odvětili: „Vskutku je pravda největší ze všeho a ani celý svět by proti ní neobstál, neboť ona vládne na nebi i na zemi a všechno na ní spočívá, a ta pravda, to je Bůh Zerubabelův, který vložil do jeho úst ducha pravdy, aby ji mohl chválit a velebit před Bohem i před člověkem.“

A pak král rozkázal, aby se uskutečnila slova smlouvy zapsaná na svitku, a vše Zerubabelovi splnil, neboť se zalíbil jemu i dvořanům více než jeho dva druhové. Král Zerubabelovi řekl: „Vyžádej si cokoli, po čem prahne tvá duše, cokoli z toho, co je napsáno na tom svitku, a i kdyby sis přál půl království, učiním to pro tebe a dám ti ho.“ Ale Zerubabel králi odpověděl: „Kéž si král, můj pán,

²⁷³ *Va-jikchu lahem našim* – viz Gn 6,2.

²⁷⁴ V testu *Josipona* je doslova „která vládne všem třem“ (*ha-mošelet be-šloštam*). V překladu upravujeme podle smyslu.

²⁷⁵ Zvláštní autorova formulace *techazek ha-emet neged Elohim ve-adam* jako by směřovala k tomu, že pravda je mocnější než Bůh; to vede Zimmermanna (1964, s. 195) opět k tomu, aby spatřoval v *Josiponově* podání apokryfu jeho starší verzi, bližší pohanskému originálu. Zdá se však, že autor tuto formulaci minil jinak, snad se jedná jen o neobratné vyjádření – v následujícím textu je totiž Pravda s Bohem ztotožněna.

²⁷⁶ *Ve-emet elohajnu le-š'olam va-š'ed* – srv. Ž 117,2 a Jer 10,10.

²⁷⁷ *Va-ja'anu kol ha-š'am ... va-jomru: emet*. Odpověď, která – jak se zdá – obsahuje slovní hříčku, překládáme ve smyslu „Je to pravda“. V apokryfí předloze *Josiponově* však lid pronáší vyznání: „Převeliká a přesilná je pravda“ (*Magna est veritas, et praevalet*, 3Ezd 4,41), a rovněž tímto směrem by se překlad výrazu v *Josiponovi* mohl ubírat.

vzpomene na přísahu, kterou dal Bohu nebes spolu s vladařem Kýrem,²⁷⁸ že mu postaví Chrám, vrátí posvátné nádoby na jejich místo a propustí zajatce lidu, který patří Bohu nebes, aby mohli jít a sloužit mu v jeho svatém příbytku, v němž je vyvoláváno jeho jméno, a modlit se k prevelikému Bohu nebes za zdar krále a jeho království. Neboť s plněním přísahy, která byla složena před Bohem nebes, netřeba otálet.“ A tak král Dareios okamžitě vydal rozkazy a královští písaři spěchali zaznamenat vše, co si Zerubabel vyžádal od krále, totiž aby znovu postavil Jeruzalém z trosek, a vypravil poselství k perskému králi Kýrovi, aby mu byl ku pomoci při plnění oné přísahy a při stavbě Chrámu Hospodinova v Jeruzalémě.²⁷⁹

4.2. Smrt bratrů Aristobúla a Antigona²⁸⁰

Po Hyrkanovi nastoupil na trůn jeho syn Aristobúlos, nazývaný též velký král.²⁸¹ To on rozšířil hranice Izraele o mnohá území, válčil proti Týru a Sídónu, zmařil nespočet životů, obřezal národy, jež přemohl, a učinil je poddanými Židů až do příchodu Pompeia, římského vojevůdce. Byl to tentýž Aristobúlos, který znesvětil a odvrhl velekněžský úřad tím, že si vložil na hlavu královskou korunu. Jakmile ovšem Aristobúlos usedl na trůn, probudila se v něm krutost a dal uvrhnout do pout svou matku i s bratry, neboť před nimi žárlivě střežil královskou moc. Nejmladšího bratra Antigona však miloval, odíval ho do purpuru a zahrnoval jej královskými poctami.

Jednou vyslal Aristobúlos Antigona s celým vojskem bohatýrů do války s národem, který se protivil jeho vůli. A tak Antigonos vytáhl do boje a válčil za svého královského bratra, jenž ho vyslal, a pobil všechny vzbouřence, kteří povstali proti králi, mnoho mrtvol zohavil a nespočet životů zmařil, až se nakonec vítězoslavně obrátil na cestu zpět do Jeruzaléma.²⁸² V té době král Aristobúlos ochorel a nemoc ho velmi sužovala. Na cestě do Jeruzaléma se zpráva o králově chorobě donesla i k Antigonovi,

²⁷⁸ Podle Flussera 1978, s. 41, pozn. *ad loc.*, se autor *Josipona* nesprávně domníval, že Kýros a Dareios vládli společně, přičemž tuto domněnku zřejmě převzal z Josephových *Starožitností* (10,232 a 248).

²⁷⁹ Text apokryfu pokračuje dále a sleduje jej i autor *Josiponiv*, my však na tomto místě svou ukázkou ukončujeme, neboť se zde napojuje na podání historických událostí týkajících se návratu z exilu a stavby Chrámu, jak jsou známy i z kanonické knihy Ezdrášovy.

²⁸⁰ Příběh o bratrech Aristobúlovi a Antigonovi (Jos. 31,1–92) je čerpán z Josephových *Starožitností* 13,301–319 a z textu *Hegesippa* 1,2–8.

²⁸¹ Ve skutečnosti byl Aristobúlos prvním z panovníků hasmonejské dynastie, který si kromě velekněžského úřadu přivlastnil i titul krále, což je také informace, kterou podává Josephus. Podle Flussera (1978, s. 122, pozn. *ad loc.*) zde autor připojil údaj o „velkém králi“ proto, aby jej odlišil od jeho otce Jochanana Hyrkana, kterého již tituluje (v rozporu s prameny) jako krále.

²⁸² Autor zde epicky rozšiřuje podání svých pramenů, kde se praví pouze to, že Antigonos byl zavražděn po svém návratu z vítězného válečného tažení.

a tak když dorazil do města, nešel do královského paláce, nýbrž vypravil se do Chrámu Hospodinova modlit se za jeho uzdravení, protože ho svírala úzkost kvůli bratrovým útrapám.

Onoho dne byl svátek Sukot, kdy platí pro Židy zákon uctívat a chválit Hospodina čtyřmi druhy větvoví,²⁸³ a proto tam byl shromážděn početný zástup lidu Izraele. Antigonos se svým plukem prošel nádvořím Chrámu středem zástupů, opásaný zbraněmi do bitvy a oděný do stříbrného brnění zdobeného zlatem;²⁸⁴ byl to jinoch překrásné postavy i tváře a lid užasl nad jeho nádherným vzezřením a půvabem.²⁸⁵ Byl tam také jistý muž jménem Jehuda, ctěný mezi zbožnými.²⁸⁶ Když tento Jehuda pozvedl zrak a spatřil Antigona, jak kráčí po nádvoří Chrámu, pravil ke svým žákům: „Kéž by mi bylo dáno zemřít ještě dnes, než spatřím smrt tohoto mladíka, Antigona. Snad umřu a neuvidím, jak skoná on, neboť právě zřím, že ještě tento den bude Antigonos usmrcen v místě, kterému se říká Stratónova věž.“ Jeho žáci mu odvětili: „Rabi, z tvých úst zazněla lež: vždyť Stratónova věž, o které mluvíš, je od Jeruzaléma vzdálená šest set stadií, a nyní již je poledne. Jak by se mohla tvá předpověď vyplnit?“ On jim odpověděl: „Chlapci, tolik bych si přál, aby nebyla pravda, co jsem právě řekl.“ A sotva domluvil, zhroutil se beze slova k zemi a upadl do mrákot samým vyčerpáním ze starostí, které tížily jeho srdce.²⁸⁷

A stalo se pak, že ničemníci přišli ke králi a říkali mu: „Běda, tvůj bratr Antigonos se chystá tě zabít. Stojí na nádvoří Chrámu, opásaný bitevní zbrojí a oděný do válečné výstroje, a hodlá tě znenadání přepadnout a zmocnit se tebe i celého tvého domu.“ Král se vyděsil a postavil stráže do bran i do ulic a průchodů, které vedly ke královskému paláci. Strážím pak vydal takovýto rozkaz: „Kdokoliv bude chtít ke mně vstoupit a bude ozbrojen, na nic se ho neptejte a nic mu neodpovídejte, jen vytaste meč a bez meškání ho probodněte. Pokud ke mně přijde někdo z poddaných neozbrojený,

²⁸³ Rovněž v předlohách *Josipona* se na tomto místě objevuje vysvětlení smyslu svátku Sukot, neboť to byly vesměs texty určené primárně nežidovským čtenářům. Zatímco však v *Hegesippovi* se zde zdůrazňuje slavnostní oběť (*Hegesippus* 1,5), *Josipon* zde zdůrazňuje jiné prvky náboženské slavnosti, spojené se čtyřmi druhy „stromů“ svázanými v lulavu (*arba minej'ecim*).

²⁸⁴ Popis slavnostní výbroje v podání *Josipona* připomíná dle Flussera (1978, s. 123, pozn. *ad loc.*) válečné odění středověké.

²⁸⁵ Autor zde záměrně zdůrazňuje mladíkovu krásu a obdiv lidu nad ním, o níž jeho předlohy nehovoří. Viz též dále, pozn. 288.

²⁸⁶ V *Josiponovi* je užít výraz „zbožní“, *chasideim*, jímž na tomto místě – stejně jako v řadě dalších kontextů – autor překládá odkaz na eseje. K tomuto ztotožnění (ostatně zcela správnému) viz str. 75 této práce.

²⁸⁷ Autor *Josipona* příběh o Jehudově prorocství volně upravuje: zatímco u Josepha (*Ant.* 13.312) a potažmo u *Hegesippa* (1.7) vysloví Jehuda svou předpověď již dříve a nyní si přeje zemřít, poněvadž se domnívá, že nemůže být splněna, zde je jeho prorokování situováno do okamžiku, kdy Antigonos prochází nádvořím Chrámu, a Jehuda si přeje vlastní smrt ze soucitu nad mladíkem. Pochybnosti, které autor vkládá do úst Jehudovým žákům, vyslovuje v původních verzích sám Jehuda. Rovněž mdloby tohoto zbožného muže jsou autorem *Josipona* doplněny, aby tak zvýšily celkově dramatické vyznění příběhu.

nezabíjejte ho, nikoho však nepouštějte dovnitř, neboť churavím, pouze mého bratra Antigona. Ten jediný ať ke mně vstoupí a já se ho vyptám a vyslechnu ho ohledně té zvěsti, kterou jsem slyšel, zdali je to pravda, či lež.“ Toto tedy král rozkázal strážím, a byli to všichni mužové udatní a znalí boje.

Pak si král poslal pro Antigona se vzkazem: „Svlékni své brnění a odlož válečnou zbroj a pospěš ke mně, neotálej!“ Ale královna, Aristobúlova manželka, spolu se svými ničemnými rádci, to poselství zlovorně překroutila. Zavolala na královského poslíčka a řekla mu: „Až přijdeš k Antigonovi, vyříd' mu toto: Tvůj královský bratr se doslechl, že ses oblékl do válečné výstroje a opásal ses bitevní zbrojí, a zatoužil tě takto spatřit, proto ti vzkazuje, abys za ním přišel, tak jak jsi – opásaný bitevní zbrojí a oděný ve válečné výstroji.“ A posel přišel k Antigonovi a řekl mu všechno tak, jak to rozkázala královna, Aristobúlova manželka. Mladík jeho slovům uvěřil a beze strachu se ke králi vydal, neboť si byl jist láskou, již k němu bratr choval. Spěchal tedy za svým královským bratrem uličkami vedoucími k paláci, oděný ve válečnou výstroj a opásaný bitevní zbrojí, a v jedné té uličce stála věž, které se říkalo Stratónova, stejně jako pevnosti, která je od Jeruzaléma vzdálena šest set stadií. Ta věž v Jeruzalémě se jmenovala stejně a stála v těsném sousedství královského paláce. Tudy Antigonos procházel, nic zlého netuše, a vtom se na něj vrhli královští vojáci s vytasenými meči a prolili nevinnou krev jinocha, který se nedopustil jediného hříchu ani poklesku,²⁸⁸ a tohoto bezúhonného spravedlivého zabili přesně na tom místě, kde předpověděl moudrý muž Jehuda, ctěný mezi zbožnými.

Když se ke králi doneslo, že byl jeho bratr zabit, sevřely se mu žalem útroby, rozplakal se a hlasitě a horce záupěl, tloukl se pěstmi v prsa a vrhl se na zem. V ten okamžik se mu uvnitř těla protrhla plíce, zřídla krve v hrudi se otevřela a krev mu začala prýštit z úst.²⁸⁹ Po mnoho dní král chrlil krev do zlaté mísy a tu pak podal chlapci, aby ji donesl královským lékařům. A jak chlapec nesl onu nádobu a procházel místem, kde byl zabit králův bratr Antigonos, ještě se tu na mramorovém dláždění²⁹⁰ lesklo tratoliště krve zde prolité a kamení bylo potřísněné krví Antigonovou. Chlapci tu ve spěchu podklouzly nohy, mísa se převrátila a králova krev se vylila na krev jeho bratra a smísila se s ní. Tu se královští vojáci na chlapce hněvivě rozkřikl: „Ty budižkničemu, cos to provedl? Vždyť jsi

²⁸⁸ Větu *va-jišpechu et-dmej ha-bachur ha-naki ašer lo chata ve-lo paša* autor do původního vyprávění doplnil. Zvýrazněn je tu tedy motiv nevinné smrti mladého a krásného muže, což bylo schéma, které patrně dobře odpovídalo literárnímu vkusu jeho doby (srv. poznámka 285).

²⁸⁹ V Josephových *Starožitnostech* je řečeno pouze to, že po této zprávě králova nemoc zhoršila a začal chrlit krev. *Josipon* líčení rozšiřuje o – poněkud naivní – příčinně logickou souvislost, podle níž královo chrlení krve nastalo jako následek projevu jeho nezměrného žalu. Viz též Flusser 1978, s. 125. pozn. *ad loc.*, který spatřuje v této pasáži i v následujícím textu, kde se hovoří o odnesení krve královským lékařům, zřejmě ke zkoumání a stanovení diagnózy (zatímco v Josephově podání není odnášení krve nijak odůvodněno), svědectví o autorově živém zájmu o věci medicíny a snad i o jeho povolání lékaře.

²⁹⁰ Některé popisné detaily, například o zlaté míse či zde o mramorovém dláždění, autor *Josipona* do vyprávění doplnil (zřejmě pro barvitější zpřítomnění situace).

vyřil královu krev na krev jeho zabitého bratra!“ Chlapec jim odpověděl: „Neudělal jsem to úmyslně, uklouzl jsem na mramoru. Proto se mi převrhla mísa a vylila se, jak jste sami viděli.“

Aristobúlos zaslechl povyk mezi lidem a zeptal se: „Co má znamenat ten křik vojáků a rozruch kolem hádky, které doléhají k mému sluchu?“ Tu vojáci a komorníci stojící okolo něj zmlkli a neměli se k odpovědi. Když nic neříkali, na krále padla ještě větší nejistota, a tak se zeptal důrazněji, s královskou příkrostití: „Vysvětlete mi, co je to za křik, a jestli mi to nevysvětlíte, smrti neuniknete.“ Pověděli mu tedy, co se stalo, že se jeho krev vylila na krev jeho bratra.

Král zasténal a zvolal: „Bud' požehnán, spravedlivý soudce, který vždy rozhoduješ po právu, bud' požehnán, ty, který jsi pomstil nevinnou krev a způsobil jsi, že se vylila krev bídníka na krev spravedlivého, jenž byl zavražděn.“ A pak pravil král svému tělu: „Jak dlouho ještě bude toto hříšné tělo zadržovat v sobě duši a bránit jí, aby vyšla k duším svého lidu? Žádám tě, vypust' mou krev a vyřij ji ven, nechť je darována jako oběť démonům Satanovým,²⁹¹ aby ji chlemtali, vždyť ti mě postrkovali a vybízeli k tomu hroznému skutku, abych usmrtil svého bratra.“ Jen co domluvil, vydechl naposledy, zemřel a připojil se ke svému lidu. Vláda Aristobúlova trvala rok a celý Izrael jej oplakával, neboť Židé ho milovali, byl totiž štědrý a mocný muž, poněvadž přemohl veliký národ iturijský, obřezal je a učinil poddanými Židů. Řekové mu dali jméno Aristobúlos Filhelén, což znamená „milující Řeky“.²⁹² Ostatní jeho skutky a hrdinské činy jsou popsány v knize Josefa ben Goriona, v Dějinách římských králů a v knihách Strabóna Kappadockého a Timagena Jeruzalémského.²⁹³

²⁹¹ *Šedim ašer ʿim ha-Satan* – podle *Hegesippa* 1,8 se má krví Aristobúlovou nasytit démon (*daemonium*), který jej k tomuto skutku pobízel.

²⁹² Hebrejsky zde stojí *ahuv le-Jevanim*, tedy doslova „milovaný Řeky“. Zřejmě se jedná o písařskou chybu či o autorovu nedostatečnou znalost řečtiny.

²⁹³ Flusser 1978, s. 127, pozn. *ad loc.* identifikuje „Dějiny římských králů“ (*Sefer malkej Romi*) s Jeronýmovou *Kronikou*; Strabón Kappadocký (v hebrejštině *ha-Kaftori*) a Timagenés jsou citováni v *Josefových Starožitnostech*.

4.3. Občanská válka v Jeruzalémě a Josefův nářek nad městem²⁹⁴

V prvním roce panování Vespasiana, korunovaného římským císařem, se rozmohla občanská válka uvnitř Jeruzaléma. Bez oddechu a pokoje tu zuřily tuhé, prudké a nelítostné boje jedněch proti druhým a ty boje neutichly ani během zimy, jako je obvyklé po celé zemi, nýbrž létem i zimou planula válka mezi Šimonem, Jochananem a třetím z nich, Eleazarem. K Eleazarovi se připojili urození mladíci Jehuda, Ezron, Šimon²⁹⁵ a Chizkijáš a také další bohatíři Jeruzaléma. Ti se zmocnili Chrámu i s jeho nádvořími a celým okolím a postavili kolem Chrámu své muže na stráž, aby místo ze zálohy střežili. Také Jochanan sebral početné vojsko a shromáždil posily pro své oddíly. Jeho stanovištěm bylo údolí v dolní části města, takže na jeho muže dopadaly shora šípy lučištníků a metané kamení a pobíjely je. Konečně Šimon zaujal pozici v horním městě a jeho vojsko se rozmístilo podél úpatí pahorku, který obsadil. A tak zuřila uvnitř města trojí válka a celé město nepoznalo klidu ani úlevy, neboť bratrovražedné boje plály bez ustání, ve dne i v noci, a v té válce byl nespočet padlých a nebylo nikoho, kdo by spočítal tu záplavu mrtvých. Krev proudila ulicemi a omývala Chrám jako déšť, až nakonec zalila i práh samotného Chrámu, a těla mrtvých se vršila jedno na druhé – Jochanan byl totiž uprostřed a Šimon v nejvyšší části města, takže Šimon tísnil Jochanana z jedné strany a z druhé strany na něj tlačil Eleazar a Jochanan byl sevřen mezi oběma.

Válka mezi nimi postupně přerostla v lítou řež. Lid usazený v horní části města vrhal balvany na lid tábořící v dolní části, a když začali lidé zdola palbu opětovat, padalo na ně kamení zpátky a zabíjelo další. Poblíž Chrámu se pak shromáždil početný zástup kněží a Židů, kteří nechtěli dopustit, aby boje pronikly až sem. Ale ozbrojenci na ně zprudka zaútočili a pobili kněžstvo konající zápalnou obětí, takže se těla obětníků zhroutila na těla obětních zvířat na oltáři. Také ostatní lid shromážděný u Chrámu byl vražděn mečem. Uvnitř Chrámu Hospodinova ležely pošlapány hromady lidských těl, mrtvola kněze se svezla na obětinu, kterou ještě objímal rukou, vetřelec se skácel mrtev na kněze, nečistý na čistého, hříšník na spravedlivého, lotr na zbožného. Krev padlých v Chrámu Hospodinově stékala ze všech stran a mísila se krev nicotných i ctihodných, modloslužebníků i světců, dobrých i zlých, čistých i nečistých, až se tratoliště krve v Chrámu podobalo jezeru vody. Nebyla to však jen

²⁹⁴ Obě následující kapitoly z Flusserova vydání (Jos. 72,1–73,77), popisující jeden z kritických vrcholů války Židů s Římem – totiž občanský konflikt v Jeruzalémě a následující žalozpěv (*kina*) Josephův nad zkázou města, vycházejí z *Hegesippova* volného přepracování Josephova textu (*Hegesippus* 5,1–2). Samotný žalozpěv, který v původní Flaviově *Válce židovské* představuje spíše krátký povzdech autorův (*Válka židovská* 5,19), je takto široce a po biblickém způsobu rozpracován již v *Hegesippovi* a *Josipon* do něj mnoho ze svého nepřidává, ba dokonce ani po stránce formální, v níž se blíží poetické próze (nelze jej tudíž vydávat za příklad raně středověké poetické tvorby; viz pozn. 302), a vypuštěny jsou zde rovněž pasáže křesťanského vyznění.

²⁹⁵ Autor zde mylně překládá latinský genitiv označující jméno otce: *Ezeronis Simon* (*Hegesippus* 5,1) by měl být přeložen jako *Šim'on ben Checeron*, nikoliv *Šim'on ve-Checeron*.

krev, ale také morek lidských kostí, útroby a vyhřezlé vnitřnosti všech těch,²⁹⁶ kdo padli v Chrámu Hospodinově.

A kdykoliv na sebe válečníci pokřikovali: pojď blíž a budeme se bít, nemohli se k sobě dostat přes hromady mrtvol a rozlitou krev a přes morek, který se roztékal po kamenném dláždění Chrámu – podlaha Chrámu totiž nebyla jako zemský povrch, kde se prolitá krev vsákne do prachu, nýbrž byla vydlážděna mramorem, krev na ní stála a lidský morek se roztékal po tom kamenném dláždění. Proto když bojovník vykročil k protivníkovi, chtěje se s ním utkat, smekla se mu noha po morku a krvi mrtvých a upadl, a sotva jeho nepřítel vyskočil a chtěl ho probodnout, uklouzl také. Na koho padla hrůza z války, toho zlo zbavilo sil a byl proklán mečem, kdo se však vzchopil a zatvrdil své srdce, ten nepodleh! nad bázlivými se nikdo neustrnul a boj zuřil nelítostně.

Ani když už byli bojovníci vyčerpáni a toužili si odpočinout, nedostalo se jim klidu a spočinutí. Jedině Eleazar a Šimon si mohli vydechnout, nikoliv však Jochanan, neboť z jedné strany na něj dotíral Eleazar a z druhé Šimon – Jochanan tedy neměl chvíli klidu, neboť se nacházel uprostřed. A když Jochananovi trochu ulevil Šimon a jeho stoupenci, zaútočili na něj Eleazarovi muži, poněvadž Eleazar si nedopřál jediného dne odpočinku a ve dne v noci podnikal útoky na Jochanana. Dokud měli Eleazarovi muži dostatek luků a šípů, ostřelovali jimi Jochananovy oddíly, když jim pak šípy došly, hnali se proti nim zuřivě s meči v rukou a mnoho jich tak pobili, a když je nakonec výpady s meči vyčerpaly, jali se po sobě vrhat zápalné střely a v domech nespočet lidí uhořel. Z města sužovaného válkou stoupal křik zkázy a domy plné obilí, moštu, oleje a všeho jídla lehly popelem při požárech. A tak začalo stále hrozivěji na město dopadat čtvero ran²⁹⁷ – krev, oheň, zřícení a hladomor, a v celém Jeruzalémě nebylo před nimi úniku, útočiště ani pomoci, nýbrž ze všech stran se ozýval nářek, bědování, úpění a pláč, kvílení žen, sténání raněných, bědování starců a pláč chlapců a dětí, a život byl tak plný útrap, že se mezi lidmi začalo říkat: blaze tomu, kdo je už po smrti, a běda těm, kdo se dožili dnešního dne a spatřili toto strašlivé neštěstí.

A tehdy zanaříkal Josef a pronesl tento žalozpěv:²⁹⁸

Ach, jak²⁹⁹ je vražděno město tvého lidu, které bylo nejšťastnější ze všech měst a jehož ruka se nyní obrátila zkázonosně proti jemu samému a proti jeho lidu! Vždyť ty, Jeruzaléme, jsi odnepaměti

²⁹⁶ Tento detail dokreslující hrůznou situaci si autor přimyslel; celý expresivní popis krveprolití však odráží poměrně věrně latinský text *Hegesippa* (5.1).

²⁹⁷ *Arba'at minej makot* – latinský text *Hegesippa* (5,1) číslo čtyři nijak nezdůrazňuje; praví se zde pouze, že „tepny města podtála krev, požár, zkáza a hlad“ (*ita sanguine incendio ruina fame totius urbis nervi succidebantur*). Dle Flussera 1978, s. 339, pozn. *ad loc.* mohl být autor při zdůraznění čtveřice inspirován veršem z Ezechiela (Ez 14.21) či dokonce novozákonním Zjevením Janovým (Zj 6,8).

²⁹⁸ Tj. Josef ben Gorion ve své knize. Tato úvodní věta v *Hegesippovi* chybí; jelikož se však autor domníval, že má před sebou autentický text Josephův, vztáhl autorství této elegie přímo k Flaviovi.

beze zbraně vítězil nad svými nepřáteli, neboť za tebe sváděly tvé války posvátné síly,³⁰⁰ mořské vlny zápasily s tvými pronásledovateli, zem pohltila tvé trýznitele a přikryla ty, kdo proti tobě povstali, a také hromy z nebes zabíjely tvé utiskovatele a *nebeské hvězdy ze svých drah bojovaly*³⁰¹ s tvými nepřáteli.³⁰²

Nuže probud' se, Mojžíši,³⁰³ a pohled' na svůj lid, na stádo svého bravu, nad nímž tě ustavil strážcem Hospodin, tvůj Bůh, abys jej s upřímností své víry pásł.³⁰⁴ Procitni a pohled', jak se jejich ruce zhoubně obrátily proti nim samotným, pohlédni na lid Hospodinův, před nímž jsi zdvihl svou hůl a udeřil do moře, takže se jeho vody proměnily v souš a Židé prošli suchou nohou, pro něž jsi svou modlitbou vyprosil, aby byli nakrmeni chlebem z nebes, když měli hlad, a když žíznilí a jejich duše ochabla, nechal jsi vodu, aby pro ně vytryskla z tvrdé skály. Povstaň i ty, Árone, svatý Hospodinův, který jsi stál před tímto lidem jako bohatýr a zabránil jsi jeho záhubě, neboť jsi mu nedovolil přiblížit

²⁹⁹ Úvodní *Ejcha nišcheta* evokuje úvod Jeremiášova *Pláče* (Pl 1,1: *Ejcha jašva badad ha-ir*; 2,1: *Ejcha ja'iv be-apo*; 4,1: *Ejcha ju'am zahav*). Podobně na tyto pasáže navazuje i *Josiponova* předloha, *Hegesippus* (5,2: *Quomodo decepta es, civitas...* „Jak jsi zrazeno, město...“).

³⁰⁰ *Ejlej ha-Kodeš* – takto překládá autor *Josipona* výraz andělů (*angeli*, *Hegesippus* 5,2). Výraz *ajil* má v biblické hebrejštině v plurálu často význam „mocný“, vždy však v souvislosti s lidmi (např. *ejlej ha-arec*, mocní země – 2Kr 24,15 a Ez 17,13; či *ejlej Edom*, „edomští mocnáři“, Ex 15,15) – ač zde mohla být tušena etymologická sprízněnost s výrazem *El*, Bůh. Užití tohoto výrazu v souvislosti s nadzemskými „svatými“ pluky andělů je výplodem autorovým.

³⁰¹ Metafora o bojujících hvězdách se v *Hegesippovi* neobjevuje, autor si ji vypůjčil ze známé písně Debořiny (Sd 5,20).

³⁰² Pouze v této úvodní pasáži se objevuje náznak užití formálních poetických prvků: autor zde užívá tzv. gramatický rým (*jadejcha – be-amcha u-vecha – ojevjecha – be-adcha milchamotejcha – be-rodfejcha – ochrejcha ha-kamim alejcha – carejcha – be-ojevjecha*). Pasáž však postrádá jakékoliv metrum (byť i jen slovní, charakteristické pro ranou tvorbu *pajtanů*) a rovněž ve zbývajících částech *kiny* chybí jakékoliv formální příznaky poezie. Z hlediska formy se tedy jedná o text ryze prozaický.

³⁰³ Vyzývání pěti starozákonních postav – Mojžíše, Árona, Jozueho, Davida a Eliši – a připomínka jejich mocných činů je přítomna již v žalozpěvu *Hegesippově* (5,2); autor *Josipona* tuto pasáž převzal jen s menšími úpravami.

³⁰⁴ *...r'e et amcha ve-et eder concha ašer hiškídcha ha-šem Elohejcha alejhem lir otam be-jošer emunatcha*. V *Hegesippovi* se na tomto místě objevuje jiné vyjádření: „Pohlédni na svůj lid, na národ, který ti byl svěřen v dědictví“ (*vide gentem tuam et hereditatem populi ti crediti*). Přirovnání lidu (Izraele) ke „stádu“ a jeho vůdců k „pastýřům“, které autor *Josipona* nepřevzal ze svého pramene, se zdá být ovlivněno křesťanstvím (srv. v Novém zákoně Mt 26,31; J 10, 11–14; Ef 4,11 aj.), avšak stejně jako většina ostatních metafor křesťanské Bible je inspirováno textem starozákonním, kde je oblíbené zvláště v prorockých textech (srv. například Ez 34,2nn.: 37,24; Jr 23,1nn.: 50,6); jednou se tu objevuje dokonce v nepřímé souvislosti s Mojžíšem (Nu 27,17). Přesto je jeho užití v křesťanství nepoměrně rozšířenější a víme, že náš autor byl s latinskou křesťanskou kulturou v úzkém kontaktu, takže křesťanskou inspiraci zde nemůžeme zcela vyloučit.

se k živým, takže se vrátil ke svým mrtvým a k živým se již nepřibližoval.³⁰⁵ Nuže procitni, Jozue, který jsi otrásl pyšnou výškou hradeb Jericha, když jsi spustil válečný pokřik a kněží Hospodinovi zatroubili na šófony, a pohlédni na tento lid, jemuž jsi dal v dědictví vládu nad mnohými národy a mocnými králi, a nyní se vraždí mezi sebou navzájem. A ty, Davide, proč ještě spíš, procitni z dřímoty ke svým harfám a citerám a zapěj svaté písně, promluv prosím těmi líbeznými slovy, která umkla v ústech tohoto lidu pro jeho mnohé nepravosti. Pohleď na jeho vůdce, kteří se mu stali záhubou, neboť nebyli jako ty, Davide, který jsi byl hotov položit za ně život a říkal jsi: *Budiž tvá ruka proti mně a proti domu mého otce*,³⁰⁶ jen nevráždí tento lid. Probuď se, Elišo, který jsi silou své modlitby přivedl aramejské vojsko do opevněného města a vládl jsi mu bez meče a bez boje, ranil jsi je slepotou, zatemnil jsi světlo jejich očí a proměnil jsi jejich nepřátelství v lásku,³⁰⁷ ty, který jsi svou modlitbou způsobil, že v aramejském táboře byl slyšet dusot cválajících koní a jezdců³⁰⁸ a aramejská vojska uprchla před tvou modlitbou, kterou jsi vyhlil³⁰⁹ za svůj lid. Nuže, pastýři Izraele, kde je vaše modlitba a vaše přímluva, které jste předkládali za tento lid, abyste od něj odvrátili hněv a zášť?³¹⁰

³⁰⁵ Patně odkaz na událost popsanou v Nu 16,44–50.

³⁰⁶ *Tehi na jadcha bi u-ve-vejt avi* – shodná formulace jako v 2S 24,17 a 1Pa 21,17.

³⁰⁷ Narážka na příběh 2Kr 6,18–23. Autor připomínku této události oproti *Hegesippovi* 5,2 rozšiřuje; v jeho předloze se praví pouze: *qui hostem introduxisti in Samariam et amicum fecisti* („který jsi nepřítele zavedl do Samaří a spřátelil ses s ním“).

³⁰⁸ *...kol sus rochev u-farašim*. Srv. 2Kr 7,6: *kol rechev, kol sus, kol chajil gadol* („zvuk vozů, zvuk koní, zvuk velkého vojska“).

³⁰⁹ Obrat *šafach tšila*, objevující se zde i v následující větě (kde jej překládáme ze stylistických důvodů jako „předkládat modlitbu“), není v biblickém textu doložen (nejběžnější jsou vazby *hūpalel tšila*, popřípadě *nasa tšila*). Autor zde zřejmě vycítil obrazné možnosti slovesa *šafach* k vytvoření nového metaforického spojení (vedle běžného *šafach dam* je doloženo například *šafach libo* či *šafach nafšo*, popřípadě ve spojitosti s negativními emocemi *šafach za'am*, *šafach charon apo*, *šafach chemato*; nejbližší uvedenému spojení je však vazba *šafach et sicho lifnej ha-Šem*, „vylévá před Hospodinem své lkaní“, Ž 102,1).

³¹⁰ Touto poslední větou nahrazuje autor rozsáhlou pasáž v *Hegesippovi* 5,2 (s. 296–297 Ussaniho edice), kterou lze bez nadsázky označit za protizidovskou. Anonymní autor latinského díla ji otvírá větou: „Kam se poděly ony zásluhy svatých mužů, jejich zázračné skutky? Není divu, že pozbyli (sc. Židé) spásných skutků svých proroků, neboť se protivili jejich vůli“ (*Ubi nunc ista merita, ubi nunc istae operationes sanctorum? Nec mirum si amiserunt prophetarum opra, quia negaverunt prophetarum arbitrum*). Touto vinou rozumí autor *Hegesippa* především nepřijetí Ježíše a jeho ukřižování; připomíná také vydání Ježíše na smrt namísto Barabáše a další události s tím spojené. Zkázu Jeruzaléma a všechno utrpení židovského národa s ní spojené pak vykládá jako spravedlivý trest za tyto skutky. Vidíme, jakým způsobem přetransformoval autor *Josipona* úvodní věty této pasáže, aby jimi přímo nepoukazoval na „provinění“ lidu a na „zasloužené“ vzdálení se Boží pomoci a zázraků. V *Josiponově* přepracování textu se také zcela mění celkové vyznění žalozpěvu, který sice kárá (po Josephově způsobu) výbušné násilí oněch časů, nepovažuje je však za trest shůry, nýbrž klade je za vinu těm, kteří je páchají.

Běda, jak jsi byl rozvrácen, svatý příbytku, stánku nejsvětější svatosti, tvá prostranství jsou poseta mrtvolami a smrtelně ranění uvnitř tebe umírají. Ach, jak ses odcizil, Jeruzaléme, město Hospodinovo, jako bys byl městem, v němž Bůh neprodlévá ve svém svatostánku.³¹¹ Vždyť i Chrám Svatého se stal příbytkem vrahů a sídlem zločinců, a kdo v něm hledal útočiště, ten zde našel smrt, ba i Ananiáš a Jehošua, vůdci kněžstva, tu padli rukou vrahů, ač byli svatými knížaty a lid Hospodinův je choval v úctě. Zástupy lidu umíraly před jejich očima, jejich probodená těla se hroutila k zemi uvnitř tebe, aby se stala potravou pro psy a ptactvo nebeské, a nebylo nikoho, kdo by je pohřbil; vždyť nepadli pro špatnost svých skutků, nýbrž jen proto, že kárali tvé syny, museli zemřít v tvém lůně. Vlastníma rukama sis přivodil všechno toto zlo, že v tobě byli pobiti Hospodinovi kněží a proroci, před tvými paláci byl zavražděn Zecharijáš a ležel zde nepohřben,³¹² avšak zem nepřikryla krev Zecharijáše, Ananiáše ani Jehošuy,³¹³ neboť v odplatu za jejich smrt byly prolity proudy krve a krev tvých jinochů a bohatýrů zaplavila zem jako rozvodněná řeka.

Jak změnili své smýšlení, jak zvrácený se stal jejich rozum, až se začali podobat sochám odlitým z kovu, které nevidí, neslyší, nechápou. Vždyť každý tvor a vše, co země zplodí, bojují s těmi, kdo proti nim povstanou, aby unikli záhubě z rukou nepřítele, avšak tví synové se obrátili mečem proti vlastním bratřím.

Kde je hrdost tvé síly, Jeruzaléme, který ses nikdy nesklonil pod jhem pronárodů, nýbrž zlomil jsi járho egyptské, midjánské, pelištejské i aramejské, asyrské i chaldejské, perské i médské.³¹⁴ Kde je hrdinství Makabejců,³¹⁵ synů Hasmonejských, kteří bezpočtukrát s pomocí lidu pokořili mocné

³¹¹ Také zde autor zmírňuje příkrý, osočující tón *Hegesippa (tamtéž)*: „Jistě je zlé, že proti Zákonu vsoupla do Chrámu noha cizinců, avšak nebyl to již Chrám Boží. Nebyl jsi městem Božím, ani jsi jím nemohl být, neboť ses stal hrobkou mrtvých...“ (*Durum sane quod contra legem sacram templum gentilis intravit, sed iam non erat dei templum. Non eras Dei civitas, nec esse poterat, quia eras mortuorum sepulchrum...*).

³¹² Příběh Zecharijáše, syna Baruchova a bohatého muže, kterého nechali popravit zelóté po zinscenovaném procesu kvůli křivým obviněním a jenž byl zabit svržením z hradeb posvátného okrsku Chrámu, se nachází u Josepha (*Bell.* 4.335–334). Narážku na něj však nacházíme i v evangeliích (L 11,50n: „...aby tomuto pokolení byla připočtena vina za krev prolitou od založení světa, od krve Ábelovy až po krev Zecharijáše, který zahynul mezi oltářem a svatyní.“). Podle Flussera 1978, s. 341, pozn. *ad loc.*, na tuto novozákonní legendu o Zecharijášově krvi, která „nebude přikryta“, naráží v tomto místě i *Hegesippus*; autor *Josipona* však uvedenou aluzi nerozpoznal, a proto zde jmenuje také Ananiáše a Jehošuu, o nichž se v *Hegesippovi* hovoří o několik řádků výše (*Hegesippus* 5.2).

³¹³ K jejich konci viz Josephus, *Bell.* 4.314–325.

³¹⁴ U *Hegesippa* je výčet národů o něco kratší: *non Aegyptiis, non Palestinis, non Assyriis, postea non Medis cedendum aestimavisti* („nehodlal jsi ustoupit Egyptánům, Pelištejcům, Asyřanům a pak ani Médům“). Midjánce, Aramejce, Chaldejce a Peršany si tedy *Josipon* do výčtu přidává.

³¹⁵ Flusser 1978, s. 342, pozn. *ad loc.* upozorňuje na to, že Makabejští jsou na tomto místě přepsáni jako MQWWJM (pravděpodobná vokalizace by pak zněla „*Mekavim*“), nikoliv – jako jinde v *Josiponovi* – MKBJM (užito dvakrát v souvislosti s Jehudou, synem Matatjášovým: Jos. 16.56 a 17.1). Podle Flussera našel autor na

armády a zvítězili nad babylónskými reky, zahubili perské vojsko, zabili Démétria i Antiocha³¹⁶ a mrtvá těla jejich nepřátel pokryla celou zemi, neboť si zvolili raději smrt nežli život v hříchu, a vydávali se vstříc záhubě, ne však kvůli svým synům, dcerám a kvůli lásce ke svým blízkým, nýbrž kvůli Chrámu Hospodinovu, aby nebyl poskvřen ohavnostmi cizinců. Kde je žezlo³¹⁷ Hospodinovo, žezlo Svatého, které vzkvétalo za časů tvé radosti, avšak nyní byl zhuben jeho květ, neboť byla zhubena víra a Tóra byla zapomenuta? Co se stalo s milosrdenstvím svatého lidu, s jeho slitováním nad vlastními bratry, jak v něm mohlo vzklíčit tolik zvrhlosti a násilí?³¹⁸ Kam se vytratil jejich převeliký soucit, vždyť dříve pochovávali své mrtvé s úctou, a nyní – hle – zem je posetá mrtvými a ubitými a není nikoho, kdo by je pohřbil, neboť na každého, kdo by se toho odvážil, hned číhá další vrah, jenž jej probodne a nechá ležet bez pohřbu, a proto otec nepochová syna, syn otce ani bratr bratra, vždyť u mrtvých je postavena stráž, aby jejich těla nemohla být uložena do hrobu, a kdokoliv by se o to pokusil, padne a zemře v polích a nikdo jej nepohřbí.³¹⁹

A ty, Chráme, svatyně Hospodinova, zatímco dříve z tebe kanuly tvé vonné oleje, libá vůně tvých kadidel se nesla do dáli a tvé balzámy provoněly celou zem, nyní ses naplnil mrtvolami zhynulých lidí a začal jsi páchnout krví mrtvých, tvá prostranství jsou poseta těly probodených a umořených hladem a na tvých nádvořích se vrší hromady mrtvol. Ti, kteří zůstali ve městě naživu, tu nyní bloudí jako stíny, neboť jejich duše se plní hnusem ze zápachu lidských zdechlin, a mnoho dalších zemře a mnoho jich ochoří, aniž by pro ně bylo léku.

tomto místě v *Hegesippovi* variantní čtení *Macchabeorum fides* (nikoliv *Macchabeorum fides* – tedy „víra“, nikoliv jako u *Josipona* „hrdinství“, *gvura*), doložené ostatně v jednom z rukopisů *Hegesippa*, a to jej dovedlo k zajímavé etymologizaci slova jako *mekavim*, tj. doufající (svědčí o tom záměna *kaf* za *kuf*). Viz též s. 76 této práce.

³¹⁶ Narážka je poněkud nekonkrétní a nevíme jistě, o kterých králích seleukovské dynastie je zde řeč. Jisté však je, že žádný z vládců tohoto jména nepadl v boji proti Makabejcům, a podobný příběh není zaznamenán ani v ličení *Josiponově*. Autor knihy zde nesprávně překládá latinský text *Hegesippus* (*tamtéž*), kde se nehovoří o jejich zabití, nýbrž o vítězství nad nimi: „víra Makabejských (...) přemohla Démétria (...) a zvítězila nad zbraněmi Antiochovými“ (*Macchabeorum fides (...) Demetrium percudit (...) Antiochi arma superavit*).

³¹⁷ Takto překládáme hebrejské *mate*, odpovídající v autorově předloze slovu *virga*; v obou případech je možný výklad slova jak pozdně-symbolický („žezlo“), tak původní věcný („prut“, „hůl“), kde je metafora s květem příhodnější (pro překlad *mate* jako „odznak moci“, „žezlo“, viz např. Ž 110,2 – *mate* ⁶*uzcha*, žezlo tvé moci)

³¹⁸ Rovněž zde upravuje autor *Josipona* svou předlohu, kde jsou Židé viněni z nepřijetí Ježíše, za což jsou „potrestáni“ vzájemnými rozbroji a rozdělením národa (*Quomodo enim pacem suam tenere poterat qui pacem Dei repudiavit? Pax Dei Christus est, qui fecit utraque unum. Merito ergo ex uno populo plures adversum se facti sunt...* – „Jak by mohli mezi sebou nadále žít v míru ti, kteří mír Boží od sebe odvrhli? Neboť mír Boží je Kristus, který rozdvojené spojuje v jedno. Zaslouženě se tedy z jediného národa staly národy mnohé, proti sobě postavené...“ *Hegesippus tamtéž*).

³¹⁹ Vysvětlení, proč nemohli být mrtví pohřbíváni, se v *Hegesippovi* nenachází, je tedy doplňujícím vysvětlením autorovým.

David pravil: *Bože, vtrhly pronárodů do dědictví tvého, tvůj svatý Chrám poskvrnili.*³²⁰ Kéž by se tak bývalo stalo rukou pronárodů a ne rukou tvých vlastních synů v bratrovražedném sváru! Vždyť to oni poskvrnili Chrám Hospodinův nečistými mrtvolami, až jich bylo tolik, že je nikdo nepohřbíval, neboť bránili pohřbu, a kdo chtěl mrtvého pochovat, k tomu přišel zlosyn a zabil ho a zem nepřikryla ani jednoho z nich.

A další, ještě hroznější zločin se k tomu přidal, když se totiž někdo vydal bránit svého druhá a našel jej bez života, rozsekal jeho mrtvolu na kusy, aby dal průchod své nenávisti.³²¹ Tehdy odporný pach mrtvých ovládl živé a na tu nemoc nebylo léku. To vše je postihlo proto, že opustili Tóru Hospodinovu a porušili smlouvu otců, neboť se chovali věrolomně vůči Hospodinovi Bohu a prolévali nevinnou krev spravedlivých v jeho Chrámu. A tak se množí naše nářky, náš pláč se ozývá stále hlasitěji a naše hoře bude bez konce, tak jako i bídnota našich skutků je bezmezná, vždyť Hospodin Bůh nezkrátí svůj hněv, a že jsme jej dále zrazovali, jeho zloba se vylije na naše hlavy.³²²

³²⁰ Viz Ž 79,1 – *Elohim ba'u gojim be-nachalatcha, tim'u et hejchal kodšecha*. Úvodní verše tohoto žalmu (Ž 79,1–3) jsou citovány rovněž v *Hegesippovi*, avšak s vynecháním prvního verše o „pronárodech“, takže význam je – na rozdíl od znění *Josipona* – reinterpretován v neprospěch Židů (*Nonne de ipsis dixerat David: Polluerunt templum sanctum tuum, posuerunt mortalia servorum tuorum escas volatilibus caeli, effuderunt sanguinem eorum velut aquam in circuitu Hierusalem et non erat qui sepeliret?* – „Cožpak právě o nich neříká David: Tvůj svatý Chrám poskvrnili, mrtvoly tvých služebníků daly za potravu nebeskému ptactvu; prolévali jejich krev okolo Jeruzaléma jako vodu a nebyl, kdo by je pohřbil?“).

³²¹ *Va-josifu la'asot ra'a chadaša acheret, ašer jakum va-jitor iš' al re'ehu va-jimcahu met, jintach et gvijato lema' an jinkom nekamat sin'ato*. Zde, jak se zdá, autor neporozuměl plně smyslu věty, která se nachází v jeho předloze a která je vztažena k zabiti pohřbívacího, nikoliv k zohavení mrtvoly: „Avšak kdo zabil pohřbívacího, ten se dopustil ještě horšího bezpráví na zesnulém, ačkoliv ten si již nezasluhoval jeho nenávist“ (*rursus qui sepulchorem occiderat maiorem crudelitatem circa defunctum exercebat, ut nihil iam debentem odio... Hegesippus taméž*). Viz též Flusserova poznámka *ad loc.* (1978, s. 343).

³²² Zatímco *Josiponův* pramen zde vinu Židů shledává v ukřižování Ježíše, autor hebrejského díla namísto této křesťanské interpretace uvádí vysvětlení nové: Židé se provinili poskvrněním Chrámu. Za povšimnutí stojí, že v této závěrečné „kajicné“ části žalozpěvu přechází třetí osoba do osoby první; autor se zde zřejmě ztotožňuje s proviněním této generace národa a setrvávání v *galutu* chápe jako pokračování Božího trestu.

5. Závěr

Význam knihy *Josipon* z hlediska vývoje středověké hebrejské literatury nelze uspokojivě uchopit, aniž bychom s větší či menší určitostí stanovili dobu jejího vzniku, původní podobu textu a prameny, z nichž ve svém líčení dějin Židů v období druhého Chrámu čerpá. Přitom právě kolem těchto otázek panovaly dlouhou dobu spory a nejasnosti – bádání totiž ztěžovala jednak skutečnost, že kniha byla tradičně pokládána za dílo Josepha Flavie a pod nánosem této legendy se ztratily veškeré údaje o skutečném autorovi textu, a dále fakt, že se nám její text dochoval ve více různých verzích, z nichž každá jako by poukazovala na jinou dobu vzniku. Badatele, kteří se knihou *Josipon* z různých hledisek zabývali, lze rozdělit v podstatě na dva tábory: podle prvních obsahuje toto dílo jakési nejstarší jádro, jehož původ může být velmi raný (zde se názory různí, datováno bývá od třetího století o. l. až do století osmého), k němuž byly postupně připojovány další texty a nové látky, až nakonec se kronika rozrostla do výsledné podoby, nám známé z tištěných a rukopisných verzí. Současně tito badatelé předpokládají, že pisatel *Josipona* měl přístup k nejrůznějším starším textům, které se do středověku nedochovaly nebo byly málo rozšířené (původní hebrejské verze apokryfů, historiografické spisy období patristiky atp.). Druhá škola naproti tomu chápe text *Josipona* jako od počátku jednotný, byť prošel od svého vzniku pod rukama písařů a opisovačů určitým vývojem, a jeho sepsání klade do 9. či 10. století; jako hlavní prameny stanovuje spisy Josepha Flavie (v řeckém originále či v latinském překladu), dále díla klasických latinských historiografů (původní či v pozdějším přepracování), starozákonní apokryfy a popřípadě i středověké verze *Románu o Alexandrovi*.

V první části této práce, zaměřené čistě historicky na problematiku „geneze textu“, jsme se pokusili tyto názory utřídit a pojednat v rámci čtyř hlavních okruhů. V první kapitole jsme doložili, že kniha *Josipon* nebyla od počátku napsána jako pseudoepigrafní dílo (tzn. nebyla ve své původní podobě nepravdivě připsána Josepu Flaviovi, jenž je zde na základě mylného čtení pramenů označován jako „Josef ben Gorion“), nýbrž že její anonymní autor na Josepha často odkazoval ve třetí osobě jako na svůj pramen. Toto zjištění, s nímž poprvé vystoupil editor kritického textu a znalec *Josipona* David Flusser, má významný vliv na hodnocení této knihy jakožto historiografického díla: ukazuje se, že autor nebyl „falsifikátorem“ a nevydával se za Josepha Flavie, nýbrž naopak po způsobu moderních historiků pečlivě uváděl své zdroje informací. Představa, že Josephus je skutečným autorem knihy *Josipon*, v níž se uchoval původní hebrejský originál Války židovské zmiňovaný v samotném Josephově textu (*Bell. Praef. 1,3*), měla dlouhou životnost i přesto, že ji zpochybnili humanističtí učenci; pod vlivem dlouhé středověké tradice a postoje rabínských autorit se dodnes udržuje v ortodoxních kruzích judaismu. Kdy přesně a za jakých okolností k připsání díla Josephovi došlo, je však nejisté. Už nejstarší písemné záznamy z poloviny 10. století zmiňují dílo jako „knihu Josefa ben Goriona“, což je v rozporu s Flusserovou tezí, že v této době byl *Josipon* napsán a mylná doměnka, že se jedná o originální dílo antického historiografa, vznikla o několik generací později. Pokud nezpochybníme dataci těchto nejstarších zpráv (jak činí Flusser), zbývají pouze dvě

možnosti, jak si je vysvětlit: buďto je nutno posunout datum vzniku *Josipona* alespoň o několik desetiletí hlouběji do minulosti (k čemuž by bylo možné najít i více důvodů – viz dále v tomto Závěru), anebo je vysvětlit tak, že pisatelé se nedomnívali, že kniha je autorským dílem Josephovým, nýbrž že ji považovali za překlad jeho díla – a zkráceně o ní proto referovali jako o „knize Josepha ben Goriona“.

Následně jsme se věnovali shrnutí složité diskuse kolem dějin vývoje textu a textových verzí – především obšírně diskutovaným vztahem mezi tzv. „dlouhou“ a „krátkou“ redakcí *Josipona*, dále dochováním díla v tzv. *Jerachmeelově kronice* a v arabském překladu a konečně shrnutím dějin rukopisných verzí textu ve Flusserově předmluvě ke kritickému vydání. V této závěrečné fázi jsme konstatovali, že nejstarší podobu kroniky odráží zřejmě trojice manuskriptů, které vycházejí z opisu významné zakladatelské osobnosti aškenázského židovstva, rabi Geršoma Me`or ha-gola; ani jeden z těchto tří rukopisů však nepředstavuje původní Ur-text *Josipona*. Vývoj textu lze následně rozčlenit do tří etap, během nichž sem pronikly různé kratší či rozsáhlejší interpolace (nejdůležitější z nich jsou *Román o Alexandrovi*, který byl do textu připojen ve dvou fázích, a dále fiktivní popis císařské korunovace Vespasianovy), text byl rovněž rozpracován po stylistické a literární stránce a byly do něj zapracovány pasáže, v nichž o sobě „Josef ben Gorion“ hovoří v první osobě. Dějiny vývoje textu byly uzavřeny poměrně záhy, již ve 12. století totiž vychází z textu konečné „dlouhé redakce“ ve svém díle Abraham ibn Daud. Zatímco posloupnost dochovaných rukopisných verzí *Josipona* a z nich vzešlých verzí tištěných jsou dostatečně zpracovány Flusserem, jisté pochybnosti se dosud nepodařilo rozptýlit kolem nejstarších dějin textu: nejnovější kritika pochází od izraelské badatelky Šulamit Sela, jež spatřuje v arabském *Josiponovi* nikoliv překlad, nýbrž starší podobu textu, přičemž původní jádro kroniky podle ní představoval arabský překlad knih *Makabejských*. Její – ostatně velmi opatrně formulovanou – hypotézu však nebude možno potvrdit ani vyvrátit, dokud se nenalezne další rukopis, který by nesl zřetelné stopy vlivu arabské předlohy. Pokud by se tento předpoklad potvrdil, musela by být přehodnocena celá dosavadní literární kritika textu, jež v něm vidí ucelené dílo jediného autora, vedené jednotlívým literárním záměrem; prozatím je však pro účely literárně-historické analýzy nutno vycházet z textu kritické edice a pracovat s *Josiponem* jako s dílem od počátku jednotným, nikoliv složeným.

Rovněž kritika pramenů s sebou nesla mnohé obtíže až do doby, kdy byl ustaven na základě rukopisné tradice kritický text *Josipona*. Na jeho základě lze prokázat, že autor původního textu *Josipona* neovládal řečtinu a že vycházel výhradně z latinských textů; množství řeckých výrazů a glos se soustřeďuje do pasáže pojednávající o životě Alexandra Makedonského, jež představuje – jak již bylo řečeno – pozdější interpolaci. Z textu lze dále odvodit, že autor *Josipona* měl k dispozici prvních šestnáct knih Josephových *Starožitností* v latinském překladu a latinské přepracování *Války židovské* nazývané *Hegesippus* (jelikož obě díla se částečně obsahově překrývají, existovaly ve středověku kodexy, které právě poslední čtyři knihy *Starožitností* vypouštěly a na jejich místo doplňovaly text *Hegesippa*). Rozhodující význam pro určení doby vzniku *Josipona* pak měla diskuse kolem užití

doplňujících pramenů – v odchylkách od textu Flaviova byly spatřovány známky toho, že autor musel mít k ruce dílo Nikolaa z Damašku či některých patristických autorů, a z odlišného podání některých apokryfních příběhů se vyvozovalo, že autorovi byly známy původní hebrejské formy těchto textů, atp. Avšak většinu těchto případů lze vysvětlit buď autorovým svobodným způsobem nakládání s prameny a jeho schopností domýšlet si fakta, anebo jeho literárními záměry; ostatně badatelé předpokládající využití těchto starověkých spisů nemají většinou o co svou argumentaci opřít a vycházejí jen ze svých doměnek, neboť většina těchto starověkých děl se nám nedochovala. Vedle *Starožitností*, *Hegesippa* a apokryfní literatury, kterou znal z latinské Vulgaty, vycházel autor *Josipona* ze středověkých přepracování latinských historiografů, především Livia; že neznal tyto spisy v jejich původní podobě, o tom svědčí mnohdy bájný a legendární charakter podání exkurzů do římských dějin. Zajímavá je otázka spíše okrajového charakteru, nakolik byl autor vzdělán v rabínské literatuře, především v Talmudu, kde se mnohdy objevují paralelní agadická líčení dějinných okamžiků, jakými se zabývá i *Josipon* – ať ovšem autor tato podání znal či nikoliv, jisté je pouze jedno: totiž že v naprosté většině případů dával přednost verzím událostí, jak se nacházejí v Josephovi a v apokryfech. Otázka autorova talmudického vzdělání musí tedy zůstat otevřená, jisté ovšem je, že *Josipon* je důkazem existence značné nezávislosti na tomto hlavním rabínském proudu judaismu.

Na základě uvedených analýz jsme pokročili k otázce nejdiskutovanější, totiž k problému doby vzniku knihy *Josipon*. Zatímco za autorovu vlast se většinou souhlasně považuje Itálie, kolem datace panovaly dlouhou dobu nejasnosti. Argumentaci stoupců raného (tzn. pozdně-antického) původu *Josipona* jsme mohli vyloučit nejdříve, neboť se zakládají především na dvou předpokladech: na využití starších pramenů, do středověku nedochovaných, a na odmítnutí klíčové první kapitoly *Josipona*, podávající přehled osídlení Evropy jednotlivými etniky a odrážející geopolitickou situaci přibližně v první polovině 10. století. Jelikož úvodní kapitola se objevuje ve všech dochovaných hebrejských manuskriptech *Josipona*, není důvodu pokládat ji za pozdější interpolaci (na rozdíl od Vespasianovy korunovace, podle níž bylo datum sepsání *Josipona* určováno dříve, jež se nicméně objevuje pouze v pozdní „dlouhé“ redakci *Josipona*). Nejistá je však zmínka v jednom z rukopisů, která podle Flusserova názoru zachovala původní záznam autorův o době sepsání díla, jímž by měl být rok 953; z formulace však není zřejmé, zda se nejedná o datum opisu knihy. Tomuto datu odporují jak některé údaje ve zmiňovaném „přehledu národů“, jako například zmínka o Velké Moravě (zanikla 906), tak i nejstarší zprávy o existenci kroniky – u těch je ovšem datace často nejistá (např. Saadjův komentář k Danielovi, kde Saadjovo autorství bývá zpochybňováno, či zmínka v díle Dunaše ben Tamima, jež však může být pozdější vsuvkou). Největší diskuse panovala však kolem korespondence Chasdaje ibn Šapruta s obcemi v Itálii, která s největší pravděpodobností představuje nejstarší záznam o existenci „knihy Josefa ben Goriona“; pokud se v dopise nejedná o Chasdajova jmenovce, což se jeví jako nepravděpodobné, dá se na základě tohoto listu usoudit, že kniha *Josipon* vznikla o něco dříve než v polovině 10. století – soudě podle úvodní kapitoly obsahující „přehled národů“ snad na přelomu století 9. a 10.

V druhém oddílu práce jsme se již na základě uvedených (byť, jak patrně, často nejistých) poznatků pokusili uchopit význam *Josipona* z hlediska vývoje hebrejské literatury v období raného středověku. Prvním aspektem, na který jsme se zaměřili, byl literární jazyk *Josiponův*. Konstatovali jsme, že biblická hebrejšтина – již užívá i *Josipon* – byla ve své čisté podobě do středověké literatury uvedena poměrně pozdě, až v 9. století, zatímco umělý literární jazyk *pajtanu* lze označit za smíšeninu biblické a rabínské (mišnické) hebrejštiny. S vystoupením Saadji Gaona a později ve „zlatém věku“ španělského básnictví se pak setkáváme s programovým jazykovým purismem a s odsouzením „smíšeného“ jazyka liturgických textů. *Josipon* v tomto kontextu představuje velmi ranou prozaickou kompozici napsanou biblickým stylem a jazykem, i když není jisté, zda si jeho autor zvolil tuto formu právě v souvislosti s návratem k biblické hebrejštině v muslimské kulturní oblasti – spíše lze za touto volbou možné vidět autorův záměr zachovat „klasičnost“ slohu předloh a snad také jeho nedostatečné vzdělání v rabínské literatuře. Současně jsme zaznamenali, že do jazyka *Josipona* proniklo poměrně vysoké množství slov, gramatických jevů a obrátů charakteristických pro pozdní vývoj hebrejštiny. V transkripci cizích slov se rovněž projevuje vliv italského jazykového zázemí autora a některé tvary či vyjádření prozrazují nedostatky v autorových znalostech latiny. Po stylistické stránce se jedná o text nepřiliš bohaté slovní zásoby (což ovšem neplatí o *Josiponově* přepracování v „dlouhé redakci“), zachovávající však charakteristickou dikci prozaických dějpravných pasáží Bible.

Závěrečná kapitola textové části této práce byla věnována významu *Josipona* v rámci středověké židovské historiografie. Ukázali jsme, že navzdory poměrně rozšířnému přesvědčení není správné upírat této knize historiografický charakter a řadit ji do žánru „historického midraše“. Jak dokládá Flusser, autor *Josipona* přistupoval ke svým pramenům způsobem blízcím se moderní vědě, se snahou zůstat věrný svým zdrojům a současně se schopností samostatně je interpretovat. Ačkoliv jako historický pramen k dějinám Židů ve starověku není *Josipon* relevantní (neboť vznikl s příliš velkým časovým odstupem od období, jež popisuje), jeho autorovi nelze upřít vysoké historické nadání, díky němuž ve svém textu nejednou předjímá závěry současné vědy. *Josipon* se dále vymyká z řady ostatních historiografických spisů své doby, které lze většinou začlenit k žánru *šalšelet ha-kabala* (řetězců tradentů), koncentrujících se na „učenecké dějiny“ a vznikajících převážně v sefardském prostředí, či k martyrologickým záznamům perzekucí vznikajícím v oblasti aškenázké. Vhodnější než řadit jej do kontextu soudobé historiografické produkce se tak jeví spojovat jej s rostoucím zájmem o hebrejské překlady a parafráze dalších textů z korpusu židovské literatury druhého Chrámu, především apokryfních a pseudoepigrafických textů.

V překladové části jsme se na třech kratších ukázkách pokusili demonstrovat, jakým způsobem nakládá autor s různorodými prameny, jež pro své dílo využil, jak pracuje s jazykem a jakých využívá stylistických a literárních prostředků. Literární prostředky a postupy užití v knize *Josipon* by jistě zasloužily další výzkum, podobně jako podrobné srovnání *Josipona* s jeho předlohami či s přepracováním tohoto díla v „dlouhé redakci“. Tyto otázky jsme však nuceni ponechat na budoucí práci.

6. Použitá literatura

PRAMENNÉ TEXTY, EDICE, PŘEKLADY

BIBLE. *Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad.* Praha, Česká biblická společnost 1996.

BLATT, Franz (ed.): *The Latin Josephus I. Introduction and Text. The Antiquities: Books I–V.* Acta Jutlandica XXX, Aarhus – Copenhagen, Universitetsforlaget I Aarhus Ejnar Munksgaard, 1958.

Josephus FLAVIUS: *O starobylosti Židů.* Přeložila Růžena Dostálová. Praha, Odeon 1998.

Josephus FLAVIUS: *Válka židovská. Díl I.: Válečná předehra. Díl II.: Zkáza Jeruzaléma.* Přeložili Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka. Praha, Academia 2004.

FLUSSER, David (ed.): *Sefer Josipon I.: Guf ha-sefer u-perušo.* Jerušalajim, Mosad Bialik 1978.

HOMINER, Chajim (ed): *Josippon: Korot Jisrael bi-tkufat bejt šeni u-milchemet ha-Jehudim^c im ha-Roma'im.* Jerusalem, Hoca'at Hominer 1956.

KITTEL, Rudolf et al. (ed.): *Biblia hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung 1977.

KLAR, Benjamin (ed.): *Megilat Ahima'ac. The Chronicle of Ahimaaz, with a collection of poems from Byzantine Southern Italy.* Jerušalajim, Taršiš 1974.

Titus LIVIUS: *Dějiny I.* Přeložil Pavel Kucharský. Praha, Svoboda 1971.

LOCH, Valentius (ed.): *Biblia sacra Vulgatae editionis.* Ratisbonae, G.J.Manx, 1902.

NEUBAUER, Adolf (ed.): *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes, Anecdota Oxoniensia. Semitic Series Vol. I., Part IV.* Oxford, Clarendon Press 1887.

NIESE, Benedictus (ed.): *Flavii Iosephi opera (Vols. 1–6). De bello iudaico libri VI. Antiquitatum iudaicarum libri XX. De iudaeorum vetustate sive contra Apionem libri II. Vita.* Berolini, apud Weidmannos 1887–1894.

SOUŠEK, Zdeněk (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy (Pseudepigrafy).* Praha, Vyšehrad 1998

USSANI, Vincentius (ed.): *Hegesippi qui dicitur historiae libri V. Pars prior: textum criticum continens.* Vindobonae–Lipsiae, Hoelder–Pichler–Tempski 1932.

Publius VERGILIUS Maro: *Aeneis.* Přeložil Otmar Vaňorný. Praha, Jan Laichter 1941.

PŘÍRUČKY, ENCYKLOPEDIE, SLOVNÍKY

BROWN, Franzis: *The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon.* Massachusetts. Hendrickson Publishers 1979.

JASTROW, Marcus: *Sefer milim. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature.* New York. The Judaica Press 1996.

KÁBRT, Jan – KUCHARSKÝ, Pavel: *Latinsko-český slovník*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1996.

KLATZKIN, Jakob – ELBOGEN, Ismar et al.: *Encyclopaedia judaica*. Berlin, Eschkol 1928–1934.

KRAUS, Jiří et al.: *Nový akademický slovník cizích slov*. Praha, Academia 2006.

LIDDEL, Henry G. – SCOTT, Robert – JONES, Henry S.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996.

MANDELKERN, Solomon: *Hejchal ha-kodeš. Veteris testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*. Tel Aviv, Schocken 1937.

PÍPAL, Blahoslav: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta 1974.

ROTH, Cecil – WIGODER, Geoffrey et al.: *Encyclopaedia judaica*. Jerusalem, Keter 1971–1972.

SINGER, Isidore (ed.): *The Jewish Encyclopedia*. New York, Funk and Wagnalls 1901–1906.

SVOBODA, Ludvík et al.: *Encyklopedie antiky*. Praha, Academia 1973.

OSTATNÍ ODBORNÁ (SEKUNDÁRNÍ) LITERATURA

BAER, Jicchak

1949: „*Sefer Josippon ha-’Ivri*“, in: *Sefer Benzion Dinaburg*, Jerusalem, s. 178–205.

BARON, Salo W.

1958: *Social and Religious History of the Jews*. Vol. 6. New York, Columbia University Press.

1964: *History and Jewish Historians. Essays and Addresses*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.

BEDDIE, James Stuart

1930: „*The Ancient Classics in the Mediaeval Libraries*“, in: *Speculum* 5, s. 3–20.

BEKKUM, Wout Jacob van

1995: „*Medieval Hebrew versions of the Alexander Romance*“, in: WELKENHUYSEN, Andreas – BRAET, Herman (ed.): *Mediaeval Antiquity*, Louvain, Leuven University Press.

BELL, Albert A.

1987: „*Josephus and Pseudo-Hegesippus*“, in: FELDMAN, Louis H. – HATA, Gohei (ed.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, s. 349–361.

BENTWICH, Norman

1914: *Josephus*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.

BLATT, Franz

1958: *Introduction*, in: *The Latin Josephus I. Introduction and Text. The Antiquities: Books I–V*, Acta Jutlandica XXX, Aarhus–Copenhagen, Universitetsforlaget i Aarhus Ejnar Munksgaard, s. 7–94.

BONFIL, Robert

1983: „Tra due mondi; prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei nell'Italia meridionale nell'Alto medioevo“, in: *Italia Judaica I. Atti del I Convegno internazionale*, Bari, maggio 1981, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, s. 135–158.

1997: „Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times“, in: *Jewish History* 11, č. 1, s. 7–40.

BOWMAN, Steven

1983: „A Tenth-Century Byzantine-Jewish Historian?: A Review of David Flusser's Studies on The Josippon and its Authors“, in: *Byzantine Studies/ Études Byzantines* 10, s. 133–136.

1985: *The Jews of Byzantium (1204–1453)*, Alabama, University of Alabama Press.

1987: „Josephus in Byzantium“, in: FELDMAN, Louis H. – HATA, Gohei (ed.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, s. 362–385.

1993: „Sefer Yosippon: History and Midrash“, in: FISHBANE, Michael (ed.): *The Midrashic Imagination*, New York, State University New York Press, s. 280–294.

1994: „Dates in Sepher Yosippon“, in: REEVES, John – KAMPEN, John: *Pursuing the text. Studies in Honour of Ben Zion Wacholder*, Sheffield, Sheffield University Press, s. 349–359.

1995: „Yosippon and Jewish Nationalism“, in: *Proceedings – American Academy for Jewish Research* 61, s. 23–51.

CARDONA, Giorgio R.

1966: „I nomi dei figli di Tōgarmāh secondo il Sēpher Yôsēphōn“, in: *Rivista degli studi orientali* 41, s. 17–28.

CASSUTO, Umberto

1918: „Una lettera ebraica del secolo X“, in: *Giornale della Società Asiatica Italiana* 29, s. 97–110.

1932: „Josippon“, in: *Encyclopaedia Judaica IX*, Berlin, Eschkol, s. 420–425.

COHEN, Gershon David:

1953: „Ma'ase Chana ve-šiv'a banejha be-sifrut ha-ivrit“, in: DAVIS, Moshe (ed.): *Mordecai M. Caplan Jubilee volume: On the Occasion of his Seventieth Birthday*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, s. 109–122.

1967: *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*, Philadelphia.

DE LANGE, Nicolas

1996: „The Hebrew Language in the European Diaspora“, in: ISAAC, B. – OPPENHEIMER, A. (eds.): *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Period*, Te'uda 12, s. 111–137.

DELITZSCH, Franz:

1836: *Zur Geschichteder jüdischen Poësie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bunes bis auf die neueste Zeit*, Leipzig, Verlag Karl Tauchnitz.

DEL MEDICO, Henri E.

1952: „Les Esséniens dans l'oeuvre de Flavius Josèphe“, in: *Byzantinoslavica* 13, ss. 1–45 a 189–226.

1955: „Le couronnement d'un empereur byzantin vu par un Juif de Constantinople“, in: *Byzantinoslavica* 16, s. 43–75.

1963: *Zahab parwayim. L'or fructifère dans la tradition juive*, in: *Vetus testamentum* 13, s. 158–186.

DREWS, Wolfram

2004: „Koordinaten eines historischen Bewußtseins in der mittelalterlichen jüdischen Historiographie. Das Beispiel des Ahimaaß von Oria“, in: HÖDL, Klaus (ed.): *Historisches Bewußtsein im jüdischen Kontext. Strategien – Aspekte – Diskurse*, Innsbruck, Studien Verlag, s. 13–28.

EISLER, Robert

1930: „*Flavius Josephus on Jesus Called the Christ*“, in: *Jewish Quarterly Review* 21, s. 1–60.

FELDMAN, Louis H.

1984: *Josephus and Modern Scholarship, 1938–1980*, Berlin, Walter de Gruyter.

1987: „*Introduction*“, in: FELDMAN, Louis H. – HATA, Gohei (ed.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, s. 23–67.

FLUSSER, David

1948: „*Zpráva o Slovanech v hebrejské kronice z X. století*“, in: *Český časopis historický* 48/49, s. 238–241.

1953: „*Mechaber Sefer Josippon, dmuto u-*tkufato**“, in: *Cijon* 18, s. 109–126.

1956: „*Ma'ase Alexandros le-*fi ktav jad Parma**“, in: *Tarbic* 26, č. 2, s. 165–184.

1959: „*Josephus Flavius: The Latin Josephus ... by Franz Blatt. I.: Introduction and ... Antiquities I–V*“ (recenze), in: *Kirjat sefer* 34, č. 4, s. 458–463.

1971: „*Josippon*“, in: *Encyclopaedia Judaica* 10, Jerusalem, Keter Publishing House, s. 296–298.

1974: „*Der lateinische Josephus und der hebräische Josippon*“, in: BETZ, Otto – HAACKER, Klaus – HENGEL, Martin: *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, der antiken Judentums und der Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, s. 122–132.

1978: *Sefer Josipon I.: Guf ha-sefer u-perušo*. Jerušalajim, Mosad Bialik.

1980: *Sefer Josipon II.: Mavo. Chilufej girsa'ot. Maftechot*. Jerušalajim, Mosad Bialik.

1987: „*Josippon, a Medieval Hebrew Version of Josephus*“, in: FELDMAN, Louis H. – HATA, Gohei (ed.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, Wayne State University Press, s. 356–397.

FRAENKEL, Siegmund

1896: „*Die Sprache des Josippon*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50, s. 418–422.

1899: *Divrej ha-jamim bajit seni (Notiz)*, in: *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 43, s. 523.

GASTER, Moses

1897: „*An Old Hebrew Romance of Alexander*“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society Of Great Britain and Ireland*, s. 485–498.

1899: *The Chronicles of Jerahmeel, or, The Hebrew Bible historiale. Being a collection of apocryphal and pseudo-epigraphical books dealing with the history of the world from the creation to the death of Judas Maccabeus*. London, Royal Asiatic Society.

GOLDENBERG, Esther

1972: „*Medieval Hebrew*“, in: *Encyclopaedia judaica*. Jerusalem, Keter, s. 1607–1642.

GRABBE, Lester L.

1987: „*Josephus and the Reconstruction of the Judean Restoration*“, in: *Journal of Biblical Literature* 106, č. 2, s. 231–246.

GRAETZ, Heinrich

1909: *Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jiddisch-spanischen Kultur (1027)*, Leipzig, Oskar Leiner Verlag.

GÜNZBURG, David

1895: „*Quelques mots sur le Yosippon*“, in: *Révue des études Juives* 31, s. 282–288.

HALKIN, Abraham S.

1963: „*The Medieval Jewish Attitude toward Hebrew*“, in: ALTMAN, Alexander (ed.): *Biblical and Other Studies*. Cambridge – Massachusetts – Harvard, s. 233–248.

HARRINGTON, Daniel J.

1974: *The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum preserved in the Chronicles of Jerahmeel*, University of Montana, Society of Biblical Literature.

HOENIG, Sidney B.

1964: „Dorshé Halakot in the Peshet Nahum Scrolls“, in: *Journal of Biblical Literature* 83, s. 119–138.

CHAZAN, Robert

1988: „Representation of Events in the Middle Ages“, in: Beiheft 27 (RAPOPORT, Ada: *Essays in Jewish Historiography. History and Theory*), s. 40–55.

KAISER, Otto

2006: *Odkaz Alexandrijských Židů. Úvod do deuterokanonických knih Starého zákona*, Praha, Vyšehrad.

KLAR, Benjamin

1974: „Acherit davar“, in: *Megilat Ahima'az. The Chronicle of Ahimaaz, with a Collection of Poems from Byzantine Southern Italy and Additions*, edited and annotated by Benjamin Klar, Jerusalem (reprint), s. 111–124.

KUTSCHER, Eduard Yechezkel

1982: *A History of the Hebrew Language* (edited by Raphael Kutscher), Leiden, J. E. Brill.
1972: „Mishnaic Hebrew“, in: *Encyclopaedia judaica*. Jerusalem, Keter, s. 1593–1607.

LÉVI, Israel

1894: „Le Yosippon et le roman d'Alexandre“, in: *Révue des études Juives* 28, s. 147–148.

LOEWENTHAL, Elena

1987: „Una cronaca ebraica: il Sefer Josippon, l'Italia meridionale e la storia romana“, in: *Associazione Italiana per lo studio del giudaismo: Atti del IV Congresso*, Roma, Carucci, s. 105–124.

MALTER, Henry

1921: *Saadja Gaon – His Life and Works*, The Jewish Publication Society, Philadelphia.

MANN, Jacob

1931: *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati, Hebrew Union College Press.

MARCUS, Ivan G.

1993: „History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture“, in: FISHBANE, Michael (ed.): *The Midrashic Imagination*, New York, State University New York Press, s. 255–279.

MEYER, Michael A.

1974: *Ideas of Jewish History* (Edited, with introduction and notes). New York, Behrman House.

MICHAEL, Reuven

1993: *Ha-chtiva ha-historit ha-jehudit*, Jerusalem, Mosad Bialik.

MOORE, Carey A.

1973: „On the origins of the LXX additions to the Book of Esther“, in: *Journal of Biblical Literature* 92, s. 382–393.

MUNK, Salomon

1850: „*Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn-Djana'h et sur quelques autres grammairiens hébreux du Xe et du XIe siècle*“, in: *Journal asiatique*, s. 5–50.

NEUBAUER, Adolf

1887: *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series Vol. I., Part IV.* Oxford, Clarendon Press.

1892: „*The Early Settlement of the Jews in Southern Italy*“, in: *Jewish Quarterly Review* 4, s. 606–625.

1899a: „*Pseudo-Josephus, Joseph ben Gorion*“, in: *Jewish Quarterly Review* 11, s. 355–364.

1899b: „*Yerahmeel ben Shelomoh*“, in: *Jewish Quarterly Review* 11, s. 364–386.

NEUMAN, Abraham A.

1950: „*Josippon: History and Pietism*“, in: LIEBERMAN, Saul (ed.): *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, s. 637–667.

1951: „*A Note on John the Baptist and Jesus in Josippon*“, in: *Hebrew Union College Annual* 23 (č. 2), s. 137–149.

1952: „*Josippon and the Apocrypha*“, in: *Jewish Quarterly Review* 43, s. 1–26.

NEUMAN, Yishai

2003: „*L'hébreu médiéval*“, in: *Tsafon* 45, s. 65–92.

NIKOLSKY, Ronit

2004: „*The Rechabites in Ma'aseh Alexandros and in Medieval Ben Sira*“, in: *Zutot – Perspectives of Jewish Cultures* 4, s. 35–41.

OLIVERIUS, Jaroslav

1995: *Svět klasické arabské literatury*, Brno, Atlantis.

POZNANSKI, Lucien

1997: „*De Flavius Josèphe au Yosipon*“, in: BENBASSA, Esther (ed.): *Transmissions et passages en monde juif*, Paris, Publisud, s. 153–162.

PUTÍK, Alexandr

1996: „*Notes on the Name GBLYM in Hasdai's Letter to the Khaqan of Khazaria*“, in: CHARVÁT, Petr – PROSECKÝ, Jiří (ed.): *Ibrahim ibn Ja'qub at-Turtushi: Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, s. 800–1300 AD. Proceedings of the International Colloquy 25–29 April 1994*, Praha, Orientální ústav AV ČR, s. 169–175.

RAVENNA, Alfredo

1962: „*I Maccabei nella letteratura Talmudica*“, in: *Rivista biblica* 10, s. 384–391.

REINER, Jacob

1967: „*The English Yosippon*“, in: *Jewish Quarterly Review* 58, s. 126–142.

1969: „*The Original Hebrew Yosippon in the Chronicle of Jerahmeel*“, in: *Jewish Quarterly Review* 60, s. 128–146.

SÁENZ-BADILLOS, Angel

1993: *A History of the Hebrew Language* (translated by John Elwolde), Cambridge, Cambridge University Press.

SELA, Shulamit

1992: „*The genealogy of Sefo ben Elifaz: The importance of a Genizah fragment for Josippon's history*“, in: BLAU, Joshua – REIF, Stefan C.: *Genizah Research After Ninety Years*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 138–143.

SCHEIBER, Alexander – MALACHI, Zvi

1975: „*Letter from Sicily to Hasdai ibn Shaprut*“, in: Proceedings – American Academy for Jewish Research 41/42, s. 207–218.

SCHLOESSINGER, Max

1904: „*Joseph ben Gorion (Josephus Gorionides)*“, in: *The Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnalls, s. 259–260.

SCHRAMM, Percy Ernst

1929: *Kaiser, Rom und Renovatio. I. Teil: Studien*, Berlin – Leipzig, B. G. Teubner.

1968: *Kaiser, Könige und Päpste (I.-II.)*, Stuttgart, Verlag Anton Hiersemann.

SCHWAB, Moïse

1912: „*Les manuscrits du Consistoire Israélite de Paris provenant de la geniza du Caire (Fin)*“, in: *Révue des Études Juives* 64, s. 118–127.

SIMON, Jean

1940: „*L'édition du Zēnā Ayhud (recenze)*“, in: *Orientalia* 9, s. 378–387.

STARR, Joshua

1939: *The Jews in the Byzantine Empire 641–1204*, Athens, Verlag der „Byzantinisch-neugriechisch Jahrbuch“.

STEINSCHNEIDER, Moritz

1893: *Hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, Gekrönte Preisschrift der Académie des Inscriptions.

1902: *Die Arabische Literatur der Juden*, Verlag von J. Kaufmann, Frankfurt am Main.

1903: *Algemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters*, in: *Jewish Quarterly Review* 15–17.

1905: *Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften*, Frankfurt am Main, Verlag von J. Kaufmann.

STEMBERGER, Günter

1977: *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München, Verlag C. H. Beck.

STRACK, Hermann L.

1921: *Einleitung in Talmud und Midraš*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck.

ŠEDINOVÁ, Jiřina

1973: *David Gans a jeho hebrejský spis Cemach David*, Praha (disertační práce).

1989: *Hebrejská lyrickopicá poezie v českých zemích v I. polovině 17. století*, Praha (kandidátská disertační práce).

THOMA, Clemens

1978: „*Ein mittelalterliches hebräisches Werk über die Geschichte des Judentums im Zeitalter des 2. Tempels*“ (recenze), in: *Freiburger Rundbrief* 30, s. 211–212.

TOAFF, Ariel

1964: „*La storia di Zephò e la guerra tra Angias e Turno nello Josephon*“, in: *Annuario di studi ebraici* 3, s. 41–46.

1965: „*Sorrento e Puzzuoli nella letteratura ebraica del medioevo*“, in: *Rivista degli studi orientali* 40, s. 313–317.

1969: „*La storia di Ester nella letteratura ebraica medievale*“, in: *Annuario di studi ebraici* 8, s. 25–45.

TŘEŠTÍK, Dušan

1997: *Počátky Přemyslovců*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny.

TRIEBER, Konrad

1895: „*Zur kritik des Gorionides*“, in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. Phil.–Hist. Klasse*, s. 381–409.

TUREK, Rudolf

1963: *Čechy na úsvitě dějin*, Praha, Orbis.

VOGELSTEIN, Hermann – RIEGER, Paul

1895: *Geschichte der Juden in Rom*, Bd. I., Berlin, Mayer & Müller.

WALLACH, Luitpold

1938: „*Quellenkritische Studien zum hebräischen Josippon I.: Josippon und Alexanderroman*“, in: *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 82, s. 190–198.

1947: „*Yosippon and the Alexandr Romance*“, in: *Jewish Quarterly Review* 37, s. 407–422.

WAXMAN, Meyer

1930: *A History of Jewish Literature. Vol. I: From the Close of the Canon to the end of the Twelfth Century*. New York, Bloch Publishing.

WELLHAUSEN, Julius

1897: „*Der Arabische Josippus*“, in: *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Philologisch-historische Klasse) 1896/97*, s. 3–50.

WERTHEIMER, Abraham Josef

1956: *Petach davar*, in: *Josipon le-Josef ben Gorion ha-Kohen. Korot Jisrael bi-tekufat bajit šeni u-milchemet ha-Jehudim im ha-Roma'im*, ed. Chajim HOMINER, Jerušalajim, Hoca'at Hominer.

WINTER, Jakob – WÜNSCHE, August

1896: *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und litterargeschichtlichen Einleitungen III*, Trier, Sigmund Mayer.

YERUSHALMI, Yosef Hayim

1982: *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle–London, University of Washington Press.

ZEITLIN, Solomon

1930: „*The Slavonic Josephus and Its Relation to Josippon and Hegesippus*“, in: *Jewish Quarterly Review* 20, s. 1–50.

1931: „*Josephus on Jesus*“, in: *Jewish Quarterly Review* 21, s. 377–417.

1950: *The First Book of Maccabees* (introduction and commentary by S. Zeitlin), New York, Harpers & Brothers.

1963: *Josippon*, in: *Jewish Quarterly Review* 53, s. 277–297.

1968: *The Slavonic Josephus and the Dead Sea Scrolls: an Exposé of Recent Fairy Tales*, in: *Jewish Quarterly Review* 58, s. 173–203.

ZELDES, Nadia

2006: „*The diffusion of Sefer Yosippon in Sicily and its role in the relations between Jews and Christians*“, in: *Materia Giudaica* 11, s. 169–177.

ZIMMELS, Hirsch J.:

1966: „*Aspects of Jewish Culture: Historiography*“, in: ROTH, Cecil – LEVINE, I. H. (ed.): *The World History of the Jewish People, Second Series, Medieval Period. Vol. II.: The Dark Ages: Jews in Christian Europe 711–1096*. New Brunswick, New Jersey, Jewish History Publications Ltd., s. 274–281.

ZIMMERMANN, Frank

1964: „*The story of the three guardsmen*“, in: *Jewish Quarterly Review* 54, s. 179–200.

ZUNZ, Leopold

1892: *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden*, Frankfurt am Main, Verlag von J. Kaufmann.

Resumé

Tato práce si klade za cíl shrnout dosavadní poznatky o době a kontextu vzniku významného historiografického díla středověku, takzvané knihy *Josipon*. Rozdělena je do tří hlavních částí: v první z nich se zabýváme kritickým srovnáním jednotlivých hypotéz o genezi díla, druhá část se týká interpretace tohoto textu z pohledu dějin židovské literatury a konečně třetí oddíl obsahuje komentovaný překlad tří úryvků, na němž jsou demonstrovány autorovy stylistické a literární postupy a způsob nakládání s předlohami.

V rámci první části jsme se zabývali nejprve problémem autorství díla a ukázali jsme, že kniha *Josipon* nebyla původně napsána jako pseudoepigrafní dílo, nýbrž že její tradiční připsání Josephu Flaviovi (zde mylně nazývanému „ben Gorion“ kvůli nesprávnému pochopení textu *Josiponovy* předlohy) je dílem pozdější tradice a že původní text naopak otevřeně na Flaviovy spisy odkazoval jako na svůj pramen. Nerozřešena však zůstává otázka doby a důvodu tohoto připsání, neboť již zprávy z 10. století hovoří o tomto díle jako o „knize Josefa ben Goriona“, což by mohlo být důkazem toho, že dílo jako celek vzniklo o několik generací dříve, než se obvykle soudí; avšak pravděpodobněji se jedná o zkrácené označení knihy považované za „překlad“ Josepova díla. Následně se zaměřujeme na popsání dějin tradice textu a textových verzí, a to zejména z hlediska vztahu mezi „krátkou“ a „dlouhou“ redakcí *Josipona*, dochování jeho textu v tzv. *Jerachmeelové kronice* a v arabském překladu a konečně pořadí rukopisných verzí knihy. Třetí kapitola je věnována problematice pramenné analýzy textu a diskusi je tu podroben jak problém užití originálního Josepova díla či jeho latinských překladů, tak i důležitá otázka pramenů doplňujících, zejména apokryfních textů, středověkých kronik a Talmudu, popřípadě i orálních tradic. Závěrečná kapitola tohoto oddílu se na základě výše zmíněných oblastí výzkumu pokouší zodpovědět na otázku, kdy byla kniha *Josipon* napsána. Zatímco předpoklad rané (pozdně-antické) datace je záhy vyloučen, také Flusserovo datování rokem 953 má vážné oponenty; dílo však v každém případě nemohlo vzniknout později než koncem 9. století.

V druhém oddíle, zaměřeném na postavení *Josipona* v kontextu středověké hebrejsky psané literatury, jsme se soustředili pouze na dva aspekty, a to na literární jazyk knihy *Josipon* a na jeho význam v rámci historiografické literatury vznikající v raném středověku. Kniha *Josipon* je jedním z prvních prozaických děl napsaných poměrně čistou biblickou hebrejštinou, byť se značnou příměsí pozdních vrstev jazyka. Není jisté, zda tento příklon k biblické hebrejštině máme chápat v souvislosti s návratem k tomuto jazyku v muslimských oblastech diaspory od 9. století; každopádně však biblický jazyk *Josipona* jakožto historiografické narativní prózy ovlivnil mnoho pokračovatelů. Jakožto historiografické dílo je kniha *Josipon* pozoruhodná svým takřka moderním vědeckým přístupem k pramenům, ve středověku nebývalým – reprodukuje totiž jejich obsah velmi věrně a současně je s odstupem interpretuje, takže v mnohém předjímá dokonce i závěry současné vědy. Jako „historický

midraš“ je tedy *Josipon* hodnocen částečně neprávem, byť jeho přínos pro poznání dějin Židů ve starověku je mizivý. Svým tématem i způsobem zpracování vybočuje kniha *Josipon* z ostatní historiografické produkce Židů ve středověku, zaměřené v sefardském prostředí většinou na učenecké dějiny a v oblasti aškenázské na martyrologické záznamy o perzekucích; snad je tedy vhodnější chápat toto dílo v kontextu dobového obratu zájmu k židovské literatuře doby druhého Chrámu (srv. překlady apokryfních děl vznikající v této době).

Práci uzavírá komentovaný český překlad tří ukázek z knihy *Josipon* (příběh Zerubabela a dvou pázat; smrt bratrů Aristobúla a Antigona; občanská válka v Jeruzalémě a Josefův nárek nad městem), na němž jsme se pokusili demonstrovat autorův způsob nakládání s různorodými prameny (apokryfy, Josephus, *Hegesippus*) a užití různých jazykových, stylistických a literárních prostředků.

Summary

The thesis aims to summarize our existing knowledge about the time of composition and the literary context of an important historiographical work of the Middle Ages – the so-called *Sefer Josippon*. The thesis is divided into three main parts: the first one is concerned with critical comparison of different conjectures regarding the origins of the book, the second attempts to interpret the book from the point of the history of Jewish literature of that period and the final part consists of a Czech translation of three short extracts of the book, that are chosen to demonstrate the stylistical and artistic techniques of the author and his way of handling with his literary sources.

The first part starts with defining the problem of the authorship of the book. We have shown that *Sefer Josippon* wasn't originally written as pseudo-epigraphical book, but it was traditionally ascribed to Josephus Flavius (called here „Joseph ben Gorion“, a mistake caused by misunderstanding of *Josippon's* sources) only later, while in the original text of this chronicle often quotes Josephus as its primary source of information. The question of the causes and time of this ascription has not been successfully solved, since already in the 10th century the book is referred to as „book of Joseph ben Gorion“. This might possibly point to the fact that the book was written earlier than it is generally agreed; but more probably we should interpret these reports as a short way of designation of this book, which was probably considered a „translation“ of Josephus' work. The following chapter describes the history of development of the text and of its different versions, focusing on the mutual relationship between the „shorter“ and the „longer“ edition, on the extant versions of *Sefer Josippon* in the *Chronicle of Yerahmeel* and in the Arabic translation and finally on the succession of the manuscript versions of the text. The third chapter is pursuing the question of the sources of *Sefer Josippon*, reporting the discussion that had been held about the use of original Greek works of Josephus Flavius or its Latin translations, as well as the other important question of the additional sources (the Apocrypha, the medieval chronicles, the Talmud and possibly also the oral traditions). The last chapter

of this part seeks to establish the approximate time where *Sefer Josippon* was written on the basis of previous analysis. While the presumption of early dating (laying the late antiquity as the original date of composition) is soon rejected, the Flusser's dating back to the year 953, although generally accepted, has serious oponents as well. We can be sure, however, that the work wasn't written later than in the end of 9th century.

The second part aimed to describe the role of *Sefer Josippon* in the context of Hebrew literature of the Middle Ages. Here, the focus is on two major aspects, on the literary language of the composition as well as on its importance as an early medieval historiographical text. The book of *Josippon* was one of the first prosaic compositions written in almost pure Biblical Hebrew, although we can find here many elements of later (rabbinic and medieval) Hebrew. We are not utterly sure whether this choice of Biblical Hebrew in *Sefer Josippon* was made in connection with the revival of Biblical Hebrew as a literary language in the Muslim part of the diaspora (since the end of 9th century), but in any case the language of this narrative had deeply influenced many later Jewish chroniclers. As a historiographical composition, the *Sefer Josippon* is also extraordinary by its almost „scientific“ approach to the sources, trying both to transmit their content accurately and to interpret independently their meaning. In this second case the author sometimes even anticipates the results of modern scholarship. The classification of the book as a „historical midrash“ is therefore quite unjust, although we must admit that its value as a historical source for the ancient history of the Jews is scanty. The book of *Josippon* is a very special historiographical text both by its subject matter and by its way of treating it, different from the genre of the „history of the scholars“ cultivated in Sepharadic diaspora, but also from the martyrologies of the Ashkenazic environment. Probably the best context in which we should see it is the contemporary growing interest in the literary production of Jews in the period of Second Commonwealth (see for example many translations of Apocryphal works into Hebrew in the early Middle Ages).

The thesis closes with a Czech translation of three extracts of *Sefer Josippon* (the story of Zerubabel and two pages; the death of Antigonus and his brother Aristobulus; the civil war in Jerusalem and the lament of Joseph over the city) accompanied by a commentary, by means of which we tried to demonstrate the way the author deals with different sources – the Apocrypha, Josephus, *Hegesippus* – and the various stylistic and literary techniques employed by him.

Příloha – text překládaných ukázek

1. PRÍBĚH ZERUBABELA A DVOU PÁŽAT (Jos. 6,1–155)

[ו. מעשה זרובבל]

1 ודניאל זקן מאד בא בימים, ויבא דניאל וישתחו למלך ויאמר לו: בי
 אדוני המלך, הנה נא זקנתי ואין בי כח לעמוד ולצאת ולבא כמשפט
 המלוכה וכניעוני פריצי עמך באיבתם כי בבור האריות הורידוני זה
 פעמים וימלטני אלהי אשר חסיתי בו, וגם את נפשי דמו לקחת להמיתני
 5 בקנאתם אשר קנאו לפסיליהם ואלהי חשכני משחיתותם ואת שלשת רעי
 הביאו אל כבשן האש להשרף, ובכל זאת חזקה יד אלהינו לעזרתנו. ועתה
 אדוני המלך תפול נא תחינתי לפניך לשלחני ללכת לביתי להרגיע ולעבוד
 את אלהי אבותיי כי זקנתי ואין בי כח לעצור עוד.
 ויען המלך את דניאל לאמר: ומי ישמע לך לדבר הזה לשלחך, ואתה איש
 10 אלהים אלהי השמים, ואם תעזבני, איך תיכון מלכותי בלכתך מעמי. אמנם
 ידעתי כי זקן אתה ואין בך כח לעמוד לצאת ולבא כמשפט השרים שרי
 המלוכה, אך אם תתן לי אדם כמוך איש מבני עמך חכם ונבון מלא רוח
 אלהים כמוך והיה עמי תחתיך כמשפטך, אז אשלחך לשלום לנוח ולהרגיע
 בביתך, אף כי נפשי יודעת כי אין כערךך בכל בני עמך.
 15 ויצא דניאל מלפני המלך לפנות ערב ויקם ויתפלל אל אלהי השמים לתת
 בלב המלך לשלחו ללכת לעבוד את אלהיו. וילן בלילה ההוא וישכם
 בבקר וילך אל עדת הגולה וימצא שם את זרובבל בן שאלתיאל בן יכניה
 מלך יהודה, ויקימהו דניאל מתוך הגולה ויחזק בידו ויוליכהו אל המלך
 ויניפהו לפניו. ו אז אמר דניאל: הנה לך איש תחתי כערכי והוא יהיה לך
 20 כמוני והוא מבני יהודה מן הפרתמים מזרע המלוכה מבני שאלתיאל בן
 יכניה מלך יהודה והוא איש חיל מלא חכמה ודעת ובו רוח אלהים ככל
 אשר בי, ולא גופל הוא ממני ולא נחסר, והיה לך לנאמן וליועץ כמוני. ו
 ואותי תשלח להרגיע במקומי. ו יאמן המלך לכל אשר סיפר לו דניאל
 וישלחו ללכת, וישתחו דניאל למלך, והמלך חיבק את דניאל וינשקהו,
 25 ויצו ויתן לו מתנה כיד המלך וישלחו וילך, והיה זרובבל למלך תחת
 דניאל. ו ויתן דניאל את כל אשר נתן לו המלך לנכשלי הגולה, ואחרי כן
 הלך למקומו אל שושן הבירה אשר בעילם המדינה, ויעבוד שם את יי עד
 יום מותו בקרב אחיו עדת הגולה אשר שם.
 וזרובבל איש חיל מצליח נבון וחכם מלא רוח חכמה, כי סמך דניאל את
 30 ידיו עליו, וימצא חן בעיני המלך ויאהבהו מאד לאהבת דניאל וישימהו
 לנגיד על כל השרים וראש על שני שרי הצבא שומרי ראש המלך.
 ויהי היום ויאספו כל השרים להתיצב לפני המלך כמשפטם, ויאמר אליהם
 המלך: הראיתם בכל הארץ כאיש הזה זרובבל איש נבון וחכם כרוח דניאל?
 ויענו ויאמרו: נכון דבר המלך. ו ויהי בעת הצהרים, עת אשר ישכב המלך
 35 אחרי אכלו, וישכב על מטתו וישן, ויתייצבו שני השרים שומרי ראשו
 כמשפטם לשמור זרובבל עמהם בראשם, ויעמדו סביבות המלך עד עת
 תעורתו, והמלך כבד בשנתו כי נשתכר בין, וילאו שלשת הבחורים לעמוד,
 ויאמר איש אל רעהו: הבו ונחידה לנו חידות דברי חכמה איש ואיש לפי
 ערמתו ונכתב את דברי חידותינו על מגילת ספר ונשימה את המכתב תחת
 40 מראשותי המלך עד שיקץ משנתו ויראה את המגילה ויבין בפשר דבריה,
 והיה האיש אשר יראו דבריו מחוכמים משני רעיו וחידתו מעורבת על
 חידות אחיו, יהיה למלך למשנה וגם במושב הכסא והמרכבה ואף לצאת
 ולבא לפני המלך כגודל המשנה וכל כלי שולחנו יהיו כלי זהב ורסן זהב
 ינתן על לחיי סוסו וגם כתר המשנה ינתן על ראשו ומתנת משנה יקח מאת

45 המלך ושאלתו לכל דבר יתן המלך וריע למלך יהיה, ויאמרו כולם: יהי כן, ויכרתו ברית ויקיימוהו כדת מדי ופרס אשר אין להמיר. ויביאו את קסת הסופר והמגילה ויפלו הגורל לשלשתם ויפול הגורל לאחד ויכתב על המגילה לאמר: אין כמלך חזק בארץ. והשיני כתב: אין כיון חזק בארץ. והשלישי הוא זרובבל כתב: אין כאשה חזק בארץ.

50 ויהי ככלותם לכתוב את חידות דבריהם וישימו את המגילה תחת מראשותי המלך. והמלך ער ועיניו עצומות והוא מקשיב את לחש דבריהם. ויהי בתתם את המגילה תחת הכסות של מראשותי המלך, ויקם המלך כמקיץ משנתו ויעבר את שתי ידיו על עיניו ויבקש מראשותיו וימצא את מגילת הספר אשר כתבו שלשת הבחורים ויפתח ויקראה ויעצר בה עד בא כל השרים והפחות והפרתמים ושרי המדינות ויקרא שלשת הבחורים האלה 55 ויאמר להם: קרבו לי איש ספרו והשמיעו פשר דברי חידותיכם, והנחכם משלשתכם אמלא לו את כל הכתוב במגילה לכבדו ולנשאו. ויקרב הראשון ויקרא את מכתבו ויאמר: ישמע נא המלך והשרים אל דבריי אשר אדבר: אין כמלך חזק בארץ. ויגש השיני ויאמר: אין כיון חזק בארץ. והשלישי הוא זרובבל אמר: אין כאשה חזק בארץ. ויען המלך והשרים: 60 שמענו דברי חידותיכם, אך ~~המלך~~ פשר דבריכם ונשמע.

ויען הראשון ויאמר: בי אדוני המלך ובי השרים הגיבורים, הלא ידעתם את כח המלך וחזקת ממשלתו על הארץ הים והאיים ועל כל הגוים והלשונות להמית ולהחיות; אם יצום להוציא צבא, יצאו חוצות כולם ולא יסובו פניהם כי יקדמו אל המות, ואם יצוום להפוך ערים, יהפכו, ואם 65 לחצוב הרים, יחצבו, ואם להרוס חומות, יהרוסו. ואם יחרשו ויזרעו ויקצרו את תבואת הארץ, והרימו את תרומת המלך טרם יאכלו מן התבואה, כי יראים הם מן המלך וכולם ירעדו מאימתו אשר הוא אדון וגיבור על כלם ואין מכולם מפר דברו ומצותו. על כן יאמנו דבריי כי 70 אין כמלך חזק בארץ. ויתמהו כל הנצבים על הדבר הזה.

ויען השיני ויאמר: בי אדוני המלך ובי האנשים המחוכמים, אמנם כולכם ידעתם את חזקת המלך ועזו גבורתו אשר הוא רודה ומושל בארץ ואימתו ופחדו על כל בני אדם כאשר שמעתם באזניכם, ואף היין חזק מן המלך, כי כל גבורת המלך אמת הוא, וכאשר ישתה, היין ימשול בו ויטה לבו 75 אל דברים אחרים לרנן ולזמר ולרקד ואף להסתכל, כי נהפך לבו ליין, להרחיק קרובים ולקרב רחוקים, להמית אוהבים ולכבד זרים, לבלתי שאת פני אב ואם וגם אח שאר בשרו. הלא ידעתם כי חזקת היין כן הוא, אם ישתנו איש בל למד ספר, רננות יהגה, ואיש מחריש יריע וסוד נסתר יגלה ומעשה סתום ינציא חוץ. ואנשי עצבתן ישמח היין, ואבילים ודאיבי 80 נפש ואנשי תמותה, אם ישתוהו, ישישו ויגילו בו ואנשי דאגה יזמרו, ומעוני כבל לקוחי מות, אם ישתו יין, ישחקו, וחרב על רעיהו יבריק שיכור ולאנשי בושתי יעיז פנים, והיה כצאת היין מקרבם, ישכחו כל אשר עשו ולא עוד יבינו ויזכרו כי עבר היין מהם ויאמרו: לא עשינו מאומה. ומי לא יאמין כי היין חזק מן המלך בעת ימשול בו, כי את רגלי האדם ~~עקל~~ 85 מלכת ועיניו ראות אשר לא נכון ופיהו יהגה שיח בל למד. הלא לכם לדעת כי חזק היין מן המלך אשר ככה הוא עושה. ויתמהו האנשים השומעים מאד.

ויקרא המלך אל זרובבל, הוא השלישי, ויאמר: ספרה נא לי גם אתה פשר חידתך כאשר ספרו ריעיך. ויען: אספר. ויאמר: הקשיבה והאזינה דבריי המלך וגם השרים הפרתמים והפחות וכל העם הנצבים, אמנם חזק וגדול 90 המלך מכל והיין מחליש את המלך בחזקתו עת משלו בו ואין לחזק

בחזקת המלך וגם בחזקת היין, אבל האשה חזקה מן היין ומן המלך ומכל
 נטעי הכרמים אשר יצא מהם היין. ו ואיך לא תחזק האשה מן המלך והיא
 ילדה את המלך ותניקהו ותאמנהו בחיקה ותגדלהו ותכלכלהו ותלבישהו
 95 ותרחץ צואתו מעליו ותייסרהו ותמשול בו כאם בבן בטנה ומחיתתה
 נופלת עליו ויחרד לקול גערתה, כי פעם תכנו ופעם תגער בו, ואם תטה
 עליו השבט, יברח מפניה לנוס חוצה כי ירא מפניה. ו עד אשר יגדל הנער
 להיות בחור, את מוראה לא ישכח ואת כבודה לא ימיר ואת פניה ישא בכל
 עת כבן להורתו. אחרי כן, אם ישא עיניו וראה אשה יפת תואר, יתאוה
 100 ליופי מראיה לשחוק בה, כי תדבק נפשו בה, ויסה לבו אליה ולא ימיר
 אהבתה בכל הון, ואף אמו הורתו ואביו מולידו יעזוב ויבגוד במ לאהבת
 יופי האשה ותוארה. ו ורבים נפתו לאהבת האשה ורבים נסכלו ונשגעו
 למעניה כי ישגו בה, ורבים נהרגו בגלליה וירדו בגאונה שאולה, ורבים
 חכמים נלכדו ברשתה ונבונים נוקשו במכמרתה, חרב שטנה בין אחים
 105 תעיר ואוהבים הפרידה ויבגדו איש באחיו. ו הלא לכם לדעת ולהבין, אם
 תעבור אשה יפת מראה נכח איש והוא נושא כל כלי חמדה, הלא עיניו
 צופות אליה אל מראה יופיה כי לבבו נוטה אליה, אף כי תען דבר שיח
 מפיה, כל אשר בידו יעזוב ופיהו פתוח ומביט אליה, כי הטתו למשוך
 לבו אליה. ו ומי לא יאמין לי על זאת ויודה על האמת בחזקת הנשים.
 110 ספרו נא והגידו למי תעמלו ולמי תיגעו, למי תגזלו ולמי תאגרו הון רב,
 הלא לנשים ואף להנה לקנות כל כלי חמדה, זהב וכסף ועדיי עדיים וכל
 כלי יקר, משבצות זהב ומור ואהלות וכל מיני בשמים ושמן מרקחת וקטרת
 נועם, הלא לאשה תכינו כל אלה, ואם יפרוץ אדם פרץ והלך אל מקום
 מארב הדרכים, במדברות או בהרים או ביערים או בימים, ונלחם ורצח
 115 ושלל וחמס ובזז וחסף ושפך דמים לפי בצעו, למי יביא את הבז? הלא
 לאשה יביאו. הלא ראיתי אנכי את המלך יושב על כסאו ונזר תפארתו
 נתן על ראשו ואפומינייא בת אבשיאוש המקדוני פילגשו יושבת נגדו
 ותשלח ידה ותסר את נזר המלך מעל ראשו ותשימהו על ראשה, והמלך
 שוחק למולה, וכאשר כעסה, אץ המלך לנהלה ולשככה למען הסר כעסה. ו
 120 ומי לא יאמין לדבריי כי האשה חזקה מכל, כי את כח שמשון היא הכשילה
 ואת דוד היא הסיתה ואת שלמה היא הטתו ותפתהו. ורבים לכרדיה ואין
 מספר להרוגיה כי עצמו ורבו חלליה. ואף זאת לכם לדעת וללמוד, כי
 ימשול איש אחד למלוך על כל הארץ ולא יספרו יושביה מרוב-וכולם
 יחרדו וירעדו ויחילו מאימתו כי הוא מושל בכולם — ועל כל אשה ניתן
 125 שר ומלך למשול בה ואליו ניתנה תשוקתה, ולא יכול לכבשנה למשול
 בה. ו וגם אדם אבי כל יושבי הארץ אשתו הטתו לעבור את פי יי אלהיו
 ותסגירהו למות עם כל צאצאיו אחריו, וגם בימי נח מלאכי מרום נפתו
 ויקחו להם נשים. ו ומי לא יאמין לדבר הזה, כי מתחילת העולם ועד
 אחריתו לא נעדר הדבר הזה מלדעת כי אמת אדבר. ו ועתה אודיע למלך
 130 ולכל השומעים כי הבל המלך המושל בארץ והבל היין המושל במלך והבל
 האשה ועוולתה המושלת בשלשתם, והאמת מושלת בכל אשר בשמים
 ובארץ, בימים ובתהומות תחזק האמת נגד אלהים ואדם, כי במכח האמת
 לא יכון השקר, כי על האמת נכונו השמים והארץ ואמת יי אלהינו
 לעולם ועד. ו ויענו כל העם הנצבים על המלך ויאמרו: אמת.
 135 אז אמר המלך אל זרובבל: גשה נא אלי! ויגש, וישלח המלך את ידיו
 ויקרבהו אליו ויחבקהו וינשקהו נגד כל העם הנצבים, ויאמר: ברוך יי
 אלהי זרובבל אשר נתן בו רוח אמת כי הוא אלהים אמת ויכון כסאו על
 האמת כי אין כאמיתו ויתר הכל הבל. ו ויענו כל השרים והסגנים

והפרתמים וכל העם לאמר: אמנם כי גדולה האמת מכל ואין העולם יכול
להתייצב למולה, כי היא מושלת בשמים ובארץ והכל נכון עליה, ואמת
הוא אלהי זרובבל אשר נתן בפיו רוח אמת לשבח ולהלל את האמת נגד
אלהים ואדם.

ויצו המלך למלאות חוק הכבוד אשר נמצא כתוב על מגילת הספר, וימלא
כל זה לזרובבל, כי מצא חן בעיני המלך והשרים משני ריעיו. ויאמר המלך
אל זרובבל: שאל לך ככל אשר איותה נפשך על כל הכתוב במגילה ואעשה
לך, עד חצי המלכות, ואתן לך. ויען זרובבל אל המלך: יזכר נא אדוני
המלך את הנדר אשר נדרת אתה וכורש המלך לאלהי השמים לבנות את
ביתו ולהשיב את כלי מקדשו אל מקומם ואת גלות עם־אלהי השמים
לשלוח לעבדו בבית מקדשו אשר נקרא שמו עליו למען יתפללו אל האל
הגדול אלהי השמים בעד המלך ומלכותו כי אין לאחר הנדר הנדור
לאלהי השמים.

ויצו המלך וימהרו סופרי המלך לכתוב ככל אשר שאל זרובבל מאת
המלך לבנות את חורבות ירושלים. וישלח המלך דריוש אל כורש מלך
פרס להיות ידו עמו בדבר הזה לשלם את נדרם לכתן את בית יי אשר
בירושלים.

2. SMRT BRATRŮ ARISTOBŮLA A ANTIGONA (Jos. 31.1–92)

[לא. ימי אריסתובולוס הראשון]

1 וימלך אריסתובולוס בנו תחתיו, וזה הוא הנקרא מלך גדול וזה אשר
הרחיב את גבול ישראל מאד, הוא אשר נלחם על צור ועל צידון ושפך
נפשות לאין מספר וימל את בשר עורלתם ויכניעם תחת יד יהודה עד
בוא פומפיוס שר צבא רומא, הוא אריסתובולוס אשר חילל את הכהונה
5 ויסיריה וישם כתר מלכות גדול בראשו.

ויהי בשבתו על כסא מלכותו ויתעורר לאכזריות ויאסור את אמו ואת
אחיו בנחשתים כי היה מקנא את אמו ואת אחיו על דבר המלכות. ו
ויאהב את אנטיגונוס אחיו הקטן וילבש אותו ארגמן ויכבדהו בכבוד גדול
בכבוד המלך וישלח אותו למלחמה עם כל צבא גיבוריו להלחם על הגוי
10 אשר פשע למלך אריסתובולוס. וילך אנטיגונוס וילחם מלחמות המלך
באשר שלחו המלך אחיו, ויך אנטיגונוס את כל המורדים אשר הרימו
ידם במלך וסילה פגרים רבים ושפך נפשות לאין מספר, וישב ויבא
ירושלים בגבורה.

והמלך אריסתובולוס חלה את חוליו ויכבד עליו החולי מאד, וישמע
15 אנטיגונוס בדרך אשר חלה המלך אחיו, ויהי כאשר בא הבחור העירה
לא הלך אל בית המלך וילך אל היכל יי להתפלל על ישועת אחיו כי
קצרה נפשו בעמל אחיו.

ויהי היום ההוא חג הסוכות אשר הוא חוק ליהודים לקבל בכבוד ולהלל
את יי בארבעת מיני עצים. ושם היה המן רב מהמון ישראל, ויעבור
20 אנטיגונוס עם גדודיו בחצר ההיכל בתוך ההמן והוא חגור כלי קרב
ומלובש שריון אשר לכסף מרוקמת בזהב והיה הבחור יפה תואר מאד
ויפה מראה ויתמהו כל העם על מראהו ועל יופיו.

ושם היה איש אחד ושמו יהודה מן החשובים אשר לחסידים, וישא עיניו
וירא והנה אנטיגונוס עובר בחצר ההיכל, ויאמר יהודה לתלמידיו: מי
יתן מותי היום טרם אשר אראה מות הבחור הזה אנטיגונוס, אולי אמותה
25 אני ולא אראה במיתתו, כי כן אני רואה כי היום יומת אנטיגונוס במקום
אשר נקרא מגדל סתרתון. ויאמרו לו תלמידיו: רבינו כזבים בפיך
עתה, כי מגדל סתרתון אשר דיברת היא רחוקה מירושלם דרך שש מאות
ריס, והנה כבר חצי היום ואיך יהיה דבר זה אשר דיברת? ויען ויאמר
30 להם: בניי מי יתן והיה כזבים בפי על זה הדבר! והי כדברו כן ויפול
לארץ וידום והנה ישן כעייף ויגע מרוב דאגה אשר בליבו.

ויהי אחרי כן וילכו בני בליעל ויגידו למלך לאמר: הנה אנטיגונוס אחיך
בא להורגך והוא עומד בחצר ההיכל חגור כלי קרב ולבוש עדיי מלחמה
והוא ערוך עם גודויו ליפול עליך פתאום לאסוף אותך ואת כל ביתך. ו
35 ויחרד המלך וישם שומרים בשערים וברחובות ובכל המצרים אשר ילכו
אל בית המלך. ויצו לשומרים לאמר: כל אשר מלאו ליבו לבוא אלי
והוא חגור כלי קרב אל תשאלוהו ואל תענו אותו דבר, כי אם שלפו
חרבכם והרגוהו כרגע, ויתר העם אשר אין להם כלי מלחמה אל תהרגו
אבל מנעו את העם מלבוא אלי, תחת אשר אני חולה, וזלתי אנטיגונוס
40 אחי; הוא לבדו יבא אלי ואשאלהו ואחקרהו על השמיעה אשר שמעתי,
אם אמת ואם שקר. כה ציוה המלך לשומרים בעת ההיא, והיו השומרים
כולם גיבורים מלומדי מלחמה.

ויהי אחרי כן וישלח המלך לקרוא לאנטיגונוס אחיו לאמר: השלך השריון
מעליך והסר כלי מלחמתך מחלציך ומהר אלי ואל תעמוד! והמלכה
45 אשת אריסטובולוס היא ויועצי הרשע אשר לה הפכו את שליחות
המלך לאכזריות, ותקרא את שליח המלך ותאמר לו: בלכתך אל
אנטיגונוס כה תדבר אליו לאמר: שמע אחיך כי לבשת עדיי מלחמה
וחגרת כלי קרב ויתאו המלך לראות את עדיי המלחמה אשר עליך
ויצו אשר תבוא אליו חגור כלי קרב ומלוּבש עדיי מלחמה. וילך השליח
50 וידבר לאנטיגונוס ככל אשר ציוותה עליו המלכה אשת אריסטובולוס.
ויאמן הבחור וילך בטח כי בטח באהבת אחיו המלך. ויהי בלכתו בדרכי
המצרים למהר אל אחיו המלך והוא לבוש עדיי מלחמה וחגור כלי קרב,
והנה בדרך המצרים מגדל אחד ושמו סתרתון כשם העיר אשר היא
רחוקה מירושלם שש מאות ריס, וגם המגדל ההוא אשר בירושלם כן היו
55 קוראין אותו מגדל סתרתון והוא דבוק אל היכל המלך. ויעבור
אנטיגונוס במקום ההוא בטח, וידלגו עליו שומרי המלך בחרבותם
שלופות ויכוהו וישפכו את דמי הבחור הנקי אשר לא חטא ולא פשע,
ויהרגו נקי וצדיק במקום ההוא כאשר דיבר החכם יהודה מן החשובים
אשר לחסידים.

ויהי אחרי כן ויוגד לאריסטובולוס כי נהרג אחיו, ויכמרו רחמיו על אחיו
60 ויבך ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאד ויך את חזויה בשני אגרופיו וישמט
את עצמו לארץ ותשבר הריאה אשר בקרבו ויפתחו מקורי הדם אשר
בחזויה ויאל המלך להקיא דם בפיו. ויהי בהקיא דם מיום ליום על
אגן הזהב, ויתן לנער את האגן לישא את הדם לרופאים אשר למלך. וישא
65 הנער את הכלי ויעבור במקום אשר נהרג בו אנטיגונוס אחי המלך, והנה
70 עוד בוהרות דמיו נשפכות על רצפת השיש וכל אבני הרצפה צבועות
מדמי אנטיגונוס, וידחפו רגלי הנער וידיתוהו ויהפוך את האגן וישפוך דם
המלך על דם אחיו הנהרג, ויתערב דם המלך בדם אנטיגונוס אחיו. ו
ויצעקו גודדי המלך ויריבו לנער ויאמרו: רשע מה זאת עשית לשפוך

דמי המלך על דם אחיו הנהרג? ויען הנער ויאמר: לא מרצוני עשיתי
75 זאת, כי נדחפתי בשיש, על כן נתהפכה בידי את האגן ונשפך הדם
כאשר ראיתם.

וישמע אריסתובולוס את קול צעקת העם, וישאל ויאמר: מה קול צעקת
הגדודים האלה ומה קול תוכחות ומריבות אשר אני שומע? ויחרישו
גדודיו וסריסיו העומדים לפניו ולא ענו אותו דבר. וכאשר הם מחרישים,
80 המלך נפל ביותר בהירהור על הדבר, וישאל עוד המלך בחוזק כחוק
המלכים ויאמר: הגידו לי את קול צעקת העם, ואם לא תגידו, מות
תמותו. ויענו ויאמרו למלך את אשר נעשה אשר שופך הדם על דם
אחיו.

ויאנח המלך ויצעק ויאמר: ברוך שופט צדק ודיין אמת וברוך נוקם
85 דם נקי אשר נשפך דם הרשע על דם הצדיק הנהרג. ויאמר המלך אל
גופו: עד מתי יגמ הרשע תעצור הנפש ולא תתנה לצאת וללכת אל
נפשות עמי? כי אם תשליך את דמי ותשפוך אותו חוצה לזבח אותו
ולתיתנהו ללחוד השדים אשר עם השטן, כי הם דחוני ודחפתי במעשה
הזה לעשות כדברים האלה ולהרוג את אחי. ויהי כדברו כדברים האלה
ושילם נפשו וימת ויאסף אל עמיה והימים אשר מלך שנה אחת תמימה,
ויבכו אותו כל יהודה מאד, כי אהבו אותו היהודים כי היה רחב ידיים
ואיש נצח, כי נצח גוי גדול הנקרא איטוריאוס וימל את בשר עורלתם
ויכניעם תחת עול יהודה. ויקראוהו יותים אריסתובולוס פילאיליני, הוא
90 אהוב ליוונים. ויתר דבריו וגבורותיו הלא הם כתובים על ספר יוסף
בן גוריון ועל ספר מלכי רומי ועל ספר סתרבון הכפתורי ועל ספר
תימגיניס איש ירושלמי.

3. OBČANSKÁ VÁLKA V JERUZALÉMĚ A JOSEFŮV NÁŘEK NAD MĚSTEM (Jos. 72,1–73,78)

[ע.ב. המלחמות בין הפריצים]

1 בשנת אחת למלכות בספסינוס אשר הומלך על מלכות רומנים עצמו
המלחמות בקרב ירושלם לבין יושביה, מלחמות קשות ונמרצות באכזריות
איש ברעהו לאין מנוחה ושקט וגם לא שקטה להם המלחמה כל ימי החורף
כדרך כל הארץ כי בקיץ ובחורף עמדו מלחמותם לשמעון וליחזקאל,
5 והשלישי היה אלעזר. ויתחברו לאלעזר יהודה וחזקיהו וחזקיהו
מבחורי השועים והגיבורים אשר היו בירושלם ויתפשו את ההיכל ואת
כל אשר סביבותיו בחצרותיו מסביב וישמו מגדודיהם אורבים שומרים
על פאת ההיכל. ויחזקאל אסף אליו המון רב מאד ויתאמץ להעזר עם כל
גדודיו והיה מקומו במעמקי שפלת העיר על כן יבואו ממרום העיר חיצו
10 הירורים ואבני הקלע להשחית באנשי יחזקאל. וגם שמעון אחז לו מקום
במרום העיר וכל חילו בתחתית הגובה אשר אחז לו. ותהי המלחמה
שלישייה בתוך העיר לאין שלום ואין שקט ואין מנוח בכל העיר כי
בכל עת היתה המלחמה יומם ולילה איש באחיו והיו הנופלים במלחמה
רבים לאין מספר כי אין פוקד לספור את רוב המון החללים. ויהי הדם

15 הולך בחוצות ושוטף בהיכל כשטף הגשם עד אשר כסה את מפתן שער ההיכל. ופגרי החללים נופלים אלה על אלה כי יחננו בתווד ושמעון בגובה מרום העיר וילחץ שמעון את יחננו על ידי אלעזר, ויהי יחננו בתווד בין שמעון ובין אלעזר.

והמלחמה לשלשתם הלוך והשחת עד מאד כי העם אשר היו ברום העיר 20 מקלעים באבני הקלע אל העם אשר בשפלת העיר, ואשר היו בשפלת העיר, כאשר יקלעו גם הם באבני הקלע אל-העם אשר ברום העיר, ישובו אבניהם אליהם ויוסיפו להשחית בהם. ויקהלו אל ההיכל עם רב ועצום מן הכהנים והיהודים מתנדבים למנוע המלחמה מן ההיכל ובהם הרבו אנשי המלחמה להכות והיו הכהנים בהעלותם את זבחי עולותיהם 25 נהרגים על זבחיהם ונופלים פגרי הכהנים על פגרי הבהמה אשר היו מקריבים לזבוח וגם מיתר העם הנקהלים אל ההיכל נופלים בחרב. וותהי נבלת האדם בתוך היכל יי מושלכת למרמס לאין מספר כי נבלת הכהן נופלת על עולתו וידו מחזקת בעולתו ונבלת הזר נופלת על נבלת הכהן ונבלת הטמא על נבלת הטהור ונבלת הרשע על נבלת הצדיק 30 ונבלת הרוצח על נבלת החסיד. ויתערבו דמיהם יחד בתוך היכל יי עד אשר שטף הדם בהיכל מפה לפה ויתערב דם הנקלה בדם הנכבד ודם הנואף בדם הקדושים ויתערב הדם לטוב ולרע, לטהור ולטמא ויהי הדם בתוך היכל יי כאגם מים. ו אף לא הדם לבדו רק חלב נבלת האדם ומעי האדם וקרבי החללים המדוקרים אשר נפלו בהיכל יי.

35 ויהי כקראות אנשי המלחמה איש את רעהו להלחם לאמר גשה נא אלי ונלחמה ולא יוכל איש לעבור אל רעהו מרוב החללים והדם והחלב אשר נמס על אבני רצפת ההיכל כי לא היה קרקע ההיכל כפני הארץ אשר אם ישפך שם דם, יתבלע בעפר; לא כן היה קרקע ההיכל כי היה רצוף באבני השיש, על כן עמד הדם על פני קרקע ההיכל וגם חלב בני האדם 40 נמס על פני השיש. והיה כגשת הגבור אל רעהו למלחמה ונדחה רגלו בחלב החללים ובדם הפגרים בהיכל ונפל, ובא רעהו לדוקרו, אז נפל גם הוא שמה. והירא את המלחמה תכלה אליו הרעה עד נפלו בחרב והמתאמץ להקשות לבו, הוא יחזיק מעמד ורך הלבב לא נחמל ותכבד המלחמה מאד. ויהי כאשר ילאו אנשי המלחמה ויבקשו לנוח, אין 45 מנוח ואין שקט. ואלעזר ושמעון יוכלו לנוח ויחננו לא יוכל לנוח כי אלעזר מצד לינחננו האחת ושמעון מצידו השנית על כן לא היה ליוחננו מנוח כי היה בתווד. ויהי כשודך שמעון ואנשיו מעל יוחננו, יתגרו בו אנשי אלעזר כי אלעזר לא היה לו יום אחד מנוחה כי יומם ולילה נלחם ביוחננו כי בהמצא החצים עם אנשי אלעזר, יורו נוכח יוחננו וככלות החצים 50 ירוצו אליהם בחרבות באכזריות, אז ירבו חלליהם לנפול, וכאשר ייעפו לרוץ בחרב, ישליכו האש אלה על אלה ויהיו שרופי האש הנשרפים בבתים רבים לאין מספר. וילך קול שאון העיר מן המלחמה והבתים נופלים מן השריפה מלאים בר ותירוש ויצהר וכל מחייה. וירבו ארבעת מיני מכות האלה להתנגח בקרב העיר דם ושריפה ומפולת ורעב בכל העיר ירושלם כי אין מקום מנוח ואין מנוסה ואין עזרה כי בכל מקום 55 יללה ונהי וצעקה ובכי, צעקת נשים, נהמת מדוקרים וילל זקנים, בכי נערים ועוללים וצרות חיים עד אשר אמרו הכל: אשרי כל אשר מת מלפנים ואוי לנשאר חי כהיום הזה לראות ברעה הזאת.

[עג קינת יוסף על ירושלים]

1 ויקוננו יוסף את הקינה הזאת ויאמר: איכה נשחתה עיר עמך אשר היתה מאושרה מכל המדינות ואיך נלחמו ידיך להשחיתך בעמך ובך, אשר היית מאז נוצחת אויבייך בלא כלי מלחמה כי אילי הקודש היו לוחמים

בעדך את מלחמותיך וגם גלי הים נלחמו ברודפיך וגם הארץ בלעה
5 את עוכרייך להכחיד את כל הקמים עלייך וגם רעמי שמים היו משחיתים
את צרייך וכוכבי השמים ממסילותם נלחמו באויביך.
עורה נא משה וראה את עמך ואת עדר צאנך אשר הפקיד יי אלהיך
עליהם לרעותם ביושר אמונתך, הקיצה וראה איך נהפכו ידם להשחית
נפשם, הבט נא בעם יי אשר הרימותה את מטך ותך את הים ויהיו מימיו
10 לפניהם לחרבה ויעברו בתוכו ביבשה ואשר שאלת בתחינתך ברעבונם
להטריפם לחם מן השמים, ובעת צמאם בהתעטף נפשם הוצאת להם מים
מצור החלמיש. ו עורה נא אהרון קדוש יי אשר עמדת כגיבור לפני העם
הזה ותפגע במשחית לבלתי תתו ליקרב אל החיים וישב אל חלליו ואל
החיים אשר בעמך לא קרב. ו הקיצה נא יהושע אשר הממתה מרום
15 גובהי חומות יריחו בקול תרועתך ובקול שופרות כהני יי וראה את העם
אשר הורשת מלפניו גוים רבים ומלכים עצומים ועתה אלה את אלה הם
משחיתים. ו ואתה דוד מה לך נרדם, העירה והקיצה ברוב נבליך וכינורייך
לשורר בזמירות הקודש ודרוש נא את דברי נעימותיך אשר שבתו מפי
העם הזה מרוב רעתם וראה את שריהם אשר נהפכו להם למשחיתים ולא
20 כמוך דוד אשר נתתה נפשך תחת נפשם ותאמר: תהי נא ידך בי ובבית אבי
ואל תשחת בעם הזה. ו עורה נא אלישע אשר משכתה בתפילתך חיל
מחנה ארם ותביאהו אל עיר מבצר ותמשול בו בלא חרב ומלחמה ותכם
בסנוריים ותחשיך אור עיניהם ותהפוך איבתם לאהבה ואשר נלחמתה
בתפילתך ותשמיע אל מחנה ארם קול סוס רוכב ופרשים וינוסו ארם
25 וגדודיהם מפני תפילתך אשר שפכת בעד עמך. ו ועתה רועי ישראל
איה תפילתכם ותחינתכם אשר שפכתם בעד העם הזה להשיב מעליו
חרון וועם.

איך נהפכת, מעון הקודש ומקדש קודש הקדשים ותהי למשטח חללים
וחלליך גפלו בך. ו ואת ירושלם עיר יי נהפכת לנכריה כעיר אשר לא
30 היה בה יי וגם היכל קדשו לא היה בתוכה ויהפך היכל הקודש להיות
מעון רוצחים ונוה פריצים. וכל הנמלטים אליו נהרגים בתוכו עד אשר
נהרגו בתוכו ענני ויהושע שרי הכהנים, הם היו שרי קודש ונכבדים
בעם יי ולאומים פניהם יחלו ויפלו פגריהם בתוכלי ויהיו מאכל לעוף
השמים ולכלבים ואין קובר כי לא נפלו ברוע מעשיהם רק על אשר
35 הוכיחו את בנייך על כן נפלו בקרבך. ו וידייך היו בך להביא עליך את
כל הרעות האלה אשר נהרגו בתוככי כהני יי ותביאו ולפני היכליכי
נשחט זכריה וישכב בלא קבר ולא כסתה הארץ את דמו ודם ענני ויהושע
עד אשר נשפכו לנקמתם דמים רבים כשטף המים מדמי בחוריך
וגיבוריך.

40 איך נהפכה בינתם ותסוב אחור ויהיו כפסלי מסכה אשר לא יראו ולא
ישמעו ולא יבינו. ו כי כל החיה וכל צאצאי הארץ נלחמים בלוחמיהם
הקמים עליהם למען המלט מחרב אויביהם ובנייך נהפכו לנפול איש
בחרב אחיו.

איה גאון עוזך ירושלם אשר לא הטית שכמך לעול הגוים ותגדעי את
עול מצרים ומדין ופלישתים וארם ואשור וכשדים ופרס ומדי. ו איה
45 גבורת המקווים בני חשמוניי אשר גברו חיל בעם מתי מספר וישמידו
את גיבורי בבל ויאבדו חיל פרס ויהרגו את דימיטריאוס ואת אנטיוכוס
וימלאו את הארץ מפגרי חללים כי בחרו מות מחיים ולא לשמוע לחטאים
וימסרו את נפשם למות לא בעבור בניהם ובנותיהם ולא על כלי חמדתם
50 כי אם על מקדש יי לבלתי הטמא בשיקוציהם. ו איה מטה האלהים מטה
הקודש אשר הפריח ביום שמחתך ועתה חרבו פרזי המטה כי חרבה

