

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**HABILITAČNÍ PRÁCE**

**DÍLO R. JEHUDY LEVY BEN BECAL'ELA  
JAKO HOMILETICKÁ SYNTÉZA AGADY, NÁBOŽENSKÉ FILOZOFIE  
A KABALY**

**THE OEUVRE OF R. JUDAH LOEW BEN BEŞAL'EL  
AS A HOMILETIC SYNTHESIS OF AGGADAH, RELIGIOUS PHILOSOPHY AND  
KABBALAH**

**MGR. DAVID BIERNOT, THD**

**PRAHA 2019**

Prohlašuji, že jsem předloženou habilitační práci pod titulem „*Dílo r. Jehudy Levy ben Becal'ela jako homiletická syntéza agady, náboženské filozofie a kabaly*“ vypracoval samostatně. Prohlašuji rovněž, že všechny použité prameny jsou v této práci řádně citovány a že tato práce nebyla předložena na jiné instituci k získání stejného nebo jiného titulu.

## **ANOTACE**

Tato práce se zabývá syntetickým charakterem díla r. Jehudy Levy ben Becalela (cca. 1525-1609), pražského Maharala, které homileticky spojuje prvky rabínské agady s náboženskou filozofií a kabalou. Práce interpretuje tuto syntézu tak, jak se projevuje v konkrétních teologických východiscích Maharalovy náboženské filozofie. Ty současně posuzuje na pozadí nábožensko-filozofického diskurzu v aškenázské literatuře druhé poloviny šestnáctého století a renesančního a reformačního období obecně.

## **ANNOTATION**

This thesis is an in-depth study of the synthetic character of the oeuvre of R. Judah Loew ben Bešalel, the Maharal of Prague (cca. 1525-1609), homiletically merging the elements of rabbinic Aggadah with religious philosophy and the lore of Kabbalah. This thesis attempts to shed fresh light on the inner workings of this synthesis as they manifest themselves in the theological agenda of Maharal's religious philosophy. At the same time, this agenda is set against the backdrop of the discourse prevalent in Ashkenazi philosophical literature of the second half of the 16<sup>th</sup> century, as well as the discourse of the period of Renaissance and the Reformation.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Jehuda Leva ben Becal'el, agada, náboženská filozofie, kabala, filozofie historie, hermeneutika, antropologie, sémiotika, renesanční humanismus, učení o Bohu, Moše Isserles, Elie'zer Aškenazi

## **KEY WORDS**

Judah Löw ben Bešalel, Aggadah, Religious Philosophy, Kabbalah, Philosophy of History, Hermeneutics, Anthropology, Semiotics, Renaissance Humanism, Doctrine of God, Moses Isserles, Eliezer Ashkenazi,

## OBSAH

### Úvodní kapitola

Talmudický, nábožensko-filozofický a mystický typ diskurzu rabínského judaismu šestnáctého století v eklektické syntéze Maharalova díla ..... 6

### První kapitola

Biografie a dílo Jehudy Levy ben Becalela z metahistorické a hermeneutické perspektivy

1.1 „Měkká“ historie .....	19
1.2 Od historického rekonstruktivismu k dekonstruktivismu .....	20
1.3 Koncept „zápletky“ u Haydena Whitea .....	28
1.4 Maharalova biografie jako příběh dramatického hrdiny .....	32
1.5 Maharalův příběh ve světle hermeneutiky podezření .....	46
1.6 Maharalův text z hermeneutické perspektivy .....	55

### Druhá kapitola

Antropologie Maharalova díla ve světle židovské náboženské filozofie, kabaly a renesanční sémiotiky podobnosti

2.1 Agada a náboženská filozofie v Maharalově díle .....	66
2.2 Kabala v Maharalově díle .....	77
2.3 Antropologie Maharalova díla .....	90
2.4 Renesanční sémiotika podobnosti .....	104

### Třetí kapitola

Renesanční humanismus a Maharalovo dílo

3.1 André Neher a humanismus Avrahama Heschela a Martina Bubera .....	113
3.2 Maharalův vztah k renesančnímu humanismu v současné badatelské diskusi .....	118
3.3 Židovský renesanční humanismus mezi mytologií a historií .....	127
3.4 Skepticismus renesančního humanismu a Reformace .....	144
3.5 Maharalovo dílo: renesanční, avšak s nehumanistickou tendencí .....	155

## Čtvrtá kapitola

Teologie Maharalova díla v intelektuálním kontextu aškenázského židovstva druhé poloviny šestnáctého století

4.1 Maimonidovská kultura v Polsku v letech 1550-1580 .....	182
4.2 Maimonidismus v <i>Sefer torat ha-ola</i> Mošeho Isserlese .....	194
4.3 <i>Ma'ase ha-Šem</i> Eliezera Aškenaziho jako semi-racionalistický biblický komentář .....	209
4.4 Maharalovo dílo v kontextu nominalistické teologie šestnáctého století .....	229
<b>Shrnutí</b> .....	251
<b>Summary</b> .....	254
<b>Bibliografie</b> .....	258
<b>Zkratky</b> .....	278
<b>Poznámka k přepisu hebrejštiny</b> .....	278

## Úvodní kapitola

### Talmudický, nábožensko-filozofický a kabalistický typ diskurzu rabínského judaismu šestnáctého století v eklektické syntéze Maharalova díla

Předmětem této studie je dílo r. Jehudy Levy ben Becal'ela, známého též akronymem jako Maharal (cca. 1525 – 1609),<sup>1</sup> jedné z nejvýraznějších ikon aškenázského židovstva šestnáctého století. Snad se hned na začátku nedopustím velkého přehmatu tvrzením, že se v jistém smyslu jedná o osobnost „znovuobjevenou“ na konci osmnáctého a polovině devatenáctého století, kolem níž se záhy rozvinul čilý badatelský ruch. Ten se nakonec po válce proměnil v plně etablovaný „koutek“ jedné z disciplín židovských studií, hebrejsky zvané „*machaševet Jisra'el*“, neboli „židovského myšlení“. Jednou z indicií, která nám dovoluje tvrdit, že Maharalova postava a dílo byly znovu objeveny, je skutečnost, že v sedmnáctém a osmnáctém století nedošlo k reedici žádného z Maharalových spisů, vyjma několika modlitebních knih, které byly s jeho jménem spojeny pouze vnějšně. Nejpravděpodobnějším důvodem této prodlevy bylo, že po Maharalově literární pozůstalosti nebyla poptávka. Toto ostatně platí i o dalších aškenázských autorech této doby.<sup>2</sup> První reedice se začínají objevovat na přelomu osmnáctého a devatenáctého století: *Necach Jisrael* (1793), *Gvurot ha-Šem* (1796), *Or chadaš* (1798), *Be'er ha-gola* (1804) a *Netivot olam* (1809),<sup>3</sup> následované vlnou dalších vydání v průběhu devatenáctého století v Polsku a přilehlých oblastech, nemluvě o vlně reedic ve Velké Británii a Izraeli v poválečné době.<sup>4</sup> Většinu těchto nových vydání, které přerušily téměř dvě staletí trvajících ticho, zavděčujeme chasidskému prostředí, ve kterém se Maharalovo dílo stalo součástí studijního kurikula. Výsadní místo ve vydávání a popularizaci Maharalových spisů patří Menachemu Mendelovi z Kotzku.<sup>5</sup> Nelze ale opomenout ani lubavičský směr chasidismu. Maharalovo učení o Bohu a jeho atributech zaměstnávalo Šneura Zalmana z Ljadi a Menachema Mendela Schneersohna a v jejich teologiích dialekticky vyvažuje Maimonidovu pozici.<sup>6</sup> Ke konci devatenáctého století se ke studiu Maharalova života a díla připojuje také *Wissenschaft des Judentums*.

<sup>1</sup> Akronym „*Morenu ha-gadol ha-rav Leva*“. K různým variacím jména viz PUTÍK, Alexander, POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu. In: PUTÍK Alexander, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*. Praha: Židovské Muzeum a Academia, 2009, s. 36-38.

<sup>2</sup> YUDLOV, Isaac. Tištěné edice Maharalova díla. In: PUTÍK Alexander, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*, s. 144-145.

<sup>3</sup> V roce 1775 vyšly tiskem v Sulzbachu Maharalovy *chidušim* k části *Jore de 'a* kodexu *Arba 'a turim* Ja'akova ben Ašera. Žánrově se však jedná o dílo halachické a nikoliv nábožensko-filozofické.

<sup>4</sup> YUDLOV, Isaac. Tištěné edice Maharalova díla s. 144-160.

<sup>5</sup> ADARI, Jehuda. *R. Jehuda Leva Ha-Maharal mi-Prag: Toledot ve-hagut*. Kirjat Gat: Dani sfarim, 2009, s. 64-65.

<sup>6</sup> SCHWARTZ, Dov. *Machaševet CHaBaD: me-rešit ve-ad acharit*. Ramat Gan: Hoca'at universitat Bar-Ilan, 2010, s. 166-173.

Jestliže Gershom Scholem byl tou osobností, která přenesla zájem o židovskou mystiku z tradičního prostředí židovské učenosti a náboženské praxe na akademickou půdu, pak v případě „maharalovských studií“ se o ukotvení Maharalovy osobnosti a díla v akademickém prostředí se mezi jinými významnou měrou zasloužila tzv. „Štrasburská škola“ na čele s André Neherem, nedávno zesnulým Benjaminem Grossem, Josefem Elkoubym a Davidem Banonem.<sup>7</sup> Někteří současní badatelé, jako Neria Guttel, pocházející z ultraortodoxního semi-akademického prostředí, přinášejí řadu nových poznatků k halachickému rozměru Maharalova díla.<sup>8</sup> Bádání neustále postupuje, a to jak v oblasti historické rekonstrukce kontextu Maharalova života a jeho osobnosti, tak analýze vlastních spisů. V neposlední řadě stále ještě přetrvává zájem o porozumění souvislosti mezi Maharalovou postavou a „golémovskou legendou“.<sup>9</sup> Tato intenzita bádání vyústila, mimo jiné, do tří významných publikací vydaných u příležitosti připomínky čtyři sta let od Maharalova úmrtí.<sup>10</sup> V tomto roce také vyšla v nakladatelství Academia rozsáhlá monografie Pavla Sládka pod titulem *Jehuda Leva ben Bešal'el – Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*.

Tuto studii jsem se rozhodl koncipovat s ohledem na základní směry či okruhy, které určovaly intelektuální diskurz rabínských učenců a židovské laické inteligence v Polsku a dalších zemích střední Evropy druhé poloviny šestnáctého století. Náš zájem nás však současně povede také do židovských obcí Itálie téže doby. Na bohatém intelektuálním životě renesančního italského židovstva měla do jisté míry podíl také zde usazená aškenázská „kolonie“, se kterou středoevropské židovské obce udržovaly čilý kontakt. Hlavním polem intelektuálního zájmu aškenázského židovstva byla nepochybně oblast náboženského práva v jeho teoretické i praktické rovině. Ta v Maharalově době měla již ustálený, po téměř pět staletí se rozvíjející regionální profil, který byl ve svých počátcích formován talmudickou kulturou Tosafistů.<sup>11</sup> Ne-

<sup>7</sup> BANON, David. *L'attente messianique une infini patiente*. Paris: Cerf, 2010. ELKOUBY, Joseph. Exil et rédemption dans la pensée du Maharal de Prague (1512-1609). *Pardes*. 2014, 56(2), s. 211-223.

<sup>8</sup> GUTTEL, Neria. Zikat halacha – hagut – chinuch be-mišnat Maharal: jachaso le-„sifrut kicurim“. *Orot*. 5775-2014, 6, s. 121-136.

<sup>9</sup> COVINO, William A. Grammar of Transgression: Golems, Cyborgs and Mutants. *Rhetoric Revue*. 1996, 14(2), s. 355-375. KIEVAL, Hillel J. Pursuing the Golem of Prague: Jewish Culture and the Invention of a Tradition. *Modern Judaism*. 1997, 17(1), s. 1-23. DEKEL, Eden, GURLEY a GUNTT, David. How the Golem Came to Prague. *The Jewish Quarterly Review*. 2013, 103(2), s. 241-258. SHERWIN, Byron L. Golem a jeho předkové. In: PUTÍK Alexander, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*, s. 273-292.

<sup>10</sup> PUTÍK Alexander, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*. SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. London a New York, 2012. REINER, Elchanan, ed. *Maharal: Akdamot – Pirkej chajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-checher toldot ha-am ha-jehudi, 2015.

<sup>11</sup> CHAZAN, Robert. *The Jews of Medieval Western Christendom 1000-1500*. New York: Cambridge University Press, 2006, s. 257-269. FRISCHMAN, Ašer. *Ha-Aškenazim ha-rišonim: toldot ha-Jehudim be-Eropa ha-cfonit*

chyběly v ní však mysticky nebo pietisticky orientovaná díla. Příkladem mohou být spisy Eleazara z Wormsu, který žil na přelomu dvanáctého a třináctého století.<sup>12</sup> Zabývání se záležitostmi halachy představovalo vždy samu podstatu naplnění příkazu studia tóry.<sup>13</sup> V tomto duchu se například vyjadřuje Maharalův švagr Jicchak ben Avraham Chajut, který byl také velkým příznivcem spřízněných metod krajně teoretického studia Gemary, známých jako *pilpul* a *chiluk*,<sup>14</sup> v úvodu k dílu *Pachad Jicchak*:<sup>15</sup>

Není správné, aby člověk strávil krátký běh svého života jinak než studiem těchto nejvzácnějších věcí: Bible, Mišny, Talmudu a halachických decizí. Vždyť z těchto věcí přijímáme život! A také *chiluk* aškenázského *pilpulu*, který činí lidská srdce ostrá jako břitva a rozsvěcuje svíci duší, má velkou hodnotu, neboť jim plyne z něho mnoho dobra.

Co se týče meta-halachického aspektu aškenázské rabínské učenosti ve středověku i v období renesance, který bychom mohli nepřesně označit za rabínskou teologii a etiku, pak tento se manifestoval převážně v podobě exegetické: komentářů či super-komentářů k biblickým a liturgickým textům, komentářů k agadě a také v dílech eticko-homiletického charakteru.<sup>16</sup> Jestliže Raši a Tosafisté věnovali ve svých komentářích více méně stejnou pozornost halaše i agadě, v šestnáctém století nebylo zabývání se ne-halachickými tématy úplnou samozřejmostí. Maharalův bratr Chajim ben Becal'el otevírá svůj eticko-homiletický spis *Sefer chajim* apologií, v níž

---

*me-rešit hitjašvutam ad pra'ot 4856*. Jerušalajim: Hoca'at ha-kibuc ha-me'uchad, 2008. s. 376-400. CASTLE, David. *Living with the Sages: Rashi and the Tosafists*. Nanuet (NY), 1996, *passim*. KANARFOGEL, Ephraim. *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*. Detroit (MI): Wayne State University Press, 2013, *passim*.

<sup>12</sup> TYŽ. „Peering Through the Lattices”: *Mystical, Magical, and Pietistic Dimension in the Tosafist Period*. Detroit (MI): Wayne State University Press, 2000, *passim*.

<sup>13</sup> Slovo „tóra“ má mnohoznačný význam. V biblických textech je mnohdy přeložitelné jako „poučení“ nebo „ukazatel“. V současném diskurzu tento termín pokrývá veškerou látku tzv. Pšané a Ústní tóry reprezentovanou v bezpočtu různých děl a žánrů. V tomto případě píše s malým počátečním písmenem a taktéž, kdykoliv tento termín odkazuje k obecnému principu odpovídajícímu řeckému „logos“. S velkým počátečním písmenem píše pouze tam, kde jednoznačně označuje text *Pentateuchu – Pěti knih Mojžišových*.

<sup>14</sup> K bližší specifikaci vztahu mezi *pilpulem* a *chilukem* viz ASAF, David. *Polin: prakim be-toldot Jehudej mizrach Eropá ve-tarbutam*. Jechida 5-6. Ramat-Aviv: Hoca'at le-or šel ha-universita ha-ptucha, 1990, s. 60-65.

<sup>15</sup> CHAJUT, Jicchak. *Pachad Jicchak*, fol. 5a. Cituje ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*. Jerušalajim: Hoca'at sfarim Magnes, 1990, s. 75. Samotný spis se však netýká halachy, nýbrž se jedná o komentář k agadickým vyprávěním o zničení Druhého jeruzalémského chrámu v talmudickém traktátu *Gitin*, tzv. „*Agadot churban ha-Bajit*“. K tomuto dílu se v této studii ještě vrátíme.

<sup>16</sup> ENGEL, David, SCHIFFMAN, Lawrence, WOLFSON, Elliot R. *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History – Festschrift in Honor of Robert Hazan*. Leiden: Brill, 2012. HOLLENDER, Elizabeth. *Piyut Commentary in Medieval Ashkenaz*. Berlin a New York: Walter de Gruyter, 2008. K biblickým komentářům, výkladům agady a midraše, literatuře „*musar*“ a liturgické tvorbě v aškenázském prostředí šestnáctého století viz ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 80-95; 95-115; 223-231; 273-279.



se doznává k tomu, že plýtval svým časem a obrátil svou pozornost k agadě.<sup>17</sup> Až do šestnáctého století aškenázští učenci také nerozvinuli téměř žádnou vlastní formu systematické reflexe o Bohu, která by byla konceptuálně a terminologicky provázána s východisky středověké syntézy aristotelské a novoplatonské filozofie, a to literární formou kratších i delších pojednání, jež se uplatnily v diasporních centrech Španělska, Provensálska nebo Itálie. Převažující intelektuální aktivitu v aškenázských obcích, jejímž předmětem byla nejen halacha pojednáváná v žánrově rozmanité literatuře, nýbrž do jisté míry také agadický materiál kodifikovaný v Talmudu a klasických sbírkách midraše, bychom mohli dle typologie Isadora Twerského volně označit jako „talmudickou“.<sup>18</sup>

Jak poukazuje Ja'akov Elbaum, vzhledem ke své afinitě k agadické látce rabínské literatury formativního období se relativně brzo dostala do hledáčku zájmu aškenázských učenců střední Evropy šestnáctého století také kabala, a to především těch, kteří strávili čas svého života v Itálii.<sup>19</sup> Tito si poměrně rychle osvojili její ustálené teosofické koncepce a začali používat její symboliku ve svých dílech, aniž by však sami výrazně přispěli k rozvoji jejího teosofického učení.<sup>20</sup> Rozhodující roli pro přijetí kabaly v aškenázském světě hrál její nárok na pravdu, jenž vycházel z hermeneutiky dualistického uchopení biblického textu. Ten odlišoval roviny „zjevného“ významu – „*nigle*“ od roviny významu „skrytého“ – „*nistar*“. Učení kabaly mělo přitom představovat autentickou interpretaci té skryté roviny.<sup>21</sup>

Náboženská filozofie si razila cestu do aškenázského prostředí již od druhé poloviny čtrnáctého století.<sup>22</sup> Nicméně její zřetelně svébytná, byť relativně krátká, manifestace se pojí

---

<sup>17</sup> *Tamtéž*, s. 73-74.

<sup>18</sup> TWERSKY, Isadore. Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century. In: COOPERMAN, Bernard D., ed. *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983, s. 431-459.

<sup>19</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 40-42.

<sup>20</sup> *Tamtéž*, s. 183-193.

<sup>21</sup> Viz WOLFSON, Elliot R. Beautiful Maiden Without Eyes: Pshat and Sod in Zoharic Hermeneutics. In: FISHBANE, Michael, ed. *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*. Albany: State University of New York, 1993. s. 155-203. BIERNOT, David. Sexualization and Desexualization of Biblical Texts in Medieval Jewish Literature: Two diverging Exegetical Strategies in Levi ben Gershom's Commentary on Song of Songs and Sefer ha-Zohar. *Journal for Semitics*. 2014, 23(2ii), s. 764-793.

<sup>22</sup> V současných titulech k dějinám židovské náboženské filozofie bývá její recepcce v aškenázských obcích střední Evropy považována za zanedbatelnou. Např., Eli 'ezer Schweid píše: „We should emphasize that the process of transition was not always expressed in the continuation of philosophic thought. Thus the influence of Saadia Gaon's writings (including the *Book of Doctrines and Beliefs*) in the Ashkenazic Jewish center of Northern Europe did not generate philosophical thought but mystical thought. SCHWEID, Eli 'ezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*. Volume 3. Leiden a Boston: Brill, 2008, s. 459. K tomuto tématu se vrátíme ve třetí kapitole této studie.

s ustavením „maimonidovského étosu“ či „maimonidovské kultury“ mezi žáky Mošeho Isserlese ve druhé polovině šestnáctého století.<sup>23</sup> V aškenázském prostředí střední Evropy přesto většinou zůstává cizorodým elementem.

Uvedená schématická diskurzivní rabínskému judaismu šestnáctého století má spíše typologickou vypovídací hodnotu. V zásadě se objevuje již ve čtrnáctém století u Profiata Durana a v moderní době si ji osvojil výše zmíněný Isadore Twersky.<sup>24</sup> V konkrétních kontextech měla relace mezi těmito typy nebo okruhy, obzvláště pak mezi náboženskou filozofií a mystikou, rozmanitou podobu: prolínání, vzájemného vymezování nebo eklektismu. Jako do značné míry eklektickou, definuje situaci v aškenázských obcích střední Evropy šestnáctého století Ja'akov Elbaum: „Ne každý, kdo se opíral o kabalistický diskurz, se tímto stal také kabalistou.“<sup>25</sup> Proto je pravděpodobně vhodné, abychom v tomto eklektickém kontextu interpretovali také Maharalovo dílo, v němž se prvky kabalistického a nábožensko-filozofického diskurzu snoubí do syntézy, jež slouží k interpretaci agadicko-midrašického materiálu rabínské literatury Mišny a Talmudu a posílení jeho relevance pro dobovou židovskou spiritualitu.<sup>26</sup>

Vztah kabaly, potažmo židovské mystiky jako takové, a náboženské filozofie měl v průběhu koexistence obou „typů“ diskurzu v šestnáctém století mnohotvárnou povahu. Jonathan Dauber hovoří o „filozofickém étosu“, který si osvojili první kabalisté v Katalánsku a Languedocu v první polovině třináctého století prostřednictvím studia textů různé filozofické provenience: kalámu, novoplatonismu, aristotelismu či jejich rozličných syntéz. Nešlo však jen o jednotlivé detaily obsažené v těchto textech, ale právě o étos, který jimi procházel. Šlo jmenovitě o představu, že metafyzické poznání Boha má obojí teoretickou i praktickou hodnotu pro židovský náboženský život. Epitomé tohoto étosu je vyjádřena na samém počátku Maimoni-

---

<sup>23</sup> K přijetí výrazu „maimonidovská kultura“ a jeho aplikaci na intelektuální prostředí vytvořené Mošem Isserlesem a jeho žáky jsem se nechal inspirovat sborníkem studií vydaných Jamesem T. Robinsonem, ed. *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden a Boston: Brill, 2009.

<sup>24</sup> TWERSKY, Isadore. *Talmunists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century*, s. 431-432.

<sup>25</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 300.

<sup>26</sup> Domnívám se, že provázanost Maharalova díla s agadickým materiálem rabínské literatury Mišny a Talmudu nebyla v jeho době ojedinělým fenoménem, Zřetelný je závazný a nezpochybnitelný statut agadické látky, který je předmětem reflexe ve spise *Be'er ha-gola*. Ve středověku sice agada představovala významný pramen náboženských představ, avšak vesměs nedosahovala na postavení, jakým se těšila halacha. U Maharala má učení rabínů Mišny a Talmudu prvek svatosti a autority ve svém celku: Toto je výmluvně artikulováno hned v úvodu zmíněného spisu: „Slova Prvních jsou jako (hora) Sinaj. Každý, kdo se jich dotkne, bude ukamenován nebo zastřelen“ (Ex 19,13).“ (*Be'er ha-gola*, s. 11) Této problematice se budeme blíže věnovat ve druhé kapitole.

dova kodexu náboženského práva *Mišne Tora*, ve kterém je metafyzické poznání Boha představeno jako základní příkaz náboženského zákona.<sup>27</sup> Toto poznání nemůže vycházet z nekritického navázání na předávanou tradici zjevení, nýbrž z racionálního a epistemologicky dobře založeného úsilí. Tento étos ještě není zcela vlastní rabínské literatuře Mišny a Talmudu, nýbrž se rozvíjí až ve středověku s nástupem náboženské filozofie v desátém století, následované kabalou ve třináctém století s její exhortací „*ta chaze*“ – „pojď a viz“ – vyzývající ke spekulativně-teosofickému nahlédnutí božského.<sup>28</sup>

Navzdory celé řadě harmonizačních snah se náboženská filozofie a kabala v následujících staletích stávají konkurenčními epistemickými systémy, které si kladly exkluzivní nárok na interpretaci tajemství *Ma'ase merkava* a *Ma'ase be-rešit*. Jak známo, tyto termíny původně označovaly ezoterní témata rané židovské mystiky. *Ma'ase merkava* navazovalo na vizi božského Vozu-trůnu a andělské hierarchie popisované v první kapitole knihy proroka Ezechiele, předmětem *Ma'ase be-rešit* byla zase mystická interpretace kosmogonie knihy Genesis. Oba termíny jsou zmíněny v talmudickém traktátu *Chagiga*, jenž stanovuje podmínky, za jakých je možné tyto okruhy studovat. Konkrétnější obraz o jejich obsahu si můžeme udělat prostřednictvím děl tzv. „mystiky merkavy“ ze čtvrtého až pátého století.<sup>29</sup> Maimonides, který jinak nebyl velkým příznivcem židovské mystické literatury talmudické doby, tyto termíny v úvodu do *More nevuchim*<sup>30</sup> reinterpretoval, a ztotožnil *Ma'ase merkava* s aristotelskou metafyzikou a *Ma'ase be-rešit* s filozofií přírody.<sup>31</sup> Podnikl tímto radikální krok, kterým oba termíny odpoutal od jejich původního kontextu a umístil do zcela nového. V prvé řadě tímto etabloval aristotelismus jako privilegovaný systém poznání v židovském intelektuálním prostředí. Za druhé, pokud *Ma'ase merkava* a *Ma'ase be-rešit* představují *sitrej tora*, tj. skrytý význam Tóry, pak se poznání prostředkované filozofií a Písmem překrývají, byť ne bez jistého napětí. Existují teologumena, především stvoření *ex nihilo*, jejichž autorita závisí patrně výlučně na prorockém zjevení

---

<sup>27</sup> DAUBER, Jonathan. *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah*, Leiden a Boston: Brill, 2012, s. 136-189.

<sup>28</sup> K intelektuálnímu významu výrazu „*ta chaze*“ v *Sefer ha-zohar* viz SEGEL, Avraham. *Ve-al derech ha-avoda: praktik be-mišnat ha-kabala ve-ha-chasidut šel r. Cvi Hirsch mi-Židačov*. Jerušalajim: Re' uven Mass, 2011, s. 168-169. Je nutné zdůraznit, že si kabalistická teosofie osvojila jistou epistemologickou hybriditu. Nechybí v ní racionální diskurz blízký filozofii, v téměř modelové podobě ho nalezneme v díle *Pardes rimonim* Mošeho Cordovera, nicméně hlavní „řečí“, kterou kabalistická tradice komunikuje, je řeč mýtu a náboženského symbolu.

<sup>29</sup> *Babylónský Talmud, Chagiga* 11b. Srov. SCHOLEM, Gershom. *Gnosticism, Merkava Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.

<sup>30</sup> V arabském originále *Dalālat al- al-hā'irīn*; česky *Průvodce tápajících*.

<sup>31</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Targem me-aravit ve-hosif he'arot, nispachim u-maftechot: Michael Schwartz. Krach alef. Tel-Aviv: Universitat Tel-Aviv, 2002, s. 11-12. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*, Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. Introductory Essay by Leo Strauss. Volume 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. 6-7.

Písma.<sup>32</sup> Řada kabalistů si byla vědoma implikace, kterou přinesla tato Maimonidova reinterpretace a museli se s ní vypořádat. Někteří, jako například Nachmanides, poskytli aristotelské filozofii přírody legitimní místo v hierarchii poznání, nicméně skutečný význam Tóry mohl dle jejich názoru být v posledku odhalen jen skrze „*derech ha-emet*“ – „stezku pravdy“, již byla kabalistická teosofie.<sup>33</sup>

Ke spleťtému a napjatému vztahu mezi kabalou a náboženskou filozofií je nutné přihlédnout také během interpretace dobového intelektuálního kontextu, ve kterém Maharalovo dílo vznikalo. V šestnáctém století tento konflikt gradoval a jeho výmluvným svědectvím je polemika s kabalou z pera Jehudy Arje z Modeny v díle *Ari nohem*. Ačkoliv se jedná o dílo z konce první poloviny sedmnáctého století, tj. období, ve kterém se italské židovstvo již nacházelo pod vlivem nové vlny kabalistického učení přicházejícího ze Safedu, argumenty v něm předložené do značné míry reflektují situaci, která panovala v italských židovských obcích ve století předcházejícím. Do jisté míry tato polemika vrhá světlo také na růst zájmu o kabalou v obcích stře-doevropských. Podobně jako krakovský Moše Isserles o sedmdesát let dříve, Modena pranýřuje zahlcení židovského intelektuálního života kabalistickými texty, které nastalo následkem rozšiřování kabalistické literatury knihtiskem. Mezi lety 1558 a 1560 byly v Mantově a Cremoně vytištěny konkurenční edice *Sefer ha-zohar*. Třem svazkům mantovské edice *Zoharu* předcházelo vydání *Tikunej ha-zohar* v roce 1557.<sup>34</sup> Cremonské vydání obsahovalo také vybrané části *Sefer ha-bahir*. V těchto a bezprostředně v následujících letech se objevují tiskem další zásadní spisy židovské mystiky: *Sefer ma'arechet ha-elohut*, *Ša'arej ora* Josefa ben Avrahama Gikatilly a také první edice *Sefer jecira*. Tato vlna rozšiřování kabalistického učení knihtiskem souvisí do určité míry s gradací církevního tažení proti Talmudu v Itálii.<sup>35</sup> To začalo již koncem čtyřicátých let šestnáctého století v souvislosti s připravovanou třetí benátskou *edicí babylónského Talmudu*, jejíž náklad činil 800 výtisků. Paul F. Grendler píše o tom, jak se ideologický aspekt tohoto konfliktu úzce pojil s konkurenčním bojem v tiskařské branži.<sup>36</sup> Církevní postoj ke kabale jakožto potencionálnímu nástroji misie mezi Židy byl však smířlivější. Obě edice *Zoharu* byly tedy připravovány k tisku ve velmi těžkých letech. Významnější však byl důvod

---

<sup>32</sup> BRASLAVY-KLEIN, Sara. Bible Commentary. In: SEESKIN, Kenneth, ed. *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 245-272. SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*. New York a Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 66-90.

<sup>33</sup> TIROSH-SAMUELSON, Hava. Kabbalah and Science in the Middle Ages: Preliminary Remarks. In: FREUDENTHAL, Gad, ed. *Science in Medieval Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 492-498.

<sup>34</sup> Tyto dvě edice byly v roce 1568 doplněny vydáním benátským.

<sup>35</sup> DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton a Oxford: Princeton University Press, 2011, s. 68-69.

<sup>36</sup> GRENDLER, Paul F. The Destruction of Hebrew Books in Venice. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1978, 45, s. 103-130.

náboženský. R. Jicchak Jehušua Lattes z Pesara, tvrdí ve svém povolení k tisku mantovského vydání, že *Zohar* může posloužit jako nástroj spirituální a morální obnovy a opora v zápase s aristotelskou filozofií. Současně vyvrací pochyby rabínských kolegů, kteří se obávali, že by učení *Zoharu* dostupné v tištěné podobě mohlo vést k apostazi.<sup>37</sup> Jestliže kabala doposud zůstávala většinou ezoterním dědictvím úzkých skupin, ve kterých toto učení bylo předáváno ústně učitelem a od čtrnáctého století ve větší míře pak studiem rukopisných textů,<sup>38</sup> r. Moše Provençal bagatelizoval rozdíl mezi tištěnou knihou a rukopisem ve svém svolení, které vydal k vydání *Tikunej zohar*. Učinil tak na základě tvrzení, že učení kabaly již nemá ezoterní status a její poselství je nyní otevřeno širšímu okruhu zájemců.<sup>39</sup> Tato změna paradigmatu byla do určité míry diktována mesianistickými očekáváními. V návaznosti na duchovně-obnovný rozměr mělo rozšiřování a studium *Sefer ha-zohar* také eschatologickou funkci: uspišení příchodu mesiáše. Tuto myšlenku zdůrazňuje již dílo *Minchat Jehuda* kabalisty Jehudy Chajata z přelomu patnáctého a šestnáctého století.<sup>40</sup> Co se týče tisku kabalistické literatury, je nutné podotknout, že na svou dobu se skutečně jednalo o poměrně rozsáhlou produkci. Paul F. Grendel odhaduje, že v polovině šestnáctého století se průměrný náklad vydání jednoho titulu pohyboval kolem jednoho tisíce výtisků.<sup>41</sup> V případě mantovské edice *Zoharu* se jednalo o tisíc tři sta výtisků a náklad cremonske edice činil šest set padesát výtisků. Připočteme-li k tomu již existující nebo vznikající rukopisy, import výtisků ze zahraničí, a existenci dalších děl mystického charakteru, ať již v rukopisné nebo tištěné podobě, můžeme s jistou opatrností hovořit o saturaci židovského náboženského života v Itálii druhé poloviny šestnáctého století mystickou látkou.

---

<sup>37</sup> HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book. Volume 1: An Abridged Thesaurus*. Leiden a Boston: Brill, 2004, s. 485. ZINBERG, Israel. *A History of Jewish Literature: Italian Jewry in the Renaissance Era*. New York: Ktav Publishing House, 1974, s. 121-122.

<sup>38</sup> HALBERTAL, Moshe. *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*. Princeton: Princeton University Press, 2007, s. 83-92; 93-104.

<sup>39</sup> DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, s. 71-72. K rozšiřování kabaly v Itálii šestnáctého století viz IDEL, Moše. Major Currents in Italian Kabbalah. In: RUDERMAN, David B., ed. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York a London, 1992, s. 345-372.

<sup>40</sup> ELIOR, Rachel. Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century. In: RUDERMAN, David B., ed. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, s. 284-298. HUSS, Boaz. *Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor between the Thirteenth and Eighteenth Centuries*. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 1998, 7, s. 257-307.

<sup>41</sup> GRENDL, Paul. *The Roman Inquisition and the Venetian Press 1540-1605*. Princeton: Princeton University Press, 1977, s. 1-9.

Šifra Baruchson došla k závěru, že až jedna desetina soukromých židovských knihoven v některých italských obcích této doby zahrnovala rukopis nebo výtisk této „bible“ židovské mystiky.<sup>42</sup>

Jehuda Arje z Modeny zaujal vůči *Sefer ha-zohar* přístup navazující na historicko-kritickou práci židovského humanisty Azarji dei Rossiho s talmudickými texty. Modena vyvrací, že by autorem *Zoharu* mohl být tanajta Šim'on bar Jochaj, a to kritickým studiem jeho profilu v rabínské literaře Mišny a Talmudu. Pokud Šim'on bar Jochaj byl mystikem, jeho mysticismus by se musel zřetelně projevit v jeho halachických i agadických výrocích, což nelze textově doložit. Leon Modena tak dospěl k závěru, že Šim'on bar Jochaj se názorově nikterak výrazně nelišil od svých tanajtských kolegů.<sup>43</sup> Toto vše Modena činí za účelem vyvrácení starobylosti kabaly, potažmo tvrzení, že její učení je integrální součástí Ústní tóry přijaté Mojžíšem na Sinaji. Někteří kabalisté, především z Nachmanidovy školy, byli přesvědčeni, že mystický význam Psané tóry byl Mojžíšovi předán společně s další látkou Ústní tóry a v nepřerušené kontinuitě předáván po další generace.<sup>44</sup> Myšlenku počátku kabaly v sinajském zjevení propagoval také Me'ir ibn Gabaj v *Avodat ha-kodeš*, což bylo jedno z nejpopulárnějších kompendií shrnujících kabalistickou látku v šestnáctém století:<sup>45</sup>

Pravé poznání přijaté společně s Ústní tórou se neztratilo a lid ho nezapomněl. Ústní Tóra nebyla sepsána. Mojžíš ji předával a učil na svém soudním dvoře. Podstatu této tradice, která spočívá ve výkladu náboženských příkázání, předal dále jeho žák Jozue syn Nunův, a to společně s tajemstvími a mystérii této tradice, tak jak ji (Mojžíš) obdržel na Sinaji od Boha ... a od nich všech toto přijal r. Akiva. R. Šim'on bar Jochaj přijal od r. Akivy, což se stalo už po zničení Chrámu. Tento svatý, ať na něm spočine mír, je autorem ezoterního midraše *Sefer ha-zohar*. Sepsal ho vlastní rukou a v tomto svatém spise také předpověděl, že na konci tohoto věku budou mít z něho užitek mnozí.

---

<sup>42</sup> BARUCHSON, Šifra. *Sfarim ve-kor'im: tarbut ha-kri'a šel Jehudej Italia be-šilhej ha-Renesans*. Ramat Gat: Universitat Bar-Ilan, 1993, s. 160.

<sup>43</sup> MODENA, Jehuda Arje. *Ari Nohem*, Jerušalajim: Hoca'at sfarim Bejt Mischar ve-hoca'at sfarim Darom, 1929, s. 59. Je nutné dodat, že Modenův vztah k *Zoharu* nebyl výlučně negativní. Pozitivně hodnotil její homiletický význam a považoval ji za dílo, které povzbuzuje ke zbožnosti. Jednoznačně ji však upírá její význam mystický – *sod*. Viz DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, s. 62-63; 85-87.

<sup>44</sup> HALBERTAL, Moshe. *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, s. 83-84.

<sup>45</sup> GABAJ, Me'ir ibn. *Sefer avodat ha-kodeš*. Lemberg: Poremba, 1857, kap. 3, s. 106-107.

Pro Modenu Ústní tóra ztělesňovala především pramen náboženského práva, včetně hermeneutických pravidel jeho vyvozování z Psané tóry. V návaznosti na Maimonidovu argumentaci v *More nevuchim*,<sup>46</sup> Modena uznává, že taková ezoterní tradice skutečně existovala, avšak následkem různých dějinných okolností nenávratně upadla do zapomnění. Následující pasáž, v níž Leon Modena osvětluje proces předávání tradice Ústní tóry, který měl dle jeho názoru „entropickou“ trajektorii, stojí v jasném rozporu s výše uvedenou citací z *Avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje. Kabala nemůže vznášet nárok na starobylost a kontinuitu jdoucí zpět až ke zjevení na Sinaji.<sup>47</sup>

Nyní ti dokážu, že si toto nižší poznání<sup>48</sup> nezasluhuje být nazýváno kabalou. A už vůbec není možné, že by bylo tradováno od Mojžíše nebo proroků, ani ode dnů Ezdráše a doby po něm ... Mezi syny Izraele není nikdo, kdo by popíral, že by Mojžíšovi byla zjevená Tóra z nebes, a to včetně jejího vnitřního významu *seter* a *sod* navíc k významu doslovnému a homiletickému. Mnoho z toho (Mojžíš) předal svému žáku Jozuovi, Jozue Starším a Starší prorokům, avšak tradovaného vždy ubývalo. Tímto chci říci, že to, co Bůh zjevil Mojžíšovi, nebylo v úplnosti předáno Jozuemu a všechno, čemu se zase Jozue naučil u Mojžíše, nebylo v úplnosti předáno Starším a tento úpadek tradování pokračoval i v dalších generacích ... a pro mnoho protivenství, pronásledování, rozptýlení v diaspoře se tato ezoterní tradice nedochovala až do současnosti. Určitě se nedochovala ani do doby, kdy se jí začalo říkat *Zohar*. Všechny knihy, které kabalisté mají, nejsou starší než tři staletí. Nižší poznání, které nazývají kabalou a jež je údajně tradováno od proroků, není s onou (ztracenou) ezoterní tradicí totožné ani v celku ani z části.

V uvedené pasáži Modena upírá kabale epistemickou hodnotu. Kabala si nezasluhuje epitet *chochma*<sup>49</sup>, jak o ní referovali kabalisté a jež ji udílel statut vyššího poznání. Modena ji popisuje pouze jako *jedia*, tj. poznání či vědění nižší úrovně. Skutečná *epistémé* spočívá v „poznání povahy jsoucna v jeho příčinách, vyvozování sekundárních inteligibilitů z primárních, a to na základě rozumové úvahy a analýzy“. Kabala tyto požadavky nesplňuje.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim* 1:71.

<sup>47</sup> MODENA, Jehuda Arje. *Ari Nohem*, s. 33.

<sup>48</sup> Hebrejsky „*jedia*“

<sup>49</sup> Ve středověké hebrejštině „*chochma*“ obecně slouží k označení filozofie, vědy, resp. jednotlivých vědních oborů, např. *chochmat ha-tchuna* – astronomie.

<sup>50</sup> MODENA, Jehuda Arje. *Ari Nohem*, s. 12. Leon Modena upírá v této argumentaci židovské mystice také termín „*kabala*“, který přisuzuje pouze rabínské agadě.

*Ari nohem* v posledku představuje obranu Maimonidovy filozofie před kritikou kabalistů, kterou ztělesňovaly především dvě osobnosti: již zmíněný Šem Tov ibn Šem Tov z přelomu čtrnáctého a patnáctého století a Me'ir ibn Gabaj (1480-1540), jehož dílo *Avodat ha-kodeš* představovalo s velkou pravděpodobností nejvýznamnější pramen Maharalova obeznámení se s kabalistickou tradicí. Leon Modena se nicméně vymezuje i proti těm, kteří se pokoušeli o harmonizaci Maimonidovy filozofie s kabalou. Jehuda Arje z Modeny se tak profiluje jako nábožensko-filozofický purista a v posledku jeden z posledních představitelů „maimonidovské kultury“<sup>51</sup> na prahu novověku. *More nevuchim* slouží Modenovi jako autoritativní pramen v celé řadě témat. Maimonidovo pojetí Boha jako naprosto jednoduchého jsoucna, jehož vlastnosti jsou naprosto totožné s jeho bytností, slouží Modenovi jako východisko v kritice kabalistické koncepce sefir jako takové, poněvadž Bohu nepřímou přisuzuje mnohost.<sup>52</sup> Zmínka Modenova díla v úvodu má pro nás význam také proto, že se v něm odvolává na dílo *Torat ha-ola* krakovského Mošeho Isserlese, které se rovněž dotýká sporu mezi náboženskou filozofií a kabalou a jemuž je v této studii věnována jedna podkapitola. Není potřeba zdůrazňovat, že ambivalentní vztah mezi oběma „typy“ diskurzu rabínského judaismu pokračoval i v následujících staletích. Ačkoliv *Ari nohem* nebyl publikován tiskem a šířil se pouze v rukopisné podobě, představoval výzvu pro kabalisty sedmnáctého a osmnáctého století. Kabala sice vyšla na jistý čas jako vítězná strana v tomto konfliktu, její přední představitelé první poloviny osmnáctého století, jako například Moše Chajim Luzzatto, však museli obhajovat její pozice filozoficky.<sup>53</sup>

Domnívám se, že tato rovina, na níž se v různých podobách setkávaly výše uvedené „typy“ židovské učenosti, jmenovitě talmudický, nábožensko-filozofický a mystický, představuje nosnou bázi pro porozumění Maharalovu dílu v této studii. Její perspektiva je však v některých částech o něco širší. To platí hned o **první kapitole**, která nabídne alternativní pohled na Maharalovu biografii v závislosti na současných teoriích filozofie historie. Bude se také věnovat hermeneutickým otázkám spojeným s interpretačním přístupem k textu Maharalových spisů.

---

<sup>51</sup> DWECK, Ja'akov. Maimonideanism in Leon Modena's *Ari Nohem*. In: ROBINSON, James T., ed. *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, s. 211-244.

<sup>52</sup> MODENA, Jehuda Arje. *Ari nohem*, s. 39-40. DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, s. 118-121.

<sup>53</sup> GUETTA, Alessandro. Kabbalah and Rationalism in the Works of Moshe Hayyim Luzzato. TÝŽ, ed. *Italian Jewry in the Early Modern Era: Essays in Intellectual History*. Boston: Academic Studies Press, 2014, s. 185-226.



**Druhá kapitola** této studie se blíže zabývá nábožensko-filozofickými a kabalistickými prvky v Maharalově díle. Pojednává také jeho antropologii z perspektivy koncepce člověka jako mikrokosmu. Toto nás nakonec zavede k úvahám nad převažující diskurzivní praxí a sémiotice podobnosti renesančního období a obecnějším úvahám nad porozuměním existenci židovského člověka v Maharalových spisech.

**Třetí kapitola** nás zavede k jednomu z neuralgických bodů maharalistického bádání, jmenovitě spojení Maharalovy osobnosti a jeho tvorby s trendy renesančního humanismu. Hlavním propagátorem této interpretace byl André Neher. Seznamíme se nejdříve s jeho filozofií, jež byla silně ovlivněna humanismem Avrahama Jehošu'y Heschela a Martina Bubera. Pozastavíme se také nad tím, jak se k této problematice staví současná diskuze. V posledních deseti letech se intenzivně kriticky zabýval Maharalovým renesančně-humanistickým profilem Pavel Sládek. Odtud nás cesta povede k současnému bádání o renesanci, které je stále do značné míry určováno tezí Paula Oskara Kristellera, jež pojímá koncept renesančního humanismu velmi úzce a vymezuje se vůči interpretacím svých předchůdců jako transplantaci moderního humanismu do renesančního období. Jelikož obsáhlejší popis židovského renesančního humanismu v Itálii šestnáctého století by již značně přesahoval hranice této studie, jedna z podkapitol se věnuje více méně pouze dvěma židovským renesančně-humanistickým dílům tohoto období, jmenovitě *Dialoghi d'amore* Jehudy Avravanela a *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho. Prostřednictvím detailnějšího studia vztahu mezi renesančním humanismem a Reformací chci rovněž poukázat na skutečnost, že i v jiných oborech se můžeme setkat s velmi nuancovanou interpretací renesančního humanismu. Ten můžeme pojímat jako svébytnou subkulturu renesanční Evropy, která měla svůj specifický étos. Jeho součástí byla rozvážnost a tolerance, které nacházely svůj epistemologický základ ve skepticismu. Poslední podkapitola se věnuje Maharalovu dílu, které je nepochybně renesanční tím, že reflektuje hlavní dynamické momenty renesanční epochy (podílí se na její *epistémé*), avšak nenese v sobě téměř nic z renesančně-humanistické aspirace kultivace člověka v *homo universalis*. Problematice pojednávané v Maharalových spisech lze proto porozumět téměř výhradně z kontextu „konfesní“ židovské diskuze.

**Čtvrtá kapitola** přistupuje k teologickému aspektu eklektické syntézy tradiční midrašicko-agadické látky, náboženské filozofie a kabaly v Maharalově díle, a to prostřednictvím její kontextualizace do literárního dědictví aškenázského židovstva šestnáctého století. Spisem, kterému patří primát na poli náboženské filozofie v židovských obcích Polska a okolních zemí druhé poloviny šestnáctého století, je nepochybně *Torat ha-ola* Mošeho Isserlese, kterému je věnována celá podkapitola. Specifický význam působení Mošeho Isserlese a jeho žáků spočíval

v plánovitém a konsekventním zavádění Maimonidovy filozofie v polských obcích. V této kapitole nechybí ani rozsáhlejší analýza vybraných pasáží z *Ma'asej ha-Šem Eli'ezer* Aškenaziho, který bývá v bádání konsenzuálně popisován jako racionalistický, neduživý oponent Maharala. Pozornější četba Aškenaziho komentáře k výpravným částem Pentateuchu však tento stereotyp narušuje. Konečně, v poslední části této kapitoly přicházejí ke slovu konkrétní teologické otázky, které zaznívají v Maharalově díle: jeho pojetí boží transcendence a imanence, stvoření, a jeho pozice v neutuchající diskuzi nad otázkou vztahu mezi boží bytností a jí připisovanými atributy. V Maharalově teologii nelze nepostřehnout jisté „nominalistické“ prvky, kterými dýchalo náboženské myšlení patnáctého a šestnáctého století. Toto se týká především otázky působení boží prozřetelnosti ve světě. Pojmy jako „*potentia dei absoluta*“ a „*potentia dei ordinata*“ zaujímají významné místo v předreformační i reformační teologii. Domnívám se, že v Maharalově díle můžeme objevit ekvivalent nebo minimálně základní konturu tohoto pojetí. Proto si s jistou nadsázkou dovolím představit Maharala, nebo lépe jeho dílo, jako představitele židovské *via moderna*, jehož Bůh není jen *ens perfectissimus* metafyziky, ale také svrchovaným a dynamickým činitelem v dějinách. Nabízí se nám zde srovnání s nominalistickými nebo přinejmenším nominalismu příznivě nakloněnými teologiemi Gabriela Biela a Martina Luthera.

Určitá část materiálu uvedeného v této studii vychází z pregraduálního semináře četby z Maharalova díla, který vedu již několik let. Cílem tohoto semináře je seznámit studenty s „literou“ Maharalova textu, jeho stylistickými prvky, specifickým jazykovým idiomem, a samozřejmě také s jeho obsahem. Spočívá-li poslání judaisty v péči o texty židovské náboženské tradice, považoval jsem za vhodné obohatit sled argumentace v této studii o překlady vybraných relevantních pasáží z díla Maharalova i děl jeho současníků. Doufám, že toto nebude na újmu jak obsahu studie, tak jejího literárně-estetického aspektu. Pokud nebude uvedeno jinak, všechny citace z Maharalových spisů budou uváděny z edice *Sifrej Maharal* vydané v nakladatelství Jahadut v Bnej Brak v roce 1980.

## První kapitola

### Biografie a dílo Jehudy Levy ben Becal'ela z meta-historické a hermeneutické perspektivy

#### 1.1 „Měkká“ historie

Každá studie, která se zabývá dílem nějaké osobnosti, by měla začít biografií. Byla sepsána celá řada biografií Jehudy Levy ben Becal'ela. Nejnověji podrobnou biografickou kapitolu obsahuje také monografie Pavla Sládka.<sup>54</sup> Ve své studii bych chtěl čtenáři zprostředkovat alternativní perspektivu na Maharalův život, která je motivovaná otázkami meta-historického charakteru. Badatel studující historický dokument nebo artefakt si zpravidla neklade otázku po minulosti jako fenoménu a způsobech, kterými si tento fenomén můžeme přivlastnit. Takové tázání je primárně předmětem zájmu filozofie historie a hermeneutiky. Jsou však humanitní obory, které velmi aktivně spolupracují s těmito disciplínami, aby lépe porozuměly obecnějším východiskům své práce, jež se podílejí na vytváření jejich poznání. Platí to především o biblistice a to jak na světové, tak na české scéně. Vhodným příkladem mohou být práce Petra Pokorného<sup>55</sup> nebo Petra Slámy.<sup>56</sup> Judaistika, přinejmenším u nás, v tomto ohledu za biblistikou poněkud pokulhává.

Většina studií o Maharalově životě a díle se vyznačuje historickým badatelským přístupem, který bych pracovně nazval „tvrdým“. Ten je založen na blíže nedefinované formě realismu a empirismu a jeho cílem je rekonstrukce skutečností z Maharalova života, jeho osobnosti a myšlení na základě dostupných historických dokladů, především pak jeho vlastních spisů. Historické poznání a minulost jsou zde více méně koncipovány tak, že stojí v „izomorfním“ vztahu. V následující podkapitole si více popíšeme epistemologické předpoklady historického rekonstruktivismu, z něhož bádání o Maharalovi převážně vychází. Jestliže Leopold von Ranke tvrdil, že cílem historikovy práce je poznání minulosti tak, „jak se to vlastně stalo“, Paul Ricoeur poukazuje, že příslovce „jak“ v tomto hesle je v podstatě překážkou na cestě k realizaci Rankeho ideálu, poněvadž má tropologickou hodnotu. Minulost si nemůžeme přisvojit tak řečeno bezprostředně, nýbrž jen skrze analogizující přenos (modus „vidět jako“), ve kterém hraje

---

<sup>54</sup> SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Bešal'el – Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 20-51.

<sup>55</sup> POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005.

<sup>56</sup> SLÁMA, Petr. *Nové teologie Starého zákona a dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2013.

zásadní roli historikova představivost.<sup>57</sup> Minulost tak může být „reprezentována“ jen skrze imaginaci. Historik pracuje tak, že „si představuje, že ...“ a vyplňuje takto mínění minulého.<sup>58</sup>

Z tohoto důvodu dávám v této studii přednost „měkkému“ historickému přístupu, který se rozchází s tradičním rekonstrukcionistickým přístupem k minulosti a přehazuje míček ze strany historického dokladu nejružnějšího druhu na stranu herního stolu historika: jeho představivosti, interpretační invenci a ideologickým zájmům. Obecné předpoklady mého vlastního přístupu nacházím spíše v konstruktivistickém nebo dekonstruktivistickém pojetí historie. Proto kromě Paula Ricoeura patří v této kapitole slovo také Haydenu Whiteovi, který popisuje historikovu práci v intencích vytváření historického příběhu prostřednictvím zápletky určitého typu. Domnívám se, že takto můžeme pojímat i biografii Jehudy Leva ben Becal'ela, tj. jako produkt představivosti a interpretace mnoha generací od *Megilat juchasin Me'ira* Perelse až po biografie z pera současných badatelů. Nápomocná nám může být také „hermeneutika podezření“ Paula Ricoeura nebo dekonstruktivistický přístup Michela Foucaulta, které mohou vhnout určité světlo na „temná“ místa vytvořeného Maharalova příběhu. Dle svých možností se tak v průběhu výkladu této kapitoly budu pokoušet aplikovat poznatky z fenomenologie nebo dekonstruktivistické filozofie. Považoval jsem také za nutné jejich východiska tu a tam blíže osvětlit.

Toto platí také o druhé části této kapitoly, ve které se pokouším emancipovat od schleiermacherovského a diltheyovského způsobu čtení Maharalova díla, který v různých modifikacích přetrvává v bádání až dodnes a spočívá ve snaze interpretujícího subjektu se přenést do Maharalova myšlení. Po pojednání kritiky hermeneutiky orientované na intenci autora, která zaznívá u Hanse-Georga Gadamera, Rolanda Barthesa nebo Michela Foucaulta, se nakonec obrátím k pojetí Paula Ricoeura, který před světem autora upřednostňuje svět promítaný textem jakožto předmět interpretace. Tuto perspektivu si osvojuji jako jedno z východisek pro mou vlastní práci s texty Maharala a jeho současníků.

## 1.2 Od historického rekonstruktivismu k dekonstruktivismu

Roland Barthes a Julia Kristeva tvrdili v revolučních šedesátých letech minulého století, že dominantní společnost chce, abychom věřili, že literatura skrývá jeden spotřební význam, který je jasný, snadno rozluštitelný, čitelný a konečný.<sup>59</sup> Čtenář si koupí knihu, přečte a odhalí

---

<sup>57</sup> RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. 3. díl, Vyprávěný čas. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 265.

<sup>58</sup> *Tamtéž*, s. 266.

<sup>59</sup> ALLEN, Graham. *Roland Barthes*. London: Routledge, 2013, s. 76. Routledge Critical Thinkers.

její význam, aby ji nato odložil na polici a zakoupil knihu novou. Nabízí se nám zde jistá podobnost s tabulkou čokolády, práškem na praní, DVD-diskem, oblečením a dalšími spotřebními předměty. Literatura je takto zařazena mezi spotřební zboží. Tituly s historickou tematikou jsou často vyhledávány jakožto „literatura faktu“, která naplňuje čtenářův požadavek věrné rekonstrukce faktu a dokumentárnosti. Navzdory tomuto tlaku zůstává fundamentální otázkou pro každého historika, do jaké míry historie jako disciplína může rekonstruovat nebo reprezentovat minulost, nebo zdali literární struktura historického textu je adekvátním nástrojem historického výkladu.

Ačkoliv dnes již historie není monolitním fenoménem a setkáme se v ní s pluralitou ontologických a epistemologických východisek, mainstreamovým stále zůstává rekonstrukcionistický model. To platí také na půdě židovských studií. Rekonstrukcionismus vychází z důvěry v epistemologickou integritu empirismu a možnost relativně věrně rekonstruovat skutečnost, která je již minulostí. V jisté afinitě k pozitivismu a realismu exaktních věd, historický rekonstrukcionismus klade důraz na poslední výše řečené. Ontologické a epistemologické axiomy rekonstrukcionismu bychom mohli shrnout do následujících šesti bodů.<sup>60</sup>

1. Minulost je skutečná stejně jako přítomnost, přičemž pravda odpovídá této skutečnosti prostřednictvím mechanismu referenciality a dedukce, jimiž jsou objevenována a objasnována fakta minulosti
2. Fakta předcházejí interpreta
3. Fakt a hodnota představují dvě odlišné věci
4. Historie a fikce představují dvě odlišné věci
5. Mezi poznávajícím subjektem a poznávaným předmětem je rozdíl
6. Pravda nemá perspektivistickou povahu

Samo proprium historické pravdy je dle většiny rekonstrukcionistických historiků vyjádřeno v prvním bodě: pouze jeden historický popis může být považován za pravdivý, pokud koresponduje s jednou nebo vícero podmínkami pravdivosti. Kritéria této korespondence vycházejí ze srovnávání atomů (faktů) primární evidence, případně popisů podaných jinými historiky, jakožto sekundárním pramenem. Rekonstrukcionalisté rovněž striktně trvají na objektivitě své metody. Ačkoliv nepopírají existenci interpretačního faktoru v historikově práci, je to v posledku historický doklad sám, jenž určuje, která z interpretací je správná. Alun Munslow proto

---

<sup>60</sup> MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. London a New York, 2006, s. 41.

pojímá rekonstrukcionistické historiky jako „praktické realisty“ a empiriky, kteří věří, že události a činy minulosti jsou rekonstruovatelné, poněvadž jsou s větší nebo menší věrností reprezentovány historickými doklady. Toto je opravňuje k vytváření faktických výpovědí, které tuto korespondenci popisují. Každá interpretace, jakkoliv předběžná, je krokem blíže k historické pravdě.<sup>61</sup> Práci historika je tak dána pečeť objektivit, jež ji vyzvedává nad historikův vlastní dějinný kontext, v němž žije. Britský historik G. R. Elton toto popisuje následovně:<sup>62</sup>

Hledáme způsob, jak založit historickou rekonstrukci na něčem, co poskytuje míru nezávislé jistoty – nezávislé na historikovi, nezávislé na společenských a politických podmínkách, jež jsou na něho uvaleny. Samozřejmou odpovědí na toto hledání, která zde vždy byla a bude, leží v samotných pramenech, jež má k dispozici. *Ad fontes* zůstává nutným bojovým výkřikem. Pro historika existuje skutečnost – ano, pravda – minulosti v materiálech různého druhu, vytvořená onou minulostí, v době, kdy se tato skutečnost odehrála a byla uchopena pro následující generace svědectvím. Historická evidence není něčím, co by bylo vytvořeno historikem. Toho, co on sám vytváří, je velmi málo; je to jednoduše onen sediment minulých událostí, který zde stále je, aby byl zkoumán.

G. R. Elton tedy staví do pozadí roli historikovy subjektivit v procesu porozumění historickému dokladu. Toto porozumění není nikterak totožné s asimilací informace podané v dokladu dějinně podmíněnou historikovou myslí. Místo toho se historik musí stále nechat vést otázkami typu: „Kdo to vytvořil?“, „Za jakým účelem?“, „Jak to vytvořil?“ Tyto otázky odvádějí historika od jeho vlastní dějinné situace a nutí ho, aby se koncentroval na zájmy a situaci tvůrců onoho dokladu. Zde se dostává do popředí pátý bod výše uvedených premis rekonstrukcionistické historie: oddělenost poznávajícího subjektu od poznávaného předmětu. Věrnost faktu také práci historika odděluje od literatury fikce. G. R. Elton představuje konzervativní směr v rekonstrukcionistickém typu historie. Jiní badatelé, jako například americký historik David Holliger, připouštějí, že historikovo předporozumění je součástí rekonstrukce historické pravdy.<sup>63</sup> Od umírněných rekonstrukcionistů, jež významněji zapojují historika do procesu porozumění, je již jen krok k historickému konstruktivismu. E. H. Carr tvrdí, že fakta se stávají

---

<sup>61</sup> MUNSLOW, Alun. *The Routledge Companion to Historical Studies*. London a New York, 2001, s. 194-197.

<sup>62</sup> ELTON, Geoffrey Rudolph. *Return to Essentials*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 52.

<sup>63</sup> HOLLIGER, David. The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing. *American Historical Review*. 1989, 44(3), s. 613.

fakty jen proto, že si je historik vybral ke svému studiu, přičemž pramenný materiál je poznamenán jistou ambivalencí:<sup>64</sup>

Historická fakta k nám nikdy nepřicházejí ve své čistotě, protože v čisté formě nikdy neexistují. Jsou tak jako světlo lámány myslí toho, kdo je zaznamenává. To znamená, že když se začneme zabývat historií, naše první starost by neměla být o fakta, která historie odhaluje, ale o historika, který je podal.

Konstruktivisty jsou často sociální historikové. Převypravují biografie, intence a události minulosti za pomoci současných pojmových nástrojů jako například „pohlaví“, „rasa“, „etnická identita“ nebo „společenská třída“. Tyto pojmy slouží jako pomůcka k porozumění. Konstruktivisté zpravidla také zdůrazňují, že ve své práci současně vycházejí z pramenného materiálu. Brání se tak výhradám rekonstrukcionistů, že jejich interpretace nejsou dostatečně objektivní a představují součást širší teorie nebo narace, které sledují určité ideologické zájmy.<sup>65</sup> Konstruktivismus tak sdružuje „praktické realisty“ a v menší míře také zastánce post-empirismu, kteří jsou přesvědčeni o tom, že historie je výsledkem konceptuálního rozhovoru historika s minulostí. Její pravda vychází najevo procesem konceptualizace historického materiálu. V posledku konstruktivisté ale zůstávají věrni linii rekonstrukcionismu. Ačkoliv přisuzují větší roli historikovi v interpretaci minulosti, především pak jeho představivosti, jsou přesto přesvědčeni, že minulost rekonstruují tak, jak se s velkou pravděpodobností odehrála.<sup>66</sup>

Domnívám se, že společně s rekonstrukcionistickým modelem historie je v židovských studiích dobře zastoupen i model konstruktivistický. Dobrým příkladem mohou být studie Mošeho Idela k židovské mystice. V knize *Kabala – nové pohledy* věnuje Idel jednu podkapitulu metodologickým východiskům svého bádání. Kritizuje holý empirismus Geršoma Scholema, jímž míní jeho exkluzivistický závazek vůči textovým dokladům jako jedinému prameni historického porozumění židovské mystice. Idel toto nazývá „textologií“. On sám přirozeně také pracuje s texty, avšak komparativním a fenomenologickým způsobem. Přínosné pro něho jsou koncepce současné religionistiky.<sup>67</sup> Jako konstruktionistu vidí Mošeho Idela také Jonathan Garb z Hebrejské univerzity v Jeruzalémě, který Idelově metodologii věnoval větší článek:<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> CARR, Edward Hallett. *What is History?* London: Penguin, 1987, s. 65.

<sup>65</sup> MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*, s. 49-50.

<sup>66</sup> MUNSLOW, Alun. *The Routledge Companion to Historical Studies*, s. 51-55.

<sup>67</sup> IDEL, Moše. *Kabala – Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 52-53.

<sup>68</sup> GARB, Jonathan. Moshe Idel's Contribution to the Study of Religion. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2007, 6(18), s. 18.

Společně s hájením pluralismu, Idel nepochybně také izoluje opakující se vzorce kabalistické praxe. Stal se známým tím, že aplikuje metodologický nástroj konstrukce modelů, jež jsou běžné ve společenských vědách. Ve svých dílech o chasidismu, mesianismu a erotice užívá několik takových modelů, které definuje jako „skupinu pojmů, které konstituují relativně konsistentní náboženskou strukturu“, aby jejich pomocí popsal dlouhodobé tendence v historii kabaly. Takto srovnává texty z různých historických období a geografických míst.

Není to však jen Moše Idel. V oboru židovských studií působí poměrně početná skupina sociálních historiků, kteří studují židovské dějiny z genderové perspektivy. Příkladem může být velmi obsažná monografie Avrahama Grossmana *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe*.<sup>69</sup>

V této studii bych se chtěl vyhnout představě, že historie je empirickou disciplínou, která odhaluje a s větší či menší mírou věrně popisuje historickou pravdu, také navázáním na východiska dekonstruktivního modelu. Ten tvrdí, že to, co o minulosti víme, je spíše diskurzem, který je produktem „gramatiky“ v podobě epistemologických pravidel, jimiž je vytvářeno poznání a jež označujeme jako historii. Minulost má textovou a ideologicky podmíněnou strukturu. Empirismus se prokazuje jako málo přesvědčivý nadčasový základ pro vytváření historického poznání, pro svou podmíněnost danou vztahem mezi slovem a světem, na který poukázal „lingvistický obrat“ ve filozofii druhé poloviny dvacátého století.<sup>70</sup> Michel Foucault poukázal na závislost západní kultury na transcendentálně označovaném empirické metody, korespondenční teorii pravdy a historické objektivitě. On sám preferoval spekulativně-analytický typ filozofie historie, který má v hledáčku proces vytváření vědění jakožto základu našeho porozumění historické změně a významu. Foucault nazývá toto vědění termínem „*epistémé*“, který popisuje následovně:<sup>71</sup>

Je to něco jako světonázor, kus historie společný všem odvětvím vědění, který klade na každé z nich stejné normy a postuláty, jistou strukturu myšlení, které lidé určitého historického období nemohou uniknout – velký legislativní systém napsaný anonymní rukou.

---

<sup>69</sup> GROSSMAN, Avraham. *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe*. Hannover a London: University Press of New England, 2004, *passim*.

<sup>70</sup> MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*, s. 144-145.

<sup>71</sup> FOUCAULT, Michel. *Archeology of Knowledge*. London a New York: Routledge, 2002, s. 211.



Michel Foucault měl předchůdce v italském filozofovi osmnáctého století Giambattista Vicovi, který rovněž prosazoval tezi, že jediné jisté poznání je v samotných výtvorech člověka.<sup>72</sup> Poznání a historie vycházejí ze společenských konstrukcí, jež dávají strukturu historické zkušenosti. Foucaultova historie nemá výrazný diachronní charakter, v níž se *epistémé* jedné epochy vlévá do *epistémé* epochy jiné. Koneckonců Foucault bývá úzce spojován se strukturalismem. Diskurzivní struktury epoch vznikají jakoby naráz. Foucault se hlásí k nové generaci historiků, kteří proměnu epoch popisují spíše jako přerušení než navázání na strukturu předcházející. Lze ji vysledovat na základě sémiotických a sémantických posunů, které se ustálily v jazykové praxi dané epochy.<sup>73</sup>

Významným předpokladem, se kterým pracuje dekonstruktivní historie, je že naše poznání má narativní charakter. Historie může nebo nemusí být jen příběhem, který si určitá společenská skupina vypráví za účelem legitimizace a posílení společenských a mocenských vztahů. Můžeme ji také pojmout jako převyprávění „zápletky“ živé minulosti, tj. historie, jak ji artikulovaly generace dané epochy prostřednictvím dominantního epistemického tropu.<sup>74</sup>

Konečně, dekonstruktivní historie pracuje s pojetím jazyka jako znakového systému, který neodkazuje k transcendentálně-označovanému: skutečnosti prezentující se jako přítomnost.<sup>75</sup> Jazyk takto přestává být prostředkem přesné reprezentace jsoucího. White, Foucault, Munslow a další představitelé dekonstruktivní historie vypravují příběh, jenž zahrnuje texturu jiných příběhů, avšak neodkazuje ke skutečnosti tak řečeno „za sebou“. Do určité míry se takto stírá hranice mezi historií a literaturou fikce. Toto minimalistické pojetí možností jazyka vylučuje možnost rekonstruovat minulost tak, jak se odehrála. Může však popsat diskontinuitu mezi epistemickými systémy různých epoch. Vědění každé epochy je vytvářeno mody reprezentace, které jsou založeny na různých narativních koncepcích vztahu mezi slovem a světem. Zkoumáním textového dokladu můžeme rozpoznat dominantní formu zápletky vyprávění každé *epi-*

---

<sup>72</sup> BURKE, Peter. *Vico: Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1987, s. 44-77.

<sup>73</sup> FOUCAULT, Michel. *Archeology of Knowledge*, s. 3-19; 151-215. GUTTING, Gary. *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 227-260. FLYNN, Thomas. Foucault's Mapping of History. In: GUTTING, Gary, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 29-46. MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*, s. 129-148

<sup>74</sup> K teorii tropů viz WHITE, Hayden. *Metahistorie: Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*. Brno: Teoretická knihovna, 2011, s. 52-61.

<sup>75</sup> DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore a London: John Hopkins University Press, 1998, s. 20-24. GASTON, Sean, MACLACHLAN, Ian. *Reading Derrida's of Grammatology*. London a New York: Continuum International Publishing Group, 2011, s. 45-46. HUBÍK, Stanislav. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovic: Albert, 1994, s. 104-116.

témé. Skrze vyprávění dané epochy můžeme poznat, jak byly narativizovány její události. Dekonstruktivní historie tak nemůže úplně spálit mosty s rekonstrukcionistickým modelem a stále si podržuje něco z jeho metodologie. Rovněž významy, které lidé přikládali tomu, co Martin Heidegger nazval „existenciály“, procházely proměnou s tím, jak se měnila jazyková praxe hnaná hlubšími jazykovými mechanismy na úrovni tropů.<sup>76</sup>

Jak jsem naznačil na začátku této kapitoly, tato studie si razí cestu za porozuměním historické práce mezi Haydenem Whitem a Paulem Ricoeurem. Oba velkou měrou přispěli k porozumění role historika při vytváření historického příběhu. Domnívám se, že některé jejich závěry lze použít k načrtnutí nového pohledu na biografii pražského Maharala a její genezi. Whiteova analýza toho, jak historikové vytvářejí minulost svým popisem a hodnocením minulých událostí, patrně představuje jednu z nejradikálnějších pozic ve studiu metodologie historické práce v posledních čtyřiceti letech. Ta vedla další historiky k reflexi problematiky korepondence nebo homologie mezi formou vyprávění a živou zkušeností. Pro odstranění zásadního neporozumění: Hayden White jistě nezpochybňoval onticitu odehraných událostí.<sup>77</sup> Jeho pochybnost se spíše dotýká předpokladu, že minulost již preexistuje jako daný příběh. Takový rekonstruovatelný, preexistující příběh neexistuje. Historický materiál jako takový neposkytuje význam. Ten je výsledkem historikovy tvůrčí práce. Ekonomie historického vysvětlení a významu se tak neřídí logikou odhalování jako v empirismu, nýbrž logikou vytváření příběhu. V jistém smyslu si takto naši minulost volíme z řady alternativ. Hayden White toto popisuje v článku „The Burden of History“. Kulturní, náboženské nebo politické tradice nejsou samozřejmými danostmi. Existují do té míry, do jaké je respektujeme a přijímáme jako systémy, které poskytují rámec našemu životu. Minulost slouží k legitimizaci přítomnosti. White uvádí příklad Římanů pozdní antiky, kteří se obrátili ke křesťanství. Aby ospravedlnili svou konverzi, změnili svou genealogii. Začali se méně považovat za potomky svých římských předků a více spojovali svou identitu s postavami dějin spásy křesťanských Písem Staré a Nové smlouvy. White k tomu poznamenává, že taková změna si vyžaduje plastické pojetí historie, a to v tom smyslu, že můžeme vytvořit různé příběhy z toho, co o minulosti víme. Jestliže jsme determinováni genetickým dědictvím našich biologických předků, můžeme si zvolit naše historické předky.<sup>78</sup> Historie se tak do jisté míry prolíná s fikcí, což je pozice, která se zcela rozchází s jedním z výše uvedených východisek rekonstrukcionistické historie. Herman Paul vidí ve Whiteově voluntaristickém optimismu „pelagianismus dvacátého století“, který má důvěru

---

<sup>76</sup> MUNSLOW, Alun. *The Routledge Companion to Historical Studies*, s. 79-84; 107-111.

<sup>77</sup> MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*, s. 150.

<sup>78</sup> WHITE, Hayden. *The Burden of History*. *History and Theory*. 1966, 5(2), s. 129-130.

v imaginativní schopnost člověka vytvořit nový, bohatší a smysluplnější vztah mezi minulostí a přítomností prostřednictvím historiografických strategií.<sup>79</sup>

Zcela sekundární roli zaujímá ve Whiteově filozofii historie textový doklad, který nám neotevívá dveře k intenci autora a tím i do preexistujícího příběhu, který by byl inskribován do textu. Úkolem historika je lokalizovat takový příběh (příběhy), který by byl nejvíce kongruentní s dokladem. Akt jeho interpretace není diktován atomistickým obsahem minulosti v podobě faktů. Historická fakta sama o sobě nevedou k výstavbě interpretace. Toto může provést jen dějová struktura. Klíčovou je zde právě práce historika, který z informací poskytnutých dokladem vytvoří smysluplnou skládku.<sup>80</sup> Historická práce se tak jeví jako veskrze literární počín a minulost je nám zprostředkována jedinečně skrze literární znakovou formu. Horizontem dekonstruktivní historie tak není sama skutečnost jako transcendentálně označované, ke kterému odkazuje doklad, ale vždy svět znaku a textu. Interpretace dokladu představuje jeho transformaci do narativní podoby, která je historikovou invencí.

Dekonstruktivní model historie není židovským studiím zcela cizí. Dekonstruktivní čtení literatury talmudického období je zastoupeno ve studiích Daniela Boyarina. Pro Boyarina ztělesňují rabínské texty v Mišně, obou Talmudech, klasických sbírkách midrašů a dalších dílech diskurz židovstva pozdní antiky. Proto ve středu jeho zájmu nejsou parciální historické otázky, osobnosti nebo texty. Místo toho zaostřuje na samu kulturu, která je vytvořila, s výhledem na širší *epistémé* antiky, ze které čerpalo i křesťanství Apoštolských a Církevních Otců.<sup>81</sup> Do jisté míry jsem se nechal inspirovat Boyarinovým přístupem i v této studii a pokouším se porozumět Maharalovým spisům na pozadí diskurzu židovstva šestnáctého století s výhledem na širší diskurzivní horizont renesanční doby jako takové. Rita Horváth zase navazuje na Haydena Whitea

---

<sup>79</sup> PAUL, Herman. *Hayden White*. Cambridge: Polity Press, 2011, s. 43.

<sup>80</sup> MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. s. 153-155. Viz také PAUL, Herman. *Hayden White*, s. 93: „If poetry, in Samuel Coleridge's famous definition is the art of 'making the familiar strange and the strange familiar', history, according to White, typically aims for the latter. History writing is a form of making the 'foreign country' of past experience familiar to modern readers by 'endowing what originally appears as problematic and mysterious with the aspect of recognizable, because it is a familiar form'. Obviously, this is not the same as allowing historians to smooth strangeness of the past. On the contrary, White was always among the first to insist on the otherness of the past. His point was that historians reflecting on this otherness necessarily do so in the language of their own time. They unavoidably employ story-forms or plot-structures familiar to themselves and their audience.“

<sup>81</sup> BOYARIN, Daniel. Philo, Origen, and the Rabbis on Divine Speech and Interpretation. In: GOEHRING, James E. a TIMBIE Janet A, ed. *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature and Social Context*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2009, s. 113-129. TÝŽ. *Sparks of the Logos: Essays in Rabbinic Hermeneutics*. Leiden a Boston: Brill, 2003. TÝŽ. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

ve svém bádání o paměti Židů, kteří prošli hrůzami holokaustu.<sup>82</sup> Rovněž jméno Michela Foucaulta je často invokováno v celé řadě prací. Některé pojmy z Foucaultových *Dějin sexuality* jsem použil v analýze antropologie vybraných textů z Maharalova díla v jiné publikaci.<sup>83</sup>

### 1.3 Koncept „zápletky“ u Haydena Whitea

Jedním z centrálních pojmů Whiteovy filozofie historie je „emplotment“ – zápletky.<sup>84</sup> Jak jsem již naznačil výše, White rozeznává určité základní strukturální prvky, jimiž se vyznačuje historická studie: příběh, formu, která ho stmeluje do celku dávajícímu smysl, argumentaci a způsob, jakým reflektuje určitý ideologický záměr. Stejná událost může posloužit různými způsoby v různých historických příbězích, a to v závislosti na tom, jaká role jí je přisouzena ve vyličení celku, do kterého byla integrována.<sup>85</sup> Uspořádání vybraných událostí do příběhu probouzí otázky, které historik musí v průběhu svého vyprávění zodpovědět. Takovou otázkou, může například být „Co se stalo potom?“, „Proč se tak stalo, a nikoliv jinak?“ nebo „Jak to všechno nakonec dopadlo?“. Tyto otázky, a další, které se ptají po smyslu vyprávění, určují historikův postup při vytváření příběhu. Jsou spojeny s celou množinou událostí, které ve výpravném celku nabývají relevanci. Toto je možné skrze výše zmíněnou zápletku. White je přesvědčen, že historik může dát vypravovanému příběhu různé podoby zápletky. Čtenáři se tak dostávají do rukou příběh určitého typu. Hayden White rozeznává čtyři typy konstrukce zápletky: romanci, tragédii, satiru a epos.<sup>86</sup> Romance představuje drama sebeidentifikace, symbolizované hrdinovou transcendencí světa zkušenosti, vítězstvím nad ním a osvobozením od něj. V etické rovině se jedná o drama triumfu dobra nad zlem, cnosti nad neřestí, světla nad temnotou. Romance vytváří postavu slavného a vítězného hrdiny. White rozpoznává tento typ konstrukce

---

<sup>82</sup> HORVÁTH, Rita. The Role of the Survivors in the Remembrance of the Holocaust: Memorial Documents and Yizkor Books. In: FRIEDMAN, Jonathan C., ed. *The Routledge History of the Holocaust*. London a New York: Routledge, 2011, s. 470-481.

<sup>83</sup> BELL, Philip D. Introduction. In: BELL, Philip D., ed. *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*. London: Bloomsbury, 2013, s. 33-36. BIERNOT, David. Sexual Restrain and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. Routledge Jewish Studies Series. London a New York: Routledge, 2012, s. 102-129.

<sup>84</sup> WHITE, Hayden. *Metahistorie: historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, s. 20-26. MUNSLOW, Alun. *The Routledge Companion to Historical Studies*, s. 82-84.

<sup>85</sup> *Tamtéž*, s. 20-21: „Tvrdí se, že cílem historika je vysvětlit minulost tím, že 'nalezne' nebo odhalí příběhy, které leží pohřbeny v kronikách, že rozdíl mezi historií a fikcí spočívá v tom, že historik své příběhy nalézá, zatímco autor fikce ty své 'vymýšlí'. Takové pojetí historikovy práce však zakrývá, do jaké míry hraje 'vymýšlení' svou roli v historických postupech. Stejná událost může v mnoha rozdílných historických příbězích posloužit jako prvek odlišného druhu, a to v závislosti na roli, která je jí přisouzena při motivickém vyličení skupiny událostí, k níž náleží. Smrt krále může být ve třech různých příbězích začátkem, zakončením, nebo prostě přechodnou událostí. V kronice tato událost 'existuje' prostě jako součást řady událostí; 'nefunguje' jako prvek příběhu.“

<sup>86</sup> *Tamtéž*, s. 22-24.

zápletky v příběhu Ježíše z Nazareta. V zásadě bychom ho ale mohli identifikovat v příběhu téměř jakékoliv osobnosti, včetně učence nebo vědce. Vědění může být symbolem jisté moci nad světem a jeho transcendence. Tak tomu je například v biografii Stephena Hawkinga z pera Kitty Fergusonové. Prizmatem archetypu hrdiny v podstatě interpretuje život této nedávno zesnulé osobnosti i široká globální veřejnost.<sup>87</sup> Satira je opakem romantického dramatu. Je to drama, které představuje člověka ne jako pána nad světem, nýbrž jako jeho zajatce. Lidské vědomí zde stojí proti přesile společenských, přirozených i nadpřirozených sil, a v posledku se mu lidská existence ukazuje heideggerovsky řečeno jako „bytí k smrti“. Komédie a tragédie nabízejí možnost částečného a zpravidla dočasného usmíření s těmito silami. Komédie udržuje dočasnou naději na triumf. V tragédii ti, kteří jsou svědky hrdinova pádu a záhuby, zakoušejí smíření v podobě katarze.<sup>88</sup>

Kromě konstruované zápletky podává historik v příběhu ještě něco jiného, jmenovitě vysvětlení, jaký to má všechno smysl nebo jaké závěry z příběhu plynou. Na této úrovni poskytuje historik vysvětlení událostí pomocí formálního, explicitního nebo diskurzivního argumentu.<sup>89</sup> Ten může být nomologicko-deduktivní povahy. Tímto typem argumentace se myslí cokoli, co jen připomíná obecné pravidlo, nicméně toto postrádá logickou nutnost nebo výraznou teoretickou oporu. Taková argumentace má zpravidla podobu sylogismu, ve kterém hlavní premisa vychází z domnělého univerzálního pravidla vzájemných kauzálních vztahů. Vedlejší premisa stanovuje podmínky aplikovatelnosti tohoto pravidla. Konečně je zde závěr sylogismu, ve kterém se události, jež se odehrály, dedukují z premis logickým vyplýváním. Patrně nejznámější z takových domnělých pravidel je Marxovo pravidlo o vztahu mezi základnou a nadstavbou. Kdykoliv nastane změna v materiální základně, projeví se to ve společenské a kulturní nadstavbě, avšak nikdy naopak. Jiná pravidla, kterými historik může argumentovat, mají až banální podobu typu: „To, co stoupá, musí také spadnout“. White poukazuje na absenci konsenzu v moderní historii, které kauzální pravidla jsou rozhodující pro vysvětlení dané řady událostí. Přírodní vědy se rozvíjejí na základě „dohod“, které slouží jako konsenzus v dané vědecké komunitě a stanovují, co bude považováno jako vědecký problém, určují podobu přijatelných vědeckých vysvětlení a charakter platných důkazů pro vědecký popis skutečnosti. V historické komunitě nic takového neexistuje. Historická vysvětlení vycházejí z rozdílných metahistorických

---

<sup>87</sup> FERGUSON, Kitty. *Stephen Hawking: An Unfettered Mind*. London: St. Martin`s Press, 2012.

<sup>88</sup> Srov. KELLY, Henry A. *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 1-15.

<sup>89</sup> WHITE, Hayden. *Metahistorie: historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, s. 26-40.

předpokladů vymezujících historické pole a předpokladů, které zakládají rozdílné pojetí akceptovatelného vysvětlení v historické analýze.<sup>90</sup> Dle Whitea je moderní historie vydána na pospas koncepční anarchii podobající se té, v jaké se nacházely přírodní vědy v šestnáctém století. Existovalo v nich tolik pojetí vědecké práce, kolik ontologických a epistemologických přístupů. Jestliže v šestnáctém století existovala pluralita odpovědí na otázku „co je věda“, dnes toto platí ve spojitosti s historií:<sup>91</sup>

Není potřeba zdůrazňovat, že zde nehovořím o těch sporech, které se objevují v recenzních stránkách odborných časopisů, v nichž může být zpochybňována erudice a přesnost konkrétního historika. Narážím na ty druhy otázek, které se objevují tehdy, když dva nebo více přibližně stejně erudovaných a teoreticky vybavených badatelů přijde s alternativními, i když nikoliv nutně navzájem se vylučujícími interpretacemi stejné skupiny historických událostí nebo k rozdílným odpovědím na otázky typu: „Jaká je skutečná povaha renesance?“ Narážíme tu, alespoň na jedné úrovni konceptualizace, na rozdílné názory ohledně povahy historické skutečnosti a ohledně příslušné podoby, jakou by historické líčení chápané jako formální argument mělo mít.

Jestliže ve Whiteově filozofii historie hrají rozhodující roli zápletky, vysvětlení prostřednictvím formálního argumentu a historikova ideologická pozice pro vytvoření koherentního příběhu z historických dokladů, Paul Ricoeur zdůrazňuje „mimetický“ charakter historického vyprávění. To, co událost a, řekněme, historikovo vyprávění společně sdílejí, je časovost. Časovost je strukturou existence, kterou jazyk uchopuje prostřednictvím vyprávění. Vyprávění je zase jazykovou strukturou, která má časovost jako nejzazší předmět, ke kterému je vázána. Stmelení – „emplotace“ – řady událostí do širší osnovy a proměna toho, co bylo jen chronologií, v příběh, vytváří zprostředkování mezi událostmi a lidskou zkušeností s časovostí. Toto se týká jak fiktivních, tak historických příběhů. Podobně jako Hayden White i Paul Ricoeur pracuje s pojmem dějové zápletky.<sup>92</sup> Skrze ní je řada událostí konfigurována tak, aby vyjádřila to, co je jinak nevyjádřitelné jazykem: aporetickou povahu lidské existence v čase.<sup>93</sup> Historický diskurz je privilegovanou konkretizací lidské schopnosti dát zkušenosti s časem význam, poněvadž

---

<sup>90</sup> *Tamtéž*, s. 27.

<sup>91</sup> *Tamtéž*, s. 28.

<sup>92</sup> RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění: Zápletky a historické vyprávění*, sv 1. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 56-87.

<sup>93</sup> *Tamtéž*, s. 19-55.

bezprostředním předmětem tohoto diskurzu je skutečná a nikoliv fiktivní událost. Historik nevymýšlí události. Ty byly svým způsobem vytvořeny historickými osobami. Tyto svými činy stvořily takové životy, které byly hodné toho, aby zavdaly vznik příběhům, které o nich vypráví. Historičtí aktéři tak svým způsobem prefigurují své životy jako příběhy, které mají svou zápletku. Faktor „prefigurace“ do určité míry determinuje historikovu práci. Jeho retrospektivní „emplotace“ nemůže být čistým produktem představivosti, jako je tomu u fikce. Historická „emplotace“ je dle Ricoeura poetickou činností, jež je spojená s tvořivou představivostí, nicméně je odlišná do asociativní představivosti autora fiktivních příběhů. Rozpoznáním, že zápletky jsou do jisté míry prefigurovány jednáním historických aktérů a prostřednictvím jejich konfigurace do sekvence událostí, jež takto dostávají koherenci příběhu s počátkem a koncem, vyvádějí historikové na světlo význam, který je latentně a fragmentárně přítomen v událostech minulosti. Samotní historičtí aktéři ho nemohou dohlédnout, neboť jejich jednání má důsledky, které vycházejí mimo jejich horizont. Proto Ricoeur považuje za metodologicky nesprávné, pokud se historikové tak řečeno snaží vžít do mysli historických aktérů a pokusit se nahlédnout věci z jejich perspektivy. Naopak, musí užít všech analytických prostředků společenských věd současnosti, aby mohli identifikovat společenské síly působící v době a prostředí těchto historických aktérů, kteří je sami nemohli rozpoznat.<sup>94</sup>

Paul Ricoeur si osvojil pojem „*mimesis*“, aby ukázal, že diskurz podaný v podobě příběhu může být obojí: symbolický i realistický současně.<sup>95</sup> Vyprávění není jen nápodobou událostí v jejich fakticitě. Vyprávění zpracovává materiál zprostředkovaný percepcí a reflexí, přičemž vytváří zcela něco nového, a to zcela stejným způsobem, jakým historičtí aktéři svým jednáním vytvářeli specifické formy historického života ze světa, který zdělili jakožto jejich minulost. Historický příběh se takto prezentuje nejen jako obraz minulých událostí. Je současně znakem typu událostí, které nazýváme dějinnými. Historické vyprávění představuje něco víc než pouhou reprezentaci. Imituje události tím, že provádí stejný druh tvůrčího aktu, jaký vykonali historičtí aktéři. Tímto aktem je vytváření smyslu. V Ricoeurově pojetí je smysl dějin provázán s dramatem obecného lidského úsilí dát životu pečeť smyslu. Toto univerzální úsilí je burcováno vědomím ničivé moci času. Dějinný rozměr bytí ve světě je plný paradoxů a člověku se jeví

---

<sup>94</sup> RICOEUR, Paul. Life in Quest of Narrative. In: WOOD, David, ed. *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London a New York, 2003. s. 20-33. WHITE, Hayden. The Metamorphosis of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History. *Tamtéž*, s. 140-159. SIMMS, Karl. *Paul Ricoeur*. London a New York: Routledge, 2003, s. 79-98.

<sup>95</sup> RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. Díl 1., Zápletky a historické vyprávění. Praha, OIKOYMENH, 2000, s. 88-140. TÝŽ, *Čas a vyprávění*. Díl 3., Vyprávěný čas, s. 196-223.

jako enigma. To nemůže být uchopeno vědeckým vysvětlením. Komplexnosti dějinnosti lidského bytí ve světě se však můžeme přiblížit prostřednictvím historických příběhů. Jejich pravdivost nespočívá ve věrnosti faktům spojených s životem určitého jedince nebo kolektivu, nýbrž v jejich vizi života jako dramatu a tragédie. Lidská zkušenost s časem je v pojetí Paula Ricoeura v podstatě tragická.<sup>96</sup>

#### 1.4 Maharalova biografie jako příběh dramatického hrdiny

Jsem si vědom, že ne všechny prvky Whiteovy filozofie lze uplatnit na studium Maharalovy osobnosti a jeho díla. Nicméně, nabízí jisté momenty, které se jeví užitečné pro porozumění vzniku Maharalova příběhu. Je to především Whiteův důraz na roli zápletky při konstrukci vyprávění. Můžeme-li aplikovat některou z výše uvedených čtyř typů zápletky, pak v Maharalových biografiích jednoznačně převládá typ dramatu, v jehož centru stojí hrdina přemáhající tento svět. V Maharalově případě se tak tomu děje prostřednictvím statutu učence, který kromě halachické erudice disponuje také metafyzickým poznáním. Aplikace tohoto typu se jeví nasnadě, a to vzhledem k postavení, které učenec požívá v kultuře rabínského judaismu. I když, jak poznamenává Bernard Rosensweig, prestiž a postavení rabínského úřadu zaznamenávaly proměny. Z pramenné literatury středověku i moderní doby se ozývají hlasy pranýřující nízkou kvalifikaci rabínů a postranní úmysly, se kterými se někteří usilovali o získání úřadu v obcích.<sup>97</sup> Konečně, tato kritika zaznívá i z Maharalova díla. Tento typ zápletky je nicméně zakódován již do vyprávění rabínské literatury Mišny a Talmudu. Řada současných badatelů poukazuje na to, že literatura tohoto formativního období rabínského judaismu záměrně inklinuje k prezentaci rabínů jako kolegů svého druhu stoických nebo kynických filozofů druhého až čtvrtého století občanského letopočtu. Tuto podobnost ve své nedávné publikaci rozsáhleji analyzoval Burton W. Wisotzky.<sup>98</sup> Michael Satlow zase porovnává životní styl doporučovaný v antické filozofické a v rabínské literatuře. Rabíni modelovali implikace života v duchu tóry dle životního stylu filozofů pozdní antiky především ve vztahu k asketické praxi společného studia, která formuje subjekt v krásné a dobré. Slovy Michaela Satlowa: „U rabínů zaujímal *talmud tora* stejnou funkci jako v nežidovském světě filozofie. *Talmud tora* je zde prostředkem, který činí duši

---

<sup>96</sup> RICOEUR, Paul. Life in Quest of Narrative. In: WOOD, David, ed. *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, s. 31-32. VANHOOZER, Kevin. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 90-93.

<sup>97</sup> ROSENSWEIG, Bernard. *Ashkenazic Jewry in Transition*. Waterloo (Ontario): Wilfried Laurier University Press, 1975, s. 36-38.

<sup>98</sup> WISOTZKY, Burton L. *Aphrodite and the Rabbis: How the Jews Adopted Roman Culture to Create Judaism as We Know It*. New York: St. Martin's, 2016, s. 98-116.



čistou a úplnou. Tímto přivádí jednotlivce blíže božskému nebo ho uvádí do dokonalého stavu.<sup>99</sup> Studium tóry tak svým způsobem představovalo asketickou mentální i fyzickou řeholi pomáhající přemáhat „doxický“ charakter tohoto světa a jeho pudovost. Takto byl ustaven hagiografický obraz rabínského učence – život, který, podobně jako v životopisech filozofů, je dle literatury Mišny a Talmudu hoden úcty a následování. V tomto duchu analyzuje Daniel Boyarin podání příběhu o jednom z předních tanajtů, r. Me'irovi, a to jakožto hrdinovi ve smyslu učence a světce.<sup>100</sup> Gemara *babylónského Talmudu* zaznamenává následující výrok r. Jose ben Chalafty: „R. Jose ben Chalafta chválil r. Me'ira před občany Cipori, jaký to je velký učenec, svatý a skromný muž.“<sup>101</sup> V závislosti na literatuře své doby představuje agada r. Me'ira jako hrdinu, který se altruisticky vystavuje nebezpečí pro dobro jiných. Tak je tomu v příběhu, ve kterém se Me'ir vydává na cestu do Říma, aby zde vysvobodil svou švagrovou z nevěstince, do kterého byla uvržena Římány.<sup>102</sup> Vyprávění zde zdůrazňuje trojí: Me'irovu inteligenci, mravní integritu, a schopnost činit zázraky. Sama scéna, ve které se příběh odehrává – nevěstinec – je jedním z „*topoi*“ rabínského kulturního narativu, který učencům pomáhal porozumět jejich místu v pohanském světě, jenž je nebezpečný a zcela prostoupený animální sexualitou. Boyarin srovnává tento agadický příběh se satirickými dialogy kynického filozofa Mennipa z Gadary ze třetího století.<sup>103</sup>

Významnou charakteristikou Mennipových dialogů je organické spojení volné fantazie, symboliky a někdy i mysticko-náboženského prvku s extrémismem surového naturalismu chudinské čtvrti. Pravá dobrodružství se v tomto světě odehrávají na cestách, trzích, v nevěstincích, hospodách, věznicích nebo během erotických orgií tajných kultů. Idea se nebojí chudinské čtvrti, nemá strach ze špíny života. Muž ideje – moudrý muž – se střetává se zlem v tomto světě, zpustlostí, sprostotou a vulgaritou v nejextrémnější podobě.

Příběh o r. Me'irovi vysvobozujícím svou švagrovou není satirou, ale dramatem, v němž se hrdina vydává utkat s tímto světem. Nutno poznamenat, že agadě literatury Mišny a Talmudu není ovšem cizí ani satirická nebo komediální zápletka. Rabíni pozdní antiky se tak dokázali

---

<sup>99</sup> SATLOW, Michael. And on the Earth You Will Sleep: Talmud Torah and Rabbinic Asceticism. *The Journal of Religion*. 2003, 83(2), s. 215.

<sup>100</sup> BOYARIN, Daniel. Patron Saint of the Incorrigible: Rabbi Meir, the Talmud, and Mennipean Satire. In: CHYBOWSKI-TREVER, Tal, ed. *The Talmud – A Personal Take*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, s. 405-430. Texts and Studies in Ancient Judaism, sv. 170.

<sup>101</sup> *Babylónský Talmud, Moed katan* 15b.

<sup>102</sup> *Tamtéž, Avoda zara*, fol.18a-b.

<sup>103</sup> BOYARIN, Daniel. Patron Saint of the Incorrigible: Rabbi Meir, the Talmud, and Mennipean Satire, s. 407-408.

smát podobně jako Ježíš z Nazareta Williama z Baskerville ve sporu se ctihodným Jorgem z Burgos v románu *Jméno růže* Umberta Eccy. Ve středověku a moderní době se komediální nebo satirické prvky rabínské literatury spíše vyhýbají a nacházejí své místo ve folklóru. Některá folklórní díla parodického nebo satirického charakteru rabínskou literaturu napodobují. Tak je tomu například v *Sefer ha-kundes* z počátku devatenáctého století, který žánrově představuje manuál pro šprýmaře svého druhu a literárně napodobuje kodex náboženského práva *Šulchan aruch*. Nelze samozřejmě opomenout folklórní literaturu ke svátku Purim, především dílko *Machseset purim* z Itálie čtrnáctého století, které paroduje Talmud, Rašiho a tosafistické komentáře k Talmudu. Svým způsobem tento titul představoval „bibli“ satiry v aškenázském prostředí v pozdějších staletích s mnoha reedicemi a otevřel cestu k žánru „purimových traktátů“.<sup>104</sup> R. Me'ir se zapsal do kulturní paměti jako divotvorce a jeho hrob v Tiberiadě se stal poutním místem. O jeho hrobě můžeme s jistou nadsázkou hovořit jako o „židovských Lourdes“, poněvadž již od středověku bylo opředeno svědectvími o zázračném uzdravení.<sup>105</sup> R. Me'ir tak svým profilem není vzdálen chasidským divotvorcům východní Evropy a čtenáři se jistě vybaví i folklórní ztvárnění Maharalovy postavy.<sup>106</sup> Celá dosavadní tradice, ať již folklorně-náboženská nebo akademická, v podstatě vypráví Maharalův příběh formou dramatické zápletky hrdiny-učence. Jak jsme viděli výše, v rabínském judaismu má svůj literární prototyp již v talmudické literatuře.

S krátkou formální charakterizací Maharalovy osobnosti několika údaji z jeho života se setkáme v kronice *Cemach David* z pera Davida Ganse, vydané ještě za Maharalova života.<sup>107</sup> Na Maharala odkazují i další knihy publikované na počátku sedmnáctého století. Takové zmínky nalezneme například v *Sefer igeret ha-tijul* Maharalova bratra Chajima nebo v úvodu *Minchat Jehuda* Maharalova žáka Jehudy Leiba ben Ovadja Eilenburga.<sup>108</sup> Střípky Maharalo-

---

<sup>104</sup> K satíře a humoru v židovské literatuře viz DAUBER, Jeremy Asher. *Jewish Comedy: A Serious History*. New York: W. W. Northon & Company, 2017, *passim*. ORING, Elliot. The People of the Joke: On the Conceptualization of a Jewish Humor. *Westen Folklor*. 1983, 42(4), s. 261-271.

<sup>105</sup> Viz také kulturně antropologickou studii k fenoménu poutě k hrobům cadiků: LICHTENSTEIN, Jechezkel Šraga. *Mi-tum'a li-kduša: tfila ve-chafcej micva be-vatej kvarot ve-alija le-kivrej cadikim*. Tel-Aviv: Hoca'at ha-kibuc ha-me'uchad, 2007.

<sup>106</sup> DAWIDOWICZ, Klaus. The Golem of Prague and His “Master”: From Legends to Popular Movies. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 213-220.

<sup>107</sup> GANS, David. *Ratolest Davidova*, Praha: Academia, 2016, s. 232.

<sup>108</sup> SLÁDEK, Pavel. Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal. *Judaica Boemiae*. 2017, LII(2), s. 8.

vých biografických údajů zaznívají u jeho pravnuka, rodáka z Lipníka nad Bečvou, rabína Chajima Ja'ira Bacharacha.<sup>109</sup> Významným milníkem na cestě vytváření Maharalova příběhu je genealogická biografie pod titulem *Megilat juchasin* sepsaná Me'irem Perelsem, který vycházel z linie Maharalova širšího příbuzenstva, kolem roku 1727. Friedrich Thieberger dává sepsání této biografie do souvislosti s renovací Maharalova náhrobního kamene v roce 1724, přičemž Maharalovi příbuzní, především jeho praprapravnuk r. Ješ'aja ben Jicchak Katz, cítili potřebu posbírat střípky paměti o tomto předkovi a vytvořit jeho příběh.<sup>110</sup> Alexander Putík a Daniel Polakovič ve své analýze hodnotí Perelsovo dílo jako špatné, plné faktických nepřesností a citlivých, záporně interpretovatelných episod z Maharalova života, což je překvapuje, poněvadž autor z titulů své funkce vykonávané v pražské židovské obci měl přístup k celé řadě pramenů.<sup>111</sup> Nakonec se ptají, zdali Perels toto nevnese do spisu záměrně z důvodu křivdy, které se Maharal údajně dopustil na jeho přímém předkovi, a celé dílo tak v posledku není, řečeno s Haydenem Whitem, romancí s veskrze pozitivním hrdinou, nýbrž spíše jeho satirou.<sup>112</sup> Dílo bylo vydáno v roce 1747 a v devatenáctém století následovalo několik reedic, z nichž nejrozšířenější vyšla ve Varšavě v roce 1864. Maharalův příběh vytvořený Perelsem nabyl hagiografického významu, který nalezl širší ohlas v devatenáctém století. Kanonizovaný obraz Maharalova života byl dále formován ortodoxním židovstvem devatenáctého století. Zájem o historii se ve středověku a rané moderní době nacházel převážně na okraji zájmu židovské literatury. Kultura rabínského judaismu po staletí organizovala svou kolektivní paměť spíše paradigmatickým než lineárně-dějinným způsobem.<sup>113</sup> David Gans v úvodu do své kroniky zdůrazňuje, že jeho kniha je kratochvilné čtení pro obyčejné čtenáře a studenty a nikoliv pro rabínské elity.<sup>114</sup> Toto tvrzení můžeme samozřejmě pojímat jako dobový *topos*. Podobně Azarja dei Rossi apologeticky tvrdil v *Me'or ejnajim*, že Židé se nepotřebují zabývat dějinami za účelem získání poučení, poněvadž jim k orientaci ve světě stačí učení dané zjevením Mojžíšovi. Přesto je to právě historický zájem, který hýbe jeho eseji. Navíc, šestnácté století je obecně považováno za příznivé období pro růst historiografického žánru v židovské literatuře.<sup>115</sup> Podobné vzednutí pozitivního vztahu

---

<sup>109</sup> PUTÍK, Alexander, POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu. In: PUTÍK, Alexander a DEMETZ, Peter, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*, s. 56.

<sup>110</sup> THIEBERGER, Frederic. *The Great Rabbi Löw of Prague: His Life and Work and the Legend of the Golem: With Extracts from his Writings and a Collection of the Old Legends*. London: The East and West Library, 1954. s. 54.

<sup>111</sup> *Tamtěž*, s. 30-34.

<sup>112</sup> *Tamtěž*, s. 81.

<sup>113</sup> NEUSNER, Jacob. *The Idea of History in Rabbinic Judaism*. Leiden a Boston, 2004, s. 15-70.

<sup>114</sup> GANS, David. *Ratolest Davidova*, s. 28-29.

<sup>115</sup> YERUSHALMI, Yoseph Hayim. *Zachor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle a London, 1982, s. 61-75.

k historii nastalo mezi ortodoxně praktikujícími Židy v devatenáctém století, které bylo motivováno razantním nástupem historicko-kritického bádání *Wissenschaft des Judentums*. Ortodoxní židovské prostředí v Polsku, Haliči nebo v Rusku bylo vystaveno této „novotě“ a cítilo se povinno na ni reagovat. Proto se v něm začaly objevovat edice a reedice celé řady historických žánrů jako kronik obcí, genealogických soupisů, biografii rabínů nebo celých dynastií. Takto je tomu s dílem *Gdulat Ša'ul*, vydaném v Londýně v roce 1854, nebo *Klilat jofi* o lvovských rabínech, které vyšlo v Krakově v roce 1888. Do spektra ortodoxní historie patřily také lexikony rabínů v chronologickém nebo abecedním uspořádání. Příkladem může být kniha *Šem ha-gdolim he-chadaš* Aharona Valdenu, vydaný ve Varšavě v roce 1864.<sup>116</sup> Vydavatelé nebo autory těchto knih byli většinou běžní učitelé nebo kazatelé,<sup>117</sup> kteří připravovali dané dílo k publikaci, opatřovali je předmluvami a zajišťovali rabínské „*imprimatur*“. Jedním z nich byl Noach Chajim Levin, který vydal lvovskou reedici *Megilat juchasin* z roku 1864. Toto vydání bylo pravděpodobně kritickou reakcí na dílo *Gal ed*, publikované o osm let dříve, a které se zabývalo starým židovským hřbitovem v Praze. V jeho úvodu vyvrací příznivec haskaly Šlomo Jehuda Rappaport legendu o Maharalovi jako divotvorci a stvořiteli goléma. Současně razantně odmítá, že by se Maharal zabýval praktickou kabalou.<sup>118</sup>

V téže době působí také *Wissenschaft des Judentums*, která ve svých počátcích věnuje Maharalovi jen minimální pozornost. Leopold Zunz sepsal hebrejsky biografii Azarji dei Rosiho – Maharalova renesančně-humanistického oponenta. Tato volba nebyla náhodná, neboť Zunz spatřoval v dei Rossim předchůdce historicko-kritické práce s rabínskou tradicí, již si osvojila *Wissenschaft des Judentums* devatenáctého století.<sup>119</sup> Toto rovněž odpovídá skutečnosti, že reformní judaismus si byl vědom, že vychází z ideových i metodologických předpokladů, které měly svou kolébku v renesančním humanismu. Tyto byly následně lépe artikulovány Baruchem Spinozou, a konečně dovedeny k úplnosti osvícenskou filozofií. Heslo „*ad fontes*“, znovuodhalení a docenění antické literatury a také židovské učenosti, bylo prerogativem renesance, které oslovilo progresivní židovské kruhy devatenáctého století. Obrátíme-li naši pozornost zpět k Whiteovi a zápletky typu romance, která vytváří dramatický příběh hrdiny, jenž svou osobností, nadáním a činy není tak řečeno pohlcen tímto světem, nýbrž ho nějakým

---

<sup>116</sup> GERTNER, Hayim. Epigonism and the Beginning of Orthodox Historical Writing in Nineteenth Century Eastern Europe. *Studia Rosenthalia*. 2007-2008, 40, s. 218-222. Epigonism and the Dynamic of Jewish Culture.

<sup>117</sup> Hebrejsky „*melamidim*“ a „*magidim*“

<sup>118</sup> GERTNER, Hayim. Epigonism and the Beginning of Orthodox Historical Writing in Nineteenth Century Eastern Europe, s. 225.

<sup>119</sup> ZUNZ, Leopold. Toledot le-rabi Azarja min ha-Adumim. *Kerem Chesed*. 1841, 5, s. 131-158. Viz také SCHORSCH, Ismar. *Leopold Zunz: Creativity in Adversity*. Philadelphia: Philadelphia University Press, 2016, s. 72-74.

způsobem kontroluje, pak takovým hrdinou je právě Azarja dei Rossi v Zunzově biografii,<sup>120</sup> Liší se tak od biografie, kterou Zunz věnoval r. Šlomo ben Jicchakovi – Rašimu. Ačkoliv i toho doslova označuje jako „svého hrdinu“, čtenář se nezbaví pocitu, že o něm Zunz často hovoří s ironickým podtónem. Zunz ve svém bádání aplikoval kritickou metodu, kterou přijal od Friedricha Augusta Wolfa. Zatímco celá řada křesťanských badatelů spatřovala v Rašim „*princeps et caput omnium expositionum*“, Zunz nemilosrdně analyzoval Rašiho komentáře, přičemž jeho perspektiva je jednoznačně demytologizační.<sup>121</sup> Jeho ambivalentní vztah k Rašimu zaznívá, například, z této pasáže:<sup>122</sup>

Říkám toto o mém hrdinovi, že byl zcela oddán Talmudu. Vůbec se nejednalo o tolerantní osobu. Neznal nic z perského, arabského, latinského či řeckého jazyka. Jeho znalost němčiny, astronomie, geografie a medicíny je na pokraji bezvýznamnosti. Kabala mu byla cizí, avšak nebyl zcela prost pověrečnosti. Poznatky, na které přišel v hebrejštině, pocházely ze zavedené praxe a cvičení, nikoliv ze skutečných znalostí.

O Maharalovi se Zunz zmiňuje jen zcela mimochodem ve svých *Geschichte der Literatur*, v nichž hodnotí situaci v Praze šestnáctého až osmnáctého století z hlediska tiskařské produkce. Poslední třetina šestnáctého století až do roku 1611 se mu jeví jako „nejšťastnější perioda“ židovské obce v Praze, během níž byl vrchním rabínem právě Maharal. Přesto pro Zunze to ještě neznamenovalo, že by pražský židovský knihtisk této doby byl obzvláště plodný. Dle jeho názoru nevytiskly pražské židovské tiskárny v té době nic podstatného ve stylu Maimonidova opusu, jen některá díla Maharalova, kabalistické traktáty, modlitební knihy a populárně-náboženskou literaturu. V Zunzových očích bylo toto svědectvím o nelichotivém stavu pražského židovstva, jež bylo způsobeno intelektuálním úpadkem, na němž měla svůj podíl i oddanost nežitelné metodě pilpulistického studia Talmudu.<sup>123</sup> Maharalovo jméno se objevuje také zcela

---

<sup>120</sup> ZUNZ, Leopold. Toledo le-R` Azarya min ha-Adumim. *Kerem Chemed*. 1841, 5, s. 131-158.

<sup>121</sup> VELTRI, Guiseppe. *Language of Conformity and Dissent: On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Boston: Academic Studies Progress, 2013, s. 72.

<sup>122</sup> ZUNZ, Leopold. Salomon ben Isaac, gennant Rashi. *Zeitschrift für die Wissenschaft*. 1823, 1/2, s. 56. Viz také SCHORSCH, Ismar. *Leopold Zunz: Creativity in Adversity*. Philadelphia: Philadelphia University Press, 2016, s. 42-43. VELTRI, Guiseppe. *Language of Conformity and Dissent: On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Boston: Academic Studies Progress, 2013, s. 73.

<sup>123</sup> ZUNZ, Leopold. *Zur Geschichte und Literatur*. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845, s. 268-269; 303.

na okraji v Zunzově historické studii k liturgickým textům *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt*, a to opět v nepřilíš povzbudivé diskuzi týkající se zájmu o starou náboženskou poezii v Polsku šestnáctého století.<sup>124</sup>

Přesto se Maharal posléze stal ikonou středoevropského židovstva šestnáctého století i na akademické půdě. Od konce devatenáctého století do současnosti vyšla minimálně desítka titulů, které jsou věnovány Maharalovi z různého úhlu pohledu, ať již biograficky orientovaných, analytických ve vztahu k jeho učení, nebo výběru z jeho díla, nemluvě již o reedicích jeho spisů. Převážná část akademických prací vyšla v hebrejském jazyce.<sup>125</sup> Jiným osobnostem a jejich literárním dílům, byť neméně významným pro židovské kulturní centrum v Polsku a přilehlých zemích šestnáctého století, se takové pozornosti nedostalo. Co se týče r. Šlomo Lurii,<sup>126</sup> nejvýznamnější halachické autority v Polsku poloviny šestnáctého století, byla v roce 1938 znovu vydána jeho responsa, následované reedicí spisu *Hanhagat Šlomo* z roku 1961.<sup>127</sup> V roce 1972 byly znovu vydán jeho glosy k Talmudu pod titulem *Chochmat Šlomo*. Co se týče jeho dalších spisů, ty se nedočkaly od poloviny devatenáctého století další reedic. Šmu'el-Aba Horodetzki, jinak znalec chasidismu a židovské mystiky jako takové, napsal v roce 1898 jeho biografii pod titulem *Kerem Šlomo*. K této osobnosti také existuje něco málo statí nebo kapitol v kolektivních monografiích věnovaných jiným tématům a jedna disertační práce podaná na Bar Ilanově univerzitě v Izraeli.<sup>128</sup> Většího zájmu se dostalo krakovskému Mošemu Isserlesovi. Ašer Zig připravil v roce 1970 reedicí jeho responsa, které byly v tomto roce znovu vydány.<sup>129</sup> Zcela opomenuto zůstalo ve dvacátém století Isserlesovo *Torat ha-ola*, které lze považovat za nejpracovanější nábožensko-filozofický spis, který kdy v Polsku a přilehlých zemích od šestnáctého

---

<sup>124</sup> TÝŽ. *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt*. Berlin: Julius Springer Verlag, 1859, s. 166-167.

<sup>125</sup> Kromě výše zmíněných titulů vyjmenovávám níže vybrané monografie: GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*. Prag: Verlag von Jacob B. Brandeis, 1885. BOKSER, Zion ben. *From the World of the Cabbalah: The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. New York: Philosophical Library, 1954. SHERWIN, L. Byron. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*. Oxford a Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilisation, 1982. NEHER, André. *Studna Exilu: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel – rabi Löwa, pražského Maharala (1512-1609)*. Praha: Sefer, 1993. GROSS, Benjamin. *Le messianism juif dans la pensée du Maharal de Prague*. Paris: Albin Michel, 1994. GOTTESDIENER, Avraham ha-Kohen Ovadja. *Ha-ari še-be-chachmej Prag. R. Jehuda Livaj bar r. Becal'el, ha-Maharal mi-Prag. Toledotav, rabanuto u-mišnato*. Jerušalajim: Mosad Rav Kook, 2001. KARIV, Avraham. *Kitvej Maharal mi-Prag: mivchar*. Jerušalajim: Mosad Rav Kook, 2002. RAMON, Orit. *Maharal be-or chadaš: zhut jehudit beseder olam mištane*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-cheker toldot ha-am ha-jehudi, 2017.

<sup>126</sup> Akronym Maharšal.

<sup>127</sup> HURWITZ, Simon, ed. *The Responsa of Salomon-Luria (Maharashal)*. Detroit: University of Michigan, 1938.

<sup>128</sup> ASAF, Simcha. Mašehu le-toldot ha-Maharšal. *Sefer ha-joval le-Levi Ginzburg*. New York: Ha-akademia ha-mada'it ha-amerika'it le-mada'ej ha-jahadut, 1946, s. 45-63. RAFELD, Me'ir. *Maharšal ve-„ha-jam šel Šlomo“*. Avoda le-šem kabalat toar doktor. Universitat Bar-Ilan, Ramat Gan, 1990.

<sup>129</sup> ZIV, Ašer, ed. *Šut ha-Rema*. Jerušalajim: Mosad ha-Rav Kook, 2019.

do osmnáctého století vznikl.<sup>130</sup> Ašer Ziv publikoval Isserlesovu biografii v roce 1957, a Jona ben Sason vydal v roce 1984 monografii, v níž systematicky mapuje Isserlesovu náboženskou filozofii.<sup>131</sup> Avraham ben Šeftel Horowitz, otec známého kabalisty Ješaji Horowitze, se dostal do hledáčku akademického bádání jen nedávno. Avraham Horowitz byl přitom žákem Isserlesovým a patřil do okruhu polských učenců entusiasticky nakloněných náboženské filozofii maimonidovského typu v Polsku – jinými slovy židovskému aristotelismu.<sup>132</sup> Svým komentářem k Maimonidovým *Osmi kapitolám o duši* se Avraham Horowitz stal i jejím významným propagátorem. Rovněž velmi málo máme k další postavě z „Isserlesovy školy“, r. Mordechajovi Jafe, který strávil deset života v Itálii. Mordechaj Jafe byl autorem desetisvazkového halachického kodexu *Lvuš ha-malchut*, jenž navazoval na nábožensko-právní díla *Bejt Josef* a *Šulchan aruch* Josefa Kara. Toto dílo však obsahuje i nábožensko-filozofickou část: krátký komentář k Maimonidovu *More nevuchim*, jakož i superkomentář k Recanatiho mystickému komentáři k Tóře.<sup>133</sup> Co se týče popularity, za Maharalem kráčí jeho žák David Gans, o němž bychom neměli zapomenout, že formativní období svého života také prožil v Krakově pod vedením Mošeho Isserlese. Davidu Gansovi je také věnována řada studií, nejvýznačnější z pera André Nehera.<sup>134</sup> Nakonec je potřeba zmínit Maharalova žáka Jom Tov Lipmanna Hellera, který svým způsobem tuto epochu uzavírá. Jeho osobnosti a dílu se významnou měrou věnuje Joseph Davis.<sup>135</sup>

I moderní akademické studie k Maharalovi mají v sobě leccos z hagiografie, byť se nechávají vést metodou přísného a kritického zkoumání pramenů. Tento hagiografický moment je přítomen i v *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis* Nathana Grüna, prvním konzistentním a kritickým podání Maharalova příběhu, na který navazují pozdější studie.<sup>136</sup> Za pomoci pramenného materiálu, konkrétně jednoho responsum Šlomo Lurii, polemického spisu *Vikuach majim* Maharalova bratra Chajima Friedberga, Gansovy kroniky a samozřejmě dalších pramenů, konstruuje Grün události Maharalova života do jednoho chronologicky konsekutivního

---

<sup>130</sup> Toto dílo je dostupné ve starých tiscích anebo ve virtuálních knihovnách na internetu, např. *The Sefaria Library*.

<sup>131</sup> ZIV, Ašer. *Ha-Rema: R. Moše Isserles*. Jerušalajim: Mosad ha-Rav Kook, 1957. BEN SASSON, Jona. *Miš-nato ha-ijunit šel ha-Rema*. Jerušalajim: Ha-akademia ha-le'umit ha-jisra'elit le-mada'im, 1984.

<sup>132</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*. Leiden a Boston: Brill, 2008, s. 39-44.

<sup>133</sup> SHULVASS, Moshe Avigdor. *Jewish Culture in Eastern Europe: The Classical Period*. Jerusalem: Ktav Publishing House, 1975, s. 115-125. LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 36-39.

<sup>134</sup> NEHER, André. *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague*. Paris: Belles Lettres, 1974.

V hebrejském překladu: *David Ganz (1541-1613) u-zmano: machaševet Jisra'el ve-ha-mahapecha ha-mada'it šel ha-me'a ha-šeš-esre*. Jerušalajim: Re'even Mass, 2005.

<sup>135</sup> DAVIS, Joseph. *Jom Tov Lipmann Heller (1578-1654): Portrét rabína*. Praha: Sefer, 2011.

<sup>136</sup> Viz pozn. 123.

celku, přičemž se usiluje o pokud možno přesnou dataci. V tomto ohledu zaujímá kritický postoj i vůči řadě údajů z *Megilat juchasin* Me'ira Perelse, především co se týče určení místa a roku Maharalova narození, a také odsouvá další Perelsovy legendární prvky.<sup>137</sup> Rovněž demystifikuje Maharalovu audienci u císaře Rudolfa II., přičemž zdůrazňuje, že Maharalovi byly alchymie a další okultní disciplíny zcela cizí.<sup>138</sup> V některých ohledech se tak Maharalova biografie z Grünova pera jeví kritičtější než pozdější biografie Thiebergerova.<sup>139</sup>

Nathan Grün ve své biografii aplikuje harmonizační strategii. Na jedné straně popisuje, že poměry v pražské obci měly daleko k idylickému stavu, na straně druhé přichází s kulantním vysvětlením Maharalova dvojího odchodu z Prahy, v němž vylučuje, že by mezi Maharalem a obcí vládlo nějaké výrazné napětí.<sup>140</sup> Grün vytváří v závěru Maharalův profil jakožto učence, jehož základní rysy se staly konsenzuálním základem pro pozdější bádání. Spatřuje v něm učence konzervativního, jehož erudice měla své těžiště v talmudické látce. Vyzdvihuje Maharala jako halachickou autoritu, ačkoliv tato je literárně jen fragmentárně doložitelná.<sup>141</sup> Grün se ve své argumentaci opírá o recepci Maharalových nábožensko-právních stanovisek v halachických dílech rabínů sedmnáctého století.<sup>142</sup> Primárně však i podle Grüna lze Maharalův spirituální domov nalézt v agadickém materiálu, což Grün formuluje zajímavým způsobem. Dle jeho názoru měl Maharal větší schopnost nahlížet svět z perspektivy celku než v jeho detailech. Smysl pro detail je spíše charakteristikou experta v nábožensko-právních otázkách. Následující pasáž nejen vyzdvihuje Maharalovu syntetickou perspektivu, ale je také poznamenána jistým hagiografickým tónem:<sup>143</sup>

---

<sup>137</sup> GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*, s. 2-3.

<sup>138</sup> *Tamtéž*, s. 24-26.

<sup>139</sup> Thieberger polemizuje s Grünem ohledně Maharalova data narození, a podržuje starší datum 1512. Argumentuje faktem, že Maharal a Moše Isserles byli generačně současníci. Také pro datování Isserlesova narození existuje více než jedna tradice. Thieberger se kloní k té, která datuje jeho narození kolem roku 1512. Viz THIEBERGER, Frederic. *The Great Rabbi Löw of Prague*, s. 12. Ben-Sasson se však ve své monografii přiklání k roku 1530. Viz BEN-SASSON. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 5. K nejsoučasnější diskuzi ohledně datace Maharalova narození viz PUTÍK, Alexander a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 42-47. Thieberger, podobně jako Grün, také nerozpoznává ve zprávě Jicchaka Kohena o Maharalově audienci u císaře Rudolfa II. na Pražském Hradě falsifikát a romanticky elaboruje tuto audienci jako setkání dobrotivého a uctívaného monarchy se svým židovským přítelem. Viz THIEBERGER, Frederic. *The Great Rabbi Löw of Prague: His Life and Work and the Legend of the Golem* s. 38-41. Srov. PUTÍK, Alexander a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 73 pozn. 140.

<sup>140</sup> GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*, s. 26-29.

<sup>141</sup> K Maharalově halachickým spisům, které se dochovaly, viz GUTTEL, Neria. The Relationship between Halakha, Philosophy and Education in Maharal's Teachings. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 87-88.

<sup>142</sup> GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*, s. 29-31.

<sup>143</sup> *Tamtéž*, s. 31.



Na Maharalově talmudické učenosti je nejnápadnější, že si pro svou literární činnost vybral agadu, která je rozhodujícím měřítkem pro posouzení jeho významu. R. Löw byl velmi talentovaným duchem. Jeho myšlení a bádání nesměřuje k jednotlivému. Namísto toho se usiloval o uchopení celku. Nechtěl vystihnout jednotlivá přikázání a učení judaismu, nýbrž židovství ve svém celku, jeho vznešených pravdách týkajících se prazákladu veškerého bytí, všemohoucího a nanejvýš dobrého Tvůrce všehomíra. To vše provází jeho povznášející učení o nejvznešenějším lidství, maximy nejčistší etiky, mravů a svatých příkazů, jež člověka vedou k tomu, jak má jednat. To byl cíl jeho života.

Grünův Maharal jako teolog a morální kazatel hledá více oporu v náboženské filozofii než mystice. Grün si je vědom přítomnosti kabalistických prvků v Maharalově díle, nicméně dle jeho mínění se Jehuda Leva zabýval kabalou jen okrajově. Nemůžeme o něm hovořit jako o kabalistovi v plném slova smyslu, což dokládá i epitaf na Maharalově náhrobku, na kterém není takto vůbec označen.<sup>144</sup>

Nepochybně dalšími významnými milníky na cestě formování akademického obrazu Maharalova života, osobnosti a myšlení byly monografie Avrahama Gottesdienera a Friedricha Thiebergera.<sup>145</sup> Podržíme-li se Whiteova pojetí psaní historie jakožto vytváření příběhu, v jehož středu stojí „profetický“ hrdina, pak v bádání o Maharalovi zaujímá v tomto ohledu nezanedbatelné místo kniha *Studna exilu: myšlenkový svět Jehudy ben Becalela – rabi Löwa, pražského Maharala (1512-1609)* z pera André Nehera, původně publikovaná ve francouzštině v roce 1969.<sup>146</sup> Tato kniha není standardní biografií. Žánrově se přibližuje více eseji, která se pokouší artikulovat esenciální aspekty Maharalova myšlení. Z metodického hlediska je pro Neherovo porozumění Maharalovu myšlenkovému profilu rozhodující sociálně-kulturní kontext. Tím nejzásadnějším východiskem je pro Nehera renesanční humanismus:<sup>147</sup>

U Maharala pocítujeme jakousi podivuhodnou přítomnost století, a protože tímto stoletím bylo století šestnácté, jedná se o přítomnost všech těchto početných a dramatických událostí, které toto století poznamenaly. Všechno, co

---

<sup>144</sup> *Tamtéž*, s. 32-34.

<sup>145</sup> Viz pozn. 123.

<sup>146</sup> Viz pozn. 123.

<sup>147</sup> NEHER, André. *Studna exilu: myšlenkový svět Jehudy ben Becalela – rabi Löwa, pražského Maharala (1512-1609)*, s. 18.

poznaňští, pražští či lublinští Židé, jeho současníci, zapomněli, nebo předstírají, že neslyší, neznají ani netuší, nese Maharal ve své duši a vytváří z toho podstatu svého ducha ... nosí v sobě intenzivní var italské renesance, díla Jicchaka Abravanela, jeho syna Leona Hebrejce, autora gramatiky Elii Levity a humanisty Azarji dei Rossi.

O něco dále:<sup>148</sup>

Židovská renesance a humanismus se na konci století pouštějí do posledních výbojů ... (Maharal) se raduje z vydání *Me'or ejnajim* Azarjou dei Rossim, ale po přečtení toho lituje a publikaci odsoudí. Je zřejmé, že svůj humanismus předal Maharal také dalším ze svých žáků, Davidu Gansovi (1541-1613), jehož dílo se zdá být rozšířením humanistické tematiky učitelovy: najdeme v něm tentýž smysl pro dějiny, znalost matematiky, astronomie a kosmologie.

André Neher vytváří z Maharala hrdinu typu dynamického renesančního polyhistora, který v sobě snoubí – podobně jako jeho „dialektická metafyzika“ – prvky konzervatismu se smyslem pro nové, židovský partikularismus s výhledem k univerzálnímu horizontu. V Neherově interpretaci stojí čtenář dvacátého století tváří v tvář Maharalovi téměř jako svému současníkovi, přičemž jeho myšlení vykazuje ráz uceleného systému:<sup>149</sup>

Nebudeme jistě příliš přehánět, spojíme-li tento druh úvah s přívlastkem moderní. Zdá se, že pražského učitele skutečně inspiroval prorocký dech historie a umožnil mu nahlédnout do budoucích politických a sociálních proměn: jako kdyby mu našeptával útržkovité, ale správné intuice a vybavoval jej ideovými a terminologickými celky, jež přesně vystihují vývoj lidského myšlení a lidských dějin v období tohoto nového úsvitu ... Neboť v Maharalově filozofii se skutečně jedná o systém „myšlení“, nikoli o rozkouskovanou a fragmentární intuici; setkáváme se tu s „filosofií“, nikoliv s katechetickými kázáními a primární exegezí.

---

<sup>148</sup> *Tamtéž*, s. 19.

<sup>149</sup> *Tamtéž*, s. 27-28.

André Neher a Benjamin Gross interpretují Maharala jako proto-hegeliánského autora s nádechem existencialismu.<sup>150</sup> V jistém smyslu navazuje André Neher na Martina Bubera, jehož teologie má horizontální východisko v konečném mezilidském vztahu Já-Ty. Tento předchází vertikálnímu vztahu Já-Ty mezi člověkem a Bohem. Člověk takto konfrontuje Boha ve své autonomii a nezávislosti. André Neher jde o něco dále než Martin Buber, když tvrdí, že Bůh potřeboval Smlouvu více než člověk.<sup>151</sup> Není divu, že něco z Neherovy vlastní filozofie zaznívá i v této monografii k Maharalovi, v jehož myšlení měl být vztah člověka a Boha pojat jako oboustranná nostalgie. Neherova kompilace odkazů na pasáže z Talmudu, midrašů a Maharalových textů k tomuto tématu představuje onen vertikální vztah Já-Ty jako mnohem komplikovanější než ten horizontální mezilidský. Zaznívají zde silné podtóny teodiceje: „Je snad božské já dost široké, aby přijalo lidi po smrti, ale příliš úzké, aby se s nimi setkal předtím, v oné dvojnásobné situaci, k níž je předurčuje jejich život?“<sup>152</sup> Maharalovo tázání po Bohu v tomto světě, jež zaznívá z Neherovy interpretace, může rezonovat v čtenáři současnosti: doby po holokaustu a konce metafyziky.<sup>153</sup> Na některých místech se zdá, jakoby Neher insinuoval, že Bůh je mrtev, avšak současně si přál, aby Bůh byl.<sup>154</sup> Nechci tímto zcela delegitimizovat Neherovu existencialistickou interpretaci. Ricouerovsky řečeno, Maharalovo dílo skutečně promítá před sebou jistý horizont významů, který může moderního čtenáře vést, mimo jiné, k této receptivní četbě. Na druhé straně koncepty a referenční rámce textů současně kladou odpor projekcím vycházejícím ze světa čtenáře. V našem případě si musíme uvědomit, že máme do činění s dílem sepsaným v šestnáctém století, jehož základní tón má výrazně onto-teo-logický charakter,<sup>155</sup> a v němž na samém vrcholu hierarchie jsou stále neochvějně stojí Bůh jakožto „první příčina“ a „forma všech forem“.<sup>156</sup> Někdy se můžeme dopustit hermeneutického omylu tím, že naše dějinné porozumění světu nevědomě ztotožníme s intencí textu nebo samotného pisatele.

---

<sup>150</sup> Vliv Hegelovy filozofie je cítit obzvláště u Benjaminu Grosse. Jedná se především o ozvěnu Hegelovy ideje „*Volksgeist*“, jejímž prostřednictvím Gross interpretuje nábožensko-etnické úvahy v Maharalově díle. Taktéž charakterizace Maharalova myšlení jako dialektiky dějinného pohybu nese pečeť interpretace vycházející z Hegelovy filozofie. Ze stejného zdroje pochází i termín „odcizení“ („*aliénation*“), objevující se v Grossových textech k popisu existenciální situace člověka jako takového, a obzvláště pak židovského národa v exilu, jak je prezentována v Maharalově díle. Viz GROSS, Benjamin. *Le messianism juif dans la pensée du Maharal de Prague*, s. 77, 81-83, 93-94, 96-98, 272.

<sup>151</sup> NEHER, André. *The Prophetic Existence*. New York: A.S. Barnes, 1969, s. 120-121.

<sup>152</sup> NEHER, André. *Studna exilu*, s. 135.

<sup>153</sup> PINNOCK, Sarah K. *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. Albany: State University of New York Press, 2002, *passim*.

<sup>154</sup> NEHER, André. *Studna exilu*, s. 140.

<sup>155</sup> K pojmu onto-teo-logie viz HAEFFNER, Gerd. *Heideggers Begriff der Metaphysik*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1981, s. 75-77.

<sup>156</sup> Viz např. BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisra'el*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, fol. 104a: „Prvním přikázáním je věřit, že skutečnost má První Příčinu a Počátek, což odpovídá verši 'Já jsem Hospodin, Tvůj Bůh atd.'. Kdo v toto nevěří, pak se zpronevěřil vůči tomu, co je samým základem náboženství.“

S Maharalovým příběhem prezentovaným jako drama hrdiny se můžeme do určité míry setkat i v *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague* Byrona L. Sherwina. V této monografii není Maharal vykreslen jako renesanční polyhistor, jak je tomu u André Nehera, nýbrž jako osamělý mesianistický reformátor stmelující v sobě role mystického teologa a náboženského disidenta. Dle Sherwina zapadá do tohoto rámce Maharalova kritika krize rabínského úřadu, nezdravého trendu ve vzdělávání, v jehož centru stál *pilpul*, a konečně i určitá mravní dekadence v židovských obcích, jejíž manifestací byl i fenomén nadderismu.<sup>157</sup> Sherwin interpretuje Maharalovu společenskou i literární aktivitu jako úsilí o reformu, v jejímž středu stála idea návratu k původnímu. Tóra ve svém teoretickém i praktickém rozměru by měla opět získat své přirozené místo jakožto „forma“ Izraele a prostředek k dosažení dokonalosti lidství, což by v posledku napomohlo k realizaci mesiášské spásy. Oproti Neherovi, Sherwin shledává v Maharalovi spíše člověka pozdního středověku. V souladu s mentalitou této doby se Maharal pokoušel o korelaci ideálu se skutečností.<sup>158</sup>

Dramatičtí hrdinové mají přirozeně také své protihráče. V Maharalově příběhu tuto roli zaujali Azarja dei Rossi, Eli 'ezer Aškenazi, skrytě Moše Isserles a řada dalších osob. André Neher líčí Eli 'ezera Aškenaziho jako dogmatického racionalistu, který jakoby vypadl z post-karteziánského období, neboť tím nejreálnějším jsoucnem je u něho myšlenka.<sup>159</sup> Na úkor Aškenaziho nepružnosti si Maharal získává srdce moderního čtenáře svými „kantovskými formulacemi“ v otázkách epistemologických tím, že vyzvedává subjektivnost poznání. Azarju dei Rossiho zase Neher odsuzuje jako diletanta a jeho knihu *Me'or ejnajim* jako „typický produkt líbivého sběratelství.“<sup>160</sup> Azarja dei Rossi a Eli 'ezer Aškenazi byli tak v posledních padesáti letech v maharalistickém bádání představeni takřka jako představitelé „slepých uliček“ židovského myšlení šestnáctého století. L. A. Segal, Guiseppa Veltri a další badatelé zabývající se

---

<sup>157</sup> SHERWIN, L. Byron. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, s. 169-180.

<sup>158</sup> *Tamtéž*, s. 161-169.

<sup>159</sup> NEHER, André. *Studna exilu*, s. 98.

<sup>160</sup> *Tamtéž*, s. 75.

italským židovstvem renesance nicméně podali ve svých studiích fundovanější vhled do literární a ideové struktury *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho.<sup>161</sup> K *Ma'asej ha-Šem Eli 'ezer* Aškenaziho máme k dispozici jen několi málo prací.<sup>162</sup>

Bylo by patrně svatokrádeží si jen pomyslet, že by Maharalův příběh mohl mít jinou formu než dramatického hrdiny. Komické prvky jsou přítomné v maharalovské legendě, jak ji podává Jehuda Judel Rosenberg v *Nifla'ot Maharal mi-Prag*.<sup>163</sup> Dát Maharalovu příběhu tragickou podobu, v níž jedinec je vystaven nepříznivému působení sil a okolností silnějších než on sám, by patrně mohlo také najít využití jen ve fiktivní literatuře. Jeho nenadálé odchody z pražské obce do rodné Poznaň, předčasná smrt syna nebo jeho téměř tříměsíční uvěznění na staroměstské radnici v Praze by jistě poskytl dostatečný podnět pro román, který by Maharalovi mohl propůjčit lidštější tvář, než ta, kterou mu dává jeho hagiografická biografie. Ta mnohdy působí stejně kamenným dojmem jako Maharalova socha na Mariánském náměstí v Praze. V moderní literární tvorbě jsou alternativní biografie poměrně oblíbeným žánrem, a nevyhnuly se ani „posvátné“ biblické dějepřevě. Pomineme-li dnes již legendární trilogii *Josef a jeho bratři* Thomase Manna, může být výborným příkladem takového alternativního podání „kanonizovaného“ příběhu román izraelského spisovatele Jochi Brandese *Třetí kniha královská*, která alternativním způsobem převyprávuje vyprávění biblických Knih královských.<sup>164</sup> Konečně, jak jsem už poukázal výše, Alexander Putík a Daniel Polakovič tvrdí, že některé epizody z Maharalovy biografie z pera Me'ira Perelse mohou být do jisté míry interpretovatelné jako satira.

Maharalův příběh má také svou „temnou stranu Měsíce“. Jen matný obraz si můžeme vytvořit o jeho působení v jeho poznaňské domovině, ačkoliv některá Maharalova díla nebo

---

<sup>161</sup> SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or 'Einayim*. Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989. VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*. Leiden a Boston: Brill, 2009. TÝŽ. Maharal against Azaria de Rossi: The Other Side of the Scepticism. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. s. 61-75. TÝŽ.  *Gegenwart der Tradition: Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*. Leiden, Boston, Köln, 2002, s. 264-295. TÝŽ, The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azaria de' Rossi's Critique of Philo Alexandrinus. *Jewish Studies Quarterly*. 1995, 2(4), s. 372-393.

<sup>162</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 62-92. OHANA, Michal. Rabbi Eli 'ezer Ashkenazi's Commentary on the Garden of Eden Story: Between Exegesis and Religious Thought. *AJS Religious Review*. 2018, 42(2), s. 482-492. ECKER-ROZINGER, Neta. *Kavim universalistim be-mišnato he-hagutit šel r. Eli 'ezer Aškenazi*. Haifa, 2010, Disertační práce. Universitat Chefa. Fakulta filozofická.

<sup>163</sup> ROSENBERG, Yudl. *The Golem and the Wondrous Deeds of the Maharal of Prague*. New Haven a New York: Yale University Press, 2009.

<sup>164</sup> BRANDEIS, Jochi. *Mlachim gimel*. Or Jehuda: Dvir, 2008.

zachovaná kázání vznikla právě zde. „Kanonizovaná“ podoba Maharalova příběhu je proto bytostně spojena s Prahou a zeměmi Koruny české obecně. Tato skutečnost nepochybně dodnes zanechává stopu v akademických studiích. Jedna z těch nejposledních, *Maharal be-or chadaš: zhut jehudit be-seder olam mištane*, která se zabývá Maharalovým komentářem ke knize Ester, pracuje s domněnkou, že by se v tomto spise mohlo odrážet Maharalovo jisté obeznámení s dobovou politickou filozofií a politickým uspořádáním konfesně pluralistických českých zemí v rámci Svaté říše římské národa německého v šestnáctém století.<sup>165</sup>

### 1.5 Maharalův příběh ve světle hermeneutiky podezření

Pokud se nechceme zcela podvolit hagiografické podobě podání Maharalova příběhu, může nám přijít vhod hermeneutika podezření, kterou rozvinul Paul Ricoeur. Tento typ hermeneutiky představuje pragmatický způsob kritického čtení a porozumění, neboli tak řečeno „proti srsti“. Publikace na půdě humanitních oborů mají většinou deskriptivní nebo spekulativní charakter než kritický. Studie příklánějící se k hermeneutice podezření, případně takové, které zaujímají dekonstruktivní přístup, nelze pojímat v negativním světle jako postrádající náležitý respekt ke studovanému předmětu nebo osobě. Specifikem hermeneutiky podezření je, že přichází k textovým dokladům s jistou dávkou nedůvěry a skepticismu a jejím cílem je poukázat na „slepá“ místa, která doposud zůstala opomenuta, vyzvednout problematické a nelichotivé momenty případně takové, které se vzpírají obecnému očekávání. Tento typ hermeneutiky má své počátky již v dílech Ludwiga Feuerbacha, Karla Marxe, Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda: konkrétně jejich kritice náboženství a náboženskosti. Vděčíme ji za dekonstrukci dichotomie mezi tělem a duchem. Tyto dva termíny nemusí být nutně pojímány jako „nálepky“, které jednoznačně vymezují hranici mezi světským a sakrálním. Náboženskost je rovněž „skutkem těla“, nástrojem pro dosažení našich cílů posvěcených vyšším pověřením.<sup>166</sup> Čtenáři může vytanout na mysli postava vroucně zbožného Antonia Salieriho ze hry *Amadeus* Pe-

---

<sup>165</sup> RAMON, Orit. *Maharal be-or chadaš: zhut jehudit be-seder olam mištane*, s. 119: „Zdá se, že teoreticko-politická diskuze, která vyplývá z Maharalova výkladu ke svitku Ester, odráží část obecné politické diskuze. Můžeme dokonce objevit podobnost mezi Maharalovými politickými postoji a monarchistickými pozicemi, které v jeho době vládly v Praze. Obzvláště je zajímavá podobnost mezi Maharalovou politickou filozofií a politickým učením Jeana Bodina, jehož dílo *Šest knih o republice* bylo v Praze známé a ovlivnilo zdejší monarchistické myšlení.“

<sup>166</sup> RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven a New York: Yale University Press, 1970, s. 32-33. SCOTT-BAUMANN, Alison. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*. London: Continuum, 2009, s. 40-58. GREEN, Garrett. *Theology, Hermeneutics, and Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 11-22.

tera Shaffera, resp. její filmové adaptace Miloše Formana. Již v mládí Salieri touží se stát velkým hudebníkem. Tuto ambici halí do vzletných náboženských frází vzývajících Boha, aby do něho vstoupil jeho hlas a on se mohl stát jeho služebníkem. Svou zbožnost Salieri zpečetuje sliby cudnosti a skutky dobročinnosti. Salierieho povznášející spirituální sebe-transcendence má však svůj líc v podobě nízké sobeckosti. Jeho zbožnost se rozpadne pod náparem Mozartovy hudební geniality a Salieri je zdrcen tím, že Bůh může použít jako nástroj božské hudby tuto nekultivovanou a oplzlou osobu. Salieri tak rozpoutá válku s Bohem, ruší své sliby čistoty, aby našel útěchu v náručí sopranistky Cateriny Cavalieri. Salieri je však až příliš notorickým příkladem člověka neseného nízkými pohnutkami převlečených do hávu těch nejvznešenějších předsevzetí. Hermeneutika podezření může vrhnout světlo také na subtilnější podoby sebeklamu zakrývající před námi samými motivy, které inspirují naše jednání. Takto ani nepostřehněme, jak dalece jsou naše jednání a představy utvářeny hodnotami, se kterými vědomě nechceme mít nic společného. V případě Marxe, Nietzscheho a Freuda se jednalo především o kritiku židovsko-křesťanské morálky střední třídy. Náboženské představy mohou fungovat jako maska osobních zájmů, které nelze otevřeně uznat.

Mezi předchůdce hermeneutiky podezření bychom měli zařadit také Arthura Schopenhauera, který označil vůli jako rozhodující faktor lidského života. Toto je rovněž velké téma filozofie Paula Ricoeura. V Schopenhauerově pojetí je vůle takřka slepý instinkt, který není řízen rozumem, ale užívá rozum jako prostředek své realizace. Rozum podává fiktivní důvody jednání, aby tyto cíle legitimizoval po mravní stránce. Vůle je tak substancí, intelekt pouze případkem.<sup>167</sup> Proto také Paul Ricoeur poukazuje, že právě hermeneutika podezření nás činí vnímavými vůči skutečnosti, že náš rozum není autonomní entitou, nýbrž je, tak řečeno, ukotven v existenci jako touha a úsilí, které můžeme ztotožnit s Schopenhauerovou vůlí.<sup>168</sup> V touze a úsilí se ukazuje nepřekonatelná povaha samého života, která si podmaňuje naši intencionalitu.<sup>169</sup> V knize *The Fallible Man* Ricoeur popisuje lidskou zkušenost jako poznamenanou jistou chronickou disproporcí, neutichajícím vnitřním nesouzněním, kvůli němuž člověk nikdy nemůže dospět ke shodě se sebou samým. Tato disproporce se ukazuje v každém aspektu lidské existence, od vnímání přes cítění až k myšlení a zviditelňuje se například v lidské touze po

---

<sup>167</sup> JANAWAY, Christopher. Will and Nature. In: JANAWAY, Christopher, ed. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 138-170.

<sup>168</sup> WESTPHAL, Merhold. *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. New York: Fordham University Press, 1998, s. 14-18.

<sup>169</sup> RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, s. 457-458.

majetku nebo prestiži. Zlo je tak vepsáno do nejnvnitřnější struktury lidské skutečnosti. Člověk je svou přirozeností křehký a náchylný k chybování.<sup>170</sup>

Tuto chronickou disproporci lidské existence v dějinách patrně snadněji vyvádí na světlo sociologicky orientovaná historie popisující život obyčejných lidí než hagiografická díla o velikánech. Bernard Rosensweig popisuje v knize *Ashkenazic Jewry in Transition* mravní situaci ve středoevropských židovských obcích patnáctého a šestnáctého století. Z responzní literatury se dovídáme nejen o takových jevech jako prostituce, cizoložství nebo gambleřství, ale také o projevech otevřeného násilí mezi členy obcí, častokrát vyprovokovaných pomluvou nebo urážkou. Rvačky a šťouchance měly místo i během bohoslužeb. Například, r. Jisra'el Isserlein zaznamenává stížnost jistého r. Eli 'ezera, že ho r. Geršom nakopl během *hakafot* svátku Hošana raba. R. Moše ha-Levi Minz zase zpravuje o komické situaci, která propukla během bohoslužby v synagoze ve Wormsu. Dva muži se přeli o to, kdo z nich bude *maftir* oddílu Tóry čteného o příslušném šabat. Hádka trvala přes dvě hodiny. Celé shromáždění nakonec opustilo synagogu a doplnilo *minjan* v poblížkové ješivě. V synagoze zůstali jen dva rozhádaní muži a hrstka jejich fanoušků. Ve vedení obcí zase nechyběli zkorumpovaní jedinci, kteří se bez skrupulí obohacovali a zpronevěřovali jim svěřené finanční prostředky obce. R. Ja'akov Weil, známý též akronymem Maharil, z první poloviny patnáctého století, píše nepokrytě, že ve většině obcí *parnasim* utlačují lidi a vládnou nad nimi silou k vlastnímu prospěchu a nikoliv ke slávě Nebes.<sup>171</sup> Podobně se mnoho lidí dostalo do rabínských pozic z důvodů čistě zjištěných, pro slávu nebo z pomstychtivosti, bez dostačující kompetence pro výkon funkce. Titul „*morenu*“<sup>172</sup>, status a moc, které s ním byly spojeny, se pro mnohé stal vysněným cílem. Maharilovy stížnosti zaznívající z patnáctého století pranýřují také ty rabíny, kteří neměli dostačující znalost halachického práva, korespondují s kritikou stavu rabínského úřadu, kterou nalezneme v Maharalových spisech.<sup>173</sup>

Mezi centrální termíny Maharalova teologického diskurzu patří „*šlemut*“ neb „*hašlama*“ jako celoživotní úsilí o uvedení duše i těla do stavu dokonalosti. Svým způsobem bychom mohli říci, že toto byla Maharalova odpověď na disproporci lidské existence, o které hovoří Ricoeur.<sup>174</sup> Maharal však svou odpověď formuluje nikoliv jazykem fenomenologie, nýbrž syntézou

---

<sup>170</sup> TÝŽ, *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 1985, s. 1-15.

<sup>171</sup> ROSENSWEIG, Bernard. *Ashkenazic Jewry in Transition* Waterloo (Ontario): Wilfried Laurier University Press, s. 34-38.

<sup>172</sup> Doslova „náš učitel“. Nejvyšší rabínská aprobace.

<sup>173</sup> ROSENSWEIG, Bernard. *Ashkenazic Jewry in Transition*, s. 37-38.

<sup>174</sup> Neměli bychom zapomenout, že Ricoeur vychází ve své fenomenologické analýze lidské existence z křesťanského učení o „nesvobodné vůli“ jako následku „prvotního hříchu“. Viz jeho analýzu Augustinovy diskuze



diskurzu rabínské agady a základních koncepcí vycházejících z aristotelské ontologie a novoplatonských prvků přítomných v židovské mystice. V Maharalově pojetí byla duše vštípena do člověka tak řečeno v surovém stavu, tedy v čisté možnosti. Duše dospívá k uskutečnění prostřednictvím „odděleného božského intelektu“,<sup>175</sup> jímž je tóra, ať již naplňováním jejích příkazů nebo jejím studiem. Proto v Maharalových spisech zaznívá spíše praktický než teoretický zájem o látku tóry. Studium Talmudu, jakkoliv reprezentuje racionální rozměr tóry, by mělo vést ke stanovení prakticky aplikovatelného náboženského práva.<sup>176</sup> Tóra se tak ukazuje jako nadpřirozená entita, která hraje nezbytnou roli v rozvinutí pravého lidství v každém jednotlivci. Nezanedbatelné jsou i její kosmická funkce.<sup>177</sup>

Během četby Maharalových spisů bychom však neměli zapomenout, že se po sociologické stránce jedná o rabínský diskurz, který si nárokuje autoritu. Je tím, co Michel Foucault nazývá „vědění“, které má ambici autoritativně utvářet mínění subjektu o tom, co je nebo není pravdivé. Takový diskurz může mít různou podobu. Může se jednat o souvislý celek psaného textu, řeč nebo společenskou praxi, které se vztahují k určitému tématu a mají normativní vliv na myšlení a jednání lidí. Pro Foucaulta diskurzy představují „taktické prvky nebo bloky, které

---

s Pelagiem nad otázkou „svobodné vůle“ a „prvotního hříchu“ v RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 131-147. Rabínský judaismus obecně pracuje s premisou „etického optimismu“, jak ji například ve své době formuloval Leo Baeck. Ten se v tomto ohledu vůči křesťanské antropologii silně vymezoval. Viz REULING, Hanneke. *After Eden: Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*. Leiden a Boston: Brill, 2006, s. 1-7. LASKER, Daniel. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford a Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilization, 2007, s. 106-107.

<sup>175</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Drašot Maharal mi-Prag, Druš al ha-micvot*. London: L. Honig, 1955-1964, fol. 50b: „Tóra nemá nic společného se zbytkem věd („chochmot“), které člověk bádá sám od sebe ... Tóra sama od sebe nemá žádné pouto k člověku, neboť se jedná o oddělený, božský intelekt. Proto je třeba se v ní utvrdit a spojit se s ní skutkem i věděním.“

<sup>176</sup> SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 11.

<sup>177</sup> Viz např. BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, 1:2, fol. 25a: „Také je nutné, aby člověk byl o sobě zcela dokonalý. Pokud se tak nestane, není vůbec spravedlivým. Není potřeba rozvádět, že každé stvoření je samo o sobě dobré. Spravedlivý musí být dobrý z každého úhlu. Proto tanajta otevřel svůj výrok tvrzením, že svět spočívá na třech věcech: na tóře, bohoslužbě a činění skutků milosrdenství (*Výroky otců* 1,3). Když v člověku přebývá tóra, lze ho považovat za dobré stvoření o sobě, a to, když je v něm inteligibilní tóra. Když v něm tato tóra není, člověk není o sobě dobrý, neboť postrádá v sobě tóru, která přivádí esenci člověka k dokonalosti. Pokud tak tomu není, člověk se podobá dobytku. Nelze ho považovat za stvoření a v podstatě jako by vůbec neexistoval. Proto učenci Mišny a Talmudu řekli: 'Pověděl r. Reš Lakiš: Jaký význam má to, co je psáno v Písmu: a byl večer a bylo jitro den šestý (*ha-šiši*)? K čemu je zapotřebí nadbytečného (písmena) *he* (jakožto určitého členu u slova *šiši*)? Znamená to, že Svatý, budiž veleben, dal dílu stvoření podmínku: jestliže lid Izraele přijme tóru, budeš existovat. Pokud nikoliv, navrátím tě zpět do nicoty' (*Šabat* 88a). Toto můžeme vyložit tak, že ve všech stvořeních, jež byla přivedena k existenci, se nenalézá vyšší božská moudrost. Ačkoliv je člověk obdařen rozumem, lidský rozum je spojen s hylétickým prvkem. Svět není hoden, aby existoval ve srovnání s tímto dobrem (přítomným v tóře): vždyť lidský rozum je velice nízký. Jen skrze tóru, která je božským intelektem a je naprostým dobrem, svět nabývá hodnotu, poněvadž ve světě přebývá božská inteligibilní tóra, která nemá nic společného s lidskou myslí a moudrostí. Proto dokonalost člověka samého, která má takovou míru, že člověka můžeme považovat za nejvýznamnější bytost ze všech stvoření, v němž přebývá dobro, vyplývá ze samé tóry.“

působí na poli mocenských vztahů“.<sup>178</sup> Diskurzy vykazují určitou strategickou perspektivu a slouží různým společenským silám k podpoře jejich zájmů a cílů. Představují se nám jako „grammatiky“ existence a „slovníky“ významů.<sup>179</sup> Proto také rabínský diskurz můžeme pojmut jako „dispozitiv moci“ svého druhu.<sup>180</sup> Tuto skutečnost nemusíme apriorně chápat pouze jako prostředek represe, nýbrž, jak tvrdí Foucault, také pozitivně: jako neustálé didaktické vštěpování subjektům určitých modalit života.<sup>181</sup> Z rabínského úřadu vyplývala moc v obojím smyslu, nejen v podobě trestů na základě rozhodnutí vycházejících z pramenů náboženského práva, ale také skrze hlásání aprobovaného stylu života. Rabíni v tomto ohledu disponovali jistou „epistemickou svrchovaností“, která vytvářela systém poznání jako pevnou a jednotnou síť pravdivých tvrzení. Pravda zde vystupuje jako moc potírající omyly.<sup>182</sup> S oběma rovinami „epistemické svrchovanosti“ se setkáme také v Maharalově příběhu a díle.

Výborným příkladem může být Maharalovo kázání pronesené na *šabat tšuva* v Praze roku 1583 a vydané o rok později v rozšířené podobě. Toto kázání se příhodně zabývá otázkami hamartologickými, fenoménem „zlého pudu“ v životě člověka, a konečně pokáním, a to za exegetického rozpracování pasáží z Talmudu, jak tomu je v Maharalových textech běžnou metodou. Ve svém základu je kázání neseno týdenním oddílem Tóry *Haazinu*, připadajícím na „Šabat pokání“, jenž obsahuje Mojžíšovu píseň na rozloučenou.<sup>183</sup> Kromě kreativně-exegetického výkladu míst z oddílu, Maharal reprodukuje a interpretuje známou agadickou pasáž z traktátu *Nida* 31a, která líčí prenatalní život židovského člověka v rajských barvách jako život v neposkvrněnosti a prodchnutý poznáním tóry. Obojí však člověk ztrácí vstupem do tohoto světa. Prenatalní život je jako sakrální obětní dar, který lze jen stěží uchovat v profánním prostoru.<sup>184</sup> Maharal pak podává mravokárný výklad tří kardinálních hříchů zmíněných v Talmudu, které tak řečeno sprovozují člověka ze světa: žádostivost či sexuální chtíč, jenž určuje tělesnou sféru lidského života, pak závist reprezentující jeho emotivní stránku, a konečně modloslužbu dominující intelektuální rozměr lidské existence. Maharal nakonec uzavírá kázání aktuálním tématem: tyto tři hříchy, jakkoliv jsou závažné, vyvažuje hřích jediný – pomluva vážící se v té době

---

<sup>178</sup> FOUCAULT, Michel. *Power, Knowledge: Selected Interviews & Other Writings (1972-1977)*. New York: Pantheos Books, 1980, s. 101-102.

<sup>179</sup> HOWARTH, David. *Discourse: Concepts in the Social Sciences*. Philadelphia: Open University Press, 2009, s. 49-50.

<sup>180</sup> ROUSE, Joseph. Power/Knowledge. In: GUTTING, Gary, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*, p. 109-110.

<sup>181</sup> TRAN, Jonathan. *Foucault and Theology*. London: T&T Clark, 2001, s. 23-24.

<sup>182</sup> ROUSE, Joseph. Power/Knowledge, s. 106.

<sup>183</sup> *Prašat Haazinu*: Dt 32,1-52.

<sup>184</sup> BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Sefer drašot Maharal mi-Prag: Druš al ha-micvot*, London: L. Honig, 1955-1964, fol. 69a.

k velmi rozšířenému fenoménu nadlerismu. Kázání obsahuje i zmínku, že součástí bohoslužby onoho šabatu bylo i vynesení klatby („*cherem*“) nad těmi, kdo se dopustili tohoto hříchu. Zdá se, jakoby si Maharal v tomto kázání vytvářel prostor pro uplatnění své moci ve smyslu výše uvedené „epistemické svrchovanosti“. Text kázání vychází z počátečních slov oddílu začínajících slovesem v rozkazovacím způsobu: „Naslouchejte, nebesa, budu mluvit“, načež připojuje pasáž z midrašické sbírky *Dvarim raba*:<sup>185</sup>

„Řekl Svatý, budiž veleben: když nakloníš své ucho ke slovům tóry, všichni umlknou a budou naslouchat tvým slovům, jakmile začneš vykládat slova tóry. Odkud toto víme? Od Mojžíše, našeho Učitele, ať na něm spočine pokoj, který naklonil své ucho ke slovům tóry ve chvíli, kdy je začal vykládat. Tehdy umlkly jak nebeské, tak pozemské bytosti a naslouchaly jeho slovům. Jak lze toto biblicky doložit? – Z verše: „Naslouchejte nebesa, budu mluvit.“ Tento midraš si zasluhuje bližší pozornost. Proč by měly mlčet nebeské i pozemské bytosti? Je tomu proto, že Písmo říká: „Naslouchejte, nebesa, budu mluvit“ – „Nikoliv naslouchejte, nebesa, mým slovům.“ Je to takto formulováno záměrně: „Naslouchejte nebesa, vy budete mlčet, a já budu mluvit - tzn. já jsem postaven nad nebesa. Proto budete mlčet a naslouchat mi. Podobně (Mojžíš) řekl: „Naslouchejte nebesa a poslouchej země řeči mých úst“ – to znamená, že ačkoliv to jsou jen řeči mých úst a já sám pouze tělesný člověk – musíte mlčet a naslouchat slovům mých úst. Proto tedy (Mojžíš) řekl: „Naslouchejte nebesa a poslouchej země řeči mých úst“ – to znamená, přikazuji nebesům, aby mlčely a naslouchaly mým slovům a stejně tak jakoby mimochodem (řekl): „naslouchej i země řeči mých úst“, neboť země nemá takovou váhu jako nebesa. Je to takto formulováno, neboť tóra patří učenci. Proto také řekl: „budu mluvit“, poněvadž tato tóra patří mně a já mluvím a takové jsou řeči mých úst. O každém, kdo nabyl (poznání) tóry, platí, že se říká, že je to jeho tóra. Jak stojí v první kapitole traktátu *Avoda zara* (19a): „Řekl Rava, nejprve je tóra zvaná jménem Svatého, budiž veleben, neboť je řečeno: 'v Hospodinově tóře nacházím zalíbení', a na konci je zvana jeho tórou, neboť je psáno „a nad svou tórou bude rozjímat““. A podobně se hovoří v traktátu *Kidušin* (32b): „Učenec, který se vzdal své cti, jeho čest je od něho odňata, neboť tóra je jeho a může se jí vzdát“. O to více to platí o Mojžíšovi, našem Učiteli, že

---

<sup>185</sup> *Tamtéž*, fol. 66.

tóra patří jemu a je zvána jeho jménem, neboť je psáno: „pamatujte na Mojžíšovu tóru.“ Proto řekl: „a budu mluvit, neboť jsem to já, kdo mluví a toto jsou řeči mých úst.“ Avšak prorok Izajáš nekomunikoval slova tóry, nýbrž předkládal jen proroctví, neboť řekl: „promluvila Hospodinova ústa“.<sup>186</sup> Toto je rozdíl mezi tórou, o které se říká, že patří tomu, kdo ji sděluje, a proroctvím, neboť proroctví je od Hospodina. A v tomto ohledu říkají učenci Mišny a Talmudu: „učenec převyšuje proroka, protože učenec, který pronáší slova tóry nebo slova moudrosti, tóra a moudrost patří jenom jemu.“<sup>187</sup> Tak tomu ale není s prorokem, který hovoří z ducha svatosti: „a ústa Hospodinova mluvila“.<sup>188</sup> Není řečeno, že tato slova jsou jeho. Proto učenec převyšuje proroka.“ ... Odtud by se i shromáždění obce mělo učit, že musí mlčet ve chvíli, když se pronáší kázání a naslouchat slovům tóry ... avšak ne každému člověku je dáno, aby před ním (obec) mlčela, nýbrž pouze tomu, který skutečně nabyl poznání tóry – tj. naklonil ucho k tóře a odvrátil se od všech svých činností ke slovům tóry. Takový je zván pánem tóry, neboť mu tóra patří. Je každopádně hoden toho, aby všichni před ním umlkli pro jeho erudici v tóře.

Výše uvedená pasáž může narážet na triviální zlovyk členů obce oddávat se rozhovoru během bohoslužby,<sup>189</sup> ale za touto bezprostřední rovinou se může také skrývat varovný požadavek prokázání náležitého respektu k rabínskému úřadu obecně, a specificky pak k autoritě Maharalově. On je tím, kdo nyní promlouvá, a to s autoritou podobné té Mojžíšově. Maharalova teologická argumentace, která staví slovo rabínského učence nad slovo proroka, má dlouhou tradici a patrně předchází době normativního judaismu, tj. Mišny a Talmudu. Rabíni po pádu Chrámu se domnívali, že nejen navazují, ale také svým způsobem i převyšují proroky. Jacob Neusner toto dobře ilustruje na recepci Jeremjášovy knihy v rabínské literatuře Mišny a Talmudu.<sup>190</sup> Autorita rabínských učenců je replikací autority samotného Mojžíše. Mojžíšova tóra je tedy i jejich tórou. Pozdější halachické diskuze, rozhodnutí a právní prostředky nebo ne-

---

<sup>186</sup> Iz 40,5.

<sup>187</sup> *Babylónský Talmud, Bava batra* 12a.

<sup>188</sup> Iz 40,22.

<sup>189</sup> Podle Pavla Sládka byl požadavek naprostého ticha během bohoslužby, obzvláště pak během kantorova opakování modlitby *Osmnácti proseb*, jedním z centrálních prvků Maharalovy náboženské reformy. V díle *Netivot olam*, který můžeme považovat za traktát shrnující cnosti pobožného židovského muže, nalezneme také oddíl nazvaný *Netiv štika* – „Stezku mlčení“ jako jednu z těchto cností. Maharal vydal v této věci i rabínské rozhodnutí. Viz SLÁDEK, Pavel, *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 22.

<sup>190</sup> WELLHAUSEN, Julius. *The Pharisees and the Saducees: An Examination of Internal Jewish History*. Macon (GA): Mercer University Press, 2001, s. 11-12; 45-46. NEUSNER, Jacob. *The Rabbis and the Prophets*. Landham: The University Press of America, 2010, *passim*.

halachická učení, představovaly extenzi autority samotného Mojžíše. Ačkoliv proroci i rabíni si byli podobní v tom, že byli tradenty zjevení ze Sinaje, proroci potřebovali znamení ke stvrzení jejich autority, učenci disponovali tórou bez tohoto omezení.<sup>191</sup> Bylo by čirou spekulací vytvářet na základě tohoto jediného textu Maharalův profil jako autoritářského člověka, vědomého si své rabínské erudice a cti, který ve chvíli promluvy si žádá naprostou pozornost nejen shromážděné obce, ale s jistou nadsázkou i nebeských sfér. Také z metodického hlediska je psychologizující interpretace Maharalovy osobnosti opravdu tím posledním, do čeho bych se chtěl v této studii pouštět. Byron L. Sherwin nicméně tvrdí, že toto kázání, společně s kritikou vzdělávacích metod, jež také zaznívala v té době již publikovaných Maharalových spisech, a nesmiřitelným postojem vůči kompromisům v mravních záležitostech, stálo Maharala získání uvolněné pozice vrchního pražského rabína.<sup>192</sup>

Vrátíme-li se k hermeneutice podezření, pak její stopy nacházím ve studiích Pavla Sládka k Maharalově osobnosti a dílu. V jeho nedávno publikované monografii se objevuje následující pasáž:<sup>193</sup>

Maharalovo dílo je tak poprvé demytologizováno. Maharal je představen jako rabín s politickými ambicemi i jako náboženský myslitel připojující se k dobovému vzednutí zájmu o narativní pasáže Talmudu a midrašů, reagující na pokusy o jejich historizaci, stejně jako na debaty o způsobu studia. Stejně tak je Maharal synem své doby v zájmu o učení kabaly a ve svém ambivalentním postoji vůči přírodním vědám.

Metodicky je badatelská pozice Pavla Sládka jinak zakotvena v empirismu historického rekonstruktivismu. Na základě interpretace pramenného materiálu se Pavel Sládek v posledních letech pokusil vnést nové podněty do řady otázek, mezi které patřila i nejasnost u koho Maharal nabyl vzdělání. Jako Maharalova učitele Pavel Sládek identifikuje lublinského Šlomo Šachnu, který byl rovněž učitelem Maharalova bratra Chajjima. Oba bratři si byli velmi blízcí a formativní období svých životů zřejmě prožili spolu. Jednou z indicií poukazující na možnost, že

---

<sup>191</sup> NEUSNER, Jacob. *In the Aftermath of Catastrophe: Founding Judaism 70-640*. Montreal aKingston: McGill-Queen's University Press, 2009, s. 119-200. Viz také DAUERMAN, Stuart. *The Rabbi as a Surrogate Priest*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2009, s. 172-173. Neměli bychom zapomenout na skutečnost, že rabinští učenci jsou postaveni nad proroky také v prvním úvodu do *Gvurot ha-Šem*.

<sup>192</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, s. 31.

<sup>193</sup> SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Bešal'el – Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 17.

Šlomo Šachna byl Maharalovým učitelem, je také metodická podobnost, s jakou oba rabíni přistupují k pramenům náboženského práva.<sup>194</sup> Co se týče ne-halachické literatury, konkrétně náboženské filozofie, mohl do ní Maharala uvést potomek sefardských uprchlíků ve střední Evropě Jicchak Sfardi.<sup>195</sup> V této parciální věci se spíše přikláním ke konstrukci Maharalovy intelektuální biografie, jak ji prezentuje Leonard Levin, podle něhož se Maharal seznámil s nábožensko-filozofickou literaturou v pozdější fázi svého života, před nebo již během zahájení své vlastní literární činnosti.<sup>196</sup> Nábožensko-filozofický idiom, ze kterého jsou utkány texty Maharalových spisů, mohl být do jisté míry inspirován působením „maimonidovské kultury“, která se rozvíjela v určitých židovských kruzích v Polsku mezi léty 1550-1580 a doznívala ještě v první dekádách sedmnáctého století. Jak jsem ale poznamenal výše, studie Pavla Sládka jsou významné také tím, že narušují hagiografické podání Maharalovy biografie. Na základě interpretace různých textových dokumentů Sládek přivádí na světlo něco mocenského, ne-li přímo bezohledného, z charakteru Maharalovy osobnosti. Například, během svého působení ve funkci vrchního moravského rabína se měl Maharal bezprecedentně vměšovat do kompetencí místních obcí, což mohl být také jeden z důvodů jeho odchodu z Moravy. Příkladem může být jeho výnos zakazující ordinaci kandidátů na rabínský úřad sídlících na Moravě, a to z důvodu podezření, že by mohli být halachicky laxní ve věci konzumace a dalšího užití ne-židovského vína.<sup>197</sup> Také Maharalovo působení v Praze zřejmě nebylo zcela bezkonfliktní. Toto dokládá sám Maharal v jednom responsum zaslaném r. Joelovi Sirkesovi, které uzavírá narážkou na nepříliš optimální situaci, v níž se nachází pro množství konfliktů a pří.<sup>198</sup> Příkladem může být konflikt mezi Maharalem a rabínem Jicchakem Katzem, jehož předmětem měl být Katzův komentář k biblické Písni písní inspirované Maimonidovými *Osmi kapitolami o duši*. Pavel Sládek se domnívá, že Katz takto pronikl do Maharalova mentálního pole a probudil jeho nevoli. Tento konflikt skončil dočasným nuceným odchodem Katze z Prahy.<sup>199</sup> Konečně, jak se zdá, Maharal se během svého pražského působení prosadil také jako cenzor. Jeho svolení k tisku, tzv. „*haskamot*“, neměly obvyklý formální charakter, nýbrž byly stvrzením, že obsah vytištěné knihy koresponduje

---

<sup>194</sup> TÝŽ, *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 6-11.

<sup>195</sup> *Tamtéž*, s. 7.

<sup>196</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 62-92.

<sup>197</sup> SLÁDEK, Pavel, *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal* s. 12-14.

<sup>198</sup> *Tamtéž*, s. 18.

<sup>199</sup> *Tamtéž*, s. 18. Alexander Putík a Daniel Polakovič se domnívají, že tento spor se mohl týkat popularizace kabaly, které byl Jicchak Katz údajně horlivým zastáncem. Viz PUTÍK, Alexander, POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 33.

s jeho vlastním názorem.<sup>200</sup> Diskuze o potřebě cenzury tisku se objevuje i v Maharalově díle, konkrétně v souvislosti s kritikou knihy *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho.

## 1.6 Maharalův text z hermeneutické perspektivy

Jehuda Leva ben Becal'el zanechal po sobě celou řadu spisů, které jsou hlavním pramenem maharalistického bádání. Tato skutečnost si vynucuje jistou reflexi nad Maharalovým textem jako takovým z hermeneutické perspektivy a způsobem, jak k němu bude přistupováno v této studii. Chci se v ní totiž do jisté míry emancipovat od interpretačního přístupu, který má doposud „monopolní“ postavení v maharalistických studiích. Jedná se o přístup, ve středu jehož zájmu stojí sám autor a snaha proniknout tak řečeno za samotný text k jeho osobnosti a myšlení. Netvrdím tímto, že všechny studie o Maharalovi mají vyhroceně psychologizující charakter v duchu hermeneutiky Friedricha D. E. Schleiermachera a Wilhelma Diltheye. Tuto tendenci můžeme ve větší míře záhlednout snad jen u André Nehera nebo Byrona L. Sherwina v jejich snaze o uchopení Maharalova sebeporozumění. Základní požadavek schleiermacherovsko-diltheyovského typu hermeneutiky však pro drtivou většinu badatelů o Maharalovi zůstává nadále platný: oproštění od sebe sama za účelem naslouchání myšlenkám autora a náhlednutí jeho světa v původnosti.<sup>201</sup>

Paradoxně bychom o Maharalovi jako autorovi nemuseli hovořit téměř vůbec, neboť literární styl jeho díla postrádá rys zřetelného „autorského hlasu“. Maharal jako autor se tak spíše jeví být produktem projekce moderního čtenáře, který podlehl podmanivé moci této koncepce a chce zahlédnout kontury osoby pisatele-génia, který se skrývá za textem. Holandský literární kritik Eefje Claasen výstižně poukazuje, že se hegemonie moderního kultu autora často projevuje na estetické rovině v podobě autorovy fotografie nebo jiného vyobrazení na obálkách knih.<sup>202</sup> V této podkapitole bych chtěl prozkoumat takové možnosti čtení Maharalova textu, které nejsou nutně vázány na hermeneutiku orientovanou na svět autora. Jistým východiskem se mi jeví přístup Paula Ricouera, která proplouvá mezi zaměřením na svět autora na jedné

---

<sup>200</sup> SLÁDEK, Pavel, *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 15-18.

<sup>201</sup> V Diltheyově pojetí interpretace není zaměřena na bezprostředně na mysl subjektu, ale spíše na kulturní statky vytvořené člověkem, do nichž je jeho vnitřní život promítnut. Viz BULHOF, Ilse N. *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1980, s. 55-64.

<sup>202</sup> CLAASEN, Eefje. *Author: Representations in Literary Reading*. Amsterdam a Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012, s. 1-4.

straně, na straně druhé se však vyhýbá strukturalismu, jenž svůj zájem redukuje na vnitřní strukturu textu. Ricoeur místo toho hovoří o skutečnosti, kterou text promítá „před sebe“. Je to možný svět, který si v aktu četby v různé míře přivlastňujeme. Zajímavou perspektivu také nabízí poststrukturalismus. Ten svým důrazem na diskurzivní praxi nebo formaci vlastní určité epoše přesahuje celky jednotlivých děl a samozřejmě také odhlíží od myšlení jejich tvůrců. Domnívám se, že i v maharalistickém bádání nelze nadále přehlížet proměny, které nastaly na půdě filozofické hermeneutiky. „*Mens auctoris*“ má samozřejmě své výrazné zastánce i dnes. Americký literární kritik E. D. Hirsch tvrdí pod vlivem fenomenologie Edmunda Husserla, že je možné odhalit ideality, které autor vkládá do textu. Význam věty si tak můžeme představit jako substanci svého druhu, která je ve větě přítomná od momentu sepsání a tak řečeno leží za textem jako pravda, která má být odkryta.<sup>203</sup> Ze současné generace badatelů zabývajících se touto tematikou je to například Paul Vandenvelde, který v knize *The Task of the Interpreter: Text, Meaning, and Negotiation* předkládá jistou apologii interpretace orientované na svět autora.<sup>204</sup>

Filozofická hermeneutika druhé poloviny dvacátého století si převážně osvojila postoj, který plně respektuje integritu a svébytnost světa, jenž se nachází mimo interpretující subjekt. Přestala se pokoušet o empatickou asimilaci historicky „jiného“ do svého horizontu nebo o ponoření do jeho „formy života“, tak jak se s tímto setkáváme právě u Schleiermachera a Diltheye. Již Hans-Georg Gadamer zásadně odmítl identifikovat význam textu s autorovou intencí, poněvadž nepředstavují totéž:<sup>205</sup>

Skutečný význam textu ... je vždy spoluurčen dějinnou situací interpreta a tímto totalitou objektivního pohybu dějin. Význam textu nejen někdy, ale vždy jde za autora. Proto porozumění textu nemá jen reproduktivní charakter. Jedná se rovněž o produktivní činnost.

Hans-Georg Gadamer takto upřel interpretovi možnost rekonstruovat význam textu v jeho původnosti. Sama interpretace vytváří jeho význam. Význam textu spoluurčujeme už tím, že jsme ukotveni v jisté vykladačské tradici. Současně si uvědomujeme existenci prostoru, v němž

---

<sup>203</sup> HIRSCH, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven a London: Yale University Press, 1967, s. 2018: „The general term for all intentional objects is meaning. Verbal meaning is simply a special kind of intentional object, and like any other one, it remains self-identical over against the many different acts which 'intend it'. But the noteworthy feature of verbal meaning is its supra-personal character. It is not an intentional object for simply one person, but for many – potentially for all persons.“

<sup>204</sup> VANDELDELDE, Paul. *The Task of the Interpreter: Text, Meaning, and Negotiation*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2005, *passim*.

<sup>205</sup> GADAMER, HANS-GEORG. *Truth and Method*. London a New York: Continuum, 2006, s. 295-296.



k nám promlouvá jinakost textu. Gadamer také popsal interpretační práci termínem „*Nachleben*“, jakožto reprodukci, která nemůže být ztotožněna se znovuoživením („*Wiedererweckung*“) původního procesu, jež se odehrál v mysli autora. Interpretace se tak prosazuje jako nový výtvar porozumění.<sup>206</sup> Konečně, text získává význam ve vztahu k subjektu, který se usiluje mu porozumět, nikoliv vůči subjektu, který je jeho autorem. Hovoří-li Gadamer o produktivní povaze interpretace, míní tím, že vykladač vede s textem rozhovor. Tato konverzace má charakter otázky a odpovědi, přičemž text hovoří prostřednictvím „hlasu“ vykladače. Přivádět text k řeči neznamena nic jiného než formulovat odpovědi, které od textu očekáváme, v návaznosti na otázky, již jsme textu položili. Gadamer však popírá, že by na takto pojaté interpretaci bylo něco svévolného. Spíše se jedná o komplexní vztah mezi projektivním porozuměním a „hlasem“ textu, v němž obě strany jsou na sobě závislé. Očekávání, se kterým čtenář přichází k textu, mohou být textem stvrzena nebo vyvrácena:<sup>207</sup>

Osoba, jež se usiluje o porozumění textu, vždy provádí projekci. Vytváří před sebou projekci významu textu jako celku, jakmile se objeví první náznak jeho významu. Ten se ukáže, poněvadž daná osoba čte text vždy s konkrétními očekáváními ve vztahu k určitému významu. Tato projekce, jež je neustále revidována tím, co se v textu objevuje, je samo porozumění tomu, co je v textu.

Interpretace má také temporální povahu – je událostí. Význam není něčím, co postupně vystupuje z textu, nýbrž je proměnnou entitou. Význam nikdy nevykrytalizuje do úplné podoby na konci četby. Profiluje se spíše jako neustálý pohyb projekce a revize. Cílem tohoto pohybu, který můžeme nazvat hermeneutickým kruhem, je nastolení harmonického porozumění mezi vykladačem a textem, které nicméně není nikdy zcela zbaveno trhlin a nejasností. Jeho výsledkem není jedna správná interpretace, jež by byla zcela uniformní a bežešvá. Toto není možné už z toho důvodu, že čtenář je tak řečeno ontologicky „vržen“ do proudu historické kulturní tradice. Ta je integrální součástí vykladačových kognitivních struktur vytvářejících před-porozumění, které hraje významnou roli v aktu interpretace textu. To zahrnuje také osobní vykladačovy názory a preference, které se nutně projeví v interpretaci. O textu máme tedy vždy jisté předběžné vědomí – předporozumění, které je však schopno i odstupu vůči sobě samému a respektu vůči vnitřní autonomii textu. Po konfrontaci s ním, se tak řečeno vrací k sobě, opraví vlastní otázku, a obrací se zpět k textu v jeho širší souvislosti a vede k novému pochopení sebe

---

<sup>206</sup> *Tamtéž*, s. 473.

<sup>207</sup> *Tamtéž*, s. 236.

sama. Od části textu přecházíme k celku, jehož prostřednictvím můžeme porozumět jednotlivé části. Hermeneutický kruh má podobu „spirály“, již se přibližujeme střídavě k textu a sami k sobě.<sup>208</sup> Hans Gadamer od samého začátku odmítal takové hermeneutické přístupy, jejichž cílem bylo přivést na světlo význam textu v jeho původnosti a nezávislosti od tradice, která se začala odvíjet od chvíle vzniku textu. Vezmeme-li v úvahu kontinuitu historické tradice, každý moment v nepřetržitém pohybu textu v čase má prchavý charakter, což platí také o momentu jeho vzniku. Gadamer tak značně umenšuje význam pojmů „*mens auctoris*“ nebo „*intentio auctoris*“ pro porozumění dílu. Důrazem na porozumění textu samotnému tak Gadamer oslabuje pouto mezi textem a autorem.<sup>209</sup>

Gadamerova pozice má takto nakročeno k postrukturalistickému manifestu Rolanda Barthesa o „smrti autora“ z roku 1967. Dle Barthesa je autor invencí renesance hledající původnost, sycenou osobní vírou Reformace, a následně posílenou anglickým empirismem a francouzským racionalismem.<sup>210</sup> Autor tak stále vládne manuálům literární historie nebo biografíím spisovatelů. Kultura se stále tyransky soustředí na osobu autora a jeho vášně a záliby. Kritika bude stále připisovat povahu Baudelairova díla jeho osobnímu selhání, van Goghovo dílo jeho šílenství.<sup>211</sup> Barthes se odvolává na literární kritiky, kteří zdůrazňují nahodilost autorovy role při tvorbě textu. Je to psaní samo a jazyk, co si podřizuje autora. Ten není nic víc než pisatelem. V tomto pojetí autor přestává být subjektem existujícím tak řečeno „za textem“, čímž by přesaňoval samotný akt psaní. Dle Barthesa se text i autor rodí společně.<sup>212</sup> Zdůrazňuje-li Barthes intertextuální charakter každého díla, pak text je texturou citací, jež vycházejí z nespočetných kulturních zdrojů. Autor je tak přepisovačem a jeho jedinečnost spočívá právě ve schopnosti kombinovat různé druhy psaní. Jeho sebevyjádření je již hotovým slovníkem, jehož slova mohou být objasněna pouze jinými slovy. Autor tak přestává být subjektem vášní, temperamentu, dojmů a citů. Stává se nositelem obrovského slovníku, z něhož plyne psaní, které nemá konec ani mez. Autorův subjekt se takto propůjčuje jako „nástroj“ k inskripci tohoto pohybu diskurzu nebo proudu jazykové praxe.<sup>213</sup> Barthesovu poststrukturalistickou pozici sdílí i Michel Foucault v eseji „What is an Author?“. Foucault, stejně jako výše Barthes, nepopírá, že literární díla jsou

---

<sup>208</sup> POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*, s. 107-108.

<sup>209</sup> KALAGA, Tomasz. *Literary Hermeneutics: From Methodology to Ontology* New Castle: Cambridge Scholar Publishing, 2015, s. 93-94.

<sup>210</sup> BARTHES, Roland. *The Death of the Author*. Ubu Web Papers [online]. Dostupné z URL: [http://tbook.constantvzw.org/wp-content/death\\_authorbarthes.pdf](http://tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf), s. 1.

<sup>211</sup> *Tamtéž*, s. 2.

<sup>212</sup> *Tamtéž*, s. 4.

<sup>213</sup> *Tamtéž*, s. 4.

vytvářená jednotlivci. Všechny texty mají svého pisatele. Nemusí však mít nutně autora. Přístupovat k pisatelům jako k autorům se pojí s kladením otázek určitého typu a očekáváním jim odpovídajících odpovědí. Takový rámec dotazování slouží k určení toho, co autor mínil, nejlépe v podobě rekonstrukce konsistentní intence, jež vedla k vytvoření textu. Podle Foucaulta se odvoláváme na autora, abychom ve jménu správné interpretace omezili významovou extenzi literárních textů. Konstrukce autora vykazuje takto represivní charakter, protože brání produktivitě významu.<sup>214</sup>

Dekonstruuje-li Foucault pojem autora, činí totéž i s pojmem díla. Prostřednictvím koncepce „archeologického popisu“ sestupuje na mnohem hlubší a rozsáhlejší rovinu než jakou představuje text jednoho díla. Na cestě za svým cílem archeologický popis do jisté míry překračuje také myšlenky, témata i okruhy zájmů, které texty určité doby mohou sdílet. Není tedy zcela totožný s dějinami idejí. Nesleduje jejich trajektorii od vzniku přes transformaci až po jejich sedimentaci do ustálené tradice. Sestupuje až k samotné diskurzivní praxi či diskurzivní formaci a její interní logice. Archeologický popis nemá zájem o jednotlivé textové celky. Jednotlivé dílo není pro něho relevantním měřítkem dělení, stejně jako tvůrčí subjekt. Jak bylo naznačeno výše: archeologický popis definuje typy pravidel pro historické diskurzivní formace, které se linou napříč jednotlivými textovými celky a dominují jim. Nechce rekonstruovat to, co si jedinci mysleli, zakoušeli, nebo po čem toužili ve chvíli, kdy toto vyjádřili v diskurzu.<sup>215</sup> Takto například můžeme nechat „rozpustit“ Maharalovo dílo, stejně jako díla celé řady z jeho současníků, do *epistémé* renesanční doby, jak ji za použití své archeologické metody popisuje Michel Foucault v knize *Slova a věci*, a studovat nakolik je kongruentní s organizačními principy, které určovaly diskurzivní formaci patnáctého a šestnáctého století.<sup>216</sup> Především se jednalo různé variace sémiotiky podobnosti mezi věcmi, která dle Foucaultova přesvědčení hrála rozhodující roli v evropském diskurzu do konce šestnáctého století. Svět se v renesančním diskurzu odhaluje jako univerzální *convenientia* věcí. V jeho nejširší syntaxi vykazují různá jsoucna vzájemnou podobnost: rostliny komunikují se zvířaty, země s mořem, člověk se svým prostředím. Podobnost si podmaňuje prostor: přivádí podobné do sousedství a asimiluje věci, které se nacházejí blízko sebe. Podobnost se rozšiřuje kruhovitým způsobem a přibližuje takto i to, co si je zcela vzdálené ontologicky: Boha a hmotu. Vůle Stvořitele tak proniká i do těch

---

<sup>214</sup> FOUCAULT, Michel. What Is an Author. In: HARARI, Josué V. ed. *Textual Strategies*. Ithaca (NY): Cornell, 1979, s. 141-160.

<sup>215</sup> FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*. Praha: Herrmann a synové, 2002, s. 205-212.

<sup>216</sup> TÝŽ. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, a.s., 2007.

nejméně aktivních částí veškerenstva.<sup>217</sup> Foucault popisuje i další variace sémiotiky podobnosti v renesančním diskurzu jako emulaci, analogii nebo sympatii. Způsobovala, že člověk nahlížel věci ve vzájemném tíhnutí k sobě. Stejným způsobem bylo možno vysvětlit pád předmětů na zem. Je to také diskurz, který představuje jsoucí optikou reciprocit mikrokosmu a makrokosmu. Ačkoliv se tato koncepce objevuje mnohem dříve, nesena především na křídlech novoplatónské filozofie, je to teprve diskurz filozofie přírody renesance, který ji etabluje jako pevný článek v epistemické gramatice této doby.<sup>218</sup> Foucaultův popis *epistémé* renesanční doby se pokusíme aplikovat v příští kapitole. Dovolí nám nahlédnout v jedné perspektivě díla Marcilia Ficina a Maharala, ačkoliv tato pocházejí z různého prostředí a je mezi nimi časový odstup více než jednoho století.

Foucaultovy „archívy“ a „archeologický popis“ můžeme v této studii nicméně upotřebit jen částečně. Mým zájmem není nechat zcela „rozpustit“ Maharalovo dílo v nejširší diskurzivní formaci renesanční doby a studovat, jak se v něm tato formace projevuje. Půjde mi totiž také o zvýraznění jeho specifčnosti ve vztahu ke spisům jeho předchůdců i současníků. Budeme tak nadále pracovat se zažitými pojmy nebo diskurzivními jednotkami, které Foucault považuje za omezující a téměř nahodilé konstrukce. Jako takovou konstrukci Foucault chápe nejen pojem autora nebo díla. Platí to také o pojmu tradice, který dle Foucaulta vnucuje skupině fenoménu zvláštní statut, a to tím, že jim připisuje posloupnost i identický charakter. Tradice dovoluje uchopit rozptýlení dějin v řádu téhož a redukuje takto odlišnost. Umožňuje rovněž izolovat nové na pozadí trvalého nebo vyzvednout originalitu nebo jedinečnost individualního. Totéž můžeme říct také o pojmu „vlivu“, který spojuje napříč časem definované celky. Podobně je na tom pojem „vývoj“, který umožňuje stmelit do jedné skupiny posloupnost rozptýlených jevů a propojit je prostřednictvím jednoho organizačního principu. Další jednotkou je v historických pracích často užívaná metafora „ducha“, která ustavuje mezi současnými a posloupnými jevy daného období společenství významů a symbolických propojení, ze kterých vychází na povrch koncepce „kolektivního vědomí“ jakožto principu jednoty.<sup>219</sup> Dalšími diskurzivními jednotkami, kterých bychom se měli podle Foucaulta vzdát, je pojem knihy či již zmíněného díla. Hranice knihy nejsou nikdy zřetelně určeny. Za titulem a mezi prvním a posledním řádkem se

---

<sup>217</sup> *Tamtéž*, s. 20: „A tak prostřednictvím zřetězení podobnosti a prostoru, prostřednictvím síly této konvence, která k sobě přitahuje podobné a asimiluje blízké, svět utváří řetěz se sebou samým. V každém bodě dotyku, začíná a končí jeden článek, jenž se podobá předchozímu i následujícímu. A od jednoho článku k druhému po sobě následují jednotlivé podobnosti, takže extrémy zůstávají daleko od sebe (Bůh a hmota) a přibližují se k sobě jenom takovým způsobem, jakým vůle Všemohoucího prochází až k nejspalejším koutům světa.“

<sup>218</sup> *Tamtéž*, s. 21-22.

<sup>219</sup> FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*, s. 35-36.

skrývá systém odkazů na jiné knihy, texty či věty. Tato síť intertextuálních odkazů se liší v závislosti na žánru. Jednota knihy je relativní a konstituuje se pouze na základě komplexního pole diskurzu. Ještě problematičtější se jeví pojem díla. Jeho jednotu na první pohled zaručuje jméno autora, kterému je připsáno. Zahrnuje však dílo pouze tituly, které byly publikovány, nebo také takové, jež zůstaly v zásuvce, případně různé náčrtky?<sup>220</sup> Foucaultovy východiska se do určité míry stýkají s filozofií dějin Haydena Whitea. Jestliže u Whitea je historikova role zvýrazněna tím, že vnáší zápletku do nepřehledných událostí či faktů minulosti, aby takto vytvořil koherentní příběh, Foucault zdůrazňuje organizační roli interpreta historického textu. Ta se projevuje aplikací výše uvedených „diskurzivních jednotek“ sloužících k organizaci a interpretaci pramenného materiálu. Práce s historickými texty takto více profiluje jako estetický či ideologický než empirický akt. Z této perspektivy vytváří psaní historie určitý druh historické pravdy než objektivní pravdu jako takovou. Foucaultovým jazykem: historie, jakožto jedna z disciplín poznání, kontroluje naše životy a vylučuje nebo připouští to, co odpovídá normě. Tímto se také otevírají dveře pro alternativní historie, které tematizují to, co je normativním diskurzem zamlčené nebo marginalizované.<sup>221</sup>

V úvodu této podkapitoly jsem se zmínil o hermeneutickém přístupu Paula Ricoeura, který podobně jako Gadamer a poststrukturalisté odmítá interpretaci zacílenou na *mens auctoris*.<sup>222</sup> Ricoeur dává jednoznačně přednost textu samotnému. Dle jeho pojetí je zásadní součástí interpretace „*erklären*“ („ujasnění“), které přivádí prvotní porozumění textu k hlubšímu uchopení jeho struktury a významu. Pro jeho dějinné uchopení je však rozhodující přivlastňovací fáze porozumění. Podle Ricoeura text promítá před sebou horizont významů, který je aktivován čtenářem. Na jedné straně je tak text závislý na interpretovi, který tak řečeno otevírá jeho sémantický potenciál. Na straně druhé však akt přijetí promítaného významu vytváří prostor, který je iniciovaný textem:<sup>223</sup>

To, co si „přisvojujeme“, není něčím mentálním, není to intence jiné osoby. Spíše se jedná o projekci světa, skicu způsobu bytí ve světě, kterou text před sebou promítá prostřednictvím ne-ostenzivních odkazů. Jsem dalek toho, abych tvrdil, že subjekt, který je pánem svého vlastního bytí-ve-světě, projektuje apriori svého vlastního porozumění a interpoluje toto apriori do textu.

---

<sup>220</sup> *Tamtéž*, s. 39-40.

<sup>221</sup> MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*, s. 125-127.

<sup>222</sup> KALAGA, Tomasz. *Literary Hermeneutics: From Methodology to Ontology*, s. 106-113.

<sup>223</sup> RICOEUR, Paul. *Reflection and Imagination: A Reader*. Toronto aBuffalo: University of Toronto Press, 1991, s. 96-97.

Spíše mám za to, že přivlastnění je procesem, jehož prostřednictvím odhalení nových způsobů bytí předává subjektu nové schopnosti sebepoznání. Jestliže to, k čemu odkazuje text, je projekcí světa, pak to není sám čtenář, který promítá sám sebe. Spíše se rozšiřuje čtenářova schopnost promítat, a to tím že přijme nový způsob bytí z textu samotného.

Primární funkcí textu není být zrcadlem, ve kterém čtenář zahlédne sám sebe ve své dějinné situaci, jak je tomu u Gadamera a jeho pojetí předsudku v interpretačním procesu. Čtenář musí být otevřen projekci textu navzdory jeho dějinné odlišnosti. To je jeho zásadní postoj při interpretaci. Ricoerova otevřenost však není Schleirmacherovým „oproštěním od sebe sama“, v němž se čtenář vžívá do skutečnosti autora, jehož psyché vychází na povrch textu. Je to spíše samotný „svět“ textu, v setkání s nímž čtenář nabývá nové sebeporozumění. Interpretovat tedy znamená přijmout tento svět. Čtenářovo já se takto rozšiřuje skrze získání nového širšího horizontu bytí, které je výsledkem této projekce „světa“ vysílané textem směrem ke čtenáři.<sup>224</sup>

Přivlastnění si „světa“ historického textu není nicméně snadné. Paul Ricoeur si razí cestu mezi jeho neproblematickým čtením, během něhož se vykladač domnívá, že se tak řečeno vžívá a ztotožňuje se skutečností v něm popisovanou, a Gadamerou „jinakostí“, v níž je tato skutečnost více méně vydána napospas interpretovi a jeho dějinnému sebeporozumění. Paul Ricoeur rozumí historické práci jako dluhu, který máme vůči minulosti a mrtvým. Je to však dluh nesplacitelný. Aby vyjádřil význam této aporie nesplacitelnosti, zavádí Ricoeur kategorie „téhož“, „jiného“ a „analogického“<sup>225</sup> Historik obvykle předpokládá, že jeho narativní rekonstrukce odpovídá předcházejícím událostem. Nicméně tato rekonstrukce v mysli historika nemůže být vystižená kategorií „téhož“. Již samotný prefix „re-“, ve slově rekonstrukce se vzpírá představě možnosti vymazat časovou vzdálenost. Stejně neadekvátní je kategorie „jiného“ pro uchopení onoho odstupu mezi přítomností a minulostí a hrozí tím, že minulost bude pohlcena přítomností. Rozdíl mezi minulostí a přítomností není až tak radikální. Ricoeur si proto hledá cestu mezi těmito extrémami prostřednictvím kategorie „podobného“, tím že rozvíjí historickou epistemologii a ontologii „bytí jako“. Historik musí zachovat věrnost omezením, které si vynucuje privilegiovaný typ zápletky, a na druhé straně minulosti samotné dostupné zprostředkovanými pramennými informacemi. Historik tak vytváří model nebo obraz minulosti, jež ji reprezentuje. Nejedná se však o reprodukci, reduplikaci nebo rovnocennost. Je zde nastolen spíše metaforický vztah. Historická minulost musí přijmout strukturu metaforického příběhu. Musíme nahlížet

---

<sup>224</sup> KALAGA, Tomasz. *Literary Hermeneutics: From Methodology to Ontology*, s. 115-125.

<sup>225</sup> RICOEUR, Paul *Čas a vyprávění: Vyprávěný čas*. sv. 3, s. 214-223.

minulost tak, jakoby se odehrála takovým způsobem, jakým zápletky příběhu události minulosti pořádá – prostřednictvím naší představivosti.<sup>226</sup>

Tento analogický vztah mezi historickým vyprávěním a minulostí se vytváří skrze receptivní četbu. Vyprávění imaginativně přetváří minulost a dává jí tvůrčí ráz ve chvíli přijetí. Rétorická moc textu působí na čtenáře a interakce mezi světem textu a světem čtenáře volá po aktivní odpovědi ze strany čtenáře. Ten je vystaven rétorice přesvědčování ze strany textu. Samotný význam je však výsledkem tvůrčí aktivity vlastního čtení. Text si vynucuje, aby čtenář tak řečeno aktivoval intenci textu zakódovanou v jeho větné posloupnosti. Tento požadavek je však naplněn pokaždé jinak s každým novým aktem čtení. Čtenář konkretizuje obraz textu skrze jeho rekonfiguraci vycházející ze své vlastní zkušenosti. Máme zde do činění s dynamickou výměnou mezi strukturou textu a imaginativním světem významu. Ve svém setkání s textem se čtenář nachází v dialektické situaci svobody i nátlaku. Je vystaven přesvědčovací strategii, kterou text využívá ke sdělení svého pohledu na svět. Výsledkem je zápas, který vede ke splnutí horizontu očekávání textu s horizontem očekávání čtenáře. Toto splnutí není zcela zbaveno napětí. Jak tvrdí Paul Ricoeur, čtenář a text se nacházejí ve stavu nejistého míru a četba vždy bude dramatem souladného nesouladu.<sup>227</sup>

Pokusme se nyní vztáhnout výše popsané na téma této studie. Jestliže interpretace již není více vztažena k psychologickým intencím nebo myšlením autora za textem, nýbrž se orientuje na svět, který text tak řečeno promítá před sebe, můžeme se zcela legitimně ptát, co si máme pod touto projekcí představit. V návaznosti na Martina Heideggera Ricoeur tvrdí, že je to možnost lidské existence konstituovaná jako „bytí-ve-světě“.<sup>228</sup> Jedná se o možnost lidského konání a způsobu bytí v čase. Paul Ricoeur upřednostňuje narativní žánry jako nejvíce vhodné k promítání existenciálních možností. Vyprávění dokáže pregrantně zodpovědět otázku, čím vším může být člověk. Skrze příběhy historické i zcela fiktivní se nám tak dostává do rukou „katalog všeho lidsky možného“.<sup>229</sup> Diskurzivní texty filozofické nebo teologické provenience zpravidla přicházejí zpravidla již s hotovou metafyzickou deskripcí zodpovídající otázku, co člověk je. Hovoří o jeho esenci, nikoliv existenci. Tento esencialismus metafyziky je nepochybně přítomen také v Maharalově díle. Nicméně svět Maharalova textu nepostrádá existenciální rozměr, který vybízí k činu. Ten se nepochybně projevuje v didaktismu Maharalových spisů. Lidství

---

<sup>226</sup> *Tamtéž*, s. 261-271.

<sup>227</sup> *Tamtéž*, s. 239-259.

<sup>228</sup> VANHOOZER, Kevin. Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative. In: WOOD, David, ed. *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, s. 45-48.

<sup>229</sup> *Tamtéž*, s. 48.

v něm není naprostou daností, nýbrž „projektem“ a předmětem naší starosti. Čtenář je zde tak řečeno zván k tomu, aby svou existenci pojal v teleologické perspektivě jako možnost emancipace od své materiální stránky a nasměrování ke své spiritualizaci završené v budoucím věku. Myslím, že nám nic nebrání, abychom přistupovali ke světu Maharalova textu jako k možnosti lidské existence artikulované jazykem nám již vzdálené doby druhé poloviny šestnáctého století. Elliot R. Wolfson se v poslední části této knihy pokouší nastínit porozumění časovosti a s ní spojené úzkosti ve světě Maharalova díla.<sup>230</sup> Promítané „bytí-ve-světě“ má v Maharalových spisech partikulární rysy, a to tím že je vymezeno rámcem židovské tradice, současně mu však nechybí univerzálnější horizont otázek specifických pro renesanční diskurz. V poslední kapitole objevíme, že možnost lidské existence, tak jak je promítaná ve vývodech komentáře k Tóře Eli 'ezera Aškenaziho není vzdálená té, se kterou se můžeme setkat v Maharalových spisech. Zcela jiný svět k „obývání“, ricouerovsky řečeno, se čtenáři nabízí v *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho, ve kterém možnost lidské existence je orientovaná na minulost. Zde je čtenář „zván“, aby uchopil své „bytí-ve-světě“ skrze úsilí o porozumění minulosti a v estetickém literárním prožitku. Pro náhlednutí těchto projekcí možnosti lidské existence v uvedených dílech je osobnost jejich pisatelů druhotná.

Pisatelé také v této studii zaujímají pouze roli „implikovaných“ nebo „historicky plauzibilních autorů“.<sup>231</sup> Tímto však nepopírám, že k porozumění jistých souvislostí v textu je nutné vzít v úvahu také biografické informace týkající se pisatelů a doklady o jejich interakci s prostředím, ve kterém žili. Píše-li Azarja dei Rossi ve spise *Macref la-keseif*, který je obhajobou jeho kontroverzního *Me'or ejnajim*, o svém podlomeném zdraví a snaze dílo dokončit před smrtí, má tento biografický údaj jistou hodnotu pro celkovou interpretaci spisu. Pokouším-li se ve své četbě a interpretaci Maharalova textu jít alternativní cestou, neobracím se tímto zcela zády k již zavedené tradici čtení a interpretace orientující se na Maharalovu osobnost a myšlení, jež se za tímto účelem usiluje o rozklíčování určitých historických okolností jeho života a jeho osobních postojů. Příkladem může být již André Neherem zdůrazněna kontroverze mezi Maharalem a Eli 'ezerem Aškenazim. Její dokumentovaná „stopa“ v Maharalově *Derech chajim*

---

<sup>230</sup> WOLFSON, Elliot R. Čas utrpení: Maharalův vliv na chasidské vnímání časovosti/času. Publikováno v připravované knize *Pražský Maharal mezi tradiční aškenázskou učeností, mystikou a filozofií* v nakladatelství Academia.

<sup>231</sup> Petr Pokorný definuje pojem „implikovaného autora“ a jeho protějšku „implikovaného čtenáře“ následovně: „Literární autor však může být čtenářovým konstruktem, který si čtenář vytvoří při čtení textu, kterého si představí. Podobně jako skutečný autor má jistou představu o čtenáři, která nemusí odpovídat skutečnosti. Bernard Latagan tyto vztahy shrnul v pěkném pravidle: „autor a čtenář stojí vůči sobě v chiastickém vztahu: Implikovaný čtenář je představou skutečného autora a implikovaný autor je konstruktem reálného čtenáře.“ PŘÍJEMCE SI ZASE MUSÍ STÁLE UVĚDOMOVAT, ŽE NENÍ TÍM ČTENÁŘEM, KTERÉHO MĚL AUTOR PŘED OČIMA.“ POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*, s. 119-120.



nadále stimuluje historickou představivost i u současných badatelů a vede k novým interpretacím tohoto konfliktu. Tak tomu je v nedávné době publikovaných monografiích Leonarda Levina a Pavla Sládka. Zdaleka také nepodcenuji význam úsilí o identifikaci implikovaných prvotních čtenářů Maharalových spisů, ale také mu nepřipisují ultimativní hodnotu. K tomu všemu v této studii s velkým zájmem přihlížím. Konec konců, ve třetí kapitole mi půjde o načrtnutí představy o tom, jaký byl profil renesančního humanisty ze sociologického hlediska. Setkání vykladače s textem se vždy děje na horizontu širší interpretační tradice, která určuje předporozumění vykladače a také stanovuje pravidla pro jeho interakci s textem, tj. jaké otázky mu může klást a jaké odpovědi obdrží. Hermeneutika orientovaná na svět autora, která klade textu otázky dle svých specifických pravidel, je silnou a dlouhou interpretační tradicí v maharalistickém bádání a její výsledky nelze jen tak pominout. To však neznamená, že textu nemůžeme klást jiné otázky a obdržet také jiné odpovědi.

V této studii mi tedy nejde o porozumění Maharalově osobnosti a myšlení, nýbrž specifickému eklekticko-syntetickému diskurzu jeho díla, ve kterém se setkává agadická látka rabínské literatury s tradicemi náboženské filozofie a kabaly. Současně přihlížím k širší diskurzivní praxi, která byla specifická pro renesanční dobu a sociální skupinu omezující se na rabínskou a laickou židovskou inteligenci, respektive v určitých aspektech také na inteligenci křesťanskou. Jak jsme si řekli výše, tato praxe vykazovala určitou homogenitu a jednotu napříč časem a přesahovala jednotlivá díla, knihy či texty. Jak jsem uvedl již výše, vzhledem k této diskurzivní formaci má relativní hodnotu také hlas jednotlivých pisatelů. Tuto podkapitolu uzavírám citátem Michela Foucaulta, který tuto omezenou roli jednotlivce při vytváření textu vyjádřil následovně:<sup>232</sup>

Různá díla, jednotlivé knihy, celá ta masa textů, jež patří k téže diskurzivní formaci – a tolik autorů, kteří se navzájem znají nebo ignorují, kritizují, jeden druhého znemožňují, vykrádají, setkávají se, aniž by si toho byli vědomi a tvrdošijně vplétají své jedinečné diskurzy do osnovy, v níž zdaleka nejsou pány, její celek nechápou a o její šíři mají jen mlhavou představu – všechny tyto figury a rozmanité individuality nekomunikují pouze logickým zřetězením tvrzení, ani rekurencí témat, ani umíněností, jež je vlastní přenesenému, zapomenutému či znovuobjevenému významu; komunikují formou pozitivivity svého diskurzu.

---

<sup>232</sup> FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*, s. 194.

## Druhá kapitola

### Antropologie Maharalova díla ve světle židovské náboženské filozofie, kabaly a renesanční sémiotiky podobnosti

#### 2.1 Agada a náboženská filozofie v Maharalově díle

Maharal zanechal následujícím generacím rozsáhlé dílo, na kterém začal pracovat teprve v pokročilém věku. Jeho prvotina, superkomentář k Rašiho komentáři k Pentateuchu pod titulem *Gur arje*<sup>233</sup> byl vydán tiskárnou Mordechaje ben Geršona Katze v Praze roku 1578. Maharalovu literární kariéru uzavírají jeho komentář ke knize Ester *Or chadaš*<sup>234</sup> a pojednání ke svátku Chanuka pod titulem *Ner micva*.<sup>235</sup> Oba tituly byly publikovány rovněž v Praze v roce 1600. V průběhu dvou desetiletí mezi výše uvedenými léty Maharal sepsal dalších devět titulů, v nichž se snoubí ona syntéza mezi výkladem agadického materiálu a prvky náboženské filozofie a mystiky. Většina z nich vyšla tiskem až ke konci devadesátých let šestnáctého století. Tato díla vytvářejí jistou míru ideové homogenity a intertextuálního propojení v podobě odkazů. Jak vyplývá ze třetí předmluvy ke *Gvurot ha-Šem*,<sup>236</sup> Maharal měl již od počátku osmdesátých let šestnáctého století představu o své literární tvorbě a její ideové struktuře.<sup>237</sup> Z literárně-kritických nálezů je zřejmé, že Maharal pracoval na vícero titulech současně a také je často revidoval.<sup>238</sup> Leonard Levin se domnívá, že *Gur arje* do této skupiny patrně nepatří, neboť se jedná o klasický rabínský biblický komentář, v němž dle jeho názoru ještě není nábožensko-filozofická nomenklatura ustavena tak pevně, jak je tomu u dalších Maharalových spisů. To by mohlo nasvědčovat tomu, že se Maharal s ní seznamoval teprve na konci sedmdesátých let šestnáctého století. Dle Levina měl být Maharalovým filozofickým mentorem paradoxně jeho ideový protivník Eli 'ezer Aškenazi.<sup>239</sup> Jakkoliv je Levinova teze velmi podnětná a víří vody ospalého „kanonizovaného“ podání Maharalova příběhu, bližší studium *Gur arje* přece jen prozrazuje, že se nejedná o až tak „prostý“ rabínský komentář. Těmi zbylými devíti díly jsou *Gvurot*

---

<sup>233</sup> *Lvíče*.

<sup>234</sup> *Nové světlo*.

<sup>235</sup> *Světlo příkazu*.

<sup>236</sup> *Mocné činy Hospodinovy*.

<sup>237</sup> BEN BECAL 'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, třetí úvod, s. 21.

<sup>238</sup> Nejaktuálnější a nejrozsáhlejší literárně-kritickou studii Maharalova díla jako takového nalezneme ve SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 75-146.

<sup>239</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 77-78.

*ha-Šem* publikované v Krakově v roce 1582, *Tif'eret Jisra'el*<sup>240</sup> v Benátkách 1599, *Necach Jisra'el*<sup>241</sup> v Praze 1598. Tato díla jsou tématicky orientovaná kolem spirituálního významu svátků Pesach a Šavu'ot a pamětního dne Tiš'a be-av. Apologetický spis *Be'er ha-gola* vyšel v Praze v roce 1898,<sup>242</sup> a v témže roce v Krakově také komentář k mišnaickému traktátu *Výroky otců* pod titulem *Derech chajim*.<sup>243</sup> Dvoudílný eticko-homiletický spis *Netivot olam*<sup>244</sup> byl publikován mezi lety 1595 a 1596 v Praze. Neměli bychom zapomenout na vydaná Maharalova kázání, jmenovitě *Druš le-šabat tšuva*<sup>245</sup> publikované v roce 1583 v Praze, *Druš le-šabat gadol* z roku 1589,<sup>246</sup> a konečně dvojici *Druš al ha-tora* a *Druš al ha-micvot*<sup>247</sup> z roku 1593 taktéž v Praze. Zvláštní místo si podržují Maharalovy rozsáhlé výklady k agadické látce babylónského Talmudu pod titulem *Chidušej agadot* existovaly dlouhou dobu pouze v rukopisné podobě a byly publikovány v neúplné podobě teprve v padesátých a šedesátých letech dvacátého století.<sup>248</sup> Byron L. Sherwin a nově i Pavel Sládek se na základě intertextuálních odkazů pokusili o částečnou rekonstrukci průběhu Maharalovy tvorby.<sup>249</sup>

Hovoříme-li o syntetickém charakteru Maharalova díla, nebylo by na škodu blíže osvětlit, co se míní oním nábožensko-filozofickým aspektem, který je v něm přítomen. Nelze ukryt, že termín „náboženská filozofie“ zní poněkud těžkopádně. Julius Guttman užívá pro tuto kategorii židovského myšlení výraz „*die Philosophie des Judentums*“ – „filozofie judaismu“. Jedná se o tradici, která, metaforicky řečeno, vzešla ze setkání Jeruzaléma s Aténami, recepcí řecké

<sup>240</sup> *Ozdoba Izraele.*

<sup>241</sup> *Věčnost Izraele.*

<sup>242</sup> Patrně správný tvar názvu tohoto díla by měl být *Be'er ha-gole*. Takto to vyplývá ze závěru úvodu (s. 9), ve kterém Maharal hovoří o studni, kterou vykopali „služebního Boha Abrahámovi, učedníci Mojžíše svou moudrostí, vodu života, jež proudí ze Zahrady Eden a poji celou zemi.“ Různé pře a třenice tento tok ucply, voda se znečistila a na samotnou studnu byl uvalen kámen („*ve-et ha-even al-pi ha-be'er galelu*“), takže nikdo z ní neměl prospěch. Nyní nastal čas kámen odvalit, aby znovu mohla voda vyvěrat. Proto se tato kniha jmenuje „*Be'er ha-gole*“. Toto také odpovídá intenci díla: navrácení pošpiněné učení učenců Mišny a Talmudu k jeho původnímu lesku. Je zřejmé, že výraz „*gole*“ je odvozen od kořene „*g-l-l'*“ („valit“) a nikoliv od kořene „*g-l-h'*“ („odejít do exilu“). Titul knihy tak není „*Studna exila*“, ale „*Odhalená studna*“. Tvar „*Be'er ha-gola*“ se pojí se zmínkou v mišnaickém traktátu *Eruvin* 10,14, kde se hovoří o chrámové studni nesoucí jméno „*Bor ha-gola*“, která se nacházela v „*Liškat ha-gola*“, tj. v „*Síni exulantů*“. Tento význam je však nejspíš druhotný a i v tomto případě je jméno chrámové studny odvozeno od kořene „*g-l-l'*“ – „valit“. Poněvadž však *Be'er ha-gola* je konsensuálním názvem, ponechávám ho v této podobě.

<sup>243</sup> *Cesta života.*

<sup>244</sup> *Stezky věčnosti.*

<sup>245</sup> *Kázání na Šabat pokání*

<sup>246</sup> *Kázání na Velký šabat*

<sup>247</sup> *Kázání na téma Tóry a Kázání na téma náboženských příkazů.*

<sup>248</sup> Ke komplikované literárně-kritické historii tohoto spisu viz SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 75-85. Srov. ADARI, Jehuda. *R. Jehuda Leva Ha-Maharal mi-Prag: Toledot ve-hagut*, s. 59-60.

<sup>249</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, s. 46. SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 84-91.

antické filozofie v židovském prostředí, ve středověku zprostředkované na půdě islamské civilizace. O náboženském charakteru této filozofie hovoříme proto, poněvadž, jak tvrdí Guttman, její proprium leží v její náboženské orientaci. Aristotelské a novoplatónské myšlenkové dědictví v jeho středověké syntéze používala k „ukotvení náboženských ideových obsahů židovství a k harmonizaci protikladu mezi náboženskou a vědeckou pravdou“.<sup>250</sup> V kontextu středověku bychom místo náboženské a vědecké pravdy měli patrně spíše hovořit o vztahu mezi zjevením a rozumem.<sup>251</sup> Jednalo se tedy specificky o náboženskou filozofii určenou specifiky monoteistického náboženství založeného na zjevení. V podobném smyslu bychom mohli hovořit o „filozofii islámu“<sup>252</sup> nebo „filozofii křesťanství“, jak je tomu například v díle Étiennea Gilsona. Ten nazýval křesťanskou filozofii takovou, která činí rozdíl mezi řádem zjevení a řádem rozumu, nicméně považuje křesťanské zjevení za nepostrádatelný orientační bod pro rozum.<sup>253</sup> Řečeno opět trochu jinak: náboženská filozofie je specifickým typem filozofie jako takové a popisuje ty z jejich historických podob, jejichž povaha byla bytostně určena rámcem specifické náboženské tradice. Náboženský filozof se zabývá stejnými otázkami jako kterýkoliv filozof, nicméně těmi rozhodujícími jsou ty, jež mají bezprostřední vztah k jeho náboženské praxi. Jak poukazuje Étienne Gilson, prostá víra zaujímá nejnížší epistemologickou pozici a v křesťanském kontextu je naplněna skrze racionální poznání a přivedena k dokonalosti ve *visio dei* – zření Boha.<sup>254</sup> Jistou paralu k této hierarchii nalezneme i v židovství. Saadja Gaon i Maimonides připisují jen velmi malou epistemickou hodnotu nerefektovanému náboženskému přesvědčení přijatému pouze na základě tradice. Tato hodnota roste, je-li podepřena rozumovým důkazem, a její epistemické završení je vyjádřeno metaforou „božího polibku“ symbolizujícího permanentní spojení s Činným intelektem ve smrti. Maimonides o něm hovoří v padesáté první kapitole třetí knihy *More nevuchim*.<sup>255</sup> Maimonides, přinejmenší dle exoterního čtení tohoto spisu, vnímal vztah rozumu a zjevení jako komplementární, tj. vzájemně se doplňující. Na jedné straně

<sup>250</sup> BAMBERGER, Fritz, GUTTMANN, Julius a SEIDEL, Ester, eds. *Die Philosophie des Judentums von Julius Guttman*. Berlin: Jüdische Verlaganstalt, 2000, s. 44

<sup>251</sup> BUIS, Joseph A. Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas. *Medieval Encounters*. 2002, 8(2-3), p. 160-179. ARMSTRONG, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. London: Random House Publishing Group, 2011, s. 89-106.

<sup>252</sup> NASR, Seyyed, Hossein. The Meaning and Concept of Philosophy in Islam. In: NASR, Seyyed Hossein a LEAMAN, Oliver, eds. *History of Islamic Philosophy*. London a New York: Routledge, 2003, s. 21-26.

<sup>253</sup> GILSON, Étienne. *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Wien: Herder, 1950, s. 3-20.

<sup>254</sup> *Tamtéž*, s. 38.

<sup>255</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Tirgem me-aravit ve-hosif he'arot, nispachim u-maftechot: Michael Schwartz. Krach bet. Tel-Aviv: Universitat Tel-Aviv, 2002, s. 655-666. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed, Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. Introductory Essay by Leo Strauss* Volume 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. 627-628. Srov. FISHBANE, Michael. *Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle a London: Washington University Press, 1994, s. 23-26.

musejí být náboženské představy kontrolovány a cenzurovány rozumovou reflexí, obzvláště tam, kde by mohl být kompromitován postulát naprosté jednoduchosti a netělesnosti božího bytí.<sup>256</sup> Moše Halbertal proto zařazuje Maimonidovu filozofii do tradice západní kritiky náboženství, která začíná již ve starověku tzv. „axiálním věkem“ Karla Jasperse a vede až k Ludwigu Feurbachovi a dalším kritikům náboženství ve století devatenáctém.<sup>257</sup> Na druhé straně může náboženská tradice obstát před filozofickou kritikou tam, kde není podložena jednoznačným rozumovým důkazem. Poněvadž Aristotelés neprokázal jednoznačně věčnost světa, jak se jeho vykladači mylně domnívali, Maimonides proto neviděl zábranu v přijetí plauzibility stvoření světa *ex nihilo*, což je kosmogonická pozice, kterou Maimonides považoval za součást Mojžíšova proroctví.<sup>258</sup>

Problematičnosti pojmu „židovské filozofie“ se věnuje také Guiseppe Veltri a odhaluje ji jako pojmovou konstrukci, která vzešla z *Wissenschaft des Judentums* a společenských okolností devatenáctého století spojených s židovskou emancipací. Od antiky až do konce osmnáctého století se rabínský judaismus definoval prostřednictvím dialektického vztahu tradic Psané a Ústní tóry. Rabínská literatura nepoužívá termín „filozofie“, ačkoliv tento nemohl být Židům neznámý přinejmenším již od druhého století před občanským letopočtem.<sup>259</sup> Označuje ji zpravidla výrazy jako „*chochma*“, resp. „*chochma tiv it*“ pro označení filozofie přírody.<sup>260</sup> Žádný židovský učenec od Sa'adji Gaona přes Maimonida, Jicchaka Avravanela až po Mosese Mendelssohna se neoznačoval za specificky židovského myslitele.<sup>261</sup> Dle Veltriho je samotný koncept „náboženské filozofie“ křesťanského původu a objevuje se teprve po osmnáctém století a na židovskou půdu byla transponována Samuelem Hirschem a Leopoldem Zunzem.<sup>262</sup> Guiseppe Veltri zdůrazňuje „konfesní“ charakter židovského myšlení. To, co *Wissenschaft des Judentums* nazvala židovskou filozofií, nemůže být *tel quel* považováno za součást klasického kánonu filozofie, poněvadž primárně jde o židovskou věc. Setkáváme se zde s jistým napětím. Tím, že židovští učenci stavěli svou identitu do centra své „filozofie“, vzdalovali se jistému univerzálnímu nároku, který je založen na premise *homo rationalis*, jež staví člověka na nadkonfesní a

<sup>256</sup> BUIS, Joseph A. Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas, s. 173-179.

<sup>257</sup> HALBERTAL, Moshe. *Idolatry*. Cambridge (Mass.). Harvard University Press, 1992, s. 112-116.

<sup>258</sup> SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 6-34; 121-153.

<sup>259</sup> HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. Philadelphia: Fortress Press, 1974, s. 163-169.

<sup>260</sup> FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago a London: The University of Chicago Press, 1990, s. 129.

<sup>261</sup> VELTRI, Guiseppe. Die humanistischen Wurzeln der jüdischen Philosophie: Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens. In: STEGMEIER, Werner, ed. *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 259.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 258.

nadpartikulární rovinu. Na druhé straně si byli vědomi tohoto univerzalizujícího diskurzu filozofie a museli se s ním vypořádat. Přitahoval je a zároveň odpuzoval. Bez něho ztrácí řeč filozofie jakoukoliv relevanci.<sup>263</sup>

Premoderní židovská náboženská filozofie měla své centrální témata.<sup>264</sup> Většina z nich je artikulována v Maimonidově díle, a to způsobem, který ustálil agendu židovského myšlení a uchopení těchto témat, včetně hermeneutiky, přinejmenším až do poloviny sedmnáctého století.<sup>265</sup> Maimonides po sobě zanechal odkaz v podobě nepřetržitého rozhovoru s jeho dílem, bez ohledu na společenské, kulturní a intelektuální proměny, které nastaly v průběhu staletí.<sup>266</sup> Svým způsobem můžeme interpretovat dějiny židovské náboženské filozofie jako komentář k Maimonidovu dílu, který se tu a tam odmlčel, aby znovu navázal rozhovor. Jak zdůrazňuje Moše Halbertal, judaismus je kulturou, v níž text zaujímá centrální roli a interpretace je dominantní formou intelektuální kreativity.<sup>267</sup> Maimonidovo dílo, především *More nevuchim*, proto nabylo jistého statusu kanonicity po boku Hebrejské Bible, Talmudu a posléze i kánonu mystických textů začleněných do *Sefer ha-zohar*. Již v úvodu jsme si řekli, že ačkoliv kabala zaujala převážně nepřátelský postoj vůči maimonidovskému racionalismu, její krystalizace by nebyla možná bez Maimonidovy filozofie.<sup>268</sup>

Jedním ze základních témat židovské náboženské filozofie ve středověku příkladně artikulovaných v *More nevuchim* byla otázka řeči o Bohu, tj. co můžeme o Bohu vypovědět, aniž bychom přisoudili mnohost jeho naprosto jednoduchému bytí. Je-li Bůh zcela jednoduchým jsoucnem, pak tato ontologická premisa zcela vylučuje, abychom mohli Bohu přisoudit celou řadu vlastností a dispozic, jež jsou součástí slovníku náboženské řeči. Maimonides řeší tento problém cestou náhodně mnohoznačné predikace (*equivoco*). Predikáty jako „moc“, „moudrost“ nebo „existence“ mají náhodně mnohoznačný význam, aplikujeme-li je na Boha. Jsou to

---

<sup>263</sup> *Tamtéž*, s. 261-264.

<sup>264</sup> SCHWARTZ, Dov. *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*. Leiden a Boston: Brill, 2005, *passim*.

<sup>265</sup> Baruch Spinoza v *Teologicko-politickém traktátu* kritizuje hermeneutiku Maimonidovy filozofie, která spočívala v naroubování filozofických témat na Písmo, a žádá naprosté odloučení obou. Viz LEVY, Zeev. On the Motives of Spinoza's and Maimonides' Esoteric Writings. In: HASSELHOFF, Gorge a FRAISSE, Ottfried, eds. *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004, s. 270-287.

<sup>266</sup> HASSELHOFF, Gorge. *Dicit Rabbi Moyes. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinschen Westen vom 13. zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen a Neumann, 2004.

<sup>267</sup> HALBERTAL, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1997, s. 90-94.

<sup>268</sup> KELLNER, Menachem. *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Oxford a Portland (OR): The Litmann Library of Jewish Civilization, 2006, *passim*.

čirá homonyma.<sup>269</sup> Toto řešení vyvolalo pochyby nejen v židovském prostředí, ale také u Tomáše Akvinského, který se přiklonil k nenáhodně mnohoznačné predikaci – analogii.<sup>270</sup> Do tohoto specifického teologického okruhu patřily i otázky týkající se boží existence, vševědoucnosti nebo obecné a osobní prozřetelnosti. Můžeme-li tyto okruhy zařadit do rámce přirozené teologie, jiné pracují více se zjevenou tradicí. V tomto ohledu se stala nezanedbatelnou problematika vztahu mezi Bohem jakožto nutným jsoucím a kontingencí tvorstva v souvislosti s různými kosmogonickými modely. Naskytla se otázka, zdali to, co biblické vyprávění metaforicky popisuje jako „stvoření“ není ve skutečnosti nepřetržitou a věčnou emanací jsoucího. Stvoření by takto nebylo následkem božího svrchovaně svobodného aktu, nýbrž nutností jeho dokonalého bytí, jež nezůstává samo v sobě, nýbrž se zvnějšňuje. Toto vyvěrání jsoucího z Boha tak nemá kontingentní povahu, nýbrž představuje nutný kauzální proces, který Bůh nemohl zahájit ani ukončit a je mimo jeho kontrolu. Tento kosmogonický model se pojí s představou věčnosti světa bez počátku a konce.<sup>271</sup> Proti němu stojí model *creatio ex nihilo*, podle něhož Bůh přivedl veškeré jsoucí k bytí svou svrchovanou vůlí a aniž by k tomu potřeboval materiální příčinu. Varianta *creatio de novo* tuto materiální příčinu připouští.<sup>272</sup> Koncepce Boha, který jedná zcela svrchovaně, snadněji otevírá prostor pro teologumena zjevení a zázraků, které také patří ústřední témata židovské náboženské filozofie. Konečně, nezanedbatelnými byly otázky filozofické psychologie, v jejichž středu stály spekulace nad povahou a činností rozumové duše, racionálním poznáním a z něho vyplývající individuální nesmrtelností.<sup>273</sup>

V Maharalově případě můžeme jen stěží hovořit o filozofii ve výše uvedené hloubce a šíři. Jistě každý, kdo se hlouběji seznámil s Maharalovým dílem, musí tomuto tvrzení přitakat. Reflexe výše uvedených okruhů má fragmentární povahu a je rozptýlená napříč Maharalovými spisy. Jejich uchopení se v žádném případě nedá srovnat se systematickým pojednáním, kterého se jim dostává v Gersonidově téměř scholastickém *Milchamot ha-Šem*,<sup>274</sup> případně *Or ha-Šem*

---

<sup>269</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim* 1:51-53.

<sup>270</sup> WOHLMAN, Avital. *Thomas d'Aquin et Maimonide: un dialogue exemplaire*. Paris: Patrimoines, 2007, s. 105-164. SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, s. 43-65. FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*. Oxford a Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010, s. 69-80.

<sup>271</sup> SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*, s. 96-120. ACAR, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden a Boston: Brill, 2005, s. 131-161.

<sup>272</sup> SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, s. 66-90.

<sup>273</sup> FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*, s. 172-197. IVRY, Alfred. *Maimonides' Psychology*. In: SEESKIN, Kenneth, ed. *Maimonides and his Heritage*. Albany: State University of New York Press, 2009, s. 51-59.

<sup>274</sup> Gersonidovo rozsáhlé *Milchamot ha-Šem* můžeme považovat za dílo židovské scholastiky. Metoda argumentace v něm aplikovaná se podobá té, jež se objevuje v křesťanských teologických spisech téže doby. Viz SIRAT,

Chasdaje Crescase nebo *Roš amana* Jicchaka Abravanela, které systematizují věrouku rabínského judaismu.<sup>275</sup> Ve větší konsistenci vychází na povrch v Maharalově díle etika, především ve spise *Netivot olam*, který s jistou nadsázkou můžeme interpretovat jako „manuál“ cností židovského muže. V úvodu do *Derech chajim*, který je volným komentářem k mišnaickému traktátu *Pirkej avot*, je rozvinuta diskuze nad *derech erec*, jež se týká pravidel chování mimo rámec příkazů a zákazů Tóry. *Derech erec* má blízko k *derech chasidut* – tedy zbožnému jednání, které opět překračuje rámec systému náboženského práva. U Maharala vedou k duchovní dokonalosti příkazy a zákazy Psané a Ústní tóry, *derech erec* se vztahuje spíše k osobní disciplíně v tělesných návycích a obecnému jednání.<sup>276</sup> Významným v díle je také prvek, který bychom mohli spojit s teologií židovských dějin. Zde má Maharalovo dílo nejkonsistentnější a nejsystematičtější ráz. Kostru těchto dějin tvoří knihy *Gvurot ha-Šem*, traktát tematicky určený rámcem biblického vyprávění o Vyjítí Izraele z Egypta, *Tif'eret Jisra'el*, opírající se o motiv zjevení na Sinaji a konečně *Necach Jisra'el*, zabývající se teologickými příčinami zničení obou jeruzalémských chrámů a exilu, s výhledem k dějinnému horizontu mesiášského vykoupení. Specifický ráz Maharalovy „teologie dějin“ by nebyl pochopitelný bez přihlídnutí k metodě, jejímž prostřednictvím jsou tato témata uchopena, a to jmenovitě prostřednictvím interpretace biblických veršů, a především pak agady a midraše z rabínské literatury doby Mišny a Talmudu.

Žánrově nese diskurz prezentovaný v Maharalových spisech značné didaktické rysy hraničící s homiletikou. Po literární stránce je tento žánr u Maharalových textech umocněn repetitivním stylem psaní. Argumentace postupuje „spirálovitě“ a vrací k již řečenému. Friedrich Thieberger označil Maharalův styl psaní za „elegantní“, což byl patrně zbytečný kompliment.<sup>277</sup> Maharalův repetitivní styl nicméně plnil praktický účel, neboť jeho dílo cílilo i na vzdělanou laickou čtenářskou obec. V jednom textu je čtenář přímo vybízen, aby se k místům, kterým neporozuměl, vracel a přečetl si je znovu.<sup>278</sup> Didakticko-homiletický styl<sup>279</sup> sleduje své specifické cíle. Jestliže výklad pracuje s textem převážně analytickým způsobem, aby naplnil čtená-

---

Collete, KLEIN-BRASLAVY Sara a WEIJERS Olga, eds. *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2003, *passim*.

<sup>275</sup> KELLNER, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*. Oxford a Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, *passim*.

<sup>276</sup> BIERNOT, David. Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts, s. 105-107.

<sup>277</sup> THIEBERGER, Frederic. *The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 28-29.

<sup>278</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*. Bnej Brak, Jahadut, 1980, čtvrtá část, fol. 50a.

<sup>279</sup> Hebrejsky „*daršani*“. K základním charakteristikám homiletického žánru viz ME'IR, Ofra. *Ha-sipur ha-daršani be-Verešit raba*. Tel-Aviv: Ha-kibuc ha-me'uchad, 1989, s. 11-30.



řovo očekávání spočívající v uspokojujícím porozumění danému textu, didaktický nebo homiletický výklad vybízí k činu a zaujetí určité náboženské a mravní pozice.<sup>280</sup> Hovoříme-li o metodě didaktické nebo homiletické expozice biblické a agadické látky, je potřeba se zmínit o významu některých částí Maharalova apologetického spisu *Be'er ha-gola*, které se věnují statutu agady a midraše včetně hermeneutiky, která je rozhodující k rozklíčování této látky. To, co se čtenáři v Maharalových spisech předkládá, je svým způsobem *eisegésis*, tj. alegorizujícím „včítáním“ idejí do agadického textu a jejich adaptace v něm. Jedná se o způsob výkladu, který má často jen formální vztah ke gramatickému, syntaktickému nebo lexikálnímu významu textu.<sup>281</sup>

V patnáctém a šestnáctém století agada a midraš nepatřily mezi nejpopulárnější literární prameny. Celá řada biblických vykladačů, jako například Don Jicchak Avravanel, tíhla spíše k *pšato šel ha-mikra* – doslovnému významu Písma. Právě Avravanel byl velmi otevřený ve své kritice rabínského kreativního výkladu biblických textů. Dle jeho mínění spíše překážejí porozumění doslovnému významu Písma, než napomáhají k jeho objasnění.<sup>282</sup> Jak uvidíme ve čtvrté kapitole, rezervovaný postoj k agadické látce zaujal i Eli'ezer Aškenazi ve svém komentáři k Pentateuchu. Maharalovo dílo představovalo pokus o revitalizaci agady za pomoci základních koncepcí a terminologie převážně aristotelské proveniencí a umírněného navázání na kabalistickou tradici. V tomto úsilí nebyl Maharal osamocen. Do žánru spojujícího do jedné syntézy tradiční látku midraše, agady a náboženské filozofie patří i některé spisy Šlomo Efrajima ben Ja'akova Lunčice, Maharalova nástupce v úřadě vrchního pražského rabína.<sup>283</sup> V Maharalově nejbližším okolí byl také výrazným propagátorem talmudické agady a její alegorizace, za současného využití nábožensko-filozofických a kabalistických prvků, již v úvodu zmíněný Jicchak ben Avraham Chajut.<sup>284</sup> Ja'akov Elbaum píše k Chajutovu uchopení agadické látky následující. Zdůrazňuje přitom jeho tendenci aplikovat pilpulistickou metodu na výklad agady:<sup>285</sup>

To, co začalo jako výklad se samo od sebe proměnilo v alegorickou interpretaci, jejíž hlavním cílem byla etika. Tato interpretace se přitom opírá o slova filozofů a tu a tam také kabalistů. (Chajut) cituje ze „*Zoharu*“, „*Šaarej ora*“,

---

<sup>280</sup> RAMON, Orit. *Maharal be-or chadaš: zhut jehudit be-seder olam mištane*, s. 25-26.

<sup>281</sup> Pátá a šestá část.

<sup>282</sup> LAWEE, Eric. *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defence, Dissent, and Dialogue*. Albany: State University of New York Press, 2001, s. 93-126.

<sup>283</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 91-208.

<sup>284</sup> Autor spisu *Pachad Jicchak*.

<sup>285</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 129.

„*Avodat ha-kodeš*“. V tomto však nespočívá jeho jedinečnost. Ta se spíše projevuje v tom, že do svých kreativních výkladů vnáší pilpulistickou metodu a činí tak vědomě.

Vedle Jicchaka Chajuta bychom mohli zařadit Šmu'ele Jafe Aškenaziho, kterých se zabýval klasickými midrašickými sbírkami *Rabot*.<sup>286</sup> Šmu'el ben Eli'ezer Eidels, který se také věnoval agadě, patřil do mladší generace a zanechal po sobě komentáře k agadot.<sup>287</sup> Ja'akov Elbaum detailně popisuje vlnu zájmu o ne-halachickou látku, tedy talmudickou agadu a midrašické sbírky mezi aškenázskými učenici šestnáctého století. Tvrdí také, že zvláštní pozornosti se dostávalo převážně talmudické agadě, která je také nejvíce zastoupena v Maharalově díle. Bylo tak tomu proto, že se tato agada nacházela v kánonu *babylónského Talmudu* a těžila z důležitosti v něm přítomné halachy:<sup>288</sup>

Mimochodem, můžeme se také poučit, že agada *babylónského Talmudu* zaměřovala generaci oné doby více než agada zahrnutá v midrašických sbírkách. Bylo tomu tak ze tří důvodů: 1. (Tato generace) projevovала o ni zájem již kvůli Talmudu samotnému. 2. Ačkoliv netvrdila, že její autorita je větší než agada midrašických sbírek, ve skutečnosti talmudická agada měla přednost v každodenním studiu. 3. Existence kontinuálního výkladu talmudické agady, jehož maximální realizaci ztělesňuje kompendium *Ejn Ja'akov*. Jeho vliv byl mimořádně silný a vyšel tiskem v Krakově (1588-1591) ... atd.

Agada tedy získává v šestnáctém století na popularitě. Jednalo se o žánr, který byl atraktivní pro tzv. „*chavurot*“ – „studijní skupiny“, zvláště byl-li obohacen o mystické nebo filozofické prvky. Svůj podíl na tomto trendu mělo výše zmíněné agadické kompendium, které vytvořil se svým synem španělský učenec Ja'akov ibn Ḥabīb. Vyšlo Cařihradu v roce 1522, kam se ibn Ḥabīb uchýlil po vyhnání Židů ze Španělska. Jestliže v předcházejících staletích rabíni extrahovali halachickou látku z talmudických *sugijot*,<sup>289</sup> Ja'akov ibn Ḥabīb a jeho syn učinili něco podobného s talmudickou agadou. Ta je v talmudickém textu úzce provázána s halachou, ibn Ḥabīb ji však z tohoto spojení odpoutal a v podstatě strukturálně vytvořil Talmud, který obsahoval jen agadickou látku. Kompendium obsahovalo dva indexy. Jeden organizoval agadu tématicky podle pojmů „Tóra“, „bohoslužba“, „milosrdenství“, „pokoj“, „Zahrada Eden“ atd.,

---

<sup>286</sup> V komentáři *Jefe to'ar* publikovaném ve vydání *Midraš raba* v Benátkách v roce 1595.

<sup>287</sup> *Chidušej agadot* publikované v Lublině roku 1629.

<sup>288</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 127.

<sup>289</sup> *Sugija* představuje základní jednotku diskuze Gemary.

ten druhý ji organizoval dle oddílů synagogálního čtení Tóry. Kompendium tak mohlo sloužit jako materiál pro přípravu kázání. Pro ibn Ḥabība představovala agada „*chochma eljona*“ – „nevyšší moudrost“ a měla svým způsobem odvázat pozornost od filozofie, které Ja‘akov ibn Ḥabīb dle svých vyjádření v úvodu do tohoto kompendia nebyl zcela nakloněn.<sup>290</sup> Významný je textově-kritický poznatek, že toto kompendium talmudické agady používal rovněž Maharal.<sup>291</sup> Mohli bychom hovořit o dalších spisech, které vznikaly v této době mimo prostor aškenázské diaspory a jež se intenzivně zabývaly agadou a midrašem. Například, Me’ir Šmu’el Benveneste ze Soluně vydal v roce 1564 své rozsáhlé glosy a anotace pod titulem *Ot emet*, které jsou textově-kritickým průvodcem téměř po všech sbírkách agadického midraše. V Praze vyšel tento titul tiskem v roce 1624.<sup>292</sup> Význam, který je přikládán agadickému materiálu v Maharalově díle, nebyl tedy ve své době zcela jedinečný. Můžeme hovořit o obecnější revitalizaci zájmu o tuto látku v šestnáctém století. Mimo střední Evropu věnuje talmudické agadě pozornost také Maharalův současník Jechi’el Nisim da Pisa, který působil na rabinátu ve Ferrare. Ten staví ve své knize *Minchat kna’ot* agadu na stejnou úroveň jako halachu. Odmítal však agadu přijímat jak v jejím doslovném významu, tak v racionalistické interpretaci. Poukazoval spíše na potřebu vhodně interpretovat její skrytý význam. Naskýtá se nám zde jistá paralela k Maharalově hermeneutice, kterou prezentuje v úvodu šesté části *Be’er ha-gola*.<sup>293</sup> Není proto náhoda, že Jechi’el Nisim da Pisa patřil mezi ty italské rabíny, kteří podepsali deklaraci proti vlastnění a rozšiřování spisu *Me’or ejnajim* Azarji dei Rossiho v roce 1574. Jistě by nebylo na škodu hermeneutiky Jechi’ele Nisiho a Maharala v přístupu k agadické látce blíže porovnat.<sup>294</sup>

Máme zde tedy do činění se syntetickým žánrem psaní, který bychom patrně mohli označit jako specifický nábožensko-literární fenomén aškenázského židovstva druhé poloviny šestnáctého století, který se nebyl vlastní pouze Maharalovu dílu. Počátek této syntézy se však nejspíš musíme hledat mimo aškenázský svět. Významou roli v ustavení tohoto žánru mohl odehrát velmi populární homiletický komentář k Tóře *Akedat Jicchak* španělského učence Jicchaka Aramy z druhé poloviny patnáctého století. Arama v tomto komentáři, jenž ve svém

---

<sup>290</sup> LEHMAN, Marjorie. The Ein Yaaqov: A Collection of Aggadah in Transition. *Prooftexts*. 1999, 19(1), s. 21-40.

<sup>291</sup> Viz SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besalel Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 60-61.

<sup>292</sup> HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book*, s. 553.

<sup>293</sup> BEN BECAL’EL, Jehuda Leva. *Be’er ha-gola*, šestá část, fol. 106a: „Učenci (Mišny a Talmudu) nehovořili na základě přirozené příčiny, neboť přirozená příčina má menší význam. (Její určení) patří do kompetence filozofů přírody nebo lékařů, nikoliv však Učenců. Ti, budiž požehnána jejich památka, hovořili o příčině, která stojí nad přírodou („*siba mechajev ha-teva*“).“

<sup>294</sup> O tomto postoji k agadě u Jechi’ele Nisim da Pisa se zmiňuje SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de’ Rossi’s Me’or Einayim*, s. 121-122.

celku má velmi konzervativní rysy, úspěšně propojil agadickou látku s prvky maimonidovské filozofie i kabaly. V této souvislosti bychom neměli také zapomenout na *Sefer torat ha-ola*, snad nejvýznamnější nábožensko-filozofický spis polského židovstva šestnáctého století z pera Mošeho Isserlese, který je rovněž částečně postaven na podobné syntéze. I když v tomto případě bychom měli hovořit spíše o filozofické alegorizaci náboženských předpisů, poněvadž *Torat ha-ola* hledá pravdy umírněné aristotelské filozofie metodou „remez“ v nábožensko-právních ustanoveních týkajících se jeruzalémského chrámu a jeho kultu.<sup>295</sup> Kultura aristotelismu se v židovském prostředí na sklonku patnáctého a v šestnáctém století vůbec neodmlčela. Příkladem může být dílo aristotelika Eliahu Del Mediga *Bchinat ha-dat*, které se distancuje od renesančního synkretismu a má výrazný proti-platónský a proti-kabalistický ráz.<sup>296</sup>

O konkrétním příspěvku Maharalova díla k některým z výše uvedených okruhů, jimiž se zabývala židovská náboženská filozofie, především problematiky vztahu boží bytnosti a atributů nebo zázraků a vztahu přirozeného a nadpřirozeného, se budeme věnovat detailněji ve čtvrté kapitole. I když do jisté míry sdílím představu části badatelské obce o raně-moderním charakteru Maharalova myšlení, chtěl bych přesto poukázat na skutečnost, že Maharal a jeho aškenázští kolegové řešili převážně otázky, které byly na pořadu dne už ve středověku. Moše Isserles se profiloval jako velmi tradiční vykladač Maimonidovy filozofie. Maharal se zase snažil formulovat svou pozici v otázce boží bytnosti a atributů nejen odkazy na kabalistické prameny, ale také na Chasdaje Crescase, kritika nejen maimonidovsko-gersonidovského aristotelismu, nýbrž i aristotelské filozofie přírody jako takové.<sup>297</sup> Bohužel, Maharal neodkazuje přímo, nýbrž zprostředkovaně přes v podstatě anti-filozofický spis *Neve Šalom* Avrahama Šaloma z konce patnáctého století.<sup>298</sup> Můžeme mít tak pocit, jakoby se aškenázské elity druhé poloviny šestnáctého století snažily během několika málo desetiletí absorbovat a promyslet tradici, na které židovské diasporní centra na půdě islámské civilizace, v křesťanských zemích Španělska, Provensálska a Itálie pracovaly již po několik staletí.

---

<sup>295</sup> Jona Ben Sason píše: „Podobně jako další židovští učenci této doby, opírá Isserles své názory na pramenech, které používá tradičním způsobem midraše.“ BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 19. K Isserlesově alegorizaci *tamtéž*, s. 21-24.

<sup>296</sup> ENGEL, Michael. *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelism: Investigating the Human Intellect*. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing Company, 2016, *passim*.

<sup>297</sup> WOLFSON, Harry A. *Crescas` Critique of Aristotle: Problems of Aristotle`s Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1929, *passim*.

<sup>298</sup> BEN BECAL`EL, Jehuda Leva. *Derech chajim*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, 5:6, fol. 235b.

## 2.2 Kabala v Maharalově díle

Co se týče mystického elementu přítomného v Maharalových spisech, již v úvodu jsem se zmínil o rostoucí popularitě korpusu zoharického kánonu v šestnáctém století. Nejednalo se jen o samotný mystický komentář k Tóře, ale také o další části jako *Midraš ha-ne'elam*, pravděpodobně nestarší část kánonu, *Ra'aja mehemna* jakožto mystický komentář k příkazům Tóry, nebo *Tikunej zohar*, část sestavená ze sedmdesáti midrašických výkladů k prvnímu slovu Bible „be-rešit“ – „na počátku“, a řadu dalších. Tato rozmanitost zoharického kánonu nemá jen diachronní rozměr, tj. že jeho jednotlivé části pocházejí z různé doby, ale je spojena i s doktrinárním odlišnostmi. *Midraš ha-ne'elam*, formálně strukturovaný jako z větší části hebrejsky psaná sbírka výroků uspořádaná dle vybraných oddílů Pentateuchu,<sup>299</sup> nepostrádá prvky filozoficky laděné novoplatónské emanační mystiky, zatímco hlavní část, která je sycena hermeneutikou midraše, hledá v biblickém textu symboly odkazující k teosoficky interpretované dynamické struktuře duchovního světa.<sup>300</sup> Skutečnosti zaznamenané v biblickém textu se takto proměňují v „dugma“ nebo „diokna“ – „vzor“ a „obraz“ entit horního světa a vice versa.<sup>301</sup> Pozemská Ráchel takto odpovídá „jiné Ráchel“ – sefíře *Šchina*.<sup>302</sup>

Zoharický kánon ale nebyl jediným pramenem teosofické kabaly, který vzešel z onoho formativního období druhé poloviny třináctého století. Musíme zmínit také díla Menachema Recanatiho (z. 1290), které svým způsobem navazují na alternativní kabalistickou tradici vůči té reprezentované v hlavní části *Sefer ha-zohar*. Recanatiho mystický komentář k Pentateuchu vyšel tiskem již v roce 1523 v Benátkách, tedy mnohem dříve než *Zohar*. Renesančně-humanistický učenec Giovanni Pico della Mirandola ho na konci patnáctého století nechal přeložit do latiny. Tento překlad se však nedochoval.<sup>303</sup> Recanatiho komentář k mysticko-teurgickému významu modliteb a náboženských příkazů se objevil poprvé knižně v Cařihradu v letech 1543-1544. Menachem Recanati navazoval na spisy r. Azri'ele z Gerony, v jehož teosofickém systému se „Ejn sof“ objevuje zřetelněji jako *terminus technicus* pro transcendentní rozměr božství, zatímco deset sefir je zde pojato jakožto nástroj božího působení ve světě – stvoření nebo obecné a osobní prozřetelnosti. Azri'elovi také nebyla cizí filozofie, a tak se v jeho textech

---

<sup>299</sup> Existuje také *Midraš ne'elam* ke svátečním svitkům Písně písní, Rút a také k Jeremjášově pláči.

<sup>300</sup> GILLER, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 5-13.

<sup>301</sup> Viz např. *Sefer ha-zohar* I:20a, 59b, 81b, 129b, 186b; II:206b; III,13a, 21b, 40a-b, 45b, 62a.

<sup>302</sup> *Tamtéž*, III:187a.

<sup>303</sup> WIRSZUBSKI, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989, *passim*.

objevují výrazy jako „*olam muskal*“ – „inteligibilní svět“ nebo „*olam murgaš*“ – „svět smyslový“. V této souvislosti Moše Idel hovoří o syntéze mytických prvků s novoplatonismem. Proto i v Recanatiho teosofii je Bůh ve své transcendenci označován více jako „Příčina příčin“ než *Ejn sof*. Jedná se tedy o filozoficky orientovanou teosofii, která odděluje samo božství od dynamického systému sil, které mu slouží.<sup>304</sup> V tomto bodě se Recanatiho spisy rozcházejí s *knihou Zohar*, jejíž teosofie pojímá sefiry jako součást samotné boží esence.<sup>305</sup> Diskuze nad povahou vztahu Boha a sefirotického systému byla živá i v šestnáctém století a ve čtvrté kapitole této studie ještě o ní uslyšíme. Ačkoliv byl Recanati seznámen s dostupnými částmi *Sefer hazohar* a také z něho cituje, jeho mytická teosofie mu byla cizí. V závislosti na pramenech z rabínské literatury a rané kabaly Recanati přispěl také svým druhým komentářem k mystickému významu příkazů Tóry k rozvoji teurgického aspektu židovské mystiky a ontologizaci náboženských příkazů. Pozemské příkazy mají své nebeské vzory. Náboženskou praxí tak kabalista aktivuje „šef‘a“ – „emanační tok“ v sefirotickém světě. S pomocí kreativního výkladu Ž119,126 Recanati neváhá přirovnat vykonávání náboženských příkazů s mystickou intencí k „dělání“ či „vytváření“ Boha.<sup>306</sup>

Dalšími díly, které zaplňovaly knihovny učenců druhé poloviny šestnáctého století, byly *Ša‘arej ora* Josefa Gikatilly, publikované v Mantově v roce 1561, a anonymní *Sefer ma‘arechet ha-elohut*,<sup>307</sup> které systematizuje učení *Zoharu*. Toto dílo však Gershom Scholem přirovnává k „suchým kostem“, které se nedají porovnat s „masem a krví“ samotného *Zoharu*.<sup>308</sup> Právě v úvodu ke svému komentáři k *Sefer ma‘arechet ha-elohut* doporučuje jeden z nejvlivnějších španělských kabalistů usazených v Itálii na prahu patnáctého a šestnáctého století, Jehuda ben Ja‘akov Chajat, následující tituly k prostudování:<sup>309</sup>

Toto jsou knihy, ke kterým se můžeš přiblížit: *Sefer jecira*, připisována r. Akivovi, budiž požehnána jeho památka, *Sefer ha-bahir*, připisovaný r. Nechunjovi ben ha-Kana. Necht’ (toto dílo) je „jako koruna na tvé hlavě“<sup>310</sup> *Sefer*

<sup>304</sup> IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280 – 1510: A Survey*. New Haven a London: Yale University Press, 2011, s. 118-120.

<sup>305</sup> *Tamtéž*, s. 120-121.

<sup>306</sup> *Tamtéž*, s. 125. TÝŽ. *Kabala – Nové pohledy*, s. 224-226.

<sup>307</sup> *Knihy uspořádání božství*.

<sup>308</sup> SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books Inc, 1995, s. 140.

<sup>309</sup> CHAJAT, Jehuda. *Minchat Jehuda*, (Mantova 1558), fol. 3b-4a. Cituje IDEL, Moshe. *Printing Kabbalah in Sixteenth-Century Italy*. In: COHEN, Richard I., DOHRMANN, Natalie B., SHEAR, Adam a REINER, Elchanan, eds. *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David Ruderman*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2014, s. 88.

<sup>310</sup> *Šmot raba* 19,8.

*ha-zohar* „necht' se nevzdálí od tvých úst“<sup>311</sup> Knihy r. Josefa ben Gikatilly a r. Mošeho ben Šem Tov z Leonu – „oviň si je kolem hrdla“,<sup>312</sup> tajemství Nachmanidovo: „napiš si je na tabulku kolem srdce“,<sup>313</sup> knihy r. Menachema Recanatiho – „uvaž si je jako znamení na ruku“. *Sefer ma'arechet ha-elohut* s mým komentářem budeš mít „jako pásek na čele“.<sup>314</sup> Jenom tehdy budeš mít zdar a dosáhneš osvícení.

Rozsáhlejší textově-kritická práce je mimo rámec této studie, jež se opírá o moderní edice Maharalových spisů. Problematiku, v jaké míře Maharal mohl ten či onen kabalistický text mít k dispozici, nebo do jaké míry věrně cituje nebo parafrázuje daný text, přenechávám odborníkům, kteří se této kritické disciplíně věnují.<sup>315</sup> V Maharalově literárním korpusu se setkáme s odkazy na nebo citacemi základních děl židovské mystiky jako jsou *Sefer jecira*,<sup>316</sup> *Sefer bahir* a především *Sefer ha-zohar*.<sup>317</sup> Chybí zmínka o Recanatiho komentářích, avšak na piedestalu kabalistických pramenů se v Maharalově díle nachází *Sefer avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje, kterého Maharal v *Derech chajim* označuje jako „*ha-rav ha-mufla*“ – „obdivuhodného učence“.<sup>318</sup> Zatímco tento spis Mahal cituje poměrně věrně, horší je to s citací ze *Sefer ma'arechet ha-elohut*, která se objevuje v kontextu téže diskuze. Jak tvrdí Nili Weinsteinová, Maharal nejen špatně určuje kapitolu, z níž citaci přebírá, ale nevědomky také necituje vlastní text *Sefer ma'arechet ha-elohut*, nýbrž jeden z komentářů, které byly k tomuto spisu připojeny v mantovské edici. Weinsteinová se proto domnívá, že Maharal neměl tento zásadní spis židovské mystiky k dispozici. Textově-kritickým srovnáváním dochází k závěru, že Maharal převzal tuto citaci z *Torat ha-ola* Mošeho Isserlese.<sup>319</sup> V Maharalově knihovně nechyběl komentář k Tóře Nachmanida, kterého označuje jako „*ha-mekubal ha-eloki*“, jakož toho „jemuž byly odhaleny hlubiny moudrosti a tajemství Tóry.“<sup>320</sup>

Jestliže Maharalův vztah k náboženské filozofii má poněkud ambivalentní charakter a jeho dílo má po žánrové i obsahové stránce daleko ke stěžejním spisům židovského myšlení

---

<sup>311</sup> Joz 1,8.

<sup>312</sup> Př 6,21.

<sup>313</sup> Př 3,3.

<sup>314</sup> Dt 6,8.

<sup>315</sup> SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 71-74.

<sup>316</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Chiduše agadot* 1. Bnej Brak: Jahadut, 1980, fol. 101a; 3, fol. 88b.

<sup>317</sup> TÝŽ, *Be'er ha-gola*, pátá část, fol. 86b.

<sup>318</sup> TÝŽ, *Derech chajim* 5:6, fol. 234b.

<sup>319</sup> *Tamtéž*, fol. 235a. Srov. WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel ha-Maharal mi-Prag*. Krach alef. Ramat Gan, 1995. Disertační práce. Universitat Bar-Ilan, Fakulta židovských studií, s. 55-56.

<sup>320</sup> *Be'er ha-gola*, druhá část, fol. 34a.

vrcholného a pozdního středověku, s obdobnou ambivalencí musíme posuzovat také přítomnost mystického živlu v jeho spisech. Nutno poznamenat, že tyto nevykazují explicitně teosofický charakter ve vlastním slova smyslu a nejsou v tomto ohledu srovnatelné s žádným z výše uvedených titulů nebo s monumentální systematizací zoharické teosofie, kterou představuje *Pardes rimonim* Maharalova současníka ze Safedu, r. Mošeho Cordovera.<sup>321</sup> Maharalovy spisy odkazují otevřeně na kabalistickou látku v minimalní míře. Děje se tak obzvláště tam, kde tato látka nějak souvisí s tradičním agadickým materiálem. Tak tomu je, například, v *Be'er ha-gola*, kde Maharal uvádí citaci z knihy *Zohar*, která tematicky zapadá do kontextu.<sup>322</sup> Touto citací je mystický komentář ke Gn 1,9: „I řekl Bůh: Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo a ukaž se souš“. Jak známo, kabalistické texty často pracují s genderovou, sexuální nebo falocentrickou tématikou. Sefirotický svět je genderově polarizovaný. Jeho část, konkrétně konfigurace sefir *Chesed*, *Gvura*, *Tif'eret*, *Necach*, *Hod a Jesod*, jež reprezentuje kreativní aspekt božství, se manifestuje v zosobněné maskulinní podobě jako *Ze'ir anpin*.<sup>323</sup> Ten je také zván „*adam ila'a*“ – „Horním člověkem“, který nachází své naplnění ve svém femininním protějšku *Nukba de-Ze'ir anpin*, jímž je poslední sefira *Malchut* či *Šchina*. Sám *Ze'ir anpin* vzešel z lůna „Horní matky“ („*ima ila'a*“), již je sefira *Bina*, oplodněného „Horním otcem“ („*aba*“), jímž je sefira *Chochma*.<sup>324</sup> Systematický a srozumitelný popis stavby těla *Ze'ir anpin* nabízí *Sefer ma'arechet ha-elohut*.<sup>325</sup>

Věz, že stavbou svého těla byl člověk učiněn podle Horní podoby. Tato Horní podoba je stavbou, jejíž základ představuje (sefira) *Tif'eret*, zvaná též „Člověk ve Voze“. Poněvadž *Tif'eret* je základem, říká se mu také hlava stavby, neboť tím nejpodstatnějším u člověka je hlava. Je také zván jazykem, neboť krása a dokonalost člověka spočívají v jazyku. Odtud člověk vyvádí z mož-

<sup>321</sup> GILLER, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*, s. 16-18.

<sup>322</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, pátá část, 95a; *Sefer ha-zohar* I:18a. Tatáž pasáž je citovaná ještě jednou v *Netivot Olam*, *Netiv ha-prišut*, sv. 2, fol. 118a, kde slouží jako podpůrný pramen k varování před takovými sexuálními praktikami, které vedou k porušení náboženského zákazu „*hoca'at zera le-vatala*“ – „mrhání spermatem.“

<sup>323</sup> „Malá tvář“ či též „Netrpělivá tvář“. Totožná s biblickým Hospodinem. Jedná se o jeden z šesti základních „*parcufim*“. Slovo „*parcuf*“ pochází z řeckého výrazu „*prosopon*“ – „tvář“, „osoba“, který se mimochodem objevuje také v křesťanském trojičním učení. Na některých místech *Knihy zohar* je sefirotická dekáda redukována na trojici „*parcufim*“: „*Arich anpin*“, „*Ze'ir anpin*“ a „*Šchina*“. Jehuda Liebes nevyklučuje, že k tomuto vymezení mohlo dojít pod vlivem křesťanské trinitární teologie. Viz LIEBES, Jehuda. *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, 1993, s. 170.

<sup>324</sup> SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1969, s. 103-104.

<sup>325</sup> *Sefer ma'arechet ha-elohut*. [online] Mantova, 1558. Dostupné z URL: [http://www.hebrew.grimoar.cz/anonymous/maarechet\\_ha-elokut.htm](http://www.hebrew.grimoar.cz/anonymous/maarechet_ha-elokut.htm), kap. 10, fol. 137



nosti do uskutečnění mysl svého rozumu, jehož příbytek je v mozku ... Korunami této stavby, kterými jsou (sefiry) *Chesed* a *Pachad*,<sup>326</sup> a nacházejí se o stupeň výše než hlava, se nazývají pažemi, jak je řečeno v *Sefer ha-bahir*: „oběma pažemi bude chránit svou hlavu“. Z těchto paží přijímá Člověk, tj, *Tiferet*, emanaci. On je hlavou a paže jsou napřaženy vzhůru nad hlavu, aby přijaly emanaci z pramene ... *Necach* a *Hod* prostředkují emanaci dolů, kterou přijímají z paží. Jsou zvány také varlaty, protože odpovídají lidským varlatům ... *Jesod*, jenž odpovídá (mužskému) přirození, je základem a potencií Člověka, jak je psáno: „spravedlivý je základem světa“.<sup>327</sup>

V ideálním stavu nenarušeném hříchem<sup>328</sup> *Ze'ir anpin* a *Šchina* jsou syzygie a neustále slaví *hieros gamos*. Eufemistickým jazykem *Sefer ha-zohar*: *Ze'ir anpin* si ve svém protějšku vystavěl „příbytek“.<sup>329</sup> Je-li pozemský svět zrcadlem světa nebeského a naopak, pak manželské soužití je ektypem onoho archetypálního spojení mezi Primordiálním člověkem a jeho protějškem.<sup>330</sup> V renesanční době podal tuto ideu v popularizované podobě Jehuda Avravel v díle *Dialoghi d'amore*.<sup>331</sup>

Uvedený komentář z knihy *Zohar* hovoří o „vodách“ duchovní emanace, které stékají ze sefirotického mozku – zosobněné konfigurace *Arich anpin*<sup>332</sup> a shromažďují se v sefíře *Jesod*, která reprezentuje falus *Ze'ir anpin*.<sup>333</sup> Shromažděné „vody“ jsou tedy životodárným spermatem. Toto pojetí odpovídá dobovým anatomickým představám, podle nichž původ spermatu je v mozku a odtud se dostává páteří do pohlavního orgánu. Zaznamenává ji také Leonardo da Vinci na kresbě mužských a ženských reprodukčních orgánů v průřezu během kopulace. Do

<sup>326</sup> „Bázeň“, obvykle zvaná „Din“.

<sup>327</sup> Př 10,25.

<sup>328</sup> *Sefer ha-zohar* II:77b, Vilna: Romm, 1882, s. 154: „Svatý, budiž požehnán, navrátí *Šchinu* na její místo a budou opět tvořit jeden pár. V onen den bude ‚Hospodin jediný a jeho jméno jedině (Za 14,9)‘. Zdali nyní není jediný? Nikoliv, protože v nynějším čase hříšníci světa působí, že *Ze'ir anpin* a *Malchut* nejsou sjednoceni. *Matronita* se vzdálila od Krále a nejsou spolu jako muž a žena. Také i Horní matka se vzdálila od Krále a přestala ho kojit, protože je bez *Matronity* a nepokládá si s ní na hlavu korunu.“ Viz také SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 194-195.

<sup>329</sup> *Sefer ha-zohar* I:55b, 222a; III:74b.

<sup>330</sup> IDEL, Moshe. *Kabbalah and Eros*. New Haven a London: Yale University Press, 2005, s. 105-152. WOLFSON, Elliot. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005, s. 145-167.

<sup>331</sup> EBREO, Leone. *Dialogues of Love*. Toronto: Toronto University Press, 2009, s. 425: „Solomon and the sages of the Bible were of the opinion that the world was created as the son of the supernal beautiful father, and the supernal wisdom the mother, or the supernal beauty. And they say that the supernal wisdom fell in love with the supernal beautiful as a woman does with a man who is more perfect than she. And the supernal beauty returned her love, and she conceived from him and bore him a son, which is the entire universe in its parts.“

<sup>332</sup> „Dlouhá tvář“ nebo také „Shovívavá tvář“.

<sup>333</sup> IDEL, Moshe. *Kabbalah and Eros*, s. 240.

penisu vstupují dvě trubice: jedna z varlat a druhá z páteře.<sup>334</sup> Tento zoharický text je v *Be'er ha-gola* zařazen vedle talmudických a biblických pasáží<sup>335</sup> zakládajících diskuzi nad otázkami spojenými s tělesností, sexuálním soužitím muže a ženy, symbolikou mužské anatomie, a konečně privilegovaným ontologickým postavením muže jakožto „formy všech forem“, které je spojeno s genderovou diferenciací<sup>336</sup> a v posledku zasazeno do falocentrismu.<sup>337</sup> Maharal nevykládá přímo teosofický obsah citace ze *Zoharu*, zahrnuje ho však do diskuze „podprahové“, když rozebírá náboženský, ba přímo metafyzický význam mužského přirození. Otázkou tak není, zdali a do jaké míry byl sám Maharal kabalistou. Toto nemůžeme vědět. Jde spíše o to, co prostředkuje text jako takový a do jaké míry aktivuje čtenářovo mystické předporozumění věci. I když v pasáži následující bezprostředně po zoharické citaci zaznívá tvrzení, že *Sefer ha-zohar* poskytuje lepší náboženskou antropologii než filozofie, poněvadž tato se pohybuje pouze v řádu přirozeného, ve svém celku může být tento text čten i „nekabalistickým“ způsobem v rámci tradiční židovské antropologie pozitivně zohledňující lidskou sexualitu.<sup>338</sup> Indicií je samotný diskurz této pasáže, který je v podstatě filozofický. Duchovní význam prvků židovského náboženského rituálu, konkrétně obřízky, je zde vyjádřen pojmy aristotelské ontologie:<sup>339</sup>

Měl bys porozumět a utvrdit ve svém myslí následující: prostřednictvím tohoto orgánu se člověk nachází *in actu* a také mu je udělen (ontologický) statut formy, kterou je uveden do úplného uskutečnění. Toto je tajemství obřízky: neboť je potřeba odstranit předkožku, která je přirození pokrývkou a brání, aby člověk byl *in actu*. To, co je přikryté a neproniknutelné, nemůže přejít do zjevného uskutečnění. Vždyť skrze tento orgán je muž mužem a je považován

---

<sup>334</sup> NOBLE, Denis, Di FRANCESCO, Dario, ZANCANI, Diego. Leonardo da Vinci and the Origin of Semen. *Notes Rec R Soc Lond.* 2014,64(6), s. 391-402. Viz také BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, *Netiv ha-prišut*, sv. 2, fol. 118a.

<sup>335</sup> Část Maharalovy diskuze představuje komentář ke Gn 2,25: „Oba dva byli nazí, člověk a jeho žena, ale nestyděli se“. Viz *Be'er ha-gola*, pátá část, fol. 93a.

<sup>336</sup> *Tamtéž* 95b-96a: „člověk je formou všech druhů, které přivádí k dokonalosti. Forma se vždy váže s tím, čeho je formou. Toto je význam (talmudického výroku), že „Adam měl pohlavní styk s každým savcem i ptákem a jeho mysl nenašla pokoj, dokud neměl soulož s Evou“ (*Jevamot* 63a). Je známo, že forma je přirovnávána k muži, zatímco to, co přijímá formu, je přirovnáváno k ženě. Spojení formy s tím, čemu je daná forma, se nazývá souloží samce se samicí. A (Talmud) říká, že (Adam) je formou všech stvořených jsoucen a je zván jejich mužem. V tomto však (Adam) nenachází uspokojení, neboť Adam je v posledku formou pouze své ženě, neboť ve vztahu k ní (muž) představuje zvláštní formu.“

<sup>337</sup> *Tamtéž* 94b: „samou podstatou tohoto orgánu (penisu) je, že má důležitost formy. Jeho prostřednictvím je člověk *in actu* a nabývá dokonalosti.“ K genderovému aspektu Maharalovy filozofie viz BIERNOT, David. Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 115-122.

<sup>338</sup> BOYARIN, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993, *passim*.

<sup>339</sup> *Tamtéž*, fol. 95a-b.

za formu, jejímž prostřednictvím je *in actu*. Z tohoto důvodu je nutné odstranit pokrývku a neproniknutelný povlak, kterým je předkožka.<sup>340</sup> Jen tak bude mužem v uskutečnění, zcela tak, jak to má být u formy, jež je zcela *in actu*. Obrázka se stala příkazem právě Izraeli, poněvadž lid Izraele má statut a postavení formy, jak už jsem mnohokrát objasnil. Je tedy nezbytné odstranit předkožku. Toto je zřejmá a nad slunce jasná věc, o níž není žádných pochyb. Vyvrací totiž mylné mínění, které tvrdí, že tento orgán je ze své podstaty nepatřičný, zavrženíhodný a ostudný.<sup>341</sup> Pokud (mužské přirození) je skutečně zdrojem zavrženíhodnosti a potupy pro člověka, pak by to znamenalo, že omezuje dokonalost člověka ... Každé boží dílo je však dobré a není v něm nic zavrženíhodného nebo potupného. Toto se týká zvláště člověka. Vše je nanejvýš dokonalé. Proto to učenci neváhali napsat v oné svaté knize.<sup>342</sup> Neboť i tato věc je nanejvýš svatá.<sup>343</sup> (A to, co napsali), jsou tajemství Tóry, které se týkají člověka a (božího) obrazu v něm. Filosofové<sup>344</sup> však na základě svého mínění a rozumu jím a jeho obrazem pohrdli. Když tomu porozumíš, pochopíš, jak hluboký je význam božího obrazu v člověku. Všechno toto je božská věc, nikoliv jen přirozená.

Ve výše uvedené pasáži Maharal v podstatě referuje o kabale jako o vyšším poznání než je to, které nabízí filozofie. Odhaluje totiž jedinečné zrcadlení božského těla v těle pozemského člověka, o kterém budeme hovořit v příští podkapitole. Mohli bychom se domnívat, že mystické prameny slouží Maharalovi jako východisko kritiky náboženské filozofie maimonidovského typu. Není tomu tak. Jak ještě uvidíme, ve většině případů Maharalova kritika vychází jaksi „zevnitř“ a nikoliv ze zdrojů kabaly jakožto oponenta filozofie. Když Maharal popisuje tóru jakožto „božský rozum“, „rozumový řád“<sup>345</sup> nebo „řád všeho jsoucího“,<sup>346</sup> máme před sebou spíše diskurz teologicko-filozofický než mystický. Mohli bychom říct, že po terminologické stránce je textura Maharalových spisů stále vázána na proud židovského myšlení orientovaného

---

<sup>340</sup> „*ha-kisuj ve-ha-atima še-hu orla*“

<sup>341</sup> „*ki ha-avar haze meruchak mi-cad acmo, ve-ješ bo ha-gnut ve-ha-cherpa*“

<sup>342</sup> *Sefer ha-zohar*

<sup>343</sup> Mužské přirození

<sup>344</sup> *Ha-chokrim*.

<sup>345</sup> Viz BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisra'el*, kap. 8, fol. 28-30.

<sup>346</sup> *Tamtéž*, kap. 49, fol. 151-154.

na intelekt, ačkoliv, jak si řekneme v čtvrté kapitole, Maharal vyvažuje intelekt vůli. Člověk je také „*ba'al vchira reconit*“ – „vlastníkem svobodné vůle.“<sup>347</sup>

Vazbu na kabalistickou tradici je třeba v Maharalových textech hledat nejen na rovině konkrétních koncepcí. Nachází se také v samotné textuře užitých pojmů, které nepochybně rezonovaly u čtenářů obeznámených s kabalistickými texty. Například, v první předmluvě ke *Gvurot ha-Šem* referuje Maharal o Bohu prostřednictvím pan-en-teisticky laděné kabalistické formulace „*še-hu ha-kol ve-ejn davar chuc mimeno*“ – „který jest vším a nic neexistuje mimo něj“.<sup>348</sup> Nikde však neobjevíme rozsáhlejší pojednání teosofické duality Boha skrytého a manifestujícího se prostřednictvím sefirotického stromu. Na druhé straně, v témže díle se Maharal zmiňuje o Jozuově zázračném činu pozastavení chodu Slunce.<sup>349</sup> Tento zázrak je vyložen teurgicky: spravedlivý člověk má moc působit i na nebeská tělesa. Je toho schopen, protože jeho duše má původ ve vyšším inteligibilním světě.<sup>350</sup> V čtvrté kapitole se blíže podíváme na kabalistický import v *Derech chajim*. Konkrétně na jednu pasáž, která se velmi explicitně dotýká kabalistického učení o vztahu mezi boží bytností a sefirami jakožto božími atributy.<sup>351</sup>

Přítomnost kabalistické tradice je nepochybně přítomná také ve sbírce Maharalových kázání, tzv. *Drušej ha-Maharal*. Konkrétně se jedná o *Druš al ha-micvot*. Toto kázání pronesl Maharal buď ještě během svého pobytu na Moravě nebo v Poznani o svátku Šavu'ot v roce 1592. Maharal se v něm zabývá ve své době poměrně aktuální otázkou týkající se praxe konzumace ne-židovského vína a jeho využití k jinému prospěchu („*hana'a*“). Tento problém hýbal už od poloviny šestnáctého století italskými obcemi. Halachické autority jako Maharam z Padovy zaujali k této praxi schovívavý postoj, podobně jako Moše Isserles v Polsku.<sup>352</sup> Křesťané běžně požívali víno bez rituálních úkonů s náboženským podtextem, který v pohanské antice představovala především úlitba. Proto kategorie „*jejn nesech*“ ztratila svou aktualitu. Jediným místem rituálního užití vína v křesťanském kontextu byla Eucharistie. Mešní víno mělo nicméně svůj specifický statut a své užití nacházelo výhradně mezi klérem. R. Menachem ben Šlomo Me'iri z Perpignanu,<sup>353</sup> který zdůrazňoval, že křesťanství není náboženstvím ztotožnitelným s modloslužbou, jak ji definuje talmudická diskuze, se klonil k přesvědčení artikulovanému gaóny, že ne-Židé v současné době už nevědí, co to je modloslužba – „*ejnam jod'im be-*

---

<sup>347</sup> *Tamtéž*, fol. 52b

<sup>348</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, kap. 5, fol. 35b; kap. 47, fol. 181a.

<sup>349</sup> Joz 10,12-13.

<sup>350</sup> *Tamtéž*, fol. 16

<sup>351</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 5:6, fol. 234-235.

<sup>352</sup> SHULVASS, Moses Avigdor. *The Jews in the World of the Renaissance*. Leiden: Brill, 1973, s. 185.

<sup>353</sup> Žil ve třináctém století.

*tiv avoda zara*“.<sup>354</sup> Není proto zakázáno mít prospěch z vína, se kterým přišli do styku, vyjma jeho konzumace.<sup>355</sup> Relevantní tak zůstávala otázka obyčejného ne-židovského vína.<sup>356</sup> Obdobný, byť minoritní, názor se objevuje již dříve v diskusi Tosafistů, podle něhož lze volně zacházet s ne-židovským vínem a dokonce ho i pít, poněvadž ne-Židé jsou v této době jako jednodenní nemluvňata, které nemohou z vína učinit *jejn nesech*.<sup>357</sup> Rovněž problém „*chatanut*“ týkající se nebezpečí spříznění s ne-Židy během společného popíjení, jež by mohlo vést ke sňatku, již v této době také nepředstavovalo hrozbu. Tyto důvody otevíraly prostor pro laxnější praxi.<sup>358</sup> Ačkoliv Maharal argumentuje proti ní halachicky a odvolává se především na ustanovení „*davar še-ne'esar be-minjan i-efšar še-jachazor le-hejtero, afilu batel ha-ta'am še-mipnej oto ha-ta'am ne'esar*“,<sup>359</sup> přesto z textu kázání vychází více na povrch sociální a s ním i metafyzický důvod zákazu, za nímž stálo ontologické postavení ne-Židů v Maharalově náboženské-filozofii: Toho si všímá také Pavel Sládek a formuluje to následovně:<sup>360</sup>

Maharalův traktát o zákazu nežidovského vína není výjimečný tím, s jakou zarputilostí na zákazu nežidovského vína trvá, ačkoli aškenázská halacha se v mnoha případech klonila spíše k méně přísné aplikaci zákazu. Maharal totiž ve svém traktátu jen málo hovoří o detailech příslušné halachické kategorie a už vůbec se nezabývá řešením hospodářských okolností pěstování révy a obchodu s vínem, jak činí náboženskopravní kodexy. Jedinečné je na Maharalově textu spíše to, že velmi explicitně poukazuje nikoli na čistě halachickou závaznost rabínských omezení, ale spíše na jejich společenské důsledky. Jinými slovy: Maharal zde vyjadřuje obavy z přílišné blízkosti Židů a Nežidů a z rizik, plynoucích ze socializační schopnosti nápoje: „víno působí sblížení

<sup>354</sup> Me'iri se dokonce usiluje odložit výraz „*nocri*“ užívaný v Talmudu od konotace s křesťany a místo toho ho spojuje s pohanskými obyvateli země krále Nebúkadnesara – Babylónií. Viz ME'IRI, Menachem. *Bejt ha-bchira. Avoda zara*. Jerušalajim: A. Sofer, 1944, s. 4. Edice E. Sofer.

<sup>355</sup> ME'IRI, Menachem. *Bejt ha-bchira. Avoda zara*, s. 182 a 217.

<sup>356</sup> „*stam jejnám*“.

<sup>357</sup> FRAM, Edward. *Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland, 1550-1655*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997, s. 96-99.

<sup>358</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Drašot Maharal, Druš al ha-micvot*, fol. 56. K halachickému aspektu Maharalovy argumentace viz DUSHINSKY, Michael. *Jejn nesech be-torat Maharal*. In: BLAŽEK, Jirí, VEVEŘKOVÁ, Kamila, BIERNOT, David, eds. *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*, Chomutov: L. Marek. 2012, s. 395-409.

<sup>359</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Drašot Maharal, Druš al ha-micvot*, fol. 56. Srov. *babylónský Talmud, Bejca 5b*. BEN MAIMON, Moše. *Mišne Tora, Hilchot Mamrim 2,2*. Parafrazováno: věc, která byla už jednou zakázána konsenzuálně větším počtem erudovaných rabínů, nelze opět povolit, a to i kdyby pominul důvod, z jehož příčiny byla zakázána.

<sup>360</sup> SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 327.

a náklonnost“. Ve snaze o jasně vymezení společenských hranic nebyl Maharal nikterak výjimečný a zarputilost, se kterou se je snažil prosazovat, je bezpochyby odrazem společenské prostupnosti jeho doby.

Do kontextu výše uvedeného kázání zapadá rozsáhlejší pasáž z knihy *Zohar*, která se bezprostředně týká této problematiky.<sup>361</sup> Tento text opět pracuje s mytickým principem analogie: „jak nahoře, tak i dole, jak dole, tak i nahoře“. Jestliže „dolní“ Izrael se vyhýbá rituálně nezpůsobilému vínu, pak „horní“ Izrael, jímž je míněna sefira *Tiferet* přebývá v radosti a harmonii s ostatními, především pak s vyšší sefirou *Bina*, z níž emanuje život.<sup>362</sup> Nutno opět dodat, že tato pasáž není v kázání vyložena přímo, tzn., text neposkytuje bezprostřední výklad teosoficko-teurgických implikací zdržování se rituálně nezpůsobilého vína. Místo toho se čtenáři dostává agadického výkladu esenciálního rozdílu mezi bytím Žida a ne-Žida. Tento rozdíl je symbolizován písmeny „alef“ a „ajin“ – jakkoliv se obě hlásky vyslovují podobně, jsou nejen odlišné, ale v podstatě protikladné. Stejně tak si byli vzhledem i hlasem podobni Ezau a Jákob. Přesto se odlišovali a svými podstatami si byli nanejvýš protikladní.<sup>363</sup> Následující úvahy nad symbolickým významem vína se rovněž nedotýkají bezprostředně citované pasáže z knihy *Zohar*.<sup>364</sup> Jona Ben-Sasson se nicméně domnívá, že samotná citace zoharické pasáže v kontextu, který má z věci samé do činění s halachou, by mohla naznačovat, že Maharal mohl patřit mezi ty rabínské autority, které považovaly *Sefer ha-zohar* za platný pramen pro rozhodování ve věcech náboženského práva. Nutno říct, že se jedná o jediné místo v Maharalově díle, proto Ben-Sasson nemá pro svou hypotézu solidní základ.<sup>365</sup> Otázka aplikovatelnosti zoharického kánonu v nábožensko-právních souvislostech byla jablkem sváru mezi rabínskými učenici šestnáctého století a řeší ji i Jehuda z Modeny ve svém proti-kabalistickém spise *Ari nohem*. Josef Karo nejen odkazuje na *Sefer ha-zohar* ve svých halachických spisech, ale ji také explicitně uvádí jako jeden z pramenů v *Bejt Josef* – komentáři ke kodexu náboženského práva *Arba‘a turim* Ja‘akova ben Ašera. Nutno jen dodat, že proti přijetí zoharické látky jako pramene náboženského práva se razantně stavěla přední halachická autorita polského židovstva Šlomo Luria.<sup>366</sup>

<sup>361</sup> BEN BECAL’EL, Jehuda Leva. *Drašot Maharal*, fol. 59a.

<sup>362</sup> *Sefer ha-zohar* III:40a.

<sup>363</sup> BEN BECAL’EL, Jehuda Leva. *Drašot Maharal*, fol. 59b-60b.

<sup>364</sup> *Tamtěž*, fol. 61b

<sup>365</sup> BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 286.

<sup>366</sup> DWECK, Ja‘akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, s. 76-78.

Je potřeba zdůraznit, že v Maharalově díle není zastoupena celá řada témat příznačných pro teosofický diskurz kabaly. Patří mezi ně víra v „*gilgul nešamot*“, tj. převtělování. Brian Ogren popisuje tuto víru jako poměrně „žhavé“ téma v židovském i ne-židovském prostředí renesanční doby. Mohli bychom rovnou říci, že převtělování představovalo nepřehlédnutelný prvek renesanční antropologie. Spekulovalo se nejen o putování z jedné lidské existence do druhé, ale také o znovuzrození v jiných rovinách hierarchie jsoucího: v rostlinné a živočišné říši, případně v andělském světě. Součástí tohoto byly i úvahy hamartologické, tj. nad hříchem a jeho následky, nebo takové, které se týkaly otázek teodiceje. Život jedince tak mohl být napraven nebo naplněn v jiné existenci.<sup>367</sup> V Maharalově díle se setkáme spíše s tradičním rabínským pojetím posledních věcí člověka: duše hříšných obdrží odplatu za své skutky v Gehenně a následně i v budoucím světě. V *Chidušej agadot* se hovoří o duších hříšných, které nenacházejí klidu v posmrtném životě a „putují“ z místa na místo v duchovním světě. Duše spravedlivých se oproti předcházejícím těší pokoji a setrvávají ve svazku živých pod božím Trůnem.<sup>368</sup>

Podobně v Maharalových spisech nenalezneme místo, které by specificky pojednávalo otázku teurgického rozměru bohoslužby: konkrétně pronášení modliteb s mystickou intencí („*kavana*“), jak je tomu v kabalistické literatuře. Maharal připisuje velký význam pronášení *Šma Jisra 'el* a pojímá ji společně s modlitbou *Osmnácti proseb* tradičně jako náhradu za oběti v jeruzalémském Chrámu. Stvrzení boží jedinství, tak jak je formulováno ve *Šma Jisra 'el*, však nepřipisuje teurgickou funkci. *Šma Jisra 'el* má pouze kognitivní hodnotu pro jedince, který ho pronáší. Tento si tímto uvědomuje nejen boží jedinství, ale zároveň i skutečnost, že veškerenstvo má své bytí v Bohu, z něhož vychází a do něhož se opět navrácí.<sup>369</sup> Člověk zde nezaujímá aktivní roli ve zdokonalování božího bytí. Je tomu naopak. Bůh je pramenem dokonalosti bytí lidského, které trpí různými podobami „privace“, což je jeden ze základních pojmů Maharalovy antropologie.<sup>370</sup>

Kabalistický element je v Maharalově díle přítomen „difúzním“ způsobem. V žádném případě nemůžeme říct, že by kabalou nějakým způsobem cíleně popularizovalo. Tento poznatek

---

<sup>367</sup> OGREN, Brian. *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Modern Italian Kabbalah*. Leiden a Boston, 2009, s. 3-6. V kánonu *Knihy zohar* je téma reinkarnace pojednáno primárně v části zvané *Saba de-mišpatim*. Viz GILLER, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*, s. 42-43.

<sup>368</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Chidušej agadot* 1, fol. 84. K tradičnímu pojetí posledních věcí člověku v judaismu viz: GILLMAN, Neil. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*. Woodstock (Vermond): Jewish Lights Publishing, 2015, s. 113-142.

<sup>369</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-avoda*, fol. 99a-103b, sv. 1, *Netiv ha-ahava*, sv. 1, fol. 39a.

<sup>370</sup> Hebrejsky „*chesron*“ nebo „*he'eder*“. Viz SLÁDEK, Pavel. Maharal's Anthropology: Towards Defining the Limits of Humanism. *Judaica Bohaemiae*. 2009, XLIV(2), s. 5-40.

má značnou výpovědní hodnotu, uvědomíme-li si, že v šestnáctém století tato popularizační tendence akcelerovala a představovala určitý kulturní zlom. S Mošem Halbertalem bychom mohli říci, že literární strategie Maharalova psaní patří do kultury „skrývání“ nebo „naznačování“, co se mystických témat týče. Je to nutný omezující prvek psychologické a společenské situace.<sup>371</sup> Intence textu je nastavena tak, aby byla přístupná čtenářské obci v její rozmanitosti. Toto má jistě do činění také s homiletickým či didaktickým žánrem Maharalových spisů. Užití kabalistického materiálu má v Maharalově díle ezoterní charakter a pohybuje se spíše na rovině náznaků či krátkých citovaných pasáží. Záleží na samotném čtenáři, do jaké míry nechá těmito náznaky aktivovat své kabalistické předporozumění, které zpětně „vrhá“ na maharalovský text a interpretuje ho mystickým způsobem. Proto se v současném bádání setkáme se značně protichůdnými postoji, nejen co se týče saturace Maharalových textů kabalistickou látkou, nýbrž i jeho vlastním postojem k ní.<sup>372</sup> Mohli bychom to ale pojmout i trochu jinak: Ačkoliv uvedené mystické citace nejsou v drtivé většině komentovány, získávají svůj specifický význam již samou kontextualizací v didakticko-homiletickém diskurzu Maharalova textu. To znamená, že texty teosofické kabaly nemusely nutně vést pouze k produkci dalších teosofických komentářů nebo traktátů, nýbrž byly adaptovatelné v jiném literárním žánru a mohly sloužit i jinému než teosofickému zájmu. K podobným závěrům dospívá také Leonard Levin ve své studii díla Efrajima Lunčice.<sup>373</sup> Tato strategie mohla ovlivnit percepci mystických textů u čtenářů, které měl Maharal tak řečeno před očima a jimž svá díla adresoval. S jistou nadsázkou bychom mohli říct, že se jim záměrně dostává do rukou „didaktizovaná“ forma kabaly. Elchanan Reiner a

---

<sup>371</sup> HALBERTAL, Moshe. *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, s. 4.

<sup>372</sup> Ben Zion Bokser vnímá Maharalovo učení jako spojení renesančního humanismu s mysticismem, jež bylo součástí renesančního zápasu mezi novoplatonismem a aristotelismem. Maharalovo učení mělo tak představovat jednu z variací kabalistického myšlení. Viz BOKSER, Ben Zion, *The Maharal: The Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. Langham (Md.): Jason Aronson, 1954, *passim*. Byron L. Sherwin zase vnímá Maharala jako „militantního“ mystika. Základy Maharalovy teologie jednoznačně leží ve spekulativní kabale. Viz SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 22-24. Rivka Schatz-Uffenheimer nepochybuje o přítomnosti kabalistických prvků v Maharalově díle, přesto Maharalovu antropologii interpretuje spíše v kategoriích utopie a eschatologie. Viz SCHATZ-UFFENHEIMER-, Rivka. *Torat ha-Maharal bejn ekzistencia le-eschatologia*. *Kivunim*, 1980, 8, s. 11-28. Umírněný postoj zaujímá rovněž Benjamin Gross, který tvrdí, že Maharala nezajímala teosofická spekulace. V posledku Maharalovo učení v zásadě vychází z klasického teismu. Viz GROSS, Benjamin, *Between Rationalism and Mysticism: Maharal's Place in Jewish Thought*. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. s. 33-44.

<sup>373</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 172: „It will be my thesis in this chapter that Ephraim of Luntschitz, while he eschewed specifically kabbalistic doctrines and intellectual methods, complemented his moderate rationalism by espousing doctrines and intellectual methods which are “mystical but not kabbalistic” by the above criteria. He sought to achieve the same religious ends as the kabbalists by other means, while adopting from them doctrines and methods which could be taken out of their systematic context and supported independently from the rabbinic tradition alone.“



s ním Pavel Sládek jsou přesvědčeni, že těmito prvotními čtenáři Maharalových děl byla vzdělaná laická vrstva židovských obcí.<sup>374</sup>

Zcela závěrem. Ačkoliv se v Maharalových textech setkáme spíše s idiomem, který je vlastní dobovému nábožensko-filozofickému diskurzu, tyto texty jsou ve své podstatě kritické vůči filozofii židovského aristotelismu. To vše by svědčilo spíše ve prospěch kabaly jakožto prameni, který se v Maharalově pojetí mohl nejlépe přibližovat k Pravdě. Je tomu však jen částečně. Tu nejautentičtější „kabalou“, tj. „tradicí“ ve vlastním slova smyslu: „*ha-kabala ha-amitit*“ – „pravou tradicí“ nebo „*chochma pnimit*“ – „vnitřní moudrost“, představuje v Maharalově pojetí v posledku učení předané Mojžíšem následujícím generacím až k učencům Mišny a Talmudu, kteří ještě byli naplněni božským intelektem.<sup>375</sup> Nebude pravděpodobně na škodu, když zopakují, že myšlenka nadřazenosti a svatosti literatury formativního období judaismu je v Maharalově díle rozhodující. Porozumění autentické tradici se ztrácí s amorajty („*acharonim*“) a následující generace trpí téměř bezmeznou privací poznání tóry, jak je toto popsáno v úvodu do *Be'er ha-gola*.<sup>376</sup> Z těchto generací obývajících „zemi tak vyprahlou, že v ní nezůstala ani kapka vláhy“,<sup>377</sup> téměř nikdo nedokázal proniknout k tajemství ztracené Moudrosti. Maharal v tomto ohledu činí výjimku pouze u Nachmanida. Vize dějin jako postupného intelektuálního úpadku, především ve smyslu kompetence na půdě náboženského práva, případně mravního úpadku, nebyla v rabínské literatuře výjimečná. Je tomu spíše naopak: jednalo se až do osvícenecké doby o evergreen, který se objevuje v textech formativního období rabínského judaismu, středověku i raně-moderní doby. Je například nepřehlednutelný v Maimonidových spisech.<sup>378</sup> Nezanedbatelným faktorem pro přijetí kabaly jako učení souznějícího s teologickou a literární tradicí tanajtů a amorajtů byl žánr a jazyk, jimž se vyznačovala část kabalistických spisů. Maharalovy spisy také referují o knize *Zohar* rozšířeným tradičním územ jako o „Midraši“, který byl v jeho době převážně považován za autentické dílo tanajty Šim'on bar Jochaje, i když již na

---

<sup>374</sup> SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 262-263

<sup>375</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, pátá část, fol. 95b: „jejich moudrost (učenců Mišny a Talmudu) se v žádném případě nepodobá moudrosti učených mezi pronárody, neboť moudrost těch posledních – i když nezpochybněji jejich erudici – není ničím jiným než lidským rozumem. Co se týče našich Učenců (Mišny a Talmudu): jejich moudrost je vnitřní moudrostí („*chochma pnimit*“). Jsou to tajemství moudrosti, se kterými se seznámili prostřednictvím tradice („*kabala*“) od učitele k učitelu až k prorokům a nakonec až k Mojžíšovi, nechť na něm spočine mír.“

<sup>376</sup> *Tamtéž*, s. 9-10. Předávání tradice je líčeno v *Derech chajim*, první kapitole. Poznání mělo sestupný ráz s postupem generací. Jestliže Mojžíšovo vědění bylo podobno Slunci, pak vědění Jozueho bylo již jen Měsícem, odrážejícím světlo slunce. Viz *tamtéž*, fol. 20a

<sup>377</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, s. 10.

<sup>378</sup> KELLNER, Menachem. „*Decline of Generations*“ and the Nature of Rabbinic Authority. Albany: State University of New York, 1996, s. 7-6; 37-54.

konci patnáctého století se objevily pochybnosti nad autenticitou tohoto díla v *Bchinat dat* Eliahu Del Mediga a v šestnáctém století také v gramatických dílech Eliahu Levity.<sup>379</sup>

### 2.3 Antropologie Maharalova díla

Patrně nejsilnější stránkou Maharalovy syntézy agady, náboženské filozofie a mystiky je její antropologie. Ta navazuje na již od Aristotela rozšířenou koncepci *scala naturae*, jež nahlíží veškeré jsoucí skrze prisma hierarchické struktury.<sup>380</sup> Ontologicky nejniže postavenými jsou čtyři základní živly, následované minerály, rostlinnou a živočišnou říší. Tato struktura je v rámci viditelné stvořené skutečnosti završena člověkem, v němž má látka nejen nejkomplexnější, ale také nejprotříbenější charakter. Pozemský svět je ohraničen šesti „okraji“: horním, dolním, pravým, levým, předním a zadním.<sup>381</sup> K nim se připojuje ještě střed – *emca*, který je spirituálním prvkem ve hmotném světě jakožto jeho „chrám“. Tyto dimenze, jimiž je určen pozemský svět, jsou zvané také „*kcavot*“ – „konci“, respektive „končetinami“ a objevují se v židovské mystické literatuře ve spojení s šesticí nejnižších sefir podílejících se na podobě „Horního člověka“. Není tedy vyloučeno, že v Maharalově kosmologii je pozemský svět pojat jako replikace části sefirotického světa.<sup>382</sup> Byron L. Sherwin se domnívá, že se Maharal blíže seznámil s otázkami filozofie přírody prostřednictvím četby děl španělských židovských učenců pozdního středověku, konkrétně *Sefer ha-ikarim* Josefa Alba.<sup>383</sup> Materiální aspekt lidské existence měl dle Maharala spirituálněji rozměr před Pádem člověka. Totéž platí i ve vztahu k oče-

---

<sup>379</sup> DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, s. 79-80.

<sup>380</sup> K dějinám koncepce *scala naturae* viz ARCHIBALD, J. Davies. *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order*. New York: Columbia University Press, 2014, *passim*.

<sup>381</sup> Hebrejsky „*pe'a*“.

<sup>382</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, kap. 70, fol. 321: „... svět se skládá ze základních prvků. To, co je jednodušší, předchází komplexnějšímu. Jestliže je tomu tak, pak můžeme říci, že existují jsoucna, která byla stvořena dříve než komplexní svět. Jsou to jednoduchá jsoucna. Komplexnost existuje jen u těch jsoucen, která jsou složená ze čtyř základních prvků, avšak nebesa a čtyři základní prvky nejsou složené. Je tomu proto, že vše hmotné má komplexní povahu a dělí se na části. Jestliže je tomu tak, pak se vše hmotné skládá z částí. Hmotné musíme posuzovat v prostorových kategoriích délky, šířky a výšky. Tyto rozměry se podílejí na komplexnosti hmotného světa. Když se rozmohlo poznání učených ohledně struktury světa, zjistili, že nejkomplexnějším jsoucnem je člověk. Předcházejí mu jen živočichové a před nimi rostlinný svět. Tomu zase předchází svět neživé přírody. Pak už jsou jen jednoduchá hmotná jsoucna, která jsou určena pouze třemi rozměry: délkou, šířkou a výškou. Toto je počátek světa. Tento svět je hmotný. Je zřejmé, že jednoduchá hmota má tři rozměry – délkou, šířkou a výškou. (Svět) má také šest okrajů, tj. horní a dolní okraj, pravý a levý okraj, přední a zadní okraj – celkem šest okrajů. Tyto okraje jsou polarizované, avšak samotný střed, který stojí uprostřed, je věcí samou o sobě. Tyto okraje se také nazývají konci („*kcavot*“) se svatyní uprostřed, neboť to co je uprostřed je prostředním a nemá žádná prostorová určení. Svým postavením je (střed) oddělen od hmotného. Vždyť vše hmotné se rozprostírá do stran ...atd.“

<sup>383</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 217.

kávánému mesiášskému věku, který uvede lidskou přirozenost do původního stavu. V Maharalových spisech je tato náprava vyjádřena aristotelskou terminologií jako přechod lidské přirozenosti z možnosti k plnému uskutečnění.<sup>384</sup> Rozdíly existují i v tomto věku. Přirozenost Žida je ušlechtilější než přirozenost ne-Žida.<sup>385</sup> Každý z nich jakoby představoval jiný „druh“ v „ře-  
tězci bytí“.<sup>386</sup> V „konfesní“ Maharalově antropologii je existence židovského člověka pojata silně teleologicky a dynamicky. Je naplněna cílem, kterým je přesah horizontu pozemské skutečnosti zušlechťováním vlastní tělesnosti, a to tak, aby se rozhodujícím faktorem v životě židovského člověka stala jeho racionální duše.<sup>387</sup> Intelkt je samou esencí lidství – jeho formou.

---

<sup>384</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 46, fol. 182a: „Co se týče mesiáše a řízení, kterým bude řízen svět, měl bys vědět, že svět bude dokonalý. Nebude jako tento svět, nýbrž jinou skutečností. V traktátu *Šabat* (151b) se píše: ‚Pamatuj na svého Stvořitele ve dnech svého jinošství, než nastanou zlé dny – toto je stáří – než se dostaví léta, o kterých řekneš: nemám v nich zalíbení – toto je mesiášský věk, neboť v něm nebude místo pro zásluhu ani dluh.‘ Toto lze vyložit následovně: Věc, která je již *in actu*, nemůže dosáhnout ještě většího uskutečnění – vždyť je již *in actu*. Proto tento svět, ve kterém jsme, není dokonalý a je v něm hřích. Člověk se v něm může obrátit ke hříšnému způsobu života. Avšak mesiášský věk bude světem *in actu* a dokonalým. Nebude v něm již možnost získat zásluhu, což je přechod z možnosti do uskutečnění. Nebude v něm místo ani pro hřích, aby se člověk svými skutky vzdálil od toho, k čemu byl stvořen. Onen svět už bude zcela dokonalý. Nebude v něm místo pro odcizení („šinuj“), ale vše bude tak, jak je o sobě. Všechno bude *in actu*.“ Viz také BIERNOT, David. *Nothing New Under the Sun? Utopian Elements in Rabbi Judah Loew's Netzach Yisrael*. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk, ed. *Millenialism: Expecting the End of the World in the Past and Present*. Praha: Dingir, 2012, s. 155-162.

<sup>385</sup> Tento aspekt Maharalovy antropologie je potřeba interpretovat v rámci teologického exkluzivismu, který je již přítomen v základních textech judaismu, viz např. Dt 26,18. Ve středověku ho nejrazantněji reprezentuje Jehuda ha-Levi v díle pod titulem *Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství (Kniha Chazarů)*, známa jako *Kuzari*, Praha: Academia, 2013. Je potřeba vzít také v úvahu, že v Maharalových spisech se tento exkluzivismus objevuje v kontextu diskuze o vyvolení nebo apologie nepříznivých podmínek života židovského národa v exilu. Viz např. *Necach Jisra'el*, kap. 56, fol. 205a: „Útěchou, kterou lid Izraele má – tuto věc jsem už pojednal a řekl, že si ji vynucuje rozum – je, že stvoření má svou podstatu („ikar“), která se ukázala v lidu Izraele. Vždyť on je podstatou skutečnosti („ikar ha-meci'ut“). Svatý, budiž veleben, ho sám vyvedl (z Egypta) tváří v tvář, postavil mu svatostánek, aby v něm tváří v tvář zjevil svou slávu. Pak mu postavil Dům své volby (Chrám) a zjevil tam svou slávu tváří v tvář, dokud (tento Dům) nebyl zbořen pro naše hříchy a hříchy našich otců. On ho však zbudoval znovu, avšak tento opět podlehl zkáze. Podobnou věc (Bůh) neučinil žádnému z pronárodů až do tohoto dne. Proto je zřejmé, že lid Izraele je podstatou a základem světa („ikar ve-jesod ha-olam“), takže ho můžeme považovat za samu formu světa („curat ha-olam“) jako takového. Kdyby (tento lid) neměl žádnou hodnotu, pak by i svět byl bez hodnoty ... Ačkoliv z nás (Bůh) učinil exulanty a uvrhl do ponížení („af ki natan otanu jerudim u-šfelim“), hle i v samé podstatě našeho ponížení se ukazuje a zjevuje naše výsostné postavení („ma'ala eljona“). Vždyť samou podstatou ponížení lidu Izraele je jeho rozptýlení mezi národy: hle, jsme rozptýlení od jednoho konce světa ke druhému. Někdo by si mohl myslet, že tato skutečnost je znamením obrovské privace. Tak se to totiž může jevit na začátku, když o tom uvažujeme, že nemůže existovat větší privace pro národ než jeho rozptýlení po celém světě – od jednoho konce ke druhému. Národy proto mohou tvrdit, že lid Izraele už nemá žádné pouto s Bohem. Jasnými důkazy ti však prokážu, že rozptýlení lidu Izraele po celém světě je znamením jeho božského postavení („ma'ala elohit“).“

<sup>386</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 88.

<sup>387</sup> Viz BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tiferet Jisra'el*, kap. 3, fol. 12a: „Zjistíš, že existuje rozdíl mezi člověkem (na jedné straně) a pozemskými i duchovními jsoucnými (na straně druhé). Duchovní jsoucná se těší dokonalosti a jsou *in actu* a nemusí už přecházet z možnosti do uskutečnění. Rovněž pozemská jsoucná, vyjma člověka, nepřecházejí do uskutečnění, neboť byly stvořeny tak, že se jejich podstata nepotřebuje měnit a přecházet z možnosti do uskutečnění. Pouze člověk je v možnosti a přechází do uskutečnění. Proto i to, jak se nazývá, indikuje jeho podstatu – a tím se také odlišuje od jiných jsoucenců. Je zván totiž člověkem („adam“), poněvadž pochází z prachu země („adama“). Mohli bychom namítnout, zdali nejsou i jiná jsoucná ze země, proč by měl být jen člověk zván zvláštní konotací, jež ho spojuje se zemí? Je tomu tak, protože země je specificky ve stavu možnosti a přechází do stavu uskutečnění. Vždyť z ní vyrůstají byliny, stromy a ostatní věci, vůči nimž je čirou potencií. Podobně je tomu i s člověkem, jehož dokonalost přechází do uskutečnění a proto je namístě, aby se takto nazýval

Ta se však nachází v napětí s hylétickým elementem.<sup>388</sup> Tělo nachází svou dokonalost, pokud slouží duchovním cílům prostřednictvím naplňování příkazů Tóry. Ta je ve své zjevené podobě představována jako „*sefer ha-adam*“ – „řád daný člověku“, který stanovuje, jak má konat a chovat se.<sup>389</sup> Transcendence hmotné pozemské skutečnosti není možná jen skrze náboženskou praxi,<sup>390</sup> ale také skrze teorii v podobě „*talmud tora*“ – studia tóry. Tóra je v obou aspektech integrální součástí spirituality a kultury rabínského judaismu.<sup>391</sup> Protřednictvím plnění náboženských příkazů i studia tóry se člověk vymaňuje z pomíjivého fenomenálního světa a přechází do řádu trvalých forem. Jestliže maimonidovská filozofická kultura staví studium halachy epistemicky níže než bádání na poli filozofie přírody a metafyziky, Maharal ho naopak povyšuje nad tyto disciplíny. Celá řada pasáží v *Tif'eret Jisra'el* se vyrovnává s pozicí středověkého židovského aristotelismu, který viděl v poznání nabytém ve výše uvedených disciplínách záruku „věčného života“.<sup>392</sup> I poznání nabyté na půdě náboženského práva má rozměr čistých ideálních forem.<sup>393</sup> *Tif'eret Jisra'el* současně zdůrazňuje, že naplňování příkazů náboženského práva vede k věčnému životu. Soteriologický rozměr má v posledku i sama etika, jak je toto formulováno v úvodu do *Netivot olam*. Na jedné straně se v něm ozývá biblický motiv, dle něhož život bez

---

a měl něco společného se zemí, která je zvláštní tím, že přechází z možnosti do uskutečnění svými plody a vším, co jí patří.“

<sup>388</sup> Viz např. BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 1:1, fol. 22: „Je na místě, aby člověk jednal dle svého (ontologického) postavení – tj. aby byl člověkem. Ačkoliv je obdařen rozumem, je v něm přítomen také hylétický prvek. Proto (mišna) říká: ‚Sudte s rozvahou‘. Je to proto, že člověk není úplně racionální bytostí. Kdyby spěchal, aby vydal rozsudek, aniž by počkal, znamenalo by to, že v něm vládne jen rozum bez hyléického elementu. Neboť intelekt, který není zatížen hyléickým prvkem, je intelektem jasným. Je to rozum, který není v těle, a proto nepotřebuje čekat. Avšak takový, který je v hmotě, tak jak je tomu u člověka, jenž nemá intelekt *in actu*, by měl jednat tak, jak se sluší na člověka, tj. aby soudil s rozvahou, a nikoliv jako intelekt, který není zatížen hyléickým elementem.“

<sup>389</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-tora*, sv. 1, kap. 1, fol. 1a. Srov. s *Tif'eret Jisra'el*, kap. 25, fol. 77b. Viz také SLÁDEK, Pavel. *Maharal's Anthropology: Towards Defining the Limits of Humanism*, s. 14-16.

<sup>390</sup> *Tamtéž*, kap. 9, fol. 31b: „Už jsem řekl, že tyto příkazy jsou vhodné pro člověka, poněvadž jsou všechny rozumové a božské povahy. Bůh toto uspořádal nikoliv tak, jak to nutně vyplývá z lidského rozumu, nýbrž vše uspořádal svou moudrostí. Proto spojení s náboženskými příkazy je spojením s inteligibilním (světem), jímž je božský Rozum. Takto člověk přilne ke Svatému, budiž veleben, a je vytržen ze společné přírody („*teva mešutaf*“), jeho duše se protříbí a Svatý, budiž veleben, k němu přilne. Skutky jsou obzvláště vhodným nástrojem k vytržení člověka z hmotné přírody. Je to jako v onom midraši, ve kterém se Turnus Rufus ptá r. Akivy, které skutky jsou krásnější: boží nebo lidské? R. Akiva mu odpověděl, že skutky člověka jsou ušlechtlejší než příroda. Již výše jsem pojednal, že člověk přesahuje přírodu, poněvadž jeho duše vyemanovala z „horního“ světa. Proto neshlédávám žádný rozpor, že člověk může dosáhnout 'nejvyššího štěstí' („*haclacha eljona*“) činěním příkázání. Skutky člověka nejsou dílem přírody nýbrž nadpřirozeným. Jejich prostřednictvím se člověk spojí s inteligibilním světem.“ Hovoří-li zde text o „nejvyšším štěstí“ – „*haclacha eljona*“, kterého lze dosáhnout náboženskou praxí, pak polemizuje se soteriologií filozofie maimonidovského typu, ve kterém cesta k nejvyššímu štěstí a spásě vede skrze studium filozofie přírody a v posledku metafyzickou spekulaci. Srov. GERSHOM, Levi ben. *Commentary on Song of Songs*. New Haven a London: Yale University Press, 1998, s. 3-4. Viz také SLÁDEK, Pavel. *Maharal's Anthropology: Towards Defining the Limits of Humanism*, s. 14-16.

<sup>391</sup> HALBERTAL, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, s. 95-100.

<sup>392</sup> Viz BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisra'el*, kap. 6, fol. 20a; kap. 9, fol. 30a; kap. 10, fol. 34.

<sup>393</sup> *Tamtéž*, kap. 70, fol. 218: „Halacha je čistým rozumem a nemá žádný vztah k hmotnému“. Srov. *Derech chajim* 6:7, fol. 297a nebo *Netivot olam, Netiv ha-tora*, sv. 1, kap. 4, fol. 17a.

regulí („šita“) vede k předčasné smrti, na straně druhé je zde přítomen i metafyzický aspekt. Život člověka (rozuměj muže) je neustálým zápasem s hylétickým prvkem („chomer“) svého bytí, který je zde připodobněn ke „smilné ženě“ z knihy Přísloví.<sup>394</sup> Hylé se však člověku odměňuje smrtí, a to jak v tomto, tak i v budoucím světě. Zárukou trvání života vezdejšího i věčného jsou cnosti, kterých je v *Netivot olam* třicet tři.<sup>395</sup>

V témže díle Maharal také naráží na klasickou aristotelskou definici člověka jako *zoón logon echon* – „živočich mající rozumnou řeč“, hebrejsky „*chaj medaber*“. Maharal toto vykládá doslovně: člověk projevuje své lidství prostřednictvím artikulované řeči. Nestací, aby studium tóry probíhalo jen v duchu. Náboženské texty je potřeba číst a artikulovat nahlas, aby se učenec mohl spojit s životadárnou přítomností tóry.<sup>396</sup> *Foné* jako artikulované slovo se takto stává privilegovaným prostředkem k uchopení významu zde a nyní. S Jacquesem Derridou bychom mohli říct, že se v tomto pojetí odráží metafyzika přítomnosti, tj. přesvědčení o možnosti plného porozumění významu v režimu přítomnosti, v němž se odhaluje pevně daný smysl věcí.<sup>397</sup> Člověk tak artikuluje inteligibilní plán skutečnosti, tak jak je zjeven v tóře, jeho „*logos*“. V posledku tóra plní soteriologickou funkci tím, že smiřuje protiklady lidské konečnosti s božskou nekonečností. Stává se prostředkem *apothéosis* člověka skrze *dvekut* – přilnutí nebo spojení s Bohem. Porozumění spáse v Maharových textech je možné pomocí novoplatónského a konečně i mystického pojetí návratu duše do duchovního světa, ze kterého vyemanovala. Na tvářích člověka jakožto obrazu božího dlí záře a světlo „Horního světa“.<sup>398</sup> Člověk svou skutečnou přirozeností v posledku překračuje i svět kosmických inteligencí, neboť s ohledem na Ez

---

<sup>394</sup> Př 5,20-23.

<sup>395</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam*, předmluva, sv. 1, s. 2: „A název tohoto spisu je *Stežky věčnosti*, neboť ten, kdo po nich kráčí, neokusí smrti. Rozdělili jsme ho na třicet dva stezek, z nichž všechny se týkají etiky a ještě jednu stezku, jejíž předmětem je postup při studiu tóry, neboť tam kde není tóra, nemohou být ani běžné mravy. Celkem tedy třicet tři stezek.“ Struktura tohoto spisu byla nepochybně motivována prvním paragrafem (*mišnou*) ze *Sefer jecira*, podle níž Bůh stvořil veškerenstvo třiceti dvěma stezkami moudrosti.

<sup>396</sup> *Tamtéž*, *Netiv ha-tora*, sv. 1, kap. 4, fol. 23b: „A bude existovat tvým prostřednictvím.“ Toto můžeme vyložit tak, že přivádí tóru k uskutečnění řeči. Odtud získává tóra existenci. Tóra je tehdy ve spojení se samotným člověkem, který je živočichem majícím rozumnou řeč. Když se ale zabývá Tórou pouze ve své mysli, nemáme zde do činění s člověkem o sobě, který by se zabýval tórou. V myšlení není člověk ve vlastním slova smyslu, nýbrž jen v artikulované řeči.“

<sup>397</sup> DERRIDA, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evansen: Northwestern University Press, 1973, s. 3-16.

<sup>398</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 3:14, fol. 143b: „Toto je výklad toho, co stojí v Písmu: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem a podobou.‘ Na tvářích (člověka) dlí záře a jiskra Horního světa. Toto je boží obraz. Tímto se člověk odlišuje od všech ostatních jsoucen, tj. září a světlem. Toto světlo není hmotné, nýbrž se jedná o září a světlo oddělené a božské, které dlí na člověku. O něm, je řečeno, že byl stvořen, aby byl božím obrazem. Vždyť Hospodin, budiž veleben, je zván světlem. Světlo je (symbolem) oddělené netělesné věci, neboť světlo nemá nic společného s hylétickým prvkem.“

1,26 se jeho původ nachází pod Trůnem boží slávy.<sup>399</sup> K „platónsko-gnostickému“ motivu osvobození židovského člověka z pout přírody a návratu do duchovního světa v Maharalově díle se vrátíme ještě na konci této kapitoly.

V souvislosti se silným teleologickým zaměřením Maharalovy antropologie je nutné dodat, že Maharalovo dílo zahrnuje poměrně propracovanou teologii „božího obrazu“ v člověku. Boží obraz v člověku má tři aspekty, které symbolicky odpovídají třem biblickým postavám: Adamovi, Noemu a Abrahamovi. Jeden z nich se váže k lidskému tělu, které může nabýt dokonalosti plněním náboženských příkazů. Naproti němu stojí aspekt lidství, který skrze sebe-transcendenci je schopen dosáhnout nadpřirozeného. Oba póly nacházejí zprostředkování v racionálním rozměru existence člověka. Postavení intelektu v Maharalově antropologii takto odpovídá postavení tóry, která spojuje přirozenou dimenzi s nadpřirozenou. Existence židovského člověka je tak definována trojí perspektivou. Ta nemůže být dána výhradně rámcem přírody. Na druhé straně je židovská existence přece jen určena svou fyzickou, tělesnou stránkou, k níž, jak jsme viděli v předcházející podkapitole, patří i kladně hodnocený sexuální život v manželství. Její konstituce je uzpůsobena i po kognitivní stránce, aby se ve svém osvětlení dokázala orientovat. Zde se otevírá perspektiva zprostředkujícího intelektu, který studuje přírodu prostřednictvím inteligibilních forem, avšak sám se nedokáže vymanit z jejích pout bez tóry, která intelekt přivádí k nadpřirozenému.<sup>400</sup>

Zaujíma-li člověk výjimečné místo v hierarchii stvoření, a to tak, že Maharal o něm hovoří jako o „*ikar ha-meci 'ut ba-olam*“ – „podstatě všeho jsoícího ve světě“<sup>401</sup> – odhaluje se rovněž jako předmět božího plánu v dějinách od Stvoření až po Vykoupení. Lidstvo postupuje

---

<sup>399</sup> Ez 1,26: „A nahoře nad klenbou, kterou měly nad hlavou, bylo cosi, co vypadalo jako safírový kámen podoby trůnu, a na té podobě trůnu, nahoře na něm bylo cosi, co vypadalo jako člověk.“ Viz *Tif'eret Jisra'el*, kap. 24, fol. 73a. Maharalova antropologie a soteriologie se v posledku jeví jako modifikace mýtu o návratu duše z jejího uvěznění v hmotném světě do duchovního světa. Tento mýtus je přítomen ve všech stádiích platonismu, gnózi, a v posledku i v kabale. Viz HINES, Brian. *Return to the One: Plotinos's Guide to God-Realization: A Modern Exposition of an Ancient Classic, the Enneads*. Salem (OR): Adrasteia Publishing, 2004, s. 145-296.

<sup>400</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 5:5, fol. 220b-221a. JAAKOBSON, Joram. *Celem Elohim u-ma'amado ke-mekor ra'ato šel Adam le-fi ha-Maharal mi-Prag. Ktav et le-filosofia jehudit ve-kabala*. 1978,19, s. 103-132.

<sup>401</sup> BEN BECAL'EL. *Derech chajim* 3:16, fol. 204.

ke svému cíli prostřednictvím různých národů, či lépe řečeno kultur, které určují povahu jednotlivých dějinných období.<sup>402</sup> Židovský národ se usiluje uchovat svou integritu v tomto dějinném pohybu a současně se podílí na postupné spiritualizaci univerza. Je to kolektiv, který má své metafyzické poslání ve stvoření.<sup>403</sup>

Většina badatelů označuje antropologii Maharalova díla jako výsostně antropocentrickou a spojuje ji s východisky renesančního humanismu, který měl ovlivnit Maharalovo myšlení. Benjamin Gross v této souvislosti píše následující:<sup>404</sup>

Jen velmi těžko nás překvapí, že v šestnáctém století, když intelektuální a filozofické hnutí humanismu v Evropě dýchalo rozvojem esenciálních vlastností člověka jakožto svým proklamovaným cílem, se rovněž Maharal zabýval tímto předmětem. Toto je dle našeho mínění hlavní téma jeho komentáře k *Výrokům otců* (*Derech chajim*) a *Stežek věčnosti* (*Netivot olam*), přičemž implikace jeho závěrů v nich uvedených mají vliv na celé dílo.

Antropocentrický ráz Maharalova díla je zpečetěn koncepcí pojímající člověka jako mikrokosmos, hebrejsky „*olam katan*“. Oproti modernímu exkluzivistickému pojetí antropocentrismu<sup>405</sup> je Maharalův antropocentrismus inkluzivní, tj. pracuje s představou, že v člověku jakožto mikrokosmu jsou zahrnuty všechny úrovně „řetězce bytí“. Nutno také dodat, že se jedná o antropocentrismus, který ovšem nachází své meze v teismu. I pro Maharala je posledním úběžníkem veškerenstva nikoliv člověk, ale Bůh jakožto „*sibat ha-kol*“ – „příčina všeho“.<sup>406</sup> Existují samozřejmě starší židovské texty, které implikují tuto koncepci. Nalezneme ji už v post-kanonickém talmudickém traktátu *Avot de-rabi Natan*, jehož třicátá první kapitola je prodchnuta antropocentristem, a v níž se objevuje výrok: „cokoliv Bůh stvořil v tomto světě, stvořil v člověku.“

---

<sup>402</sup> Mám zde především na mysli rabínskou kategorii „čtyř království“. Viz NEUSNER, Jacob. *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, s. 120-134.

<sup>403</sup> GROSS, Benjamin. *Le messianism juif dans la pensée du Maharal de Prague*, s. 87-99. Srov. BEN BE-CAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 21, fol. 106b-109b; *Ner micva*, fol. 1-21a.

<sup>404</sup> TÝŽ, Between Rationalism and Mysticism: Maharal's Place in Jewish Thought. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 37.

<sup>405</sup> „*Deep ecology*“ vnímá moderní antropocentrismus kriticky jako koncept výlučnosti, který člověku slouží jako prostředek k ovládnutí přírody a lidí. Neil Everden datuje moderní pojetí lidství, jež se vymezuje vůči přírodě, do post-renesančního období, které upřelo hodnotu smyslu a cíle přírodě. Příroda zbavená teleologického rozměru se postupně stala předmětem moderního intenzivního využívání, jež bylo spojeno s průmyslovou revolucí. Vyčlenění člověka z živočišné říše v první polovině sedmnáctého století není implikováno pouze ve filozofii René Descartese, ale například také v pracích nizozemského anatoma Nicolaese Tulpa. Viz SAX, Boria. What is This Quintessence of Dust? The Concept of the Human and its Origins. In: BODDICE, Rob, ed. *Anthropocentrism: Human, Animals, Environments*. Boston a Brill, 2011, s. 21-36.

<sup>406</sup> Viz Maharalovu předmluvu k *Necach Jisra'el*.

Vše, co se nachází v přírodě, má svou analogii v těle člověka.<sup>407</sup> Poněvadž samotné téma analogického uspořádání makrokosmu a mikrokosmu bylo nejpřehledněji artikulováno Platónovou filozofií, není překvapením, že tato koncepce našla ve středověku a renesanční době své místo především v prostředí ovlivněném novoplatonismem, hermetismem nebo kabalou. Na pojetí člověka jako malé „repliky“ světa navázali ve svých myšlenkových konstrukcích Paracelsus a jeho následovníci.<sup>408</sup> V židovském prostředí objevíme tento koncept v novoplatónsky orientovaných filozofiích Josefa ibn Cadika nebo Šlomo ibn Gabirola.<sup>409</sup> Nechybí v dílech pozdního středověku, jako například v *Sefer ikarim* Josefa Alba.<sup>410</sup> Tento nádech má uchopení tohoto leitmotivu také v *Netivot olam*:<sup>411</sup>

Všechno jsoucí, které stvořil Svatý, budiž veleben, se dělí na tři části. První část představují Horní entity. Je to tzv. Horní svět“. (Tyto entity) kontemplují svého Stvořitele. Říká se jim také „svět inteligencí“. Druhou částí je „svět nebeských sfér“. (Sféry) mají hylérický prvek, avšak nepodléhají zkáze a zániku, jak je tomu u hmotných jsoucen v našem světě. Jsou to ale stvořené entity a nástroje prostředkující boží vůli, kdykoliv k tomu nastane čas. Řád vzniku a zániku ale nad nimi nemá moc. Jejich hylérický prvek je dokonalý a jejich interakce mezi sebou navzájem je veskrze pokojná. Jejich dráhy se nikdy nezkříží a nemůže dojít ke vzájemné kolizi, tak jak tomu je v pozemském světě, v němž jeden vůči druhému vyvíjí agresi a zasahuje do jeho věcí. Písmo o tom říká následující: „jenž na svých výšinách působí pokoj“.<sup>412</sup> Nebeský zástup je toho dalek. Avšak ve třetím světě jeden napadá a vytlačuje druhého. Zde však není prostor k tomu, abych se o tom dostatečně rozhovořil ...atd.

---

<sup>407</sup> SCHECHTER, Solomon ed. *Avot de rabi Natan*, Wien: D. Kauffmann, 1887, kap. 31, fol. 46b. K samotnému dílu, jeho literární historii a vybraným pasážím v českém jazyce viz SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan: antologie rabínské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 354-361.

<sup>408</sup> BIZRI, Nader El. The Microcosm/Macrocosm Analogy: A Tentative Encounter between Graeco-Arabic Philosophy and Phenomenology. In TYMIENIECKA, Anna-Teresa, ed. *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*. Dordrecht: Springer, 2006, s. 5-12. DEBUS, Allen. *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s. 26-28.

<sup>409</sup> PESSIN, Sarah. *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 119-122, 132-134, 151-154.

<sup>410</sup> ALBO, Josef. *Sefer ha-ikarim* I:102-108. Toto nábožensko-filozofické dílo ze Španělska patnáctého století se stalo jedním z populárnějších titulů v aškenázských obcích šestnáctého století. Svě lokální reedice tiskem se dočkalo již v roce 1557 v Lublinu. R. Gedalja Lifšic k němu sepsal komentář pod titulem *Ec šatul*, který vyšel nedlouho poté. Viz ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 43 a 88.

<sup>411</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-emet*, sv. 1, fol. 202.

<sup>412</sup> Jób 25,2.



Výše jsem už řekl, že člověk se specificky skládá ze tří světů a proto vše sjednocuje. Člověk je mikrokosmem. Je známo, že Horní entity, tj. Horní svět, sesílají duchovní emanaci do světa nebeských sfér a tyto ji převádějí pozemským entitám. Proto se tato emanace přicházející z Horního světa do světa nebeských sfér nazývá „milosrdenstvím“, jak už toto bylo objasněno jinde. Vždyť milosrdenství náleží i bohatým a jako milodar chudým, jak bylo objasněno výše. Svět nebeských sfér nelze nazvat chudým, neboť tyto sesílají emanaci pozemským jsoucňům. Proto necht' je nazváno to, co pryští z Horního světa milosrdenstvím a nikoliv milodarem,<sup>413</sup> neboť milosrdenství patří i bohatým. Avšak to, co pryští z „prostředního světa“ do světa pozemského, je milodar. Pozemská jsoucná totiž jen přijímají a nesesílají emanaci dále. Je tomu jako s chudým (člověkem), který jen dostává, avšak není v jeho moci tuto emanaci posílat dále.<sup>414</sup> Když Svatý, budiž veleben, se rozhodl, že stvoří člověka, řeklo Milosrdenství, které je z Horního světa a jež sesílá emanaci, že je správné, aby byl člověk stvořen. Je v něm totiž přítomen aspekt, který vlastní Horní svět, a jímž je milosrdenství. Vždyť v člověku se vyskytuje milosrdenství přirozeně a proto nezakládá svou cnost v přísnosti,<sup>415</sup> nýbrž je naplněn (citem) milosrdenství vůči ostatním stvořením a milosrdně také jedná.<sup>416</sup> Již výše jsem uvedl, že vlastnost milosrdenství je jednou z charakteristik člověka. „Pravda“, která je jednou inteligencí Horního světa, avšak řekla, aby člověk nebyl stvořen. Tyto entity jsou rozumové a jejich bytí spočívá v kontemplaci pravdy a nikdy se dopouštějí lži. Tento aspekt se však nenachází v člověku. Ten je totiž plný lží. Není možné, aby se jich člověk nedopouštěl. Vždyť samo Písmo praví: „každý člověk je lhář“.<sup>417</sup> Z jedné strany bylo tedy nutné, aby člověk byl stvořen, a to pro milosrdenství, které je v něm. Z druhé strany však člověk neměl být stvořen pro pravdu, neboť je plný lží. Stejně tak z pohledu Prostředního světa vyvstala nutnost, aby (člověk) byl i nebyl stvořen ... atd.

---

<sup>413</sup> „cdaka“.

<sup>414</sup> „še-hu mekabel ve-ejno jachol le-hašpi 'a“.

<sup>415</sup> „še-ejn ha-adam ma'amid midato al ha-mišpat“

<sup>416</sup> Lidské milosrdenství může „teurgicky“ vyprovokovat boží milosrdenství. Takto v *Gvurot ha-Šem*, kap. 46, fol. 176a: „...neboť, když je na zemi milosrdenství, pak i Svatý, budiž veleben, se slitovává nad světem a nechává emanovat do světa milosrdenství. Vždyť vlastnosti Svatého, budiž veleben, jsou nakloněny k tomu, aby činily milosrdenství. Tato věc je dobře známa.“

<sup>417</sup> Ž 116,11.

Hle, v člověku je jedna stránka, která volá potom, aby byl stvořen, a jiná aby nebyl stvořen pro její absenci v něm. Proto také (Písmo) říká: „učinme člověka, aby byl naším obrazem“<sup>418</sup> Slovo „učinme“ má význam přání a rady, jako u každé nejednoznačné věci. Tak tomu bylo i se stvořením člověka.

Uvedená pasáž je výkladem midraše ze sbírky *Be-rešit raba*, který líčí scénu, v níž Bůh je obklopen andělským sborem, jenž vyjadřuje svůj názor, zdali je vhodné, aby byl stvořen člověk.<sup>419</sup> Z hermeneutického hlediska opět záleží na čtenáři, jakým způsobem si tuto pasáž vyloží. Může to být tradičním homileticko-agadickým způsobem, informovaným novoplatónskou terminologií a v rámci ptolemaiovského obrazu světa, v němž je andělský sbor reinterpretován jako netělesné kosmické inteligence, popřípadě svět nebeských sfér. Tak tomu je kupříkladu u Maimonida.<sup>420</sup> Na druhé straně, čtenáři se nabízí, aby tuto pasáž vyložil s kabalistickým nádechem a v uvedených nebeských „vlastnostech“ spatřil sefirotický svět kabaly. Každopádně, jak je uvedeno na jiných místech Maharalova díla, v člověku se zrcadlí všechny tři úrovně jsoucího: v jeho intelektu svět inteligencí, v duši svět planetární a v těle svět pozemský.<sup>421</sup> V této pasáži nám nemůže uniknout typická homiletická intence maharalovského textu. Její zájem není filozoficko-spekulativní nebo teosofický, ale etický, tím že vystavuje ambivalenci lidského bytí právě z mravní stránky.

Je otázkou, kde hledat pramen Maharalovy antropologie, včetně pojetí člověka jako mikrokosmu. Byron L. Sherwin lokalizuje tento pramen v kabalistické literatuře, konkrétně ve spisu *Avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje, který s velkou pravděpodobností mohl představovat

---

<sup>418</sup> Gn 1,26.

<sup>419</sup> *Be-rešit raba* 8,7.

<sup>420</sup> MAIMON, Moše ben. *More nevuchim* 1:49, str. 110: „Andělé také nemají těla, nýbrž to jsou inteligence oddělené od látky. Jsou to nicméně entity, které jsou předmětem jednání, jak ještě bude objasněno. V *Be-rešit raba* (21,9) je řečeno: ‚S míhající se plamenným mečem‘ (Gn 1,24); ‚z ohnivých plamenů sluhy (Ž 104,4)‘. S míhající se plamenným mečem („*cherev mithapechet*“) – to proto, že mění podobu („*mithafchim*“), jednou jsou z nich muži, jindy ženy, a zase jindy duchové nebo andělé.“ Tímto učenci řekli zcela jasně, že andělé nemají v sobě hyletický princip a nemají žádnou tělesnou podobu mimo mysl. Děje se tak jen v prorockém vidění následkem činnosti imaginativní mohutnosti (proroka), jak toto ještě objasním v souvislosti s pravou povahou proctví.“ K Maimonidově angelologii viz DIAMOND, James Arthur. *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed*. New York: State University of New York Press, 54-65. V kontextu renesance srov. MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *On the Dignity of Man a On Being and One*. Indianapolis a Cambridge: Hachet Publishing Company, 1965, s. 106-116.

<sup>421</sup> Jiný významný text, který pracuje s koncepcí člověka jako mikrokosmu, ačkoliv v něm není explicitně zmíněn, se nachází v *Derech chajim* 1:18, fol. 58b: „... když Hospodin, budiž veleben, stvořil tyto tři světy, bylo potřeba je propojit a sjednotit ... skrze člověka jsou tyto tři světy propojeny, neboť tento člověk, jehož stvořil Hospodin, budiž veleben, byl stvořen zezdola i zeshora. Proto je hoden toho, aby se v něm tyto tři světy nacházely a on je v sobě zahrnoval. Tato věc nebyla však pouze vhodná, nýbrž přímo nutná, poněvadž člověk má svůj původ jak v ‚Horním světě‘, tak i v ‚Dolním světě‘. Je tedy na místě, aby s v něm nacházelo to, co v něm nalezlo jednotu, tj. všechny tři světy ...“ K možnému původu Maharalovy kosmologie viz SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 215-216, pozn. 20.

i hlavní zdroj Maharalových kabalistických vědomostí. V šestnáctém století bylo velmi populární pro své systematické zpracování kabalistické látky.<sup>422</sup> Tón, který zaznívá z *Avodat ha-kodeš*, je kritický vůči filozofii Maimonidova typu. Ve třetí kapitole třetí části knihy *Me'ir ibn Gabaj* otevřeně polemizuje s Maimonidovou antropologií. Ačkoliv je člověk v Maimonidově náboženské filozofii jediným jsoincem v sublunární pozemské skutečnosti obdařeným osobní boží prozřetelností,<sup>423</sup> ve jsoincím jako celku člověk neplní žádnou metafyzickou funkci. *More nevuchim* hovoří v této souvislosti jazykem, který v současném čtenáři může evokovat pozici naturalismu: lidský druh je jen jedním z živočišných druhů, byť schopným sebe-transcendence prostřednictvím intelektu.<sup>424</sup> *Me'ir ibn Gabaj* staví svůj výpad na epistemické nedostatečnosti metafyzického poznání prostředkovaného lidským rozumem. Jazykem Maharalovým: kompetence filozofie je omezena na řád přírody a nemůže komunikovat pravdy týkající se vztahu člověka a nadpřirozeného světa. Cesta k tomuto poznání vede skrze proniknutí k symbolickému významu Tóry.<sup>425</sup> Pojem „mikrokosmos“ se v *Avodat ha-kodeš* objevuje celkem pětkrát. V následující pasáži *ibn Gabaj* osvětluje, že pozemský člověk je odrazem Horního člověka, a v posledku oba reprezentují v mnohosti svých částí zcela jednoduchou bytnost skrytého Boha:<sup>426</sup>

On (Bůh), jeho vůle a moc představují jednotu. Ačkoliv se jedná o různé predikáty, nesmíme si představovat, že v něm vytvářejí mnohost. Jsou s ním tak,

---

<sup>422</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 183-200.

<sup>423</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim* 3:17. Nutno dodat, že Maimonides v posledku prezentuje osobní boží prozřetelnost velmi racionalistickým způsobem. Tato se totiž odvíjí od spojení lidského intelektu s Činným intelektem.

<sup>424</sup> *Tamtěž*, 3:12.

<sup>425</sup> IBN GABAJ, Me'ir. *Avodat ha-kodeš*, kap. 3, s. 78: „Všechno, co filozofové vypověděli o nízkém postavení člověka ve vztahu k nebeským sférám a hvězdám, nemluvě o andělich, je pravda. Přesto jejich oči nebyly osvětleny světlem Tóry. Skrze ni jsou pozdviženi vzhůru nad stvoření nebeská i pozemská všichni, kdo ji přijímají. Je tomu tak, poněvadž pro filozofy spočívá spása, chtění a dokonalost pouze v rozumovém bádání. Ačkoliv jim nemůžeme upřít erudici a (metodickou) přísnost jejich uvažování, sami jsou vědomi skutečnosti, že se jim dostalo minimálního poznání světa nebeských sfér a hvězd a že nemohou vystoupat výše. Jsou totiž přesvědčeni o tom, že čirá rozumová spekulace představuje lidskou dokonalost, nicméně svět nebeských sfér a hvězd dalece přesahuje možnosti lidského poznání. Člověk je hluboko pod nimi a jeho chápání je oproti nim limitované. Již nejmoudřejší z filozofů řekli, že se nebeské sféry pohybují z popudu lásky a příkazu. Chápu totiž, že byly stvořeny proto, aby se pohybovaly, což je dokonalost jejich bytí, účel a záměr jejich stvoření. A Mistr (Maimonides), budiž požehnána jeho památka, souhlasí s jejich názorem ve třetí kapitole *Příkazů patřících do kategorie základů tóry (Mišne tora)*: ‚(Naše) poznání nebeských sfér je rozsáhlejší než andělů, avšak menší než poznání věcí lidských.‘ Mistr však nečinil rozdílu mezi těmi, kteří přijali Tóru, a těmi, kteří ji neobdrželi. Bránila mu v tom řecká filozofie. Stejně se vyjadřuje v jedenácté kapitole druhé knihy a třinácté kapitole třetí knihy (*More nevuchim*), kde tvrdí, že člověk má jen malou hodnotu ve srovnání s nebeskými sférami, nemluvě o andělich. Důvod, proč toto tvrdí, patrně spočívá v tom, že se domníval, že lidská mysl jim podléhá. Kdyby mu tato věc byla jasnější, uvědomil by si, že lidská mysl nebeské sféry i andělů přesahuje. Takto Mistr, budiž požehnána jeho památka, znevažuje a pohrdá podobou Nejvyššího (v člověku).“

<sup>426</sup> *Tamtěž*, fol. 14a.

že On s nimi vytváří jednotu. Ačkoliv existuje množství jsoucen, neměli bychom tvrdit, že tak tomu je i v Bohu samotném. Ve své velkolepé moudrosti je stvořil a uspořádal tak, aby byly svědectvím jeho jednosti. Takto uspořádal Makroantropa,<sup>427</sup> který jakožto jedna osoba a jedno tělo zahrnuje vše jsoucí. Čím více se věci přibližují ke skrytému Kořeni, budiž veleben, stávají se předmětem větší jednoty a takto odhalují jedinstvo Kořene, z něhož vzešly. Stejným způsobem stvořil, budiž veleben, člověka jakožto mikrokosmos, který je obdobou „Velkého světa“.<sup>428</sup> Oba jsou svědectvím, které vrhá světlo na Jediného v jeho absolutní jednotě. V Midraši r. Šim'ona bar Jochaje,<sup>429</sup> ať na něm spočívá mír, je to vyjádřeno následujícím způsobem: „Nechť se, prosím, vyvýší tvá moc, Panovníku“<sup>430</sup> R. Acha a r. Josi říkají: Synové Izraele mají přednost před všemi národy světa, neboť Svatý, budiž veleben, v nich našel zalíbení. Nazval je svým jménem a oslavil se v nich. Tento svět byl stvořen kvůli synům Izraele, aby usilovně studovali Tóru, neboť takto se spojuje jedno s druhým.<sup>431</sup> Synové Izraele zde dole jsou jeho existencí i existencí ostatních národů. Kdy se tam tomu děje? Když (synové Izraele) plní vůli svého Pána.“

Výše uvedená pasáž zdůrazňuje metafyzický rozměr existence člověka. Ten je s ohledem na citaci z knihy *Zohar* limitován na židovský národ, který zaručuje „existenci“ Boha v tomto světě, stejně jako existenci jiných národů. Na jeho ramenou leží teurgická funkce, která je v kabalistických textech poměrně často zdůvodněna veršem Nu 14,17: „nechť se vyvýší tvá moc, Panovníku“. Halachický systém je prostředkem interakce s božským světem: zachovávání příkazů zvětšuje moc Makroantropa, jejich zanedbávání ji naopak zmenšují.<sup>432</sup> O *hieros gamos* zosobněné konfigurace *Ze'ir Anpin* a *Malchut* jsme hovořili už v minulé podkapitole. Tento posvátný svazek může být dle uvedeného textu udržován také jedním z nejzásadnějších náboženských rituálů, kterým je *talmud tora* – studium tóry.<sup>433</sup>

Je zřejmé, že židovská mystika otevřela svou symbolikou široký prostor pro představy spojené s antropocentristickým a tělesností lidské existence. Jedním z biblických veršů, které se

---

<sup>427</sup> „*ha-adam ha-gadol*“. K počátku této koncepce v gnózi a jejímu užití napříč spektrem teosofické kabaly viz IDEL, Moše. *Kabala – nové pohledy*, s. 146-157.

<sup>428</sup> „*ha-olam ha-gadol*“

<sup>429</sup> Knize *Zohar*.

<sup>430</sup> Nu 14,17.

<sup>431</sup> Spojení *Ze'ir Anpin* s *Malchut*.

<sup>432</sup> IDEL, Moše. *Kabala – nové pohledy*, s. 146-157

<sup>433</sup> Moše Idel poznamenává, že naplňování příkazu studia náboženských textů vždy do jisté míry soupeřilo s příkazem plození a hovoří proto o „biblioterismu“ rabínské kultury. Viz Idel, Moshe. *Kabbalah and Eros*, s. 24.

v kabale staly leitmotivem je „*mi-bsari echeze eloah*“. Přeloženo doslovně: „zprostřed svého těla spatřím Boha“.<sup>434</sup> Tento verš slouží v kabale k postulování analogie mezi pozemským a Nebeským člověkem.<sup>435</sup> Z antropomorfní perspektivy: sefirotické tělo *Ze'ir anpin* je uspořádáno podle pozemského lidského těla.<sup>436</sup> Z teomorfní perspektivy je to pozemské tělo člověka, které nese pečeť svého horního protějšku. Elliot R. Wolfson tvrdí, že kabalistická noetika je založena na sepětí antropomorfismu a teomorfismu, které prezentuje Boha a člověka jako vzájemně se odrážející zrcadla.<sup>437</sup>

Svou tendencí si představovat konfiguraci duchovních světél nejen antropomorfně, ale ji také přisoudit tělesnost, se kabalistická teosofie také zásadně rozchází z náboženskou filozofií maimonidovského typu. Teosofická představivost dává lidské tělo něčemu, co tělo nemá. Maimonides ve své snaze demytologizovat judaismus je až obsedantní ve svém důrazu, že tělesnost a božství jsou naprosto protichůdné pojmy. Z ideje Boha musejí být jakékoliv konotace spojené s tělesností nutně vyloučeny.<sup>438</sup> Maimonidovský „ikonoklastismus“ tělesnosti se však z pohledu naší běžné zkušenosti může jevit jako kontraintuitivní. Elliot R. Wolfson se pokusil o porozumění kabalistickému antropocentrismu prizmatem fenomenologie. Pro kabalisty pozdního středověku lidské tělo představovalo místo napětí, v němž se snoubí smyslová a erotická slast a také pozemský vzor božího obrazu, který reprezentuje to, co je nereprezentovatelné, a je zrea-

---

<sup>434</sup> Jb 19,26. Narážku na kabalistickou tradici činí patrně i Maharal ve výkladu tohoto verše. Proroci ve svých „teofaniích“ zřeli Boha oděného do „oděvu“ – „*malvuš ašer middame bo ha-loveš*“ – „oděv, který odívající používá ke svému připodobnění“. Viz BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 3:14, fol. 143b. Mnohem zřetelněji užívá Maharal tento výraz s kabalistickým „nádechem“ v *Be'er ha-gola*, čtvrtá část, fol. 85b: „K tomu říká midraš, že ve chvíli, kdy Svatý, budiž veleben, tvořil svět, oděl se do deseti pláštů. To znamená, že části veškerenstva odpovídají deseti (božím) výrokům. Plášť Svatého, budiž veleben, existuje jen z perspektivy stvořených jsoucen, kteří jsou přimknuti („*dvekim bo*“) ke Svatému, budiž veleben jako následek ke své příčině.“ Scholem popisuje metaforu božího „oděvu“ či „pláště“ často používanou v geronské kabale i později následovně: „The sefiroth are "*der Gottheit lebendiges Kleid*," the living garment of the deity, to quote a phrase from Goethe's *Faust*; but these "garments" – the image is very popular in this circle – are not of the kind that could be removed from the deity; they are the forms of its manifestation.“ SCHOLEM, Gerschom. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1987, s. 448. Viz také *Sefer ha-zohar* III:291b popisující sefiry jako „překrásné oděvy“ – „*lvušin di-kar*“ nebo „ozdobné oděvy“ – „*lvušin kešot*“.

<sup>435</sup> Viz např. CORDOVERO, Moše. *Pardes rimonim im peruš asis rimonim u-felach rimonim*, Jerušalajim: Jerid ha-sfarim, 2000, s. 339: „Vytlačený olivový olej: Již Rašbi objasnil v *Tikunim*, že skutečnost mající do činění se (sefirou) *Jesod*, který se spojuje s *Malchut* v tajemství intimního styku muže a ženy skrze svatý úd, jenž se do ní noří, se nazývá vytlačený olivový olej ... záležitost vytlačeného oleje spočívá v tajemství pohybu semene, které se hnulo ze svého místa a ejakulovalo. Takto se to má s vytlačeným olejem. Vždyť semeno a olej představují jednu věc. Toto vyjadřuje (verš): „Zprostřed svého těla uzřím Boha“.“

<sup>436</sup> *Sefer ha-zohar* III:139b: „Učí se: když Král je slavnostně ustrojen, jsou všechny tyto královské koruny zvány člověkem, jež je všezahrnujícím obrazem.“

<sup>437</sup> WOLSON, Elliot R. *Language, Eros, Being*, s. xiii.

<sup>438</sup> FAUR, José. *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*. New York: Syracuse University Press, 1999, s. 78-82. SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Trought the Renaissance*. Volume 3. Leiden a Boston, 2008, s. 224-227. RUDAUSKY, Tamar. Maimonides. Chichester: John Wiley & Sons, 2010, s. 37-39.

dlem, toho, co je neviditelné. Na druhé straně, se tělesnosti pod vlivem platónské tradice dostává v rabínské literatuře negativního předznamenání jakožto zdroji těžko zvládatelné pudovosti, jež brání člověku v jeho spirituálním vývoji.<sup>439</sup> Tuto ambivalenci lze postřehnout i v Maharalově antropologii a hamartologii.<sup>440</sup> Přesto Wolfson rozeznává jistou afinitu mezi Merleu-Pontyho fenomenologickým pojetím ztělesněné mysli a tendencí židovských mystiků pojímat lidskou tělesnost jako *prima materia*, z níž vycházejí rituální gesta, symboly zbožnosti nebo celá teologická učení. V Merleu-Pontyho fenomenologii a kabale můžeme také zahlédnout onu dialektiku a vzájemné prolínání makroskopické a mikroskopické perspektivy. Tělesnost je dimenze, která je společná subjektu i objektu. Tělesnost věcí hovoří směrem k naší a o naší tělesnosti, ta zase hovoří o tělesnosti druhého. Merleu-Ponty vychází z předpokladu, že percepční přítomnost osvětí nespočívá na pozitivním nebo negativním soudu o pravdivosti toho, co je předmětem percepce, ale na naší zkušenosti, která předchází jakémukoliv mínění – samotnému obývání světa naším tělem. Lidské vědomí je takto určeno „inkarnovanou subjektivitou“ a lze ho pojmout opticky jako dvojí otevřenost: lidského těla vůči světu a světa vůči lidskému tělu. Můžeme proto hovořit o symbiotické interpenetraci a vzájemné závislosti nebo také zrcadlení, které ruší Descartesův rozdíl mezi *cogito* a *cogitatum*. Wolfson je přesvědčen, že jistou paralelu tohoto pojetí můžeme nalézt i v kabalistické symbolice.<sup>441</sup>

Kabala však patrně nebyla jediným pramenem antropocentrismu Maharalova díla. Pomineme-li náběhy k antropocentrismu v agadickém materiálu rabínské literatury Mišny a Talmudu, naskýtá se ještě jeden možný zdroj: vlastní originalita, která vykazuje jistou afinitu k antropologii nominalismu pozdního středověku a renesance. Jak píše Heiko A. Oberman, nominalistická teologie otevřela dveře teonomní antropologii, která viděla v Bohu nikoliv heteronomního oponenta člověka, nýbrž dárce svobody. Pro nominalistické myslitele, například předreformačního teologa Gabriela Biela, lidská svoboda vycházela ze samotného postavení člověka ve světě, tak jak bylo ustaveno Stvořitelem a těší se stabilitou danou božím řádem. Takový svět se jevil jako prostor, ve kterém člověk mohl jako boží obraz do značné míry myslet

---

<sup>439</sup> WOLSON, Elliot R. *Language, Eros, Being*, s. 193.

<sup>440</sup> Viz BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-jecer*, sv. 1, kap. 2, fol. 125a: „Řekl r. Jochanan: v člověku existuje malý úd, který je stále hladový, i když ho sytí, avšak je nasycen, i když ho moří hladý. Toto znamená, že v člověku je (zlý) pud. Jestliže se ním člověk nechá vést, znamená to, že je hladový a zakouší privaci žádostivosti. Jestliže chce nasytit svůj pud a být povůli svému pudu, prohlubuje tím jen svou privaci. Není tomu však tehdy, když moří pud hladý. Tehdy člověk nabývá dokonalosti, neboť (zlý) pud je sám o sobě privaci. Čím více je uspokojován, tím více je i privace markantnější.“ Viz SLÁDEK, Pavel. *Maharal's Anthropology*, s. 28-32. BIERNOT, David. *Sexual Restrain and Male Identity*, s. 113-115. Viz také diskuzi ke konci této kapitoly o místě tělesnosti v Maharalově antropologii.

<sup>441</sup> WOLSON, Elliot R. *Language, Eros, Being*, s. 191-196.

a jednat samostatně a svobodně a Bůh v něm kooperoval s každým hnutím lidské vůle.<sup>442</sup> John Jeffries Martin nicméně vyvrací ve studii věnující se sebepochopení renesančního člověka obraz, který vykreslil Jacob Burkhardt, tj. jako „duchovního individua“ vědomého si plně své individuality a autonomie, jako mýtus „buržoazního humanismu“ devatenáctého století. Zároveň se však vyhýbá současné interpretaci, která do renesančního jedince promítá fragmentarizaci postmoderní identity.<sup>443</sup> Postuluje místo toho tři typy identity jakožto permutace renesančního subjektu, které závisely na míře, v níž vnitřní přesvědčení korespondovalo s veřejnou sebereprezentací subjektu v nábožensky různorodé a polarizované společnosti šestnáctého století: přízrakovitý, prozíravý a teatrální.<sup>444</sup> Silný voluntaristický moment je přítomen v Maharalově velmi svébytné interpretaci „Pádu člověka“. Jako stvoření byl člověk *causatum* aktivity svého Stvořitele, ke kterému byl bezmezně připoután a jehož dobro poznával. Hříchem se však člověk emancipoval od Příčiny své jsočnosti a tím otevřel prostor pro volní aspekt své přirozenosti. Jazykem moderní teologie bychom mohli říct, že „Pád člověka“ byl v Maharalově podání přechodem od esence k existenci odpoutané od Boha.<sup>445</sup>

*V Tiferet Jisra'el* se vyskytuje text, popularizovaný již André Neherem,<sup>446</sup> jenž pojednává postavení člověka v řádu stvoření. Člověk je zde popisován jako „*ikar ha-olam haze*“ – „podstata tohoto světa“ nebo „*ikar ha-meci'ut ba-olam*“ – „podstata skutečnosti světa“.<sup>447</sup> Děje se tak v kontextu výkladu velmi známého midraše ze sbírky *Be-rešit raba*, jehož formální struktura je podobná midraši, jenž je základem výše uvedené pasáže z *Netivot olam*. Když se Bůh rozhodne stvořit člověka, andělé se dotazují na jeho přirozenost. Bůh jim odpoví, že je člověk bude převyšovat moudrostí. Zatímco andělé nejsou schopni pojmenovat žádnou z jim předvedených věcí, člověk dává jméno veškerenstvu, aby nakonec pojmenoval sebe a Boha. Toto je

---

<sup>442</sup> OBERMAN, Heiko. Some Notes on the Theology of Nominalism With Attention to Its Relation to the Renaissance. *The Harvard Theological Review*. 1960, 53(1), s. 63-64.

<sup>443</sup> MARTIN, John J. *Myths of Renaissance Individualism*. London: Palgrave MacMillan, 2004, s. 9-20. Srov. BURKE, Peter. Representation of the Self From Petrarch to Descartes. In: PORTER, Roy, ed. *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*. London a New York: Routledge, 1997, s. 17-28.

<sup>444</sup> *Tamtéž*, s. 30-38.

<sup>445</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 3:15, fol. 148a: „Člověk by měl jistě znát dobro i zlo, poněvadž byl stvořen, aby byl božím obrazem. Avšak jestliže je člověk připoután ke své Příčině, která je samým Dobrem, zná jen dobro a nikoliv zlo. Když se však neobrátil ke své Příčině, jak tomu bylo poté, co hřešil, pak zná dobro i zlo. A jestliže se zeptáš, jakou výhodu má poznání zla, pak tato výhoda se projeví v moudrosti, poněvadž úplná moudrost člověka zahrnuje poznání dobra i zla, zcela tak, jak říká Písmo: ‚Otevřou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré a zlé (Gn 3,5)‘. Předtím než zhřešil, se člověk obracel pouze k Dobrému, což je jeho Příčina, budíž velebné – vždyť pozemské entity potřebují Příčinu, jsou připoutáni k Příčině a nejsou odděleny od Příčiny. Proto také člověk nenabyl poznání zla.“

<sup>446</sup> NEHER, André. *Studna Exilu*, s. 109-110.

<sup>447</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tiferet Jisra'el*, kap. 33, fol. 96b-97b.

přirozenost člověka. Slovy André Nehera: člověk svým jazykem vytváří optiku nejen skutečnosti světa pozemského, ale také nadpozemského.<sup>448</sup> Zdá se, jakoby v tomto případě Maharalův výklad vyzdvihl jako rozhodující stránku bytnosti člověka jeho pojmovost, která zprostředkovává osvětí člověka jeho inteligibilitu. Ačkoliv existují i netěleské inteligence se svým nepředstavitelným rozumovým potenciálem: v této souvislosti můžeme myslet především na Činný intelekt, v němž subsistují formy sublunárního světa,<sup>449</sup> není podle Maharala inteligibilní charakter v posledku vtištěn do skutečnosti nebeskými inteligencemi, nýbrž lidskou myslí.<sup>450</sup> Čtenáři se může vybatit vágní souvislost s nominalismem Williama Ockhama a jeho následovníků v pozdním středověku a renesančním období. Jak známo, Činný intelekt se v nominalismu stává poněkud redundantní koncepcí zprostředkovatele univerzálií, ať již v roli faktoru, který se společně s druhotnými příčinami podílí na vzniku jednotlivých materiálních jsoucen, nebo nepostradatelného činitele v noetickém procesu abstrakce.<sup>451</sup> Vlastní způsob argumentace Maharalova textu však brání tomu, aby z něj mohly být vyvozeny konkrétní závěry ve vztahu k epistemologii a ontologii zakládající Maharalovo dílo v celku.

## 2.4 Renesanční sémiotika podobnosti

Jak jsme si řekli v první kapitole, podle Michela Foucaulta měl smysl pro vzájemnou konvergenci člověka a různých úrovní hierarchie jsoucího zvláštní místo v renesanční *epistémé*, která byla oddána sémiotice podobnosti. Její ztělesnění na půdě filozofie přírody a lékařství může představovat dílo *Analogia microcosmi ad macrocosmi* Nicolase Nancelia z roku 1611 a celá řada podobných titulů.<sup>452</sup> Foucault píše, že vědění šestnáctého století se odsoudilo k tomu, aby poznávalo stále tutéž věc. Do tohoto schématu zapadá i idea mikrokosmu, která, jak poznamenává Foucault, zažila své znovuoživení během středověku a počátku renesance pod vlivem

---

<sup>448</sup> *Be-rešit raba* 17,4.

<sup>449</sup> DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, Theories of Human Intellect*. New York a Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 74-78; 232-254.

<sup>450</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisra'el*, kap. 33, fol. 97a: „Poněvadž člověk je základem tohoto světa, je zcela namístě, aby jsoucná byla nazvána tak, jak jsou ve vztahu k člověku. To má na mysli i midraš, když říká, že moudrost člověka je větší než intelekt andělů. Ačkoliv i andělé chápou a pojmají a jejich intelekt je neustále *in actu*, pojem, jenž koresponduje s povahou věci, vychází spíše z člověka, jenž je oprávněn, aby věci pojmenovával.“

<sup>451</sup> K omezené roli nebo naprosté redundanci koncepce Činného intelektu v nominalismu viz LEFF, Gordon. *William Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester: Manchester University Press, 1975, s. 38-45. SEPKOSKI, David. *Nominalism and Constructivism in Seventeenth Century Mathematical Philosophy*. London a New York, 2007, s. 28-32.

<sup>452</sup> Např. *Harmonia superior naturae mundi et inferior* Antoineta Mizaulda z roku 1577 nebo *Microcosmus hoc est descriptio hominis et mundus* Francesca Tidicea z roku 1611. Viz také LELKOVÁ, Iva. *Athanasius Kirchner (1602-1686) a jeho vliv na přírodní filozofii v českých zemích*. Praha, 2011. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Přírodovědecká fakulta, s. 168-200.



novoplatónské tradice. Právě koncem patnáctého a během šestnáctého století se stala rozhodující motivem na poli epistemologie. Jakožto myšlenková kategorie tato idea postulovala souhrn duplikovaných podobností nejen pozemské, ale také nebeské – a řekněme i božské přírody.<sup>453</sup> Přichází, aby poskytla ujištění o tom, že vše má své zrcadlo a makroskopické ukotvení na větší nebo ontologicky vyšší rovině. Platí to i opačně: nebeský nebo andělský řád se zrcadlí v pozemských jsoucnech. Foucault však ukotvuje koncepci mikrokosmu hlouběji než na rovině idejí:<sup>454</sup>

Myšlenka mikrokosmu byla bezpochyby, jak už bylo řečeno, v 16. století „důležitá“ a mezi všemi formulacemi, které bychom mohli vypátrat, byla patrně jednou z nejfrekventovanějších. Ale zde se nám nejedná o studii mínění, kterou by mohla vést jediné statistická analýza písemného materiálu. Pokud se naopak ptáme po vědění 16. století z archeologického hlediska – tzn. potom, co ho umožnilo – vztah mezi mikrokosmem a makrokosmem vypadá jako pouhý povrchový jev. V 16. století se nikdo nerozhodl najít všechny analogie světa proto, že by věřil na takový vztah. Ale v samém srdci vědění byla jedna nutnost – bylo třeba nekonečnou bohatost uvedenou mezi znaky a jejich smysl na jedné straně a monotonii vnucující stejné členění podobnosti na straně druhé přizpůsobit označujícím a tomu, co označuje. V *epistémé*, kde se znaky a podobnosti obtáčí v bezmeznou spirálu, bylo třeba ve vztahu mikrokosmu a makrokosmu myslet garanci tohoto vědění a její mez.

Zdá se, že nic nevyjadřuje Foucaultovu „bezmeznou spirálu“ podobnosti lépe než vzájemné zrcadlení sefir v kabale. Nejen že každá sefira „odráží-označuje“ ostatní sefiry, nýbrž se sama v sobě nese jejich sémiotickou pečeť, neboť se skládá z deseti sefir. Toto „zrcadlení-označování“ zdůrazňuje jedinnost v jejich mnohosti. Tuto představu nalezneme již počátcích kabaly, avšak svého vrcholu dosáhla v patnáctém a šestnáctém století. Každá sefira se skládá z deseti sefir, přičemž tato komplexnost pokračuje do nekonečna.<sup>455</sup>

---

<sup>453</sup> FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*, s. 28-30.

<sup>454</sup> *Tamtéž*, s. 31.

<sup>455</sup> SACK, Bracha. *Bi-ša' arej ha-kabala šel r. Moše Cordovero*. Jerušalajim: Hoca' at ha-sfarim šel Universitat Ben-Gurjon ba-Negev, 1995, s. 206-208.

Ještě před Foucaultem se renesanční sémiotikou podobnosti zabýval historik Joseph Anthony Mazzeo, který pojímá univerzální analogii jako *forma mentis* většiny myslitelů a literátů této doby. O postavení analogie v renesanci píše Mazzeo následující:<sup>456</sup>

Učení o analogii mikrokosmu a makrokosmu, univerzální analogie, kosmické afinity a různé verze *coincidentia oppositorum* byly opět plné nového života a staly se základem nové teorie poznání.

Mazzeo se pozastavuje nad sémiotickými implikacemi, které tato univerzální analogie přinesla. V návaznosti na Étiena Gilsona tvrdí, že základy renesanční sémiotiky podobnosti se nacházejí již u scholastiků – Tomáše Akvinského, ale ještě mnohem významněji u Bonaventury. Univerzální analogie odhaluje stvoření nejen jako věci („*res*“), ale také jako znaky („*vestigia*“) odkazující ke Stvořiteli. Vykazuje-li nějaké jsoucno analogickou vlastnost nebo symbolickou kapacitu, nejedná se o nahodilost, nýbrž o *proprium* jsoucna, které vychází z jeho esence. Analogie je takto prezentována jako samotný zákon stvoření. Jestliže ve středověku „analogické techniky“ vedly k porozumění vztahu stvoření a Boha v jeho transcendenci, v renesanci se dostává do hledáčku imanence Boha.<sup>457</sup> Jeho samotná přirozenost, která se manifestuje v rozličných podobách kosmických podobností, je zároveň substancí, která sjednocuje svět a protikladnost zkušnosti. Máme zde do činění s noetikou, která vidí vše nejen prizmatem podobnosti, ale v podstatě také totožnosti. Toto je rys mytického myšlení, jak zdůraznil Ernst Cassirer. Na místo abstraktního tvrzení, renesanční text hledá konkrétní vyjádření ideje a chce projevit pocit téměř animistické identity člověka s živoucím světem přírody.<sup>458</sup>

Podle Foucaulta vedla stejná sémiotická nutnost k širšímu přijetí magie v renesančním období. Poznání druhé poloviny patnáctého a šestnáctého století se nám tak může jevit jako těžká směs diskurzu rozličného charakteru otevřeného vůči nadpřirozenému rozměru, prvkům majícím původ v magii nebo předmodernímu antropocentrismu. Je to možná tato „archeologická“ vrstva renesanční sémiotiky podobnosti, která umožňuje současnému bádání nahlédnout

---

<sup>456</sup> MAZZEO, Joseph A. Universal Analogy and the Culture of the Renaissance. *Journal of the History of Ideas*. 1954, 15(2), s. 302.

<sup>457</sup> *Taméž*, s. 303.

<sup>458</sup> CASSIRER, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Mineola (NY): Dover Publications, 2000, s. 99-102.

v jedné perspektivě osobnosti renesanční doby, ačkoliv tyto pocházely z naprosto různých kontextů a byly si i časově vzdálené. Jako příklad nám může posloužit Marcilio Ficino.<sup>459</sup> Ten hovořil o *dignitas hominis* a pojednal ji mimo jiné především ve třinácté knize své *Theologia platonica*. Ficino vyzvedává tvořivost člověka, která ho vyčleňuje zprostřed tvorstva, přičemž jeho zvláštní status je dán vlastnictvím božské mysli, která se projevuje především v jeho mentálních schopnostech.<sup>460</sup> Člověk je nebeským živočichem nacházejícím zalíbení v pozemských i nebeských živlech. Svou „nadnebeskou myslí“<sup>461</sup> však transcenduje i oblast nebeských sfér. Prostřednictvím člověka se částečně projevuje ve světě boží prozřetelnost. Proto člověk „je bohem živlů, poněvadž živí a kultivuje každý z nich.“<sup>462</sup> V posledku je člověk pro Ficina „Bohem na zemi“.<sup>463</sup> Proto mezi schopnosti Ficinova člověka patří i teurgie, jejímž prostřednictvím těmto živlům vládne. Tato kapitola jakoby představovala exegetickou explikaci Gn 1,26-27 o božím obraze v člověku a jeho moci nad tvorstvem.<sup>464</sup> Na druhé straně můžeme ve Ficinově člověku rozpoznat polobožského héraa řecké mytologie. Neměli bychom ale zapomenout na Ficinovu novoplatónskou metafyziku jako takovou, ve které univerzální duše zaujímá postavení „uzlu a pouta světa“<sup>465</sup> jakožto prostřední z pěti ontologických hypostazí. V člověku jako mikrokosmu jsou přítomny všechny dimenze univerzální duše: *mens*, jakožto vyšší mysl imitující netělesné inteligence, má intuitivní povahu. Ve své pasivitě hledí „vzhůru“ či „do sebe“, aby recipovala boží inteligibilní světlo. Ve své aktivní roli působí jako *daimon*, který pomáhá lidskému rozumu se rozpomenout na věčné ideje. *Ratio* je rozum, jenž rozvažuje diskurzivním způsobem. Hledá si těžce orientaci ve změní počitků prostředkovanými vnitřními a vnějšími smysly duše, jež jsou zvány „*idolum*“. Pro jeho diskurzivitu vidí Ficino v rozumu mytickou postavu Prométhea, jakožto symbolu proměnlivosti. Lidské myšlení nedokáže pojmut všechna jsoucna najednou, nýbrž postupně a částečně, přičemž své závěry často koriguje.<sup>466</sup> Po *idolum*

<sup>459</sup> Neměli bychom samozřejmě zapomenout na Giovanniho Pico della Mirandolu a jeho *Oratio de dignitati homini* z roku 1486, ve které také dává prostor značný prostor antropocentrismu. Viz MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *O důstojnosti člověka – De dignitate homini*, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 55-66.

<sup>460</sup> FICINO, Marcilio. *Platonic Theology*. Volume 4, Books XII-XIV. Cambridge (Mass.) a London: Harvard University Press, 2004, s. 178-182.

<sup>461</sup> *Tamtéž*, s. 172: „*supercelesti mente transcendit caelum*“.

<sup>462</sup> *Tamtéž*, s. 174.

<sup>463</sup> TÝŽ. *Platonic Theology*. Volume 5, Books XV-XVI. Cambridge (Mass.) a London: Harvard University Press, 2005. s. 283: „Finally, whatsoever the earth is, man is its master. He is surely a god on earth. Nor must one suppose man’s rational soul to be any less divine because it is enclosed in a fragile body. Rather for that reason it is utterly divine, since, even in the filth of this earth (if earth indeed is vile), and contrary alike to the nature of its location and the burden of its body, it nonetheless accomplishes divine tasks, such that in ruling over things inferior it never departs from higher things.“

<sup>464</sup> TÝŽ. *Platonic Theology*. Volume 4, s. 172. Srov. s BEN BECAL’EL, Jehuda Leva. *Tif’eret Jisra’el*, kap. 4, fol. 16b.

<sup>465</sup> TÝŽ. *Platonic Theology*. Volume 1, Books I-IV. Cambridge (MA) a London: Harvard University Press, 2001, s. 242.

<sup>466</sup> *Tamtéž*, s. 57-58.

následuje „duch“ jako „éterické tělo“ spojující duši s fyzickým tělem, v němž působí nejnižší mohutnosti duše.<sup>467</sup> *Dignitas hominis* je u Ficina úzce spojena s biblickým pojetím člověka jako božího obrazu. Lidská *mens* emanuje z boží mysli a současně se do ní navrácí. Vyjádřeno platónskou světelnou metaforikou, *mens* je paprskem božského ducha, který sestupuje do duše a odráží se zpět. Bůh takto nachází v lidské duši své zrcadlo.<sup>468</sup> Skrze mysl, která převyšuje fyzický svět, člověk shledává vlastní podobnost duchovnímu světu, nýbrž také záruku nesmrtnosti.<sup>469</sup>

Mým cílem není porovnávat antropologii Ficinovu s Maharalovou. Je zřejmé, že kromě koncepce člověka jako mikrokosmu, obě pracují s představou prvku, skrze který se božské odráží v člověku a naopak. V případě Ficina je to boží obraz jako *mens* v člověku, u Maharala boží obraz jako *nicoc eljon* – božská jiskra, která dlí v člověku. Nezanedbatelným u obou je také intelektivní prvek, který člověka spojuje s jeho pravou domovinou. Tím rozhodujícím, na co jsem chtěl poukázat, je onen vnitřní mechanismus renesančního diskurzu, který spojuje různá díla a autory napříč jednou epochou, aniž bychom mezi nimi museli konstruovat spojení v podobě konkrétního ovlivnění. V případě Ficina a Maharala by se jednalo o velmi absurdní konstrukci. Renesanční *epistémé* poskytovala bázi příznivou pro novoplatónsky, hermeticky nebo kabalisticky orientované diskurzy.

Zcela na závěr je nutné krátce podotknout, že Maharalova antropologie se nezabývá jen esenciální rovinou, tj. tím, jak by věci ve své původnosti měly být, nýbrž také rovinou existenciální, to znamená, jak věci jsou nyní. Je zde aspekt hříchu, který člověku brání být božím obrazem v plnosti. Velmi obecně můžeme říct, že rabínský judaismus zápasil s křesťanským, resp. augustiniánským, pojetím prvotního hříchu jako „nákazy“ svého druhu či „zděděné viny“, jež se přenáší plozením z generace na generaci, a ochromuje svobodnou vůli člověka.<sup>470</sup> Přesto

---

<sup>467</sup> HOWLETT, Sophia. *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave MacMillan, 2016. s. 101-119.

<sup>468</sup> LAUSTER, Jörg. Marsilio Ficino as a Christian Thinker. In: ALLEN, Michael J.B. a REES, Valery, ed. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden a Boston: Brill, 2002. s. 50: „Obviously these arguments are very important for Ficino's theological anthropology. He uses the metaphor of the soul as a mirror of God to describe the quality of the soul as a trace (*vestigium*) of God and then as an image and likeness of God. The terms *imago* and *similitudo* refer to the inner coherence between the divine and human *mens*. The double aspect of Ficino's concept of the divinity of the soul in his interpretation of man as an image of God is the main issue. On the one hand the expressions 'image' and 'likeness' signify a special element of the essence of man; on the other hand there is also an anticipatory meaning when – in the context of his theory of the human affinity to God – Ficino understands the fulfilment of this affinity as being our deification and gradual assimilation to the image of God. Finally we can see that the concept of man as image of God, which plays such a prominent role in Renaissance thought, is another central element in Ficino's anthropology.

<sup>469</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. The Theory of Immortality in Marsilio Ficino. *Journal of the History of Ideas*. 1940, 1(3), s. 299-319.

<sup>470</sup> RICOUER, Paul. *Život, pravda, symbol*, s. 137-142. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OYKOYMENH, 2006, s. 176-185.

celá řada rabínských textů neodolala pokušení promýšlet důsledky mytického vyprávění o Pádu člověka pro lidskou přirozenost i běh věci tohoto světa. Jedním ze zásadních důsledků bylo „odduchovní“ člověka. Již midraš ke Gn 3,24 naráží, že před Pádem byl člověk oděn do „suknice ze světla“, zatímco po Pádu obdržel suknicí koženou.<sup>471</sup> Bytí člověka ontologicky upadlo z duchovní roviny do zajetí hmotné existence. *Sefer ha-zohar* rozvíjí tento motiv následovně:<sup>472</sup>

Poté, co První člověk zhřešil, Svatý, budiž veleben, oděl první pár do oděvů, které jsou příjemné kůži avšak nikoliv duši – zcela tak, jak je psáno: „kožené suknice“. Nejprve totiž měli suknice ze světla, do kterých se odívají „horní“ bytosti. Andělé přicházeli k Prvnímu člověku, neboť jeho světlo jim působilo rozkoš – jak je psáno: „jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu, korunuješ ho slávou a důstojností.“<sup>473</sup> Avšak nyní, když zhřešili, dal jim kožené suknice, z nichž má potěšení pouze kůže, tj. tělo a nikoliv duše.

Jak jsme již mohli vidět výše v některých textech, „platónsko-gnostický“ motiv zajetí božské duše člověka v hmotném světě je pevnou součástí i Maharalovy antropologie. Obzvláště židovský člověk si musí vštěpit poznání, že jeho duše – „*nešama*“ – není „občanem tohoto světa“, nýbrž toho „horního“. V jednom textu Maharal přirovnává člověka ke slunci. Oba dva vládnu tomuto světu. Avšak zatímco slunce je hmotné povahy a reprezentuje řád pozemského světa, člověk je svou podstatou v tomto světě v jistém osamocení. Je v něm totiž jedinou duchovní bytostí – jazykem Maharalova textu: „oddělenou formou“:

Ten druhý vládce je oddělený,<sup>474</sup> neboť člověk není úplně tělesný. Je tomu proto, že (člověk) má božskou duši, což je svatá duše, ale také proto, že byl stvořen, aby byl božím obrazem. Každopádně, existuje oddělený aspekt lidství. Tato dva jsou (slunce a člověk) se od sebe liší. To první vládne a je tělesné, v tom druhém je netělesný aspekt, neboť (člověk) je oddělený. To, že člověk je božím obrazem, v posledku znamená, že je v něm božský a oddělený rozměr. Hle, slunce a člověk jsou dvě (hierarchicky) nejvýše postavená jsoucna v tomto světě, ve kterém existuje pospolu *hylé* a oddělená forma. Nejvyšší podoba látky se nachází ve slunci, jehož *hylé* je nejjemnější povahy,

<sup>471</sup> *Be-rešit raba* 20,12. Výklad je založen na podobnosti slov „אור“ – „světlo“ a „עור“ – „kůže“.

<sup>472</sup> *Sefer ha-zohar* I:36b. Vilna: Romm, 1882. s. 72.

<sup>473</sup> Ž 8,6.

<sup>474</sup> Zde ve smyslu netělesný.

zatímco postavení oddělené formy patří člověku. Proto oba dva jsou považováni za vládce, neboť zauímají nejvyšší postavení nad všemi jsoucný. Člověk je však formou všech jsoucen, včetně slunce. Je známo, že hřích pochází z *hylé* a nikoliv z formy. Proto počet zákazů (Tóry), které brání hříchu, odpovídají slunečnímu roku, neboť Slunce se nikdy nevychýlí z řádu, ačkoliv i ono je tělesné.

Maharalovský člověk je ve svém osvětí cizincem, pokud toto není interpretováno *sub speciae eternitatis*. Oproti Ficinovu člověku nenachází uspokojení v ujařmování živlů sublunární oblasti. Nespojuje se se svou tělesností skrze *techné* praktických činností. Ty se ukazují pouze jak nezbytnost pro zajištění živobytí.<sup>475</sup> Lidské tělo a jeho aktivity mají hodnotu jen natolik, nakolik se skrze ně duše dokáže pozvednout ze zajetí hmotného světa. Jedinou hodnotnou činností, která přivádí lidské bytí k jeho pravému uskutečnění je náboženská praxe. Lidské tělo naplňující příkazy Tóry je znakem duchovního světa. Jedna pasáž z *Tif'eret Jisra'el* se odmítá dívat na části lidského těla z perspektivy jeho fyzické přirozenosti. Toto je perspektiva „pohanských lékařů“, jejichž poznání se pohybuje pouze v mezích přirozeného řádu a nedokáže v lidské tělesnosti zahlédnout znak božského.<sup>476</sup> Tato pasáž má kabalistické nuance,<sup>477</sup> o kterých v této kapitole již byla řeč: lidské tělo a jeho údy „odrážejí-označují“ duchovní tělo Makroantropa:<sup>478</sup>

Lidské údy představují dokonalost formy člověka. Neuvažuj o člověku tak, jak to činí někteří lidé. Mám na mysli pohanské lékaře, kteří rozvažují nad jeho údy v rámci přírody jako u zbytku živočichů. Tak tomu vůbec není. Jsou to pohanští lékaři, kteří nevědí nic o tom, že zjev člověka a jeho údy jsou

<sup>475</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisra'el*, kap. 1, fol. 7b: „Praktické činnosti a řemesla, které člověk vykonává pro potřebu živobytí, nevyjadřují vlastní ontologické postavení člověka, nýbrž se v nich ukazuje jeho podřadnost a privace. Vždyť když byl člověk stvořen, nebyla s ním stvořena krejčovská práce ani stavebnictví. Existoval v Zahradě Eden bez těchto věcí.“

<sup>476</sup> *Tamtéž*, kap. 4, fol. 16a.

<sup>477</sup> Nutno poznamenat, že se o něco dále v téže kapitole, fol. 17b, se objevuje parafráze citace z *Knihy zohar*, kterou Maharal částečně komentuje: „V Midraši (*Sefer ha-zohar* I:170b) řekli (učenci), že 248 pozitivních příkázání dal Svatý, budiž veleben, lidu Izraele, aby (počtem) odpovídaly částem lidského těla, 365 zákazů odpovídá 365 šlachám člověka. I co se týče tohoto midraše, jeho výklad je následující: Tento midraš vkládá vše do člověka, poněvadž se v něm vyskytuje oddělený (netělesný) božský aspekt. Věc, která není oddělená, je tělo. Proto (*Sefer ha-zohar*) říká, že 248 pozitivních příkázání dal Svatý, budiž veleben, protože přivádějí člověka k dokonalosti. Toto odpovídá (počtu) částí těla člověka, poněvadž tyto části vytvářejí podobu („*curato*“) člověka. Je to podoba obrazu transcendentního („*nivdal*“) Boha, jak už bylo objasněno výše. Ten také dal (člověku) odpovídající počet pozitivních příkázání, které člověka přivádějí k dokonalosti. Dal mu také 365 zákazů, které odpovídají jeho šlachám. Šlachy nevytvářejí lidskou podobu, avšak udělují tělu člověka existenci, takže existuje nepohnutě. Těchto 365 zákazů slouží k tomu, aby se člověk po tělesné stránce neodchýlil od daného řádu. Nepřinášejí však žádnou dokonalost.“

<sup>478</sup> *Tamtéž*, fol. 15b.

všechny božské.<sup>479</sup> Proto údy člověka představují jeho dokonalost a ve svých 248 údech byl stvořen jako boží obraz ... proto také počet náboženských příkazů, který je totožný s počtem údů člověka, představuje člověka v jeho dokonalosti a (skutečném) ontologickém postavení, takže je člověk (opět) obrazem božím skrze svých 248 údů.<sup>480</sup>

Není snadné určit, koho má text přesně na mysli, když hovoří o „pohanských lékařích“, kteří hledí na lidské tělo z ryze naturalistického hlediska. Brian W. Ogilvie poněkud poopravil obraz renesanční *epistémé* tak, jak ji představil Michel Foucault a jak jsme o ni hovořili výše. Ačkoliv rámcové prvky vědění této doby poskytovala novoplatonská vize „velkého řetězce bytí“, v němž se prolíná makroskopická a mikrokosmická perspektiva, Ogilvie je přesvědčen, že mnozí renesanční přírodovědci kráčeli neochvějně ve šlépějích peripatetické tradice a současně zdůrazňovali empirické pozorování přírodních jevů v jejich specifičnosti a odlišnosti a nikoliv podobnosti, což byl epistemologický znak raně-moderní doby. Někteří, jako například Conrad Gessner, jehož *Historia animalium* se ocitla na listině *libri prohibiti*, rozlišovali mezi přírodovědou ve vlastním slova smyslu a „filologií“, jejímž cílem bylo vyjádřit historický, emblematický nebo symbolický význam přírodních jsoucen.<sup>481</sup> Mytické pojetí člověka jako mikrokosmu, v němž se odrážejí různé roviny „řetězce bytí“, by mohlo být z pohledu naturalismu takovým přidaným symbolickým významem. Rovněž Ian MacLean varuje před jistou paušalizací sémiotiky podobnosti jako jediné, kterou šestnáctém století znalo. Astrologickém lékařství, které do jisté míry záviselo na korespondenci mikro- a makrokosmu, se dostávalo kritiky od lékařů, kteří nešli ve stopách Paracelsových a jež rovněž odmítli jeho učení o signaturách v léčivých bylinách. Herbalista Rembert Dodoens poznamenává v díle *Stirpium historiae pemptades* z roku 1583, že tuto nauku musí odmítnout každý, kdo si chce uchovat ve farmakologii nějakou pověst. Současně také zpochybňuje její teoretické předpoklady.<sup>482</sup> MacLean proto vyrazí proti Foucaultovi s tvrzením, že ve *Slovech a věcech* záměrně vykreslil renesanční svět pro současného čtenáře jako „exotický“, tím že předimenzoval jeho platónský charakter. Sám MacLean je přesvědčen, že základní struktura renesanční *epistémé* zůstala aristotelská a na ní navázal Francis Bacon, přinejmenším, co se indukčního uvažování týče.<sup>483</sup>

---

<sup>479</sup> „to 'ar ha-adam ve-evrav kulo elohi“.

<sup>480</sup> „ad še-hu be-celem Elohim al jedej 248 micvot“.

<sup>481</sup> OGILVIE, Brian W. *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*. Chicago a London: The University of Chicago Press, 2006, s. 16-18; 258-264.

<sup>482</sup> MACLEAN, Ian. Foucault's Renaissance Episteme Reassessed: An Aristotelian Counterbalast. *Journal of the History of Ideas*. 1998, 59(1), s. 157.

<sup>483</sup> *Taméž*, s. 161-166.

Vraťme se však k výše uvedené pasáži. Ta viditelně postrádá teurgický rozměr, který bychom našli v kabalistické literatuře v diskuzích obdobného obsahu. Lidské údy „udržují“ plněním náboženských příkazů údy Makroantropa. Kabala takto postuluje rituální vizi afinity mezi tělem židovského člověka a Bohem.<sup>484</sup> V Maharalově textu tento posilující nebo oslabující teurgický aspekt působící expanzi nebo kontrakci sefirotických „orgánů“ chybí.<sup>485</sup> Týká se pouze *restitutio ad integrum* samotného pozemského člověka. Skrze poznání svého metafyzického původu a náboženskou praxi člověk ve své pokleslé tělesné existenci realizuje svou božskou esenci. Moše Idel popisuje význam židovské náboženské praxe fenomenologicky. Nejsou to jen činy vykonané fyzickým činitelem. Jde zde o samo tělo, které skrze tuto praxi prochází proměnou, jež se týká také vnímání a utváření zkušenosti subjektu.<sup>486</sup> V kontextu vlastní teologie Maharalova díla je však rozhodující spásný význam této praxe, jehož vyjádření nese znaky platónského dualismu. Maharalovými vlastními slovy: příkazy Tóry slouží jako „provaz, který člověka vyvádí z jámy pozemskosti, jímž je tento nízký svět, do Horního světa, ve kterém ho posadí vedle Krále Hospodina zástupů, oko v oko ... neboť tyto příkazy pročišťují člověka od hylérického prvku, takže člověk už nebude fyzický a hylérický, podléhající bytí a nebytí, jako je tomu u fyzických a materiálních jsoucen.“<sup>487</sup>

---

<sup>484</sup> Maharalův současník Šlomo ben Jicchak ha-Levi ze Soluně popisuje tuto rituální afinitu v svém komentáři k *Výrokům otců* následovně. „Věd, že člověk byl stvořen jakožto podoba Nebeského Vozu (sefirotického světa). Každá část lidského těla existuje jen skrze jiskry, které mají původ v onom Voze: oko z oka a tak podobně s ostatními částmi těla. Proto naši učenci řekli: ‚Část těla posiluje část těla („*evar machazik evar*“).‘ Když člověk plní příkázání, posiluje tímto Horní i Dolní část těla. Avšak když hřeší okem, vytváří tímto vadu v Horním oku.“ Viz BEN JICCHAK HA-LEVI, Šlomo. *Sefer lev avot*, Soluň, 1565, fol. 2a.

<sup>485</sup> IDEL, Moše. *Kabala – nové pohledy*, s. 222-223.

<sup>486</sup> TÝŽ, On the Performing Body in Theosophic-Theurgical Kabbalah: Some Preliminary Remarks. In: VELTRI, Giuseppe a DIEMLING, Maria, eds. *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*. Studies in Jewish History and Culture. Leiden a Boston: Brill, 2009, s. 251-252.

<sup>487</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisra'el*, kap. 4, fol. 14a.



## Třetí kapitola

### Renesanční humanismus a Maharalovo dílo

#### 3.1 André Neher a humanismus Avrahama Jehušu´y Heschela a Martina Bubera

Jedna ze stěžejních otázek, které provázejí maharalistické bádání, se týká míry renesančně-humanistického charakteru jeho osobnosti a díla. Jak již bylo řečeno v první kapitole, obraz Maharala jako pokrokového humanistického myslitele je především dílem André Nehera. Dnes je zřejmé, že André Neher promítl do Maharalovy osoby leccos z vlastní inklinace k francouzské a židovské humanistické filozofii dvacátého století. Jeho pozice se v tomto ohledu utvrdila v šedesátých letech dvacátého století v reakci na filozofii „smrti člověka“ u Rolanda Barthesa, Jacquesa Lacana a Michela Foucaulta.<sup>488</sup> Jestliže poválečná léta byla prodchnuta jistým nadšením pro humanismus a existencialismus, později se v Německu a ve Francii etablovala vlna anti-humanismu inspirovaná *Dopisem o humanismu* Martina Heideggera, který upřel lidství jakýkoliv metafyzický rozměr.<sup>489</sup> Myšlenkový horizont André Nehera byl formován hodnotami jak moderného západního humanismu, tak židovského „mesiášského“ humanismu, jehož základy byly identifikovány v biblické profétii nebo právě u Maharala. Neherovi přitom šlo o uchování blízkého vztahu mezi náboženskou vírou a humanismem, a to v době, kdy nejen Bůh, ale i člověk byli prohlášeni za mrtvé.<sup>490</sup> André Neher navázal na Avrahama Jehošu´y Heschela a Martina Bubera. Z těchto dvou to byl především Heschel, za jehož žáka se André Neher považoval. Avraham Jehošu´ a Heschel byl nepochybně hlavním pilířem náboženského humanismu na půdě moderního ortodoxního judaismu. V centru jeho filozofické práce se nacházelo hledání a porozumění autenticitě lidství. V knižičce pod titulem *Who is Man?* Heschel nastínil dvě perspektivy, ze kterých je možno zakoušet lidství. První nahlíží člověka zvnějšku a člověk se zde odhaluje ve své průměrnosti a běžnosti, ne-li rovnou jako statistická položka. Teprve v sebereflexi může člověk nahlédnout sebe sama ve své jedinečnosti, přičemž před každým lidským jedincem stojí úkol naplnit svou existenci smyslem, což je odpovědí na boží dotazování se po člověku. Každý člověk je specifickým projektem, který v sobě skrývá moment sebetranscendence. Naše individuální lidství se vždy nachází ve *statu nascendi*. Být člověkem

---

<sup>488</sup> BEN-PAZI, Chanoch ben. „Humanism mešichi“ – ha-humanism ha-jehudi nusach André Neher be-ikvot Martin Buber ve-Avraham Jehušu´ a Heschel. *Da´at: Ktav et le-filosofia jehudit ve-kabala*. 2017, 84, s. 407-408.

<sup>489</sup> ROCKMORE, Tom. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. London a New York: Routledge 2003, s. 104-125.

<sup>490</sup> BEN-PAZI, Chanoch. „Humanism mešichi“, s. 408-412.

znamená být na cestě, v úsilí, očekávání a v naději.<sup>491</sup> Lidské bytí je však neodlučitelně spojeno se spolubytím s jinými lidmi. Do našich biografí jsou zahrnuty i jiné osoby a důstojnost naší existence leží v naší schopnosti vyjít mimo sebe. Lidská osobnost se rodí v reciprocitě, která otevírá horizont úcty, citlivosti a soucítění s druhými. Míra, do jaké jsem schopen vnímat utrpení a lidskost druhých, je indexem mé vlastní lidskosti. Nutno podotknout, že Heschelova humanistická filozofie je kritikou Heideggerovy fenomenologické analýzy lidského pobytu, a to především poněvadž Heidegger ji pojímal nejen jako alternativu klasického filozofického pojetí člověka jako *zoón logon echon* nebo *res cogitans*, ale také biblického. Heidegger takto zbavil člověka transcendence vyjádřené v symbolu „božího obrazu“ v člověku z Gn 1,26. Avraham Jehošu‘a Heschel se nespokojuje s vizí člověka upoutaného ve svém pobytu a jehož úběžníkem je bytí samo, jak toto Heidegger formuluje hned na začátku svého *Bytí a času*. Pobyt není uzavřená transcendence. Esence člověka, jak tvrdí Heschel, se musí nacházet mimo jeho existenci.<sup>492</sup>

Neměli bychom zapomenout ani na Martina Bubera, který dal vznik pojmu jako „biblický humanismus“ nebo „židovský humanismus“, jejichž účelem bylo dát Sionistickému hnutí určitý ideový rámec. Buberovo úsilí mělo jistý nádech nostalgie návratu k původnímu.<sup>493</sup>

Budeme-li bádát po počátcích pojmu humanita, na němž se zakládá humanismus, zjistíme, že se v prvé řadě jedná o víru v člověka, víru, že člověk jakožto člověk není jen živočišným druhem, nýbrž subjektem o sobě, jsoucím o sobě. Tímto je jen, pokud je doopravdy člověkem, tj. pokud ve své existenci realizuje tento specifický prvek, který nenalezneme nikde jinde ve světě.

Humanismus je konečně u Bubera pevnou součástí jeho dialogické filozofie: vztahu mezi člověkem a člověkem, člověkem a Bohem. Člověk může znovuobjevit sebe sama prostřednictvím starobylých textů, mezi které na první místo patří Hebrejská Bible, v níž jsou nositeli lidskosti proroci. Toto znovuobjevení je možné i prostřednictvím reflexe pozdější epoch, z níž se jako nejvíce humanistická profiluje jedna – renesance. Martin Buber hovoří o této epoše jako o prameni inspirace, a to v eseji pod titulem *Hebräisches Humanismus* z roku 1941.<sup>494</sup> Buber zde mluví o *humanitas*, která má být vdechnuta nové, moderní židovské společnosti, jež měla být

---

<sup>491</sup> MOORE, Donald J. (S. J.). *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*. New York: Fordham University Press, 1996, s. 21-33.

<sup>492</sup> PERLMAN, Lawrence. *The Eclipse of Humanity: Heschel's Critique of Heidegger*. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums Band 91. Berlin a Boston: De Gruyter, 2016, s. 99-126.

<sup>493</sup> BUBER, Martin. Hebrew Humanism. In: BIEMANN, Asher D., ed. *The Martin Buber Reader: Essential Writings*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, s. 159.

<sup>494</sup> *Tamtéž*, s. 158-165.

protipólem nelidskosti nacistického režimu v Německu. Buber tak postavil Sionistické hnutí na rozcestí mezi národním egoismem a národním humanismem, který dokáže překročit úzkoprsou nacionalistickou vizi a prosazovat biblické hodnoty „práva a spravedlnosti“, v nichž by židovský národ realizoval své vyvolení. Takto revitalizované společenství židovského národa by se mohlo povznést nad „biologický zákon moci opěvovaný národy do sféry práva a spravedlnosti.“<sup>495</sup> I v tomto citátu nemůžeme přeslechnout kritickou narážku na národně-socialistickou a fašistickou ideologii. Podle Bubera se také v italské renesanci pojila národní obnova úzce s humanismem. Buber se ve svém tvrzení opírá o interpretaci renesanční kultury Itálie v podání historika a filozofa Wilhelma Diltheye a německého germanisty a filologa Konrada Burdacha:<sup>496</sup>

Je pravda, že počátky italské renesance byly inspirovány ideou obnovy *populus Romanus* a znovuoživení Itálie. Nicméně, za renesancí se skrývalo ještě něco jiného. Povahu onoho jiného ve své době demonstroval můj učitel a filozof Wilhelm Dilthey a o deset let později obzvlášť zřetelně významný německý filolog Konrad Burdach, který sledoval naše snažení s velkou sympatií. Oba nám ukázali, že se za renesancí skrývala idea afirmace člověka a společenství lidí, společně s vírou, že národy jakož i jednotlivci se mohou narodit znovu.“

Jak Buberova, tak Heschelova humanistická orientace, nám poskytují porozumění ideovým východiskům samotného André Nehera, a také jeho předporozumění, s jakým pracoval s Maharalovými texty. Jak tvrdí Chanoch ben Pazi, Neher se nechtěl spokojit pouze s úlohou historika, ale chtěl vytvořit jistý korelační vztah mezi Maharalovými myšlenkami a otázkami vlastní doby. Shledává tak v Maharalovi myslitele, který by s nadšením přitakal náboženskému humanismu Avrahama Jehošu a Heschela a Martina Bubera. Jestliže tito velikáni viděli svou vlastní dobu jako zlomovou, ne-li revoluční, dobu přerodu a výzvy pro realizaci pravého lidství, podobně v Neherových očích rozklíčoval renesanční epochu samotný Maharal: jako epochu nového počátku pro lidstvo, v němž se po tragédiích a útrapách antiky a středověku otevírá nový dialog mezi lidem Izraele a národy.<sup>497</sup> Daná změna nemá jen partikularistický charakter, ale univerzálně-etický. Týká se celého lidstva, jehož je židovský národ součástí. Dle Nehera

---

<sup>495</sup> *Tamtéž*, s. 164.

<sup>496</sup> *Tamtéž*, s. 158.

<sup>497</sup> BEN PAZI, Chanoch, „Humanism mešichi“, s. 422-426.

zaznívá Maharalův humanismus nejvíce z šesté části spisu *Be'er ha-gola*, v níž onen univerzalizmus dostává zvláštní akcent.<sup>498</sup> V Maharalově díle jistě existují momenty, které napomohly této adaptaci.<sup>499</sup> V neposlední řadě to byla jeho již v předcházející kapitole zmíněna teologie židovských dějin. André Neher neváhá nazvat Maharala „mesianistickým humanistou“, který se usiloval o obnovu „židovského lidství“ svou reformní aktivitou na samém konci dějin.<sup>500</sup>

Obraz r. Jehudy Leva ben Becal'ela jako intelektuálního hrdiny s rozhledem, který se blížil rozhledu renesančně-humanistického učence, je do jisté míry stále součástí jeho „hagiografického“ příběhu. V akademickém prostředí se stalo normou studovat Maharalovo dílo v úzké souvislosti s křesťanskými teologickými trendy šestnáctého století. Chajim Hillel ben-Sasson, jenž jinak popisuje dějiny aškenázských obcí šestnáctého století ve vztahu k rozvíjejícímu se protestantismu jako takovému spíše „plačtivým“ tónem,<sup>501</sup> shledává ve společenském postavení, mentalitě i teologické argumentaci radikálních protestantských sekt na Moravě a v Polsku této doby výraz „kontrakultury“, jež byla velmi podobná té, kterou židovské obce adoptovaly ve vztahu k majoritní křesťanské společnosti a mainstreamovým církvím šestnáctého století.<sup>502</sup> V roce 1533 se na Moravu přistěhovali Hutterité, hessenští novokřtění pod vedením kazatele Hanse Botty, jakož i skupiny z dalších německých zemí, především z Duryňska. Přítomnost anabaptistických skupin na Moravě je doložena až do konce šestnáctého století. Někteří novokřtění vykazovali také zjevné antinomní a judaizující tendence. Dodržování soboty se rozmohlo mezi novokřtění sdruženými kolem postavy reformátora Oswalda Glaidta, kteří přišli na Moravu již koncem dvacátých let šestnáctého století.<sup>503</sup> Kromě svátostí křtu a Večeře Páně, to bylo právě svícení soboty jako dne odpočinku, v němž se projevoval třetí znak

---

<sup>498</sup> NEHER, André. *Studna exilu: myšlenkový svět Jehudy ben Becalela – rabi Löwa, pražského Maharala (1512-1609)*, s. 66-67.

<sup>499</sup> Sám Neher navazuje na Maharalův výklad o „třech nočních hlídkách“ zmíněných v Gemaře traktátu *Brachot* 3a. Viz BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Sefer drašot Maharal mi-Prag, Druš al ha-Tora*, fol. 49. NEHER, André. *Studna exilu*, s. 65-66.

<sup>500</sup> *Tamtéž*, s. 63: „Ve všeobecném procesu kulturního úpadku se židovský národ dostal až na úplné dno: tato skandální krize výchovy může být pouze znamením těch nejposlednějších běd. Snaha o překonání krize se již neomezuje na nějaké reformy terapeutického druhu; získává rozpětí mesianistického aktu. Tím, že se snaží přebudovat systém židovské výchovy, usiluje se Maharal o vědomé předznamenání závěrečného úseku lidských dějin. Zúrodňuje již mesianistickou půdu; toto zavádění substance a řádu; hierarchie a trpělivosti, pokory a rovnosti do studia se již rovná bytostnému přebudování charakteru a mravů, vyrovnání společenských vztahů, obřízce srdcí, proměně člověka z kamene v člověka z masa a krve. Na konci 16. století se ve městech střední Evropy staví mesianistický Jeruzalém.“

<sup>501</sup> BEN SASSON, Hillel Haim. Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire. *The Harvard Theological Review*. 1966, 59(4), s. 369-390. TÝŽ. *Geschichte des jüdischen Volkes – Von den Anfängen zur Gegenwart*. München: C. H. Beck, 1995, s. 790-798.

<sup>502</sup> TÝŽ, Jews and Christian Sectarians: Existential Similarity and Dialectical Tention in Sixteenth-Century Moravia and Poland-Lithuania. *Viator*. 1973, s. 369-389.

<sup>503</sup> KAUFMANN, Thomas. *Luther's Jews: A Journey into Antisemitism*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 89-91. K anabaptistické přítomnosti na Moravě obecně, viz WEAVER, J. Denny. *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth Century Anabaptism*. Scottdale (PN): Herald Press, 1987, s. 52-72.

duchovního společenství s Kristem. Není známo, že by prováděli obřízku. Proti moravským „Sobotářům“ udeřil perem Martin Luther v malém traktátu pod titulem *Gegen die Sabbather* z roku 1538. Jak ale ukazuje Thomas Kaufman, Sobotáři popisování v tomto dílku jsou spíše plodem Lutherovy představivosti a strachu z židovské prozelytizace. Obava z údajné židovské misijní činnosti v českých zemích v této době sužovala Luthera a je o ní zmínka datovatelná do roku 1537 v jeho *Tischreden*.<sup>504</sup> Hillel ben-Sasson představuje Maharala jako možného účastníka ideové interakce mezi Židy a Anabaptisty nebo Moravskými bratřími. Otto Dov Kulka zase postuloval hypotézu Maharalova ovlivnění Kalvínovým katechismem prostřednictvím hebrejského překladu pořízeného konvertitou a heidelberským hebraistou Immanuelem Tremmeliussem v roce 1551.<sup>505</sup> Jakkoliv žádná z výše uvedených tezí není jednoznačně prokazatelná v Maharalově díle, leccos z nich podržují i současní badatelé. David Sorotzkin tvrdí, že Maharal mohl být obeznámen s politickou teologií renesanční doby, jež vykazovala značný zájem o koncepci přirozeného zákona tendencí ho identifikovat s božím zákonem, potažmo s příkazy Starého zákona. Podle jeho mínění se Maharal bránil naturalizaci Mojžíšova zákona prostřednictvím své ubikvitní dichotomní ontologie „přirozeného“ a „nadpřirozeného“, přičemž, jak už bylo zmíněno ve výše uvedené kapitole, tóra je entitou výsostně spojenou s doménou nadpřirozeného: „slova učenců (Mišny a Talmudu) stojí na božském rozumu, který je zcela oddělen od přirozeného člověka. Tento božský intelekt se reálně pojí s člověkem, avšak se v něm nevyskytuje přirozeným způsobem.“<sup>506</sup> Tento citát pochází z části *Be'er ha-gola*, jež byla míněna jako apologie Ústní tóry, a může souviset s protestanským odmítáním ústní tradice a zdůrazňováním autority Písma.<sup>507</sup>

Jestliže pro André Nehera byl Maharal předchůdcem buberovsko-heschelovské syntézy humanismu, pro jiné současné badatele je Maharal atraktivní jako předchůdce moderní ortodoxie vyznačující se syntézou uchování ortodoxní náboženské praxe a umírněné inkulturace do moderního světa. Tímto badatelským přístupem se vyznačují studie jak výše uvedeného Davida Sorotzkina, tak také Avinoama Rosenaka.<sup>508</sup>

---

<sup>504</sup> KAUFMANN, Thomas. *Luther's Jews: A Journey into Antisemitism*, s. 91-93.

<sup>505</sup> KULKA, Otto Dov, Ha-reka ha-histori šel mišnato ha-le'umit ve-ha-chinuchit šel ha-Maharal mi-Prag. *Cijon*. 1985, 50, s. 277-320.

<sup>506</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, část druhá, fol. 24a.

<sup>507</sup> SOROTZKIN, David. The Counter Political-Theology of Maharal of Prague and the formation of Modern Orthodox Judaism. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 187-210.

<sup>508</sup> ROSENAK, Avinoam. Modernity and Religion: New Explorations in the Light of the „Union of Opposites“. *Tamtéž*, s. 133-161.

### 3.2 Maharalův vztah k renesančnímu humanismu v současné badatelské diskuzi

Joanna Weinbergová nedávno publikovala stat' týkající se jednoho do nedávna neznámého zápisu v pamětní knize Jacquese Bongara z roku 1585, jenž slouží jako doklad podávající jisté indicie o Maharalově vztahu vůči humanisticky vzdělaným ne-Židům.<sup>509</sup> Bongar byl hu-geunot, jeden z předních francouzských renesančních učenců, sběratelem a vydavatelem antic-kých a středověkých děl. Můžeme ho také považovat za hebraistu, ačkoliv nedosáhl v této dis-ciplíně úrovně svého souvěrce Izáka Casaubona, který byl mistrovským filologem a znalcem řecké antické literatury, spisů Církevních otců i literatury rabínské. Tu navíc z čisté filologické vášně překládal do řečtiny.<sup>510</sup> Knihovna, kterou po sobě Bongar zanechal, obsahuje až třicet dva různých spisů v hebrejštině nebo bilingvních hebrejsko-latinských nebo hebrejsko-italských ti-tulů. Vykazuje tak všechny znaky pracovní knihovny křesťanského hebraisty své doby.<sup>511</sup> Zápis v pamětní knize zanechal Jehuda Seligmann Wahl, zvaný též Ventura, z benátské tiskařské ro-diny Baků, se kterou Maharala poutalo jisté pouto. Ja'akov Geršon Bak vydal v benátské tis-kárně Daniela Zanettiho Maharalův spis *Tif'eret Jisra'el*.<sup>512</sup> Ventura v zápise popisuje, jak došlo k setkání s Jacquesem Bongarem, který spolu se svým přítelem, lékařem a alchymistou Guillau-mem le Normant de Trougny, nějakou dobu pobýval v Praze jako zastávce na diplomatické misi do Konstantinopole.<sup>513</sup> Oba navštívili Maharalův *kloiz*, aby si zde najali někoho, kdo by jim pomohl pokročit ve studiu hebrejštiny během jejich pobytu v Praze a současně ovládal je-jich řeč.<sup>514</sup> R. Jehuda Leva jejich žádosti vyhověl a požádal Venturu, aby se tohoto úkolu zhostil. Venturuův zápis v Bongarově pamětní knize není jediným vnějším důkazem o Maharalově styku s křesťanskými učenci. Druhou osobností byl jeden z významnějších astronomů a kartografů šestnáctého století a starosta slezského Zhořelce, Bartoloměj Škultéty. Ten udržoval písemný styk i s Tychem de Brahe.<sup>515</sup> Ve svém deníku zanechal zápis, že se Maharal u něho zastavil na

---

<sup>509</sup> WEINBERG, Joanna. A Humanist in the Kloyz: New Perspectives on the Maharal of Prague and Jacques Bongar. *Journal of the History of Ideas*. 2016, 77(4), s. 521-537.

<sup>510</sup> GRAFTON, Anthony, WEINBERG, Joanna a HAMILTON, Allastar. „I have always loved the Holy Tongue“: Isaac Casaubon, the Jews and a Forgotten Chapter. Cambridge (Mass.) a London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, *passim*.

<sup>511</sup> WEINBERG, Joanna. A Humanist in the Kloyz, s. 522.

<sup>512</sup> SIXTOVÁ, Olga. Židovské tiskárny a tiskaři v Praze 1512-1670 (1672). In: SIXTOVÁ, Olga, ed. *Hebrejský tisk v Čechách a na Moravě*. Praha: Academia – Židovské Muzeum v Praze, 2012, s. 60-65.

<sup>513</sup> KOHLDORFER-FRIES, Ruth. *Diplomatie und Gelehrtenrepublik – Die Kontakte des französischen Gesandten Jacques Bongars (1554-1612)*. Tübingen: Max Niemeler Verlag, 2009, s. 213-222.

<sup>514</sup> Domnívám se, že nemuselo jít o rudimentární výuku biblické hebrejštiny jako takové, ale o bližší seznámení s tzv. „*te'amim*“, tj. interpunkčním a melodickým systémem masoretského textu Hebrejské Bible. Jehuda Wahl v zápise uvádí, že oba zájemce vyučoval „módům“. Takto alespoň dle překladu v anglickém jazyce, který pořídila Joanna Weinbergová.

<sup>515</sup> MOSLEY, Adam. *Bearing the heavens: Tycho Brahe and the Astronomical Community of the Late Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 61-62.

jaře roku 1585 na cestě z Prahy do Poznaň. Jejich setkání se opakovalo minimálně ještě jednou v roce 1600.

Joanna Weinbergová se ve své stati pozastavuje nad jistou diskrepancí mezi postavením ne-Židů v Maharalově antropologii a Maharalovým jednáním dokumentovaným ve výše uvedeném zápise. Odkazuje přitom na pasáž v *Chidušej agadot*, která se zabývá talmudickou diskuzí, zdali ne-Židovi přísluší studovat tóru. Maharalovo mínění je jednoznačné. Poněvadž bytí ne-Žida nemůže být po spirituální stránce nikdy *in actu*, není schopen pojmout vyšší intelekt, který se skrývá v tóře. Ontologická rovina, na které se ne-Žid nachází, je zcela nekongruentní s rovinou tóry, proto i jakékoliv její studium není pro ne-Žida jen zakázané, ale v podstatě mu není k žádnému prospěchu.<sup>516</sup> Zcela spekulativně bychom se mohli ptát, zdali se výuky četby Hebrejské Bible Jacquese Bongara záměrně neujal italský Žid, a to nejen z důvodu usnadnění komunikační bariéry, nýbrž i proto, že italští Židé byli proslulí svým liberálním postojem v otázce zákazu výuky ne-Židů.<sup>517</sup> Elija ben Ašer Levita se ve svém spise *Masoret ha-masoret* k masoretskému aparátu Hebrejské Bible vyjadřuje, že rabínský zákaz předávat učení tóry ne-Židům se týká jen esoterních témat „*Ma'ase merkava, Ma'ase be-rešit* a *Sefer jecira*“,<sup>518</sup> které jsou určeny jen zbožným ze synů Izraele. Jistě je však možno, ne-li nutno, vyučovat ne-Židy hebrejštině, dovoluje-li rabínská diskuze v Talmudu, aby se učili Sedmi noachidským příkázáním.<sup>519</sup> Jak by k nim mohli mít jinak přístup? Levitova apologie výuky ne-Židů je jednou z nejrozsáhlejších v židovské literatuře předmoderní doby.<sup>520</sup>

Učenci Mišny a Talmudu neustanovili žádné omezující nařízení („*gzera*“), které by stanovovalo, že vyučování ne-Židů je hřích. Vždyť říkají, že je dovoleno je učit Sedmi noachidským příkázáním. Toto mi dává oprávnění k tomu, co činím, neboť jak je možné je přivést k poznání a porozumění těmto příkazům, pokud nejdříve neovládnu jazyk? Mohu se také opřít o mohutné stromy, učence předcházejících generací, jejichž malíček je tlustší než můj pas a jejichž jména nejsem ani hoden zmínit. Ti vyučovali ne-Židy více než já!<sup>521</sup>

<sup>516</sup> BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Chidušej agadot* 3, fol. 164-165.

<sup>517</sup> RUMEL, Erika. Humanists, Jews, and Judaism. In: BELL, Dean Phillip a BURNEY, Stephen G., ed. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden a Boston, 2006, s. 3-31.

<sup>518</sup> GINSBURG, Christian D., ed. *The Masoreth ha-Masoreth of Elias Levita. In Hebrew, with an English Translation and Critical Explanatory Notes*. London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1867, s. 98.

<sup>519</sup> *Babylónský Talmud, Sanhedrin* 59a.

<sup>520</sup> RUMMEL, Erika. Humanists, Jews and Judaism, s. 4-6.

<sup>521</sup> GINSBURG, Christian D. *The Masoreth ha-Masoreth of Elias Levita*, s. 99.

Levita byl pravděpodobně ještě liberálnější, než jak uvádí ve výše citovaném textu, poněvadž patrně asistoval svému patronovi, kardinálovi Egidio de Viterbovi v překladu kabalistického spisu *Ginat Egoz* Josefa Gikatilly do latiny. Poněkud jiná situace vládla ve střední Evropě, přinejmenším na přelomu patnáctého a šestnáctého století. Johannes Reuchlin si v jednom dopise stěžuje, že nemůže pokročit ve studiu hebrejštiny, poněvadž Židé ze zášti nebo neznalosti odmítají učit křesťany jejich jazyku, přičemž se odvolávají na autoritu jistého rabína Ammiho, který řekl, že je zakázáno vyučovat jakéhokoliv ne-Žida.<sup>522</sup> Během pobytu v Itálii se Reuchlinovi dostalo pomoci od známého komentátora Mišny Ovadji ben Ja'akova ze Sfora. Jak tvrdí Eric Zimmer, ochota z židovské strany spolupracovat a poskytovat křesťanským hebraistům informace mohla mít ekonomické, ale také čistě náboženské důvody. Rabín Naftali Hertz Treves, působící v první polovině šestnáctého století v Německu, a s ním řada dalších rabínských autorit, vnímal neobvyklý zájem humanistů o židovskou literaturu jako znamení přicházející mesiášské spásy.<sup>523</sup> Na druhé straně nesmíme zapomenout na náboženskou motivaci křesťanských hebraistů, kteří chtěli využít židovské prameny k prokázání pravdy křesťanské zvěsti. Byli současně zatíženi tradičními anti-judaistickými stereotypy. Johannes Reuchlin nebyl výjimkou.

Jak tvrdí Pavel Sládek, Maharalův *kloiz* nebyl úplně tradiční židovskou vzdělávací institucí a je nutné ji odlišit od pražské oficiální ješivy, která byla úzce svázána s establishmentem obce. Intelektuální profil osob spjatých s *kloizem* překračoval obzor tradiční kurikulum rabínské učenosti.<sup>524</sup> Řada osobností, které působily v Polsku nebo českých zemích této doby, měly bezprostřední zkušenost pobytu v italských obcích. Příkladem mohou být Mordechaj Jafe a Jicchak Chajat. Jafe patřil společně s Davidem Gansem do „školy“ Mošeho Isserlese, která představovala jedinečné prostředí otevřené pro recepci a intenzivní studium náboženské filozofie, a to převážně v její maimonidovské tradici. U jiných byl pro jejich formaci nezanedbatelný vliv Židů španělského nebo italského původu, kteří se přesídlili do střední Evropy. Tak tomu s velkou pravděpodobností bylo u Mošeho Isserlese.<sup>525</sup> Přítomnost osobností tohoto typu v *kloizu* a literatura, kterou s sebou přinášeli, mohla otevírat horizonty současných trendů i před samotným Maharalem, nebo naopak ho odrazovat a utvrzovat v jeho konzervativismu. Příkladem

---

<sup>522</sup> RUMEL, Erika. Humanists, Jews, and Judaism, s. 7-8.

<sup>523</sup> ZIMMER, Eric. Jewish and Christian Collaboration in Sixteenth Century Germany. *The Jewish Quarterly Review*, New Series. 1980, 71(2), s. 69-88.

<sup>524</sup> SLÁDEK, Pavel. *Judah Löw ben Betzael – the Maharal of Prague: a Theologian with Humanist Bias*. In: ZOUFALÁ, Marcela, ed. *Jewish Studies in the 21st Century: Prague – Europe – World*. Wiesbaden: Harrasowitz, 2017, s. 68-69.

<sup>525</sup> BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 7-8.



může být setkání s dílem Azarji dei Rossiho *Me'or ejnajim*, které u něho vyvolalo značnou nevoli. Nyní se již ale pouštíme na stezku spekulace. Interpretace Maharalova „humanismu“, kterou předkládá Pavel Sládek, je významná svým kritickým postojem a usiluje se o korekci badatelské tradice, kterou, mimo jiné, formoval svou humanistickou filozofií André Neher. Na základě díla i biografických indicií Sládek hovoří pouze o „humanistické tendenci“, kterou můžeme u Maharala vystopovat. Reflektuje přitom tezi Paula Oskara Kristellera, který se vymezil vůči modernizujícímu pojetí renesanční kultury u Jacoba Burckhardta, Wilhelma Diltheya a Ernesta Cassirera.<sup>526</sup> Je namístě připomenout, že Buberova a v posledku i Neherova humanistická interpretace renesančního období také vychází z děl těchto velikánů devatenáctého a první poloviny dvacátého století.<sup>527</sup> Burckhardtova vize italské renesance je velmi modernistická, plná dynamiky a proměny – téměř protiklad „ospalé“ Itálie, kterou navštívil. Jeho *Die Cultur der Renaissance in Italien* hovoří o změně se stejným nadšením jako jiná kniha, která vyšla jen o rok dříve: *O původu druhů přirozeným výběrem* Charlese Darwina.<sup>528</sup> Ačkoliv Kristellerova reinterpretace již není nejmladší, nicméně jen letmý pohled do nejsoučasějších akademických titulů věnujících se renesanci postačí ke zjištění, že různě modifikovaná Kristellerova teze je dnes v bádání o renesanci stále normou.<sup>529</sup> Pavel Sládek navazuje na Eugenia Garina a Amose Edelheita, kteří oslabili razanci Kristellerovy teze a hledá pro Maharala přiměřené místo v kontextu renesančního humanismu.<sup>530</sup>

Následná modifikace Kristellerovy teze, obzvláště pak méně rigidní přístupy k renesančnímu humanismu mají dvojí vliv na naši diskuzi o Maharalovi. V prvé řadě, Maharalovo myšlení je fundamentálně náboženského rázu a skutečnost, že patřil mezi rabínské elity, automaticky neznamená, že některým aspektům jeho osobnosti a díla nelze porozumět v kontextu pozdní renesance. Za druhé, měli bychom se pokusit integrovat Maharala do pozdní renesance

---

<sup>526</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance. *Byzantion*. 1944-1945, 17, s. 346-374. V revidované podobě KRISTELLER, Paul Oskar a MOONEY, M., ed. *Renaissance Thought and its Sources*. New York: Columbia University Press, 1979, s. 85-105. Viz také MONFASANI, John. Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical Notes. *Renaissance Quarterly*. 2000, 53(4), s. 1156-1173.

<sup>527</sup> BURCKHARDT, Jacob. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Basel, 1860. Díla Wilhelma Diltheya a Ernesta Cassirera byla již zmíněna. Viz také CACCIATORE, G. Wilhelm Dilthey and Ernst Cassirer as Interpreters of the Renaissance. *Rinascimento*. 1997, 34, s. 45-63.

<sup>528</sup> JONES, Jonathan. Jacob Burckhardt: The Renaissance Revisited. *The Guardian*. [online]. 10.7. 2010, [cit. 2019.08.31]. Dostupné z URL: <https://www.theguardian.com/culture/2010/jul/10/jacob-burckhardt-civilization-renaissance-italy>

<sup>529</sup> BLACK, Robert. *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Viz také stať publikovaná ve sborníku MAZZOCCO, Angelo, ed. *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden a Boston: Brill, 2006, *passim*.

<sup>530</sup> SLÁDEK, Pavel. *Judah Löw ben Betzael*, s. 61.

namísto pouhého hledání renesančních vlivů u něj. Jinými slovy, inklinace k humanismu by neměla být spatřována jako něco odvozeného. Spíše je potřeba postavit Maharala do takového světla jakožto osobnosti plně patřící do pozdní renesance navzdory silným středověkým komponentům.

Požadavku, který je postulován v této citaci lze bezpochyby vyjít vstříc tím, že Maharalovo dílo interpretujeme jakožto součást diskurzivní formace renesanční doby. Dle interpretace Pavla Sládka nebyl Maharal typickým představitelem rabínského establishmentu, ale skrýval v sobě i leccos z nezávislého intelektuála, jakým byl bezesporu David Gans, který v obci nezastával veřejnou funkci ani nebyl ordinovaným rabínem. Byla to tato částečná nezávislost, která Maharala mohla sociálně spojovat s učeností renesančního humanismu.<sup>531</sup>

Maharal si byl vědom fenoménů, které daly podobu a svébytný charakter renesanční kultuře. V jejich čele stojí knihtisk jako nástroj ideologického boje a utváření veřejného mínění. Tištěné slovo nabývá zcela novou váhu a rozměr.<sup>532</sup> Zcela nezanedbatelnou pro povědomí renesance je ambivalentní role knihtisku. Z hermeneutického hlediska tištěné slovo získává svůj vlastní život a jeho význam nebo významy se emancipují od pisatele. Mohli bychom použít i metaforu mlčení. Text fixovaný zápisem „mlčí“. Nedokáže nám přímo odpovědět na naše otázky. Ani předčítání, jako „sekundární oralita“ nedokáže překonat jeho mlčení. To dokáže jen výklad textu, jenž je náhražkou dialogu. Relativní autonomie textu odděleného od svého původního autora otevírá i možnost zneužití.<sup>533</sup> Tento hermeneutický problém trápí západní civilizaci již od antiky. Platón věnoval tomuto problému část dialogu *Faidros*.<sup>534</sup> Zapsaný text je *farmakon*. Je lékem pro paměť. Nemůže nám ale zároveň uniknout dvojznačnost tohoto výrazu. *Farmakon* je nejen lékem, ale také jedem. Jacques Derrida tento motiv spojuje se „stigmatizací“ psaného slova, jež je symptomatická pro západní metafyziku přítomnosti privilegující *foné*.<sup>535</sup> Mark Edwards popisuje ambivalenci tištěného slova v Reformaci. Martin Luther se celý svůj život usiloval diktovat, jak mají být čteny a interpretovány jeho spisy. Byl to ale zápas neúspěšný. Tištěné slovo sice Luthera spojovalo s jeho čtenáři, ale zároveň odloučilo jeho intenci od intencí čtenářské obce. Tištěné slovo současně přesunulo i těžiště autority a otevřelo pole pro šíření subverzivních myšlenek rychlostí, které v době před rozšířením knihtisku nebylo

---

<sup>531</sup> *Tamtéž*, s. 70-71.

<sup>532</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 29-30

<sup>533</sup> POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*, s. 84-87.

<sup>534</sup> PLATÓN, *Faidros* 274e-275e.

<sup>535</sup> DERRIDA, Jacques. *Dissemination*. Wien: Passagen Verlag, 1995, s. 69-192.

možné. Tištěnými publikacemi Luther a jeho stoupenci narušili zažité postupy církevního rozhodování v doktrinárních záležitostech.<sup>536</sup> V podstatě jako subversivní je prezentován i *Me'or ejnaim* Azarji dei Rossiho v *Be'er ha-gola*. Dei Rossimu se zde klade za vinu nejen svatokrádežná kritika textů formativního období rabínského judaismu, nýbrž samotný fakt, že své dílo vydal tiskem, resp. mu v tom nebylo zabráněno.<sup>537</sup> Nechci na tomto místě vstupovat do detailů tohoto problému, neboť ten byl popsán již v jiných studiích.<sup>538</sup> Daný text má však viditelně cenzorský raz. Jeho autor by přivítal zákaz publikace dei Rossiho spisu. Rabíni měli autoritu vstupovat do edičních plánů tiskáren nebo zakazovat kupovat jejich výtisky. Padovský Maharám takto zasáhl do tisku Maimonidova kodexu náboženského práva *Mišne tora*, ačkoliv důvody jeho ingerence nebyly cenzorské povahy, nýbrž se týkaly sporu dvou konkurujících si tiskáren.<sup>539</sup> V případě dei Rossiho spisu je cenzorská intence zřejmá. *Me'or ejnajim* patřil dle Maharala do kategorie *sfarim chiconim*,<sup>540</sup> kterým by se měl židovský čtenář vyhnout. Z toho, co víme o Azarjovi dei Rossim vyplývá, že se nejednalo o osobu, která by byla součástí rabínského establishmentu, nýbrž právě o nezávislého intelektuála, který se živil jako lékař. Vše, co získal tradičním vzděláním z židovské literatury a jako židovský humanista z děl pohanské antiky a spisů Církevních otců, nabyl jakožto laický člen obce.<sup>541</sup> Reflexe dosahu tištěného slova pokračuje i v sedmnáctém století. Příkladem může být r. Jehuda z Modeny, který byl sám tiskařským editorem v Benátkách a vydával aprobase titulům určeným k tisku. Přesto některé z jeho spisů zůstaly v rukopisné podobě i dlouho po jeho smrti. Jednalo se o polemická díla jako *Ben David*, v němž Modena vyvrací kabalistické učení o převtělování duší, nebo *Magen ve-cherev*, jež je polemikou s křesťanstvím. Totéž platí i o jeho zásadním anti-kabalistickém spise *Ari nohem*, který vyšel knižně až v devatenáctém století. V případě Modeny se jednalo o autocenzuru. Rozšíření těchto děl v tištěné podobě mohlo mít neblahé důsledky jak pro něj samotného, tak i pro tiskárnu, ve které by díla byla publikována. Rozhodující byl v jeho případně i finanční náklad. Konečně, svou roli mohl odehrát i výše zmíněný hermeneutický aspekt, dle něhož se tištěné slovo zcela emancipuje od svého autora. O rukopisu se předpokládalo, že si

---

<sup>536</sup> EDWARDS, Mark U. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley: University of California, s. 6-9.

<sup>537</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, šestá část, fol. 127a.

<sup>538</sup> VELTRI, Guiseppa. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*. Leiden a Boston, 2009, s. 121-128. Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, vol. 8. SLÁDEK, Pavel. *Judah Löw ben Betzalel*, s. 63-65.

<sup>539</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 34-35.

<sup>540</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, šestá část, fol. 126a.

<sup>541</sup> SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or Einayim*, s. 11-21.

stále podržuje pouto se svým autorem.<sup>542</sup> Nemusí nás tak vůbec překvapovat tvrzení J. W. Sanderse, podle něhož byl knihtisk v renesanci „stigmatizován“.<sup>543</sup> Rukopisné rozšiřování děl bylo vhodné i v případě titulů vyjadřujících se ke kontroverzním tématům. Galileiho kolega, Cesare Cremonini, který působil jako profesor filozofie přírody na padovské univerzitě a byl podezřelý, že nevěří v nesmrtelnost duše, se vyjadřoval radikálněji ve svých rukopisných dílech, zatímco ve svých tiskem rozšířených publikacích zaujímal umírněná stanoviska.<sup>544</sup> Cenzura zasahovala do nejširších okruhů renesanční literatury. Ušetřena nebyla ani pornografie. Kanonická nařízení Tridentského koncilu z roku 1563 zahrnovala renesanční pornografii do undergroundu. Pokud se pornografická tvorba Pietra Aretina, Francisca Delgada a dalších přece jen tiskla, pak byla k dostání pouze na černém trhu.<sup>545</sup>

Jakkoliv různě modifikováno, Kristellerovo úzce definované pojetí renesančního humanismu stále představuje badatelský konsensus. Kristeller upozorňuje, že výraz „humanismus“ se zrodil teprve v devatenáctém století. V renesanční době, konkrétně od patnáctého století, byl znám pouze výraz „*humanista*“, stejně jako například termín „*studia humaniora*“. Ten poslední termín se vztahoval na disciplíny jako je gramatika, rétorika, poetika, historie a morální filozofie. V přísném slova smyslu byl humanistou pouze člověk, který se věnoval výše uvedeným disciplínám. Z tohoto okruhu je dle Kristellera nutno vyloučit teologii, filozofii přírody, právo a lékařství. Tyto disciplíny byly v patnáctém a šestnáctém století do značné míry svázány se scholastickým aristotelismem středověku. Renesanční humanismus se těmito předměty specificky nezabýval.<sup>546</sup> Jeho zájem se soustředil především na gramatiku a poetiku, jejichž cílem bylo porozumění klasickým latinským a posléze i řeckým básníkům, a také osvojení schopnosti poezii vytvářet. Rétorika zase kromě řečnického umění zahrnovala studium klasické prozaické literatury. Morální filozofie byla jedinou z disciplín, která poněkud z tohoto kurikula vybočovala. Přesto, jak tvrdí Kristeller, většinou se mýjela s dobovými tématy metafyziky nebo epistemologie.<sup>547</sup> Ohromný korpus traktátů morální filozofie, který přivedl na svět renesanční hu-

---

<sup>542</sup> DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, s. 31-58.

<sup>543</sup> SANDERS, J. W. The Stigma of Print: A Note on the Social Bases of Tudor Poetry. *Essays in Criticism*. 1951, 1, s. 139-169.

<sup>544</sup> DWECK, Ja'akov. *The Scandal of Kabbalah*, s. 35.

<sup>545</sup> FIDLEN, Paula. Humanism, Politics, and Pornography in Renaissance Italy. In: HUNT, Lynn, ed. *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*. New York: Zone Books, 1996, s. 49-108.

<sup>546</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*. Weinheim: VCM, 1986, s. 128-129. *Acta Humaniora*.

<sup>547</sup> *Tamtéž*, s. 132.

manismus, recipoval témata antické etiky a „umění života“, především co se týče cností, ovládnání vášní, tázání po štěstí či nejvyšším dobru. Co se týče metafyzických věcí, humanisté vydvihovali ideji individuální nesmrtnosti jakožto součásti lidské *dignitas*, což je vedlo k jejich střetu s averroismem a epikureismem. Zájem o toto téma se rozmohl po koncili ve Florencii v roce 1439, na kterém byzantský filozof Georgius Gemistus zaútočil na nejednoznačnost Aristotelova spisu *O duši* ve věci individuální nesmrtnosti duše. Kritizoval také Alexandra z Afrosiady, který tuto Aristotelovu nejednoznačnost vyložil ve prospěch smrtelnosti duše. Gemistova aktivita ve Florencii vedla ke zvýšenému zájmu o prameny platónské a novoplatónské filozofie, který v posledku vedl k Ficinově *Platónské teologii*, v níž otázka nesmrtnosti duše je nejústřednějším tématem.<sup>548</sup> James Hankins proto koriguje Kristellerovu pozici a tvrdí, že nelze striktně odloučit humanismus od dobových otázek filozofie. Mikuláš Kusánský, Ficino, Giovanni Picco della Mirandola byli současně humanisty i filozofy.<sup>549</sup> Podobně také Charles G. Nauert zdůrazňuje, že humanisté se rozhodně vyjadřovali k teologickým záležitostem.<sup>550</sup> *Dignitas* renesančního člověka ovšem také spočívala v jeho schopnosti se povzvést nad ostatní tvory prostřednictvím estetiky slova.<sup>551</sup> Paul Oskar Kristeller viděl kontinuitu mezi středověkem a renesancí, přičemž zdůrazňuje, že kontinuitu nemusíme nutně spojovat s rigidní stabilitou, nýbrž je poznamenána pozvolnými změnami a inovacemi. Proto, jak říká, Evropa kolem roku 1600 vypadala jinak než v roce 1300.<sup>552</sup>

Podobný postoj vyjadřuje již výše zmíněný specialista na italskou renesanci James Hankins ve stati „Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy“. Ten nachází počátky termínu „humanismus“ v devatenáctém století, přičemž poukazuje na jeho téměř okamžité využití ve filozofii. Pod vlivem hegelianismu si myšlení devatenáctého a dvacátého století oblíbilo vytvářet substantiva ukončena koncovkou „ismus“, jimiž dávalo pevnější kontury ideologiím a společenským trendům. Humanismus přinášel i teologické implikace. O náboženském humanismu jsme hovořili již výše. Nenáboženský humanismus konstruoval člověka jako čistě biologicky určenou bytost a výsledek evolučního procesu a dnes představuje v západních zemích významnou alternativu spirituality.<sup>553</sup> V návaznosti na Kristellera je Hankins přesvědčen, že

---

<sup>548</sup> BLUM, Paul Richard. The Immortality of the Soul. In: HANKINS, James, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 213-216.

<sup>549</sup> HANKINS, James. Religion and the Modernity of Renaissance Humanism. In: MAZZOCCO, Angelo, ed. *Interpretations of Renaissance Humanism*, s. 137-154.

<sup>550</sup> NAUERT, Charles G. Rethinking „Christian Humanism“. *Tamtéž*, s. 155-180.

<sup>551</sup> RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 46.

<sup>552</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, s. 125-126.

<sup>553</sup> HANKINS, James. Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy. In: HANKINS, James, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 30-48.

tato ideová konstelace výrazně napomohla ke zformování obrazu renesančního humanismu specificky jakožto „filozofie člověka“. Dle jeho názoru by se měl renesanční humanismus vztahovat pouze na kulturu inspirovanou řeckou a latinskou klasickou literaturou, která byla označována termíny „*studia humanitatis*“, „*studia humaniora*“, „*studia honestarum artium*“ nebo „*bonae literae*“.<sup>554</sup>

Renesanční humanisté byli také nápomocni v udržení a zkvalitnění ustavené aristotelické tradice v patnáctém a šestnáctém století. Kristeller a další poukázali, že aristotelismus v tomto období nedožil jen v izolovaných centrech, vytěsňen zájmem o platónskou a jí příbuzné tradice, nýbrž naopak zažíval svou „renesanci“. Renesanční období nepřineslo jen znovuobjevení ve středověku málo známých nebo periferních filozofických tradic, ale v podstatě konsolidovalo samotný mainstreamový aristotelismus. Příspěvek humanismu se týkal především zlepšení textové tradice a hermeneutických přístupů k Aristotelovu dílu a komentářům k němu. Italští humanisté a jejich byzantští učitelé se chopili vytváření nových jazykově kvalitnějších překladů *Corpus Aristotelicum* opatřeného glosami a superkomentáři, přičemž kladli důraz na věrnost řeckému originálu. Současně se usilovali o inovaci latinské aristotelické terminologie.<sup>555</sup> Snaha o překonání zastaralých scholastických překladů Aristotela a antických komentářů k němu vyvrcholila v šestnáctém století v úsilí o odhalení „historického Aristotela“, tj. vytěžení významu jeho děl bez přihlídnutí k pozdějším komentářům. Tento zájem můžeme spojit s exegetickou metodou humanistů zvanou „*adnotationes*“, která upřednostňovala přísnou filologickou analýzu slov a větných stavet, jakož i hledání historických paralel. S tímto se váže také hlubší uvědomění si dějinnosti filozofického textu a nutnosti přihlídnout k době, místu a kultuře, ve které byl sepsán. O prosazení této metody se zasloužil již Leonardo Bruni v patnáctém století.<sup>556</sup> Díky knihtisku vzrostl počet děl spojených s Aristotelovou filozofií, ať již se jednalo o nové překlady do latiny či jiných jazyků, komentářů, parafrází apod. Paul Oskar Kristeller tak povýšil renesanční aristotelismus na panevropský fenomén po boku renesančního platonismu.<sup>557</sup>

---

<sup>554</sup> *Tamtéž*, s. 33-35.

<sup>555</sup> BIANCHI. Lucca. Continuity and Change in the Aristotelian Tradition. *Tamtéž*, s. 49-71.

<sup>556</sup> TÝŽ, s. 52-53.

<sup>557</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, s. 128-129.

### 3.3 Židovský renesanční humanismus mezi mytologií a historií

Platnost Kristellerovy teze není zanedbatelná ani ve vztahu k rozšíření renesančního humanismu v židovském prostředí patnáctého a šestnáctého století. Vede nás k jistému minimalismu, který je vlastní i přednímu znalci italského židovstva patnáctého a šestnáctého století Giuseppe Veltrimu. Ten hasí nadšení, které vládlo pro renesanční dobu mezi judaisty od publikace *The Jews in the Renaissance* z pera Cecila Rotha v roce 1957. Jeho nadšení pro renesanci bylo dle Veltriho zpětnou projekcí tragicky přerušené emancipace Židů v nacistickém Německu a jejich zdařilé integrace do německé kultury.<sup>558</sup> Giuseppe Veltri poukazuje, že toto nadšení je neopodstatněné vzhledem k tomu, že velké množství židovské literatury této doby je přístupné pouze v rukopisné podobě nebo ve vzácných tiscích, tedy v podstatě jen málo probádané. Konečně, jeho výhrady, podobné Kristellerovým, jsou založeny na kritice anachronistického pojetí humanismu, ke kterému přispěl Jacob Burckhardt a jeho následovníci:<sup>559</sup>

Je velkou otázkou, zdali vůbec můžeme hovořit o židovském humanismu nebo o židovské renesanci. Definujeme-li renesanční kulturu v romantických pojmech – tj. necháme-li se vést idealistickými záměry Jacoba Burckhardta (a následovně Cecila Rotha) co se týče humanistického ducha svobody, počátku individualismu a zrodu věd – narážíme na zřejmou skutečnost: Renesanční Židé nebyli o nic svobodnější nebo individuálnější než v předcházejících staletích. Stejně jako předtím, představovali odcizenou menšinu. Jestliže naopak definujeme ducha renesance jakožto více nebo méně autonomní reflexi poznání (Bible, věda, klasické prameny) ztělesněného v kultu krásné literatury a bádání, najdeme v judaismu bojácnou, nicméně prokazatelnou podobnost, zahalenou často v tradiční ortodoxii otců. Možná, jedním z nejzřetelnějších výrazů nového ducha byl, jak poznamenává Ruderman, vznik nové třídy intelektuálů, která vyrostla z vysokého počtu židovských studentů, jež v této době spolu studovali medicínu na univerzitě. Vzájemné ovlivňování mezi rozptýlenými židovskými obcemi a jejich křesťanským prostředím pokračovalo díky židovským lékařům (a jejich stěhovavému životnímu stylu) nebo židovským intelektuálům, kteří sloužili jako rádci v tiskárnách a domech

---

<sup>558</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, s. 2-3.

<sup>559</sup> *Tamtéž*, s 4-5.

učenců. Ačkoliv se zpočátku jednalo o velmi ostýchavé a nepravidelné návštěvníky *res publica litteraria et philosophica*, židovští intelektuálové přispěli nebo přinejmenším reflektovali některé z idejí, pojmů a hnutí, které sloužily jako koordináty evropské filozofické mapy této nové „éry“. Mezi tyto pojmy, ideje a intelektuální diskurzy patří inkluze poezie do filozofického diskurzu, nové vědy a vědecké objevy, politická filozofie a pojetí občanské obce, diskuze nad nesmrtelností duše a právní definice náboženství a náboženských obřadů. Toto vše si našlo cestu do židovského intelektuálního diskurzu v předvečer tzv. moderního věku.

Také Veltri se domnívá, že židovští renesanční humanisté působili převážně v neformálním prostředí a existenčně byli často závislí na dobrodincích. Tak tomu bylo například u Jochanana Allemana, který během svého pobytu ve Florencii být podporován židovským bankéřem jménem Jechi'el da Pisa, který měl sám zálibení v literatuře.<sup>560</sup> Guiseppe Veltri přitaká tvrzení Julia Guttmana, že Leone Ebreo, vlastním jménem Jehuda Avravel, autor knihy *Dialoghi d'amore*, byl jedinou skutečnou židovskou postavou renesančně-humanistického formátu.<sup>561</sup> Jehuda Avravel byl synem náboženského myslitele a exegety Dona Jicchaka Avravela, se kterým sdílel navzdory vysokému postavení jejich rodiny osud španělských a portugalských Židů. Po vyhnání ze Španělska se rodina Avravelů usadila v Neapoli, kde se Jicchak stal ministrem financí a Jehuda dvorním lékařem. Nejspíše zde byl Jehuda vystaven silnému vlivu renesančního humanismu a novoplatónské filozofii. Jeho život, podobně jako život jeho otce, byl však poznamenán nestabilní politickou situací v Itálii na počátku šestnáctého století. Pobýval proto také v Benátkách, Ferrare, Pesaru a pravděpodobně i v Římě. Jeho dílo bylo vydáno tiskem v roce 1535, kdy sám Jehuda byl pravděpodobně již po smrti. Centrálním tématem knihy je kosmická láska, kterou Avravel pojímá holisticky v jejím ascendenčním i descendenčním pohybu. Láska se neprojevuje jen touhou méně dokonalých jsoucen po boží dokonalosti, nýbrž se pohybuje i sestupným směrem sdílení od Boha k jeho stvořením.<sup>562</sup> Obdobný descendenční motiv nalezneme také v teologii Chasdaje Crescase.<sup>563</sup> Bůh, který proniká svět jakožto *nous*, je se světem do jisté míry totožný, což svědčí o tom, že diskurzu *Dialoghi d'amore*

---

<sup>560</sup> NOVAK, B. C. Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1982, 45, s. 126. Tuto osobu bychom neměli ztotožňovat s rabínem Jechi'elem Nisim da Pisa.

<sup>561</sup> VELTRI, Guiseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 60. BAMBERGER, Fritz, GUTTMANN, Julius a SEIDEL, Ester, ed. *Die Philosophie des Judentums von Julius Guttman*, s. 285.

<sup>562</sup> *Tamtéž*, s. 286-291.

<sup>563</sup> HARVEY, Warren Zev. *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1998, s. 98-136.



nebyla zcela cizí tendence k panteismu. Vzájemná láska, kterou si opětvují Bůh a stvoření ústí do sjednocení.<sup>564</sup> Svě pevné místo v dialozích má také idea Krásky, která se projevuje v různých podobách a navzájem sblízuje různé úrovně hierarchie jsoucího. Leo Ebreo dáva prostor také smyslovému prožitku a pozitivnímu pohledu na sexualitu.<sup>565</sup> Tím, že přebírá z Aristotela jen noetiku, která dle dobového mínění může být zdokonalena jen skrze Platónovu metafyziku, jež je zdánlivě kongruentnější s náboženskou tradicí, Leo Ebreo se vydává stejnou cestou jako muslimští, židovští a křesťanští novoplatonikové středověku nebo jeho renesanční současníci jako Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola a Jochanan Allemano.<sup>566</sup> To, co *Dialoghi d'amore* nabízejí, je svým způsobem *pia philosophia* stvrzující harmonii logicko-metafyzického řádu se svědectvím Zjevení. Leo Ebreo navazuje na noetiku Averroesovu ohledně interakce lidského intelektu s Činným intelektem a svým novoplatonismem vyvádí na světlo latentní panteistický dosah Averroesovy filozofie.<sup>567</sup> Úvod k anglickému překladu *Dialoghi d'amore* představuje poměrně detailní rozbor jeho pramenů. Leo Ebreo neuvádí explicitně křesťanské zdroje, ačkoliv jejich přítomnost v tomto díle je nezpochybnitelná. Totéž platí také o renesančních křesťanských autorech: Dantovi, Bocacciovi, obzvláště pak Ficinovi a Giovanni Pico della Mirandolovi. Avravanelovy *Dialogy lásky* se téměř jeví jako adaptace Mirandolova *Heptaplu* a *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*. Je téměř zbytečné zmiňovat, že Leo Ebreo recipuje prameny islámské a židovské filozofie středověku: Avicennu, Averroesa, Alfarábího, Maimonida a Šlomo ibn Gabirola.<sup>568</sup> Nechybí samozřejmě stopy kabalistické tradice, která se projevuje v genderizaci metafyziky *Dialoghi d'amore*. Tvorstvo zaujímá femininní roli ve své lásce k Stvořiteli. Respektive, to, co je ontologicky níže, je femininní vůči tomu, co je ontologicky výše. Činný intelekt, který zahrnuje všechny formy stvoření, je takto prezentován ve femininní roli ve své lásce k Bohu, jakožto předmětu své dokonalé kontemplace. Vůči pozemské skutečnosti je však ve vztahu aktivního principu a ve své lásce k pozemským jsoucnům vykazuje maskulinní rysy. O genderových aspektech kabaly jsme hovořili už v předcházející kapitole. Společenství lidu Izraele je v ní rovněž popisováno ve femininní roli. *Kneset Jisra'el* je jiné jméno pro sefiru *Šchina*, jež na rovině stvořené pozemské skutečnosti reprezentuje historické společenství lidu Izraele. Sergius Kondera ovšem poznamenává, že Leo

---

<sup>564</sup> EBREO, Leone. *Dialogues of Love*, s. 345-347.

<sup>565</sup> *Tamtéž*, s. 114-115, 331-339. Viz také GUIDI, Angela. *Amour et Sagesse: Les Dialogues d'Amour de Juda Avranel dans la Tradition Salomonienne*. Leiden a Boston: Brill, 2011, s. 111-124. *Studies in History and Culture*, s. 32.

<sup>566</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 61-62.

<sup>567</sup> DETHIER, Hubert. *Love and Intellect in Leone Ebreo: The Joys and Pains of Human Passion*. In: GOODMAN, Lenn, ed. *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany: State University of New York, 1992, s. 353-355.

<sup>568</sup> EBREO, Leone. *Dialogues of Love*, s. 14-16.

Ebreo překonává tradiční pojetí genderových vztahů, v nichž muž zaujímá nadřazenou roli, a to skrze samotné rozpoložení sil v rozhovoru mezi Filónem a Sofií. Ačkoliv Filón je ten, kdo rozhovor kontroluje a koriguje Sofiiny omyly, Sofie sama svými otázkami pohání rozhovor kupředu a zahání Filóna do defenzívy.<sup>569</sup>

Svým synkretismem se *Dialoghi d'amore* jeví jako příspěvek k renesančnímu hnutí hlásícímu se k ideji *philosophia perennis* jakožto jednotného lidského poznání, ať už vychází z jakéhokoliv pramene. Collete Sirat je přesvědčena, že *Dialoghi d'amore* představují profánní filozofii, kterou jen stěží můžeme začlenit do kánonu židovského myšlení, i když autor tohoto díla byl Žid.<sup>570</sup> Po své publikaci se totiž záhy stalo součástí kánonu italské renesanční literatury. Mezi lety 1541 a 1607 se dočkalo nevídaných dvaceti čtyř reedic a bylo přeloženo do latiny, francouzštiny, španělštiny a hebrejštiny. Svou neobvyklou popularitu si patrně získalo ani tak svou filozofií, nýbrž samotným tématem lásky a svým poetickým stylem, který uchvátil křesťanské čtenáře. Byl to především estetický aspekt, který promlouval z *Dialoghi d'amore* k renesančním humanistům. Leo Ebreo k nim hovoří jakožto jim rovnocenný literát, jehož dílo je navíc dostupné v národním jazyce.<sup>571</sup> Právě estetické stránky *Dialoghi d'amore* si všímá Aaron W. Hughes. Dle jeho názoru představovala Abravanelova estetika posun od standardního středověkého židovského paradigmatu vyjádřeného Maimonidem, u něhož estetika hraje minimální roli a představivost je zdrojem nepravdy. Avravel naopak dává široký prostor estetickému rozměru a představivosti. Krása je to, co spojuje vše jsoucí do organického vztahu a univerzálního kruhu. Jak jsoucna smyslová, tak inteligibilní mají potenciál v sobě odrážet boží krásu. Toto Jehuda Avravel sdílí jak s Marsiliem Ficinem, Giovannim Pico della Mirandolou a komponuje se symbolikou kabaly.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> KODERA, Sergius. The Idea of Beauty in Leone Ebreo (Judah Abravanel). In: VELTRI, Giuseppe a DIEMLING, Maria, ed. *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, s. 301-332.

<sup>570</sup> SIRAT, Collette. *A History of the Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 408.

<sup>571</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 63-64.

<sup>572</sup> HUGHES, Aaron W. Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel. *The Harvard Theological Review*. 2004, 97(4), s. 469: „The idea of beauty as an incorporeal and metaphysical principle was a very common one among Renaissance humanists, such as Ficino and Pico della Mirandola. Both of these thinkers relied on Plotinus, who regarded beauty as a cosmic principle that participated in the celestial world. For Ficino, physical beauty participates in a celestial prototype, and in the process, it is the former that leads to the contemplation of the latter ... Like Judah Abravanel as we shall see, Ficino argued that love and enjoyment of beauty can occur only through the higher faculties of the soul (i.e. seeing, hearing, imagining, thinking) ... But if Judah Abravanel drank from the stream of Renaissance humanism, he was equally at home in the world of the Kabbalah, where beauty was also regarded as a universal principle pervading the entire cosmos.“

*Dialoghi d'amore* jsou plnohodnotným dílem renesančního humanismu ještě z jednoho neopominutelného důvodu, a to jmenovitě pro uplatnění motivů antické mytologie.<sup>573</sup> Neměli bychom zapomenout, že renesanční literatura a výtvarné umění navrátilo život antickým božstvům, které ve středověku měly jen stínovou existenci jakožto symbolů planetárních těles.<sup>574</sup> Jak poznamenává Jean Seznec, jednalo se o jejich návrat v plné síle pohanství. V souvislosti s vyobrazením řeckých héroů Persea a Herkula u Friedricha Dürera píše Seznec následující:<sup>575</sup>

To, co Dürer navrátil těmto nebeským semibožstvům, nebyly jen jejich tradiční atributy: byl to sám život a dech pohanství. Pro jeho předchůdce, i pro italské návrháře, jejichž dílo transponoval, Herkules a Perseus byli stěží něčím víc než pro Araby – pouhými grafickými symboly. Dürer obdařil tyto diagramy masem, vitalitou, napínajícími se svaly a hlavami vyzářujícími expresivní moc. Takto proměněni, jeho héroové mají stejnou zvířecí sílu jako souhvězdí Velkého Psa, Medvědice nebo Býka. Dürerovo nebe se hemží volně pobíhajícími monstry a ozývá se v něm dunění kopyt Střelce. Bohové se probudili ze svého spánku. Jejich žilami znovu koluje krev, která je přivádí k životu z jejich bájně podoby.

V šestnáctém století zakouší Itálie a další evropské země obnovu autentické mythografické tradice. Tiskem vycházejí jak antická díla o bozích, tak středověké mythografie. Objevují se však i díla renesančních autorů za účelem kodifikace antické mytologie. Modelem se stala *Oficinae epitomé* francouzského humanisty Jeana Tixiera de Ravisi, která podává informace o původu a rodinných svazcích antických bohů, jejich vlastnostech, místech uctívání, obětech a svátcích jim zasvěcených. Lilio Gregorio Giraldi píše *Dějiny bohů*, v Německu Georg Pistor zase vydává v roce 1532 *Mytologickou teologii*. Toto je jen vrcholek ledovce renesančního zájmu o antickou mytologii. Neměli bychom zapomenout, že v této době byla již klasickým dílem encyklopedie antické mytologie Giovanniho Boccaccia pod titulem *Genealogia deorum gentilium*. Prvotisk vyšel již v roce 1472 v Benátkách a za rok byla v Lovani vydána další edice, následovaná čtyřmi italskými a jedním francouzským inkunábulem. Toto vše svědčí o neobvyklé popularitě nejen samotného Boccacciova díla, ale také renesančního zájmu o antickou mytologii obecně.<sup>576</sup> Vrátime-li se k Avravanelovu *Dialoghi d'amore*, pak v nich jsou staré řecké mýty

---

<sup>573</sup> SEIDEL, Esther. The Concept of Philosophy in the Sixteenth Century: Leone Ebreo and the Italian Renaissance. *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 2002, 35(2), s. 100.

<sup>574</sup> BARTON, Tamsyn. *Ancient Astrology*. London a New York: Routledge, 1994, s. 92-112.

<sup>575</sup> SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanist Art*. New York: Harper aBrothers, 1961, s. 187.

<sup>576</sup> *Tamtéž*, s. 220-241.

postaveny na stejnou rovinu s biblickými vyprávěními. Hospodin je zde ztotožněn s Demogorgonem, kterého již Bocaccio identifikoval jako primordiální božstvo.<sup>577</sup> Podle Jehudy Avra-vela odpočívá před každým cyklem stvoření ve společnosti Aiónu a Chaosu. Jako porodník vyvádí z lůna Chaosu bohyni sváru Eris, boha Pana a jeho tři sestry Moiry. Avra-vel však upřesňuje, že Chaos není společníkem božím v plném slova smyslu, nýbrž jeho dílem od věč-nosti.<sup>578</sup> Byl-li Jehuda Avra-vel pravděpodobně jediným židovským představitelem naplňují-cím všechny předpoklady ideálu renesančního humanismu, řada dalších židovských osobností druhé poloviny patnáctého a století šestnáctého se mu blížily: Jehuda Messer Leon, Jochanan Allemano, Moše a David ben Avraham Provençálové, Avraham Zacuto, Jehuda Arje Moscato a řada dalších. Nesmíme samozřejmě zapomenout na Azarju dei Rossiho, který je vzhledem k tématu této studie pro nás nejzajímavější.

Žijí-li a dýchají Avra-velovy *Dialoghi d'amore* antickou literaturou, platí to také o ese-jistickém spise *Me'or ejnajim*<sup>579</sup> Azarji dei Rossiho, byť poněkud jinak a s jistou ambivalencí. *Dialoghi d'amore* se oddávají mýtu, *Me'or ejnajim* historickému a textovému bádání. Rene-sanční humanisté považovali za obzvlášť poučné studium děl římských historiků. Dějiny učí prozíravosti, moudrosti a politickému umění. Proto také byla antická historiografie vnímána jako zdroj morální filozofie, přičemž mezi nejoblíbenější autory patřil Titus Livius.<sup>580</sup> Azarja dei Rossi však předkládá nejednoznačnou úvahu nad významem Liviových *Dějin od založení Města*:<sup>581</sup>

Titus Livius je velkým římským autorem, slávou a ozdobou jeho vznešeného rodiště Padovy. Před ním ani po něm nepovstal mezi pronárody do dnešního dne nikdo podobný, který by tak jako on podal své myšlenky a sepsal je perem železným a smaragdovým ve sto čtyřiceti svazcích o velikém městě Římě a všech událostech, které se v něm odehrály ode dne jeho založení a trvání po více než sedm set let. V úvodu popisuje, jakým způsobem toto dílo prospěje učenému člověku a k jakému cíli Livius a jeho čtenář směřují. Píše doslova toto:

---

<sup>577</sup> OGREN, Brian. *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought: Maaseh Bereshit in Italian Jewish Philosophy and Kabbalah, 1492-1535*. Supplement to the Journal of Jewish Thought and Philosophy. Leiden a Boston: Brill, 2016, s. 151-165.

<sup>578</sup> EBREO, Leone. *Dialogues of Love*, s. 115-116.

<sup>579</sup> *Světlo očím*.

<sup>580</sup> SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or Einayim*, s. 27-29.

<sup>581</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej Bina*. Vilna: Romm, 1866, kap. 27, s. 264.

„Poznání věcí minulých z historických knih je tím nejlepším, co nám může být k prospěchu, poněvadž se v nich skrývají poučné věci. Skrze ně poznáváme dobro k našemu prospěchu i k prospěchu lidu, abychom se tak vyhnuli škodlivému a přiblížili užitečnému.“<sup>582</sup>

V jeho slovech není nic nepravdivého, posuzujeme-li to z pohledu pronárodů, které nespatriily světlo dokonalé Tóry a zbytku Svatých Písem, takže kráčeli v temnotách a museli se přidržet toho, co jim skýtalo lidské poznání. V potu tváře a za velikého úsilí museli prosít a spojit to, co země vydává z nahodilých událostí lidského i animálního světa a takto dospět k poznání toho, co slouží člověku k prospěchu během jeho života pod sluncem. Avšak my, lid Boha Abrahamova, sémě, které mu slouží, jsme svobodní od potřeby takového bádání, a to do takové míry, že náš duch nemá schopnost se takovými věcmi zaobírat. Vždyť Tóra a její jsou příkazy světlem, které zahánějí tmu a otevírají nám brány spravedlnosti k cestě, po níž kráčí jednotlivci i masy, aby se vzdálili jakémukoliv neštěstí, jež by mohlo na ně dolehnout. Přibližují nás ke štěstí, jež prospívá naší duši.

Azarja dei Rossi ve výše uvedené pasáži viditelně zpochybňuje hodnotu historického studia pro židovské učence, tedy disciplíny, jež stála na piedestalu renesančně-humanistické kultury. Židovský člověk si nepotřebuje vzít z dějin ponaučení pro mravní orientaci, poněvadž halacha jakožto systém náboženského práva ve věcech rituálních, civilně právních i etických je pro něho dostačujícím prostředkem pro orientaci ve světě. Zatímco ne-Židé jsou odkázáni na pozorování nahodilých událostí v oblasti přírody i lidských životů, aby v nich mohli nalézt rekurentní momenty a tak vyvodit relevantní poznání, Židé se opírají o zjevení ze Sinaje. Je na místě podotknout, že ne všichni renesanční humanisté viděli ve studiu historie relevantní zdroj poznání. Francesco Guicciardini, historik první poloviny šestnáctého století, zaujímá ve svých *Dějínách Itálie* skeptický postoj a přirovnává dějiny k bouřlivému moři, z nichž je těžké vyvodit poučení pro současnost.<sup>583</sup>

---

<sup>582</sup> *Ab urbe condita*, pref. 10. Viz LIVIUS, Titus. *Römische Geschichte: Buch I-III*. Düsseldorf: Artemis a Winkler, 1987, s. 8: „Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae, quod imitere, capias, inde foedum inceptu, foedum exitu, quod vites.“

<sup>583</sup> GILBERT, Felix. The Renaissance Interest in History. In: SINGLETON, Charles, ed. *Art, Science, and History in the Renaissance*. Baltimore: John Hopkins Press, 1967, s. 375-376.

Azarjova argumentace poněkud připomíná Maimonidovo srovnání příkazů Tóry se zákony pronárodů v poslední kapitole spisu titulovaném v hebrejském překladu *Milot ha-higajon*.<sup>584</sup> Poněvadž Mojžíšův zákon je zjeveným zákonodárstvím. Jde tudíž o zákonodárství dokonalé a vedoucí ke štěstí. Jiné právní systémy („*nimusin*“) jsou Mojžíšovu zákonu kvalitativně podřízené. Maimonides z toho vyvozuje, že z hlediska samotného principu není potřeba se zabývat literaturou politicko-filozofického charakteru. Mojžíšův zákon je dostatečným prostředkem k uspořádání života židovského jednotlivce i politické obce. Obsahuje nezbytné metafyzické pravdy o Bohu a poskytuje zákony pro uspořádání společnosti. V neposlední řadě pak vštěpuje mravní cnosti. Jak je však známo, Maimonides byl otevřen islámské politické filozofii, především pak dílu *Al-madina al-fāḍila* Al-Farábiho. Posloužila mu jako klíč k porozumění teoretickému aspektu Mojžíšova zákonodárství.<sup>585</sup>

Patrně podobně je tomu u Azarji dei Rossiho. Ačkoliv studium dějin je disciplínou, která je v podstatě pro Žida irelevantní jako pramen mravní a politické orientace, přesto se Azarja stal horlivým badatelem dějin, především těch židovských, poněvadž v nich viděl pramen pro rekonstrukci minulosti a nalezení pravdy. Šlo zde o samo uspokojení z nabytého poznání, ke kterému, jak poznamenává Azarja, „táhne sama duše“.<sup>586</sup> Zdůrazňuje však současně utilitární povahu historického bádání. Ujasnění židovské chronologie se vztahuje k „*hilcheta de-mešicha*“ a má tedy smysl pro ozřejmění eschatologických otázek. Čtenáři *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho nemůže nicméně uniknout všudypřítomný apologetický podtón, ospravedlňující subtilitu „historického vědomí“ tohoto díla, který míří do prostředí, ve kterém značná část intelektuálního úsilí směřovala téměř výlučně k osvětlování náboženské praxe.<sup>587</sup>

Je potřeba také připomenout, že *Me'or ejnajim* není typickým představitelem renesančního historického díla, jímž bylo *narratio rerum gestarum*. To se soustředilo na popis paměti-hodných událostí, politických i vojenských, a významných osob s nimi spojených výpravným způsobem. Badatelské zaměření *Me'or ejnajim* je sice převážně vymezeno historickým rámcem

---

<sup>584</sup> BEN MAIMON. Moše. *Sefer milot ha-higajon*. Warszawa: Lewin-Epstein, 1928, s. 31.

<sup>585</sup> KREISLER, Howard. *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*. Albany: State University of New York, 1999, s. 1-6.

<sup>586</sup> Dei Rossi hovoří v úvodu 29. kapitoly *Imrej bina* o pravdě jako boží pečeti a dobru, po němž by měl každý toužit. V tomtéž kontextu se objevuje i utilitární spojení hledání historické pravdy s „*hilcheta de-mešicha*“ v souvislosti s chronologickými nejasnostmi židovských dějin. DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, s. 276-277.

<sup>587</sup> K otázce historického vědomí v renesančním humanismu šestnáctého století viz BEN-TOV, Asaph. *Lutheran Humanists and Greek Antiquity: Melanchthonian Scholarship between Universal History and Pedagogy*, Leiden a Boston, 2009, *passim*.

období Druhého Chrámu a helenizovaného židovstva, jeho zájem je nicméně historicko-literární: význam pseudo-Aristeova dopisu, rekontextualizace postavy Filóna Alexandrijského v literární tradici jeho doby, zkoumání biblické a postbiblické chronologie, jež vynáší na povrch nedostatky talmudické tradice. To vše již tak trochu odkazuje mimo renesanci. Robert Bonfil tvrdí, že *Me'or ejnajim* anticipoval církevní a antikvární historiografii barokní doby, která adoptovala filologickou kritiku jako svůj hlavní nástroj a zajímaly ji více záležitosti náboženského učení než politická nebo válečnická témata. V popředí stála analytická práce a logická argumentace, které barokní historii ubraly na čtivosti.<sup>588</sup> Ačkoliv *Me'or ejnajim* si našel cestu do knihovny Azarjových současníků, např. Davida Ganse, jeho hlas byl do značné míry umlčen. V roce 1574 několik židovských obcí v Itálii vydalo prohlášení, v němž se zakazuje vlastnictví a četba této knihy, pokud toto není písemně povoleno místním rabinátem. Dei Rossi se pokusil ještě obhájit před svými kritiky v díle *Macref la-kesef*, které bylo publikováno tiskem až v devatenáctém století. V této apologii se zmiňuje o svém podlomeném zdraví a snaze tento spis dokončit před smrtí. Zemřel v roce 1577.<sup>589</sup>

Jak jsem ale již naznačil výše, *Me'or ejnajim* je dílem, které se svou rétorikou vyznačuje umírněností a uvážeností. Příkladem může být dei Rossiho postoj k Filónu Alexandrijskému. Zatímco jiní židovští renesanční učenci, jako například Avraham Zacuto nebo David a Moše Provençalové hovoří o Filónovi s nadšením,<sup>590</sup> Azarja dei Rossi si udržuje od Filóna odstup. V *Me'or ejnajim* se jeho filozofie nachází tak trochu na „území nikoho“. Dei Rossi čtenáře upozorňuje, že ačkoliv Filóna cituje, nečiní tak, jako kdyby citoval rabínský zdroj. Dle jeho názoru Filón Alexandrijský nebyl „*rav*“ ani „*chacham*“, a proto jeho názory jsou relevantní jen v okrajových záležitostech, nikoliv však ve věcech vlastní tradice židovského náboženství.<sup>591</sup> Ačkoliv Filón neznal hebrejsky, masoretský text Bible a především pak halachu Země Izraele, Azarja dei Rossi ho charakterizuje jako apologetu judaismu v řeckém a římském světě.<sup>592</sup>

---

<sup>588</sup> BONFIL, Robert. How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography. *History and Theory – Essays in Jewish Historiography*. 1998, 27(4), s. 96-102.

<sup>589</sup> SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or Einayim*, s. 15, 121-122.

<sup>590</sup> David ben Avraham Provençal údajně sepsal i apologii Filónovy filozofie, která se nedochovala. Viz VELTRI, Guiseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 85.

<sup>591</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 6, s. 129: „Nenazvu ho učitelem ani učencem, avšak ani heretikem nebo Epikurejcem. Budu ho nazývat Jedidja Aleksandroni. Kdykoliv se o něm v této kapitole zmíním, nebude to jako by se jednalo o mého souvěrce, nýbrž jako jednoho z učenců tohoto světa, a to za účelem objasnění druhotných záležitostí, nikoliv však toho, co patří k samé podstatě. Co se týče zbytku jeho myšlenek a knih, čtenář si může učinit vlastní úsudek dle svého mínění.“

<sup>592</sup> Takto například ve spojitosti s příběhem legitimizujícím Septuagintu jako inspirovaný překlad Písem, *tamtéž*, kap. 7, s. 32: „U Filóna z Alexandrie, který byl jedním z občanů samotného města Alexandrie, v němž byl proveden onen překlad, zjistíš, že ve třetí knize *De vita Mosis* nezná míru ve chvále Tóry Mojžíše, našeho učitele, a označuje jako podivuhodný zjev („*mar'e*“), po němž toužili i ne-Židé, a také popisuje, jak toto dílo probíhalo.“

Azarjova zdrženlivost vůči Filónovi je podmíněna renesanční tendencí interpretovat tohoto židovského učence helénismu jako platonika, který se zabýval křesťanskými mystérii, a jeho dílo jako svědectví o pravdivosti trojičního učení. Toto se nepochybně pojí i s rozšířenou legendou o Filónově konverzi ke křesťanství.<sup>593</sup> Mohu-li použít výrazu jedné badatelky o díle tohoto předního představitele helenizovaného židovstva: Filón Alexandrijský si vydobyl v křesťanském světě postavení „Církevního otce *honoris causa*“.<sup>594</sup> Filónovu kosmologii vykládá Azarja dei Rossi prostřednictvím kabalistické teorie emanace. Pozoruhodné je, že kabalistickou terminologii ovšem dei Rossi přebírá zprostředkovaně z křesťanských pramenů.<sup>595</sup>

Osud *Me'or ejnajim* však zpečetila diskuze nad povahou samotné rabínské tradice. Neměli bychom zapomenout, že tato kniha byla v podstatě zavržena v celé židovské diaspoře. Dei Rossi tvrdil, že rabínská tradice obsahuje prvky, které označuje výrazem, jenž má svůj původ v kontextu náboženského práva: „*giluje mileta be-alma*“. V tomto kontextu představuje doplňující faktickou informaci, jež však není nezbytná pro stanovení vlastního halachického rozhodnutí.<sup>596</sup> U dei Rossiho se jedná o „záležitosti podružné“, jimiž míní ne-halachickou látku talmudické tradice: kosmologii, geografii nebo vyprávění kvasi-historického charakteru. Vůči ne-halachickým textům lze zaujmout kritické stanovisko. Halacha samotná je nedotknutelná. Lester A. Segal je přesvědčen, že Azarja dei Rossi jen domýšlí to, co už je v podstatě předesláno u Maimonida.<sup>597</sup> V *More nevuchim* a dalších dílech, jako například v *Igeret gzerat kochavim*, se vyskytují místa, která obezřetně relativizují relevanci obecného poznání učenců Mišny a Talmudu, například ve vztahu k astronomii nebo lékařství.<sup>598</sup> Opakujícími se výrazy „v oné době“ nebo „oněch dobách“ Maimonides v podstatě historizuje obecný rozhled rabínů formativního období. Současně apeluje na morální integritu interpreta, aby, pokud možno, se usiloval

---

Vylíčil především, jak každý ze sedmdesáti dvou stařešin byl oddělen od ostatních ve své komnatě. Přesto byly jejich rukopisy shledány stejné a ani jeden z nich nevybočoval z řady, ani co se týče jazykových jednotlivostí a způsobů vyjádření. Vypadalo to, jako by byly vyhotoveny rukou jednoho odborníka.“

<sup>593</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 86-92. Podobným způsobem byl trinitárně interpretován křesťanskými teology také spis *Fons Vitae* novoplatonika Šlomo ibn Gabirola. Tomu patrně napomohla „trinitární“ struktura jeho metafyziky dělicí se na První substancí, Vůli, Univerzální látku a Univerzální formu. Znám skrze latinizovanou formu svého jména jako Avicbron, Šlomo ibn Gabirol byl považován za možného křesťana. Teprve v devatenáctém století odhalil Solomon Munk jeho židovskou identitu. Viz SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 69-70.

<sup>594</sup> HADAS-LEBEL, Mireille. *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*. Studies in Philo of Alexandria, svazek 7. Leiden a Boston: Brill, 2012, s. 201.

<sup>595</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 86-89.

<sup>596</sup> FRANK, Yitzhak. *The Practical Talmud Dictionary*. Jerusalem: Ariel – United Israel Institutes, 1991, s. 62.

<sup>597</sup> SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or Einayim*, s. 115-117.

<sup>598</sup> Viz např. *More nevuchim* 2:9; 3:14; 3:37. Srov. SELA, Shlomo. *Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides: Critical Edition of the Hebrew Text, Translation and Commentary*. *Aleph*. 2009, 4, s. 84-190.



o potvrzení pravdivosti poznatků talmudických učenců sylogistickým důkazem. Takto argumentuje na konci čtrnácté kapitoly třetí knihy *More nevuchim*.<sup>599</sup>

Nežádej po mě, abych odinterpretoval všechno, co oni<sup>600</sup> vypověděli ohledně astronomických záležitostí tak, aby to odpovídalo skutečnosti, tak jak je. Vždyť astronomie v oné době měla své nedostatky. Nezabývali se těmito věcmi jako tradenti prorockým výroků, nýbrž v oněch dobách sami nabyli poznání v těchto disciplínách nebo se o nich dověděli od učenců oné doby. Avšak kvůli tomu netvrdím o jejich výrociích, které shledávám jako odpovídající pravdě, že jsou nesprávné nebo nahodilé. Je potřeba, nakolik to je jen možné, vykládat výroky lidí tak, aby se ukázala jejich pravda ve světle sylogistického důkazu. Takové jednání je hodné člověka spravedlivého a vzácného charakteru.

Rozhodujícím bodem výše uvedené pasáže, je tvrzení, že poznání učenců Mišny a Talmudu nabyté v jednotlivých „vědních“ disciplínách není legitimizovatelné z perspektivy tradované ústní tradice převzaté od proroků a v posledku od Mojžíše.<sup>601</sup> K autoritě talmudických rabinů se obdobným způsobem vyjadřuje i Azarja dei Rossi v následující pasáži. Kontroverze, kterou vyvolal *Me'or ejnajim*, se tak jeví být součástí větší a kontinuální kontroverze kolem nábožensko-filozofického díla Maimonidova:<sup>602</sup>

Není pochyb, že vše, co jsme přijali od našich Učenců ve vztahu k příkazům Tóry, a to od jejích kořenů, k větším až k samé koruně, všechna (tato příkázání) jsou Slovem božím. Toto s úctou pokládáme na naše hlavy ... Za druhé, je nasnadě, že chápající jedinec porozumí, že cokoli naši Učenci řekli ve vztahu k vědním disciplínám,<sup>603</sup> jako například astrologii nebo uspořádání nebe a země apod., představují výroky, které jsou zcela lidské povahy. Když se (Učenci) zabývali těmito věcmi, každý tak činil dle rozumu, který mu byl darován nebo podle toho, co přijal od předcházejících generací z kteréhokoliv národa. Nemá to nic do činění s prorockou emanací nebo její pomocí. Ze své

---

<sup>599</sup> MAIMON, Moše ben. *More nevuchim*. Krach bet, s. 467-469. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 459.

<sup>600</sup> Učenci Mišny a Talmudu

<sup>601</sup> Menachem Kellner poukazuje, že tentýž postoj zaujímal i Maimonidův syn Avraham ben Maimon. Viz KELLNER, Menachem. *Maimonides on the „Decline of Generations“ and the Nature of Rabbinic Authority*. Albany: State University of New York, 1996. s. 57.

<sup>602</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim*, *Imrej Bina*, kap. 14, s. 196.

<sup>603</sup> Doslova „dvarim ijunim“.

dobré vůle nám (Učenci) povolili, abychom v těchto věcech naslouchali i těm, kteří vyjádřili opačné názory a posoudili je tak, jak nám to náš vlastní úsudek dovolí. Učenci javenského období řekli: „Já jsem tvor a můj druh je také tvor“.<sup>604</sup> Tosafisté toto vysvětlují následovně: „Má stejnou schopnost jako já rozlišovat dobro od zla“. A toto se říká v kapitole *Kejcad ma 'avirin*: „Moudrost prvních generací byla jako vchod do síně, která vedla do Svatyně. Moudrost posledních generací je jako ucho jehly.“<sup>605</sup> Nebo jak se říká ještě jinde: „Jestliže první generace byli lidé, my jsme oslové.“<sup>606</sup> Ve čtvrté kapitole traktátu *Joma* se píše: „Lepší je nehet prvních (generací) než břicho posledních.“<sup>607</sup> Vskutku, potomci přijali to, čemu porozuměli předchůdci, vyjma toho čemu potomci porozuměli sami od sebe. Je to jako s podobenstvím o trpaslíkovi, který sedí na ramenou obra, které uvádí autor knihy *Šibolej ha-leket*, když v úvodu referuje o jednom z dávných učenců.<sup>608</sup> Takto bychom mohli tvrdit, že první vskutku převyšují poslední v záležitostech, jež se odvíjejí od prorocství, neboť žili v době, která byla blíže prorokům. Nicméně, poslední generace převyšují předcházející generace v záležitostech, které vyrostly z proutku teoretického uvažování a empirického poznání.

Dei Rossiho argumentace se sice bezprostředně dotýká tak řečeno nitro-židovské otázky relevance poznání učenců Mišny a Talmudu, nicméně ve své podstatě přesahuje hranice „konfesní“ náboženské diskuze a naráží na změny paradigmatu na poli epistemologie a vědeckého poznání v pozdním středověku a rané moderní době. Není jistě náhodou, že na konci výše uvedeného pasáže Azarja dei Rossi vyzdvihuje jako intelektuální „cnosti“ posledních generací právě „teoretické uvažování“ a empirické poznání“.<sup>609</sup> Anglický farmakolog první poloviny sedmáctého století Nicolas Culperer oslavuje tyto cnosti v úvodu do svého herbáře poetickým způsobem: „Obrátil jsem se o radu na své sourozence dr. Rozum a dr. Zkušenost a vyrazil na návštěvu k mé matce Přírodě. Díky její radě a pomoci dr. Pilnosti jsem dosáhl svých tužeb. Nabádán paní Poctivostí, jež je v dnešní době cizinkou, abych mé poznatky publikoval, nyní takto i činím“.<sup>610</sup> Přednosti empirického pozorování a logické indukce nad aristotelským deduktivním

<sup>604</sup> *Babylónský Talmud, Brachot 17a.*

<sup>605</sup> *Tamtéž, Eruvin 53a.*

<sup>606</sup> *Tamtéž.*

<sup>607</sup> *Tamtéž, Joma 9b.*

<sup>608</sup> Dílo zabývající se rituálním právem a zvyky. Autorem je rabín Cidkija ben Avraham Anaz (Řím, 13. století).

<sup>609</sup> Hebrejsky „*mi geza ijun ve-nisajon*“

<sup>610</sup> CULPERER, Nicholas. *Culperer's Complete Herbal: A Book of Natural Remedies for Ancient Ills*. London: Wordsword Editions, 1995, s. VI.

sylogistickým dokazováním začaly být v medicíně uznávány již od čtrnáctého století.<sup>611</sup> Dei Rossiho intelektuální cnosti teoretizujícího rozumu a zkušenostního poznání nacházejí stěžejní místo ve filozofii vědy Francis Bacona. Ačkoliv *dogmata a experientia* se zprvu jeví jako nepřátelské epistemické pozice, spojení zkušenosti s teoretizující myslí je střední cestou, která může zachránit lidskou mysl před obskurní tradicí, nekontrolovatelným vírem argumentů na jedné straně a kolotočem zkušenosti na straně druhé. Získávání poznatků z přírodní historie nebo mechanickým experimentováním je samo o sobě nedostatečné nebo upadá do megalomanie magie a alchymie. V podobné pozici je poznání založené pouze na síle mysli. Jestliže empirikové připomínají mravence, kteří ze svého pozorování sbírají všechno užitečné. Racionalisté jsou zase pavouky, kteří strádají pavučiny argumentů ze své vlastní substance. Bacon nachází metaforu pro vyjádření svého ideálu badatele ve včele, která sbírá pyl z květin, načež ho transformuje v med.<sup>612</sup> Na prahu moderní doby se empirické pozorování stalo nejen součástí vědecké metodologie, nýbrž bylo dokonce žádoucí, aby bylo potvrzeno nezávislými svědky pro podpoření hodnověrnosti nebo plauzibility argumentu a se všemi právními důsledky zaprotokolováno. V roce 1609 Johannes Kepler popsal astronomický jev, který považoval za pohyb planety Merkur napříč slunečním diskem. Později své pozorování reinterpretoval jako obrovskou sluneční skvrnu. Samotné pozorování proběhlo již v květnu roku 1607 a v jeho průběhu se Kepler snažil narychlo zajistit očitě svědky, kteří by jeho pozorování potvrdili. Jedním ze svědků byl kališnický rektor pražské univerzity Martin Bucháček. Svědky Kepler nazývá „*spectatores*“ a jejich svědectví bylo zaprotokolováno.<sup>613</sup>

Vraťme se však zpět k nitro-židovskému aspektu dei Rossiho argumentace, neboť v pasáži jde především o ni. Je nutno dodat, že na uvedenou pasáž kriticky reaguje Maharal hned v úvodu do spisu *Be'er ha-gola*. V obou textech se totiž objevuje v různých podobách citace z traktátu *Eruvin* 53a: „Řekl r. Jochanan: Moudrost prvních generací (učenců) byla jako vchod do předsíně vedoucí do Svatyně, moudrost pozdějších byla jako vchod do samotné Svatyně a naše moudrost je již jen jako ucho jehly.“ Na tomto výroku Maharal zakládá téměř celou svou argumentaci v úvodu. Přirovnání generací rabínských učenců k jednotlivým vchodům do Svatyně slouží k vyjádření postupného úpadku jejich vědění. Zatímco vchod do předsíně Svatyně

---

<sup>611</sup> MOODY, Ernest. Empirism and Metaphysics in Medieval Philosophy. *Philosophical Review*. 1958, 67(2), s. 145-163. BIERNOT, David. „Qualitates Occultae“ ve středověké rabínské literatuře: Kritika Maimonidovy koncepce „skrytých kvalit“ v halachickém responsum Šlomo ibn Adreta. *Theologická revue*. 2014, 85(2), s. 226-246.

<sup>612</sup> BACON, Francis. *Novum Organum* III, 573. IV, 92-93. ROSSI, Paolo. *Bacon's Idea of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 27-31.

<sup>613</sup> BIAGOLLI, Mario. Witnessing Astronomy: Kepler on the Use and Misuse of Testimony. In: RISKIN, Jessica a BIAGOLLI, Mario, eds. *Science in Practice from the Renaissance to the Present*, 2012, s. 103-105.

měl rozměr 20x40 loktů, vchod do vlastní Svatyně měl šířku jen 10 loktů.<sup>614</sup> Z historického hlediska není patrně relevantní přesná identifikace „*rišonim*“ a „*acharonim*“ – „prvních“ a „pozdějších“ generací. Podle jednoho z talmudických názorů nastal onen přelom mezi generací r. Elazara ben Šamu‘a, žáka r. Akivy, a generací r. Ošaji Velikého, který patřil již do generace prvních amorajtů.<sup>615</sup> V *Me‘or ejnajim* se autorita učenců Mišny a Talmudu odvíjí od jejich historické návaznosti na proroky v tradování Ústní tóry. Dle rabínské literatury se nicméně pro rocké inspirace dostávalo i učencům v podobě „*ruach ha-kodes*“ – „ducha svatosti“ nebo „*bat kol*“ – „hlasu z nebes“. Takto se hovoří o rabanu Gamali‘elovi, r. Akivovi nebo Šim‘onu bar Jochajovi, že se jim příležitostně dostalo nadpřirozeného poznání skrze „ducha svatosti“.<sup>616</sup> Z výše uvedené pasáže však zaznívá určitý prvek egalitářství. Ačkoliv generacím učenců formativního období rabínského judaismu patří nesporné prvenství v halachickém záležitostech, pokulhávali však oproti pozdějším generacím v oněch *mileta be-alma* – podružných záležitostech týkajících se různých aspektů obrazu tohoto světa – což demonstruje jejich agadická tradice. Ze slov Azarji dei Rossiho však můžeme vyčíst, že se až tak nejednalo o podružné záležitosti, neboť právě zde vychází najevo „sláva“ jeho vlastní generace.<sup>617</sup> Maharalova argumentace v úvodu do *Be‘er ha-gola* je jedním velkým konzervativním výkřikem proti sebevědomí rodící se rané moderní doby a nedostatku respektu vůči talmudické tradici v jejím celku.<sup>618</sup>

Jestliže někdo nalezne ve slovech „Prvních“ něco, co by se vzdalovalo zdravému úsudku a rozumu, jenž byl do nás vložen, takže by si o „Prvních“ myslel něco špatného, pak je to svědectví o jeho hlouposti. Jeho hloupost se projevuje ve dvou věcech: zaprvé, nezná a ani nedokáže porozumět slovům moudrosti „Prvních“, zadruhé, mylně si o sobě myslí, že je mudrc a znalý všech věcí.<sup>619</sup>

Robert Bonfil tvrdí, že *Me‘or ejnajim* patří svým duchem již do raného barokního období. V sedmnáctém a osmnáctém století se jméno „rabi Azarias“ objevuje v celé řadě křesťanských děl s hebraistickou nebo orientalistickou tematikou. Některé kapitoly *Me‘or ejnajim* byly přeloženy i do latiny. S tímto dílem byl obeznámen již výše zmíněný hebraista přelomu šestnáctého a sedmnáctého století Izák Casaboun. Ve svém deníku zaznamenává, že knihu zapůjčil dalším

<sup>614</sup> Maharal toto následně v diskuzi harmonizuje s mírou svatosti uvedených částí jeruzalémského Chrámu. Svatyně je světější než předsín.

<sup>615</sup> STEMBERGER, Günter. *Talmud a midraš*, s. 110.

<sup>616</sup> HARAN, Menachem. *Ha-asufa ha-mikra‘it: tahalichej ha-gibuš ad sof jemej bajit šeni ve-šinu ha-cura ad moca‘ej jemej ha-bejnajim*, s. 345-350.

<sup>617</sup> K otázce tradování tóry u Maharala viz BEN-BECAL‘EL, Jehuda Leva. *Derech chajim*, 1:1, fol. 16a-20b.

<sup>618</sup> TÝŽ, *Be‘er ha-gola*, s. 10.

<sup>619</sup> „*chacham u-vaal ha-mada*“

osobám. Dei Rossimu nicméně nemohl odpustit, že jako jeden ze svých pramenů použil kompilaci historiografických spisů předkřesťanských řeckých a latinských autorů pod titulem *Antiquitatum variarum*, která je falzifikátem dominikánského mnicha Annia de Viterbo.<sup>620</sup> Dei Rossi byl však velmi pečlivý, co týče textové autenticity hebrejské literatury. To se netýká jen rabínských textů, které textově-kriticky zhodnotil, nýbrž i *Sefer ha-zohar*, kterou shledal plnou textových zásahů a různých amendací. Prostřednictvím kroniky *Sefer ha-juchasin* Mošeho Zaccuta se seznámil i se svědectvím kabalisty Izáka z Akka, podle něhož je tato „bible“ židovské mystiky podvrh.<sup>621</sup> Co se týče výběru literárních pramenů, Azaria dei Rossi se řídil jedním obecným pravidlem: text nesměl obsahovat heretický prvek nebo útočit na principy judaismu. Anthony Grafton a Joanna Weinberg jsou přesvědčeni, že Azarja dei Rossi a Izák Casaboun patřili do stejného světa polyhistorů hnaných intelektuální zvědavostí. Oba si byli vědomi potřeby historicky věrohodné rekonstrukce událostí období Druhého Chrámu a prozkoumání jeho kulturního a literárního milieu. Byl to nicméně Azarja dei Rossi, který jako první vytvořil ucelenější obraz řecky mluvící diaspory, kriticky prozkoumal otázku historického původu Septuaginty za použití dobových židovských textových pramenů a Eusebia. Konečně také přeložil do hebrejštiny hlavní pramen podávající zprávu o vzniku Septuaginty, tzv. Aristeův dopis. Jak známo, ten je také součástí *Me'or ejnajim*.<sup>622</sup>

*Me'or ejnajim* by si zasloužil mnohem více pozornosti v této podkapitole. Tímto bychom se ale dostali mimo rámeček jejího bezprostředního zájmu, kterým bylo poukázat na plauzibilní hypotézu, že renesanční humanisté s velkou pravděpodobností představovali ze sociálního hlediska velmi specifický segment židovských obcí. Ne všichni navíc splňovali všechny požadavky, který profil „renesančního člověka“ s sebou nesl. Již jsem se zmiňoval o pohanském aspektu renesančního humanismu, tkvícím v jeho vazbě na antickou mytologii. *Dialoghi d'amore* jsou pravděpodobně jediným židovským renesančním dílem, které nejen antickou mytologii zapracovává do rámce synkretistické filozofie, ale také v rozsáhlejší míře explikuje různé významy funkcí a jmen antických bohů. Ačkoliv i pro Lea Ebreá jsou samotné příběhy bohů a héroů alegorickým vyjádřením lidských cností a neřestí,<sup>623</sup> v duchu doby však věří v je-

---

<sup>620</sup> GRAFTON, Anthony, WEINBERG, Joanna a HAMILTON, Allaistar. „I have always loved the Holy Tongue“: Isaac Causabon, the Jews and a Forgotten Chapter, s. 153-163.

<sup>621</sup> Viz DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 19-20.

<sup>622</sup> GRAFTON, Anthony, WEINBERG, Joanna, HAMILTON, Allaistar. „I have always loved the Holy Tongue“: Isaac Causabon, the Jews and a Forgotten Chapter, s. 156.

<sup>623</sup> EBREO, Leone. *Dialogues of Love*, s. 113-114: „Certain human beings have received the title of the name of god for their excellence, such as Jupiter, Saturn, Apollo, Mars, Venus, Mercury and Diana, Heaven, Pole, Ether, and the other names of fixed stars from among the constellations of the eighth sphere. Others were called their

jich reálnou existenci jako netělesných inteligencí, které se různým způsobem projevují v přírodě.<sup>624</sup> Rafael Pata'i dokládá, že židovské alchymistické texty se vyhýbaly tomu, aby nazývaly planety jejich jmény dle mytických božstev. Kabalisticko-alchymistický spis ze šestnáctého století *Eš mecafer* na jednom místě pojednává o vlastnostech a užití cínu („*bdil*“). Dodává přitom, že tento kov je spojován s planetou *Cedek*: „bílou putující planetou, pro kterou ne-Židé používají modlářské jméno, které není dovoleno vyslovit dle Ex 23,13 a Oz 2,15 i Zach 13,2 varují (před tímto přestupkem) velkou záhubou.“<sup>625</sup> Jedná se samozřejmě o planetu Jupiter. V citátu je uveden odkaz na Ex 23,13, který je explicitním zákazem zmiňování jmen cizích božstev a jeho bližším výkladem se zabývá diskuze Gemary v traktátu *Sanhedrin* 63b, která do tohoto zákazů zahrnuje jak situace běžného zmínění jména božstva, tak přísahu při jeho jménu, a konečně aktivní podněcování k modloslužbě. Tento poslední význam tohoto přikázání si osvojuje Maimonides v kodexu *Mišne tora*.<sup>626</sup> Je zřejmé, že celá řada italských Židů zaujala liberálnější postoj, co se týče užití antických mytologických motivů. Dokazují to sonety z šestnáctého a sedmnáctého století básníků Mošeho ben Jo'ava z Florencie a Immanuele Francise z Mantovy, ve kterých se objevuje *Chešek* jakožto hebraizovaná podoba Cupida, a který je

---

sons: Hercules, son of Jupiter, Neptune, son of Saturn. Others of lesser merit were given the name of the lesser gods, such as Ocean and Earth, Ceres and Bacchus, and other similar ones, or sons whose fathers were in some cases gods, or their mothers, goddesses; in other cases, the mother was not a goddess, and in still others again the father was a heavenly god, or the mother a lesser goddess. And in this way the fictions of the poets about heroic men called gods multiplied; because, in narrating their life, deeds, and history, they signify ideas of moral philosophy. When then they quote the names of the virtues, vices, or passions, they signify concepts of natural philosophy; and by quoting some names of the lower world of generation and decay, they demonstrate astrology and the science of the heavens. Yet, in quoting some names of the heavenly gods, they signify the theology of God and the angels. So these fictions were ingenious and most wise in the manifold naming of their gods.“

<sup>624</sup> *Tamtéž*, s. 110-111: „The first god of the poets is that first creative cause, which conserves and governs all things in the universe, and he is commonly named Jupiter, which means ‘helping father’ of everything, since he created them out of nothing and gave them being. The Romans called him ‘excellent great one,’ because any good and any being are derived from him. The Greeks called him *Zefs*, which means ‘life,’ because all things have life from him, or rather he is the life of all things. It is true that this name Jupiter was attributed by the omnipotent God to some of his noblest creatures; and in the celestial world the second of the seven planets received this name, which was named Jupiter because of its greater fortune and of a refulgent splendour and most excellent influences in the lower world; it improves it and makes the men under its constellation and influence more excellent and brings them greater fortune. In the lower world fire is also called Jupiter, because it is the brightest and the most active of all the elements and the life of all the lower things, since (according to Aristotle) we live by way of the vital heat. Moreover, this name was shared by men. Some of them were most excellent, and they aided the human race, one of these was Lysanias of Arcadia, who, when he went to Athens and found an uncivilized population with bestial attitudes there, not only gave them human laws, but he also taught them divine worship, whereupon they made him their king and worshipped him as a god, naming him Jupiter, because of his participation in Jupiter’s virtues. In a similar way, Jupiter of Crete, son of Saturn, in his government of these people, forbade them to eat human flesh and other bestial rites, and instructed them in the customs of men and the knowledge of God. Thus, he too was named Jupiter and worshipped as a god, because they thought he was an envoy of God, and formed by him, whom they called Jupiter.“

<sup>625</sup> PATAI, Raphael. *The Jewish Alchemists: A History and Source Book*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1994, s. 323. Srov. STIEGLITZ, Robert. The Hebrew Names of the Seven Planets. *Journal of Near Eastern Studies*. 40(2), s. 135-137.

<sup>626</sup> BEN MAIMON, Moše, *Mišne tora, Hilhot avoda zara* 4,1.

stejně mocným a nezbedným dítětem, jež vrhá lidi do vášnivé lásky jako jeho pohanský protějšek.<sup>627</sup>

Antická mytologie si razila cestu i do synagogálních kázání mantovanů Jehudy Moscata, Davida del Bena a dalších rabínů.<sup>628</sup> Úvahy Mošeho Idela nám mohou napomoci alespoň k částečnému porozumění místa antické mytologie v kultuře italských Židů šestnáctého století. Idel tvrdí, že recepce antické mytologie probíhala v italských židovských obcích paralelně s přijetím teosofické mytologie španělské kabaly, přičemž oboje představovalo téměř stejně významnou literární tradici v sebevědomí italských Židů. Obojí také vykládali stejným způsobem: obraznou, alegorickou interpretací. Alegorickou interpretaci kabalistické látky nalezneme již u Jochanana Allemana a na italské půdě se tento přístup držel až do sedmnáctého století. Také Jehuda Moscato vykládal jak kabalistickou, tak antickou mytologii alegorickým způsobem. V jeho kázáních se objevuje obojí: kabalistický motiv se může objevit vedle narážky na hermetický pramen, přičemž obě tradice slouží v kázání Moscatově vlastní teologické agendě.<sup>629</sup> V této souvislosti Idel poznamenává, že navzdory nadšení pro kabalou a jejímu rozšiřování tiskem, italští Židé neporozuměli jejímu teosofickému poselství tak, jako kabalisté působící v Safedu. Jejich postoj k této látce se spíše podobal postoji středověkých židovských racionalistů vůči agadě Talmudu a sbírek midrašů. Ti v nich viděli především antropomorfismy, které bylo nutné alegoricky odinterpretovat. Moscato si přivlastňuje pseudo-hermetické pojetí Boha a adaptuje ho po boku židovských pramenů. Idel poznamenává, že tento synkretismus odráží širší fenomén židovské asimilace v Itálii, který se dotkl literatury, historiografie, vědy i hudby.<sup>630</sup> Užívání motivů antické mytologie ovšem nenaráželo na obecnou aprobaci v italských židovských obcích. V roce 1595 vyvolal David del Bene svými kázáními skandál rozměrů podobných kontroverzi, kterou přinesla publikace *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho. Del Bene byl kritizován nejen pro přílišnou alegorizaci samotné židovské tradice, ale také pro vnášení antické mytologie do svých kázání.<sup>631</sup> Také homiletika Jehudy Moscata neunikla kritice ze

---

<sup>627</sup> BREGMAN, Dvora. *The Golden Way: The Hebrew Sonnet during the Renaissance and the Baroque*. Medieval and Renaissance Texts and Studies, sv. 304. Tempe (AR): ACMRS, 2006, s. 195-197.

<sup>628</sup> IDEL, Moshe. Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher. In: RUDERMAN, David B., ed. *Preachers of the Italian Ghetto*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992, s. 41-66.

<sup>629</sup> Jehuda Moscato vydal sbírku padesáti dvou kázání pod titulem *Nefucot Jehuda* v roce 1588.

<sup>630</sup> IDEL, Moshe. Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher, s. 52-57.

<sup>631</sup> KAUFMAN, David. The Dispute about the Sermon of David del Bene of Mantua. *The Jewish Quarterly Review*. 1896, 8(3), s. 513-524. BONFIL, Robert. Preaching as Mediation Between Elite and Popular Culture: The Case of Judah Del Bene. In: RUDERMAN, David B., ed. *Preachers of the Italian Ghetto*, s. 67-88.

strany jeho aškenázského kolegy Šmu'ele Jehudy Katzenelbogena, který ji vnímal jako aberaci, jež se děje na úkor studia halachy.<sup>632</sup>

Je zřejmé, že obezřetnost při interpretaci rozšíření a recepce renesančního humanismu v židovských obcích ve druhé polovině patnáctého a v šestnáctém století a jeho vztahu k náboženskému establishmentu je na místě, a to i v kontextu samotné Itálie. Dříve než toto téma uzavřeme, domnívám se, že by bylo poučné se seznámit s pohledy, které poskytují jiné obory, které se renesančním humanismem zabývají. Jedná se specificky o církevní dějiny, z nichž vycházejí nové interpretace vztahu protestantské reformace k renesančnímu humanismu.

### 3.4 Skepticismus renesančního humanismu a Reformace

Formou malého exkurzu bych rád poukázal na to, že postavení renesančních humanistů bylo komplikované nejen v židovských obcích Itálie, nmluvě o střední Evropě, nýbrž také ve vztahu k protestantské reformaci. Navzdory výrokům typu „Erasmus snesl vejce, Luther ho vyseďel“ nebo „Buď Erasmus mluví jako Luther nebo Luther mluví jako Erasmus“,<sup>633</sup> koexistence renesančního humanismu a Reformace měla různé podoby. Jednou z nich, a to nikoliv nevýznamnou podobou, bylo napětí, které postavilo proti sobě svobodomylnou, rozvážnou a skeptickou mentalitu humanismu na jedné straně a vyznavačskou rétoriku konfesně a doktrinárně se vymezujících reformačních proudů na straně druhé.

Erika Rummel tvrdí, že tak jako v Sokratově době slovo „*sófos*“ nesloužilo jen k označení kvality člověka, nýbrž začalo označovat profesi učitele rétoriky, podobnou sémantickou změnou prošel i výraz „*humanista*“ v šestnáctém století. Ten se z označení profese emancipoval na termín, který vypovídal něco o širším kulturním zařazení dané osoby. Tento sémantický posun se stal příčinou jistého zmatení. Reformační diskurz byl takto považován za pokračování sporu mezi vzdělávacím kurikulem humanistů a scholastických teologů.<sup>634</sup> Německé univerzity se na počátku šestnáctého století nacházely uprostřed polemiky ohledně toho, které disciplíny by měly být součástí vzdělávacího kurikula a v jakém hierarchickém pořadí. V sázce byla ortodoxie a respekt vůči církvi. Humanisté vnesli do akademického života prvky textové a literární

---

<sup>632</sup> IDEL, Moshe. Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher, s. 58.

<sup>633</sup> RUMMEL, Erika. The Theology of Erasmus. In: BAGCHI, David a STEINMETZ, ed. *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 28-29.

<sup>634</sup> TÁŽ. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 9-10. Erika Rummel takto modifikuje Kristellerovu tezi, mimo jiné také ve vztahu k přesahu renesančním humanismu a filozofie. Viz *tamtéž*, s. 50.



kritiky Písma, čímž si u profesionálních teologů vysloužili pohrdání a stigma diletantismu. Svým „fušováním“ na poli exegeze byli zralí, aby přivedli na svět nějaký teologický blud. Martin Luther se svému okolí v počátcích svého působení jevil jako další humanistický aktivista bojující se scholastickým reakcionismem. Vyjádřeno dobovým bonmotem: Luther byl „jedním z těch, kteří žli pole druhého“.<sup>635</sup> Toto obviňování z překračování kompetencí se dotklo celé řady humanistů: Lorenzo Vally, Sebastiana Branta, Johannese Reuchlina, Desideria Erasma Rotterdamského a mnoha dalších. Lutherovo bezděké ocitnutí se na listině těchto „diletantských gramatiků“ přispělo k vytvoření historické konstrukce spojující renesanční humanismus s Reformací. Byla to především sbírka satirických listů pod titulem *Epistulae obscurorum virorum*, která vyšla v rozšířené podobě v Heinau v roce 1517 a vzbudila domněnku, že humanisté a reformátoři představují jednu skupinu „troublemakerů“.<sup>636</sup> Konrad Mutianus zdůrazňoval Erasmusovu roli jakožto pramene, který inspiroval reformační hnutí: „Všichni z nás, kteří se radují z toho, že Erasmus obnovil teologii, vědí, že takto posloužil křesťanské věci. Z něj, jako z pramene, vyšly osobnosti jako Oecolampadius, Philipp Melanchton, Martin Luther – všichni velicí literáti!“<sup>637</sup> Luther sám se v tomto období identifikoval s pozicí Vally, Reuchlina, Erasma nebo Giovanniho Pico della Mirandoly v reakci na odsouzení svých spisů lovaňskými a kolínskými teology v roce 1520.<sup>638</sup> Na propagandistickém letáku Hanse Füssliho pod titulem *Die Göttliche Mühle* z roku 1521 jsou Erasmus a Luther vyobrazeni společně jako reformátoři: Erasmus mele obilí, Luther peče chléb.<sup>639</sup>

Erasmus Rotterdamský však byl jeden z prvních, kdo poukázal na omyl spojování platform humanismu a Reformace. Dle jeho mínění Luther neměl co mezi humanisty pohledávat: „Konec konců, Luther není až tak pokročilý ve znalosti jazyků a nenabyl vkusné vzdělanosti, aby mohl nabídnout něco podnětného těm, kteří vyhledávají tato studia.“<sup>640</sup> Erasmus interpretoval toto úmyslné propojení jako konspirační dílo scholastických teologů, aby tak mohli zničit obojí jednou ranou. Také Luther vznáší vůči Erasmusovi výhrady. V jedné ze svých přednášek z roku 1522 se zmínil, že zatímco on je oddán „pravému kázání evangelia“, Erasmus učí pouze

---

<sup>635</sup> *Tamtéž*, s. 11.

<sup>636</sup> *Tamtéž*, s. 12-13.

<sup>637</sup> KRAUSE, C. *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*. Kassel, 1885. Ep. 634. Citováno v RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 18

<sup>638</sup> TÁŽ. *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy*. Toronto: University of Toronto Press, 2002, s. 26-27.

<sup>639</sup> MECKLENBURG, Norbert. *Der Prophet der Deutschen: Martin Luther im Spiegel der Literatur*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016, s. 25-26.

<sup>640</sup> *CWE*, Ep. 1167: 113-114. Citováno v RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 22. K humanistickému aspektu Lutherovy literární tvorby viz HAILE H. G. Luther and Literacy. *PMLA*. 1975, 91(5), s. 816-828.

„dobrým mravům a eleganci“.<sup>641</sup> Následující léta vedla k širšímu vystřízlivění a rozpoznání, že renesanční humanismus a Reformace sledují odlišné cíle. Erika Rummel popisuje tuto proměnu u Luthera následovně:<sup>642</sup>

To, že Luther mluvil o Erasmovi jinak soukromě a jinak veřejně, je ilustrací toho, že hovořil strategicky. V roce 1520 Luther záměrně spojil vlastní jméno se jmény těch nejslavnějších italských humanistů, Pico della Mirandolly nebo Lorenzo Vally, stejně jako se jmény svých současníků Reuchlina a Erasma. Během následujících let se usiloval o jejich přízeň, ačkoliv si byl již v roce 1516 vědom, že se jeho agenda liší od biblických humanistů. V této době píše Spalatinovi a vyjadřuje naději, že Erasmus využije své autority, avšak vyjádřil obavu, že by mohl podpořit pouze reformu světského vzdělání. Stejnou ambivalenci pocíťoval k Lefévovi, který „ačkoliv zbožný a upřímný člověk, postrádal dostatečné porozumění Písmu, byť bylo plně přítomné v jeho životě.“ Luther pokračuje: „Možná si myslíš, že jsem příliš odvážný a dovoluji si kritizovat s Aristarchovým měřidlem dva velikány, ale pochop, že tak činím v zájmu teologie a spásy mých bratří.“ V roce 1523 napsal Oecolampadiovi, že Erasmův zásadní talent spočívá na půdě humanismu, nicméně nemůže nijak přispět věci reformace. „Učinil to, k čemu byl povolán. Uvedl studium jazyků a odvedl nás od bezbožných studií“. Stejně city vyjádřil v dopise samému Erasmovi. Neupřel mu jeho zásluhy jakožto humanistovi. „To, že vzdělanost kvete a vítězí, je tvoje zásluha. Otevřela se tímto cesta k autentickému studiu Bible. To je věc, kterou svět musí uznat, stejně jako, že máš zvláštní dar od Boha, který za který všichni musíme vzdát díky.“ Nicméně tímto mu zároveň ukázal i jeho hranice a poradil mu: „Pokud nechceš nebo nemáš odvahu být asertivnější v naší věci, zanech toho a starej se pouze o své věci.“<sup>643</sup>

Koncem dvacátých let šestnáctého století bylo zřejmé, že reformátoři a humanisté byli v otevřeném konfliktu. Erasmus hořce poznamenává v roce 1528: „Tam, kde vládne luterství, hyne literatura“.<sup>644</sup> Reformační heslo „*sola scriptura*“ vede k utlumení svobodných umění. To

---

<sup>641</sup> *Corpus Reformatorum* 20:701. Citováno v RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 23.

<sup>642</sup> *Tamtéž*, s. 25.

<sup>643</sup> *WA Br II*, 96; Allan, Ep. 1443.

<sup>644</sup> *Tamtéž*, Ep. 1977: 40-41. Citováno v RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 30.

vše pod záminkou jednoduchosti křesťanské zbožnosti. Eobanus Hessus, přední humanista na univerzitě v Erfurtu, Luthera obdivoval. Přesto byl přesvědčen, že Reformace je nepřitelem *studia humanitatis*. Toto mínění vyjádřil literárně ve třech dialozích. V prvním z nich pod titulem *Melenaus* tři humanisté bědují nad tím, že vše, co získali, ztratili během Reformace. Míří tímto na kazatele, kteří horují proti klasickému vzdělání. Humanitní studia jsou příliš světská a v podstatě pohanská. Závěrem těchto tří dialogů je, že scholastika jako starý nepřítel byla sice poražena, nyní však sami humanisté jsou vystaveni nebezpečí, že budou zničeni Reformací.<sup>645</sup> Na reformační straně se nicméně stále vyskytovaly osobnosti, které si uchovaly pověst literátů a znalců klasické literatury. Byl to především Philipp Melanchton, kterého šetřil kritikou i Erasmus Rotterdamský, nebo Oecolampadius, jenž se snažil vnést dobrou úroveň vzdělání i do reformované Basileje, z níž Erasmus utekl. Erasmusovi však protestantské vzdělávací kurikulum, jež bylo omezeno na výuku jazyků a katechismus, nestačilo a postrádalo širší vizi kultivovaného člověka prospěšného ve správě státu a církve. Klasická literatura byla sice jen předchůdným stupněm k Evangelium, podřízená pravdě zjevení, přesto byla výsostně potřebná.<sup>646</sup>

Renesanční humanisté také získali pověst „skeptiků“, což z náboženského hlediska byla poměrně stigmatizující pozice. V šestnáctém a sedmnáctém století byl skepticismus také ztožňován s ateismem.<sup>647</sup> Sám Luther označoval Erasma Rotterdamského za skeptika. V reformačních spisech nicméně objevíme škálu dalších nelichotivých výrazů na adresu humanistů: Byli to „učedníci Sokratovi“, „Epikurejci“, „Saduceové“, „ateisté“ nebo „Lucianisté“. Ten poslední výraz se vztahoval k řeckému satirikovi Lukiánovi ze Samosaty, který se těšil velké popularity mezi renesančními humanisty jako vzor volající po intelektuální svobodě a zpochybňující ustálený konsensus. Takto Luther napadá Erasma pro jeho zálibu v Lukiánovi, kterého přeložil a napodobil ve *Chvále bláznovství*, jako „nepřítele všeho náboženství ... dokonalý obraz Epikura a Luciana“ a prosí Krista, aby odsoudil „tohoto Epikura a Luciana.“<sup>648</sup> Ve druhé

---

<sup>645</sup> *Tamtéž*, s. 34-37.

<sup>646</sup> *Tamtéž*, s. 40.

<sup>647</sup> Je otázkou, zdali v šestnáctém století můžeme předpokládat existenci ateismu tak, jak ji definuje Charles Taylor v knize *The Secular Age*, tj. jako osvobození myšlení od Boha a náboženství. Obvinění z ateismu mohlo být u reformátorů spíše rétorickým prostředkem. Své pochybnosti o existenci „renesančního ateismu“ vyjádřil již Paul Oskar Kristeller, který ho považoval za anachronistickou projekci moderního ateismu, jejíž pramen spatřoval v díle *Averroès et l'Averroïsme* Ernesta Renana. Někteří badatelé patřící do současné generace jsou však obezřetnější ve svých soudech. Poukazují na vliv, který mělo v renesančním období Lukretiovo dílo *De rerum natura*. Lukrecius považoval náboženství za nemoc, vůči čemuž se ve své *Platónské teologii* ohrazuje Ficino. Konečně, jak říká Hume, tam, kde existuje instituce cenzury, jsou také lidé, kteří zaujmají postoj „nevinné přetvářky“. Viz ROBISHAUD, Denis J. - J. Renaissance and Reformation. In: BULLIVANT, Stephen a RUSE, Michael, eds. *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 160-170.

<sup>648</sup> WA Br 6:566 a WA Br 5:28. Citováno v RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 52.

polovině šestnáctého století se skepticismus mohl částečně etablovat, pokud se zahalil do hávu intelektuální pokory a fideismu. Lukiános sám byl prezentován v anti-filozofické podobě jako ten, který nešetřil svou kritikou vševědoucí filozofy.<sup>649</sup> Lutherův invektiv se nejspíše zakládá na Erasmově tvrzení v díle *Hyperaspistes*, ve kterém se Erasmus na jednom místě pozitivně vyslovuje o „stezce skeptiků“ jako právu člověka zaujmout vlastní postoj tam, kde učení nebylo formálně definováno církví. Nejednalo se patrně jen o toto místo. Erasmovy nesčetné anti-autoritářské výpady či naopak mlčení vedly jeho současníky k podezření, že se jednalo o většího radikála, než dal na sobě znát.<sup>650</sup>

Když Erasmus kříží s Lutherem meče v otázkách svobodné vůle a ospravedlnění, činí tak v první řadě v roli humanisty a sekundárně teologa. Předmět přece byl sice teologický, metoda, kterou Erasmus ve svém *De libero arbitrio diatribe sive collatio* používá, je ale humanistická. *Epideixis* byla spíše důkazním prostředkem rétorickým než filozofickou nebo teologickou metodou ve vlastním slova smyslu. Rétorický aspekt Erasmova přístupu zdůrazňuje John W O' Malley. Nikoliv zdlouhavé bádání nebo dogmatická tvrzení, nýbrž přesvědčivá výřečnost je pro Erasma tou pravou vlastností vzdělaného člověka. Největší pravdy jsou ty, které vedou k „*bene vivere*“, a jsou dostupné každému v posvátné i světské literatuře. Paradoxně vycházejí na světlo nikoliv prostřednictvím jasného pojmu, ale skrze mnohoznačnost obrazu a bohatost poetického jazyka. Tato literatura je dobrá jen tehdy, vede-li člověka ke smysluplnému činu. Erasmova teologie je tedy teologií rétorickou.<sup>651</sup> V *De libero arbitrio* Erasmus postupuje racionálním prozkoumáním nálezu, ať již z Písma nebo rané křesťanské literatury, a pokud v něm nelze nalézt řešení, je potřeba přistoupit na rozhodnutí založeném na církevní autoritě a konsensu. Erasmus prezentuje své pojetí v tradičním scholastickém hávu, ačkoliv se sám distancoval od subtilnosti scholastiky. Pracuje s metafyzickým dualismem „přirozeného“ a „nadpřirozeného“, který hraje zásadní roli v konstrukci vztahů mezi Bohem, člověkem, lidskou přirozeností a boží milostí. Před pádem do hříchu byl člověk obdařen svobodnou vůlí společně s nadpřirozeným darem milosti. Následkem Pádu byly tyto schopnosti oslabeny. Lidský rozum mohl být „zraněn“ nebo „zkažen“, avšak nebyl zcela devalvován. Padlý člověk má stále schopnost poznat Boha a sloužit mu. Podobně jako pozdně-středověká scholastika, také Erasmus nedokázal ve své argumentaci

---

<sup>649</sup> Tamtéž, s. 53

<sup>650</sup> RUPP, Gordon E., WATSON, Philip S., ed. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Louisville (KN) Westminster John Knox Press, 2006, s. 2-12.

<sup>651</sup> O' MALLEY, John W. Erasmus and Luther, Continuity and Discontinuity As Key to their Conflict. *The Sixteenth Century Journal*. 1974, 5(2), s. 47-65.

podat jednoznačnou odpověď na to, zdali člověk může učinit cokoli pro svou spásu bez pomoci milosti. Kladná odpověď je pro Erasma neprůkazná a má pro něj jen plauzibilní hodnotu. Erasmus však odmítá i myšlenku, že by člověk vůbec nemohl mít podíl na získání spásy. Pořád je člověk bytostí obdařenou svobodnou vůlí, je v jeho moci činit skutky, které ho přibližují spásu nebo od ní vzdalují. Erasmův vhléd do problematiky svobodné vůle je primárně antropologický. Spása je synergickým aktem Boha a člověka, na kterém má každá strana proporcionalní podíl.<sup>652</sup> Není potřeba se detailně zabývat teologickým aspektem Lutherovy odpovědi Erasmovi v *De servo arbitrio* z roku 1525. To by bylo již nad rámec tohoto exkurzu. Důležitá je Lutherova argumentace v tomto díle. Ta je v tomto díle dramatická, asertivní a založena na pevném osobním doktrinárním přesvědčení. Hned v úvodu se Luther vůči Erasmovi vymezuje tím, že se označuje za „barbara“ a odmítá se podříditi pravidlům dvojznačného slova, jímž se vyznačuje Erasmovo rétorické umění.<sup>653</sup> Erika Rummel poukazuje na odlišná epistemologická východiska, která oddělovala Erasmův humanismus od Lutherovy zanícené doktrinární pozice. Pro Erasma byl rozhodující konsensus ve věcech církevního učení. Fenomenologicky řečeno humanistický skepticismus byl zmražen v „epoché“ a neschopen akce. Luther porozuměl těmto epistemologickým implikacím a v *De servo arbitrio* tvrdí, že skepticismus musí být vykořeněn z křesťanství. Pevná a jednoznačná tvrzení jsou samým základem křesťanské řeči.<sup>654</sup> Zatímco reformační strana útočila na Erasma, humanisté byli schopni ocenit jeho styl užitý v *De libero arbitrio*. Ulrich Zasius mu blahopřeje k vytříbenosti jeho slov a taktéž k rozvážnosti, jejímž ovocem je pokoj, vlídnost, dobrota a pokora. Oproti tomu Lutherova do očí bijící neskromnost a chvástání nevede k ničemu jinému než ke sváru, hněvu a roztržce. Erasmovo *ars dubitandi* bylo nicméně odmítnuto katolickými apologety. Alberto Pio, hrabě z Capri, sice Erasma chválí za to, že se pustil do sporu s Lutherem, nicméně mu vyčítá, že měl toho „šilence“ napadnout razantněji a Erasmovi radí, aby odhodil „dobré způsoby“ a byl asertivnější. Lovaňský teolog Jacques Musson Erasma zase napomíná, že církevní učení a pochybnost jsou dvě věci, které se

---

<sup>652</sup> ROTTERDAMSKÝ, Erasmus. *O svobodné vůli – De Libero Arbitrio*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 241-242: „Svobodná vůle se totiž podle mého soudu mohla vymezit tak, abychom se na jedné straně vyhnuli nejen spolehání na vlastní zásluhy a ostatním věcem, které vadí Lutherovi, ale zároveň také věcem, které – jak jsme řekli – vadí nám, a abychom na straně druhé nepřišli o to, na čem Luther lpí. Tuto podmínku, zdá se mi, splňuje názor těch, kdo onen první podnět, jímž je náš duch povzbuzován, celý připisují milosti a teprve to, co následuje potom, přičítají z části i lidské vůli, která se však bez Boží milosti neobejde.“

<sup>653</sup> LUTHER, Martin. *O Neslobodnej vůli – De Servo Arbitrio*. Kežmarok: Vivit s.r.o., 2011, s. 7: „Zatiaľ pomlčím o tom, že, jako je to u teba zvykom, neústupne dbáš na to, aby si nikde nepoužil prešibanosť, či dvojzmyslnosť a myslíš, že sa preplavíš opatrnejšie jako Odysseus medzi Skyllou a Charybdis. Hoci nič netvrdíš s istotou, chceš sa javiť jako ten, kdo nastoluje isté tvrdenia. K čomu, pýtam sa, možno prirovnať taky druh ľudí, alebo s kým ich porovnať, ak len nie s tým, kto je schopný chytiť Protea? To, čo v tejto oblasti dokážem ja a čo ti pomohlo tvoje umenie, to ti, s Kristovou pomocou, ukážem neskôr.“

<sup>654</sup> RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 58-59.

navzájem rozcházejí.<sup>655</sup> Nesmíme zapomenout, že takový postoj byl Erasmusovi cizí už ve *Chvále bláznovství*, ve které ukotvuje svou fideistickou verzi zbožnosti a odmítá nepružný dogmatismus. Jen blázni podobní Pavlovi z Tarsu, kteří si jsou vědomí své intelektuální omezenosti, mohou plně důvěřovat boží moudrosti. Skepse a fideismus se tedy jeví jako součást humanistické epistemologie.<sup>656</sup>

Setkáme se s ní také u Heinricha Cornelia Agrippy z Nettesheimu. Ve svém satirickém díle *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva* z roku 1525. Hned v úvodu vypočítává všechny své nepřátele na univerzitách v Lovani a Paříži, kteří proti němu vystoupí: zakuklení mniši budou proti němu hřímat z kateder, sorbonnští doktoři nechají jeho dílo zakázat, „pythagorejci“ mu vyhotoví špatný horoskop, lékaři mu vylijí na hlavu moč a poslední pařížská prostitutka ho infikuje neštovicemi. Agrippa vyrazí proti scholastickému establishmentu a ve fraškovitém podání povyšuje na vědy nejen gramatiku, poezii, magii, ale celou řadu profesí, včetně mnišství, prostituce a pasáctví. Jeho epistemologie byla založena na spojení skepticismu a mysticismu. Pravdu je možné nahlédnout střední cestou mezi scholastickou metodou na jedné straně a prorockým nazřením na straně druhé.<sup>657</sup> Erika Rummel poukazuje, že Erasmus Rotterdamský, Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu a další humanisté si osvojili mentalitu oběti. Stali se obětmi, protože byli humanisty. Pro jejich vytříbený literární styl, rozsáhlou znalost klasické literatury a konečně i jejich skepticismus nebylo v nábožensky rozpolcené společnosti šestnáctého století příliš prostoru. Výsledkem byla konfesionalizace humanismu, která se pojila s doktrinárním přizpůsobením jednotlivců. Jakmile se reformační směry etablovaly dogmaticky, vyžadovaly od svých následovníků absolutní závazek vůči jejich učení. Totéž platilo o katolické straně. Někteří humanisté přestali publikovat, avšak nikoliv bádát, jak tomu bylo například u lovaňského teologa a humanisty Maartena van Dorpa, nebo církevního historika, překladatele a textového kritika Beata Rhenana. Další, jako Urbanus Rhegius publikovali anonymně a vnějšně zaujímal konformní pozici.<sup>658</sup> Na druhé straně humanismus v průběhu dalších desetiletí šestnáctého století přispěl k tomu, že se forma debaty stala subtilnější a kultivovanější. Teologové měli mít na paměti *theologici decoris ratio* a vážnost svého povolání. Totéž platí o ideji náboženského smíru a přijetí, byť značně omezené, názorové

---

<sup>655</sup> *Tamtéž*, s. 60.

<sup>656</sup> *Tamtéž*, s. 60-61. O' MALLEY, John W. Erasmus and Luther, Continuity and Discontinuity As Key to their Conflict, s. 52-54.

<sup>657</sup> RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 61-63. DANIELS, George H. Knowledge and Faith in the Thought of Cornelius Agrippa. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. 1964, 26(2), s. 326-340.

<sup>658</sup> RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 66-67.

plurality. Tak tomu bylo u teologa a církevního historika Georga Witzela, který se po vzoru Erasmově nechává vést rozvážností *ars dubitanda* a přistupuje s respektem k pluralitě hlasů raně-církevní literatury v době, kdy katolická i reformační strana silně konfesionalizovali církevní historii.<sup>659</sup>

Je tedy zřejmé, že humanismus představoval v šestnáctém století subkulturu svého druhu, která se vymezovala jak vůči nepružnému chodu scholastické teologie, tak vůči razanci Reformace. Plody této subkultury byly nicméně využívány všemi stranami náboženského sporu. Tato subkultura měla i svůj étos: kritický odstup, rozvážnost, a také svou epistemologii, která byla inspirována Pyrhonovým skepticismem, jenž byl kamenem úrazu nejen pro Reformaci, nýbrž i katolickou stranu. Jan Kalvín se ve svých *Institutiones* pokusil stanovit pevná východiska náboženského poznání, které ustavují svrchovanost Písma nad jakýmkoliv jiným diskurzem. Autorita Písma je stvrzena svědectvím Ducha Svatého. Vnitřní rozpoznání tohoto svědectví je axiomem pro pojetí Bible jako božího slova a zárukou jistého náboženského poznání. Současně poskytuje vodítko pro interpretaci Písma.<sup>660</sup>

Pokud se chceme nejlepším způsobem postarat o naše svědomí, tak aby nebylo sklíčeno vrtkavou pochybností a kolísáním a nebylo svedeno na scesti slovními hříčkami, musíme naše přesvědčení ukotvit na vyšším místě než je lidský rozum, jeho soudy a domněnky ... Nevěřícím se může zdát, že náboženství stojí na mínění. Proto, aby něčemu lehce nebo bláhově neuvěřili, dožadují se racionálního důkazu, že Mojžíš a proroci mluvili z božího vnuknutí. Já však odpovídám: svědectví Ducha má větší váhu než celý rozum. Slovo proto nemůže být přijato v lidských srdcích, není-li zpečetěno vnitřním svědectvím Ducha.

Kalvínova jistota byla trnem v oku Sebastiana Castellia z Basileje, který byl významným reformovaným teologem, avšak současně i humanistou. Po Servetově exekuci v Ženevě, sepsal dílko *De haereticis*, ve kterém napadá Kalvínova východiska pro ukotvení náboženského poznání. Cíleně poukazuje na věci, které jsou v náboženské tradici nejasné, včetně celé řady biblických textů. Castellio vnáší do diskuze otázku pochybnosti. Poněvadž nikdo nemůže mít absolutní jistotu pravdy v náboženských otázkách, nelze zbavit druhého člověka života jako heretika.<sup>661</sup>

---

<sup>659</sup> REMER, Gary. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park: The Pennsylvania University Press, 1996, *passim*.

<sup>660</sup> McNEILL, John T, ed. *Calvin: Institutions of the Christian Religion*, Volume 1. Louisville (KN) Westminster John Knox Press, 2006, s. 78-79

<sup>661</sup> RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, s. 67-74.

Castellio byl také autorem knihy *De arte dubitanti*, ve které hájí svobomyslný a rozvážný přístup k intelektuálním problémům v opozici k asertivnímu dogmatismu jeho kalvínských oponentů. Pro posuzování nejasností považuje za nezbytné nalézt epistemologický základ, skrze který by se pravda stala zjevnou a nevyvratitelnou. Tento základ nachází Castellio ve smyslové zkušenosti a rozumu. Toto jsou kognitivní nástroje, o které se člověk může opřít. O smyslovou zkušenost a rozum se opíral i Ježíš Kristus. Castelliova epistemologie má v sobě i prvek skepticismu. V praxi některý z těchto nástrojů nemusí fungovat správně následkem různých příčin a okolností, což může mít vliv na poznání pravého stavu věcí. Castellio toto vztahuje i na oblast náboženského poznání, a to především ve vztahu k exegezi Písma svatého. Nenásleduje však Erasma, který v deficienci lidského poznání viděl důvod odevzdání se do rukou autority církve, nýbrž tento faktor přijímá jako danost. Castellioho epistemologickým cílem není jistota, nýbrž uměřený úsudek. Tímto postojem inspiroval pozdější liberální formy protestantismu.<sup>662</sup>

Silný skeptický podtón je přítomen i v díle francouzského filozofa a humanisty druhé poloviny šestnáctého století Michela de Montaigne. Tento byl silně ovlivněn četbou Sexta Empirika a uvědomoval si geografickou a kulturní podmíněnost stávajících podob náboženství. Ve své skepsi vůči kognitivním schopnostem člověka relativizuje hranici mezi člověkem a animálním světem. Právě s odkazem na Sexta Empirika Montaigne tvrdil, že i pes dokáže vytvořit disjunktivní sylogismus. Rovněž náboženskost není specifickou vlastností člověka, nýbrž i sloni se dokáží modlit.<sup>663</sup> Zdá se, že Montaigne atakoval výsadní postavení člověka v hierarchii stvoření. Dosavadní antropologie byla v jeho očích komedií. Montaigne vzhlížel k nedávno objeveným brazilským indiánům, kteří prožívají svůj život v obdivuhodné jednoduchosti, nevědění a bez komplikované politické nebo náboženské struktury. Žijí jakoby dle ideálu Pyrrhonismu v harmonii s přírodou a zvyky. Zde se odhaluje lidská přirozenost v tom nejlepším světle. Pyrrhonský skeptik nemůže ověřit správnost nebo nesprávnost svých představ, řídí se zvyklostmi obce, ve které žije. Proto také Montaigne zavrhl Reformaci a zůstal věrný katolicismu. Skepticismus se projevuje v Montaignově pokoře vůči těmto zámořským kulturám. Byl pravděpodobně prvním Evropanem, který si kladl otázku, jaké tyto kultury byly před objevením Ameriky a jak se od té doby změnily. Svůj vzor nachází právě v Pyrrhovi, který během válečné výpravy v Itálii zjistil, že Římané nejsou takoví barbaři, jak si je před tím představoval.<sup>664</sup>

---

<sup>662</sup> WILBUR, Morse. *A History of Unitarism*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1947, s. 205-207.

<sup>663</sup> POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum aCorp., 1960, s. 45-49.

<sup>664</sup> CONLEY, Tom. The Essays and the New World. In: LANGER, Ullrich, ed. *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 75-95.



S podobnou pokorou a rozvážností se setkáme v díle *Socrate overo dell'humano sapere* benátského rabína Simone Luzzata, jež vyšlo tiskem v roce 1651. Skepticismem tohoto díla se blíže zabývá David B. Ruderman.<sup>665</sup> Biblický citát Př 30,18-19: „Tyto tři věci mám za podivuhodné a čtyři nemohu pochopit: cestu orla po nebi, cestu hada po skále, cestu lodi v srdci moře a cestu muže při dívce“, naznačuje téma knihy: nejistou epistemologickou situaci člověka tváří v tvář enigmatičnosti přírody. Sokratés zde vystupuje jako model myslitele, jehož postoj je skeptický a pochybovačný, nikoliv sebevědomý a dogmatický. Luzzatto jako Sokratés nedůvěřuje empirickému poznání, byť se zmiňuje o Galilejho dalekohledu, jež usnadňuje pozorování nebeských těles. Odmítá nejen deduktivní sylogismus aristotelismu, ale také falešné induktivní závěry renesanční alchymie. Podobně jako u Erasma Rotterdamského je Sokratovou cností v Luzzattově podání *prudenza* – rozvážnost. Nutno poznamenat, že Luzzattův skepticismus je omezen pouze na světské poznání, nikoliv náboženské. To však musí být oproštěno pověr. Podobně jako Modena i Luzzatto nebyl přítelem kabaly. David B. Ruderman se domnívá, že Luzzatto mohl být seznámen jak s filozofií Michela de Montaigne, tak Cornelia Agrippy z Nettesheimu.<sup>666</sup> Jistě není náhodné, že si Luzzatto vybral postavu Sokrata jako tlumočnicka této cnosti. Renesanční humanismus již v patnáctém století odfiltroval morálně problematické momenty ze Sokratova obrazu zprostředkovaného antickou literaturou. Ve svém renesančně-křesťanském podání je Sokratova osobnost vzorem nejen cnostného života a víry v nesmrtelnost duše, nýbrž také i mučednické smrti.<sup>667</sup> O Sokratově trestu smrti se zmiňuje i Azarja dei Rossi v *Me'or ejnajim*, a to v souvislosti s Platónovou obavou o svůj život, která vyplývala z přesvědčení, že svět byl stvořen *ex nihilo*.<sup>668</sup>

Bližší našemu tématu se nachází skepticismus dílka *Eser še'elot – Deset otázek*, které zaslal jistý Eli 'ezer Eilburg třem předním moravským rabínům – Ja'akovovi z Moravského Krumlova, Naftalimu Hirtzovi ze Štemberka a Jehudovi Leibovi ze Slavkova – kolem roku 1575. Tím posledním rabínem nebyl nikdo jiný než sám Maharal.<sup>669</sup> V pozdějším autobiografickém textu Eilburg odhaluje svůj pohnutý osud. Hovoří o svém nuceném odchodu z rodného

---

<sup>665</sup> RUDERMAN, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven a London: Yale University Press, 1995, s. 153-184.

<sup>666</sup> *Tamtéž*, s. 174.

<sup>667</sup> HANKINS, James. Socrates in the Italian Renaissance. In: TRAPP, Michael, ed. *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*. London a New York, 2016, s. 179-208.

<sup>668</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 5, s. 113.

<sup>669</sup> VISI, Tamas. Vzpouza Eliezera Eilburga proti rabínské tradici: Epizoda v intelektuálních dějinách moravského židovstva. *Judaica Bohemiae*. 2001, 46, s. 216-221. Supplementum.

Breinschweigu, ze kterého byli Židé vyhnáni v roce 1546 na popud Martina Luthera – či „špinavého mnicha“ – jak ho označuje Eilburg.<sup>670</sup> Šťěstí v polské Poznani bylo krátké a Eilburg z důvodu soudní pře odchází do italské Ancony. Zde se učí medicíně, filozofii a kabale, kterou znal již z domova. O tom, že se Eilburg věnoval lékařské profesi, svědčí jak praktická lékařská příručka, tak autobiografické a lékařské zápisky, které po sobě zanechal. V následujících letech se pohybuje po Dolním Slezsku, kde byl dvakrát uvězněn, nejspíše kvůli dluhům, a na Moravě.<sup>671</sup> Tyto autobiografické detaily by mohly poskytovat částečné interpretační indicie pro Eilburgův výpad proti všem principům rabínského judaismu v *Eser še'elot*, vyjma jedinosti a existence Boha. Je otázkou, jestli z nich nemluví zahořklost „Jóba“ ze šestnáctého století, který ztratil víru v osobní boží prozřetelnost v tradičním smyslu. Z úryvků, které uveřejnil Joseph Davis, vyplývá, že toto dílko je zajímavou směsicí averroismu a humanistického historismu. Eilburgova kabalistická stránka se s jeho averroismem patrně snášela dobře, poněvadž, jak udává ve své autobiografii, si v Itálii osvojil extatickou kabalou Avrahama Abulafii.<sup>672</sup> Prvek averroismu se skrývá v Eilburgově odmítnutí učení o stvoření z ničeho, zjevení Tóry, individuální nesmrtnosti duše, nebo vyvolení Židů. Averroistické, resp. maimonidovské, je také odmítnutí učení o osobní boží prozřetelnosti projevující se skrze odměnu a trest. Tato představa je nezbytná jen k udržení chodu společnosti. Historismus tohoto dílka se projevuje v uvědomění si odlišnosti rabínského judaismu od židovského náboženství chrámového kultu, a to do té míry, že se v *Eser še'elot* hovoří o nich jako o dvou odlišných entitách. Nechybí otázka ohledně tradování textu Písma. Joseph Davis se snaží zařadit historismus *Eser še'elot* mezi *Me'or ejnanim* Azarji dei Rossiho a *Teologicko-politický traktát* Barucha Spinozy.<sup>673</sup> V textu lze objevit ještě krypto-karaiské a antinomní prvky.

Svět renesančně-humanistických textů odhaluje poměrně komplikovaný kulturně-dějinný fenomén, který navzdory vlivu na celou řadu oblastí života své doby zůstal svébytnou subkulturou se specifickými zájmy, vlastním étosem a noetickým přístupem, v jejímž prostoru nacházeli své místo křesťané i Židé. Jak tvrdí již zmíněná Erika Rummel, nemalá část renesančních humanistů se potýkala s jedním zásadním problémem, jímž bylo soužití s náboženským establishmentem s jeho tendencí hovořit dogmaticky *ex catedra*, ať již v podobě představitelů církve, etablované akademické obce nebo rabínských autorit. Tímto zdaleka nechci tvrdit, že by humanisté mohli být vědomými anti-klerikály a celý problém tak redukovat na střet mezi

---

<sup>670</sup> DAVIS, Joseph. The „Ten Questions of Eliezer Eilburg“ and the Problem of Jewish Unbelief in the 16th Century. *The Jewish Quarterly Review*. 2001, 91(3/4), s. 295.

<sup>671</sup> *Tamtéž*, s. 298.

<sup>672</sup> *Tamtéž*, s. 328

<sup>673</sup> *Tamtéž*, s. 299.

laiky a náboženskou autoritou. U Azarji dei Rossiho můžeme předpokládat, že se jednalo o konformního Žida, co se týče náboženské praxe i věroučného přesvědčení. Argumentace v *Me'or ejnajim* mívá apologetický charakter, jímž chce ospravedlnit svůj historismus. U křesťanských humanistů lze vysledovat podobné strategie usilující se o ustavení *modu vivendi* s kofesní tradicí, ve které žili. Někteří humanisté pokračovali v bádání, avšak přestali publikovat. Jiní publikovali anonymně. Ještě další, jako kalvínský teolog Castellio, otevřeně hájili kritický a rozvážný přístup k intelektuálním otázkám. Neměli bychom zapomenout, že publikovaný text je také „dispozitivem moci“ nebo jedním z mechanismů uplatnění moci/vědění ve společenském diskurzu a kontroly nad pravdou. Jak říká Michel Foucault, pravda není odměnou svobodného ducha nebo výsledkem dlouhého osamocení v podobě *adequatio rei et intellectus*. Pravda je věcí tohoto světa. Společnost si vytváří režim pravdy, jenž určuje typ diskurzu přijímaný jako pravdivý. Jsou zde aprobované techniky a procedury pro získání pravdy nebo osoby oprávněné říci, co je a není pravdivé.<sup>674</sup> Erasmo *De libero arbitrio* a Lutherovo *De servo arbitrio*, každé se svou technikou nebo procedurou stanovení pravdy, představovaly mocenské hráče ve hře o kontrolu společenského diskurzu křesťanstva první poloviny šestnáctého století. Podobným způsobem můžeme postavit do mocenského střetu o kontrolu diskurzu židovských obcí druhé poloviny šestnáctého století *Me'or ejnajim* Azarji dei Rossiho a *Be'er ha-gola* Maharala.

### 3.5 Maharalovo dílo: renesanční, avšak s nehumanistickou tendencí

Tímto se dostáváme zpět k základní otázce této kapitoly, nakolik samo Maharalovo dílo je interpretovatelné prizmatem renesančního humanismu. Bádání se v této otázce nepochybně posunulo od nekritického „ano“ Neherovy generace, k minimalismu nebo i negaci v současné badatelské diskuzi. Příkladem může být názorový posun ve studiích Pavla Sládka v posledních deseti letech. Ve své monografii publikované v tomto roce zhodnocuje vývoj svého pohledu následovně:<sup>675</sup>

Neherem prosazované pojetí Maharala jakožto „humanisty“ jsem se pokusil podrobit kritice, jež odhalila nejen zcela ahistorické použití tohoto termínu v

---

<sup>674</sup> FOUCAULT, Michel. Truth and Power. In: RABINOW, Paul, ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, s. 71-72.

<sup>675</sup> SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besal'el Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*, s. 13-14.

Neherových studiích, ale postupně také celkovou nevhodnost konceptu renesančního humanismu jakožto interpretačního nástroje pro pochopení Maharalova díla. Zatímco Neher termínu „humanista“ používal pouze intuitivně, ve studii z roku 2009 jsem se pokusil o nastínění Maharalova pojetí člověka, jež bezpochyby tvoří jeden z nosných pilířů jeho myšlenkového systému a jeho následné srovnání s určitými momenty v antropologii Pico della Mirandoly. Ačkoli srovnání potvrdilo některé významné analogie, ukázalo také, že Neher (stejně jako jeho žák Benjamin Gross) při svém čtení Maharalových spisů zcela ignoroval exkluzivistické aspekty jeho pojetí člověka, na něž poukázal Jacob Katz. V další studii, vydané v roce 2015, jež ale vznikla již krátce po jeruzalémské konferenci, jsem u vědomí metodologických problémů, které představovalo srovnání dvou autorů, mezi kterými nebylo možné doložit přímé ovlivnění, přistoupil k problému z jiného úhlu. Na základě úzké definice renesančního humanismu, již předložil Paul Oskar Kristeller, jsem se pokoušel lépe vymezit společenské zakotvení Maharalových pedagogických a polemických aktivit. Předložil jsem hypotézu, podle níž Maharal svými spisy mířil na konkrétní publikum, související s jeho pedagogickými aktivitami v rámci pražské klauzy. Přesto ani v tomto případě již dnes nepovažuji použití konceptu „renesančního humanismu“ za nosné, a to ani jako referenční rovinu, odhalující, v čem se Maharal od renesančního humanismu odchyluje. Jak naznačuje titul mé tehdejší studie, Maharala jsem již tehdy považoval především za náboženského myslitele.

Osobně se domnívám, že k vytvoření obrazu Maharala jako renesančního humanisty vedla přílišná závislost na analogické indukci. Náznak jakékoliv podobnosti nebo analogie mezi idejemi vyjádřenými v Maharalových spisech a myšlenkami renesančních osobností (v případě Otto Dova Kulky dokonce Jana Ámose Komenského) vedla k mylnému úsudku, že Maharal musel s těmito osobnostmi koexistovat v témže či si blízkých ideových a kulturních kontextech. Schopnost postřehnout podobnosti nebo analogie mezi fenomény je bezpochyby jednou z nej kreativnějších lidských kognitivních složek. Stella Vozniadou a Anthony Ortony toto dokládají v oblasti tzv. exaktních věd.<sup>676</sup> Analogické indukce se využívá i v humanitních oborech. Již

---

<sup>676</sup> VOSNIADOU, Stella a ORTONY, Anthony. Similarity and Analogical Reasoning: A Synthesis. In: VOSNIADOU, Stella a ORTONY, Anthony, ed. *Similarity and Analogical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 1-18.

John Stuart Mill ale prokázal, že tato metoda má své slabiny a může nás vést k mylným úsudkům. Hovoříme v tomto případě o „falešné analogii“. V oboru historie se různými podobami mylných závěrů vycházejících z falešných analogií zabýval David Hatchet Fischer.<sup>677</sup> Výchoiskem z této situace se mi jeví začlenění Maharalova díla do diskurzivní formace renesanční doby, o které jsme hovořili v závěru předcházející podkapitoly. Ta nám dovoluje nahlédnout spisy různých renesančních postav v jedné perspektivě bez hledání bližších souvislostí.

Také Leonard Levin užívá pojmu „humanismus“ velmi obezřetně ve vztahu k intelektuálnímu profilu židovstva v Polsku a okolních zemích v šestnáctém století. S jistou nadsázkou přirovnává situaci polského židovstva renesanční doby k vyprávění o chudém Židovi, který dostal chuť na bliny. Jeho manželka mu chtěla vyhovět. Když ale zjistila, že postrádá ty nejpodstatnější a nejdražší ingredience: vejce, máslo, smetanu a cukr, nevěděla si, co počít. Její manžel ji poradil, aby je udělala z toho, co najde doma: mouky, vody a trochy oleje. Podobně tomu bylo s židovskou renesancí v Polsku. Levin současně odmítá tendenci, která je v židovských studiích téměř endemická, jmenovitě snahu interpretovat židovské intelektuální úsilí jako imitaci vnějších ideových a kulturních trendů. V tomto případě se mělo jednat o imitaci křesťanského renesančního humanismu.<sup>678</sup> Mohli bychom říci, že do jisté míry tato tendence představuje pozůstatek asimilační normy, kterou na sebe uložilo emancipované židovstvo devatenáctého století a se kterou se kritický vyrovnává například Franz Kafka v povídce *Ein Bericht für eine Akademie*.<sup>679</sup> Dle Levinova názoru, to, co středoevropské židovstvo v šestnáctém století vytvořilo, se významně lišilo od křesťanského modelu.<sup>680</sup>

Termíny „renesance“ a „humanismus“ jsou prasklé nádoby a nemohou unést tíhu analýzy fenoménu židovské kultury šestnáctého století, která má svůj charakter. Od nyní bychom se na ně měli odvolávat jen zřídka, a to jen tam, kde jsou nanejvýš vhodné, ačkoliv otázka, nakolik jsou placky onoho chudého člověka podobné skutečným „blintzes“ bude vyvstávat neustále.

Pracuji tedy s předpokladem, že většině témat zahrnutých v Maharalových spisech lze porozumět téměř výlučně z perspektivy vnitrožidovské diskuze aktuální v šestnáctém století,

---

<sup>677</sup> FISCHER, David Hatchet. *Historians' Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought*. New York: Harper Perennial, 1970, *passim*.

<sup>678</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 7.

<sup>679</sup> LOEB, Sara. *Franz Kafka: A Question of Jewish Identity: Two Perspectives*. Lanham: University Press of America, 2001, s. 36-37.

<sup>680</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 8.

respektive v závislosti na diskuzi v předcházejících staletích. Tím míním otázky patřící do okruhu náboženské filozofie a teosofické kabaly, které byly pěstovány již nějakou dobu na půdě španělské diaspory a se kterými aškenázská diaspora ve střední Evropě byla v šestnáctém století intenzivně konfrontována. Jak jsem se už zmínil jinde, pohled aškenázských intelektuálů byl zčásti zaměřen na porozumění filozofické tradici pocházející ze středověku, zčásti sledoval proměny, které nastávaly v intelektuálním prostředí židovských obcí v Itálii nebo v evropské společnosti jako takové. Představme si, že by v dnešní Evropě existovala skupina, která by ztratila kontakt s vývojem na půdě filozofie někdy v polovině osmnáctého století a v průběhu několika desetiletí by si musela osvojit vše od Kanta, Hegela až po fenomenologii a existencialismus. Navrch k tomu by jí přistálo na stůl leccos z postmoderní provenience. Tento příměr samozřejmě pokulhává již proto, že povědomí o nábožensko-filozofické i kabalistické literatuře v aškenázských obcích existovalo už dříve. Sbírka výkladů k Tóře Menachema ben Me'ira (1340-1410), původem ze Špýru, pod titulem *Sefer cijuni*, je jedno z nejranějších aškenázských děl, v němž můžeme zaznamenat jistou závislost na Maimonidových vývodech. Jedná se konkrétně o Maimonidovu argumentaci v *More nevuchim* ve prospěch plauzibility stvoření světa proti jeho věčnosti *a parte ante*. Text komentáře, hned v úvodu k paraši *Be-rešit*, vykazuje obeznamenost s Maimonidovým tvzením, že pro stvoření světa *ex nihilo* nelze předvést jednoznačný sylogistický důkaz, jak je tomu u postulátu boží netělesnosti. Je zde také popsán exegetický přístup k biblickému textu, který se částečně opírá o Maimonidovu hermeneutiku. Verše implikující boží tělesnost je třeba vyložit alegoricky. Toto však není zapotřebí při výkladu biblického vyprávění o stvoření světa, neboť jeho věčnost nelze odůvodnit sylogistickým důkazem, jenž je nejvyšší instancí pravdy. Z textu lze vycítit vazbu na ustálený idiom středověké nábožensko-filozofické hebrejštiny.<sup>681</sup> Ve svém celku se komentář nicméně opírá o základní texty židovské

---

<sup>681</sup> BEN ME'IR, Menachem. *Sefer cijuni: Be'ur al ha-Tora al derech emet le-ha-chacham ha-šalem ha-kadoš r. Menachem*. Cremona: Vincenzo Conti, 1560, s. 7-8: „Věz tedy člověče oddávající se spekulaci, že víra ve stvoření světa a jeho vyjití z absolutního nebytí k bytí vůli a moudrosti boží, budiž veleben, je samým úhelným kamenem, slávou i základem celé Tóry Mojžíše, božího služebníka. Každý, kdo by se postavil proti tomuto principu víry, zpronevěřil by se vůči celé Tóře našeho Boha, budiž vyvýšen. Věz, že neexistuje jednoznačný sylogistický důkaz vycházející z rozumu pro tento názor, tj. stvoření světa z ničeho a přivedení ho k bytí. Toto tvrdí i učenci Mišny a Talmudu. Neboť to, že odmítáme tvrzení, že svět je věčný, není založeno na verších uvedených v Tóře, které poukazují na to, že svět byl stvořen. Mohli bychom je totiž vyložit stejně jako verše implikující tělesnost Boha (tj. alegorizovat). Bylo by to tak i lehčí. Činíme tak na základě důvodů, jež vycházejí ze tří pravých názorů majících do činění se samotným bytím Boha. Prvním názorem je, že Hospodin, budiž veleben, je netělesný. Proto jsme příslušné verše vyložili přiměřeným způsobem. Věčnost světa není zdůvodnitelná na základě sylogistického důkazu, proto tyto verše vyložíme doslovně. Druhým názorem je, že víra v boží netělesnost neprotiřečí Tóře, neboť toto je poznání o bytí Stvořitele, jež nutně vychází z inteligibilní emanace („*acilut*“). Je nutné jako spojení tepla s ohněm a stínu s tělem. Tímto (tj. představou, že svět je věčný) se popírá a vyvrací vše, co se vymyká přírodě, včetně proctví a vzkříšení z mrtvých. A i kdyby existoval sylogistický důkaz (pro věčnost světa), nepřiklonili bychom se k němu. Je totiž známo, že filozofie („*chakira*“) znehodnocuje proctví nebo tradici, jako je tomu se zastavením Slunce Jozuem. Je to sama Pravda, jež přivádí vniveč filozofii.“

mystiky jako *Sefer jecira*, *Sefer ha-bahir*, *Sefer ha-zohar*, Nachmanidův komentář k Tóře a aškenázské mystické tradice. Jisra'el Juval však poznamenává, že *Sefer cijuni* se na mnoha místech drží doslovného výkladu Písma tam, kde by měl výklad být racionalizující, což v posledku značně umenšuje jeho nábožensko-filozofický význam.<sup>682</sup> Poznatky k historickým záčátkům zájmu o náboženskou filozofii a mystiku v aškenázském prostředí pozdního středověku přispěl významnou měrou Joseph Davis ve snaze zpochybnit zažitý stereotyp středověkého aškenázského židovstva jako nenávislné kultury vůči všemu světskému, který razil Heinrich Graetz ve svých *Die Geschichte der Juden*. Jedinou výjimku mezi středověkými aškenázskými učenici spatřoval Graetz v pražském Jom Tov Lipmannovi Muelhausenovi.<sup>683</sup> Davis navazuje na studii Efraima Kupfera z roku 1972, která postuluje kontinuitu studia náboženské filozofie v aškenázském prostředí mezi tzv. „*ba'alej sechel*“, neboli „racionalisty“ mezi léty 1360 až 1550.<sup>684</sup> V německých obcích a dalších regionech střední Evropy cirkulovaly nejen ty nejznámější spisy náboženské filozofie jako *More nevuchim*<sup>685</sup> nebo již zmíněný *Sefer ha-ikarim* Josefa Alba, kterého cituje Naftali Hirsch Treves z Frankfurtu nad Mohanem první poloviny šestnáctého století, a to ve svém mystickém komentáři k siduru, ale také další spisy, mezi nimi hebrejské překlady úryvků z Aristotelových děl, konkrétně například třetí kapitola spisu *O duši* s Averroesovým komentářem, komentář averroisty Moše Narbonniho k *More nevuchim* a řada dalších vesměs averroistických děl. To vše již ke konci patnáctého století.<sup>686</sup> Sám Josel z Rosheimu, šadlan židovských obcí v celé Svaté říši římské a Lutherův oponent, dokončil v roce 1546 dílo *Sefer ha-mikna*, což je kompilace textů Avrahama Bibaga,<sup>687</sup> španělského židovského autora první poloviny patnáctého století, který měl značnou znalost jak křesťanské scholastiky,

<sup>682</sup> JUVAL, Jisra'el Ja'akov. *Chachamim be-doram: Ha-manhigut ha-ruchanit šel Jehudej Germania*. Jerušalajim: Magness, 1989. s. 287-288.

<sup>683</sup> DAVIS, Joseph. Philosophy, Dogma, Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Hadrat Qodesh". *ATS Review*. 1993, 18(2), s. 197.

<sup>684</sup> KUPFER, Efrajim. Li-dmuta ha-tarbutit šel jahadut Aškenaz ve-chachameha ba-me'a ha-14-15. *Tarbit*. 1972, 42, s. 132.

<sup>685</sup> V samotné Praze mohl být *More nevuchim* dostupný již kolem roku 1360, kdy zde delší dobu pobýval provensálský učenec Šlomo ben Jehuda, který napsal komentář k *Prívodci tápajících* a Maimonidovu filozofii zde mohl i vyučovat. Viz KUPFER, Efrajim. Li-dmuta ha tarbutit šel jahadut Aškenaz, s. 114-116. Potvrzením přítomnosti Maimonidova dědictví v střední Evropě na přelomu čtrnáctého a patnáctého století se také jeví být spis *Sefer hadrat ha-kodeš* z Řezna, jehož první část je kreativní reformulací Maimonidových třinácti principů židovského náboženství, ke kterým je připojen i komentář. Davis toto spojuje s narůstající potřebou v určitých kruzích aškenázských Židů patnáctého století formulovat své náboženské přesvědčení. Toto se dělo formou, jakou představuje *Sefer hadrat ha-kodeš*, náboženskou polemikou s křesťanstvím, jež ztělesňuje Muelhausenův *Sefer hanicachon*, případně formou náboženské poezie. Viz DAVIS, Joseph. Philosophy, Dogma, Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Hadrat Qodesh", s. 214-215.

<sup>686</sup> KUPFER, Efrajim. Li-dmuta ha-tarbutit šel jahadut Aškenaz ve-chachameha ba-me'a ha-14-15, s. 131-132.

<sup>687</sup> BEN SASSON, Hillel Haim. Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire, s. 369-370.

tak Averroesovy filozofie. Kromě několika vlastních děl sepsal i superkomentáře k Averroesovým středním komentářům k Aristotelově *Metafyzice*, *Fyzice* a *Druhým analytikám*. Ačkoliv bývá srovnáván s Moše Narbonim, Bibagovy spisy představují spíše umírněnou formu pozdně-středověkého židovského aristotelismu.<sup>688</sup> Proti Kupferově tezi nepřetržitého vývoje náboženské filozofie v aškenázském prostředí od druhé poloviny čtrnáctého století vystoupil Jisra'el Juval. To, že se na konci čtrnáctého století pohybovali v Praze tři rabíni, kteří se zabývali náboženskou filozofií: Jom Tov Lipmann Muelhausen, Menachem Alger Šalom a Avigdor Kara, mohlo být specifickým pražského prostředí, které ještě nemusí vypovídat o aškenázském prostředí jako celku. Více se v této době rozvíjelo studium kabaly. To mělo své centrum v Porýní a přitahovalo takové osobnosti, jako byl Maharil,<sup>689</sup> jehož těžiště zájmů spočívalo v náboženském právu a zvycích.<sup>690</sup> Juval ovšem poznamenává, že nemůžeme hovořit ani o velkých počtech kabalistů. Dokládá to krátkou zmínkou z díla *Leket jošev*, ve kterém r. Isserlein, jenž působil v Rakousku v první polovině patnáctého století, tvrdí, že jen někteří jsou schopni se modlit s kabalistickou intencí, většina se modlí dle doslovného významu modlitby.<sup>691</sup> Juval také poukazuje na to, že i na počátku šestnáctého století, bylo zastoupení náboženské filozofie a kabaly v židovských knihovnách minimální. Příkladem je seznam knih pořízených při kontrole a konfiskaci knih provedené Johannesem Pfefferkornem ve wormské obci v roce 1509. Seznam obsahuje tři sta titulů, z nichž jen jeden je nábožensko-filozofické povahy, jmenovitě *Sefer hanicachon* Jom Tov Lipmanna Muelhausena. U tohoto titulu je navíc poznámka „*keyn haben wir davon*“, což je pochopitelné vzhledem k anti-křesťanskému charakteru tohoto spisu. Zachoval se také seznam z kontroly a konfiskace knih ve Frankfurtu, která proběhla o rok později. Ze sedmi set prověřovaných knih jen několik je popsáno jako tituly kabalistického nebo obecného rázu.<sup>692</sup> Je ovšem otázkou, nakolik seznamy prověřovaných knih vypovídají o skutečném stavu. Pochybnosti nad masivnější saturací aškenázských obcí náboženskou filozofií vyjadřuje také Leonard Levin. Vychází ze spisů Mošeho Isserlese, kterého můžeme považovat za hlavního propagátora maimonidovské kultury v Polsku šestnáctého století. Zdá se, že Isserles si nebyl vědom výrazné existence předcházející nábožensko-filozofické tradice na aškenázské půdě, na

---

<sup>688</sup> ZONTA, Mauro. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*. Dordrecht: Springer, 2006, s. 33-40.

<sup>689</sup> Ja'akov ben Moše Levi Moelin (1365-1427).

<sup>690</sup> JUVAL, Jisra'el Ja'akov. *Chachamim be-doram: Ha-manhigut ha-ruchanit šel Jehudej Germania*, s. 304-305.

<sup>691</sup> *Tamtěž*, s. 307.

<sup>692</sup> *Tamtěž*, s. 306-307.



kteřou by mohl navázat. Jeho vlastní zájem o náboženskou filozofii vychází s největší pravděpodobností z reedice *More nevuchim* v roce 1551<sup>693</sup> a z osobních kontaktů s Židy ze Středozeemí usazenými v Krakově.<sup>694</sup> V padesátých letech šestnáctého století prožívají ješivy v Polsku a okolních zemích svou vlastní verzi „maimonidovské kontroverze“.<sup>695</sup> Elchanan Reiner poskytuje argument, který prostředkuje mezi těmito protikladnými názory. Tvrdí totiž, že *More nevuchim* bylo v aškenázském prostředí dlouho považováno za ezoterní dílo, otevřené jen úzkému elitnímu kruhu. Navíc zájem se omezoval na jeho biblickou exegezi. Širší filozofický potenciál *More nevuchim* nebyl využit. Toto paradigma se mělo změnit právě v polovině šestnáctého století.<sup>696</sup>

Ať již se přikloníme ke komukoliv, nemůžeme vyloučit možnost, že do poloviny šestnáctého století byli ve střední Evropě s *More nevuchim* lépe obeznámeni někteří křesťanští hebraisté než většina inteligence v židovských obcích. Je málo známo, že Johannes Reuchlin byl horlivým čtenářem *More nevuchim* v hebrejské verzi, a v tomto ohledu pravděpodobně také prvním křesťanským. V novodobém bádání převládla představa, že Reuchlin četl toto dílo s křesťansko-kabalistickým předporozuměním pod vlivem knihovny Giovanniho Pico della Mirandoly, ve které měl narazit na spisy extatického kabalisty Avrahama Abulafii, jehož učení mimochodem do značné míry vycházelo z Maimonidovy filozofie. Toto se týká především jeho interpretace proctví jako spojení s Činným intelektem.<sup>697</sup> Nicméně, první citace, kterou vůbec Reuchlin z *More nevuchim* uvádí, se neobjevuje v křesťansko-kabalistickém kontextu, nýbrž v polemickém dílku pod titulem *Die Tütsch Missive*, které se zabývá důvody ponížení Židů v exilu.<sup>698</sup> Několik ohlasů z *More nevuchim*, konkrétně z tzv. „lexikografických kapitol“, nalezneme také v *Rudimentis Hebraicis*. Rozhodující je samozřejmě Reuchlinovo *De Arte Cabalistica* z 1517, byť toto je svým duchem vyznačujícím se renesanční platonizující interpretací kabaly Maimonidovu aristotelismu vzdáleno. Reuchlin se však nechal inspirovat Maimonidovou epistemologií. Když Reuchlin pojednává o spojení *mens* jakožto nejvyšší lidské duševní

---

<sup>693</sup> *More nevuchim* bylo poprvé vytištěno v Římě cca. 1469-1470. V šestnáctém století se toto dílo dočkalo dvou reedic. Další vydání následovalo až v roce 1742 v pruském Dessau. Viz HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book*, s. 371.

<sup>694</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 47.

<sup>695</sup> BLOCH, P. Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde in Posen um die Mitte des 16. Jahrh. *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1903, 47(3/4), s. 153-169.

<sup>696</sup> REINER, Elchanan. The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science. *Science in Context*. 1997, 40(4), s. 595.

<sup>697</sup> LEICHT, Raimund. Johannes Reuchlin – Der erste christliche Leser des hebräischen Moreh Nebukhim. In: TAMER, Georges, ed. *Die Trias des Maimonides: Jüdische, Arabische, und Antike Wissenskultur*. Studia Judaica XXX. Berlin a New York: Walter de Gruyter, 2005, s. 412-413.

<sup>698</sup> Citace je z dvacáté třetí kapitoly, třetí knihy, ve které se Maimonides zabývá otázkou boží prozřetelnosti výkladem vybraných míst z biblické knihy Jób.

mohutnosti s Činným intelektem, odvolává se na Maimonidovo pojetí dokonalého poznání spočívajícího ve sjednocení poznávajícího s poznaným prostřednictvím intelektu.<sup>699</sup> Intelektivnímu výstupu duše brání materiální stránka lidského bytí a Reuchlin se opět obrací k Maimonidově formulaci: „následování žádostivosti, tak jak to činí nevědomí lidé, je záhubou intelektuálních tuh“.<sup>700</sup> Recepce Maimonidova pojetí intelektivního výstupu lidské mysli, resp. jejího úpadku, jímž Maimonides interpretuje biblické vyprávění o Pádu člověka,<sup>701</sup> v *De arte cabalistica*, si všímá kromě Reimunda Leichta i další německý badatel Bernd Roling.<sup>702</sup> Z větší části zprostředkovaný a kabalizovaný ohlas Maimonidovy interpretace Pádu člověka se nachází také ve filozofii Heinricha Cornelia Agrippy z Nettesheimu, ačkoliv v jeho *Occulta philosophia* se na Maimonida odvolává jakožto „Mojžíše egyptského“ nebo „r. Mojžíše“.<sup>703</sup> Podobně jako Reuchlinově *Ars cabalistica* také u tohoto učence je ideální poznání totožné s *mens*, které sestupuje k nižším duševním mohutnostem. *Lux intellectualis* zažihá druhé světlo v podobě *cogitatio* s jeho pojmovým aparátem. Třetím stupněm je představivost, která operuje se smyslovými obrazy. Řád stvoření předpokládá harmonický stav nerušené intelektivní emanace, v němž se člověk nacházel ve spojení s Činným intelektem. Svou vlastní vůli se však člověk vzdalil boží iluminaci a zprostředkujícím inteligencím a nebeským sférám, jež ji předávají dále. Proto také *cogitatio* upadá do autonomie vyznačující se omylností.<sup>704</sup>

Michael T. Walton se zabývá z neobvyklého úhlu jedním z nejproblematictějších a neblahých spisů, které se rozšířily ve střední Evropě ke konci první poloviny šestnáctého století, a to jmenovitě *Der ganz Jüdisch Glaub* židovského apostaty Anthonia Margarithy, které také

---

<sup>699</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim* 2:12.

<sup>700</sup> *Tamtěž*, 3:32.

<sup>701</sup> LEICHT, Raimund. Johannes Reuchlin – Der erste christliche Leser des hebräischen Moreh Nebukhim, s. 420-426.

<sup>702</sup> ROLING, Bernd. Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim. In: HASSELHOFF, Görge a FRAISSE, Otfried, ed. *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, s. 256: „Johannes Reuchlin (1455-1522) greift in seinem 1517 erschienen Hauptwerk *De arte cabalistica*, ebensowieso auf Picos erkenntnistheoretische Interpretation der Sefirotlehre zurück wie auf Riccis Versuch, die *mens angelica* mit Hilfe der jüdisch-arabischen Epistemologie zu deuten. Ähnlich wie im Fall Riccis stehen in der Auslegung des Sündenfalls aristotelisierende und Maimonides nahestehende Ansätze in einer harmonisierten Form neben genuin kabbalistischen Lesarten.“

<sup>703</sup> Např. když se Cornelius Agrippa odvolává na poznatky, které Maimonides popisuje ve svých *Lékařských afo-rismech*, nebo když vykládá význam ezoterních disciplín *Ma'ase be-rešit* a *Ma'ase merkava*. Viz OF NETTESHEIM, Henry Cornelius Agrippa. *The Three Books of Occult Philosophy*. Completely Annotated with Modern Commentary. Woodbury (MN): Wewellyn Publications, 1992, s. 473, 700.

<sup>704</sup> *Tamtěž* 3:39, s. 539. Srov. ROLING, Bernd. Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim, s. 259-267.

posloužilo jako jeden z pramenů Lutherova anti-judaismu.<sup>705</sup> Walton hledá v tomto díle relevantní historické prvky. Ty se nacházejí v informacích, které se nedotýkají bezprostředně židovských zvyků, nýbrž popisu dobových okolností týkajících se života židovských obcí v Německu a okolních zemích.<sup>706</sup> Takto si Margaritha stěžuje, že židovští lékaři v Německu, v Čechách nebo Maďarsku postrádají jakékoliv akademické vzdělání. Neznají nic ze spisů Galena, Avicenny a dalších klasiků medicíny, ačkoliv leccos z toho bylo již dostupné v hebrejském jazyce. Jejich poznatky se údajně zakládaly čistě na praxi u rituálních řezníků, kde se vyučili anatomii jako *bodkim*, tj. prohlížením orgánů poražených zvířat, zdali jsou rituálně způsobilé. Dle Margarithova svědectví měli tito lékaři k dispozici pouze farmakologické příručky psané v Judendeutsch.<sup>707</sup> Na druhé straně Margaritha vyzdvihuje úroveň lékařského vzdělání v Itálii, když popisuje pitvu, kterou na vlastní oči viděl během pobytu v Padově ve dvacátých letech šestnáctého století. Margaritha uvádí, že tuto pitvu, která nejspíše proběhla na univerzitní půdě, prováděl židovský profesor.<sup>708</sup> Právě univerzita v Padově nabízela značné možnosti, nejen co se týče studia medicíny, nýbrž i filozofie. Přitahovala také židovské studenty ze střední Evropy. David B. Ruderman se zmiňuje o tom, že tuto skutečnost vyzvedával ještě v osmnáctém století německý orientalista Johann Jacob Schudt, byť v nepříznivém světle. Dle jeho mínění lékařská fakulta v Padově přijímala ze zjištěných důvodů nevhodné kandidáty a řídila se heslem „vezmeme peníze a odešleme osla zpět do Německa“.<sup>709</sup> David B. Ruderman nicméně popisuje studijní kurikulum na této instituci jako velmi rozsáhlé. Studium zde trvalo pět let. V prvních dvou letech student musel zvládnout základy logiky a aristotelské filozofie přírody. V následujících třech letech se po teoretické stránce soustředil na problémy nosologické a současně aplikoval

---

<sup>705</sup> K recepci *Das gantz Jüdischer Glaub* Margarithy na Lutherovo *Von den Juden und ihren Lügen* viz KAUFMANN, Thomas. *Luther's Jews: A Journey into Antisemitism*, s. 79-82, 99-102.

<sup>706</sup> WALTON, Michael T. Anthonius Margaritha – Honest Reporter? *The Sixteenth Century Journal*. 2005(1), s. 129-141.

<sup>707</sup> MARGARITHA, Anton. *Der gantz Jüdischer Glaub*. Franckfurt am Mayn, 1544. sig. g6: „Es tregt sich hiervol zů, und ist ad propositum, das ich ein wenig vor Juden ärztzte sage, was doch auff sie zůhalten sei unnd merct eben das kein Jud in Deutscher nation, noch Behem, Ungarn nic geweses sei der sein lebenslang Auicennam, Galienum, Hipocratem, und dergleichen in Hebreichen sprach gesehen (geschweigen denn gelesen), hab noch viel weniger Latein, denn ihr keiner in disen ländern ist bericht, haben auch kein bůch im diesen lendern das ärztzney bescheiybe studiert auch und lesen nicht, haben wol etwann kleine bůchlein mit Hebreischen bůchstaben deutsch geschrieben, habē auch wol etlich erkenntniß der kreutter und wurtzen, wie sie es etwann von ihren vätern oder anen gehört und gelesen haben.“

<sup>708</sup> *Tamtěz*: „Herwiderumb glaub ich das fast gelerte Doctores medicine seyn die Juden, die in Sicilien, Hispania, auch Italia gewesen sind . . . und haben Galieum, Auicennam in Hebreischer, Grichischer sprach, dann mag mal wol glauben. Ich hab zů Pania gesehen, das man den gelerten dieser kunst einen armen menschen gabe auff zůschneiden, um alle seine innardige gelider zů besichtigen, darüber ein Jud der oberste Doctor ware, und den andern alle sachen zeigt und leret.“

<sup>709</sup> RUDERMAN, David B. The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice (With Special Reference to Jewish Graduates of Padua's Medical School). In: COZZI, Gaetano, ed. *Gli Ebrei e Venezia secoli XIV-XVIII*. Milan: Edizioni Comunita, 1987, s. 418.

pod vedením učitele v praxi poznatky získané z lékařského kánonu děl Galénových, Avicennových a dalších. Studium zde mělo již na počátku šestnáctého století humanistický aspekt. Očekávala se znalost vybraných antických děl za účelem rozvinutí rétorických schopností. Zvláštní místo měla ve studijním programu i botanika. Absolvent nakonec obdržel doktorát z oboru lékařství i filozofie.<sup>710</sup> Walton se domnívá, že se na nízké úrovni vzdělání židovských lékařů ve střední Evropě podílela především ta skutečnost, že v první polovině šestnáctého století ještě nebyla vytištěna jediná lékařská kniha v hebrejštině.<sup>711</sup> Tento závěr nás vrací k tvrzení Leonarda Levina, dle něhož „židovská renesance v Polsku“ byla svébytným jevem, který se odvíjel nejen od reedice Maimonidova *More nevuchim*, ale také od rozšíření dalších nábožensko-filozofických titulů tiskem.<sup>712</sup>

Bylo by nicméně akademickým *faux pas* tvrdit, že středoevropskému židovstvu šestnáctého století chyběl širší rozhled, který by mu nezprostředkoval uvědomění si zlomu, který přinesla renesanční epocha. Jak tvrdí Paul Oskar Kristeller, renesanční zlom byl způsoben řadou událostí: především se jednalo o vynález knihtisku, pak to byla Reformace a konečně také setkání s exotičností Nového světa.<sup>713</sup> Je bez diskuze, že význam všech tří událostí je reflektován také v Maharalově díle. Hovořit o reflexi knihtisku nejen u Maharala, ale i v kontextu středoevropského židovstva šestnáctého století, by bylo příslovečným nošením sov do Atén, neboť toto téma již dostatečně pojednal Pavel Sládek.<sup>714</sup> Ostatně jsme se nad ním pozastavili krátce výše. O pravděpodobné interakci Maharalově s protestantskými kruhy již zde také byla řeč a v následující kapitole se pozastavíme nad nominalistickými prvky přítomnými v teologii jeho díla.

Zůstává nám tedy, abychom se pozastavili nad fascinací tajemstvím a exotikou zámořských světů a jejich mapováním. Zájem o toto téma se objevuje již v kosmografickém dílku Avrahama ben Mordechaje Farissola z roku 1525 pod titulem *Igeret orchot olam*. Bylo vytištěno v Benátkách až v roce 1585. Dvojjazyčné hebrejsko-latinské vydání díla vyšlo v Londýně

---

<sup>710</sup> *Tamtéž*, s. 420-422.

<sup>711</sup> WALTON, Michael T. Anthonius Margaritha – Honest Reporter? *The Sixteenth Century Journal*. 2005,36(1), s. 131.

<sup>712</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 11: „Ephraim Kupfer has shown that some of the texts of medieval philosophic literature, including Averroes, were being peddled in Hebrew in Poland-Lithuania in the 15th century. However, there is no evidence of a direct link between this phenomenon and the Polish-Jewish Renaissance, which rested mostly on the Maimonidean works printed in the 16th century.“

<sup>713</sup> KRISTELLER, Paul Oskar. *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, s. 125.

<sup>714</sup> SLÁDEK, Pavel. *Judah Löw ben Betzalel – the Maharal of Prague: a Theologian with Humanist Bias*, s. 63-65. TÝŽ, Tištěná kniha v židovské kultuře 15. a 16. století. In: SIXTOVÁ, Olga, ed. *Hebrejský tisk v Čechách a na Moravě*, s. 9-32.

v roce 1690. Tento dvoudílný spis vymezuje a popisuje tři kontinenty Starého světa, jejich jednotlivých regionů a sedmi klimatických pásem, a konečně také Nový svět. V úvodu Farissol poznamenává, že toto dílko je kratochvilnou četbou, určenou pro čtenáře, kteří hledají útěchu před starostmi života v milostné poezii nebo líčeních historických bitev. David Ruderman tvrdí, že spis by součástí Farissolova širšího humanistického projektu zprostředkovat nejnovější kartografické poznatky v hebrejštině.<sup>715</sup> Zajímavé na *Igeret orchot olam* je, že zeměpis se zde snoubí s mytologií. Farrisol se přibližuje renesanční interpretaci Nového světa jako Zahrady Eden, ačkoliv spekulacím o její podobě se v tomto díle dostává místo až v poslední kapitole. V té však není nikde jednoznačně ztotožněna s nedávno objeveným světem. Řeší se zde spíše lokalizace Zahrady Eden ve spojitosti s hlavními toky Afriky a Asie jakožto ekvivalenty mytických řek vytékajících z Ráje. Jakkoliv se umístění Zahrady ve Starém světě zdá být nemožné, Farissol se nevzdává víry v její existenci.<sup>716</sup> Jako hlavní pramen poznatků o Novém světě slouží v *Igeret orchot olam* zpráva Amerigo Vespucciho o své výpravě do Brazílie, která se po Evropě rozšířila pod titulem *Mundus novus*. Objevila se také v italštině v antologii objevitelských zpráv pod titulem *Paesi novamente ritrovati et Novo mondo de Alberico Vespuccio Florentino intitolato* v roce 1507. Záhy však byla publikována také v němčině v Norimberku.<sup>717</sup> Nejrozsáhlejším židovským dílem rozvíjejícím mýtus Nového světa jako Zahrady Eden bylo *Sefer ša 'arej Gan Eden* Jehudy Saltara da Fano z roku 1574. Jedná se vskutku o dílo renesančně-humanistické, vystavěné na biblických a talmudických pramenech, včetně středověkých komentářů, homiletických a kabalistických děl šestnáctého století. Nechybí v něm ani antické prameny: Artimedorus, Aristotelés, Strabo, Plinius a Ptolemáios, a také literatura Církevních otců: Tertulián, Eusebius, Ambrož, Lanctantius a další. Kniha se pokouší lokalizovat Zahradu Eden na rovníku, neboť zde jsou nejvhodnější podmínky k „rajskému“ životu. Ty se projevují nejen v úrodě po celý rok, ale také v botanické pestrosti, ve shodě s popisem rajské vegetace v Gn 3,6: „strom s plody dobrými k jídlu a lákavý pro oči“.<sup>718</sup> Podobně Avraham Farissol připisuje rajským plodům nejen různé fyzické, nýbrž i duchovní vlastnosti, které otevírají oči, tak jak je tomu v Gn 3,7.<sup>719</sup> Jinou vlastností, kterou renesanční židovské texty spojují se Zahradou Eden, je dlouhověkost. Ve Farissolově popisu všechny tyto znaky nese svět brazilských indiánů. Farissol líčí

---

<sup>715</sup> RUDERMAN, David B. *The World of a Renaissance Jew: the Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farrisol*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1991, s. 135-137.

<sup>716</sup> PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*, London: 1690, kap. 30, s. 186-196.

<sup>717</sup> RUDERMAN, David B. *The World of a Renaissance Jew: the Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farrisol*, s. 131-133.

<sup>718</sup> Gn 3,6. Srov. BERNS, Andrew D. The Place of Paradise in Renaissance Jewish Thought, *Journal of the History of Ideas*. 2014, 75(3), s. 353-356.

<sup>719</sup> PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*. s. 187: „Specifickou vlastností tohoto místa a dispozicí jeho plodů je, že jsou fyzické i duchovní, takže otevírají oči volbě člověka. Jsou-li jeho přirozené věci, ať

sice domorodce z Nového světa jako divochy, kteří žijí v anarchické společnosti, neznalé Boha a zákona, a s nenávistí mezi sebou válčí oštěpy a kamením, poněvadž neznají železo. Nadto to jsou také kanibalové. Přesto země, ve které žijí, vykazuje paradisiální znaky. Jejich řeky jsou plné zlata, o jejíž hodnotě domorodci nemají tušení. Nový svět se rovněž těší velmi dobrým klimatem, který prospívá zdraví domorodců:<sup>720</sup>

Tyto národy jsou však velmi zdravé pro dobré ovzduší a větry, které tam vanou. Dožívají se tak více než sto padesáti let. Nejsou mezi nimi nemocní, nebo jen velmi málo. A pokud jen trochu onemocní, vyléčí se hned kořínky, které sami znají. U moře je pak místo, ve kterém je možno nachytat do sítí spoustu ryb. Jejich hodnotu nelze ani vyčíslit. Podobají se našim rybám, velkým a malým, ale jsou tam i neznámé druhy. Ve vysokých horách, které jsou na tomto kontinentu a táhnou se podél velikých řek, jsou veliké lesy, které vydávají všeliké vůně ... atd.

V šestnáctém století se rozvíjí jako samostatná disciplína kartografie.<sup>721</sup> Patrně nejvýznamnějším dobovým dílem z tohoto oboru je *Theatrum orbis terrarum* brabantského kartografa Abrahama Ortelia z roku 1578. Jedná se v podstatě o první moderní atlas. Přesto některé zde vyobrazené regiony pod polárním kruhem v severní Asii mají mytický nádech, neboť jsou označeny jako místo sídliště danovských a naftalijských hord, etnik pojmenovaných podle dvou z tzv. Deseti ztracených kmenů Izraele, odvedených ze své domoviny po zničení Severního Izraele asyrským králem Šalmanesarem.<sup>722</sup> „Danovský“, „naftalijský“ – pojmenování těchto etnik jsou u Ortelia historickou stopou putování těchto kmenů od Kaspického moře až hluboko na východ. Sídliště skutečných potomků těchto exulantů, země Arsenath obklopená horami,

---

jednoduché nebo složené substance, užity k léčbě člověka, jistě ho uzdraví. Toto je Zahrada Eden, kterou vysadil Hospodin. Někteří z filozofů říkají, že toto místo má dobré zemské klima, v němž se nic nemůže zkazit a (člověk) se v něm živí rostlinnou stravou.“

<sup>720</sup> *Tamtéž*, kap. 29, s. 183-184.

<sup>721</sup> WOODWARD, David. Cartography and the Renaissance: Continuity and Change. In: TÝŽ, ed. *The History of Cartography - Cartography in the European Renaissance*. Volume 3. Chicago a London: The University of Chicago Press, 2007, s. 1-24.

<sup>722</sup> 2Kr 17,6.

řekou a mořem,<sup>723</sup> je v Orteliově atlasu lokalizováno úplně na východě na okraj asijského kontinentu.<sup>724</sup> Toto umístění do dosud neprobádané části východní Asie v oblasti dnešní Beringovy úžiny, v šestnáctém století zvané Ánianovým průlivem, jistě není náhodné. Byl to „*eschatos*“ - „konec světa“, odpovídající tradiční utopické představě, že oblast, ve které se stýkají nebesa a země, musí být místem neobvyklým, jiným a spojeným s neznámou orientální moudrostí. Je utopickým ztělesněním toho, co Guiseppe Veltri nazývá „hermeneutickou představivostí“, která si geograficky lokalizuje tajemství poskytující klíč k úplnému a koherentnímu vysvětlení všech věcí.<sup>725</sup> V současné době toto vyprávění prostředkuje sci-fi literatura a film, kteří tento horizont lokalizují do kosmu a tajemství původu lidstva nebo jeho záchrany spojují s mimozemskými civilizacemi nebo lidstvem budoucnosti. Tajemné a jiné („*makom acher*“) je také sídlištěm Deseti ztracených kmenů. To má mytické kontury budící zvědavost i bázeň. Je odděleno řekou Sambatjon, v níž se místo vody valí kameny a která sedmý den tato řeka zastavuje a odpočívá. Tato představa implikuje, že tato země je místem dokonalého naplňování příkazů Tóry a přírodní zákony jsou zde v harmonii s příkazy Mojžíšova zákona. *Čtvrtá kniha Ezdrášova* se zmiňuje o pokání, které tyto kmeny učinily, takže nyní plní náboženské příkazy s důkladností jakou neznali ve své domovině.<sup>726</sup> Azarja dei Rossi uvádí, že si také postavili chrám, který přirovnává k židovskému kultu v egyptském Leontopolis.<sup>727</sup> V šestnáctém století se dostává do popředí eschatologický aspekt tohoto mýtu. V roce 1567 vydává jezuita Johannes Fredericus Lumnius knihu pod titulem *De extremo dei judicio et indorum vocatio*, jejímž hlavním tématem je křesťanská misie v Americe a Poslední soud. Po obrácení celého světa se naplní tento věk. Jako poslední se obrátí i Židé, což se dle Lumnia děje nyní mezi obyvateli Nového

---

<sup>723</sup> Varianta jména Arsenath a příběh exulantů s výhledem na návrat se objevuje ve 4Ezd 13,40-46: „Toto je deset kmenů, které byly ze své země odvedeny do zajetí ve dnech krále Hošey, kterého odvedl jako zajatce Šalmaneser, král Asyřanů: Převedl je přes řeku, aby se dostaly do jiné země. Avšak oni se sami uradili, že opustí společenství národů, a odešli do vzdálenější krajiny, kde nikdy nebydlelo žádné lidské pokolení. Odešli, aby i tam zachovávali svá zákonná ustanovení, která ve své zemi už nezachovávali. Šli přes Eufrat říčními soutěskami. Tehdy jim Nejvyšší učinil znamení a zastavil prameny Řeky, dokud ji nepřešli. Vždyť jejich putování touto zemí bylo dlouhé, cesta trvala jeden a půl roku; a ta krajina se totiž nazývá Arsaret. Bydleli tam až do poslední doby. I nyní, až budou zase přicházet, zastaví Nejvyšší znovu prameny Řeky, aby ji mohli přebrodit.“ SOUŠEK, Zdeněk, ed. *Knihy tajemství a moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 252.

<sup>724</sup> BENITE, Zvi ben-Dor. *The Ten Lost Tribes: A World History*. Oxford a New York: Oxford University Press, 2009, 148-153.

<sup>725</sup> VELTRI, Guiseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, s. 156.

<sup>726</sup> K představám o zemi Arsenath a řece Sambatyon v Čtvrté knize Ezdrášově, rabínské literatuře Mišny a Talmudu a středověkých cestopisech viz BENITE, Zvi ben-Dor. *The Ten Lost Tribes: A World History*, s. 58-111; k nejstarším zmínkám v *Naturalis historia* Plinia staršího a *Židovské válce* Josefa Flavia viz KOKIN-STERN, Daniel. Toward the Source of the Sambatyon, Shabbat Discourse and the Origins of the Sabbatical River. *AJS Review*. 2013, 37(1), s. 1-28.

<sup>727</sup> ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 11, s. 194.

světa, které identifikuje se ztracenými kmeny Izraele. V židovském prostředí se tato identifikace objevuje v díle *Esto es, esperança de Israel*. Menašeho ben Jisra'ele z poloviny sedmnáctého století.<sup>728</sup> To však neznamená, že by se tento mytologický motiv na prahu moderní doby vyčerpal. Spíše získal nový význam. Zvi Ben-Dor Benite však píše, že *mythologumennon* exilu Deseti ztracených kmenů spěje v šestnáctém století pod tíhou nových zeměpisných poznatků pomalu ke svému konci, respektive, k metamorfóze v podobě metafory provinění a trestu. Tak se tomu děje v „biblické kultuře“ Anglie sedmnáctého a osmnáctého století ovlivněné deuteronomistickou teologií hříchu a trestu, v níž se tento mýtus proměňuje v politický a morální nástroj.<sup>729</sup>

Tématem Deseti ztracených kmenů se blíže zabýval ve své kosmografii také Avraham ben Mordechaj Farissol. Farissolovo uchopení této problematiky spadá do doby, ve které se v Itálii objevují různé zprávy o *Beta Jisra'el*, segmentu indogenní etiopské populace, který, jak tvrdí jedna ze současných teorií, přijal v patnáctém století židovskou identitu.<sup>730</sup> Tato skupina byla jemenskými Židy, kteří o ní podali zprávu nejdříve, identifikována jako Deset ztracených kmenů bojujících s etiopským královstvím kněze Jana. Farissol se chopil verze, kterou v židovských obcích na Blízkém východě rozšířil David Re'uveni, který o sobě tvrdil, že pochází z kmene Rúbenova, jenž sídlí společně s Danovci na poušti Chover v Arábii.<sup>731</sup> Ostatní kmeny se měly nacházet více na jih směrem k Rudému moři.<sup>732</sup> Zbytek zprávy se týká odporu Rúbenovců a Danovců vůči Osmanské říši a Re'uveniho politické mise u papeže Klementa VII.<sup>733</sup> Ve dvacáté páté kapitole *Igeret orchot olam* se nachází spekulace na téma Deseti ztracených izraelských kmenů, do níž jsou zapracovány také poznatky z Re'uveniho zprávy. Jedná se o pokus o geografickou lokalizaci těchto kmenů, která tak trochu natahuje na skřípec zeměpisnou představivost moderního čtenáře. Farissol je však pevně přesvědčen o jejich existenci tak, jak je dána tradicí. Varuje každého, kdo by bral nalehko jeho slova, že tyto vyhnané kmeny sídlí u řeky Sambatjon. Provinil by se tak proti slovům samotného Talmudu. Na základě svědectví z *Liber de mundo novo*, které hovoří o viditelné přítomnosti židovských obchodníků v indickém

---

<sup>728</sup> Viz Ř 11, 25-27. VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, s. 162-163.

<sup>729</sup> BENITE, Zvi ben-Dor. *The Ten Lost Tribes: A World History*, s. 169-172.

<sup>730</sup> KAPLAN, Steven. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia from Earliest Times to the Twentieth Century*. New York: New York University Press, 1992, s. 75-78.

<sup>731</sup> Patrně oáza Khaibar severně od Mekky. Viz také 2Kr 17,6.

<sup>732</sup> PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*, s. 90-96.

<sup>733</sup> K politické situaci na arabském poloostrově na začátku šestnáctého století a plánech Davida Re'uveniho dobytí Mekku viz BENITE, Zvi ben-Dor. *The Ten Lost Tribes: A World History*, s. 119-128.



Kožžikotu,<sup>734</sup> Farissol tvrdí, že se tyto kmeny nacházejí „mezi horami Gangy<sup>735</sup> a jejími přítoky a řekou Sambatjon“ která je odděluje od zbytku indického subkontinentu<sup>736</sup> Ze západu tato řeka odděluje Rúbenovce a Dánovce, jež žijí v oáze Khaibar. Státní útvar Rúbenovců a Dánovců Farissol interpretuje jako enklávu ztracených izraelských kmenů uprostřed muslimského světa.<sup>737</sup> K lokalizaci Deseti ztracených izraelských kmenů v severní Indii se Farissol vrací ještě jednou na konci knihy, kde se zmiňuje o tom, že nové objevy překonaly ptolemaiovskou kosmografii, dle které byl na východě koncem obyvatelného světa tzv. „Velký záliv“.<sup>738</sup> Upozorňuje, že současná mořeplavba objevila mnoho ostrovů za Velkým zálivem. Naráží patrně na objevy portugalského mořeplavce Francisca Serrão, který dorazil do jávského moře v roce 1512.<sup>739</sup> Nato se Farissol zmiňuje o rozsáhlém Belurském království hraničícím s Indií, tedy za hranicemi dosavadního obyvatelného světa, v němž žije mnoho „*jehudim sgurim*“ – „izolovaných Židů“.<sup>740</sup> Současně ale dodává, že i v této oblasti světa bylo objeveno mnoho regionů jako Tibet, Sinala, Buchara až k Červené řece a na sever k Pekingu.<sup>741</sup> Ztracené izraelské kmeny jsou tak „izolovány“ ze zeměpisné perspektivy uprostřed obyvatelného světa, nikoliv však z perspektivy teologické, která počítá s jejich neodhalitelností až do jejich návratu a sjednocení s kmeny Juda a Benjamín v mesiášském čase. Toto je implikace, která vyplývá z textu. Země, ve které žije Deset ztracených izraelských kmenů, je však mytickým výtvozem. Starší tradice hovoří o těchto kmenech jako o „*gnuzim*“, tj. jako o „ukrytých“ před zrakem nepovolných. Kmeny mohou žít pod zemí nebo dokonce pod polárním ledem, jak můžeme zaznamenat v současných diskuzích na internetových blozích.<sup>742</sup> Na *Igeret orchot olam* reaguje David Gans a

---

<sup>734</sup> V textu Calecut v malabarské oblasti v Indii. Mezi lety 1511 a 1525 zde existovala portugalská obchodní stanice a pevnost.

<sup>735</sup> Himalájemi.

<sup>736</sup> PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*, kap. 25, s. 150-152. Řeka Ganga je zde označena biblickým výrazem „Gozan“ (2Kr 17,6), původně snad identifikovatelná s řekou Oxos a dnešní Amu Darja. Farissol ji však identifikuje s Gangou: „*bejn hare Gozan u-neharav, ve-šam le-ma‘ala me-hem nahar Sambatjon, ha-mavdil bejn ha-Indiani. Ve-al ha-javešet galil Lamek, šam midbar Chavor min ha-cad ha-echad ha-joter karov elenu.*“

<sup>737</sup> PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*, s. 152: „existuje totiž mnoho roztroušených sídlišť a oblastí, které patří Izmaelitům, jež těmto Židům škodí a brání jim, aby byli sloučeni.“

<sup>738</sup> Dnes Thajský záliv.

<sup>739</sup> PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*, kap. 28, s. 176: „Nyní, tohoto dne, v němž se rozšířil obyvatelný svět a byly osídleny pouště a hory, pralesy byly odhaleny a spáleny, jsem nalezl zprávu o tom, že křesťanské lodě pronikly za Velký záliv a obepluly Východní kontinent. Nalezly tam mnoho ostrovů všemožně roztroušených. Jejich počet je nespočítatelný. Je možné, že patří mezi ostrovy, ke kterým lze plout a vrátit se zpět do Kožžikotu, a všechny oplývají stejně dobrými věcmi jako ty první.“

<sup>740</sup> *Tamtěž*, s. 152. Pravděpodobně míněno město Belur v oblasti Karnataka. Do čtrnáctého století centrum Hojsalské říše.

<sup>741</sup> V textu „Velké božské město“.

<sup>742</sup> BENITE, Zvi ben-Dor. *The Ten Lost Tribes: A World History*, s. 133: „As a Renaissance humanist, Farissol realized that his real challenge was to engage his wider intellectual audience, and it was in this spirit that he engaged the challenge to inscribe the ten tribes into the new world geography of his day. His effort underscores the

překvapivě spis kritizuje pro malý smysl pro detail při určování místa pobytu kmenů a deklaruje svůj záměr o ztracených kmenech sepsat knihu.<sup>743</sup> *Igeret orchot olam* je přitom velmi explicitní ve své spekulaci. Azarja dei Rossi sumarizuje v *Me'or ejnajim* informace z řady pramenů, přičemž klíčovým pro porozumění základních momentů příběhu Deseti kmenů se mu jeví zmínka ve *Čtvrté knize Ezdrášově*, jejíž užití před čtenářem opět ospravedlňuje. Opírá se také o současnou kartografii, především již zmíněné *Theatrum orbis terrarum* Abrahama Ortelia, přičemž odmítá tradiční představu lokalizace Deseti kmenů v Etiopii<sup>744</sup> a neopomene se zmínit o neslavném konci Davida Re'uvehniho v poutech a v žaláři.<sup>745</sup> Předběžně si můžeme říci, že Maharal pojímá skrytost Deseti kmenů Izraele metafyzicky a vyjadřuje ji pojmy *in potentia* a *in actu*. Deset kmenů Izraele se nyní nacházejí ve stavu možnosti, tedy v ukrytí, a zůstanou tak až do samotného konce. Toto ukrytí může mít i podobu asimilace mezi národy, takže tyto kmeny ani nemusí znát svou pravou identitu.<sup>746</sup>

Rostoucí poznání různých koutů světa a jejich průběžné mapování vedlo pozvolna ke smrti sakrální geografie. Historik James Romm zdůrazňuje, že zeměpis až do raně-moderní doby představoval převážně žánr literární než deskriptivní. *Geografia* vytvářela prostor pro scénu vyprávění.<sup>747</sup> Ještě v šestnáctém století sloužily mapy v protestanských tištěných Biblích jako prostředek, který dával plasticitu putování Izraele pouští nebo cestám Pavla z Tarsu po Malé Asii a do Říma. Vydavatelé Nového zákona v angličtině z roku 1549 v předmluvě zdůrazňují, že nelze Bibli dobře číst a porozumět ji bez kartografické přílohy a měřítek.<sup>748</sup> Kartografie takto sloužila nejen historickým nebo exegetickým zájmům, ale samotnému náboženskému prožitku z četby Písma. Mohla být i skrytou deklarací teologických různic. Mapy zahrnuté v ženevských biblích lokalizují Zahradu Eden podle Kalvínova komentáře ke Genesis, jenž s její existencí počítá. Současně představuje polemiku s Martinem Lutherem, který byl přesvědčen, že Zahrada Eden zanikla po Pádu člověka a Potopě. Pokud by přece jen stále existovala, byla by „metafyzickým“ místem, které nelze zanést do mapy.<sup>749</sup> Možná bychom mohli obecně říci, že předmoderní literatura pracuje s „ideologickou mapou“. Takto například interpretuje

---

predicament that the Age of Discovery presented to the story of the ten lost tribes. How to remain lost in an exposed world is the puzzle that would dominate its remaining chapters.“

<sup>743</sup> GANS, David. *Ratolest Davidova*, s. 83.

<sup>744</sup> *Babylónský Talmud, Megila* 14b. Maharal vykládá africkou destinaci symbolicky. Viz BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 34, fol. 155a.

<sup>745</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 11, s. 190-195.

<sup>746</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 34, fol. 157b.

<sup>747</sup> ROMM, James S. *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1992, s. 3-5.

<sup>748</sup> WATTS, Pauline Moffit. The European Religious Worldview and Its Influence on Mapping. In: WOODWARD, David, ed. *The History of Cartography - Cartography in the European Renaissance*, s. 387.

<sup>749</sup> *Tamtéž*, s. 388-389.

biblista F. V. Greifenhagen pojetí Egypta v rámci vyprávění Pentateuchu. Egypt je nepochybně geograficky lokalizovatelné místo. Je však součástí „symbolické topografie“, která sehrála svou roli v konstrukci identity raného judaismu.<sup>750</sup> Představa existence Deseti ztracených kmenů Izraele byla neodlučitelným prvkem ve vyprávění židovské eschatologie. Jestliže pro protestantské křesťany představovaly tyto kmeny především připomínku krutého trestu stíhajícího hřích, v judaismu byly v první řadě součástí narativu zlomu věku a sjednocení Izraele v mesiášském čase.<sup>751</sup> V *Necach Jisra'el* vyřadí Maharal razantně na obranu této představy specificky před soudobou deskriptivní kartografií. Skrytost těchto deseti kmenů je zde deklarována jako boží řízení, a jejich odhalení je načasováno na konec tohoto věku. Je to také jediné místo v Maharalově díle, které explicitně naráží na objev amerického kontinentu:<sup>752</sup>

Jsou však lidé, kteří říkají, že učenci z pronárodů podrobně zmapovali<sup>753</sup> celý obydlený svět, takže již není žádné místo na světě, které by nebylo zaznamenáno v jejich atlasech a všechno je tak již známo. Avšak místo, na kterém žije Deset kmenů, neznají. Jejich mapy však neposkytují žádný důkaz, že by tato představa byla přeludem, jak se nechávají slyšet. Je možné, že stále existuje někde ve světě místo, se kterým nejsou obeznámeni, poněvadž je odděleno od obydleného světa horami a tak podobně. Sami říkají, že nedávno bylo objeveno místo, které nazývají jménem „Nový svět“, o němž se předtím nic nevědělo. Není tak vyloučeno, že tito (učenci) objeví ještě nějaké další místo, kam se doposud nemohli dostat. A vůbec! Skutečnost, že těchto Deset kmenů se ocitlo v exilu v jiné zemi, bylo božím rozhodnutím, (jak je psáno): „Vyrhl je do jiné země, jak je tomu dnes“<sup>754</sup> Je božím rozhodnutím, že nebude o nich nic známo a nespojí se (zbytkem synů Izraele), dokud nepřijde čas.

Toto není jediné místo, na kterém Maharal brání sakrální kosmografii rabínské tradice. To druhé se objevuje v šesté části *Be'er ha-gola* a týká se talmudických výroků, které staví

---

<sup>750</sup> GREIFENHAGEN, F. V. *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 361. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, s. 6: „This conclusion is emblematic of a realization that, through their literary rhetoric, biblical texts construct the world to which they also respond. 'Egypt' in the Pentateuch, in this view, then, is not only or primarily a pointer to a determinate location or people, but functions more as a multivalent metaphor or symbol in which the geographic or ethnographic referent is overdetermined by the values or ideology of the producers of the document. The interpretation of the biblical text that follows from this perspective displaces the referential concern with a concern for the biblical text's own rhetoric and ideology, resulting in quite a different biblical Geography - one that takes into account the symbolic meanings of place and space.“

<sup>751</sup> Viz Ez 37, 15-28; *Mišna, Sanhedrin* 10,3; *babylónský Talmud, Sanhedrin* 65b a 110b.

<sup>752</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 34, fol. 156b-157a.

<sup>753</sup> „katvu makom u-makom“.

<sup>754</sup> Dt 29,26.

Zemi Izraele, potažmo Jeruzalém do středu světa.<sup>755</sup> První náznaky tohoto pojetí se objevují už v Hebrejské Bibli a pseudepigrafické literatuře Druhého Chrámu, především v *Knize Jubilejí*, ve které je dědictví Šémovo představeno jako střed světa a Chrátová hora v Jeruzalémě označena jako „pupek světa“ místo řeckých Delf.<sup>756</sup> Rabínská literatura na tuto tradici navazuje představou Chrátové hory jako místa počátku stvoření.<sup>757</sup> Také křesťanská středověká literatura a kartografie přijímají motiv ústřednosti Jeruzaléma za vlastní.<sup>758</sup> V průběhu šestnáctého století však tato představa přestává být poutavou. Azarja dei Rossi rozsáhle diskutuje na toto téma v jedenácté kapitole třetí části *Me'or ejnajim*. Hned v úvodu kapitoly Azarja upozorňuje čtenáře, že talmudičtí učenci, podobně jako Anaximandros, Demokrités a další antičtí filozofové, nepředpokládali, že Země má sférickou podobu. Tuto diskrepanci v obraze světa opět zdůvodňuje již v předcházející podkapitole pojednanou citací z *More nevuchim* 3:14, ve které Maimonides naznačuje, že ve věcech kosmologických byli učenci Mišny a Talmudu odkázáni na dobové představy.<sup>759</sup> Jeruzalém má svou zeměpisnou šířku, kterou je možné ověřit i empiricky astrolábem. Dle Ptolemaiových koordinátů se Svaté město nachází ve čtvrtině severní polokoule od západu na východ, na třicátém druhém stupni severní šířky a šedesátém stupni délky.<sup>760</sup> Jediné, co lze dle Azarji uznat na Jeruzalému ze zeměpisného hlediska jako ústředního, je skutečnost, že se nachází ve čtvrtém ze sedmi klimatických pásem. Výroky talmudických učenců je tak nutné číst čistě obrazně.<sup>761</sup> Středem světa je pak dle Azarji dei Rossiho „místo, ve kterém meridián na své cestě od pólu k pólu protíná rovník, jenž vychází z bodu východního a jde k bodu západnímu, přičemž půlí (nebeskou sféru) na dvě polokoule“.<sup>762</sup> Po slovní insultaci na adresu dei Rossiho, jehož jméno není v textu explicitně zmíněno, Maharal s touto definicí středu světa souhlasí. Nicméně pomocí filozoficko-alegorického výkladu ustavuje pravdivost

---

<sup>755</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, šestá část, fol. 131a.

<sup>756</sup> Jub 8, 12-20. Viz SCOTT, James. *Geography in Early Judaism and Christianity: The Book of Jubilees*. Cambridge University Press, 2002, s. 21-43.

<sup>757</sup> *Babylonský talmud*, Joma 54b.

<sup>758</sup> MORSE, Victoria. The Role of Maps in Later Medieval Society: Twelfth to Fourteenth Century. In: WOODWARD, David, ed. *The History of Cartography - Cartography in the European Renaissance*, s. 25-27.

<sup>759</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 11, s. 155-156.

<sup>760</sup> *Tamtěž*, 11, s. 170. Přesné stanovení zeměpisných délek představovalo v šestnáctém století ještě značný problém. Tzv. „Tordesillský poledník“ byl demarkační linií, jež vycházela z politické úmluvy mezi Portugalskem a Španělskem z roku 1494. V průběhu šestnáctého století bylo zorganizováno několik výprav k určení polohy této linie. V sedmáctém století se prokázalo pozorování zatmění měsíců Jupitera jako vhodná metoda k přesnějšímu stanovení délek na souši, avšak nikoliv na moři. Zde došlo k výraznému zlepšení až koncem osmnáctého století. Viz DALCHÉ, Patrick Gautier. The Reception of Ptolemy's Geography (End of the Fourteenth to the Beginning of the Sixteenth Century). In: WOODWARD, David, ed. *The History of Cartography - Cartography in the European Renaissance*, s. 331-332.

<sup>761</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 11, s. 176.

<sup>762</sup> *Tamtěž*, kap. 11, s. 169.

rabínské tradice, jež staví Zemi Izraele a Jeruzalém do středu sakrální topografie. Reprezentují totiž holistickou jednotu uprostřed parciálnosti světa.<sup>763</sup>

Je bezpochyby správné, aby se to, co se skutečně nachází ve středu, nazývalo středem. Je tedy zcela na místě, aby se středem světa nazývalo místo, které se nachází pod nebeským bodem, jimž kružnice meridiánu na své cestě od pólu k pólu protíná rovník, který vychází ze západního bodu a směřuje k bodu východnímu, přičemž půlí (nebeskou sféru) na dvě stejné polokoule. Toto místo je pak středem světa z perspektivy nebeské sféry.<sup>764</sup> Nicméně není vhodné, abychom takto pojali střed světa. Pravý střed je to, co je uprostřed. Směry jsou od sebe odděleny a proto i jejich vymezení je jiné. Východní směr není západním směrem, a jih není totéž, co sever. Všechny (směry) jsou různé. Proto je řečeno ve druhé kapitole traktátu *Bava batra*: „Vichřice vyráží ze své komnaty<sup>765</sup> - toto je jižní vítr“<sup>766</sup> Vysvětluje se tam, že každý z větrů je jiný. Není pochyb, že tou částí, která je středem světa z perspektivy nebeské sféry, není Země Izraele. Avšak střed světa, který je (skutečným) středem, představuje rovnováhu mezi parciálními směry. Je to střed mezi nimi. Směry totiž nejsou stejné a na jejich různosti spočívá podstata světa. Důkazem tohoto je výrok z midraše, podle něhož Země Izraele se nachází ve středu světa, stejně jako pupek světa.<sup>767</sup> Podobně učenci vyložili verš „Tvůj pupek je pěkně vybroušená mísa“,<sup>768</sup> že je tím míněn Chrám, který se nachází uprostřed světa. Když použiješ měřidlo, zjistíš, že pupek není přesně uprostřed těla po anatomické stránce. Je ale uprostřed mezi horní a spodní částí těla, přičemž každá z nich má své specifikum a vychází z podstaty člověka. Nikoliv z fyzického měření. Proto je také Země Izraele považována za střed světa uprostřed směrů, které jsou jeden od druhého odděleny. Vždyť je to země, „v níž nebudeš postrádat ničeho“<sup>769</sup> Jestliže je tomu tak, pak Země Izraele je vším. A něco

---

<sup>763</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, šestá část, fol. 131.

<sup>764</sup> „*le-fi macav kadur ha-šamajim*“. Maharal zde hovoří o nebeské sféře ve smyslu myšlené sféry, v jejíž centru je Země, a na kterou promítáme polohu nebeských hvězd. Rovníkem, je pak myšlen nikoliv zemský rovník, nýbrž tzv. světový rovník. Ten je vzdálen stejně od obou pólů, avšak v různé poloze vůči eliptice, tj. dráze, kterou Slunce opisuje po nebeské sféře. Srov. *Be'er ha-gola*, šestá část, fol. 123b-124b.

<sup>765</sup> Jb 37,9.

<sup>766</sup> *Babylónský Talmud, Bava batra* 25a.

<sup>767</sup> *Tanchuma, Kdošim* 10.

<sup>768</sup> Pís 7,6.

<sup>769</sup> Dt 8,9.

takového může existovat jen v samém středu, který v sobě zahrnuje všechny směry.

Z uvedené pasáže je jasné, že ačkoliv Maharal s vývody dei Rossiho argumentace a jejími implikacemi pro náboženskou tradici jako takovou nesouhlasí, rozumí ji po teoretické stránce. V *Be'er ha-gola* se Maharal dvakrát zmiňuje o hebrejském překladu Themisiovy epitomé Aristotelova *O nebi*.<sup>770</sup> V témže díle také zaznívá odkaz na Euklidovy *Základy geometrie*, samozřejmě opět v hebrejském překladu.<sup>771</sup> V *Netivot olam* je zmínka o Koperníkově obratu v astronomii, kterou Maharal dobově označuje jako „novou astronomii“.<sup>772</sup> Do toho kontextu dobře zapadá vnější doklad o Maharalově kontaktu se zhořelským astronomem a kartologem Bartolomějem Šultétým. Jak jsem předeslal již v první kapitole, z metodologického hlediska tato studie nechce a ani nemůže proniknout k Maharalově osobnosti a jeho sebepochopení. Její hranicí je svět jeho textů. Neherovská diskuze nad místy, ve kterých se Maharal pozitivně vyjadřuje o vědách, napomohla výrazně k charakterizaci profilu jeho osobnosti jako renesančního humanisty. Současné studie Davida B. Rudermanna a Pavla Sládka které se tomuto tématu věnují, jsou v tomto ohledu již velmi opatrné.<sup>773</sup> Nicméně, žádná ze studií se v této souvislosti explicitně nezmiňuje o jisté míře pragmatismu, které si židovské obce osvojily ve vztahu k nežidovské kultuře a jejím prvkům. Tento pragmatický moment je již přítomen v Talmudu. To, co je praktické a užitečné pro život a není nějakým způsobem spojeno s „*darkej ha-emori*“ – „modlářskými zvyky“, je dovoleno použít.<sup>774</sup> Toto se týkalo obzvláště terapeutických praktik.<sup>775</sup> V středověku se o tuto strategii opírá v jednom responsum Šlomo ibn Adret. Pře se v něm s provensálským kolegou Aba Mari ohledně praxe vytváření astrologických amuletů pro léčebné účely, které byly na přelomu třináctého a čtrnáctého století velmi populární. Zatímco Aba Mari se odvolává na Maimonida a tvrdí, že tato praxe není jen modlářská, nýbrž její východiska se také rozcházejí s principy aristoteléské filozofie přírody, Šlomo ibn Adret ji s odvoláním na talmudický pragmatismus schvaluje.<sup>776</sup> Domnívám se, že podobný postoj můžeme objevit v Ma-

---

<sup>770</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, čtvrtá část, fol. 87.

<sup>771</sup> *Tamtéž*, šestá část, fol. 123b-124b.

<sup>772</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam*, sv. 1, *Netiv ha-Tora*. kap. 14, fol. 60b-61a.

<sup>773</sup> RUDERMAN, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven a London, 1995, s. 54-99.

<sup>774</sup> K zákazu těchto praktik viz *Sifra, Acharej mot* 9. Srov. BIERNOT, David. Aberglaube und Magie im jüdischen Denken des Mittelalters: Die Null-Toleranz gegenüber Magie in der Mischne Tora Maimunis. In: BLAŽEK, Jiří, VEVRKOVÁ, Kamila, BIERNOT, David, ed. *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*, s. 146-162.

<sup>775</sup> *Babylónský Talmud, Šabat* 67b.

<sup>776</sup> BIERNOT, David. „Qualitates Occultae“ ve středověké rabínské literatuře: Kritika Maimonidovy koncepce „skrytých kvalit“ v halachickém responsum Šlomo ibn Adreta. s. 58-71.

haralových textech týkajících se otázky dobových vědních oborů nebo poznatků z nich vycházejících. Tento pragmatismus však vylučuje to, co se bezprostředně jeví jako neúčinné pro život a náboženskou praxi. Tak tomu je přinejmenším v pasáži zaznamenané v *Netivot olam*, ve které Maharal osvětluje talmudická místa hovořící o „*chochma jevanit*“ – „řecké moudrosti“ jakožto zakázaném nebo minimálně neaprobovaném předmětu studijního zájmu:<sup>777</sup>

Avšak, jak se zdá, „řecká moudrost“, o níž se hovoří v uvedených pasážích, se jeví být vědou, která nemá vůbec žádný vztah k tóře. Jedná se o disciplínu zabývající se rétorikou a poučnými výroky. Toto nemá s tórou nic společného. Jak je řečeno: „Rozjímej nad ní dnem i nocí“.<sup>778</sup> Nicméně, disciplíny, které odhalují skutečnost a řád světa, je bezpochyby dovoleno studovat. To, že „řeckou moudrostí“ jsou míněny rétorika a jazyk, lze dokázat takto: V kapitole *Meruba* stojí:<sup>779</sup> „V onu chvíli (Učenci) řekli: Budiž proklet muž, který chová prasata, a budiž proklet muž, který by vyučil svého syna řecké moudrosti. (Učenci) ale dovolili domu rabana Gamli‘ele vést hovory o řecké moudrosti, neboť měl úzký vztah s vrchností.“ Poněvadž se zde říká „vést hovory“, znamená to, že se to vztahuje k jazyku. Tato věc nepřináší žádný užitek pro porozumění moudrosti tóry, a je proto zakázána. Avšak, co se týče záležitostí vědy, ty nejsou zakázané, neboť věda je žebříkem, jímž vystupujeme vzhůru k moudrosti tóry.

Maharalova exegeze příslušného talmudického místa má poněkud kreativní nádech. Nicméně dobře posloužila jako prostředek k identifikaci tabuizované „řecké moudrosti“ s rétorikou a znalostí poučných výroků. V hebrejském originálu se zde objevují výrazy *melica* a *mašal*. V Př 1,6 se jimi míní „příslovní“ a „jnotaje“. U Šmu‘ele ha-Nagida má však *melica* již nakročeno k významu „poetického slova“, *mšalim* mohly mít i význam „bajek“.<sup>780</sup> Například, ve čtrnáctém století sepsal Berachja ben Natronaj ha-Nakdan bajky o liškách pod titulem *Mišlej šu‘alim*, které vyšly tiskem v Mantově v roce 1557. Ty vycházejí nejen z talmudického materiálu, ale také z Ezopových bajek a ještě jednoho nežidovského pramene. Výše jsme si však řekli, že

---

<sup>777</sup> BEN BECAL’EL, Jehuda Leva. *Netivot olam*, sv. 1, *Netiv ha-Tora*. kap. 14, fol. 60a.

<sup>778</sup> Joz 1,8.

<sup>779</sup> *Babylónský Talmud*, *Bava kama* 82b. K místu helenistického vzdělávacího kurikula v rabínské literatuře formativního období viz LIEBERMAN, Saul. *Greek in Jewish Palestine/ Hellenism in Jewish Palestine*. New York a Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1994. s. 15-28. Specificky ke studiu rétoriky a řeckých klasických titulů v tomto období viz současnější studii VISOTZKY, Burton L. *Aphrodite and the Rabbis*, s. 67-82.

<sup>780</sup> EVEN-ŠOŠAN, Avraham. *Ha-milon he-chadaš*. Krach šeni: jod-samek, Jerušalajim: Kirjat sefer, 1993, s. 699.

některé vzdělávací instituce v šestnáctém století zahrnovaly studium vybraných antických děl, mimo jiné za účelem rozvinutí rétorických schopností. Platilo to také o zmíněné lékařské fakultě v Padově, do níž měli přístup i Židé. Dle Davida B. Rudermana byly těmito díly Aristotelova *Rétorika* a *Poetika*, Ciceronovy *Tuskalské rozhovory*, Sofoklův *Oidipus vladař*, Horaciovovy *Ódy* a řada dalších titulů.<sup>781</sup> Významem termínu „*melica*“ v kontextu Maharalova textu je „*rétorika*“. Ta byla v Maharalově době součástí tzv. „*trivia*“, jež zahrnovalo také gramatiku a logiku. Není vyloučeno, že ve výše uvedené Maharalově pasáži jsou zahrnuty všechny „*tři cesty*“ dohromady do poněkud ambivalentního termínu „*lašon*“ – „*jazyk*“ v závěru výše uvedené pasáže. Ve středověku a renesanci představovaly tyto tři disciplíny tzv. „*jazyková umění*“. Všechny měly vést řečníka, pisatele, nebo osobu naslouchající slovu mluvenému nebo čtenému, ke správné a efektivní komunikaci.<sup>782</sup> Po vzoru Eugenia Garina pojímá Robert Black *trivium* jako jednu ze dvou hlavních bran do světa renesančního humanismu.<sup>783</sup> S jistou nadsázkou bychom mohli říct, že ztotožnění rétoriky s neaprobovanou „*řeckou modrostí*“ ve výše uvedené Maharalově pasáži je nožem bodnutým přímo do srdce renesančního humanismu. V roce 1564 navrhl David ben Avraham Provençal vytvořit v Mantově akademii („*va 'ad*“), která by kromě studia hebrejské gramatiky a rabínských textů poskytla výuku latiny, aritmetiky, geometrie, filozofie a astrologie. Jeho program měl být naplněním humanistických aspirací r. Jehudy Messera Leona a jeho žáka Jochanana Allemana, kteří doplnili studium halachy a agady právě o látku *trivia*, respektive *quadrivia*.<sup>784</sup> Allemano doporučoval, aby studium *quadrivia* probíhalo během měsíců Nisan a Tišri, ve kterých není zvykem studovat Talmud a kodexy náboženského práva. Jednotlivé disciplíny se studovaly většinou z hebrejsky psaných děl středověku. Gramatiku pokrýval *Sefer ha-michol* Davida Kimchiho, *Sefer ma'ase efod* Profiata Durana a *Sefer even bochan* Immanuele z Říma. *Rétorika* zahrnovala Aristotelovu *Rétoriku* a samozřejmě židovské kompendium k rétorice *Sefer nofet cufim* r. Jehudy Messera Leona, jež vyšlo tiskem

<sup>781</sup> RUDERMAN, David B. The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice (With Special Reference to Jewish Graduates of Padua's Medical School), s. 419-420.

<sup>782</sup> TÝŽ. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, s. 107.

<sup>783</sup> BLACK, Robert. *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 16: „Educators such as Guarino Veronese or Vittorino da Feltre, as well as their humbler imitators among communal teachers, developed broader institutions of secondary instruction, which provided a wide general education, taking pupils from elementary Latin up to the threshold of professional university study. According to Garin, they were not mere grammar schools but provided teaching in all the subjects of the trivium and quadrivium, as well as in philosophy in its widest sense. They minimized the study of formal grammar, emphasizing instead the direct reading of the classics; moreover, they used texts not as ends in themselves as in the middle ages but as genuine gateways to real subjects. They were not guardians of the social hierarchy, giving technical training for narrow professions or occupations, but they educated all men equally before the choice of a career. True to their concern with the development of the whole man, humanist educators abandoned the cruel and barbarous discipline of the medieval schoolmasters in favour of persuasion, example and reason.“

<sup>784</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 104-105.



v Mantově v roce 1476. Studium logiky se zakládalo na Aristotelově *Organon* s komentáři Averroa, Josefa Kaspiho a Jehudy Messer Leona. Aritmetiku pokrývaly díla Gersonidova a Avrahama ibn Ezry. Astronomie se učila z hebrejského překladu *Ptolemaiova Almagestu* a židovských středověkých titulů. Konečně, ti, kdo dosáhli věku dvaceti osmi, se mohli věnovat filozofii: Aristotelově *Fyzice* a *Metafyzice* s Averroesovými komentáři, Maimonidovu *More nevuchim* nebo spisům pozdně středověkých židovských averroistů. Allemano doporučovat také studium Recanatiho mystického *Komentáře k Tóře* a další kabalistická díla. Je ovšem otázka, do jaké míry byl tento poslední okruh v ješivě Jehudy Messera Leona v Anconě na konci patnáctého století realizován. Je zřejmé, že tento rozsah a hloubka studia disciplín přesahujících tradiční rabínské kurikulum nevyjadřuje jen vymezený pragmatický zájem, ale setkáváme se zde s aspirací o kultivaci židovského člověka v *homo universalis* renesančního humanismu.<sup>785</sup>

Když už jsme se dostali problematice renesančně-humanistické kultivace umění slova všelikého druhu, neměli bychom opomenout dílo jiného člena mantovské židovské obce této doby, jmenovitě *Quattro dialoghi in materia di rappresentazione sceniche* básníka, dramatika a divadelního režiséra Leona de' Sommi z roku 1565. Jedná se v podstatě o první systematické pojednání umělecké role divadelního režiséra na půdě evropské kultury. Svou jazykovou vyříbenost de' Sommi projevil ve svém překladu Žalmů do italštiny, stejně jako v komedii *Cachut bdichuta de-kidušin* protkané biblickými a talmudickými narážkami či v italsko-hebrejské básni o 52 slokách pod titulem *Magen našim*.<sup>786</sup> Daniel Leisawitz poukazuje, že výše zmíněných *Čtvero dialogů ve věci scénického ztvárnění* má apologetický podtón. De' Sommi zde oslovuje jak křesťanskou, tak židovskou čtenářskou obec. Křesťanům de' Sommi ukazuje, že divadlo, pokud se dělá dobře, je Bohem inspirovanou tvorbou, jejíž parametry jsou dány již v Hebrejské Bibli. Řekové si přivlastnili veškerou slávu za vytvoření žánrů komedie a tragédie. Byl to typ apologie judaismu, s jakou se setkáme i u dalších židovských renesančně-humanistických autorů a můžeme ji sledovat zpět až k Filónovi Alexandrijskému a Josefu Flaviovi.<sup>787</sup> Prvenství

---

<sup>785</sup> TIROSH-ROTHSHILD, Hava. *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*. Albany: State University of New York Press, 1991, s. 34-38.

<sup>786</sup> LEISAWITZ, Daniel. Beyond Praxis: Leone de Sommi's Apology of Theater and Judaism in His *Quattro dialoghi in materia di rappresentazione sceniche*. *Italica*. 2015, 92(2), s. 323.

<sup>787</sup> VELTRI, Giuseppe. *Die humanistischen Wurzeln der jüdischen Philosophie: Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens*, s. 261-263

tedy patří Starému Izraeli i na toto poli. Poté, co Mojžíš dokončil Pentateuch, sepsal „*elegantissima et filosofica tragedia di Iobbe*“.<sup>788</sup> Jestliže ve vztahu ke křesťanům je toto dílo proklamací hodnoty a důstojnosti židovské kultury, svým židovským spoluvěrcům se zase snaží ukázat hodnotu divadla jakožto didaktického nástroje. De' Sommi vnáší do svého spisu také číselné prvky z kabaly. Pět dějství představení má svůj mystický význam, který nachází analogii v pěti smyslech člověka, pěti končetinách apod. a toto spojuje s další analogií ve vztahu k Písmu: Pět knihám Mojžíšovým, pěti částem Žaltáře atd. Podoba divadelního představení má takto něco společného s anatomií lidského těla i formou posvátného textu Písma. V tomto řádu podobnosti a vzájemné provázanosti se stává divadlo součástí Bohem chtěného stvoření.<sup>789</sup>

Mantovská židovská obec, která se ve zdejších vévodství těšila příznivé situaci i době, kdy jiné italské obce nesly břímě papežské protižidovské politiky, byla velmi specifická už tím, že se v ní vyskytoval značný počet humanisticky založených osobností, z nichž většina patřila více méně do téže generace: Moše a David ben Avraham Provečálové, Jehuda Arje Moscato, Azarja dei Rossi, Avraham Portaleone nebo Avraham Colorni, matematik a alchymista, po jehož službách toužil i Rudolf II.<sup>790</sup> O dvě generace mladší byl skladatel Šlomo dei Rossi, jenž se za podpory Jehudy Modeny zasloužil o rozšíření polyfonní hudby v synagogách celé řady obcí v severní Itálii na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století.<sup>791</sup>

Avšak i z Itálie zaznívaly hlasy podobné Maharalovu. Nejpodobnějším byl pravděpodobně hlas r. Jechi'ele Nisim z Pisy v antihumanisticky zaměřeném díle *Minchat kna'ot* z roku 1539.<sup>792</sup> Podobně jako Maharal i Jechi'el pojímá Tóru jako soběstačný pramen poznání, zdůrazňuje ovšem otevřeně přínos kabaly jakožto interpretačního nástroje otevírajícího jeho ezoterní význam. Prvenství patří vždy učení Pšané i Ústní tóry. Filozofie a další vědní disciplíny mohou následovat jen no něm. Konkrétněji:<sup>793</sup>

---

<sup>788</sup> *Tamtéž*, s. 325.

<sup>789</sup> LEISAWITZ, Daniel. Beyond Praxis: Leone de Sommi's Apology of Theater and Judaism in His Quattro dialoghi in materia di rappresentatione sceniche, s. 326-328.

<sup>790</sup> JÜTTE, Daniel. Trading in Secrets: Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge. *Isis*. 2012, 103(4), s. 668-686.

<sup>791</sup> HARRÁN, Don. Salomone Rossi: Jewish Musician in Renaissance Italy. *Acta Musicologica*. 1987, 59(1), s. 46-64.

<sup>792</sup> Viz předmluvu prof. Davida Kaufmanna, rodáka z Kojetína, k tomuto spisu: „Necht' je jméno r. Jechi'ele z Pisy, o němž pozapomněla historie naší literatury, pamatováno na věky. Tam, kde je pamatováno na slavné italské učence, pyšně se vynášejících jako drahokamy ve dnech slávy člověka zvaných humanismus, necht' se pamatuje také na jeho jméno.“ AUS PISSA, Jechiel ben Samuel. *Minchath Kenaot: Streitschrift gegen Jedaja Penini's Vertheidigung der Philosophie*. Berlin: Itzkowski, 1898, s. VIII.

<sup>793</sup> *Tamtéž*, s. 9. Srov. GUETTA, Alessandro. *Italian Jewry in the Early Modern Era: Essays in Intellectual History*. Boston: Academia Studies Press, 2014, s. 13.

Moje námitka se netýká intenzivního studia filozofie jako takové, neboť věda jako taková napomáhá poznání příčin přirozené hierarchie jsoucen. Její studium se může prokázat užitečným do té míry, do jaké je nápomocným poznání skutečnosti stvořených entit a jejich využití. Toto však neplatí, pokud by si (filozofie) činila nárok na kritiku Tóru.

Z tohoto citátu zaznívá intence, která je velmi podobná té z výše uvedeného úryvku z Maharalova *Netivot olam*. Kritériem legitimacy studia vědních disciplín je jejich užitečnost pro orientaci ve světě a praktické využití jejich poznatků. Neměli bychom zapomenout na skutečnost, že judaismus je „ortopraktickým“ náboženstvím formujícím život komunity i jednotlivce dle příkazů a zákazů halachy. Poznání na půdě různých vědních disciplín se může nějakým způsobem prokázat přínosným pro samu náboženskou praxi. Tento postoj zaznamenáváme ve spisech Maharalova žáka Jom Tov Lipmanna Hellera. V jeho případě, podobně jako u Maharala nebo Mošeho Isserlese, to bylo studium astronomie. Dokonce požaduje, aby se již odrostlejší děti učily této disciplíně. Svou argumentaci zakládá na talmudickém výkladu Dt 4,6: „Toto je vaše moudrost“, který toto aplikuje na studium astronomie. Joseph Davis tvrdí, že Jom Tov Lipmann Heller sdílel s Mošem Isserlesem a Mordechajem Jafe přesvědčení, že poznatky z vědních disciplín mohou být nápomocné v halachickém rozhodování a dokládá to na řadě konkrétních příkladů.<sup>794</sup> Vynášeli-li Moše Isserles, Maharal a Jom Tov Lipmann Heller astronomii jako vědní disciplínu, jež je hodná studia, reflektují tím patrně trendy probíhající ve střední Evropě šestnáctého století. Philipp Melanchton vyjadřuje satisfakci, že po staletích potupení se astronomie konečně chopila moci v Německu díky Peurbachovi a Regiomontanovi. Také Melanchton si cenil náboženského významu astronomie. Poskytuje nám jisté poznání Boha a jeho prozřetelnosti.<sup>795</sup>

Guiseppe Veltri uzavírá problematiku místa filozofie a věd v Maharalově díle tvrzením, že těmto disciplínám je určeno pouze místo „služek teologie“, které je však nutné držet zkrátka, neboť mají tendenci se emancipovat a vystupovat autoritativně vůči náboženské tradici.<sup>796</sup> Po-

---

<sup>794</sup> DAVIS, Joseph. Ashkenazic Rationalism and Midrashic Natural History: Responses to the New Science in the Works of Rabbi Yom Tov Lipmann Heller (1578-1654). *Science in Context*. 1997, 10(4), s. 605-626.

<sup>795</sup> METHUEN, Charlotte. Role of the Heavens in the Thought of Phillipp Melanchton. *Journal of the History of Ideas*. 1996, 57(3), s. 387-395. Také u Maharala je astronomie prostředkem k poznání boží prozřetelnosti: „neboť z nebes může člověk poznat slávu, velikost moci a moudrost Působce, který je stvořil. Když (člověk) pozoruje jejich pohyb a řád, nutně z nich získá poznání a vědění o svém Stvořiteli.“ BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-Tora*, sv. 1, kap. 14, fol. 60b.

<sup>796</sup> VELTRI, Guiseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 127-128.

něvadž se nám nedochovalo mnoho z Maharalových halachických spisů, nemůžeme na konkrétním případě specifikovat, že by u Maharala sloužily jako „služky halachy“, jak to lze doložit ve spisech Mošeho Isserlese nebo Jom Tov Lipmanna Hellera. Jistě ale můžeme hovořit o pragmatickém postoji vůči nim.

Ačkoliv v Maharalově díle najdeme řadu míst, které se zaobírají otázkami, které dle Paula Oskara Kristellera hýbaly evropskou společností šestnáctého století, nemůžeme jeho dílo spojovat s tradicí renesančního humanismu. Badatelská diskuze si je tohoto v posledních letech více a více vědomá. Identifikuje-li Maharal rétoriku, což byla jedna z disciplín tzv. „trivia“ jako zakázanou a tabuizovanou „řeckou moudrost“, vymezuje se tímto v podstatě vůči renesančně-humanistickému ideálu kultivace člověka prostřednictvím estetického slova. Estetika literárního stylu vlastního Maharalova díla je většinou mizivá, vyjma veršovaných pasáží. Musíme rovněž reflektovat i to, jak se mění obraz renesančního humanismu v jiných oborech. Poučnou se mi jeví studie Eriky Rummel *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, která prezentuje renesanční humanisty šestnáctého století jako subkulturu svého druhu s vlastním étosem a vposledku jako oběti dogmaticky a vyznavačsky založeného prostředí protestantské Reformace nebo katolické Protireformace. Můžeme předpokládat, že obdobná situace vládla i v židovském prostředí a vyžádala si mezi židovskými humanisty také své oběti klerikálního establishmentu. Existovala centra, ve kterých renesančně-humanistická subkultura zanechala větší stopy: můžeme geograficky specifikovat židovské obce v severní Itálii, a zde obzvlášť Mantovu se značnou koncentrací humanisticky založených učenců kolem roku 1560. Jinde jsou tyto stopy znatelné méně, především v obcích v Polsku a okolních zemích. Její nosnou platformu pravděpodobně představovala židovská laická inteligence typu Davida Ganse. Nechyběli samozřejmě rabíni v úradech. V příští kapitole zazní jména těch, kteří byli nejvíce spojení s obdobím, které Leonard Levin nazývá „polskou židovskou renesancí“. Byla-li tzv. „vyšší textová kritika“ náboženské textové tradice v očích mnohých nevídaným vetřelcem, renesanční humanismus přece jen zanechal v židovském prostředí hlubší stopu v podobě kultivace psaného slova prostřednictvím „nižší textové kritiky“. Toto se týká textových editorů připravujících vydání textů z období Mišny a Talmudu nebo středověku. Jejich práce zahrnovala kritické studium rukopisů za účelem opravy chyb kopistů a následně vedla k přípravě vzorové předlohy textu a její následné sazby. Na základě překladu pasáží z vybraných tiskařských předmluv Pavel Sládek prokázal, jak dalece si byli editoři vědomi významu své práce jako restituentů textové původnosti vydávaných děl.<sup>797</sup> Otázkám textové kritiky se začali věnovat i

---

<sup>797</sup> SLÁDEK, Pavel. Tištěná kniha v židovské kultuře 15. a 16. století, s. 21-24.

rabíni, kteří jinak prožili svůj život zdánlivě nedotčeni kulturním působením renesančního humanismu. Jako dobrý příklad může posloužit nejvýznamnější halachická autorita v Polsku šestnáctého století, lublinský Šlomo Luria.<sup>798</sup>

---

<sup>798</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 49.

## Kapitola čtvrtá

### Teologie Maharalova díla v intelektuálním kontextu aškenázského židovstva druhé poloviny šestnáctého století

#### 4.1 Maimonidovská kultura v Polsku v letech 1550-1580

Tato kapitola se blíže zabývá Maharalovým učením o Bohu, ačkoliv toto není v Maharalových spisech prezentováno koherentním a systematickým způsobem. Ocitáme se tak opět na půdě náboženské filozofie. Snad bychom pro tuto oblast našeho zájmu mohli užít také tradiční latinský termín „*doctrina de deo*“, poněvadž nám v této kapitole půjde především o porozumění problematice predikace o Bohu, vztahu boží bytnosti k jí připisovaným atributům, nebo boží sebezjevení v dialektice pojmů „*potentia absoluta*“ a „*potentia ordinata*“. Otázka stvoření světa již není bezprostřední součástí učení o Bohu, přesto se diskuze v této kapitole bude obsírněji zabývat také reflexí tohoto tématu v aškenázském intelektuálním prostředí druhé poloviny šestnáctého století. Již v úvodní kapitole jsme si řekli, že Maharalova biografie, jakkoliv fragmentární, je prezentována jako příběh hrdiny. Ten ze své povahy musí mít i „záporné“ postavy. Azarjovi dei Rossimu, jako jedné z nich, jsme se věnovali v minulé kapitole. Nyní se do hledáčku našeho zájmu dostane Eli 'ezer Aškenazi. V Maharalově díle můžeme také identifikovat skrytou polemiku s Mošem Isserlesem. Proto jsem se rozhodl pojednat Maharalovo učení o Bohu s přihlednutím k náboženské filozofii těchto dvou postav, které se vyskytovaly ve stejném dobovém, geografickém i kulturním období jako r. Jehuda Leva ben Becal'el.

V této kapitole nám však bude současně ležet na srdci otázka, do jaké míry bylo Maharalovo dílo formováno náboženskou filozofií, o kterou ve druhé polovině šestnáctého století roste v židovských obcích nebývalý zájem. Tohoto tématu jsme se kurzoricky dotkli již ve druhé kapitole. Právě druhá polovina šestnáctého století obdařila aškenázské židovstvo krátkým obdobím, které Leonard Levin nazval „židovskou renesancí v Polsku“.<sup>799</sup> Tu do značné míry můžeme ztotožnit s kulturou, v jejímž středu stál *More nevuchim* Maimonida. K rozvoji zájmu o náboženskou filozofii přispělo několik faktorů. Prvním z nich byla čilá výměna mezi židovskými obcemi ve střední Evropě a aškenázskou „diasporou“ v severní Itálii, která se nacházela v bezprostředním kontaktu s místními italskými židovskými obcemi. Můžeme hovořit o vzájemně sdíleném pocitu sounáležitosti, která byla založena nejen na společné historii a kulturní

---

<sup>799</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 18-20.

identitě, ale také na rodinných vazbách. Rabín Jicchak Katzellenbogen udržoval čilou korespondenci se svými příbuznými v Polsku, jmenovitě s vrchním krakovským rabínem Moše Isserlesem a Šlomo Luriou, který vedl ješivu v Lublinu.<sup>800</sup> Je známo, že i Maharal patřil mezi osobnosti, které byly uznávané italskou aškenázskou „diasporou.“<sup>801</sup> Rabíni z Polska a okolních zemí se aktivně účastnili řešení právních sporů v italských obcích. Dobová responsa nám poskytují informace také o interakci mezi laickými členy obcí v obou regionech. Sňatky, rozvody, obchodní transakce: dozor nad těmito záležitostmi vyžadoval úzkou spolupráci mezi rabínskými soudy ve střední Evropě a v italské „diaspoře“.<sup>802</sup> Židovské obce v severoitalských městech byly destinací zájemců o vzdělání, ať již se jednalo o tradiční látku orientovanou na Talmud nebo lékařství. V souvislosti s osvojováním si lékařských znalostí se mnohým odhalil i svět vědy a filozofie. Není potřeba zdůrazňovat, že tyto obory zmíněné jako poslední byly pěstovány především mezi místními italskými Židy („*Italkim*“) a španělských Židy, kteří si v Itálii našli nový domov. Příliv do Itálie mohl sílit v nejistých obdobích pronásledování: například v důsledku proti-židovské politiky Ferdinanda I. v Českém království. Proud imigrantů však směřoval také opačným směrem následkem razantních kroků podniknutých proti židovským obcím v Papežském státě a dalších částech Itálie, které byly podníceny papežem Piem V. na konci šedesátých let šestnáctého století. Konečně, středoevropské obce měly silnou vazbu na italské tiskárny. Ačkoliv v této době již fungovaly tiskárny v Krakově, Praze nebo Lublinu, značná část spisů děl aškenázských decisorů byla vytištěna v Itálii, nemluvě o dílech nábožensko-filozofické nebo etické provenience. V roce 1580 vystoupil nejvyšší orgán židovské samosprávy v polských zemích, tzv. *Va'ad arba arcot*, v zájmu ochrany tiskáren v Krakově a Lublinu před italskou konkurencí. Ta do značné míry uspokojovala poptávku po dílech nábožensko-filozofické provenience ve střední Evropě.<sup>803</sup>

Centrálním dílem reprezentujícím maimonidovskou kulturu v Polsku poloviny šestnáctého století byl spis *Torat ha-ola* Mošeho Isserlese. Moše Isserles (akronymem Rema) pocházel z prestižní rodiny krakovské židovské obce. Jeho otec Jisra'el zde působil jako *parnas* a jeho tchánem byl Šlomo Šachna, jenž působil jako vrchní rabín Malopolska a byl hlavním představitelem druhé generace polské rabínské učenosti. Byl učitelem Maharalova bratra Chajima

<sup>800</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 34-35.

<sup>801</sup> SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 28.

<sup>802</sup> Ke konkrétním případům viz ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 35-36.

<sup>803</sup> *Tamtéž*, s. 42.

Friedberga a pravděpodobně také Maharala samotného. Rema je znám především pro „naturalizaci“ halachického kodexu *Šulchan aruch* Josefa Kara, safedského učence sefardského původu, v aškenázském prostředí.<sup>804</sup> Rema sepsal k tomuto dílu glosy pod titulem *Ha-mapa*. Joseph Davis tvrdí, že Isserles tímto způsobem vyprovokoval otázku nad významem aškenázské identity na poli halachy. Oproti Josefu Karovi a jiným, kteří pojímali aškenázské specifikum čistě geograficky, Isserles mu dal genealogické opodstatnění. Aškenáz není jen obyvatelem zemí rozprostírajících se severně od Alp. Aškenáz je Aškenázem kdekoliv, jsou-li pro to splněny genealogické podmínky. I když Josef Karo založil *Šulchan aruch* na pramenech sefardského práva, dílo jako takové mělo být „univerzální“ pro židovskou praxi jako takovou bez ohledu na regionální příslušnost. Proto se Isserles obrací ve svých glosách k Rašimu a Tosafistům z genealogických důvodů, jak toto formuluje sám: „my jsme děti jejich dětí“.<sup>805</sup> Zatímco Josef Karo relativizoval halachický status regionálních komunit a jejich zvyklostí, Moše Isserles nejen vyzvedl legitimitu aškenázského výkladu talmudického práva, nýbrž dal aškenázské identitě „semi-etnický“ charakter.<sup>806</sup>

Jestliže na půdě náboženského práva má Isserlesovo dílo „patriotický“ ráz, toto neplatí o jeho meta-halachické tvorbě na poli náboženské-filozofie. Mezi svou ordinací v roce 1549 a smrtí v roce 1572, Rema vychoval řadu osobností, které vykazovaly podobnou intelektuální inklinaci: Avraham Horowitz, Mordechaj Jafe, David Gans nebo Menachem Tiktin. Tyto osoby můžeme spojovat s nástupem „maimonidovské kultury“ v Polsku a přilehlých zemích. Již v předcházející kapitole jsem tento fenomén označil téměř za revoluční, srovnáme-li ho například s konsternací, kterou prožíval jejich aškenázský předchůdce ze čtrnáctého století Ašer ben Jechi'el, známý také akronymem jako Roš. Jeho osud ho přivedl z Německa do Provensálska a Španělska, kde těžce nesl zde zažitou filozofickou kulturu. Na tu si neváhal stěžovat ve své korespondenci:<sup>807</sup>

---

<sup>804</sup> K Isserlesovu životopisu viz BAŁABAN, M. *Umyslowość i moralność żydowstwa polskiego XVI w.* Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1932, s. 12-22. Srov. BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 5-10.

<sup>805</sup> „Jeho knihy (tj. Josefa Kara) jsou plné rozhodnutí, které nenásledují interpretace učenců, z jejichž vod jsme pili, známých autorit z aškenázských synů, které byly vždy našimi očima a na které spoléhaly předcházející generace ... toto jsou výklady, které jsou postavené na slovech Tosafistů a francouzských učenců – a my jsme děti jejich dětí.“ Z Isserlesovy předmluvy k *Šulchan aruch* cituje DAVIS, Joseph. The Reception of the “Shulhan Arukh” and the Formation of Ashkenazic Identity. *AJS Review*. 2002, 26(2), s. 259-260.

<sup>806</sup> *Tamtéž*, s. 270.

<sup>807</sup> HALBERTAL, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, s. 110.



Když jsem vstoupil do Provensálska, spatřil jsem dobrou zemi a lidé této země byli znamenitého charakteru, jasné řeči i mysli a byli obdařeni rozumem. Vzdal jsem proto díky Pánu mého života, že mě sem přivedl. Když jsem však vstoupil do komnat jejich srdcí, domníval jsem se, že je naleznu čisté a zjistil jsem, že jsou černé. Nalezl jsem zde pouze dvě nebo tři osoby, jejichž srdce se dotkl Bůh, aby se posílila v učení tóry, a ti se oddělili od většiny, jež se nechala svést na scesti.

Ačkoliv Rema sám nikdy nepobýval v Itálii, do problematiky náboženské filozofie byl s velkou pravděpodobností zasvěcen prostřednictvím renesančně kultivovaných italských nebo španělských Židů, kteří působili na královském dvoře v Krakově jako lékaři. Majer Bałaban se zmiňuje o Šlomo Calahorrovi, který byl osobním lékařem králů Zygmunta Augusta a Stefana Bátoryho, a jehož jméno se objevuje i v Isserlesových spisech.<sup>808</sup> Ti mu mohli otevřít cestu k obeznámení se s onou syntézou, u jejíhož základu stála dílo *More nevuchim* Maimonida. Neměli bychom zapomenout na Gersonida, jehož komentáře k Prorokům a knize Jób se očitly v Bombergově „rabínské Bibli“ známé jako *Mikra'ot gdolot*, jež vyšla poprvé tiskem v letech 1516-1517. Začlenění Gersonidových komentářů do tohoto projektu se jistě zakládalo na Gersonidově popularitě jakožto komentátora. V roce 1547 vychází rovněž v Benátkách Gersonidův komentář k Tóře. Konečně, v roce 1560 byl vytištěn Gersonidův opus magnus *Milchamot ha-Šem* a další menší biblické komentáře v tiskárně založené jen o dva roky dříve v Riva di Trento. Předmluva k tomuto vydání má však apologetický podtón, který svědčí o tom, že Gersonidův aristotelismus nebyl obecně vnímán jako konformní vůči převládajícím náboženským představám.<sup>809</sup> *Or Adonaj*, spis Chasdaje Crescase z počátku patnáctého století a známý svou kritičností vůči aristotelismu, vyšel tiskem ve Ferrare v roce 1555.<sup>810</sup> Jak jsem se již zmínil ve druhé kapitole, bezprecedentní popularitou se těšila umírněná nábožensko-filozofická pozice reprezentovaná spisem *Sefer ha-ikarim* Josefa Alba. Pomineme-li inkunábulum z roku 1486, pak tento spis vyšel v první polovině šestnáctého století tiskem celkem pětkrát, a to ve Fano v roce 1508, v Soluni a Benátkách v roce 1521, v Rimini v roce 1522 a Benátkách v roce 1544. Ve východní Evropě bylo dílo vytištěno v Lublinu v roce 1557. K tomu je třeba připočítat kome-

---

<sup>808</sup> BAŁABAN, M. *Umyslowość i moralność żydowstwa polskiego XVI w.*, s. 16. Calahorra je město v Aragonii.

<sup>809</sup> KELLNER, Menachem. *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*. Boston: American Studies Press, 2010. s. 12-13.

<sup>810</sup> HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book*, s. 411.

tář pod titulem *Ohel Ja'akov* Ja'akova ben Šmu'ele Bunim Koppelman, který vyšel ve Freiburgu v roce 1584.<sup>811</sup> Nejstravitelnějším zprostředkovatelem náboženské filozofie se však staly biblické komentáře, kterým nechyběl filozofický *esprit*. Jednalo se především o *Sefer akedat Jicchak* k Tóře Jicchaka Aramy z patnáctého století. Ten vyšel tiskem v Soluni v roce 1522, následován v šedesátých letech komentáři ke svitkům nebo kombinací komentáře k Tóře s výkladem knihy Ester v roce 1573.<sup>812</sup> Ja'akov Elbaum je přesvědčen, že to byl v převážné míře právě tento titul, kterým učenost španělské diaspory zasáhla aškenázský svět šestnáctého století.<sup>813</sup> Oblíbeným se také stal titul *Sefer chovot ha-levavot* Bachji ibn Pakudy, sepsaný původně arabsky, ale od dvanáctého století dostupný v hebrejském překladu. Jednalo se o dílo pietistického charakteru prostředkující řadu prvků z islámské teologie kalámu a především súfismu.<sup>814</sup> R. Manoach Hendel ben Šmarja z Lublinu k němu vyhotovil také komentář pod titulem *Manoach ha-levavot* publikovaný v Lublině v roce 1585. Glosy tohoto polského učenice ke komentáři Pentatechu Berachji ben Ašera pod titulem *Manoach maca chen* a výklady k obtížným místům Talmudu pod titulem *Chochmat Manoach* vyšly tiskem v Praze v roce 1612. Tento komentátor byl také zdatným čtenářem a prozrazuje, jaké spisy skýtala jeho knihovna. Překvapí nás počet ne-halachických titulů. Kromě již výše uvedených nábožensko-filozofických spisů, jeho knihovna obsahovala literaturu z oblasti geometrie. Euklidovy *Základy geometrie* patřily v této době k základní výbavě, a odvolává se na ně také Maharal v *Be'er ha-gola*. Zastoupena je také řada titulů astromonických. Bohatý je seznam gramatických děl a obdivuhodný také rozsah kabalistické literatury. Nechyběla v ní kompletní kniha *Zohar* i s *Tikunej zohar*.<sup>815</sup>

Leonard Levin je přesvědčen, že Moše Isserles byl mentorem „školy“, která výraznou měrou přispěla k propagaci Maimonidova *More nevuchim* a dalších nábožensko-filozofických spisů v Polsku a okolních zemích. Pražský rodák a od roku 1580 také vrchní rabín pražské obce, Mordechaj ben Avraham Jafe strávil nějaký čas v Isserlesově ješivě v Krakově, kde se seznámil také s *More nevuchim*. Je ovšem otázkou, do jaké míry byl rozhodujícím pro Jafeho nábožensko-filozofický rozhled jeho desetiletý nucený pobyt v Itálii. Jeho monumentální nábožensko-právní kodex *Lvuš ha-malchut* obsahuje i krátký komentář k *More nevuchim* pod titulem *Lvuš pinat jikrat*. Jedná se o výklad vybraných míst z jednotlivých kapitol s přihlédnutím k dalším

<sup>811</sup> *Tamtéž*, s. 147.

<sup>812</sup> *Tamtéž*, s. 145.

<sup>813</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 88

<sup>814</sup> LOBEL Diana. *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007, *passim*

<sup>815</sup> ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-arcot Aškenaz be-šilhej ha-me'a ha-šeš-esre*, s. 76-78.

komentářům. Nadto je zde zahrnut také komentář ke kosmogonickému spisu *Curat ha-arec* Avrahama bar Chiji z přelomu jedenáctého a dvanáctého století a také komentář k zákonům o novoluní v Maimonidově *Mišne Tora*. *Lvuš ha-malchut* nese na sobě pečeť tohoto Maimonida kodexu, a to jmenovitě prostřednictvím realizace syntézy náboženského práva nejen s filozofií, ale mystikou. Nezanedbatelnou částí posledního dílu je totiž Recanatiho mystický komentář k Tóře pod titulem *Lvuš even jekara*, ke kterému Jafe sepsal superkomentář. Tím právě poslední díl Jafeho opusu začíná. V předmluvě k těmto posledním třem částem, neboli též „oděvům“, se lublinský vydavatel uchyluje k obrazu Jákovova žebříku, skrze něhož je tato syntéza představena jako sestup od věcí duchovních k nebeským a od nich pak k pozemským. To vše s jistým teurgickým nádechem.<sup>816</sup> Motiv Jákovova žebříku<sup>817</sup> je předmětem výkladu také v první knize *More nevuchim*, patnácté kapitole.<sup>818</sup> Žebřík, který stojí na zemi a jehož vrchol dosahuje k nebesům, je vyjádřením aspirací lidského intelektu, který výstupem vzhůru k Bohu chce dosáhnout sebezdokonalení. Jedním z jeho základních cílů je dokázat prostřednictvím racionálního důkazu boží existenci a jedinnost. Toto je také hranice intelektu, za níž jeho schopnost cokoliv diskurzivně pojmut zaniká. Za ní se otevírá pole pro negativní teologii nebo mystické mlčení.<sup>819</sup> Nebesa však mají mnohoznačný význam. Neodkazují jen k samotnému vrcholu – k Bohu jako *causa causarum*, ale také k druhotným příčinám v podobě nebeských sfér. Je to

<sup>816</sup> JAFE, Mordechaj. *Lvuš malchut, Or jikrot*. Jerušalajim: Zichron Aharon, 5760-2004. úvod: „Tento oddíl obsahuje poslední tři oděvy z deseti *Oděvů království*, které sepsal náš vážený učitel, rabín Mordechaj, zvaný též Pěkný. Všechny jsou zvané slovem *jikar* dle verše: ‚Židům vzešlo světlo a radost, veselí a pocta („*vi-jikar*“) (Est 8,16)‘, tak jak je objasněno již v prvním oddíle. Vytiskli jsme tyto části ze shora dolů, aby se takto rozlil výron božského světla do všech tří světů od shora až dolů, tak, jak jsou, a to dle verše: ‚a po něm vystupují a sestupují poslové boží (Gn 26,12)‘. Nejdříve vystupují a pak sestupují ve své mysli, aby uvedli do pohybu emanaci božského světa atd. Proto jsme nejdříve vytiskli desátý oděv zvaný *Jikra*, který je z perel a je v něm obsažena moudrost kabaly, která se týká skutečnosti duchovního světa. Jedná se o milý a pěkný výklad našeho učitele Menachema Recanatiho, který vyhotovil komentář k Tóře cestou pravdy (kabalisticky). Poněvadž ale tato skvělá kniha není nikde ve světě k nalezení, neboť byla rychle pro svou kvalitu rozebrána kupujícími, a to i když již byla vytištěna mnohokrát, rozhodli jsme se nyní vytisknout samotný text Recanatiho s výkladem našeho učitele Jafeho. Nato jsme se rozhodli vytisknout devátý oděv, který se týká prostředního světa, jmenovitě astronomické vědy. Ten se jmenuje *Adar ha-jikar*. Ten poskytuje výklad k zákonům o novoluní v *Mišne Tora* našeho učitele Mošeho ben Maimona ... Pak jsme vytiskli osmý oděv zvaný *Pinat jikrat*, která se týká moudrosti pozemského světa, což je výklad *More nevuchim*. Vytiskli jsme to dohromady, abychom tak spojili v jedno Příbytek ve třech navzájem propojených světech. Všechny učí o Jediném, jenž sesílá emanaci božského světla. Takto se snad dožijeme dne, v němž ‚bude Hospodin jediný a jeho jméno jediné (Za 3,14)‘.“

<sup>817</sup> Gn 28,10-15.

<sup>818</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 49-50. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 41.

<sup>819</sup> Reflexi nad poznáním hierarchie jsoucího a tím, jaké náboženské a antropologické implikace toto přináší pro sebepochopení člověka, nalezneme i v Maimonidově *Mišne tora, Hilchot jesodej ha-Tora* 4,12: „Když člověk rozvažuje o všech těchto věcech a poznává všechna tato stvořená jsoucna od andělů a sfér směrem dolů, zjišťuje, že se v nich manifestuje boží moudrost. Vzroste tím jeho láska k Bohu, jeho duše bude žíznit po něm, a svým vlastním tělem bude po Bohu toužit. Člověka se zmocní bázeň a chvění, když si uvědomí nízkost svého postavení, chudobu a bezvýznamnost, a srovná se s některým z těchto velkých a svatých těles. O to víc, když porovná sám sebe s některou z oněch čistých forem, jež jsou netělesné a nikdy nebyly ve spojení s žádnou tělesnou substancí. Zjistí, že je jen nádobou plnou hanby, potupy, prázdnoty a privace.“ BEN MAIMON, Moše. *Mišne Tora, Sefer ha-mada*. Jerušalajim: Hoca'at ha-Rambam ha-gadol, 1974 (5734), s. 9.

především diurnální pohyb té nejzazší z nich, který je dle Maimonida největším důkazem boží existence.<sup>820</sup> Poznání existence Stvořitele je tak možné skrze poznání fungování světa nebeských sfér. Toto maimonidovské pojetí „výstupu“ k Bohu skrze filozofii přírody, astronomii a mystiku si osvojil i Mordechaj Jafe. Tato poslední část kodexu měla didaktický charakter a jejím účelem bylo seznámit studenty ješiv s nábožensko-filozofickou, astronomickou a mystickou tematikou.<sup>821</sup>

Dalším z Isserlesových žáků, kteří byli zasaženi vlnou maimonidismu, byl Avraham ben Šabtaj Šeftel Horowitz, otec známého pražského kabalisty Ješ'ajahu Horowitze. V roce 1577 publikoval společně s textem *Šmona prakim* Maimonida a úvodem k tomuto dílku z pera překladatele Šmu'ele ibn Tibona<sup>822</sup> vlastní komentář pod titulem *Chesed Avraham*. Tento spis, které je součástí Maimonidova komentáře k Mišně, představuje adaptaci aristoteléské filozofické psychologie svého druhu.<sup>823</sup> Ve svém celku, tj, s úvodem ibn Tibona a Horowitzovým komentářem, mělo toto dílo nejspíše naplnit poptávku po Maimonidově náboženské filozofii. Z předmluvy vyplývá, že toto vydání *Šmona prakim* bylo určeno studentům ješiv k individuálnímu základnímu seznámení se s diskurzem maimonidovské filozofie.<sup>824</sup> Jak poukazuje Leonard Levin, spis měl současně sloužit jako manifest deklarující základní východiska konzervativního maimonidovského aristotelismu. Avraham Horowitz formuloval tento manifest zhruba v šesti bodech, z nichž některé v reedici z roku 1602 vynechal nebo přeformuloval:<sup>825</sup>

1. Poznání Boha je nejvyšším dobrem.
2. Poznání Boha prostřednictvím rozumového důkazu má přednost před jeho poznáním, jež vychází z pouhé tradice.

---

<sup>820</sup> TÝŽ. *More nevuchim*. Krach alef, s. 185. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 175.

<sup>821</sup> Levin cituje pasáž, která prezentuje uspořádání tohoto oddílu ascendenčně. Viz LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 38.

<sup>822</sup> FRAENKEL, CARLOS. *Min ha-Rambam li-Šmu'el ibn Tibon: Darko šel Dalalaton al ha'irin le-More ha-nevuchim*. Jerušalajim: Magness, 2007, s. 208.

<sup>823</sup> V českém překladu: MAIMONIDES, Moses. *Rabiho Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Praha: Sefer, 2001.

<sup>824</sup> HOROWITZ, Avraham. *Chesed Avraham*, Lublin: Kalonimos ben Mordechaj Jafe, 1577. předmluva: „Existuje řada studentů ješiv, kteří nemají praktickou zkušenost s filozofií. Jsou ověnění slávou a kompetencí v Mišně, Gemaře, pilpulu a úsudku na základě rozumové úvahy. Nevědí však nic o podivuhodných sylogistických důkazech filozofie a jejích výrocích. Kvůli nim jsem se vložil do této věci a uvedl v nebezpečí svou duši, abych vytvořil tento krátký, ale jasný komentář.“

<sup>825</sup> *Taméž*, 2b. Srov. LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 42-43.

3. Studium vědních disciplín je účelné samo o sobě, avšak současně slouží jako prostředek k nabytí poznání Boha na základě rozumového důkazu.
4. Bez vytříbeného mravního charakteru nemůže jednotlivec nabýt metafyzického poznání.
5. Mravní cnosti jsou pouze předpokladem pro rozvoj intelektuálních schopností.
6. Nesmrtelnost se odvíjí od individuální intelektuální dokonalosti.

Pro každý z výše uvedených bodů bychom našli oporu v Maimonidově opusu, jeho komentárech či u pozdějších židovských aristoteliků, především u Gersonida. Jak známo, Maimonides považoval nabytí náboženského poznání v duchu aristoteléské fyziky a metafyziky za první náboženský příkaz Tóry. Takto to formuje hned v prvním paragrafu *Hilchot jesodej ha-Tora*: „Samým základem základů (židovského) náboženství a pilířem všech věd je poznání, že existuje První Jsoucno, které přivedlo k bytí vše jsoucí, a žádné z Jsoucen na nebesích, na zemi nebo mezi nimi, by nebylo bez pravdy jeho vlastního bytí.“<sup>826</sup> Rozhodující cestou k nabytí tohoto poznání je rozumový důkaz. Maimonides staví ve své náboženské filozofii proti sobě epistemologii založenou na striktním sylogistickém uvažování a představivosti. Představivost je velmi ambivalentní kognitivní funkcí. Je spojena s naší biologickou konstitucí, kterou sdílíme s dalšími živočišnými druhy.<sup>827</sup> Bez představivosti by podle Maimonida nemohla existovat ani rodičovská vazba vůči potomstvu, a to jak u lidí, tak u zvířat.<sup>828</sup> Představivost podržuje percipované věci v paměti a dokáže je s neobvyklou živostí představit a také asociovat.<sup>829</sup> Její kreativita se projevuje na půdě vytváření nových či přenesených významů. Odtud i její nezbytnost v poetické tvorbě. Rozhodujícím nedostatkem představivosti je neschopnost abstrakce a tendence zpředměťňovat. José Faur se pokusil reinterpretovat Maimonidovu epistemologii moderním způsobem a tvrdí, že představivost je výrazem „mytického“ nebo „paleologického“ myšlení. Nedokáže skutečnost interpretovat, nýbrž jen nahrazovat. Skrze asociativní ráz mentálních pochodů skutečnost dostává čistě sémiologickou povahu, ve které cokoliv může být znakem

<sup>826</sup> BEN MAIMON, Moše. *Mišne Tora, Sefer ha-mada*, s. 1.

<sup>827</sup> Podobně i Tomáš Akvinský připisuje zvířatům schopnost chápat něco, co není veskrze smyslové povahy a hovoří o „schopnosti hodnotící“ (*vis aestimativa*). Tam, kde Maimonides hovoří o „představivosti“ (arab. „*khaljal*“, hebr. „*dimjon*“), Tomáš mluví o „fantasmatech“. Lidský rozum myslí věci pomocí abstrakcí z fantasmat. Tyto jsou smyslovou zkušeností, včetně obrazů věcí nepřítomných nebo nikdy neviděných. Viz KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 74-75. K Maimonidově epistemologii viz STERN, Josef. Maimonides' Epistemology, In: SEESKIN, Kenneth, ed. *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 105-133.

<sup>828</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach bet, s. 634-637. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 599.

<sup>829</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 386-387. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 370-371.

pro něco jiného. Předměty mohou být považovány za identické na základě jedné asociované vlastnosti.<sup>830</sup> Dle Maimonida se ambivalentní charakter asociace jako kognitivní funkce může negativně projevit především v náboženské oblasti. Zůstává-li bez kontroly, může vést k mylným představám o Bohu a v posledku zatížit jeho ideu antropomorfními projekcemi.<sup>831</sup> Intelkt koriguje chaotičnost představivosti, a to tak, že složená jsoucna analyzuje, rozlišuje jejich částí, vytváří jejich abstrakci a reprezentuje si je tak, jak jsou ve skutečnosti a ve vztahu ke svým příčinám. Oproti představivosti je rozum schopen vytvářet relevantní poznání, poněvadž pracuje s idejemi univerzálního a partikulárního, esenciálního a případkového.<sup>832</sup> Maimonides proto zdůrazňuje mentální disciplinovanost jakožto základní čnost, a to obzvláště při rozvažování o takovém jsoucnu jako je Bůh.<sup>833</sup>

Nikdo by se neměl bezhlavě vrhnout do tak veliké a vážné věci, aniž by dříve vycvičil svou duši v různých vědních disciplínách, osvojil si dobré mravy a zapudil své tužby a vášně představivosti. Jen poté, co si osvojí jistá a vždy pravdivá teoretická východiska, porozumí jim, vyučí se pravidlům vytváření sylogismů a uvádění důkazů, se naučí vyvarovat myšlenkovým chybám. Jenom takto se může odvážit zkoumat ono jsoucno. Neměl by se spokojit s tím, co ho napadne a nechat se unést prvotními úvahami ve svém úsilí pochopit, kdo je to Bůh.

Maimonides v této pasáži hovoří o nutnosti osvojení si jistých teoretických východisek nezbytných pro vytvoření rozumového důkazu. Těmito východisky je dvacet pět premis aristotelské fyziky, které jsou specifikovány na počátku druhé knihy *More nevuchim*.<sup>834</sup> Z nich se vychází například při předvádění důkazů boží existence sylogistickou cestou. V prvním důkazu tak Maimonides tvrdí, že každý pohyb má svou příčinu (hybatele). Řetězec příčin a hybatelů musí být konečný, poněvadž existuje jen možné nekonečno a nikoliv skutečné. Z těchto dvou předpokladů vyplývá, že v řetězci hýbajících entit musí být nějaká, která je hybatelem, který již není hýbán jinou entitou. Tento nehybný hybatel musí být navíc transcendentní vůči všem hýbaným hybatelům. Jenom v takovém případě můžeme takové jsoucno nazvat Bohem.<sup>835</sup> Obdobný dů-

---

<sup>830</sup> FAUR, José. *Homo mysticus – A Guide to Maimondes` s Guide of the Perplexed*. New York: Syracuse University Press, 1999. s. 58-65.

<sup>831</sup> *Tamtěž*, s. 79-82.

<sup>832</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 221-222. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 209.

<sup>833</sup> *Tamtěž*, s. 223. *Tamtěž*, s. 210.

<sup>834</sup> *Tamtěž*, s. 249-257. *Tamtěž*, s. 235-241.

<sup>835</sup> *Tamtěž*, s. 258-262. *Tamtěž*, s. 243-246. Ke shrnutí dalších třech důkazů uvedených téže kapitole viz SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 220-223.

kaz lze podat pro boží jedinstvo ve smyslu absolutní jednoty boží bytnosti, která je zcela jednoduchá, nesložená a tudíž i netělesná. Zdůrazňování netělesnosti božího bytí má v Maimonidově teologii téměř obsedantní charakter.<sup>836</sup>

Tvrdí-li Avraham ben Šeftl Horowitz, že studium věd je přínosné pro poznání Boha, pak tento názor je lépe rozveden v náboženské filozofii Gersonidově než u Maimonida. Ve svém alegorickém komentáři k Písni písní hovoří Gersonides o tom, jak člověk může ve svém životě nabýt štěstí:<sup>837</sup>

Z pohledu Tóry, Proroků a perspektivy filozofické spekulace je zřejmé, že nejzajímavějším štěstím člověka je, že může rozvažovat a poznávat Boha, nakolik to je jen možné. Toto je přivedeno k dokonalosti, když člověk pozoruje jsoucí v jeho řádu, vyváženosti a způsobu, jakým se boží moudrost projevuje v jejich uspořádání tak, jak jsou. Je tomu proto, že tyto inteligibilie do jisté míry vedou člověka k poznání Boha. Vždyť činnost nám poskytuje jisté indicie o jejím Působci, tj. naprosto dokonalá činnost indikuje, že její Působce je naprosto dokonalý. Z této perspektivy můžeme rozvažovat o Bohu a poznávat ho. Tím míním jeho činnosti, což jsou věci, které kauzálně vycházejí ze samého Boha, neboť před ním už není žádné příčiny. On sám je První příčinou všeho jsoucího.

Gersonides jen zdráhavě kráčí ve stopách Maimonidových, co se týče tvrzení, že největší štěstí („*haclacha tachlitit*“) může člověk nalézt především na poli metafyziky, které mu skýtá poznání Boha, jakkoliv je značně limitované.<sup>838</sup> Větší možnosti Geršom ben Levi shledává ve filozofii přírody. Jak naznačuje výše uvedená pasáž, pozorování „jsoucího v jeho řádu“ také umožňuje částečné poznání Boha. Inteligibilie získané o povaze fyzického světa vedou lidský intelekt k dokonalosti a činí ho nesmrtelným. Konkrétně se jedná o „*sechel nikne*“, tj. „nabytý intelekt“, což je svým způsobem souhrn inteligibilních forem, které jedinec pozná během svého života. Tyto formy se nacházejí současně jak v Činném intelektu, tak řádu sublunárního světa. Není to však jen pozemská oblast, ve které člověk může zahlédnout „stopy“ Stvořitele. Oproti

---

<sup>836</sup> HALBERTAL, Moshe. *Idolatry*, s. 54-66.

<sup>837</sup> BEN GERŠOM, Levi. *Peruš le-Šir ha-širim*. Ramat-Gan, Hoca' at Universitat Bar-Ilan, 2003, s. 53.

<sup>838</sup> GLASNER, Ruth. *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*. Oxford: Oxford University Press, 2015. s. 76: „Gersonides did not share Maimonides' idealization of metaphysics, and was well aware of the difficulties associated with it. He commented on the discrepancy between the status of metaphysics as “first philosophy” and the weakness of its method and structure as science. Metaphysics endeavored to deal with the first principles of science, but itself was not a demonstrative science; its method was closer to dialectic. Gersonides, as we have seen, approved of the use of dialectic as scientific methods, but considered the premises of Aristotle's metaphysics hard to verify.“

Maimonidovi upírá Gersonides svůj zrak také k astronomii jako vědě poskytující relevantní poznatky o fenoménech nebeského světa. V Gersonidově pojetí svět nebeských sfér není až tolik odlišný od světa sublunárního, tedy mimo rámec poznatelnosti, jak tomu je u Maimonida.<sup>839</sup> Prostřednictvím nebeského světa boží prozřetelnost uskutečňuje fyzikální procesy v sublunárním světě<sup>840</sup> a skrze nebeské konstelace také spoluurčuje osud člověka.<sup>841</sup>

Rovněž další Horowitzovo tvrzení, dle něhož mravní cnosti jsou pouze předpokladem pro rozvinutí intelektuálních dispozic, nikoliv cílem o sobě, lze rovněž zahrnout mezi prvky „ortodoxního“ maimonidismu. Tato pozice poněkud devalvovala postavení systému halachického práva. V *More nevuchim* Maimonides tvrdí, že cílem Mojžíšova zákona je zajištění „blaha duše“ a „blaha těla“. Blaho duše spočívá v tom, že se i masám dostává základního poznání o Bohu, blaho těla je zprostředkováno zákony Psané i Ústní tóry.<sup>842</sup> Smyslem větší částí Mojžíšova zákonodárství je nastolení takových společenských podmínek, které napomáhají rozvoji teoretického rozumu jednotlivce. Vyjádřeno současnou terminologií, cílem společnosti je dle Maimonida uchování lidského druhu a vychování intelektuálně a mravně zralých jedinců.<sup>843</sup> Svědectvím o tom, že nábožensko-právní a etická rovina judaismu má v *More nevuchim* vymezenou roli, jejímž cílem je „občanské“ uspořádání života kolektivu i jednotlivce, je nejznámější pasáž z toho díla, jmenovitě „Podobenství o paláci“.<sup>844</sup> Učenci, kteří mají pravé názory o Bohu, nicméně je však získali pouze na základě tradice a zabývají se výlučně halachou, krouží kolem paláce a nemohou do něho vstoupit. Pouze filozofická spekulace nad principy náboženství je vstupenkou do jeho nitra. Je nutné však poznamenat, že náboženská praxe a studium halachy mají v tradičním judaismu nejen význam prostředku pro orientaci ve světě, nezanedbatelnou je i jejich soteriologická funkce. Ve druhé kapitole jsme si povšimli, že řada Maharalových textů zdůrazňuje, že člověk může naplňováním náboženských příkazů dosáhnout „*haclacha eljona*“ – „nejvyššího štěstí“ v podobě věčného života. De-aristotelizace náboženské praxe nastala však již na přelomu čtrnáctého a patnáctého století, a to ve spisech, které si získaly oblibu v aške-

---

<sup>839</sup> KELLNER, Menachem. *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*. Boston: American Studies Press, 2010, s. 149-157.

<sup>840</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume 3. Philadelphia a New York: Jewish Publication Society a The Theological Seminary of America, 1999, s. 39-42; 50-55. Srov. GLASNER, Ruth. *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, s. 88-91.

<sup>841</sup> TÝŽ, *The Wars of the Lord*. Volume 2. Philadelphia, New York, Jerusalem: Jewish Publication Society, 1987, s. 30-37.

<sup>842</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach bet, s. 516-518. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 510-514.

<sup>843</sup> KREISLER, Howard. *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, s. 16-23; 185-188.

<sup>844</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach bet, s. 655-659. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 618-620.



názském prostředí šestnáctého století. Tradiční pojetí odměny a trestu je zastoupeno také v poslední, soteriologické části *Sefer ha-ikarim* Josefa Alba.<sup>845</sup> Existují čtyři možnosti, kterými podle Alba člověk obdrží svoji odměnu. Může to být v tomto životě, po smrti, a to buď před zmrtvýchvstáním, nebo v mesiášském věku po zmrtvýchvstání. Po smrti duše člověka dlí dvanáct měsíců tak řečeno mezi nebem a zemí. Duše, která nezískala v tomto světě žádné zásluhy, zanikne, nebo obdrží věčný trest, zatímco duše spravedlivého se odtrhne od pozemského a vystoupí vzhůru, aby obdržela svou odměnu. Albovo učení o odměně a trestu je však mnohem komplexnější. Poněvadž jsou všichni lidé v posledku nespravedliví, nemůže nikdo uniknout věčnému trestu. Jen díky boží milosti může být věčný trest proměněn na dočasný a dočasná odměna se může stát věčnou.<sup>846</sup> Je otázkou, do jaké míry byla soteriologie *Sefer ha-ikarim* ovlivněná katolickou dogmatikou. V patnáctém století došlo také k zásadnímu přehodnocení epistemického statutu halachy a jejího studia. Tak tomu je v díle *Or Adonaj* Chasdaje Crescase.<sup>847</sup> Všimli jsme si také, že i v Maharalově díle je studium nábožensko-právních textů povýšeno nad otázky fyziky a metafyziky aristotelismu.

Pravděpodobně nejkontroverznějším dědictvím židovského středověkého aristotelismu, jež rovněž zaznívá v Horowitzově programu, bylo tvrzení, že individuální nesmrtelnost se odvíjí výlučně od intelektuální dokonalosti jednotlivce. V reakci na monopsychismus averroismu podává Geršom ben Levi ucelenější řešení tohoto problému v první knize *Milchamot ha-Šem*.<sup>848</sup> V návaznosti na dobovou diskuzi a v souladu s aristotelickou antropologií tvrdí, že veškeré mohutnosti lidské duše jsou úzce svázány s tělesnými funkcemi a proto musejí zaniknout i se smrtí jednotlivce. Jedinou mohutností, jež přetrvá zánik těla, je rozumová substance člověka.<sup>849</sup> Gersonides konfrontuje pojetí intelektu u Alexandra z Afrodisiady, Themistia a Averroa, a v posledku identifikuje tuto nezničitelnou část lidství s výše zmíněným „nabytým intelektem“.<sup>850</sup> Gersonides dochází k tomuto závěru sylogistickou cestou: 1. nabytý intelekt je nemateriální povahy 2. Nemateriální substance se nemůže zkazit 3. To, co se nemůže zkazit je nezničitelné. Závěrem je, že nabytý intelekt je nesmrtelný. Jeho individualita u každého jednotlivce spočívá

---

<sup>845</sup> ALBO, Josef. *Sefer ha-ikarim*, čtvrtá část, kap. 29-40.

<sup>846</sup> RAUSCHENBACH, Sina. *Josef Albo: Jüdische Philosophie und Christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*. Leiden, Boston a Köln: Brill, 2002, s. 157-177.

<sup>847</sup> SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 420-421.

<sup>848</sup> K problematice averroistického monopsychismu ve třináctém století viz BRYSON, James. *Monopsychism: Albert the Great, Siger of Brabant, and Thomas Aquinas: A Reevaluation of Latin Averroism and the Monopsychism Debate at the University of Paris in the Late 13th Century*. Saarbrücken: Dr. Müller, 2010. *passim*.

<sup>849</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume 1. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984. s. 109: „Since the intellect is the most fitting of all the parts of the soul for immortality – the other parts are obviously perishable together with the corruption of the body because they use a bodily organ in the exercise of their functions – it is necessary that we inquire into the essence of the human intellect before we investigate whether it is immortal or not, and whether if it is immortal, in what way it is immortal.“

<sup>850</sup> Hebrejsky „*sechel nikne*“.

v různé míře kvantity a kvality nabytého rozumového poznání. Rúbenovy poznatky na poli euclidovské geometrie mohou být rozsáhlejší, ucelenější a dokonalejší než Šimonovy.<sup>851</sup> Gersonidův „nabytý intelekt“ však patrně postrádá osobní centrum. Není subjektem (duší), který si uvědomuje sebe sama. Osobnost jedince s jeho idiosynkratickými rysy, pamětí vlastního životního příběhu i příběhů jiných osob, hyne společně s tělem. Můžeme proto hovořit o „nevědomé nesmrtnosti“.<sup>852</sup> Osobnost nositele nabytého intelektu bude obnovena ve vzkříšení a skrze smysly svého vzkříšeného těla bude moci nabývat další poznání. Gersonides tak našel ve své náboženské filozofii prostor i pro tento prvek židovského náboženství, se kterým si Maimonides nevěděl úplně rady.<sup>853</sup> Není tedy překvapující, že Avraham Horowitz cenzuroval ve druhém vydání *Chesed Avraham* ty nejkontroverznější momenty svého programu, včetně tvrzení, že individuální nesmrtnost se odvíjí od intelektuální dokonalosti. Jak tvrdí Leonard Levin, Horowitz takto slevil ze svého intelektuálního elitářství a ustoupil „mainstreamovým“ teologickým východiskům aškenázského judaismu, který se v této době také více a více otevírá kabale.<sup>854</sup> Horowitzovo *Chesed Avraham* nepochybně také přispělo k rozšíření tibonidovského filozofického idiomu hebrejštiny v aškenázském prostoru. Ten konceptuálně utvářel texturu děl druhé poloviny šestnáctého století, patrně včetně spisů Maharalových. Tato epocha doznávala do dvacátých let sedmnáctého století v díle již zmíněného Efrajima Lunčice. Druhou osobností působící v závěru „židovské renesance v Polsku“ byl Jom Tov Lipman Heller. Český čtenář má k této osobnosti a její literární činnosti k dispozici monografii Josepha Davise v překladu Pavla Sládka.<sup>855</sup>

#### 4.2 Maimonidismus *Sefer torat ha-ola* Mošeho Isserlese

*Sefer torat ha-ola*,<sup>856</sup> který lze považovat za nejzásadnější a nejpropracovanější nábožensko-filozofický spis, který vznikl v aškenázském prostředí v tomto období, vykazuje rovněž rysy konzervativního maimonidismu, ačkoliv se tento skrývá za midrašicko-alegorickou interpretací zákonů spojených s chrámovým kultem. Spis vychází z předpokladu, že Jeruzalémský

---

<sup>851</sup> *Tamtěž*, s. 222-224.

<sup>852</sup> Takto interpretuje MATALON, Guy. *Unconscious Immortality: Intellect and Soul in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*. Saarbrücken: Dr. Müller, 2009, s. 162: „Gersonides' view of immortality raises several questions. Firstly, it appears that according to his theory there is no personal immortality. What survives death is the collection of universal truths. These truths are by nature eternal.”

<sup>853</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume 1, s. 224. Srov. FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*. Oxford a Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilization, 2010, s. 188-189.

<sup>854</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 43-44.

<sup>855</sup> DAVIS, Joseph. *Yom Tov Lipmann Heller (1578-1654): Portrét rabína, passim*.

<sup>856</sup> *Knihá řádu oběti zápalné*.

chrám odráží povahu jsoucího v jeho fyzické i duchovní rovině. Dílo bylo vytištěno v pražské tiskárně Mordechaje ben Geršoma Katze v roce 1569. Velmi významným byl Isserlesův pokus o harmonizaci náboženské filozofie s kabalou. Tento projekt je obsírněji popsán ve čtvrté kapitole třetí knihy *Sefer torat ha-ola*. Rema zde kritizuje až přílišnou horlivost a zanícení svých současníků pro studium kabaly, přičemž pochybuje o jejich schopnosti učení kabaly přiměřeně porozumět.<sup>857</sup>

Mnozí z lidu, skoro každý, se bezhlavě vrhají do záležitostí kabaly, obzvláště pak na to, co vypověděli ve svých spisech kabalisté posledních generací se záměrem hovořit otevřeně o těchto věcech. O to více pak v současné době, když byly vytištěny spisy jako *Sefer ha-zohar*, Recanatiho komentář k Pentateuchu a *Ša'arej ora*.<sup>858</sup> Tomu, kdo je studuje, se může jevit, že je v nich vše jasné podáno. Avšak nemohou těmto spisům porozumět, neboť učení kabaly se předává ústně. Nerozumí jim učené osoby a už vůbec ne sektáři, kteří nerozeznají levici od pravice a tápou v naprosté tmě. Sotva dokážou vyložit nějaký oddíl v Rašiho komentáři a už se hrnou, aby studovali kabalou.

Dle této pasáže mohla generace aškenázských Židů poloviny šestnáctého století jen stěží porozumět autentickému rozměru tajemství kabaly, poněvadž v této době již nebylo k dispozici zjevení a byla přerušena tradice ústního předávání, která jako jediná zajišťovala kontinuitu autentickému porozumění. Tato tradice nemohla být nahrazena samostudiem tištěného textu. Zdá se, že smyslem tohoto textu je poukázat na hermeneutický problém, jež se pojí s přerušením předávání učení kabaly ústní cestou a jeho nahrazením tištěným textem. S touto problematikou jsme se setkali již výše. Psané slovo, potažmo tištěné slovo, je Platónovo „*farmakon*“ – „jed“. Toto pak obzvláště platí o tištěné podobě ezoterního učení kabaly.

Jsou-li brány autentické kabaly téměř uzavřeny, Rema byl přesto přesvědčen, že je možné ji přiblížit reinterpetací pomocí nábožensko-filozofické nomenklatury. Tato reinterpetace však není úplná a zůstává v mezích tzv. „*svara*“ – plauzibilní úvahy.<sup>859</sup> Isserles takto připouští, že filozofická reinterpetace kabaly může mít jen instrumentální nebo heuristickou hodnotu,

---

<sup>857</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*. S komentářem *Išej Jisra 'el Jisra' ele Jafeho ze Suwałek*. Druhý díl. Königsberg, 1854, kap. 1, fol. 5a.

<sup>858</sup> Kabalistický spis Josefa ben Avrahama Gikatilly, vytištěný ve dvou edicích v roce 1561. Jedna v Mantově a druhá v Riva di Trento. Dříve, než se začal zabývat mystikou, Gikatilla také sepsal komentář k *More nevuchim*, který vyšel tiskem v Benátkách v roce 1574. Je také autorem spisu *Ha-nikud ve-sod he-chašmal* k mystickému významu hebrejské vokalizace. Vyšel tiskem v roce 1601. Viz HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book*, s. 525.

<sup>859</sup> BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 33-40.

podobně jako když astronomové připouštějí, že jejich poznatky nemusejí odpovídat skutečné povaze nebeských těles:<sup>860</sup>

Proto píšu, že tak tomu je i v kabale, ačkoliv připouštím, že tato věc může být mnohem hlubší, než si toto dovedu představit ve své mysli. Nicméně je správné tomu porozumět a představit si to. Je známo, že takto postupovali astronomové, když se vyjadřovali o kognitivní hodnotě jejich pozorování pohybu nebeských těles. Tvrdili, že tak tomu ve skutečnosti vůbec nemusí být. Tak to píše i Moše ben Maimon. Touto metodou bych mohl postupovat i já.

Výše uvedený text naráží konkrétně na Maimonidovo zařazení astronomie do hierarchie vědních disciplín. Té totiž Maimonides upírá postavení vědy založené na rozumovém důkazu vycházejícím z určitých premis. Některé poznatky byly sice prokázány, jako například úhlový sklon rotace sluneční sféry vůči rovníku, není však zřejmé zdali Slunce krouží po vlastním epicyklu nebo zdali jeho deferent není excentrický. Oproti filozofům přírody, kteří vycházejí z premis aristotelské fyziky a mohou pyšnit tím, že kompetentně vypovídají o příčinách jevů sublunárního světa, erudice astronomů se omezuje pouze na výpočty a předpovědi nebeských úkazů. Maimonida udivuje nepravidelnost nebeského světa.<sup>861</sup> Některá místa na nejzazší nebeské sfěře jsou plné hvězdokup, jiná zejí prázdnotou. Tato nepravidelnost je pro Maimonida indicií, že jsoucí není následkem nutného kauzálního procesu emanace, nýbrž dílem svobodného stvořitelského aktu Boha. Svůj epistemologický pesimismus ohledně získání relevantního poznání nebeského světa Maimonides uzavírá veršem Ž 115,16: „Nebesa, ta patří Hospodinu, zemi dal však lidem“. J. Tzvi Langemann tvrdí, že se Isserles nechal vést Maimonidovou představou, že poznání nebeských sfér není zdaleka uzavřeno, také ve svých astronomických úvahách.<sup>862</sup>

Vraťme se však zpět k původnímu tématu. Zdá se, že Isserlesovo dílo se ale emancipovalo od pojetí filozofie jako pouhého nástroje pro interpretaci kabalistického učení. Nábožensko-filozofický přístup není jen nejlepším hermeneutickým prostředkem k rozklíčování mystické tradice. Jak se zdá, Rema nakonec pracoval s předpokladem jisté jednoty obou tradic. Není v tomto ohledu první. Sám se odvolává na španělského autora přelomu čtrnáctého a patnáctého století Mošeho Botarela, který zastával obdobnou pozici. Zabývá-li se náboženská filozofie

<sup>860</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*, sv. 3, kap. 1, fol. 9a.

<sup>861</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 290-291; 336-341. MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 273-274; 322-327.

<sup>862</sup> LANGEMANN, J. Tzvi. The Astronomy of Rabbi Moshe Isserles. In: UNGURU, Sabetai, ed. *Physics, Cosmology, and Astronomy, 1300-1700*. Dordrecht: Springer, 1991, s. 83-100. Tento přístup byl jistě také reakcí na dobovou situaci v této disciplíně vyznačující se nástupem tzv. „nové astronomie“ („*techuna chadaša*“) Mikuláše Koperníka.

otázkou božích atributů, stejná problematika má své místo v diskurzu kabaly, i když je zde uchopena jiným jazykem:<sup>863</sup>

Poněvadž už toto ze široka pojednali kabalisté, omezil jsem se pouze na to podstatné. Je totiž zřejmé, že sefiry jsou atributy božího konání a v této věci nenarazíme na odpor mezi učenci kabaly ani mezi filozofy. Rozdíl je jen v pojmovém aparátu, neboť tito<sup>864</sup> hovoří o sefirách a jménech, filozofové zase o attributech. Proto už náš Učitel, r. Moše Botarel, napsal ve svém komentáři k *Sefer jecira*, že moudrost kabaly je moudrostí filozofie. Hovoří pouze jinými jazyky. Názory kabalistů stojí jeden proti druhému, protože někteří napsali, že (sefiry) jsou součástí boží bytnosti, jiní zase píšou, že jsou jen nástroji, jejichž prostřednictvím Bůh koná. Toto lze srovnat s míněním (ve filozofii), dle něhož se atributy vztahují k boží bytnosti nebo jsou jen nástroji božího konání. Nyní již nebudeš tápat a trápit se nad tím, že kabalisté dávají sefirám taková jména jako ruka, noha, hlava apod. Vždyť už v první knize *More nevuchim* se tvrdí, že tyto termíny neimplikují tělesnost a všechny lze (metaforicky) vyložit. Označují totiž boží potence<sup>865</sup> a činnosti.

Žije-li kabalistická spekulace v živlu mýtu a náboženského symbolu, v němž veškerá skutečnost je současně teomorfní a antropomorfní: Bůh nachází svůj odraz v člověku a člověk v Bohu, *Sefer torat ha-ola* upřednostňuje Maimonidův demytologizační přístup k náboženské řeči. Je velmi pravděpodobné, že Isserlesova snaha o harmonizaci filozofie s kabalou, respektive rozklíčování kabaly skrze prizma maimonidovského diskurzu, je předmětem Maharalovy kritiky ve spise *Derech chajim*. Jedná se o pasáž, ve které Maharal brání před Eli 'ezerem Aškenazim své tvrzení artikulované v *Gvurot ha-Šem*, dle něhož atribut vědění není totožný s boží bytností. Je to jedno z mála míst, ve kterém Maharalovy prameny vycházejí z anonymity, neboť se zde otevřeně ve své argumentaci opírá o argumenty z *Avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje. Tento text je také specifickým tím, že otevřeně pracuje s východisky kabalistické teosofie. Maharal zde varuje před pouhým formálním rozlišováním mezi diskurzem náboženské filozofie a diskurzem kabaly:<sup>866</sup>

Jestliže slova kabaly jsou sama pravda, nejsou si vědomi, že dávají dohromady dvě věci, které si navzájem protirečí. Údajně je to jen jazyk, který mezi

---

<sup>863</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*, sv. 3, kap. 4, fol. 13b.

<sup>864</sup> kabalisté

<sup>865</sup> „kochot“.

<sup>866</sup> BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 5:6, fol. 234b.

nimi vytváří rozdíl. (Domnívají se), že to, co je řečeno jazykem kabaly je sdělitelné i jazykem filozofie, jakoby toto mohlo vyřešit rozpor, který mezi nimi panuje. Toto vše se děje z důvodu neznalosti lidí, kteří nedosáhli pravého porozumění věci. Kdo však poznal a porozuměl těmto věcem, ví, že si jsou zcela vzdálené.<sup>867</sup>

Jakkoliv se *Sefer torat ha-ola* usiluje o věrnou rekonstrukci Maimonidovy náboženské filozofie vloženou do hávu midrašicko-alegorických expozičních předpisů chrámového kultu, současně ji normalizuje a představuje jako zcela kongruentní s konzervativními teologickými východisky aškenázského judaismu. Toto místy vede k apologetické argumentaci. Příkladem může být text z druhé kapitoly, druhé knihy, ve kterém jsou představeny čtyři paragrafy týkající se kosmogonie a kosmologie, jež odpovídají konzervativnímu duchu rabínského učení. Představa stvoření světa *ex nihilo* je zásadním věroučným principem („*ikar*“), na němž stojí celá stavba judaismu.<sup>868</sup>

Věz, čtenáři, že základem naší Tóry je víra ve stvoření. Je stanovým kolíkem, na němž závisí celá Tóra. Toto přijali a drží se toho všichni učenci Izraele, ať již to jsou kabalisté, nebo ti, jež kráčí ve stopách filozofie. Proto také Maimonides ve třicáté kapitole druhé knihy (*More nevuchim*) říká následující: „ná- zorem všech, kdo věří v Tóru Mojžíše, našeho učitele, nechť na něm spočine mír, je, že svět jako celek, tím chci říci veškeré jsoucí kromě Boha, bylo Bohem přivedeno k bytí poté, co nemělo žádnou existenci. Existoval pouze Bůh a nic kromě něho, ani anděl, ani nebeská sféra, ani to, co je uprostřed nebeské sféry. Poté svou vůlí a chtěním přivedl k bytí veškeré jsoucí tak, jak je atd.“ až k „toto je jeden ze základních principů Tóry našeho Učitele Mojžíše, hned druhý po víře v boží jedinnost.“<sup>869</sup> V tvé mysli by nemělo vyvstat nic jiného než toto. Abraham, náš otec, nechť na něm spočine mír, proklamoval tento princip veřejně, a proto řekl: „Stvořiteli nebe a země“.<sup>870</sup> A ještě napsal v sedmdesáté první kapitole první knihy takto: „Jestliže svět byl stvořen, má nepochybně Stvořitele. Toto je první *inteligibilium*. Vždyť to, co bylo stvořeno, nemůže stvořit sebe sama, nýbrž bylo stvořeno někým jiným. Stvořitelem

---

<sup>867</sup> tj. kabala a filozofie

<sup>868</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*. S komentářem *Išej Jisra'el Jisra'ele Jafeho* ze Suwałek. Druhý díl. Königsberg, 1854, kap. 1. fol. 7a-b.

<sup>869</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 361-363; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 349-350.

<sup>870</sup> Gn 14,22.

světa je Hospodin, budiž veleben.<sup>871</sup> Tímto náš učitel vysvětlil, že skrze princip stvoření můžeme porozumět tvrzení o boží existenci jako první a nezvratitelné pravdě. Toto nám nemůže poskytnout premisa postulující věčnost světa. Přinejmenším z tohoto východiska to není lehké vyvodit,<sup>872</sup> pokud člověk není zběhlý v uvažování a předvádění rozumových důkazů. Tak tomu ale není u premisy, podle níž byl svět stvořen. Proto je principem Tóry a naší víry. Pravděpodobně z tohoto důvodu ustanovili Učenci Mišny a Talmudu před pronášením „*Šma Jisra`el*“ požehnání „*jocer ha-me`orot*“ a „*ma`ariv ha-aravim*“, které se týkají stvoření světa. Pak pronášíme „*Šma Jisra`el*“ a bereme na sebe jho Nebes, neboť obojí je navzájem propojeno. Skrze stvoření se dostáváme k božímu království. Moše ben Maimon píše ještě ve dvacáté kapitole druhé knihy, že přesvědčení o tom, že svět je věčný, je v příkrém rozporu s principem našeho náboženství a zakládá se na troufalých tvrzeních. Přesvědčení, dle něhož svět existuje nutně, a v němž se nemění žádná z věcí a také nemůže být narušen obvyklý chod událostí, protirečí samé podstatě (židovského) náboženství. Nutně takto činí lživým jakýkoliv zázrak zmíněný v Tóře a vyvrací vše, co je v Tóře zaslíbeno nebo před čím nás varuje, tj. za předpokladu, že zázraky nevyložíme způsobem, jaký byl rozšířen mezi muslimskými učenci, kteří se soustředili na vnitřní význam atd.<sup>873</sup> Až do samého konce této kapitoly pak (Moše ben Maimon) popisuje, že přesvědčení o tom, že svět je věčný, je kamenem úrazu pro celou Tóru.

Rema zde sumarizuje základní Maimonidovu pozici, co se týče otázky počátku světa, která se vzdaluje od Aristotela tak, jak byla interpretována muslimskými novoplatoniky Al-Farābīm a ibn Sinnou. Standardní cestu řešení otázky stvoření světa pro ně představovala jeho alegorizace prostřednictvím sestupné řady emanací. Bůh „tvoří“ z nutnosti své vlastní podstaty.<sup>874</sup> V *More nevuchim* vychází Maimonides z pozice, že není možné podat jednoznačný rozumový důkaz pro stvoření světa z ničeho, zcela podobně jako nelze obhájit novoplatonskou verzi Aristotelova předpokladu věčnosti světa. Byl však přesvědčen, že je možné alespoň prokázat jistou plauzibilitu modelu *creatio ex nihilo*. Tento přístup poněkud připomíná pojednání

---

<sup>871</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 191-193; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 180-183.

<sup>872</sup> boží existenci

<sup>873</sup> Míněná je alegorizace náboženského textu. Viz IVRY, Alfred L. The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy. In: WHITMAN, Jon, ed. *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*. Leiden, Boston, Köln, 2000, s. 153-180.

<sup>874</sup> ACAR, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna`s and Thomas Aquinas` Positions*, s. 131-136.

o svobodné vůli u Immanuela Kanta. Nemůžeme vědět, zdali vůle je skutečně svobodná, nicméně musíme zvážit tuto možnost s ohledem na potřeby morálky.<sup>875</sup> Je-li svobodná vůle předpokladem morálky u Immanuela Kanta, pak u Maimonida je *creatio ex nihilo* jakožto jednorázový a svrchovaný akt Boha předpokladem pro další projevy boží svrchovanosti, na nichž spočívá „ratio“ rabínského judaismu. Týká se to zjevení Psané i Ústní tóry na Sinaji, jak je toto specifikováno ve výše uvedené pasáži.<sup>876</sup> Je ovšem otázkou, zdali *Sefer torat ha-ola* zde nereprezentuje Maimonidův „externí“ názor a záměrně neupozadňuje ezoterní aspekt textu *More nevuchim*, se vší ambivalencí, kterou tento text přináší a se kterou se jeho čtenáři ve všech generacích museli potýkat. Howard Kreisler je přesvědčen, že obrovské množství energie, kterou Maimonides vydává za účelem apologie stvoření z ničeho, je svědectvím, že Maimonides ve skrytu přece jen zaujímal pozici věčnosti světa jakožto převažujícího paradigmatu své doby. Kreisler dodává, že ačkoliv se tato představa může jevit „perverzní“, vyslovili ji již středověcí komentátoři *More nevuchim* Josef Kaspi a Moše Narbonni, a je potřeba ji věnovat náležitou pozornost.<sup>877</sup> Kreisler staví svou tezi na nepravidelnostech argumentační linie textu *More nevuchim*, které mají „kontraproduktivní“ účinek na to, co text předkládá na doslovné rovině. Nelze tak nepostřehnout, že vedle volitivního a personálního působení Boha ve světě, je boží aktivita v *More nevuchim* vyjádřena také pojmy imanentistického, teleologického a do značné míry neosobního dynamismu.<sup>878</sup> Ten zaznívá mimo jiné v emanačním modelu uspořádání veskerenstva, který je nastíněn v jedenácté kapitole druhé knihy *More nevuchim*.<sup>879</sup> Jisté indicie předpokladu, že svět je věčný, lze nalézt i v dalších kapitolách.<sup>880</sup> Argumentace *More nevuchim*

---

<sup>875</sup> SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, s. 68-71.

<sup>876</sup> TÝŽ, *Maimonides on the Origin of the World*, s. 22-34.

<sup>877</sup> KREISLER, Howard. *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*. Boston: Academic Studies, 2015, s. 41-42: „Though I belong to the camp of those who adopt an esoteric reading of Maimonides and maintain that he attempted to understand Judaism in light of Aristotelian thought – and did not seek to develop a position that took a middle course between the personal God of tradition and the impersonal God of philosophy – I confess that it is hard to read Maimonides’ account of creation without feeling that he really means it. Why else would he go to such pains to defend this doctrine philosophically as well as on religious grounds? Moreover, Maimonides does not simply go through the motions of proving creation, but displays a great deal of philosophic ingenuity, and develops some solid philosophic arguments that improve upon those found in his sources, while still not abandoning the principles of Aristotelian physics to which he is committed. This is hardly the move we would expect of someone hinting at an esoteric position. The presentation of standard but weak philosophic arguments to rebut the stronger arguments of your opponent is indeed a possible way of subtly alluding to an esoteric position. However, that a strong philosophic argument should be interpreted as not seriously held by its author – such an interpretation appears to be the product of perverse thinking. Nevertheless, I would like to advance the claim that despite all the considerable evidence to the contrary – much of it brought in painstaking detail by Kenneth Seeskin in his recent book, *Maimonides on the Origin of the World* – Maimonides in fact secretly favored the belief in the eternity *a parte ante* of the world.“

<sup>878</sup> *Tamtěž*, s. 44-45.

<sup>879</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 290-292; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 273-276.

<sup>880</sup> Viz *tamtěž*, s. 279-280; *tamtěž*, s. 263.



ve prospěch plauzibility stvoření světa mohla být motivována „pragmaticky“ zájmem o udržení představy o zjevené povaze Tóry, jež byla nezbytným předpokladem pro její efektivní působení v životech jednotlivců i obce. Konečně, měli bychom vzít v potaz názory generací židovských náboženských filozofů po Maimonidovi. Byl zde již zmíněn Josef Kaspí a Moše Narbonni. Jicchak Albalag ze třináctého století vyčítá Maimonidově argumentaci ve prospěch stvoření světa to, že se odchyluje od aristotelské fyziky, která jinde v *Průvodci tápajících* zaujímá pozici fundamentu poznání. Jsou-li premisy aristotelské fyziky pravdivé, musel by Maimonides přitakat i tomu, že čas a látka jsou věčné. Sám Albalag však nehovoří o věčnosti světa, nýbrž o „věčném tvoření“. Bůh tvoří svět kontinuálně *a parte ante* a *a parte post*. Eli‘ezer Schweid se domnívá, že Albalag mohl do své kosmogonie recipovat prvky teoretické kabaly pojímající stvoření jako věčnou emanaci z božského „Ničeho“. Albalag současně otevírá dveře fideismu. Zázraky jsou z hlediska aristotelské fyziky nemožné, přesto jim ponechává prostor v rámci kanonicity biblických vyprávění. Tóra a další části Bible jsou prorockými texty a v posledku může jejich význam určit jen prorok.<sup>881</sup> Svě výhrady k Maimonidovu řešení má také renesanční představitel židovského averroismu Elia del Medigo. Ten přisuzuje význam dějinnému charakteru poznání a v jeho úvahách lze rozpoznat i jistý „proto-kuhnovský“ prvek zdůrazňující přesvědčivou moc stávajícího vědeckého paradigmatu. Del Medigo tvrdí, že každý židovský učenec, který by žil v Aristotelově době, by nepochybně přijal Aristotelovu koncepci věčnosti světa. Poukazuje však na to, že současné poznatky svědčí spíše pro Maimonidův „exoterní“ kreacionistický výklad. Doufá přitom, že další vývoj vědeckých disciplín ho snad i potvrdí.<sup>882</sup> Zdá se, že strategií Isserlesova spisu bylo podat nekomplikovaný pohled do *More nevuchim*, jehož cílem bylo adaptovat toto dílo mezi inteligenci aškenázských obcí, a to bez bližší reflexe poměrně dlouhé interpretační tradice *More nevuchim* posledních tří staletí. Isra‘el Zinberg toto také připisuje nedostatečné zkušenosti samotného autora s touto interpretativní tradicí a jejími nuancemi.<sup>883</sup>

Isserles cituje Maimonidova *Průvodce tápajících* téměř na každém kroku v *Torat ha-ola*, nicméně jedná se dva různé světy. Sám autor si toho nikdy nevšiml. Pravý duch *Průvodce* byl tak vzdálen od něho, že si naivně představoval, že je věrný Maimonidův žák a jeho dílo bratrem *Průvodce* ... (Isserles)

<sup>881</sup> SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 322-324.

<sup>882</sup> FRAENKEL, Carlos. Reconsidering the Case of Elijah DelMedigo's Averroism and Its Impact on Spinoza. AKASOY, Anna a GIGLIONI, Guido, ed. *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht: Springer, 2013, s. 223-226. Z důvodu nedostatku prostoru jsem vynechal pozici Gersonidovu ve věci stvoření nebo věčnosti světa, která je vůči Maimonidovu řešení také velmi kritická. Viz FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*, s. 28-58.

<sup>883</sup> ZINBERG, Israel. *A History of Jewish Literature: The German-Polish Center*. New York: Ktav Publishing House, 1975. s. 36-37.

hází vše do jedné mechanické směsice. Maimonides a Gersonides v něm koexistují pokojně pospolu a s nimi Recanati. Na jednom místě se zabývá Averroesovými a Maimonidovými názory ohledně netělesných inteligencí a dlouze pojednává o univerzální roli a významu „Činného intelektu“, avšak současně se vrhá i na *gematriot* a věří, že skrze kombinaci písmen a spojování božích jmen lze činit zázraky a donutit planety plnit vůli člověka. Na dalším místě zase tvrdí s Maimonidem, že ten, kdo plní přikázání prikazující poznání Boha, je Bohu blíže. Na témže místě se však diví, že Maimonides neví nic o kombinaci písmen.

Tento filosoficko-kabalistický „pelmel“, který *Sefer torat ha-ola* do jisté míry představuje, může osvětlovat výše uvedenou Maharalovu kritickou poznámku na Isserlesovu adresu ohledně harmonizace náboženské filozofie a kabaly. Isserles nicméně nemohl zakrýt neortodoxní ráz *More nevuchim*, tam kde je prezentován otevřeně. Staví-li se Maimonides, alespoň navenek, proti představě věčnosti světa *a parte ante*, tj. bez začátku, nevyvrací možnost, že by svět mohl mít trvalou kontinuitu *a parte post*. Stvořený svět bude trvat věčně. Vše, co vzniká jako součást přirozených procesů, také zaniká. Jednotlivá jsoucna vyskytující se ve světě přecházejí z možnosti do uskutečnění, rodí se a zanikají. Stvoření však není přirozeným dějem. Jednalo se o jedinečný akt, nesrovnatelný s žádným fenoménem v přírodě. Svět jako stvoření nemůže proto podlehnout zkáze. Argumentace v *More nevuchim* se opírá o talmudickou tradici, která hovoří o Trůnu slávy jako jedné z prvotin stvoření.<sup>884</sup> Důkazem *ex silencio* Maimonides poukazuje na to, že rabíni nikde nehovoří o tom, že Trůn slávy by měl zaniknout.<sup>885</sup> Výstižněji však v jeho argumentaci zaznívá řada biblických veršů, jako např. Kaz 3,14: „Poznal jsem, že vše, co Hospodin činí, zůstává na věky. Nic k tomu nelze přidat ani odebrat.“ Zdá se, že věčnost *a parte post* je tak propriem tohoto světa, poněvadž v jeho dokonalosti se zrcadlí dokonalost jeho eficientní příčiny:<sup>886</sup> „díla boží jsou nanejvýš dokonalá, nic v nich nenadbývá ani nestrádají nedostatkem. Jsou trvale ustavena tak, jak jsou, protože není možné, aby v nich cokoliv vyžadovalo změnu.“<sup>887</sup> *Sefer torat ha-ola* se pokouší interpretovat věčnost světa *a parte post* pro ještě ne zcela filozoficky zběhlé aškenázské čtenáře, jejichž obecná orientace ve světě byla stále do značné míry založena na Bibli a agadické látce:<sup>888</sup>

---

<sup>884</sup> Viz *Be-rešit raba* 1,4.

<sup>885</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 346-347; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 333.

<sup>886</sup> SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*, s. 156-157.

<sup>887</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 348; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 335.

<sup>888</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*, sv. 2, fol. 7b.

Věz, že mnozí z filozofů věřili, že i když byl svět stvořen, nikdy nebude zničen. Toto je názor Mošeho ben Maimona ve dvacáté sedmé kapitole druhé knihy (*More nevuchim*). Ve dvacáté osmé kapitole píše, že toto je názor (krále) Davida, ať na něm spočine mír. Ten totiž vyřkl (následující verš): „Zemi jsi založil na pilířích, aby se nehnula navěky a navždy.“<sup>889</sup> Moše ben Maimon, budiž požehnána jeho památka, k tomu napsal: „Možná řekneš, zdali nebylo prokázáno, že vše, co vzniklo, také zahyne? Pokud tedy svět vznikl, také musí zahynout. Věz však, že tak tomu nutně nemusí být v našem případě. Věříme totiž, že svět nevznikl přirozenou cestou. Jsoucnou při svém vzniku již v sobě nutně nese zánik, zcela tak, jak se tomu děje v přírodě. Tak to vyplývá z jeho přirozenosti, že neexistovalo a pak začalo existovat. Z téže přirozenosti nutně vyplývá, že nebude existovat trvale. My však tvrdíme na základě Tóry, že jsoucnou nutně vznikají a zanikají ne na základě přirozené zákonitosti, nýbrž z vůle boží. Z toho můžeme usoudit, že když Bůh přivede k bytí jsoucnou, které neexistovalo, nemusí nutně zahynout. Vše se děje dle jeho vůle. Dle své vůli tuto věc zničí nebo udrží při existenci. Záleží to také na jeho moudrosti atd.“ až k „všechny verše, jejichž doslovný význam tvrdí, že svět zanikne, jsou podobenství, jak ještě osvětlím. Pokud však někdo z těch, kdo lpí na doslovném významu, odmítne toto přijmout a řekne, že to tak bezpodmínečně nemusí být, není potřeba s ním jednat nekompromisně. Je však na místě mu sdělit, že zánik světa není nutný ani za předpokladu, že byl stvořen. Drží se svého názoru, poněvadž, jak tvrdí, přijímá za pravdivé v podávaném podobenství to, co chápe jako jeho doslovný význam. Tímto však učení Tóry nepřichází k žádné újmě.“<sup>890</sup> Nyní, poněvadž nám to Moše ben Maimon dovolil, abychom věřili v zánik (světa), budeme se držet doslovného výkladu – a to jmenovitě, že svět zanikne. Toto je názor všech kabalistů a těch, kdo se drží Tóry a souhlasí s tím, co říkají Učenci Mišny a Talmudu, budiž požehnána jejich památka: „Šest tisíc let bude trvat svět a po jedno milénium bude v troskách.“<sup>891</sup> K tomuto místu se nicméně vyjadřuje Moše ben Maimon ve dvacáté čtvrté kapitole a píše tam doslova toto:<sup>892</sup> „Když toto

---

<sup>889</sup> Ž 104,5.

<sup>890</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 346-347; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 332-323.

<sup>891</sup> *Babylónský Talmud, Sanhedrin* 97a.

<sup>892</sup> Ve skutečnosti se tato pasáž nachází ve dvacáté deváté kapitole. BEN-MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 358-359; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 344-345.

(Učenci) říkají, nemají tím na mysli úplný zánik skutečnosti. Stojí-li v tomto výroku: ‚A jedno milénium v troskách‘, je tím míněno, že čas poplyne dále. Navíc se jedná o výrok jedince, jenž odpovídá určitému typu myšlení atd.“ Víra ve věčnost světa *a parte post* není tedy závazná, protože většina Učenců Mišny a Talmudu se držela doslovného výkladu (biblických veršů o záhubě světa). V midraši se hovoří o nebesích, které Bůh hodlá stvořit,<sup>893</sup> jak ještě objasním níže. Hovoří se o tom také v Gemaře kapitoly *Chelek*: „Mluvíš-li o oněch létech, kdy bude Svatý, budiž veleben, obnovovat svůj svět, co budou dělat spravedliví? Svatý, budiž veleben, jim udělá křídla jako orlům a oni se budou vznášet nad vodami atd.“<sup>894</sup> Vidíme, že pro Učence Mišny a Talmudu nebylo problémem tak tomu rozumět. Když se jich zeptali, co se stane se spravedlivými po záhubě světa, odpověděli, že Svatý, budiž veleben, jim zhotoví křídla, neboť je řečeno (v Písmu): „Každý z nich měl po šesti křídlech“,<sup>895</sup> a takto se budou vznášet nad vodami. Možná, že Moše ben Maimon měl na mysli „horní vody“, které jsou nad nebeskou klenbou,<sup>896</sup> které nezaniknou, nýbrž jen hmotný svět. „Horní vody“ nejsou složeny z hyléického prvku, jak řekl r. Akiva svým žákům: „Neříkejte: voda, voda! Vždyť je psáno, Kdo pro radně mluví, nesmí mi na oči.“<sup>897</sup> Pouze odděleným nebeským formám se říká voda. Takto o tom již píše Jicchak Jisra'eli ve spise *Jesod olam*<sup>898</sup> a také Jicchak Arama ve svém komentáři k oddílu *Be-rešit*. Chceš-li však věřit, že vody, nad nimiž se budou vznášet spravedliví, jsou skutečné a znamenají to, že se věci navrátí do primordiálního stavu, takže vody nabydou svého původního charakteru a přikryjí celou zemi tak, jak se tvrdí, že tak tomu bylo před uspořádáním stvoření a Duch boží se vznášel nad vodami – pak to není vůbec na škodu!“

Je zřejmé, že výše uvedený text vytváří nesnadný konsensus mezi pozicí *More nevuchim* a kánonem agady rozptýlené v obou Talmudech, klasických sbírkách midraše, a potažmo eschatologií kabaly. Záměrně je citována pasáž z *More nevuchim*, dle které přesvědčení o věčnosti

<sup>893</sup> *Be-rešit raba* 1,13.

<sup>894</sup> *Babylónský Talmud, Sanhedrin* 92b. K českému překladu části tohoto traktátu, která se týká eschatologických témat, viz SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan: antologie rabínské literatury*, s. 394-451.

<sup>895</sup> Iz 1,6.

<sup>896</sup> Gn 1,6.

<sup>897</sup> *Babylónský Talmud, Chagiga* 14b. Ž 102,7.

<sup>898</sup> *Knihy elementů* r. Jichaka ben Šlomo Israeliho z desátého století zabývající se čtyřmi živly sublunárního světa. Viz SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 39-43.

tohoto světa *a parte post* není rozhodující z hlediska základních věroučných principů judaismu a přijatelný je i doslovný výklad biblických nebo i rabínských výroků týkajících se eschatologie. Alegorický výklad není nutný, jako v případě antropomorfních popisů Boha nebo větších biblických narativních celků. Příkladem posledního může být Maimonidův výklad Pádu člověka v Zahradě Eden.<sup>899</sup> Rema se kloní k pozici rabínské agady, ačkoliv se současně vymezuje vůči jejímu mytickému jazyku. Ve vodách nad klenbou, nad nimiž se budou vznášet spravedliví v „mezičase“ mezi zánikem světa a stvořením světa nového, shledává „andělské“ netělesné inteligence nacházející se za klenbou fyzického univerza. Přebírá takto výklad, který se objevuje ve třicáté kapitole, druhé knihy *More nevuchim*, dle kterého jsou vody nad klenbou množnačným výrazem. Žádná fyzická voda se tam nenachází, jak napovídá uvedený výrok r. Akivy z traktátu *Chagiga*.<sup>900</sup> Isserles však současně nevyklučuje i ten nejdoslovnější výklad agadické pasáže z traktátu *Sanhedrin*. *Sefer torat ha-ola* se tak jeví jako text otevřený pro širší spektrum čtenářů s různou obeznámeností Maimonidovy náboženské filozofie, respektive s různou mírou ji tolerovat na úkor doslovného významu agady. James T. Robinson píše v úvodu k rozsáhlé publikaci věnované významu recepce Maimonidova díla napříč staletími, že jedním z mnoha paradoxů židovských dějin je skutečnost, že Maimonides jakožto „elitní myslitel“ a „pedagogický pesimista“, se stal učitelem par excellence, který inspiroval řadu populárních hnutí od třináctého po dvacáté století v různých zeměpisných oblastech. Robinson poukazuje, že tato recepce měla různé podoby: překládání, komentování, napodobování, apologie nebo rozvinutí. Nezanedbatelná byla také snaha přepsat nebo adaptovat ideje *More ne-*

---

<sup>899</sup> DIAMOND, James Arthur. *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed*, s. 71-77.

<sup>900</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 365-366; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 353. Toto je již vlastně metafyzická otázka, tj. ve smyslu řeckého „*metá ta fysiká*“, co se nachází za fyzickými nebesy Ptolemaiova univerza. Otázkou vod nad klenbou se obšírně zabývá i Tomáš Akvinský v *Teologické Sumě* 63,3: „Odpovídám: Musí se říci, že, pozoruje povrchně čtení Genese, mohl by někdo pojmuti takovou představu podle tvrzení některých starých filosofů. Tvrдили totiž někteří, že voda jest jakési nekonečné těleso a původ všech ostatních těles. Tuto pak nesmírnost vod lze vzíti ze jména propasti, když se praví, že 'temnoty byly na tváři propasti'. Tvrдили také, že toto smyslové nebe, které vidíme, nemá pod sebou všechna tělesná, ale že jest nad nebem nekonečné těleso vodní. A tak by někdo mohl říci, že nebeská obloha dělí zevnější vody od vod vnitřních, to jest ode všech těles, která jsou obsažena pod nebem, jichž původem stanovili vodu. Ale protože toto tvrzení se pravdivými důvody shledává nesprávným, nemá se říci, že to je smysl Písma. Ale jest uvážiti, že Mojžíš mluvil k nevědomému lidu a k jejich slabosti se snižuje, předložil jenom to, co je smyslu jasně zjevné. Všichni pak, jakkoli nevědomí, postihují smyslem, že země a voda jsou tělesa. Ale neshledávají všichni, že vzduch je těleso: takže též někteří filosofové řekli, že vzduch není nic, nazývajíce naplněné vzduchem prázdňem. A proto Mojžíš činí výslovnou zmínku o zemi a vodě; vzduch však nejmenuje výslovně, aby nevědomým nepředkládal něco neznámého. Aby však schopným vyjádřil pravdu, dává možnost rozuměti vzduch, označuje jej jako s vodou spojený, když praví, že "temnoty byly na tváři propasti", čímž se dává rozuměti, že nad tváří vody jest nějaké průhledné těleso, jež je podmětem světla a tmy.“ AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická suma*. Olomouc: Bohovědné učiliště řádu dominikánského, 1937, s. 535.

*nevuchim* v tradičních, konzervativních kontextech za pomoci podpůrných odkazů na jiné prameny, např. agadický materiál.<sup>901</sup> Isserlesovo *Sefer torat ha-ola* patří patrně do této kategorie jako základní text maimonidovské kultury v Polsku šestnáctého století. I v této době plnil Maimonidův *More nevuchim* korektivní roli. To se týkalo tendence číst a interpretovat kanonické texty judaismu doslovně, obzvláště tam, kde se jednalo o teologické, kosmogonické a kosmologické otázky. Konečně, *More nevuchim* sloužil v šestnáctém a sedmnáctém století jako východisko kritiky excesů kabaly. Tímto problémem jsme se již zabývali v úvodní kapitole v souvislosti se spisem *Ari nohem* Jehudy Modeny. Pro jiné to byl *More nevuchim* „jedem“. Tak tomu převážně je v *Avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje, které představovalo formativní pramen také v Maharalově díle. O jeho popularitě svědčí i jeho vydání tiskem. Nejprve v Benátkách v roce 1567 a v Krakově v roce 1576. Totéž platí o dalším Gabajově spise *Tola'at Ja'akov*, mystickém komentáři k modlitbám, jenž se objevil tiskem nejprve v Istanbulu v roce 1560 a následně v kulturním prostoru polského židovstva v roce 1576.<sup>902</sup>

Jestliže Isserlesovo *Sefer torat ha-ola* zanechalo v Polsku a okolních zemích minimální odezvu,<sup>903</sup> našlo si však velmi brzy po své publikaci cestu mezi italskou židovskou elitou. Kromě Jehudy Leona z Modeny zmiňuje tento spis také Azarja dei Rossi v *Me'or ejnajim*.<sup>904</sup> Je známo, že Rema musel obhajovat obzory svých zájmů, které propagoval ve své krakovské ješivě, v korespondenci se svým příbuzným a v hierarchii rabínské autority uznávanějším Šlomo Luriou. V jednom z dopisů, jenž se dotýkal již nějakou dobu probíhající diskuze z oblasti rituálního práva nad otázkou fyzických anomalit v plicích dobytka, si Rema dovolil argumentovat na základě poznatků z aristotelské fyziky. Šlomo Luria reagoval na tento Isserlesův dopis, který má v sobě něco z jazykové hravosti renesančního humanismu, podrážděně:<sup>905</sup>

Obdržel jsem tvůj dopis a našel jsem v něm vyumělkovaná a nevážná slova.<sup>906</sup> Měl jsem při jeho četbě pocit, jako když nůž projde masem. Ubil jsem mě svými moudry, většinou cizími, v divných nádobách, zatímco to, co se urodilo doma, je opuštěno. Tóra se proto odívá do pytloviny a lamentuje nad

---

<sup>901</sup> ROBINSON, James T. *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, s. VIII-IX.

<sup>902</sup> HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book*, s. 523.

<sup>903</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 69.

<sup>904</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej Bina*, kap. 11, s. 179-180

<sup>905</sup> ISSERLES, Moše. *Še'elot u-tšuvot ha-Rema*. Jerušalajim: Feldman, 1970, fol. 7b.

<sup>906</sup> Doslova „*dvarim chidudim*“. Výraz blízký k „*ma'ase chidudim*“, jimiž jsou míněny erotické hrátky. Narážka na Lámechovy ženy, Ádu a Silu (Gn 4,19). Dle Rašiho komentáře měl Lámech tu první k plození dětí a tu druhou k sexuálnímu potěšení. Luria patrně tímto naráží na to, že se Moše Isserles stejným způsobem chová k tradičnímu rabínskému učení, ačkoliv toto jako jediné přináší plody. Potěšení však nachází v renesanční kultuře a jejich vědách. Srov. LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 27-28.

pannami. Ty, které jsou obtěžkány syny a dcerami se setkávají s pohrdáním a odmítnutím, zcela tak, jak tomu bylo s Adou a Zilou v prvních generacích. Každou chvíli se obracíš k moudrosti toho neobřezance Aristotela. Běda, co mé oči spatřily a co mé uši slyšely. Vždyť sama podstata laskomin a koření leží v nečistém – a toto by se mělo nacházet v ústech učených Izraele: vůně, již se ovoní svatá Tóra? Necht' nás Milostivý před tím ochrání ... Sám leccos znám z jejich moudrosti,<sup>907</sup> ale držím se daleko od ní. Vždyť i o krásných slovech řekli v traktátu *Avoda zara*: „Nepřibližuj se ke dveřím jejího domu“<sup>908</sup> ... Nemohu nyní vyjádřit vše, co krouží mou myslí, v dopise, pouze tváří v tvář, v lásce a přátelství.

Jelikož Luria byl starším a váženějším kolegou, Isserlesova odpověď je defenzivní. Nepochybí jí však jisté sebevědomí. S odvoláním na responsa Jicchaka ben Šešeta Perfeta poukazuje na to,<sup>909</sup> že jediné řecké tituly, které by Žid neměl studovat, jsou *Sefer ha-šma* a *Ma'ase achar ha-teva*, tedy Aristotelovu *Fyziku* a *Metafyziku*. Nicméně Učenci Mišny a Talmudu výslovně nezakázali studovat díla, která se týkají povahy jsoícího a přirozeností věci, neboť poznatky získané na tomto poli vedou k poznání Stvořitele.<sup>910</sup> Svou pozici zdůvodňuje odkazem na výrok z traktátu *Megila* 16a: „každý, kdo poví moudré slovo, je zván mudrcem, a to i kdyby byl z pronárodů“. Židovští autoři jako Maimonides nebo Jicchak Arama se bez ne-židovských děl neobešli a vzali si z nich to, co nebylo v rozporu s principy židovského náboženství. Jisté je, že uvedené věci lze studovat z knih židovských autorů. Toto se týká obzvláště Maimonida „u něhož se nemusíme obávat, že by se v jeho dílech nacházel nějaký heretický názor („*de'abtele*“).<sup>911</sup> Nato Isserles prohlašuje následující:<sup>912</sup>

Proto říkám, že jsem čist od tohoto provinění. Ačkoliv jsem uvedl něco málo z Aristotela, zapřísahám nebesa i zemi, že jsem nestudoval žádnou z jeho knih, nýbrž jen *More nevuchim*, což mi dalo velkou práci. Z knih o přírodě pak *Ša'ar šamajim* a podobné, které sepsali naši učenci, budiž požehnána jejich památka. Z nich jsem vyčetl to, co jsem napsal z Aristotelových slov. A vůbec, proč ne? Vždyť „*ha-Rav ha-More*“<sup>913</sup> píše ve dvacáté druhé kapitole

---

<sup>907</sup> Ne-Židů.

<sup>908</sup> Př 5,8.

<sup>909</sup> ISSERLES, Moše. *Še'elot u-tšuvot ha-Rema*, fol. 8b. Jedná se o španělskou talmudickou autoritu ze čtrnáctého století. Autor rozsáhlé sbírky responsa. Isserles odkazuje na *siman* 45.

<sup>910</sup> *Tamtěž*: „*Aval lo asru li-lmod divrej he-chachamim ve-chakiratam be-mahut ha-meci'ut ve-tiv'ehen, ki adraba, al jedej ze noda gdulato šel Jocer be-rešit jitbarach*“.

<sup>911</sup> *Tamtěž*.

<sup>912</sup> *Tamtěž*.

<sup>913</sup> Maimonides.

druhé knihy (*More nevuchim*), že vše, co Aristoteles pochopil v sublunárním světě je všechno čirá pravda.“

V jiné korespondenci se Šlomo Luriou, responsum č. 16, se Rema věnuje otázce, zdali je dovoleno číst o šabatu kratochvilnou literaturu. Jeho stanovisko je kladné, pokud se jedná o titul v hebrejštině („*bi-lšon ha-kodeš*“).<sup>914</sup> Je zajímavé, že mezi literaturou tohoto druhu zmiňuje pozici Immanuela z Říma, který patřil mezi židovské italské básníky, kteří čerpali z pokladnice raného renesančního humanismu. Jeho *Ha-tofet ve-ha-Eden* je inspirováno Danteho *Božskou komedií*.<sup>915</sup> Isserles dovolil také číst o šabatu kroniky, což byl žánr, jenž rovněž patřil do kratochvilné literatury, jak jsme již zaznamenali u Davida Ganse.<sup>916</sup> Ve zvláštní oblibě měl Isserles kroniku Avrahama Zacuta *Sefer juchasin*, kterou také okomentoval.

Závěrem pro zajímavost malé srovnání situace ve střední Evropě a v Itálii poloviny šestnáctého století: Jestliže krakovský Moše Isserles řeší otázku kratochvilné četby o šabatu, mantovský rabín Moše Provençal se v téže době zabývá v jednom responsum problémem, zdali je o šabatu a svátcích dovoleno hrát tenis. Míčovny se nacházely ve městě nebo také mimo ně v zahradách nebo u polí. Problémem bylo, že některé z nich měly otevřená okna a míček často prolétl ze soukromého do veřejného prostranství nebo na pole, což bylo porušením zákona o přenášení předmětů během šabatu. Během zápolení se na místě často uzavíraly peněžité sázky, což rovněž kolidovalo se zákony o šabatu. Především, peníze spadají o šabatu do kategorie *mukce*.<sup>917</sup> Přesto to byl patrně Moše Isserles, kdo se z polských Židů poloviny šestnáctého století nejvíce přiblížil dobovým trendům, včetně ideálů renesančního humanismu. Ilja M. Rodov se v knize o renesanční architektuře v krakovském Kazimierzi dotýká estetického aspektu *Sefer torat ha-ola*, na jehož dekorativním designu se Isserles pravděpodobně sám podílel. Z občasných poznámek v textu lze usoudit, že Rema byl obeznámen s klasickou ikonografií. Konečně, pokud tvář na titulním listu této knihy je jeho vlastní podobiznou, pak se jedná o nejranější židovský portrét v Polsku a okolních zemích. Portréty Židů, včetně prominentních rabínů, se začaly objevovat již v patnáctém století, avšak ve valné většině opět pouze v Itálii.<sup>918</sup> Konečně, neměli bychom zapomenout na Isserlesův příspěvek astronomii v podobě komentáře k hebrej-

---

<sup>914</sup> ISSERLES, Moše. *Še'elot u-tšuvot ha-Rema*, s. 32b.

<sup>915</sup> VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, s. 47-49.

<sup>916</sup> ISSERLES, Moše. *Glosy k Šulchan aruch* Josefa Kara, *Orach chajim* 307:15.

<sup>917</sup> HENDERSON, Robert W. *Moses Provençal on Tennis*. *The Jewish Quarterly Review – New Series*. 1935, 26(1), s. 1-6.

<sup>918</sup> RODOV, Ilia M. *The Torah Ark in Renaissance Poland: A Jewish Revival of Classical Antiquity*. Leiden a Boston: Brill, 2013, s. 40. O Isserlesově podobizně na titulní straně *Sefer torat ha-ola* se zmiňuje Azarja dei Rossi.



skému překladu *Theoreciae Novae Planetarum*, rozsáhlému avšak srozumitelnému podání ptolemaiovské astronomie z pera Georga Peurbacha, o němž Philipp Melanchton tvrdil, že se zasloužil o obnovu astronomie v Německu.<sup>919</sup> Zůstává však otázkou, zdali ono harmonické souznění titulů nábožensko-filozofické i kabalistické provenience není nejen nedostatkem Isserlesovy *Torat ha-ola*, jak tvrdí Israel Zindberg, nýbrž také svědectvím o tom, že tyto spisy a interpretační tradice s nimi svázané byly v aškenázském prostředí poloviny šestnáctého století stále relativně nové, a Mošemu Isserlesovi a jeho současníkům chyběla hlubší erudice a zkušenost vést s nimi plodnější dialog.

#### 4.3. *Ma'ase ha-Šem Eli 'ezera Aškenaziho jako semi-racionalistický biblický komentář*

Maharalovo dílo nebylo součástí výše popsané aškenázské maimonidovské kultury druhé poloviny šestnáctého století. Maximálně můžeme říci, že se svým způsobem pohybovalo na její periferii a čerpalo z ní. Můžeme takto usuzovat z nábožensko-filozofického idiomu, kterým je sepsáno. Ve svých základních artikulacích závisí na terminologii aristotelské ontologie i psychologie, kterou si generace Mošeho Isserlese osvojila. Nutno podotknout, že tato nomenklatura se objevuje i v kabalistických spisech, které se v této době staly předmětem cílého studia, mimo jiné, rovněž ve zmíněném *Sefer avodat ha-kodeš Me'ira ibn Gabaje*. Maharal znal také Isserlesovu *Torat ha-ola*, vůči jejímuž programu harmonizace kabaly s náboženskou filozofií se vymezil. Maharalova závislost na tomto spisu se dá prokázat i textově-kritickou cestou. Nemůžeme však tvrdit, že by Maharalovo dílo bylo principiálně kritické vůči *More nevuchim*. V *Be'er ha-gola* Maharal začleňuje Maimonida mezi ty učence středověku, kteří udržovali vitalitu tradice Učenců Mišny a Talmudu. Maharal v tomto ohledu poukazuje na Maimonidovu předmluvu ke komentáři k Mišně, ve které Maimonides objasňuje proces nenarušeného a jednohlasného tradování látek Ústní tóry od Mojžíše až po r. Ašiho.<sup>920</sup> Tuto shodu v pozdějších generacích již nelze najít. Tento teologický model téměř dokonalého předávání ústní tradice řetězcem tradentů mezi Mojžíšem a kodifikátory Talmudu dobře zapadá do Maharalovy vlastní koncepce, která tuto dobu a látky v ní tradované svým způsobem nade vše vyzdvihuje a kano-nizuje. Maharal proto v *Be'er ha-gola* vzdává Maimonidovi hold ve všech aspektech jeho intelektuální tvořivosti, nejvíce však v jeho teologickém uchopení tradování Ústní tóry.<sup>921</sup>

<sup>919</sup> LANGEMANN, J. Tzvi. *The Astronomy of Rabbi Moshe Isserles*, s. 85-86.

<sup>920</sup> K redakčnímu zpracování textové tradice *Babylónského talmudu*, viz STEMBERGER, Günter. *Talmud a mi-draš*, s. 246-249.

<sup>921</sup> BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Be'er ha-gola*, první část, fol. 49b.

Hle, velký učenec, který byl plný moudrosti ve všech vědách: přírodní, metafyzické i vědě o logice,<sup>922</sup> Moše ben Maimon, budiž požehnána jeho památka, tuto záležitost obšírně pojednal vzácnými slovy v úvodu do oddílu *Zraim* a zformoval tak v této věci názor lidu dle velikosti své moudrosti. Poučil nás, že všechna jejich<sup>923</sup> slova jsou vzácná a základem moudrosti ... Všechna jeho slova,<sup>924</sup> ať již byla vyřčena v obecné nebo konkrétní věci, nepotřebují žádnou oporu. Kdo by mohl podepřít tento veliký strom, jehož všechna slova jsou zasazena v tradici a svými kořeny přináší úrodu. K jeho slovům už nic nepřidáš ani z nich neubereš.<sup>925</sup> Vždyť to, co pověděl, získalo věhlas u všech. Kdo chce porozumět jeho slovům, jsou k dispozici pro každého.

Z jeho spisů můžeme také vyčíst, že Maharal byl dobře obeznámen s Maimonidovými teologickými východisky, avšak zde je jeho stanovisko již přinejmenším ambivalentní. Nad Maharalovými výhradami vůči Maimonidovu pojetí predikace o Bohu se pozastavíme v následující podkapitole. Maharal se jeví být vnímavějším vůči oněm „nepravdělnostem“ diskurzu *More nevuchim*, které by mohly naznačovat, že Maimonidova filozofie byla skrytě zcela v souladu s aristotelským světovým názorem. V první kapitole druhé knihy *More nevuchim* Maimonides stvrzuje, že pohyb nebeských sfér je věčný. Vychází přitom ze třinácté teze Aristotelovy fyziky, podle níž pouze kruhový pohyb může být nepřetržitý.<sup>926</sup> Z perspektivy sublunární oblasti má veškerý pohyb a změny, které v něm probíhají, svou konečnou eficientní příčinu v pohybu nebeských sfér. Tento pohyb věčný ovšem nevyhází z nich samotných ani z jiného tělesa, nýbrž jen z netělesného, transcendentního jsoucna, kterým je Bůh. Máme zde do činění s důkazem Boží existence na základě věčného pohybu nebeských sfér.<sup>927</sup> Maharal pochopitelně vnímal představu věčnosti nebeských sfér, a s nimi i v podstatě celého ptolemaiovského vesmíru, jako ohrožení principů věrouky judaismu. Podává proto jisté protiargumenty, které završuje narážkou na agadické vyprávění z traktátu *Sanhedrin* 110a, dle něhož Slunce a Měsíc vystoupily až

---

<sup>922</sup> „be-chol chochmot tiv'iot, elohiot, limudiot“.

<sup>923</sup> Učenců Mišny a Talmudu.

<sup>924</sup> Maimonidova.

<sup>925</sup> Narážka na Dt 4,2.

<sup>926</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 252; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 237. Srov. Aristotelovu *Fyziku*, kniha pátá, kapitola čtvrtá, a *Metafyziku*, kniha dvanáctá, kapitola sedmá.

<sup>927</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 263-264; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 243-246.

ke klenbě, aby vymohly u Boha spravedlnost pro Mojžíše před nároky Kórácha. Činí tak s výhružkou, že se už nikdy neobjeví na nebi.<sup>928</sup> Nakonec se však podvolují boží moci a dodnes vycházejí jen na jeho popud:<sup>929</sup>

Věz, že *Rav ha-More*<sup>930</sup> si v první kapitole druhé knihy dává záležet s výkladem, dle něhož hybatelem (vnější) nebeské sféry je Hospodin, budiž veleben, který je transcendentní.<sup>931</sup> Podstatou důkazu, který uvádí, je že kdyby tato síla (uvádějící do pohybu) spočívala v samotné sféře, byla by dělitelná a představovala by součást sféry. Mohlo by se ale také jednat o sílu nedělitelnou, která uvádí do pohybu to, co se hýbe nahodile. Vše, co se hýbe nahodile, vždy nutně dospěje do klidového stavu. Vycházíme však z premisy, že pohyb sféry je věčný a proto jedinou možností je, že existuje transcendentní hybatel, který je sám nehybný. A takto to (Moše ben Maimon) dlouze vykládá. A hle, vystavěl základ svého důkazu na věčném pohybu, což odporuje našemu přesvědčení, které tuto premisu odmítá. Proto se celá tato konstrukce hroutí. Ale Učenci, budiž požehnána jejich památka, jež byli Učenci pravdy, nepředvádějí takový důkaz (jako Moše ben Maimon), nýbrž z pohybu samotného. Není možné, aby tento pohyb vycházel ze samotné sféry, neboť tato nepředstavuje dokonalého činitele. Už jsem objasnil, že pohyb sám o sobě je dokonalým rozhodnutím, které patří Hospodinu, budiž veleben, neboť je řečeno: „soud je věcí boží“.<sup>932</sup> Je tomu proto, že Hospodin, budiž veleben, je *actus purus*, proto jen On může být opravdovým činitelem. Avšak není možné, aby z jsoucna, které je v možnosti, poněvadž není v úplném uskutečnění, vycházel pohyb ... Vždyť Slunce i Měsíc a celá nebeská vláda přecházejí do jisté míry z možnosti do uskutečnění. Jen Hospodin, budiž veleben, je vládce. Proto (tyto sféry) nejsou zdrojem prvního pohybu, nýbrž je jím Hospodin, budiž veleben. Tímto je zřejmé, že (tyto sféry) mají svou příčinu a není v nich nic božského. Toto je jasnější důkaz než cokoliv, co řekli filozofové, kteří svá tvrzení vystavěli na základě protirečícímu pravdě, jmenovitě věčném pohybu ... Proto je řečeno (v Talmudu): „(Slunce a Měsíc) by i dnes nevycházeli, kdyby k tomu nebyli pobízení násilím. Je tomu tak proto, poněvadž Svatý, budiž

---

<sup>928</sup> Nu 16,1-35.

<sup>929</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-šalom*, sv. 1, kap. 2, fol. 224.

<sup>930</sup> Maimonides.

<sup>931</sup> Hebrejsky „*nivdal*“.

<sup>932</sup> Dt 1,17.

veleben, jim řekl: Neprotestovali jste kvůli mé cti,<sup>933</sup> nýbrž kvůli cti člověka.“

Pokud je tomu tak, nejsou pány absolutního soudu, poněvadž tento se v nich ani nenachází ... Je proto zřejmé, že pohyb nevychází z nich, nýbrž ze Svatého, budiž veleben, který je uvádí do pohybu.

Obraz Maharalova díla a nábožensko-filozofické literatury v aškenázském prostředí střední Evropy druhé poloviny šestnáctého století by nebyl úplný bez přihlídnutí ke spisu *Ma'ase ha-Šem* Eli 'ezera Aškenaziho. Byla-li tato postava vzhledem ke své kosmopolitní minulosti cizincem v kontextu polského židovstva, tuto pozici si podržuje i v bádání. Posthumní existence této osobnosti, která se v poslední etapě svého života ocitla v Poznani poté, co šest desetiletí prožila ve Středomoří a v Itálii, se odehrává téměř výlučně v rámci Maharalova narativu „hrdiny“ a je jí v tomto vyprávění přisouzena role protivníka. Konkrétně, v interpretaci André Nehera se jednalo o těžkopádného arciracionalistu, „jehož racionalismus byl přehnanější než racionalismus kteréhokoliv z jeho předchůdců.“<sup>934</sup> Tento narativ v nedávné době zpochybnil Leonard Levin, ačkoliv i jeho verzi vztahu mezi Maharalem a Aškenazim nechybí jistá dávka spekulativního nádechu. Východiskem tradiční rekonstrukce vztahu mezi oběma učenci je Maharalův výpad proti Aškenazimu v *Derech chajim*, který je objevuje v kontextu Maharalova pojednání problematiky povahy božího vědění a kritiky Maimonidovy koncepce zázraku.<sup>935</sup> Tu si osvojil také Aškenazi ve svém komentáři k Pentateuchu pod titulem *Ma'ase ha-Šem*, avšak nikoliv konsekventním způsobem, jak ještě uvidíme. Maharal se zde zmiňuje o kritice, kterou Aškenazi uštedřil jeho pojetí vědění nikoliv jako esenciálního božího atributu, nýbrž jako atributu konání Boha, které Maharal artikuluje ve druhém úvodu do *Gvurot ha-Šem*. Leonard Levin je přitom přesvědčen, že Maharal vystupuje skrytě avšak adresně proti Eli 'ezerovi Aškenazimu právě již v této druhé přemluvě. Levin se domnívá, že Maharal byl nějakým způsobem konfrontován s Aškenaziho myšlenkami již během psaní *Gvurot ha-Šem*. Publikace *Gvurot ha-Šem* i Aškenaziho *Ma'ase ha-Šem* také časově koincidují.<sup>936</sup> Levin také tvrdí, že bližší studium Maharalových prvotin: superkomentáře k Rašiho komentáři k Tóře pod titulem *Gur arje* a *Gvurot ha-Šem* vykazují známky průběžného intelektuálního růstu. Byron L. Sherwin je přesvědčen, že Maharal pracoval na obou spisech současně kolem roku 1578, přičemž některé textové indicie vedou Sherwina k předpokladu, že *Gvurot ha-Šem* muselo mít

---

<sup>933</sup> Narážka na to, že nebeská tělesa nechávají lidstvo uctívat sebe sama místo Stvořitele.

<sup>934</sup> NEHER, André. *Studna Exilu: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel – rabi Löwa, pražského Maharala (1512-1609)*, s. 96.

<sup>935</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 5:6, fol. 232-234.

<sup>936</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 65-69.

komplikovanější kompoziční historii.<sup>937</sup> Dle názoru Levina je *Gur arje* spisem, který svým stylem i obsahem odpovídá klasickému rabínskému komentáři, jenž vykazuje značnou dávku apatie k diskurzu náboženské filozofie. Toto částečně potvrzuje Nili Weinsteinova, která ve své nepublikované disertační práci k Maharalovu dílu přináší řadu zajímavých textově-kritických poznatků. Ta si všimá, že *Gur arje* postrádá některé pojmy a koncepce, které se běžně objevují pozdějších Maharalových spisech.<sup>938</sup> Levin je přesvědčen, že tako *Gvurot ha-Šem* je spis, který do značné míry nepřesahuje rovinu tradičního rabínského diskurzu svým exegetickým a homiletickým rámcem ukotvením v Talmudu a sbírkách midrašů.<sup>939</sup> Mezi podstatnou částí *Gvurot ha-Šem* a předmluvami k tomuto spisu lze vysledovat jistý zlom v Maharalově argumentaci, která se poplatnou nábožensko-filozofickému diskurzu. Znamky tohoto vývoje jsou viditelné v rozdílu propracovanosti samotných předmluv. Levin nato prezentuje zajímavou, byť těžko doložitelnou teorii, podle níž osobností, která Maharala inspirovala k tomu, aby nabyt širšího rozhledu přesahujícího rámec tradiční rabínské učenosti a stal se tak výmluvnějším v teologických otázkách, byl právě Eli 'ezer Aškenazi. Právě již zmíněná druhá předmluva ke *Gvurot ha-Šem* se Levinovi jeví jako „manifest“ Maharalova odporu k Aškenaziho teologickým postojům. Dochází tak k poměrně spekulativnímu závěru, že Maharal mohl mít k dispozici nějakou rukopisnou verzi *Ma'ase ha-Šem* ještě před jeho publikací tiskem.<sup>940</sup> V této podkapitole si však dovolím položit provokativní otázku, zdali Aškenaziho spis mohl mít skutečně takový výbušný potenciál, jaký mu bádání v souvislosti se sporem s Maharalem přisuzuje. Za touto animozitou se patrně skrývalo více, než co nám svět textů obou osobností může poskytnout. Aškenazi byl zcestovalým cizincem a uznávaným talmudistou, který se nejdříve etabloval v Hnězdně a pak v samotném Maharalově rodišti v Poznani. Zemřel v Krakově v roce 1585. Na Eliezara Aškenaziho se odvolává Azarja dei Rossi, a to jmenovitě v kontextu apologie Filónovy alegorického výkladu Písma. Azarjova argumentace se zde týká vztahu mezi alegorickým a doslovným významem biblického textu. Níže uvidíme, že Aškenazi měl k tomuto tématu co říci.<sup>941</sup> Pavel Sládek se domnívá, že Maharal mohl Aškenaziho vnímat jako vetřelce, které pronikl do jeho

---

<sup>937</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, s. 45-47.

<sup>938</sup> WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel ha-Maharal mi-Prag*, s. 70.

<sup>939</sup> Levinovo tvrzení, že *Gur arje* je zcela tradiční komentář, se mi jeví poněkud neadekvátní. Již v něm se setkáme s některými prvky idiomu přítomného v pozdějších Maharalových spisech. Aristotelický hylémorfismus v podobě termínů *chomer* a *cura* se jen v komentáři ke Genesis objevují asi 45x; výrazy „*be-koach*“ – „v možnosti“, „*jaca le-fo 'al*“ nebo „*jecia le-fo 'al*“, tj. „přechod z možnost do uskutečnění“ asi 20x. Více světla by do problému vývoje Maharalova specifického typu diskurzu vnesla podrobná textově-kritická studie.

<sup>940</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 76-80.

<sup>941</sup> DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim, Imrej bina*, kap. 6, str. 124.

prostoru. Navíc Aškenazi byl sefardským Židem, takže jistou roli zde mohly odehrát předsudky aškenázského prostředí vůči sefardské kulturní identitě.<sup>942</sup>

Rád bych se na následujících řádcích podržel své metody, ve které rozhodujícím předmětem porozumění je svět textu, v tomto případě Aškenaziho *Ma'ase ha-Šem*. Neherova charakteristika Aškenaziho, potažmo jeho díla, jako „arciracionalistického“ je neadekvátní již z toho důvodu, že se nejedná o nábožensko-filozofický traktát, nýbrž o biblický komentář, který vykládá výpravné pasáže Pentateuchu. Nepochybně si můžeme povšimnout tematické konvergence, které spojují *Ma'ase ha-Šem* s Maharalovým *Gvurot ha-Šem*, co se týče vyprávění Exodu a s ním spojené agadické tradice. Jak napovídá titul tohoto komentáře: *Skutky Hospodiny*, tento spis se pokouší téměř o nemožné: harmonizaci teistické metafyziky, která nám sděluje něco o jsoucnosti Boha, s biblickou dějepřavou. V té poslední je Bůh jednou z osob, které jednají na scéně. V návaznosti na Hanse Urse Balthasara biblista Walter Brueggemann tvrdí, že biblická dějprava je „theo-dramatem“.<sup>943</sup> Jsme zde svědky jednání, které je součástí děje rozděleného do jednotlivých scén. Dějprava Hebrejské Bible je vybudována na stěžejních tématech jako zaslíbení a naplnění, vysvobození a smlouva, exil a návrat. Bůh Izraele zde vystupuje jako klíčová postava tohoto dramatu nebo sub-dramatech izraelského lidu. Walter Brueggemann k tomu dodává:<sup>944</sup>

Hospodin není podřízen normám kritického bádání ani očekáváním a kategoriím klasické teologie v jejím závazku vůči esenci. Hospodin je podřízen pouze pravidlům samotného dramatu, přičemž účastníci textu jsou pozváni, aby se ho účastnili z druhé ruky.

Představa, že Bůh může být zaangažován v něčem tak idiosynkratickém a proměnlivém jako je děj Hebrejské Bible, byla vždy kamenem úrazu pro teologii orientovanou na „první filozofii“, tj. metafyziku. Bůh je v ní pojímán staticky jakožto *ho ón*,<sup>945</sup> tj. jako nejvyšší, neměnné a nejdokonalejší jsoucné, které je ve své transcendenci odděleno od světa. Je všemocné, vševědoucí a existuje samo od sebe od věčnosti.<sup>946</sup> Z hermeneutického hlediska středověká teologie aplikovala na biblické příběhy zpravidla alegoricko-parabolický výklad a takto do jisté

---

<sup>942</sup> SLÁDEK, Pavel. *Judah Löw ben Betzalel – the Maharal of Prague: a Theologian with Humanist Bias*, s. 66. Ke vztahům mezi aškenázskými a sefardskými komunitami viz ZIMMELS, Hirsch Jacob: *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*. New York: Ktav Publishing House, 1996, s. 60-71.

<sup>943</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997, s. 69-70.

<sup>944</sup> *Tamtéž*, s. 69.

<sup>945</sup> GILSON, Étienne. *Bytí a někteří filozofové*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 13-56.

<sup>946</sup> ROWE, William. *Philosophy of Religion: An Introduction*. Wardsworth: Centage Learning, 2007, s. 6-18.

míry neutralizovala jejich dějinnost. Maimonides rozlišuje několik stupňů proroctví, jejichž kvalita se odrazila i v kvalitě zjevení jednotlivých částí Písma. Poslední část Hebrejské Bible, tzv. Spisy, byly sepsány skrze nižší stupeň proroctví, jímž je inspirace „duchem svatosti“.<sup>947</sup> Inspirován Al-Farābīm, Maimonides nicméně spatřoval v těchto stupních proroctví společný rys, který spočíval v uchopení univerzálních pravd, které byly následně v náboženském textu transponovány do obrazného jazyka. Řada biblických textů je tak prezentována spíše jako podobenství („*mašal*“) statické a obecně platné skutečnosti než dějinná vyprávění ve vlastním slova smyslu. Příběh o stvoření člověka a jeho údělu v Zahradě Eden, stejně jako jeho potomků, je v podstatě obraznou artikulací filozofické antropologie.<sup>948</sup> Jak píše Frank Talmage, alegorie a parabola nesloužily ve středověké židovské nábožensko-filozofické literatuře jen jako hermeneutický klíč k biblickému textu, nýbrž byly v podstatě stavem mysli a způsobem utváření světa.<sup>949</sup> Zdá se, že ani Aškenazi od této dialektiky podobenství a zpodobňovaného zcela neustoupil, přesto v úvodu do *Ma'ase ha-Šem* zdůrazňuje, že „*ma'asim*“ – „vyprávění“ Pentateuchu nejsou jen podobenstvími, nýbrž mají svou hodnotu také v dějinném horizontu.<sup>950</sup>

Je nám tak zřejmý značný rozdíl mezi podobenstvími, které jsou uvedeny v Tóře a podobenstvími u Proroků a Učenců Mišny a Talmudu, neboť vyprávění, která Tóra uvádí jako podobenství, se odehrály tak, jak se to vypráví, aniž by se k tomu něco přidalo nebo ubralo. Avšak vyprávění prezentována u Proroků a Učenců Mišny a Talmudu jako podobenství se většinou skutečně neodehrály, jsou vymyšlené a slouží pouze jako podobenství. Takto byla za tímto účelem vytvořena postava Jóba. Nicméně, v této knize ještě s pomocí boží objasním, že Jób skutečně existoval, i když byl jeho příběh pojat jako podobenství. Proto ho (Učenci Mišny a Talmudu) přiřkli Mojžíšovi a řekli, že ve skutečnosti napsal knihu Jób on. Vždyť vše, co Mojžíš uvedl jako podobenství, se také i skutečně odehrálo ... Předkládám ti, vzdělaný čtenáři, všechno toto v předmluvě, abych předešel jakékoliv pomluvě. Když narazíš na místo, na kterém tvrdím o nějakém vyprávění z Tóry, že je to podobenství,

---

<sup>947</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 409-416; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 395-402. K pojetí proroctví v *More nevuchim* viz KREISEL, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2001, s. 210-311.

<sup>948</sup> BRASLAVY-KLEIN, Sara. Bible Commentary. In: SEESKIN, Kenneth, ed. *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 254-272.

<sup>949</sup> TALMAGE, Frank Ephraim. *Apples of Gold in Settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999, s. 110.

<sup>950</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot* (chelek rišon), Jerušalajim, 1972, úvod, fol. 4b-c.

neměj mi to za zlé. Mohl bys dospět k mylnému závěru, že toto vyprávění není skutečnost a bylo uvedeno pouze jako podobenství. Je omylem si myslet, že slova, která vyšla z božích úst a byla sepsána Mojžíšem, se ve skutečnosti nestala. Opravdu se stala, ale rozhodnutím boží moudrosti slouží jako podobenství. Upozorňuji tě ještě na jednu věc, a to jmenovitě, že ve výkladu zpravidla odhlížím od interpretací podaných v midraších Učenců Mišny a Talmudu. Neznamená to, že bych je považoval za irelevantní. Chci tím poukázat na to, že midraše rabínů nepředstavují doslovný význam Písma. Sami se několikrát v Gemaře zmiňují o tom, že bychom neměli ignorovat doslovný význam Písma.<sup>951</sup> Takto to naleznáš u Nachmanida, který upřednostňuje doslovný výklad před midrašem.

Eli 'ezer Aškenazi takto ve svém komentáři aplikuje specifickou hermeneutiku, která na některých místech je poplatná středověkému metafyzickému výkladu Písma. Na druhé straně klade důraz na doslovný význam biblického textu na úkor kreativní interpretace cestou midraše. Kromě Nachmanida, Avrahama ibn Ezry a dalších komentátorů, Aškenazi přihlíží také k Rašimu a neváhá ho kritizovat tam, kde si vypomáhá agadou.<sup>952</sup> Ve světě textu *Ma'ase ha-Šem* si můžeme povšimnout důrazu na dějinnost interpretovaných částí Pentateuchu. Snad bychom mohli říci, že Aškenazimu bylo vlastní obdobné historické vědomí jako těm renesančním nebo reformačním autorům, kteří odmítli alegorický výklad.<sup>953</sup> Moderní čtenář by tento důraz na doslovný význam označil termínem fundamentalistický. Toto je znát např. na místě, na kterém se Aškenazi vzpírá Maimonidovu alegorizujícímu výkladu příběhu o Pádu člověka v Zahradě Eden. Dle Maimonida bylo Adamovo „pojezení“ ze všech stromů Zahrady metaforou poznávání inteligibilních jsoucen. Člověk měl ke své potřebě vše, co naplňovalo jeho bytostné určení jako bytosti obdařené intelektem.<sup>954</sup> Člověk zhřešil tím, že se oddal smyslové žádostivosti a představitivosti, odstoupil od světa čistých rozumových jsoucen a oddal se tomu, co v hebrejském překladu Šmu'ele ibn Tibona Maimonides nazývá „*mefursamot*“, tj. „obecně přijímaným

---

<sup>951</sup> „*lo joce ha-mikra mi-dej pšuto*“

<sup>952</sup> Viz např. AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase Micrajim u-ma'ase Tora* (chelek šeni). Warszawa: Jicchak Goldmann, 1871. kap. 34, fol. 81b.

<sup>953</sup> KOLB, Robert. *Martin Luther: Confessor of the Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 42-50.

<sup>954</sup> BRASLAVY-KLEIN, Sara. Bible Commentary. In: SEESKIN, Kenneth, ed. *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 256.



názorům“, jež dávají lidské existenci etický a právní rozměr.<sup>955</sup> Aškenazi komentuje Maimonidův výklad následujícím způsobem a polemizuje s ním, zdali původním určením člověka bylo nabývání inteligibilití a nikoliv naplňování příkazů Tóry.<sup>956</sup>

Poté, co jsem uvedl všechna jeho slova, můžeš mít dojem, že svým výkladem odstranil všechny nejasnosti. Já si to však nemyslím. Domnívám se, že jeho výkladem ještě těchto nejasností přibylo a rozmnožily se pochybnosti. V pravdě, konsenzem pevné víry je, že člověk byl stvořen proto, aby naplňoval příkazy Tóry a že Tóra existovala ještě před stvořením světa. A pokud lidský rod ještě neuměl rozlišovat mezi dobrem a zlem, jak mohla Tóra říci: „vystříhej se jakékoliv špatnosti“<sup>957</sup> O dobru pak říká: „Budeš dělat jen to, co je správné a dobré.“<sup>958</sup> A také říká ještě toto: „Hleď, předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo.“<sup>959</sup> A když byli nazí, jak mohli obdržet příkaz o nošení třásní a kněžském rouchu ... O tom, co je zavrženíhodné, Tóra přikázala: „mezi svým náradím budeš mít kolík, než si venku dřepneš“ a také, „abych u tebe nespátril nic mrzkého“<sup>960</sup> ... a také je divné, že Moše ben Maimon tvrdí o kategoriích „krásného“ a „zavrženíhodného“, že patří mezi obecně přijímané názory a nikoliv inteligibilie.

Aškenazi si razí vlastní cestu k porozumění Pádu Prvního člověka, ve kterém se snoubí doslovný výklad se symbolickým:<sup>961</sup>

Říkám, že celý tento příběh je nutné chápat doslovně. Tj., Hospodin, budiž veleben, skutečně vysadil Zahradu Eden, aby v ní člověk rajsky pobýval. Vysadil v ní také Strom života, jehož vlastností je, že ti, kteří z něho pojedí, budou žít po dobu trvání světa, a Strom poznání, který zahrnuje poznání všech přirozených a smyslům přístupných věcí, avšak nikoliv poznání božských

---

<sup>955</sup> KREISLER, Howard. *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, s. 88-92; 108-113.

<sup>956</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*, kap. 15, fol. 48a.

<sup>957</sup> Dt 23,10.

<sup>958</sup> *Tamtěž* 6,18.

<sup>959</sup> *Tamtěž* 30,15.

<sup>960</sup> *Tamtěž* 23,14.

<sup>961</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem, Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*, kap. 15, fol. 49b.

věcí, neboť ty se týkají budoucího světa. Písmo říká „dobra a zla“,<sup>962</sup> tj. veškeré poznání tohoto světa ... božské záležitosti však nejsou zahrnuty v poznání dobra a zla, neboť tyto lze poznat jen skrze ducha boží moudrosti, který se též nazývá „duchem svatosti“, o něhož se modlil David: „Ducha svého svatého mi neber“<sup>963</sup> ... atd ... A ještě se zamysli nad tím, že Písmo neříká „strom poznání mezi dobrým a zlým“, nýbrž „strom poznání dobrého a zlého“. Jakoby tím říkalo, že samo ovoce se nazývalo stromem poznání, které je jak dobré, tak zlé. Protože z věd není jediná, ze které by vycházelo zlo, vyjma filozofie přírody. Ti, kteří se zabývají záležitostmi přírody, se nazývají „*nefilim*“. Toto ještě objasním ve dvacáté třetí kapitole. O nich řekli Učenci Mišny a Talmudu, že padli a svedli mnohé na scestí. Co se týče astronomie, matematiky, hudby, stavitelství a geometrie, tyto nepřinášejí žádnou škodu tajemství božímu. Je to však jen marnění času. Filozofie přírody však pokládá za lež to, co spravedliví řekli o Bohu, poněvadž nepřijímá nic, co není založeno na rozumovém důkazu, který je vyvozen z premis zakládajících se na přirozených a smyslům přístupných jsoucnech ... Co se týče člověka, vůli Svatého, budiž veleben, je, aby dosáhl poznání Boha nikoliv skrze astronomii, ale skrze proroctví a ducha svatosti, jak ještě objasním.

Na první pohled je zřejmé, že diskurz *Ma'ase ha-Šem* se do jisté míry emancipuje od čistě racionalistické exegeze Písma v duchu maimonidovské hermeneutické tradice. Strom poznání dobrého a zlého byl reálnou skutečností biblických dějin. Slouží však také jako symbol, jenž odkazuje k něčemu jinému. Pro Maimonida je Adamův hřích epistemologickým Pádem od předmětů teoretického rozumu do oblasti poznání mravů a společenských norem. Ty nevycházejí nutně z rozumu, nýbrž jsou konvencemi a produktem sociálních dějin. Dle Aškenaziho však i tato oblast poznání patří mezi inteligibilie. Mohli bychom říci, že Aškenaziho argumentace je podobná Maharalově ve věci znovuzhodnocení významu náboženské praxe a epistemologického statutu studia náboženského práva, o kterém jsem se již v této studii zmínil několikrát. Řečeno jazykem Tomáše Akvinského, člověk disponuje jak rozumem spekulativním, tak praktickým.<sup>964</sup> Pojezení ze Stromu poznání dobrého a zlého má však u Aškenaziho ambivalentní implikaci. Člověk si tímto aktem otevřel cestu k poznání celé řady disciplín, z nichž některé mu

---

<sup>962</sup> Gn 3,5.

<sup>963</sup> Ž 51,13.

<sup>964</sup> BIERNOT, David. Přirozený zákon: srovnání římskokatolické a židovské perspektivy. *Studia Theologica*. 4(4), s. 137-151.

prospívají, jiné nikoliv. Ve dvacáté třetí kapitole Aškenazi tvrdí, že Bůh dovolil prvním generacím lidstva se dožívat vysokého věku, aby mohli nabýt dostatek zkušeností s přirozeným osvětím a dospět tak k zobecňujícím závěrům („*muskalot*“) svého pozorování. V generaci předcházející Potopě však bylo lidstvo pohlceno zájmem o přírodní jevy do takové míry, že ztratilo zájem o otázky teologické i poslední věci člověka, především o individuální nesmrtelnost lidské duše. Tato generace se navíc dopustila fundamentálního hříchu aristotelismu, jímž je představa, že svět je věčný. Toto se projevilo i na morálním úpadku prvotního lidstva. Proto Bůh po Potopě zkrátil lidský život, aby se otázka smrtelnosti a údělu člověka po smrti dostala do popředí lidského dotazování.<sup>965</sup> Úskalím pro Aškenaziho byla aristotelská fyzika. Zájem o poznání tělesných jsoucen uzavírá člověka v imanenci a vede k bludným metafyzickým názorům. Zásadním symptomem duchovní „anémie“ způsobené nemoci aristotelismu je přesvědčení, že svět je věčný a popření individuální nesmrtelnosti. Obrazné ztotožnění filozofů přírody s „*nefilim*“, tj. zrůd zplozených ze svazku božských synů a lidských dcer z vyprávění Gn 6, tuto disciplínu démonizuje. Věčnost světa a pojetí duše jakožto organizačního principu tělesnosti – obojí integrální součástí aristotelské fyziky a psychologie – byly stále nepřekonatelným teologickým problémem. Také v šestnáctém století pokračuje zápas averroismu s novoplatonismem i církví. Ta na Lateránském koncilu v roce 1513 oficiálně prohlásila, že individuální nesmrtelnost je prokazatelná filozoficky. Mezi averroisty, kteří částečně odolávali tomuto nátlaku, byl Pietro Pomponazzi, který brání rozum, zkušenost a *principia naturalia* jako jediné kritérium pravdy platné pro filozofa přírody. Odmítal rovněž přesvědčení, že mravnost závisí na předpokladu posmrtného života.<sup>966</sup> Zavrhuje-li Aškenazi ve výše uvedené pasáži také astronomii, na jiném místě tvrdí, že Abrahama přivedlo ke koncepci monoteismu právě studium astronomie.<sup>967</sup> Poznání „božských“ věcí je principiálně možné jen skrze nadpřirozené prostředky, ať již proroctví nebo ducha svatosti.

Mezi díly Aškenaziho a Maharalovým nezeje nepřekonatelná propast dvou odlišných světů. Spíše bychom s opatrností mohli popsat myšlenkovou orientaci jejich spisů jako vzájemně konvergentní. Zdá se, že dosavadní bádání hodnotilo charakter *Ma'ase ha-Šem* téměř výlučně na základě vybraných kapitol, ve kterých Aškenazi dává průchod zavedenému diskurzu židovského aristotelismu. Jedním z těchto míst je dvacátá první kapitola z části *Skutky praotců*, ve které Aškenazi komentuje příběh o zkoušce, které Bůh vystavil Abrahama a přikázal mu,

---

<sup>965</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*, kap. 15, fol. 65b.

<sup>966</sup> KESSLER, Eckhard. The Intellectualive Soul. In: SKINNER, Quentin a KESSLER, Eckhard, ed. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2007, s. 500-507.

<sup>967</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*, kap. 23, fol. 65b.

aby obětoval svého jediného syna Izáka.<sup>968</sup> „*Akedat Jicchak*“, neboli „Svázání Izáka“, jak se tomuto vyprávění v judaismu říká, se ve středověku stalo prubířským kamenem tázání po boží vševědoucnosti. Vyprávění je vymezeno dvěma zásadními větami, které k tomuto tázání vedou: „Po těchto událostech chtěl Bůh Abrahama vyzkoušet“ a „právě jsem poznal, že jsi bohobojný, neboť jsi mi neodepřel svého jediného syna.“<sup>969</sup> Jakoby toto vyprávění jimi implikovalo možnost, že by Bůh něco o Abrahamovi nemusel vědět a potřeboval si to ověřit. Maimonides ve své exegezi takovou možnost vylučuje, poněvadž by byla v rozporu se základními principy metafyzického chápání Boha, jmenovitě s jeho neměnností a vševědoucností. Maimonides tak insinuuje, že Bůh zkoušel Abrahama tak řečeno pro druhé, aby se svým činem bázně a lásky k Bohu stal příkladem jiným. Bůh zkouší Abraham s tím, že zná výsledek této zkoušky, zcela podobně jako je tomu u jiné biblické postavy – Jóba.<sup>970</sup> S odkazem na své učení o náhodně mnohoznačné predikaci o Bohu, Maimonides tvrdí, že termín „vědět“ má ve vztahu k Bohu naprosto jiný význam než ve vztahu k člověku. Po sémantické stránce lidské vědění a božské vědění jsou homonyma. O povaze božího vědění nemůžeme vědět zhola nic. Můžeme jen říci, že boží vědění je apriorní, zatímco lidské je aposteriorní a získané na základě smyslových pocitků. Bůh jednoduše zná a předvídá budoucí události, aniž by svým absolutním věděním narušil jejich kontingentní povahu.<sup>971</sup> Zcela jinak čte vyprávění o Abrahamově zkoušce Gersonides. V Gersonidově pojetí se jednalo o skutečnou zkoušku, a to, jak dopadne, nemohl nikdo vědět, dokud Abraham nepozvedl obětní nůž. Nemohl to vědět ani Bůh.<sup>972</sup> Abrahamův příběh tak dostává rysy naprosté nahodilosti. Gersonides se klonil k proudu filozofické tradice, jež se bránila „silnému“ pojetí boží vševědoucnosti, která zahrnuje poznání jednotlivých jsoucen, včetně budoucích událostí. Navazuje na tradici, která vycházela z představy sebe-kontemplativního bytí Prvního nehybného hybatele v Aristotelově teologii, jehož „myšlení je myšlením o myšlení“ – „*hé noésis noéseos noésis*“, které vylučuje poznání materiálních složených a proměnlivých jsoucen.<sup>973</sup> Gersonides tvrdí, že Bůh nemůže znát jednotliviny, poněvadž tato existují v časoprostoru. Toto je doménou smyslového poznání.<sup>974</sup> Bůh ale nemůže poznávat smyslově uchopitelná jsouca. Toto se týká také jsoucen a stavů, které ještě nevznikly nebo nenastaly. Kdyby Bůh znal věci budoucí, pak by byly zbaveny své nahodilosti, která Gersonidovi ležela na srdci mnohem více než Maimonidovi. „Silné“ pojetí božího vědění omezuje, ne-li zcela vylučuje

<sup>968</sup> Gn 22.

<sup>969</sup> Gn 22,1 a 12

<sup>970</sup> BEN MAIMON, Moše, *More nevuchim* 3:23-24.

<sup>971</sup> Viz celou diskuzi *tamtéž* 3:20.

<sup>972</sup> BEN GERŠOM, Levi. *Peruš la-Tora*, Benátky, 1756, fol. 31a-c.

<sup>973</sup> ARISTOTELES, *Metafyzika*. 12,9.

<sup>974</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume 2, s. 98-102. Srov. BEN MAIMON, Moše. *More Nevuchim* 3:16.

možnost volit, rozhodovat a jednat podle svobodné vůle.<sup>975</sup> V jistém smyslu nicméně Bůh zná jednotlivá jsoucna, a to z perspektivy metafyzického řádu, který jim určuje místo dle jejich přirozenosti. Tento řád tak poskytuje jistý prostor pro poznání jsoucího v jeho proměnlivosti, poněvadž jsoucna do značné míry jednají v souladu se svou přirozeností. Boží poznání je takto totožné s řádem přirozených příčin.<sup>976</sup> Jestliže nastanou okolnosti typu A, pak nastanou také okolnosti typu B. Například, klesne-li výrazně hladina cukru v krvi, člověk upadne do hypoglykemického kómatu. Tuto zákonitost Bůh, tak řečeno, zná. Co však nemůže vědět, je zdali se tato život ohrožující situace přihodí dnes Rúbenovi nebo zítra Šimonovi. Vyjádřeno jazykem Gersonidovy doby, Bůh ví o jednotlivých jsoucnech jen prostřednictvím druhotných příčin, především prostřednictvím Činného intelektu a nebeských sfér, které rozličným způsobem působí na sublunární oblast. Jestliže postavení a pohyby nebeských sfér mají vliv na lidské chování, Bůh tak v jistém smyslu může potencionálně vědět, co se jednotlivcům přihodí, podobně jako astrolog. Tyto druhotné příčiny jsou proto také zdrojem boží prozřetelnosti v pozemském světě.<sup>977</sup> Nejsou to jen přirozené příčiny, které působí substanciální nebo případkové změny v sublunárním světě. Gersonides dává ve své náboženské filozofii značný prostor svobodné vůli. Lidé mohou jednat i proti své přirozenosti – tedy nikoliv ve shodě s obecnými predispozicemi, které Bůh zná. Tímto Gersonides uchovává platnost známého výroku r. Akivy z *Výroků otců*: „Vše je předem známo, je však dána svoboda volby.“<sup>978</sup> Aspekt svobody volby činí budoucí události pro Boha zcela neurčitelnými.

Eli 'ezer Aškenazi je ve svém komentáři ke Genesis 22 spíše nakloněn Gersonidově „měkké“ interpretaci božího poznání než Maimonidově. Je však na místě upřesnit, že je to pouze onen aspekt lidské svobody a neurčitelnosti budoucnosti, co z Gersonidova pojetí božího vědění přichází ke slovu v Aškenaziho výkladu. V posledku jeho Bůh není totožný s Bohem Gersonidovým, který sice zná lidskou přirozenost, avšak nikoliv její konkrétní nositele. Bůh Aškenaziho zná Rúbena nebo Šimona. Předmětem jeho poznání je však již odehrána část jejich života. Bůh nezná jejich budoucnost. Rúben a Šimon jednají svobodně a jsou také radikálně vystaveni různým podobám nahodilosti. Problematika božího vědění se tak ve dvacáté první kapitole *Ma'ase ha-Šem* prolíná s otázkou boží prozřetelnosti. Aškenazi srovnává boží „ne-

---

<sup>975</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume 2, s. 102-104.

<sup>976</sup> *Tamtéž*, s. 118-125.

<sup>977</sup> FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*, s. 90-91; 108-111.

<sup>978</sup> *Pirkej avot – Výroky otců*, Praha: Sefer, 1993, s. 26-27.

vládu“ nad budoucností lidských jedinců s božím (ne-)vědění o nahodilých událostech v ži-  
vočišné říši:<sup>979</sup>

Tvrdím, že neexistuje žádný rozdíl mezi božím věděním o lidských skutečích dříve, než byly vykonány a božím věděním o pavoukovi nebo mouše. Obojí je totiž irelevantní vzhledem ke vznešenému účelu, o němž byla řeč výše, poněvadž Bůh nesoudí člověka, aby ho odměnil nebo potrestal, dokud skutek ještě není vykonán. Teprve to, co člověk učinil, je relevantní vzhledem k účelu, pro který Bůh stvořil všechno tvorstvo. Nelze tvrdit, že to, co udělá pavouk nebo moucha je neskonale triviální záležitostí, zatímco skutky člověka mají váhu v této hierarchii ještě předtím, než byly vykonány. Z božího pohledu je rozdíl mezi největším z lidí a nejmenší mouchou zanedbatelný. Zdali Písmo neříká: „Já však jsem červ?“<sup>980</sup> Je proto namístě říci, že Bůh nevěnuje pozornost tomu, zdali si pavouk udělá pavučinu, nebo zdali moucha poletí na východ, neboť toto je oblast čiré nahodilosti. Podobně (Bůh) nezná skutky člověka, dokud je neučiní, neboť toto leží v oblasti osobní volby.

Jak Aškenazi zdůrazňuje v pokračování své argumentace, jestliže do horizontu božího vědění nespádají budoucí situace, není toto nedostatek, který by umenšoval dokonalost božího bytí. Poznání nahodilostí není součástí božích *perfectiones*. Přesto bychom se mohli ptát, proč Aškenazi volil radikálnější cestu Gersonidovu pro interpretaci Abrahamovy zkoušky v duchu naprosté kontingence této události s nejasným výsledkem pro Boha, a nikoliv „klasické“ metafyzické pojetí všezahrnujícího a v posledku nepochopitelného božího poznání, tak jak je prezentované v *More nevuchim* III:20, v němž je ztotožněno s boží bytností.<sup>981</sup> To bylo Aškenazimu nakonec bližší a představovalo předmět sporu mezi ním a Maharalem. Tato otázka je na místě, poněvadž Gersonidovo pojetí je jen minimálně využito v komentáři jako takovém. Bůh je zde v posledku vykreslen jako postava, která na cestě za prosazením svých cílů porušuje prerogativ absolutní lidské svobody. Bůh si podržuje jistou moc nad dějinami, a to v momentech, ve kterých jde o naplnění určení bytnosti člověka. Dle Aškenaziho má Bůh v tomto světě jen jeden zájem, kterým je zdokonalení lidské duše. Za tímto účelem zasahuje do dějin prostřednictvím zjevení a zázraků. Volí-li Eli ‘ezer Aškenazi Gersonidovo „měkké“ pojetí božího vědění, měl

---

<sup>979</sup> AŠKENAZI, Eli ‘ezer. *Ma ‘ase ha-Šem: Ma ‘ase be-rešit u-ma ‘ase avot*, kap. 21, fol. 102b. K překladu celé kapitoly v anglickém jazyce viz LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 295-306.

<sup>980</sup> Ž 22,7.

<sup>981</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach bet, s. 489-490; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 483.

by také recipovat jeho teorii božích zázraků. Místo toho však přijímá Maimonidovu interpretaci, která je mnohem determinističtější. V úvodu do komentáře ke knize Exodus Aškenazi naopak vyrazí s kritikou proti Gersonidovi:<sup>982</sup>

Co se týče záležitostí zázraků, zjistil jsem, že někteří učenci z našeho lidu jsou nad míru spokojeni s tím, jakých závěrů dosáhli ve filozofické spekulaci. To platí především o Levi ben Geršomovi, který ve svých *Milchamot ha-Šem* vyvrátil řadu argumentů a překroutil mnoho biblických míst tím, že je nevyložil doslovně. Svázal je novými provazy, se kterými se ti, kteří se bojí Hospodina, budiž veleben, nikdy nesetkali. Ty se však dají odstranit jako len, když se ho dotkne oheň. Toto by si však vyžádalo mnoho psaní, což je věc, kterou nesnáším, a není to cíl mé knihy.

V *Ma'ase ha-Šem* je zázrak pojat po Maimonidově vzoru nikoliv jako náhlé narušení přirozeného řádu nadpřirozenou příčinou, nýbrž jako „předjednaná“ součást řádu stvoření. Maimonides rozvíjí toto učení v *More nevuchim* 2:29.<sup>983</sup> Nápomocný mu je rabínský midraš, podle kterého si Bůh sjednal s přírodními živly podmínku, že v určitém momentu biblických dějin ustoupí od své přirozenosti a umožní manifestaci zázraku.<sup>984</sup> Gersonides upozornil na slabinu Maimonidovy koncepce „předjednaného“ zázraku právě poukazem na svobodnou lidskou vůli jakožto rozhodující faktor chodu dějin. Ty se mohou odvíjet jinak, než jak zamýšlel Bůh a „zaprogramované“ zázraky se tak nemusely odehrát v pravý čas. Proto Gersonides také zázraky zasazuje do pružnějšího schématu, jenž se v posledku odvíjí od svobodné volby lidského spolučinitele. Gersonides rovněž zázraky více naturalizuje. I když účinnou příčinou zázraku je Činný intelekt, je potřeba interpretační role proroka, aby nějaká taková událost byla zprostředkována nebo považována za „znamení“.<sup>985</sup> Maimonidovo poněkud „tvrďší“ pojetí vědění Boha, které do jisté míry determinuje chod přírody i dějin,<sup>986</sup> je Aškenazimu přece jen bližší než Gersonidův metafyzický probabilismus. Také vyprávění o stvoření světa Aškenazi pojímá jako přirozené rozvinutí řady události dané seberealizací Bohem stvořené látky od prvního momentu její existence. Otáčení nebeských sfér během šesti dnů stvoření vedlo k rozproštění této látky v sublunární oblasti, která se zde transformovala do pozemské přírody se všemi druhy neživých

<sup>982</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase Micrajim u-ma'ase Tora* (chelek šeni), kap. 1, fol. 2a.

<sup>983</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 358-359; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 2, s. 345-346. Srov. SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*, s. 160-165.

<sup>984</sup> *Be-rešit raba* 5,4.

<sup>985</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume Three, s. 470-505. Srov. FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*, s. 134-144.

<sup>986</sup> K Maimonidovu umírněnému determinismu viz SOKOL, Moshe. Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility. *Harvard Theological Review*. 1998, 91(1), s. 25-39.

i živých jsoucen. Bůh mohl tvořit každou věc individuálně *ex nihilo*, místo toho však látku obdařil inteligencí, a tato začala na sebe brát různé formy.<sup>987</sup> Součástí tohoto řádu jsou mimořádné události, kterými Bůh určuje trajektorii dějin. Ačkoliv Aškenazi se nechal inspirovat Gersonidem, co se týče radikality svobodné lidské vůle, nepřipouští slabinu v Maimonidově koncepci zázraku. Nutno dodat, že v šestnáctém století existovaly v židovském prostředí pružnější interpretace biblických zázraků, jako například v *Mifla 'ot Elohim* Dona Jicchaka Avravanela. V tomto díle slouží zázraky jakožto důkazy a posteriori pro stvoření světa. Jsou také svědectvím nekonečné moci Prozřetelnosti, která se projevuje prostřednictvím zásahů do zákonitostí přírody a dějin. Jestliže Maimonides a Gersonides uvažovali o Bohu jako o dokonalém intelektu, Jicchak Avravanel zdůrazňuje boží všemohoucnost. Toto staví Avravanela po bok pozdně křesťanských nominalistických teologů. Jakoby Jicchak Avravanel v jistém smyslu přešel Davida Humea, dle něhož zákonitosti přírody jsou jen logicky nahodilými tvrzeními, jejichž nárok na pravdu je sice potvrzen empiricky, avšak nevycházejí z nutnosti. Čím více uvolňujeme kauzální vazby, které spojují přírodní jevy, pravděpodobnost zázraku se stává větší. To, co považujeme za normální běh věcí, může být dočasně anulováno nebo pozměněno. Avravanel odmítá Maimonidovu představu „naprogramování“ zázraku do samého řádu stvoření. Pokud je někde „zapsán“, pak jediné v samotné boží mysli od věčnosti.<sup>988</sup>

Aškenazi se však nenechává odradit nekompatibilitou mezi Gersonidovým pojetím absolutní kontingence budoucnosti a předurčeností mimořádných událostí u Maimonida. Problematická symbióza mezi oběma je u Aškenaziho možná tím, že jeho Bůh není zcela neobeznámen s děním v tomto světě. Ve zvláštním režimu božího poznání a prozřetelnosti jsou ty události, které se tak řečeno týkají „dějin spásy“ a jsou rozhodující pro naplnění samotné podstaty lidu Izraele, jež se má stát totožnou s nebeským Člověkem z Ezechielovy vize.<sup>989</sup> Určité podněty pro Aškenaziho spekulaci vycházejí z kabalistické látky. Kýžené naplnění bytí židovského člověka spočívá v plné integraci těla s duševní úrovní *ruach*, *ruach* s úrovní *nefeš*, *nefeš* s *nešama*,

---

<sup>987</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*, kap. 2, fol. 9c-d. K překladu celé pasáže v anglickém jazyce viz LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 291-293.

<sup>988</sup> AVRAVANEL, Jicchak. *Mifla 'ot Elohim* 10:2, 10:10. Srov. FELDMAN, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*. London a New York, 2003, s. 67-82.

<sup>989</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*, kap. 10, fol. 38a-b: „Vraťme se však k našemu tématu, neboť lidstvo se dělí na čtyři skupiny, které byly stvořeny k tomu, aby dosáhly dokonalosti. Vždyť celý svět byl stvořen jen pro lidstvo samo. Lidstvo zase bylo stvořeno kvůli lidu Izraele, lid Izraele zase kvůli tomu, aby z něho vzešli spravedliví. Všechny tyto čtyři skupiny jsou na vozu *merkava* a dokonalý spravedlivý je Člověkem, který stojí nad nimi. O něm také David vypověděl: „Svěruješ mu vládu nad dílem tvých rukou, všechno pod nohy mu kladeš.“ (Ž 8,7) ... Pochop tedy, že tato vize ukazuje, že všechno bylo stvořeno kvůli dokonalému Člověku. Proto také *merkava* nese božskou podobu díla stvoření, tj. čtyři živly, pátou esenci, a čtyři bytosti, jejichž podoba se liší podle čtyř skupin lidstva a nad nimi je dokonalý Člověk.“



jež ústí do spojení<sup>990</sup> *nešama* s Bohem.<sup>991</sup> Tedy, tyto události, které mají vést k naplnění stvořitelského záměru s člověkem, Bůh zná a nejmarkantnější z nich jsou zázraky:<sup>992</sup>

(Vlastnost) poznání, kterou predikujeme Bohu, je totožná s prozřetelností. Pokud bychom připustili, že předmětem boží prozřetelnosti by mohla být nějaká bezvýznamná věc,<sup>993</sup> připsali bychom (Bohu) nedokonalost. Proto jsem již dříve řekl, že boží poznání nezahrnuje věci, které člověk hodlá učinit. Jedná se totiž o věci malého významu. Poznání (tohoto typu) není potřeba k tomu, aby dokonalá duše (člověka) dosáhla věčnosti. Toto je cíl, za jehož účelem bylo stvořeno vše jsoucí. Poté, co jsem dokázal, že všechno tvorstvo slouží tomuto účelu a všechno je jedním dílem, existuje (v Bohu) jen jedno poznání, jež nepodléhá mnohosti a změně. Toto poznání je totožné s bytností Boha, který nemá žádnou vlastnost, kterou by přijímal zvenčí ... A ještě ti připomínám, co jsem napsal v desáté kapitole první části ohledně verše: „učiňme člověka, aby byl naším obrazem“, že to byl příkaz adresovaný celému dílu stvoření, aby se stalo nástrojem, jenž napomůže dokonalé duši člověka dosáhnout věčnosti. Proto i zázraky, které byly učiněny, sloužily k tomu, aby se skrze ně rozmohla víra, jež vede k věčnosti dokonalé duše. Svatý, budiž veleben, je činí a věděl o nich, ještě než se staly. Zázraky jsou tím nejvzácnějším z jeho konání, neboť z nich povstává účel, pro který bylo vše stvořeno. Odkud je zřejmé, že každé jiné poznání, které neslouží tomuto účelů, nemůže mít podíl na dokonalosti bytí Svatého, budiž veleben, neboť se týká bezvýznamných kontingentních věcí. Takto také porozumíš podstatě zázraků, o nichž jsme si řekli, že jsou tím nejvzácnějším z celého božího konání. Také trvalý řád přírody, který je rovněž dílem božího konání, slouží k rozmnožení víry, z níž dokonalé duši vzchází věčnost. Není totiž možné, aby se nějaký zázrak odehrál, aniž by existoval řád přírody, který je každý den obnovován. A kdyby existoval trvalý zázrak,<sup>994</sup> nebyl by zázrakem,<sup>995</sup> neboť zázrak anuluje to, co je trvalé. Takto to mysleli i Učenci Mišny a Talmudu, když řekli:

---

<sup>990</sup> Hebrejsky „*dvekut*“.

<sup>991</sup> *Tamtéž*, fol. 37d. Jedná se o citát ze *Sefer ha-zohar* III:78b. V jistém smyslu zde můžeme hovořit o apoteóze člověka.

<sup>992</sup> TÝŽ. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase Micrajim u-ma'ase Tora* (chelek šeni), kap. 1, fol. 2a.

<sup>993</sup> „*davar pachut*“

<sup>994</sup> „*ha-nes matmid*“

<sup>995</sup> „*pele*“

„Svatý, budiž veleben, si sjednal podmínku s mořem, aby se rozpoltilo“.

Chtěli tím říci, že všechny zázraky jsou následkem jednoho (božího) konání.

Vzhledem k výše uvedené kategorizaci událostí, je zajímavé, že Aškenazi v podstatě radí Abrahamovu zkoušku mezi ty naprosto kontingentní a zanedbatelné, o kterých Bůh nemůže mít vědění a které nejsou předmětem jeho prozřetelnosti – např. že se Rúben ožení a Šimon dostane chřipku – ačkoliv se jedná o epizodu, která je součástí dějin vedoucích k uskutečnění stvořitelského záměru. I pohyb posvátných dějin se neobejde bez nepředvídatelnosti lidského rozhodování.

Když Aškenazi vykládá samotný zázrak rozestoupení moře před lidem Izraele, popisuje Boha jako jeho přímého působce. Aškenazi tak ve svém komentáři střídá mody výkladu: jeden je spekulativní, ten druhý doslovný, v němž Bůh má antropomorfní rysy:<sup>996</sup>

Nyní objasním, jak došlo k rozestoupení moře. Svátý, budiž veleben, uvedl na moře silný vítr, který tlačil vodu od vody směrem k souši, jak je to obvyklé. Vítr musel vanout tak, aby vodu hnal směrem na souš proti faraónovi a jeho vojsku. Musel to být vítr východní, neboť (faraón a vojsko) byli zády vůči Egyptanům a jejich tváře byly obráceny k východu ... Synové Izraele vešli do moře hned, jakmile se rozpoltilo. Nato Písmo říká: „Egyptané je pronásledovali a vešli za nimi doprostřed moře.“<sup>997</sup> To znamená, že pokračovali v pronásledování, dokud pronásledování nebyli téměř uprostřed moře. A když se tak stalo, shlédl na ně Svátý, budiž veleben, ve sloupu ohně, to znamená, že se jim zjevil sloup ohně, který šel před táborem Izraele.

Součástí biblického vyprávění o Vyjití lidu Izraele z Egypta je zatvrzení faraónova srdce Hospodinem, aby setrval ve svém rozhodnutí Izraelity nepropustit a zřetelně se tímto ukázalo, že vysvobození lidu bylo božím dílem.<sup>998</sup> Zde Aškenazi také následuje Gersonidův výklad, byť se oba proviňují proti předpokladu neurčitelnosti běhu budoucích událostí z perspektivy božího vědění a radikalitě lidské svobody. Levi ben Geršom vykládá zatvrzení faraónova srdce jako dílo Prozřetelnosti ve prospěch lidu Izraele. Skrze uvalení deseti ran na Egyptany pro faraónovu úrputnost mohli Izraelité nabýt intelektuální dokonalosti, tím že se utvrdili v přesvědčení o boží existenci a moci.<sup>999</sup> Tento výklad je příkladem toho, že diskurz filozofické teologie lze těžko uvádět do souladu s biblickými vyprávěními, ve kterých Bůh vystupuje jako jedna z *dramatis*

---

<sup>996</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase Micrajim u-ma'ase Tora* (chelek šeni), kap. 22, fol.20b.

<sup>997</sup> Ex 14,23.

<sup>998</sup> *Tamtéž* 10,1-2.

<sup>999</sup> BEN GERŠOM, Levi. *Peruš la-Tora*, fol. 60-61.

*personae*. Na jedné straně Bůh nemůže z metafyzického hlediska vstupovat do sublunárního světa, na straně druhé byli židovští aristotelikové vázání kanonickým charakterem biblické dějpravy. Museli se s ní nějak vypořádat, byť neuspokojivě. Eli 'ezer Aškenazi si je vědom, že obdobným výkladem bude muset obětovat lidskou svobodu. Zatvrzení faraónova srdce je však součástí dění, jež má vést k naplnění cíle lidu Izraele. Toto je, jak jsme viděli výše, předmětem božího vědění a prozřetelnosti:<sup>1000</sup>

Důvodem toho, že se (Bůh) rozhodl je<sup>1001</sup> nechat ujařmit, bylo, aby tímto učinil zjevným své božství ... Boží soudy netrpí žádným nedostatkem, i když musíme připustit, že faraónovi byla odňata svobodná volba. Prvotním záměrem totiž bylo, aby Bůh zjevil své božství.

Leonard Levin spatřuje rozdílnost mezi Maharalem a Aškenazim v odlišném pojetí nadpřirozeného působení. Maharal navazuje na tradici Jehudy ha-Leviho a Nachmanida, zatímco Aškenazi následuje Maimonidovu tradici.<sup>1002</sup> Textová evidence z *Ma'ase ha-Šem* však ukazuje, že Nachmanidovy a Rašiho výklady jsou prameny, na které Aškenazi navazuje mnohem častěji než na Maimonida nebo Gersonida. *Ma'ase ha-Šem* se profiluje spíše jako „bi-fokální“ biblický komentář, ve kterém se nábožensko-filozofické části setkávají s historicujícím doslovným výkladem. Zde je potřeba zdůraznit, že také z hermeneutické perspektivy se *Ma'ase ha-Šem* emancipuje od alegorického výkladu Písma, které bylo příznačné pro racionalistický proud středověkého judaismu, a klade značný důraz na doslovný význam biblického textu. Jak jsme viděli, tento záměr je zdůrazněn v předmluvě ke komentáři.

V *Ma'ase ha-Šem* ovšem objevíme pasáže, ve kterých Aškenazi otevřeně polemizuje s Maimonidem. Na základě jedné agadické tradice Maimonides v *More nevuchim* tvrdí, že Izraelité slyšeli pouze první dva přikázání Desatera: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiného Boha mimo mne.“<sup>1003</sup> Ostatní přikázání jim artikuloval Mojžíš, protože Izraelité slyšeli jen ozvěnu hlasu. Maimonides toto vykládá tak, že první dva přikázání se zabývají boží existencí a jedíností. Jsou to metafyzická tvrzení, ke kterým můžeme dospět na základě rozumového důkazu. Nejsme závislí na proctví, které by nám tyto rozumem prokazatelné pravdy potvrdilo. Proto jsou odlišné od zbytku Dekalogu, který představuje nikoliv metafyzické, nýbrž etické apodiktické příkazy, jež nejsou odůvodnitelné rozumem. Patří do kategorie již výše zmíněných „obecně přijímaných názorů“ Svůj

<sup>1000</sup> AŠKENAZI, Eli 'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase Micrajim u-ma'ase Tora*, kap. 10, fol. 11b.

<sup>1001</sup> Lid Izraele.

<sup>1002</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*, s. 89.

<sup>1003</sup> Ex 20,1-3.

závazný status tato přikázání nezískávají ani na základě přirozeného zákona, jehož koncepci Maimonides obecně neuznává, nýbrž na základě toho, že byly artikulovány Mojžíšem jakožto prorokem.<sup>1004</sup> Aškenazi k tomu kriticky poznamenává:

A ještě je divné u Maimonida: pokud slyšeli ozvěnu hlasu a nikoliv vlastní slova, zdali není řečeno, že „tváří v tvář s vámi mluvil Hospodin na hoře z prostředku ohně“.<sup>1005</sup> A ještě je řečeno „všechna tato slova mluvil Hospodin k celému vašemu shromáždění a hoře z prostředku ohně, oblaku a mrákoty mocným hlasem a víc nepřipojil.“<sup>1006</sup> A stejně tak: „Desatero přikázání, které k vám mluvil Hospodin na hoře z prostředku ohně v den shromáždění.“<sup>1007</sup> A ještě, pokud slyšeli ozvěny hlasu, proč je potom psáno následující? – „Aby lid slyšel, až s tebou budu mluvit a aby ti provždy věřili.“<sup>1008</sup> Kdo by jim řekl, co je Slovo boží, kdyby tato slova neslyšeli? Dle mého názoru, je možné, ba jisté, že slyšeli všechna slova Desatera přikázání z úst Svatého, budiž veleben, písmeno po písmenu atd. ... A také tam Moše ben Maimon píše, že když se rabínská tradice zmiňuje o tom, že Izraelité slyšeli pouze dva přikázání „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh“ a „nebudeš mít jiného Boha“ přímo z Božích úst, bylo to proto, že vycházejí z rozumového důkazu. Proto nebylo potřeba Mojžíšova předání. Toto jsou slova Mošeho ben Maimona. Avšak neporozuměl jsem jim. Vždyť (rozumový) důkaz existuje jen pro „Já jsem Hospodin“, který dokazuje boží existenci, avšak kde je důkaz pro „který tě vyvedl z egyptské země“? Vždyť, celé přikázání zní: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvedl z egyptské země.“ ... Avšak Moše ben Maimon vyložil toto přikázání tak, aby ospravedlnil svůj vlastní výklad výroku Učenců Mišny a Talmudu, který tvrdí, že Izraelité slyšeli jen toto z božích úst.

Eli 'ezer Aškenazi zde postupuje v souladu se svým programem, který vylíčil v úvodu, jmenovitě, že se pokusí uvést na pravou míru některé midraše z rabínské tradice – v tomto případě o prvních dvou přikázáních Desatera, které lid Izraele obdržel bezprostředně od Boha. Současně s tím se kriticky pozastavuje nad Maimonidovou interpretací, která mimochodem představuje součást jeho širšího nábožensko-filozofického pojetí Mojžíšova prorockého zákonodárství.

---

<sup>1004</sup> FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, s. 124-151.

<sup>1005</sup> Dt 5,4.

<sup>1006</sup> Dt 5,22.

<sup>1007</sup> Dt 10,5.

<sup>1008</sup> Ex 19,9.

Toto Aškenazi shazuje ze stolu ve jménu doslovného výkladu biblického textu, jak také ve výše uvedené pasáži činí.

Můžeme si tak na závěr této podkapitoly položit otázku, kde je onen razantní Aškenaziho racionalismus, který je součástí Maharalova příběhu. Ať již byla příčina rozporu mezi Aškenazim a Maharalem jakákoliv, musela mít komplexnější důvody, než pouze ten teologický doložený v *Derech chajim*. Mohli bychom rovněž spekulovat, zdali součástí této animozity nemohl také být Aškenaziho poněkud přehlíživý postoj k agadě a midraši, o němž referuje v úvodu do komentáře. To se již nikdy nedozvíme.<sup>1009</sup> Čistě hypoteticky se Aškenaziho *Ma'ase ha-Šem* jeví jako dílo, které bylo koncipováno nejen jako četba pro jeho vlastního syna, ale také jako spis relativně stravitelný pro tradičně založeného čtenáře, který zároveň mohl ocenit racionalistický aspekt komentáře. *Ma'ase ha-Šem* tak mohlo svým způsobem sloužit jako Aškenaziho „adaptační vstupenka“ v nové domovině, ve které se usadil.<sup>1010</sup> Aškenazi není exkluzivním propagátorem žádné z náboženských filozofií, ať již Maimonidovy nebo Gersonidovy. Na základě teoretičtějších pasáží *Ma'ase ha-Šem* však můžeme vyvodit závěr, že Aškenazi měl svou teologii, která na jedné straně se potýkala s poměrně statickými východisky tradiční teistické metafyziky, na straně druhé měla i svůj dějinný rozměr ovlivněný zoharickou mystikou. Dějiny mají svůj cíl, jímž je realizace židovského člověka v dokonalého Člověka z Ezechielovy vize božského Vozu. Nelze však přehlédnout těžkosti v Aškenaziho harmonizaci Maimonidovy a Gersonidovy koncepce božího vědění, prozřetelnosti a zázraku.

#### 4.4 Maharalovo dílo v kontextu nominalistické teologie šestnáctého století

Už několikrát v této studii zaznělo, že je obtížné sestavit systematický obraz Maharalovy specifické náboženské filozofie. Je tomu především pro literární žánr, jímž se dílo vyznačuje, jmenovitě didakticky zaměřená filozoficko-midrašická expozice s kabalistickým podtónem, jež se v drtivé většině případů opírá o agadický materiál rabínské literatury formativního období. Parciální pojednání takových témat jako je učení o Bohu, teologie stvoření apod. jsou více méně rozesety po celém díle. Současné technologie digitálních databází s vyhledávači značně ulehčují orientaci v Maharalově rozsáhlém opusu. Nezanedbatelné je samozřejmě tematické určení jednotlivých děl, o němž už také byla řeč. Domnívám se, že v této šíři existují určité klíčové

---

<sup>1009</sup> SLÁDEK, Pavel. *Judah Löw ben Betzael – the Maharal of Prague: a Theologian with Humanist Bias*, s. 66.

<sup>1010</sup> Komentář samotný ovšem nevyšel tiskem v některé z židovských tiskáren v Polsku nebo v Praze, nýbrž v Benátkách.

texty nebo soubory textů, které artikulují program Maharalova díla z diachronního i synchronního textového hlediska. Jsou to především první dva úvody ke *Gvurot ha-Šem*, které svým způsobem představují prvotinu Maharalova myšlení. Je to obzvláště druhý úvod, jehož výchozí diskursus zásadním způsobem určovala myšlenkovou linii i v následujících spisech. Jestliže jsem na předcházejících stránkách demytologizoval Neherův obraz Maharala jako intelektuálního „hrdiny“ přicházejícího moderního věku, chtěl bych nyní v závěru této studie svou pozici korigovat a poukázat, že dílo Jehudy Levy ben Becal'ela skrývá něco, co patrně nezaregistrujeme v *Sefer torat ha-ola* Mošeho Isserlese a dalších spisech, které replikují pozice středověkého diskursu. V maharalistickém bádání se příležitostně ozývají hlasy, které u Maharala shledávají jistou afinitu k nominalistickým trendům v náboženském myšlení šestnáctého století. Proto jsem se rozhodl v této kapitole prověřit, zdali v Maharalových textech můžeme objevit něco, co by odpovídalo dialektice pojmů „*potentia absoluta*“ a „*potentia ordinata*“, které dle Heiko Obermana představují společně se zájmem o Zjevení v dějinách klíčové znaky nominalistické teologie pozdního středověku a renesance.<sup>1011</sup>

Dříve než se budeme zabývat výše nastíněnou otázkou, bude vhodné, abychom se pozastavili u Maharalova učení o Bohu, které je poznamenáno již zmíněnou syntézou diskursů tradiční rabínské teologie, středověké náboženské filozofie a kabaly. Jedním ze stěžejních pojmů popisujících bytí Boha v Maharalově díle je termín „*nivdal*“ – „oddělený“, který odkazuje na Boha v jeho transcendenci. Právě ve druhé předmluvě ke *Gvurot ha-Šem* vyvozuje Maharal boží naprostou transcendenci z nejrozšířenějšího z božích jmen, které se objevují v rabínské literatuře: „*ha-kadoš baruch hu*“ – „Svatý, budiž veleben“.<sup>1012</sup>

Avšak my, žáci Mojžíšovi, necht' na něm spočíne mír, nehovoříme o Bohu takto a ani bychom neměli takto hovořit.<sup>1013</sup> Naši učenci nazývali Požehnaného „Svatý, budiž veleben“. Nenazývají ho výrazem „Intelekt, budiž veleben“, neboť jeho bytnost je nám zcela neznáma a je zcela oddělen od všeho hmotného, tělesného a jiných jsoucn.<sup>1014</sup> Je proto nazýván „Svatý, budiž veleben“, neboť výraz „svatý“ můžeme predikovat jen někomu, kdo je zcela oddělený. On, budiž veleben, je také naprosto jednoduchým jsoucнем.<sup>1015</sup>

<sup>1011</sup> OBERMAN, Heiko. Some Notes on the Theology of Nominalism With Attention to Its Relation to the Renaissance, s. 49-50.

<sup>1012</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, druhá předmluva, s. 9.

<sup>1013</sup> Viz text výše, ve kterém Maharal odmítá teologický diskurz židovské racionalistické tradice, v níž je Bůh naprosto neproměnlivým jsoucнем, jehož vlastnosti (obzvláště intelekt) jsou totožné s jeho bytností.

<sup>1014</sup> „*nivdal hu mi-kol gešem ve-guf u-mi-kol ha-nimca'im*“.

<sup>1015</sup> „*pašut be-tachlit ha-pšitut*“.

Velmi zajímavá je formulace „še-hu ha-kol ve-ejn chuc mimeno“ – „který je vším a mimo něj nic neexistuje“ – jež má jistý pan-en-teistický nádech.<sup>1016</sup> Pro vyjádření vztahu mezi Bohem a tvorstvem jsou však Maharalovi bližší klasické filozofické termíny „nutného“ a „nahodilého“. Bůh je takto „nutným jsoucnem“, zatímco ostatní jsou nahodilá a vystavena privaci.<sup>1017</sup> Terminologicky se židovský aristotelský idiom projevuje u Maharala prostřednictvím dalších výrazů. Bůh je přítomen ve světě také jako „cura nivdelet elohit“ – „božská oddělená forma“. Díky této formě se druhové formy mohou sloučit s hylétickým principem. Ačkoliv hmotný svět je po ontologické stránce poznamenán privací, boží přítomnost mu propůjčuje jistou dokonalost.<sup>1018</sup> V zásadě je však možné tvrdit, že ze širšího teologického pohledu je Maharalovo učení o Bohu založeno na premisách tradičního teismu a metafor objevujících se v rabínské literatuře. Bůh je „králem“ nebo „knížetem“, který řídí tvorstvo. Zatímco ve funkci královské má Bůh vůči stvoření transcendentní postavení, jakožto „kníže“ odhaluje svou moc uprostřed něho.<sup>1019</sup>

Jak již bylo naznačeno, v Maharalově díle nenajdeme téma stvoření světa, jež by bylo rozpracované v tak ucelené podobě, jakou nalezneme u většiny „klasických“ představitelů židovské náboženské filozofie. Výchozí premisou Maharalovy koncepce je „ješ me-ajin“ – „stvoření z ničeho“, avšak užívá ji v kontextech, ve kterých se jedná o teleologické zacílení stvoření. Bůh stvořil svět ke svému vlastnímu oslavení, a to především skrze jeho korunu: člověka a nábožensko-mravní aspekt jeho existence:<sup>1020</sup>

Vždyť vše, co Svatý, budiž veleben stvořil, stvořil ke své oslavě. Jakoby tento výrok říkal,<sup>1021</sup> že účelem všeho je sám Svatý, budiž veleben, a nikdo jiný ... Toto tvrdí také Šalamoun na konci knihy Kazatel, což je kniha mravního poučení: „Boha se boj a jeho přikázání zachovávej: na tom u člověka všechno závisí.“<sup>1022</sup>

<sup>1016</sup> BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, kap. 5, fol. 35b; kap. 47, fol. 181a.

<sup>1017</sup> TÝŽ, *Chidušej agadot* 1, fol. 158b, *Necach Jisra'el*, kap. 55, fol. 202a.

<sup>1018</sup> TÝŽ, *Derech chajim* 5:3, fol. 221b.

<sup>1019</sup> TÝŽ, *Gvurot ha-Šem*, třetí předmluva, s. 20: „Svatý, budiž veleben, je králem a knížetem nad vším jsoucím. Mezi králem a knížetem je však rozdíl. Kníže má pod sebou lid kvůli titulu a povýšení, kterého se mu dostalo. Je proto také zván knížetem pro tento titul a povýšení. Král je však od lidu oddělen a proto jeho status je mnohem vyšší než postavení knížete, jež vyplývá z jeho povýšení. Lid je sice pod ním, ale není od něho oddělen. Svatý, budiž veleben, je králem všeho, co jest, neboť toto potřebuje království nebeské. Svatý, budiž veleben, je od všeho oddělen, avšak tím, že je vyvýšen, vykonává nad vším knížecí vládu („mitnase alehem“).“

<sup>1020</sup> TÝŽ, *Derech chajim* 6:10, fol. 321a.

<sup>1021</sup> *Mišna, Výroky otců* 6,10.

<sup>1022</sup> Kaz 12,13.

Z vlastní nábožensko-filozofické reflexe samého aktu stvoření nalezneme v Maharalově díle tvrzení, že čas není jeho součástí, nýbrž jeho následkem.<sup>1023</sup> V tomto ohledu Maharal zřejmě zastával běžnou teistickou koncepci „stvoření z ničeho“ jakožto aktu absolutně svobodné boží vůle. Místy však můžeme zaznamenat prvky, které odpovídají kabale spřízněnému novo-platónskému modelu. Bůh se zde jeví být materiální příčinou existence světa. Ve druhém úvodu ke *Gvurot ha-Šem* se Maharal pozastavuje nad otázkou, která se objevuje také v *More nevuchim*, jmenovitě, jak naprosto duchovní inteligibilní forma, kterou je Bůh, mohla dát vznik něčemu hyletickému.<sup>1024</sup> Maharal zde insinuuje, že Bůh sám je substancí, ze které vzešlo veškerenstvo: „a z jeho zcela jednoduchého bytí vzešlo všechno a všechno je ničím ve srovnání s ním. Jeho bytí je jediným bytím a kromě něho není žádného.“<sup>1025</sup> Současně v témže kontextu ale zaznívá varování před ztotožněním Boha se stvořením, jež by mohlo zavdat záminku k panteistickému porozumění předcházející argumentace:<sup>1026</sup>

A kdyby někdo namítl, že On<sup>1027</sup> sdílí bytí se jsoucný a z této příčiny jim náleží i pojem jsoucnosti, pak takové tvrzení by nemuselo představovat nesnáz, neboť z božího bytí skutečně vzešlo vše. Neříkám však, že se jedná o sdílení, ačkoliv veškeré jsoucí z něho vychází.

Maharal skutečně lpí na zdůraznění naprosté kontingence stvoření, aby se tak velkou oklikou vyhnul implikaci představy o existenci světa jako nutného následku, který je souvěčný s Bohem jako jeho příčinou:<sup>1028</sup>

Neboť On, budiž vyvýšen, je Příčinou všeho jsoucího a ono je jeho následkem. Kdyby následek měl trvalý charakter, byl by podoben Svatému, budiž veleben, jako své stále trávající příčině. Kdyby někdo namítl, že jsoucí trvá neustále z moci samé příčiny, a to tak, jak toto tvrdí ti, kteří věří ve věčnost světa, pak toto není možné, poněvadž následek je oddělen od Příčiny, budiž veleben.

V Maharalových textech je navíc silně artikulována voluntaristická povaha aktu stvoření:<sup>1029</sup>

---

<sup>1023</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, druhá předmluva, s. 7: „Je mezi nimi rozdíl: příroda koná v čase, a proto každý přirozený činitel potřebuje ke svému konání určitou dobu. Činitel, který není přirozený, nepotřebuje ke svému konání čas ... Jeho vůlí vznikla látka i forma v jednom okamžiku, avšak nikoliv v čase.“

<sup>1024</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim* 2:22.

<sup>1025</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, druhá předmluva, s. 10.

<sup>1026</sup> *Tamtéž*.

<sup>1027</sup> Bůh.

<sup>1028</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Chidušej agadot* 3, fol. 267.

<sup>1029</sup> TÝŽ. *Gvurot ha-Šem*, kap. 66, fol. 306a.



On, budiž veleben, který je Příčinou všeho, měl vůli, aby povstal následek. A když je zde Příčina, je zde také následek, neboť První příčina se pojí se jsoucím jakožto jeho příčina a ono s ní jakožto její následek.

Z těchto fragmentů si můžeme utvořit jistou představu, nakolik Maharalovo dílo reflektuje po koncepční i terminologické stránce diskurzy náboženské filozofie i kabaly. Nicméně, jakkoliv některé formulace se mohou jevit na hranici panteismu, je zřejmé, že v základu Maharal stál na pozicích tradičního teismu.

Mnohem ucelenější výpovědi najdeme k nejtěžší otázce židovské náboženské filozofie středověku, a to jmenovitě ke vztahu mezi boží naprosto jednoduchou bytostí a jí připisovaným vlastnostem. Můžeme říci, že naprostá simplicita a neměnnost božího bytí je centrálním prvkem generovaným nábožensko-filozofickou „gramatikou“, jež vznikla sloučením řecké metafyziky s monoteismem nejen židovským, nýbrž také islámským a křesťanským.<sup>1030</sup> Její fundamentální výpovědí je, že Bůh ve své transcendenci nemůže být pojímán stejným způsobem jako jsoucno vyskytující se v časoprostorovém kontinuu, které je složeninou skládající se z esence a esenciálních a případkových vlastností, respektive z esence a existence nebo možnosti a uskutečnění.<sup>1031</sup> Učení o boží jedinství, pojaté jako ontologická jednoduchost, vychází z premisy, že v Bohu nemůže být nic, co by nebylo Bohem. Kdyby jeho bytí zahrnovalo cokoliv jiného, pak by Bůh nebyl ontologicky identický se vším, co v něm je. Ono „cokoliv jiného“ by podmiňovalo jeho bytost i existenci. Bůh by nebyl *ipsum esse subsistens*.<sup>1032</sup> Na půdě židovské náboženské filozofie tuto otázku řeší nejradikálněji Maimonidovo *More nevuchim*. Představa, že Bohu můžeme připsat celou řadu vlastností, je stejně bludná jako představa předpokládající, že Bůh je tělesný.<sup>1033</sup> Predikáty mající původ v běžných řečových situacích, které náboženská tradice vybrala k vypovídání o Bohu, mají dle Maimonida zcela náhodně-mnohoznačný význam. Jedná se o čirá homonyma.<sup>1034</sup> Pozitivní vypovídací hodnota těchto predikátů ve vztahu k Bohu je nulová, respektive stvrzují jen to, že bytí Boha netrpí žádným nedostatkem.<sup>1035</sup> Teologický minimalismus *More nevuchim* byl formován dvěma faktory. Prvním je pojetí Boha jako nutného jsoucna, které je naprosto odlišné od kontingentní skutečnosti, jež je na

---

<sup>1030</sup> BURELL, David. *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame (IN): Notre Dame University Press, 1986, s. 54-74.

<sup>1031</sup> KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 41-66.

<sup>1032</sup> DOLEZAL, James E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2011, s. 5-10.

<sup>1033</sup> BEN-MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 124-125; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 119-120.

<sup>1034</sup> *Tamtéž*, s. 137-139; *tamtéž*, s. 130-131

<sup>1035</sup> SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, s. 43-47.

Bohu závislá. Druhým je nedůvěra ke zpředměňující a na představivosti závislé povaze náboženské řeči, jež vždy bude vypovídat o Bohu neadekvátním způsobem. Pokud již z formálního hlediska Bohu připisujeme nějaké vlastnosti, tyto jsou totožné s boží naprosto jednoduchou bytností.<sup>1036</sup> V žádném případě je nesmíme pojímat jako akcidenty, které by byly reálně nebo jen konceptuálně oddělitelné od této bytnosti. V Maimonidově „úsporném“ učení o Bohu, které kráčí po cestě *via negationis*, se nicméně nachází určitý prostor, ve kterém predikáty užívané ve vztahu k Bohu mají určitou výpovědní hodnotu. Jedná se o tzv. „atributy konání“. Tyto se nevztahují k samotné boží esenci, nýbrž k Bohu jakožto činiteli v roli Stvořitele i Prozřetelnosti. Maimonides alegoricky vykládá text Ex 33,22, dle něhož Mojžíšovi není dovoleno spatřit boží tvář, avšak mohl spatřit Boha zezadu. Bůh se nám odhaluje tak řečeno „zezadu“, tj. skrze řád přírody, v němž se projevuje jeho prozřetelnost. Zde přichází ke slovu samo *proprium* náboženské řeči, která slouží k vyjádření náboženského pocitu absolutní závislosti člověka na Bohu, můžeme-li její smysl artikulovat schleiermacherovským způsobem.<sup>1037</sup> Maimonidovo pojetí náhodné mnohoznačnosti řeči o Bohu narazilo na kritiku nejen u Tomáše Akvinského,<sup>1038</sup> nýbrž také u židovských myslitelů následujících generací. Maimonida koriguje také Gersonides. Ačkoliv nevylučuje sémantickou mnohoznačnost predikátů užívaných ve výpovědích o stvořených jsoucnech a výpovědích o Bohu, jedná se o nenáhodnou mnohoznačnost. Svým způsobem je Gersonidova argumentace nesena v obdobném stylu jako u Tomáše Akvinského, tj. pracuje s koncepcí analogického vypovídání. Takto Gersonides tvrdí, že predikát „existence“ náleží primárně Bohu a posteriorně pak dalším jsoucňům.<sup>1039</sup> Následující staletí nepřinesla zásadní posun v této otázce. Chasdaj Crescas odmítá Maimonidovu *via negationis* a hlásí se k pozitivní predikaci o Bohu, která je vlastní Písmu i liturgickým textům. Navíc i z logického hlediska není rozdíl, jestli tvrdíme, že „Bůh je ne-mnohý“ či „Bůh je jeden“ nebo „Bůh není neznalý“ oproti „Bůh je vědoucí“. Crescas připisuje Bohu afirmativně vlastnosti, které nemusí být nutně identické s bytností Boha nebo mezi sebou navzájem. Nejsou však oddělitelné od Boží bytnosti a od sebe navzájem.<sup>1040</sup> Ve svém nekonečném bytí Bůh zahrnuje nekonečné množství

---

<sup>1036</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 54-55; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 46-47.

<sup>1037</sup> *Tamtéž*, s. 130-135; *tamtéž*, s. 123-128.

<sup>1038</sup> SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, s. 47-49.

<sup>1039</sup> BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume 2, s. 108-110. Srov. FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*, s. 69-80.

<sup>1040</sup> CRESCAS, Chasdaj. *Or ha-Šem*. 1:3, kap. 3. Srov. FELDMAN, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, s. 21-26. SCHWEID, Eliezer. SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 390-393.

atributů. V jistém smyslu tak Crescasovo pojetí předjímá Spinozovu koncepci Boha.<sup>1041</sup> V posledku se i Crescas hlásí k predikaci o Bohu *per analogiam*. Crescasovo řešení však do jisté míry narušuje onen základní prvek teologické „gramatiky“, kterým je postulát naprosté jednoty a jednoduchosti božího bytí. Na tento problém poukazuje kupříkladu Avraham Šalom v díle *Neve šalom* z druhé poloviny šestnáctého století.<sup>1042</sup> Josef Albo, ačkoliv Crescasův žák, se částečně vrací k Maimonidovu pojetí. Co se týče predikátů, které nevyjadřují činnost, ty lze Bohu připsat pouze negativně. Propria jako život nebo moudrost musí být nutně totožné s boží esencí. Bůh je nám znám pouze jako nutně existující jsoucnost. Atributy pouze explikují, co znamená být takovým jsoucнем a v žádném případě nepředstavují něco „přidaného“ k boží bytnosti. Vyjádřeno moderněji: výpovědi týkající se boží esence nemohou být nikdy syntetickými soudy, nýbrž vždy jen analytické. Jsou zde proto, aby rozkrývaly pojem Boha. S podobnou vehemencí jako Maimonides v *More nevuchim* rovněž Albo popírá, že by predikáty aplikované na Boha mohly být definicemi podřízenými neobecnějším pojmům jako je rod, druh, nebo logický akcident.<sup>1043</sup> Navíc, nemají v sobě nic reálného. Jejich ontologický i epistemologický význam je téměř nulový. Tyto predikáty lze svým způsobem považovat za *flatus vocis* jazykové praxe náboženské komunity.<sup>1044</sup>

Otázka vztahu mezi bytností Boha a jí připisovanými predikáty byla v židovském prostředí živá i v šestnáctém století. Diskuze byla navíc komplikovaná následkem vzájemného prolínání nábožensko-filozofického a kabalistického diskurzu. Maharalovu dílu svědčí nelze upřít kompetenci v této problematice, a to jak v historickém horizontu jdoucím zpět k Maimonidovi, tak ve vztahu k jejím variacím ze šestnáctého století, ať již se jednalo o *Sefer torat ha-ola* Mošeho Isserlese nebo o kabalistickou perspektivu *Avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje. Co se týče příspěvku k této problematice v kontextu středoevropského židovstva této doby, pak přední místo patří nepochybně Isserlesovi. Ten se usiluje o srozumitelnou reprodukci Maimonidovy pozice pro své čtenáře.<sup>1045</sup>

Věz, že Moše ben Maimon obšírně filozoficky pojednal otázku božích atributů, obzvláště pak v sedmdesáté kapitole první části. Píše tam, že základem

---

<sup>1041</sup> FRAENKEL, Carlos. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as Res Extensa. *Aleph*. 2009, 9(1), s. 77-111.

<sup>1042</sup> FELDMAN, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, s. 21-26.

<sup>1043</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 118-124.; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 114-119. Srov. SEESKIN, Kenneth. Metaphysics and Its Transcendence. In: SEESKIN, Kenneth, ed. *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 82-88.

<sup>1044</sup> RAUSCHENBACH, Sina. *Josef Albo: Jüdische Philosophie und Christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*, s. 105-113. FELDMAN, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, s. 27-29.

<sup>1045</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*, sv. 3, fol. 73a.

víry je nemožnost přidat nějaký atribut boží bytnosti a že všechny atributy se (v Bohu) rovnají jedné prosté věci. Také píše v sedmdesáté páté kapitole: (Bůh) existuje, avšak nikoliv skrze existenci, žije avšak nikoliv skrze život, ví, avšak nikoliv skrze vědění, a může avšak nikoliv skrze moc, je moudrý avšak nikoliv skrze moudrost – nýbrž vše se vztahuje k jedné věci, která není poznamenána mnohostí“ ... a ještě napsal ve dvacáté kapitole třetí části, že nemůžeme pojmut boží poznání, neboť jeho poznání je totožné s jeho bytností a bytnost identická s poznáním. (Bůh) totiž nemá vlastnost, která by se nacházela mimo jeho esenci. Tak jako nemůžeme pojmut jeho esenci, nemůžeme pojmut ani jeho vlastnosti. (Boží) vlastnosti jsou totožné s jeho bytností a spolu tvoří jednu skutečnost.

Z výše uvedené pasáže vyplývá, že se Isserles identifikoval s Maimonidovým učením ve věci boží bytnosti a atributů a v podstatě kráčí ve stopách jeho negativní teologie. Se stejným zájmem se však obrací k „atributům konání“, ve kterých rozpoznává stěžejní pramen poznání Boha: „vždyť skrze boží činy, jimiž se manifestuje, poznáváme Boha“<sup>1046</sup> nebo „Hospodin, budiž vyvýšen, je pro nás nepoznatelný, vyjma svých činů“.<sup>1047</sup> Dle Isserlese se tento typ poznání nevztahuje jen na přirozenou teologii, ale také představuje epistemický rámec prorockého zjevení. Bůh se prorokům zjevuje oděný v šat („*malvuš*“), který je obrazem hierarchického uspořádání veškerenstva, které Bůh řídí svou prozřetelností.<sup>1048</sup> Oproti Maimonidovi však negativní predikáty mají pro Isserlese menší váhu. Predikáty, které něco vypovídají o boží aktivitě ve světě, jsou srozumitelnější, neboť se v nich odhaluje analogie mezi Stvořitelem a tvorstvem. Tímto se také zřetelněji projevuje osobní charakter Boha.<sup>1049</sup>

Moše Isserles současně identifikuje boží atributy se sefirami kabaly, přičemž epistemologicky je rozhodující jejich uchopení prostřednictvím filozofické teologie. Isserles se řídí Maimonidovým pravidlem, dle něhož jediné pravdivé poznání je to, které je „racionálně reprezentováno v mysli“.<sup>1050</sup> Jazyk kabaly je většinou mytický, avšak skrze filozofické porozumění je možné si přiblížit její řeči o sefirotickém světě jako o božích „atributech konání“.<sup>1051</sup> Isserles provádí i transpozici funkce a významu jednotlivých sefir do jazyka filozofie. Takto vykládá tři nejvyšší sefiry *Keter*, *Chochma* a *Bina* jako artikulaci Boha v aktu sebe-kontemplace:

---

<sup>1046</sup> TÝŽ. *Tamtěž*, sv. 1, 6a.

<sup>1047</sup> TÝŽ. *Tamtěž*, sv. 2, 51b

<sup>1048</sup> TÝŽ. *Tamtěž*, sv. 1, 11a.

<sup>1049</sup> BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 47-49.

<sup>1050</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 112.; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 111.

<sup>1051</sup> BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 50-52.

Tímto jsou míněny tři věci, se kterými souhlasí i filozofové, když tvrdí, že Hospodin, budiž vyvýšen, je intelektem, inteligibilním předmětem i inteligibilním aktem.<sup>1052</sup> Všechno toto je jediným jsoucnem. Proto nazvali „*chochma*“ a „*bina*“ to, co označuje intelekt a inteligibilní akt. „*Keter*“ je samým předmětem poznání. Jedná se o činnost, jíž Bůh kontemplanuje sama sebe.

Vraťme se však k Maharalovi. Ve druhém úvodu ke *Gvurot ha-Šem* Maharal hovoří jen o „atributech konání“ a záměrně pomíjí otázku esenciálních atributů, která je pro něho bezpředmětná již pro samou základní premisu teologické „gramatiky“, že Bůh je naprosto jednoduchým jsoucnem. Bůh jedná jakoby jedním aktem, který se z perspektivy lidské subjektivity jeví jako mnohotvárný. Zde je nutno poukázat na skutečnost, že obdoba této ideje se objevuje již v Maimonidově pojednání této problematiky. Maimonides přirovnává boží konání ve světě k ohni, který je jedním činitelem, avšak vyvíjí mnoho účinků.<sup>1053</sup> U Maharala se jeví být rozhodujícím epistemologický vklad lidské subjektivity rozpoznávající dílo boží prozřetelnosti ve světě. Tento subjektivní aspekt Maharal vyjadřuje termínem „*mi cad ha-mekabel*“ – „z perspektivy přijímajícího“:<sup>1054</sup>

On, budiž veleben, zná vše svou moudrostí a činí vše svou mocí. Vždyť neexistuje rozpor mezi tím, jak zná jsoucí nebo vykonává zbytek činností. Vědění je taktéž aktem a jako akt je vyjádřen i po jazykové stránce. Když říkáme, že Svatý, budiž veleben, ví, míníme tím totéž, jako když se říká: „a řekl Bůh“. Někdy vykonává jeden akt, jindy jiný: vše je z perspektivy přijímajícího. Když řeknu, že (boží) vědění není totožné s jeho bytností, nemělo by to způsobit těžkost, jako kdybychom tvrdili, že se jeho poznání změnilo a tímto také jeho bytnost. Jeho esence není věděním. Svatý, budiž veleben, je jen takto popisován.

Jiným významným místem, na kterém se Maharal vyrovnává s dosavadním filosoficko-teologickým diskurzem postulujícím identitu mezi boží esencí a některými esenciálními vlastnostmi, především věděním nebo boží vůlí, je již zmíněná rozsáhlá pasáž v páté kapitole *Derech chajim*. V textu si Maharal razí cestu proti Maimonidovi a v podstatě ho viní z toho, že Boha proměnil ve statickou entitu neschopnou interakce na poli dějin. Jako příklad uvádí již zmíněný

---

<sup>1052</sup> „*sechel, muskal, ve-ha-maskil*“.

<sup>1053</sup> BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Krach alef, s. 124-125.; MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Volume 1, s. 120-121.

<sup>1054</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, druhá předmluva, s. 9.

zázrak rozestoupení moře před Izraelity z knihy Exodus a odmítá Maimonidovu teorii „předjednaných“ zázraků jako těžkopádnou. Pokud ale postulujeme vědění a vůli nikoliv jako atributy esenciální, nýbrž jako atributy konání, otevírá se před námi mnohem dynamičtější obraz Boha. Za pomoci odkazu na talmudický pramen, si Maharal vypomáhá analogií s lidskou duší, u níž poznání je jen jednou z mohutností nebo „funkcí“, jež však není nikterak totožná s její esencí.<sup>1055</sup> Argumentace se na to přesunuje ke zmínce kritiky ze strany Eli 'ezera Aškenaziho. Poněvadž Maharalovo tvrzení, že poznání není totožné s boží esencí, hraje fundamentální roli ve druhém úvodu ke *Gvurot ha-Šem*, je otázkou zdali bychom neměli pracovat spíše s konsenzuálním pojetím intertextuálního vztahu mezi *Gvurot ha-Šem* a *Ma'ase ha-Šem* Eli 'ezera Aškenaziho než se spekulativní alternativní teorií Leonarda Levina, o níž byla řeč v předcházející podkapitole. V *Derech chajim* Maharal odpovídá Aškenazimu pasáží, kterou lze považovat za jedinou delší argumentaci v celém díle, která otevřeně pracuje s východisky kabalistické teosofie.<sup>1056</sup>

Když už (Aškenazi) otevřel svá ústa, proč je neotevřel proti knize *Zohar* a všem váženým knihám, které sepsali kabalisté. Zdali tito tvrdí, že boží esencí je intelekt? Vždyť nepřipodobnili Svatého, budiž veleben, k ničemu, leda k duši, z níž vycházejí všechny mohutnosti. A tak tomu je ve všech jejich slovech. Toto je také názor Učenců Mišny a Talmudu. Náš učitel a r. Me'ir (ibn Gabaj), budiž požehnána jeho památka, píše v části o boží jedinství, kapitole jedenácté následující: „Učenci pravdy<sup>1057</sup> nazývali Svatého, budiž veleben, duší, neboť je duší svým vlastnostem atd.“<sup>1058</sup> Vidíš, že On, budiž veleben, je duší svým vlastnostem, které jsou emanacemi. To znamená, že bychom neměli říkat, že vědění, což je Moudrost a Porozumění,<sup>1059</sup> představují jeho vlastní esenci. Ti, kteří tvrdí, že vědění je jeho esencí, považují názor kabalistů za bezpředmětný ... avšak kdo se vyzná v této problematice, ví, že všechno stojí na kořeni moudrosti kabaly.

Pokud můžeme soudit z této krátké pasáže, Maharal si osvojil pojetí sefir jako „nástrojů“, které slouží k manifestaci transcendentního Boha, v kabalistické terminologii pojatého jako *Ejn sof* nebo „Příčina všech příčin“. Jak tvrdí Moše Idel, kořeny tohoto modelu můžeme nalézt již ve třináctém století mezi geronskými kabalisty a provensálskými žáky Jicchaka Slepého. Prosadila

---

<sup>1055</sup> TÝŽ. *Derech chajim* 5:6, fol. 233-234.

<sup>1056</sup> *Tamtěž*, fol. 234a.

<sup>1057</sup> Kabalisté

<sup>1058</sup> Citace pochází ze dvanácté kapitoly *Avodat ha-kodeš* a Maharal předkládá jen parafrázi.

<sup>1059</sup> „*Chochma u-Vina*“ – jména sefir. Srov. pasáž z Isserlesovy *Torat ha-ola* výše.

se však také později u Menachema Recanatiho, jehož spisy měly značný formativní vliv na kabalisty nebo čtenáře kabalistické literatury před „revoluční“ vlnou safedské kabaly. Maharal se nicméně v pasáži opírá o pramen z *Avodat ha-kodeš* Me'ira ibn Gabaje, který také zaujímal tuto „instrumentální“ pozici. Textům upřednostňujícím tento model je blízká metafora přibližující Boha jako duši, nebo přesněji „duši pro všechny duše“. Tento termín sloužil v kabalistických textech k vyzdvižení boží transcendence.<sup>1060</sup> Jak se zdá, Isserles zaujímá spíše esencialistickou pozici, když chápe triádu nejvyšších sefir *Keter*, *Chochma* a *Bina* jako esenciální atributy totožné a neoddělitelné od boží esence. Podobně se vyjadřuje i Moše Cordovero, když přisuzuje těmto třem „intelektuálním“ sefirám zvláštní ontologické postavení a tvrdí, že jsou totožné s boží esencí.<sup>1061</sup>

Do svého „perspektivistického“ pojetí Maharal integruje pozitivitu božích vlastností tak, jak ji formuluje Chasdaj Crescas. S odvoláním se na něho Maharal vyrazí proti *via negationis* maimonidovců. Je ovšem otázkou, jestli oprávněně, poněvadž Maharal v níže uvedeném citátu hovoří o „atributech konání“, zatímco Crescas pojednává tuto otázku na rovině vztahu těchto vlastností k boží bytnosti. Ačkoliv tyto nemusí být s ní identické, nejsou od ní zároveň oddělitelné. Přesto odhalují boží bytnost, poněvadž jsou jí inherentní. Maharal znal Crescasovu pozici pouze zprostředkovaně prostřednictvím díla *Neve šalom* Avrahama Šaloma.<sup>1062</sup>

Jaký to přináší užitek, říkáme-li, že (Bůh) nemá vlastnost a jeho vlastnosti můžeme pojmut pouze negativně. Vlastnosti se však vztahují k (Bohu) z perspektivy stvořeného světa.<sup>1063</sup> Nemůže tomu být jinak, než že svět přisuzuje Bohu vlastnosti. Toto pochopil již Chasdaj Crescas, jak to vyplývá z jeho slov, které cituje autor spisu *Neve šalom* v prvním paragrafu dvanácté části. Ačkoliv je sám vyvrací, (pravdivost) slov Chasdaje Crescase je zřejmá.

Maharal se vyjadřuje obdobně také v třicáté sedmé kapitole spisu *Tif'eret Jisra'el*. Významnější je však rozhovor, který Maharal vede s Maimonidem ve třicáté třetí kapitole, jehož předmětem je antropomorfní charakter náboženské řeči, který se Maimonides usiloval efektivně „neutralizovat“ v exegetické části první knihy *More nevuchim*. Maharal zde klade důraz na nutnost porozumět božím predikátům z perspektivy lidské subjektivity. Člověk jako nejvýše postavené jsoucné v tvorstvu přivádí jsoucí na světlo prostřednictvím řeči. Maharal zde roubuje

---

<sup>1060</sup> *Sefer ha-zohar* II:45a-b

<sup>1061</sup> BEN ŠLOMO, *Torat ha-elohut šel r. Moše Cordovero*. Jerušalajim: Mosad Bialik, 1986, s. 69-71.

<sup>1062</sup> BEN BECALEL, Jehuda Leva. *Derech chajim* 5:6, fol. 235a.

<sup>1063</sup> Doslova: „*mi-cad še-bara ha-olam*“.

svůj výklad na známý midraš ze sbírky *Be-rešit raba* 17,5, který obsírně cituje také André Neher.<sup>1064</sup> Člověk v něm nepojmenovává jen pouze tvorstvo, ale dává jméno také jeho Příčině – Bohu. Slovy André Nehera: člověk vytváří optiku nejen pro realitu lidského a pozemského světa, ale také pro metafyzické předměty. André Neher jen zcela okrajově poukazuje na afinitu mezi touto perspektivou a nominalistickou epistemologií pozdního středověku.<sup>1065</sup> Mnohem významněji se rolí nominalismu v židovském myšlení renesance věnuje David B. Ruderman, který popisuje pomalé odpoutávání se pozdního středověku od scholastického naturalismu. Uvádí konkrétní jména, především Gersonidovo a židovské averroisty čtrnáctého a patnáctého století, kteří setrvali v optimismu, co se týče úspěšnosti integrace rozumu a zjevení a přesvědčení, že židovské náboženství je téměř beze zbytku interpretovatelné v rámci aristotelské filozofie. Současně ale dodává, že mezi čtrnáctým a šestnáctým stoletím nebylo židovské myšlení zcela uzavřeno novým perspektivám, především empirismu ve vědách. Sám Gersonides byl jakožto badatel světa nebeské a pozemské přírody spíše empirikem.<sup>1066</sup> Kuhnovsky řečeno, Chasdaj Crescas je již výrazněji součástí změny paradigmatu, v němž se hlásí ke slovu rozchod náboženství a rozumu, empiricky založené vědy od aristotelské fyziky stále operující na bázi deduktivního sylogistického myšlení.<sup>1067</sup> Hlubší záběr do dějin středověkého nominalismu by již přesáhl rámec této studie. Jen zcela na okraji se můžeme pozastavit nad teorií predikace o Bohu u Williama Ockhama, dle které boží atributy jsou jen mentálními koncepty bez reálného ontického statutu mimo intelekt. Proto také tyto atributy nemohou být ani formálně ani reálně tímtéž, co boží bytnost. Veškerá rozmanitost božích atributů má svůj pramen v našich konceptech, které nekorespondují s ničím specifickým v Bohu.<sup>1068</sup> Doposud nebyla publikována studie, která by mapovala recepci nominalismu v židovském prostředí. Povšimli jsme si již u Josefa Alba z patnáctého století, že chápe esenciální boží atributy jako pouhé „nominální“ definice, které mají význam jen v jazykové praxi náboženské obce. Tímto predikace o Bohu vyklízí pole ontologie a spekulace nad otázkou vztahu boží esence a vlastností.<sup>1069</sup> Jisté je, že židovská náboženská filozofie pozdního středověku nerozvinula svou obdobu *via moderna* v takové míře jako křesťanská filozofie a teologie.

Na začátku této podkapitoly jsem se zmínil o tom, že jisté texty nebo soubory textů v Maharalově díle poskytují jistý klíč k porozumění jeho zbytku. Patří mezi ně také druhá předmluva

---

<sup>1064</sup> NEHER, André. *Studna exilu*, s. 107-110.

<sup>1065</sup> RUDERMAN, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, s. 49-50.

<sup>1066</sup> GLASNER, Ruth. *Gersonides: A Portrait of a Forteenth-Century Philosopher-Scientist*, s. 54-61.

<sup>1067</sup> HARVEY, Warren Zev. *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas, passim*.

<sup>1068</sup> LEFF, Gordon, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester: Manchester University Press, 1975, s. 409-412.

<sup>1069</sup> FELDMAN, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, s. 27.



ke *Gvurot ha-Šem*. Jestliže *Sefer torat ha-ola* Mošeho Isserlese zaujímá reprezentativní místo v literárním světě aškenázského židovstva druhé poloviny šestnáctého století, tím že v něm zakládá kulturu maimonidismu, v Maharalově díle bychom s jistou nadsázkou mohli spatřovat představitele aškenázské *via moderna*.<sup>1070</sup> Heiko A. Oberman je přesvědčen, že *via moderna* nominalismu pozdního středověku a renesance nevycházela ani tolik z otázek filozofických, nýbrž teologických, a to především z otázky ohledně dialektického vztahu mezi boží *potentia absoluta* a *potentia ordinata*.<sup>1071</sup> Tyto pojmy se objevují v křesťanské teologii již v jedenáctém století a krystalizují ve století třináctém a čtrnáctém. Pro Tomáše Akvinského je *potentia absoluta* boží moc, která zahrnuje to, co Bůh nechce učinit nebo co není obsaženo v řádu, který dal věcem. Je kladnou odpovědí na otázku, zdali Bůh může činit, co nečiní. *Potentia ordinata* označuje v Tomášově teologii to, co Bůh na základě spravedlivé vůle učinil nebo hodlá učinit.<sup>1072</sup> Nominalismus posunul tyto pojmy dále do centra pozornosti. Možné, které označovalo to, co by se mohlo stát, kdyby Bůh tomu chtěl jinak, se stalo více skutečným. *Potentia absoluta* nabyla významu reálné moci zvrátit přirozený běh věcí, a to především prostřednictvím zázraků. „Absolutní moc“ takto posiluje boží suverenitu a mystérium jeho bytí. Bůh tak může jednat nepředvídatelně.

Nejvýznamnější představitel nominalismu druhé poloviny patnáctého století Gabriel Biel konkretizuje tyto pojmy následovně: Bůh si zvolil učinit jisté věci dle zákonů, které sám ustanovil, to znamená prostřednictvím „moci zřízené“. Bůh však může učinit mnoho věcí, které nechce. Toto je „*potentia absoluta*“. Skrze tuto moc může být pozastavena platnost přírodních zákonů. Zázraky jsou takto připomínkou toho, že příroda není uzavřeným systémem, nýbrž božím stvořením. Jedná-li Bůh nepředvídatelně ve svých *opera ad externa*, lidský rozum ne-

---

<sup>1070</sup> Tento termín si zapůjčuji jen pracovně k vyjádření nových důrazů, které vystupují na povrch v Maharalových textech.

<sup>1071</sup> OBERMAN, Heiko. Some Notes on the Theology of Nominalism With Attention to Its Relation to the Renaissance, s. 50

<sup>1072</sup> AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická suma* I q. 25 a 5, s. 228: „K prvnímu se tedy musí říci, že u nás může být něco v možnosti, co nemůže být ve vůli spravedlivé nebo v moudrém rozumu, ježto v nás moc a bytnost jest jiné než vůle a rozum, a opět rozum jiné než moudrost, a vůle jiné než spravedlnost. Ale v Bohu je totéž moc a bytnost a vůle a rozum a moudrost a spravedlnost: Proto nemůže být nic v možnosti Boží, co by nemohlo být v jeho spravedlivé vůli a v jeho moudrém rozumu. Přece, protože vůle není z nutnosti určena k těmto nebo oněm, leč snad z předpokladu, jak bylo svrchu řečeno, nic nebrání, aby něco bylo v možnosti Boží, co nechce a co není obsaženo pod zařízením, které dal věcem. A protože moc se rozumí jako provádějící, vůle pak jako rozkazující a rozum a moudrost jako řídicí, říká se, že Bůh může podle naprosté mohoucnosti, co se přičítá mohoucnosti, vzaté o sobě. A takové je všechno to, v čem se může zachovati ráz jsoucná, jak bylo svrchu řečeno. Co však se přičítá mohoucnosti Boží, pokud provádí rozkaz spravedlivé vůle, říká se, že Bůh může učiniti ze své mohoucnosti zařízené. Podle toho se tedy musí říci, že z mohoucnosti naprosté může Bůh učiniti jiná, než která napřed věděl a napřed zařídil, že učiní: nemůže však být, že by některá činil, o nichž napřed nevěděl a nezařídil, že učiní. Protože činiti samo podléhá předvedění a předzřízení, ne však moci samo, jež jest přirozené. Proto totiž Bůh něco činí, protože chce: ale ne proto může, že chce, nýbrž proto, že je takový ve své přirozenosti.“

může předzvědět způsob božího jednání. Bůh je proto také nutným jsoucnem a vše ostatní existuje na základě hypotetické nutnosti.<sup>1073</sup> Na druhé straně, věci, které se již odehrály, jsou předmětem „zřízené moci“. Takovými věcmi jsou především události „dějin spásy“: Stvoření, Pád a Vykoupení. Dle Gabriela Biela se víra týká právě těchto věcí a má proto dějinně-pozitivní význam oproti spekulativní teologii. V centru nominalistické teologie stojí jednání Boha v dějinách. Bůh jednal určitým způsobem v době před Mojžíšem, jiným v epoše po Mojžíšovi a ještě jinak nyní v „době milosti“. Boha můžeme samozřejmě poznat i mimo rámec dějinného zjevení. To se týká především boží existence a prozřetelnosti. Metafyzika a dějinně pojatá teologie se prolínají do takové míry, do jaké to je potřebné pro spásu. Z epistemologického hlediska si Gabriel Biel osvojil tzv. „poutnickou teologii“.<sup>1074</sup> Člověk je „poutníkem“, který nemůže dosáhnout dokonalého poznání Boha. Toho se člověku nedostalo ani před Pádem. I ve své nevinosti člověk poznával Boha jakoby v zrcadle. Tento obraz byl po Pádu pokřiven tak, že člověk poznává Boha pouze *per speculum enigmatum* a je tak dalek dokonalosti. V jistém smyslu poznávání je u Biela stále první činností duše a vůle by byla slepá bez vedení rozumu. Biel nicméně dává značný prostor i volitivní stránce lidského bytí. Vůle člověka je stejně svobodná jako vůle boží. Vztah mezi oběma vůlemi je představen analogicky ke vztahu *potentia absoluta* a *potentia ordinata*. Bůh se rozhodl obdařit člověka svobodou a zavázal se kooperovat s jakýmkoliv pohybem stvořené vůle.<sup>1075</sup>

Nominalistická dialektika absolutní moci a zřízené moci si našla cestu také do reformační teologie, především pak Lutherovy. Její součástí je termín „*deus absconditus*“. „Skrytý Bůh“ Martina Luthera je výrazem kritiky teologické spekulace scholastiky a plní tak do značné míry „ikonoklastickou“ funkci. Již ve svých přednáškách k Žalmům z let 1513-1516 se Luther opírá o dvojí negaci mysticismu pseudo-Dionýsia Areopagity, jež dekonstruuje Aristotelovu logiku. Lutherův Bůh tak není ani jsoucí ani nejsoucí. Je skrytý jak mimo zjevení, tak ve zjevení samotném. Ve své skrytosti je „*supra nos*“, ale také „*intra nos*“. V imanenci pozemské skutečnosti se skrývá v bezmoci a utrpení, především v ukřižovaném Ježíši z Nazareta, a v posledku i v tom, co člověk může považovat za odpudivé. Tento motiv utrpení a bezmoci Boha je v podstatě subversivní vůči metafyzice a jejím politickým implikacím. Lutherův „*deus absconditus*“ se nachází nejen mimo kruh racionálního a předvídatelného, nýbrž také vyložitelného, neboť není cele přítomen ani v Písmu.<sup>1076</sup> Problematika boží neuchopitelnosti a jeho absolutní moci

---

<sup>1073</sup> OBERMAN, Heiko Augustin. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1963, s. 36-39.

<sup>1074</sup> *Tamtéž*, s. 47-48.

<sup>1075</sup> *Tamtéž*, s. 52-57.

<sup>1076</sup> MJAALAND, Marius T. *The Hidden God: Luther, Philosophy, and Political Theology*. Bloomington a Indianapolis: Indiana University Press, 2016, s. 87-108.

přichází ke slovu v již zmíněném *De servo arbitrio* z roku 1525. V rozepři s Erasmem Rotterdamským Martin Luther argumentuje, že Bůh je jediným působcem spásy. Lutherův Bůh až deterministickým způsobem vede člověka k tomu, co nedokáže dosáhnout sám ze svých sil. Vlastním jménem tohoto Boha již zdaleka není „Intelekt“, nýbrž „Vůle“.<sup>1077</sup> Tuto vůli nelze probádat a může být uctívána jen jako nejstrašnější tajemství božího majestátu, které si Bůh ponechal pro sebe a člověka z něho vykázal. Ačkoliv ve zjevení v Ježíši z Nazareta se Bůh otevírá sebezavazující *potentia ordinata* a jedná prostřednictvím Slova a svátostí, Brian Gerrish neváhá poukázat, že z Lutherových spisů lze vycítit trvalé napětí, co se týče pojetí Boha. Ten „vypočítatelný“ se sice odhaluje na stránkách Evangelíí a Pavlových listů, neméně impozantním je však ten, který je hrozivý ve své tvořivé i destrukční moci, jež se projevuje v přírodě. Nevypočítatelné působení Boha lze detekovat také v dějinách a Lutherův Bůh se neváhá se projevit jako *deus ludens* i v osudech jednotlivých lidí.<sup>1078</sup> John Schwindt tvrdí, že Lutherův radikální teologický voluntarismus se patrně odrazil také v Shakespearových tragédiích, kterým nechýbí dávka nepředvídatelnosti a absurdity. Schwindt se domnívá, že nahrazení tradiční optimistické teologie podobnosti mezi Stvořitelem a stvořením Lutherovou dialektickou teologií založenou na paradoxním protikladu milosti a přirozenosti, víry a rozumu, Boha a člověka, se v šestnáctém století obnovil pohled na lidskou existenci jako v podstatě tragickou.<sup>1079</sup>

David B. Ruderman tvrdí, že Maharalova náboženská filozofie je rovněž voluntaristická, v podstatě výsostně kritická vůči aristotelské metafyzice, avšak benevolentní vůči některým vědeckým disciplínám. Ačkoliv můžeme pro tyto důrazy nalézt židovské paralely, Ruderman je přesvědčen, že se jednalo o Maharalovu originalitu, jež mohla být stimulována, mimo jiné, také vlivem luterské literatury.<sup>1080</sup> Jakkoliv tato představa může být inspirativní a plausibilní

---

<sup>1077</sup> LUTHER, Martin. *O Neslobodnej vôli – De Servo Arbitrio*, s. 42-43: „Teda aj po tomto svedectve je isté, že robíme všetko z nutnosti a nič zo slobodnej vôle, keďže sila slobodnej vôle nie je nič a nič nespôsobuje a bez milosti nie je schopná ničoho dobrého. Iba ak by si chcel chápať účinnosť v novom význame jako úpnosť, jako keby slobodná vôľa súčasne dokázala niečo začať a chcieť, ale nedokázala to naplniť. To si však nemyslím a budem o tomto predmete hovoriť obsažnejšie. Z toho vyplýva, že slobodná vôľa je plné Božské ctené meno a ničomu inému niemôže prislúchať iba Božiemu majestátu. Totiž, On vie, a jako hovorí Žalm, ‚čo sa páčí Hospodinovi, činí na nebi aj na zemi‘. Ak bude tento titul priznany ľuďom, nestane sa väčším právom, ako keby im byla prisúdena samotná božskosť. Nemôže byť väčšie bohorúhačstvo ako toto. Preto ak chcú teologovia hovoriť o ľudskej sile, ich povinnosťou je tieto slova odmietnuť“.

<sup>1078</sup> GERRICK, Brian. *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*. London a New York: T&T Clark International, 2004, s. 138-139.

<sup>1079</sup> SCHWINDT, John. *Luther's Paradoxes and Shakespear's God: The Emergence of the Absurd in Sixteenth Century Literature*, Modern Language Studies. 1985, 15(4), s. 4-12.

<sup>1080</sup> RUDERMAN, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, s. 95-96: „No doubt the Maharal's general voluntarist theology, his dismissal of Aristotelian metaphysics, and his legitimization of naturalistic pursuits within Judaism had precedents in earlier Jewish thought. We have mentioned above the clear parallels with the thought of Judah Ha-Levi and Nachmanides. But Tamar Ross has also pointed out the originality of the Maharal's position. Furthermore, in view of the special emphasis these themes receive

pro utváření Maharalova příběhu, rád bych se ve zbytku této kapitoly podržel spíše toho, co nám nabízí samotný svět Maharalových textů. Pokud se Maharalovy spisy alespoň nějakým způsobem profilují jako dílo židovské *via moderna*, pak je to patrně nejvíce znát v první a druhé předmluvě ke *Gvurot ha-Šem*. Maharalova pozice je naznačena již ve výběru biblického verše, jenž uvádí předmluvu: „Sláva boží je věcí k ukrytí, sláva králů je věcí k prozkoumání.“<sup>1081</sup> Tento verš naznačuje, že existuje rozdíl mezi různými poli, jež se otevírají nebo naopak uzavírají bádání lidského rozumu.<sup>1082</sup> Jsou věci, které se nacházejí mimo jeho horizont. Těmi je „sláva boží“, neboli metafyzika. Věci, které se naopak nacházejí v epistemickém poli člověka, vykazují rovněž ontologickou příbuznost: patří také do řádu stvoření. Proto Maharalovi není na obtíž přitakat badatelskému úsilí na aprobovaném poli vědních disciplín. Jednou z věcí, které podporovala *via moderna*, bylo studium fyzických jevů odloučených od metafyzické nadstavby. Empirická orientace Ockhamismu otevřela dveře relativní autonomii *experimentum a experientia* v pozorování kontingentních jevů přírody. Tato autonomie však měla své meze vymezené Církví a jejím učením.<sup>1083</sup> Rozvíjí-li Maharal nějakou spekulativní teologii, pak jen v naprosto minimální míře, podobně jak tomu je u Gabriela Biela. Není proto náhodné, že v prvním úvodu Maharal vykládá známý mišnaický text z traktátu *Chagiga* 2,1 epistemologicky ve vztahu k různým úrovním jsoucího. Bůh a netělesné intelligence je nejméně poznatelná jsoucna, proto také spekulace nad *Ma'ase merkava* – Dílem božího vozu – jsou v uvedené mišně považovány za ezoterní téma. Kosmogonické spekulace nad *Ma'ase be-rešit* – Dílem počátku jsou již otevřenějším polem. Představují totiž dle Maharala most mezi boží transcendencí a imanencí stvořeného světa. Konečně, třetí téma, o kterém se zmiňuje výše uvedená mišna, jsou *Arajot* – „Zakázané sexuální svazky“ – jejichž význam Maharal interpretuje alegoricky jako vztahy mezi stvořenými entitami v rámci daného hierarchického řádu. Nepochybně ještě zřetelněji vyniká vymezení kompetence lidského rozumu ve druhé předmluvě:

---

throughout his diverse writings, the supposition that these medieval thinkers, remote both in time and place, constituted the Maharal's sole source of inspiration seems unconvincing. A more probable source of influence might have been the discussions on the nature of scientific knowledge and its relation to faith within the Protestant world. Both Calvinists and Lutherans, along with the aforementioned Czech brethren, inhabited the cultural space of Prague in close proximity to the Jewish community. On the issue at hand, the reflections of all three were not dissimilar. If the writings of any of these faith communities might have fallen into the hands of the Maharal, those of the Lutherans, a German speaking community, might have been the most accessible. Like David Gans, the Maharal could most easily have consulted sources written in German. But the Lutherans constituted only one possible avenue for these ideas; the latter were sufficiently diffuse to have reached this learned rabbi through multiple channels.“

<sup>1081</sup> Tento překlad se odlišuje od podání Českého ekumenického překladu Bible: „Sláva boží je věc ukrytá, sláva králů je věc prozkoumat“.

<sup>1082</sup> BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*, první předmluva, s. 2-3.

<sup>1083</sup> COLEMAN, Janet. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 544-546.

Avšak filozofové,<sup>1084</sup> kteří přistupují k Hospodinu jen na základě svého rozumu a myslí, by rádi podřídili filozofické spekulaci skryté věci. Avšak také o zjevných věcech, které mají před očima, zastávají rozličné názory, a to tak, že jeden říká toto, druhý za něco jiného ... všechno to je jen vítr a není v tom žádné substance neboť, co může vědět člověk, jenž je tvořen hylétickým prvkem, a to i když mu Bůh dal poznání a moudrost. Vždyť toto všechno je svázáno látkou a poznání a moudrost člověka jsou omezeny jeho hylétickou stránkou. Jak tedy může poznat něco z oddělených věcí.<sup>1085</sup> Poněvadž se člověk nemůže spojit s těmito oddělenými entitami, nemůže poznat jejich přirozenost ani činnost. Bůh zjevil svou rukou své stezky Mojžíšovi, prorokům. Od nich pak toto přijali Učenci Mišny a Talmudu. Ti nám zase toto sdělili prostřednictvím midrašů a svými slovy věci zahalené a ezoterní.<sup>1086</sup> Avšak ti, kteří se oddali filozofické spekulaci a dovolili si bádát o božím díle jen na základě svého rozumu a rozeznání se vydali bludným směrem. Neměli bychom se vůbec zmiňovat o nich, ani o tom, co podnikají. Vždyť naši Učenci říkají: „Bud' vytrvalý ve studiu, abys uměl dát odpověď nevěrcům.“<sup>1087</sup>

Mohli bychom říci, že druhá předmluva je útokem na *via antiqua* středověkého aristotelismu. Proti jeho ambici ustavit nějaké metafyzické poznání o Bohu a netělesných inteligencích na základě spekulace staví Maharal zjevenou tradici. Významné je, že od doby rabínských učenců formativního období Mišny a Talmudu je toto zjevené poznání prostředkováno agadickou látkou a také skrze „zahalená ezoterní slova“, jímž jsou patrně míněny mystické spisy rabínského období jako *Sefer jecira* a vzhledem také k tehdejšímu obecnému přesvědčení rovněž *Zohar*. Mohli bychom říci, že Maharalova skepse vůči spekulativnímu přístupu jeho středověkých i některých současných souvěrců a důraz na Zjevení korespondují s nominalistickými trendy v teologii jeho doby. Leonard Levin je přesvědčen, že se toto Maharalovo vymezení ve druhé předmluvě vztahuje i vůči Eli 'ezerovi Aškenazimu. V předcházející podkapitole jsem se však pokusil ukázat, že *Ma'ase ha-Šem* není reliktem středověkého židovského racionalismu. Kromě důrazu na doslovný význam Písma, můžeme v tomto spise odhalit také určitou teologii dějin. Bůh se v dějinách manifestuje jako Vůle, která realizuje svůj záměr s člověkem a za tímto účelem kooperuje se stvořenou vůlí člověka, avšak současně ji dokáže dočasně odsunout stra-

---

<sup>1084</sup> „chokrej lev“.

<sup>1085</sup> Metafyzických.

<sup>1086</sup> „dvarim ne'elamim u-kmusim“.

<sup>1087</sup> *Mišna, Výroky otců* 2,19.

nou. Nezanedbatelný je také mystický aspekt *Skutků Hospodinových*, kterému se dle mého mínění badatelská diskuze ještě nevěnovala. Za výraznějšího představitele *via antiqua* v Maharalově době lze považovat Mošeho Isserlese, který však v Maharalových spisech není nijak viditelně ostrakizován, vyjma zmíněné skryté narážky v *Derech chajim* týkající asimilace kabaly náboženskou filozofií.<sup>1088</sup> Z textově-kritických indicií lze prokázat, že *Sefer torat ha-ola* byl jedním z Maharalových pramenů. Toto dílo je přitom výstavním kouskem *via antiqua* ve druhé polovině šestnáctého století. Toto Isserles prokazuje i svou interpretací zázraků, která je zcela loajální vůči Maimonidovu pojetí:<sup>1089</sup>

Jak jsem již výše vysvětlil (s ohledem na Maimonida), vůle je totožná s bytností Hospodina, budiž vyvýšen. Není to nic přidaného. Proto vše má svůj počátek v jeho moudrosti a vůli již od věčnosti ... A také jsem již předeslal, že vše, co vzniká, musí existovat v možnosti ještě před tím, než to začne existovat skutečně. Kdyby tak tomu nebylo, nemohlo by to vzniknout. Řekl jsem totiž, že bylo vůli Hospodina, budiž vyvýšen, aby ta či ona věc povstala v určitém momentu a nikoliv dříve. Neznáme však důvod, proč Hospodinova vůle, budiž vyvýšen, byla taková, poněvadž jeho vůle je totožná s jeho bytností. Toto se týká i budoucích věcí, vždyť Bůh ví všechno ... Pokud je tomu tak, musíme současně konstatovat, že Hospodinova vůle, budiž vyvýšen, není proměnlivá, poněvadž vychází z jeho esence. Jedná se o vůli věčnou, tj. (Bůh) chtěl, aby se v určitém momentu odehrálo to nebo ono, ačkoliv se toto mohlo odehrát také dříve nebo později ... a podobně hovoří Učenci Mišny a Talmudu o zázracích, že se nejedná o projev proměny (boží) vůle ve chvíli, ve které se odehrály, nýbrž bylo o nich rozhodnuto už před stvořením světa.

Maharal interpretuje rabínskou tradici o „předjednaných“ zázracích vlastním svébytným způsobem:<sup>1090</sup>

Už jsem dopodrobna pojednal výše, že proměnlivost boží vůle neproměňuje jeho vlastní esenci. Samozřejmě mi můžeš oponovat námitkou, že všechny zázraky byly předjednané jeho vůli od věčnosti. Tak tomu však nutně nemusí být. Neboť tomu, o čem řekli Učenci: „Bůh sjednal podmínku se stvořením, s mořem, aby se rozpoltilo“, nebo aby nastaly jiné zázraky, mělo tak být z po-

---

<sup>1088</sup> BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*, s. 14, 34.

<sup>1089</sup> ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*, sv. 3, fol. 35a.

<sup>1090</sup> *Gvurot ha-Šem*, druhá předmluva, s. 11

hledu teleologického zacílení skutečnosti, což je Řád, jenž měl nastat (hypoteticky).<sup>1091</sup> Tento Řád lze ale pozměnit ze strany přijímajícího: skrze milosrdenství se zlo obrátí v dobro nebo dobro se obrátí ve zlo skrze hřích. Kdyby Egypťané učinili pokání, přemohli by určený Řád. Proto nelze považovat za nesnáz, že to, co je dané, lze změnit milosrdenstvím a pokáním a již vůbec se tímto neimplikuje, že by se tímto změnilo (boží) poznání a vůle.

Z tohoto citátu vyplývá, že Maharal vyložil onen pramen z rabínského midraše ve smyslu umírněné predestinace. Bůh sice od věčnosti vytýčil trajektorii obecných i posvátných dějin, nejedná se však o pohyb nutný, nýbrž hypotetický. Dějiny jsou otevřeny a odvíjejí se v prostoru svobodné interakce mezi Bohem a člověkem. Maharal tak stojí na pozici, podle níž zázraky nemohou být výsledkem působení neměnné vůle, nýbrž mají kontingentní charakter. V posledku tak Maharal „neutralizuje“ deterministický ráz rabínského výroku. Zdá se, že si Maharal počíná mnohem lépe než Eli 'ezer Aškenazi, jehož koncepce spolupůsobení Boha a člověka v dějinách je sevřena neúplně kompatibilními pojetími božího vědění a prozřetelnosti v Maimonidově a Gersonidově náboženské filozofii. Je namístě podotknout, že pokud jsou v Maharalově díle přítomny nějaké nominalistické momenty, je mu cizí teologický determinismus některých křesťanských teologů šestnáctého století. Maharalův Bůh není „chtonickým“ božstvem Martina Luthera, bezpodmínečně uplatňujícím svou vůli. Ačkoliv v téže předmluvě Maharal vyrazí proti základnímu předpokladu *via antiqua* středověkého židovského aristotelismu, dle něhož je Bůh „*sechel mušar*“ – „čirý Intelekt“, jeho pozice je spíše vyvážená a mohli bychom ji přirovnat k postoji výše uvedeného Gabriela Biela: vůle a rozum se nacházejí ve vyváženém vztahu, s mírnou převahou rozumu jak z teologické, tak antropologické perspektivy. Maharalův jazyk se kloní více k intelektivní než volutaristické perspektivě. Termíny jako „*sechel*“ – „rozum“, „*sichli*“ – rozumový, „*muskal*“ – „inteligibilie“, jsou v Maharalových spisech ubikvitní. Bůh Maharalových spisů je také Bohem, který se spíše oddává závazku vůči své *potentia ordinata* než manifestaci své absolutní moci. I zázraky, jakkoliv představují nepředvídatelné události, vykazují jisté *ratio* v božím plánu se stvořením. Zjevuje se v nich tedy spíše moc zřízená než moc absolutní. Jsou svým způsobem součástí nadpřirozeného řádu, který je paralelní vůči řádu přirozených příčin.

V Maharalově náboženské filozofii se často setkáme s pojmem „*seder*“ – „řád“, který by mohl zhruba odpovídat křesťanskému konceptu „zřízené moci“. Znamená-li *potentia dei ordinata*, že Bůh zvolil učinit některé věci dle zákonů, které ustanovil, pak můžeme říci, že Bůh

---

<sup>1091</sup> „*Ki ma-še amru za"l: ,tnaj hitna im ma'ase be-rešit, im ha-jam še jivka', ve-chen šear ha-nisim, hejno še-kach haja rauj mi-cad seder ha-havaja še haja ba-sof, ve-ejn ze rak seder še-rauj še-jihje.*“

jedná v tomto světě prostřednictvím druhotných příčin. Gabriel Biel tvrdí, že se můžeme spolehnout na Boha v ustavených „řádech“, které jsou pro Boha závazné. Přirozený zákon, kterým se řídí tento svět, mohl být jiný, ale z boží vůle a moudrosti má takový charakter, s jakým se každý den setkáváme. Člověk jakožto „poutník“ může založit svou orientaci ve světě a realizaci pozemského štěstí na substruktuře přirozeného práva a Písma svatého.<sup>1092</sup> Heiko Oberman velmi přesvědčivě srovnává nominalistické pojetí *potentia ordinata* s obrazem božího jednání v Tenachu.<sup>1093</sup> Bůh Izraele nejedná dle abstraktních konceptů spravedlnosti, nýbrž spravedlnost vytváří konkrétně znovu a znovu svými činy. Etika biblického náboženství takto stojí v protikladu k etice Aristotelova náboženství.<sup>1094</sup>

V Maharalově díle můžeme také detekovat úsilí o uchopení božího jednání v sebezávazání vůči světu a především pak vůči vyvolenému židovskému národu prostřednictvím řádu. Ten se projevuje především prostřednictvím samotné Tóry:<sup>1095</sup>

Slova Tóry udržují veškerenstvo a skrze ně může existovat celý svět. Je tomu tak proto, že Tóra je Řádem, jímž se řídí člověk, tj. jakým skutkem bude jednat, jak ho provede, a jaké místo zaujme mezi jeho skutky. Avšak, tak jako je Tóra řádem člověka, je Tóra také řádem světa. Proto je Tóra v posledku řádem veškerenstva.

Psaná i Ústní Tóra je zjeveným pramenem organizace židovského života po rituální, občansko-právní i etické stránce. V návaznosti na tradici, která sahá do rabínské literatury formativního období, však Maharal zároveň postuluje její metafyzický charakter a uzavírá tuto pasáž odkazem na „platónský“ midraš, dle něhož Bůh nahlížel při stvoření světa do Tóry jakožto souboru paradigmatických vzorů.<sup>1096</sup> Toto však není motiv, který by byl příliš kompatibilní s nominalistickou ontologií, jak je prezentována u Gabriela Biela, dle níž Bůh nemá k dispozici vzory, kterými by se řídil.<sup>1097</sup> Lepší příklad božího závazku vůči ustavenému řádu v kontextu příznivém nominalismu nalezneme v Maharalových úvahách nad dějinami židovského národa. Jeho

---

<sup>1092</sup> OBERMAN, Heiko Augustin. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, s. 102.

<sup>1093</sup> Starý zákon.

<sup>1094</sup> OBERMAN, Heiko Augustin. *The Harvest of Medieval Theology*: s. 111.

<sup>1095</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam, Netiv ha-Tora*, sv. 1, kap. 1, fol. 3a.

<sup>1096</sup> *Be-rešit raba* 1,1.

<sup>1097</sup> IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven a London: Yale University Press, 2002. s. 31: „In the vast talmudic-midrashic literature several different ways of understanding the biblical account of creation are present. One of them, possibly influenced by Platonic thought, portrays God as consulting or contemplating the Torah as an architectonic model and creating the world according to its pattern. The universe of language, as it was preestablished in the sacrosanct structure of the canon, is, according to such a view, the blueprint of the material cosmos. The peculiar arrangement of the linguistic material in the Torah is apparently regarded as compelling God Himself. He is now conceived of not as a totally free agent, a creator



exil se jeví jako jeden ze zásadních dějinných fenoménů dokládajících, že hřích má zásadní, byť dočasný, vliv na odcizení skutečnosti od svého prvotního určení – Řádu, vůči němuž se Bůh zavázal.<sup>1098</sup>

Sám exil je přece pádným důkazem toho, že se dostaví spása. Vždyť bezpochyby exil lze považovat za narušení Řádu, jehož prostřednictvím Bůh každému lidu určil jeho patřičné místo. Takto určil lidu Izraele místo jemu vlastní, jímž je Země Izraele. Exil, který není jeho pravým místem, je naprostým porušením Řádu. Věc se má tak, že entity, které opouštějí své přirozené místo a nacházejí se mimo něj, nemohou obstát na místě, které je pro ně nepřirozené. Jsou puzeny k tomu, aby se navrátily na své přirozené místo. Kdyby zůstaly na nepřirozeném místě, nepřirozené by se stalo přirozeným – a není možné, aby to, co není přirozené, se stalo přirozeným. Příklad: jestliže bys přinutil živel ohně, aby setrval na zemi, přičemž jeho přirozené místo je nahoře, nutil bys ho, aby opustil své přirozené místo a setrval dole. Kdybys zase přinutil živel země, aby se přemístil vzhůru a zůstal by tam, setrval by na místě nepřirozeném a nepřirozené by se stalo přirozeným. Podobné to je s lidem Izraele, pokud by setrval navěky v exilu, v němž není jeho místo. Vždyť jeho patřičné místo je dle Řádu jsoucího<sup>1099</sup> se nachází v jeho vlastní zemi, a aby si vládl sám sobě a nebyl ovládán jinými.

Na straně druhé v Maharalově teologii nechybějí momenty, které bychom na první pohled mohli zařadit spíše do kategorie *potentia absoluta*. Jedná se konkrétně o vyvolení Izraele. Toto není výsledkem zásluh lidu, jeho exemplárního chování nebo snahou žít posvěceným životem, nýbrž aktem svrchované a neodůvodnitelné boží volby. Nicméně, jak poznamenává Benjamin Gross, akt vyvolení Izraele zprostřed jiných národů Maharal nepovažoval za projev boží nevypočitatelnosti, nýbrž naopak za součást jeho zamýšleného plánu.<sup>1100</sup> Tak tomu nepochybně je v jedenácté kapitole *Necach Jisra'el*, ve které Maharal osvětluje tři důvody volby lidu Izraele, z nichž nejvýznamnější je realizace Tóry ve stvoření. Jednalo se o volbu, kterou si „vynutil“ Řád jsoucího.<sup>1101</sup> Je tak zřejmé, že nelze nalézt jednoznačné paralely pojmů „absolutní moci“ a „zří-

---

who may shape the nature of the world according to His unpredictable will, but as a power that enacts, on another plane and using other material, the content of a preexistent Torah.“

<sup>1098</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 1, fol. 9a.

<sup>1099</sup> „*seder ha-meci'ut*“

<sup>1100</sup> GROSS, Benjamin. *Le messianism juif dans la pensée du Maharal de Prague*, s. 129-143.

<sup>1101</sup> BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisra'el*, kap. 11, fol. 71a: „*u-me-ata hitbaer ki vchirat Jisra'el hu hechrechi le-fi seder ha-meci'ut bišvil ha-Tora*“; Srov. *Gvurot ha-Šem*, kap. 24, fol. 103-104.

zené moci“ v Maharalově teologii. Maximálně můžeme říci, že se spíše kloní k té druhé kategorii. Ostatně Gerrit Cornelit Berkouwer ukazuje, že vymezení a porozumění významu těchto termínů bylo vždy předmětem diskuze i v reformační teologii:<sup>1102</sup>

Záleží na tom, co rozumíme absolutní mocí. Protest proti pojmu *potentia absoluta* nebyl namířen proti absolutnosti boží moci, nýbrž proti jeho nebiblické formalizaci. Kvůli této formalizaci – formální všemohoucnosti, o níž hovoříme – boží vůle a moc obdržely jako „absolutní“ *liberum arbitrium* rysy svévole a automaticky se takto staly hrozivým stínem na pozadí historického řádu spásy. Bůh jistě svou vůli ustanovil (*potentia ordinata*) řád spásy, avšak to, co takto ustanovil, by nemělo být předmětem úvah mimo rámec *potentia absoluta*, která nejenom mohla věci učinit jinak, ale může ovlivnit *potentia ordinata* i nyní.

Otázky kolem vyvolení a predestinace byly živě diskutovány na půdě protestantismu šestnáctého století. V tomto kontextu se nám může vybavit stať Otty Kulky o možném ovlivnění Maharalova učení o bezpodmínečném vyvolení Izraele z milosti kalvínským exkluzivismem. Tato teze je nedoložitelná, nicméně nelze vyvrátit, že v Maharalově díle můžeme postřehnout jisté prvky, které byly kongruentní s modernizujícími trendy na poli křesťanské teologie patnáctého a šestnáctého století, jež se vymezovaly vůči spekulativnímu charakteru scholastiky. Nebude tedy nadsázkou, označíme-li Maharalovy spisy jako součást teologické literatury, jež se loučí s odcházejícím myšlením středověku a otevírá se horizontu raného novověku.

---

<sup>1102</sup> BERKOUWER, Gerrit Cornelit. *Divine Election*. Grand Rapids (MI). B. Eerdmans Publishing Company, 1960, s. 62.

## SHRNUTÍ

Závěrem by bylo namístě vztáhnout zásadní momenty této studie k základnímu tématu celé této knihy: *Pražský Maharal mezi tradiční aškenázskou učeností, mystikou a filozofií*.<sup>1103</sup> Je zřejmé, že agada, kabala a náboženská filozofie představovaly v aškenázském diskurzu Maharalovy doby „staronové“ fenomény. Intenzivnější zájem o agadu, tj. ne-halachické části rabínské literatury, vyplýval ze samotného studia Talmudu, které bylo denním chlebem světa aškenázské učenosti. Zabývání se agadou mělo svůj precedens v základních dílech středověké aškenázské literatury: Rašiho komentářích k Bibli i Talmudu a také v dílech Tosafistů. Agada zde programově stojí ve službě porozumění doslovnému významu biblického textu. Agada je také jedním z pramenů Maimonidova *More nevuchim* i Nachmanidova komentáře k Tóře. Oběma dílům je však vlastní selektivní přístup k této látce. V šestnáctém století byl tento zájem stimulován dobovou literaturou, která – řečeno současným jazykem – napomáhala revitalizaci významu agady pro židovskou spiritualitu. Příkladem může být kompendium talmudické agady *Ejn Ja 'akov* r. Ja'akova ibn Ḥabība z konce patnáctého století.

Agada a midraš se svým literárním žánrem a teologií úzce pojí s dalším staronovým fenoménem v aškenázském prostředí Maharalovy doby, jímž byla kabala. Oproti předcházejícím staletím se od poloviny šestnáctého století dostává ke slovu zcela nový moment, jímž byla o něco snazší dostupnost kabalistické literatury prostřednictvím tisku a také popularita živená přesvědčením, že učení židovské mystiky je hermeneutickým klíčem ke vnitřnímu významu Tóry. Vzhledem ke kontroverzní povaze diskuze v bádání nad Maharalovým osobním vztahem ke kabalistické tradici, jsem svou pozornost omezil pouze na vybrané příklady jejího využití v samotných textech Maharalových spisů. Kabalistická látka je zde kontextualizována v didakticko-homiletickém diskurzu. Teosofie kabaly zde není využita k produkci dalšího teosofického komentáře nebo traktátu, nýbrž je adaptována v jiném literárním žánru a slouží jinému zájmu než teosofické spekulaci. Je zřejmé, že kabalistická tradice silně určuje Maharalovu antropologii, ačkoliv ta je převážně artikulována jazykem náboženské filozofie. Svědčí o tom nejen ústřednost koncepce člověka jako mikrokosmu, ale také téměř ubikvitní motiv zdůrazňující „občanství“ lidské duše v duchovním světě, zatímco pozemská lidská existence je pojata současně jako odcizení i možnost transformace a zduchovnění.

---

<sup>1103</sup> Tato práce je součástí kolektivní monografie pod titulem *Pražský Maharal mezi tradiční aškenázskou učeností, mystikou a filozofií*, která vyjde tiskem v nakladatelství Academia v roce 2020.

Staronovým fenoménem v kontextu aškenázské učenosti se jeví i náboženská filozofie. Ve třetí kapitole jsme se blíže zabývali různými pohledy na její rozšíření v aškenázských obcích od druhé poloviny čtrnáctého století. Příkláním se k názoru Elchanana Reinera, který tvrdí, že Isserlesova generace byla první, která dokázala využít filozofický potenciál, který skýtal Maimonidův *More nevuchim* a zformovat aškenázskou podobu „maimonidovské kultury“. Nepochybně významnou roli zde opět hrála dostupnost nábožensko-filozofické literatury v tištěné podobě. Řada učenců této generace se vrhla s různou intelektuální zručností a inveniencí na témata, která z valné části nebyla zrovna nejaktuálnější a reprezentovala doznívající středověký filozofický a teologický diskurz. Tento však dokázali občerstvit aktuálnější perspektivou, která byla přiměřenější myšlenkovým trendům šestnáctého století. Jak jsme si ukázali v předcházející kapitole, tak tomu je nepochybně v Maharalově díle, v němž lze postřehnout prvky blízké nominalistické teologii. Bůh spekulace zde ustupuje do ústraní a jeho místo zaujímá Bůh projevující se v dějinách. Systematičtější studium si rovněž vyžaduje spis *Ma'ase ha-Šem Eli'ezero* Aškenaziho. Toto nebylo možné v rámci této studie. Nicméně jisté indicie zde byly v tomto ohledu poskytnuty.

Pokusil jsem se o uchopení těchto tří ideových konstituentů tak řečeno v „akci“ Maharalova diskurzu. Samotná syntéza agadické látky, kabaly a náboženské filozofie se nepochybně ukazuje jako fenomén, který přesahuje hranice Maharalova díla. Narazíme na něj ve spisech učenců, kteří nejenže patřili do Maharalovy generace, ale se také vyskytovali v jeho nejbližším okolí. Příkladem může být spis Jicchaka ben Avrahama Chajuta *Pachad Jicchak*, založeném na syntéze agadické látky z traktátu *Gitin* s kabalistickými a filozofickými prvky. Nakolik je mi známo, tomuto spisu publikovanému v roce 1573 se nedostalo reedice. Mohli bychom jmenovat další díla. Syntéze agady, kabaly a prvků náboženské filozofie přítomné v dílech aškenázských autorů druhé poloviny se již dostává pozornosti mezi badateli. Pokud pominu dnes již klasické dílo k literatuře aškenázského židovstva šestnáctého století z pera Ja'akova Elbauma, zájem o bližší porozumění syntetické povaze celé řady titulů této doby se objevuje také v monografii Pavla Sládka k Maharalovi. Nechybí ani v rozsáhlé studii Leonarda Levina, která poskytuje systematickou reflexi náboženské filozofie Šlomo Efrajima Lunčice. Ta rovněž vykazuje eklektické a syntetické rysy jako dílo Maharalovo a její cíle nejsou spekulativní, nýbrž homileticko-didaktické. Jestliže se maharalistické bádání ve dvacátém století téměř výhradně soustředilo na Maharalovu osobu a myšlení, zdá se, že současná badatelská generace se pokouší nahlédnout jeho dílo jako součást širšího literárního proudu doby. Je zřejmé, že tímto Maharal ztrácí jistou míru originality a jeho hlas se stává jen jedním z hlasů, skrze které promlouvá dobový diskurz.

Jednotliví autoři jsou součástí širší diskurzivní osnovy, nad níž, řečeno s Michelelem Foucaultem, nemají úplnou moc.

Maharalistické bádání již pravděpodobně uzavřelo kapitolu hledání renesančně-humanistických rysů Maharalovy osobnosti a díla. Část této studie představovala jisté ohlédnutí za touto kapitolou. Současná interdisciplinární diskuze se kloní k interpretaci renesančního humanismu jako subkultury svého druhu, která sice ovlivnila renesanční svět, avšak se současně potýkala s dalšími společensko-ideologickými silami, které určovaly ráz této epochy. Rovněž židovský humanismus měl omezené pole působnosti a vyznačoval se snahou o harmonizaci tradičního židovského vzdělávacího kurikula s *triviem* nebo *quadriviem* renesančně humanistického vzdělávání. Otevřenost pro kultivaci židovského člověka v *homo universalis* renesančního humanismu vyžadovala také jistou míru kulturní asimilace. V Maharalově díle lze jen stěží něco takového nalézt, navzdory přítomnému pragmatismu vůči některým vědním disciplínám. Přesto jeho diskurz můžeme označit do jisté míry za renesanční a kompatibilní s diskurzivní formací renesanční doby.

## SUMMARY

R. Judah Loew ben Beçal'el, the Maharal of Prague, undoubtedly ranks with the most iconic personalities of Ashkenazi scholarship of the second half of the 16<sup>th</sup> century. His star started to raise with the attraction which his religious philosophy triggered among Hasidic masters. As a result, this surge of interest led to the production of the first reeditions of Judah Loew's writings at the turn of the 18<sup>th</sup> century after a long period during which Maharal's oeuvre had fallen into oblivion. This interest in Maharal's legacy continued well into the 19<sup>th</sup> century, including the so-called "Musar Movement", to be followed by the *Wissenschaft des Judentums* at the end of the century. The main traction in the study of Maharal's life and works was yet to see the light of day in the 20<sup>th</sup> century, growing at a steady pace until this very day.

Instead of presenting a conventional biography of Judah Loew, I preferred to scrutinize the inner workings of the creation of Judah Loew's story from his first biography, the 18<sup>th</sup> century *Megilat yuchasin*, down to the contemporary scholarly efforts. While pursuing this objective, I drew the inspiration from the philosophy of history of Hayden White, in particular from his concepts of "emplotment" and "tropes". The main source for the study of Maharal's religious philosophy are obviously his own writings. In the light of this fact, I also deemed it useful and proper to come to grips with an array of hermeneutical issues in the first chapter. I decided to part ways with the hermeneutics oriented on the world of the author, which so far has enjoyed the uncontested position in the Maharalist studies. So instead of setting my sights on Maharal's authorial intention or his mindset, I espoused the approach advocated by Paul Ricoeur focusing on the world projected by the text, understood as the possibility of human existence as the "being-in-the world". In this way, the writings of Judah Loew and his contemporaries can be appropriated as the 16<sup>th</sup> century projections of the possibility of Jewish existence couched in the synthetic discourse consisting of rabbinic Aggadah, Kabbalah, and medieval Jewish philosophy, enriched by contemporary insights. I pushed my point even further by referring to the notion of "discursive formation" coined by Michel Foucault whose poststructuralist approach made its own contribution to the reduction of the role of the authorial intention in the production of a literary work. In some sense, it seems to be the discourse of the epoch that speaks through authorial voices, not the other way around.

In the second chapter, I launched into the proper subject matter of my thesis. My intention was to study the synthetic genre characteristic for the oeuvre of Judah Loew so to speak "in the action" of its very discourse. One detail needs to be made clear from the outset. The synthetic

genre exegetically merging Aggadah with Kabbalah and religious philosophy is to be regarded as quite a common phenomenon in Ashkenazi literature of the second half of the 16<sup>th</sup> century. In my thesis I named some of Judah Loew's contemporaries who adhered in their writings to Aggadic, Kabbalistic and philosophical sources. One of them was Judah Loew's brother-in-law, R. Yitzhak ben Avraham Chayut, who authored a homiletical commentary on the Aggadot of "Churban ha-Bayit" in the Talmudic tractate of *Gitin*. The synthetic style is neither a stranger to the main work of Jewish religious philosophy written down in the 16<sup>th</sup> century Central Europe, namely Moshe Isserles' *Sefer Torat ha-Ola*. Still another work entitled *Kli yakar*, a commentary to the Pentateuch by Shlomo Ephraim Luntchitz, may be included in this group, too. The general revival of the interest in Aggadah and Midrash in the 16<sup>th</sup> century must be factored in as an essential element stimulating the raise of this synthetic genre among the 16<sup>th</sup> century Ashkenazi scholars. Its origins, however, must be traced back to the literature hailing from the Spanish Diaspora, in particular to the late 15<sup>th</sup> century *Akedat Yitzhak*, a commentary to the Pentateuch by Yitzhak Arama, which became very popular with the 16<sup>th</sup> century Ashkenazi readers. Kabbalistic quotes adduced by Maharal in his writings are rarely commented, but they are set in a strong didactical and homiletical context. It seems as though it was meant to be the reader's task to fill in the mystical meaning into the gaps created by Maharal's allusive references. What is presented in Maharal's discourse is by no means a theosophical speculation, but rather a sort of "didactically adapted" Kabbalah. It goes without saying that Kabbalah had a lion's share in forming Maharal's anthropology. Yet, the language of his oeuvre is steeped in the philosophical idiom. Its ontological terminology is predominantly Aristotelian, operating within a framework akin to Neoplatonism. In this respect, Maharal's writings can be included among those Renaissance works built on the "semiotics of similarity" favoring the vision of the "chain of being" as mutually related signs or reflections, including the divine (macroscopic) and human (microscopic) levels. The conception of the mutual theomorphic-anthropomorphic mirroring of the Divine and human bodies voiced by *Sefer ha-Zohar* as well as other Kabbalistic works found its way into Maharal's discourse with a view to support its didactical and homiletical message, for example in relation to stressing the sanctity of the Jewish male's private parts and sexual life as such.

In the third chapter, I probed into the long-standing discussion in the Maharalist studies revolving around the possible link of Maharal's writings to Renaissance Humanism. This possibility was acclaimed in particular by André Neher whose own philosophy was nurtured by the humanism of Avraham Yehushu'a Heschel and Martin Buber. In the progress of the discussion I made inroads into the current research in Renaissance Studies as well as Church History.

The majority of scholars seem to be inclined to interpret Renaissance Humanism in terms of a subculture operating in the wider context of the Renaissance period, pursuing its specific interests and fostering its own ethos as well as espousing the epistemology of Skepticism. According to Erika Rummel, in spite of their immense influence, Renaissance humanists often fell victims to larger and more assertive forces acting on the stage of the Renaissance period such as the Protestant Reformation. In Jewish studies, Giuseppe Veltri and other scholars with expertise in Jewish literature and culture in Renaissance Italy are also very cautious in their estimation of the extent of the dissemination of humanist learning in the Italian communities. A closer study of a selection of texts from Azaria dei Rossi's *Me'or eynayim* offered in this chapter sheds some light on its defensive rhetoric, almost omnipresent throughout the work, which was designed to justify the work's profound humanist passion for discovering the historical truth. The publication of *Meor eynayim* nevertheless triggered an uproar and the work was banned in some Italian communities. To a certain extent, the rejection of *Me'or eynayim* can be interpreted as one of the metamorphoses of the ongoing Maimonidean controversy. It is a well-known fact that dei Rossi's work was targeted also by Maharal in his *Be'er ha-gola*. Despite its openness to some "practical" sciences, such as astronomy, the oeuvre of Judah Loew cannot be linked to Renaissance Humanism. In fact, a passage from *Netivot olam* decries the study of rhetoric as a useless activity, equivalent to the "*chokhma yevanit*" – "Greek wisdom" stigmatized in the Talmud. It ought to be noted that rhetoric represented an integral part of the humanist "*trivium*". It seems that this chapter in the Maharalist studies marked by unsubstantiated assumptions embedding Judah Loew's mindset and his work within the sphere of influence of Renaissance Humanism is drawing to a close. This is also an opinion recently voiced by the leading Czech Maharalist scholar Pavel Sládek. On the other hand, we cannot say that Judah Loew's oeuvre was blind to the burning issues of the 16<sup>th</sup> century. One of them was the reflection of the ambiguous nature of printing which alienates the printed work from the intentions of its author and may pervert into a source of potential heresy. This ambiguity was decried by Maharal, and before him by Martin Luther. Still another phenomenon preoccupying the Renaissance discourse was the gradual demise of sacred geography confronted by scientific findings and the recent overseas discoveries. In order to facilitate a better understanding of the conservative stance on this issue in Maharal's writings, I diverted the discussion, among others, to the first Jewish cosmographic work *Igeret orchot olam* by Avraham Farissol from 1525. In it, Farissol blended the secular, scientific geography with the sacred one, providing an apology for the existence of the Garden of Eden as well as suggesting the location of the Ten Lost Tribes of Israel.



The fourth chapter is mostly dedicated to those aspects of Maharal's religious philosophy dealing with "*doctrina de deo*". It was only in the second half of the 16<sup>th</sup> century that religious philosophy gained a traction in certain circles of the Jewish communities in Central Europe, ensuing in a short-lived period of thriving "Maimonidean culture" among Ashkenazi Jews. In the second section, I analyzed selected passages from *Sefer Torat ha-Olah* by Moshe Isserles which render this work a dedicated exposition of Maimonides' religious philosophy, yet unfortunately lacking in the ability to establish a connection to the three-centuries-long interpretive tradition of the *Guide of the Perplexed*. In the third section, I proceeded to scrutinize selected passages from *Ma'ase ha-Shem*, the commentary on the Pentateuch by Judah Loew's adversary Elie'zer Ashkenazi. André Neher described this work as an indigestible piece of rationalistic writing. Surprisingly, a closer reading exposed this commentary as a palatable combination of literal and philosophic exegesis of Scripture, occasionally reinforced by Kabbalistic views. The commentary is not free of difficulties. One of them is Ashkenazi's harmonization of Maimonides' and Gersonides' different understandings of God's knowledge. The final section is dedicated to the issue of the relation between the essence of God and his attributes as it was reflected in the writings of Judah Loew and Moshe Isserles. One cannot miss the anti-Aristotelian and anti-Maimonidean edge in Judah Loew's treatment of this subject. The God of metaphysical speculation fades out in the writings of Maharal (see the first and second introduction to *Gvurot ha-Shem*) and is replaced by a God acting through his revelation in history. This change undoubtedly squares well with the nominalist theologies of the late 15<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> centuries (Gabriel Biel, Martin Luther) which also desist from metaphysical speculation. The ubiquitous notion of "*seder*" ("Order") in Maharal's writings can be vaguely interpreted along the late Medieval and Reformation theological notion of "*potentia dei ordinata*" – God's ordained rule in nature and history. In spite of the indubitable Kabbalistic import, the overall outlook of Judah Loew's religious philosophy seems to have espoused the positions of traditional theism.

## BIBLIOGRAFIE

(výběr)

### 1. PRIMÁRNÍ LITERATURA

#### a. Edice Maharalova díla:

##### Edice L. Honiga

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Drašot Maharal mi-Prag*. London: L. Honig, 1955-64.

##### Edice Sifrej Maharal

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Beer ha-gola*. Bnej Brak: Jahadut, 1980.

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Derech chajim*. Bnej Brak: Jahadut, 1980.

BEN-BECAL'EL, Jehuda Leva. *Chidušej agadot*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, sv. 1.

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Chidušej agadot*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, sv. 3.

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Gvurot ha-Šem*. Bnej Brak: Jahadut, 1980.

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Necach Jisrael*. Bnej Brak: Jahadut, 1980.

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Netivot olam*. Bnej Brak: Jahadut, 1980, 2 svazky.

BEN BECAL'EL, Jehuda Leva. *Tif'eret Jisrael*. Bnej Brak: Jahadut, 1980.

#### b. Ostatní primární literatura

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická suma*. Olomouc: Bohovědné učiliště řádu dominikánského, 1937.

AŠKENAZI, Eli'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase be-rešit u-ma'ase avot*. První díl. Jerušalajim, 1972. reedice vydání Warszawa: Jicchak Goldmann, 1871.

- AŠKENAZI, Eli'ezer. *Ma'ase ha-Šem: Ma'ase Micrajim u-ma'ase Tora*. Druhý díl. Warszawa: Jicchak Goldmann, 1871.
- AUS PISSA, Jechiel ben Samuel. *Minchath Kenaot: Streitschrift gegen Jedaja Penini's Verteidigung der Philosophie*. Berlin: Itzkowski, 1898.
- BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume One. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984.
- BEN GERSHOM, Levi. *The Wars of the Lord*. Volume Three. Philadelphia & New York: Jewish Publication Society & The Theological Seminary of America, 1999.
- BEN GERSHOM, *The Wars of the Lord*. Volume Two. Philadelphia, New York, Jerusalem: Jewish Publication Society, 1987.
- BEN GERŠOM, Levi. *Peruš la-Tora*, Benátky, 1756.
- BEN GERŠOM, Levi. *Peruš le-Šir ha-širim*. Ramat-Gan, Hoca'at Universitat Bar-Ilan, 2003.
- BEN MAIMON, Moše. *Mišne Tora, Sefer ha-mada*. Jerušalajim: Hoca'at ha-Rambam ha-gadol, 1974 (5734)
- BEN MAIMON, Moše. *More nevuchim*. Tirgem me-aravit ve-hosif he'arot, nispachim u-maftechot: Michael Schwartz. Krach alef. Tel-Aviv: Universitat Tel-Aviv, 2002.
- BEN ME'IR, Menachem. *Sefer cijuni: Be'ur al ha-Tora al derech emet le-ha-chacham ha-šalem ha-kadoš rabi Menachem*. Cremona: Vincenzo Conti, 1560.
- BEN-JICCHAK HA-LEVI, Šlomo. *Sefer lev avot*, Soluň, 1565.
- BEN-MAIMON, Moše ben. Tirgem me-aravit ve-hosif he'arot, nispachim u-maftechot: Michael Schwartz *More nevuchim*. Krach bet. Tel-Aviv: Universitat Tel-Aviv, 2002.
- CORDOVERO, Moše. *Pardes rimonim im peruš asis rimonim u-pelach rimonim*, Jerušalajim: Jerid ha-sfarim, 2000.
- DEI ROSSI, Azarja. *Me'or ejnajim*. Vilna: Romm, 1866.
- EBREO, Leone. *Dialogues of Love*. Toronto: Toronto University Press, 2009.
- EPSTEIN, Kalonymus Kalman ha-Levi. *Ma'or va-šemeš*. Jerušalajim: Mir, 2008.

FICINO, Marcilio. *Platonic Theology*. Volume 1, Books I-IV. Cambridge (MA) & London: Harvard University Press, 2001.

FICINO, Marcilio. *Platonic Theology*. Volume 4, Books XII-XIV. Cambridge (MA) & London: Harvard University Press, 2004.

FICINO, Marcilio. *Platonic Theology*. Volume 5, Books XV-XVI. Cambridge (MA) & London: Harvard University Press, 2005.

GABAJ, Me'ir ibn. *Sefer avodat ha-kodeš*. Lemberg: Poremba, 1857.

GANS, David. *Ratolest Davidova*, Praha: Academia, 2016.

GINSBURG, Christian D, ed. *The Masoreth ha-Massoreth of Elias Levita. In Hebrew, with an English Translation and Critical Explanatory Notes*. London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1867.

HOROWITZ, Avraham. *Chesed Avraham*, Lublin: Kalonimos ben Mordechaj Jafe, 1577.

HOROWITZ, Chajim S. a RABIN, Jisrael A, ed. *Mechilta de-rabi Jišmael*. Jeruŝalajim: Wahrman Books, 1970.

ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*. S komentářem *Išej Jisra'el Jisra'ele Jafeho ze Suwałek*. Druhý díl. Königsberg, 1854.

ISSERLES, Moše. *Sefer torat ha-ola*. S komentářem *Išej Jisra'el Jisra'ele Jafeho ze Suwałek*. Třetí díl. Königsberg, 1854.

ISSERLES, Moše. *Še'elot u-tšuvot ha-Rema*. Jeruŝalajim: Feldman, 1970.

LUTHER, Martin. *O Neslobodnej vóli – De Servo Arbitrio*. Kežmarok: Vivit s.r.o., 2011.

MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines Introductory. Essay by Leo Strauss. Volume One. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

MAIMONIDES, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines Introductory. Essay by Leo Strauss Volume Two. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

- MARGARITHA, Anton. *Der ganz Jüdischer Glaub*. Franckfurt am Mayn, 1544.
- MATT, Daniel, ed. *The Zohar*. Pritzker edition. Stanford, California: Stanford University Press, 2017. ISBN 0-8047-4747-4.
- McNEILL, John T., ed. *Calvin: Institutions of the Christian Religion*, Volume I. Louisville (KY) Westminster John Knox Press, 2006.
- ME'IRI, Menachem. *Bejt ha-bchira. Avoda zara*. Jerušalajim: A. Sofer, 1944. Edice E. Sofer.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *O důstojnosti člověka – De dignitate homini*, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- MODENA, Jehuda Arje. *Ari Nohem*, Jerušalajim: Hoca'at sfarim Bejt Mischar ve-hoca'at sfarim Darom, 1929.
- OF NETTESHEIM, Henry Cornelius Agrippa. *The Three Books of Occult Philosophy*. Completely Annotated with Modern Commentary. Woodbury (MN): Wewellyn Publications, 1992.
- PERITZOL Abraham. *Igeret orchot olam – Itinera Mundi*, London, 1690.
- Pirkej avot – Výroky otců*. Přeložil a komentářem opatřil Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1993, s. 26-27.
- ROTTERDAMSKÝ, Erasmus. *O svobodné vůli – De Libero Arbitrio*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- Sefer ha-zohar*. Vilna: Romm, 1882.
- Sefer ma'arechet ha-elohut*. [online]. Mantova 1558. [cit 2019-06-01]. Dostupné z URL: [http://www.hebrew.grimoar.cz/anonym/maarechet\\_ha-elokut.htm](http://www.hebrew.grimoar.cz/anonym/maarechet_ha-elokut.htm)
- SOUŠEK, Zdeněk, ed. *Knihy tajemství a moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 208-263.
- The Schottenstein Edition Talmud Bavli*. New York: Mesorah Publications, 2005.

## 2. Sekundární literatura

ABRAMS, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jeursalem: The Magnes Press, 2010.

ACAR, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna`s and Thomas Aquinas` Positions*. Leiden a Boston: Brill, 2005.

ADARI, Jehuda. *Rabi Jehuda Leva Ha-Maharal mi-Prag: Toledot ve-hagut*. Kirjat Gat: Dani sfarim, 2009.

AMRAM, David Werner. *The Makers of Hebrew Books in Italy*. Philadelphia: Julius M. Greystone, 1909.

ARENDT, Hannah. What is Existenz Philosophy? *Partisan Review*. 13(1), 1946, s. 34-56.

BAŁABAN, M. *Umysłowość i moralność żydowstwa polskiego XVI w.* Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1932, s. 12-22.

BARUCHSON, Šifra. *Sfarim ve-kor`im: tarbut ha-kri`a šel Jehudej Italia be-šilhej ha-Renensans*. Ramat Gat: Universitat Bar-Ilan, 1993.

BEN PAZI, Chanoch ben. „Humanism mešichi“ – ha-humanism ha-jehudi nusach André Neher be-ikvot Martin Buber ve-Avraham Jehušua Heschel. *Daat: Ktav et le-filosofia jehudit ve-kabala*. 2017, 84, s. 407-426.

BEN SASSON, Hillel Haim. Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire. *The Harvard Theological Review*. 1966, 59(4), s. 369-390.

BEN SASSON, Hillel Haim. Jews and Christian Sectarrians: Existential Similarity and Dialectical Tention in Sixteenth-Century Moravia and Poland-Lithuania. *Viator*. 1973, s. 369-389.

BEN SASSON, Jona. *Mišnato ha-ijunit šel ha-Rema*. Jerušalajim: Ha-akademia ha-le`umit ha-jisraelit le-mada`im, 1984.

BENITE, Zvi ben-Dor. *The Ten Lost Tribes: A World History*. Oxford a New York: Oxford University Press, 2009.

BERNS, Andrew D. The Place of Paradise in Renaissance Jewish Thought, *Journal of the History of Ideas*. 2014, 75(3), s. 351-371.

BIERNOT, David. „Qualitates Occultae“ ve středověké rabínské literatuře: Kritika Maimonidovy koncepce „skrytých kvalit“ v halachickém responsum Šlomo ibn Adreta. *Theologická revue*. 2014, 85(2), s. 226-246.

BIERNOT, David. Nothing New Under the Sun? Utopian Elements in Rabbi Judah Loew's Netzach Yisrael. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk, ed. *Millenialism: Expecting the End of the World in the Past and Present*. Praha: Dingir, 2012, s. 155-162.

BIERNOT, David. Sexual Restrain and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. Routledge Jewish Studies Series. London a New York: Routledge, 2012, s. 102-129.

BIZRI, Nader El. The Microcosm/Macrocosm Analogy: A Tentative Encounter between Graeco-Arabic Philosophy and Phenomenology. In TYMIENIECKA, Anna-Teresa, ed. *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perrenial Issue of Microcosm and Macrocosm*. Dordrecht: Springer, 2006, s. 5-12.

BLACK, Robert. *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BOKSER, Zion ben. *From the World of the Cabbalah: The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. New York: Philosophical Library, 1954.

BONFIL, Robert. How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography. *History and Theory*, roč. 27, číslo 4: *Essays in Jewish Historiography* (prosinec 1998), s. 96-102.

BOYARIN, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

- BOYARIN, Daniel. Patron Saint of the Incorrigible: Rabbi Meir, the Talmud, and Mennipian Satire. In: CHYBOWSKI-TREVER, Tal, ed. *The Talmud – A Personal Take*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, s. 405-430. Texts and Studies in Ancient Judaism, sv. 170.
- BRASLAVY-KLEIN, Sara. Bible Commentary. In: SEESKIN, Kenneth, ed. *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 245-272.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- BUBER, Martin. Hebrew Humanism. In: BIEMANN, Asher D., ed. *The Martin Buber Reader: Essential Writings*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, s. 158-165.
- BUIS, Joseph A. Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas. *Medieval Encounters*. 2002, 8(2-3), p. 160-179.
- BYRON, L. Sherwin. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*. Oxford a Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilisation, 1982.
- CARR, Edward Hallett. *What is History?* London: Penguin, 1987.
- CASSIRER, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Mineola (NY): Dover Publications, 2000.
- COLEMAN, Janet. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- COOPERMAN, Bernard Dov, ed. *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983.
- DAUBER, Jonathan. *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah*, Leiden a Boston: Brill, 2012.
- DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, Theories of Human Intellect*. New York a Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DAVIS, Joseph. Ashkenazic Rationalism and Midrashic Natural History: Responses to the New Science in the Works of Rabbi Yom Tov Lipmann Heller (1578-1654). *Science in Context*. 1997, 10(4), s. 605-626.
- DAVIS, Joseph. *Jom Tov Lipmann Heller (1578-1654): Portrét rabína*. Praha: Sefer, 2011.



- DAVIS, Joseph. Philosophy, Dogma, Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Hadrat Qodesh". *ATS Review*. 1993, 18(2), s. 195-222.
- DAVIS, Joseph. The „Ten Questions of Eliezer Eilburg“ and the Problem of Jewish Unbelief in the 16th Century. *The Jewish Quarterly Review*. 2001, 91(3/4), s. 293-336.
- DAWIDOWICZ, Klaus. The Golem of Prague and His "Master": From Legends to Popular Movies. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. Routledge Jewish Studies Series. London a New York: Routledge, 2012, s. 213-220.
- DERRIDA, Jacques. *Dissemination*. Wien: Passagen Verlag, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore a London: John Hopkins University Press, 1998.
- DOLEZAL, James E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2011.
- DUSHINSKY, Michael. Jejn nesech be-torat Maharal. In: BLAŽEK, Jiří, VEVERKOVÁ, Kamila, BIERNOT, David, ed. *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*, Chomutov: L. Marek. 2012, s. 395-409.
- DWECK, Jaakov. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton a Oxford: Princeton University Press, 2011, s. 68-69.
- ELBAUM, Ja'akov. *Ptichut ve-histagrut: Ha-jecira ha-ruchanit-ha-sifrutit be-Polin u-ve-ar-cot Aškenaz be-šilhej ha-mea ha-šeš-esre*. Jerušalajim: Hoca' at sfarim Magnes, 1990.
- ELBAUM, Jacob. Rabbi Judah Loew of Prague and His Attitude to the Aggadah. *Scripta Hierosolymitana*. 1971, 22, s. 28-47.
- ELIOR, Rachel. Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century. In: RUDERMAN, David B, ed. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York a London, 1992, s. 284-298.
- ENGEL, Michael. *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelism: Investigating the Human Intellect*. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing Company, 2016.
- FAUR, José. *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*. New York: Syracuse University Press, 1999.

- FELDMAN, Seymour. *Gersonides: Judaism within the Limits of Reason*. Oxford-Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010.
- FELDMAN, Seymour. *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*. London a New York, 2003.
- FISHBANE, Michael. *Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle a London: Washington University Press, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*. Praha: Herrmann a synové, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Power, Knowledge: Selected Interviews a Other Writings (1972-1977)*. New York: Pantheos Books, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, a.s., 2007.
- FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago a London: The University of Chicago Press, 1990.
- FRAM, Edward. *Ideals face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550-1655*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997.
- GADAMER, HANS-GEORG. *Truth and Method*. London a New York: Continuum, 2006.
- GARB, Jonathan. Moshe Idel's Contribution to the Study of Religion. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 2007, 6(18), s. 16-29.
- GASTON, Sean, MACLACHLAN, Ian. *Reading Derrida's of Grammatology*. London a New York: Continuum International Publishing Group, 2011.
- GERRICK, Brian. *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*. London a New York: TaT Clark International, 2004.
- GERTNER, Hayim. Epigonism and the Beginning of Orthodox Historical Writing in Nineteenth Century Eastern Europe. *Studia Rosenthalia*. roč. 40, s. 217-229. Epigonism and the Dynamic of Jewish Culture (2007-2008)
- GILLER, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GILLMAN, Neil. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*. Woodstock (Vermond): Jewish Lights Publishing, 2015.

GILSON, Étienne. *Bytí a někteří filozofové*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

GLASNER, Ruth. *Gersonides: A Portrait of a Forteenth-Century Philosopher-Scientist*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

GOETSCHEL, Roland. The Maharal of Prague and the Kabbalah. In: GROEZINGER, Karl Erich, DAN, Joseph, ed. *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995, s. 172-180.

GOTTESDIENER, Avraham ha-Kohen Ovadja. *Ha-ari še-be-chachmej Prag. Rabi Jehuda Livaj bar rabi Becalel, ha-Maharal mi-Prag. Toledotav, rabanuto u-mišnato*. Jerušalajim: Mosad Rav Kook, 2001.

GRAFTON, Anthony, WEINBERG, Joanna, HAMILTON, Allaistar. „*I have always loved the Holy Tongue*“: *Isaac Causabon, the Jews and a Forgotten Chapter*. Cambridge (Mass.) a London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

GREEN, Garrett. *Theology, Hermeneutics, and Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GROSS, Benjamin. Between Rationalism and Mysticism: Maharal`s Place in Jewish Thought. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. Routledge Jewish Studies Series. London a New York: Routledge, 2012, s. 31-44.

GROSS, Benjamin. *Le messianism juif dans la pensée du Maharal de Prague*. Paris: Albin Michel, 1994.

GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*. Prag: Verlag von Jacob B. Brandeis, 1885.

GUTTEL, Neria. The Relationship between Halakha, Philosophy and Education in Maharal`s Teachings. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*, s. 86-101.

GUTTING, Gary, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- HALBERTAL, Moshe. *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- HALBERTAL, Moshe. *Idolatry*. Cambridge (Mass.). Harvard University Press, 1992.
- HALBERTAL, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1997.
- HANKINS, James. Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy. In: HANKINS, James, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 30-48.
- HANKINS, James. Socrates in the Italian Renaissance. In: TRAPP, Michael, ed. *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*. London a New York, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65]. Frankfurt n. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Přeložili Richard Rojcewicz a Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- HELLER, Marvin. *The Sixteenth Century Book. Volume One: An Abridged Thesaurus*. Leiden a Boston: Brill, 2004.
- HELLNER-ESHED, Melila. *A River flows from Eden: the Language of Mystical Experience in Zohar*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- HENDERSON, Robert W. Moses Provençal on Tennis. *The Jewish Quarterly Review – New Series*. 1935, 26(1), s. 1-6.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*. New York: Farrar, Straus & Young, 1951.
- HINES, Brian. *Return to the One: Plotinos `s Guide to God-Realization: A Modern Exposition of an Ancient Classic, the Enneads*. Salem (OR): Adrasteia Publishing, 2004.
- HOWLETT, Sophia. *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave MacMillan, 2016.
- HUGHES, Aaron W. Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel. *The Harvard Theological Review*. 2004, 97(4), s. 461-484.

- HUSS, Bo'az. Targumej ha-zohar. In: MEROZ, Ronit, ed. *Te'uda: New Developments in Zohar Studies*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007.
- HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016.
- CHAZAN, Robert. *The Jews of Medieval Western Christendom 1000-1500*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven a London: Yale University Press, 2002.
- IDEL, Moshe. Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher. In: RUDERMAN, David B., ed. *Preachers of the Italian Ghetto*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992, s. 41-66.
- IDEL, Moshe. *Kabbalah and Eros*. New Haven a London: Yale University Press, 2005.
- IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy 1280–1510: A Survey*. New Haven a London: Yale University Press.
- IDEL, Moshe. Major Currents in Italian Kabbalah. In: RUDERMAN, David, B., ed. *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York a London, 1992, s. 345-372.
- IDEL, Moshe. Printing Kabbalah in Sixteenth-Century Italy. In: COHEN, Richard I., DOHRMANN, Natalie B., SHEAR, Adam a REINER, Elchanan, eds. *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David Ruderman*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2014, s. 85-96.
- IDEL, Moše. *Kabala – Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- IDEL, Moše. Kabbalah and Elites in Thirteen-century Spain. *Mediterranean Historical Review*. 1994, 9(1), s. 5-19.
- JÜTTE, Daniel. Trading in Secrets: Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge. *Isis*. 2012, 103(4), s. 668-686.
- JUVAL, Jisra'el Ja'akov. *Chachamim be-doram: Ha-manhigut ha-ruchanit šel Jehudej Germania*. Jerušalajim: Hoca'at sfarim: Magnes, 1989.

- KALAGA, Tomasz. *Literary Hermeneutics: From Methodology to Ontology* New Castle: Cambridge Scholar Publishing, 2015.
- KANARFOGEL, Ephraim. *“Peering Through the Lattices”: Mystical, Magical, and Pietistic Dimension in the Tosafist Period*. Detroit (MI): Wayne State University Press, 2000.
- KANARFOGEL, Ephraim. *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*. Detroit (MI): Wayne State University Press, 2013.
- KAPLAN, Steven. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia from Earliest Times to the Twentieth Century*. New York: New York University Press, 1992.
- KARP, Jonathan, SUTCLIFFE Adam. *The Cambridge history of Judaism*. Volume VII, The early modern world, 1500-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- KATZ, Jacob. *Divine Law in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility*. Jerusalem: The Magnes Press, 1998.
- KATZ, Jacob. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of Middle Ages*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
- KAUFMAN, Tsippi, *In All Your Ways Know Him: The Concept of God and Avodah be-Gashmiyut in the Early Stages of Hasidism*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2009.  
(hebrejsky)
- KAUFMANN, Thomas. *Luther`s Jews: A Journey into Antisemitism*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- KELLNER, Menachem. *„Decline of Generations“ and the Nature of Rabbinic Authority*. Albany: State University of New York, 1996.
- KELLNER, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*. Oxford – Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- KELLNER, Menachem. *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*. Boston: American Studies Press, 2010.
- KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- KODERA, Sergius. The Idea of Beauty in Leone Ebreo (Judah Abravanel). In: VELTRI, Giuseppe a DIEMLING, Maria, eds. *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, s. 301-332.

- KOKIN-STERN, Daniel. Toward the Source of the Sambatyon, Shabbat Discourse and the Origins of the Sabbatical River. *AJS Review*. 2013, 37(1), s. 1-28.
- KOLB, Robert. *Martin Luther: Confessor of the Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*.. Weinheim: VCM, 1986. Acta Humaniora
- KRISTELLER, Paul Oskar. Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance. *Byzantion*. 1944-1945, 17, s. 346-374.
- KRISTELLER, Paul Oskar. The Theory of Immortality in Marcilio Ficino. *Journal of the History of Ideas*. 1940, 1(3), s. 299-319.
- LASKER, Daniel. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford a Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.
- LEHMAN, Marjorie. The Ein Yaaqov: A Collection of Aggadah in Transition. *Prooftexts*. 1999(1), s. 21-40.
- LEICHT, Raimund. Johannes Reuchlin – Der erste christliche Leser des hebräischen Moreh Nebukhim. In: TAMER, Georges, ed. *Die Trias des Maimonides: Jüdische, Arabische, und Antike Wissenskultur*. Studia Judaica XXX. Berlin a New York: Walter de Gruyter, 2005, s. 411-427.
- LEVIN, Leonard. *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish Renaissance*. Leiden a Boston: Brill, 2008.
- LEVY, Zeev. On the Motives of Spinoza's and Maimonides' Esoteric Writings. In: HASSELHOFF, Görge a FRAISSE, Ottfried, eds. *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004, s. 270-287.
- LIEBES, Jehuda. How the Zohar Was Written. *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, s. 85-139.
- LIEBES, Jehuda. *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- LOEB, Sara. *Franz Kafka: A Question of Jewish Identity: Two Perspectives*. Lanham: University Press of America, 2001.

- LOWENTHAL, Naftali. *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- MACLEAN, Ian. Foucault's Renaissance Episteme Reassessed: An Aristotelian Counterbalast. *Journal of the History of Ideas*. 1998, 59(1), s. 149-166.
- MATALON, Guy. *Unconscious Immortality: Intellect and Soul in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*. Saarbrücken: Dr. Müller, 2009.
- MAZZEO, Joseph A. Universal Analogy and the Culture of the Renaissance. *Journal of the History of Ideas*. 1954, 15(2), s. 299-304.
- MECKLENBURG, Norbert. *Der Prophet der Deutschen: Martin Luther im Spiegel der Literatur*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016.
- MOORE, Donald J. (S. J.). *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*. New York: Fordham University Press, 1996.
- MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. London a New York, 2006.
- MUNSLOW, Alun. *The Routledge Companion to Historical Studies*. London a New York, 2001.
- NEHER, André. *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague*. Paris: Belles Lettres, 1974.
- NEHER, André. *Studna Exilu: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel – rabi Löwa, pražského Maharala (1512-1609)*. Praha: Sefer, 1993.
- NEHER, André. *The Prophetic Existence*. New York: A.S. Barnes, 1969.
- NEUSNER, Jacob. *The Idea of History in Rabbinic Judaism*. Leiden a Boston, 2004.
- OBERMAN, Heiko Augustin. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1963.
- OBERMAN, Heiko. Some Notes on the Theology of Nominalism With Attention to Its Relation to the Renaissance. *The Harvard Theological Review*. 1960, 53(1), s. 47-76.
- OGILVIE, Brian W. *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*. Chicago a London: The University of Chicago Press, 2006.



- OGREN, Brian. *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Modern Italian Kabbalah*. Leiden a Boston, 2009.
- PAUL, Herman. *Hayden White*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum a Corp., 1960.
- PUTÍK, Alexander, POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu. In: PUTÍK Alexander, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*. Praha: Židovské Muzeum a Academia, 2009, s. 29-83.
- RAMON, Orit. *Maharal be-or chadaš: zhut jehudit be-seder olam mištane*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-checher toldot ha-am ha-jehudi, 2017.
- RAUSCHENBACH, Sina. *Josef Albo: Jüdische Philosophie und Christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- REINER, Elchanan, ed. *Maharal: Akdamot – Pirkej chajim, mišna, hašpa 'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-checher toldot ha-am ha-jehudi, 2015.
- REINER, Elchanan. The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science. *Science in Context*. 1997, 40(4), s. 589-603.
- RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. 3. díl: Vyprávěný čas. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění*. 3. díl: Zápletka a historické vyprávění. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven a New York: Yale University Press, 1970.
- RICOEUR, Paul. *Reflection and Imagination: A Reader*. Toronto a Buffalo: University of Toronto Press, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- ROBINSON, James T, ed. *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden a Boston: Brill, 2009.

- ROCKMORE, Tom. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. London a New York: Routledge 2003.
- RODOV, Ilia M. *The Torah Ark in Renaissance Poland: A Jewish Revival of Classical Antiquity*. Leiden a Boston: Brill, 2013.
- ROLING, Bernd. Maimonides und Wissenschaftskritik: Christliche Kabbala und Sündenfall bei Agrippa von Nettesheim. In: HASSELHOFF, Görga a FRAISSE, Otfried, ed. *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, s. 239-269.
- ROMM, James S. *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1992.
- ROSENSWEIG, Bernard. *Jewish Tradition in Transition*. Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press, 1975.
- RUDERMAN, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven a London: Yale University Press, 1995.
- RUDERMAN, David B. The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice (With Special Reference to Jewish Graduates of Padua's Medical School). In: COZZI, Gaetano, ed. *Gli Ebrei e Venezia secoli XIV-XVIII*. Milan: Edizioni Comunita, 1987, s. 417-447.
- RUDERMAN, David B. *The World of a Renaissance Jew: the Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farrisol*. Cincinatti: Hebrew Union College, 1991.
- RUMMEL, Erika. Humanists, Jews, and Judaism. In: BELL, Dean Phillip a BURNEY, Stephen G., ed. *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden a Boston, 2006, s. 3-31.
- RUMMEL, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- RUPP, Gordon E., WATSON, Philip S, ed. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2006.
- SAFRAN. Bezalel. Maharal and Early Hasidism, In: BEZALEL, Safran, ed. *Hasidism: Continuity or Innovation?* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1988.

- SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SEESKIN, Kenneth. *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*. New York a Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SEGAL, Lester A. *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de` Rossi`s Me`or `Einayim*. Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989.
- SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanist Art*. New York: Harper a Brothers, 1961.
- SHULVASS, Moshe Avigdor. *Jewish Culture in Eastern Europe: The Classical Period*. Jerusalem: Ktav Publishing House, 1975.
- SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1969.
- SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- SCHWARTZ, Dov. *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*. Leiden a Boston: Brill, 2005.
- SCHWARTZ, Dov. *Machaševet CHaBaD: me-rešit ve-ad acharit*. Ramat Gan: Hocaat universitat Bar-Ilan, 2010.
- SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, sv. 3. Leiden a Boston: Brill, 2008.
- SIRAT, Collette. *A History of the Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SIXTOVÁ, Olga. Židovské tiskárny a tiskaři v Praze 1512-1670 (1672). In: SIXTOVÁ, Olga, ed. *Hebrejský tisk v Čechách a na Moravě*. Praha: Academia – Židovské Muzeum v Praze, 2012, s. 33-74.
- SLÁDEK, Pavel. Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal. *Judaica Bohemiae*, 2017, LII,(2), s. 5-31.
- SLÁDEK, Pavel. *Jehuda Leva ben Besalel Maharal Exklusivistický universalismus v židovském myšlení raného novověku*. Praha: Academia, 2020. (rukopis).

SLÁDEK, Pavel. Maharal's Anthropology: Towards Defining the Limits of Humanism. *Judaica Bohaemiae*. 2009, XLIV(2), s. 5-40.

SLÁDEK, Pavel. Tištěná kniha v židovské kultuře 15. a 16. století. In: SIXTOVÁ, Olga, ed. *Hebrejský tisk v Čechách a na Moravě*, s. 9-32.

SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan: antologie rabínské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2010.

SOROTZKIN, David. The Counter Political-Theology of Maharal of Prague and the formation of Modern Orthodox Judaism. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. Routledge Jewish Studies Series. London a New York: Routledge, 2012, s. 187-210.

THIEBERGER, Frederic. *The Great Rabbi Löw of Prague: His Life and Work and the Legend of the Golem: With Extracts from his Writings and a Collection of the Old Legends*. London: The East and West Library, 1954.

TIROSH-ROTHSCHILD, Hava. *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*. Albany: State University of New York Press, 1991.

TWERSKY, Isadore. Talmunidists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century. In: COOPERMAN, Bernard D., ed. *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983, s. 431-459.

VELTRI, Giuseppe. Science and Religious Hermeneutics: The 'Philosophy' of Rabbi Loew of Prague. In: HELM, Jürgen a WINKELMANN, Annette, ed. *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*. Leiden: Brill, 2001, s. 119-135.

VELTRI, Guiseppe. Die humanistischen Wurzeln der jüdischen Philosophie: Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens. In: STEGMEIER, Werner, ed. *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 249-280.

VELTRI, Guiseppe. *Language of Conformity and Dissent: On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Boston: Academic Studies Progress, 2013.

VELTRI, Guiseppe. Maharal against Azaria de Rossi: The Other Side of the Scepticism. In: SEIDLER, Meir, ed. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi*

*Loew of Prague*. Routledge Jewish Studies Series. London a New York: Routledge, 2012, s. 61-75.

VELTRI, Guiseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*. Leiden a Boston: Brill, 2009.

VISI, Tamas. Vzpoura Eliezera Eilburga proti rabínské tradici: Epizoda v intelektuálních dějinách moravského židovstva. *Judaica Bohemiae*, supplementum. 2011, 46, s. 216-221.

WALTON, Michael T. Anthonius Margaritha – Honest Reporter? *The Sixteenth Century Journal*, 2005, 36(1), s. 129-141.

WEINBERG, Joanna. A Humanist in the Kloyz: New Perspectives on the Maharal of Prague and Jacques Bongar. *Journal of the History of Ideas*, 2016, 77(4), s. 521-537.

WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel ha-Maharal mi-Prag*. Disertační práce, Ramat Gan: Universitat Bar-Ilan, 1995, sv 1.

WHITE, Hayden. *Metahistorie: Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*. Brno: Teoretická knihovna, 2011.

WHITE, Hayden. The Burden of History. *History and Theory*. 1966, 5(2), s. 111-134.

WISOTZKY, Burton L. *Aphrodite and the Rabbis: How the Jews Adopted Roman Culture to Create Judaism as We Know It*. New York: St. Martin`s, 2016.

WOLFSON, Elliot. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005.

WOLFSON, Harry A. *Crescas` Critique of Aristotle: Problems of Aristotle`s Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929.

WOLSKI, Nathan. *A Journey into the Zohar: an Introduction to the Book of Radiance*. New York: State University of New York Press, 2010.

WOODWARD, David. Cartography and the Renaissance: Continuity and Change. In: TÝŽ, ed. *The History of Cartography - Cartography in the European Renaissance*. Volume Three. Chicago a London: The University of Chicago Press, 2007, s. 1-24.

YERUSHALMI, Yoseph Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle a London, 1982.

YUDLOV, Isaac. Tištěné edice Maharalova díla. In: PUTÍK Alexander, ed. *Cesta života Rabi Jehuda Leva ben Becalel 1525-1609*. Praha: Židovské Muzeum a Academia, 2009, s. 139-160.

ZINBERG, Israel. *A History of Jewish Literature: Italian Jewry in the Renaissance Era*. New York: Ktav Publishing House, 1974.

ZUNZ, Leopold. Toledot le-rabi Azarja min ha-Adumim. *Kerem Chesed*. 1841, 5, s. 131-158.

ZUNZ, Leopold. *Zur Geschichte und Literatur*. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845.

## ZKRATKY

CWE – Erasmus Desiderius. *Collected Works of Erasmus Desiderius*. Toronto, 1974-

Br. – Briefe

WA – M. Luther. *Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1883 –

Zkratky biblických knih jsou uvedeny dle Českého ekumenického překladu

## POZNÁMKA K PŘEPISU HEBREJŠTINY

Použitá transkripce hebrejského (a aramejského) jazyka je fonetická, odpovídající moderní hebrejské výslovnosti. Uprostřed slova zohledňuji hrtanovou souhlásku „alef“, zvanou též ráz – nehlasné zadržetí dechu jako v českém f' okně. Přepisujeme znakem: ' . Uprostřed slova taktéž transkribujeme třenou znělou hrdelnici „ajin“, a to znakem ' . Znakem - označuji napojení určitého členu, vztažného zájmena, neodlučitelných předložek a spojky „vav“ (*ha-mada, še-hu, le-mada'im, ve-ejn* či *u-ma'amado* atd.). Hebrejské a aramejské termíny jsou uvedeny v kurzívě, vyjma výrazů, které lze již více méně považovat za naturalizované v českém jazyce. V bibliografii ponechávám transkripce hebrejštiny užívané v anglickém a dalších jazycích. U některých příjmení (jedná se především o izraelské badatele) používám jejich latinizovanou formu, která se objevuje v nehebrejských titulech. Biblická jména přepisují dle Českého ekumenického překladu.