

AUTOBIOGRAFIE V ŽIDOVSKÉ LITERATUŘE 16.–18. STOLETÍ

Hellerův *Svítek protivenství* zaujímá v dějinách židovské autobiografické literatury významné místo. Starší bádání jej umísťovalo na samotný počátek dějin autobiografické literatury v aškenázské oblasti¹ a kladlo jej do souvislosti s pozdějšími vzpomínkami (*Zichrones*) Glückel z Hammeln (1646–1724). Takový byl především pohled autorů, kteří zastávali názor, že původní text *Megilat ejva* byl stejně jako *Zichrones* psán v jidiš.²

Otázku, zda byla *Megilat ejva* sepsána původně v jidiš, nebo v hebrejštině, ponechává moderní bádání zatím otevřenou, dokud nebude vypracováno kritické vydání na základě všech dostupných verzí.³ Stejně tak se dnes při studiu dějin židovské literatury přibližuje k charakteru literární a knižní produkce jako takové a důraz je kladen na pochopení literárních trendů v kontextu židovské společnosti a jejího literárního publika. Pohlédneme-li na problém

¹ Shatsky („Jidiše memuar literatur“, s. 484) klade Hellerovy vzpomínky na samý počátek svého přehledu. V Letterisově bibliografii židovských autobiografií je *Megilat ejva* prvním aškenázským spisem (Letteris, *Zikaron ba-sefer*). Stejně tak v Kahanaově pojednání o židovské historiografické literatuře (A. Kahana, *Sifrut ha-historit ha-jisraelit*) předchází Hellerovu spisu autobiografie Leone Modeny *Chajej Jehuda*, následují vzpomínky Glückel z Hammeln a *Jepen mecula* Natana Hannovera.

² Viz předmluvu profesora Davise k českému vydání. Srov. Erik, *Di gešichte*, s. 394–396, nebo Zinberg, *Di gešichte*, sv. 6, s. 272–274.

³ Moseley, *Being for Myself Alone*, s. 149. Viz také předmluvu Josepha Davise k českému vydání jeho biografie Jom Tov Lipmanna Hellera v tomto svazku.

židovské autobiografie v raně moderní době z tohoto hlediska, dostáváme zcela jiný obraz, než jaký byl ještě doteď v dějinách židovské literatury běžný.

V první řadě si uvědomíme, že počet čistě autobiografických textů, jakkoli jsou z badatelského i čtenářského hlediska zajímavé, je v poměru k ostatní židovské literární tvorbě předmoderní doby zcela zanedbatelný. Situace se ještě více posune v neprospekch autobiografického žánru, vezmeme-li v úvahu jeho poměr ke knižní produkci jako takové, tedy nejen jeho zastoupení mezi texty, jež v 16. století nově vznikají, ale i mezi texty rozšířenými v tištěné nebo rukopisné podobě mezi dobovým publikem. Z tohoto hlediska bychom mohli celý žánr židovské autobiografie až do emancipační doby snadno označit za téměř neexistující.

Tím bychom však upadli do opačného extrému. Jakkoli je autobiografie v židovské literatuře 16. století žánrem pouze okrajovým, odrážejí nemnohé dochované autobiografické spisy přítomnost nových významných trendů ve vývoji židovského písemnictví. Stovnáme-li texty vznikající v 16. století se starším písemnictvím středověku, nelze si nevšimnout, že se rabínské učenci (s jinými autory se i nadále setkáváme jen zcela výjimečně) vyjadřují prostřednictvím středověkých žánrů. Také v 16. století tvoří převážnou část literární produkce komentáře k Bibli, Babylónskému talmudu a jiným textům staršího (tzv. formativního) období, různé typy glos, analytické halachické rozklady (*novellae* – *chidušim*), nábožensko-právní kodifikace a jejich komentáře, právní responza a etické traktáty, abychom zmínili alespoň ty nejvýznamnější. Navzdory tomuto žánrovému konzervatismu se autobiografický (a biografický) prvek v 16. století prosazuje více než kdykoli předtím, i když stále ještě nejčastěji v rámci starších středověkých žánrů.

Autobiografický zájem, odrážející renesanční důraz na individuum a zaznamenání jeho působení pro budoucí generace, je zřejmý i v jinak neosobních rabínských spisech, byť se může jednat jen o drobné digrese. Příkladem může být pražský rabi Jehuda

Löw (asi 1525–1609). Svým obsahem jsou Löwovy rozsáhlé spisy, jejichž standardní moderní vydání má osmnáct svazků, zcela neosobní. Jak ukázaly nedávno publikované biografické a genealogické studie, navzdory detailnímu zpracování dochovaných archíválií nemáme zcela jasno ani o některých základních obrysech Löwova životopisu.⁴ Když však Löw na několika málo místech neosobní styl opouští, uvědomujeme si, že i on reaguje především na konkrétní realitu. Ve spise *Beer ha-gola* (Studna exilu, Praha 1598) například popisuje svou reakci na spis *Meor ejnajim* (Světlo pro oči, Mantova 1573 a dále) italského židovského historika Azarije dei Rossiho (1513/14–1578):⁵

Zde by bylo případné náš výklad ukončit, kdyby se nám však nedostala do rukou určitá kniha, již sepsal jeden ze synů našeho lidu. Přinesli mi tu knihu a tvrdili: „Podívej, tady se říká něco nového.“ A když jsem si [tu knihu] prohlédl, zaradoval jsem se, jako se raduje ženich, když krátki vstříc nevěstě. Když jsem ji však četl, pukalo mi srdce a duše se ve mně chvěla. Řekl jsem si: Běda mým očím, že na tohle musely pohlednout, a běda mým uším, že tahle slova musela vyslechnout...⁶

Jakkoli náš autor ve své poznámce více zamlčuje, než odkrývá, provokuje jeho text z biografického hlediska celou řadou zajímavých detailů. Löw se nám ukazuje jako milovník knih, jemuž záci a kolegové přinášejí knihy k posouzení. Zastihujeme jej v okamžiku, při kterém chce být každý bibliofil sám: listuje novou neznámou knihou, která v tomto případě pocházela z exotické Mantovy. Löw se nám světuje i s tím, jak postupně radost z nové knihy ustupuje zlosti, již v něm budí její obsah.

Historik, jenž si uvědomí společenské a kulturní pozadí uvedeného textu, se současně podiví. Bezprostřednost Löwovy krátké

⁴ Viz Putík – Polakovič, „Jehuda Leva ben Recalel“.

⁵ K chronologii tisku Rossioho spisu viz Bonfil, „Some Reflections“, s. 25–31.

⁶ Jehuda Löw, *Beer ha-gola* (ed. Honig), s. 126.

zpovědi totiž dovoluje klást si řadu otázek: Kdy vlastně k popisované události došlo? Víme, že Löw na svých spisech pracoval dlouho a nechal je tisknout i s mnohaletým zpožděním. Proč však v tomto případě citovanou pasáž nesjednotil s neosobním stylem knihy, psané „pro věčnost“? A pokud Löw pasáž do svého spisu naopak vložil teprve krátce před vydáním, jak je možné, že de’ Rossiho knihu neznal dříve? Vždyť spis vyšel v Mantově zhruba ve stejné době, kdy se Löw přestěhoval z Mikulova do Prahy, jež, jak víme, měla na Itálii dlouhodobé vazby. A neměl-li k dispozici výtisk dei Rossiho knihy, jak je možné, že neslyšel ani o dlouholetém sporu, který tento spis vyvolal?⁷ Je zřejmé, že autobiografické glosy tohoto typu jsou nesmírně významným zdrojem k pochopení fungování židovské společnosti raně moderní doby.

Mnoho autobiografických zmínek nalezneme v autorských předmluvách k dílům nejrůznějšího druhu. Podobně jako Löw se i další autoři již od antiky často pokoušeli vysvětlit důvody, jež je vedly k sepsání díla. Jak připomíná Ernst Robert Curtius, odkaz na vnější okolnosti, často pojatý jako jakási omluva (nebo spíš výmluva), proč byl autor navzdory obtížím, vlastní intelektuální či fyzické nedostatečnosti nucen k sepsání díla ve stávající podobě, je významný *topos*.⁸ Pro nás je důležité, že tento *topos* vstoupil do židovské literatury zvenčí. Biblické literatuře, v níž středověcí židovští autoři hledali své vzory, je spíše cizí. Pokud jsou v biblických knihách vysvětlovány motivy jejich sepsání, děje se tak zpravidla odkazem do mimosvětské sféry: prorokovi Bůh přikazuje předat zjevenou pravdu. Klasické texty rabínského judaismu (Mišna, Babylónský a Jeruzalémský talmud, midraše) jsou pak výsledkem anonymních redakcí, i když pozdější tradice se je někdy pokoušejí připsat konkrétním postavám rabínského hnutí.

⁷ K polemice viz Meir Benayahu, „The Polemic“.

⁸ Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, s. 95–102.

Podrobné informování čtenáře o okolnostech vzniku díla, v jehož rámci vstupuje do hry postava autora, je typicky humanistickým fenoménem. Jako příklad můžeme uvést jiné pražského učence, Mordechaje Jaffe (asi 1530–1612). V předmluvě ke svému halachickému spisu *Levuš ha-tchelet* (Purpurově modrý plášť, Lublin 1589/90) popisuje, co jej vedlo k sepsání spisu:

Když onen spis [kompendium *Bejt Josef Josefa Kara*] přišel poprvé do těchto zemí, všichni studenti Tóry se nad ním zaradovali, [...] neboť jej považovali za zkrácení v porovnání s nepřeborným množstvím knih. [...] Také já, nepatrný a chabého úsudku, jsem [...] se zaradoval. [...] Po nějaké době jsem si však uvědomil, že i [Karův] způsob je příliš rozvláčný. [...] Řekl jsem si proto, že půjdu v jeho stopách a vyptáji si jednotlivá právní rozhodnutí [...] a jejich důvody vysvětlím tak stručně, jak jen bude možné. A začal jsem [na takovém spise] pracovat. Po těchto událostech však roku 1561 došlo z Božího rozhodnutí k vyhánění [Židů] z mé rodné země, ze země české. Šel jsem do Itálie a přišel do Svaté obce benátské. A v době, kdy jsem žil ve Svaté obci benátské, doslechl jsem se, že sám autor [tj. Josef Karo] se začal zabývat stejným úkolem, a dokonce napsal do Itálie tamním tiskařům, že má v úmyslu jim zkrácenou verzi (*kitcur*) své rozsáhlé knihy poslat. Jednalo se o *Suichan aruch*. Zaradoval jsem se a přerušil svou práci. [...] Když ona kniha přišla do Benátek, prohlédl jsem si ji a zjistil, že [Karo] provedl radikální zkrácení a nedostatečně dokládá prameny [zákonů]. Tak jsem si opět řekl: tenhle autor mi přeci jen ponechává prostor! [...] Rozhodl jsem se tedy práci na svém spise obnovit a hodlal jsem sepsat a vysvětlit zákony Německa, Čech, Moravy, Polska, Ruska a jim přílehlých zemí. V průběhu práce, když jsem byl ještě stále v Benátkách, rozšířila se mezi Židy zpráva, že můj mistr a učitel, rabi Moše Isserles ze Svaté obce krakovské, se vydal touž cestou jako já. [...] Tehdy jsem podruhé práci na svém spise přerušil. Avšak nemohl jsem nudu nečinnosti vystát, zejména protože jsem byl v cizí zemi docela sám. Nebyl se mnou nikdo z mých blízkých ani žáků, jež jsem měl ve své rodné zemi.⁹

⁹ Mordechaj Jaffe, *Levuš malchut*, *Levuš ha-tchelet*, sv. 1, předmluva, s. 28–29.

Jaffe následně popisuje, že se rozhodl opustit halachu, v níž jej všichni předběhli, a obrátit se k jiným disciplinám. V Benátkách studoval především astronomii a filosofii. Když se roku 1571 vrátil do střední Evropy, zjistil, že není spokojen ani se zkrácením *Šulchan aruch* z pera svého učitele Moše Isserlese, vrátil se tedy potřetí ke svému halachickému spisu a dokončil jej. Doplnil jej o svazky zabývající se biblickou exegezí, mystikou, filosofii, astronomií a geografii. V citované předmluvě nám pak zanechal jednu z nejzajímavějších zpravědí pražského rabína pozdní renesance, již předčí pouze Hellerova *Megilat ejva*.

Jiným příkladem může být další s Prahou spojený autor, Šabtaj Bass (1641–1718). Jak jeho jméno naznačuje, Bass (zvaný také Bassista nebo Mešorer – Zpěvák) působil jako synagogální kantor. Přestože přišel do Prahy z Polska a později Čechy znovu opustil, ve svých spisech používá přídomku „z Prahy“. Za svého působení ve Staronové synagoze měl možnost se seznámit se stavem židovského vzdělání, což jej podle vlastních slov podnítilo ke spisovatelské a později také bibliografické a tiskařské činnosti.¹⁰ V úvodu svého suprakomentáře k Rašihovo výkladům Pentateuchu s názvem *Siftei chachamim* (Rty moudrých, Amsterdam 1680) píše:¹¹

Od okamžiku, kdy jsem získal rozum, jsem se podíval a pozastavoval vždy, když jsem se v mnoha obcích setkal s tím, že mladíci přicházejí o šabat do synagogy a jeden druhého se táží na slova Rašiho [...]. Dají některému z nich do ruky knihu se slovy: „Přečti, prosím, tohle!“ A on odpoví: „To svedu a ihned to přečtu!“ Pak se ale začnou navzájem překřikovat a napadat a každý tvrdí něco jiného, takže je nakonec

¹⁰ Bassův spis *Siftei ješenim* (Amsterdam 1680) obsahuje asi 2 200 položek a patří k prvním židovským bibliografiím. Po pobytu v Amsterdamu, kde se seznámil s tiskařským podnikáním, se Bass usadil v Dyhernfurthu poblíž Vratislavi, kde založil hebrejskou tiskárnu (první tisk vydal roku 1689).

¹¹ K popisu tohoto zajímavého tisku viz Fuks – Fuks-Mansfeld, *Hebrew Typography*, sv. 2, s. 273 (č. 343).

onen člověk nucen připustit: „Nejsem toho schopen, neboť je mi to zcela skryto.“ Vyskytne-li se mezi nimi alespoň někdo, kdo četl něco z komentářů k Bibli a dokáže vyložit základní význam verše, ukazují si na něj prstem jako na nějakého Mojžíše.¹² Zhrozil jsem se a tak [...] jsem se rozhodl, že bude-li při mně stát Bůh a ochrání-li mě na mých cestách, vyhledám místo, kde vládne spravedlnost a kvete tiskařské umění, a vytisknu Pentateuch s výběrem z komentářů.¹³

Jaffeho i Bassův případ ukazuje, jak autobiografický žánr v 16. století úzce souvisí s nově se formující knižní kulturou. Doplňme jen, že historik a zájemce o židovské biografie a autobiografie se nesmí omezit pouze na texty autorské. V době knižtisku vstupují do hry také tiskaři, vydavatelé a další osoby, jež se podílejí na vydání knihy. Titulní list, ale také předmluva a závěrečné kolofony často obsahují cenné a zajímavé informace zdaleka nikoli jen o samotném spise. Až donedávna byly tyto texty spíše na okraji zájmu judaistů, mimo jiné kvůli důrazu, který kladlo akademické prostředí na práci s moderními kritickými edicemi, jež dříve zpravidla tyto texty opomíjely jako okrajové. Současný výzkum však dokazuje, že právě tento typ textů vykazuje silnou vazbu na každodenní život širších vrstev židovské společnosti.¹⁴

I v těchto případech je autobiografický prvek spíše implicitní. Avšak stejně jako v případě uvedených autobiografických odboček v rabínských spisech si ani zde nelze nepovšimnout rostoucí tendence ke zdůraznění role jednotlivce ve společenském a kulturním životě židovského společenství. Příkladem nám může být pražský židovský historik David Gans a jeho spis *Cernach David* (Ratolest Davidova, Praha 1592).

¹² Srov. Rašihovo komentář k verši Ex 12,2.

¹³ Šabtaj Bass, *Siftei chachamim*, předmluva (bez paginace).

¹⁴ Viz např. studie Marvina J. Hellera týkající se středoevropského židovského knižního prostředí 16.–17. století, shrnuté v jeho *Studies in the Making of the Early Hebrew Book*.

Gans uvozuje své historické dílo dedikačním dopisem bratru Seligmanovi, jenž patřil k představeným pražské židovské obce a (jak Gans naznačuje) svého bratra finančně podporoval. Úvodní dopis, stejně jako další zmínky v textu, zasazují celé dílo do kontextu autorova života. Biografickou paralelou je patrně nejslavnější pasáž z Gansova spisu uzavírající první díl knihy, věnovaný dějinám Židů, která pojednává o Mordechaji Maiselovi. Pro úplnost jej ocitujeme celý:

Mordechaj Maisel je jednou z opor a pilířů studovny. Jako otec chudých stojí v čele mecenášů, vyhledává, co je dobré pro jeho lid, a pro mnohé ze svých bratrů je v nesnáších nepostradatelný. Velikost jeho činů si zaslouží být zaznamenána, proto považují za vhodné vzpomenout několik jeho skutků v závěru této knihy, aby byly připomínány ve všech městech a ve všech pokoleních i rodinách. Nechť nikdy u našich potomků nevyhasne vzpomínka na jeho dobrodíní a skutky milosrdenství, jež pro nás vykonal zde ve Svaté obci pražské!

Z vlastních prostředků vybudoval k počtě a slávě Vysokou synagogu – zmenšený Jeruzalémský chrám.¹⁵ Také věnoval několik svitků Tóry spolu se stříbrnými a zlatými posvátnými ozdobami od nejlepších řemeslníků, některé pro naši obec, další do Polska a ještě jiné do svatého města Jeruzaléma.

Postavil také pro obec veřejnou lázeň a posvátnou *mikve* k rituálnímu očišťování, vystavěl útulek pro chudé, nemajetné a nemocné. Celou židovskou čtvrť nechal pokrýt kamennou dlažbou – vše na vlastní náklady. Nad to ještě z velkorysosti postavil velkolepou synagogu, „korunu chlouby“ (Iz 28,1), jež nemá v celé židovské diaspoře obdoby a jež celá stojí na sloupech z tesaného kamene. Právě v době, kdy dopisují svou knihu, byly práce dokončeny. Stavitelé, v jejichž čele stojí moudrý mezi architekty, mistr svého řemesla, vážený pan Josef Wahl a [pan] Herz Coref, se domnívají, že [Maisel] na stavbu vydal více než dvacet tisíc tolarů.

¹⁵ V hebrejštině *bejt mikdaš meaf*, běžný obrat označující synagogu a odkazující na symbolický vztah mezi synagogou a zničeným jeruzalémským Chrámem (heb. *Bejt mikdaš*).

Zmiňují zde jen to nejdůležitější, neboť jednotlivých skutků milosrdenství, které [Maisel] každodenně vykonává, je tolik, že je nelze vypovědět. Podporuje studium Tóry a těm, kteří se jejím studiem zabývají, významně pomáhá a přispívá jim na živobytí. Uctívá učence Tóry četnými krásnými dary, potřebným rozděljuje svůj chléb. V předvečer svátků věnuje chudým vykrmeného býka, mouku, olej a ostatní věci, které chudí a nemohoucí potřebují – je jako hradba do výše strmicí! Půjčuje peníze chudým našeho města, aby přežili – jen o minulém svátku Chanuka jim půjčil osm set tolarů. Obléká nahé – někdy jsou skoro všichni chudí našeho města oblečeni ve stejné barvě. Každého roku provádá dvě dívky, vybrané prostřednictvím losování.

Ještě jednu zásadní věc chci zmínit na samý závěr. Jen za poslední dva roky vydal mecenáš pan Mordechaj Maisel za výše zmíněnou synagogu, na podpůrný fond, na půjčku, již poslal chudým do Svaté obce poznašské, na půjčky chudým našeho města a na věno svých nečetí více než dvacet tisíc tolarů ze svých prostředků.

Ať ovšem někoho, kdo není zdejší, nenapadne, že je v mých slovech třebas jen špetka přehánění, abych snad vyvýšil jeho slávu jako Šaul o tisíce a David o desetitisíce! Naopak jsme jeho počínání a dobré skutky umenšili, jak jen to bylo možné. A jak řekl jistý moudrý muž, slavné věci nepotřebují důkazu. Vždyť všichni, kdo sídlí v bránách našeho lidu – a jsou jich sta a tisíce – dobře vědí, že ze všech vzpomenutých záležitostí není nic řečeno do větru, neboť všechna ta slova jsou pravdivá. Není v nich lži, co by se za nehet vešlo! Jen zkus, důvtipný čtenáři, pátrat ve dnech dávno minulých, zda existoval člověk stejně štědrý a dobročinný jako on. Což nepřetrvá jeho milosrdenství navěky?

Mimo vše zmíněné vzpomeňme ještě v dobrém obě jeho manželky. První (jeho ženou), která již zemřela, byla osvícená paní Chava, sřežící se hříchu, nechť je její památka požehnána. Měla všechny myslitelné ctnosti a zanechala po sobě dobré jméno díky své počestnosti a bezúhonnosti. Tato pokorná a moudrá spravedlivá žena nelpěla na majetku. Druhou [Maiselovou] manželkou je paní Frumet, žena statečná a bohobojná, ozdoba svého muže, nechť je dlouho živa! Její ruka je stále otevřena, aby nasýtila hladové. Svému manželovi je vždy spoleh-

livou oporou, posiluje jeho ruku a povzbuzuje jej svými slovy i činy. Za vše dobré nechť jim Hospodin odplatí podle jejich skutků. Nechť jejich zásluhy stojí při nich i při nás po všechny dny. Amen.¹⁶

Vedle již zmíněných kolofoňů a předmluv mají obzvláštní důležitost titulní strany hebrejských pozdně renesančních a barokních tisků. Vznik titulní strany souvisel s postupným osamostatňováním tištěné knihy od rukopisu a od jistého okamžiku překvapuje svou rychlostí. Zatímco zhruba do roku 1615 je ještě kladem důraz na kolofoň v závěru knihy, po tomto roce najdeme již titulní strany první straně. Po následujících deset vycházely i významné spisy pouze se stručnou informací o titulu a případně tiskaři na první straně svazku. Připomeňme první úplné vydání Babylónského talmudu z benátské tiskárny Holandžana Daniela Bomburga (1520–1523), jehož jednotlivé svazky skutečný titulní list ještě nemají.¹⁷ Bombergův tisk Jeruzalémského talmudu, který začal vycházet roku 1523, však již přináší později obvyklou titulní stranu s architektonicky pojatým rámečkem ve formě brány a podrobnější informací o obsahu svazku.

Postupně získává titulní strana ještě další funkci než pouhé poskytnutí základního bibliografického údaje. Svou zdobností a textem má upoutat pozornost potenciálního kupce, přesvědčit jej o kvalitě spisu i tisku samotného a přimět ho ke koupi knihy. Na titulním listu Maharalova spisu *Tiferet Jisrael*, vydaného roku 1599 v Benátkách, mohl zákazník spatřit karyatidu s odhalenou

¹⁶ David Gans, *Cemach David*, Praha 1592, fol. 65a (s přihlédnutím k vydání M. Breuera, s. 146–147).

¹⁷ Ke zněně chápání titulního listu došlo někdy na přelomu dvacátých a třicátých let 16. století. Například tisk *Otivot rabi Akiva* (Konstantinopol 1520) ze stejného roku jako Bombergův Talmud má na titulním listě již ozdobné bordury, avšak v prázdném rámečku je pouze velkými písmeny výsazen název spisu (identický je případ tisku *Midraš chameš megilot*, Pessaro 1519).

horní polovinou těla.¹⁸ Titulní strana komentáře Bachji ben Ašera k Tóře, jenž vyšel v tiskárně rodiny Soncinů roku 1524, zase obsahuje uvnitř ozdobných bordur výraznou rytinu soncinovského znaku, opevněnou věž, doplněnou o nápis „Toto je věž Hospodínova, nechť k ní spravedlivý pospíší a bude vyvýšen!“ Také krátký text, udávající jméno autora, název spisu a jméno tiskařů, komunikuje se čtenářem.

Náš přehled autobiografických a biografických textů pozdně renesančního Aškenázu nemůžeme uzavřít beze zmínky o náhrobních nápisech. Jejich vývoj v 16. století kopíruje popsaný vývoj titulní strany. Zatímco pozdně gotické náhrobky uvádějí nejčastěji jen základní informace (jméno zesnulého a datum úmrtí, doplněné o kratší či delší eulogii v jedné nebo dvou větách), v průběhu 16. století se žánr funerálních nápisů rozvíjí do své výsledné manýristicko-barokní podoby, již si pak podrží až do emancipačního období. Dokladem je celá řada náhrobních nápisů ze Starého židovského hřbitova v Praze i z jiných měst.¹⁹

Biografické a autobiografické texty včetně autobiografií v užším slova smyslu zůstaly v zajetí „nadhlasovějších“ žánrů až do emancipačního období. Uvedme jen některé významnější příklady: Avraham ben Chajim ben Remok, narozený někdy v polovině 14. století v Barceloně, zakomponoval svou kratší autobiografii do předmluvy svého komentáře ke Knize žalmů. Popisuje, jak musel kvůli perzekucím v červnu roku 1348 opustit domov a přestěhoval se do aragonské Barbastry, kde prožil následujících třicet let. I zde však roku 1391 došlo k pronásledování Židů. Avrahamův dům byl vydrancován a on sám se dostal do vězení. Poté co se zúčastnil ve-

¹⁸ Viz reprodukcii in: Putfík (ed.), *Cesta života*, s. 96. Srov. titulní list pražského tisku díla Jaakova Pollaka *Va-jakem edut be-Jaakov*. *Tšuva al aguna* (1594), reprodukován v téže svazku na s. 112.

¹⁹ Viz např. český překlad textu z tumbly pražského Jehudy Löwa (asi 1525–1609) in: Alexandr Putfík (ed.), *Cesta života*, za s. 81.

řejných disputací mezi křesťany a Židy v Tortose v letech 1413 a 1414, získal svobodu. O své době říká: „V těch časech [Židé] nesměli vlastnit ani Tóru nebo modlitební knihy. Museli je odevzdat v kostelích.“

Italský židovský lékař a učenec David De Pomis (1525 – po 1593) umístil svou autobiografii do předmluvy vydání vlastního slovníku (hebrejské a aramejské lexikum vysvětloval v latině a itaštině) s názvem *Cemach David* (Ratolest Davidova, Benátky 1587). De Pomisova autobiografie obsahuje typicky renesanční genealogii celého rodu. Zatímco evropské šlechtické rody odvozovaly svůj původ od různých římských rodin, De Pomis tvrdí, že jeho rodina pocházela z rodu krále Davida. Zajímavá je také legenda, podle níž se Pomidové dostali do Říma spolu s dalšími třemi rodinami jako Titovi zajatci po zničení Jeruzaléma. Samotný slovník nesl věnování papeži Sixtovi V. a titul je stejný jako u stejnojmenného historického spisu pražského Davida Ganse narážkou na autorovo jméno a zmíněnou rodinnou legendu.

Rabi Chajim Moše ben Avraham Carregal, jenž působil v Palestíně a také v Nizozemí na počátku 18. století (vybíral zde příspěvky na podporu palestinských komunit), zakomponoval svou autobiografii do předmluvy ke svému vydání spisu *Jemin Moše* (Mojžíšova pravice) Josefa Ventury (Amsterdam 1718). Juda ben Josef Petec, benátský a amsterdamský rabín první poloviny 18. století, ukryl autobiografickou odbočku ještě důmyslněji, když vlastní životopis svého staršího příbuzného Jicchaka Cavallera vydal pod názvem *Nachal etan* (Potok tekoucí vody) jako dodatek ke sbírce vlastních kázání, nazvaných *Perach Levanon* (Libanonský květ, Berlín 1712).

Posledně zmíněný příklad odhaluje další důsledek relativně nízké důležitosti, již připisovalo židovské prostředí biografickým a autobiografickým spisům. Tyto texty se netěšily příliš velké vážnosti, nejčastěji vznikaly pro soukromou potřebu a nešířily se mimo okruh autorovy rodiny, popřípadě blízkých žáků (to je ná konec i případ rodinných svitků). Zdá se proto pravděpodobné, že

se celá řada biografických a autobiografických textů nedochovala. Jako příklad můžeme uvést vnuka Judy Modeny, Jicchaka ben Jaakova ha-Leviho (nar. 1621). Jicchak ben Jaakov působil jako rabín a synagogální zpěvák v Benátkách. Stejně jako jeho slavnější dědeček žil v úzkém kontaktu s tiskaři – ve čtrnácti letech vytvořil sazbu spisu *Bejt Jehuda*, jehož autorem byl právě Juda Modena. Víme, že Jicchak ben Jaakov sepsal vedle dalších částečně dochovaných spisů také vlastní životopis, alespoň jiný italský rabín a bibliograf, Mordechaj Šmuel ben Cion Arje Ghirondi (1799–1852) jej v rukopisné podobě znal a tvrdí, že jeho autor popisoval mimo jiné své spory s benátským židovským patriciátem.²⁰ Text Jicchakovy autobiografie se však ztratil.

Vratme se však zpět k otázce židovské autobiografie 16. století. V tomto okamžiku je již zřejmé, že Hellerův *Svitek protivenství* nestojí v kontextu aškenázké autobiografické literatury zcela osamocně. Jak upozornil Joseph M. Davis ve své monografii, Hellerův text nebyl původně zamýšlen jako autobiografie v pravém slova smyslu. Jak vlastně i název napovídá, mělo se jednat o tzv. rodinný svitek. Tento žánr textů s židovskou autobiografií úzce souvisí, přesto s ním není zcela identický. To je však v tomto okamžiku čtenáři této knihy již dobře známo.

Emancipační období s sebou přináší první moderní biografie, autobiografie a memoáry. Rozsáhlé a z historického hlediska neocenitelné memoáry pod názvem *Megilat sefer* sepsal v Altoně působilí Jaakov Emden (1697–1776).²¹ Krátce po smrti svého autora

²⁰ Ne[lp]pi – Ghirondi, *Toidot gdolej Jisrael*, s. 176.

²¹ Spis obsahuje také životopis Emdenova otce Cvi Hirše ben Jaakova Aškenazihovo významného učenice, známého pod jménem Chacham Cvi (1656–1718). Klasicou studií k Emdenovi je práce Jacoba Schactera („Rabbi Jacob Emden“), nahrazující problematickou monografii M. J. Cohena *Jacob Emden*. Nejkritičtějším vhladem do Emdenovy autobiografické „dílny“ je studie Alexandra Putfka „Prague Sojourn of Rabbi Jacob Emden“. Emdenův spis existuje ve francouzském překladu M. R. Hayouna pod názvem *Mémoires de Jacob Emden*.

vyšla autobiografie s Prahou spojeného lékaře a pedagoga Petera Beera (1758–1838).²² Patrně nejslavnější autobiografii emancipačního období, kterou můžeme náš neúplný přehled uzavřít, je vlastní životopis Solomona (ben Jehošuy) Maimona (1754–1800).²³

Hellerův *Svítek protiventství* jako dokument rané moderní kultury

Joseph Davis si všímá způsobů, jak Heller ve své autobiografii hovoří o křestanech, ať už jsou jimi úředníci habsburské vlády nebo zločinci uvězněni ve vídeňském žaláři. Ukazuje, jak důležitá je pro Hellera vlastní cesta a uctivé jednání, jež si sám nárokuje. Davi sův postřeh můžeme snadno zobecnit: Hellerův text lze s úspěchem studovat také jako historicko-antropologický pramen k poznání způsobů a vzorců chování Prahy počátku 17. století. Uvedme jediný příklad, který možnost takového eliasovské interpretace naznačuje.²⁴ Je jím jedna z nejzajímavějších částí Helleterova vyprávění, popisující vlastní počátek příběhu obvinění a následného uvěznění:

Když jsem to slyšel, zmocnil se mne strach. Šel jsem do synagogy a na cestě do svého domu jsem se nechal doprovodit představitelem obce a radou starších, jimž jsem vysvětlil, k čemu došlo. Mezitím přijel císařský soudce ve svém krytém kočáře k domu jistého Žida poblíž mého vlastního domu. Čekal tam přinejmenším celou hodinu po setmění a poté přišel do domu, ve kterém jsem bydlel. A poslal [za mnou] do zimmich pokojů s dotazem, zdali bych svolil, aby vstoupil do mých pokojů. Já i význační představitelé obce, kteří mne doprovodili do mého domu, když jsem se vracel ze synagogy, jsme jej vybídlí, aby vstoupil. Když vešel, podal každému z nás velmi zdvořile ruku, zatímco já jsem pravil dvě křesla. Nechal mě usednout na pravou stranu a sám si sedl

²² Text: [Peter Beer], *Lebensgeschichte des Peter Beer*. K Beerovi viz L. Hecht, *Ein jüdischer Aufklärer in Böhmen*.

²³ [Solomon Maimon], *Lebensgeschichte*.

²⁴ N. Elias, *O procesu civilizace*.

po mé levici. Po nějaký čas s námi rozmlouval o tom či onom. Posléze mi onen pán řekl, že se mnou potřebuje hovořit o jakési tajné záležitosti. Šel jsem s ním do vedlejší místnosti, běžně vyhrazené pouze ke studiu. (*Megilat ejva* 7)

Nelze si nepovšimnout zdlouhavé obřadnosti, s níž je zatčení pomalu připravováno. Zajímavá je rovněž snaha učinit celou událost veřejnou – Heller záměrně vlastní konfrontaci oddaluje a přivádí si na pomoc představitele židovské obce. Když úředník, namísto aby Hellera jednoduše nechal odvést, na celou hru přistupuje, čeká v kočáře do setmění a nakonec s Hellerem a ostatními Židy „rozmlouvá o tom či onom“, připomíná nám to Adornovy postřehy o rozdílech mezi moderní a předmoderní společností, což současně vrhá poněkud jiné světlo i na vzájemné střetávání se Židů s křesťany v předemancipační době. Adorno popisuje společenenskou změnu z hlediska modernity:

Důkazem odcizení lidí je právě to, že mizí distance. Jenom do té doby, dokud si lidé nejdou přímo na tělo dáváním a bráním, diskuzí a výkolem, příkazem a funkcí, zůstává mezi nimi dostatečný prostor pro jemné nitky, jimiž jsou navzájem spojeni a v jejichž povrchnosti teprve krystalizuje ono podpovrchové, niterné. [...] Patří k zvláštnímu obyčejí člověka ještě ne zcela zformovaného civilizací, že se nějakého tématu nelze přímo dotknout, ba že se o něm ani nesmíme hned zmínit; rozhovor se musí jakoby sám od sebe točit ve spirálách směrem k vlastnímu předmětu. Oproti tomu dnes se za nejkratší spojení mezi dvěma lidmi považuje přímka, jako by lidé byli body. [...] Za zdánlivým projasněním a průhledností lidských vztahů, které již nepřipouštějí nic nedefinovaného, se ohlašuje holá surovost.²⁵

Uvědomujeme si tak, že vedle zájmu o charakter vztahů mezi židovskou menšinou a různými vrstvami okolní společností nesmíme

²⁵ T. W. Adorno, *Minima moralia* (přel. M. Ritter), s. 43.

zapomenout na nutnost porozumění diachronním posunům ve společnosti jako takové. Čteme-li citovaný úsek Hellerova *Svitku* v kontextu Adornova postřehu, vystává jasně rozdíl mezi společenskými konvencemi naší a Hellerovy doby i dokonale přijetí těchto konvencí židovskou menšinou 16.–17. století. *Pas de deux*, jež postavy Hellerova vyprávění předvádějí, je ve skutečnosti komplikovanou sociální hrou, která prokazuje dokonalou znalost jejích pravidel na straně všech zúčastněných. Oboustranný předpoklad nebo spíše jistota, že druhá strana se podle těchto pravidel zachová, vychází právě z onoho podpovrchového niterného spojení, o němž hovoří Adorno.

V posledních desetiletích se interpretací Hellerova *Svitku* zabývalo několik badatelů, a to z různých úhlů. Z historického hlediska o něm píše Alexandr Putík ve svém článku v souvislosti s možným propojením mezi případem Hellerovým a jinou kauzou udání, jež se odehrála jen o málo dříve a rovněž v Praze.²⁶ Dlouho neznámý a opomíjený pramen, genealogicko-biografický spis Pinchase Katzenellenboga *Ješ manchišin* (Jsou taci, kteří zanechávají odkaz)²⁷ naznačuje, že Heller mohl být ve skutečnosti zapleten do intrik proti předchozímu pražskému vrchnímu rabínovi, rabi Moše Mendelsovi. Ten po krátkém působení na pražském rabínátě za nejasných okolností odchází z Prahy. Alexandr Putík ukazuje, že za jeho vyhnáním stál nejspíše mocný finančník Jaakov Baševí a snad i Baševího pravá ruka Heller. Putík současně poukazuje na skutečnost, že Heller se ve své autobiografii o této aféře ani slovem nezmiňuje. Útok proti Hellerovi tak mohl být jednoduše mstou za jeho účast na odstranění Mošeho Mendelse nebo třeba jen za tichý souhlas s ním.

Sám profesor Davis se srovnáním příběhů z Hellerova *Svitku protivenství* a z Katzenellenboga *Ješ manchišin* zabývá z lite-

²⁶ Alexandr Putík, „Rabi Moše Mendels“.

²⁷ Pinchas Katzenellenbogen, *Sefer ješ manchišin*.

rárního hlediska v nedávno publikované anglické studii, jež se soustřeďuje na proměny vnímání jednotlivých rabínských osobností pražského okruhu a na fluktuaci fabulačních prvků mezi jednotlivými legendami. Z obecnějšího hlediska se Hellerovým svitkem zabývala v rámci svého zkoumání paměti pražských Židů Rachel Greenblattová ve své disertaci a v dílčích studiích.²⁸

K českému překladu Hellerova *Svitku protivenství*

Jazyk *Svitku* čerpá značnou měrou z biblických textů. Na mnoha místech Heller cituje biblické verše nebo jejich úseky a ještě častěji biblické verše parafrázuje. V překladu značíme pouze důležitější citace, nikoli veškeré parafráze, z nichž by se dal vlastně složit skoro celý Hellerův text, fungující jako jakási mozaika. Překládali jsme z moderní edice Jaakova Wreschnera, vycházející z několika tištěných vydání (včetně prvotisku) a ze dvou rukopisů.²⁹ Wreschnerovo vydání není kritickou edicí a kritickou edici neměl ostatně k dispozici ani profesor Davis.

Textologické problémy, jež samozřejmě překladu nepřísluší řešit, jsou několikerého rázu. Profesor Davis v předmluvě k českému vydání naznačil, že určitá nejistota panuje mezi badateli do-

²⁸ Viz J. Davis, „The Legend of Maharal before the Golem“. Článek obsahuje bohatou sekundární literaturu k tématu, včetně studií Rachel Greenblattové. Její disertace je v současném okamžiku připravována k vydání, jak zmínil i profesor Davis v předmluvě k českému vydání. Očekáváme také její studii „As a Remembrance for all my Descendants for all Time“: Yom-Tov Lipmann Heller's *Megillat Eivah* as an Egodocument of Prague“.

²⁹ Jom Tov Lipmann Heller, *Megilat ejva* (ed. J. Wreschner), Jeruzalém 5759 (1998/99). Přihlédnuto bylo také k anglickému překladu Chajima Uri Lipschitze a Neila Rosenheima (*Feast and Fast*, New York 1984), který však vychází z nespoléhavého vydání (Vilna 1880), a i to překládá jen velmi nepřesně (zcela např. opomíjí Hellerův úvod a první oddíl *Svitku*). Některé věcné omyly opravuje přetisk překladu in: Herskowitz, Mayer, *Two Guardians of the Faith. The History and Distinguished Lineage of Rabbi Yom Tov Lipman Heller and Rabbi Aryeh Leib Heller*, Jeruzalém 2000, s. 163–166.