

kabalistického materiálu objevovalo v tištěné podobě jako součást spisů různých žánrů – kázání, etických příruček, komentářů Tóry. Spolu s tím se oslabovaly zábrany takový materiál publikovat. Také Heller nakonec obrátil a povolil publikaci spisu *Emek ha-melech*.

Kdyby byl Heller člověkem, jenž se ve svých názorech nechá snadno zviklat, patrně bychom se s tímto vysvětlením změny jeho postoje mohli spokojit. Ale Heller měl jinou povahu, sebevědomou a neústupnou. Vysvětlení, že změnil názor pouze na popud jiných, například rabínů Joela Sirkese nebo Šabtaje Horowitze, nezní tedy příliš přesvědčivě. Již jsme naznačovali výše, že Heller se v Polsku patrně začal identifikovat s vrstvou „těch, kteří si zasluhují úcty, avšak nejsou bohatí“, a že tento posun by mohl do jiné míry vysvětlovat, že přijal *Šulchan aruch*. Také jeho přitakání popularizaci kabaly může pramenit z jeho nového společenského postoje.

Ještě však Hellerovi dlužíme podrobnější pohled na jeho aprobaci. Zaměřuje se na dva body: na filosofický význam doktríny o stěhování duší (*gilgul*) a na morální hodnotu učení kabaly. Proč by neměly být spisy jako *Emek ha-melech* vydány tiskem, je-li kabala ve skutečnosti starobylou filosofií, jež navíc vede lidi ke zbožným a svatým skutkům?

Filosof Spinoza, v okamžiku Hellerova úmrtí ještě mladík, zavrhne melancholii, vyvěrající z pocitu viny, a tepe lítost jakožto slabost. V Hellerově době nebyla tato spinozovská doktrína ještě známa (došla širšího přijetí až ve dvacátém století) a kajícnost neboli pokání (*tšuva*) byla stále vysoce hodnocena. Ve věku téměř sedmdesátilet Heller změnil názor a kál se za zápal, s nímž se stavěl proti některým kabalistům. Když píše, že Bacharachova kniha „ponouká srdce, aby se obrátila k pokání“, může to naznačovat, že hovoří o obratu svého vlastního srdce.⁵⁹

⁵⁹ K představě „kajícího se filosofa“ v 17. století neboli filosofa, jenž se stal kabalistou, viz rozbor a prameny citované v mé disertaci, s. 334–337.

11. RABÍNSKÁ AUTOBIOGRAFIE

Korunovace (1644)

Jednoho sobotního večera na sklonku zimy roku 1644 se vedení krakovské židovské obce sešlo v poradní síni nad starou synagogou a zvolilo nového vrchního rabína. Poslali tři starší radní (*gabajim*) a obecní sluhy s pochodněmi v rukou, aby rozhodnutí oznámili Hellerovi.

Když jsem [tam] přišel, povstali a řekli: „*Mazal tov!* (Hodně štěstí!)“ a usadili mne do křesla. Představený obce, jenž stál v daném měsíci v jejím čele, promluvil takto: „My všichni zde přítomní jsme zajedno a vyznáváme: Není svatého, jako je náš Pán! Přijali jsme našeho učitele a rabiho za předsedu rabínského soudu!“¹

Heller odpověděl jen několika slovy („stručně, avšak výstižně“) a připojil krátkou modlitbu za to, aby jeho rozhodování našla Boží přízeň.

Ačkoli se Krakov v té době nacházel v úpadku, místní židovská obec stále patřila k předním v Polsku a její vrchní rabín byl v pol-

¹ *Megilat ejva* 32, s. 419. Za povšimnutí stojí prvky královské korunovace: velkolepý příchod, samotná korunovace a hold. Viz Ochman, „Coronation“. Heller přišel do Krakova na podzim minulého roku, kdy byl zvolen, aby vykonával rabínský úřad spolu s Jehošuu ben Josefem.

ských rabínských kruzích *primus inter pares*.² To, že byl zvolen představeným krakovského rabínského soudu, představovalo v Hellerových očích konec útrap a naplnění jeho vysvobození, šťastný závěr života, dlouholetého úsilí o dosažení společenského postavení, vážnosti a úcty. Uprostřed rozrůstající se rodiny a zavalen prací pro zbožnou krakovskou obec Heller cítil, že jeho životu nic nechybí.³

„Koruně se navrátila její minulá vážnost,“ píše Heller s narážkou na talmudickou frázi s případným královským motivem. Nyní konečně cítil, že smí ustanovit děkovnou oslavu za své vysvobození v roce 1629, a první den svátečního měsíce adaru si tak Hellerovi potomci připomínají dodnes.⁴

Vyprávění o záchraně a autobiografie

Koronovační obřad uzavírá Hellerovy autobiografické vzpomínky, *Megilat ejva* – Svitek protivtenství.

Písemné vyjádření je založeno na promluvě, a proto vyprávění v první osobě patří k nejstarším a nejpřirozenějším způsobům psaní.⁵ Existují dokonce starověké židovské autobiografie – například část biblické knihy Nehemjášovy je psána v první osobě.

² Základní prací o krakovských Židech v tomto období je Balaban, *History*. Členové představenstva židovské krakovské obce v těchto letech jsou vyjmenováni na s. 261. Další archivní materiály vztahující se k Hellerovu výkonu rabínské funkce v Krakově mohou existovat ve složce *Acta palatinalia Iudaica Cracoviensia: Varia 12 (1642–1647)*, nyní v Archivum Panstwowe Miasta Krakowa i Województwa Krakowskiego.

³ V jednom ze svých responz Heller píše: „Lidé z měst v okolí Svaté obce krakovské mě zavallii [...] svými případy, takže jsem bezmála neměl kdy spát“ (Rapoport, *Še'lot ur-tšivot Ejtan ha-Ezra'chi*, č. 7).

⁴ Povšimněme si, že datem oslavy není výročí příslušné události, na rozdíl od půstu, který Heller ustavil na pátý den měsíce tamuzu.

⁵ Georg Misch počíná své mnohasvazkové *Geschichte der Autobiographie* starým Egyptem. Oproti tomu Roy Pascal uvádí svou knihu o autobiografií *Design and Truth* svatým Augustinem.

Ve středověku se však autobiografický žánr netěšil velké oblibě. Měl pachut' pýchy. Autobiografický a vzpomínkový žánr získává proto poprvé důležitost v křesťanské Evropě 16. a 17. století. Ve stejné době se také množí psaní deníkových záznamů. Jedná se o jeden z aspektů jevu, jenž byl nazván renesančním objevem individuala.⁶

Rovněž mezi Židy jsou autobiografie a vyprávění v první osobě po celý středověk zcela okrajovými žánry.⁷ Avšak počínaje 16. stoletím se setkáváme s významným počtem vzpomínek a vyprávění v první osobě, jejichž autory jsou aškenázští Židé.⁸ Zvláštní místo

⁶ Viz poznámku in: Finkelstein, *Akiba*, s. IX–XI. Morální nesouhlas s autobiografickým žánrem v židovském prostředí pokračoval až do 19. století. Jak uvádí Moseley (*Jewish Autobiography*, s. 220–221), žádá ze starších autobiografií s výjimkou *Megilat ejva* nebyla vydána tiskem. Obrat „objev individuala“ zavedl Jacob Burckhardt ve své klasické práci *Die Cultur der Renaissance in Italien* z roku 1860. Pro novější pohled viz J. Martin, „Inventing Sincerity“. K raně moderním autobiografiím viz Amelang, *Flight of Icarus*. David Sabean poukázal na množství typů sebepojetí v evropské raně moderní kultuře a na konflikty mezi nimi. Viz Sabean, „Production of the Self“.

⁷ Některé příklady však existují. Například vyprávění Petachji z Řezna o jeho putování do Svaté země a stručné vzpomínky, sepsané německým Židem okolo roku 1380. Viz Yuval, „A German-Jewish Autobiography“.

[Pozn. překl.: Český překlad Petachjova textu je zahrnut v souboru *Dva středověké hebrejské cestopisy*. Vedle Petachjova cestopisu obsahuje svazek ještě český překlad cestopisu Benjamina z Tudely. Další cestopisné hebrejské texty, jež úzce souvisí s autobiografickým žánrem, jsou přítomny ve svazku *Dopis rabí Ovadjji otci*.]

⁸ K židovským autobiografiím raně moderní doby viz Moseley, „Jewish Autobiography“, kde se autor zabývá *Megilat ejva* na s. 191–206. Srov. také Zinberg, *History*, sv. 6, s. 99–101 a sv. 7, s. 236–237; Erik, *Di gešichte*, s. 394–420; N. Z. Davis, „Fame and Secrecy“ a analýza vzpomínek Glückel z Hammeln od téže autorky v knize *Women on the Margins*, s. 5–62; Schacter, „History and Memory“. Viz ještě Schatzky, „Jewish Memoir Literature“. Vedle memoárů, jež jsou zmíněny v následujících několika poznámkách pod čarou, viz ještě deník Josefa z Rosheimu ve skvělé edici Chavy Frankel-Goldschmidtové: *The Historical Writings of Joseph of Rosheim*. Z doby od 18. století je třeba zmínit autobiografie Jaakova Emdena, jímž se podrobně zabývá Moseley, Solomona Maimona a Bera z Birkenthalu. K bibliogra-

zde zaujímá skupina memoárů z počátku 17. století, z nichž mnohé pocházejí z Prahy a jež sdílejí stejnou formu a téma. Každé z těchto vyprávění se soustřeďuje na nebezpečí, jemuž byl autor vystaven – často, i když ne úplně vždy, se jedná o uvěznění. Následuje příběh, jak autor z tohoto nebezpečí vyvázl. Tento druh vyprávění, k nimž patří také *Megilat ejva*, můžeme nazvat vyprávěním o záchraně.⁹ Některá z nich, včetně Hellerova, byla sepsána, aby je četli příbuzní během výročních rodinných oslav.¹⁰

Vyprávění o záchraně vykazuje úzké vazby s jiným biografickým žánrem, jmenovitě s martyrologiemi.¹¹ Meir Kadoš například započal své vyprávění hádankou. Jak získal své zvláštní jméno, jež v českém překladu zní „Meir Mučedník“, když je stále ještě na živu? Odpovědí je vyprávění o tom, jak byl coby mladý student

fickým údajům viz Schacter, „History and Memory“, s. 444, pozn. 6. Existuje také významné množství memoárů, jejichž autoři jsou odpadlí askenázští Židé, i když tyto texty nás na tomto místě nezajímají. Viz Canlebach, „Converts“.

⁹ Viz Moseley, „Jewish Autobiography“, s. 202–205. Ke zvyku tzv. speciálních Purimů a ke svátkům, jež byly pro tyto příležitosti sepsovány (nejprve pro účel obecních a teprve později rodinných oslav), viz heslo Purim v *Jewish Encyclopedia*.
¹⁰ Některé z těchto textů měly čistě orální charakter. Například příběh uvěznění pražského Jehošuy Edelse, jenž se odehrál ve čtyřicátých letech 17. století, zapsal jeden z Edelsových potomků teprve roku 1833. Viz Edels, *Megilat r. Jehošua Edels*. Stejně tak je možné, že i Hellerovy vzpomínky existovaly původně v ústní podobě – nejstarší rukopisy jsou až z 18. století. Zvláště jidiš verze Hellerových vzpomínek mohla být před svým zapsáním po několika generacích orálním textem, tradovaným paralelně se zapsaným textem hebrejským.

¹¹ Jak ve svém článku v *Yivo-bleter* roku 1944 ukázal Jacob Schatzky (povšimni si toho i jiní badatelé), vyprávění o osobním vysvobození souvisí s askenázskými dějepisnými texty a historickou poezií, vznikající ve stejné době a vyprávějící o nebezpečích a vysvobozeních celých obcí, jako například vyprávění o záchraně obce frankfurtské roku 1614 nebo Hellerovy děkovné básně z roku 1620. K těmto básním viz např. Turniansky, „Yiddish ‚Historical Songs‘“. K Judovi Lejb ben Jehošuuvi Heschelovi a jeho vyprávění o obležení Prahy roku 1648 s názvem *Milchama be-šar-lom* viz Šedimová, „Hebrew Literature“, s. 38–57.

poblíž Osvětimi unesen polským šlechticem.¹² Chanoch Altschuler, ve dvacátých letech 16. století synagální sluha (*šarnas*) v jedné z pražských synagog, sepsal vyprávění o svém střetu se zákonem v případě jistých ukradených látek. Podobně na počátku 18. století předešel dědeček Solomona Maimona svého vnuka, jenž je autorem klasické autobiografie z období židovského osvícenství (*haskala*), a světil peru příběh svých neštěstí a zachránění.¹³

Megilat ejva mohla ve svém dávnou již ztraceném původním náčrtu vypadat jako prosté vyprávění o záchraně. Hrdina Heller padl do nebezpečí a byl zachráněn, jinými slovy uvěznil jej ve Vídni, ale nakonec získal svou svobodu nazpět. V dochované podobě je však *Megilat ejva* dokonce dvojitým vyprávěním o záchraně. Rozšířené vyprávění mnohem více ukazuje, jak se vzorec zachrany opakuje. Heller se znovu dostal do nebezpečí v Ludmiru, avšak zákrok židovské obce jej zachránil, a tak se mohl do Ludmiru navrátit stejně vítězně, jako se kdysi vracel do Prahy.

¹² Memoáry Meira ben Jechiela ha-Kadoše, zvané *Megilat r. Meir*, byly sepsány a (což je výjimečné) i vytištěny v Krakově roku 1632 a znovu roku 1903.

¹³ *Příběh goblínu* (*Megilat purej ha-kešajim*) Chanocha ben Moše Altschulera pochází přibližně z roku 1623. Strov. Sadek, „Die Yiddische Version“. Maimonův dědeček vystupuje v autobiografii svého slavnějšího vnuka (Maimon, *Solomon Maimon*, s. 7). Další příklady z počátku 18. století zahrnují příběh Šmuela Tausiga, *Megilat Šmuel*. Další rodinné svitky (*megilot*) z Prahy, povětšinou z 18. století, uvádí S. H. Lieben ve svém úvodu k *Megilat Šmuel*, s. 308–312. Strov. také Sadek, „From the MSS Collections“, s. 16–19. Také svitek rodiny Behrendovy z Lipska (kol. 1730) patří k žánru příběhů o uvěznění. Z jidiš do němčiny přeložil tento text Jost (viz Behrendova rodina, „Eine familien-Megillah“). Další vzpomínky na vysvobození podle všeho sepsal v padesátých letech 17. století Avraham ben Josef Segal. Zmiňuje je v předmluvě ke svému komentáři k *Megilat taanit*, avšak text samotný se nedochoval. Za zmínku stojí také přítomnost tématu vysvobození ve vzpomínkách Phoeba (Feivela) Ganse z Minden, pocházejících ze sklonku 17. století (zabývá se jimi Zimmer, *Fiery Embers of the Scholars*, s. 157–174), v anonymním fragmentu ze stejné doby, který publikoval Alexander Marx („A Seventeenth Century Autobiography“) a dokonce i ve vzpomínkách Glitel z Hammeln. Viz také téma vysvobození v memoáru Moše Sofera *Sefer zikaron* z počátku 19. století.

Ani zde se ve svém vzpomínání nezastavil. *Megilat ejva* návratem do Ludmiru nekončí a pokračuje vyprávěním o zvolení Hellera krakovským rabínem. Uzavírá ji scénou formálního přijetí a uvedení do úřadu. Teprve tyto události jsou naplněním příběhu a dodávají mu uzavřenou a zacyklenou formu. Jak Heller zdůrazňuje, vzorec vzestupu a pádu, jímž je uvedena první část, zde vyúsťuje.

Neměli bychom anachronicky předpokládat, že svou *Megilat ejva* Heller usiloval o sepsání „autobiografie“ v moderním smyslu slova, tedy že hodlal v celistvosti zachytit svůj život.¹⁴ Stejně jako Glückel z Hammeln, židovská autorka memoárů 17. století, ani Heller do svého spisu nezařadil žádné události z dětství. Nedožívám se také nic o Hellerově otci, o němž se jinak zmiňuje ve své předmluvě k *Maadanej melech*.¹⁵ Ani v *Megilat ejva*, ani v žádných svých dalších spisech nezmiňuje Heller matku. Vlastně výjma výčtu svých spisů nezmiňuje prakticky nic o svém životě před uvězněním, a to mu bylo již padesát let. Nesděluje nám příběh let, kdy se formovala jeho osobnost, ale spíše nestěští, jež jej potkala coby dospělého muže.

Je tedy zřejmé, že Heller nesděluje celý život. V *Megilat ejva* si nelze nevsimnout zcela vědomého mlčení.¹⁶ Heller dokonce vý-

¹⁴ To je podstatou Moseleyho argumentace. Moseley spojuje pojetí autobiografie jako „celistvého záznamu“ s Rousseauem a datuje je do 18. století. Srovnej rozbor in: Amelang, *Flight of Icarus*, Introduction. Srov. však případ Jehudy Mehlera, jenž hovoří o záměru zaznamenat „vše, co se mi událo od okamžiku, kdy jsem se stal mužem“ (čímž podle následujícího vysvětlení míní „od okamžiku, kdy jsem se oženil“). Viz jeho autobiografický úvod k *Ševet Jeltuda*, in: Bloch, „Vielbegehrter Rabbiner“, s. 131.

¹⁵ O absenci osobnosti (*self*) dítěte před Rousseauem viz Moseley, „Jewish Autobiography“, s. 24–47.

¹⁶ Ke zdrženlivosti a paměti srov. R. Pascal, *Design and Truth*, s. 62–70; k zamlčování v raně moderních autobiografických řemeslníků viz Amelang, *Flight of Icarus*, s. 117–129. Z hlediska zamlčování a jeho osobních a politických motivů interpretuje některé pasáže Hellerovy autobiografie Putík, „Rabi Moše Mendels, rabi Lipmann Heller a Jakob Baševí“. Ještě detailnější analýze tohoto typu podrobil Putík

slovně zmiňuje snahu pomlčet tam, kde je to na místě, a cituje biblický verš (Př 12,16): „Chytrý člověk přikryje svou hanbu,“ aby ospravedlnil, že ve svém vyprávění nesděluje jména svých protivníků.¹⁷ Nejednalo se navíc o jediná jména, jež Heller ponechal skrytá. S výjimkou samotného císaře nezaznamenal jméno ani jediného Nežida, jenž ve vyprávění vystupuje (v kap. 8 jsem se zabýval dalšími zámlkami v Hellerově vyprávění: vůbec nezmiňuje například uvěznění svého patrona Jaakova Baševiho a kolegy Pinchase Horowitze).¹⁸ Toho, co Heller nevyřadil, není málo. Pachy a vůně ulic, obecního sluhu pobízejícího muže, aby si pospíšil na ranní bohoslužby, písmena hebrejské knihy ztrácející se ve světle svíčky, všeprostopující tmu nočních hodin nebo vetchoost stárnoucího těla. Neměli bychom však očekávat, že Heller bude psát jako romanopisec 19. století.¹⁹

Historik Peter Burke rozlišuje v raně moderní Evropě dva druhy mlčení: mlčení z úcty a mlčení z ohleduplnosti.²⁰ Heller mlčel z ohleduplnosti a taktu. Zmiňuje, že musel prodat svůj dům, aby zaplatil pokutu, kterou na něj uvalil císař. Nepíše ale, že dům prodal vlastnímu synovi.²¹

A už vůbec nemluvil o takových aspektech života, jako jsou tělesné pochody nebo vylučování, ohledně nichž dobrý vkus přikazoval mlčení. Přestože se dá předpokládat, že běžné vídeňské vězení nebylo nejpříjemnějším místem, kde se dala strávit noc. Nebo, abychom uvedli druhý příklad, přestože v průběhu své dlouhé nemoci patrně Heller trpěl řadou nepřijemných příznaků,

autobiografický spis Jaakova Emdena *Megilat sefer*, viz jeho studii „Prague Sojourn of Rabbi Jacob Emden“.

¹⁷ *Megilat ejva*, s. 30 a 34.

¹⁸ Viz výše, s. 247.

¹⁹ O tom, co chybí v cestopisné literatuře 16. století (např. venkované), pojednává Halperin, „Foreign Travel Accounts“, s. 96–98 a 110–111.

²⁰ Burke, „Notes“. Srov. J. Martin, „Inventing Sincerity“.

²¹ Viz *Megilat ejva*, s. 36; Muneles (ed.), *Inscriptions*, s. 323.

své čtenáře všech těchto vzpomínek ušetřil. Jeho rabínské spisy jsou sice podobné jako ostatní rabínská literatura a Talmud samotný velmi selektivní ve výběru témat, avšak jejich mlčení je zcela jiného druhu než v *Megilat ejva*. V rabínských spisech Heller například pocítoval potřebu zabývat se otázkou, jak o šabatou naložit s dětskými výkaly. Jinde podrobně rozebírá, jak se má z hlediska jídelních předpisů (*kašrutu*) hledět na červivé jídlo, a to jak na jídlo samotné, tak na červy. Podobně analyzuje celou řadu záležitostí souvisejících se sexualitou.²² Oproti tomu v *Megilat ejva* žádné podobné detaily nenalezne. Nejsou zde červi, a dokonce ani žádné stolování.

U Hellera se projevuje ještě jiný druh cudnosti: nikde nepopisuje svůj vzhled ani vzhled jiných lidí. Také zde mohou být částečným důvodem mlčení morální zábrany. Tradiční judaismus portrétní umění zavrhoval, a pro Hellera tak i slovní popis vzezření mohl svědčit o marnivosti, a dokonce obscénnosti.

Jak jsme již zmínili, *Megilat ejva* existuje ve dvou verzích, hebrejské a jidiš.²³ Každá z verzí a každý z jazyků má své zámlky. Do Vídně Hellera doprovázel sluha – hovoří se o něm v jidiš verzi, zatímco hebrejská jej nezmiňuje.²⁴ Heller si pokoušel vyprosit přízeň vídeňského městského soudce nejen modlitbami, ale také úplatkem – o prosbách hovoří hebrejská verze, avšak o úplatku pouze verze v jidiš.²⁵ Obecně můžeme říci, že jidiš verze je detailnější a obsáhlejší než verze hebrejská, avšak platí to s jistými vý-

jimkami. Například v popisu Hellerových spisů je detailnější verze hebrejská.²⁶

Jeden aspekt, jenž je od Augustinových *Vyznání* klíčovou součástí západní autobiografické tradice, v *Megilat ejva* zcela chybí: sebezpytování. V tomto ohledu se Heller neliší od většiny aškenázkých autorů memoárů 17. století.²⁷ Pouze Glückel z Hammeln vyvinula tímto směrem jisté úsilí. Avraham Horowitz navrhuje, aby si každý vedl deník pro záznam všech vlastních hříchů, a nazývá jej *megilat starim*, neboli svitek tajemství. Vzhledem k esenciálně soukromému charakteru a možné skandálnosti takových deníků nás nepřekvapí, že se žádný nedochoval.²⁸

Heller nedokázal zakrýt své charakterové vady, zejména ctižádost, přitomnou v jeho rabínských ambicích, stejně jako pýchu, sublimovanou jako hrdost na znalost Tóry. Přesto odmítl v *Megilat ejva* i jinde připomenout své hříchy. Ani v nejmenším také neprojevuje zaujetí pro téma pokušení. Úsilí dosáhnout osvobození od hříchů, jež je základním tématem puritanismu, se v *Megilat ejva* ani v jiných aškenázkých vyprávěních o zachránění nevysskytuje.²⁹ Můžeme si připomenout, že „chytrý člověk přikryje svou hanbu“.

O mlčení

Jiným druhem mlčení je mlčení stoiků. Starověká tradice klade do souvislosti mlčení s neštěstím. „Ať sedá o samotě, tiše,“ píše autor Pláče Jeremjášova (Pl 3,28) a Jobovi utěšitelé mlčí po sedm dní, nežli promluví.³⁰

²⁶ Srovnání obou verzí se nachází in: Erik, *Di geschichte*, s. 414–419.

²⁷ Srov. R. Pascal, *Design and Truth*, s. 24: „Většina středověkých autobiografií se hlává ve smysluplném propojení vnějších událostí a vnitřní zkušenosti.“ Viz ještě Schiffman, „Renaissance Historicism“.

²⁸ Viz úvod k *Brit Avraham*. Vzpomínky Jaakova Emdena patrně vykazují ovlivnění tímto typem textů.

²⁹ Viz Shea, *Spiritual Autobiography*.

³⁰ Srov. David ben Šmuel, *Magen David*, 6a. O různých druzích židovského mlčení

Stoická filosofie zaznamenala v Evropě počátku 17. století své oživení, za nímž stáli spisovatelé a myslitelé jako esejista Michel de Montaigne, španělský básník a satirik Francisco de Quevedo, básník Martin Opitz a především nizozemský učenec Justus Lipsius. Paralelně s tímto proudem i Heller položil jistý důraz na stoické prvky v rabínském a středověkém judaismu, jak je zřejmé z jeho kázání o zmenšení měsíce.

Na rozdíl od moderních čtenářů Heller nebyl při četbě rabínských textů konfrontován s morálními dilematy. Například přísné tresty, jež rabínská literatura teoreticky předepisuje za některá porušení rituálních zákonů, jako trest smrti za narušení šabatu, jej nezarážela svou krutostí nebo nespravedlností. Ani nerovný přístup židovského práva k mužům a ženám v něm nevyvolával rozpaky nebo pochyby.³¹

Oproti tomu jej nenechávalo klidným právní rozhodnutí Mišny, podle kterého je truchlícimu zakázáno roztrhnout si o šabatu na znamení smutku oděv. Hellerovi nevadila obzvláštní přísnost, ale spíše představa, že kdyby nebyl šabat, člověk by směl dát takovýto způsobem průchod své zlosti a žalu. Heller se domníval, že přitakání takovému chování by bylo nemístné.

Maimonides píše, že [...] když člověk roztrhne svůj oděv, uklidní tím svůj hněv. Ale spíše je blíže pravdě, že je to zakázáno, neboť jsme se v Mišně na konci traktátu Berachot (9:5) výslovně učili, že „člověk je povinen žehnat [Bohu za] špatné zprávy, stejně jako žehná [Bohu za] zprávy dobré“. A [Maimonides] na onom místě vysvětluje, že [člověk musí žehnat Bohu za špatné zprávy] šťastně a s radostným srdcem a potlačit svůj hněv.³²

a zamlčování viz Ješaja Horowitz, *Šnejer luchot ha-brit*, Šaar ha-otjot, *Šitka* (mlčení), sv. 1, 77b–79a.

³¹ Nerovný přístup k Židům a Nežidům v některých aspektech zákona po takové odezvě překvapivě volá. Heller cituje Maimonidovu obhajobu zmíněných nerovností: *TosJT*, BK 4:3. Srov. Emanuel, „Ha-jachas“, s. 51.

³² *TosJT*, Šab 13:3. Srov. *TosJT*, Ber 9:5.

Židovští „stoikové“ se nevyhýbají slzám, ale projevům zlosti. Heller se nestyděl napsat na dvou místech *Megilat ejva*, že plakal, avšak cítil se hluboce a hořce zahanben vlastním hněvem, který se spíše neúspěšně pokoušel skrýt.³³

Heller věřil, že na osobní utrpení by člověk neměl reagovat zlostí, ale radostí. Z nespočtu pasáží v *Megilat ejva* i jinde je zřejmé, že sám Heller se vždy nechoval v souladu s vlastním ideálem. Z *Megilat ejva* i z kázání u příležitosti moru v roce 1625 naopak plyne, že se zdráhal oslavovat s nezkalenou radostí dokonce zářky, pokud se vysvobození pojilo s neštěstím.

Znal bolest otce, který ztratil děti. Roku 1623 zemřela jeho dcera Nechle a roku 1641 jeho další dcera Doberiš.³⁴ Navíc roku 1639 zemřely v Praze během morové epidemie, jež postihla celou místní židovskou obec, Hellerovy dcery Rejzl a Nisl spolu se třemi vnoučaty. Jejich smrt Heller neznamenal v *Megilat ejva*, ale spíše způsobem ve své době a v rámci židovské kultury neobvyklým: sám sepsal epitaf, v němž dal průchod svému zármutku:

Zbožná Rejzl, dcero má, dcero milovaná!

Zbožná Nisl, dcero má, dcero milovaná!

Obě mé oči jak studně pro každou z vás vydají vláhu.

Jak se však utěším? Jak přeruším svůj žal?

Když vzpomenu na své vnučky Mošeho a Šimchu („Radost“),

všechna radost mi trpkne,

a když vzpomenu na vnuka Gottreda, u srdce mě bodá.

Uzavřu těmito slovy: Necht' jsou jejich duše svázaný do svazku věčné-

ho života,

zatímco já budu truchlit a oplakávat je, dokud si nezasloužím den

vzkříšení.³⁵

³³ Viz *Megilat ejva* 20, s. 410 a 28, s. 416. Gaukroger, *Descartes*, s. 18–19 si všímá záliby počátku 17. století v melancholických stavech ducha.

³⁴ Viz Muneles (ed.), *Inscriptions*, s. 323; Wachstein (ed.), *Inscriptions*, sv. 1, s. 143; *Megilat ejva*, s. 38.

³⁵ Text epitafu publikoval Muneles (ed.), *Inscriptions*, s. 321–324.

Rodina

Jak jsme zmínili výše, Hellerovým hlavním zájmem v *Megilat ejva* bylo vyprávět o svém zachránění. Na pozadí tohoto narativního rámce se však odehrává mnohem komplexnější a překvapivě moderní vykreslení sebe sama. Dělí se mezi kariéru a domov, mezi sled rabínských postů, z nichž každý je zaznamenán a okomentován, a Hellerův život jakožto hlavy rodiny (toto téma získává na významu především v druhé půli spisu).

Množstvím detailů z Hellerova rodinného života v *Megilat ejva* můžeme poměřovat význam, jaký pro něj rodina měla. Ještě lépe to vystupuje na povrch ve světle jeho extrémní selektivity ohledně jednotlivostí, jež do svého spisu zařazuje. Heller *Megilat ejva* napsal, aby tento text rodina předčítala při výroční oslavě, již sám ustanovil, a tato skutečnost naznačuje, do jaké míry chápal sám sebe jakožto člena své rodiny.³⁶ Měli bychom ale upozornit, že v první polovině vyprávění, tedy před propuštěním z vídeňského vězení, se Hellerovi blízcí nevyskytují.³⁷ Oproti tomu v druhé části spisu je rodina zmiňována často a výrazným způsobem, v několika případech dokonce v souvislostech, které odbočují od hlavní linie vyprávění. Hellerův vztah k příbuzným se tedy v průběhu let změnil.

Rodina je nejen biologickým a ekonomickým, ale také vzdělávacím uskupením a tento posledně zmíněný úkol pro ni není nijak nahodilý. V samém středu konceptu rodiny leží vzdělání dětí,

³⁶ K Hellerovým aktivitám v rámci rodiny Horowitzů viz také výše, s. 25–26. Srov. Hellerovo označení jako „zetě r. Aharona“ na titulních listech *Tosfot Jom Tov* a *Maadanej melech* (viz výše, s. 131–132). Viz také konec dopisu tetě Edel, kde Heller posílá pozdravy své sestřenci Mirel Wallersteinové (s. 103 výše), pozdravy synovi a rodině jeho ženy ve Lvově na konci Hellerových respons (Rapoport, *Še'elot ur-tšuvot Ejtan ha-Ezra'chi*, č. 7 a 9) a modlitbu za rodinu, přítomnou v básni, již Heller umístil na konec *Tosfot Jom Tov*.

³⁷ Krakovský starší Pinchas Horowitz, jehož správnění se svou rodinou skrze manželku Ráchel Heller vysvětluje, je zmíněn v příběhu o otázce ve snu v *Megilat ejva*, s. 35.

a nejen jejich výživa. Heller jakožto rabín a učenec vnímal vzdělání především jako znalost knih a studium Tóry. V několika pasážích *Tosfot Jom Tov*, jež sepsal jako třicátník v době, kdy jeho děti byly ještě malé, Heller předkládá Tóru a rodinu jako protichůdné. Na jednom místě například nesouhlasí s názorem Ašera ben Jechiela, podle něhož by měl rabínský soud přimět mladíka k ženitbě, pokud překročí věk dvaceti let. Heller oproti tomu tvrdí, že i svobodnému muži by mělo být dovoleno pokračovat ve studiu, pokud si to přeje. Heller, který se sám oženil ještě před dosažením dvaceti let, se zřejmě domníval, že u muže, který se začíná sám živit a zakládá rodinu, hrozí nebezpečí, že opustí studium Tóry.³⁸ Byl pyšný, že si mohl dovolit byt se studovnou, kam se mohl před rodinou ukrýt, a péči o děti přenechat někomu jinému (manželce nebo jejím rodičům, kojné).³⁹ Již v době, kdy jako mladý student talmudické akademie zahajoval studia, znamenalo to pro něj opustit blízké a odejít do jiného města. Když šel totiž Heller studovat k Jaakovu Günzburgovi, zůstala jeho rodina s největší pravděpodobností ve Wallersteinu.

Heller vyučoval své děti sám – jak jsme viděli, zahrnul také hebrejskou gramatiku. Tak se mu podařilo i v těchto prvních letech skloubit rodinu a Tóru. Když navíc začal učit ve svém domě studenty, získal další rodinu, s níž byl spojen nikoli pokrevně, ale prostřednictvím studia. Tito chlapci s ním seděli u jednoho stolu, jedli jeho jídlo a byli mu svěření do péče. Heller píše, že „jím byl otcem“,⁴⁰ a ve svém úvodu k Pirkej avot zopakoval s jistotou pýchou středověké klíšé, že pravými rodiči jsou učitelé.

Když dosáhli jeho synové dospělosti, vyzrály spolu s nimi i jejich a Hellerovy studijní aktivity. Nejstarší syn Moše pomáhal s korekturami *Tosfot Jom Tov*. Zatímco obtahy k svazku *Maadanej melech*,

³⁸ Viz *Tosfot*, předmluva k Jev. Srov. *Tosfot*, Avot 1:5 a 3:7.

³⁹ Viz *Megilat ejva*, s. 26.

⁴⁰ *Megilat ejva* v jidiš, in: Erik, „Di memuam“, s. 192.

který vyšel roku 1619, pročítal Leva, s opravami svazku, jenž vyšel roku 1628, pomáhal nejmladší syn Avraham. Korektury druhého vydání *Tosfot Jom Tov* provedl Hellerův zeť Cvi Hirš Melis, manžel jeho dcery Rebeky.⁴¹

Ještě si připomeneme, že s Avrahamem studoval Heller v době okolo jeho svatby astronomii. Později zřejmě studoval s Avrahamem a Levou Jeruzalémský talmud. Na jednom místě Heller dokonce zmiňuje komentář, který Avraham, jemuž bylo mezi dvaceti a třiceti roky, sepsal k Jeruzalémskému talmudu. Jednalo se o jeden z prvních aškenázských komentářů tohoto díla a o cenný příspěvek k oživení zájmu o opomíjený text klasické rabínské literatury.⁴² Členové Hellerovy rodiny jej již od studia Tóry neodváděli a naopak se pro něj coby učence Tóry stali společníky. V pozdějších spisech Heller cituje všechny své syny, i když bohužel žádnou z dcer.⁴³

Mnoho z toho, co Heller v *Megilat ejva* říká o svých dětech, se týká zajištění jejich sňatků. V kapitole 6 jsme Hellera zastihli, jak roku 1619 dojednával jeden ze sňatků, a viděli jsme, jak se Hellerova žena Rachel radovala z dobré partie, již získala jejich dcera Ester.⁴⁴ Z Hellerova pohledu se vydařily i pozdější sňatky, neboť jeho

synové i dcery se spojily se zámožnými a vysoce postavenými rodinami. Členové Hellerovy rodiny se také ze strategických důvodů usazovali v různých městech. Nejstarší syn Moše zůstal v Praze, zatímco Nechle se přestěhovala do Vídně. Liva a Šmuel se usadili v Brestu Litevském, Doberiš v Krakově a Avraham v Lublinu.⁴⁵

Heller bral vážně také roli dědečka. Podle všeho si oblíbil Niselina syna Natana, neboť v *Megilat ejva* vypravuje, jak cestoval na jeho svatbu do Chelimu. Natan byl pojmenován po Hellerově otci v souladu s aškenázským zvykem dávat dětem jména po zemřelých příbuzných a zřejmě sám působil jako učenec, neboť Heller jej cituje na jednom místě svých spisů.⁴⁶

V *Megilat ejva* nalezneme zmínky o dvou dalších vnoučatech. Po smrti dcery Doberiš vychovával Heller s manželkou obě osiřelé vnučky, pojmenované po tetách Rejzl a Nisel.⁴⁷ Kruh Hellerova života se tak dokonale uzavřel: strávil dětství jako sirotek vychovávaný dědečkem, aby se sám stal dědečkem vychovávajícím osiřelá vnoučata.

O sobě

Musíme se nyní ptát, jak Heller vnímal sám sebe a jak sám sebe v *Megilat ejva* popsal. Již jsem poznamenal, že v tomto spise nezámyslel vydat úplný výčet svého života. Na druhou stranu svou osobu nepojímá jako nepodstatnou. Vedle toho, že sám sebe vykreslil jakožto typického hrdinu vyprávění o záchraně, tedy nejprve

⁴¹ Ke strategii rozptýlení rodiny viz N. Z. Davis, *Women on the Margins*, s. 13. K Hellerovu synovi Šmuelovi viz Hailperin MS, s. 38, pozn. 5, kde je citován Feinstein, *Ir tehilal*, s. 120. Je Avraham Heller identický s židovským lékařem Avrahamem Hellerem z Frankfurtu, jenž 14. října roku 1636 žádal o císařský průjezdní glejt (Passbrief), přítomný v záznamech HHStA?

⁴⁶ Poznámky k *Tur (Arbaa turim)* a k *Šulchan aruch*, část Even ha-ezer, publikované spolu s *Chidušej ha-Rašba (Novellae Šelomo ben Adreta)* k traktátu Kutbot, §170.

⁴⁷ *Megilat ejva* 29, s. 416. K adopci vnoučat viz Gaukroger, *Descartes*, s. 23.

⁴¹ Viz Hailperin MS, s. 45–46 a 101, pozn. 3.

⁴² *Tosfot*, Sot 9:1. Srov. *Tosfot*, Pea 6:2, MŠ 5:6, Men 7:3; *Torat ha-ašam*, s. 187; viz J. M. Zunz, *Ir ha-cedek*, s. 101. Komentář Avrahama Hellera, jenž byl pravděpodobně velmi krátkým dílem, nebyl nikdy publikován a rukopis se stejně jako tolik jiných ztratil. Ginzberg (*Commentary*, s. 121) ve svém přehledu komentářů k Jeruzalémskému talmudu vyjadřuje pochybnosti o tom, zda Avraham Heller skutečně zmiňovaný komentář napsal, a podotýká, že mohl spis pouze plánovat. To je podle mého názoru nepravděpodobné. Isserlesův student David Daršan sepsal komentář k Jeruzalémskému talmudu již v polovině 16. století, viz Daršan, *Šir maalot*, s. 25.

⁴³ Odkazy na Hellerovy syny ve druhém vydání *Tosfot Jom Tov* shromáždil J. M. Zunz, *Ir ha-cedek*, s. 101. Rejt ha-Levi, *Toldot r. Jom Tov Lipman Heller*, s. 38 a Hakohen, „His Books“, s. 156. Můžeme dodat, že Heller cituje svého syna Levu v *Torat ha-ašam*, s. 187.

⁴⁴ Viz výše, s. 174–175.

jako oběť náboženského pronásledování a následně jako příjemce zvláštní Boží milosti, prezentuje se také jako profesionální rabín, postupující v jednotlivých po sobě následujících rabínských postech ve své kariéře, a jako hlava rodu, plánující sňatky dětí a oplakávající jejich úmrtí.

Chceme-li však Hellerovu autoprtrétru porozumět, musíme začít od jiné postavy, kterou Heller obsadil do role vlastní Nemesis, tedy od „vídeňského šlechtice“, u nějž si dojednal přijetí po svém propuštění z vězení. Jak jsme zmínili v osmé kapitole, mohlo se jednat o nějakého jezuitu. V hebrejském textu o něm Heller hovoří jako o „významném šlechtici, císařově oblíbenci“ (*sar čašuv*, *nasu panim ecel ha-kejsar*), zatímco jidiš verze *Megilat ejva* má „velký a mocný pán“ (*ajn groser mechtiger her*).⁴⁸

Připomeňme si scénu, z níž jsme výše citovali pouze část.⁴⁹ Šlechtic odmítá Hellerovi pomoci a obviňuje jej, že se v minulosti chvástá na jeho účet. Heller odpovídá, že obvinění je falešné, vždyť přece muž, před nímž se měl údajně chvástat, kníže Lichtenštejn, v době, kdy se měl incident odehrát, již nežil.

Podle Hellerových vzpomínek se v tomto okamžiku šlechticův postoj změnil. Sice stále odmítal Hellerovi pomoci ke znovuzískání funkce pražského rabína, avšak navrhol nyní, aby Heller „sloužil Všemohoucímu v nějakém jiném povolání“. Heller odpověděl, že není schopen změnit povolání a rozhovor se nakrátko stočil na téma rabínského „trhu práce“. Šlechtic navrhl, aby si Heller našel rabínské místo v Německu. Heller opáčil, že kvůli válkám je život v Německu v tomto okamžiku příliš nákladný. Šlechtic audienci uzavřel ujištěním, že Heller má dveře jeho domu vždy otevřené, a připojil zbožnou radu, aby Heller snášel své neštěstí trpělivě. Heller jej podle vlastních slov opustil s patřičnými poklonami a pozdravy.

⁴⁸ Ibid., s. 34; *Megilat ejva* v jidiš, ed. Erik, s. 206.

⁴⁹ Viz výše, s. 243–245.

Není třeba zdůrazňovat, že Heller vykreslil svého mstitele jako zdvořilého, téměř kajícího. Čtenáři to překvapí a snad byl v tom okamžiku překvapen i sám Heller. Na každý pád popsal šlechtice jako zbožného muže, jemuž leží na srdci služba Všemohoucímu. Podle pisatelových slov šlechtic připouští, že jakožto Žid a snad i jako rabín může Heller sloužit Všemohoucímu. Šlechticův pohled je tak přesným zrcadlovým odrazem Hellerova vlastního pohledu na Nežidy, jak jej formuluje v *Tosfoť Jom Tov*.

Jak jsme poznamenali v osmé kapitole, Nežidé jsou většinou v *Megilat ejva* popsáni jako poněkud přihlouplí. Popsal Heller sám sebe jako chytřejšího než tento „groser mechtiger her“? Odpověď zní – ano. Tento křesťan byl oklamán a Heller jej vyvedl z omylu. Když se následně snaží pomoci radou – odchod do Německa – tato rada se jeví jako špatná, zejména z pohledu čtyřicátých let 17. století. Navíc i Hellerova odpověď v případě s knížetem Lichtenštejnem se zdá být spíše mazaná (i když jsem snad v tomto okamžiku příliš podezíravý). Heller totiž říká, že v momentě jeho návratu do Prahy již Lichtenštejn nebyl naživu, avšak neříká, zda se podobně nenapatoval před někým jiným.

Proč Heller právě tuto scénu do *Megilat ejva* zařadil? Rozhovor se ukázal jako neplodný, bezvýsledný, a dokonce banální. Jaké poselství přinášel Hellerovi nebo jeho čtenářům?

Abychom na tuto otázku odpověděli, musíme na okamžik nahlédnout pro srovnání do jiných rabínských memoárů, do spisu *Chajej Jehuda* (Život Judův) Leone Modeny, pocházejícího ze stejné doby jako Hellerova *Megilat ejva*. V *Chajej Jehuda* se křesťané nejčastěji zdají potvrzovat Modenovu vážnost a věhlas. Tleskají jeho kázáním a čtou jeho knihy. Podle vyprávění v *Chajej Jehuda* byl jedním z největších okamžiků Modenova života den, kdy si jeho kázání přišel vyslechnout člen francouzské královské rodiny.⁵⁰

⁵⁰ Viz Leone Modena, *Autobiography*, s. 131; strov. s. 78, 80, 96, 107, 109, 117, 121, 128, 143, 146–147, 151 a 171.

Hellera hnala stejná touha zaznamenat úctu a ohledy, jež mu projevovali Nežidé jak vysokého, tak nízkého stavu. Fynes Moryson na jistém místě píše, že pražští Židé „žijí v nesmírném opovržení a od lidí neslyší nic než výčitky“.⁵¹ Heller se snaží ukázat, že tomu tak nebylo. Zmiňuje, že císařský soudce jej požádal, aby usedl po jeho pravici. Snad měl v té chvíli strach, avšak neubránil se pocitu polichocení, když císařský místokanceléř nadsazoval jeho bohatství a choval se k němu jako k významnému židovskému představiteli, když ujišťoval skeptické šadlany, že i Židé v osmanské říši přispějí na Hellerovo výkupné. Mocný vídeňský pán jej přijal k rozhovoru a uctivě s ním hovořil. Heller si přál ukázat svým čtenářům, zahrnujícím i jeho rodinu, že byl významným člověkem, který hovořil s mocnými šlechtici a který obdržel milost od samotného císaře. Byl uznáván a respektován – měl *kavod*.⁵²

Také pro vídeňského šlechtice představovala vlastní čest významnou hodnotu. Alespoň jej tak Heller vykreslil. Hellerovo vyhloubání, že jej pokořil v disputaci, jej pobouřilo. Nepřál si být zneuctěn nebo ponížěn. Heller jej popisuje ze tří úhlů. Jako zbožného člověka, jako strůjce politických pletek a jako člověka, je muž naslouchá sám císaři. Nadto je váženým mužem, jemuž Heller v závěru scény vzdává úctu.

Celá zápletka *Megilat ejva*, přinejmenším její první části, se odvíjí kolem těchto tří os. Jak jsme viděli v kapitole 8, Heller poskytuje tři vysvětlení svého uvěznění. První je náboženské a souvisí s Boží prozřetelností: božský zásah proti Tófe. Druhé je politické: třicetiletá válka vyvolala rozkol v pražské židovské obci. Třetí vysvětlení je formulováno prostřednictvím příběhu s vídeňským šlechticem: celá zápletka se točí okolo otázky cti.

Nyní můžeme navrhnout odpověď na otázku, jak vnímal Heller sám sebe. Pohlížel na sebe z tří úhlů – náboženského, politického a společenského. Chápal se jako člověka, jenž je coby ztělesnění Tóry blízký Bohu, jako člověka angažujícího se v politice židovské obce, snažícího se sjednotit rozdělené společenství, a nakonec v neposlední řadě jako člověka váženého. Ve vídeňském šlechtici jako by Heller načrtával zrcadlový obraz sama sebe. Není to obraz ani konvenční, ani úplný. Je to však obraz věrný, ukazující hrdého muže, který kázal o trpělivosti, jíž se sám nikdy nenaučil.

⁵¹ Moryson, *Shakespeare's Europe*, s. 490.

⁵² Stejnou myšlenku sděluje i Hellerův suchý výčet rabínských postů a zmínek o genealogii rodin, s kterými se spříznil prostřednictvím šňatků svých dětí.