

## STUDIUM FILOSOFIE V POZDNĚ RENEŠANČNÍ ŽIDOVSKÉ PRAZE

Pavel Sládek

### Úvodem: historiografie judaismu a opomíjení Aškenázu

Dějiny židovské filosofie, jak se ustavily v počátcích akademického výzkumu judaismu, odrážely pevné zakotvení tehdejších badatelů nejprve v židovském osvícenství (*haskala*)<sup>1</sup> a později ve „vědě o židovství“ (*Wissenschaft des Judentums*). Tito učenci promítali do volby zkoumaných témat a do historického diskursu vůbec své konfesní a politické preference. Tsemaḥ Tsamrion výmluvně popisuje s ohledem na první periodikum židovského osvícenství rys, který u proponentů *haskaly* stejně jako vůdců reformního judaismu 19. století nelze přehlédnout: „Pro [časopis] *Ha-me'asef* bylo typické, že se značná váha přiznávala kritériu, *co tomu oni* (tj. nežidé) *řeknou*.“<sup>2</sup> Za historický model hodný následování, a tedy i vědeckého zájmu, byla téměř výlučně považována společnost sefardská, konkrétně krátké období rozkvětu židovské společnosti v muslimském Španělsku.<sup>3</sup> Naopak do témat souvisejících s aškenázským prostředím – tedy s kulturou Židů na sever od Alp s přesahem do severní Itálie – promítali židovští osvícenci kritiku dobového východoevropského judaismu, který nahlíželi jako symbol židovské

<sup>1</sup> Hebrejské výrazy přepisujeme v souladu s konvencí navrženou autorem a P. Čechem ve studii *Transliterace a transkripce hebrejštiny: Základní problémy a návrhy jejich řešení*, in: *Listy filologické*, 82, 2009, str. 328–331. Jedinou výjimkou je přepis hebrejského písmene *koř* znakem [k] Veškeré odkazy na spisy Jehudy Löwa jsou do Honigova vydání (Londýn, nedatováno; jedná se o standardní edici, která byla nesčetněkrát reprintována).

<sup>2</sup> T. Tsamrion, *Ha-me'asef*, Tel Aviv 1998, str. 150.

<sup>3</sup> Literatura ke konstrukci idealizovaného obrazu španělských Židů je dnes již rozsáhlá. Viz např. J. Neumann, *Jüdische Geschichte in Spanien als Modell aschkenazischer Identität in 19. Jahrhundert*, in: M. Kümper (vyd.), *Makom. Orte und Räume im Judentum, Real, Abstrakt, Imaginär – Essays*, Hildesheim 2007, str. 221–229 a odkazy na literaturu tamt.

zaostalosti a zcela anachronicky jej identifikovali se středověkem. Nejvýraznější sefardské zjevy – Maimonidova filosofie, Ibn Gabirolova poesie, jazyková asimilace a loajalita židovských elit s politikou větší nové společnosti – měly sloužit jako kulturní paradigma, na jehož základě lze též vznášet požadavky na zrovnoprávnění a emancipaci Židů.

V souladu s polaritou mezi „zlatým věkem“ Sefaradu a „temným ghettem“ Aškenázu i s ohledem na touhu za každou cenu obstát při prezentaci židovské kultury v konkurenci bujících nacionalismů tematizovala židovská historiografie 19. století rovněž židovské intelektuální dějiny zcela podle tehdejšího akademického úzu a specifické rysy naopak potlačovala s cílem zajistit, aby se židovská filosofie a další kulturní proudy mohly stát součástí „velkých“ intelektuálních dějin evropského Západu. Dokladem popsanych tendencí může být dodnes obsahově cenný přehled středověké židovské filosofie, který sestavil Isaac Husik (1876–1939) a jehož první vydání pochází z roku 1916.<sup>4</sup> Husik na rozdíl od mnoha svých předchůdců skutečně usiloval o co „nejobjektivnější“<sup>5</sup> přehled židovské filosofie jako takové, aniž by ji využíval pro politické cíle. Nikdy si však nepoložil otázku, zda téma jako takové nevolá po nové formulaci, a svou knihu pojal jako sled monografických kapitol o osmnácti učencích počínaje Jišhakem Jišra'elim (přelom 9.–10. století) a konče Josefem Albem (1380–1444). Největší prostor Husik zcela oprávněně věnoval Maimonidovi (1138–1204); Ḥasdaj Crescas (1340–1410) měl být „posledním, kdo z filosofického hlediska přinesl originální pohledy“.<sup>6</sup>

Za metodologický přelom je třeba považovat rok 1933, kdy Julius Guttmann (1880–1950) vydává čtyřistastránkovou *Filosofii judaismu* (*Die Philosophie des Judentums*).<sup>7</sup> Guttmann se v mnoha ohledech drží zavedeného paradigmatu: od středověku postupuje – s jedinou zastávkou u Spinozy – přímo k židovskému osvícenství. Již z názvu spisu je však zřejmé, že Guttmann téma židovské filosofie neomezil na středověk a navíc si uvědomil, že vymezení vztahu filosofického a židovského prvku představuje pro akademický výzkum klíčový problém. Postupně

<sup>4</sup> Použit šestý (!) reprint: I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Philadelphia 1948.

<sup>5</sup> Tamt., str. VIII–IX.

<sup>6</sup> Tamt., str. 406.

<sup>7</sup> Použit anglický překlad: J. Guttmann, *The Philosophy of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Northvale (New Jersey) 1988.

se nato objevují dílčí práce, jež mapují intelektuální procesy v aškenázské oblasti a naznačují možnost integrovat židovskou filosofickou tradici do dějin židovského myšlení jako takového.

Dlouho nedotknutelný konsenzus, podle něhož se studium židovské filosofie ve středověku téměř výhradně omezovalo na Španělsko a severní Afriku, zatímco v aškenázské oblasti se nevyskytovalo vůbec nebo mělo zcela okrajový význam,<sup>8</sup> se v kontroverzním článku z roku 1973 pokusil revidovat Ephraim Kupfer.<sup>9</sup> Kupfer svou tezi o významu filosofického studia v Aškenázu založil na objevu korespondence lokalizované především v Praze a týkající se interpretace Maimonidova *Průvodce tápajících*; na jejím základě postuloval existenci kroužku zájemců o filosofii v Praze 15. století. Podobná myšlenka se sice objevila i mezi českými badateli,<sup>10</sup> ale nedočkala se v akademickém prostředí příznivého přijetí.<sup>11</sup> Teprve v nedávné době se o její oživení a přesvědčivé zdůvodnění pokusil Tamás Visi a z jiného úhlu Elhanan Reiner. Visimu<sup>12</sup> se ke stvrzení zájmu o filosofii v židovské Praze počátku 15. století podařilo snést další doklady přímo z okruhu pražského rabinátu, konkrétně ze spisů rabi Jom Tov Lipmana Mühlhausena, Avigdora Kary a Menahema Šalema a následně i moravského Jišra'ele Bruny. Navíc Visi přišel s přesvědčivou hypotézou ohledně vnitřních impulsů naznačeného posunu. Pro náš následující výklad je ale ještě důležitější další Visiho závěr, který utlumuje zdánlivou překvapivost přítomnosti zanícených stoupenců filosofie na pražském rabinátu:

„Historický význam pražského kroužku filosofů spočívá ve skutečnosti, že založil prestiž tohoto typu studia v aškenázské oblasti. To

<sup>8</sup> J. Juval, *Ḥachamim be-doram: Ha-manhigut ha-ruḥanit šel Jehudej Germanija be-šilhej jmej ha-bejnajim*, Jerušalajim 1989, str. 286–311.

<sup>9</sup> E. Kupfer, *Li-dmuta ha-tarbutit šel jahadut Aškenaz we-ḥachmejha ba-me'a ha-14–15*, in: *Tarbiz*, 42, 1973, str. 113–147.

<sup>10</sup> V. Sadek, *Yom Tov Lipman Mühlhausen and his Rationalistic Way of Thinking*, in: *Judaica Bohemiae*, 24, 1988, str. 98–113; týž, *Moshe ben Maimon – son influence à la communauté juive de Prague*, in: *Judaica Bohemiae*, 21, 1985, str. 71–74.

<sup>11</sup> Viz především J. Dan, *Ḥibur Jiḥud aškenazi min ha-me'a ha-14*, in: *Tarbiz*, 44, 1975, str. 203–206. Proti tomu viz však D. E. Fishman, *Rabbi Moshe Isserles and the Study of Sciences Among Polish Rabbis*, in: *Science in Kontext*, 10, 1997, str. 571.

<sup>12</sup> T. Visi, *The Emergence of Philosophy in Ashkenazic Context. The Case of Czech Lands in the Early Fifteenth Century*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 8, 2009, str. 213–243.

Ize prohlásit za inovaci nebo zlom v tradičním směřování vývoje aškenázského intelektuálního života. Na druhou stranu si můžeme povšimnout, že tento zlom nebyl tak dramatický, jak bychom si z moderní perspektivy mohli myslet: Mühlhausen, Šalem a Bruna – každý svým způsobem – *přizpůsobili* vše, co se naučili z filosoficko-vědeckých pramenů, aškenázské realitě, ve které žili.<sup>13</sup>

Druhý zmíněný „obránce Aškenázu“ Elhanan Reiner patří k nejdůležitějším žijícím judaistům a zabývá se průniky společenských a intelektuálních aspektů života aškenázských Židů. Studie, již věnoval postavení filosofie v židovské střední Evropě 16. století, nám bude v dalším výkladu oporou i východiskem k dílčí korekci.<sup>14</sup>

## 1. Pražská polemika o studiu židovské filosofie

V posledních desetiletích 16. století se Praha zařadila mezi nejdůležitější aškenázská centra.<sup>15</sup> V témže období lze v Praze a jiných významných centrech středovýchodní Evropy sledovat vzrůstající zájem o jiné disciplíny než náboženské právo, přestože nadále tvořilo základ židovských intelektuálních zájmů.<sup>16</sup> Jakou roli hrála v tomto rozšíření intelektuálních zájmů filosofie?

Někteří přední badatelé pohlízejí na zájem o filosofické otázky jako na součást obecnějšího příklonu k racionalismu a poukazují na možný vliv nové vědy, vycházející z nežidovského prostředí. Tímto směrem se ubírají zejména práce J. M. Davise, J. Elbauma, L. Kaplana a D. Rudermana.<sup>17</sup> Výše zmíněný E. Reiner se pokusil tento konsensus revidovat poukazem na jeho metodologické nedostatky:

<sup>13</sup> Tamt., str. 242.

<sup>14</sup> E. Reiner, *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century*, in: *Science in Context*, 10, 1997, str. 589–603.

<sup>15</sup> P. Sládek, *Pražští židovští učenci zlatého věku*, in: A. Putík (vyd.), *Cesta židovota. Rabi Jehuda Leva ben Becalel, kol. 1525–1609*, Praha 2009, str. 160–197.

<sup>16</sup> K vzájemnému vztahu halachy a nehalachických disciplín jako celku, především mystiky, biblické exegeze, přírodních věd i filosofie viz klasickou studii I. Twersky, *Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century*, in: B. D. Cooperman (vyd.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.) 1983, str. 431–459.

<sup>17</sup> J. Davis, *Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of Sefer Hadrat Qodesh*, in: *AJS Review*, 18, 1993, str. 195–222; J. Elbaum, *Petihut ve-histagrut*, Jerušalajim 1990, str. 17 a 156–159; L. Kaplan, *Rabbi*

„Nestačí pouze poukazovat na zvýšený zájem o filosofii, jak činí mnozí badatelé, ... kteří se zabývali texty, jež formovaly pohled na aškenázskou společnost 16. století jako inklinující k filosofii. Je třeba se nejprve ptát, co je v těchto filosofických textech nového.“<sup>18</sup>

E. Reiner v této souvislosti reinterpretoval tzv. maimonidovskou kontroverzi, jež proběhla v Praze roku 1557 a v Poznani roku 1559 a často je vnímána jako jeden z prvních indikátorů zvýšeného zájmu o filosofii v relevantním období a oblasti. E. Reiner ukázal, že Maimonidův *Průvodce tápajících* byl již dlouho předtím součástí aškenázského kurikula, i když v něm neměl nijak prominentní místo (a Reinerovo tvrzení je v souladu s materiálem, jež publikoval T. Visi). Reinerovo zjištění se nikdo z odborníků nepokusil zpochybnit, a tak je pražská a poznaňská disputace zajímavá především jako pokus napadnout stávající pozici Maimonidových filosofických textů.<sup>19</sup> E. Reiner následně se značnou přesvědčivostí tvrdí, že vliv tzv. nové vědy na aškenázské učence nelze prokázat. Ačkoli tato otázka není předmětem naší studie, je pro nás důležité, jak E. Reiner absenci tohoto ovlivnění vysvětluje: filosofie se podle něj v aškenázském prostředí „nedokázala vymanit z paralyzujícího sevření kanonických textů a vyvíjet se samostatně“.<sup>20</sup> To je jistě platné zdůvodnění, pokud jde o neschopnost aškenázských Židů reagovat na objevy a podněty nové vědy; nelze je však chápat (zde se tedy od Reinera odkláníme) jako konečné vyvrácení badatelské teze, jež v renesančním Aškenázu nachází zvýšený zájem o filosofii.

E. Reiner s pronikavostí sobě vlastní postřehl, že maimonidovská kontroverze souvisela se střetem mezi tradiční aškenázskou knihovnou a novým literárním kánonem, jenž byl výsledkem vydavatelských aktivit italských hebrejských tiskáren a byl mnoha aškenázskými učiteli vnímán jako cizorodý, protože pocházel od sefardských autorů, mezi

---

*Mordekhai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth Century*, in: B. D. Cooperman (vyd.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.) 1983, str. 266–282; D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven – London 1995, str. 54–99. V češtině viz J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller (1578–1654)*, Praha 2011, str. 31–34 a *passim*.

<sup>18</sup> E. Reiner, *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century*, str. 593.

<sup>19</sup> Tamt., str. 594–596. Pro shrnutí pražské a poznaňské maimonidovské kontroverze viz tamt., str. 589–592 a literaturu citovanou tamt.

<sup>20</sup> Tamt., str. 598.

něž patřil nakonec i sám Maimonides.<sup>21</sup> Pro interpretaci aškenázského myšlení v druhé polovině 16. století jde o fakt nejvyššího významu.<sup>22</sup> Přesto se domníváme, že je Reinerova interpretace maimonidovské kontroverze s ohledem na probíranou otázku zužující. Zastánce filosofie Avraham Horowitz o svém protivníkovi a ostrém odpůrci filosofie Josefu Aškenazim prohlásil:

„Toto jsou jména osob, které jsi pomluvil a prokrel a očernil: Moše ben Maimon, Moše ben Naḥman, Don Jišḥaḳ Abravanel, Jišḥaḳ ʿArama, Šem Ṭov, Avraham ibn ʿEzra, Baḥja Starší, druhý Baḥja, Levi ben Geršon, David Ḳimḥi, Josef Albo, Jišḥaḳ Jiśraʿeli II, Šelomo Adret, učenec rabi Jona, který sepsal komentář k Alfasimu,<sup>23</sup> a Saʿadja Gaʿon. Řekl jsi: Tito muži nespáří Boha v zemi žijících; a jako důvod jsi uvedl, že někteří z nich vypustili z úst slova vědy, že líbezná slova filosofie jsou na jejich rtech a že někteří vyložili talmudické *agadot*<sup>24</sup> v protikladu k jejich doslovným významům.“<sup>25</sup>

E. Reiner tvrdí, že z autorů, které Josef Aškenazi uvádí jako zavržených, lze pouze několik označit za filosofy. V tomto bodě je však třeba Reinerův postoj poopravit. I když o všech zmíněných autorech platí, že nepocházeli z aškenázské sféry a jejich sefardský původ mohl být důležitým důvodem k pokusu Josefa Aškenaziho o jejich odmítnutí, nebyl to důvod jediný. S výjimkou Šelomo Adreta je všem zmíněným autorům vlastní především to, že hlavní zájem jejich díla směřuje mimo pole náboženského práva, halachy. Sám Adret, jinak významný jako autor několika tisíc převážně náboženskoprávních respons, se na Aškenaziho seznam nejspíše dostal vinou svého relativně smířlivého

<sup>21</sup> Tamt., str. 600–601.

<sup>22</sup> Srv. P. Sládek, *Širší kontext pražské židovské renesance*, in: J. Šedinová a kol., *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu*, Praha 2011, str. 332–462, zvl. str. 334–339 a 356–361.

<sup>23</sup> Jona Gerondi Starší (zemřel 1263) byl v obecném povědomí spojován s legendárním obrácením se z oponenta Maimonidovy filosofie ke kajíckému se přívrženci (srv. *Jewish Encyclopedia*, heslo „Gerondi, Jonah b. Abraham, the Elder“). Novellæ k Alfasimu sepsali ve skutečnosti jeho žáci.

<sup>24</sup> Termínem *agadot* (j. č. *agada*) se označuje narativní (nehalachický) materiál obsažený v textech formativního období rabinského judaismu (2.–6. století), zejména v *Jeruzalémském* a *Babylónském talmudu* a pak v midrašických kompilacích.

<sup>25</sup> P. Bloch, *Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um Mitte des 16. Jahrhundert*, in: *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentum*, 40, 1903, str. 264.

postoje k Maimonidovu filosofickému dílu a k filosofii obecně.<sup>26</sup> Domníváme se, že Aškenaziho výčet dosvědčuje nejen vědomí polarity mezi aškenázskou a sefardskou proveniencí, ale rovněž vědomí polarity mezi různými typy diskursu. Jinými slovy – je třeba brát vážně, když Aškenazi vyjmenovávané autory označuje právě za „filosofy“ a „přívržence vědy“.

Musíme na tomto místě zdůraznit, že renesanční pojetí filosofie je velmi široké a oproti konvenci v jiných epochách vykazuje značně odlišný rozsah i posun těžiště. Logika či abstraktní epistemologie je odsunuta stranou a výrazný zájem se naopak upíná na oblasti, které bychom měli spíše sklon řadit k přírodním vědám či náboženským, magickým a mystickým naukám:

„Mnoho tematických oblastí, které renesance řadila k filosofii, bychom dnes již za filosofické nepovažovali: takto bychom vyloučili většinu filosofie přírody (která zahrnovala botaniku, biologii, medicínu, fyziologii, optiku, fyziku a kosmologii), magii, démonologii, nauku o harmonii, astrologii, mystické nauky, theosofii a teologii. K zájmům renesančních filosofů patřila také klasická filologie, historie, literatura, politika, poesie, rétorika, správa domácnosti, biblická hermeneutika a také nauka o andělich, numerologie a kabala.“<sup>27</sup>

Toto široké pojetí filosofie sdíleli její zastánci i odpůrci – a sdíleli je také latinští učenci s židovskými. Položíme-li citovaný popis vedle „širokého“ aškenázského rabínského kurikula druhé poloviny 16. století, objeví se – vedle jistých rozdílů – řada podobností. Ocituje pražského rabína Mordechaje Jaffeho (asi 1530–1612), jenž hraje mezi velkými postavami aškenázského rabinátu své doby roli progresivního eklektika (svůj význam zde jistě měl i jeho desetiletý pobyt v Benátkách):

„Každý student, ... jenž touží vystoupit na žebřík sahající od země až k nebi“ (*Gn 28,12*), musí vystoupit do ... nejzazších výšin, na nichž stojí Bůh, budiž pozhnán. ... Nejprve se (student) musí naučit vědy filosofické a přírodní, ... jež jsou všechny obsaženy v ... *Průvodci tápajících*. Poté musí vystoupit a studovat ... astronomii ... a poté

<sup>26</sup> Adret byl Naḥmanidovým studentem a k sekulárním disciplínám se stavěl smířlivě. Když byl nucen jako přední halachista zaujmout stanovisko v polemice o Maimonidových filosofických spisech, vyslovil se pro zákaz studia věd do věku třiceti let s výjimkou těch, kdo se rozhodli studovat medicínu.

<sup>27</sup> J. Hankins, *Úvod*, in: *týž* (vyd.), *Renesanční filosofie*, Praha 2011, str. 21–22.

vystoupit ještě výše a vstoupit do moudrosti kabaly. Tehdy si zaslouží porozumět prvním hybatelům, jenž stojí nad (sférami).<sup>28</sup>

Jak ukázal J. Davis, Jaffem navrhovaný studijní plán je nejen hierarchizován, ale vede adepta poznání k porozumění celému světu a všem druhům vědění. Naopak korpus humanistických disciplín v užším smyslu (*studia humanitatis*)<sup>29</sup> zde zcela chybí: gramatika, rétorika, poesie, historie nejsou ani zmíněny.<sup>30</sup> Filosofie a přírodní vědy jsou sice zmíněny, ovšem i názorově otevřený Jaffe se cítil povinen zaštitit se autoritou Maimonidova *Průvodce*. Všechny nehalachické disciplíny, až do počátku 17. století včetně kabaly, měly v rámci rabínského vzdělání nesamozřejmou pozici. I když právě filosofie se mohla opřít o maimonidovský precedent a o fakt, že v aškenázském prostředí působila již od přelomu 14.–15. století, inovací 16. století bylo šíření filosofických textů tiskem (tedy mimo kontrolu rabínských elit) a jistě i vliv rostoucího významu nové vědy v nežidovském prostředí.

Jak vyplývá z výše zmíněného přehledu bádání, význam i znalost filosofie ve středověkém Aškenázu byly navzdory uvedeným výjimkám přinejmenším okrajové. Není pak obtížné porozumět tomu, že i autoři, jejichž dílo bychom dnes řadili spíše do obecnější kategorie židovského myšlení, byli při průniku do aškenázského prostředí řazeni spolu s Maimonidem mezi filosofy. Maimonidovská polemika, ke které roku 1557 došlo v Praze, proto navzdory omezením, která formuloval E. Reiner, dokládá přítomnost okruhu učenců a dalších zájemců, kteří se zabývali židovskou filosofií a přitakali průniku nových myšlenkových proudů, jak k nim přicházely prostřednictvím tištěných knih. Vítězem disputace se stal Avraham Horowitz a Josefu Aškenazimu bylo v Praze do budoucna zakázáno veřejně propagovat své názory.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Mordechaj Jaffe, *Levušim*, Jerušalajim 5754 [1993/4], *Levuš ha-tchelet*, 1, hlavní předmluva.

<sup>29</sup> K úzké definici humanismu viz P. O. Kristeller, *The Humanist Movement*, in: *týž, Renaissance Thought – The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, New York 1961, str. 3–23, zvl. str. 9–10.

<sup>30</sup> J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 72.

<sup>31</sup> P. Bloch, *Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um Mitte des 16. Jahrhundert*, str. 264.



## 2. Filosofie, pražský hebrejský tisk a čtenářské publikum

Jen dvanáct let po maimonidovské kontroverzi, tedy roku 1569, vyšlo v pražské hebrejské tiskárně pojednání *Torat ha-'ola* krakovského rabína Moše Isserlese (1520–1572). Isserles, učitel Avrahama Horowitze, patřil k relativně úzkému okruhu aškenázských rabínských elit. Do židovských duchovních dějin se zapsal svými glosami k nábožensko-právnímu kodexu *Šulhan 'aruch* sefardského kodifikátora Josefa Ķara (1488–1575), jehož souhrn halachy se v novém uspořádání stal základním východiskem aškenázské normativity. Spis *Torat ha-'ola* je filosoficko-theologickou interpretací rituálů a architektury Jeruzalémského chrámu a podle E. Reinera se jedná o jediný systematický filosofický traktát sepsaný aškenázským autorem 16. století.<sup>32</sup>

V kontextu dějin židovského myšlení v Praze 16. století je vydání Isserlesova spisu spolu se zmíněnou disputací důležitou indicíí vývoje duchovního klimatu. Hebrejská tiskárna sice fungovala v Praze souvisle už od počátku 16. století (nejstarší dochovaný pražský hebrejský tisk je z roku 1512), avšak nejnovější výzkum potvrzuje, že právě Isserlesova kniha je prvním dochovaným neliturgickým textem, který z pražské hebrejské tiskárny vyšel.<sup>33</sup> Předchozí omezení na liturgické texty se obvykle vysvětluje tím, že místní tiskaři nedisponovali distribuční sítí a plnili pouze potřeby místní židovské obce, v níž o neliturgické texty nebyl dostatečný zájem.<sup>34</sup> Isserles tuto teorii nepřímou potvrzuje tím, že ještě roku 1559 vydal svůj filosoficko-alegorický komentář ke knize Ester, nazvaný *Meħir jajin*, v italské Kremoně. S přihlédnutím k dalším okolnostem se jeví dosti nepravděpodobné, že by si Prahu pro vydání svého hlavního filosofického spisu o deset let později zvolil jen z důvodu její relativní blízkosti k domovskému Krakovu.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> E. Reiner, *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century*, str. 593, pozn. 16. Základním zpracováním spisu *Torat ha-'ola* je monografie J. Ben-Sassona, *Mišnato ha-'ijunit šel ha-Rema*, Jerušalajim 1984.

<sup>33</sup> Mezi lety 1512 a 1559 jsou doloženy jen tisky Pentateuchu, všednodenních a svátečních modlitebních knih, požehnání po jídle, *Pesachové hagady* a dalších liturgických textů. Také několik svazků literatury *minhagim* – náboženských zvyků – míří na praktickou zbožnost. Za potvrzení této skutečnosti děkuji Olze Sixtové, kurátorce starých tisků Židovského muzea v Praze. Výsledky jejího výzkumu dějin pražského hebrejského tisku budou publikovány v jubilejním roce 2012.

<sup>34</sup> Ústní sdělení O. Sixtové.

<sup>35</sup> V Krakově mezi léty 1541 a 1568 hebrejská tiskárna neexistovala (K. Pilarczyk,

Jak chceme doložit v samostatné studii, ve srovnání například s Itálií byla v židovské společnosti středovýchodní Evropy 16. století autorská i publikační aktivita mnohem úžeji spojena s konkrétním okruhem čtenářů. Stejnou důležitost měla rovněž vazba mezi kulturou tištěné knihy, přezívající kulturou rukopisnou a ústním vyučováním. Dvanáct let, jež dělí pražskou disputaci o filosofii a vydání Isserlesova filosoficko-theologického spisu, tak vyznačuje periodu, během níž se židovská Praha dostala do samého epicentra intelektuálních aktivit Aškenázu. V roce 1557 nachází pražský okruh zastánců maimonidovské filosofie své veřejné místo, když svou doktrínu dokáže veřejně obhájit vůči oponentům, roku 1569 se již dostává do svého druhu dominantní pozice, neboť zájem o židovskou filosofii se odráží i v aktivitách pražské hebrejské tiskárny, z níž pak v následujícím více než půlstoletí vyjde nejen řada děl „klasické“ středověké židovské filosofie, ale především významné spisy současných autorů.<sup>36</sup> Budeme-li proto na následujících stránkách hovořit o myšlení tří autorů, Moše Isserlese, Jehudy Löwa a Ješa'ji Horowitze, můžeme jejich názory důvodně chápat jako rezonující s myšlenkovým světem okruhu učenců a studentů pražských židovských vzdělávacích institucí.

### 3. Moše Isserles a jeho spis *Torat ha-'ola*

Objasnili jsme význam vydání Isserlesova nejdůležitějšího nehalachického spisu pro zhodnocení studia židovské filosofie v Praze konce 16. a počátku 17. století. Spis sám potvrzuje naši tezi o „volné“ definici filosofie v aškenázském prostředí: hned v předmluvě autor opakovaně

---

*Hebrew Printing Houses in Poland against the Background of Their History in the World*, in: *Studia Judaica*, 7, 2004, str. 201–221, viz str. 210–211.) Ale již v prosinci 1569, tedy jen několik týdnů po dokončení pražského tisku, vydal Isserles v Krakově svůj halachický kodex *Torat ha'at*. V Lublinu, kde hebrejská tiskárna existovala od roku 1547, mohla vydání komplikovat přítomnost Isserlesova bratrance a intelektuálního rivala Šelomo Lurii, který se stavěl proti filosofii (viz níže). Alexander Marx ve svých nevydaných poznámkách, za jejichž zpřístupnění vděčím O. Sixtové, ještě uvažuje o možnosti, že pražský tisk byl vyjádřením vděčnosti ze strany Mordechaje Katze, který měl roku 1558 v Krakově nepříjemný soudní spor (viz K. Lieben, *Gal Ed*, Prag 1856, č. 25, str. 20–21; Š. Luria, *Responsa*, č. 33; M. Isserles, *Responsa*, č. 12). Jakkoli Mordechajův pobyt v Krakově jistě mohl být pro budoucí vydání významný, A. Marx podceňuje skutečnost, že Isserles dokončil spis *Torat ha-'ola* v měsíci adaru roku 5324 (tj. mezi 24. únorem a 23. březnem 1564), tedy šest let po Mordechajově procesu a pět let před pražskou edicí.

<sup>36</sup> Bibliografický přehled viz J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 81–83.

cituje Josefa Alba, Šem ʿTova a Jišḥaḳa ʿAramu, tedy tři z osob přítomných na seznamu „nebezpečných“ autorů Josefa Aškenaziho, nejčastěji citovanou autoritou v celém Isserlesově spisu je pak Maimonides a jeho *Průvodce tápajících*. Isserlesův spis je však pro uchopení charakteru židovské filosofie ve střední a východní Evropě ještě důležitější svou formou, která je na první pohled v rozporu s konsenzuálně přijímaným označením spisu jako filosofického díla.<sup>37</sup> Isserles se totiž zabývá uspořádáním Jeruzalémského chrámu, popisem rituálů, které se v něm prováděly, a výčtem zařízení i předmětů, užívaných k chrámové bohoslužbě. Isserlesovým východiskem jsou texty rabínské literatury formativního období, především *Mišna* a *Babylónský talmud*.

Již z předmluvy však vyplývá, že téma Chrámu je Isserlesovi pouze odrazovým můstkem k hlubším úvahám o stvořeném světě. Na obecně theologické rovině je *Torat ha-ʿola* obhajobou individuálního uvažování a náboženského studia, jež Isserles klade do kontrastu s nerefektovanou zbožností, uskutečňovanou v synagogální bohoslužbě. Isserles připouští platnost klasického konceptu rabínského judaismu, přítomného již v *Babylónském talmudu*, podle něž modlitba nahrazuje chrámovou oběť a přebírá její očištnou funkci: tak jako oběti přinášené kněžskými v Jeruzalémském chrámu očišťovaly společenství Izraele od hříchů, zajišťuje synagogální modlitba smíření s Bohem (*kapara*). Isserles však tvrdí, že pouhá recitace (*kri ʿa*) liturgických textů nedostačuje, a vyzývá lid Izraele ke zkoumání (*ḥaḳira*) pravidel obětí.<sup>38</sup> Spis *Torat ha-ʿola* proto není přehledem „židovských starožitností“, nýbrž návodem k novému typu reflektované zbožnosti a sebezpytujícího pietismu, obsahující podobně silný kognitivní prvek jako pozdější barokně všezahrnující spisy jezuitského učenice Athanasia Kirchera (1601/1602–1680).<sup>39</sup> Isserles píše:

„Dal jsem si za úkol... učinit rozbor zákonů o obětech a nalézt jejich hlubinné důvody (*ta ʿamim*) podle skutečnosti a k snadnému pochopení, takže všichni synové Izraele splní [četbou knihy] každého dne svou povinnost [zabývat se tématem] pravidelné oběti (*tamid*). Mi-

<sup>37</sup> Tak již Solomon Schechter v *Jewish Encyclopedia*, London 1906, heslo „Isserles, Moses ben Israel“, VI, str. 678–680, zvl. str. 680.

<sup>38</sup> M. Isserles, *Torat ha-ʿola*, Lemberg 1857/1858, Předmluva, fol. 2a.

<sup>39</sup> Při srovnání máme na mysli Kircherovy spisy biblicko-exegetické, především jeho alegorickou interpretaci Noemovy archy v *Arca Noë* (Amsterdam 1675).

moto pokud se dopustí hříchu jedinec nebo celá skupina, řekne se jim, aby se zabývali studiem té oběti, která danému hříchu odpovídá.<sup>40</sup>

Isserlesův postoj a odpor, který vyvolal na straně rabínských elit (jmenujme za všechny Ĥajima z Friedberka, bratra pražského Jehudy Löwa), lze přirovnat k rozdílnému pohledu na studium Písma mezi katolickou církví a protestanty. Zatímco pro Martina Luthera nebo pro české bratry byla bezprostřední znalost bible na straně věřících nezbytností, katolická církev prosazovala u laiků spíše znalost zprostředkovanou kněžími.

Pro nás je však nejzávažnější vlastní obsah Isserlesových meditací nad chrámovými tématy. Isserles totiž chápe Jeruzalémský chrám a vše, co se v něm mělo odehrávat, současně jako symbolickou rovinu, odrážející jak celek universa (makrokosmos), tak každou jednotlivou lidskou bytost (mikrokosmos). Chrám je tak v Isserlesově knize uchopen jako renesanční „palác paměti“ – a k paláci koneckonců Isserles přirovnává i svou knihu.<sup>41</sup> Na souvislost Isserlesova spisu s konceptem uměle prohloubené paměti (*artificiosa memoria, ars memorativa*) upozornil Joseph M. Davis, ovšem pouze s poukazem na jedinou kapitulu, ve které Isserles přirovnává velekněze k Adamovi pojmenovávajícímu stvořenou bytosti.<sup>42</sup>

„Umístili [velekněze] do síně parhedrinu, protože ... byla ozdobena obrazy rajske zahrady a světa, takže v ní mohl sedět jako Adam. ... Jak je řečeno (*Gn 2,19*): „... jakkoli pak Adam nazval kterého živočicha, tak se jmenoval“, neboť Adam byl moudrý a rozuměl přirozenosti věcí. ... A pokud se [veleknězi] chtělo spát, [tj.] ponořit se do nevědomosti, ... přiměli jej, aby chodil po dlažbě a mohl tak rozjímat o různých rozměrech svatyně a jiných budov, jež měl možnost vidět na nádvoří, z čehož mohl získat vědění a porozumění.“<sup>43</sup>

Jakkoli tato pasáž vhodně ilustruje originalitu Isserlesovy imaginace, ve skutečnosti Isserles nechápe jako „místo paměti“ (*locus memoriae*) pouze původní Chrám jako takový, ale rovněž představu o něm, vybudovanou na základě literárního popisu.<sup>44</sup> Jestliže podle Isserlese obecně platí, že „věci dole“ (*dvarim šel maṭa*) symbolizují (*dugma*) věci nahoře

<sup>40</sup> M. Isserles, *Torat ha-'ola*, fol. 2a–b.

<sup>41</sup> Tamt., fol. 2b.

<sup>42</sup> J. M. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 69.

<sup>43</sup> M. Isserles, *Torat ha-'ola*, III,59, fol. 51b.

<sup>44</sup> Srv. F. Yates, *The Art of Memory*, Chicago 1966, zvl. str. 79, 83, 107–109.

a poukazují vzhůru (*le-ma'ala*), Chrám je souhrnem celého světa.<sup>45</sup> Například rozměr Chrámu odpovídá rozměrům světa (I,4), uspořádání a míry velekněžského nádvoří, oltáře a nádvoří pro lid Izraele odpovídá drahám nebeských těles, zatímco sami kněží (*kohanim*) odpovídají služebným andělům (I,5). Oltář a jeho jednotlivé části poukazují k nebeskému vozu (*merkava*), o němž hovoří Ezechiel (*Ez* 1,4–28). Protože do sebe Chrám takto pojímá celý sublunární svět, poukazuje ke světu, který jej přesahuje, a současně odráží člověka jakožto mikrokosmos (II,3), může Isserles ve své knize předestřít celostní vizi, v níž klíčovou roli hraje filosofické dědictví středověku a jím zprostředkované antiky. V souladu s dobovým zájmem o astronomii se Isserles věnuje například otázkám kosmologickým: zmiňuje názor, podle něhož je svět kulatý jako míč (I,2); kněží, levité a Izrael odpovídají svou službou v Chrámu světu transcendentního rozumu (*'olam šichli*), sférám (*galgalim*) a sublunárnímu světu (II,38). Neobvykle velký prostor věnuje Isserles ve vztahu k některým *agadot*<sup>46</sup> těm výkladům, u nichž by se mohlo zdát, že jsou v souladu s filosofickými názory, nicméně z hlediska rabínské teologie jsou mylné. Klíčová je v tomto směru aristotelská teze o existenci světa od věčnosti, s níž zdánlivě rezonují ony *agadot*, v nichž se vypočítává, co vše předcházelo stvoření světa (III,47).

Skutečnost, že Isserles na řadě míst probíral názory, které (někdy mylně) připisoval Aristotelovi, vyvolala odpor, který eskaloval v další polemiku o přípustnosti či nepřipustnosti studia filosofie. Tentokrát výměna názorů proběhla písemně, ve formě respons, jež si Isserles vyměnil se svým bratrancem Šelomo Luriou (1510–1573), patrně nejvýznamnějším znalcem náboženského práva v Aškenázu 16. století. Polemika neodhaluje příliš nového, avšak znovu dosvědčuje vysokou citlivost aškenázských autorit na přítomnost filosofie v blízkosti tradičního náboženského studia a ochranářský postoj aškenázských rabínských elit vůči zbytku židovské společnosti. Luria Isserlesovi vyčetl, že „se obrací k vědění Aristotela, toho neobřezance, takže se jeho slova smísila s voňavým balzámem Tóry“.<sup>47</sup> Isserles odpověděl zdvořile a vyhýbavě. Oprávněnost odkazů na Aristotela podepřel Maimonidovým příkladem a ohledně filosofie jako takové tvrdil, že kvůli ní nikterak nezanedbává studium náboženských textů: zabývá se jí výhradně o sobotních odpo-

<sup>45</sup> M. Isserles, *Torat ha-'ola*, fol. 3a.

<sup>46</sup> K termínu *agadot* viz výše, pozn. 24.

<sup>47</sup> M. Isserles, *Responsa*, č. 7.

ledních, kdy lidé chodí na procházky a je zvykem nestudovat Tóru.<sup>48</sup> Isserles se tak vyrovnal se starou námitkou proti studiu sekulárních disciplín, přítomnou již v Talmudu: ať už je jejich postavení jakékoli, nejsou tyto disciplíny Tórou, a proto čas věnovaný jejich studiu nutně umenšuje studium Tóry. Obhájce jejich studia je nucen nalézt čas, kdy studium Tóry nemůže nebo alespoň nemusí probíhat: v Talmudu se hovoří o lázni, kde Tóru nelze studovat, protože se jedná o místo rituálně nečisté.<sup>49</sup> Přímo v *Torat ha-'ola* pak Isserles použil apologetické klíčky, oblíbené již ve starověku, avšak zvláště rozšířené právě v renesanční době:

„Ve skutečnosti veškeré moudrosti se filosofům a vědcům dostalo od Izraele a všechna jejich moudrost je obsažena v Tóře. Věž, že jsem viděl jednu velmi starou knihu, ve které byli popsáni všichni filosofové podle své povahy a moudrosti, jak jí dosáhli. A stálo tam, že Saġrut (to je ten, koho filosofové nazývají ‚Božský Sókratés‘) byl první, kdo vnesl do filosofie myšlenku o existenci transcendentna. A od něj ji přebírali ostatní filosofové. A stálo tam, že svou moudrost převzal od [biblických postav] Asafa Korachovce a od Achitofela. A také se tam píše v souvislosti se [vztahem filosofie a] náboženství, že všechn základ Aristotelovy moudrosti byl ukraden z moudrosti Šalomouna, mír s ním. Když totiž Alexandr Makedonský dobyl Jeruzalém, ustanovil svého učitele Aristotela dohlížitelem nad Šalomounovou knihovnou – a ten pak na vše, co tam bylo dobré, napsal svoje jméno; jen na zastření stop do toho přimísil trochu špatných názorů, jako trvání světa od věčnosti nebo popření prozřetelnosti, aby ti, kdo přijdou po něm, nepoznali, že ukradl moudrost Židům.“<sup>50</sup>

<sup>48</sup> V epoše raného novověku bylo sobotní odpoledne, přesněji čas mezi obědem a odpolední bohoslužbou, vnímáno jako jediný volný čas. Zvyk nestudovat v tento čas Tóru souvisel s tradicí, podle níž právě v sobotu odpoledne zemřel Mojžíš, a tak došlo k přerušení studia. Někteří rabinští učenci se v 16. století naopak pokoušeli s úspěchem využít tuto dobu k organizovanému studiu etických textů.

<sup>49</sup> *Babylónský talmud*, Menahot 89b: Zeptal se Ben Dama, syn sestry rabi Jišma'ele: „Například já, který jsem se naučil celou Tóru – co kdybych se učil fecké moudrosti?“ Přednesl mu tento verš (*Joz* 1,8): „Kniha tohoto Zákona ať se nevzdálí od tvých úst, ale přemítej o něm dnem i nocí, abys pečlivě dodržoval vše, co je v něm psáno.“ A dodal: „Vyber si hodinu, která nepatří ke dni ani k noci, a tehdy studuj feckou moudrost!“ Srv. J. Löw, *Netivot olam*, Netiv ha-Tora, kap. 14, str. 60.

<sup>50</sup> M. Isserles, *Torat ha-'ola*, III,7.

#### 4. Jehuda Löw ben Bešal'el<sup>51</sup>

Rozsáhlé dílo Jehudy Löwa se vyznačuje vysokou stylovou i jazykovou homogenitou. S výjimkou spisu *Gur arje* (Praha 1578), což je metakomentář k Rašiho komentáři k Tóře, jsou veškeré Löwovy spisy koncipovány jako výklady *agadot*. Z tohoto čistě vnějšího hlediska si lze jen stěží představit autora pevněji zakotveného v esenciálně nefilosofické literární a myšlenkové tradici rabínského judaismu. Uvidíme, že takovéto chápání Löwova díla by bylo nejen zplošťující, nýbrž přímo zavádějící.<sup>52</sup>

Löwovy spisy jsou hned na dvou rovinách apologetické a inherentně polemické. Löw se vymezuje v první řadě vůči některým vlivům renesančního humanismu, se kterým se setkal nejpozději po svém příchodu do Prahy v okruhu židovských studentů své soukromé školy.<sup>53</sup> Jednalo se především o metody textové kritiky a s ní související historiizaci, které někteří odvážní učenci, kteří však nedosahovali srovnatelné hloubky intelektu, zkoušeli aplikovat na texty rabínského kánonu.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> K biografii Jehudy Löwa viz autoritativní studii A. Putíka a D. Polakoviče, *Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k rodopisu a životopisu*, in: A. Putík (vyd.), *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalel, kol. 1525–1609*, Praha 2009, str. 29–83; přes existenci řady dílčích studií nebylo dosud systematicky probádáno Löwovo myšlení. Nejkomplexněji pojednává o Löwovi z tohoto hlediska A. F. Kleinberger, *Ha-mašava ha-pedagogit šel ha-Maharal mi-Prag*, Jerušalajim 1962. K předběžné orientaci je vhodná kniha A. Nehera, *Studna exilu*, Praha 1993, k níž je však třeba přistupovat obezřetně. Srv. ještě B. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Portland (Oregon) 2006.

<sup>52</sup> Löw prokazatelně pracoval vždy na několika spisech současně. Rukopisy opakovaně přepracovával, takže pro účel tištěných vydání musel někdy i opakovaně zajišťovat vypracování vzorové kopie prostřednictvím profesionálního písaře. Data vydání spisů nemají souvislost s pořadím, v jakém je Löw psal. Z uvedených důvodů přistupujeme k Löwovým spisům jako k jednotnému celku, což ovšem neznamená, že je Löw ve všech svých spisech a ve všech bodech dokonale názorově konzistentní. Viz B. Richler, *Maharalovo dílo v rukopisech*, in: A. Putík (vyd.), *Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalel, kol. 1525–1609*, Praha 2009, str. 122–137, zde str. 124–25.

<sup>53</sup> K možnosti, že se Löw snad již na Moravě dostal do blízkosti některých nekatolických křesťanských intelektuálů a jejich literatury, viz O. D. Kulka, *Ha-reka' ha-histori šel mišnato ha-le'umit we-ha-ħinuchit šel ha-Maharal mi-Prag*, in: *Zion*, 50, 1985, str. 277–320.

<sup>54</sup> Relativně dobře je doložena Löwova polemika se spisem *Me'or ejnajim* Azarji de' Rossi (Mantova 1573) a o něco později s učencem jménem Eli'ezer Aškenazi, která byla z určitého pohledu jejím pokračováním. Této polemice se chceme věnovat v samostatné studii.



Právě tomuto dobovému impulsu musíme přičíst skutečnost, že Löw ve svých spisech volí formu výkladu rabínského narativního materiálu. Löw tvrdí, že *agadot* jsou z definice autoritativní a dokonalé. Není-li jejich smysl zřejmý nebo zdá-li se přímo odporovat jinému druhu poznání (například vnějším dokladům historických událostí), není chyba na straně rabínské tradice, nýbrž na straně jejího recipienta – studenta. Výsledkem dokonalého pochopení kanonických textů je takový výklad, který ukáže jejich pravdivost, což znamená i jejich soulad s realitou, ať už se jedná o realitu dějinnou, přírodní, nebo společenskou.

Popsaná pozice není ani ojedinělá, ani nová. Skutečná originalita Löwova díla vyplývá z druhé apologetické roviny, na níž Löw napříč všemi svými spisy obhazuje jedinečnost a supremaci judaismu. Nevymezuje ve svých spisech rabínskou tradici výslovným způsobem vůči žádnému alternativnímu systému, takže polemický element je na této rovině pouze implicitní. Právě protože je Löwova polemika od počátku absolutní, odpovídá jí také nutnost redefinovat rabínskou tradici v jejím celku, a nikoli jen dílčím způsobem, jak by bylo možné čekat, kdyby Löw mohl a chtěl polemizovat s některými konkrétními postoji jakéhokoli nežidovského myšlenkového systému.<sup>55</sup> Löw proto konstruuje universální metafyzický systém, vycházející ze starších aristotelských konceptů a pojmů převzatých z hebrejských překladů Maimonidových filosofických spisů a z dalších autorů, z nichž většinu bychom našli na výše citovaném seznamu Josefa Aškenaziho (Albo, *Ḳimḥi*, *Abraham*), avšak v rámci dějin židovského myšlení nově napojený na novoplatónskou ontologii, jež prostupuje celým Löwovým systémem.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Historická otázka, do jaké míry byl popsán Löwův postoj vynucen vnějšími společensko-politickými okolnostmi, se nás na tomto místě netýká. Poznamenejme jen, že existují doklady omezení polemického vyjádření Židů ze strany křesťanských institucí a uvalování sankcí za jejich nedodržení – připomeňme proces s pražským rabínem Jom Tov Lipmannem Hellerem roku 1629 ve Vídni (viz J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 227–233) –, současně však Löw své prameny a impulsy, na které polemicky reagoval, neuváděl z přezíravosti typické pro aškenázské intelektuální elity jeho generace.

<sup>56</sup> Přesnější určení Löwových zdrojů je vzhledem k tomu, že téměř žádné starší ani současné spisy necituje, velmi obtížné. Výčet všech Löwem explicitně citovaných spisů a autorů sestavil A. Gottesdiener, *Ha-ari še-be-ḥachmej Prag*, in: *Az kara li-nišmat ha-rav Ḳoq z"l*, IV, Jerušalajim 5697, str. 253–443, viz str. 269–270. Srv. B. L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 49–50. S novoplatónským prvkem v Löwově díle souvisí i otázka po míře jeho ovlivnění mystikou kabaly, v níž hraje představa emanace vesmíru zcela ústřední roli. I zde můžeme pouze poznamenat, že Löwovu obeznámenost se starší středověkou kabalou lze velmi důvodně



Z tohoto fundamentálně filosofického stanoviska, jakkoli je současně theocentrické, přistupuje Löw i k hodnocení přírodních věd a filosofie jakožto disciplíny.

Löw se této otázce věnuje nejúplněji ve spise *Netivot olam* (1596), ve 14. kapitole části nazvané „Netiv ha-Tora“. Tvrdí zde, že usilovat o získání moudrosti, porozumění a poznání (*hochma, bina, da'at*) je základní podmínkou lidskosti. Právě poznání odlišuje člověka od zvířat (*behema*), na jejichž úroveň při absenci poznání sestupuje.<sup>57</sup> Je důležité, že člověk je v Löwově systému dynamickým činitelem, disponujícím svobodou jednání, ovlivňujícím své vlastní postavení v hierarchii stvořeného světa a v konečných důsledcích rovněž stav světa jako takového. Neurčenost lidského místa v hierarchii stvoření je privilegiem, jež vyčleňuje člověka ze stvořeného světa a povyšuje jej dokonce i nad anděly. Löw používá v této souvislosti termínu „důstojnost člověka“ (*kevod adam*), který je analogický latinskému *dignitas* nebo italské *dignità* renesančních humanistů.<sup>58</sup> Podobnost s renesančními humanisty však není pouze terminologická. Löwova antropologie se s humanisty shoduje také v tom, že důstojnost člověka je podepřena biblickým konceptem stvoření člověka „k obrazu Božímu“ (*be-selem Elohim, Gn 1,26*).<sup>59</sup> Biblické vyjádření, že člověk byl stvořen „k obrazu Božímu“, chápe Löw jako sdělující zásadní podobnost mezi Bohem a člověkem, jíž je svoboda jednání. Löw zdůrazňuje, že „člověku byla dána volnost konat, cokoli chce“,<sup>60</sup> stejně jako možnost jednání se zdržet.<sup>61</sup> Touto svobodou jednání je člověk podoben Bohu, „který také činí, co chce“.

---

předpokládat, byla v jeho generaci spíše pravidlem. Na druhou stranu Löwovy spisy jako takové kabalistické nejsou.

<sup>57</sup> J. Löw, *Netivot olam*, str. 58.

<sup>58</sup> Pro systematický přehled použití tohoto termínu u renesančních humanistů viz Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, I, str. 171–321; II, str. 461–551. Starší rabínská literatura používá výrazu „důstojnost stvoření“ (*kevod brijot*), který naopak vyjadřuje vzájemnost člověka s celým stvořením. Viz např. *Sifrej Dt*, Šořim, *Dt 20,8*, nebo *Babylónský talmud*, Berachot 19b. Tak i přímo u J. Löwa, *Nešah Jišra'el*, str. 36.

<sup>59</sup> Nejpodrobněji k tomuto renesančnímu tématu viz Ch. Trinkaus, *tamt., passim*.

<sup>60</sup> J. Löw, *Derech hajim*, str. 148.

<sup>61</sup> *Tamt.*, str. 148 a 149. Srv. J. Löw, *Nešah Jišra'el*, str. 52.

Svoboda vůle dává člověku možnost konat dobro, ale rovněž dopouštět se přestupků. I zde platí, že Bůh člověku nebrání v konání hříchů.<sup>62</sup>

V této souvislosti je však třeba připustit, že Löwův pohled na člověka se od renesančních humanistů liší negativním hodnocením civilizace a lidských dovedností, jež humanisté chápali jako projev lidské nadřazenosti nad zbytkem stvoření.<sup>63</sup> Oproti tomu Löw pohlíží na lidské civilizační schopnosti jako na projev nedostatečnosti člověka a jeho nízkosti, kontrastující s původním ideálním stavem v zahradě edenské:

„Činnosti a práce, které člověk provádí, aby se uživil, nevyjadřují přednost člověka, ale jeho nízkost a nedostatečnost. Když byl totiž člověk stvořen, nebyla s ním stvořena práce, výroba oděvů a stavba domů. Jednoduše prodléval v zahradě edenské bez všech těchto věcí. Proto také [tyto věci] nijak nepoukazují k dokonalosti, vždyť u zvířat je nenacházíme, a přece se bez nich užíví! Tyto činnosti souvisejí s lidskou deficiencí, neboť [člověk] zhřešil a byl zbaven své [přirozené] obživy.“<sup>64</sup>

A. Kleinberger v monografii o pedagogickém myšlení Jehudy Löwa tvrdí, že uvedený negativní pohled na civilizaci nachází obsahovou protiváhu na jiném místě Löwových spisů, v knize *Netivot 'olam*.<sup>65</sup> Pasáž, na kterou Kleinberger odkazuje, skutečně obsahuje výroky, které zdůrazňují superioritu vědomého lidského jednání nad přírodními procesy:

„Konání člověka je konáním rozumové bytosti (*pe'ulat ba'al šeche*l), a proto stojí hierarchicky výše než přírodní (*teva* ' ) [procesy], které

<sup>62</sup> J. Löw, *Derech hajim*, str. 148.

<sup>63</sup> Srv. například reliéfy, které provedl na florentské kampanile Andrea Pisano a někteří další umělci již ve čtyřicátých letech 14. století. I zde je východisko biblické – na zobrazení stvoření Adama a poté Evy z jeho boku navazuje zobrazení práce, již představuje Adam a Eva po pádu. Série však zobrazuje také umění obdělávat zemi, zpracovávat kovy, tvořit keramické nádoby a tkát látky. Jsou zde přítomny aktivity jako obchod, cvičení koní, válečnictví a také vědy (astronomie, aritmetika, harmonie, gramatika) a umění (malířství, sochařství, hudba). Moudrost (*sapientia*) je zobrazena jako panující ženská postava a filosofie jako Platón ve vášnivé debatě s Aristotelem.

<sup>64</sup> J. Löw, *Tif'eret Jišra'el*, str. 7–8.

<sup>65</sup> A. Kleinberger, tamt., str. 31–32.

jsou silami výlučně hmotnými (*koah homri*). ... Z toho vidíš, že rozumové jednání stojí nad přírodním jednáním.<sup>66</sup>

Upozornili jsme výše na systematický charakter Löwova myšlení a ani uvedený výrok nelze správně uchopit, aniž bychom jej interpretovali v kontextu Löwova filosoficko-theologického systému. Výlučnost a nadřazenost lidského konání v rámci sublunárního světa je totiž podle Jehudy Löwa přímým důsledkem uspořádání člověka, který je na rozdíl od zvířat rozumovou bytostí. Avšak sama nutnost použití lidského rozumu vyplývá z porušení ideálního uspořádání světa přestupkem, kterého se první člověk dopustil v ráji. Civilizace a kultura je tak sice bezpochyby nadřazeností člověka nad zbytkem stvoření podmíněna, nemůže však být nahlížena jako chlouba. Výsledek civilizačního úsilí je totiž v nejlepším případě náhražkou toho, co by jinak člověk získal přímo od Boha, aniž by byl nucen vynaložit úsilí:

„Musíš pochopit, že text [požehnání], ten, který nechává vzejít chléb‘ (tj. Bůh) vlastně říká, že Hospodin nechává vzejít ze země přímo a úplně chléb. Avšak vinou hříchu prvního člověka nenechává vzejít přímo chléb a je třeba dalších úprav (zrna). Jedinou příčinou tu je lidský hřích, jinak by nechával vzejít [chléb] v jeho dokonalosti.“<sup>67</sup>

Je zřejmé, že Löw je ve svém skeptickém pohledu na lidskou kulturu a civilizaci konzistentní. V obou případech navíc zdůrazňuje prvotní hřích a jeho důsledky pro situaci člověka ve stvořeném světě.

Přestože je tato biblická událost v rabínském judaismu jen zřídka tematizována a renesanční humanisté se ji vždy pokoušeli přejít mlčky, v Löwově antropologii hraje koncept hříchu prvního člověka rozhodující roli: „Adam ... zhřešil a stal se nedokonalým (*ba'al hesron*).“<sup>68</sup> Löw specifikuje na dvou místech, co lidská nedostatečnost znamená. Ve spise *Tif'eret Jišra'el* tvrdí, že první člověk byl dokonalý pouze ve své tělesnosti, zatímco jeho forma (*šura*) se stane dokonalou teprve v budoucím světě. Ontický důsledek Adamova hříchu je podle této

<sup>66</sup> J. Löw, *Netivot 'olam*, str. 129.

<sup>67</sup> Tamt.

<sup>68</sup> J. Löw, *Tif'eret Jišra'el*, str. 8. Srv. J. E. Rembaum, *Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin*, in: *AJS Review*, 7–8, 1982, str. 353–383. V chápání obsahu prvního hříchu je Löw zcela tradiční – na rozdíl od křesťanství nepodsouvá Adamovu přestupku sexuální charakter. Hřichem je samo přestoupení Božího zákazu pojmít ovoce ze stromu vědění dobrého a zlého.

linie Löwova myšlení poměrně omezený. Ve spise *Be'er ha-gola* se Löw vyjadřuje radikálněji:

„Původně, když byl člověk ve stavu dokonalosti (*šlemut*), byl na úrovni zcela oddělené (*nivdelet*) a netělesné (*bilti gašmit*). ... Jakmile zhřešil, začal se přiklánět k hmotě, umenšil se a ztratil svůj stupeň transcendence (*madrega nivdelet*).“<sup>69</sup>

Hřích prvního člověka navzdý posunuje poměr mezi duchovní a tělesnou složkou člověka ve prospěch druhé z nich. Zatímco první člověk byl „pln moudrosti“ (*male hochma*),<sup>70</sup> po přestoupení Božího zákazu je umenšen rozměr jeho tělesné schránky (Löw, stejně jako *Talmud*, Adama chápal jako kosmického člověka),<sup>71</sup> především však jeho intelektuální a kognitivní schopnosti. Ztráta rovnováhy zahajuje trvalý proces úpadku lidství. V Löwově systému, který často pracuje s dichotomiemi, znamená výchylka od původní pozice v hierarchickém uspořádání stvořeného světa riziko ztráty původního ontického statusu, jež může vést až ke znicotnění čili smrti. Ve spise *Hidušej agadot*, který vyšel tiskem teprve ve 20. století, Löw tvrdí, že hřích prvního člověka narušil původní stav člověka a v návaznosti na to celého stvořeného světa:

„První člověk způsobil smrtelnost celého světa, stejně jako za našich dnů je kvůli provinění jednoho člověka potrestána celá pospolitost. Tak byl pro hřích člověka potrestán celý svět.“<sup>72</sup>

Jedinou protiváhou procesu všeobecného úpadku je Boží zásah, odehrávající se v dějinách a reprezentovaný jednak vyvolením lidu Izraele a jednak zjevením na hoře Sinaj. Uvidíme, že zabudování těchto dvou klíčových konceptů rabínské teologie do Löwova systému má za následek radikální omezení jeho universalismu a působí jako limitující faktor Löwova hodnocení filosofie a věd obecně. Avšak ani Boží interference v tomto světě nenapravuje člověkem způsobené narušení dokonale, a (progresivní) deficiencie člověka je tak nahlížena jako základní danost.<sup>73</sup> I když Löw chápe vnitřní potenciál člověka jako neomezený, vylučuje, že by člověk mohl dosáhnout sebezdokonalení výlučně

<sup>69</sup> J. Löw, *Be'er ha-gola*, str. 126.

<sup>70</sup> Tamt., str. 143.

<sup>71</sup> Jeho rozměr odpovídal vzdálenosti z jednoho konce světa na druhý a současně vzdálenosti mezi zemí a nebesy.

<sup>72</sup> J. Löw, *Hidušej agadot*, I, str. 32, Mikra.

<sup>73</sup> Srv. J. Löw, *Be'er ha-gola*, Předmluva.

vlastním úsilím. Završení tohoto procesu Löw posouvá do „světa, který přijde“ (*'olam ha-ba*) a podmiňuje jej další Boží intervencí – Bůh podle Löwa doplní lidský ontologický status přidavkem „božské slávy“ (*ziw ha-Šchina*). Teprve tehdy dojde k zacelení ontického deficitu, jenž vyplývá z prvotního hříchu. Nyní již rozumíme Löwovu tvrzení, že vědy nemohou přispívat ke zdokonalování člověka:

„Žádné stvořené bytosti nedisponují nejvyšší božskou moudrostí (*ħochma elokit ha-'eljona*). I když je člověk bytostí obdařenou rozumem, disponuje pouze rozumem lidským, který je vevázán ve hmotu. Existence světa proto nemůže plynout z tohoto dobra, neboť lidský rozum je nízký a nedokonalý, ale pouze z Tóry, která je božským rozumem a absolutním dobrem (*ha-ťov ha-gamur*). [Ontologický] stupeň světa proto odpovídá míře přítomnosti božské racionální Tóry (*Tora elokit śichlit*) ve světě, a nikoli lidského vědění a moudrosti. Ze stejného důvodu je člověk považován za důležitou bytost, v níž je dobro, kvůli Tóře, [kterou disponuje].“<sup>74</sup>

Z uvedených předpokladů vychází Löwovo hodnocení věd ve spise *Netivot 'olam*. Löw vyděluje z existujících disciplín ty, jejichž předmětem je zkoumání stvořeného světa, a přisuzuje jim funkci „žebříku“ (*sulam*) vedoucího k moudrosti Tóry. Disciplíny, jako je básnictví (*meliša*) nebo studium jazyka (*lašon*), zcela zavrhuje, stejně jako astrologii (*ħochmat ĥoze be-kochavim*), která na rozdíl od astronomie (*ħochmat mahalach kochavim we-mazalot*) nepřináší poznání světa.<sup>75</sup> Astronomie stojí v centru Löwových úvah o vědě a určit důvody jejího význačného postavení není obtížné: Löw ji sice označuje za nežidovskou disciplínu *par excellence*, nicméně právě ona měla vzhledem k náboženství nezpochybnitelnou funkci pomocné disciplíny, neboť poznání pohybu nebeských těles mohlo vést k přesnějšimu určení kalendáře, rozvržení přestupných roků, a tedy dat náboženských svátků, což byl po staletí výbušný problém.<sup>76</sup> Mimoto právě v Löwově době představovala astronomie křížovatku

<sup>74</sup> J. Löw, *Derech ĥajim*, str. 25.

<sup>75</sup> J. Löw, *Netivot 'olam*, str. 60.

<sup>76</sup> Na theologické rovině zde hrozila možnost, že svátek bude slaven v nesprávný čas. Svátky jsou posvátným časem (*mo'ed*) setkávání mezi lidem Izraele a Bohem a provádění příslušných rituálů v pravý čas má pozitivní integrující vliv na celý stvořený svět. Naopak neprovedení posvátných úkonů, stejně jako jejich provedení v nesprávný čas, přispívá k rozpadu universa. Na rovině společenské pak slavení svátků v určený den zakládá vzájemnost židovského společenství. Připomeňme v této souvislosti polemiku o určení kalendáře, kterou máme doloženu ze spisů Sa'adji

mezi vědou a náboženskou tradicí. Löw píše, že člověk je povinen poznávat svého tvůrce, a proto musí studovat i jeho stvoření:

„Z nebes může člověk poznat vznešenost stvořitele, který je vytvořil, velikost jeho moci a jeho moudrost, pokud porozumí jejich drahám a uspořádání.“<sup>77</sup>

David B. Ruderman v knize, která je považována za nejdůležitější zpracování vztahu židovského myšlení a vědy v raně moderní době, poukázal na Löwovo rozvinutí Maimonidovy teorie zázraku.<sup>78</sup> Sám Löw píše:

„Člověk, jenž je součástí přírody, může pochopit pouze to, co je přírodní. Nadpřirozené mu zůstane vždy skryto. ... Všechny zázraky jsou z hlediska přírody (*teva* ' ) nemožné, ale z hlediska světa transcendentního (*nivdal*), který je mimo přírodu, možné jsou.“<sup>79</sup>

Ruderman (v návaznosti na studii T. Rossové) v citovaném Löwově postoji vidí platónskou distinkci mezi přirozeným světem a vyššími světy, odhalitelnou již u Moše ben Naḥmana (Naḥmanides, 1194–1270) a Jehudy ha-Leviho (asi 1075–1141), jejichž dílo Jehuda Löw prokazatelně znal.<sup>80</sup> Ruderman proto tvrdí, že v Löwově myšlení „Tóra sice poskytuje hlubší vhled do stvoření, avšak nepodkopává autonomii přírodního řádu ani přírodovědcovo porozumění tomuto řádu“,<sup>81</sup> a shrnuje:

„Maharalův nejvýznamnější přínos spočíval v tom, že vymanil filosofii přírody z domněnek a omezení židovské teologie a aristotelské metafyziky. Tím vytvořil autonomní sféru, ve které mohlo vědecké bádání legitimně prospívat.“<sup>82</sup>

---

Ga'ona (zemřel 942) a jež bezmála vyústila ve schizma. Viz H. Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works*, Philadelphia 1921, str. 68–88, 168–171, 351–355 a 409–419.

<sup>77</sup> J. Löw, *Netivot 'olam*, str. 60.

<sup>78</sup> D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven – London 1995, str. 78.

<sup>79</sup> J. Löw, *Gvurot ha-Šem*, str. 16; T. Ross, *Ha-nes ke-memad nosaf be-hagut ha-Maharal mi-Prag, Da'at*, 17, 1986, str. 81–96.

<sup>80</sup> D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, str. 79; T. Ross, *Ha-nes ke-memad nosaf be-hagut ha-Maharal mi-Prag*, str. 90.

<sup>81</sup> D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, str. 80.

<sup>82</sup> Tamt., str. 77.

Domníváme se, že vymezení autonomní sféry pro přírodní vědy je podobně jako v případě tvrzení o nadřazenosti lidského konání nutný důsledek, vyplývající z premis, které vzápětí popíšeme. Není tedy nikterak samozřejmé, že samo vymezení prostoru, v němž může věda operovat, se pojí s jejím pozitivním hodnocením. Löw připouští, že věda je především záležitostí nežidů, a v pasáži, která si zaslouží ocitovat v úplnosti, prokazuje svou obeznámenost s kopernikánskou astronomií:

„Právě národy světa (tj. nežidé) se touží v této disciplíně (tj. v astronomii) co nejvíce vzdělat, a jak známo, skutečně v této vědě dosáhly nesmírné moudrosti. Avšak často po nich (tj. skutečných vědcích) přicházejí další a výsledky jejich úmorného úsilí ruší. Tak například vystoupil jeden, kterého zvali představitelem nové astronomie (*ba 'al tchuna hadaša*), a předložil zcela jiný popis pohybu planet a hvězd, než jak jej chápali všichni předchozí [vědci]. Popřel názory všech a předložil nárys nové vědy (*hochma hadaša*). Avšak on sám napsal, že zatím není schopen vysvětlit vše. ... Oproti tomu moudří Izraele, kteří jsou držitelé tradice z úst Mojžíše a ze Sinaje, kterou mu předal Hospodin, jsou jedini, kdo mohou poznat pravdu.“<sup>83</sup>

Löw tvrdí, že nežidé jsou „znalci přírody“, a povoluje studium jejich vědeckých spisů (nikoli však osobní kontakt s nimi!). To je však třeba současně číst i tak, že nežidé nejsou schopni proniknout za přirozený svět, neboť postrádají transcendentní rozum (*šechel nivdal*), pojící se s Tórou a vyvolením (viz výše). Jakožto lidské bytosti jsou nežidovští učenci obdařeni lidským rozumem (*šechel dibri*). Poznávací schopnost lidského rozumu však operuje jen v sublunárním světě a sublunární svět pro účely jeho poznání nelze osamostatňovat. Na rozdíl od D. B. Rudermana se domníváme, že Löwův podmíněně otevřený postoj k vědě je ve skutečnosti důsledkem metafyzického relativismu. Vědecké poznání – stejně jako jakékoli jiné uvažování o sublunární sféře, jež se odehrává bez přispění transcendentního rozumu – je podle Löwa pouze zkusmé a provizorní. Nelze je ověřovat pouhým porovnáním s realitou přirozeného světa, neboť přirozený svět v Löwově systému nepředstavuje autonomní entitu, nýbrž vždy je součástí celku prostoupeného emanací. Löw tedy skutečně dává bádajícímu duchu plnou volnost, upírá mu však schopnost ověření správnosti ustaveného vysvětlení pozorovaných jevů. Proto se také může Löw s kopernikánskou astronomií tak snadno vyrovnat – je pro něj jen jedním z řady popisů světa. Není-li poznávající

<sup>83</sup> J. Löw, *Netivot 'olam*, str. 60–61.

subjekt schopen nahlédnout celek, není podle Löwa schopen určit, zda je poznání jeho části pravdivé. Löw uzavírá:

„[Nežidovští učenci] formulují své názory podle svého rozumu a zcela bez tradice (*ḳabala*) – pouze na základě svého bádání (*ḥaḳira*). ... V nedávné době se rozšířily spisy tohoto druhu (tj. vědecké spisy nežidovských autorů), lidé jsou k jejich slovům přitahováni a hledají poučení dokonce i tam, kde se (spisy) dotýkají záležitostí víry (*emuna*). Lidská přirozenost totiž touží po takových záležitostech pátrat a někteří z těchto lidí se v některých věcech odchyli od základu víry. ... Vykládají-li a podepírají-li proto slova [nežidovských učenců] to, co říkají naši moudří, takovou věc smíme převzít. Pokud však ... jsou jejich tvrzení v rozporu s tím, co říkají naši moudří, a proti tomu, co je v Tóře, pak ať nikdo v žádném případě takovou – třebaš sebemenší – věc nepřejímá.“<sup>84</sup>

Jakkoli vidíme, že Löwovo přijetí vědy je velmi omezené, nelze si nepovšimnout, že ve svém diskursu plně využívá nástrojů filosofického uvažování. Můžeme proto souhrnně zformulovat ústřední tezi této studie: Specifický charakter rostoucího zájmu o filosofii v aškenázské oblasti posledních desetiletí 16. a počátku 17. století spočívá v průniku filosofického diskursu a středověké filosofické terminologie do diskursu theologického. Z hlediska dějin židovské filosofie v Aškenázu je toto období výjimečné tím, že středověkou židovskou filosofií jsou hluboce ovlivněni nejen autoři, kteří se k filosofii staví otevřeně (Avraham Horowitz, Moše Isserles) nebo ji alespoň podmíněně přijímají (Jehuda Löw), ale dokonce i autoři, kteří ji zcela odmítají. Příklad negativního stanoviska nám poskytne učenec, jemuž se chceme věnovat v závěru: Ješa'ja ben Avraham ha-Levi Horowitz (asi 1565–1630), syn Avrahama Horowitze.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Tamt., str. 61.

<sup>85</sup> K datu úmrtí Ješa'ji Horowitze viz E. Newman, *Life and Teachings of Isaiah Horowitz*, London 1972, str. 67. Newman ve své knize shrnuje existující biografické informace o Ješa'jovi Horowitzovi a některé užitečné bibliografické podrobnosti včetně přehledu nejdůležitějších témat Horowitzova stěžejního díla *Šnej luḥot ha-brit* a jeho komplikované struktury (str. 76–77). Nejlepším přehledem Horowitzova myšlení je úvod Milese Krassena k jeho překladu části Horowitzova spisu: I. Horowitz, *Generations of Adam*, přel. M. Krassen, Mahwah (New Jersey) 1996, str. 1–39.



## 5. Namísto závěru: Ješa'ja Horowitz a vítězství kabaly

Spis *Šnej luhot ha-brit* (Amsterdam 1649),<sup>86</sup> původně koncipovaný jako autorova etická závěť, avšak po Horowitzově přesunu do Safedu rozšířený, představuje poslední v řadě pokusů o systematické uchopení judaismu v Aškenázu v době přechodu mezi renesancí a barokem.<sup>87</sup> Vznikal v době, kdy do aškenázského prostředí již naplno pronikala nová vlna mystického učení – luriánská kabala.<sup>88</sup> Jak ukázal J. M. Davis, racionalistické tendence, projevující se příklonem k židovské filosofii, nedokázaly luriánské kabale vzdorovat a nejpozději ve třicátých a čtyřicátých letech 17. století se kabala proti filosofii zcela prosadila nejen v okruhu učeneckých elit, ale především v širších vzdělaných i nevzdělaných vrstvách.<sup>89</sup> Mnozí aškenázští učenci se studiem kabaly zabývali ještě před průnikem jejího luriánského proudu – Moše Isserles zmiňuje učení o sefirách<sup>90</sup> a Jehuda Löw prokazatelně znal a citoval základní spisy starší kabaly.<sup>91</sup> Nejpozději na přelomu 16. a 17. století lze říci, že kabala se stává téměř povinnou součástí rabínské studie, a tak se jí zabývají i učenci, kteří k ní jinak projevují spíše nedůvěru.<sup>92</sup> Od počátku 17. století však roste počet rabínských učenců, kteří jsou přesvědčeni, že celý rabínský korpus – zahrnující halachu, exegezi, ale i filosofii – by měl být nahlížen výlučně z pozic mystického učení. Současně klesá počet těch učenců, kteří připouštějí možnost harmonizovat pravdu filosofie s pravdou mystiky. K oponentům filosofie, zavrhujičím ji z pozic kabaly, patří i Ješa'ja Horowitz.

---

<sup>86</sup> Horowitzův spis neexistuje ani v kritickém, ani ve standardním vydání, proto na něj odkazujeme prostřednictvím názvu jeho části; použili jsme elektronickou edici Judaic Classics Library.

<sup>87</sup> Ke genezi spisu viz předmluvu autorova syna na počátku *Šnej luhot ha-brit* (přítomno ve všech tištěných vydáních).

<sup>88</sup> Literatura k luriánské kabale je dnes již téměř nepřehledná. V češtině viz M. Idel, *Kabala. Nové pohledy*, Praha 2004.

<sup>89</sup> J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 303–306.

<sup>90</sup> M. Isserles, *Torat ha-'ola*, III,4.

<sup>91</sup> B. L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 49–50. Sama znalost kabalistických spisů nijak nevypovídá o charakteru Löwova díla, které je alespoň na rovině textové zcela exoterické. O vlivu kabaly na Löwovo dílo a především o případném podílu mystiky v díle samém neexistuje mezi badateli konsensus.

<sup>92</sup> To je případ Horowitzova pražského kolegy rabi Jom Ṭov Lipmanna Hellera, viz J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 303–306.

Je příznačné, že Ješa'ja Horowitz, píšíci na sklonku krátkého rozmachu studia filosofie v Aškenázu, cítí potřebu proti filosofii opakovaně vystupovat. Ocitujme několik úryvků z nejdelšího odsouzení filosofie:

„Heretičnost studia filosofie a její zákaz jsou vysvětleny ve spisech učenců staré i nové doby, takže kdybych měl všechny uvést, byla by to pro mne nesmírná námaha. ... Moudrost filosofie a moudrost Tóry se totiž neubírají stejnou cestou. A moudrý říká: ‚Jak jsi jednou uvnitř, není návratu!‘ Tím se chce říci, že kdokoli vykročí na samý počátek této disciplíny, nebude moci vystoupit, aby do jeho mysli vstoupila moudrost Tóry ... Jeho mysl totiž bude nakloněna přírodním vědám (*hochmat ha-ševa*). Pak jej napadne, aby obě učení srovnal a přinášel důkazy navzájem mezi nimi. To je ovšem chybný úsudek, neboť to jsou dva opaky, jež se nesnášejí. ... Nakonec [takoví lidé] přestanou vykonávat příkázání, jako je synagogální bohoslužba, modlitební řemínky nebo příkazy ohledně potravin, zabývají se jen filosofií a ještě se domnívají, že se jedná o opravdovou meditaci o světě.<sup>93</sup> A to je skutečné zatracení a smrt! Ti, kdo tomu přikládají víru, se oddělují od pospolitosti Izraele. Pro množství našich hříchů jsou mezi příslušníky našeho lidu tací, kdo jsou přitahováni k filosofii (*pilosofija*) ... a vstoupili ve smlouvu s učenci nežidovských národů, aby se mohli zabývat ‚řeckou moudrostí‘. Nikam však nepostoupí, jen k herezi. ... Ti, kdo studují filosofii, nemají podíl na budoucím světě!“<sup>94</sup>

Jakkoli se vyjma právě citovaného místa nejedná o víc než o rétorické obraty („filosofové tápou ve tmě“,<sup>95</sup> „názory filosofů jsou lživé smyšlenky“),<sup>96</sup> je důležité, že filosofie je opakovaně kladena do protikladu k učení kabaly. Filosofie je chápána jako exoterická a slepá disciplína, jíž je tajemství (*sod*) skryto.<sup>97</sup> Horowitz, jež na mnoha místech pro-

<sup>93</sup> Doslova *ma'ase merkava* (činy, záležitosti vozu), tedy spekulace o vozu, nescouím Boží slávu z Ezechielova vidění (*Ez* 1). Mystika merkavy se zabývá spekulacemi o jednotlivých nebech, jejich rozměrech. Výstup adepta kulminuje patřením na postavu samého Boha sedícího na trůnu slávy (*kavod*). Horowitz naráží na pokusy obhájit studium astronomie její identifikací s tímto mystickým proudem.

<sup>94</sup> J. Horowitz, *Šnej luhot ha-brit*, Masechet Švu'ot, Pereš ner mišwa, 29. Celý text je založen na parafrázích a výtazích z různých středověkých protifilosofických pramenů.

<sup>95</sup> Tamt., Toldot Adam, Bejt Jišra'el, 1.

<sup>96</sup> Tamt., Be-šara ma'amarot, Ha-ma'amar ha-rišon, 25.

<sup>97</sup> Tamt., 10.

kazuje znalost hebrejských filosofických textů,<sup>98</sup> se tu jeví jako bývalý filosof obrácený na pravou víru kabaly. Nasvědčují tomu jeho formule, když srovnává údajnou bezmoc filosofů řešit závažné otázky, na něž ovšem odpovídá kabala:

„O svatosti jedení: tuto věc jsem našel nejlépe vysvětleno jménem Božího Ariho, blahé paměti [tj. zakladatel luriánské kabaly Jišhak Luria Aškenazi], jenž vyložil verš [Dt 8,3b]: ‚Nejen chlebem bude člověk živ, ale vším, co vychází z Hospodinových úst.‘ Filosofové již bádali, aby se dozvěděli důvod vazby duše (*nefeš*) na tělo (*guf*) prostřednictvím jedení, takže duše (*nešama*) vlastně odvisí od jedení. A na důvod nepřišli. Avšak zmíněný Mistr, blahé paměti, řekl: ‚Neexistuje věc, jež by neměla svůj svatý aspekt (*šad kduša*). ... Shora přichází příliv vlivu (*hašpa'a*), ... takže veškerá strava na světě je smísením tělesného a duchovního. Viditelná strava – to je tělo. Svatost emanačního vlivu přicházejícího shora, jež se do [jídla] vtiskne ... – to je jeho duše. Proto tím, že člověk jí, zachovává tělo se svou duší spojené. Duše se občerstvuje z duše jídla a tělo z jeho materiální složky. ... Toto vysvětlení je bezesporu úžasné!‘<sup>99</sup>

Na rozdíl od Löwa tedy Horowitz nepřipouští, že studium jevů objektivního světa mohlo vést k poznání jeho stvořitele, tedy Boha. Filosofie, popřípadě přírodní vědy nemají tedy žádné místo na pomyslném žebříku z přirovnání Mordechaje Jaffeho (viz výše). Protože navíc studium filosofie vede ke hříchu a k sblížování s nežidy, požaduje Horowitz jeho zákaz.<sup>100</sup>

Přesto právě Horowitzovo dílo prokazuje rozšíření studia filosofie v Aškenázu v pojednávaném období. Horowitz na řadě míst filosofii nejen osočuje, ale také s ní polemizuje, což můžeme chápat jako nepřímý důkaz toho, že i u svých čtenářů předpokládal obeznámenost

<sup>98</sup> V Horowitzově spise lze najít dokonce i místa, kde se autor zdá ještě nahlížet filosofii pozitivně: „Dokonalý člověk nehořekuje a nerozčiluje se nad utrpením. Spíše sedí o samotě a mlčí. Rozepisovat se o tom a zdůvodňovat to, v čem existuje konsensus učenců, by bylo nadbytečné. Knihy moudrých jsou toho plny. Také všichni nežidovští učenci-filosofové jsou v tom zajedno; rabi Moše Albelda [1500–před 1583] ve své knize *Ša'arej dim'a* [Benátky 1586] předložil šest filosofických důkazů k této záležitosti.“ (J. Horowitz, *Šnej luhot ha-brit*, Be-‘ašara ma'amrot, Ma'amar ha-ħamiši, 4.)

<sup>99</sup> Tamt., *Ša'ar ha-otjot, Kdušat ha-achila*, 2. Výraz *hašpa'a* souvisí s výrazem *šefa'* (příliv emanace).

<sup>100</sup> Tamt., *Masechet Švu'ot, Pereš ner mišwa*, 29–31.

s filosofickými koncepty.<sup>101</sup> Na počátku svého výkladu vysvětluje názor „filosofů“ a poté ukazuje, v čem je mylný.<sup>102</sup> Někdy dokonce názor, který označuje za názor filosofů, ponechává bez odmítnutí.<sup>103</sup> Zvláštní pozornost by si zasloužila Horowitzova polemika s „filosofy, kteří popírají [užívání] atributů [Boha]“; v konečném důsledku samozřejmě míří na Maimonida jakožto zastávce negativní theologie. (Luriánská kabala, jejímž stoupencem se Horowitz nejpozději po svém odjezdu do země Izraele stal, oplývá nejen používáním atributů, ale dokonce se nevyhýbá ani symbolickým personifikacím jeho aspektů.)

Mezi mnoha spisy a autory, které Horowitz často velmi rozsáhle cituje, bychom našli téměř všechny nacházející se na seznamu Avrahama Aškenaziho (viz výše).<sup>104</sup> Horowitz rozsáhle čerpá z Maimonidových filosofických spisů: cituje nejen *Průvodce tápajících*, ale také *Šmona prašim*. Protože však Maimonidovo místo v oficiálním kánonu bylo již víceméně nedotknutelné, připisuje Horowitz názory, jež byly s kabalistickou doktrínou v rozporu, negativnímu vlivu nežidovského učení:

„Filosofové se domnívají, že člověk sídlící zde dole [na zemi] má vysoké znalosti astronomie (*da'at ha-galgalim* – znalost drah nebeských těles). Maimonides, blahé paměti, ve třetí kapitole *Hilchot jesodej Tora* [ve spise *Mišne Tora*] s jejich názorem souhlasil. ... A Mistr zde nerozlišoval mezi těmi, kdo přijali Tóru, a ostatními lidmi, neboť 'řecká moudrost' (tj. nežidovská filosofie) mu v tom zabránila.“<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Takovým protestem, který můžeme považovat téměř za *locus communis* židovské filosofie, je polemika s aristotelským konceptem existence světa od věčnosti (*ha'olam hu me-'olam*), která odporovala základnímu dogmatu judaismu o stvoření světa v čase. Horowitz (tamt., *Tora or*, k *Ex* 6,7) pochopitelně Aristotela nezmiňuje, hovoří o „některých filosofech“ (*kašat pilosofim*).

<sup>102</sup> Tamt., *Masechet Pesahim*, Druš šiši, 37.

<sup>103</sup> Viz např. tamt., *Masechet Ta'anit*, Druš le-hesped mejtat ha-šadišim u-le-ħurban Bejt ha-miķdaš, 30 (citován je zde Jišħak Arama).

<sup>104</sup> Avraham ibn 'Ezra, David Ķimħi, Baħja Ibn Paķuda (*Povinnosti srdce*), Jišħak Arama (*Aķedat Jišħak*), Josef Albo (*Iķarim*), Levi ben Geršon (*Peruš 'al ha-Tora*), Moše ben Naħman (*Peruš 'al ha-Tora, Sefer milchamot*), Sa'adja ben Josef (*Sefer emunot we-de'ot*), Šelomo ibn Gabirol (*Mivħar pninim*). Pro přehled všech autorů a spisů citovaných ve spise *Šnej luħot ha-brit* viz E. Newman, *Life and Teachings of Isaiah Horowitz*, str. 78–87.

<sup>105</sup> J. Horowitz, *Šnej luħot ha-brit*, Be-‘ašara ma'amrot, Ma'amar šeni, 22.

Horowitzovo dílo tak ukazuje, že aškenázský učenec, který na konci „dlouhého“ 16. století usiluje o encyklopedický záběr, není schopen filosofii ze svého díla vyloučit, přestože její nauky radikálně zavrhuje. Filosofická terminologie a koncepty středověkého židovského aristotelismu i novějšího novoplatonismu u Horowitze prostupují theologický diskurs vycházející z pozic luriánské kabaly, a prokazují tak význam filosofie v aškenázském rabínském kurikulu probíraného období.

Horowitzův spis však naznačuje také odpověď na otázku, proč se po několika desetiletích rozvoje náboženské filosofie začalo aškenázské myšlení ubírat směrem k mystice. Jako rozhodující se zde jeví nemožnost stanovit mantinely filosofickému diskursu, jenž svou podstatou nebyl nikdy zakotven v náboženské tradici judaismu a ohrožoval židovské společnosti jak korozi vnitřní dogmatické integrity, tak narušením prvků sociální exkluzivity.

Příkladem náznaku prvního z obou rizik je ojedinělý spis židovského lékaře Eli'ezera Eilburga s názvem *'Ešer še'elot*. Autor, jenž pocházel z Německa, navštívil italskou Anconu a pobýval ve Slezsku, adresoval několika rabínským učencům na Moravě otázky, jež se svou radikálností zcela vymykaly opatrnému dobovému racionalismu. Eilburg zpochybnil vzkříšení mrtvých, moralitu biblického Abrahama nebo Mojžíše, pravdivost biblických příběhů, vyvolenost židovského lidu i dokonalost masoretského textu hebrejské bible.<sup>106</sup> Je symptomatické, že i Eilburg se zaštiťoval Maimonidovým *Průvodcem*. Poukazoval totiž na to, že Maimonides použil tzv. „sedmého typu rozporu“ neboli úmyslných rozporů, aby skryl některé radikální doktríny.

Riziko spočívající v otevírání židovských intelektuálů nežidovským doktrínám bylo komplexní a v obecně náboženské společnosti patrně vyvstávalo ještě ostřeji. Již v generaci před Horowitzem můžeme v židovské Praze sledovat stírání konfesijních předělů mezi učenci, jež spojoval zájem o vědy. Příkladem stejně jedinečným jako typickým je pražský židovský matematik a astronom David Gans (1541–1613), jehož styky s Johannem Keplerem a Tychonem Brahem byly již dostatečně

---

<sup>106</sup> J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 83. Podrobněji k Eilburgovi viz Davis, *The 'Ten Questions' of Eliezer Eilburg and the Problem of Jewish Unbelief in the Sixteenth Century*, in: *Jewish Quarterly Review*, 41, 2001, str. 293–336. Profesor Davis připravuje vydání Eilburgova textu, který tiskem nikdy nevyšel a dochoval se v jediném rukopise: Jewish Theological Seminary (New York), MS mikrofilm č. 2323 (kat. Hirsch, 109), folia 45–77.

popsány.<sup>107</sup> Gansův případ ukazuje rovněž na souvislost přístupů ke studiu filosofie s proměnami duchovního klimatu a s posuny ve způsobu produkce, reprodukce a recepcie textů. Podobně jako Eilburg ani Gans nebyl rabínem. Zatímco Eilburgův spis, jenž vznikl po polovině 16. století, je dochován v jediném rukopise, o generaci mladší Gans využil rozvoje pražského hebrejského knihtisku, jak jsme jej popsali v úvodu. Za svého života vydal kroniku *Šemah David* (Praha 1592), jež zahrnuje rovněž část o dějinách nežidovského světa, pro niž Gans, jenž neuměl latinsky, mohl již čerpat z německy psaných a tištěných pramenů.<sup>108</sup> I když několik Gansových vědeckých spisů zůstalo v rukopisech,<sup>109</sup> rok před smrtí stačil vydat tiskem část svých astronomických výzkumů pod názvem *Magen David* (Praha 1612). Nedlouho po Gansově smrti se však situace začala přirostřovat a vzhledem k Ješa'jovi Horowitzovi můžeme parafrázovat výrok Josepha Davise: „Ve víru třicetileté války byla náboženská tolerance nedostatkovým zbožím.“<sup>110</sup> Není divu, že židovští učenci jako vrchní pražský rabín Ješa'ja Horowitz, kteří cítili odpovědnost za udržení integrity židovské obce, začali prosazovat autenticky židovské učení kabaly proti nekontrolovatelnému postupu universalistického a racionalizujícího postupu filosofického diskursu.

## RÉSUMÉ

L'histoire de la philosophie juive a été le plus souvent réduit au Séfarade médiéval. Ce n'est que récemment qu'il a été admis qu'une définition moins rigide et plus inclusive de la « philosophie », à savoir la définition utilisée dans la Renaissance, permet d'inclure également Ashkenaz du Moyen Âge et de l'Époque moderne antérieure dans l'histoire de la philosophie juive. Dans sa première partie, l'article vise à

<sup>107</sup> A. Neher, *David Gans, 1541–1613: disciple du Maharal, assistant de Tycho Brahe et de Jean Kepler*, Paris 1974.

<sup>108</sup> K tomu viz J. Šedinová, *Non-Jewish Sources in the Chronicle by David Gans, 'Tsemah David'*, in: *Judaica Bohemiae*, 8, 1972, str. 3–15.

<sup>109</sup> Viz nejnověji N. J. Efron, *Gans, David ben Shelomo*, in: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, www.yivoencyclopedia.org.

<sup>110</sup> J. Davis, *Jom Tov Lipmann Heller*, str. 232. Davis tu hovoří o císařském dvoře ve Vídni.

mieux comprendre l'enracinement social des études philosophiques à Prague juive du 16<sup>ème</sup> siècle. Considérés dans leur propre contexte, les événements comme la controverse Prague-Posen (1559), les activités de l'imprimerie hébraïque locale de même que les polémiques de R. Yéhouda Loew témoignent de la présence d'un cercle important des étudiants de la philosophie juive à Prague. La seconde partie décrit l'attitude des trois penseurs ashkénazes majeurs envers la philosophie, ainsi que la fonction que prend le discours philosophique dans leurs œuvres. Moshé Isserles dans son *Torat ha-Olah* (Prague 1569) a interprété le Temple de Jérusalem symboliquement comme reflétant à la fois le macrocosme de l'univers créé et le microcosme de l'homme, en se référant aux opinions (y compris celles d'Aristote) liées à l'astronomie et autres sciences. Un aspect important des écrits de Yéhouda Loew est la gnoséologie. Loew a souligné l'inviolabilité de la tradition révélée, telle que formulée dans la Torah orale, représentant l'intellect transcendant. Comme la science ne peut se référer qu'à la raison humaine, ne peut aboutir qu'à des résultats provisoires, acceptables seulement si elles ne contredisent pas la religion. Dans cette mesure, cependant, la science peut contribuer à la connaissance du Créateur. Finalement, l'oeuvre d'Isaïe Horowitz permet de formuler la thèse clé de notre étude: dans la pensée ashkénaze à la fin du 16<sup>ème</sup> et au début du 17<sup>ème</sup> siècle, le discours philosophique et la terminologie philosophique médiévale ont de plus en plus imprégné le discours théologique. Même les auteurs comme Horowitz, qui favorisait le piétisme mystique contre la rationalité, ont étudié la philosophie juive, et ont utilisé des arguments philosophiques et ont engagé les débats avec des opinions philosophiques dans leurs propres écrits.

## SUMMARY

In previous research it was common practice to reduce the story of Jewish philosophy to medieval Sepharad. Only recently has it been admitted that once we adopt a less rigid, more inclusive definition of philosophy, one that corresponds to the Renaissance view of the discipline, the history of Jewish philosophy extends also to medieval and early-modern Ashkenaz. In its first part, the present article aims at a better understanding of the social rooting of philosophical studies in 16<sup>th</sup>-century Jewish Prague. The Prague-Posen controversy (1559), the publication

activities of the Prague Hebrew press and the controversies of Rabbi Judah Löw all attest, if properly analyzed, to the presence of a significant circle of students of Jewish philosophy in the city. The second part takes a closer look at, first, the attitude of three major Ashkenazi thinkers toward philosophy, and second, the function of philosophical discourse in their works. Moshe Isserles in his *Torat ha-Olah* (Prague 1569) interpreted the Jerusalem Temple symbolically, as reflecting both the macrocosm of the created Universe and the microcosm of man, with reference to astronomical and other scientific opinions, including those of Aristotle. With Judah Löw, an important aspect of his writings is gnoseology. Löw emphasized the inviolability of revealed tradition as formulated in the Oral Torah, representing transcendental intellect. Science, being endowed only with human reason, can only reach tentative results which may be accepted if they do not contradict religion. If acceptable, however, they do contribute to the cognition of the Creator. Finally, the work of Isaiah Horowitz allows us to formulate the key thesis of the present paper: In the Ashkenaz of the late 1500s and early 1600s, even theological discourse had become permeated by the growing interest in philosophy and in medieval philosophical terminology. Even such authors as Horowitz, who favored mystical pietism against rationality, did study Jewish philosophy, utilized philosophical arguments in the course of their works, and entered into debate with philosophical opinions.