

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Vliv kabaly na kulturu rudolfínského dvora

Karolina Kašeová

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Vliv kabaly na kulturu rudolfínského dvora

Karolina Kašeová

Vedoucí práce:

Mgr. Věra Tydlitátová, Th.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda vyslovil poděkování vedoucí mé bakalářské práce za její odborné vedení; za její rady, náměty a připomínky. Dále bych chtěla poděkovat pracovníkům Židovského muzea v Praze, kteří mi poskytli cenné informace, jež mi velmi pomohly při zpracování zadaného tématu.

Obsah

1	ÚVOD	1
2	ŽIDOVSKÁ MYSTIKA V EVROPĚ	4
	2.1 Středověký aškenázský chasidismus	4
	2.2 Kabala v jižní Francii a ve Španělsku ve 12. a 13. století	6
3	PRAHA JAKO CENTRUM ŽIDOVSKÉ MYSTIKY	11
4	ZLATÁ ÉRA PRAŽSKÉHO GHETTA	15
	4.1 Židé za vlády Ferdinanda I.	15
	4.2 Židovské Město pražské za vlády Rudolfa II.....	17
5	PRAHA JAKO REZIDENČNÍ MĚSTO	22
	5.1 Tajemná a přitažlivá Praha	22
	5.2 Maxmilián II., Rudolf II. a Praha	24
6	CÍSAŘSKÝ DVŮR	28
	6.1 Tajemný palác německého Herma	28
	6.2 Humanistická kultura.....	31
7	OKULTNÍ VĚDY NA CÍSAŘSKÉM DVOŘE	35
	7.1 Dědicové učení Herma Trismegista	36
	7.2 Manýrismus ve vztahu k magickému univerzu	41
8	VLIV KABALY	43

8.1 Historické souvislosti	43
9 KABALA A RUDOLFÍNSKÝ DVŮR.....	47
9.1 Rudolfovi kabalisté	49
9.2 Vztah alchymie a kabaly	53
10 KRONIKÁŘ VE SLUŽBÁCH ŽIDOVSKÉHO GHETTA A CÍSAŘSKÉHO DVORA.....	57
11 PRAŽSKÝ MAHARAL	62
11.1 Spor o nežidovské víno.....	63
11.2 Myšlení rabiho Löwa	65
11.3 Löwova pedagogika	70
11.4 Rabi Löw a Golem	73
11.5 Odkaz rabiho Löwa.....	74
12 ZÁVĚR	76
13 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	79
14 RESUMÉ	83

1 ÚVOD

Židovská mystika, kabala je dodnes zahalena tajemstvím, které fascinuje a přitahuje. Zároveň je však kabala často špatně chápána a interpretována a slučována s okultními vědami. Čtenář se tedy často může setkat s tím, že kabala znamená totéž co alchymie či magie. Ne jinak tomu bylo i na dvoře císaře Rudolfa II., horlivého mecenáše a milovníka všeho tajemného.

Rudolf II. je však také v české historii velmi nedoceňovanou personou, na kterou je často nahlíženo jako na slabý článek v habsburském rodě. Paradoxně v zahraničí jsou rudolfínskou kulturou mnohem více fascinováni než v České republice.

Tato práce si tedy stanovuje několik cílů. Zprvu bychom čtenáře chtěli seznámit s kabalistickou tradicí v Evropě. Tato kapitola by také měla informovat o základních rysech židovské mystiky a seznámit s klíčovou kabalistickou literaturou. V další kapitole bychom se chtěli věnovat kabalistické tradici v Praze a seznámit tak čtenáře s hlavními osobnostmi, které se židovskou mystikou na českém území zabývali.

Dalším cílem práce bude vytvořit vhled do kontextu doby, tedy do kulturních a politických podmínek v Čechách v 16. století. Pokusíme se tím tedy vyjasnit, proč byla vláda Rudolfa II. tak výjimečná, a jaké historické události jí předcházely. Považujeme za důležité, aby si čtenář mohl co nejlépe představit historické a kulturní ovzduší v Čechách v 16. století, a tím pak mohl lépe pochopit fenomén osobnosti Rudolfa II. V této souvislosti bude také věnována pozornost situaci Židů ve sledovaném období. Pokusíme se vystihnout, proč právě vláda Rudolfa II. byla pro židovské obyvatelstvo zlatým věkem v dějinách české historie. Dále bychom se v jedné kapitole chtěli soustředit na pražské židovské ghetto, a seznámit čtenáře s důležitými osobnostmi, které v Židovském Městě působily.

Při debatách o rudolfínském dvoře se často mluví o císařské kunstkomoře a okultních vědách. Proto bychom rádi v práci věnovali pozornost komplexnímu popisu rudolfínského dvora. Hlavně se budeme soustředit na humanistickou kulturu, přírodní magii a přírodní filosofii a samozřejmě čtenáře seznámíme

s důležitými osobnostmi, které jsou s těmito vědními obory spojeny. Jedna kapitola by pak měla být věnována čistě okultním vědám, které jsou s rudolfínským dvorem nerozlučně spjaté.

Hlavním cílem práce bude prokázat vliv kabaly na kulturu dvora císaře Rudolfa II. S tímto cílem souvisí čtenáři objasnit, jak byla kabala chápána v renesanci a jaké okolnosti zapříčinily, že byla židovská mystika slučována s alchymií a magií. Proto uvedeme krátký vhled do myšlenkového světa renesance, pro který byla typická fascinace mystikou, hermetismem a magií. V souvislosti s tímto historickým exkurzem budeme zkoumat rysy luriánské kabaly a rysy renesančního myšlení a hledat tak důvod, kde a kdy došlo ke spojení kabaly s okultními vědami.

Poté se zaměříme čistě na hledání kabalistických prvků na rudolfínském dvoře a samozřejmě čtenáře seznámíme s nejvýznamnějšími kabalisty, kteří byli ve službách císaře. Pokusíme se i vysvětlit, proč byl císař tak fascinován židovskou mystikou a hebraistikou a proč byli kabalisté na rudolfínském dvoře tolik žádaní.

Ve službách císaře Rudolfa II. působil židovský kronikář a renesanční učenec David Gans. Tato osobnost je v českém nežidovském prostředí v podstatě neznámá, a proto bychom jí chtěli věnovat jednu kapitolu. Budeme se snažit vytvořit stručný Gansův životopis, hlavně se však zaměříme na jeho hlavní dílo, které souvisí i s českým prostředím. Tímto dílem je kronika Cemach David.

Osobnost Ganse nás plynule odkáže k nejslavnějšímu rabínovi, který kdy na českém území působil, není jím nikdo jiný než rabi Löw. Kapitola o pražském Maharalovi by měla být jakýmsi vyvrcholením práce. V této kapitole bychom chtěli postihnout hlavní body Löwova myšlení a ukázat tak čtenáři, jak moc nedoceňovanou osobností je Maharal v českém prostředí. Samozřejmě v této kapitole osvětlíme mýtus, který je s rabi Löwem nejvíce spjatý, a tím je samozřejmě legenda o Golemovi. V poslední řadě budeme věnovat pozornost Löwově pedagogice, která nese nápadně podobné rysy jako pedagogika Jana Amose Komenského.

Tato práce by měla vytvořit komplexní pohled na rudolfínskou kulturu se zaměřením na okultní vědy a měla by vyzdvihnout jedinečnost pražského

císařského dvora. Zároveň si tato práce klade za hlavní cíl prokázat, jaký vliv mohla mít kabala na rudolfínskou kulturu. Nakonec bychom chtěli českého čtenáře seznámit s jedinečnou osobností pražského Maharala.

2 ŽIDOVSKÁ MYSTIKA V EVROPĚ

Chceme-li sledovat kabalistické kořeny v Evropě a tedy následně je hledat i na českém území, musíme se nejprve vrátit do prvního století našeho letopočtu. Po zničení druhého Chrámu, tedy v roce 70 n. l., došlo k diaspoře, velká část židovského obyvatelstva byla tehdy nucena opustit území Blízkého východu a pronikat do jiných oblastí, tím se některé skupiny Židů dostaly do Evropy. Je jisté, že Židé putovali přes Turecko, Peloponéský poloostrov, až se někteří z nich usadili kolem 9. století v Itálii. Tímto milníkem pravděpodobně začíná silné působení Židů v Evropě a s tím spojený i rozkvět kabalistické tradice.¹

2.1 Středověký aškenázský chasidismus

Počátky židovské mystiky na evropském kontinentu můžeme hledat v tzv. hnutí zbožných, neboli v hnutí středověkého aškenázského chasidismu. Toto hnutí vzniklo ve 12. století v Porýní, kde hlavní centra židovských obcí byly v Mohuči, Kolíně nad Rýnem nebo ve Wormsu. Klíčovou osobou pro vznik chasidismu byl Aron z Bagdádu, který se usadil v Itálii v 9. století. Aron z Bagdádu předával kabalistické učení, které přinesl z Blízkého východu a které se následně dostalo až k židovsko-italskému rodu Kalonymů, kteří ve 12. století Itálii opustili a usadili se v Porýní, avšak máme zmínky o tom, že jistý Moše Kalonymos, žijící též v Itálii, přišel do Porýní již v 9. století. Za zakladatele středověkého aškenázského chasidismu můžeme tedy považovat rod Kalonymů.²

Nyní několik slov o myšlenkovém konceptu tohoto hnutí. Můžeme říci, že ideály a hlavní rysy středověkému chasidismu vypracovali členové právě výše zmíněného rodu Kalonymos, byli jimi Šmuel Chasid, jeho syn Jehuda Chasid a Eleazar ben Jehuda z Wormsu. Toto hnutí nabylo svou specifickou podobu také díky vnějším okolnostem, jako byly morové epidemie, ze kterých byly často židovské obce obviňovány, dále pogromy spojené s křížovými výpravami, kdy první křížová výprava byla vyhlášena v roce 1095, avšak útoky křesťanských vojsk na židovské obce v Porýní probíhaly i v průběhu 12. století. Tyto události

¹ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 13.

² SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 51.

zapříčinily extrémní zbožnost chasidů, jak samotné slovo napovídá (chasid – zbožný), zbožnost, která věřícím pomáhala překonat nešťastnou realitu života. Důležitým prvkem je také přísná askeze, ne však askeze sexuální, protože chasidé věřili, že spojení muže a ženy je jednou z nejvyšších náboženských povinností a také tomuto spojení přisuzovali mystický nádech. Zde se dostáváme k jednomu z bodů židovské mystiky, a to že každá lidská duše není úplná, až nalezením své druhé části se stává duší ucelenou, neúplná mužská duše hledá neúplnou duši ženskou, aby společně mohly vytvořit bytost. Vedle askeze, která byla namířena proti všemu světskému a pomíjivým jevům světa, je u chasidských Židů známá náboženská etika, spojená s altruismem, charitou a láskou k druhému člověku. V souvislosti s vyhrocenou zbožností je nutné zmínit tzv. Zákon nebes – Din šamajim, kterým se chasidé řídili. Tento zákon je mnohem striktnější než známých 613 micvot, které plnili nechasidští Židé, jak dokládá úryvek z Sefer ha-Chasidim: „...všechny tvé činy necht' směřují k nebesům. Neboť člověk nesmí jíst a spát proto, aby se zabýval věcmi tohoto světa a aby dychtil po majetku. Je proto třeba si říci, budu jíst a spát jen proto, abych mohl v bázni uctívat Boha, zabývat se Tórou a jejími příkazy.“³

Dále je ještě nutné zmínit, že v tomto ohnisku zbožnosti vznikaly písemnosti, jako byla již výše zmíněná Sefer ha-Chasidim, kterou vytvořil Jehuda Chasid. Tato kniha zbožných je hlavním literárním kodexem středověkého aškenázského chasidismu. Dále můžeme jmenovat Rokeach, autorem je Eleazar z Wormsu a Majsebuch, což je kniha o chasidských legendách, které ukazují jednak nesmírnou zbožnost této židovské skupiny, ale také výše zmíněný altruismus a náboženskou etiku.⁴

Na závěr ještě dodáme, že i když středověký chasidismus zažil svůj největší rozkvět právě ve 12. až 13. století, jeho odkaz trval až do století 16. a měl přímý vliv na rabiho Löwa, kterému bude věnována samostatná kapitola. S jistotou tedy můžeme říci, že chasidismus v Porýní má velký podíl na budování kabalistické tradice v Evropě.

³ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 52.

⁴ Tamtéž.

2.2 Kabala v jižní Francii a ve Španělsku ve 12. a 13. století

Jižní Francie byla dalším ohniskem židovské mystiky a spolu se Španělskem byly rodištěm samotné kabaly, neboť francouzští a španělští mystikové sami sebe nazývali kabalisty a hlavně se zde vyrýsovala kabala a její hlavní principy, tak jak je známe dnes.⁵

Židovská kultura začala v jižní Francii rozkvétat ve 12. století, hlavními centry byly židovské obce v Narbonne, Toulouse nebo v Montpellier. Židovské skupiny zde žily po boku nejen tamějších obyvatel, ale také společně s albigenskými, také jinak nazývanými kataři. Je možné, že kabalisté převzali od této zvláštní náboženské skupiny dualismus, který je velmi znatelný v luriánské kabale, která vznikla v 16. století v Safedu.⁶

Jako je rod Kalonymů spojován s chasidismem v Porýní, s jihofrancouzskou kabalou můžeme spojit rod Tibonidů nebo některé členy z rodiny Kimchi. Nejvýznamnější osobností byl však Izák Slepý z Posquière, syn talmudisty Abraháma ben Davida. Izák Slepý, podobně jako chasidé, rozpracoval mystiku modlitby, kdy na základě náboženského soustředění – kavana, stoupá lidská duše do vyšších světů, aby nakonec přilnula k Bohu. Izák Slepý pravděpodobně patřil do skupiny tzv. prušim – oddělení, kteří žili v přísné askezi a byli separováni od ostatních obyvatel židovské obce. Tento fakt také nahrává skutečnosti, že kabalistické učení bylo určeno jen zasvěcencům a nejvzdělanějším členům obce a možná nám zároveň dává odpověď na to, proč texty Izáka Slepého jsou velmi temné a nesrozumitelné. Tedy aby se tajné učení nedostalo do nesprávných rukou.⁷

Největším dědictvím jihofrancouzské kabaly je však kniha Bahir, v překladu Jas. Název byl odvozen od starozákonní knihy Job. „*Nelze se dívat do světla blesků tehdy, když září v mracích, až se přežene vítr, pročistí je.*“ (Job 37, 21). Vznik knihy Bahir můžeme jen těžko datovat, stejně tak jí nemůžeme ani přisoudit nějakého konkrétního autora, i když někteří badatelé se domnívají,

⁵ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 53.

⁶ Tamtéž, s. 54.

⁷ Tamtéž.

že jím je právě Izák Slepý. S jistotou však můžeme říci, že kniha Bahir je z části napsána hebrejsky a z části aramejsky. Kniha má pravděpodobně dlouhou historii, neboť jedna z částí vznikla již v období gnóse, dále arabismy, které se v knize objevují, nasvědčují tomu, že byla psána v Orientu, zároveň je však v Bahiru patrný i vliv středověkého aškenázského chasidismu. Je tedy možné, že prameny, které Bahir obsahuje, pocházejí z různých období a byly zkompletovány až ve 12. století v jižní Francii.⁸

V knize Bahir se setkáváme s několika tématy. Asi nejdůležitějším a nejstěžejnějším tématem je učení o sefirotickém systému, kdy sefiry jsou už chápány jako jednotlivé vlastnosti - midot Boha, jsou projevem jeho milosti, všemohoucnosti, lásky. Celý sefirotický systém je chápán jako jakýsi strom, můžeme říci strom života nebo kabalistický strom, který je zakořeněn u Boha, a jeho větve se dotýkají našeho světa. Díky tomu k nám může proudit boží síla. Pro tento duchovní strom je nesmírně důležitá rovnováha mezi jednotlivými sefirami, strom sílí, plníme-li příkazy Tóry a naopak slábne, jestliže micvot nedodržíme.

Dalším tématem je učení o převtělování duší - gilgul, které se poprvé objevuje v židovské mystice právě v rámci knihy Bahir. Zde můžeme sledovat pravděpodobný vliv Katarů, kteří se touto problematikou zabývali. Nyní několik slov o pojetí duše v kabale.⁹

Podobně jako v antice, i v kabale se setkáváme se třemi dušemi – nefesh, ruach, nešema (některé prameny uvádí další dvě – chaja, jechida). Nejnižší formou duše je nefesh, která je jakýmsi životadárným principem a zajišťuje základní životní funkce. Můžeme se domnívat, že na nefesh poukazuje Tóra, konkrétně kniha Leviticus, která zakazuje požívání krve, jakožto nositele vitálního principu. Vyšší formou duše je ruach, která zajišťuje posmrtný život a zároveň jedince povznáší nad živočišnou říši. Duši nešema získá člověk na základě dalšího duchovního vývoje, kdy se duše dostává do vyšších světů, do

⁸ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 55.

⁹ Tamtéž, s. 56.

sefirotického systému. Je tedy vhodné citovat knihu Zohar: „*Jestliže se člověk více zaslouží, obdrží duši.*“¹⁰

Dle kabalistického učení lidská duše putuje, neustále se zdokonaluje a zbavuje se egoismu, ovšem hřeší-li nositel duše, může se stát kamenem nebo zvířetem. V této souvislosti by bylo ještě vhodné zmínit termín ibur. Stručně řečeno, se jedná o to, že duše zesnulého, spravedlivého, se připojí k duši žijícího jedince, který není sto plnit svou náboženskou povinnost. Jedná se o jakési duchovní oplodnění, kdy duše zesnulého pomáhá živému v jeho cestě životem.¹¹

Dalším velkým tématem knihy Bahir je teorie o Spravedlivém – Cadikovi. Cadik je duchovní sloup, spojnice mezi Bohem a naším fyzickým světem. V Bahiru se dočítáme o učení třiceti šesti Spravedlivých, ovšem i kdyby na světě existoval jen jediný Spravedlivý, systém mezi Bohem a naším světem by se nezhroutil. Opět budeme citovat, tentokrát z knihy Bahir: „*Sloup sahá od země až k nebesům a jeho jméno je Spravedlivý. Jestliže žijí spravedliví na zemi, je tento sloup silný. Jestliže nežijí spravedliví na zemi, tento sloup slábne. Ale nese celý svět, neboť je psáno: Spravedlivý je základem světa. Jestliže slábne, nemůže svět existovat. A proto jestliže existuje jediný Spravedlivý, udržuje svět.*“¹²

Nyní opusťme Francii a zaměřme se na Španělsko. Působení francouzských kabalistů mělo přímý vliv na formování kabaly ve Španělsku. Prostředníkem mezi Provence a Katalánskem, konkrétně Geronou, která byla hlavní kolébkou kabaly na Pyrenejském poloostrově, byl Ašer ben David, synovec Izáka Slepého, o kterém jsme psali výše.¹³

Španělští kabalisté rozvíjeli zejména spekulativní kabalou, ale našli se i tací, kteří praktikovali kabalou extatickou, jako byl na příklad Abraham Abulafia, jehož dílo je prostoupeno silným mesianismem. Vedle této osobnosti v Geroně také působil Ezra ben Šlomo, který kabalisticky interpretoval neprávnní texty Talmudu a napsal komentář k Písni písní. Dále bychom mohli zmínit Azriela, který napsal komentář ke knize Sefer Jecira, avšak jeho hlavním dílem je Výklad deseti sefir

¹⁰ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 91.

¹¹ Tamtéž, s. 93.

¹² Tamtéž, s. 56.

¹³ Tamtéž.

a Cesta víry a cesta hereze. V tomto období také vzniklo anonymní dílo Temuna, které pojednává o vesmírných cyklech, které jsou vždy pod nadvládou jedné ze sefir. Kabalisté věřili, že už několik set let světu vládne sefira Din, totiž spravedlivý, avšak přísný soud. V další epoše bude dominantní sefira Chesed – Milost, světu tedy bude vládnout láska, harmonie a milosrdenství. Ještě je nutné dodat, že přesvědčení, že kosmos prochází cykly, kterým vládou určité sefiry, je pro kabalou obecně charakteristické, nebylo tedy aktuální pouze v období 12. a 13. století.¹⁴

Než se dostaneme k hlavnímu dílu španělské mystiky, totiž ke knize Zohar, zmíníme ještě klíčovou osobnost, a to Moše ben Nachmana, známého také jako Nachmanida nebo Rambana. Nachmanides patřil k neučenějším lidem té doby, alespoň co se Pyrenejského poloostrova týká. Velmi známý je jeho komentář ke knize Job, kde zmiňuje učení o převtělování duší. Zde můžeme sledovat vliv jihofrancouzské kabaly.¹⁵

A nyní krátce k výše zmiňovanému Zoharu, který v překladu znamená Záře a název byl odvozen od starozákonní knihy Daniel. „*Prozíraví budou zářit jako záře oblohy, a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti, jako hvězdy, navěky a navždy.*“ (Daniel 12, 3).

Podobně jako u Bahiru, tak i u Zoharu, se setkáváme s obtížemi, kdy tato geniální kniha vlastně vznikla a komu by mělo být připisováno její autorství. Na výběr máme hned několik hypotéz. Dle kabalistické tradice, je za autora Zoharu považován Šimon bar Jochaj, který je zároveň hlavní postavou tohoto, v podstatě, mystického románu. Původ knihy bychom tedy mohli hledat v období povstání bar Kochby, tedy ve 2. století našeho letopočtu. S touto teorií však nesouhlasí řada akademiků. Jedním z argumentů je, že Zohar je až příliš rozsáhlý na to, aby autorem byla jedna osobnost, spíše se tedy jedná o dílo kolektivní. Tradice mohla sahat až do doby Šimona bar Jochaje, učení se pak dále předávalo a rozšiřovalo, až nakonec bylo zkompletováno ve 13. století ve Španělsku. Jen pro představu,

¹⁴ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, 56.

¹⁵ Tamtéž, s. 57.

Zohar tvoří tři obsáhlé svazky, které jsou pak ještě vnitřně členěny do dalších 23 částí.¹⁶

Dále se setkáváme s hypotézou, že autorem knihy je Moše z Leonu. Tomuto faktu nahrává hned několik skutečností. Zohar je psán v umělé aramejštině a objevují se v něm termíny, které jsou známé až ze 13. století. Dále se nám zachovalo svědectví od Izáka z Akka, který se zajímal o původ Zoharu. Jeho bádání ho dovedlo právě k Mošemu z Leonu, který připsal autorství knihy Šimonu bar Jochajovi, aby ji snáze prosadil. A konečně, Gershom Scholem přichází s kompromisem, že Moše z Leonu vytvořil hlavní kostru knihy a na počátku 14. století ji dokončil jiný neznámý kabalista. Ať je pravda jakákoli, Zohar se stal vedle Tóry a Talmudu třetím nejdůležitějším textem judaismu, právě díky svému mystickému a dalo by se říci nejhlubšímu obsahu božího Zákona.¹⁷

Co se obsahu týká, jak už bylo výše řečeno, hlavní postavou Zoharu je Šimon bar Jochaj, který se svými žáky podniká mystické cesty, popisuje nebeské chrámy, též rozpracovává mystiku modlitby a vysvětluje hlubší význam náboženským příkazů. Dále se v knize objevuje samozřejmě výklad deseti sefir a učení o Pardes. Slovo Pardes je složeno ze čtyř slov pešat, remez, deruš a sod. Tato slova poukazují na to, jakým způsobem se má boží Zákon vykládat, tedy jedná se zprvu o výklad prostý, dále metaforický, etický a nakonec mystický. Abychom se dostali k nejhlubšímu tajemství Tóry, musíme projít postupně všemi třemi předchozími stupni.¹⁸

Na závěr ještě dodáme, že Zohar byl vydán až v polovině 16. století v Itálii. V důsledku tragické události z roku 1492, kdy byli Židé vyhnáni z Pyrenejského poloostrova a byli nuceni usadit se v jiných oblastech, odnesli si však s sebou veškerou modrost, která pak mohla rozkvétat jinde, takovým místem bylo na příklad městečko Safed, které je dalším důležitým bodem v dějinách kabaly.

¹⁶ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika v Čechách : myšlenky a duchovní hodnoty kabaly*. Praha : Společnost židovské kultury, 1992, s. 20.

¹⁷ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 60.

¹⁸ Tamtéž, s. 14.

3 PRAHA JAKO CENTRUM ŽIDOVSKÉ MYSTIKY

Dříve než se dostaneme k jádru této kapitoly, musíme zmínit několik informací týkajících se židovského osídlení na českém území. Můžeme se domnívat, že židovské skupiny začaly postupně osídlovat naše území po diaspoře, nebo tímto územím alespoň procházeli židovští obchodníci. První dochovaná písemnost, která se o Židech zmiňuje, pochází z 9. století a jedná se o tzv. Příslib solnohradského arcibiskupa Arna. Dalším dokumentem je Raffelstettenský celní a plavební řád, který byl vydán mezi lety 902 a 906 a který se zmiňuje o židovských obchodnících. Z těchto dvou písemností se však nedovídáme žádné konkrétní informace o životě Židů v Čechách a na Moravě, víme pouze, že zde židovské obyvatelstvo působilo.¹⁹

Další zdroj informací pak získáváme od obchodníka Ibrahima Ibn Jákoba, který v druhé polovině 10. století navštívil Prahu a popsal židovskou komunitu, žijící na Malé Straně. Dále víme, že další komunita sídlila v okolí Vyšehradu, zanikla však během první křížové výpravy v roce 1095. Další osada pak vznikla až na konci 12. století, na pravém břehu Vltavy a řeč je samozřejmě o Josefově.

V poslední řadě uvedeme dokument Statuta Judaeorum, které vydal Přemysl Otakar II. Vzhledem k tomu, že se původní listina nedochovala, nemůžeme ji přesně datovat i když někteří historici se shodují na datu 1262. Statuta určila právní postavení Židů, určila jim přesné daně, zároveň se Židé stali majetkem krále. Tento dokument byl platný až do josefínských reforem, avšak musíme počítat s tím, že v dobách neklidu, jako byly války či morové epidemie, nemohli mít Židé jistotu, že Statuta budou dodržována.²⁰

Nyní se konečně zaměříme na Prahu a mystiku, která se v ní rozvíjela. Praha sice nikdy nepatřila mezi tak velká ohniska kabaly, jako byla na příklad Gerona nebo Safed, přesto má své místo v dějinách židovské mystiky. Od 11. století v Praze působili přední talmudisté, potomci tosafistů, tedy žáků Rašiho,

¹⁹ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 13.

²⁰ Tamtéž, s. 23.

který napsal nejvýznamnější komentář k Talmudu a Tóře. Tito tosafisté se zasadili o to, že v Praze vycházela talmudická a kabalistická literatura.²¹

Chceme-li jmenovat konkrétní osobnosti, zmíníme Jicchaka ben Jakoba, který napsal výklad traktátu o manželském právu. O něco významnější je pak jeho bratr Petachja z Řezna, který byl pověřen, aby se vydal na Blízký východ, díky jeho cestě se nám dochoval cestopis, ve kterém, mimo jiné, popisuje Svatou zemi.²²

Dalším pražským talmudistou byl Avraham ben Azri'el, který napsal Zákon balzámu, ve kterém rozebírá židovskou liturgii. Dále Jicchak ben Moše, který vedle talmudického komentáře Zaseté světlo, napsal jakousi encyklopedii židovského života v Čechách. Důležitou osobností byl také Avigdor Karo, který v Praze vedl ješivu, byl náboženským soudcem a spolu se svým bratrem Menachem se zabírali kabalou. Bohužel Avigdor Karo zažil pogrom na Pesach v roce 1389, kdy byli vyvražděni téměř všichni Židé v Praze, a na základě této tragédie napsal elegii Et kol ha-tela'a neboli Všechno to neštěstí.²³

Tím se dobově dostáváme k další osobnosti, kterou je Jom Tov Lipman Mülhausen, který pravděpodobně také zažil výše zmíněný pogrom, po kterém Prahu opustil, místo jeho dalšího působení však není známé, každopádně do dějin vzešel jako rabi Lipman z Prahy.²⁴

Lipman Mülhausen je typickým příkladem učenice se širokým zaměřením, jednak se zabíral apologetikou židovství, kritizoval doslovnou interpretaci náboženských textů, dále studoval filosofii a kabalou. Může se zdát, že jedna osoba nemůže mít tak široký záběr, avšak rabi Lipman zastával názor, že interpretace náboženských textů musí být studována v souladu s metodou pardes, tedy aby učení Tóry bylo úplné, pak v něm můžeme nalézt jak filosofii, tak i mystiku. Sám Lipman Mülhausen tvrdil, že tyto dvě disciplíny nejsou v žádném případě v rozporu, naopak že kabala je dovršením filosofického poznání. Zde zmíníme,

²¹KURAS, Benjami. *Nebýt Golema*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 88.

²² BEOUŠEK, Daniel. „Chybějící“ kus cestopisu rabi Petachji z Řezna. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 2005 (žid. 5766), s. 19.

²³ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 35.

²⁴ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 111.

že Lipman Mülhausen přinesl do Čech Maimonidovo dílo a je zcela jisté, že Maimonides byl pro Lipmana nejvyšší autoritou na poli filosofie, naopak na poli kabaly byl ovlivněn mystikou Azriela z Gerony a Nachmanida. Pozoruhodná je také Lipmanova apologetická činnost, kterou můžeme spojit s dílem *Sefer hanicachon* – Kniha vítězství, kterou napsal ve vězení, když byl obviněn z rouhání proti křesťanství. Jeho dalším dílem je *Sefer alef bet*, ve které rozbírá mystický výklad hebrejských písmen.²⁵

Nyní opustíme rabi Lipmana z Prahy a zaměříme se na nejvýznamnější židovský rod, který v Praze v 16. století působil, řeč je o rodu Horoviců. Tento rod byl nejmocnějším v pražském židovském ghettu, jeho členové byli velmi vzdělání, není proto divu, že právě z tohoto rodu vzešlo několik kabalistů. Díky angažovanosti této rodiny se nejspíš do Pinkasovy synagogy dostaly relikvie kabalisty Šlomo Molcha, který působil v mesianistickém hnutí, spojovaném s osobou Davida Reubeniho v první polovině 16. století.²⁶

Jmenujme alespoň dva členy Horoviců, kteří kabalou v Praze rozvíjeli. Prvním z nich je Šabtaj Šeftl ben Akiva Horovic, který sice působil v ghettu jako lékař, avšak vedle svého povolání studoval kabalistické texty, zejména byl ovlivněn safedskou kabalou Mošeho Cordovera, jehož vliv je znatelný v Šabtojově knize *Šefa tal* – Příval rosy. Šabtaj Šeftl považoval kabalou za zdroj lidského štěstí a dalo by se říci, že se snažil o její popularizaci vůči filosofii.²⁷

Další osobností byl Izajáš ben Abraham Horovic, bratranec výše zmíněného Šabtaje Šeftla. Izajáš ben Abraham během svého život velmi cestovat, působil samozřejmě v Praze, dále v Polsku a dokonce i ve Svaté zemi, kde se v Jeruzalémě stal rabínem, byl předsedou rabínského soudu, vedl zde ješivu a v Jeruzalémě hlavně dokončil své rozsáhlé dílo *Šnej luchot ha-brit* – Dvě desky Smlouvy. Tato kniha pojednává o židovských náboženských zákonech, etice, věrouce a toto vše je zahaleno kabalou Moše Cordovera a Izáka Lurii, kteří měli na Izajáše ben Abrahama velký vliv. Podobně jako jeho bratranec, i Izajáš ben

²⁵ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Agita/Fra, 2009, s. 113.

²⁶ Tamtéž, s. 115.

²⁷ NEHER, André. *Pražský Mahar v době své a dnešní*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1975 (žid. 5736), s. 67.

Abraham považoval kabalou za jakousi fontánu života, a považoval učení a šíření kabaly za povinnost, aby byli Židé připraveni na vykoupění. Neustále zdůrazňoval, že člověk má lnout ke svému Stvořiteli a radovat se ve svém srdci. Zde můžeme vidět, jak prvky jihofrancouzské kabaly, tak i kabaly safedské. Dílo Izajáše ben Abrahama pak velmi ovlivnilo východoevropský chasidismus, kde je dáván velký důraz právě na lnutí k Bohu, které je spojeno s neustálou radostí ze života.²⁸

²⁸ NEHER, André. *Pražský Mahar v době své a dnešní*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1975 (žid. 5736), s. 67.

4 ZLATÁ ÉRA PRAŽSKÉHO GHETTA

V předchozí kapitole jsme věnovali pozornost pražským kabalistům, kteří v ghettu působili, nyní se však zaměříme na profánní stránku tohoto města ve městě. Pro ucelení kontextu a pro pochopení faktu, proč židovská čtvrť zažívala svůj největší rozkvět právě v rudolfínské době, se musíme vrátit v čase, a to do období vlády Ferdinanda I.

4.1 Židé za vlády Ferdinanda I.

Jak už bylo v předchozí kapitole uvedeno, postavení Židů v Českém království nebylo nikdy jisté, i když byli pod ochranou Statut a všemožných příslibů ze strany panovníka, ne jinak tomu bylo i za Ferdinanda I. Ten se v roce 1527 zavázal k ochraně židovského obyvatelstva a k dodržování starých výsad. Situace pro Židy tedy vypadala slibně, i když na trůně seděl extrémně katolický panovník, který se netajil svou rekatolizační politikou. Bohužel v Praze panovala silně protižidovská nálada, hlavně ze strany třetího stavu, tedy měst, a ani ghetto nebylo příliš stabilní, neboť v něm vznikaly tenze mezi obcí a zámožnou rodinou Horoviců.²⁹

Můžeme říci, že vztah Ferdinanda I. k židovskému obyvatelstvu byl značně schizofrenní. Z pramenů víme, že císaře velmi fascinovala hebraistika, na druhou stranu se Židé rozhodně nesluchovali s jeho rekatolizačními postupy, za jeho vlády byli opět povinni nosit označení v podobě žlutého kolečka. Dále zde byla praktická stránka věci, a to že Ferdinand potřeboval židovské daně pro chod státu. Nátlak ze strany měst a České komory byl však neúnosný, během 40. let se opět objevila obvinění z rituálních vražd a žaloby týkající se importu tzv. lehké mince. Toto klima nakonec mělo odezvu i v Římě, kde papež Pavel III. musel vydat v roce 1540 bulu na ochranu Židů, která byla adresovaná biskupům v Čechách, Polsku a Uhrách.³⁰

²⁹ NEHER, André. *Pražský Mahar v době své a dnešní*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1975 (žid. 5736), s. 64.

³⁰ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 53.

Zdá se, že veškeré listiny, které měly Židům zaručovat ochranu, byly jen historickými paradoxy. Téhož roku, co byla vydána výše zmíněná bula, pohrozil Ferdinand I. vyhnáním Židů, tento akt byl nejspíše způsoben tlakem měst a České komory. Výsledkem této napjaté situace bylo, že Židé si svůj další pobyt museli vykoupit, což se císaři náramně hodilo, neboť potřeboval finance na zřízení zahrady královského letohrádku v Praze. Klid však nenastal, ghetto bylo stále obviňováno, například z donášení informací nepřátelským Turkům. Jednoduše řečeno, každý neúspěch království, ať už se týkal čehokoli, padal na hlavy nevinných Židů. Není proto divu, že požár z června 1541 odneslo Židovské Město.³¹

Katastrofa, která zničila téměř celou Malou Stranu a část Hradčan zapříčinila definitivní rozhodnutí o vystěhování Židů a to do 11. listopadu 1541. Zde se opět objevuje rozervanost Ferdinanda I., který usoudil, že doba na odsun je příliš krátká, a proto Židé v Čechách zůstali i po 11. listopadu. Bohužel toto milosrdenství zapříčinilo další krveprolévání, neboť neinformovaní obyvatelé se domnívali, že Židé neuposlechli příkazu, a proto například v Nymburku, Litoměřicích nebo v Žatci vypukly pogromy. Některá provinční města byla za tento omyl potrestána, o vypovězení se však muselo jednat znovu. V květnu 1542 bylo definitivně rozhodnuto, tentokrát i s jasným souhlasem císaře, který se po celou dobu jednání o odsunu Židů choval nejistě, a vždy mu bylo zatěžko vyřknout konkrétní ortel. Některé prameny uvádí, že Ferdinand I. si vypovězení Židů nepřál, bál se však, že sám bude obviněn z výše uvedeného požáru, neboť během něho shořelo mnoho dokumentů, ve kterých byla zapsána stavovská privilegia, a jak víme, císař se po celou dobu své vlády snažil omezit práva stavů.³²

³¹ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 53.

³² ŠEDINOVÁ, Jiřina. Židovské Město pražské. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 303.

Čeští Židé se tedy v roce 1543 rozprchli do všech koutů střední Evropy, většinou však do Polska nebo do moravských obcí, kde situace nebyla tak vypjatá, neboť na Moravě se za Židy postavila šlechta.³³

Naštěstí pro Židy, na neštěstí pro české stavy, na území Svaté říše římské už po dlouhou dobu panovaly nepokoje mezi protestanty a císařem Karlem V. To vše vedlo k vypuknutí tzv. šmalkaldské války v roce 1546. Jak už to tak bývalo, bylo potřeba židovských peněz, proto byl v roce 1545 vydán glejt, který povoloval dříve usazeným Židům pobyt v Českém království. Vyústěním tohoto konfliktu bylo odnětí některých práv stavům, nejvíce byla postižena města, neboť stavy odmítly poskytnout finanční a vojenskou pomoc Ferdinandovi I., který byl spojencem Karla V. Tato omezení však ještě více prohloubila nevraživost stavů vůči Židům a v roce 1557 byl místodržícím, druhorozeným synem Ferdinanda I., Ferdinandem II. Tyrolským vydán další glejt, který nařizoval vypovězení Židů pod propadnutím hrdla a statků.³⁴

Rok 1564, tedy rok smrti Ferdinanda I. byl pro obyvatele ghatt vysvobozením. Jeho nástupce Maxmilián II. vydal 4. dubna 1567 majestát, který Židům potvrzoval stará privilegia, povoloval pobyt v Praze a ve zbytku království, dále císař slíbil, že Židé nebudou z Českého království vyháněni a zároveň zrušil některá omezení týkající se podnikání a obchodu. V tomto momentě nastává několik desetiletí snad nejklidnějšího období pražských, potažmo českých Židů.³⁵

4.2 Židovské Město pražské za vlády Rudolfa II.

Vztah Rudolfa II. k Židům byl velmi vstřícný, dalo by se říci, že navázal na svého otce Maxmiliána II. Avšak slovo vstřícný, není zcela výstižné, spíš bychom mohli říci, že mladý císař byl doslova fascinován židovskou kulturou a od začátku své vlády, tedy od roku 1576, až do své smrti, tyto sympatie dával značně najevo. Nejspíš za to může hned několik faktorů. Rudolf byl značně podivínské povahy a rozhodně o něm nemůžeme tvrdit, že byl typickým

³³ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 55.

³⁴ Tamtéž, s. 56.

³⁵ Tamtéž, s. 59.

Habsburkem, který se vyznačoval silným katolicismem a nevraživostí vůči všemu nehabsburskému.³⁶

Snadno si můžeme domyslet, jakým způsobem přitahovala císaře, milujícího okultní vědy, židovská mystika. Rudolf byl zcela jistě seznámen s událostmi z roku 1492, kdy z Pyrenejského poloostrova byli vyhnáni Židé, z nichž někteří zamířili právě do pražského ghetta, a s jistotou věděl, jaké vědění tito Židé mají, když uvážíme, že Španělsko bylo jednou z hlavních kolébek kabaly. Vést tedy jakoukoli protižidovskou politiku by bylo v rozporu s jeho zájmy, když věděl, že v ghettu žijí nesmírně vzdělaní učenci, kteří kabalou ovládají a že ghetto skrývá mnoho literatury zabývající se touto tematikou.

Dalším důvodem, pro chod státu mnohem praktičtější, bylo bohatství Židů. Zde je nutné zmínit, že ať už byly Rudolfovy sympatie vůči Židům jakéhokoli charakteru, byly jejich peníze a majetek vždy zárukou v nejistých dobách, i když se panovník zavázal k různým slibům, že Židy bude chránit. Nevíme, jaký důvod byl dominantnější, zda osobní zájem, nebo čistě pragmatické faktory, je ovšem jisté, že za vlády Rudolfa II. v Praze nedocházelo k žádným pogromům, ani výrazným perzekucím, ba naopak, židovská čtvrť se stala privilegovaným a chráněným článkem v rezidenčním městě.

Pražské ghetto by nikdy nezažilo takový rozkvět, kdyby důležité podněty nevycházely z úst císaře, který v roce 1585 podřídil Židovské Město císařskému soudci a částečně legalizoval obchod českých Židů se zbožím. Od roku 1599 nemuseli Židé v pražských městech platit cla a mýta a o dva roky později byli nezávislí na pražském cechovním systému. Díky těmto reformám, které značně ulehčily ekonomickou situaci ghetta, mohli Židé zakládat v omezené míře své vlastní cechy a obchodovat, tím pádem se pražští Židé stali hlavní císařskou bankou, a v rámci ostatních židovských měst doslova obchodní velmocí, která byla po určitou dobu největší v Evropě.³⁷

Během několika let se z tmavého gotického Města stalo Město s renesančními a raně barokními budovami, přibýly i sakrální stavby – Vysoká, Mayzlova a Munkova synagoga, která byla později známá jako Wechslerova.

³⁶ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 60.

³⁷ Tamtéž, s. 60-61.

Působily zde talmudické školy, hebrejské tiskárny a také zde vznikla moderní forma Chevra kadiša.³⁸

Rudolfova fascinace židovským obyvatelstvem by však ještě zcela nezapříčinila takovou slávu pražského ghetta nebýt důležitých členů Židovského Města. V první řadě se jedná o rodinu již výše zmiňovaných Horoviců, kteří na své vlastní náklady zvelebovali Město. V první polovině 16. století nechali vystavět synagogu, později známou jako Pinkasovu, a vždy se snažili být komunikačním článkem mezi ghettem a císařským dvorem, což, jak si jistě můžeme představit, byla v určitých dobách nevďěčná role. Není tedy divu, že prvním „dvorním Židem“ byl Mešulam ben Ješaja Horovic, který poskytoval služby Ferdinandovi I.³⁹

Klíčovou osobností v rudolfínské době byl Mordechaj ben Šemuel Maisl, který byl členem sboru židovských starších a později i primasem židovské obce. Historie ho často uvádí vedle jeho významných současníků rabi Löwa a Davida Ganse. Podobně jako výše zmíněný Horovic, byl i Maisl dvorním Židem a později se stal i finančníkem Rudolfa II., který si od něj nejčastěji půjčoval na války vedené proti Turkům. Díky tomuto výsadnímu postavení se mu dostalo od císaře různých privilegií, na základě kterých pak mohl zvelebovat ghetto, neboť mohl svobodně nakládat se svým jměním. Velkou poctou mu také bylo držení vlastní korouhve.⁴⁰

Mordechaj Maisl nechal na své náklady vystavět dvě synagogy, radnici, špitál, mikve a tři tzv. klausy, v jedné z nich učil i rabi Löw. Dále zakoupil pozemky k rozšíření židovského hřbitova a nechal vydláždit všechny ulice

³⁸ KAFKA, František. *Vyšší sféry rabiho Löwa*. In Židovská ročenka. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1980 (žid. 5741), s. 66.

³⁹ ŠEDINOVÁ, Jiřina. Židovské Město pražské. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 304.

⁴⁰ PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 62-63.

Židovského Města (jako první byla vydlážděna Široká ulice, kde bydlel rabi Löw).⁴¹

Maisl byl zkrátka charitou a jistotou, některé prameny uvádí, že byl tedy nejbohatším občanem Prahy. Díky němu se do pražského ghetta dostala renesance, přicházeli sem jiní bohatí Židé, což bylo velmi důležité, protože právě nejbohatší členové obce zajišťovali, díky svým financím, ghettu bezpečnost. Tito zámožní Židé Město dále zvelebovali a samozřejmě sem přinášeli i vzdělanost. Jednoduše řečeno, všechny tyto okolnosti zapříčinily, že ghetto mohlo otevřít své brány a vdechnout kulturu humanismu, nově přicházející vlivy a svobodu.⁴²

Mordechaj Maisl zemřel 13. března 1601 a císařský dvůr se bohužel zachoval tak, jak se dalo předpokládat. Vzhledem k tomu, že Maisl byl bezdětný, na základě udělených privilegií tedy sepsal závět, v níž odkázal veškerý svůj majetek své manželce a rodině svého bratra. Poslední hezké gesto, které Rudolf Maislovi prokázal, byla jeho císařská účast na primasově pohřbu. Avšak o čtyři dny déle, bylo veškeré Maislovo dědictví, které podle odhadů činilo půl miliónu zlatých v hotovosti, zabaveno císařskou komorou a tím pádem i veškeré dluhy ze strany císaře byly smazány.⁴³

Podobná ironie osudu stihla dalšího dvorního Žida a primase pražské židovské obce Jakoba Baševi z Treuenburgu. Jakob Baševi se narodil ve Veroně a do Prahy přijel se svým bratrem Samuelem v 90. letech 16. století a za poměrně krátký čas získal pro svou rodinu privilegia, která byla srovnatelná s Maislovými. Jakob Baševi vešel do dějin jako bankéř tří vladařů – Rudolfa II., jeho bratra Matyáše Habsburského a dále Ferdinanda II., který Jakobu Baševi udělil v roce 1622 šlechtický predikát a erb. Dále byl finančníkem Albrechta z Valdštejna a některých členů z rodu Lichtenštejnů. Jako primas se podílel na ochraně obce v období stavovského povstání i v průběhu třicetileté války. Jeho společenský pád způsobilo obvinění z ražby dlouhé mince, obviněn byl mimo jiné i Albrecht z Valdštejna a holandský bankéř Jan de Witt. Nevíme, jestli bylo obvinění

⁴¹ KAFKA, František. *Vyšší sféry rabiho Löwa*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1980 (žid. 5741), s. 65.

⁴² PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993, s. 62.

⁴³ Tamtéž, s. 63.

oprávněné, každopádně Jakob Baševi přisel o veškerý majetek a byl uvězněn. Po propuštění byl nucen Prahu opustit a usídlil se na jičínském panství Albrechta z Valdštejna, který byl však roku 1634 zavražděn, a tak se Baševihho poslední zastávkou stala Mladá Boleslav, kde zemřel a kde je také pochován.⁴⁴

Osoba Jakoba Baševi nás zavedla trochu dále, než bylo nutné, avšak pro pražské ghetto byla důležitá. Tito dva muži, Maisl a Baševi, se totiž nejvíce zasadil o rozkvět Města, právě díky nim, jejich finanční pomoci, mohly vznikat nové stavby, jak sakrálního tak profánního charakteru. Ghetto bylo díky Baševimu rozšířeno o několik budov, důležitým bodem byl také vznik židovských cechů. Dnes si asi neumíme představit, jak tyto cechy ulehčovaly obyvatelům Města život, ať už šlo o tak běžné cechy, jako bylo například kamenictví, řeznictví nebo hrnčířství. Významným cechem, který byl ve své podstatě uměleckého charakteru, byl cech krejčovský a vyšivačský, který zpracovával synagogální textilií a s touto činností je spojována rodina Perlstickerů. Výše byl zmíněn i rozvoj hebrejských tiskáren, kde se o výtisky a jejich umělecké vzezření starala hlavně rodina Gersonidů a Baků.⁴⁵

Vláda Rudolfa II. byla pro pražské Židy, a nejen pražské, důležitým mezníkem, bohužel však musíme říci, že i prvním a posledním obdobím takového rozkvětu Židovského Města pražského, i když sláva a prosperita ghetta doznívala ještě pár desetiletí po smrti císaře.

⁴⁴ ŠEDINOVÁ, Jiřina. Židovské Město pražské. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 305.

⁴⁵ Tamtéž, s. 309.

5 PRAHA JAKO REZIDENČNÍ MĚSTO

Nyní opustíme stísněné uličky pražského ghetta a rozšíříme náš úhel pohledu, zaměříme se na kulturní a politické ovzduší v Praze.

Jak je nám velmi dobře známo z literatury, Země Koruny české byly kuriózním státním útvarem a byly velmi často velkým trnem v oku nejednomu evropskému království, ať už se jednalo o politiku nebo o náboženskou situaci. Panovník, který usedl na český trůn, se automaticky musel vzdát představy o absolutistické formě vlády nebo ideje toho, že by celá země byla pod vlajkou jedné víry. S těmito faktory se potýkal již Vladislav Jagellonský, nejtypičtější je však boj Habsburků s rigidním stavovským systémem a zároveň s existencí čtyř křesťanských církví (kališníci, luteráni, kalvíni, katolíci) v jednom království.⁴⁶

Praha byla doslova ohniskem všeho výše zmíněného, pulsovala nepokoji a dynamikou mnohem více než kterékoli jiné město v Českém království. Pokusme se tedy najít důvod, proč se právě mladičkový Rudolf rozhodl přestěhovat císařskou rezidenci z honosné Vídně do nejisté a nebezpečné Prahy.

5.1 Tajemná a přitažlivá Praha

Hlavní město Českého království bylo za vlády Rudolfa II. skutečnou evropskou metropolí, nicméně sláva a významnost Prahy začala krystalizovat již před nástupem císaře na trůn, a to za působení místodržitele Ferdinanda Tyrolského.

Kdybychom si měli představit Prahu v první polovině a na začátku druhé poloviny 16. století, nejspíš bychom viděli zašedlé gotické město, které dávno ztratilo svůj lesk, který Pražané cítili naposledy za vlády Karla IV. Praha už dávno nebyla rezidencí králů a císařů, přesto měla v českém království zvláštní, výsadní postavení, neboť se v ní konaly zemské sněmy, soudy, působila zde škola jezuitů v klášteře sv. Klimenta, dále zde bylo kolem sedmnácti latinských farních škol a samozřejmě nemůžeme opomenout Karlovu Univerzitu, která už sice

⁴⁶ JANÁČEK, Josef. *Pád Rudolfa II.* Praha : Brána, 1995, s. 11.

nebyla tak prestižní, ale přece si zachovala z dob minulých jméno, které bylo známé v celé Evropě.⁴⁷

Vraťme se však k osobě Ferdinanda Tyrolského, který je historií často opomíjen. Paradoxně dosazení místodržitele v roce 1547 do Prahy mělo být trestem pro stavy za neposkytnutí pomoci ve šmalkaldské válce. Skutečnost byla ale taková, že působení Ferdinanda v hlavním městě učinilo z Prahy město evropského formátu. Historie málokdy zmiňuje, že místodržící Ferdinand byl horlivým mecenášem, vskutku renesanční osobou, milující humanismus, umění a vědu. Za dvacet let jeho místodržitelství se v Praze změnil tep života k nepoznání. Pojdme se tedy podívat na konkrétní příklady.⁴⁸

Především příchod Ferdinanda znamenal pozvolný příchod renesance do zkostnatělé gotické Prahy. Připomeňme dokončení stavby Letohrádku královny Anny, dále letohrádek Hvězda nebo renesanční Míčovnu v Královské zahradě. Renesanční povahu arciknížete podtrhuje fakt, že finančně podporoval literátskou družinu Jana Hodějovského z Hodějova, k dvorskému prostředí patřil i patricij Jiří Melantrich z Aventinu, v jehož tiskárně vycházela významná renesanční díla. V této souvislosti musíme zmínit Mattioliho herbář, který prošel tiskem právě v Melantrichově tiskárně a který je považován za jednu z nejhodnotnějších odborných knih, které v Praze v 16. století vyšly. Místodržící Ferdinand na svém dvoře zaměstnával architekty, malíře, sochaře, kteří nepracovali jen pro arciknížete, nýbrž si je najímaly i šlechtické rody. Vzpomeňme na Rožmberky, kteří si své sídlo zbudovali přímo na Hradě, nebo dále na pány z Hradce, kteří si podobně jako Lobkovicové, nechali postavit svůj areál v těsné blízkosti Hradu. Za nedlouho začali i měšťané následovat šlechtické manýry, a tak se zašedlá města pražská začala měnit v renesanční čtvrti. Fenomén bydlení se tedy radikálním způsobem změnil, nešlo pouze o architektonické vzezření budov, nýbrž i o jejich interiér. Ve sledovaném období se naplno rozmohlo portrétní umění, které už nebylo výsadou pouze panovníků. Šlechta a měšťanstvo si ze

⁴⁷ PEŠEK, Jiří. Dějiny Prahy v letech 1550-1650. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 252.

⁴⁸ Tamtéž.

zahraničí objednávali drahé látky, koberce, gobelíny, luxusní nábytek, zkrátka všechno co umožňovalo pohodlné a honosné bydlení. Nesmíme se však nechat strhnout touto pitoreskní představou, honosnost některých pražských měst šla ruku v ruce s bídou, prostitucí, žebrotou a nemocemi. Nechudší bylo Nové Město, konkrétně čtvrť Zderazská, kam se málokterý šlechtic nebo měšťan odvážil vstoupit.⁴⁹

Lačnost šlechty a měšťanů po novém způsobu života přilákala do Prahy mnoho umělců z ciziny, kteří přinášeli nové vlivy, zvláště když se jednalo o Italy, kteří žili v samém srdci renesance. Během padesátých let 16. století se Praha stala útočištěm nejen umělců a vědců, ale i řemeslníků ze zahraničí, kteří vytvořili svéráznou komunitu. Prameny uvádí, že nejvíce přistěhovalců bylo z Německa, dále z Itálie, (Italové založili v roce 1573 Vlašskou kongregaci), z Nizozemí, menší skupinu pak tvořili Francouzi a Angličané.⁵⁰

5.2 Maxmilián II., Rudolf II. a Praha

Odchod Ferdinanda Tyrolského do Tyrol v roce 1567 nemohl Prahu zastavit v rozkvětu. Maxmilián II., který byl korunován v roce 1564, si sice zvolil za sídelní město Vídeň, avšak Praha už naplno žila velkoměstským způsobem života a nic netušící Pražané čekali ještě na skvělejší éru Prahy, která za několik let započne korunovaci Rudolfa II.⁵¹

Maxmiliánovo počínání ve Vídni mělo dopad i na pozdější kulturu v Praze, neboť tento císař, o kterém se dodnes vedou spory, jestli byl katolík nebo protestant, kolem sebe soustředil kruh umělců, jako byl Giuseppe Arcimboldo nebo Jacoppo Strada, který započal budovat uměleckou sbírku. Oba muži byli pak ve službách Rudolfa II. a Stradova sbírka byla přesunuta na pražský císařský dvůr.⁵²

⁴⁹ PEŠEK, Jiří. Dějiny Prahy v letech 1550-1650. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 254.

⁵⁰ Tamtéž, s. 257.

⁵¹ Tamtéž, s. 258.

⁵² Tamtéž.

Ještě dříve než se dostaneme k samotné osobnosti saturnského císaře, zmíníme nejdůležitější událost vlády Maxmiliána II. Nejedná se o nic jiného než o přípravu České konfese z roku 1575. Česká konfese sice nebyla Maxmiliánem nikdy oficiálně uznána, avšak stala se základním dokumentem, který se promítl v Majestátu Rudolfa II. v roce 1609 a odkaz konfese trval až do počátku třicetileté války.⁵³

Ve stejném roce, kdy byla Česká konfese projednávána na malostranské radnici, byl v září ve Svatovítském chrámu korunován Rudolf II. Habsburský. V okamžiku, kdy mu byla na hlavu dána svatováclavská koruna, měl se Rudolf okamžitě začít angažovat v politice a pomoci svému otci vyřešit politickou a náboženskou situaci v českém království. V tomto bodě připomeňme, že Rudolfova korunovace byla nejsledovanější událostí té doby, a to z jednoho jediného důvodu. Rudolf se svým bratrem Arnoštem byli od roku 1563 vychováváni na španělském královském dvoře Filipa II. Výchova chlapců ve Španělsku měla jediný účel – učinit z následníka trůnu středoevropské habsburské větve, Rudolfa, nekompromisního katolíka, který povede tvrdou rekatolizační politiku v Zemích Koruny české, vypořádá se se stavovským systémem a tím pádem vytvoří stabilní bod ve střední Evropě. Můžeme se domnívat, že plán španělského krále Filipa II. byl mnohem velkolepější, nejspíš počítal s tím, že on a Rudolf budou v Evropě vést náboženské války a tím sjednotí celý kontinent pod katolickou vírou.⁵⁴

Vraťme se zpět do Prahy do roku 1577, kdy proběhl dramatický pohřeb Maxmiliána II. K chaosu došlo v uličkách Starého města nedorozuměním, kdy dav zvědavých diváků, který se během pohřbu objevil, byl považován za přepadení a většinu účastníků smuteční ceremonie nejspíš napadlo, že v Praze proběhne druhá bartolomějská noc. K žádnému masakru nebo krveprolévání nedošlo, avšak mladičkový Rudolf zůstal na několik hodin osamocen jen se svou osobní stráží. Toto tedy byla jedna z jeho prvních zkušeností s Prahou, evidentně

⁵³ JANÁČEK, Josef. *Pád Rudolfa II.* Praha : Brána, 1995, s. 166, 210.

⁵⁴ Tamtéž, s. 18-21.

ho však nikterak neodradila, aby se rozhodl strávit zbytek svého života právě v tomto městě.⁵⁵

Zdá se, že hlavní roli v Rudolfově rozhodnutí přesídlit se do Prahy, hrály hlavně osobní sympatie, než nějaký pragmatismus ve formě kontrolování stavů a náboženské situace. Dalším důvodem také mohla být Rudolfova matka, pobývající ve Vídni, hysterická a fanatická katolička, Marie Habsburská, která byla svým synem do jisté míry znechucena, neboť měla pocit, že španělská výchova se minula účinkem. V neposlední řadě zde byl také fakt, že Vídeň byla až moc v blízkém ohrožení ze strany osmanských Turků.⁵⁶

Praha oproti Vídni tepala kulturním životem a dynamikou, hlavně díky zásluhám Ferdinanda Tyrolského. V roce 1583 bylo tedy rozhodnuto a císařský dvůr se 16. října na dobro přesídlil z Vídne do Prahy. Vybudování rezidenčního dvora s sebou neslo zásadní změny, nejen kulturní, o kterých pojednáme v následující kapitole, ale i finanční. Byl podán návrh na nové vybrání daní, který stavové rádi odsouhlasili, neboť jak víme, zbožným přáním stavů bylo, aby panovník českého království sídlil v Praze. Stavové pak také měli jistotu, že se císař bude účastnit zemských sněmů, tím pádem veškeré reformy, které se stavy snažily prosadit po několik desetiletí, by se konečně mohly uskutečnit. Vybrané daně posloužily k zvelebení Hradu. Dalším příjmem financí, který posloužil stejnému účelu, bylo zavedení nového celního systému, protože s příchodem císaře se rapidně zvýšil i počet obchodníků, kteří v Praze postupně zakládali cechy. S tímto faktem souvisí i vydání drahotního řádu 28. 7. 1578, který kontroloval ceny potravin a řemeslných výrobků. Vydání řádu bylo nevyhnutelné, do Prahy se stěhovalo čím dál tím více lidí (prameny uvádí, že kolem roku 1583 měla Praha 50 tisíc obyvatel, v polovině 16. století činil počet

⁵⁵ PEŠEK, Jiří. Dějiny Prahy v letech 1550-1650. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 259.

⁵⁶ JANÁČEK, Josef. *Pád Rudolfa II*. Praha : Brána, 1995, s. 71.

obyvatel kolem 25 tisíc), aby tedy nedošlo k finančnímu kolapsu a úplnému vyčerpání města, došlo u některých potravin a výrobků k inflaci.⁵⁷

Tato finanční opatření částečně zajistila zvelebení Hradu, který zaručoval Rudolfovi izolaci, zároveň měl však císař celé město jako na dlani, mohl udělat jen pár kroků a ocitl se v Královské zahradě, která skýtala bohatou faunu a flóru. Příchodem Rudolfa II. do Prahy započaly další stavby na Hradě, připomeňme renesanční stáje dle návrhů Ulrica Aostalliho a samozřejmě vznikl obrovský projekt Orazia Fontany, který na hradě vyčlenil prostor pro císařskou kunstkomoru. Často bývá opomíjena i přestavba kdysi Parléřovy kaple Všech svatých, která byla těžce poškozena požárem v roce 1541. S výčtem přestaveb bychom mohli pokračovat do nekonečna, zmíníme jen, že práce na Hradě a v jeho okolí se od Rudolfovy korunovace takřka nezastavily až do císařovy smrti.⁵⁸

⁵⁷ PEŠEK, Jiří. Dějiny Prahy v letech 1550-1650. In FUCÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 260.

⁵⁸ Tamtéž.

6 CÍSAŘSKÝ DVŮR

Rok 1583 znamenal pro Prahu doslova kulturní explozi. Pražské elity věděly, jak na císaře zapůsobit, vzhledem k jeho zájmům, a připravovaly se na jeho příjezd již od roku 1580, kdy se na pražském dvoře usídlil manýristický malíř Bartolomeus Spranger, který se za vlády Rudolfa II. stal organizátorem dvorských ateliérů a dílen. Další klíčovou osobností byl Tadeáš Hájek z Hájku, absolvent pražské univerzity, lékař, astronom a přírodovědec, který byl již dříve ve službách Ferdinanda Tyrolského. K této osobě se ještě vrátíme v průběhu práce. Vedle nově příchozích umělců a vědců, kteří do Prahy přišli z vídeňského dvora nebo během Rudolfovy vlády, nesmíme zapomenout na to, že již za působení arciknížete Ferdinanda Tyrolského měl pražský dvůr svůj stálý arsenál umělců, vědců, historiků a kronikářů, kteří posléze vstoupili do služeb císaře Rudolfa II.⁵⁹

Během Rudolfovy vlády se z císařského dvora stal živelný organismus, jehož počet členů byl astronomický a svou specifickou charakteristikou se mu jen těžko mohl rovnat jakýkoli jiný královský dvůr v Evropě, i když někteří historikové srovnávají rudolfínský dvůr se dvorem anglické královny Alžběty I.⁶⁰

Pojďme se nyní společně podívat do císařské kunstkomory, ateliérů a laboratoří, kam Rudolf často utíkal a kde se schovával před svými císařskými povinnostmi.

6.1 Tajemný palác německého Herma

Jak už jsme nastínili v předchozí kapitole, rokem 1583 započaly mohutné přestavby v areálu Hradu. Součástí těchto přestaveb bylo vybudování monumentální kunstkomory, jak ve smyslu velikosti, tak hlavně ve smyslu jejího obsahu. V severním traktu prvního patra nad stájemi vznikl Španělský a Dlouhý sál, kam císař umístil většinu obrazů, kde nechyběla díla Tiziana, Coreggia,

⁵⁹ PEŠEK, Jiří. Dějiny Prahy v letech 1550-1650. In FUCÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 261.

⁶⁰ JANÁČEK, Josef. *Rudolf II. a jeho doba*. Praha : Paseka, 2003, s. 233.

Bruegela, Dürera a samozřejmě, pro rudolfínskou dobu asi nejtypičtějšího mistra, Giuseppeho Arcimbolda a Hanse von Aachen. Přední kunstkomora, která byla dokončena v roce 1606 a která se též nacházela v prvním patře, obsahovala vycpaná zvířata ze všech koutů světa, nejrůznější divy přírody, na které si císař zvláště potrpěl, a umělecké a technické zázraky lidské dovednosti. V této souvislosti zmiňme, že ve sbírce vycpaných zvířat, kterou spravoval dvorní lékař Anselmus de Broodt, byl také usušený drak a roh jednorozce. Berme v potaz, že v Rudolfově době byla existence draků pořád ještě brána jako fakt, proto není divu, že přední přírodovědec Conrad Gesner rozpracoval anatomii a etymologii draků. Tento spis byl rovněž součástí Rudolfovy knihovny. Co se týká rohu údajného jednorozce, výše zmiňovaný de Broodt po dlouhodobém výzkumu dokázal, že se jedná o roh narvala. Tento ortel ho stál nejednu hádku s císařem. Pokračujme však v exkurzi po císařském paláci. Vedle Matematické věže se nacházel sál s vědeckými přístroji, který byl považován za nejhodnotnější evropskou sbírku dosavadní vědy. Poblíž tohoto sálu se také nacházela knihovna, kterou spravoval Ottavio Strada. V knihovně nechyběla historická a právní literatura, jmenujme například Melchiora Goldasta von Haiminsfeld, který je autorem spisů o právu Svaté říše římské nebo dvorního historiografa Jakoba Typotia, jenž napsal řadu prací o turecko-habsburských válkách. Po Goldastovi se nám mimo jiné dochoval jeho deník, ve kterém historik popsal všelijaké úsměvné dvorské aféry. Typotius, Strada a rytec Aegedius Sadeler jsou také autory spisu *Symbola*, který pojednává o velkoleposti a majestátnosti císaře Rudolfa II. Zajímavým exemplářem byla také poezie anglické básnířky Elizabeth Weston, zvané Westonia, která se na konci 16. století usadila v Praze. Knihovna vedle, řekněme této běžné literatury, ukrývala alchymistické, kabalistické a filosofické spisy, mapy, starověké rukopisy, hebrejské a arabské knihy. Pod tímto literárním rájem se pak nacházely dílny a patrně i alchymistická laboratoř.⁶¹

Nesmíme zapomínat na to, že celý objekt kunstkomory byl sám o sobě uměleckým dílem. Ve všech sálech se nacházel luxusní nábytek, kam byly

⁶¹ FINDLEN, Paula. Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 209-215.

ukládány přírodní anomálie, umělecké předměty a technické výtvořy. Stěny byly tematicky zkrášleny, nejčastěji se jednalo o mytologické výjevy, nechyběla však ani vesmírné a přírodní symbolika, nástěnné malby pak na ohromeného návštěvníka působily jako jakási mikrokosmos, kterému vládne Rudolf, v podobě jeho alter ega Jupitera. Historička Paula Findlen trefně popsala charakter této tajemné části Pražského hradu: „*Rudolf II. tak v posledním desetiletí vlády zosobňoval představu učeného panovníka tvořícího a vstřebávajícího veškeré formy vědění, navíc sídlícího v prostředí, jež by anglický státní a filozof Francis Bacon – pokud by kdy podnikl cestu z Londýna do Prahy – asi neváhal označit za praktickou realizaci své myšlenky paláce hodného kamene mudrců.*“⁶² Nepochybně se můžeme domnívat, že se alchymisté ve svých laboratořích o výrobu tohoto kamene několikrát pokoušeli.

Snad každý, kdo se doslech o rudolfínských sbírkách, zatoužil tento pražský poklad vidět, málokomu se to však podařilo. Mezi ty šťastné patřili například Maxmilián I. Bavorský nebo Kristián II. Saský, které kunstkomorou provedl sám císař. Vstup do sbírek však nikdy nebyl zadarmo. Potenciální návštěvníci věděli, že když Rudolfovi věnují hodnotné umělecké dílo nebo nějaký kuriózní předmět, jejich šance na zhlédnutí galerií bude větší. Zde můžeme uvést případ savojského vyslance, jenž císaři věnoval dýku, která byla vyrobena z rohu nosorožce, vykládaného rubíny a bezoárovými kameny. Můžeme se domnívat, že rudolfínské sbírky sloužily i k diplomatické činnosti, zvláště v období, kdy císař propadal depresím a odmítal s kýmkoli navázat kontakt. Aby politici mohli s císařem projednat vládní záležitosti, museli často shánět konkrétní umělecké dílo, po kterém císař toužil. Když uspěli a dílo se dostalo do císařových rukou, byli případně pozváni k audienci.⁶³

Je jasné, že císařská kunstkomora skýtala nepředstavitelné bohatství, její umělecká hodnota byla nevyčísitelná, a právem patřila k nejhodnotnějším sbírkám, který kdy jakýkoli panovník v Evropě shromáždil. Vzhledem k tématu

⁶² FINDLEN, Paula. Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 209.

⁶³ Tamtéž, s. 212.

práce se ale nebudeme zabývat uměleckými díly, které kunstkomora obsahovala a jejichž výctu by mohla být věnována samostatná práce. Spíše se v následující kapitole zaměříme na vědecký a magický humanismus, přírodní filosofii, přírodní magii a osobnosti, které jsou s těmito obory spojeny. Čtenáři, který by bažil po informacích o uměleckých dílech a jménech mistrů, kteří na Rudolfově dvoře působili, můžeme doporučit knihu *Pád Rudolfa II.* Josefa Janáčka, kde je rudolfinským sbírkám věnována samostatná kapitola, a kde se čtenář dočte i o smutném osudu tohoto uměleckého pokladu.

6.2 Humanistická kultura

Abychom prohlédli renesanční povahu Rudolfova dvora a zároveň pochopili, proč se tento dvůr stal naprostým unikátem v tehdejší Evropě, musíme se zaměřit na humanistickou kulturu a osoby, jejichž zaměření sahalo od politiky, filosofie, dějepisectví, přes lékařství až po okultní vědy. Některé humanisty jsme zmínili již výše, nyní se budeme věnovat méně či více známým osobnostem, kterými se to na rudolfinském dvoře jen hemžilo.

Typickým učencem rudolfinské doby byl historiograf János Zsámboky, který dříve prokazoval své služby Maxmiliánovi II. Zsámboky proslul jako znalec antické kultury, byl editorem církevních textů, zároveň, jak už to u renesančních myslitelů bývalo, měl lékařské vzdělání, zajímal se o botaniku a projevoval značné sympatie ke koperníkovské astronomii. Tento uherský rodák také napsal knihu emblémů, která měla vliv na další autory stejného žánru a některé prameny uvádí, že i Williama Shakespeara tato kniha poznamenala. V souvislosti s emblémy, zkoumal Zsámboky hieroglyfické písmo, neboť zastával ten názor, že symbol ve své zašifrovanosti skrývá skutečnou realitu. O širokém rozptylu tohoto učence svědčí i jeho knihovna, po které Rudolf II. velmi toužil a která se nakonec po smrti Zsámbokyho stala císařským majetkem.⁶⁴

Další významnou a českému prostředí více známou osobností je již výše zmiňovaný Tadeáš Hájek z Hájku. Tento císařský lékař a přírodovědec se velmi angažoval v alchymistických debatách, zajímal se o astronomii a udržoval

⁶⁴ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612.* Praha : Mladá fronta, 1997, s. 154-155.

kontakt s předními astronomy té doby, mimo jiné i s Tychonem de Brahem, který se nejspíš na Hájkův popud rozhodl v roce 1599 usadit v Praze. Hájkův zájem o astronomii dosvědčuje i jeho pojednání *Dialexis*, ve kterém popisuje novou hvězdu, která se objevila v roce 1572. Protipólem k těmto vznešeným vědám byl Hájkův spis, ve kterém se věnoval pivovarnické technice.⁶⁵

V souvislosti s Brahem musíme zmínit dalšího astronoma, konkurenta, který se v roce 1600 stal císařským astronomem, nebyl jím nikdo jiný než Johannes Kepler. Keplerovo dvanáctileté působení v Praze bylo bezesporu jeho nejproduktivnějším obdobím. Jeho *Astronomia Nova*, která v roce 1609 v Praze vyšla a kterou Kepler věnoval císaři, pojednává o třech zákonech pohybu nebeských těles. Keplerovi bylo také rektorem univerzity Martinem Bacháčem z Nauměřic nabídnuta profesura v Karolinu. Kepler o tomto postu vážně přemýšlel, nicméně nevíme, proč se nakonec rozhodl profesuru odmítnout.⁶⁶

S osobou Keplera je také spjat intelektuál Johan Matthias Wacker z Wackenfelsu, kterému Kepler věnoval své dílo *De Stella Cygni*. Wacker si brzy získal císařovu náklonnost, neboť byl všestranným učencem ovládajícím několik jazyků, skládal básně a také, a to bylo pro císaře asi nejdůležitější, vlastnil knihovnu, kde nechyběly novoplatónské texty, díla Paracelsova a spisy o démonologii. Zároveň byl Wacker mecenášem Giordana Bruna. Pravděpodobně díky Wackerovým stykům s astronomickými elitami se Kepler mezi prvními v Praze dozvěděl o Galileově objevu Jupiterových měsíců.⁶⁷

Styky na dvoře byly neuvěřitelně provázané, proto není divu, že osoba výše zmíněného Braha nás přivádí k Janu Jesseniovi, který se velmi často snažil urovnávat konflikty právě mezi Brahem a jeho rivalem Keplerem. Jessenius je českému čtenáři znám jako lékař, který v roce 1600 provedl první veřejnou pitvu. Pitva trvala pět dní a údajně divácká účast čítala na pět tisíc osob. Nicméně,

⁶⁵ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 186.

⁶⁶ Tamtéž, s. 167, 186.

⁶⁷ MOUT, M.E.H.N. Dvůr Rudolfa II. a humanistická kultura. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 220.

Jessenius nebyl jen vynikajícím lékařem, ale historie ho líčí jako znalce filosofie, což dokládá jeho dílo *Zoroater* z roku 1593, kde se vedle filosofie mísí animismus, mystika a hermetismus. Zájem o okultní vědy ho jistě přivedl k astronomii a Jesseniovy poznámky svědčí o tom, že byl ovlivněn Brahem, Koperníkem a pravděpodobně i Brunem. Jessenius až do své smrti nasával renesanční vzdělanost a jeho jméno se dostalo až za hranice českého království, bohužel rok 1621 předčasně ukončil jeho pansofickou kariéru.⁶⁸

S výčtem renesančních osobností na rudolfínském dvoře bychom mohli pokračovat do nekonečna, na závěr připomeňme například botanika Carola Clusia, lékaře Johanna Crata von Crafftheim učence se širokým záběrem, Angličana Philipa Sidneyho, poety Edwarda Dyera, Salamona Frenzelia, Hieronyma Arconata, knihovníka Huga Blotia, nebo pedagoga a reformátora v oblasti vzdělání Caspara Dornavia. Je však velmi těžké vystopovat skutečný počet učenců, neboť velká část záznamů se nenávratně ztratila nebo byla zničena během třicetileté války. Se stejným problémem se potýkáme, když chceme zrekonstruovat obsah rudolfínských sbírek, neboť jejich část byla po Rudolfově smrti převezena do Vídně, část byla prodána a velká část také ukradena švédskými vojsky.⁶⁹

Přesto rudolfínský dvůr je jakýsi terminus technicus, věda, umění a okultní vědy zde koexistovaly ve vzájemné symbióze. Zároveň se rudolfínský dvůr stal módou a také inspirací i jiným zámožným šlechticům, kteří na svých dvorech vytvořili císařský dvůr v menším měřítku. Vzpomeňme na Petra Voka z Rožmberka, Kryštofa z Lobkovic nebo Karla st. ze Žerotína. Tito šlechtici ve svých službách často zaměstnávali i členy z rudolfínského dvora, zmiňme například Matyáše Borbonia, alchymistu, který byl zároveň jedním z nejvyhledávanějších lékařů v Praze. Šlechtické knihovny obsahovaly též okultní spisy, podobně jako císařský archiv. Smutný osud postihl knihovnu Petra Voka, stala se totiž kořistí švédských vojsk. Mimo jiné Vokovy knihy, kterých údajně

⁶⁸ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 169.

⁶⁹Tamtéž, s. 146, 153, 192.

bylo přes deset tisíc, obsahovaly ex librisy, které pravděpodobně zhotovil výše zmiňovaný císařský rytec Sadeler.⁷⁰

Kulturní humanismus je spojnicí a zároveň plynulým přechodem k následující kapitole, k důležitému bodu této práce, a to k tajným vědám, které byly bezesporu nejvíce fascinujícím prvkem Rudolfova dvora.

⁷⁰ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 248.

7 OKULTNÍ VĚDY NA CÍSAŘSKÉM DVOŘE

Tuto kapitolu bychom mohli uvést výrokem benátčana Giroloma Sorena: „*V císařském paláci člověk každý den narazí na nové podivuhodnosti.*“⁷¹ Rudolfovo prazvláštní zaujetí okultními vědami nebylo v té době ničím neobvyklým, tajemná moudrost se ve sledovaném období stala jakýmsi fenoménem, ovšem v Rudolfově případě můžeme mluvit o extrémně vyhrocené posedlosti. Císař v okultních vědách pravděpodobně viděl naději útěku z tohoto světa, obrazně řečeno, vyhýbání se světským povinnostem byl specifický povahový rys Jeho Veličenstva, zvláště v posledních letech jeho vlády. Rudolfův vztah k těmto vědám byl skutečně velmi osobního charakteru, nešlo mu totiž jen o světské zužitkování alchymistických výtobytků, jak tomu bylo v řadě jiných případů, Rudolf chtěl hlavně získat opravdové vědění. Prameny uvádí, že on sám trávil v laboratořích mnoho času, prováděl pokusy, studoval příslušnou literaturu. Naskýtá se nám vsuktku kuriózní obrázek císaře Svaté říše římské, jenž si ve svých posledních dnech života připravuje lektvary, které by měly zmírnit jeho bolesti.⁷²

Dalším důvodem, proč císař tolik lpěl na rozvoji okultních věd na svém dvoře, byl jeho pohnutý psychický stav. Někteří dvorní lékaři tvrdili, že Rudolfovy neustále změny nálad a deprese jsou způsobeny tím, že je císař ovládán d'áblem. Jak sám Rudolf o sobě jednou řekl: „*Vím, že jsem mrtev a prokletý, jsem člověk posedlý d'áblem.*“⁷³ Ovšem, zapátráme-li v habsburském rodě, nalezneme mnoho členů, jejichž psychická kondice byla politováníhodná. Vzpomeňme na Rudolfovu matku, která údajně trpěla schizoidní psychopatií, dále Karla V., který měl podezření na schizofrenii, stejně jako Rudolfův nemanželský šílený syn Julius d'Austria, kterého zplodil s Kateřinou Stradovou. Nejstřízlivěji popsal Rudolfův psychický stav dvorní lékař Pistorius, který

⁷¹ FINDLEN, Paula. Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 211.

⁷² EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 235, 237.

⁷³ Tamtéž, s. 237.

vyloučil nadvládu temných sil nad císařem a jednoduše řekl, že Rudolf trpí trdomyslností. Císařova neochota využít potenciál tehdejší medicíny měla fatální následky a pravděpodobně urychlila i jeho smrt. Rudolf na sklonku svého života, vedle depresí a různých fobií, trpěl plicní chorobou, zvracel krev, měl trombózu a zánět jater. Nicméně, mu bylo předpovězeno, že osudnou se mu stane mrtvice, proto odmítal používat jakékoli medikamenty proti výše zmíněným nemocem a raději spoléhal na své léčitelské schopnosti. Alchymie byla pro Rudolfa útěchou a snad i zárukou pomyslného úspěchu, když běžné prostředky nepomáhaly. Zde můžeme jako příklad uvést, Rudolfův boj proti jeho bratru Matyášovi, který se v posledních letech Rudolfova života stal jeho noční můrou. Císař Rudolf nechal údajně řádně pokřtít psa, který příhodně dostal jméno Matyáš a tento pes byl pak mučen. Toto byly zcela běžné techniky, řekněme v okultním světě, proto nepovažujme Rudolfa za tyrana. Jen zde můžeme opět vidět, jaký byl Rudolfův náhled na svět a že spíše než křesťanská dogmatika, mu byla blízká nauka, kde se spojovala magie, mystika a alchymie. Toto dosvědčuje i fakt, že Rudolf na smrtelné posteli odmítnul poslední pomazání.⁷⁴

7.1 Dědicové učení Herma Trismegista

Pro rudolfínský dvůr bychom mohli použít metaforu hledání ztracené moudrosti, lépe řečeno *prisca sapientia*. Nezastupitelnou roli zde hrálo umění alchymie, které se ve své nejčistší formě snažilo prohlédnout božský akt stvoření, nebo se tomuto tajemství alespoň přiblížit. Alchymie měla zároveň i charakter mravního a duchovního znovuzrození lidstva, neboť skuteční alchymisté věřili, že umění fyzické transmutace je možné i v duchovní rovině. Jedním z klíčů k této přeměně byl kámen mudrců, který se Rudolfovy alchymisté snažili vytvořit. Ovšem mezi třemi tisíci kamenů a drahokamů, které antikvář Daniel Fröschl zanesl do inventáře, nenajdeme jediný záznam o tomto kameni filosofů. Zato se hojně dozvídáme o blahodárných účincích bezoárových kamenů, s jejichž pomocí se Rudolf bránil proti moru v roce 1599. V souvislosti s morem zmíníme paracelsovského lékaře Oswalda Crolla, který na Rudolfově dvoře, řekněme,

⁷⁴ JANÁČEK, Josef. *Pád Rudolfa II*. Praha : Brána, 1995, s. 78-79, 85.

zdokonalil léčebné prostředky proti černé nemoci v podobě jakéhosi amuletu, který se skládal z ropuch, panenské menstruační krve, bílého arzeniku, perel, korálů, smaragdů a dalších chemických přísad.⁷⁵

Většina alchymistických výdobytků, byla podložena příslušnou literaturou, kterou Rudolf horlivě sháněl. Příkladem může být jakýsi filosofický spis psaný číslicemi, který našel císařský lékař Johann Altmanstedt. Tento zašifrovaný text údajně obsahoval recept na výrobu zlaté tinktury. Podobných záhadně nalezených spisů se na dvoře objevovalo nesčetně, císař však vždy vynaložil velké finance, aby texty byly přeloženy a rozšifrovány. Vedle podvrhů a literatury pochybného původu byly na dvoře horlivě zkoumány knihy autorů, jakými byli Pico della Mirandola, Agrippa z Nettesheimu, Petrus Ramus, Paracelsus a mnoho dalších. Ti, kteří uměli hebrejsky, byli pověřeni rozbořením kabalistické literatury, která byla pro Rudolfa zvláště přitažlivá.⁷⁶

Vedle známých lékařů a alchymistů se v pramenech objevují jména mistrů, o jejichž životě nevíme prakticky nic, jen to, že s císařským dvorem byli nějakým způsobem spjati, například Ital Simon Simonius, Holanďan Ewald Hoghelande, Francouz Nicolas Barnaud nebo anglický mnich George Ripley a Poláci Michal Sedivoj nebo Mikolaj Wolski.⁷⁷

Nyní se tedy zaměříme na osobnosti, o kterých máme alespoň kusé informace. Jako prvního můžeme jmenovat Martina Rulanda, který byl členem významné lékařské rodiny. Jeho otec se také jmenoval Martin, proto je v literatuře těžké vystopovat, jestli je řeč o synovi nebo o otci, situace ztěžuje i ta skutečnost, že oba působili ve službách císaře. Martin Ruland, pravděpodobně junior, byl vedle své lékařské činnosti, nadšencem do metalurgie a alchymie, což dosvědčuje jeho kniha *Lexikon*, ve které Ruland popsal recept na elixír života.

⁷⁵ FINDLEN, Paula. Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 215.

⁷⁶ GOUK, Penelope. Přírodní filosofie a přírodní magie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 233, 235.

⁷⁷ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 254.

S Rulandem se pojí kuriózní událost, která zaujala tehdejší středoevropskou veřejnost, jednalo se o narození chlapce se zlatým zubem. Ruland se v této kauze angažoval jako horlivý diskutér.⁷⁸

Dále bychom mohli jmenovat paracelsiána Michaela Maiera, jenž se zaobíral emblémy, které podle něj vycházejí z alchymistické podstaty, a pomocí alchymistických procesů lze prohlédnout pravdu. Jak víme, téma emblémů Rudolfa velmi fascinovalo, proto není divu, že Maier byl jeho oblíbencem a později mu udělil hodnost říšského palatina. S Maierem je často spojován jeho přítel Robert Fludd, též paracelsián a znalec pythagorovské matematiky.⁷⁹

Velmi diskutovanými osobnostmi v oboru alchymie a zároveň nejlépe doloženými jsou dva angličtí rodáci John Dee a Edward Kelley. Znamější Dee byl nejvzdělanějším mužem na Britských ostrovech, byl učitelem již dříve zmiňovaného Sidneyho a jeho slávu v Evropě mu zajistilo působení na dvoře Alžběty I., kde pracoval jako dvorní astrolog. O Kelleyem se literatura často zmiňuje jako o šarlatánovi a profesionálním podvodníkovi a o jeho působení se povětšinou dovídáme v souvislosti s jeho krajanem.⁸⁰

Okolnosti příchodu Angličanů do střední Evropy jsou spojeny s polským velmožem Albrechtem Łaskim, který byl znám jako patron alchymistů a mimo jiné se finančně podílel na vydání Paracelsova díla. Łaski, Dee a jeho asistent Kelley se společně potkali v Anglii, kde se mimo jiné Łaski seznámil i s Giordanem Brunem. Polský mecenáš nabídnul oběma Angličanům, aby se přestěhovali na jeho panství v Krakově, a tak v roce 1583 všichni tři zamířili na pevninskou Evropu. Zatímco Dee navazoval vztahy s krakovskou univerzitou a pracoval na svých alchymistických spisech, Kelley údajně komunikoval s duchy a sděloval Łaskému zprávy z onoho světa. Bohužel Łaski byl jeden z těch, kteří doufali, že alchymie jim přinese bohatství a světskou slávu. Můžeme se domnívat, že z těchto důvodů nakonec Dee a Kelley jeho dvůr opustili, neboť

⁷⁸ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 246.

⁷⁹ Tamtéž, s. 246-247.

⁸⁰ VURM, Bohumil. *Tajné dějiny Evropy. 2., [Od renesance po XIX. století]*. Praha : Eminent, 1999, s. 93.

Dee byl zejména alchymista teoretik, posedlý číselnou mystikou a kabalistickými pracemi. Deeeovo zaměření nakonec o odchodu obou Angličanů z Polska rozhodlo a tím se začíná psát nový příběh, kdy se v roce 1584 alchymisté objevují v Praze.⁸¹

Vzhledem k tomu, že Dee po sobě zanechal svůj Soukromý deník a spirituální dílo Pravdivé a věrné líčení, můžeme poměrně dobře rekonstruovat pobyt obou Angličanů v srdci Evropy. Dee měl s Habsburky již zkušenost, neboť v roce 1563 navštívil v Prešpurku (Bratislava) císaře Maxmiliána II. a věnoval mu své nejobsáhlejší dílo *Monas Hieroglyphica*, ve kterém se zaobíral astrální a alchymistickou symbolikou a duchovní transmutací. Angličan doufal, že jeho dřívější kontakt s Rudolfovým otcem mu zajistí vřelé přijetí na císařském dvoře. Jak se však ukázalo, opak byl pravdou. Angličané se ubytovali na Starém Městě pražském u Tadeáše Hájka z Hájku a prostřednictvím španělského vyslance, Guilléna de San Clemente, se snažili získat audienci u císaře.⁸²

Z Deeeových zápisků víme, že s Rudolfem mluvil pouze jednou. Můžeme se domnívat, že císař byl osobností Angličana zaujat, neboť Deeeovy znalosti v okruhu alchymie a mystiky byly v Evropě obecně známé. Dee údajně císaři předpověděl, že v křesťanském světě dojde ke změně a že padne Konstantinopol i Řím. Zároveň Dee Rudolfovi sdělil, že rozmlouvá s archanděli Urielem a Gabrielem, kteří mu prozradili, jak využít kamene mudrců v transmutaci. Nadějnou spolupráci překazilo několik okolností. Jednak to byli Rudolfovi katoličtí poradci, kterým bylo odporné vše, co zavánělo okultními vědami, dále zde figuroval Kelley, který byl nechvalně známý jako podvodník a v neposlední řadě byly velmi pochybné styky Deea s notorickým heretikem Francescem Puccim. Všechny tyto faktory nakonec zapříčinily, že výše zmiňovaná audience u císaře byla Deeeova první a také poslední.⁸³

V Praze se oba Angličané zdrželi do roku 1586, Dee zde údajně obdržel udělení doktorátu medicíny na pražské univerzitě. Poté vstoupili do služeb

⁸¹ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 264.

⁸² Tamtéž, s. 263-266.

⁸³ Tamtéž, s. 266.

Viléma z Rožmberka, který je podporoval v další alchymistické činnosti. V roce 1589 se osudy anglických mágů rozcházejí, Dee se vrátil zpět do Anglie a Kelley se pokusil znovu zkusit štěstí u císařského dvora.⁸⁴

Kelley se v Praze vydával za irského rytíře a z literatury víme, že se nejméně rok těšil velké přízni císaře, dokonce si získal i žáky, z nichž jeden popsal, jak Kelley údajně vyrobil sluneční rtuť.⁸⁵

Na počátku 90. let se velmi zhoršil Rudolfův psychický stav a některá rozhodnutí, která udělal, byla zcela bezdůvodná a nepochopitelná. Stejně tomu tak možná bylo i v roce 1591, kdy vydal rozkaz, aby byl Kelley uvězněn. Někteří se však domnívali, že císař na něj vytvořil pouze psychologický nátlak, aby z něj vymámil postup k výrobě kamene mudrců. V tomto momentě, se nám ztrácí Kelley z dohledu a okolnosti jeho smrti jsou nejasné jako celý jeho život, nicméně prameny se shodují, že zemřel v posledních letech 16. století.⁸⁶

Kdybychom měli zrekapitulovat tyto dvě osobnosti, Dee byl zcela jistě kapacitou světového formátu, byl dokonce znám i v Moskvě. Jeho současníci ho vnímali jako skutečného mistra ve svém oboru, který bohužel trpěl katolickou persekucí. Protipólem je Kelley, který se zcela jistě v okultních vědách vyznal, jak dosvědčuje jeho knihovna, která se nyní nachází ve Švédsku. Ovšem musíme říct, že Kelleyho cesta ke slávě byla spíše komerčního než intelektuálního charakteru, a to se mu nakonec stalo osudným.⁸⁷

V době, kdy Dee a Kelley působili u Viléma z Rožmberka, zavítal do Prahy filosof, kabalista, astronom, lullista, hermetik Giordano Bruno. Vzhledem k tomu, že Bruno přijel na císařský dvůr v roce 1588 a pobyl tu pouze půl roku, nemůžeme říci více, než to že zde vydal tzv. 160 článků proti matematikům, kde se objevuje věnování císaři Rudolfovi II. Bruno by si zcela jistě zasloužil více řádků, avšak vazby s Prahou rokem 1588 skončily.⁸⁸

⁸⁴ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 266.

⁸⁵ Tamtéž, s. 270.

⁸⁶ Tamtéž, s. 271.

⁸⁷ Tamtéž, s. 267.

⁸⁸ Tamtéž, s. 273.

7.2 Manýrismus ve vztahu k magickému univerzu

Může se to zdát zvláštní, avšak okultní povahu rudolfínského dvora podtrhuje styl, který si většina lidí spojí s malířstvím, avšak tento styl má silně mystický charakter, řeč je samozřejmě o manýrismu.

Manýrismus především postihuje obecný fenomén 16. století, a tím je zaujetí přírodou, coby živelným organismem, který je prodchnut božským dechem. Příroda dávala předobraz celku, jednotného systému, kde panuje řád, který je možný zkoumat. Lze si domyslet, že zákony přírody byly často metaforicky převáděny i do jiných oblastí. Zejména na lidské tělo, které tvoří celek, je provázáno určitými zákonitostmi, avšak lze zkoumat jeho jednotlivé části, podobně jako v přírodě. Další analogií může být psychologické pojetí člověka, totiž rozdělení jeho duše na vegetativní, smyslovou a rozumovou část, v přírodě zase nalézáme rozdělení nerostné, živočišné a duchovní. Princip vztahu člověka a přírody, chápali renesanční myslitelé jako vztah mikrokosmu a makrokosmu, kde je vše propojené a na sobě závislé. Jednalo se o známý magický zákon „co nahoře to i dole“.⁸⁹

Všechny tyto principy se do manýrismu promítaly a manýrismus byl zároveň dokonalým zrcadlem tehdejšího myšlení. Není proto divu, že se na manýristických plátnech objevuje vyobrazení Brunova nekonečného prostoru, řeč je konkrétně o Tintorettově obraze *Paradiso*. Dále se setkáváme s optickými klamy, které zase odkazují k postavě Keplera, nechyběla samozřejmě zvířecí a florální tematika, která souvisela s horlivým zkoumáním přírody. Tomuto tématu se věnoval hlavně Giuseppe Arcimboldo. Dále jmenujme Parmigianina a jeho slavný *Vlastní portrét v konvexním zrcadle*, který byl součástí pražských císařských sbírek.⁹⁰

⁸⁹ SZÓNYI, György. Vědecký a magický humanismus na dvoře Rudolfa II. : Manýrismus a pozdně renesanční dvorská kultura. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 223.

⁹⁰ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 317.

Manýrismus byl chápán jako ztělesnění skryté reality, byla to mytologie, neboť svět se renesančním mistrům jevil jako mytologický. Božsky byla rozpracována i malba, disegno, které mělo tři podoby – božskou, andělskou a lidskou. Jedním z názorů zastávaných v manýrismus byl předobraz Božího disegna, podle kterého Bůh stvořil svět. Podobně postupovali i malíři, kteří svůj předobraz, svou vnitřní ideji přenášeli na plátno. Samozřejmě se nejedná o žádnou novou teorii, toto je napsané již v Genesis, že Bůh stvořil člověka k obrazu svému, nicméně na tomto příkladě můžeme vidět, jak duchovně byl manýrismus uchopen.⁹¹

Pražský manýrismus má nezastupitelnou roli v tomto uměleckém proudu a Praha se, vedle Mnichova, Madridu a Bruselu, stala jedním z hlavních center manýristického umění.⁹²

⁹¹ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 313.

⁹² Tamtéž, s. 306.

8 Vliv kabaly

Není pochyb o tom, že židovská mystika byla jedním z prvků, které se na dvoře Rudolfa II. objevovaly a které byly hojně diskutovány. Je však velmi těžké dohledat přímý vliv kabaly, spíš se často setkáváme se skutečností, že toto tajné učení bylo slučováno s alchymii, magií a křesťanskou kabalou. Tomu dále nahrává i fakt, že obecné kabalistické rysy korespondovaly v 16. století s renesančním pohledem na svět, ať už se jednalo o propojení mikrokosmu a makrokosmu, nebo myšlenku židovského mesianismu, který se v křesťanství prezentoval ve formě chiliasmu. Situaci znesnadňuje i časté spojování kabaly s pythagorejskou naukou o číslech. Není proto divu, že se na rudolfinském dvoře setkáváme s nežidovskými učiteli, o kterých prameny tvrdí, že byli znalci pythagorejské matematiky a kabaly zároveň, jako tomu bylo například u Roberta Fludda, který sám sebe považoval za mojžíšského vykladače stvoření světa. Nechceme samozřejmě zpochybňovat učencovy schopnosti, ale být kabalistou znamenalo celoživotní studium Tóry a posléze kabalistických textů, vyžadovalo dokonalou znalost hebrejštiny a samozřejmě bylo nutností pohybovat se v prostředí, kde měla kabala alespoň nějakou tradici.⁹³

Abychom ale nevytvářeli takový pesimistický obraz, že se na rudolfinském dvoře nezdržoval jediný kabalista, musíme uvést historické okolnosti, které nám snad osvětlí, proč se kabala, ať už v jakékoli formě, na císařském dvoře přece jen projevovала.

8.1 Historické souvislosti

Zdá se, že podíl na popularizaci kabaly v 16. století mají obě strany, jak židovská tak nežidovská. Zde se uchýlíme k některým vlastním hypotézám, vytvořených na základě přečtené literatury. Především se jedná o problémy křesťanského světa, které v 16. století naplno propukly a jejich odkaz trval až do třicetileté války. Ve sledovaném období hojně docházelo ke konverzím, až se

⁹³ GOUK, Penelope. Přírodní filosofie a přírodní magie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 231-234.

někteří uchýlili na stranu, která s katolicismem a protestantismem, neměla nic společného. Odpadnuvši vložili svůj osud do rukou tajemných věd, nebo zasvětili život bádání v matematice, fyzice, chemii a geometrii. Je jasné, že od těchto věd chyběl jen krůček k mystice a alchymii, když navíc uvážíme, že pojem alchymie a chemie byly ve zkoumaném období synonymy. Rozklad křesťanského světa tedy přímo odkazoval k tomu, že je zapotřebí nalézt nové jistoty, kterých by se lidstvo mohlo držet. Jak o více než sto let později trefně vystihnul Charles Luis Montesquieu ve svých Perských listech, že na světě neexistuje jiné kultury, mimo té evropské, která by kvůli náboženství prolila tolik krve.

Jistější se tedy tdál být od náboženských principů, jež v praxi stejně nefungovaly, k nejistým vědám, které však zaručovaly střízlivější pohled na svět. Navíc výtobytky, které tyto vědy přinesly, byly ověřitelné a nabourávaly křesťanskou dogmatiku, která si nárokovala vlastnictví Pravdy. Ostatně toto je fenomén prostupující celé 16. století. Zároveň ještě přihlédněme ke skutečnosti, kterou jsme zde už zmiňovali, a tou je mystický pohled svět, co by mikrokosmos, který je kauzálně spojen s makrokosmem a naopak. S mysticky laděným myšlením souvisí i touha po stvoření nebo alespoň přiblížení se k božskému aktu tvoření, k čemuž přímo odkazovala alchymie.

Dalším faktorem, který však čistě souvisel s náboženstvím, byl chiliasmus. Přestože byl v 16. století na základě Augsburského vyznání prohlášen chiliasmus za heretický, jeho vliv byl patrný. Opět vše souviselo s katastrofálním stavem křesťanské církve, Kristovy ovečky tedy doufaly, že se naplní slova ze Zjevení Janova, budou ukončeny lidské dějiny a nastane Boží království.⁹⁴

Jak si můžeme povšimnout, výše zmíněné faktory se objevují i v kabalistické nauce. Nyní tedy se podíváme na druhou stranu mince, a to na přičinění samotných Židů, již kabalou zpřístupnili širší židovské veřejnosti a posléze, asi neúmyslně, i nežidovskému obyvatelstvu.

V židovské kultuře je významným prvkem exil hebrejského obyvatelstva, který zároveň odkazuje k Boží přítomnosti – šchina, která je také v exilu. Toto téma se stalo ještě více aktuálním po vyhnání Židů z Pyrenejského poloostrova

⁹⁴ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 283.

v roce 1492. Jen podtrhněme to, co je nežidovskou literaturou často opomíjeno a zanedbáváno a líčeno pouze jako historický fakt. Vyhnaní sefardských Židů, znamenalo další diasporu a skutečně se jednalo o tragický moment, který zásadním způsobem ovlivnil židovské myšlení v následujících letech, proto se zejména v 16. a 17. století stal tak silným a aktuálním tématem mesianismus. Nežidovská literatura se také nezmiňuje o tom, že přibližně dvě stě tisíc španělských Židů muselo najít nový domov v evropských i mimoevropských židovských obcích. Nově příchozí Židé s sebou přinesli svou literaturu, mystiku, vzdělanost, majetek, obchod, tradice, tím pádem velmi ovlivnili kulturní prostředí oblastí, kde se usídlili. Jeden osmanský sultán trefně vystihnul situaci, a to že španělský král se zbavil jednoho z nejvzdělanějších a nejbohatších národů, který nyní obohacuje jiné země.⁹⁵

Tímto mezníkem, tedy rokem 1492, se začala psát další kapitola židovské mystiky, a tou byla kabala v Safedu. Hlavními představiteli safedské kabalistické tradice byli Moše Cordovero a Izák Luria Aškenazi. Pro nás je klíčová Luriova kabala, která se příhodně nazývá luriánská. V této kabale se právě objevují výše zmíněné prvky. Luria vypracoval pojetí mikrokosmu a makrokosmu, poukazyval na to, že celý sefirotický strom je v disharmonii, a právě proto Luria apeluje na nápravu lidstva a světa, tikun olam. Zároveň je jeho mystika, nejen v důsledku tragických událostí roku 1492, prodchnuta silným mesianismem. Podle Lurii Mesiáš přijde, až každý napraví svůj mikrokosmos, tím pádem bude napraven i makrokosmos a sefirotický strom bude v harmonii.⁹⁶

Vedle složitěji propracované luriánské kabaly, se setkáváme i s kabalou Moše Cordovera a Meira ibn Gabaje, kteří, jak tvrdí Moše Idel, značně tajemné učení zjednodušili a tím pádem mohla být kabala srozumitelnější ostatnímu židovskému obyvatelstvu. Zdá se tedy, že několik faktorů sehrálo roli – kabala byla zjednodušena, už se nejednalo o učení pouze pro zasvěcené, dále Židé toužili po příchodu Mesiáše a luriánská kabala dávala naději v podobě tikun, že Mesiáš po této hromadné nápravě konečně přijde. Tyto pozitivní vlastnosti safedské

⁹⁵ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 282, 285-286.

⁹⁶ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 62-65.

kabaly zapříčinily, že se velmi rychle rozšířila mezi židovským obyvatelstvem na Blízkém východě a postupně se dostala i do Evropy. Například Cordoverův spis *Tomer Devora* vyšel v Benátkách v roce 1588, v Krakově v roce 1592 a v Praze v roce 1621.⁹⁷

Vedle nově přicházející mystiky z východu, můžeme v průběhu 16. století doložit obecně rostoucí zájem o kabalistické učení u aškenázského obyvatelstva. To nejspíše souvisí s obecným kulturním ovzduším v Evropě, které muselo mít vliv i na jinak izolované židovské obyvatelstvo. Máme záznamy o tom, že hlavně na území Itálie se tiskla kabalistická literatura, uveďme dvě vydání Zoharu v Mantově a Cremoně, dále byl ve Ferrare vytištěn *Marechet Elokut*, což je kniha, která systematicky shrnuje výše zmíněný Zohar, důležitým spisem byl také komentář k Tóře Menachema Recanatiho, který prošel tiskem v Benátkách. Recanatiho spis se také dostal do Čech, neboť k němu pražský rabín Mordechaj Jaffe napsal komentář.⁹⁸

Kdybychom se tedy měli zaměřit na české prostředí, zmíníme znovu knihu *Šefa tal*, která je originálním mystickým spisem, který v té době v aškenázském prostředí vyšel. K originalitě toho díla pravděpodobně přispěl dříve zmiňovaný Izajáš ben Abraham Horovic, který působil v Polsku jako rabín, a tím pádem se snadno mohl dostat k luriánské kabale a k nejslavnějšímu spisu Cordovera *Pardes Rimmonim*, který byl v Krakově vytištěn v roce 1591. Sám Izajáš Horovic, poté co nadobro opustil Evropu, dokončil v Jeruzalémě *Šnej luchot ha-brit*, kde je velmi zdůrazňován mystický charakter náboženských příkazů.⁹⁹

Další osobností, která se zasloužila o přenos luriánské kabaly do Evropy, byl Šelomo Dresnitz, který pocházel z moravské Strážnice. V roce 1602 se Dresnitz vydal na poutní cestu do Safedu. O čtyři roky později byly tímto poutníkem zaslány dopisy do Krakova, ve kterých podrobně vysvětluje praktiky safedských kabalistů, a ve kterých podává informace o životě Izáka Lurii. Tyto dopisy byly v roce 1629 vytištěny v Basileji pod názvem *Talumoot chochma*,

⁹⁷ SLÁDEK, Pavel. *Století mystiky : z cyklu rabínští učenci středověku a renesance*. In Roš chodeš. Praha : Federace židovských obcí v ČR, leden 2012 (žid. 5772), roč. 74, č. 6, s. 14.

⁹⁸ Tamtéž.

⁹⁹ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, 121.

později dostal spis název Šivchej ha-Ari, v překladu Blahořený Ari, neboť Luriovi se přezdívalo svatý Arí.¹⁰⁰

Jak vidíme, události, které se staly jak v křesťanském tak i v židovském světě, zapříčinily, že o kabalistické učení začal být projevován velký zájem. Zároveň v průběhu 16. století můžeme sledovat uvolnění vztahů mezi obyvateli ghett a jejich křesťanskými sousedy. Existuje mnoho zmínek, kdy se Židé nechávali zaměstnávat nežidovskými občany. Židé se tak zcela nenásilně asimilovali, jejich kultura se začala prolínat s tou křesťanskou a židovské učení, které bylo dříve určeno pouze Židům, se dostalo do rukou křesťanů. Historické okolnosti a změna myšlení zapříčinily, že se kabala zpopularizovala a hlavně byla zpřístupněna nejen židovskému obyvatelstvu.

9 KABALA A RUDOLFÍNSKÝ DVŮR

Jak jsme mohli vidět již v průběhu předchozích kapitol, vliv židovské kultury na chod rudolfínského dvora byl zjevný. V první řadě se jednalo o kontakty mezi židovským ghettem a dvorem, které byly často praktického charakteru, kdy si císař, a nejen on, půjčoval od židovských obyvatel finance. Dále se nálada v Praze vyznačovala poměrně vysokým stupněm náboženské tolerance a touze po získání různých forem učnosti, tím pádem měli židovští vzdělanci doslova otevřené dveře na císařský dvůr. Důležitou roli sehrál také sám císař, který se snažil s obyvateli pražského ghetta udržovat vřelé vztahy. Dále Rudolf horlivě sháněl kabalistickou literaturu, zval na svůj dvůr učence, kteří uměli hebrejsky nebo kteří sami sebe nazývali kabalisty. V neposlední řadě kupoval nebo si nechával vyrábět artefakty, které ke kabale odkazovaly. Jak víme, císařský hodinář Joost Bürgi zhotovil pro císaře z křišťálu a z ebenu stolec, pod jehož deskou byl umístěn pergamen s kabalistickými znaky.¹⁰¹

¹⁰⁰ SLÁDEK, Pavel. *Století mystiky : z cyklu rabínští učenci středověku a renesance*. In Roš chodeš. Praha : Federace židovských obcí v ČR, leden 2012 (žid. 5772), roč. 74, č. 6, s. 15.

¹⁰¹ FINDLEN, Paula. Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 216.

Je zjevné, že židovská mystika byla i nežidovskými vzdělanci chápána jako klíč k Božskému stvoření, byla opředena tajemnem, které fascinovalo. Zároveň, pro nezasvěcené, svou obtížností a nesrozumitelností, ještě více přitahovala císařovu pozornost, která se vyznačovala touhou tyto překážky překonat. Navíc v důsledku spojení kabaly, magie a alchymie v jedno, ke které mu došlo v nežidovských kruzích v době rané renesance, se učenci okulturních věd domnívali, že kabala je nedílnou součástí k cestě za alchymistickými úspěchy. Tento omyl se nepochybně zasloužil o to, že Rudolf chtěl, aby se kabalistické učení na jeho dvoře rozvíjelo.¹⁰²

Nevíme, do jaké míry si byl Rudolf této špatné interpretace kabaly vědom, ale vzhledem k tomu, jak bylo na kabalou nežidovskými učenci nahlíženo, můžeme se domnívat, že ani sám císař netušil, že kabalisté na jeho dvoře nejsou skutečnými kabalisty. Fakt, že se císař snažil dostat do svého okruhu mágů i Židy, pramenil z Rudolfovy touhy po nových a přesnějších informacích, protože si samozřejmě musel uvědomovat, že Židé o kabale zcela jistě vědí mnohem více, než lidé, kteří nejsou s židovským prostředím spojeni. Císař byl také, v rámci svých zvědů, velmi dobře informován o kabalistických centrech v Evropě i mimo ni a o kabalistické literatuře, která na sklonku 16. století hojně vycházela a s trochou štěstí se snadno mohla dostat do nežidovských rukou. Prameny dokládají, že Cordoverův *Pardes Rimmonim* se v krakovském vydání (1591) velmi rychle dostal do Prahy, kde s ním do styku přišli nejdříve Židé, zejména se jím velmi zabýval Šabtaj Šeftl ben Akiva Horovic. Zanedlouho byl však tento spis předmětem císařovy touhy podobně jako *Sefer Jecira* a *Zohar*. Bohužel nevíme, zda Rudolf tyto knihy mohl zařadit do svého archivu, neboť úplná rekonstrukce císařské knihovny je v důsledku třicetileté války nemožná.¹⁰³

Můžeme i hořce litovat, že se nám dochovala málo císařské korespondence, která by nám zcela jistě prozradila více. Naštěstí se dochoval

¹⁰² GOUK, Penelope. Přírodní filosofie a přírodní magie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 232.

¹⁰³ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 286-287.

dopis z roku 1600 mezi Rudolfem a Fridrichem Württemberským, který císaři píše toto: „*Co mi Vaše císařské Veličenstvo napsalo z Plzně 13. dubna ohledně hebrejské knihy, již mám mít v rukou, tak tu jsem včera obdržel a poníženež za ni děkuji.*“¹⁰⁴ Bohužel ale nevíme, o jakou knihu se jedná, ale vzhledem k Württemberskému zájmu o okultní vědy, se můžeme domnívat, že se jednalo o kabalistický spis.

9.1 Rudolfovi kabalisté

V této podkapitole budeme užívat slova kabalisté, pro označení učenců, kteří se kabalou zabývali, nejedná se však o kabalisty v pravém slova smyslu, jako tomu bylo u výše zmíněného Izáka Lurii nebo Moše Cordovera. Můžeme říci, že velké procento učenců na Rudolfově dvoře, více či méně, s kabalou pracovalo, zejména v důsledku špatné interpretace tohoto učení. Není proto divu, že se v některé literatuře setkáváme s tvrzeními, že každý druhý alchymista na rudolfinském dvoře byl zároveň kabalistou. Tato skutečnost nám velmi znesnadňuje hledání relevantních vlivů kabaly na kulturu rudolfinského dvora. I přes tyto potíže se pokusíme vytvořit výčet vzdělců, v jejichž náhledu na svět a zaměření se objevuje zaujetí kabalou a hebraistikou.

Osobností, která byla zcela jistě obeznámena s kabalistickými principy, byl již zmiňovaný John Dee. Ve svém pojetí vesmíru zdůrazňuje existenci mikrokosmu a makrokosmu, jako dvou systémů, které jsou na sobě závislé a pro jejichž existenci a zachování je důležitá kosmická harmonie. Toto jsou přesně prvky luriánské kabaly. Můžeme jen těžko domýšlet, zda Dee přišel do styku se safedskou kabalou, ale vzhledem k tomu, že Luriovo učení bylo zaznamenáváno jeho žáky, zejména Chajimem Vitalem, mohl Dee s touto literaturou přijít do styku až na sklonku svého života. Toto je však velmi nepravděpodobné, protože Dee zemřel v Anglii. Přesto nemůžeme Deeovi upřít kabalistický náhled na svět, když ještě uvážíme jeho zaujetí symboly a číselnou kombinatorikou. Dee věřil, že skrytá tajemství můžeme prohlédnout pomocí symbolů, které obsahují číselnou hodnotu. Zde přímo odkazujeme k hebrejské abecedě a ke knize Sefer Jecira,

¹⁰⁴ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612.* Praha : Mladá fronta, 1997, s. 284

kteřá byla, společně se Zoharem, jednou z nejdiskutovanějších kabalistických knih i v nežidovských kruzích. Dee byl také zcela jistě obeznámen s Agrippovým spisem *Kabala: pojednání o židovské mystice*, ve kterém je rozebířána mystika čísel. Dee pravděpodobně, dle Agrippova spisu, aplikoval kabalistické principy na latinskou abecedu. Například metodu notarikon a gematrii, kterou však Agrippa značně modifikoval - (tyto mystické metody rozpracovali již středověcí chasidé).¹⁰⁵

Vše tedy nasvědčuje tomu, že Dee byl typickým učencem rudolfínského dvora, učencem, který kombinoval alchymii, astrologii a kabalu. Musíme však uznat, že kabala v jeho učení zastávala významnou roli a samotný Dee jí přikládá značnou důležitost, neboť, a tím se Dee nijak nevymykal, si byl vědom tajemství, které kabala obsahuje, a které Židé tolik chránili.

S Deeovými koncepcemi se nápadně shodují myšlenky Giordana Bruna, který je literaturou často uváděn jako kabalista, nejspíše díky svým matematickým manipulacím se symboly. Tito dva velikáni, kdyby se bývali na rudolfínském dvoře potkali, by jistě našli společnou řeč. Není pochyb o tom, že vzhledem k závažnosti Brunových inkvizičních procesů, které sledovala celá Evropa, se Dee zajímal o Brunovy spisy. Možná z obavy, aby ho nestihnul podobný osud, ale hlavně ze svého osobního zájmu.¹⁰⁶

Podivínskou osobností, která byla ve službách jak Rudolfa II. tak i Viléma z Rožmberka, byl Heinrich Khunrath z Lipska. Zde se opět setkáváme s klasickým modelem okultisty 16. století, neboť Khunrath se zajímal o magii, filosofii, alchymii a mystiku a tvrdil, že kabala, magie a alchymie se má používat ve vzájemné spojitosti. Napsal řadu knih zabývající se těmito tajemnými vědami, jeho životní dílo, vydané v roce 1595, nese vyčerpávající název *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae Christiano-Kabalisticum*. Tento monumentální spis je plný teosofických a kabalistických formulí, které jsou pro dnešního čtenáře prakticky nesrozumitelné. Nicméně, Rudolf si tohoto mága zřejmě velice vážil, neboť mu

¹⁰⁵ AGIPPA, Heinrich Cornelius von Nettesheim. *Kabala : Pojednání o židovské mystice*. Praha : Trigon, 1990, s. 37.

¹⁰⁶ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 264, 273.

v roce 1598 udělil výsadu na ochranu jeho knih před plagiátorstvím. Khunrath sám sebe považoval za ztělesnění magické tradice, podobně jako další osobnost rudolfínského dvora Leonhard Thurneysser. Thurneyssera literatura také často uvádí jako kabalistu, na císařském dvoře se však spíše angažoval v oboru metalurgie a alchymie, což nás opět přivádí k onomu výše zmíněnému omylu, že je Thurneysser považován za kabalistu. Toto stanovisko také nejspíše pramení z toho, že se zajímal o zašifrované texty a tajné jazyky. Tomuto umění se mimo jiné věnoval vědec Cornelius Drebbel a Arcimboldo. Thurneysserovy spisy se však na kabalou více neodkazují, jsou zejména věnovány minerálům, kovům a jejich zpracování.¹⁰⁷

Kuriózní osobností císařského dvora byl pokřtěný Žid Mordechaj de Delle, literaturou uváděn také jako Mordechaj de Nello nebo de Nelle. Tento hlavní pomocník v Rudolfových tajných laboratořích, před svou pražskou návštěvou, působil v Polsku a v Sasku u alchymistického mecenáše Augusta I., v jehož laboratořích Mordechaj údajně vyrobil červenou alchymistickou tinkturu. Zde by mohla svitnout naděje, že učenec ze židovského prostředí mohl oplývat znalostmi kabaly. Gerschom Scholem však tvrdí, že tento Žid ve svých zápiscích nejeví sebemenší vztah k židovským pramenům, natož pak ke kabale. O dalších pokřtěných Židech na rudolfínském dvoře se dozvídáme ze svědectví Johna Dee. Údajně se jednalo o Filipa Langa, Künbacha a výše zmíněného Mordechaje de Delle. Dee tvrdil, že ho Židé u císaře pomluvili, a proto se ho Rudolf nakonec rozhodl nepodpořit. Avšak víme, že Rudolf měl důvodů mnohem více a také se můžeme dohadovat, do jaké míry bylo Deeovo tvrzení o Židech pravdivé.¹⁰⁸

Vzhledem k tomu, jaké měla kabala postavení v nežidovských kruzích ve sledovaném století, musíme jmenovat osobnosti, které na první pohled neměly s kabalou nic společného. Málokdy se uvádí, že císařský lékař Pistorius shromáždil v 1587 rozsáhlý svazek kabalistických textů. V tomto kompendiu bychom mohli najít komentáře křesťanských kabalistů, kterými byli Agrippa

¹⁰⁷ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 257, 285.

¹⁰⁸ SCHOLEM, Gerschom. *Alchymie a kabala*. Praha : Malvern, 2010, s. 46-47.

z Nettesheimu, Paul Ricci a Johann Reuchlin. Stěžejní součástí svazku byla údajně i Sefer Jecira.¹⁰⁹

Na pražském dvoře se také na konci 16. století objevil rukopis Ioannase Polentria. Tato kniha obsahovala český překlad knihy Sefer Raziel. Kabalistický spis nás odkazuje k osobě Abrahama Abulafii, který používal pseudonym Raziel a který je pravděpodobně autorem tohoto středověkého díla, této skutečnosti nahrává i fakt, že jméno Abraham má číselnou hodnotu 248 stejně jako jméno Raziel. Nevíme, do jaké míry byl český překlad věrný hebrejskému originálu a do jaké míry docházelo k dezinterpretacím, neboť Sefer Raziel byla ve 13. století přeložena do latiny, mohlo tedy snadno docházet k chybnému pochopení původních myšlenek. Navíc latinský překlad musel být nutně ovlivněn křesťanskou dogmatikou.¹¹⁰

Další osobností, která se o kabalou velmi zajímala, byl Vilém z Rožmberka, který zaměstnával takzvaného kabalistu Antona z Ebersbachu. Rožmberkova knihovna byla plná okultní literatury. Některé rukopisy, které se nyní nachází ve Stockholmu a v Římě, odkazují k tomu, že sám Vilém z Rožmberka, nejspíš v roce 1585, napsal jakýsi kabalisticko-mystický spis v němčině.¹¹¹

Někteří politici se možná domnívali, že studium a ovládnutí mystiky jim pomůže v jejich světských úspěších. Není proto divu, že vévoda Jindřich Julius Brunšvický, který se angažoval v kauze vpádu pasovských vojsk do Prahy v roce 1611, si opatřil spis *Pica della Mirandola Cabalistarum Dogmata*. Ještě pozoruhodnějším politikem byl říšský místokancléř Rudolf Coraduz, který studoval hebrejštinu a který si sám vypracoval výpisky z knihy Sefer Jecira.¹¹²

Zdá se, že zaujetí hebraistikou můžeme sledovat i u Ottavia Strady, který pro své osobní účely sháněl hebrejskou literaturu. Domníváme se, že hebrejšтина měla být součástí Stradova jedenáctijazyčného slovníku, který je bohužel

¹⁰⁹ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 283.

¹¹⁰ EISENBERG, Isaac. *Sefer Raziel haMalach : praktická teurgie a mystika kabalistická*. Praha : Trigon, 1990, s. 3-4.

¹¹¹ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 175.

¹¹² Tamtéž, s. 284.

ztracený. Zájem o hebrejštinu a kabalou také projevoval Johann Habermann z Chebu, který napsal učebnici hebrejské gramatiky. Tento učenec vytvořil úsměvnou hypotézu o tom, jak se kabalistické učení dostalo do střední Evropy. Habermann totiž napsal dílo *Biblia Arcano-Magica Mosaica*, který prezentoval jako znovuobjevený text učení, které bylo předáno Mojžíšovi na Sinaji. Tento text se dostal prostřednictvím Alexandra Velikého do Řecka, poté do Benátek, dále do Saska a nakonec byl vytištěn ve Vitemberku v roce 1591.¹¹³

Je tedy zjevné, že kabala byla na rudolfínském dvoře fascinujícím prvkem, avšak v důsledku chybných interpretací, o kterých pojednáme níže, nelze mluvit o pěstování skutečné kabaly. Spíše se jednalo o snahu porozumět kabalistickým textům, shromažďovat je a případně aplikovat principy této mystiky v jiných vědách. Nemůžeme však Rudolfovým kabalistům upřít, že z Prahy učinili nežidovské kabalistické centrum, které v tehdejší době nemělo v Evropě konkurenta. Toto je historickou literaturou nedoceňovaný fakt, neboť prameny rudolfínský dvůr líčí, v oblasti okultních věd, pouze jako ohnisko alchymie. Na konec ještě dodáme, že záměrně v této kapitole nezmiňujeme Davida Ganse a rabi Löwa, o kterých více pojednáme v následujících kapitolách.

9.2 Vztah alchymie a kabaly

Jak už bylo několikrát zmíněno, kabala nabyla v průběhu renesance nového významu, který na jedné straně vedl k popularizaci této židovské mystiky, na straně druhé však toto učení velmi očeřňoval. To, že byla kabala ztotožňována s okultismem a magií a následně i alchymií, je hlavně dílem Agrippy z Nettesheimu, Heinricha Kunratha a Paracelsa. Agrippa dokonce ztotožnil sefíry s planetami a Paracelsus v jednom svém spise napsal: „*Ďábel, který je velkým kabalistou...*“¹¹⁴, neboť Paracelsus rozlišoval mezi božskou a ďábelskou kabalou. V souvislosti s Paracelsem ještě uvedme, že se zabírá knihou *Sefer Jecira* a to konkrétně pasáží, která popisuje návod na vytvoření umělé bytosti. Paracelsus

¹¹³ EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997, s. 161, 283.

¹¹⁴ SCHOLEM, Gerschom. *Alchymie a kabala*. Praha : Malvern, 2010, s. 74.

rozvinul svou vlastní teorii, jak vyrobit homunkula. Prima materia se v Paracelsovo pojetí skládala z mužského spermatu a krve.¹¹⁵

Někteří z těchto výše zmíněných okultistů se však setkali s již chybným výkladem kabaly, kabaly křesťanské, která se stala v renesanci velmi populární. Hlavním zdrojem křesťanské kabaly se stala paradoxně kniha Zohar, která podle představitelů tohoto proudu nese christologické rysy. Zohar sice vzniknul ve křesťanském Španělsku, musíme však okamžitě vyloučit domněnku, že by jakýmkoli způsobem odkazoval k postavě Ježíše Krista. Od těchto omylů vedl už jen krůček k tomu, aby se kabala v nežidovských kruzích stala synonymem pro alchymii. Zdá se nepochopitelné, že cíl alchymie, totiž transmutace kovů ve zlato, případně výroba elixírů a tinktur, mohl být spojován s něčím, tak vznešeným a ve své podstatě Božským, jako je kabala. Je tedy na první pohled zřejmé, že cíl kabaly a cíl alchymie je naprosto neslučitelný. Pojďme se proto podívat hlouběji do historie, kde k tomuto omylu došlo.¹¹⁶

Především se můžeme domnívat, že alchymisty na kabale přitahovaly sefiry, které měly své atributy, nejen v podobě Božích vlastností, ale také jim kabalisté přiřadili barvy, přírodní elementy a hlavně kovy. Alchymisty nejvíce zajímala sefira Din, která je symbolizována ohněm a sefira Chesed, jejímž atributem je voda, jinými slovy Chesed představuje stříbro a Din představuje zlato. Sefirotický strom je také rozdělen na mužskou a ženskou část. Pravá mužská strana, kde se nachází sefira Chesed, která symbolizuje Milosrdenství a lásku, v kontrapozici je sefira Din, čili se nachází na levé ženské straně a atributem této sefiry je přísný Soud a síla. Z tohoto rozdělení je jasné, že kabalisté museli nutně tíhnout spíš k sefíře Chesed, čili stříbro, nikoli zlato, bylo pro ně vznešenějším kovem. Tato struktura se objevuje již v Bahiru, ovšem v knize nalézáme i pasáž, která interpretuje zlato jako mužský atribut. Lépe řečeno, zlato v této pasáži symbolizuje mužský i ženský princip, který byl sjednocen aktem stvoření. V Bahiru je kladena otázka, proč se zlato nazývá zahav. Toto hebrejské slovo obsahuje tři principy, neboť písmeno zajin

¹¹⁵ SCHOLEM, Gerschom. *Kabala a její symbolika*. Praha, s. 176.

¹¹⁶ KOHOUT, Ivan. *Alchymie a kabala*. In Maskil. Praha : Židovská kongregace Bejt Simcha, roč. 10, č. 3, 2010 (žid 5771), s. 15.

symbolizuje mužský prvek, písmeno he je duše, v kabale však tato hláska představuje ženský princip, a na konec písmeno bejt, které zaručuje trvání a zároveň odkazuje k prvnímu písmenu knihy Genesis.¹¹⁷

Jak uvádí Gerschom Scholem, tato pasáž v Bahiru nese alchymistické rysy, neboť zlato, o kterém je řeč, symbolizuje spojení kosmických principů, které vznikly aktem Božího stvoření. Podobně si počíná i alchymie při dokončení díla. Zde tedy můžeme vidět první zárodek omylu, kdy mohla být kabala spojována s alchymii.

Dalším problémem bylo slovo kimija, chemie, se kterým se setkáváme v arabských spisech, kde je kimija prezentována jako dar od Boha, totiž ki mi-Jah. V tomto místě si dovolíme uvést vlastní hypotézu, vytvořenou na základě přečtené literatury. Jak víme, chemie dříve znamenala prakticky totéž co alchymie. Když k tomu ještě přidáme výše zmíněnou skutečnost, že kimija je darem od Boha, což velmi nápadně odkazuje k tajemství, které bylo předáno Bohem Mojžíšovi, mohlo v historii velmi snadno dojít ke sloučení alchymie a kabaly, které obě byly prezentovány jako dar od Boha. Navíc okultisty značně zajímala tzv. Smaragdová deska Herma Trismegista, která obsahovala tajemství zjevená Mojžíšovi, Pythágorovi, Platónovi a dalším. Jak víme, hned prvním bodem Smaragdové desky je kabalistický princip kauzálního propojení mikrokosmu a makrokosmu. Smaragdová deska však byla také impulzem pro vznik hermetismu, který měl značný vliv na alchymii. Zde se dostáváme k onomu bodu, kdy v důsledku toho, že Smaragdová deska odkazovala k postavě Mojžíše, zároveň obsahovala kabalistické principy a zároveň z ní byl odvozován hermetismus, ocitla se kabala mezi okultními vědami, jakožto nedílná součást k získání k tzv. prisca sapientia.¹¹⁸

Na tomto místě bychom si dovolili citovat: *„Vzápětí se dozvíte celé tajemství dolního světa i tajemství horního a dolního, stříbra i zlata ; a jakmile se s tou velkou naukou seznámíte, budete v dolním světě ihned umět reálně a lehce vyrábět všech sedm druhů kovů. A to je právě nauka alchymistická, která je naukou od Boha, jak ještě dále pochopíte, až ji ovládnete. Ale ten, kdo napřed*

¹¹⁷ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 81.

¹¹⁸ NÁKONEČNÝ, Milan. *Smaragdová deska : Herma Trismegista*. Praha : Vodnář, 1994, s. 15, 68.

nezná nauku o horním světě, ten ji nemůže praktikovat.“¹¹⁹ Zde vidíme, že kabala je nutným předpokladem k alchymistickému umění, a to nám dává odpověď na to, proč byla kabala v nežidovských kruzích studována současně s alchymii. Pořád ale zůstává pozoruhodné, že se sami Židé, ovládající nauku o horním světě, nesnažili alchymii rozvíjet.

Scholem ve své studii zmiňuje hebrejskou encyklopedii, který napsal ve 13. století Jehuda ben Šelomo Kohen z Toleda, který se ve své knize k alchymii staví značně odmítavě. Do 15. století nenajdeme v žádných kabalistických spisech alchymistické návody, a když už nějaké takové návody existovaly, vůbec se nevztahovaly k židovskému prostředí, tím méně pak ke kabale.¹²⁰

Od 16. století se v židovských kruzích, zejména v Itálii, objevují sympatie k alchymii. Jmenujme například Abrahama Portaleone z Mantovy nebo Abrajama Jaghela, který konvertoval ke katolické církvi. Ani jeden z nich však nevynikal hlubší znalostí kabaly. Dále bychom mohli zmínit Judu Arje de Modena, v jehož rodině byla alchymistická tradice rozvíjena po tři generace, zároveň však byla tato rodina známá svým odporem ke kabale.¹²¹

V 19. století se pak objevují zmínky o tom, že kabalistické učení nijak nezlepšuje alchymistické dovednosti, zároveň je poukazováno na to, že kabala obsahuje málo informací o alchymii, které by mohly být pro toto umění užitečné.¹²²

Zdá se tedy, že kabala a alchymie nemají vůbec nic společného, jejich cíle jsou absolutně neslučitelné. Židé, kteří se zabývali alchymii, nebyli kabalisty a naopak kabalisté se nezmiňují o alchymistickém umění, ani mu ve svých spisech nepřikládají důležitost.

¹¹⁹ SCHOLEM, Gerschom. *Alchymie a kabala*. Praha : Malvern, 2010, s. 31.

¹²⁰ Tamtéž, s. 15.

¹²¹ Tamtéž, s. 48.

¹²² Tamtéž, s. 12.

10 KRONIKÁŘ VE SLUŽBÁCH ŽIDOVSKÉHO GHETTA A CÍSAŘSKÉHO DVORA

David Gans je, podobně jako rabi Löw, v Čechách nedoceňovanou osobností. O tomto humanistovi, historikovi, matematikovi a astrologovi se dozvídáme díky jeho dílům, v nichž o sobě podává kusé informace.¹²³

David Gans, ve svých dílech se podepisuje David ben Šelomo Awza, se narodil v roce 1541 ve westfálském Lippstadtu v nepříliš zámožné rodině, což dokládá i skutečnost, že prvotní vzdělání získal od svého otce a děda. Poté se učil v ješivách v Bonnu a ve Frankfurtu, ve studiu dále pokračoval v Krakově, v ješivě, jejímž rektorem byl Moše Isserles. V Polsku také začal Gansův hluboký zájem o filosofii, matematiku a historii, pravděpodobně byl ovlivněn Mošem Isserlesem, neboť on sám se zajímal o přírodní vědy. Důležitým mezníkem se pro Gansa stal rok 1564, kdy přijel do Prahy, ubytoval se v Široké ulici, kde také bydlel jeho budoucí učitel – rabi Löw. Gansovým dalším učitelem byl Löwův bratr Sinaj ben Becalel.¹²⁴

To, že si Gans vybral jako místo svého dalšího působiště Prahu, nebyla náhoda. Během 60. let 16. století se do Prahy mohli vrátit již dříve usazení Židé a nově příchozí Židé z jiných obcí museli zaplatit jakýsi poplatek za pobyt v Praze. Gans si tedy nemohl nevšimnout vlny židovské migrace do Prahy. Navíc Praha byla známá svou náboženskou tolerancí a tamní židovská obec s přehledem konkurovala jiným důležitým židovským centrům v celé Evropě.¹²⁵

I přestože byl Gans Žid, nezůstával rigidním, uzavřený uvnitř ghetta. Naopak navázal četné vztahy s křesťany, humanisty i se samotným císařem Rudolfem II. Tyto styky mu mimo jiné byly často vytýkány členy židovské obce. Avšak známosti, které navazoval mimo Židovské město, jsou signifikantní k jeho renesanční povaze. Byl si vědom, že znalosti židovského obyvatelstva jsou jaksi zakonzervované a nepřístupné jiným vlivům. V tomto úhlu pohledu Gans

¹²³ ŠEDINOVÁ, Jiřina. *David Gans : k 450. výročí narození*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 47,

¹²⁴ Tamtéž, s. 47-48.

¹²⁵ POLÁK, Josef. *Kronikář David Gans*. In *Kalendář česko-židovský*. Praha : Knihovna akademického spolku „Kapper“, roč. 31, 1911 (žid. 5550), s. 104.

spatřoval chybu, neboť, jak rabi Löw píše v *Netivot olam*: „*Dopřejte sluchu i učením jiných národů! Namítá se, že zákon nařizuje jim se zabývatí dnem i nocí a protože talmud zakazuje zabývatí se řeckými vědami. Ale to je slovičkářství; vědy, které se obírají řádem a existencí světa, těmi možno zajisté se zabývatí, ba jest i povinností učiti se astronomii a chronologii, neboť z nich poznáte velikost a moc Boží. I čtěte jen, čtěte knihy jiných národů! Jsou-li v nich útoky na naše náboženství, odrazíte je, neobsahují-li jich, poučíte se!*“¹²⁶

Gans tuto Löwovu výzvu splnil par excellence, neboť navázal styky s astronomy Johnnem Müllerem, Johannem Keplrem, Tychonem de Brahe, nebo s již několikrát zmiňovaným humanistou Tadeášem Hájkem z Hájku. V rámci své dějepisické činnosti pročetl kroniky, židovské i nežidovské, které byly na císařském dvoře k dispozici, nebo které si svou vlastní pílí sehnal. V souvislosti s Tychonem de Brahe zmínímě, že Gans pro tohoto učenice přeložil středověké hebrejské astronomické tabulky do němčiny.¹²⁷

Ještě než se dostaneme ke Gansovu hlavnímu literárnímu dílu, *Cemach David*, zmíníme jeho další, méně obsáhlé spisy, které jsou pro českého čtenáře zcela neznámé. Kniha *Nechmad we-naim, Příjemný a milý*, představuje Gansovo zaujetí matematikou a astronomií a autor ve svém díle uvádí rozhovory a korespondence s Tychonem de Brahe a Johnnem Keplrem. Dále bychom mohli zmínit další astronomické dílo Mogen David, *Davidův štít*, které bylo vytištěno v Praze v roce 1612. K dnes už bohužel neznámým dílům patří kosmografický spis *Zurot hoorec, Hranice země*, a *Migdal David, Davidova věž*, které pojednávalo o aritmetice a geometrii.¹²⁸

Gans byl velmi ovlivněn Azarjou de Rossii, jehož metodologii používal ve svých dílech a tuto metodologii i částečně sám propracoval, jednalo se

¹²⁶ POLÁK, Josef. *Kronikář David Gans*. In *Kalendář česko-židovský*. Praha : Knihovna akademického spolku „Kapper“, roč. 31, 1911 (žid. 5550), s. 104.

¹²⁷ ŠEDINOVÁ, Jiřina. *David Gans : k 450. výročí narození*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 48-49.

¹²⁸ POLÁK, Josef. *Kronikář David Gans*. In *Kalendář česko-židovský*. Praha : Knihovna akademického spolku „Kapper“, roč. 31, 1911 (žid. 5550), s. 105.

zejména o pečlivé citování pramenů. Tato metodologie prostupuje Gansovo nejdůležitější a nejznámější dílo – *Cemach David, Ratolest Davidova*.¹²⁹

Cemach David je dvoudílná kronika, ve které autor popisuje události od stvoření světa až do roku 1592 a ještě téhož roku bylo toto dílo vytištěno v tiskárně rodiny Gersonidů. Prameny uvádí, že Gans byl ke čtenáři poměrně vstřícný, neboť v knize uvádí jak židovské tak i křesťanské letopočty. První díl kroniky je věnován hlavně židovské historii. Můžeme říci, že pro české prostředí je tedy hodnotnější díl druhý – *Jemot olam, Dny světla*, neboť v něm Gans popisuje nejen aškenázskou historii, ale také se zabývá historií Babylonie, Persie, Řecka a Říma. Toto je velmi důležité, neboť aškenázské obyvatelstvo se záměrně vyhýbalo popisu a studování nežidovských dějin. Na konci úvodu k druhému dílu Gans píše toto: „*Už jsme syti exilu. Žijeme mezi cizími národy, mezi nimi a s nimi a nevšímáme si jejich života.*“¹³⁰

Gans ve druhém díle *Cemach David* velmi dobře propojuje události, které se staly jak v židovském tak v nežidovském prostředí, dává příklady historických momentů, které pak měly důsledek na život židovského obyvatelstva a naopak. Simultánně tedy popisuje dějiny křesťanské a židovské v jejich nutné provázanosti. Jedná se tedy o první kroniku, sepsanou židovským autorem, který nepopisuje pouze historii izraelského národa. Gansovo dílo je i velmi hodnotné v tom, že nepopisuje pouze dějiny, nýbrž zmiňuje i technické výdobytky doby, kulturní události a důležité přírodní jevy.¹³¹

Pro české prostředí je tento autor velmi důležitý, neboť z jiného kulturního úhlu pohledu, bez přítomnosti nacionalismu, líčí dějiny českého království. Sám Gans ve své kronice uvedl, že vzhledem k tomu, že jeho domovinou jsou Čechy, chce jim ve svém díle věnovat náležitou pozornost. Proto se v jeho kronice může dočíst, proč se Čechům říkávalo Bohemia, jak získala Praha svůj název, jaký je

¹²⁹ ŠEDINOVÁ, Jiřina. *David Gans : k 450. výročí narození*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 49.

¹³⁰ POLÁK, Josef. *Kronikář David Gans*. In *Kalendář česko-židovský*. Praha : Knihovna akademického spolku „Kapper“, roč. 31, 1911 (žid. 5550), s. 104.

¹³¹ GANS, David ben Šlomo. *Cemach David : o dějinách českých zemí a o dějinách Židů v Království českém*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 51-53.

hospodářský stav českého království a jaká je povaha českého lidu. Můžeme říci, že Gans popisuje Čechy velmi pozitivně. V souvislosti s aškenázskou historií, se z kroniky dozvídáme o pogromech během 9. století a s tím pochopitelně spjaté i křižácké výpravy. Velkou pozornost také Gans věnuje osobnosti mistra Jana Husa, kterého si velmi cení, dále se zaobírá obdobím husitských válek a líčí i změny v církvi a ve společnosti, které s sebou přineslo husitské hnutí.¹³²

V souvislosti s tématem této práce musíme zmínit událost, kterou Gans popisuje ve své kronice: „*Náš pán, spravedlivý a vznešený císař Rudolf – nechť stoupá jeho sláva - , povolal k sobě ve své milosti s v touze po pravdě našeho velkého učitele rabiho Livu ben Becalela. Přátelsky jej přijal a osobně s ním hovořil mezi čtyřma očima, jako hovoří přítel s přítelem. Ale podstata a předmět jejich hovoru zůstaly zapečetěny a skryty ...*“¹³³

Bohužel tato událost v kronice není dál rozvedena, takže nevíme, k čemu vlastně během císařské audience došlo. Vzhledem k Rudolfovým zájmům je téměř jisté, že chtěl být vzdělán v kabale, a proto se pochopitelně obrátil na největší kapacitu v ghettu – rabi Löwa. K žádnému předávání učení však nedošlo, neboť rabi Löw v roce 1592 Prahu opustil a vrátil se zpět do své rodné Poznaně.¹³⁴

Gansova kronika je také ve své podstatě kronikou o pražském ghettu, neboť autor uvádí události od prvního usazení Židů v Praze, přes stavby prvních synagog až po rok 1592. V této souvislosti zmiňme, že se Gans chystal napsat životopis Mordechaje Maisla spolu s legendami, které se o Maislovi a jeho bohatství vyprávěly. Všele čtenáři doporučujeme článek Františka Kafky „Co vyprávěl porýnskému hostu reb David Gans – aneb legenda o legendě“, ve kterém je poeticky vylíčena atmosféra pražského ghetta, milosrdná povaha Mordechaje Maisla a rabi Löwa a učenost Davida Ganse.¹³⁵

¹³² GANS, David ben Šlomo. *Cemach David : o dějinách českých zemí a o dějinách Židů v Království českém*. In Židovská ročenka. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 51-53.

¹³³ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 126.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ KAFKA, František. *Co vyprávěl porýnskému hostu reb David Gans, aneb, legeda o legendě*. In Židovská ročenka. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1981 (žid. 5742), s. 101, 103-105.

Tento vskutku renesanční učenec zemřel 22. srpna v roce 1613 a je pohřben na pražském židovském hřbitově. Jeho náhrobek je skromný, jedinou ozdobou mu je Davidova hvězda, na které sedí malá husička. Přestože je jeho hrob nenápadný, osobnost Ganse můžeme právem nazvat za zakladatele židovského dějepisectví v aškenázské diaspoře a jeho kronika je pro český národ stejně cenná jako kronika Kosmova či Dalimilova.¹³⁶

¹³⁶ POLÁK, Josef. *Kronikář David Gans*. In Kalendář česko-židovský. Praha : Knihovna akademického spolku „Kapper“, roč. 31, 1911 (žid. 5550), s. 110.

11 PRAŽSKÝ MAHARAL

Jehuda Liva ben Becalel, rabi Löw nebo pražský Maharal – Morenn ha-rav Leva, náš učitel Leva. Pod těmito jmény vstoupil učenec do podvědomí českého a židovského národa, většina zná rabi Löwa díky legendě o Golemovi, jiní jsou pak fascinováni Maharolavou nadčasovostí a přesahem jeho učení. Neboť jak napsal Benjamin Kuras ve své výborné knize *Nebýt Golema: „Nebýt Golema jako české národní legendy, Češi by si možná nikdy nevšimli, že v jejich středu žil a vyučoval jeden z největších myslitelů středoevropské renesance, v jehož spisech člověk vzdělaný dvacátým stoletím s nekonečným úžasem nachází vedle tradičních biblických a talmudických traktátů a náboženské mystiky i podrobně rozpracované a univerzálně použitelné zásady etiky a základy teorie relativity, kvantové fyziky, nejmodernější pedagogiky, i post-freudovské psychologie.*“¹³⁷

Tato velká osobnost by zasloužila mnohem více stránek, než kolik jí můžeme zde věnovat, proto se v této kapitole zmíníme jen o některých bodech Löwova učení a pozastavíme se u důležitých mezníků jeho dlouhého života. Nebudeme zde tedy líčit jeho životopis, který si čtenář může přečíst v knize Vladimíra Sadka *Židovská mystika v Praze*, kde autor uvádí základní informace o Löwově životě a jeho díle. V této souvislosti bychom chtěli upozornit na výstavu, která v roce 2009 připomněla 400 let od úmrtí rabiho Löwa. V rámci této unikátní výstavy, která se konala v Císařské konírně Pražského hradu, vyšel obsáhlý katalog, který sloužil, nejen jako průvodce expozicí, ale je zároveň i průvodcem Löwova života a jeho díla. Tento katalog se příznačně nazývá *Derech chajim. Rabi Jehuda Leva ben Becalel (kol. 1525-1609)*, čítá 520 stran a obsahuje 402 barevných vyobrazení.

Nyní se tedy vrhneme do Löwova světa a snad se nám povede alespoň částečně vystihnout genialitu pražského Maharala.

¹³⁷ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 7.

11.1 Spor o nežidovské víno

Rabi Löw působil mezi lety 1553 a 1573 jako moravský zemský rabín a zároveň jako mikulovský rabín. Už tehdy v něm dřímala touha a potřeba po nápravě židovského národa a s tím i spojená funkce rabínů, kteří jsou autoritami, jež by se měli na této sociální reformě podílet a připravovat tak národ Izraele na mesiášský věk. Sám Maharal věřil, že Mesiáš přijde již brzy, napřed však každý musí dokončit tikun. V tomto se tedy rabi Löw ztotožňoval s luriánskou kabalou. Ještě zmiňme, že apel po nápravě židovského národa a touha po příchodu Mesiáše prostupuje celé jeho dílo, podobně jako mystika, kterou Maharal nenápadně inkrustoval do každé své věty.¹³⁸

Na první pohled se může zdát, že spor o nežidovské víno nemůže mít nic společného s výše zmíněnými aspekty, v tom ale právě spočívá Maharalova genialita, v jeho chápání tohoto problému, řekněme, až v metafyzické dimenzi. Na tomto příkladě si také demonstrujeme Maharalovo chápání židovského národa, národa, který je ontologicky odlišný od jiných národů.

V první řadě se rabi Löw musel potýkat se spisy Josefa Kara a Moše Isserlese, kteří talmudické výroky pojednávající o víně a jeho užívání značně zjednodušili a zesvětšili. Tyto spisy byly mezi moravskými Židy rozšířeny a neformálně tak povolovaly obchodování s nežidovským vínem a požívání vína, které bylo znesvěceno. Maharal na tuto skutečnost upozorňoval během svých kázání, kde se snažil objasnit přesah problému, který nesouvisí pouze s porušováním rabínských výroků v Talmudu, nýbrž souvisí hlavně s rozbíjením hranice mezi Židy a nežidy. Zde se dostáváme k bodu, který Maharala v této kauze nejvíce tížil a který jeho židovští spoluobčané často nechápali. Totiž, dle Maharala, je národ Izraele metafyzicky odlišný od jiných národů. Bůh si vyvolil Židy a jim daroval Tóru, a proto Tóra, jakožto pramen Božství předurčuje izraelský národ k duchovnu. Jiné národy, jimž Tóra věnována nebyla, tíhnou spíše k tělesným, pudovým záležitostem, ostatní národy jsou tedy ontologicky nižší. Z tohoto Maharalova chápání vyplývá i jeho pojetí duše, v souladu s maimonidovskou filosofií, kde je rozum spjat s nejvyšší složkou duše, duše

¹³⁸ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 125, 136.

Božské (racionální, oddělené, transcendentální). Tato duše je vyjádřena v Tóře, čili jen Žid má schopnost tuto duši získat.¹³⁹

Zdá se, že jsme od sporu o nežidovské víno odbočili, ale Maharalovo chápání židovského národa je nutným předpokladem pro pochopení tohoto problému. Pití nežidovského vína, obchodování s tímto vínem a kontakt s nežidy ztenčuje hranici mezi Izraelem a zbytkem světa. V Gvurot ha-Šem můžeme číst: „*Víno ruší předěl mezi dvěma věcmi, až zde nebude rozdíl. Proto když bude Žid pít víno s člověkem, který není Žid, dojde ke zrušení oddělenosti, již je Izraeli třeba.*“¹⁴⁰

Maharal si také uvědomoval mystický charakter vína, neboť hebrejské slovo víno jajin má numerickou hodnotu 70, stejně jako slovo sod, což znamená tajemství, Izrael se tedy prostřednictvím vína spojuje s Bohem. Spor o nežidovské víno tedy dostává mystický charakter a sám Maharal tvrdil, že porušováním pravidel, nejen těch, které se týkaly nežidovského vína, dochází ke kosmické disharmonii a sblížení Židů s nežidy narušuje transcendentní charakter izraelského národa.¹⁴¹

Maharalovi židovští spoluobčané jen stěží přijímali tuto skutečnost, neboť víno bylo pro moravské Židy hlavním zdrojem. Není proto divu, že rabi Löw odešel v roce 1573 z Mikulova zhrzen a snad doufal, že se mu dostane většího pochopení v jeho dalším působišti v Praze. Dokladem budiž Maharalovo kázání v Praze o svátku Šavuot v květnu 1592, kde kritizuje nedodržování zákazu o nežidovském víně.¹⁴²

Spor o nežidovské víno nám pomohl nahlídnout do Maharalova myšlení, které si ještě více osvětlíme v následujících podkapitolách a kde také uvidíme, jak významnou roli hrála mystika v jeho dílech.

¹³⁹ SLÁDEK, Pavel. *Pražský Maharal o nežidovském víně*. In Židovská ročenka. Praha : Federace židovských obcí ČR, 2009 (žid. 5770), s. 10, 19-20, 22.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 20.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 25.

¹⁴² Tamtéž, s. 19.

11.2 Myšlení rabiho Löwa

K pochopení myšlenkového světa pražského Maharala nám hlavně poslouží Studna exilu André Nehera. Název Neherovy knihy je odvozen od díla rabiho Löwa Beer ha-gola, tedy Studna exilu, vydaná v Praze v roce 1598, ve které se Maharal věnuje výkladu obtížných talmudických pasáží. Jako další zdroj nám poslouží Derech chajim, Cesta života, která prošla tiskem v Krakově v roce 1589. V Derech chajim se Maharal zabývá výkladem talmudického traktátu Pirkej avot.¹⁴³

V Maharalově učení se především setkáváme s naukou o protikladech, ve filosofickém jazyce bychom mohli říci s naukou o dialektice. Maharal vycházel z tradiční koncepce chápání Tóry, jejímž prvním slovem je Berešit, prvním písmenem tedy písmeno bejt, písmeno duality a rozpolcenosti. Toto stanovisko prostupuje celé Maharalovo dílo, vše stvořené má svůj protiklad, nic na světě neexistuje jako individuum. Zárukou existence je existence jejího protikladu.¹⁴⁴

Maharal dále svou nauku o protikladech rozvedl a rozdělil je na komplementární a kontradiktorní. Komplementární protiklady jsou takové dvojice, které se navzájem doplňují a potřebují. První termín je zárukou k pochopení termínu druhého, druhý termín se tedy z prvního dedukuje a je z něj odvozem. Můžeme si uvést příklad ženy a muže, protiklady, jejichž existence spočívá v jejich opaku a jejichž spojení vede ke stvoření. Zde opět můžeme sledovat mysticky laděné chápání protikladů, neboť muž a žena představují dvě duše, které se spojí, jejich duše bude opět úplná a nakonec vytvoří duši další. Maharal nám předkládá další příklad komplementárních protikladů. Vztah Boha a člověka, který je na svém stvořiteli závislý. Teze je Bůh, antiteze je člověk a syntézou je Tóra. Tóra udržuje řád mezi horním a dolním světem, je spojnicí mezi Bohem a člověkem, bez Tóry by se vesmír vrátil do počátečního chaosu,

¹⁴³ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema: Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 52.

¹⁴⁴ NEHER, André. *Studna exilu: Tradice a modernost: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel-rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. Praha : Sefer, 1993, s. 32.

ze kterého vzešel. Tóra představuje střed mezi dvěma odlišnými póly, Tóra je emca. O dialektice středu ještě pojednáme níže.¹⁴⁵

Dále se setkáváme s protiklady kontradiktorními, které jsou opakem komplementárních. Zde opět můžeme vidět Maharalovu dialektiku, že ani protiklady nemohou existovat bez svých protikladů. U kontradiktorních dvojic se teze a antiteze navzájem vylučují, jeden termín eliminuje termín druhý. Například duchovní vylučuje hmotné, smrt ukončí život atd. Zdá se to neuvěřitelné, ale Maharal dvě století před Hegelem stanovuje principy jeho dialektiky.¹⁴⁶

Důležité je, že v člověku se tyto kontradiktorní protiklady mohou spojit. Člověk ze své podstaty může tíhnout ke hmotě i k duchovnu. Maharal říká, že člověk se může stát nižším než zvíře a vyšším než Anděl. To pramení z toho, že lidé má možnost volby, mají schopnost volit mezi dobrem a zlem. Tuto schopnost získali díky Adamovo hříchu. Zároveň je však člověk bytostí nedokončenou, aby dosáhl své podstaty, musí realizovat svou vyšší přirozenost, a tou jest tikun.¹⁴⁷

V souvislosti s protiklady, zmiňme Maharalovo kázání z roku 1600, které bylo kázáním postaveným na kabalistických principech. Maharal pod vlivem knihy Zohar a Sefer Jecira představuje svému obecenstvu v synagoze dva, respektive, tři světy. Jednak je to svět Božský, člověku nepřístupný, dále svět hmotný, svět lidský a v poslední řadě svět prostřední. Zde se opět setkáváme s teorií emca, zároveň nám tento koncept nápadně připomíná luriánskou kabal.¹⁴⁸

Maharal staví do protikladu dva světy, božský a hmotný. Pro člověka je důležitý svět prostřední, který tyto dva světy spojuje. Maharal ve svém kázání zdůrazňoval, že tento prostřední svět je oslaben, izraelský lid ztrácí kontakt se svým Bohem. Je tedy nutné tento prostřední svět posílit modlitbami a správním vykonáváním micvot. Maharal svému obecenstvu představil to, co napsal již

¹⁴⁵ NEHER, André. *Studna exilu: Tradice a modernost: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel-rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. Praha : Sefer, 1993, s. 34-36.

¹⁴⁶ Tamtéž, 34.

¹⁴⁷ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 136.

¹⁴⁸ KAFKA, František. *Vyšší sféry rabiho Löwa*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1980 (žid. 5741), s. 74-75.

v *Derech chajim*, totiž že hříšníci ničí všechny tři světy, Boží láska a milosrdenství pak nemůže emanovat do světa prostředního a nejnižšího. Toto Maharalovo kázání zároveň vzbudilo v obecnstvu naději v příchod Mesiáše, neboť rabi Löw zdůraznil, že napraví-li každý svůj mikrokosmos a dokončí své *tikun*, pak Mesiáš přijde a ukončí exil.¹⁴⁹

Novoroční kázání z roku 1600 mělo zároveň vliv na formování východoevropského chasidismu, neboť Maharalova slova zaznamenal jakýsi lyonský Žid a jeho zápisky se následně dostaly do rukou slavného Bal šem Tova.¹⁵⁰

Na tomto příkladě jsme také mohli vidět Maharalovo chápání kauzality, kterou rozdělil na dva druhy. Jednak nižší přírodní kauzalita, která v sobě zahrnuje přírodní zákony a těmito vztahy se zaobírá věda. Na druhé straně existuje vyšší kauzalita, která stojí nad přírodními zákony a člověk ji může postihnout jen na základě duchovního přístupu. V rozdělení příčinnosti můžeme opět sledovat Löwovu etiku. Člověk, který se zaobírá přírodní kauzalitou, bude vždy nižší než člověk studující vyšší kauzalitu. Vědecké poznání není cílem člověka, neboť ten má kromě racionální duše i duši božskou, která ho vede k etice, tedy k lásce k Bohu a tím pádem i k lásce ke všemu živému.¹⁵¹

Výše jsme zmínili termín *emca*, který je pro Maharalovo myšlení naprosto stěžejní. Než se však vrhneme na definování tohoto pojmu, objasníme si horizontální a vertikální osu v Maharalově pojetí. Horizontální osa je znakem Maharalova humanismu, neboť v jeho chápání této osy se soustřeďuje čistě na profánní svět. Maharal tak učinil velmi odvážný krok, neboť z horizontálního chápání osy vyřadil jakékoli transcendentno a soustředil se pouze na hodnotu přírodních zákonů, vědeckého poznání, hodnotu člověka jako takového s jeho údělem. Horizontála zároveň představuje prostor mezi dvěma extrémy. Neher vytváří analogii mezi Tórou Izraele a lidským světem. Zároveň slovo „mezi“, kterého jsme užili, je typické pro Maharala, neboť je středem mezi dvěma

¹⁴⁹ RABBI LÖW. *Cesta života = Derech chajim*. Praha : P3K, 2009, s. 99, 116.

¹⁵⁰ KAFKA, František. *Vyšší sféry rabiho Löwa*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1980 (žid. 5741), s. 74-75.

¹⁵¹ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 132.

protiklady. V tuto chvíli vstupuje na scénu vertikální osa, která protíná horizontálu a vytváří tak dokonalý bod emca. Vertikála je absolutní, začíná u Boha a Bůh je zároveň i koncem této osy.¹⁵²

A neboť Maharalova dialektika spočívá na třech osách – vertikální, horizontální a diagonální, představíme si nyní nádhernou a originální alegorii emca. Uvažujme střed, kterým prochází dvě osy diagonálně a jedna osa vertikálně, tyto osy spojíme tak, že dostaneme šesticípou hvězdu. Nad horním cípem hvězdy se nachází Šamajim (nebe), v kontrapozici je Erec (země). Na pravé straně hvězdy vyšší postavení zastává Necach (věčnost) a pod ním je Gevura (síla). Na levé straně hvězdy nalézáme výše postavený cíp Gedula (velkolepost) a dolní cíp Hod (vznešenost). Střed pojmenoval Maharal Tiferet (krása). Rabi Löw se většinou k sefirám neodkazuje, v Derech chajim, ve výkladu k sedmé mišně, pojednává o deseti pomyslných stupních mezi nebem a zemí.¹⁵³

Jak ale můžeme vidět, Davidova hvězda představuje jakýsi sefirotický strom. Tuto božskou hvězdu Žid nachází v modlitbě: „*Tvoje, Hospodine je velkolepost a síla a krása a věčné vítězství a majestátnost, protože všechno, co je v nebi a na zemi je Tvoje. Tvoje, Hospodine, je království, svrchovaný jsi nad vším.*“¹⁵⁴

Toto bylo jakési metaforické znázornění středu, zároveň opět důkaz mystiky prostupující Maharalovo myšlení. Nyní si však vysvětlíme podstatu středu, podstatu emca.

Emca je pro Maharala zónou útočiště a bezpečí, neboť se nachází mezi dvěma extrémy, mezi dvěma protiklady. V lidovém rčení bychom mohli říci: „Zlatá střední cesta.“ Střed je také nejvíce etický, zde uvádí Maharal výklad jedné mišny, kde proti sobě stojí dva protiklady – povinnost a šlechtnost. Povinnost představuje úctu k rodičům, konání dobrých skutků, zachovávání míru. V mišně se píše, že úcta k rodičům je striktním zákonem, dobré skutky pak

¹⁵² NEHER, André. *Studna exilu: Tradice a modernost: Myšlenkový svět Jehudy ben Becelel-rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. Praha : Sefer, 1993, s. 37-45.

¹⁵³ RABBI LÖW. *Cesta života = Derech chajim*. Praha : P3K, 2009, s. 61.

¹⁵⁴ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 142-143.

konáme z nezištné šlechtnosti. Zachování míru nepodléhá ani striktnímu zákonu, ani nezištné šlechtnosti, zachovávání míru stojí, podle Maharala ve středu, je emca.¹⁵⁵

Další vlastností emca je, že se nachází mezi elementy, které střed obklopují. Uveďme tedy příklad, emca časový - přítomnost je obklopena minulostí a budoucností, emca prostorový – každé místo se nachází mezi dvěma jinými místy, emca kosmický – mezi světem Božským a lidským existuje ještě svět zprostředkovatelský. Maharal dále ještě uvádí emca lingvistický, kanonický a sociologický.¹⁵⁶

Nejdůležitější vlastností emca je však její vztah mezi Bohem a člověk, lépe řečeno akt, kdy byla darována Izraeli smlouva. Maharal zde uvádí geniální myšlenku, že emca je vlastně prázdnotou, byla jakýmsi médiem smlouvy, dialogem mezi Bohem a Mojžíšem.¹⁵⁷

V tomto kontextu dárce a příjemce zmíníme Maharalovu teorii a radikální relativitě poznání a subjektivitě vnímání. Zjevení totiž obsahuje dvě strany, stranu Zjevujícího a stranu příjemce, zde vzniká trhlina mezi absolutním a relativním, kterou člověk není schopen překlenout, neboť člověk je situován na druhé straně Zjevení. Člověk tedy a priori disponuje omezeným věděním. Zde opět můžeme sledovat Maharalova génia, který tímto nastiňuje Kantovu kritiku čistého rozumu.¹⁵⁸

Maharal zastává ten názor, že lidské vnímání světa je subjektivní, závislé na tom, co člověk vidí. Rabi Löw toto demonstruje na talmudickém výroku: „*Soudce a mudrc mohou rozhodovat jen podle toho, co jejich oči vidí.*“¹⁵⁹ Stejně tak Maharal tvrdí, že člověk nemůže změnit zákony svého chování, ne proto že by nesměl, ale jednoduše proto, že to není v jeho moci. Maharal v tomto kontextu vytváří analogii, kdy Slunce nemůže překročit svůj roční cyklus, nemůže se

¹⁵⁵ NEHER, André. *Studna exilu: Tradice a modernost: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel-rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. Praha : Sefer, 1993, s. 47.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 48.

¹⁵⁷ Tamtéž.

¹⁵⁸ NEHER, André. *Myšlení pražského Maharala*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1992 (žid. 5753), s. 27

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 28.

vychýlit ze svého místa, je tedy svázáno zákony, které nemůže porušit. Stejně tak i člověk je poplatný místu, kde žije a zákonům toho místa. Maharal tuto teorii však neaplikuje jen na prostor, ale i na čas, protože on sám tyto dvě entity chápal identicky. Člověk, který je zajatý prostorem, je zároveň i zajatcem času.¹⁶⁰

Vrátíme-li se ještě ke struktuře Zjevení, o které jsme pojednali výše, zmíníme Maharalovo chápání skutečnosti, jako mince, která má dvě strany. Toto stanovisko pramení z předpokladu, že existuje svět Tvůrce a svět lidí, kteří stále nahlíží jen jednu stranu skutečnosti. Maharal se tedy vrhá na nejistou půdu relativity. Apeluje, aby byl člověk schopen nahlédnout i druhou stranu skutečnosti, která se nejvíce blíží pravdě, vyzývá ke zdvojenému vidění, tzv. polyopii. Maharal zde opět staví vedle sebe dva kontradiktorní protiklady, svět Boží vize a svět Bohem stvořený. Aby člověk pochopil stvořený svět, musí zcela změnit svůj úhel pohledu, nahlédnout do světa Boží vize. Maharal uvádí jednoduchý příklad izraelského otroctví v Egyptě, které bylo pro Židy ponížením a bídou. Obrátíme-li však úhel pohledu, byl Egypt přípravou izraelského lidu na slávu a přípravou na darování Tóry. Maharal tedy zve Židovský národ ke kontemplaci převráceného světa. Metaforicky přirovnává člověka ke stromu, dle Deuteronomia, ke stromu, který je obrácený, jehož kořeny jsou zapuštěny u Boha. Toto je zcela kabalistický koncept a znovu a stále můžeme vidět, jak důležitou roli hrála mystika v Maharalovo myšlení.¹⁶¹

11.3 Löwova pedagogika

Rabiho Löwa bychom mohli nazvat reformátorem vzdělání, jehož pedagogické praktiky nebyly nikdy dostatečně oceněny a které byly v nežidovských kruzích přehlušeny praktikami Učitele národů, Jana Amose Komenského.¹⁶²

Löwova novátorská a humanistická pedagogika nebyla samoučelná, ale opět souvisela s něčím vyšším, přesahovala slovní spojení „reforma vzdělání“.

¹⁶⁰ NEHER, André. *Myšlení pražského Maharala*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1992 (žid. 5753), s. 28.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 30-32.

¹⁶² SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 137.

Maharal především kritizoval rigidní systém učení Tóry, založený na metodě pilpul Jakoba Pollaka. Tato metoda totiž žáky vůbec nenutila zamýšlet se nad významem učiva, nýbrž šlo o logický systém teze vs. antiteze a z toho žák měl vyvodit syntézu. Pilpul byl tedy zcela jistě hodnotný v rámci umění logické argumentace, ovšem tato metoda nemohla žákům zprostředkovat obsah učiva. Podobně kritický postoj měl Maharal k bezúčelnému memorování Tóry a učení se talmudických traktátů z paměti, kdy opět žáci nemohli pochytit význam naučeného textu.¹⁶³

Maharal si tedy zakládá svou vlastní ješivu, učí talmudickému vzdělání v tzv. Klause a přichází se svou metodou, která bere žáka jako tvůrčí materiál a zcela se přizpůsobuje jeho schopnostem a mentální vyspělosti. Maharal především kladl důraz na studium hebrejské gramatiky a symboliku hebrejských písmen, která studenty vedla k zamýšlení se nad skrytými významy. Dále prosazoval, aby studium počínalo čtením Tóry v rámci metody *pardes*, která opět žákům umožňuje pochopit skrytý obsah a zároveň je učí etice. Na studium Tóry navazovalo čtení *mišny* a poté *gemary*. Talmud považoval Maharal za zvlášť důležitý, neboť byl přesvědčen, že každý text v něm obsažený, musí být brán doslovně. Rabínské komentáře v Talmudu jsou však často metaforické, plné podobenství, proto muselo předcházet studium Tóry, které mělo žáky naučit hledat skryté významy textu. Posledním stupněm vzdělávání bylo studium dodatků a komentářů. Maharalův pedagogický systém bychom mohli shrnout slovy, že studium musí být logickým a plynulým procesem, od nejjednodušší látky po tu nejtěžší. Dnes se nám tato metoda zdá samozřejmá, ale v 16. století byla revoluční a můžeme říci, že Maharal se musel potýkat se stížnostmi, neboť jeho reforma vzdělání jasně poukazovala na kritiku talmudických škol a rabínů, kteří v ješivách učili.¹⁶⁴

Když se mluví o pedagogice rabiho Löwa, odborníci na tuto tematiku často zmiňují Jana Amose Komenského. Aaron F. Kleinberger ve své disertační práci, kde analyzuje Löwowu reformu vzdělání, zmínil, že pedagogika těchto osobností

¹⁶³ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 136.

¹⁶⁴ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 96-97, 99-100.

nese společné rysy. Nevíme, zda se Komenský někdy dostal do styku s Maharalovými spisy, nebo jestli byl ovlivněn humanistickým duchem doby, každopádně níže uvedeme některé body Maharalovy pedagogiky, se kterými se můžete setkat i v učení Komenského.¹⁶⁵

Rabi Löw především kladl důraz na radost a nadšení, které musí celé studium provázet a dále žák musí neustále lnout k Bohu. Nesmí ztratit kontakt se svým tvůrcem, neboť pokud si je člověk vědom, že je stvořen Bohem a je na Bohu závislý, nemůže se v zásadě chovat zcela neeticky. Zde můžeme vidět rysy východoevropského chasidismu, na který měl Maharal velký vliv.¹⁶⁶

Důležitým bodem byla také účelnost vzdělání, žák musí vědět, k čemu směřuje. V tomto kontextu Maharal uváděl za příklad přírodu, kde není nic bezúčelné a kde se vše děje podle přírodních zákonů. Proces růstu v přírodě je metaforou k procesu učení, na konci může žák sklídit plody ovoce, plody svého vzdělání. Dále bychom mohli zmínit, že učitel by měl svého žáka motivovat a inspirovat ho, žák by měl za dobře vyřešený úkol dostávat odměny. Učení by také mělo probíhat beze strachu, bez jakýchkoli fyzických nebo psychických trestů, neboť Maharal tvrdil, že strach narušuje rovnováhu energií v lidském těle.¹⁶⁷

Löw vyzýval své studenty, aby byli zvědaví, neboť i Talmud praví: „*Otázka je půl cesty k věděni.*“¹⁶⁸ Podobně jako Komenský, prosazoval, aby si žáci vytvářeli mnemotechnické pomůcky a aby teorie byla propojována s praxí, aby byla velebena jak duše, tak i tělo. S Komenským se však Löw rozchází v názoru ohledně metody soutěže, která žákům nepropívá. Zde můžeme opět vidět etický rys Löwovy pedagogiky. Soutěž jednak vzbuzuje v žácích sobeckost, touhu po moci a neochotu spolupracovat, hlavně však žáka vede k tomu domnění, že díky své výhře či úspěchu, profituje z cizího nezdaru.¹⁶⁹

¹⁶⁵ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003, s. 140.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 137-138.

¹⁶⁷ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 101-105.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 102.

¹⁶⁹ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 103.

Toto je jen hrubý průřez Löwovou pedagogikou, etika, jí prostupuje je opět přítomná ve všech Maharalových dílech. Rabi doufal, že reforma vzdělání zapříčiní reformu židovské společnosti, neboť Maharal neustále upozorňoval na poklesky své doby a na to, že izraelský národ je krizi.

11.4 Rabi Löw a Golem

Pražský Maharal byl opředen mnoha legendami. Jednak k tomu vybízela nezměrná učenost rabína, která byla známá po celém aškenázském světě, a jednak k tomu vybízela i samotná Praha, která svým prostředím byla pro legendy jako stvořená. Stejně je tomu i tak, když mluvíme o rabi Löwovi a Golemovi, mluvíme vlastně o legendě, která vznikla až po učenčově smrti. Nikde nemáme ani náznak informací, že by se Maharal kdy snažil o vytvoření umělé bytosti. O golemovi se zmiňuje talmudický traktát Pirkej avot, avšak v souvislosti s jakousi existencí, postrádající inteligenci, řeč a duši, golem je zde tedy uváděn jako protiklad učence.¹⁷⁰

Je však velmi zajímavé sledovat vývoj této legendy, která má pravděpodobně kořeny u Eliáše z Chelmu. Tento polský rabín údajně na konci 16. století golema vytvořil, tento akt pak popsali jeho žáci Chacham Cvi a Jakob Emden. Z Polska se tedy rozneslo jakési svědectví o vytvoření golema a následně bylo v českém prostředí spojeno s nejslavnějším rabínem, který zde působil, s rabi Löwem.¹⁷¹

Legenda si však velmi odporuje se skutečnou podstatou vytvoření umělé bytosti golema. V knize Sefer Jecira je popsán návod, jak tuto umělou bytost vytvořil a ten kdo ji vytvoří, tak prokáže vysoký stupeň kabalistického umění. V legendě o Golemovi o tomto aspektu není žádná zmínka, naopak vytvoření Golema má čistě praktické účely. Vzhledem k tomu, že těchto legend bylo sepsáno několik, můžeme se v nich dočíst, že Golem má svému pánovi sloužit

¹⁷⁰ SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003

¹⁷¹ Tamtéž, s. 146.

a bránit židovské město. Často se i setkáváme s tím, že rabi Löw je považován za šarlatána, ovládající d'ábelskou magii – kabalou.¹⁷²

Aniž by si to rabi Löw přál, Golem je s ním nerozlučně spjat. Ovšem tam, kde skončila skutečnost, která je taková, že Maharal umělou bytost s největší pravděpodobností nestvořil, začíná fikce a legenda. Proto čtenáře, kterého by golemský motiv zajímal, odkážeme na knihu Gerschoma Scholema *Kabala a její symbolika*, kde se autor zaobírá golemem ve vztahu ke kabale a hledá golemské motivy v Tóře. Jedná se tedy o velmi sofistikovaný pramen, který předpokládá, že čtenář má alespoň kusé znalosti o kabaly. Ten, který by snad spíše toužil po Golemovi, opředeného legendou, můžeme doporučit vynikající román *Golem* Gustava Meyrinka. Dále bychom také chtěli zmínit knihu *Golem v náboženství, vědě a umění*, která popisuje, jak se golemský motiv reflektuje v lidské činnosti.

11.5 Odkaz rabiho Löwa

Není divu, že Maharal a jeho dílo neustále inspiruje a překvapuje i v dnešní době. Jeho etika je zcela poplatná 21. století, jeho pedagogika je totožná s tou dnešní, jeho filosofie zcela předběhla filosofické myšlení novověku. Dílo tohoto génia je plné lásky k Bohu a k člověku, zároveň je plné zoufalství a volání po naději a spáse. Maharal v sobě, víc než kdokoli jiný, nosil tíhu exilu izraelského národu, soucítil se sefardskými Židy, kteří byli vyhnáni ze Španělska. Jeho dlouhý život byl plný osobních tragédií a společenských pádů. Zároveň však v sobě po celou dobu uchovával genialitu, která v posledních desetiletí jeho života vytryskla a stvořila tak dílo, které je nadčasové. Dílo tradiční, držící se zásad judaismu, zároveň dílo novátorské, jak typické pro Maharala, opět se tedy v něm setkáváme s protiklady.

Na konec této kapitoly, která je zároveň vyjádřením úcty tomuto velkému mistrovi, bychom rádi uvedli několik jeho výroků, které vytvoří pomyslnou tečku za Maharalovou genialitou.

¹⁷² SVÁTEK, Josef. *Zlomky z české demonologie v zrcadle lidových skazek a pražských pověstí*. Praha : Havran, 2001, s. 142-145.

„Pravý řád věcí nedovoluje, aby jeden národ byl podmaňován druhým, aby byl pod jeho jhem. Bůh stvořil každý národ pro něj samotný.“¹⁷³

„Dobro je možné poznat jen prostřednictvím jeho protikladu. Ostatně všechny věci chápeme kontrastem. Jen pohledem na čern pochopíme běl. Podstata konečného vysvobození se nám objasní jen, když chápeme svoje vyhnanství.“¹⁷⁴

„Dynamika nového růstu, proces seberealizace, kterým se pohybujeme k vyšším úrovním charakteru a víry, se dává do pohybu ve chvílích, kdy cítíme svoji naléhavou potřebu, svoji neadekvátnost, a kdy naši celou bytost prodchneme intenzivní touhou. To je funkcí vzývání Boha – srozumitelně vyjadřuje naši nedokonalost a prohlubuje vědomí závislosti na Bohu. Tak se překlene propast mezi člověkem a Bohem.“¹⁷⁵

„Boží velkolepost, která se nedá představit, spočívá v tom, že je nade vším a zároveň vše objímá. Všechno je v něm, velké i malé, a jeho Tvář shlíží na všechno.“¹⁷⁶

¹⁷³ KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999, s. 15.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 16.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 18.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 16.

12 ZÁVĚR

Tato bakalářská práce zpočátku sledovala na svých stránkách vývoj kabalistické tradice v Evropě a následně zaměřila pozornost na kabalu, rozvíjenou v Čechách do počátku 17. století. Zároveň vytvořila vzhled do 16. století, do kulturního prostředí rezidenčního města Prahy. Vytvořili jsme tak komplexní obraz rudolfínské kultury, kde jsme se hlavně snažili postihnout jedinečnost císařského dvora, který neměl ve sledovaném období konkurenta. Z tohoto důvodu jsme věnovali velkou pozornost historickým okolnostem, abychom objasnili fenomén doby, který byl na císařském dvoře všudypřítomný. Abychom postihli jedinečnost rudolfínské kultury, a zároveň tak vzdali hold jedinečnému císaři Rudolfovi II., podrobně jsme čtenáře seznámili s císařskou kuntskomorou, kde jsme se snažili postihnout renesanční povahu rudolfínské kultury. Zároveň jsme tímto chtěli objasnit, proč je Rudolf II. nazýván německým Hermem Trismegistem, zároveň podivínem a zároveň je literaturou líčen jako neschopný politik. Snad čtenář, díky několika kapitolám v této práci, pochopil, jaká byla povaha císaře Rudolfa II., který se sice neosvědčil jako dobrý politik, ale nemůžeme mu upřít, že z Prahy učil město, které bylo jedno z hlavních středisek umění, vědy a vzdělanosti v celé Evropě.

Dále tato práce objasnila, jaké postavení měli Židé v 16. století a s čím se židovské obyvatelstvo muselo v českém království potýkat. Opět mohl čtenář vidět, jak výjimečnou postavou byl Rudolf II., za jehož vlády byli Židé v relativním bezpečí, a jak se císař zasadil o to, že pražské židovské ghetto vzkvétalo právě nejvíce za jeho vlády. Tato práce zároveň chtěla postihnout a vykreslit kontrast mezi křesťanskou společností a židovským obyvatelstvem. Mohli jsme vidět, jak důležitým článkem byli Židé pro chod českého království.

Nejproblematičtější pasáží práce bylo zároveň i její ohnisko, a to dokázat vliv kabaly na kulturu rudolfínského dvora. S největšími potížemi jsme se setkávali v tom kontextu, že existuje mnoho literatury o rudolfínské době, existuje také mnoho literatury o kabale, je však velmi těžké najít syntézu obojího. Navíc literatura o rudolfínské době často nerozlišuje mezi skutečnými kabalisty a kabalisty-alchymisty. Proto jsme jednu kapitolu věnovali objasnění omylu, ke

kterému došlo v době renesance, a tím bylo slučování kabaly s okultními vědami. Považovali jsme za důležité, jasně vymezit sféru, kterou se zabývá kabala a sféru, která je spíše působištěm alchymie a dalších okultních věd.

Po pečlivém pročitání a komparování pramenů, jsme došli k tomu závěru, že kabala skutečně měla vliv na kulturu rudolfínského dvora. Avšak velmi často se jednalo již o kabalou modifikovanou, upravenou a špatně interpretovanou. Přesto si rudolfínští učenci byli velmi dobře vědomi moci, síly a tajemství, které kabala ukrývala, a proto se stala nedílnou součástí kultury rudolfínského dvora. Jak jsme mohli vidět, kabala se stala v průběhu 16. století doslova fenoménem, věděním, po kterém netoužili pouze alchymisté a hermetici.

Ostatně v tomto sledujeme největší přínos práce, že jsme objasnili chápání kabaly v nežidovských kruzích v 16. století a samozřejmě chápání této mystiky na rudolfínském dvoře. Uvedli jsme osobnosti, které se kabalou zabývali, ale které nebyly skutečnými kabalisty v pravém slova smyslu. Právě s touto chybou se v nežidovské historické literatuře často setkáváme a tuto chybu jsme snad touto prací vyjasnili. Rudolfínský dvůr je málokdy uváděn v souvislosti s kabalou, tato práce ale uvádí, že právě rudolfínský dvůr byl významným nežidovským kabalistickým centrem. I v tomto sledujeme přínos práce, kde tímto znovu vyzdvihujeme jedinečnost tohoto císařského dvora. Dvora, kde byla kabala žádaným prvkem, kde se shromažďovala a překládala kabalistická literatura.

V této práci jsme také čtenáře seznámili s nedoceňovanou osobností Davida Ganse, jehož kronika je cenná tím, že popisuje české dějiny ze zcela jiného kulturního pohledu. Na tomto kronikáři jsme si také mohli ukázat, jaká liberálnost a náboženská tolerance v Praze vládla, neboť Gans pracoval jak pro židovské ghetto, tak i pro císaře Rudolfa II. a navazoval četné vztahy s rudolfínskými učenci.

Poslední stránky práce jsou věnovány pražskému Maharalovi. Záměrně jsme se nesoustředili na legendu o Golemovi, díky které je rabi Löw českému čtenáři známý, snažili jsme hlavně postihnout genialitu tohoto rabína. Považovali jsme za důležité popsat Maharalův myšlenkový svět a upozadit tak legendu, která neustále přehlušuje jedinečnou a nadčasovou filosofii rabiho Löwa. Na několika příkladech jsme demonstrovali, jaký je koncept jeho etiky, jak hluboce

náboženská osobnost rabi Löw byl a jak důležitou roli hrála mystika v jeho myšlení. Kapitola o pražském Maharalovi měla být osvětou pro českého čtenáře, který rabiho Löwa zná jen v souvislosti s legendou o Golemovi, ale také byla jakýmsi vyznáním úcty autorky těchto řádků.

13 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

AGIPPA, Heinrich Cornelius von Nettesheim. *Kabala : Pojednání o židovské mystice*. Praha : Trigon, 1990. ISBN 80-900077-2-4.

BEOUŠEK, Daniel. „Chybějící“ kus cestopisu rabi Petachji z Řezna. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 2005 (žid. 5766), s. 18-23.

BIBLE : Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Praha : Ustřední církevní nakladatelství, 1988.

EISENBERG, Isaac. *Sefer Raziel haMalach : praktická teurgie a mystika kabalistická*. Praha : Trigon, 1990, zmenšený přetisk prvního českého vydání ve vydavatelství Sfinx, 1923. ISBN 80-900077-3-2.

EVANS, Robert John Weston. *Rudolf II. a jeho svět: Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576-1612*. Praha : Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0590-9.

FINDLEN, Paula. Kabinety, sběratelství a přírodní filosofie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 209-219. ISBN 80-902051-6-X.

GANS, David ben Šlomo. *Cemach David : o dějinách českých zemí a o dějinách Židů v Království českém*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 100-110.

GOUK, Penelope. Přírodní filosofie a přírodní magie. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 231-237. ISBN 80-902051-6-X.

JANÁČEK, Josef. *Pád Rudolfa II*. Praha : Brána, 1995. ISBN 80-85946-13-0.

JANÁČEK, Josef. *Rudolf II. a jeho doba*. Praha : Paseka, 2003. ISBN 80-7185-611-8.

KAFKA, František. *Co vyprávěl porýnskému hostu reb David Gans, aneb, legeda o legendě*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1981 (žid. 5742), s. 100-110.

KAFKA, František. *Vyšší sféry rabiho Löwa*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1980 (žid. 5741), s. 63-70.

KOHOUT, Ivan. *Alchymie a kabala*. In *Maskil*. Praha : Židovská kongregace Bejt Simcha, roč. 10, č. 3, 2010 (žid. 5771), s. 15.

KURAS, Benjamin. *Nebýt Golema : Rabbi Löw, židovství a češství*. Praha : Evropský literární klub, 1999. ISBN 80-86316-01-7.

MOUČEK, M.E.H.N. *Dvůr Rudolfa II. a humanistická kultura*. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 220-220. ISBN 80-902051-6-X.

NÁKONEČNÝ, Milan. *Smaragdová deska : Herma Trismegista*. Praha : Vodnář, 1994. ISBN 80-85255-48-0.

NEHER, André. *Myšlení pražského Maharala*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1992 (žid. 5753), s. 27-32.

NEHER, André. *Pražský Mahar v době své a dnešní*. In *Židovská ročenka*. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1975 (žid. 5736), s. 63-70.

NEHER, André. *Studna exilu: Tradice a modernost: Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel-rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. Praha : Sefer, 1993. ISBN 80-900895-6-9.

PEŠEK, Jiří. *Dějiny Prahy v letech 1550-1650*. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 252-269. ISBN 80-902051-6-X.

PĚKNÝ, Tomáš. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha : Sefer, 1993. ISBN 80-900895-4-2.

POLÁK, Josef. *Kronikář David Gans*. In Kalendář česko-židovský. Praha : Knihovna akademického spolku „Kapper“, roč. 31, 1911 (žid. 5550), s. 103-110.

RABBI LÖW. *Cesta života = Derech chajim*. Praha : P3K, 2009. ISBN 978-80-87186-02-2.

SADEK, Vladimír. *Židovská mystika v Praze: myšlenky a duchovní hodnoty kabaly*. Praha : Společnost židovské kultury, 1992.

SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha : Fra, 2003. ISBN 80-86603-05-9.

SCHOLEM, Gerschom. *Alchymie a kabala*. Praha : Malvern, 2010. ISBN 978-80-86702-73-5.

SCHOLEM, Gerschom. *Kabala a její symbolika*. Praha : Volvox Globator, 1999. ISBN 80-7207-315-X.

SLÁDEK, Pavel. *Pražský Maharal o nežidovském víně*. In Židovská ročenka. Praha : Federace židovských obcí ČR, 2009 (žid. 5770), s. 5-27.

SLÁDEK, Pavel. *Století mystiky : z cyklu rabinští učenci středověku a renesance*. In Roš chodeš. Praha : Federace židovských obcí v ČR, leden 2012 (žid. 5772), roč. 74, č. 6, s. 14-15.

SVÁTEK, Josef. *Zlomky z české demonologie v zrcadle lidových skazek a pražských pověstí*. Praha : Havran, 2001. ISBN 80-86515-00-1 .

SZÓNYI, György. *Vědecký a magický humanismus na dvoře Rudolfa II. : Manýrismus a pozdně renesanční dvorská kultura*. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 223-230. ISBN 80-902051-6-X.

ŠEDINOVÁ, Jiřina. *David Gans : k 450. výročí narození*. In Židovská ročenka. Praha : Federace židovských obcí ČR, 1991 (žid. 5752), s. 47-51.

ŠEDINOVÁ, Jiřina. *Židovské Město pražské*. In FUČÍKOVÁ, Eliška et al. (eds.). *Rudolf II. a Praha : císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a*

duchovní centrum střední Evropy. Praha : Správa Pražského hradu, 1997, s. 302-309. ISBN 80-902051-6-X.

VURM, Bohumil. *Tajné dějiny Evropy. 2., [Od renesance po XIX. století]*. Praha : Eminent, 1999. ISBN 80-85876-84-1.

14 RESUMÉ

This work on its first pages focused on the description of the kabbalistic tradition in Europe and then in Bohemia from the middle ages to the beginning of 17th century. The work also informed about situation of the Jews in Bohemia in the 16th century, and one chapter was also devoted to more detailed description of the Jewish Ghetto in Prague. Another part of this work was a detailed characterization of culture of the emperor Rudolf II. This work concentrated itself especially on the occult sciences. The focal point of this work was research of influence of Jewish mysticism, Kabbalah on Rudolf's court culture. Work also dealt with clarification of errors because Kabbalah was seen and understood as alchemy in 16th century. Furthermore, this work focused on Jewish scholars David Gans and its most famous work, the chronicle *Cemach David*. Recent pages of this work were devoted to Maharal of Prague and in particular work described his thoughts and pedagogical reforms. Later, in this chapter, work also made the famous legend about Golem and rabbi Löw clear.