

Dr. Oldřich Eliáš

GOLEM

HISTORICKÁ STUDIE



Reprint původního vydání z r. 1924 vydaného nakl. Sfinx–Praha pod názvem
GOLEM – Historická studie na podkladě okultním.
Vydalo nakladatelství Půdorys, Praha 1996.
Přetiskujeme bez doslovu nakladatele L. Moučky

PŘEDMLUVA.

V posledních letech byly více než kdy jindy vyvolány do paměti současníků staré zkazky o pražském *Golemovi*, kouzelném výtvaru moudrého rabbiho Lva Jehudy ben Bezalela. Před tím snad jen pilný čtenář Jiráskových Starých pověstí českých vědět něco o hliněném panáku s podivným židovským jménem, jenž oživen čarou formou, konal poslušně díla nadlidské síly, a opět mohl být potom uspán v sen mrtvé hmoty, Od těch dob však, když pražský Němec, spisovatel Gustav Meyerink svým spisem o Golemovi rozšířil nejen slávu staré Prahy, nýbrž i slávu Golemovu po celém Německu a bývalém Rakousku, žije opět starobylý kouzelníkův sluha v dobré paměti. Potom, v roce 1915 přišel do Prahy i film téhož jména, a r. 1921 jeho pendant pod titulem: »Jak přišel Golem na svět.« Filmovému herci Pavlu Wegenerovi, dobře známému jistě mnohým čtenářům, podařilo se vytvořit tak mistrně masku Golemovu, jak nejlépe asi odpovídá tradici, technice materiálu i naší fantasi, že si od té doby ani nemůžeme Golema jinak představit. To však bude asi většině čtenářů neznámo, že Golem není pouze jedinečným výtvozem tradice pražského židovstva, nýbrž že má své předchůdce a obdoby v dávnějších ještě dobách a u jiných národů, – neboť co tu ještě nebylo, starý Ben Akibo? A tato okolnost právě, jež se mi stala později známou a nápadnou studiem okkulturních pramenů a literatury, probudila ve mně staré vzpomínky na doby mého dětství, kdy jako osmiletý hoch čítal jsem opět a opět s nadšenou láskou Jiráskovy »Staré pověsti« a z nich nejraději příběh o pražském Golemovi. Počal jsem tudíž shledávat s dychtivostí všechny stopy legendy o oživených sochách a podobných výtvozech a přesvědčil jsem se brzy, že, jako všechny zjevy v kulturní historii, tak i příběh Golemův není jedinečným květem pohádkové poesie pražského Gheta, nýbrž že má souvislou tradici, táhnoucí se tisíce let nazpět do minulosti lidstva, dějin magie, transcendentální filosofie a mystiky. Tehdy poprvé vzklíčilo ve mně rozhodnutí uspořádati soustavně všechny pověsti toho druhu, tím spíše, že v současné literatuře, ať okkulturní, nebo pouze kulturní nebylo dosud podobného pojednání. Ve svém úmyslu byl jsem konečně zcela utvrzen sensačními články, jež pod titulem »Auf der Fährte des Golem« uveřejnil v září r. 1920 v Prager Tagblattu pražský německý žurnalista Egon Ervín Kisch, Jejich obsah, ačkoliv se omezuje toliko na vyličení dotud neznámého pravého osudu pražského Golema, jest svými překvapujícími podrobnostmi příliš cenný, než aby směl upadnouti časem v zapomnění jako tolik dobrých věcí, jež byly kdy uveřejněny v denních listech, jejichž aktuálnost jest tak pomíjející, A tu jsem již neváhal a na popud prvního redaktora »Okkulturní a spiritualistické revue« počal jsem v tomto časopise uveřejňovati Golemovu historii. Příznávám se, že ačkoliv jsem měl původní koncepcí již hotovou, psal jsem vlastně od čísla k číslu, a neměl jsem ani ponětí, jakého rozsahu pojednání ono dosáhne. Tím se stalo, že příběh o Golemovi a jemu příbuzných oživených výtvozech protáhl se ještě do dalšího ročníku a materiálu bylo tolik, že jsem se musil vzdátí původního svého úmyslu, spojití s golemovou historií také pojednání o homunkulech, mandragorách, uměle oživených mrtvolách a jiných, více méně příšerných fenomenech, s nimiž se horlivý badatel v okkulturní historii setkává, – a omeziti se toliko na vyličení tradice o oživlých sochách a obrazech všeobecně a o Golemovi, resp. o Golemech zvláště.

V tomto knižním vydání oné serie článků, jak vycházely v Okkulturní revui, přičinil jsem se nyní svědomitě, abych jednak uspořádal látku přehledněji a rozhojnil jí řadou nových analogií a příkladů z historie, jednak abych odstranil tu i tam menší nesrovnalosti stylistické, nebo i věcné nejasnosti. Pojednání své psal jsem z dvojího hlediska: čistě kulturně historického a pak okkulturního. Oba směry podporují se sice navzájem, jdou však samostatně vedle sebe. Tím je umožněno udržeti, jak doufám, až do konce stejně zájem jednak prostého milovníka zajímavé, někde snad i napínavé četby rázu strašidelných příběhů, jednak okkultisty, jenž nalezne v tomto spisku mnoho látky k poučení a přemýšlení a to takového druhu, jež nebyla dotud zpracována souvisle ve starší i současné okkulturní literatuře. Pro stanovisko historické volil jsem úmyslně ráz .populární. Mohla by se ovšem o témže předmětu napsati čistě vědecká kniha, jejíž rozsah, jak jsem přesvědčen, byl by desetkrát větší. Tím by snad získala na ceně, nikoliv však na zajímavosti. Po stránce okkulturní, na niž se svého stanoviska kladu největší váhu, neboť se neostýchám doznati, že jsem nikoliv jen věřícím, nýbrž *přesvědčeným* okkultistou, uspořádal jsem látku podle určitého plánu a objasnil jí teoriemi, jak se mi samy při studiu předmětu logicky nabízely v souvislosti s teoriemi i experimentálními poznatky současné vědy okkulturní a parapsychické. Nevydávám ovšem své názory pro jiné za více, než pouhé teorie, a budu pro sebe sama upřímně vděčen každému, jenž objasní věc lépe a více. Konečně omlouvám ve svém díle i trochu té pedanterie v systematickém pořádání látky a rozlišování fenomenů podle vlastního svého způsobu, neboť jako právník povoláním vstúpil jsem si studiem

nevyčísitelný zvyk myslet a rozbírat věci systematicky a logicky, což však kterýsi kritik mé literární činnosti pokládá za politováníhodné a nicotné hnidopišství, protože to na neštěstí sám nedovede.

Tož tedy, milý čtenáři, – máš-li chuť ovšem, – sleduj se mnou pestrou pout' Golemovu historií lidstva tak, jak je vyličená v následujících kapitolách.

V Praze, v lednu r. 1924.

Auktor.

Kapitola I.

PŘEDBĚŽNÁ ÚVAHA, OŽIVENÉ MODLY, SOCHY A OBRAZY BOŽSTEV.

O fenomenu umělých výtvorů, sestrojených v jakékoliv podobě a obdařených alespoň dočasně a třeba pouhým stínem oduševnělého života, – na rozdíl od mechanických loutek, poháněných libovolnou fyzickou silou (toho druhu na př. byl android Alberta Velikého) – musíme pojednati nejdříve se stanoviska nejširšího, abychom vlastní zjev Golemův učinili lépe pochopitelným. Byly to dva způsoby, jimiž bádatel a odvážný člověk všech dob hleděl upoutati transcendentální, či jak je nyní moderní okkultismus jmenuje, parapsychické síly různé čistoty a druhu k fyzickým tělesům určitých tvarů a povahy buď pevné, neb přenosné. Nejznámější z těchto dvou způsobů jest rituálním základem a tradicí všech věr a náboženství ve všech dobách, Na tomto místě bylo by snad tudíž počítati naukou animistickou, jež by nás však zavedla příliš daleko. Proto spokojíme se raději upozorněním na výborné pojednání o tomto předmětu v díle dra Pertolda: *Základy všeobecné vědy náboženské* (2. svazek »Knih východních«, vydal Šnajdr, Kladno), Principem onoho směru jest snaha přitáhnouti a upoutati síly bohů, geniů a démonů na určité místo, jež umožňuje lidem vcházeti s nimi pohodlně ve styk. Mohou to býti na př. celé hory (Kailas Indů, Olymp Řeků), nebo vodní toky (Ganges, Nil), jezera, skály, stromy (velmi často u Slovanů), též však zvířata (býk-Apis, slon, krokodýl), a ovšem také tělesa mimozemská: slunce, měsíc, hvězdy ve svých, smyslům (zraku) dosažitelných projekcích v ovzduší naší země, při čemž ovšem skutečná blízkost neb vzdálenost těchto těles neběře se vůbec v úvahu. Nás však budou zajímati podobné případy pro golemovskou tradicí teprve tehdy, až budou jejich předmětem menší, mobilní výseky hmoty a prostoru; ve stavu nejprimitivnějším útvary přirozené, na př. meteority s nebe spadlé, jako černý kámen v Kaabě v Mekce, – hlavně však lidskou rukou zpracované sochy, rytiny, obrazy a věci jim podobné, často v nejhruběších prototypch. Ve svém významu nejurčitěji zachovanými památkami toho druhu jsou, kromě snad kamenů keltických druidů (menhiry, dolmeny), – tak zvané syrské *maceby*, obrovské, téměř neopracované kamenné monolithy, jež vztyčeny v kolmé poloze, mají znázorňovati zhruba buď *phalus*, nebo i lidskou postavu. Jsou dosti obvyklé v Syrii a celém Kanaánu dávno ještě před příchodem Israelitů do Palestiny. Byly vztyčovány na tak zv. *výšínách* (hebrejsky *bámóth*), místech to pro bohoslužby, o nichž tak často mluví Starý zákon jako o středisku nejen pohanské, nýbrž i židovské bohoocty, dokud ještě nestál chrám Šalamounův v Jerúsalajím (Jerusalému) a archa Hospodinova chována zatím v Šílo.

Tak v Gezeru objeveny v letech 1903-8 Stewartem a Macalisterem *maceby* v celé skupině 11 obrovských monolithů, obrácených hlazenou stranou k západu a s patrnými ještě dnes stopami časného polévání olejem a krví obětí na svém povrchu.

Někdy vytesány na těchto balvanech zhruba obrysy ženských prsů, a *maceby* tyto byly pak nazývány *Ašera* nebo *Aširta*, což jest kanaánská obměna jména semitské bohyně *Ištary* (Astarty). Tento ženský charakter zůstal *macebám* i tehdy, kdy zjevně naznačovaly mužský *phalus*. Když byly totiž později bohyní Aširtě stavěny chrámy, nahrazoval *maceby* vhodně upravený dřevěný kůl, vztyčený v podobě *phalu* na oltáři, a uvnitř něho zobrazována podoba bohyně, zde patrně personifikace plodivého semene, jež jest ženského charakteru tak, jako jemu odpovídající voda, jež oplodňuje zemi. Egyptské pylony a jehlance, stavěné před chrámy, jsou nepochybně také památkové zbytky primitivních *phalů* nebo soch z nejstarších dob, a stejný význam měly patrně i keltické menhiry. – Nelze nám však sledovati nyní celý vývoj sochařského a obrazového umění v náboženství od hrubé kanaánské *maceby* až ke vznešené a nádherné podobě Feidiova Zeva v Olympii, nebo kolosální bronzové soše Buddhově v japonské Kamakuře. Se stanoviska okkultního zajímá nás spíše technika myšlenky model jako nosičů mimohmotných, magických sil a vlivů.

Postup magické techniky v tomto směru jest vždy stejný; ona část nezměrného Božství, prostírající se v pláni Manasu, nebo nižší buddhické úrovně, kam jedině ještě může obyčejný smrtelník vniknouti a působiti *vědomě*, zachycena jest intensivní představou jednotlivcem, nebo větší jednotkou lidstva: rodem,

kmenem, národem, a jako určitě vymezená idea tažena jest dolů hutnějšími sférami mimohmotných plání, v jejichž formu a látku se takto postupně odívá, a zpracována jest a vytvářena v určitou představu podle míry vzdělanosti a názorových schopností lidí té které doby a národa, nebo společenské vrstvy. Jako člověk s barevnými skly na očích vidí určitý úsek světa kolem sebe v určité barvě, tak jediná, všeobšáhá bytost absolutního Boha sama v sobě bez tvaru a formy jeví se v nejrůznějších podobách a jménech podle barevných skel kultury a duchovního rozvoje, jež zastírají omezeným lidským tvorům pohled na pravou podstatu Nejvyšší Bytosti. Takto tedy Idea, vytvořená v Manasu nebo snad Buddhi, at' spekulací budovatelů různých náboženství, at' samovolně dlouhým vývojem, přijímá v nižších pláních astrálna (Káma a Prána indických theosofů) příslušnou silovou formaci, vytvářenou tvůrčí představou náboženských citů věřících a jejich modliteb. A své nejnižší (ještě však nehmotné) tělo (Linga-Šariru nauk indických) ve sféře fluidické přijímá božstvo z fluidů pokrmů, obětí, spálením uvolněných, hlavně však z *kerve* obětovaných živých tvorů at' zvířat, nebo lidí; neboť krev, jak známo, jest eminentním nositelem životní síly. Konečně viditelným, takřka fyzickým tělem božství jest jeho hmotná podoba, hora, strom, socha, nebo obraz. Hmatný substrát této jeho viditelné formy tvoří takto katalysátor, nebo lépe: svodič, kontakt nadsmyslných sil božstva se světem fyzickým, hlavně bezprostředním okolím modly, zvláště chrámem. Tento kontakt formuje se tím dokonaleji, čím případněji se stanoviska magických a planetárních korespondencí jest volen materiál modly (kovy, atd.), – dále čím dokonalejší jest vnější podoba ve shodě s příslušnou představou, aby sugesci života položeno bylo takto pole co nejšířší, a aby zbožná soustředěnost věřících nebyla rozptylována namáháním jejich fantazie. Věrná lidská podoba s vhodně voleným výrazem, formou, pósou i vnější výzdobou příslušnými atributy a symboly bude ovšem v technice model nejvyšším ideálem.

Síla působnosti takto vytvořeného idolu, neb modly jest ovšem kvalitativně různá. Čím trvá déle, tím mocnější a stálejší silové víry tvoří se v astrálnu. Čím četnější jsou oběti, zvláště krvavé, tím více mohutní silový náboj fluidického těla božství modly a vzrůstají nepřímou i její těla jemnější, jimž jest zmohutnělý protějšek fluidický přitahujícím podkladem.

Pro jasnovidné (ve vyšším smyslu ovšem) jest souhrn těchto nadsmyslných, vzájemně se prostupujících těl, jež můžeme nazvatí aurou modly v nejšířším významu slova; svítícím, obyčejně beztvárným, mnohobarevným oblakem často nesmírných rozměrů, přesahujícím svojí ohromností celé hory a zahalujícím chrámy příslušného božství jako zachvívající se, zářící mlhovina. Tak jako v životě lidském, vládnou různé osudy v délce trvání a intenzitě životnosti i u těchto Útvarů a Forem. Dostí v tomto směru nepřesná terminologie moderního okkultismu má pro tyto útvary po vzoru francouzském název *Elementálů*, míníc tím bytostí, *jež podle okkultní tradice a nauky nemají karmického, evolučního vývoje, a jejichž náhlý a umělý mnohdy vznik mimo obvyklé zákony postupného vznikání* (jako na př. u lidské jednotky) *a spolu též zaniké, – jsou zároveň s jejich životností charakteristickými známkami těchto Útvarů*. Tato definice Elementálních Bytostí, – nikoliv elementálů jako duchů živelních, ani *elementárů*, jak jsou někdy nazýváni moderními okkultisty duchové zemřelých, – nebyla, zdá se, dosud nikdy takto podána. Ohledně nového názvu, jenž jest jistě velmi potřebným, navrhol bych toto: Assyrsko-babylonská magie měla, pokud jsou nám ovšem dochovány sporé zprávy v tomto oboru magických věd, – pro podobné fenomény již dávno případný termín: *Šikenát-napištim*, t.j. *oživené (oduševnělé) výtvory*. Tento název byl by již proto vhodným, že v sobě chová oba charakteristické znaky těchto bytostí: umělé vytvoření a životnost.

Při výše vylíčených božských *šikenát napištim* třeba se ještě zmíniti o případě, kdy určité božství dochází úcty ne toliko v jednom středisku, nýbrž uznáváno a vzýváno jsou často v celých světadílech, má své takřka filiální neb i rovnocenné svatyně na více místech. Pak jest možno představovati si metapsychické tělo takové bytosti jako nesmírnou, svítící mlhovinu, roztaženou po celé sféře uctívání; bledou a řídkou nad oceány, nad kraji řídké obydlými, nebo tam, kde věřící jsou liknaví ve své zbožnosti a vlašni ve víře, – zhuštělou však opět a jasnější nad četnými domovy zbožných vyznavačů, a protkanou svítícími jádry různé jasnosti ve střediskách pocty, v chrámech a svatyních. Intenzita jasnosti mění se časem podle slavností, odbývaných v místech takových, nebo se pohybuje i místně při processích a pouťích věřících. Celek, pozorovaný jasnovidcem s jakési dostatečně vzdálené, mimozemské ptačí perspektivy byl by ne nepodobný vzhledu planetárních mlhovin, na př. v Orionu, se všemi svými pruhy měnlivé jasnosti a svítícími jádry. A v případě, kdy se jedná o různá centra vlády téhož božstva mohli bychom ještě pozorovati jinou charakteristickou zvláštnost: snahu středisek po individualisaci a dále vzájemné jejich kvalitativní různění, k němuž se pojí samozřejmě i rozdílnost kvantitativní. Bylo by možno z historie uvést četné příklady pro tuto zvláštní logiku v náboženském nazírání věřících všech časů a vyznání. Tak na př. ve staré Babylonii bůh slunce Šamaš těšil se zvláštní úctě ve městě Sipparu, a jeho orakulím přikládán zde větší význam, než ve starším sídle kultu téhož boha ve městě Larse. Podobně

Zeus Olympský u Řeků byl jinak ceněn než týž bůh v Dodoně, nebo na jiných místech, ačkoliv nebylo nikdy pochybováno o identitě božství těchto sídel. Ale ani v křesťanských věřácích nebylo a není tomu jinak a zvláště katolicismus, speciálně lidový se vyznamenává zřejmým posměchem vůči prvému příkázání desatera. Poslechněte si jen zbožné kmotry na českém jihu a západě, neřku-li na Moravě, jak se prou s vážnou tváří o různé moci panenky Marie svatohorské, sepekovské, mariacelské nebo konečně lurdké! Není to čistě pohanské? Aspoň mně se zdá někdy ironií tvrzení, že katolický rítus jest monotheistický. Oč výše v pojetí Jediné Bytosti stojí židovství a víra mohamedánská!

Po tomto malém odbočení vrat' me se opět k hlavní věci. Pojednali-li jsme o »oživených výtvorech« prvě třídy dosti již se stránky povšechné, bude nás nyní více zajímati otázka, jakými as zákony se řídí poměr nadsmyslných sil, pojících se k fyzickým nosičům, a to pokud patří mezi mobilní tělesa, zpracovaná aspoň částečně rukou lidskou (tedy hlavně modly, sochy). Jest nějaký zjistitelný poměr mezi velikostí tělesa modly a božskou, jí se projevující silou, nebo lépe řečeno, souhrnem transcendentálních sil, připoutaných k ní náboženskými obřady a magickými processy?

Božské dogma Smaragdové desky Trismegistovy o tajemné analogii »věcí hořeních a doleních« uvedlo by nás do světa fyzických zjevů a to k nejbližší době; zákonům o hmotném magnetismu a elektríně. Zde poznáváme these o povrchovém napjetí, zákony o přímém a nezměnitelném poměru mezi stupněm nasycenosti (kapacitou) a povrchem a hmotou vodiče. Stručně řečeno: čím více fyzikálních sil (speciálně magnetismu a elektríny) chceme připoutati k určitému tělesu, tím větší hmotu musí toto míti. O některých zdánlivých nesrovnalostech u hmot ve stavu zářivém (radioaktivních) netřeba se zmiňovati. Zavedlo by to příliš daleko dokazovati, že tentýž svrchu zmíněný zákon platí také o překvapujícím zjevu u mizivě nepatrné částičky radia, z níž se rozkladem atomického složení hmoty uvolňuje po věky relativně nezměrně ohromné množství energie v poměru k nepatrnosti hmoty, jež jest zde zdrojem a východiskem unikající síly. Množství této síly, vznikající vnitřním rozpadem hmoty jest přirozeně opět úměrné atomové její kvantitě.

A jak jest tomu při zákonech, jimiž se řídí okkultní síly? Na prvý pohled by se zdálo, že o poměru metapsychické síly k nositelce hmotě platí zákon zcela opačný, leč bychom připustili stejně nepravděpodobný, jako nemožný důsledek, že kapacita hmoty vzhledem k magickým silám jest v *každém* konkrétním případě nekonečnou. Známe malé hmoty, na př. talismany ve formě prstenů neb jiné, jejichž okkultní mohutnost daleko předčí transcendentální síly velikých soch o hmotě tisíckrát větší. Jest jistě nápadno, že v tomto ohledu v praktické magii nehraje hmota použitých fyzických objektů co do své kvantity vůbec žádné role (nehledě ovšem k alchymistickým praktikám a synthesi různých preparátů, používaných jako pomůcek v magických úkonech). Toto pravidlo platí, at' se již jedná o magii kterékoliv doby neb směru. Naproti tomu objevuje se v magii úkaz automatického rozprostírání se silového pole příliš velké intensity po bližším i vzdáleném okolí a jeho objektech, jako nosičích pomocných. Tak nošený talisman naplňuje svým ochranným vlivem celé tělo svého nositele, a rozšiřuje jej mnohdy i na jeho okolí, pokoj, dům, loď, všechny blízké jemu předměty a osoby a vzduch jej obklopující. Posvátná síla, linoucí se ze sochy božství posvěcuje roucha, obřadné náčiní i kněze přísluhující, ba impregnuje a proniká takřka celé ovzduší chrámu, vytvářejíc to, co případně nazýváme mystickým, velebným ovzduším svatyně.

Jak lze souditi, nevyklučují se ani okkultní síly z platnosti zákonů, vládnoucích silám fyzickým, jsou však pružnější, a pravidla, jimiž se nápadnou shodou ve všech svých processech řídí, jsou anomalií ve světě fyzickém, kde o nich můžeme uvažovati většinou toliko theoreticky. Takovou zvláštností jest při fenomenu automaticky se rozšiřujícího silového pole právě zjev, že fyzický nosič sil parapsychických zůstává stále hlavním centrem a východiskem zjevů, jež závisejí svým trváním téměř bezvýhradně na jeho existenci.

Tímto, snad poněkud dlouhým, avšak nutným výkladem dospíváme konečně k bezpečnému zjištění *trojí* povahy fyzických podkladů oněch »šiknát napištím« prvě, božské třídy, vytvářených cestou descendenční shora dolů, – jak jsme na počátku této úvahy vylíčili, – počínaje pláněmi Buddhi-Manasu a konče světem fyzickým.

Prvou povahu jejich a *první* třídu vystihneme pojmem *kontaktu*, stykového pole mezi lidmi a světem nadsmyslným. Tento pol není již tělem, odpovídajícím nutně fyzickou kvantitou nádrží svých nadpřirozených sil, – jest skutečně pouze kontaktem, takřka telefonickým mluvítkem, jímž prostředkujeme v modlitbách svůj hovor s božstvím. Toto jest – (ač s hlediska okkultního velmi správné a také zjev nejčastější) – názor povahy hrubší, hmotnější. Pro vzdělance a vrstvy, jež se snažily za všech dob odlišiti od »hmotařského« nazírání svých méně vzdělaných bližních, platila však forma jiná. Pokud vůbec bylo připuštěno zobrazování božstev at' v obrazech, nebo v sochách a spolu soustředování bohoslužby v určitých centrech (chrámech), posuzovala se fyzická představa bohů jako pouhé jejich symboly, čili,

abychom užili přirovnání z geometrie, za jakýsi »pomocný bod« našeho nazírání na božství a našich styků s ním. Tato symbolická these »pomocného bodu« jest oficiálním dogmatem snad všech církví, křesťanské nevyjímaje, ač ve skutečnosti jest tomu mnohdy jinak. Neustálý zápas mezi oněmi dvěma principy na půdě náboženské jest takřka charakteristickým zjevem v kultuře lidstva. A opět a opět končí tento boj vítězstvím názoru magického, byť hmotnějšího, a bude tomu tak zajisté vždycky, pokud lidské ego bude oděno jediným hmotným atomem.

Marným byl v tomto směru titanský zápas, jež s názory své doby svedl ve 14. století př. Kr. v Egyptě geniální farao *Amenhotep IV. Achuenaton*. Jeho úmyslem bylo rázem potlačit mnohost výrazů universálního božství: proto se pokusil vymýtiti násilím bohoopectu dosud panujících božstev a zavedl uctívání Jediného Neosobního Boha. Avšak revoluční náboženská reforma odvážného panovníka se nemohla zdařiti! On sám již musil připustiti zosobnění svého abstraktního božství ve fyzickém slunečním kotouči (Aton), neboť lid egyptský i jeho knížata dychtila míti aspoň viditelného boha, – a za jeho nástupce zvítězil konečně opět dávný kult starého krále bohů Amona s průvodem všech bohů ostatních! Náboženské názory a řády uvedeny opět ve stav původní a nový farao, nám dobře známý z nedávného senačního objevu v »údolí králů«, musil, jako na znamení své úplné prohry přizpůsobiti své královské jméno *Tut-anch-aton* (»Živoucí podoba Atonova«) jménu nově vzkříšeného Amona v *Tut-anch-Amon*!

Se stejným celkem .nezdarem potkaly se pokusy o monotheistickou, abstraktní soustavu náboženskou u židovského zákonodárce Mojžíše (zřejmě ovlivněného snahami Achuen-atonovými v Egyptě, kde byli tehdy Židé usedlí)! Nejen, že musil konečně připustiti zřízení »Archy úmluvy«, jež se zcela rovnala svým významem a povahou modlám sousedních národů, jako byl Dagan Pélištských a Milkom (Moloch) Ammonitů, – celé knihy královské a knihy proroků (Kethubím a Nebiím) jsou přeplněny nenávisnými výčitkami a bojem kněžské kasty s ostatním národem a jeho králi, jimž ani pojem Archy nebyl dosti materialistickým, pročez se v každém čase s oblibou utíkali k modlám svých sousedů, jak činil konečně i sám budovatel chrámu Hospodinova, moudrý král Šelomo!

Zakladatel Islamu, Mohamed, měl ještě více energie a možností k uskutečnění plánu na víru v jediného, abstraktního, nezobrazitelného Boha, jenž nemá chrámu a jehož vyznavačům jest nejpřísněji zapovězeno zobrazovati malbou neb sochařským uměním jakékoliv bytosti, Boha ovšem nevyjímaje. A přece ani Mohamed nemohl a nechtěl zrušiti uctívání *Kaaby* v Mekce; tento meteorit jest však v podstatě právě tak pouhou modlou, jako jiné, ovšem bez tvarů, připomínající tak nápadně staré monolithové maceby kanaánských předků nynějších muslimů. A jakoby živelním, materialistickým pudům národů semitských ani nestačila jedna z hlavních os jejich náboženství, již jest derb-el-hadžď (pout' do Meky), vytvářejí si bezděky nová střediska uctívání *jediného* Boha, vzývajíce své imámy a starozákonní proroky, což stojí zajisté v příkrém odporu s původním nekompromisním názorem víry Mohamedovy, jež v podobném počínání spatřovala nejčirější modlářství! Tak vznikla vedle Meky nová význačná poutní střediska, jakými jsou na př. hrob Abrahamův a Sářin, místo »nebí Junus« (Jonáš) na zříceninách dávného Ninive u Mosulu, poutní místo »nebí Musa« (»prorok Mojžíš«) v Zajordání, a pod. jiná v severní Africe a v Egyptě. Vzpomeňme si také na učení Kabbaly s její nesmírnou řadou hierarchií archandělů, dobrých a zlých démonů, elementárních duchů a podobně, před jejichž legiony ustupuje v praktické Kabbale pojem jediného, abstraktního Boha téměř úplně v pozadí!

A tak by bylo možno sledovati celou historii lidstva odvěký zápas abstrakce a materialismu na poli náboženském a nejčastější jeho výsledek ve prospěch hmotného nazírání náboženství po všech zemích a ve všech dobách!

Co učinila oficiální církev buddhistická z neosobní nauky svého Šakyamuniho? Dnes, právě tak jako již v dávném věřejšku za dnů krále Ašóky a princezny Sanghamity, stojí tisíce chrámů Buddhových, jeho rozmanitých vtělení a světců s ohromnou řadou příslušných rituálů a ceremonií! A takřka pouhý filosof Lao-tse uctíván jest církví Taoistů jako zbožněná bytost se všemi božskými přívlastky v nesčetných miao (chrámech) celé Číny a Tibetu. A ani čistě subjektivní, téměř atheistická nauka Védantu nedovedla v brahmanismu zabrániti vítězství naturalistické, pompésní nádhery Véd nad skvělou a přece tak hlubokou prostotou Upanišád!

A jak jest tomu na západě? Nepustíme se do bližších úvah o tom, jak brzy prostá forma a jednoduché učení církve apoštolů a prvých křesťanů katakomb podlehla navždy pohanské formě nazírání na boha a přijala za svou okázalou formu pohanských rituálů. Zdali by byl připustil Ježíš, zvoucí se skromně »synem člověka«, aby byl prohlášen bohem v pojetí dnešních dogmat katolické církve? A zda snila kdy prostá žena tesařova Maria, že téměř po dvou tisících letech náměstek jejího syna, římský velekněz bude vážně usilovati o to, aby ji prohlásil za čtvrtou božskou osobu? – Než dále! Připamatujme si jen letem kruté boje obrazoborců, jež dlouho sice otřásaly pilíři říše byzantské, skončily však přece vítězstvím

formy nad duchem, – z našich dějin smutné různice mezi »ševci a pláteníky« (Žižkův výrok!) v kněžstvu husitském, až dospějeme snad k prvému stálejšímu vítězství abstraktního názoru nad hmotářským: k protestantismu. Ale i toto vítězství zdá se relativním ziskem pouze severských národů se studenou fantasií a vrozenou střízlivostí povahy, – nehledíme-li ani k všeobecně vzrůstající lhostejnosti ve víře, jež činí v naší době, ve »věku rozumu«, z náboženských sporů nevinné šarvátky. Tak si vysvětlíme, že reformace vzdor dlouholeté tradici hugenotských bouří po konečném vítězství svobody vyznání ve Francii nejen že nedosáhla v této zemi :původního významu, nýbrž znovu podlehla katolicismu, tak jako tento vítězně odolal i v jižním Německu protestantskému náporu, jenž taktéž nezískal půdy v Itálii, neb Španělsku! Kdo by si konečně při zmínce o Francii nevzpomněl na smutnou frašku, jakou skončilo Robespierovo abstraktní ctění »Etre suprême« za velké revoluce?

Vidíme z historie, že ve sporu obou zásadních názorů o povaze oněch božských »šiknát napištím« vítězí pravidelně směr I., konkrétnější, s naukou o realitě *kontaktu*, proti II., abstraktnímu názoru o pouhém »pomocném bodu«. Ale nejen to, – úpadkem okkultního vědomí v nejširších lidových vrstvách, ztrátou pravého porozumění pro zákony magie, krátce vítězstvím litery náboženské nad duchem, což jest charakteristickou vlastností široké obce věřících všech církví a dob, upadl názor I. ještě více, a dal vznik III. formě nazírání; nejhrubšímu modlářství, podle něhož fyzická hmota modly a jen tato jmína za východisko fenomenů a nositele sil přirozených i okkultních. Na vlastní sféru božské působnosti, rozprostírající se mimo pláň fyzickou, kde též pramení její původ, zapomínáno při tom v praxi téměř úplně, v teorii pak se o pravém stavu věci udržoval pouze nejasný pojem, bez zákonné konstrukce okkultních doktrin.

A zde již přicházíme po předběžných výkladech, jež jsme měli pro pochopení dalšího za nutné, na vděčnější pole, na němž se »šiknát napištím« oné prvě, božské třídy stýkají úzce s druhou skupinou fenomenů, již náleží i pražský Golem a zjevy jemu příbuzné. Především však bude si nutno znázorniti po stránce technické koloběh a vztahový směr sil mezi člověkem a božstvím, zastupovaným buď sochou, nebo jiným fyzickým tělesem.

Podle I., materialistické theorie o povaze kontaktu, jež, jak jsme již podotkli, jest po stránce okkultní nejdokonalejší, seznaváme u modly dvojí proudění sil. Proud prvý, nazveme jej třeba *vnitřním*, působí mimo sféru viditelných zevů, an prostředkuje oběma směry spojení (kontakt) mezi ohromným, transcendentálním tělem Bytosti ve všech mimofyzických pláních, od sféry fluidické (Linga) až k pláni mentálních ideí, stejně konkrétních, jako abstraktních (Manas, resp. Buddhi), – a jeho viditelným kontaktem ve světě fyzických tvarů s sochou neb obrazem. Druhý, *vnější* proud v podstatě hmotnějších sil, jež vykonávají v našem světě účinný vliv ve směru modliteb a přání, vysílaných k Božství, a jež jsou poutány tudíž co do svého směru a působiště fyzickým prostředím, šíří se od modly na všechny strany takřka po způsobu vln zvuku, světla, nebo elektřiny. Ve směru opačném uvolněná fluida obětí, sugestivní vlny modliteb a proseb věřících putují ve směru oněch prvých vln, sbíhají se ve svém fyzickém ohnisku, modle, jako kondensátoru a současně transformátoru, a odrážejí se potom dále ve směru prvého, vnitřního proudu, dosahující tak podstaty Božství v nejvyšší pláni samotné sféry kausální (Manas-Buddhi), odkud opačnou cestou vracejí se pak obdobně, jako odpověď, neb vyslyšení prosby do světa našeho.

II. theorie »pomocného bodu«, zavrhuje účelnost fyzických kontaktů-model, v nichž spatřuje pouhé symboly, zjednodušuje si celý postup: sjednocuje prostě oba proudy, vnitřní i vnější a nahrazuje je jediným. V důsledku tohoto názoru stoupají prosby a vzývání věřících prostě vzhůru do vyšších sfér božství, a odtud se opět týmž směrem vrací odpověď. Socha modly, jako pouhý »pomocný bod« ku zvýšení sugesce zbožnosti a k ulehčení koncentrace, jest vyloučena z tohoto proudu úplně.

A podle III., nejhrubší theorie odpadá opět proud vnitřní a proud vnější nahrazuje věřícím vše: on vychází z fyzické hmoty modly, jež povýšena za skutečnou (a mnohdy jedinou) schránku a tělo božství, a končí opět v ní.

Jak vidno, theorie I. (s oběma proudy) jest se stanoviska okkultního jediné úplnou a správnou, s určitou výhradou v některých případech, kdy, jak dále bude řečeno, modla vystupuje z passivní úlohy pouhého »kontaktu« a účastní se činně fenomenů. Obě ostatní, sobě protivné hypotese jsou příliš jednostrannými.

Co však asi pomáhalo tak mocně vítězství názoru III., nejmaterialističtějšího, ve víře nejširších vrstev vyznavačů toho kterého náboženství? Jsou to fyzické fenomény, jež ve všech dobách provázejí zprávy o existenci model a obrazů božství. Jejich charakter jest někdy takového druhu, že uvádí v pochybu výhradnou správnost theorie o pouhém kontaktu, jakým má býti modla podle našeho názoru. Zdá se, že právě lidská podoba svádí magický vliv obou proudů, vnitřního, ale hlavně vnějšího k projevům, jež strhují spolu modlu, dosud se jevící jako pouhý passivní kontakt a neliší se někdy svou,

abychom tak děli, ne dosti božskou velebností od úmyslných, neb i zdánlivě bezúčelných činů lidí smrtelných.

Pokud theorie kontaktu převažuje, jeví se fyzické vlivy nejčastěji mimo vlastní modlu. Sem patří všechny druhy posvátných *mantii*, provozovaných před tváří božských obrazů: hlavně věštění z vnitřností obětních zvířat, z plamene a kouře obětního ohně, – z kopí, položených na zem, jež překračuje, věstil výsledek války posvátný bělouš Svantovítův, právě tak jako úbytek medoviny v rohu, jež držel tento slovanský bůh ve svatyni arkonské na Rujaně, dával věštbu o úrodě příštího roku. – Nestálo by místo vyčítati podobné zjevy.

Mnohem zajímavější bude pojednati o fyzických zjevech dotýkajících se soch samých. Nejprostším takovým fenoménem jest svatozář či aura, objevující se náhle kol hlavy, neb i celé modly. Složitějším zjevem jest již změna výrazu v obličejích sochy neb obrazu. Úsměv, zármutek, souhlas a hněv, to vše jest obsahem ne sice četných, ale přece existujících zkazek o podobách bohů. Hlavně křesťanské legendy vyprávějí o usmívajících neb mračících se Madonách, o Kristech na křížích, měnících svůj výraz, a podobně. Z konkrétních a bližších případů bych snad pro zajímavost mohl uvésti toto:

V kraji příbramském, as dvě hodiny od železniční stanice Milína, stojí od r. 1721 na vysokém kopci, zvaném Maková (hora), fara a poutní chrámek Panny Marie Makovské. Na tomto, hlavně v zimě od světa odříznutém, lesem vesměs porostlém vrchu ztrávila má matka a její sourozenci část svého mládí u příbuzného, tehdejšího faráře P., nyní již dlouho zemřelého. V té době, (přesné datum není mi známo, ale bylo to mezi rokem 1885-1890), příběhl jednou odpoledne také již zemřelý kostelník Ž., starý voják ještě z válek Radeckého, pln zděšení k faráři, prose ho, aby se šel podívati do kostela na sochu Panny Marie na hlavním oltáři. Farář poslechl, a když se opět vrátil ustaraný a zmaten, vyprávěl mé matce a jejím sourozencům, že socha P. Marie dívala se po prázdňem kostele s jakýmsi neobyčejným, nelidským a strašlivým pohledem; totéž dosvědčoval starý kostelník. Nemohli prý oba snésti tohoto pohledu a raději odešli. – Tuto historku jsem slyšel nejednou od matky a strýce, též z vyprávění očitého svědka kostelníka Ž. Není jisto, jakou úlohu hrálo v tomto úkazu snad zapadající slunce, svítící na oltář, – aspoň se zdá, že onen zjev neměl patrně žádné, lidem postřehnutelné spojitosti s něčím, co se snad stalo, nebo mělo státi. Měl jsem však častěji příležitost pozorovati sám onu sochu, (mimořadně řečeno, zcela všední, řemeslné práce), za všech denních dob, a nemohu říci, že by snad svit slunce nebo na oltáři hořících svící dovedl vykouzlení nějakou nápadnou změnu ve výrazu makovské Madony.

Dalším stupňováním těchto úkazů jsou fyzické známky. Na hostících, představujících tělo boží kat'exochén, objevují se krvavé skvrny, Kristovy obrazy zalévají se krvavým potem, nebo jeho rány roní krev, – po tvářích Madon a světic kanou třpytivé slzy, atd.

Nejzajímavějšími budou však pro nás fyzické motorické fenomény: sochy a obrazy pohybují se, mluví a konečně i chodí jako lidé. –

Ještě na přechodu patřil by sem zjev, kdy dotknutí se modly, neb jiného fyzického zhmotnění božství způsobuje ochromení, smrt, jindy třeba magnetické přilnutí. O tomto posledním zjevu nutno si všimnouti v četných variacích a na různých místech se opakujících vyprávění o zloději, jehož ruka, chystající se svatokrádežně oloupiti Madonu o její skvosty, přilnula náhle k soše a žádnou mocí nemohla býti odtržena tak dlouho, až obec věřících se přesvědčila očitě o zázraku.* Tento fenomen, jenž nynější okkultisty již sotva asi překvapí, dovede dnes na svém subjektu demonstrovati každý průměrný hypnotisér. Se stanoviska okkultní techniky by byla zajímavou úvaha, zda v onom »zázračném« případě zloděje Madon jedná se o jakousi, – možno-li tak přesně říci – hromadnou posthypnotickou sugescí, (nečelící ovšem proti osobně určitému subjektu), vykonanou před tím, na př. při svěcení sochy at' úmyslně – (je velmi mezi námi vžito rčení s interessantním okkultním podkladem, ač většinou neuvědomovaným; na př.: »kdo na tu věc sáhne, at' mu ruka uschne« – říkáme, – nebo »zchromne« etc.!) – či bezděky. Na druhé straně mohla by býti věc posuzována jako jakýsi hypnotický, aneb jiný magický zásah božské, modlou představované individuality samé.

Někdy i zcela dobrým a zbožným úmyslem vedený dotek přináší zhoubu tam, kde fyzická představa božstva jest »tabu« a jest zakázáno komukoliv se jí dotknouti. Tak hrozně a bezohledně působil magický zákaz doteku při *Aron ha-berit* – židovské arše úmluvy. Kniha Samuelova II., 6., 6., vypráví o smrti, okamžité a nevysvětlitelné, jež postihla neopatrného *Uzu*, jenž se ve zbožné horlivosti dotekl truhly Hospodinovy, aby jí podepřel tehdy, když potah, vezoucí archu na voze uhnul náhle a hrozil vozu převrhnutím. – Zkušený okkultista nebude odpírati pravděpodobnosti tomuto úkazu po uvážení, jak důležitou úlohu katalysátoru neb kondensátoru (svodiče a hromaditele síly) hraje *dřevo* na př. ve spiritis-

*) Viz uschlou ruku zloděje, visící dodnes v kostele sv. Jakuba na Starém městě pražském.

tických seancích (stolky!). A neubráníme se podivu, uvědomíme-li si, jakým ohromným akumulátorem okkultních sil byla asi dlouhými věky, nesčetnými oběťmi a sugestivní vírou celého národa po staletí nabíjená a nasycovaná Archa úmluvy – Áron ha-berít! A jak přes to vše našla neslavný konec, zmizevši, v historii neznámo jak a kam, při zničení Jerusalema vojsky Nebuzardana, velitele krále babylonského Nabu-kudurí-ucúr-a (Nabukadnézara), kol r. 586 př. Kr.! Avšak jděme dále! Vrcholem životnosti soch jest přirozeně jejich pohyb. Buď prosté, celkem málo znamenající pohnutí – vzpomeňme si na Erbenův verš ze »Svatební košile«: »Pohnul se obraz na stěně – kývnutí hlavou, nebo na př. pohyb nohy, jímž sv. Starosta – (známá z Loretánské kaple Hradčanské a z Arbesova romaneta »Ukřižovaná«) – setřásla svůj drahocenný střevíc jako důkaz nevinu do klína obviněného chudáka. Nebo jindy zas vztáhnutí ruky, již jako kleštěmi se sevře ruka svatokrácova až k složitým pohybům, o nichž do znudění stejně vyprávějí křesťanské legendy středověku. Ale nejen na zázraky bohatý, naivní středověk má svá vypravování o oživených sochách bohů, i v této věci celkem strážlivý starověk může podati svérázné příklady tohoto druhu.

Podle kultivních názorů babylonských a assyrských byla socha boha považována za reálnou manifestaci příslušného božství. Mínění toto uplatňovalo se všeobecně, někdy do té míry, že byly modlám předkládány pokrmy a nápoje a věčeno o nich, že jsou požívány v nočním čase sochami bohů. Jak patrně, bylo zde z nejvýše vzácného magického fenomenu nepochopením okkultních zákonů učiněno pravidlo, a není divu, že pak musila manifestaci »zázraku« napomáhati lest kněží, jak jest s dostatek známo z bible v příbězích o Danielovi. Nejen však Židé tropili si posměch ve své nenávisti k Chaldejším z domněnky, že by modly mohly pravidelně požívat obětních pokrmů tak jako lidé svými ústy, na místo, aby se sytily, jak jinde všude bylo zvykem, toliko spálením uvolněnými fluidy obětí. Zachovala se nám původní, byť snad apokryfní kniha o »Bélovi (bohu) v Babyloně a babylonském drakovi«, jež sdílí s knihou Danielovou stejné posměšné stanoviska. (Viz: Jeremias: Handbuch d. altorient. Geisteskultur, str. 288.) Naproti tomu máme jinou interessantní zprávu o obživnutí sochy babylonského boha v tak zv. *textu o Kedorlaomerovi*. V úryvku tohoto textu vypráví se, jak nepřítel (patrně Elamité) dobyl Babylona a vnikl za plenění do chrámu kteréhosi boha. Místo ono zní v původním překladu z origin. textu uveřejněného Pinchesem: Certain Inscriptions and Records (Journ. of the Transact. of the Victoria Institute XXIX. 1897, str. 86):

»On (nepřítel) vtrhl do chrámu É-Adgigi, násilně vnikl do svatyně,
na (sochu) boha En-nun-dagalla nepřítel zle se vyřítil.
Jako blesk zablýskl (bůh), zatřásl se na sedadle,
před jeho tváří bozi (se zjevili), (on sám) oděl se jasem
I zděsil se nepřítel«

Bohem En-nun-dagallou míněn nepochybně nejvyšší bůh Babylonu Běl-Marduk. –

Z pramenů řeckých máme velmi hojně zprávy o oživlých modlách. Tak o hermách (sochách boha Herma-Merkura), jež stávaly hojně před domy, neb na veřejných místech, často se vypráví, že nabyly řeči a mluvily za rozličných okolností.

O chodící soše héra (poloboha) Pelicha vypráví následující příběh Eukrates u Luciana (jiná verze téhož příběhu vztahuje se opět k soše Hippokratově): »Jakmile nadešla noc, sestoupil Pelichos se svého podstavce a obcházel po celém domě, každý se s ním mohl potkat; často si též zpíval. Nikomu neublížil, bylo však nutno se mu vyhnouti, potom šel mimo ty, kteří naň patřili, aniž jim něco zlého učinil. Často se také koupal a hrával si (v lázni) po celou noc, takže bylo lze slyšeti šplíchtoty vody. Stalo se, že jsme měli jednoho nehodného otroka z Lybie, který sloužil ve stáji jako pacholek. Tento otrok ukradl jednu měděnou mince, ležící u nohou sochy a též několik mincí stříbrných a (votivních) destiček, jež byly (rozuměj: když socha byla mrtvou) připevněny voskem k jejím nohám, jako obětní dary těch, již vyvázli z horečky, vyčkal však okamžiku, kdy socha odešla. Slyš jen, jak se ale Pelichos pomstil a jej vytrestal, jakmile po svém návratu uznal, že byl okraden: Neblahý škůdce musil totiž po celou noc chodit po dvoře dokola, neboť nemohl (jsa očarován) naléztí východu, jakoby se byl octl v Labyrintu. Ráno byl pak se svým lupem postižen a dostal ještě notný výprask. Za nedlouhý čas však zemřel, když podle své výpovědi před tím každé noci pro svůj zlý skutek (kýmsi neviditelným) krutě byl zmrskán, takže příštího dne mohl každý viděti na jeho těle rány.« –

Také o soše boha Serapise v městě Sinopé, již chtěl egyptský král Ptolemaios odvézti, se vypráví, že oživla náhle, aby upokojila chystaným odvezením svým pobouřený lid, a sestoupivši s božskou důstojností se svého podstavce, kráčela městem k přístavu, kde sama vystoupila na loď, mající ji odvézti do Egypta.

Na jiném místě bychom se opět dočetli egyptské pověsti, provázející historii as 4 m vysoké sochy, představující sedící kojnu boha Bakcha. Při tryzně Ptolemaia-Sótéra povstala prý tato socha se svého

kamenného stolce, kráčela pak k podstavci, kde ve zlaté nádobě bylo nalito obětní mléko, vypila je žízňivými doušky a vrátila se opět klidně na své místo. – Je zajímavé, jak hlavně v druhém díle blíže na věc poukážeme, že právě Egypt zdá se nejčastějším místem podobných příběhů.

Přirozeně, že literatura, najmě moderní, častěji použila podobného fenomenu za látku at' novely, či románu. Namátkou upozorňuji na př. na kratičkou novelu Anatole France: »Le Jongleur de Notre Dame« (ze sbírky L'Étui de nacre), v níž sestupuje oživlá socha Madonina, aby setřela pot s čela dobromyslného kejklíře, jenž se pokouší po svém způsobu uctít kejklířstvím Kristovu matku, an toho jinak nedovede. Tento námět stal se pointou též divadelního kusu »Kejklír Matky Boží«, hraného v Praze těsně před válkou.

Jiným, se stránky okkultní přímo klassickým příběhem literárně zpracovaným jest novela »Ilská Venuše« od francouzského spisovatele Merimé-a. (Vyšlo též česky v Ottově »Světové knihovně«.) Zde její stručný obsah: Badatel v antických starožitnostech jest pozván kolegou-amatérem, španělským statkářem, aby přišel shlédnouti nedávno objevenou starožitnou sochu. Jest to v životní velikosti provedená, bronzová, stářím zčernalá socha Venušina, v té asi :posici, v jaké, (hlavně pokud se týče držení rukou) jest znázorněna Venuše medicéjská nebo kapitolínská. Její nadšený objevitel statkář nazývá ji Ilskou podle řeckého nápisu na jejím rameni, vedle čehož upozorňuje svého hosta na druhý, latinsky psaný nápis záhadného významu: *Cave amantem*, t.j. »stráž se milující(ho)«, nebo » – když miluje«. Něco zvláštního, ponuré a hrozivé tkví ve tváři sochy, jejíž pohled vzbuzuje instinktivní a živelní odpor u bigotních sousedů, ba samotné zbožné manželky statkářovy. Hned od počátku neblahé zjevy provázejí přítomnost modly na statku: při vykopávání sochy svezla se tato neočekávaně a zlomila nohu jednomu z dělníků, kámen, hozený na »pohanskou modlu« kterýmsi rozjařeným mladíkem, když byla tato postavena v zahradě domu, odrazí se nevysvětlitelnou náhodou a zasáhne zpět právě původce hodů. Zatím se chystá svatba syna statkářova se sousedovou dcerou. Ještě odpoledne před svatbou nemůže si ženich, náruživý sportovec, odepřítí partii tenisu na hřišti v sousedství zahrady. Poněvadž mu překáží snubní, pro nevěstu určený prsten, navleče jej v bizarním nápadu soše na prst. Večer při svatební hostině jest vyprávěči tohoto příběhu, francouzskému učenci nápadnou zaraženost mladého muže. Vezme jej proto stranou, táže se ho po příčině a s ustrnutím slyší neuvěřitelnou zprávu, že, když po skončení hry si chtěl ženich vzít zpět prsten, *sevrhla Ilská Venuše svoji ruku tak, že stáhnutí prstenu bylo nemožné*. Svatba jest skončena, aniž se svatebčané dověděli o podivné příhodě. Novomanželé se vrátili do domu otce ženichova. Zatím, co mladý manžel se loučil, již za noci, s posledními hosty a nevěsta ulehla v manželské komnatě, slyšel francouzský učenec stoje na verandě těžké kroky, přicházející zahradou a po schodech vzhůru, a zanikající pak v manželské ložnici. Nevěnoval tomu příliš pozornosti a ulehl. Také k ránu se probudil opět oněmi záhadnými kroky, jdoucími tentokrát opačně z domu do zahrady, – a po chvíli na to byl celý dům zburcován hrozným křikem z pokoje novomanželů. Příchozím naskytne se podívaná na v křečích se svíjející nevěstu a mladého manžela, jenž polooblečen leží u lůžka mrtvů s rozdrčenými prsy. Jeho choť vypráví neslýchanou zvěst o tom, jak ulehnuvši, zaslechla těžké kroky, jdoucí do komnaty. Domnívaje se zprvu, že to přichází její manžel, zatáhla ve studu záclony lůžka, jaký však byl její děs, když černavá socha Ilské Venuše ze zahrady rozhrnula náhle opony lože a bez hlesu studenou, kovovou svojí tíhou ulehla vedle nevěsty, jež hrůzou pozbyla schopnosti řeči i pohybů. Pak, nic netuše, vešel mladý manžel a přiblížil se k lůžku. Tu se rozhrnou opony, socha vstává a objímá rázem nešťastníka vší silou svého bronzového obětí. Choť jeho pozbyla smyslů. Když procitla ze mdlob k ránu a nabyla opět hlasu, odešla právě příšerná její sokyně z pokoje, zůstavujíc u lůžka mrtvolu jejího manžela. – Nikdo nechce věřit tomuto vyprávění, jen host-učenec ví více a nalézá také na podlaze ležící prsten, jež podle údajů mrtvého nechtěla socha minulého dne vrátiti. Nic se nevyšetří, co by vrhlo světlo v podivný sběh událostí. Otec nešťastného mladého muže zemře zármutkem, a bronzová modla rozlita jest k popudu jeho manželky a zpracována v kostelní zvon. – Avšak ani v této podobě neztrácí zlovolný svůj charakter: od té doby, co se jím zvoní, neúroda vína stihá kraj. –

Podal jsem obsah Mérimé-ovy novely podrobně nejen pro její neobyčejný námět se stanoviska okkultního, nýbrž i pro skutečnost, – jež jistě bude i literárního historika zajímati, – že Merimé zjevně nebyl originálním auktorem tohoto příběhu. V *Kiesewettroně* monumentálním díle: »Faust in der Geschichte und Tradition« najde čtenář v prvém díle (Barsdorfovo II. vydání v Berlíně r. 1921) na str. 117. a dále, nápadně podobný příběh: Vincenc z Beauvais vypráví ve svém spise, (o němž tamtéž viz více) událost ze života římského kněze-čaroděje *Palumba*, jež svými pohanskými reminiscencemi svědčí nejvíce o velikém stáří pověsti, jejíž původ nutno klásti do ranného středověku, kdy pohanské kulty v Itálii kvetly dosud vedle křesťanství. Událost sama uvádí ovšem datum z doby císaře Jindřicha III. Také zde mladý ženich v den své svatby závodí s hosty ve vrhání oštěpů a navleče překázející mu při tom prsten na prst blízko

stojící sochy Venuše, jež též potom ohne prsty tak, že nelze ho stáhnouti. V noci pak vetře se mezi oba manžely neviditelná bytost, jež vydává se za Venuši a reklamuje právo své na manžela, jenž prý oním navlečením prstenu se s ní zasnoubil. Příběh ovšem nekončí tak tragicky, pouze manžel jest nucen každé noci s neviditelným zjevem souložit, což ovšem těžce nese mladá choť, jež konečně se svými rodiči pohne manžela, aby se obrátil na čaroděje Palumba, který mu pomocí zajímavé evokace na křížovatce uprostřed noci zjedná vysvobození z kouzla, ovšem ke své (čarodějově) škodě, – (Blíží viz ve zmíněné knize.) –

Kapitola II.

OŽIVENÉ ÚTVARY TYPU SLUŽEBNÉHO. JEJICH POMĚR K MODLÁM A ROZTRŽIDĚNÍ. THEORETICKÁ ÚVAHA O MOŽNOSTI JEJICH EXISTENCE. ZÁKLADNÍ A SPOLEČNÁ CHARAKTERISTIKA.

V prvé části bylo pojednáno o »oživených útvarech« typu descendenčního; ze dvou momentů, charakterisujících tyto magické fenomény všech druhů, totiž živoucí inteligence na straně jedné a hmotného protějšku na druhé, převládal v tomto případě prvek duchovnější. Napřed vznikla a se vyhránila více méně určité nadsmyslná sféra bytosti, a pak teprv vznikal, nebo byl, – nejčastěji uměle vytvářen fyzický její pól v oblastí tvarů. Nazvali jsme tento postup descendenčním, neboť z plání vyšších, jemnějších ve smyslu okkultním postupoval vývoj útvarů do hrubé hmoty našeho světa. Avšak také název divinační metody byl by na místě vzhledem k analogii božského tvoření, jež též postupuje od ducha k hmotě, – nebo metody kosmické kreace, jež obdobně rukou demiurgů ze sféry astrální a prajemné mlhoviny ve stavu zářivém vytváří hrubost fyzických prvků a minerální jejich říše. Těžiště božských »šiknát napištím« bylo vždy mimo hmotný svět v pláních nadsmyslna: to jest nejvýznačnější známka jejich povahy. Socha (nebo obraz) byla na nejkrajnější periferii jejich jsoucnosti a omezila své funkce většinou na pouhý kontakt, stykový pól mezi lidmi a božstvím.

Nyní přicházíme k druhé mocné skupině »oživených útvarů« druhu příbuzného s třídou první, ale přece rozdílné povahy. Zde krácel člověk cestou induktivní, od zdola vzhůru. Vytvořiv nejprve určitý fyzický podklad, hleděl mu dáti duši a život tím, že přitáhl k němu více méně složitý útvar duchovní a to buď již hotovou individualitu, nebo rozložené, neosobní – aspoň v našem smyslu, – ale živé síly, jež složivše se, vytvořily jakýsi stín inteligence, nemotorné, avšak přece živé a rozumně jednající. To jest zhruba nástin původu »šiknát napištím« druhého typu. Jaký je as přehledný rozdíl mezi oběma skupinami?

1.) Božské »oživené útvary« jsou vždy rozměrů relativně i absolutně ohromných, vliv některých z nich prostírá se po celých světadílech, – »šiknát napištím« vytvořené cestou induktivní jsou celkem velikosti nepatrné, místní; nevyrovňají se téměř nikdy rozměrům lidské monady ve všech pláních, jimiž tato proniká.

2.) Se stránky kvalitativní, jež jest hlavně úměrna charakteru a počtu sfér, do nichž útvar božský zasahá, – není vůbec srovnání s »šiknát napištím« třídy druhé. Ani ve svém vývoji nejpokročilejší lidský duch v celé své složitosti nemůže se porovnat s nesmírností průměrných inteligencí božské třídy, jež sahají v plném vývinu svého Ega do dvou nejvyšších plání Buddhické a Atmanické; – při útvarech druhé skupiny zřídka kdy však končí jemnější stránka vytvořené bytosti výše než ve sféře kámické (vyšší astrálno), a v nejlepší případě nepřekoná inteligenci zvířat nebo nejvýše divocha na primerním stupni vývoje, pokud se ovšem k této inteligenci nepřidá, obyčejně nechtěná inteligence nějaké démonické bytosti, zhusta proti přání čaroděje. Na tomto místě nutno podotknouti, že výši a stupeň inteligence, jak o ní v předešlých řádcích mluveno, posuzujeme pro náš účel toliko z momentu oživení a jednání samotného fyzického představitele »šiknát napištím« třídy druhé. Pokud se k existenci takového útvaru pojí často podivuhodné okkultní fenomény, jako při Mandragoře, jsme mnohdy na váhách, zda bychom neměli podobnou bytost klásti spíše mezi »šiknát napištím« božské povahy. Ale zřetelné rozdíly, jež budou v následujícím ještě zdůrazněny, nenechávají nás na pochybách, že jde jen o nižší druh »oživených útvarů«. Ohromná mnohdy jejich moc na poli sil metapsychických jest celkem výjimkou a omezená na určitého jedince; jest zcela passivního rázu a odpovídá svým charakterem spíše povaze talismanů, jež samy v podstatě neaktivní, tvoří toliko svou zvláštní dispozicí bránu vlivům nadsmyslných sil. – V každém jiném případě nutno, jak ještě dále bude řečeno, předpokládati vetření se cizí, nechtěné Moci z metapsychických sfér, jakési obsessio (posedlost) nebo dokonce ovládnutí (possessio) zmíněných útvarů.

Vratme se však k vytýkání rozdílů obou tříd:

3.) Obor působnosti božských »šiknát napištim« jest pravidelně všestranný, – při útvarech druhé skupiny převládá zásada specialisace, třeba se tato zdá býti někdy dosti širokou, pokud spadá příkladně do pojmu »služeb«, »sloužení« určité osobě.

4.) Božské »Výtvoř« náležejí vždy *společnosti* osob, at' jsou to církve, obce, národy, – šikn. nap. 2. typu slouží vždy jen svému nositeli, nebo tvůrci, nejvýše rodině, v níž jsou chovány, jiným toliko na rozkaz svého pána.

5.) Poměr člověka k Božským bytostem jest vždy oddaný, pokorný a prosebný. Ony nejsou povinny vyslyšeti jeho proseb a nelze je přinutiti k vyplnění přání, leč snad odvoláním se na Síly vyšší, jim nadřízené. – Naproti tomu vůči druhým, nižším »Výtvořům« vystupuje člověk, jejich tvůrce a pán vždy s kategorickým rozkazem, nebo aspoň přáním; bez něho jest síla jejich vždycky latentní i do té míry, že ztrácí na čas vůbec zdání a schopnost života, jak jest tomu v případě Golemů neb oživených mrtvol.

Jinak v délce trvání svých životních schopností nejeví obě skupiny prozatím přílišných rozdílů. Vždyť čas lidstva, pokud se nynější kultury týče, měříme sotva 7, 8 tisíci let, – a za tu dobu není »božského útvaru«, jenž by byl stár déle 5 tisíc let; (božstva starého Egypta, nyní již mrtvá, měla asi toto stáří) a z živoucích dosud Šiknát nap. třídy božské není snad žádný starší tří tisíciletí (na př. božstva japonská neb indická). A pokud se týče délky života, nebo lépe působnosti šikn. nap. druhé třídy, nezná tradice dosud omezení. Po tisíci letech mohou býti příkladně opět k přízračnému životu vzbuzeny mumie, a Golem, – a to bude zajisté pravidlem u všech fenomenů druhého typu, – může býti činným, pokud se jen jeho fyzická podstata nerozpadne.

A tato závislost na trvání fys. podkladu jest právě 6. rozdílem ve srovnání s božskými útvary, jež mohou trvati i nehmotně proto, že největší část jejich bytosti, hlavně však existenční těžiště jejich leží vždy mimo sféru fyzickou, čemuž jest právě naopak u oživených Výtvořů druhé skupiny. A za 7. nutno z téhož důvodu ještě upozorniti na nutnou pečlivost a složitost vytváření fys. podkladu nižších šiknát nap., což vše souvisí s umístěním jejich těžiště v úrovni fyzické. Zhotovení hmotného těla božských Výtvořů jest naproti tomu momentem podřadným a neřídí se nutně zvláštním rituálem. Pokud k jejich zhotovení přistupuje později obřad posvěcovací, jedná se vždy jen o úkon formální. –

To by as bylo sedm hlavních rozdílů obou skupin. Věnujme se nyní podle plánu oživeným útvarům druhého, nižšího typu.

Jejich počet v tradici okkultní není tak značný; za to povahou svou se navzájem velmi různí; stejně i jejich fyziciti nositelé. Jest otázkou, jak uspořádati systematické rozdělení: co bude při něm vodítkem a co styčným bodem všech prvků. O chronologii jejich v dějinách jest těžko mluvit. Vznikaly současně ve všech zemích a v každé době; přece však můžeme pravděpodobně za nejstarší prohlásiti »oživené výtvoř« skupiny Golemovy. Vzhledem k tomu, že hlavní náležitostí vzniku těchto šikn. napištim jest více méně složitý magický úkon, jenž se v jednotlivých případech různí svou nesnadností a délkou trvání, myslím, že bude nejlépe považovati tento moment za dělitele jednotlivých skupin. A zde právě se nám naskýtá zajímavá skutečnost: čím jdeme dále do historie, shledáváme postup magického obřadu při tvoření a oživování těchto útvarů ve formě vždy jednodušší. Složitost pozdějších rituálů nahrazuje magická moc slova, v sanskrtu zvaná »vač-siddhi« a to nejprve samotných čarodějů, jako v Egyptě, později již nahražovaná mocí jména božího v kabbalistických soustavách. Vyžadovalo by zvláštní monografie pojednati o podivuhodné theorii kouzelných slov a řeči vůbec, o víře v účinnost pouhého názvu neb jména, prosyceného mohutnou tvůrčí vírou těch primitivních národů, jejichž řeč, nesložitá dosud a bližší božským prvkům, teprve vznikala způsobem spontánním, – kde nazvati něco jménem znamenalo *stvořiti*, uděliti individuální charakter, ba existenci samu. Tehdy nebyl denní život zaplaven spoustou jalových řečí, abstraktních frází, jejichž pravý a vnímavý dříve smysl jest zatemněn, nebo zcela potlačen, lidé více mysleli při řeči, těžko se rodila slova, jichž byl nedostatek, jenž právě nabádal mluvčího ke skouposti v řeči a k přemýšlení. Vyslovené slovo považováno takřka za živého tvora, uniknuvšího z moci a dosahu mluvčího, za dynamický prvek, nesoucí moc v sobě samém. Nejstarší způsoby vytváření a oživování »šiknát napištim« dály se tudíž jednoduše, v nejkratším čase a s použitím pouhé kouzelné formule. Později, když »vač-siddhi« v širších magickém uměním se zabývajících vrstvách upadala ve své moci, bylo se nutno utéci k pomoci přírody samé. Zde čaroděj neporoučel již přírodě, aby pro jeho kouzelnou moc vydala život cestou nepřirozenou, proti svému pradávnému pořádku, – naopak používal již přírody jako své pomocnice, a podobou zahradníku, štěpujícímu stromy a tvořícímu tak nové druhy flóry, stavěl čaroděj, nanejvýš středověký, na pevných základech přírody, štěpoval na existujících rodech a družích živých tvorů, urychloval životodárný proces v lůně přírody a sváděje magickou mocí z vyšších sfér pránické proudy a síly nadzemských inteligencí, *tvořil* jako nový tvůrce živé věci nadané silami, jaké by ze sebe pomalá a ve tvoření systematická příroda hned tak nevydala. Takovému čaroději, – mám na mysli hlavně

venkovské, málo vzdělané magiky minulých dob, – který postrádal nadpřirozených sil živého Slova, jež bylo vzácným statkem kdysi jeho předchůdců v dávném Egyptě, – byl celý svět vůkol něho takřka jedinou alchymickou kuchyní. Klín přírody, vydávající ze sebe rostlinstvo, byl mu Athanorem, trojí říš živočichů, rostlin a minerálů dodávala materiál k jeho magickým procesům, hvězdnaté nebe nad ním se svými příznivými a nepříznivými konstelacemi planet a magickým významem stálic jako gigantický orloj značilo mlčenlivě čas k všemožným okkultním fenomenům a pracím.

A zde bychom mohli použití fyzikální pomůcky o tom, že práce se rovná součinu času a použité síly, Čím menší byla magická složka silová, již měl čaroděj k dispozici, tím více času a složitější práce vyžadovalo dosažení téhož magického efektu. A právě tento pohyblivý poměr, ono *množství času k dílu potřebného, a množství a složitost použitých prostředků a příprav bude nám rozlišovatelem různých druhů »šiknát napíštim« drubého typu.*

Počněme od méně dokonalého k dokonalejšímu: Nejvhodnějším a poměrně nejméně magikova úsilí vyžadujícím procesem po své vůli vytvoření fyzické oživené útvary, bylo v okkultní tradici použití skutečných těl, kdysi živých, z nichž však již život vyprchal, – z mrtvol zvířecích, nebo, – a to především, lidských. Na druhém místě bude použít jistých v animálním světě se odehrávajících životodárných procesů, jako líhnutí vajec ptáků: sem patří mnohotvárná skupina skřítků a koboltů uměle vylíhlých z vejce černých slepic. Třetí druh oživených útvarů vděčil svůj vznik a bral svou podstatu z říše rostlinné, jako *Mandragora*, čtvrtý opět opustil již v přípravném svém vývoji klín samotné přírody a spočinul svou existenci na výsledcích složité řady biochemických, či lépe řečeno bioalchemických procesů: sem patří výroba Homunculů. A konečně pátý, nejmagičtější výkon užívá hmoty samé v nerostné její formě, aby jí podle své mocné vůle pouhou silou slova vlastního, nebo odvoláním se na jména božských inteligencí udělil dar hybného života. Tak vzniká *Golem*, či lépe řečeno *Golemové* podoby lidské, zvířecí neb jiné, jak ji zná historie hlavně ve starém Egyptě.

Zopakujeme si ještě jednou přehledně názvy všech pěti skupin. Jsou to: 1.) mrtvoly, 2.) uměle vylíhlí skřítkové, 3.) Mandragory, 4.) Homunkulové, 5.) Golemové. Při tom budiž vzhledem k dříve řečenému připamatováno, že rozlišovatelem těchto pěti skupin jest poměr magické síly slova k úhrnnému součinu všech ostatních okolností, jimiž jsou buď práce magikova k fenomenu potřebná, nebo složitost a podstata použitého materiálu.

Dříve než přistoupíme k vlastnímu pojednání o Golemovi a útvarech jemu příbuzných, zmíníme se o jednom společném znaku, jenž charakterisuje šiknát napíštim druhé třídy: Jest to povšechný zlovolný charakter, číhající zlý vliv neznámého původu, jakási ztajená žárlivá zášť nelidských bytostí, jež s nenávistí sledují smělé vnikání lidí v zakázaný svět, – něco podobného, co ztělesňuje Bulwerův Zanoní ve »strážkyni prahu«, avšak v méně ušlechtilém a mravním pojetí. Tento ponurý ráz provází bez výjimky historii »oživených útvarů« druhé třídy a to všech skupin. Zdá se, jakoby výtvoři ony nevyzpytatelně snadno podléhaly posedlosti zlých bytostí, v astrálnu sídlících, jež dosud poslušné mechanismy vytrhují nečekaně z moci magiků a obracejí činnost těchto útvarů ke škodě jejich pánů neb okolí. A nemohou-li je zničit, dopouštějí se aspoň potměšilých kousků, více méně nebezpečných. Čím dokonalejší jest jim udělená inteligence, tím větší jest pak míra neštěstí a zla, jimi spáchaného. Tak tomu jest hlavně u nejrozmumnějších z nich: mandragor a uměle vylíhnutých skřítků, kde podle tradice stihají vždy s jistotou své majitele, když je tito pustili neopatrně ze své moci. V nejmírnějším případě bývá náhlým neštěstím odňat magikovi všecken prospěch, jehož před tím nabyl s jejich pomocí, a zůstane mu jen to, co měl dříve, – ale obyčejně propadá jim se vším svým statkem, tělem i duší: ďábel jej odnese do pekel podle prostonárodní lidové tradice. –

Kapitola III.

GOLEM. PŮVOD A VÝZNAM NÁZVU. DEFINICE.

Pojem oživených útvarů, jež jsme nazvali Golemy, náleží, pokud se vlastního jména týče, kabbalistické magii židovské. Jméno Golem, (čti spíše *Gólem*), značí v jazyce hebrejském buď *lidský plod*, nebo něco *neforemného, neobrabaného*. Pochází zřejmě od slovesa *gálal*, jež odpovídá našemu: váletí, točiti. Ze slovesa toho jest odvozeno mnoho jiných podstatných jmen příbuzného smyslu, na př. *gelílá*: obvod, kraj, – *galím*: hromada kamení, – *galíl*: kruh, – *gulgoleth*: lebka (Golgota: hora lebek!), – a také jméno *Gelíl* (původně: válec?), užívané však toliko v čísle množném: *gilúlim*, značícím pohanského bužka, modlu. Podle mého mínění jest tudíž jméno *Golem* vysvětlovati buď: 1.) neobrabanec, neforemný tvor, což odpovídá celkem tradici a naší představě o olbřímů z hlíny, tupé a těžkopádné povahy, – přece však

myslím, že jest případnější odvozovati smyslem název ten od onoho pojmu *Gilúlim*, značícím pohanské modly. To také nejlépe odpovídá jednak náboženským doktrínám židovským, jež zakazovaly, (viz dekalog) zobrazovati lidské postavy a spatřovaly v podobném počínání modlářství, – jednak egyptskému původu Golemova, z oné, Židy tak nenáviděné modlářské země *Mizraim*.

Po stránce grammatické budiž ještě podotknuto, že množné číslo jména Golemova znělo by *Gólemim*. – Tolik o Golemovi s hlediska filologického.

V nejšířší okkultní definici značí tudíž Golem v magii: *podobu lidskou, či zvířecí, a to buď dvojrozměrnou (obraz), neb trojrozměrnou (sochu) z jakékoliv látky skupenství tubého, – oživenou mocí slova, – v užším pak smyslu rozumíme Golemem: hliněného panáka lidské podoby, oživeného mocí Slova podle tradice židovské Kabbaly.*

Rozbor definice: Z požadavku podoby lidské neb zvířecí nevyplývá nutný předpoklad, že by Golem musil míti i před oživením lidskou podobu, jak ještě uslyšíme později. – Dále: Oživené obrazy (proti sochám) jsou sice dobře známy v okkultní tradici, avšak fenomény tohoto druhu, – pokud se netýkají většinou šiknát napíším prvé, božské třídy, – jsou téměř vždy myšleny ve smyslu buď nekromantickém; (zemřelý materialisuje se ve svém obraze a vystupuje z něho), – nebo dvojníckém (viz Wilde-ův román »Obraz Doriana Graye«). Jinak celkem není znám žádný určitý případ oživení obrazu ve smyslu golemickém. Z oživených soch v lidské podobě musíme taktéž vyloučiti častěji přicházející případy nekromantické, nebo i – řídkěji – dvojnícké, totiž, když sochu, zhotovenou k určité podobě, oživí zemřelý nositel oné podoby, neb zhmotní v ní za živa svého dvojníka.

Ohledně materiálu golemických soch budiž podotčeno, že volba určité látky není celkem momentem rozhodujícím, může jí býti vosk, dřevo, hlína nebo kov. V tradici nejčastěji přichází vosk (u Egyptanů) a hlína u Golema židovského. O zvláštních přednostech určitého materiálu se zřetele magického bude ještě promluveno v jednotlivých případech.

A konečně mocí Slova, jež jest oživující příčinou Golemů, míníme buď sílu slova magikova, nebo tajemnou působnost jména božského v užším smyslu, v širším pak sílu celkového rituálu, spočívajícího v určité slovní formulaci, jejímž jádrem jest vždy nejsvětější jméno Nevyslovitelného v různých jeho variacích.

Kapitola IV.

GOLEMOVÉ VE STARÉM EGYPTĚ A V JAPONSKU.

Chceme-li sledovati první objevení se Golemů v tradiční literatuře a kulturních pramenech vůbec, musíme se obrátiti k jedné z oněch pravlastí okkultních věd a experimentální magie zvláště, k dávnému Egyptu. Jest s podivením na druhé straně, uvážíme-li vysokou vyspělost kouzelných nauk starých národů semitských, najmě Babyloňanů, že se u nich nevyskytuje Golem spíše než v zemi Kemi (Egyptě). Vždyť magie u Šumerů a nástupců jejich v kultuře, semitských Akkadů a pak Babyloňanů na pláních sineárských dostoupila v některých oborech takové dokonalosti, myslím hlavně nauku o maleficiu – očarování, že od těch dob přes celý středověk až do našich dnů a pokusů de Rochasových, nepokročili jsme v tomto směru ani o krok! Pokusím se vysvětliti příčinu tohoto zjevu: Babyloňskou magii charakterisuje theurgie, či démonologie. Rituály veliké řady kouzelných textů zalidnily podměsíční svět (há-adámá) vojsky démonů, geniů a polobohů, takže na př. scholastická Kabbala, jež theurgické tyto prvky věrně přejala, mohla řešiti vážné problém, kolik tisíc démonů musí a může se směstnati na špičce jehly, a svatí otcové k právě tak scholastické otázce po počtu ďáblů, (neboť i křesťanství prostřednictvím židovstva přijalo nauky babyloňské), musili se omeziti toliko na neurčitou odpověď: numerus eorum est legio, což značí: počet jejich jest *legie*, t.j. ohromný! Nám jest známo již přes sto zvláštních jmen různých těch andělů, ďáblů a na polobohy kleslých bohů z babyloňské mythologie, a každé toto jméno téměř značilo celou skupinu bytostí z onoho světa. Naproti tomu u Egyptanů staré, střední i nové říše nepřichází démonologie, – pokud ovšem za časů alexandrijské university a vlivů řecko-židovských, – (a v té době se také z Novoplatonismu rodila Kabbala), – nepřijali i oni prvky theurgické. Pouze bohové vládnu v Egyptě říší kouzel a není proto zapotřebí ve styku s nimi prostředníků. Za to nauka o posmrtném životě pohlcuje téměř veškerý obor náboženské spekulace a náboženské literatury, a není národa v té době v dějinách, jenž by měl nauku o posmrtném životě propracovánu do takových detailů, jako ve starém Egyptě. A také veškeré myšlení živých na březích Nilu, pokud se nevztahovalo ke zjevům všedního života, upínalo se jen k žití záhrobnímu, a tak pochopíme potom tolik marně vyplývané energie na stavbu velkolepých hrobů-pyramid, a všechnu tu důkladnou péči, věnovanou tělům mrtvých při mumifikování. – A u Babyloňanů? Starý epos o Gilgamešovi (Nimrodovi Židů a Herakleovi Řeků) zmiňuje se sice se slabou snahou po

soustavnosti o říši mrtvých na oné straně, podobné náběhy má i epos Ištarina jízda do pekel, – jinak však udávají písemné památky sotva jen jméno jakéhosi nebe: *Aralú*, nebo záhrobního sídla; jest to *kur-nu-gi*, země bez návratu starých Šumerů, *šúalum*, nebo *šúalu* Akkadů a Babyloňanů, a z toho *Šeól* Hebreů. Nikde snad v písemných památkách, tak četných, že mnohokrátě svým objemem převyšují zprávy egyptské, nezmiňuje se některý panovník o stavbě své hrobky, také jiné prameny téměř zcela mlčí o pohřebištích králů, a neznáme ni jediného naleziště hrobů veliké řady králů assyrských neb babylonských. To svědčí právě o praktickém smyslu semitských národů, jimž pozemský život byl vším a svět po smrti matnou nicotou. Jejich náboženství a magie slouží jen potřebám všedního života, a lze se proto domnívati, že poněkud hlubší ráz náboženských otázek židovských vděčí svou hloubku a odlišnost od vlivů babylonských toliko vlivu dvou blízkých sousedů Židovstva: Řecka a Egypta. Než dále: Právě u Semitů nescházela znalost sochařského umění a to, co víme o praktice zhotovování voltových sošek (z vosku, smůly, dřeva, kovu), naplňuje nás podivem, a přece neznal babylonský magik Golemů. Příčinou toho jest právě, jak jsme již častokrátě zdůraznili, neindividuální charakter inteligencí, Golemy oživujících; u těchto oživených výtvorů, duch jimi hýbající jest co do svého původu prvkem vedlejším a bez důležitosti a rozhoduje u nich toliko moment fyzické životnosti. Ale u národa, jako byli Babyloňané a jejich žáci v kultuře: Assyrové, kde každé místo, každá nemoc, snad vůbec vše mělo svého zvláštního démona, nebylo si možno mysliti oživenou figuru, jež by nebyla ztělesněním určité Bytosti. Avšak tato představa fyzického ztělesnění odporuje dále zásadnímu stanovisku theurgie babylonské a jejím názorům o povaze démonů, při nichž nehmotnost a neviditelnost jest právě epitheton konstans jejich povahy. –

Naproti tomu v Egyptě chyběl svět duchů a démonů jako spojovací článek mezi říší bohů a světem lidí. Anonymní oživení soch bylo tudíž zcela přirozeným důsledkem tohoto názoru. Síla, sochy oživující nepotřebovala individualisace, a svým ostrým kvantitativním i kvalitativním odlišením od sil bohů odpovídala co do svého rozsahu i vlivu zcela žádaným poměrům. Musíme stále míti na mysli, že Golem, hlavně u Egyptanů nepředstavuje nikdy více než pouhého sluhu pro hrubé fyzické práce, ovšem o mnohem větší síle a magické vytrvalosti v práci proti lidským dělníkům.

A podivuhodné a spolu složité představy o záhrobním životě daly právě v Egyptě vzniknouti představě o Golemovi. Lituji, že zde nemám místa pojednati zevrubněji o egyptských názorech na život posmrtný ve všech jeho obměnách, jakých se dočkal názor ten během pěti tisíciletí kulturního života země *Kemi*; v tom směru se omezují na doporučení výborného, a v některých bodech, dotýkajících se otázek dosud nikde správně neřešených, – jedinečného spisu českého egyptologa prof. dra *Lexy: Nábož. literatura staroegyptská*, 2 díly, vydal Šnajdr, Kladno. – Pro náš účel bude důležitou doba nové říše, kdy nejzávažnějším literárním dílem byly tak zv. *«knihy mrtvých»*, jak nedůsledně (a nesprávně) překládáme egyptský jejich název: *«Ro'ev nev p'iret em bórev.»*

Podle staroegyptských názorů jest život posmrtný pouhým pokračováním a obdobou života na zemi. Kdesi v *«Západní říši»*, jež kladena někde do libycké pouště na záp. břehu Nilu, – proto též pohřebiště ve všech městech, hlavně Thébách byla na této straně řeky, – jest svět podobný našemu. Také tam teče Nil a na jeho březích rozkládají se písčiny, kanály, louky a pole a konečně i města. Podle okkultních názorů, jak my je trídíme, náležel by tento svět nižší pláni astrální, jež jest nejvíce ještě podobna fyzickému světu, který jí zde ještě dosti zřetelně prolíná. Tam v západní říši byly poměry skoro stejné jako na zemi, ať již v dobré, či zlé stránce. A nad tímto záhrobním světem byl konečně opět jiný, vyšší Svět: *Duát* = nebe. I v něm tekla nebeský Nil – mléčná dráha, a na jeho březích zrál obilí, ovšem již jiné a nádhernější, než v našem světě: sedmiloketní pšenice s klasy dva lokte dlouhými vlnila se zde na slunci v nepřehledné dálky, k radosti duchům rolníků, ohnivá jezera oživovala fantastickou krajinu, – a celý tento svět, jak patrno, patřil již vyšší úrovni astrální, zcela mimo zákony prostoru a času a poměry země naší. Avšak vraťme se k *«Západní říši»*. Víra v ní a spojené s tím názory vyrostly dávno ještě před dobou *«knih mrtvých»*, jež je převzaly již hotové. Tehdy nebyly ještě zdůrazňovány morální stránky osudu, jenž čeká mrtvé na onom světě, nebylo ještě soudu nad duši mrtvého před *«vládcem západní říše»* spravedlivým *Usirem* (Osiris) a 42 soudci Amenti. Mrtvý, jenž přišel do Amenti, ocitl se ve stejných poměrech, jako na zemi; musil jísti a pít, zápasiti o svůj život a těšiti se v něm právě tak jako za živa. K tomu měl přirozeně potřebí nástrojů, pomocníků, pokrmu a nápoje. O tyto dva poslední bylo dostatečně postaráno oběťmi, jež dával duchu zemřelého jeho syn, jemuž ukládal tuto povinnost rodinný poměr. V nedostatku mužských dědiců nastupoval syn adoptovaný, se stejnými právy i povinnostmi, – a proto se také ve starém Egyptě tak často setkáváme s adopcemi. A tu krom pokrmových obětí přicházejí již v prehistorické době ve hrobech sošky sluhů, již měli na onom světě svému pánu drtiti obilí na mouku a připravovati mu chléb, a nahých žen, jichž povinností bylo posloužiti svému majiteli, zatoužil-li po tělesné lásce. Tento neurčitý dosud názor, jenž se spokojoval pouhým vkládáním sošek do hrobu a nestaral se o

způsob jejich vzrůstu a obživnutí v záhrobní říši, ustupoval znenáhla systematictějším představám: Moment oživení sošek stal se důležitou otázkou, jež řešena konečně magickým zakročením, o němž bude dále řeč. Spolu pole působnosti kouzelných sošek rozšiřovalo se i kvalitativně: kromě podob služebníků a služebnic vkládány do hrobky i jiné předměty v podobě malých modelů, o nichž věřeno, že v »říši západní« vyrostou a stanou se skutečnými. »Tak mohl člověk,« – praví Lexa v I. díle, str. 111 shora jmenovaného spisu, – »opatřiti svému duchu posmrtný život v přepychu, o jakém se mu za živa ani nezdálo. Všecko, co nebylo lze ve hrobce umístiti ve skutečné velikosti, jako člun s veslaři, žebřík, sahající až do nebe, bylo zhotoveno a ve hrobce uloženo v malém vzorku: co nebylo lze vymodelovati, jako: honba na divoké ptactvo v bažinách nilských, polní práce zástupu otroků na hospodářstvích pána na ně dohlížejícího a j., bylo namalováno na stěnu; všemohoucí kouzelné říkadlo proměnilo to všecko ve skutečný život.«

Jak patrně, udržoval se houževnatě prvotní materialistický názor lidový, jenž ve hrobce se vším jejím obsahem spatřoval nejprve skutečný příbytek zemřelého a sídlo jeho života po smrti, proti názoru oficiálnímu, jenž pokládal hrobku toliko za úkryt mrtvoly, chránící ji před zkázou, zatím co duch mrtvého radoval se po boku bohů *Réa* a *Usira*, nebo v *Duátu* na luzích nebeských. Postupujícím vývojem názorů o životě posmrtném přestala býti hrobka jediným sídlem ducha zemřelého a přenášela se jaksi se vším svým obsahem, soškami, malbami, modely etc. do *západní říše*, kde působením kouzelné formule vyrostly a obživly podoby lidí a zvířat, a veškeré nářadí nabytím žádoucích rozměrů stalo se schopným praktické potřeby. K těmto různým figurám a modelům, jejichž počet byl tak četný a podoby tak rozmanité, že žádána z nich nestala se typickou a nedostala proto určitého názvu, – přistupuje v hrobkách *nové říše* zvláštní a rázovitý druh lidských podob, jež se staly pak prototypem Golemů. Jsou to tak zvaní *Vešebti*. Když vývojem názorů o posmrtném životě bylo sídlo zemřelých přeneseno definitivně do sídel *Západní říše*, jež se tak podobá a jména jest za skutečný odlesk fys. světa, nahradila se přirozeně představa o povinné práci zemřelých na onom světě ve službách »náčelníka Západní říše«, tak jako na zemi byly konány faraonovi služby jeho poddanými. K zachování života a tělesnému blahobytu bylo třeba úsilné práce na onom světě, jako na zemi. Avšak nebyla-li vyhlídka na podobnou robotu »náčelníku Záp. říše« proti myslí prostému dělníku neb rolníku, jenž se celý svůj život lopotil pro svého pána, nebo krále, neb i boha na statcích chrámových, – bál se podobného údělu duch boháče, šlechtice, neb dvořana, jehož ruce chránily za živa před mozoly buď bohatství či jeho postavení. A tu na podkladě známých tradic o figurkách služebníků, již na onom světě budou státi k ruce svému majiteli, oživení byvše kouzelnou formulí, dále současných magických názorů, o nichž bude ještě podrobněji promluveno, – vytvořila se instituce *Vešebtů*. Byly to hliněné figury sluhů, kteří se měli v *Západní říši* přihlásit k práci za svého pána, když by jej k ní dozorce zavolal. Z toho důvodu byli podobni zemřelému, aby se oklamání dozorce snáze podařilo. Při tom se zdá, že si byli jejich egyptští uživatelé dobře, třeba jen instinktivně vědomi nejen skutečně reálného obživnutí těchto *Vešebtů* v Záp. říši, ale i nebezpečí, jež stále provází majitele oživených výtvorů, totiž možné neposlušnosti a vzpoury jejich proti svým pánům. Z toho důvodu projevovali vůči nim skutečně neobvyklou uznalost, již jinak neznali vůči svým robotníkům za živa: hleděli ulehčiti *Vešebtům* práci rozmnožením jejich počtu a umožniti jim tak vhodné střídání se v práci. Někteří boháči měli tudíž 10 *Vešebtů* pro každý den z desítidenního týdne egyptského zvláště, jiní i 30, aby zástupci jejich si mohli po jednodenní práci odpočinouti po celý měsíc, dokonce se našlo i 365 *Vešebtů* pro každý den celého roku. Vnější svojí podobou napodobovali *Vešebti*, jak již řečeno, zevnějšek mumie, k jejímuž zastupování byli určeni. Velikost jejich byla různá, materiálem většinou hlína. Název jejich značí: »odpovídající«. Smysl jest nejistý: snad znamenal *poslouchající*, *poslušný*, nebo *odpovídající na výzvu k práci* (tím, že se přihlásí) za svého majitele, konečně i *podobný*, *zastupující* (svého pána). Jednotné číslo jména onoho zní *Vešebt*, čísla množného užívá se však nejčastěji, kdy pak odpadá slabika první a slovo zní *Šabtej*.

Psáno písmem hieroglyfů vypadá takto:

 = ša + a + b + t + ej

Z posledních dvou značek na pravo, jež nepatří vlastně k výslovnosti a jsou pouhými determinanty, značí prvá, obvyklé označení »vznešené osoby« (vous na bradě!), – druhá, po egyptsku *tuót* nebo *tut* (na př. ve známém jméně Tut-anch-amon), značí obraz, podobu, sochu, mumii a pak i *Vešebta* samého.

Kouzelným říkáním, jež *Vešebtům* udělovalo život a činilo je schopnými práce, byl text jedné z nejdůležitějších kapitol sbírky »*Ro'ev nev píret em borev*« – čili *Knih mrtvých*. Kapitola tato, označovaná jako šestá, byla na soškách obyčejně napsána a nesla název: »Říkání pro vybídnutí *Vešebta*, aby pracoval za člověka v říši mrtvých.« Uvádím zde její text podle překladu Lexova (*Nábož. liter. II.*, str. 216):

»N. N.« – (zde přijde jméno zemřelého, jako vlastníka *Vešebta*), – »praví: Ó *Vešebte!* Až budu určen a zavolán k jakékoliv práci, která má být vykonána od člověka v říši mrtvých a k níž jsem povinen, přihlas se za mne, ať jest to kdykoliv, k vzdělávání polí, zavodňování břehů, převážení písku z východního břehu na západní, řka: Hle, zde jsem!« – Z posledních slov by byl zřejmý význam názvu *Vešebtu* jako »odpovídajících«.

Přístupme nyní ke kouzelné formulí, na niž bylo upozorněno již dříve, a jež měla sloužiti k oživení různých figur (krom *Vešebtu*), nebo obrazů na stěnách a rakvích hrobek střední říše. Na této formulí jest názorně podán příklad přirozeného vznikání čarodějných výroků z pramene zcela všedního. Za tuto možnost děkujeme relativně předlouhé době 4 tisíciletí dějin starého Egypta, po kteroužto dobu způsobem, jenž nemá jinak v historii obdoby, můžeme postupně sledovati všechna stadia vývoje názorů jak náboženských, tak i magických. Pravíme-li, že se zde naskytá příklad přirozeného a náhodného vzniku magického aktu, nechceme tvrditi, že by tak bylo vždy a u všech případů podobných. Zajisté i zdánlivě náhodné použití nějakého rčení k úkolům magickým může míti vedle důvodů logických příčinu svou v nám nepochopitelném a unikajícím působení *Ideí*, jež se zde, ve světě tvarů manifestují podle plánu ve vyšších úrovních, nám neznámého. A proč právě ten který určitý výrok jinak bezvýznamný má ve skutečnosti přednost před tisíci jinými? Myslím, že by se zde nemělo zapomínati i na zvláštní, ideografický způsob psaní této formule v písmu hieroglyfickém, což, zdá se mi, nebylo taktéž bez vlivu pro písemnou realizaci kouzelného říkání života.

Než k věci: Již v hrobech staré říše, hlavně však později nalézáme tu a tam zprávu o tom, že král sám zřídil onu hrobku svému zemřelému milci. Později, kromě zvláštních případů, spokojil se král pouze udělováním obětních darů, jež složeny pak v hrobě zemřelého. Dalším postupem času nebylo již králi fakticky možno opatřiti všechny své zemřelé dvorní hodnostáře, přátele a vysoké úředníky obětními dary, když častým užíváním setřel se z této královské štědrosti ráz výjimečného vyznamenání, uděleného zemřelému. Skutečné oběti nahradila tudíž oběť formální; kamenná deska, na níž byly znázorněny dary a v nápisu vyznačeno, že to král dává oběť duchu toho kterého zemřelého. V dalším vývoji dovoloval král toliko, (ovšem možno, že i vedle vzácných skutečných případů projevení své štědrosti), – ješitným příbuzným, aby na svůj vlastní náklad dali zříditi podobnou desku svému zemřelému, – a v konečném vývoji i bez tohoto dovolení vyráběly se pak zmíněné desky zcela po továrnicku pro každého, kdo si je objednal. Ať byl text těchto desek a dary na nich vyčítané jakékoliv, zněla vždy stejně úvodní jejich slova: »*Král dává oběť* . . .« Důvodem k tomu byl i podle mého názoru nejen stručný, ale i kaligraficky úhledný způsob psaní této věty pomocí obrázkových ideogramů (jedna značka pro celé slovo). Také z rozmanitého obsahu nápisů přechetných hrobů byla tato věta nápadným a jediným stálým výrokem, jenž se opákoval u všech beze změny, čímž nabylo toto úsloví významu posvátného a dogmatického, a stalo se, jako mnohá jiná ustrnulá rčení kouzelnou průpovědí, když jeho vlastní historický smysl z mysli současníků zcela vymizel. Nejlepším dokladem toho jsou rozmanité nápisy, jejichž prvou větou jest formule: »*král dává oběť* . . .«, a k ní ní upínají se pak vesměs věty, jež svým obsahem s jejím smyslem dále již nijak nesouvisí. A tak ke všeobecné víře, že předměty v hrobkách znázorněné ať v modelech či obrazech vzrostou a obživnou buď ještě ve hrobce, nebo podle pozdějších tradic v »západní říši«, přistoupila víra, že příčinou tohoto fenomenu jest ve hrobce napsaná, neb promluvená věta: »*král dává oběť* . . .« Zajisté, že přechodem k této víře byla asi též úzká spojitost mezi pravidelným vyskytáním se této průpovědi a výčtem neb znázorněním symbolických darů na oněch votivních deskách, jež přece podle všeobecné víry měly nahrazovati dary skutečné. Současně třeba míti stále na paměti, že široké vrstvy lidové nebyly znalé hieroglyfického písma a tato neznalost zvyšovala ještě v jejich očích tajemný význam výroku, jenž svým starobylým, ideografickým způsobem psaní jest v nápisech podnes nápadným i laikům.

Formule psala se takto:



Foneticky transkribujeme znaky formule buď: »stn dj htp«, nebo, – podle Lexy – »n – swt dj htp«. Výslovnost byla asi: »*suten dej betep*«, nebo »*nisut dej betep*« při druhém způsobu transkripce. K rozboru značek: Znak první značí krále a četl se doposud ustáleně »*sutena*«. Dr. Lexa však navrhuje z důvodů, jež zde není místa podrobněji uváděti, (patrně správnější) čtení »*nisuta*«, t.j. »*ten, jenž náleží [n (i)] ke koruně (sut)*«, tudíž: král, jako bychom v duchu našeho jazyka užili metaforického rčení »ten pod korunou«, místo slova král. (Poznámka: Ve svém novějším díle: *Beletristická literatura staroegyptská*, Kladno, 1923, domnívá se Lexa, že »*nisuta*« se četlo a vyslovovalo: *nejšovet*.) – Druhá skupina ideogramů, psaná dvěma znaky, odpovídá pojmu »*betep*«, t.j. *oběť*, a píše se, ačkoliv jest to třetí slovo formule v jejím slovosledu, již

na místě druhém z důvodů kaligrafických (úhlednějšího sestavení). Spodní z obou značek zřejmě představuje náhrobní desku s obětí, snad chlebem svrchu. Konečně třetí značka jest pak ideograficky psané slovo »dává«. Tím jsme vyčerpali vnější stránky formule. Co se magické síly její týče, byla tato podle přesvědčení a názorů egyptských ohromná. Působila absolutně a slepě tak, že její oživující moc postihovala veškeré obrazy lidí a zvířat na stěnách hrobky, i ty, jež se vyskytají jako značky v písmu. Proto ve většině hrobů se setkáváme se zajímavým zjevem, že podoby hadů nebo štírů – (těchto dvou se v Egyptě velice obávali jak patrně z řady zachovaných zaklínání již v době nejstarší [texty pyramid]), – kdekoliv se v písmě vyskytnou, objevují se s četnými noži do těl zabodnutými, – znak lva jest rozpučen na dvě části, a pod. Takto zmrzačených tvorů nebylo se pak třeba báti při eventuelním jejich oživení. Jiným dokladem o významu, přikládaného formuli »král dává obětí« jež dr. Lexa ve svém díle »O poměru ducha, duše a těla u Egyptanů staré říše« skvěle obhájil proti názorům Ermanovým, jest častá prosba v hrobech nové říše se vyskytající a kolemjdoucím, neb návštěvníkům určená, aby ji pro blaho zesnulého odříkali. Na př. v hrobě *Paheri-ové* (viz Lexa: Poměr, etc., str. 10), čteme: »O vy žijící, vy, kteří jste, vznešení (i prostí) lidé, kteří jste na zemi, proroci, kněží a jejich soudruzi, všichni písaři, kteří chápete se palety s psacím náčiním, sběhlí v řeči božské, všichni dokonalí pro podřízené své, kteří s chloubou mluvíte o svém úřadování! Kéž odmění vás Ré, pán věčnosti, Nechbet, bílá (paní z) Nechenu a všickni (bozi), kteří dokonalí jsou v oboru činností každého z vás, kéž odkážete (úřady své) svým dítkám, odříkáte-li »Kráľ dává obětí« podle předpisu. . . «

Další otázkou by bylo, jak si egyptští čarodějové představovali přeměnu zobrazených, neb vymodelovaných v malém předmětu ve skutečné, a oživení jejich, jakož i Vešebtů, Egyptolog *Maspero* ve svém díle »Une formule des stèles funéraires de la XII. dynastie« se domnívá, že i každý »neživý« předmět má svého ducha (Ka), jehož může zemřelý používat pomocí oné kouzelné formule v Západní říši, jsa sám pouhým duchem. Tento názor se stanoviska okkultního jest zajisté správným. Zobrazení, nebo vymodelování předmětů v hrobce obsažených bylo by pak pojímáno jako fyzický podklad a současně vzor, jehož působením se zformovaly určitým žádaným způsobem dosud beztvárné fluidické massy, obdobně tak, jako lidská vůle formuje a tvoří v astrálnu skutečné tvary – (tak zv. umělé tvoření *elementálů* – nesprávně místo »umělých výtvorů«) – pouhým *myslením* podle uznávaných okkultních zásad. Naproti tomu dr. Lexa, (jenž však není okkultistou) namítá ve slovné logice ovšem správně, že »neživé« předměty nemají ducha, jenž jest právě tím, co živočicha činí živým, a že lze tudíž míti za to, že oživení oněch obrazů a modelů byla Egyptany nutně myšlena jako skutečné, reální a ve fyzickém světě se odehrávající. Nesmíme totiž zapomínati, že »Západní říše«, svět mrtvých, byla považována za opravdové, v materiálním světě se nalézající místo, jež bylo hledati na naší zemi kdesi na západě v libycké poušti. – Se stanoviska okkultního třeba přiznati, že názor *Masperův* je správnější vzhledem k položení záhrobní říše v astrálnu, třeba velmi hmotném, přece však vždy vzdáleném skutečné hmotnosti našeho fyzického světa. Pouze pro nejstarší doby, kdy podle primitivních názorů byla hrobka vlastní a jedinou říši zemřelého, v níž tento žil v jakémisi polofyzickém (vampyrickém) stavu a ve hmotném jakémisi vztahu k tělesným svým pozůstatkům, možno připustiti fyzický vzrůst a skutečné oživení figur otroků a otrokyň, jež se nalézají v hrobech té doby. Jinak však pouze duch (Ka) oněch modelů, zformovaný podle tvarů jejich na podkladě myšlenkového raportu s nimi, vzrůstal a oživoval se toliko v transcendentálnu, nebo lépe, v pláni astrální, sídle to duchů, – ale vždy mimo říši hmoty. Pakliže však uznáme tento názor, octneme se snad (stejně u Vešebtů, jejichž určení pro říši duchů mimo náš hmotný svět jest nepochybné), v situaci připustiti, že tudíž Egyptané vlastně neměli, – vzdor své víře v to, – skutečných »šiknát napištim«, jejichž oživení a působnost by se vztahovala na hmotný svět náš, (což jest základní podmínkou pojmu »oživených výtvorů«). Na štěstí máme v egyptských pramenech ještě jiné případy oživ. výtvorů, jejichž určení a působnost ve světě fyzickém jest nepopíratelnou. Tak v povídkách tak zv. »*Papyrusu paní Westcarové*« obsaženo jest vyprávění prince *Chephrena* o kouzelníku *Webaonerovi*, jež v následujícím podávám podle překladu dra Lexy; (viz jeho »Poměr, etc.« str. 9. a »Nábož. literatura etc.« str. 109. a 110.):

»(Webaoner) vymodeloval z vosku krokodýla 7 palců dlouhého, odříkal (nad ním kouzelnou formuli a pravil mu): »Až se někdo v mém rybníku bude koupati, (chytí ho!)« Pak dal ho správci domu a řekl mu: »Až občan dle svého každodenního zvyku vstoupí do rybníka, hod' tam krokodýla za ním!« . . . Když nastal večer, přišel občan (a jednal) dle svého každodenního zvyku. Tu správce domu hodil voskového krokodýla za ním do vody. On proměnil se v krokodýla 7 loket dlouhého a uchvátil občana. – – – Veličenstvo krále Nebky zvěčnělého (spatřiv krokodýla) pravil: »Promiň, ale tento krokodýl je nebezpečný!« Webaoner sehnul se, chopil se ho a v jeho ruce stal se zase voskovým krokodýlem.« – Příběh tento jest jistě velmi zajímavým po stránce okkultní a historie kouzelnictví! Povšimněme si jen dobře momentu, jenž zde poprvé snad pokud známo byl zaznamenán, totiž onoho vyrůstání figury z malého

modelu ve velikost skutečným poměrům odpovídající. Tento úkaz hraje nejen důležitou úlohu v historiích t. zv. halíčského Golema, jak ještě uslyšíme, nýbrž jest vlastní čarodějným zkazkám všech národů a dob. Vzpomeňme si jen v našich pohádkách na Popelčiny šaty, uložené en miniature v ořechu a vyrůstající při otevření jeho ve skutečnou velikost, nebo na spřežení brouků, či myšek, zapřažených ve vaječnou skořápku, jež se úderem čarodějného proutku mění ve skutečná spřežení nádherného kočáru s bujnými oři. Toto magické vzrůstání jest podstatnou stránkou jedné ze dvou složek (a sice kvantitativní) tak zv. *Nazoraeru* – japonský to termín a jediný název, vystihující technicky složitý a v magii nesmírně důležitý úkaz »zastupování« jedné věci druhou. – Nejen však v povídce o Webaonerovi setkáváme se s vírou Egyptanů v možnost kouzelného vzrůstu a oživení modelů živých, nebo i neživých předmětů; tak v první povídce o Chamusovi, zachované nám ve staroegyptské beletrii, vykouzli si Neferkaptak z modelu skutečný člun s veslaři, a v druhé povídce o Chamusovi jednající vykouzli opět Siusirev nosítka se čtyřmi nosiči. Patrně, že všeobecně byla známou metoda ožívování sošek nebo jiných předmětů a to i v praktickém životě, netoliko v říši záhrobní.

Než pokročíme dále po stopách historie Golemů, jehož pravzory byli Vešebti a hliněné figurky lidských podob ve staroegyptských hrobech, stejně jako různé jiné sošky at' z vosku, či z hlíny v rukou mocných čarodějů, – musíme se zmíniti ještě o dvou věcech. Především o skutečnosti, že s Vešebty a jim podobnými nesmějí býti zaměňovány tu a tam se nacházející dřevěné loutky s tvary mumie, jež kladli před vchod hrobek chudáci, kteří, nemožouce pomýšleti na velkolepý posmrtný stánek pro svá těla, doufali aspoň pomocí těchto svých dřevěných zástupců zúčastniti se třeba z povzdálí skvělého posmrtného života, jenž čekal mumie majitelů nákladných hrobek. Tyto ubohé figurky nejsou ani Vešebty, ani jinými předměty, na něž by se vztahovala všemocná kouzelná formule »*nisut dej betep*«, – jsou to *volty* v pravém slova smyslu, tak důležité v rituálu *očarování*, ačkoliv zde nelze je nazvati maleficiem, nýbrž spíše, – *sit venia verbo*, – beneficiem, vzhledem k blahu, které očekával ze svého kouzla chudý majitel voltu, jenž měl uzavřítí raport mezi tělem a duší svého stroje, a episodou blaženého záhrobního života, jemuž se oddával pán a majitel bohatého hrobu na straně druhé.

Jako další, sem patřící věc budiž připomenut zajímavý příbuzný zjev s egyptskými Vešebty, jehož vlastní jest tentokrát tak rozdílný a vzdálený od Egypta Japan, říše Vycházejícího Slunce.

Nibongi, vedle *Kodžiki*, nejstarší a nejpamátnější původní historická kniha Japanu – (z roku 720 po Kr.), vypráví o barbarském zvyku pohřebním v ranních dobách dějin japonských. Při úmrtí vynikajících jedinců byli totiž jejich dvořané a sloužící, stejně jako jejich koně zahrabáváni ve vztyčené posici po krk do mohyl svých pánů a ponechání tu jako oběť pozvolné smrti hladem, aby pak sloužili svým velitelům na onom světě v říši boha Izanagi a dobré bohyně slunce Amaterasu. Tento zvyk není ostatně neznám ani jiným národům, jako Slovanům vůbec v době pohanské, nebo Vikingům. A kniha Nihongo vypráví nám dále, jak císař *Suinin*, jenž vládl as v letech 29-70 po Kr., ustrnul se nad nářkem takových obětí na mohyle svého, právě pochovaného bratra, zakázal na příště ukrutný onen mrav. A jako náhrada měli býti nadále v mohylách zahrabáváni jen hlinění panáci v lidské velikosti a podobě. A kdo zná principy japonské okkultní tradice, zvláště nauku o tak zv. »zastupování« – *nazoraeru*, o němž jsme již zde učinili zmínku, – ten ví, že se zde nejednalo o pouhou symboliku, nýbrž skutečné poskytnutí obětí, jež třeba hliněné, obživnou na onom světě a budou moci konati svému pánu práce právě tak, jako by to byli kdysi živí tvorové, – podobně jako hliněné figurky otroků a Vešebtů ve hrobech starého Egypta. A že lidová i oficiální víra japonská v těchto hliněných podobách, – (jejichž střepy nebo více méně zachovalé exempláře podnes se zhusta objevují pod motykami archeologů ve starých kurhanech), – spatřovala skutečnou, rovnocennou náhradu obětí živých, můžeme souditi z toho, že přes zákaz císaře Suinina po několik století ještě vyskytují se tu a tam paralelně ony sochy vedle opravdových obětí živých. Tak zvláště po smrti císařovny *Pimibu* nebo-li *Himeko*, (čarodějnice, jež svými kouzly, – jediný to snad případ v historii, – nejen že se domohla trůnu v hrozných dobách 50leté anarchie a občanské války kol r. 200 po Kr. v Japonsku, nýbrž se na něm do své smrti ve stáří dovedla udržeti), – bylo při jejím pohřbu za živa zakopáno více než 1000 jejích sluhů a služek, – jak krom jiných podivuhodných věcí o této kouzelnici na trůně vyprávějí hlavně čínské letopisy z doby dynastie *Ve*. –

Než vraťme se opět k Egyptu. Vešebti a figury neb obrazce, jež měly obživnouti tantrickou formulí »král dává oběť«, v hrobech egyptských, krokodýl Webaonerův a nosiči Siusirovi měli ve svých modelech podobu zhruba stejnou s tvarem, jakým se oděli po svém magickém vzrůstu a obživnutí, tím podivuhodnější jest tudíž pověst o jiném egyptském Golemovi, jenž ovšem náleží době značně pozdější, kdy již prvky egyptské magie splétaly se s magickými principy a směry semitskými a řeckými v ono podivuhodné dílo, jež zoveme Chochma-Nistar, Kabbalou. Povídka tato dala Götheovi námět k rozmarné baladě »Zauberlehreng«, již v základě stejně vypráví o čaroději egyptském Pankratovi *Lukian*, filosof a

satyrik, žijící v Antiochii kol r. 150 po Kr. Anekdoticke toto vyprávění obsaženo jest v Lukianově knize »*Filopsudés*« (Lživý přítel), kterou přeložil do němčiny Wieland pod titulem »Lügenfreund«. Obsah příběhu jest čtenáři zajisté znám z oné Götheovy balady: »Čarodějův učedník«.

Pro nás je zajímavým hlavně základní tvar tohoto Golema. Jest to koště, jemuž po vyřčení čarodějné formule, již mohlo býti dobře staroegyptské tantram »nisut dej hetep«, narostou nohy, ruce i hlava. Shodně se všeobecnou egyptskou tradicí zdůrazněna jest v pověsti absolutní působivost kouzelné formule, jejíž moc totiž nezávisí od toho, kdo ji vyslovil. Tak nebohý učedník, jenž využil nepřítomnosti svého pána pronese potřebné magické říkání, jest asi radostně překvapen, když koště poslušně obživne jako na rozkaz jeho mistra. Podobně jiným Golemům, i zde vyniká úžasná fyzická síla a rychlost ve vykonávání rozkazů, jež tolik kontrastuje s bizarním jinak zjevem tohoto fantastického sluhy čarodějova. I ona nezdolná poslušnost rozkazů, již nezabrání ani úder sekery, roztínající koště v půli, připomíná živě nepoddajnost Golemův. Novum jest zde však nejen neobvyklý původ a tvar »oživeného výtvaru«, nýbrž i ta okolnost, že se koště po rozpulení sekerou promění ve *dva* samostatné útvary, jež pokračují mechanicky v daném úkolu. Slepá, neinteligentní životnost, vlastní Golemům, pracuje tu přímočaře a dbá toliko dvou momentů: rozkazu k oživení a práci, a výkonu, vracejícímu jí opět v původní, neživý stav. –

Kapitola V.

ZPRÁVY O GOLEMECH VE STARÉM ŘECKU A ČÍNĚ. GOLEM V LITERATUŘE A TRADICI KABBALY.

Představa Golemova, t.j. oživení sochy z jakéhokoliv materiálu nebo předmětů, zhruba sochám podobných ke služebným úkolům, vyskytuje se tudíž, jak jsme dovodili v předešlé kapitole, nejprve ve starém Egyptě. V době helenistické objevují se však zprávy o oživených výtvorech typu Golemova po různu též v zemích sousedních, zvláště v Řecku. Také zpráva o oživeném koštěti kouzelníka egyptského Pankrata pochází z řeckých pramenů, a čaroděj onen sám byl podle jména Řek. Nalézáme ovšem i v Řecku zprávy ještě starší, při nichž přímý vliv egyptský již z rázu pověstí zdá se býti vyloučen, avšak v několika těchto případech nelze určit s bezpečností, zda se zde nejedná spíše o umělé automaty na působ středověkého androida, na němž ve století 13. pracoval po třicet let Albertus Magnus.

Tak na př. první legendární vzduchoplavec krétský, vynálezce *Daidalos* (Daedalus) sestavoval prý samohybné sochy, tudíž jakési automaty. Těmito jsou patrně míněny i trojnožky, které podle zpráv Aristotelových a Homérových táhly samy o sobě do pole za vojskem. Naproti tomu jest úsudek, že by se jednalo o prosté automaty, nejistým v případě zlatých soch, jež prý obsluhovaly při hostině gymnosofisty Hiarbasa hosty jako číšníci.

Než i daleko odtud v Číně nalézáme překvapující zprávy o fenomenech druhu Golemova, jež sáhají nejméně do počátku středověku. V celé Číně se podnes obecně věří v magickou moc soch, jež mohou za jistých okolností obživnouti. Z tohoto důvodu též – tak obecnou a zakořeněnou jest ona víra, – potkává se v Číně zobrazování osob, zvláště pak používání třírozměrných forem, soch, k tomu účelu s tak malou oblibou. V praktické magii používá se k oživení nejčastěji papírových a dřevěných sošek. Způsob, jímž se tak děje, jest ve své myšlence sice prostý, avšak přesto pozoruhodný, že lepšího bychom nenašli ve všech ostatních golemických rituálech, Kabbalu nevyjímaje. Tento zjev pramení ostatně z povšechného rázu východoasijských magických soustav mongolských národů, hlavně taotických v Číně a šintoistických v Japonsku, jež pracují na logických principech, které stojí svou střízlivostí pochopení naší doby daleko blíže, než poetické a často fantastické formy středověké magie evropské, hlavně Kabbaly. Praktiky čínských čarodějů při oživování sošek jsou jasné a prosté: Podle čínských názorů má člověk dvě duše: »*po*«, duši tělesnou, pudovou, jež odpovídá egyptskému pojmu »*ba*«, kabbalistickému »*nefeš*«, řeckému *psyché*, latinskému (a křesťanskému) *anima*, zkrátka pudovému principu, fluidickému a nižšímu astrálnímu tělu indických a moderních okkultistů. Tato duše jest v nejhrubší své formě motorem animálního těla a sídlí v krvi, jak již tradice židovská napověděla jasně v III. knize Mojžíšově kap. 17., 11. (»Neboť *duše* všelikého těla jest v *krvi* jeho.«) Podle čínských čarodějních praktik stačilo tudíž přivést lidskou krev do bezprostředního styku se soškou, jejíž oživení jest žádoucí, ba podle lidových pověstí čínských .stačila k tomu jediná kapka lidské krve! Oživený Golem byl pak podle shodných čínských tradic tak jako Gelem židovský nadpřirozeně silný a neznal překážek, spolu však byla jeho inteligence nepatrnou: vládly jím pouhé temné a divoké pudy, neboť vyšší rozum (čínsky »*hun*« = duch, egyptsky »*ka*«, manas okkultistů indických) byl mu odepřen. Shoda tohoto líčení charakteru čínského Golema s povahou oživeného hliněného panáka Kabbaly, zvláště Golema pražského, jest vskutku překvapující a

nápadnou, třebaš prameny západní z pochopitelné příčiny (zákaz používání krve u Židů, v magii ovšem nerespektovaný, ba spíš naopak) – nezmiňují se výslovně o používání krve při výrobě Golemů. O rozšířenosti užívání soch, oživených podle svrchu uvedeného návodu svědčí jednak hojné zprávy v Číně o vraždách, jimiž se různí černokněžníci hleděli zmocnit lidské krve, jednak obvyklé používání ochranných amuletů, majících nositele chrániti před oživenými figurami. –

Nejdůležitějším pramenem pověstí o Golemovi jest však kabbalistická literatura, jež oživeným výtvorům tohoto druhu dala nejen zvláštní jméno, nýbrž vytvořila pro ně takřka tradiční představu, jakou máme podnes nejspíše na mysli, mluvíme-li o Golemovi, nebo živých sochách vůbec. Zmínky o tomto magickém fenomenu nalézáme již v nejstarším období talmudické a ryze kabbalistické literatury, a jest dosti vynikajících, ať již historických, nebo tolika legendárních jejích koryfeů, jimž se připisovala moc vytvořiti uměle živoucí bytost, nebo kteří skutečně této moci použili. Literární a historické doklady tohoto způsobu zůstaly ovšem co do známosti omezeny toliko na malou skupinu rabbinů a učených vykladačů písma, věnujících se studiu oněch nesčetných traktátů talmudu a těžce srozumitelných, mystických monografií Kabbaly, objevujících se počátkem středověku. Tak se stalo, že příběhy o Golemech vyskytujících se tu i tam, staly se známějšími jenom tehdy, když se jich zmocnila lidová tradice a pověsti, jež pak na nich pracovaly samostatně beze všeho spojení s historickou minulostí a učenou tradiční literaturou. Pak ovšem vyhlíží jednotlivý podobný příběh, na př. o pražském Golemovi, jako samostatná a ojedinelá událost. Zásadou neodborné, lidové, neb lokální tradice jest však zachování četných dat a podrobností, jichž postrádá většinou zcela literatura odborná, – na druhé straně opět četné variace téže lidové pověsti znemožňují nám někdy přesnou lokalizaci a časové určení. Tak se příběh o pražském Golemovi vypráví nejen o rabbi Lvovi, nýbrž též o jednom z jeho potomků. Stejný ráz má též pověst o Golemovi divotvorce Eliaha Cholmského v Polsku. Konečně o skutečnosti, který příběh z historie různých oněch Golemů zůstane v kultuře lidstva nejznámějším rozhoduje ovšem způsob a možnost rozšíření lidového podání. Tak pověst o pražském Golemovi děkuje svému zachování vůbec snad jen Jiráskovým Starým pověstem, a svému netušenému rozšíření za hranice Čech v poslední době opět jen Meyerinkově románu a Wegenerovým filmům. Celkem po stránce okkultní méně významný a snad jen vymyšlený příběh o kamenné soše komptura, sestupující náhle se svého podstavce, stal se spíše než vlastní Golem daleko po celém světě známějším, díky spojitosti jeho s historií pověstného Dona Juana, jenž se stal nesmrtelným zásluhou Molièrovou a Mozartovou. –

Po této předběžné úvaze obraťme se nyní k vycílení nejdůležitějších známých případů, v nichž se objevuje fenomen oživených výtvorů v literatuře talmudické, kabbalistické a konečně v lidové pověsti židovské, s výjimkou Golema pražského, jemuž budou věnovány stati samostatné.

Již jeden z nejstarších talmudických traktátů (*Sanhedrin* 67b) vypráví o jakémsi Jannáiovi, jehož chtěla očarovati nápojem čarodějnice, majitelka krčmy, do níž Jannái zavítal. On však nechal pít nejprve ji, a vyslovením kouzelného *Šem*-u (jména božího) proměnil ošemetnou krčmářku v osla, na němž jel potom vesele na trh. Zde se ovšem nejedná o pravý golemovský fenomen, objevuje se však již v tomto příběhu všemocný Šem, jenž hraje svojí magickou silou tak důležitou roli v potomním ožívování Golemů.

Amoraimská škola v Suře, jež po tannaim a úpadku školy v Pumbadithě vytvořila v 3. až 5. stol. po Kr. pod vůdcovstvím Aši-ben-Šimaje a jeho nástupců kodex, zvaný Talmud Babli (= babylonský talmud), nezanedbala však pro svou činnost v podstatě exoterní a zákonodárnou také studium Kabbaly a původních jejích mystických traktátů. Jejím přičiněním sloučeny byly též, jak se zdá, prvotní samostatné traktáty »*Maase berešith*« a »*Maase merkabab*«, připisované slavnému rabbimu ben Akibovi (zemřel r. 135 po Kr.) v jedinou fundamentální »knihu stvoření« (Sefer, nebo Hilchóth Jecirá). (Viz: Eisenberg: Kabbala, str. 28.) V tomto díle také vyslovil slovatný *Rabba* první zásadu, že velcí mužové, (obeznalí v tajemstvích Kabbaly), mohli by po vzoru Božím stvořiti svět! Z této generalisující formule brala si pak řada potomních kabbalistů příklad a zdůvodnění zdaru konkrétního, dílčího procesu tvoření: oživení Golema. O zmíněném Rabbovi (babylonský talmudista ze 4. stol.) vypráví ostatně též traktát *Sanhedrin* 65b, že vytvořil živého Golema: »Rabba stvořil jednou (postavu) muže a poslal jej k rabbimu Seirovi. Když tento s výtvořem mluvil a nedostával žádné odpovědi, řekl: »Ty jsi (jen) výtvor mého přítele, obrať se opět v prach!« – Již v této legendě objevuje se význačný prvek Golemovy povahy, totiž že jest němý, neboť ke schopnosti řeči chybí mu vyšší, rozumová složka podstaty.

Totéž místo traktátu *Sanhedrin* vypráví opět, že dva přátelé, rabbinové Chanina a Aušaja (Ošaja) zaměstnávali se pokaždé v předvečer sobotní »formulemi knihy Sefer Jecirá« a tu »se jim vytvořilo« pro sobotní hody tučné tele tak veliké, jako tříroční, jež pak spolu snědli! O přetvoření tykví a melounů pomocí kouzelných formulí (Šem) téže knihy v berany a jeleny (tudíž vytvoření živých tvorů z neživých), mluví se v traktátu: Jerušalmi *Sanhedrin*, VII., 19. Traktát *Chullín*, str. 105, mluví již výslovně o Gole-

movi, uváděje anekdoticky, že rabbi Papa měl »čerta, démona« v podobě »Golema« (v originále: »šed Gólem«), ke své posluze. V X. století zhotovil si prý podle židovských pověstí básník a filosof Šalamoun ben Gabirol podobu ženy, aby mu sloužila. V novější době se konečně v židovské tradici udržuje pověst o několika jiných Golemech, kromě pražského. Tak měl Golema i zmíněný již Kabbalista a divotvorce *Eliabu* (Eliáš) *Cholmský*, a slavný zakladatel nynějšího náboženského směru polských Židů Chassidim, *Israel Baal Šem Tób* (značí: I. Pán dobrého jména [Božího]), zvaný zkráceně (metoda Notarikon) *Beš*. (Narozen r. 1695, zemřel 1760.) O jeho Golemů slibuje dr. Eisenberg, český znatel Kabbaly, povědět více ve svém pojednání o Chassidismu. – (K tomu, jakož i výše uvedeným příkladům Golemovy tradice srovnej částečně: Bischoff: *Die Kabbala*, str. 45-6, a Eisenberg: *Kabbala*, str. 28, 38-9.) –

Také lidová, mimo kabbalistická tradice až do dnešních dnů ví o Golemech »zázračných rabbínů«, zvaných polskými Židy »magiet« (patrně od slova *mag*). V pověstech tohoto druhu projevují se opět prvky staré egyptské magie, podle níž používají čarodějové tak jako jejich dávný předchůdce Webaoner v Egyptě procesu automatického vzrůstání k úspoře práce i materiálu. Figurky Golemů vytvářejí se totiž ve zmenšeném měřítku, (nápadná shoda s malými modely v egyptských hrobech), a to buď z chleba, neb vosku. Vyhotovené a patrně příslušným způsobem posvěcené sošce napíše se na čelo jedno z méně známých jmen božských, totiž *Aemeth* (Emeth), t.j. »Pravda.«*) Jméno toto, jež přichází řídčeji v oživovací technice vedle daleko účinnějšího a častěji užívaného *Šém-ba-m'fóráš*, má sloužiti především k podnícení vzrůstu Golemů do žádoucí velikosti a pak teprv k jejich oživení. Čtenáři těchto řádků, kteří viděli v r. 1921 film: »Jak přišel Golem na svět«, vzpomenou si snad na slovo, jež ohnivými písmeny napsáno vycházelo z úst démona Astarotha, evokovaného rabbim a jeho žákem k odkrytí tajemství oživení Golemova. Tímto slovem bylo právě ono jméno boží Emeth, Pravda. Při zhotovování Golemů haličských cíhalo však vážné nebezpečí na jejich tvůrce, – opět společný prvek všem šiknát napištim 2. třídy, kteří vždy a všude tají v sobě zlověstné a ponuré vlivy neznámých inteligencí, podněcujících je k vzpouře proti člověku. A nebezpečím při haličských Golemech bylo právě ono samovolné vzrůstání, jež podmíněno napsáním jména božího na čele Golemově, mohlo být opět zastaveno toliko rychlým smazáním, nebo vůbec odstraněním prvního písmene (od zadu ovšem) A (alef). Nestalo-li se tak, mohlo neopatrného čaroděje postihnouti neštěstí, jaké se podle pověstí, zaznamenané bratry Grimmy, přihodilo kterémusi haličskému židu-čaroději. Magiet, o němž se zde vypráví, opomenul včas smazati jím vytvořenému Golemovi první písmeno onoho svatého jména. V zápětí přerostl rychle Golem žádoucí velikost, a neblahý magiet nemohl již obru dosáhnouti na čelo. Nepozbyl však duchapřítomnosti a poručil rychle Golemovi, aby mu zavázal obuv. Poslušně sklonil se velikán na kolena, aby vykonal rozkaz, a jeho mistr, moha mu nyní dosáhnouti na čelo, smazal chvatně první znak ve svatém slově. Zdá se, že v rozčilení učinil více než měl, a smazal celé slovo, neb aspoň více než jednu písmenu, čímž nejen že zadržel magický vzrůst svého výtvaru, nýbrž i zbavil jej nadobro života. To se mu však stalo právě osudným, neboť náhle umrtvené tělo obra celou vahou své hliněné massy překotilo se na magieta a jej zdrtilo. –

Zmíníme se ještě v konečném rozboru o fenomenu vzrůstání hmoty oživených výtvarů, – nyní však přistoupíme ke Golemovi pražskému a vylíčení jeho osudů.

Kapitola VI.

GOLEM PRAŽSKÝ. PRAMENY POVĚSTI.

Mateřským městem nejznámějšího vystoupení Golemova v historii jest staré pražské Ghetto. Sem kladou jej všechny ústní a písemné zprávy původní i cizí, hlavně německé a haličské, kde myšlenka Golemova zajímá podnes pravověrné magiety i laiky. Není to ovšem Praha moderní, jak ji mají na mysli mnozí tlumočitelé Golemovských zkazek, ba ani ne ono židovské město, stručně »Židy« zvané, jak je znali před assanací leckteří z nás, – nýbrž ona ponurá směs špinavých a křivolakých domů, tulících se k sobě na břehu Vltavy, věčena hradbami kol a kol, s branami, jež se zavíraly úzkostlivě po několik dní v roce o křesťanských velikonocích, kdy fanatický vztek Gojimů hrozil vniknouti s mečem vraždy do ulic města, tak jako se stalo v lidské paměti několikrát. A zde, v tomto nehezkém a chudém prostředí, někdy ke konci 16. století, – onoho století, v němž strom evropského okkultismu vykvetl všestranně nejbohatším a nejkrásnějším květem pod rukou takových pěstitelů, jakými byli Agrippa, Faust, Paracelsus,

*) Emeth, psáno Ameth, vzniklo sestavou první (Alef), prostřední (Mem) a poslední (Tau) písmeny hebr. abecedy.

– objevil se na čas zázrak experimentální magie, fenomen, jímž se lidský červ pyšně postavil po bok Bohu, jenž jediný dosud dovedl mrtvé hlíně vdechnouti Nišmath-chajím: dech života a tím duši.

Co se týče literárních pramenů o Golemovi, nejsou příliš četné. Pražský německý žurnalista Egon Ervin Kisch uveřejnil v září 1920 v Prager-Tagblattu řadu článků s nadpisem »Auf der Fährte des Golem«. Těmto článkům, k nimž se ještě často v leccems vrátíme, vděčíme i citaci některých nejdůležitějších spisů a jejich obsahu, (jenž jest nám většinou naprosto nepřístupným), hlavně knihy »*Meisse punem*«, t.j. »Podivuhodné příběhy«. Pro zajímavost uvádíme i rozvleklý podtitul tohoto spisu, jenž zní v bizarní smíšenině němčiny a t. zv. nářečí »jüddisch« (zkomolené to spisovné hebrejštiny) takto: » – da sind beschrieben die Maufsim (divy) von dem grossen berühmten Welts-Gaon (genij, koryfej), welcher genannt wird mit Namen Maharal me-Prag (mistr, čaroděj z Prahy, t.j. rabbi Löw), – secher zadik vekódoš livrochó! (památka zbožného a svatého budiž žehnána!«), – die er vollbracht hat mit Hilfe von dem *Golem*; helóšen hakódoš veivrí – deutsch, (t.j. »ve svatém jazyce hebrejském, a německy), mouzi leor (nákladem) durch Hirsch Steinmetz, mócher seforím (knihupec) in Trisztak. – Druck von E. Salat in Lemberk, Šenas (v roce) 5671, (t.j. 1910-11 podle našeho letopočtu). K této, ve Lvově vytištěné knize přistupuje spis, jež vydal v r. 1885 v Praze Dr. Nathan Grün s názvem: »*Der hobe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*.« Kniha tato obsahuje ovšem i jiné pověsti krom legendy o Golemovi, – tak o smrti rabbiho Lva, dále genealogii jeho rodiny, atd. Z novějších zpráv, o nichž se ještě Kisch zmiňuje, dlužno zde uvést Bloch-Delatynův článek »*Rabbi Löw und die Golemsage*« v 35. ročníku časopisu Oesterreichische isr. Wochenschrift v čísle 6. (ze dne 8. února 1918). Budiž zde ještě zmíněn spis »*Megilath Jochasin*«, vyšlý v Praze r. 1718, jehož autorem byl Maier Perl, aktuár a assessor rabinátu tamtéž, – a konečně počátkem r. 1922 vyšel v »Insek« bibliothecy 5. svazek židovských zkazek, jež pod titulem »*Der Born Judas*« (zřídlo, původ Judův) vydal nedávno zemřelý básník M. J. bin Gorton. Pokud se týče české literatury, zmiňuje se o Golemovi velmi skoupě; tak Ottův slovník naučný tohoto hesla vůbec nezná! Krom příležitostných zmínek v monografiích, pojednávajících o okkultismu za doby Rudolfa II. v Praze, jsou to jen Jiráskovy *Staré pověsti české*, jež jednájí dosti podrobně o Golemovi v oddíle pověstí o pražském Ghetu, a materiálem svým pro okkultisty cenný, žel, že příliš »populárně« podávaný spis Popelky Biliánové »*Z tajů pražských pověstí*«, hned prvá povídka: »Poslední služba Golemova«. – Vedle historické, resp. legendární literatury o Golemovi jednájíci nutno se zmíniti o dílech, jež si vzali Golemovský námět za cíl básnického, více méně volného zpracování. Sem patří zkazky Jakuba Grimma, z něhož převzali Golemovský motiv romantikové Arnim, Hoffmann, Heine, Annetta z Droste-Hülshoffu, ovšem s básnickou obměnou. O Golemovi pražského gheta a v souvislosti s rabbim Lvem z doby Rudolfa II. jedná teprve pozdější literatura: tak drama česko-německého básníka a známého bojovníka na barikádách za revoluce v roce osmačtyřicátém Uffa Horna (r. 1837), podobně Hebbelovo libreto (r. 1858); také Liliencron, Holitscher, Hauschnerová psali o pražském Golemovi a znali patrně již Prahu, tehdejší pražské gheto, původní historické pověsti o rabbim Lvovi i jeho hrob na starém židovském hřbitově v Praze. Z moderních povídek a her setkáváme se se zajímavou skizzou o Golemovi dokonce u proslulého německého politika a národohospodáře Waltra Rathenaua, jenž se nejvíce přidržel původní tradice podle podání Jakuba Grimma. Z doby nejnovější jest tu pak známý spis Němce, jednoho ze zakladatelů České Theosofické Společnosti (Adyaru), Gustava Meyrinka, jenž ovšem učinil z Golema mystickou, symbolickou bytost a jeho historické pojetí zcela potlačil, dále Fenclov »*Golem, hra fantastická*«, vyšlo roku 1916 v Praze, a konečně nesmíme zapomenouti na filmy Wegenerovy a Galeenovy režie, v úvodu již zmíněné: »*Golem*«, z roku 1914 a »*Jak přišel Golem na svět*« (1921, v tu dobu hrána aspoň v Praze), v nichž obou se zvláště vystihuje tak sympatický a podivný zároveň prvek golemových pověstí: Tupý, neinteligentní android, pouhý stroj bez srdce, podléhá kouzlu ženy v prvním, a dětské nevinnosti ve druhém filmu. – Tolik asi by bylo pověděti o Golemovi s hlediska literárního.

Přistupme nyní k onomu geniálnímu tvůrci pražského Golema, jehož nadlidská postava vyniká v historii vysoko nad ubohým a chudým, avšak nepoddajným národem pražského Gheta, jenž se v jeho zdech tísnil řadu staletí svého nenápadného života, – tak jako jej v tvůrčím nápadu postavil sochař umělec vysoko na piedestal u západního portálu nové pražské radnice. Tu stojí rabbi Löw, ve vysoké, typické pokrývce hlavy, v dlouhém hávu a zajisté i s nevyhnutelným žlutým kolečkem na rameni jako znamením příslušnosti k opovrženému národu, – u jeho nohou se choulí po jedné straně legendární netvor, – snad pes, – jako symbol záští a nepřátelství, s nímž rabbi celý svůj život bojoval, a nahá dívka na straně druhé, jež jako ztělesnění utištěných kdysi jeho vrstevníků vzpíná se k němu prosebně . . . A kdyby tak obživla socha velikého Maharala-me-Prag, a on sestoupil se svého kamenného podstavce, aby šel po stopách nynějšího osudu svého národa, co by si as pomyslel o něm? Padly hradby židovského města, Gheta není více. Rozprchli se jeho obyvatelé a obrátili se na cestu, již jim kdysi ukázal před 8 stoletími geniální a

chytrý Móše Maimonides ve svém traktátu *Moré nevuchím* (»Průvodce bloudících«). Opovrhli tudíž na jeho radu starými zděděnými zvyky, jež se jim zdály přítěží, opustili přísná příkázání Talmudu, – a za to, neodlišující se více krojem a tváří (pokud to ovšem ironická příroda připouští) od svých sousedů, bydlí místo ve zchátralých domcích Gheta v palácích a luxusních bytech hlavních tříd a se zchytralým úsměvem shrabují do svých pokladen zlato prokletých Gojimů. Jejich mladá generace usmívá se útrpně obyčejům a náboženství praotců a okázale se vychloubá svým prázdňím a hloupým volnomyšlenkářstvím, – a kdesi v prachu museí a domácích sbírek tluče zatím tiše tefilím, modlitební řeménky, jichž se kdysi s úctou dotýkaly ruce jejich otců, a kalí se lesk kovových svícňů, v jejichž sedmiramenném slavnostním svitu vítal dříve v pátek večer pln radosti jejich děd mladou Sobotu, a oni sami jako nejmladší mužští členové rodiny o Velikonoci odříkávali chvějícím se hlasem své »má ništane ha-loiló ha-ze . . .«. Jsou nyní bohatí a přemnoží z nich proslulí, ale zmizela pro to živelní nenávisť národů kol nich? Naopak, a u toho, jenž zná a jenž si váží pokladů jejich náboženské filosofie, uložené v knihách Kabbaly, – ztratili pro tuto svou zradu veškerou sympatii. A vím, že by velký rabbi Löw, přišlý ze stínů Šeólu k nynějším representantům svého lidu, roztrhl v bolesti srdce roucho své a chvátal zpět do míru onoho světa, v němž odpočívají jeho tělesné pozůstatky v tichém pokoji zašlého hřbitova za staronovou synagogou.

Kapitola VII.

GOLEM PRAŽSKÝ: JEHO STVOŘENÍ, OSUDY A ZÁNİK.

Rabbi Löw pocházel rodem z Wormsu, kde, podle *bin Gortonova* pojednání »der Born Judas« narodil se roku 5273 od stvoření světa, (t.j. r. 1512-13 našeho letopočtu) v noci velikonoční. Otcem jeho byl bohabojný rabbi jménem Bezalel.* Bylo to v dobách 16. století, kdy nejvíce zuřila nenávisť proti židům, ztělesněná v podezření t. zv. krevního rituálu. Věřilo se totiž v té době obecně, že židé používají k přípravě velikonočních nekvašených chlebů, zvaných macessy, krve křesťanských dětí, ukradených v nestřeženém okamžiku jejich rodičům. Častěji, než náboženský fanatismus podněcovaly lid k této pověře podezřelé živly, jež doufaly kořistiti v povstalých krvavých nepokojích z majetku napadených obyvatel Gheta. Za tím účelem nastražili často mrtvolky dětí na různých místech židovské čtvrti, a inscenující pak jejich náhodné nalezení, švali fanatický dav k útoku na židy. O jednom podobném případě vypráví také legenda o narození potomního rabbiho Lva. Když jeho matka napadena byla v noci Passach porodními bolestmi a domácí spěchali vyhledat jí pomoci, přistihli v noci na ulici několik ničemů, kteří, majíce s sebou dětskou mrtvolku, chystali se ji pohoditi v židovském městě, aby na jeho obyvatele uvrhli podezření. Rabbi Bezalel, dovědév se o tom, jak jeho právě narozený syn stal se nepřímo zachránce svých krajanů, prorokoval nad ním: »Tento bude naší záštitou a vysvobodí nás ze soužení obviňování z rituální vraždy. Jeho jméno bude tudíž mezi Israelem *Juda* (Jehuda) *Aria*, podle blahověčení Jakubova, jenž děl: *Juda* jest mladý lev (= *aria*); když byly moje děti roztrhány, povznesl se vzhůru!« – *Aria* bylo tudíž jméno *ben* (= syna) Bezalelova, *Löw* po česku s německou výslovností a způsobem psaní.* Mladý *Aria* rostl a vzdělával se pilně ve vědách, a vynikl v nich nade všechny své vrstevníky. Ovládal všechny jazyky a žádný obor Kabbaly nebyl mu tajemstvím. Stal se nejprve rabínem v Poznani a konečně se přestěhoval trvale do Prahy, kde nabyl brzy ve zdejší israelské obci největší vážnosti a stal se jejím nejvyšším soudcem. Není místa zmiňovati se podrobněji o dalším jeho životě a významu, o kruhu legend, jež se pojí k jeho osobě, obestírajíce ji jistě zaslouženým nimbem velikého kouzelníka a jež mu vynesly titul *Maharal-me-Prag*, – o jeho rodině, stycích s císařem Rudolfem, šlechtictví, jehož nabyl z rukou tohoto nadšeného příznivce věd okkultních a znaku lva, jež si podle svého jména přisvojil, o jeho vítězství nad smrtí, která jen lstí mohla se konečně zmocniti mágoва života, ukryvší se v podobě jedovatého hmyzu do kytice, již mu přinesla pravnučka prý o stých jeho narozeninách, – to vše najde čtenář v literatuře svrchu naznačené, pokud je přístupna. Nás bude zajímati především jen Golem. Slavný jeho tvůrce odpočívá nyní na starém židovském hřbitově; zemřel v r. 1609 podle nápisu na náhrobním kamenu, stár tudíž, – jsou-li údaje *bin Gortonovy* o datu jeho narození pravdivy, – 96 nebo 97 let.

Co se týče důvodů stvoření Golemova, jsou z tradice patrný celkem dva směry, vykládající příčinu jeho vzniku. Jeden z nich, representovaný hlavně citovaným pramenem *bin Gortonovým*, – kde nabývá ovšem příliš fantastického zabarvení, – uvádí příčinu Golemova příchodu na svět v pomoci, již měl

* Tak se obvykle píše: správná transkripce je *Becaleél*. (Tímto jménem slul v Písmu tvůrce Archy úmluvy.)

* Správně by se jméno rabbiho Lva mělo psát: *Judab Aria (Löw) ben Becaleél*. Vedle *Judab* zná *Bischoff* (Kabbalah, str. 120) též jméno *Livah*.

skýtati židům hlavně v boji proti pověrám o prolévání jimi křesťanské krve o slavnosti Passach, a dochází ovšem i historického, (třebas nepřímého) zdůvodnění daty, – druhý ve shodě s obecnou celkem tradicí spatřuje v Golemovi pouhého magickou cestou opatřeného sluhu. Tento náhled by byl správnější, již vzhledem k souvislosti s obdobnou funkcí Golemovou u haličských magietů a egyptských kouzelníků až hluboko do soumravné minulosti k prvému vyskytnutí se Vešeťtů a figurek služebníků v staroegyptských hrobkách. Názor prvý o tendenčním vzkříšení androida z hlíněného spánku, jak jej zastává verše *bin Gortonem* zaznamenaná, měla by své plné oprávnění toliko tehdy, kdyby vystoupení pražského Golema bylo jediným toho druhu v historii, čemuž ale tak není, jak jsme již ukázali. S tímto dvojím posuzováním účelu, jenž dal vznik kouzelnému sluhovi mocného rabbiho rozcházejí se i pověsti o něm ve dvě skupiny, jež se od sebe liší hlavně vylíčením konečného osudu Golemova, jehož příčina jest vždy různá ve shodě s důvodem jeho existence vůbec. Ale též v líčení průběhu vytvoření Golema a jeho osudů rozcházejí se oba tradiční směry, a nutno jest je tudíž nadále bráti v úvahu každý zvlášť. Všeobecně možno říci, že směr, v němž Golem hraje význačnou úlohu v boji proti podezření z rituální vraždy jest bohatší na podrobnosti a celkem básničtější, – směr druhý, spatřující v Golemovi pouhého sluhu, jest prostší, avšak reálnější. O dalších význačných rozdílech bude promluveno v podrobném líčení.

Jak vznikla v rabbi Lvovi myšlenka napodobiti Tvůrce všech věcí a vytvořiti jako On z hlíny živého tvora, tak jak to o Hospodinovi vypráví Starý zákon? Podle tradice prvního směru toužil veliký rabbi naléztí svému lidu záchranu v pronásledování fanatismem Gojimů, vinících židy ze zabíjení křesťanských dětí. Podle »Born des Judas« prosil Maharal Löw Boha, aby mu seslal ve snu vnuknutí, a skutečně jej také ve spánku poučil Hlas, jenž děl: »Vytvoř z hlíny podobu člověka a překaziš obmysly nepřátel.« – Podle druhé a možná pravděpodobnější tradice našel moudrý rabbi jako znatel kabbalistické literatury nějakou písemnou zprávu o Golemovi a spolu návod, jak jej vytvořiti. Na existenci podobného pramene by ukazovala znalost Golemova i mimo Prahu, a vůbec nepřetržitý řetěz tradice, jejíž význačné stopy jsme uvedli, a jež sahá až k magům starého Egypta. Jest však možno, že zde bylo pouhé tajné ústní podání; konečně magik, jakým byl Löw, znal zajisté zprávy o homunkulech, androidech a mandragorách v současné, neb i dřívější literatuře (Paracelsus, Albertus Magnus, Agrippa). A neméně pravdivou může býti též domněnka, že rabbi Jehuda přišel sám vlastní spekulací na myšlenku stvořiti Golema, neboť myšlenku tuto lze konečně zjednodušiti ve dva, všem kabbalistům známé prvky: Tradici Písma o tom, jak Bůh stvořil Adama, a konečně víru ve všemohoucí působnost jména božího. Podrobnosti ostatní poskytla již všeobecná znalost okkultismu a Kabbaly. Než vylíčíme dále, kdy, kde a jak byl Golem stvořen! Podle tradice, připisující vznik Golemův ochraně před podezřením z rituální vraždy, zavolal rabbi Löw po onom snu, jež měl (viz svrchu), tajně svého zetě a žáky, a sdělil s nimi svůj plán, – tak vypráví *bin Gorton* v »Born des Judas«, – a vyzval je k pomoci. Podle údajů knihy Meisse Punem slul onen zeť rabbiho Lva *Jakob Katz* (zkratka ze začátečních písmen hebrejského; Kóhen zadík, t.j. »kněz spravedlivý«, což nositele jeho označovalo jako potomka staré kněžské rodiny palestinské), žák pak, čili levita Maharalův se nazýval *Jakob Sosson*. Sedm dní se měli připravovati, patrně postem a modlitbou, k vykonání díla a zachovati vše v nejhlubší tajnosti. Když přípravný čas uplynul, byl právě 20. den měsíce *Adaru*, tudíž někdy v březnu léta 5340 podle židovského kalendáře, t.j. roku 1580 našeho počtu, čtyři hodiny po půlnoci. Jak vidno, jest prvá tradice v určení času poměrně velice přesná. Rabbi Löw, zeť jeho Katz a levita Sosson odebrali se tudíž »k řece mimo město ležící, na jejímž břehu byla hlíněná jáma (cihelna?)« – tak praví *bin Gortonova* verše, jež, co do přesnosti místního údaje pokulhává již ovšem za určením časovým. Hořejší, nám Pražanům nepochopitelné větě nutno podle mého mínění rozuměti tak, že se rabbi a jeho pomocníci odebrali k Vltavě tam, kde teče mimo městský obvod, t.j. buď proti vodě k jihu, k Chuchli-Bráníku, nebo po vodě k východu, případně k severu ke Karlínu, Holešovicům-Bubnům, nebo Libni, kterážto všechna místa ležela ovšem tehdy za hradbami města. Povšimneme-li si zmínky o hlíněné jámě (cihelně) a uvážíme-li, že strýjci Golema mohli jíti v těch časech sotva daleko za město, hemžící se v době Rudolfově všelijakou čeládkou, jak jí ve svých »federfechtýřích« popsal případně J. J. Kolár v »Pekla zplozencích«, – bude hledati místo, kde byl Golem povolán k životu, velmi pravděpodobně v dnešním Smíchovu, nebo ještě lépe na počátku Košíř, kde již tehdy (jak jsem byl informován), stála podnes v zátiší velká cihelna pod Klamovkou. Tato místa nebyla ostatně tak příliš od vnitřní Prahy vzdálená, šlo-li se přes Karlův most, po malostranském újezdě, stejnojmennou branou, a pak buď nynější Holečkovou ulicí, nebo kolem »Kartouz« (za Ringhoffrem) a potom po motolském potoku vzhůru plzeňskou silnicí. Tedy snad v těchto končinách, v cihelně pod Klamovkou, ve zmíněný čas ještě za tmy uhnětli rabbi Löw a jeho dva pomocníci z hlíny lidskou postavu. Učinili ji, – zde opět pokračuje pramen *Der Born Judas*, – 3 lokte vysokou (tedy něco kolem 1½ metru), vyhnětli jednotlivé tahy obličje a zformovali pak ruce a nohy, načež položili figuru zády k zemi. Všichni tři účastníci, včetně rabbiho Lva

zvolení byli předem úmyslně tak, aby představovali representanty všech živlů (letor) mimo melancho-lickou, jež byla jako výtvoru země a priori vlastní Golemovi samému. Rabbi Löw zastupoval takto jemu odpovídající letoru sangvinickou, jeho zet' Katz cholerickou a posléze levita Sosson flegmatickou. Všechny čtyři živly měly se totiž podle plánu moudrého ben Bezalela spojití pro vytvoření základu oži-vovacích pokusů. Ceremonie vlastní dala se takto: Všichni tři se postavili k nohám Golemovým, načež rabbi pokynul svému zeti, aby obešel sochu sedmkrát, a sice, srovnáme-li na tomto místě právě opačný způsob, jímž byl Golem podle knihy Meisse punem opět zbaven života, – ve směru obráceném našim ručičkám hodinovým, (ovšem ve shodě se směrem, jímž se pohybují ručičky na ciferníku hebrejském), – tedy po levé ruce ležící figury v oblouku od nohou k hlavě, po pravé straně pak v pokračujícím oblouku obráceně od hlavy k nohám. Sotvaže dokončil Jakob Katz svých sedm kruhů, odřikáváje při tom rabbim sestavenou formuli, jež se patrně týkala ohně, – *rozpálila se hliněná socha na zemi ležící a zhmula jako hořící ublí*. Potom počal levita Sosson na rozkaz svého mistra sedminásobnou obchůzku, pronášeje jiné zaklínání, jež se vztahovalo patrně k živlu vodnímu. A hle, sotvaže skončil levita svou obchůzku, vychládal žár sochy, tělo zvlhlo, páry stoupaly z něho do výše, a tu náhle počaly vyrůstati nehty na konci prstů, vlasy pokryly hlavu a zevnějšek Golemův a rysy jeho tváře byly jako rysy třicetiletého muže. Konečně obešel Golema sám rabbi, jako představitel vzdušného živlu, a všichni tři odřikávali společně verš 7. kapitoly 2. knihy Genese, jež zde uvádíme foneticky v originální transkripci: »Va-jízer Adónaj Elóhím eth há-ádám áfár mín há-adámá va-jipah be-apau nišmath chajím va jehí há-ádám le-nefeš chajá«, (t.j. podle bible kralické: »I učinil Hospodin Bůh člověka z prachu země a vdechl v chrůpě jeho dechnutí života, i byl člověk v duši živou.«)

Jak vidno z použití tohoto verše, – a sotva asi jiný by se hodil lépe v tomto případě, – jest potvr-zená námi svrchu nadhozená opora Golemova vzkříšení ve starém zákoně, v místech, kde se mluví o stvoření prvých lidí Bohem samým z hlíny země. – Tak povstal Golem podle tradice I. směru. Pozoru-hodno jest, že se zde nikde nemluví o použití magického prostředku zvaného Šem, jenž jest podkladem pověsti o vzniku Golemově podle II. tradice. Zdá se, že magickou sílu jména božského »Šém-ha-m'fóráš« má v našem případě nahraditi jméno Nevyslovitelného (Tetragrammaton), jež stojí ve svrchu zmíněném sedmém verši, druhé kap. Genese, na místě jména, psaného námi podle orthodoxního předpisu: *Adónaj*. Konečně není jisto, zda prameny I. tradice, (hlavně kniha Meisse punem) úmyslně nevynechávají skuteč-nost, že kromě onoho verše, pronášeného společně třemi tvůrci Golema, bylo pak rabbim použito »Šém-ha-m'fóráš« tím způsobem, jak o něm mluví i ostatní zprávy. Podle těchto totiž (směr druhý, spatřující v Golemovi pouhého sluhu pro manuální práce), líčí se jeho vytvoření takto: Rabbi Löw, chtěje si buď opatřiti mlčelivého, silného a potravu nežádajícího pomocníka, či pouze z rozmaru a na zkoušku svého magického umění zformoval, podle jedné tradice ve svém domě, podle jiné na půdě staronové synagogy hliněného panáka a obživil jej pak tím, že mu vložil do úst pod jazyk malý stočený proužek papíru neb pergamenu s napsaným na něm svatým jménem. O tomto jméně bude ještě promluveno ke konci podrobněji. Podobným způsobem byl prý Golem obživen po druhé pravnukem Jehudovým nejstarším náboženské obce rabbim *Ezechielem Löwem*. Tuto pověst, obsaženou bez udání pramene ve zmíněné již knize P. Biliánové: »Z tajů pražských pověstí«, (jako auktor této povídky jest uveden spolupracovník P. B. Karel Chalupa), – nutno přes její volné zpracování přece jen vzíti v úvahu vzhledem k četným histo-rickým reminiscencím, jež v ní přicházejí. Zdá se, že se tu jedná o parafrazi variantu pověsti o rabbim Jehudovi Lvů, již vzhledem ke stejným prvkům obou pověstí, zvláště k vyprávění o zuření Golemově a jeho zkrocení, jež se zcela stejně vypráví o Golemovi praděda Ezechieleova. Pokud se týče blíže oné druhé pověsti, nalézá rabbi Ezechiele po úmyslném hledání oživující formuli v kabbalistických knihách, načež vyhledá Golema, jenž od dob jeho praděda Jehudy ben Bezalela spí zaprášen a zapomenut na půdě jeho domu. Také zde vzkřísí Golema kouzelný Šem, vložený mu pod jazyk. Toto druhé oživení androidovo by bylo podle všech známek klásti do doby as kol r. 1700, nebo málo později. – Máme-li posouditi dále pravděpodobnost obou svrchu zmíněných versí o stvoření Golemově, bylo by se přikloniti spíše vyprávění o tom, že byl Golem oživen mimo město, na místě blíže neuvedeném, v oné hliněné jámě »poblíže Vltavy«. Zajisté by bylo rabbimu sotva lze nenápadně dostati do svého domu takové množství hlíny, jež bylo potřebí pro sochu váhy dospělého muže. Na druhé straně můžeme si dobře představití, že v noční době, kdy byly městské brány zavřeny, byli tvůrci Golemovi venku za hradbami celkem v bezpečí před vyrušením, a stěny hliněné jámy jistě skrývaly světlo, jehož jim bylo potřebí k práci v roční době, kdy slunce vychází až po šesté hodině ranní. – Popíšme nyní blíže Golema: Jak řečeno, vyhlížel asi jako třicetiletý muž; postava jeho byla vysoká, podle všeobecné tradice olbrímí, jeho pleť zachovala si hliněný tón svého původu, takže, – podle pověsti o Ezechieleově Golemovi, – ohlíželi se po něm kolemjdoucí, kdykoliv se ukázal na ulici, považující jej za cizince z jižních zemí. Byl neobyčejně silný a vzdor zdánlivé

nemotornosti, projevované tehdy, když neměl určitého rozkazu, velmi obratný; velkou kád' s vodou mohl nésti lehce a přesto tak, že ani kapka vody nevyšplíchla. Všechny rozkazy vykonával s rychlostí neobyčejnou, tak charakteristickou u oživených útvarů třídy Golemovy, – vzpomeňme si jen na koště Lukianova egyptského čaroděje! Chápal rychle a správně slova svého pána, svých smyslů užíval jako jiný člověk, – pouze dar řeči zůstával mu odňat. Na této poslední skutečnosti se shodují všechny pověsti, pouze verše Chalupova o Golemovi pravnuka rabbiho Lva vkládá probuzenému obru zcela nedůsledně do úst otrěpaný výrok služebných duchů v pohádkách, jako: »co poroučíš, pane?«. Přirozeně bylo Golemovi, jenž v očích nezasvěcenců měl býti pokládán za skutečného člověka, dáno také jméno a sice Josef, zdrobněle Jossile. Také o tomto jméně jsou prameny jednotny, i Vola-Michovský manuskript, o němž bude ještě řeč. Ostatně pověst bin Gertonova uvádí i bližší odůvodnění tohoto jména: Mělo býti upomínkou na v Talmudě zmíněného *Josefa Sedu*, jenž jsa zpolovice démonem a zpolo člověkem sloužil věrně učeným rabbinům a vysvobodil je často z veliké tísně. Než citujme o dalších úkolech a osudech Golemových příslušné prameny. Podle »*der Born des Judas*« probudil se Golem po skončeném oživovacím rituálu a hleděl s tupým úžasem na svět a své stvořitele. A uposlechl, když jej pak moudrý rabbi vyzval, aby povstal. Dosud nahý oděn byl nejprve do šatů, jaké nosili obvykle sluhové ze synagogy, a jež k tomu účelu předem byly přineseny. Na to byla Golemovi udělena rabbin následující instrukce (podle »*Born des Judas*«): »Věz, že jsme tě pozdvihli k životu z prachu země, abys zachránil národ před pronásledováním záští jeho nepřátel. Tvé jméno jest Josef; budeš bydliti v mé soudní komoře a konati práce sluhy. Budeš vždy poslušen mých rozkazů a učiníš vše, co ti poručím, byt' bych ti přikázal, abys ohněm prošel, do vody skočil, aneb s věže se dolů vrhl!« – A Golem kývl poslušně hlavou na znamení, že dobře rozuměl. Když se vrátil Maharal opět do Prahy, namluvil svým domácím, že Golem jest němý žebrák, jenž se mu svým zevnějškem zamlouval a jehož proto přijal do svých služeb.

Úkol Golemův: Ve shodě s celkovou svou tendencí vypráví prvý směr pověstí Golemových, že rabbi Löw zakázal doma, aby byl Golem používán k obyčejným pracem. A tak seděl neustále Jossile Golem v rohu rabbinovy pracovny, opíraje hlavu o ruce, bez hnutí, jako neživý tvor, nestaraje se vůbec o své okolí. Toliko tehdy, jednalo-li se opět o nebezpečí pronásledování židů pro podezření rituální vraždy, – a tímto pronásledováním zvláště pražští židé v oné době trpěli, – vyslán byl Golem do díla. Rituál, použitý při jeho zrození chránil jej před škodami ohněm, vodou, neb zbraní. A tam, kdy bylo výhodno, aby svými nepřáteli nebyl spatřen, věšel mu moudrý rabbi kol šíje amulet z jelení kůže, popsané kabbalistickými formulami, propůjčujícími Golemovi neviditelnost. Zvláště v noci velikonoční slavnosti Passah byl Golem na stráž, dávaje pozor, neplíží-li se městem zlovolný gój s dětskou mrtvolou, s úmyslem pohoditi ji v židovských domech a nařknouti pak jeho obyvatele z rituální vraždy. V takovém případě svázal nepřemožitelný Golem provazem, ježž s sebou nosil, muže s mrtvolou děcka dohromady a odvedl jej na radnici, aby jej zde vydal vrchnosti. »A síla Golemova,« tak praví legenda bin Gertonova, »byla nadpřirozená, a on vykonal mnoho činů.«

Pokud se týče úkolů Golemových podle druhého směru pověstí, jež v něm spatřují pouhého sluhu pro manuální práce, konal Golem v domácnosti moudrého ben Bezalela práci za čtyři; nosil vodu, štípal dříví, dopravoval břemena, – vše s projevem nadlidské síly, lehce a hbitě. Šest dní v týdnu sloužil takto Golem svému pánu, jakmile však nadešel den sobotní, t.j. v pátek po západu slunce a vyjití prvé hvězdy, vyjímal mu jeho pán kouzelný Šem z podjazyka, a Golem proměnil se ihned v neživého hliněného panáka, což trvalo až do konce dne sobotního, kdy byl opět povolán k životu. A zde přicházíme na nejinteresantnější epizodu golemovské tradice, vlastní pověstem druhého směru, jež však schází tam, kde byl Golem pouhým nástrojem ochrany židů před fanatismem jinověrců. Ovšem i zde lze onen význačný moment, t.j. umrtvování magického sluhu rabbiho Lva přes den sobotní předpokládati jako samozřejmý. Pravidelné usnutí Golemovo mimo potřebu jeho služeb vylučuje aspoň častější příležitost jeho k excessům. Jest přirozeno, že pravověrný žid, nepracuje sám, neodvážil se užití ani Golema k jeho detektivním úkonům v den sobotní, vyjímal je snad případy nejvyšší závažné. Než pokračujme dále o skutečnosti již zmíněné, jako typicky význačné pro *šiknát napišim* nižší třídy, – již jest jejich nebezpečnost v určitých případech a snadné podléhání zlovolným vlivům lidem nepřátelských démonů nebo jiných nelidských bytostí z mimofysických plánů.

V jeden sobotní podvečer, – tak vypráví pověst o Golemovi, – odešel moudrý rabbi do synagogy světit šábes, zapomněl však ve zbožném zamyšlení vyjmouti před tím Golemovi kouzelný Šem z úst. A zatím co zavládl po západu slunce *Saturn*, jako planetární intelligence soboty, uvolnily se zlé vlivy v astrálu a posedly Golema. Jakoby náhlým šílenstvím zachvácen počal ponurý android ihned dílo zkázy: Vrhel se na zařízení bytu svého pána a tloukl, trhal, rozbíjel a ničil vše svou nadlidskou silou. Hrozným hlukem přilákání, sběhli se sousedé a domácí, ale prchali zas, jakmile uzbíhli běsnícího obra. Někteří

chvátali spěšně do templu se zvěstí o tom Maharalovi. V synagoze právě dopěli hymnus »Lechódodí« a počali zpívati žalm 92.^{*)}, jímž sobota a klid práce nastupoval právoplatně a neodvolatelně. Rabbi vyslechl zvěst o tom, co se v jeho domácnosti děje, váhal však jako pravověrný žid odejít ze synagogy, neboť sobotní klid již nadcházal. S fanatickou tvrdošíjností volil raději obětovati všechn svůj majetek Golemovu zuření, než porušiti přikázání. Avšak úpěnlivé prosby jeho sourodáků, kteří se právem obávali, že vztek démona se přeneso možná po zničení Maharalova domu i na jejich příbytky, pohnul konečně náboženskou zarputilostí mocného rabbiho. Chvátal tudíž rychle do svého domu, kde našel hotovou ohavnost spuštění. Golem, k němuž se neodvážil nikdo přiblížiti, byl zatím přenesl svou ničivou činnost na dvůr. Pobiv drůbež, zardousiv kočku i psa, lopotil se právě s velikou lípou, chystaje se ji vyvrátiti z kořene, když tu jeho pán, mocný kouzelník a rabbi Löw blížil se k němu s utkvělým, velitelským pohledem. A zraku magikovu neodolal ani zlými demony posedlý Golem! Chvěje se, s vypoulenýma očima hleděl ztrnule na svého pána, jenž přistoupiv těsně k němu, vytrhl mu rychlým hmatem životodárný Šem z úst. Jako hliněný kolos zvrátil se Golem bez života k zemi a rabbi si ulehčeně oddychl. Na to se vrátil, jakoby se nic nestalo do templu a s rýze talmudickou chytrostí počal zpívati žalm 92. po druhé, znova, jakoby sobota ještě byla nezačala. A od těch dob píše prý se žalm tento ve staronové pražské synagoze vždy dvakráte. – O zuření Golemově vypráví v podstatě stejně i pověst o Golemovi pravnuka Lvova, rabbiho Ezechiela. Pověst tato také lépe motivuje nevysvětlitelnou jinak nedbalost, s níž rabbi před sobotou opomenul uspati Golema odnětím kouzelné formule. Rabbi Ezechiel vzkřísil prý totiž od dob svého praděda spícího Golema vlastně k tomu účelu, aby mu pomohl při odstranění mladého žida Joachima, syna Šalamounova od »zlatého zvonu«, jenž přes snažné prosby svých rodičů a souvěrců zdráhal se upustiti od svého předsevzetí dáti se pokřtiti, kterýmžto činem doufal dosáhnouti přízně křesťanské panny Dorothy Profetovy, jež sloužila v hradčanské hospodě v domě »videňského biskupa«. V téže hospůdce byl pak pomocí Golemovou otráven mladý Joachim jedem, nasypáným místo soli na vejce. Protože měl jed účinkovati teprve za nějakou nepřilíš dlouhou dobu, chvátal rabbi Ezechiel s rodiči Joachimovými, s nimiž usmrčení nezdárného odpadlíka byl zosnoval, rychle dolů do Gheta, tím spíše, že byl již pátek večer. Rozechvěn svým činem odebral se tudíž rabbi Ezechiel přímo do templu, čímž mu bylo zabráněno zbavit jako obvykle života Golema, jenž byl poslán napřed do jeho domu. V dalším líčí pověst zuření Golemovo celkem obdobně svrchu řečeného s tím přídavkem, že se Golem, v němž byly probuzeny nízké pudy, vrhl nejprve na Sáru, schovanku Ezechielovu, a počal ji líbat a objímat tak zuřivě, až ji konečně polomrtvou pustil.

Toto zuřivé extempore Golemovo bylo pak podle onoho směru pověstí, jež v Golemovi spatřovaly pouhého sluhu, právě příčinou, proč škodou poučený rabbi zřekl se raději na dále služeb tvora tak nebezpečného a přivodil tím konec Golemův. Podle první verze o použití Golemova v akci na obranu před podezřením z rituálních vražd, byl ve shodě s důvodem své existence vrácen Golem opět v bezživotí tehdy, když jeho služeb nebylo již více zapotřebí. Tato okolnost souvisí zjevně s historickými daty. Vola-Michovský manuskript uvádí výslovně, že zánik Golemův stal se na podkladě tajemné audience rabbiho Lva u císaře Rudolfa II. v roce 1590, v němž bylo patrně magikovi slíbeno zastaviti jednou pro vždy útoky křesťanů na Židy, hlavně v čas velikonoční. A skutečně jest historicky prokázáno, že asi od r. 1590 ustává perioda pravidelných nepokojů v židovském městě, zaviněných křesťany. Také audience ben Bezalelova u císaře Rudolfa jest faktem. Zmiňuje se o ní jednak kronika židovského astronoma Davida Ganze, přítele Tychona de Braheho a častého hosta jeho na zámku v Benátkách, jednak rukopisná, dosud zachovaná podrobná zpráva o tom z pera druhého zetě rabbiho Lva, Isáka Kohena. Tento, spolu s bratrem Maharalovým, rabbim Sinaiem dostavili se na pozvání císaře Rudolfa k němu do hradu k audienci v neděli, 10. dne měsíce Adaru r. 5352, t.j. 23. února r. 1592. Předmět této audience, již se císař Rudolf zúčastnil zprvu za oponou prostřednictvím osoby třetí (knížete Vertiera), pak i osobně, zůstal diskretností účastníků v tajnosti. Jisto jest, že hlavním předmětem rozprávky byly tajné vědy, o nichž dychtivý císař hledal poučení u proslaveného rabbiho. Zda tedy tuto historickou audienci r. 1592, při níž byly ben Bezalelovi dány císařem patrné záruky, že pražští židé nebudou více bez příčiny pronásledováni, – či nedokázanou jinou audiencí dva roky před tím nutno považovati za důvod definitivního umrtvení Golemova, – zůstává prozatím nerozhodnuto. – Vyličme nyní blíže podrobnosti Golemova zániku. Podle druhé verze, – (Golem pouhým sluhou), – odňav Golemovi při jeho zuření Šem a s ním i život, neobživil veliký rabbi nikdy již svého kouzelného služebníka. Pokud se pak týče prvního směru Golemových zkazek, rozhodl se rabbi Löw k ceremonielnímu vrácení Golemova zpět do říše pouhé hmoty, odkud vyšel, – jakmile pronásledování Židů ustalo a jeho služeb nebylo již zapotřebí: »Wie eso hat der Maral

*) »Mismór šir le-jóm ha-šabáth.« – »Slavná píseň ke dni sobotnímu.«

(Maharal) mevaar gewesen den Jossile Golem« (= »Jak tudíž zničil Maharal Jos. Golema«), – takto zkomolenou němčinou na str. 201. líčí častěji zmíněná kniha »Meisse punem« konec Golemův: Jako při jeho stvoření tak i nyní sešli se opět všichni tři: rabbi Löw, Jakob Katz a žák levita Jakob Sosson v noci na půdě staronové synagogy, kam poručil toho dne rabbi Golemovi, aby šel spat, místo jako obvykle v síňce na nářadí vedle soudní komnaty. Bylo to v noci, 33ho dne z oněch 49 dnů, jež jsou mezi slavností Passah a Letnicemi, léta spásy 1592 a 5352 od stvoření světa podle židovského počtu. Všichni tři mužové stanuli u hlavy spícího Golema, tváří obrácení k jeho nohám, Pak počala sedmerá obchůzka, jako při oživení Golemově, avšak *v obráceném* pořádku, zatím co byly odříkávány příslušné magické formule. Bin Gortonova verse líčí umrtvení Golemovo stejně, podotýká však, což v okkultní tradiční technice jest věc nikoliv neobvyklá, že byly odříkávány kouzelné průpovědi, použité kdysi při oživení Golemově, avšak obráceně (pozpátku). Při dokončení sedmého okruhu vymizely z kouzelné sochy všechny stopy života. Na to zavolal rabbi Löw sluhu, jenž při onom procesu držel světlo, kázal mu postavit svíce u nohou Golemových a vysvléci je až na košili z šatů, jež byly pak spáleny. Kdysi nadlidsky silný živý tvor ležel tu nyní jako hliněný bezduchý kolos. – Druhého dne bylo rozhlášeno, že tak zvaný Jossile Golem, dotud sluha v templu, vzepřel se rozkazům svých představených a uprchl. – Tak tedy skončil Golem, magický služebník velikého rabbiho.

Nyní, myslím, bude čtenáře asi zajímati, kam se, třebaš umrtvený, ale vždy vlastně opětného života schopný Golem poděl, a kde byl ukryt?

Podle celkem málo věrohodné pověsti o opětném oživení Golemově pravnukem Lvovým rabbim Ezechielem, byl by Golem do té doby ukryt na půdě domu praděda Ezechielova. Pokud se týče druhého umrtvení podle předchozí pověsti a též i jinak, shodují se všechny zprávy na tom, že byl Golem uložen pod střechou staronové synagogy. Jak kniha Meisse punem v závěru o odnětí života Golemovi líčí, bylo jeho tělo, oděné pouze v košili, zaobaleno do dvou *talesim* (modlitebních plášt'ů) a ukryto pod hromadou starých knih, papírů a devotoniálů, jež se na půdě synagogy hojně povalovaly a to tak, že nebylo lze spatřiti ani nejmenších stop po Golemovi. Stejně líčí poslední osud Golemův i »Born des Judas« bin Gortonův.

S otázkou poslední skryše Golemovy souvisí zjevně fakt o podivné odloučenosti půdy staronové synagogy od ostatního světa. Čtenáři těchto řádek budou asi překvapeni, dozví-li se, že na dosti rozsáhlé podstřeší staronové synagogy skutečně nevedou pražádné schody, aniž lze jiným způsobem dostat se z vnitřku budovy na její půdu. Toliko železné skoby, upevněné na vnější zdi z ulice Mikulášské, vystupují v nerovné řadě až k malým dveřím vysoko ve štítě budovy. Jest třeba býti dosti obratným lezcem, aby bylo možno dostat se k nim vzhůru, tím spíše, že skoby nepočínají hned u země, nýbrž teprve dva metry nad ní, což jest ku podivu málo účelné zařízení, neboť v každém případě jest nutno přistaviti ještě zvláštní žebřík, aby byla dosažena prvá skoba. Zda bylo tomu vždycky tak, nelze vypátrati. Celá stavba jest velmi stará; bylo vždy pýchou obyvatel pražského Gheta, že jejích templ jest starší chrámu svatovítského, což jest ostatně zcela jisto, ba že stál dříve, než všechny křesťanské chrámy celé Prahy, což jest již ovšem méně pravděpodobným. Prý jen synagoga ve Wormsu jest ještě starší a prvá v celé Evropě. – Na tomto místě bylo by se zmíniti o zajímavé kulturní otázce, odkud pochází název pražské synagogy: »staronová«. Protože jsme se přesvědčili, že nejpravděpodobnější výklad jest všeobecně neznám, chceme jej zde uvést. Posud se všichni vykladatelé tohoto názvu – (také Jirásek ve svých Starých pověstech), – přidržují násilného výkladu, jakoby název ten úmyslně chtěl jednak zdůrazňovati starobylost synagogy, na druhé straně opět narážel na její přestavbu, již »prvotní *staré* stavení stalo se *novým*« (podle Jirásky, poznámka na str. 225. 10. vydání »Pověstí«). Tento důvod zdá se však málo dostačujícím, a bylo asi potřebí jiné, význačnější shody okolností, aby se ono pojmenování přesto udrželo. Původ názvu souvisí ovšem s přestavbou templu, jež byla provedena nejméně dvakráte v historii u příležitosti dvou velikých požárů v letech 1142 a 1316, jimž padla za obět také synagoga. Jako posluchač hebrejštiny v roce 1915 na teologické fakultě pražské university byl jsem profesorem drem Sedláčkem poučen o nejpravděpodobnější příčině podivného pojmenování staronové synagogy: Po jednom z oněch dvou požárů, patně druhém, jevil se úmysl již tehdy nedostačující spálenou synagogu zvětšiti přestavěním. Od tohoto plánu musilo však býti upuštěno, neboť po vyhoření také obytných domů nebylo k tomu prostředků. Obyvatelé pražského Gheta rozhodli se tudíž spokojiti se *prozatímním* opětným obnovením staré budovy, nazvali ji však výslovně »prozatímní«, nevzdávajíce se tak svého původního plánu na její eventuelní zvětšení. Výraz »prozatímní«, »na prozatím« zněl v hebrejštině (terminus technicus) »al (předložka) *tenaj*«. Později, když počínaje 17. stoletím obyvatelstvo Gheta se poněmčovalo, nebyl mu již dosti jasným, tento starobylý hebrejský termín, a jako Němci přikládali mu bezděčně, zvláště při rychlé výslovnosti původ zcela jiný a sice německý. Domnívali se zkrátka; že »al *tenaj*« jest německé: *alt-neu*, t.j. »staro-nový«, jak zní pak otrocký

český překlad stejně pochybného německého originálu. – Než vrátme se od této epizody k hlavnímu vypravování.

Zmínili jsme se již v předu o nepřístupnosti podstřeší synagogy, jež bylo auktoru »Golema« vzorem pro onen »pokoj bez vchodu«, umístěný taktéž pod střechou staronového templu. Jest nepochybně, že dříve tomu tak nebylo podle shodných pověstí, že se zde nahoře udál akt, odnímající na vždy život tajemnému Golemovi. Patrně vedly nějaké skryté schody zvenčí k oněm dveřím ve štítu budovy, aspoň nynější, celkem nezměněný stav budovy nepřipouští ani pro minulost jiné možnosti. A právě okolnost, že tam byl ukryt Golem, stala se původem *zákazu* navštěvovati ona, dotud přístupná místa a byla nepochybně důvodem pro stržení onoho ochozu, jenž vedl patrně kdysi pohodlně vzhůru pod střechu. Přihlédněme nyní k dokladům tohoto zákazu. Po vylíčení zániku Golemova zmiňuje se kniha Meisse punem dále, že na druhý týden po této události vydal rabbi Löw přísný zákaz vystupovati na půdu synagogy a skládati tam, jak dotud bylo zvykem, různé staré knihy, devotionalie a pod., – prý z důvodu nebezpečí ohně. »Avšak někteří chytrí lidé,« – tak končí pověst o Golemovi, – »dobře věděli, že zákaz byl vydán proto, aby nikdo nepoznal, že nahoře odpočívá Jossile Golem.« –

Pověst o tom se udržovala dále houževnatě. Když uprostřed minulého století byla opět vydána kniha, obsahující pověsti o rabbi Lvovi (*Megilath Jochasin* od Maiera Perla, aktuára a assessora rabbinátu v Praze, 1718), bylo psáno o onom zákazu přístupu půdy synagogy podrobně v úvodu. Tam jest také (vydavatelem) zmíněn pokus lvovského rabína Josefa Saula Nathansona, jímž se rabbi domáhal svolení navštívit ono zakázané místo. Jeho úmysl narazil však na rozhodný odpor tehdejšího vrchního rabína pražského; Ezechiela Landana, jenž zmíněný zákaz potvrdil a obnovil. O tomto rabbim Landanovi se však vypráví, že po delší přípravě postem, oděn modlitebním pláštěm a s řemenky »tefilím« kolem hlavy sám vystoupil v tajemné podstřeší templu, zatím co se jeho žáci modlili dole žalmy. A když po delší době rabbi opět sestoupil, byl jeho obličej zrůzněn a on prohlásil slavnostně: »Nikdo nechť se již tam nahoře neopovází rušiti klid Golemův!« – Tak se také stalo, a léty se utvrzovala tradice zákazu tím spíše, že byl zatím uměle znemožněn veškerý přístup na střechu. Ony skoby, jež jsou tam nyní, pocházejí z doby poměrně nedávné. Bylo to u příležitosti požáru okružního divadla ve Vídni, kdy v roce 1880 byly znovu revidovány požární řády, podle nichž bylo nařazeno zavést na půdu synagogy požární žebřík v té formě, jak jest tomu nyní. Přes všecko zdráhání byla náboženská obec přece přinucena vyhověti tomuto příkazu, avšak ony skoby vyznamenávají se kromě jiných nepohodlností tím, že počínají až ve výši dvou metrů nad zemí, čímž pro většinu lidí jest bez pomoci jiného žebříku nemožno dostat se vzhůru k počátkům skob. Zákaz vystoupení na půdu templu byl zachováván až do nedávna a znemožnil mezi jinými presidentu dru Rosenbachovi v létech devadesátých minulého století zamýšlenou návštěvu zapovězeného podstřeší. Spolu se zákazem udržovala se pověst, že stihne neštěstí toho, kdo se odváží byt' jen na střechu, což podle jiných pověstí souvisí s tradicí o založení synagogy, při němž prý přinesli andělé Hospodinovi části zdiva z chrámu Šalamounova z Jerusálema a zakázali pod trestem smrti zlepšovati neb měniti něco na dokončené potom stavbě. Jest podivno, že některé potomní události zdály se potvrzovati víru v podobný zákaz. Tak v »Kronice královské Prahy«, str. 903 a další čteme o tom, jak se se svými pomocníky sřítl a zabil stavitel, jemuž byl svěřen úkol zrestaurovati stavbu. Také jistý pokrývač, jménem Vondrejč sřítl se zde se střechy někdy v 80. letech devatenáctého století a zabil se taktéž. A přece se zdá býti opět zaručena zpráva, že r. 1883 byly odtud z hygienických důvodů sneseny a na hřbitově zakopány zbytky šemat, knih, papírů a pod., jež prý pocházely ze zakázané půdy staronové synagogy. Tato skutečnost stojí ovšem v protívě s přísnými zákazy vstupu, praktikovanými ještě v létech pozdějších.

Dne 10. září r. 1920 vymohl si konečně podnikavý, čtenářům též asi odjinud známý židovský žurnalista Egon Ervín Kisch povolení k návštěvě podstřeší pražského templu. Pomocí žebříku, přistaveného z Mikulášské třídy, vystoupil kol 10. hodiny dopolední k prvním skobám a po těchto dospěl až k železným dveřím nahoře ve štítě. Své dojmy vylíčil v nedělní příloze Prager-Tagblattu ze dne 12. září 1920. Po otevření dveří ocitl se v příkré vzhůru se úzící pyramidě, tvořené střechou a dosti prosvětlené. Místo rovné podlahy lámou se zde oblouky klenutí, jehož žebra spadají po obou stranách hlouběji, než uprostřed. Hromady rumu a starého smetí, jejichž odstranění by ohrozilo možná stabilitu klenby, mrtvý pták na zemi, hlavou dolů visící netopýr, špína a prach staletí, – to byly zážitky krátkého pozorování v těchto ponurých a zvláštních místech. – A Golem? – táže se snad nedočkavě čtenář; nehledě k tomu snad, že, jako hliněný kolos, – třebaš při svém tvoření magickým žárem vypálený, – mohl se snadno rozpadnouti během těch tří staletí, – nebylo možno ani nebojácnému reportérovi po vratké, v mocných vlnách na obě strany klesající klenbě blíže prozkoumati ssutiny, propadlé v koutu šikmé střechy a obloukem se svažující podlahy. A tam by bylo možno bezpečně ukrýti více než jednoho Golema! Avšak Kisch nepokoušel se jej tam ani vážně hledati, neboť je přesvědčen, že *Golem nebyl dlouho ukryt na půdě staronové*

synagogy: pouze 24 hodiny! Ale to jest již jiná zajímavá povídka. Týž žurnalista ve dvou jiných článcích, taktéž uveřejněných v »Prager-Tagblattu« v září r. 1920, líčí totiž, proč se vlastně počal tolik zajímat o Golema a jak se dozvěděl o jeho pravém úkrytu.

Bylo to ve světové válce roku patnáctého, když v obci Vola-Michova, hraničním to úseku haličsko-uherském, nyní v Polsku, blíže našich hranic ve vých. Slovensku, seznámil se Kisch s tamním jedním židem, u něhož v přístavku synagogy bylo se ubytovalo velitelství jeho setniny. Zde, uprostřed dělové palby bijící do obce, vytrvával syn Israele se svojí ženou a jedenáctiletým synem, zatím co místo padalo střídavě do rukou tu Rusů, tu zas Rakušanů. Kischovi se podařilo za nějaký čas, když vřava boje poněkud opadla a vzdálila se od obce, seznámit se blíže se svým spolubydlicím, jenž také projevil pro něho zvláštní zájem, když slyšel, že pochází z Prahy. Nápadnou byla Kischovi ihned okolnost, že jeho žid, třebaž nikdy v Čechách nebyl, vyzná se znamenitě v pražské topografii, ba má dokonce podrobného průvodce po Praze. Po delší známosti se konečně Vola-Michovský Žid přiznal, proč se o Prahu zajímá. Jest to Golem, slavný pražský Golem, jenž žije podnes v podání věřících polských Židů, zatím co jejich pražští souvěrci v samém srdci dějiště oněch zkazek nestarají se ve shonu po mamonu o staré zvěsti svých otců . . . A pak již hovořili spolu častěji žurnalista a jeho spolubydlicí, jehož jedinou myšlenkou a životním cílem bylo najít starého Golema, vzkřísiti jej opět a státi se jeho pánem. Při přetřásání otázky, kde jest Golem ukryt, zdůrazňoval Kisch přirozeně všeobecně platné mínění, že posledním útlukem zvláštního sluhu rabbiho Lva jest staronová synagoga, resp. její podstřeší. Avšak k jeho překvapení vysmál se Vola-Michovský adept Kabbaly onomu tvrzení, a po delším zdráhání vytasil se konečně s malým manuskriptem, jenž obsahoval asi 16 stran, popsaných hebrejskou kursivou, krom různých tabel a písmen, v písmě čtvercovém (pravidelné, nám povědomé písmo hebrejské, zvané židy *kátevá ašúrit* = písmo asyrské). Vzácnou tuto knížku koupil prý v haličském Přemyšlu za 80 zlatých a cenil si jí více, než svého života. V ní byl totiž popsán konečný Golemův osud a jeho pravé a poslední útočiště. – Potom v dalším průběhu bojů musil se Kisch rozloučiti se svým hostitelem, jenž žije toliko svému ideálu a jedinému cíli života: najít opět Golema, – nedbal ani, aby opustil s jinými uprchlíky ohrožené místo. A po půl třetím roce, stále ještě za běsnění války, sešel se žurnalista ve Vídni nenadále opět se svým známým. Jak se však zatím změnil jeho osud! Tam ve Vola-Michově roztrhal granát jediného jeho syna a jeho choť, znásilněna soldateskou, ležela v nemocnici nakažena venerickou nemocí . . . Všechny jeho ideály byly zničeny, skleslým hlasem stěžoval si na bídu a nedostatek peněz. A když se Kisch opatrně tázal po jeho dřívějším životním cíli, a nemá-li snad sám převzítí pátrání po Golemovi, odušil jen smutně a lhostejně: »Dělejte, co chcete!«

To je povídka, a to pravdivá, o neblahém kabbalistovi. A nám, co již známe tak často v tomto pojednání zdůrazňovanou ironickou zášť neznámých strážců prahů zástvěti, kteří stihají téměř vždy ty, již mají co činiti s oživenými výtvoři, ač-li nejsou tak mocnými mágy, jako byl Maharal me-Prag, – naskytá se zde příklad, potvrzující onen náhled. A skutečně, jiný ani osud nemohl podle okkultních zkušeností stihnouti nerozumného a nezasvěceného laika, – jaký stihl právě tak krutě ubohého žida z Vola-Michovy! Vždyť se chtěl ve své pyšné žádosti stavěti po bok Tvůrci, jemuž jedinému přísluší vládnouti darem života! A ještě jedno svědectví kletby osudu nalezneme v následující historii o konečných příbězích, vízích se ke Golemovi, které obsahoval drahocenný rukopis z Vola-Michovy. Předem podotkněme, že obsah jeho skytá tolik překvapujících podrobností at' osobních, či místních, při ději jinak zcela strážlivém a nejvyšším věrohodným, že jej nelze nebrati co nejvážněji v úvahu. Děj rukopisu počíná tím, jak rabbi Löw zbavil se svými soudruhy Golema života.

Již ona kniha Meisse punem zmiňuje se o tom, – jak jsme pověděli svrchu, – že svědkem Golemovy smrti byl také kostelní sluha, jenž měl na starosti osvětlení dějiště mysteria. Podle manuskriptu Vola-Michovského slul *Avrohom* (Abraham) *Chajim*. Na jeho snažné prosby dovolil mu rabbi Löw zúčastniti se rituálu jako světloňoš. Motivem jeho přání nebyla však pouhá zvědavost, – Chajim byl zatoužil již dávno zmocniti se Golema a učiniti se jeho pánem. A když bylo po všem a rabbi a jeho soudruzi sestoupili s půdy templu, smluvil se Avrohom Chajim se svým švakrem a kolegou ze sousední Pinkasovy synagogy, jenž slul *Abraham Secharja*. Jest interessantní, že sluha Pinkasovy synagogy toho jména skutečně v kritické době žil, jak se možno dočísti na náhrobním nápise na starém židovském hřbitově, podle něhož byl tam pohřben v r. 1602 po 30letém úřadování. – Oba sluhové snesli následující noci tajně sochu Golemovu, vyhrabavše ji opatrně z pod hromady knih, z podstřeší staronové synagogy a ukryli ji zatím ve sklepech synagogy Pinkasovy. Vyhledali pak zetě Abrahama Chajima, příjmím Balbiera, jenž se příležitostně zabýval studiem Kabbaly, a uložili mu vynajít v knihách onu kouzelnou formuli, jež měla Golema opět vzkřísiti k životu. Když pak po několika dnech – (či snad měsících?) – odkryl Ašer Balbier, – prý v knize *Zohar*, – tajemný onen Šem, odnesli všichni tři amatéři magie v nočním čase

Golema tajně z ulice Pinkasovy, kde stála stejnojmenná synagoga, a nesli jej pak ulicí Belesovou a Šebkovou, t.j. uličkami postranními, až jej v domě Ašera Balbiera v ulici Cikánů položili ve sklepe v téže pozici, v jaké si pamatoval Abraham Chajim položení Golemovo v okamžiku jeho zbavení života. Pak počali všichni tři spiklenci s oživovacím procesem nad Golemem tak, jak to uměli, či spíše neuměli, – neboť Golem zůstal nadále bezživotným panákem. A tu se opět projevila ponurá a mstivá vlastnost »oživeného útvaru«. V té době vyskytlo se totiž náhle v Praze opět »morové povětrí«, byť v míře celkem slabší, neboť toliko 1200 obětí podlehló nákaze. A podivno: ačkoliv v celé cikánské ulici nevyskytl se ani jediný případ moru, zemřelo touto nemocí dvě z pěti dítek Ašerových. Před tím již manželka Ašerova Gela činila svému muži zlé výčitky pro jeho skutek. Obávala se, že odhalením Golemovy krádeže pozbude její otec místa sluhy ve staronové synagoze, a její manžel sám že neujde trestu pro překročení rabínskéhó zákazu. Krom toho nesla nelibě, že její manžel, – v jehož magické umění měla ostatně pramálo důvěry, zanedbával pro své kabbalistické spády řemeslo. A smrt obou dětí vzbudila u ní i jejího muže tím více pověrečnou obavu před následky nedovoleného skutku. Golem, na němž zřejmě lpěla kletba, musil býtí tudíž opět tajně odstraněn, a to za každou cenu. A tak, když mrtvolý obou dětí byly umyty a uloženy na oko do svých rakví, bylo jedno z nich opět vyňato a dáno k druhému do jedné rakve. A volnou rakev zaujalo hliněné tělo Jossile Golemovo. Tak byl Golem vyvezen tajně z Prahy v rakvi na morové káře novoměstskou branou směrem k východu, kde nedaleko »vídeňské silnice« as půl hodiny cesty od hradeb města vypínal se šibeniční vrch, upravený ad hoc jako morové pohřebiště. Zde na večer byl Golem pohřben na straně kopce, jež jest obrácena k městu. –

Tím končí Vola-Michovský rukopis a zbývá ještě blíže vysvětliti místo posledního Golemova útočiště. Nemůže jím býtí nic jiného, než »šibeniční vrch« žižkovský, také horou svatého Kříže zvaný. Tam, kde se posud říká »na židovských pecích« a kde stojí známá »kapslovka« (továrna fy. Sellier a Bellot), bylo ode dávna popraviště. (Poslední exekuce odbývala se zde 18. června r. 1866, kdy zde byl popraven vrah své milenky, číšník Václav Fiala.) Strana k městu, t.j. jihozápadní, rozkládá se kol cesty, vedoucí od olšanských hřbitovů po svahu vrchu a pak dolů, ke kostelu sv. Anny na žižkově pod »kapslovkou«. V těchto místech, podnes rejdišti pochybných individuů, – takže označení původu někoho »ze židovských pecí« pokládá se v běžné mluvě Pražanů za výrok tuze málo lichotivý, – odpočívá někde slavný android rabbiho Lva. Snad se jeho hliněné tělo zatím již rozpadlo a smísilo s prachem země, z něhož byl kouzlem vyvolán . . . Snad spí dosud na některém místě, netknut změnami, jež se během tří staletí na těchto místech odehrály . . . A kdož ví, nevyjde-li ještě jednou k úžasu lidí na světlo, až se stavební ruch dotkne onoho žižkovského návrší radikálněji, než dosud?

Jak patrnó, zní Vola-Michovský manuskript nápadně pravděpodobně, s překvapující shodou s tehdejšími skutečnými poměry, pokud se týče osob i míst. Toliko v časových údajích jeví se jistá nesrovnalost. Podle knihy Meisse punem udává se datum Golemovy smrti na 33. den po Velikonocích, tudíž konec dubna nebo květen, – odstranění Golemovo, jež se snad událo nedlouho potom, spadalo by tudíž po této době, t.j. do měsíců Aiaru nebo Sívánu. Vola-Michovský rukopis praví však, že byl Golem pochován na morovém pohřebišti 5. dne měsíce Adaru, t.j. někdy v únoru – březnu. Míní snad rukopis, že se tak stalo až příštího roku? Určitého nelze tvrditi prozatím nic, neboť nám nebylo možno dopátrati se podrobných dat o oné morové ráně, jež měla Prahu postihnouti v r. 1592.

Jest zvláštní, že data o Golemově zrození i domnělém jeho pochování spadají podle svrchu vylíčených rukopisných dat z Vola-Michovy *do měsíce Adaru*. Jest tato shoda náhodnou, či snad Golemovo sestrojení i smrt musily býtí provázeny hvězdným vlivem, jaký vládne ve znamení Ryb? I to jest však tajemstvím, jako se vůbec nikde nezmiňují prameny Golemovy tradice podrobněji o astrologické stránce magického oživovacího rituálu, jemuž vděčí Golem svou existenci. –

Bude snad prospěšno shrnouti nyní stručně všechny podstatné a neodporující si prvky pražské Golemovy legendy, jež se ostatně z různých pramenů doplňují pozoruhodným způsobem: Podle nich sestrojen byl tudíž Golem někdy v březnu, r. 1580 pražským rabbim Jehudou Lvem ben Bezalelem za pomoci jeho zetě a jednoho levity, a sice v místech dnešního Smíchova neb Košíř, na sklonku noci před úsvitem, patrně na počátku jara. Magický rituál spočíval v tříkrát sedmi kruzích, jimiž určitým směrem obcházelí Golema rabbi a jeho žáci, odříkávající patrně pro tento účel se hodící citáty z Písma. Tím proměnila se v magické cestě hlína sochy v ústrojné tělo, jež bylo posléze definitivně oživeno a pohybu uschnořně kouzlem, představovaným svinutým proužkem papíru, nebo pergamenu s napsaným jménem božím (Šém-ha-m'fóráš), – jenž byl Golemovi vsunut pod jazyk. Na to byl obživlý obr, projevující ohromnou sílu, avšak němý, oblečen do šatů kostelního sluhy a v této funkci také přijat do domácnosti rabbiho pode jménem Jossile Golema. Zde trávil většinu času v lethargickém stavu mezi životem a smrtí, čehož příčinou bylo dočasné odnětí kouzelné formulky s Šemem. Hlavním úkolem Golemovým byla

ochrana při pronásledování židů z podezření rituální vraždy. To se dalo po deset let do r. 1590, nebo 1592, kdy pro pražské židy nastaly opět poměrně bezpečnější doby, díky hlavně přímluvě rabbiho Lva a zakročení císaře Rudolfa. Nyní pak neměl Golem v hlavním svém úkolu ničeho na práci a jeho pán zvykl si jej odtud používat jako pomocníka v domácích pracích. Vždy z pátku do soboty (podle jiné verze až do neděle) odnímán byl však Golemovi život odstraněním kouzelné formule. Jednou však rabbi opomenul tak učiniti, a Golem, jehož se zmocnily nečisté astrální síly, upadl do zuření a natropil mnoho škod. Tím znepokojen rozhodl se rabbi Löw zbavit jej úplně života. A tak r. 1592, někdy v dubnu nebo květnu byl za noci na půdě staronové synagogy vrácen Golem opět říší mrtvé hmoty, odkud byl vyšel, rabbi a jeho dvěma společníky, a sice pomocí rituálu, jenž podle jiné hojné obdoby v magii byl obráceným tomu, jenž způsobil kdysi Golemovo obživnutí. Na to byl, opět v mrtvou hlinu proměněný android ukryt na téže místě, avšak za nedlouho skrytě uzmut sluhou synagogy, odnesen jím do bytu jeho zetě, avšak po marných otživovacích pokusech pohřben konečně tajně na nynějším Žižkově, v místech šibeničního vrchu u Olšanských hřbitovů v šachtě mezi dětmi, skosenými v té době morem. –

To jest nejpravděpodobnější vylíčení osudů pražského Golema. – – –

Kapitola VIII.

THEORIE GOLEMOVA STVOŘENÍ PO STRÁNCE MAGICKÉ.

Zbývá nám ještě učiniti malou zmínku jednak o materiálu, jehož bylo při Golemovi použito, jednak o onom magickém vzrůstání Golemů egyptských a haličských, a konečně o nejdůležitější části magického Golemova rituálu: o formuli *Šém ha-m'jóráš*.

Materiálem androidů druhu Golemova byla nejčastěji hlína. A to snad nejen z důvodů technických, – (jež činí z hlíny, materiálu poměrně laciného, snadno získatelného a hojného, nejtvrnější a co do poddajnosti nejvhodnější materiál k vytvoření sochy), – nýbrž i z důvodů magických. Hlína, promísená vodou, jež jest jedním z nejmocnějších pohlcovačů a kondenzátorů *ódu* a fluidů vůbec, – tvoří taktéž výborný akumulátor sil vitálních a sice těch, jež náležejí nejhmotnějšímu astrálu: sféře pránické a lingaické. Hlína se ovšem nemůže co do fluidické kapacity rovnati na př. vosku, nebo jiným tučným látkám, jež hrají jako pohlcovači fluida velikou roli v rituálu *maleficia*, – avšak pro účely Golemovy postačí. Jest nepochybné, že žádaný účinek by byl ještě stupňován, kdyby k rozdělení hlíny bylo použito místo vody *kerve* zvířete (nebo člověka), usmrčeného podle příslušného rituálu, čímž by byla pro Golema získána nižší duše a vitální podklad, k němuž jako *spiritus agens* připojil by se pak snadno vhodný *elementál* (v onom nepřesném, přesto však prakticky vžitém pojmu), imaginovaný čarodějem a uvedený v činnost a ve spojení s proudy dalších, k trvání jeho existence nutných sil – divnou mocí kabbalistických jmen božích. A tak se hlína hodila k zhotovení Golemova krom zmíněných technických důvodů tím spíš ještě, že byla symbolem a obdobou materiálu, z něhož nejen bůh Židů stvořil prvního člověka, nýbrž i Zeus v řeckém bájesloví a jeho napodobitel Prometheus, jenž v nebi uzmul a na svět přinesl lidem oheň. Hlína jest zde pak magickou obdobou, takřka fyzickým pólem oné pralátky, již zove alchymie »prima materia«; jest to chaos hmoty a souhrn vývoje všech fyzických látek, pojatý do jedné časové fáze, – nebo lépe řečeno, ona fluidická hmota mimo svět Tvarů, rozkládající se v transcendentnu od *Linga* – sféry až do úrovně *kausalní*. V mystické mluvě Kabbaly zoveme ji *Adámá*: »Červená prst«, z níž Hospodin stvořil kdysi prvního Golema: Adama. A obrazem této universální prahmoty, jejíž fyzickým pólem a zhmotněním jest vlastně veškerá říše minerální na zemi, ať v tělech organických či tvarech anorganických, jest právě pozemská hlína, jež chová v sobě nejspíše a nejnápadněji ze všech nerostných formací charakteristickou známku pralátky, totiž tvárnost a poddajnost. Z těchto důvodů, jejichž uplatnění si nesmíme mysliti pouze symbolicky, nýbrž jako skutečný vliv magické analogie podle výroků Smaragdové desky byla tudíž zvolena hlína jako nejvhodnější hmotný substrát těla Golemova.

Pokud se týče dále fenomenu magického vzrůstání Golemů, dlužno při něm rozlišovati dva případy: vzrůst přirozený a magický. K pochopení prvního z nich stůž zde následující úvaha: Organické tělo lidské má průměrnou hustotu 1.050, t.j. krychlový dm (1 litr) váží průměrně 1 kg a 50 gramů. K vytvoření těla bytosti o váze 100 kg, což možno u Golema předpokládati vzhledem k jeho robustnosti, o níž se všechny prameny shodují, bylo by zapotřebí cca 96 krychlových dm organické hmoty. Tatáž váha v hlíně, při prům. specifické váze téže 4 kg pro krychlový dm, představovala by množství hmoty co do obsahu asi 4krát menší než při hmotě organické. To jest, 100 kg těžká hliněná massa, z níž vznikl Golem téže váhy byla by 4krát menší obsahem než Golem obživlý. V podobě hliněného balvanu obsáhla by kvádr o základně toliko 2×2 dm čtvereční a výše něco více než 60 cm, objem tudíž poměrně malý. Tím se

stává přirozené vzrůstání, t.j. vzrůst, vázaný podmínkou, že mrtvá (původní), i živá hmota oživeného útvaru má vždy stejnou váhu, – zcela pochopitelným a samozřejmým. Vysvětlení toto nestačí však pro případ, kdy velikost, hlavně však váha modelu, z něhož má vzniknouti tělo Golemovo, jest daleko za vahou oživené bytosti, jak jest tomu při egyptských soškách, Webaonerovu krokodýlu, nebo Golemovi haličských magietů. Zde musíme již vedle přirozené transformace hmoty, jež při tom však nemění svoji váhu absolutní, nýbrž toliko specifickou, čili hustotu, – připustiti složitý fenomen, totiž atrakci hmoty jiné a použití její současně nastalé transsubstanciaci (přepodstatnění, přehmotnění) k transformaci v organické tělo spolu s nedostačujícím hmotným podkladem oživeného útvaru. Při této násilné atrakci (přitažení) nutno však taktéž přijímati za pravděpodobný předpoklad, že dříve nežli hmotné prvky samy, budou atrakci postiženy především fluidické látky těla operátérova, – pokud tomu ovšem nebrání jeho kategoricky pozitivní magický poměr vůči vytvářenému jím Golemovi, – nebo i fluida lidí, neb zvířat (též rostlin) ostatních, pokud se objevují v blízkosti oživujícího výtvaru. Odehrává se zde v celku obdobný fenomen jako při spiritickém materialisačním pochodu, kdy zhmotňující se fantom ubírá polohmotné vitální fluidum (ektoplasmu) mediu, neb i přítomným, byť i jen částečně, zvláště tehdy, když tito mnohdy úmyslně uzavřeným řetězem rukou a svojí vůlí docilují částečné exteriorisace své vitální substance, jak z prací moderních metapsychiků všeobecně jest známo. Tento úkaz přihází se však i mimo moderní pokusy materialistické při evokacích elementálů, nebo Evokaci Veliké, hlavně však při vyvolávání nekromantického, tak podobném celkem praktikám spiritistů až na pozitivní charakter činnosti. A zvláště v tomto případě (nekromantii) usnadňuje ztrátu (exteriorisaci) osobního fluida účinek kuřidel k tomu používaných. Taková atrakce *ódu* experimentujících osob jest pocíťována v historii evokací tak často připomínaným pocitem mrazení, až intensivního chladu, stupňujícího se někdy v představu studeného větru. Nelze-li však, aby se atrakce uplatnila na životním, polohmotném (ve stavu zářivém) fluidu operátéra neb jeho okolí, – čemuž povždy překáží více méně pozitivní, vůlí podepřený charakter magikův, – realisuje se na hmotném svém okolí. Přirozeně podlehne této transsubstanciaci hmota méně kohesní spíše, než pevnější, tudíž látky plynné více než kapaliny, a tyto opět spíše než hmoty pevné v relativním poměru k různým stupňům tuhosti. Uplatňuje se zde fenomen, jenž byl cílem alchymistů v athanorech jejich laboratoří; ovšem zde není plánem transformace výroba ušlechtilých kovů, nanejvýš zlata, nýbrž organických látek živého těla. Spíše by tu byla tudíž obdoba s laboratorní výrobou *homunculů*.

Nejpravděpodobněji nastává zde atrakce vzduchu. Vypočteme si snadno, jakého asi jeho množství bude k fenomenu zapotřebí. Vezmeme-li váhu modelu rovnou 1 kg, bude k vytvoření oživeného útvaru formy Golemovy o váze 100 kilogramů zapotřebí celkem 99 kilogramů vzduchu. Počítáme-li váhu jednoho krychlového metru vzduchu (i s prachem a vůbec se vším, v něm obsaženým) rovnou 2 gramům, (což jest více, než jak jest tomu ve skutečnosti), – bude zapotřebí okrouhle 49 tisíc krychlových metrů vzduchu, množství tudíž relativně veliké, jež odpovídá vzdušnému rozsahu uzavřeného prostoru o velikosti čtverce plochy 1 hektaru a výšce téměř 5 metrů, nebo lépe rozsahu polokoule o poloměru přibližně 28 metrů. Takové množství plynného vzduchu se musí zhustiti, aby z modelu 1 kg těžkého vytvořil se Golem o váze 100 kg! A důsledky toho? Představíme-li si, že transformace hmoty, v tomto případě vzduchu, a tím i vzrůst útvaru se stane na ráz, na př. v 1/2 vteřiny, vznikne tím jakási prudká, koncentrická expanse, t.j. smrštění vzduchu *do středu* oné ilusivní polokoule, (utvořené ke zhmotnění Golemovu potřebným množstvím vzduchové hmoty), – v němž si myslíme umístěný vzrůstající oživený výtvar. Částičky vzduchu na periferii této polokoule při celkovém zhmotnění v době 1/2 vteřiny budou nuceny vyvinouti rychlost cca 56 m za vteřinu, aby včas dospěly do středu a tam se transformovaly. To jest rychlost nejsilnějších huraganů, jejichž účinky by byly jistě neblahé pro operátéra a jeho okolí. V uzavřené místnosti při náhlém soustředném nárazu vichru popsané rychlosti zborčila by se jistě okna a prolomily dveře, nehledě k možnému promáčknutí stropu nebo vyduť podlahy. Magik sám by byl sražen k zemi, resp. stržen k vzrůstající figuře jako středu atrakce silou, jež by mohla býti jeho životu osudnou, nehledě již k nebezpečí roztržení plic, nebo i prasknutí cév. – Prodlouží-li se doba vzrůstání sochy na 5 vteřin, zmírní se tím již 10krát rychlost přitahovaných vrstev vzduchových, jež budou míti tudíž atrakční rychlost toliko 5.6 m v 1 vteřině. Tento vítr nebude sice již nebezpečným, ale vždy ještě dobře citelný. Při dalším prodlužování doby vzrůstu, jež aspoň u haličských Golemů nebyla jistě okamžitou, zmírní se postupně účinek atrakce na pouhý vánek, pocíťovaný sotva okolím. Protože se však na př. u Webaonerova krokodýla předpokládá okamžitý téměř vzrůst, nelze zde asi bráti v úvahu vylíčený postup atrakce vzduchu. Zde patrně vzduch fysický zastupovaly indiferentní, neosobní proudy fluidických sil v nižším astrálnu, (v případě, že zde nelze mluvit o nedobrovolné mediumitě přítomných živých tvorů ať lidí, zvířat neb rostlin), – jež podlehnou atrakci, probíhající v celku stejným způsobem jako při hmotách vzdušných, avšak bez patrných fysických úkazů.

Opětne rychlé zmenšování se kouzelného krokodýla v původní velikost modelu dalo se pak obdobně atrakci první, avšak směrem protivným, ve formě, abychom tak děli, více méně rychlé exploze, směřující z vnitra na venek. Pro vysvětlení případu onoho nešťastného haličského magieta a jeho Golema možno poznamenati ještě toto: Vzdůstání Golemovo, pokud trvání tohoto vzdústu jest podmíněno určitým magickým zákrokem, – v našem případě smazáním prvního písmena ve jméne božím, napsaném na čele Golemově, probíhá při opomenutí, neb selhání tohoto prostředku bouřlivě a bez paralysování tak asi, jako se silně přechlazená voda ledem pokrývá, neb se úplně mění v led po vhození zcela malého jeho kousku, neb jako počne krystalický roztok krystalisovati účinkem vhozené malé částičky téže vykrystalisované hmoty, a neustane, dokud se veškerý hmotný soujem této hmoty nevyčerpá. Stejně asi, ovšem přece jen podle kvality omezeně měl účinkovati též tak zv. »červený prášek« alchymistů, jenž přidán v nepatrném kvantu roztavenému, neušlechtilému kovu, měnil tento ve zlato. Bylo by zajímavým vyšetřiti, do jaké by asi výše byl vyrostl onen haličský Golem, kdyby jeho vzdústání nebylo konečně přerušeno. Zdá se však, že materialisace tohoto druhu a přelévání hmoty astrální ve fysickou způsobilo by poměrně brzy poruchu rovnováhy hmot a sil obou plání do té míry, že by fenomen vzdústu byl asi v krátké době zastaven.

Konečně třeba ještě se zmíniti o zvláštní formě oživovacího rituálu, jenž jak známo spočíval v 3×7 kruzích, jimiž obcházel rabbi Löw a jeho pomocníci ležící sochu dotud neživého Golema.* Účelem těchto kruhů, jejichž obdobu můžeme spatřovati v rituálu obřadní magie náboženské, – na př. v obcházení posvěcovaných objektů (kostelů, hřbitovů, oltářů, etc.), kněžstvem, dále v magickém ochranném kruhu vůbec, – bylo jednak fluidické izolování oživujícího Golema, jednak uvedení v pohyb příslušných tattvických účinků (na př. rozpálení se sochy), a konečně vytvoření fluidického víru v astrálních formacích, jež v podobě kruhové spirály natáčejí se pak jaksi na žádaný objekt a tvoří tak, zvětšují a utvrzují jeho silový substrát a náboj vitální Golemovy energie. –

Kapitola IX.

ŠÉM HA-M'FÓRÁŠ.

V minulých statích byla často učiněna zmínka o nejdůležitější podmínce Golemova fenomenu, vlastním klíči k tajemství oživení umělého výtvoru podle tradice židovské Kabbaly: o kouzelném účinku Jména Božího – *Šém ha-m'fóráš*. Shledávám proto nutným promluvití podrobněji o tomto čarovném prostředku, jenž silou svých působností představuje nejvyšší, ničím nepřekonatelné magické *tantram* a vrchol umění kouzelné mystiky v jejím praktickém použití.

Vlastní název Šém ha-m'fóráš (hebrejsky) sestává ze 3 slov; první z nich: *Šém* (vyslovuje se dlouze), – značí: *jméno*, (asyrsky šumu); »*ha*« jest grammatický člen, (jako na př. v němčině »der«, neb v arabštině »al«), a předchází jména podstatná (a jim na roveň postavená), nebo jejich přívlastky; *m'fóráš* jest pak substantisované sloveso, přesněji: passivní participium verbálního kmene *fáraš*, (páraš), jenž značí obvykle: *dělití, rozdělovati*. Celý pojem přeložený zhruba bez zření k vnitřnímu smyslu znamenal by tudíž: »Jméno Odděleného«, t.j. Boha. Tento překlad není však tak jistý a správný, jak by se na první pohled zdálo. Je-li na jedné straně sporným vlastní Jméno Boží, jež se tají a zkráceně opisuje zmíněným technickým názvem Šém ha-m'fóráš, vzbuzuje již tento název sám o sobě mnoho pochyb, a zavdal příčinu četným, více méně pravděpodobným výkladům. Vlastní význam slovesa *fáraš*, jehož passivním přičestím jest *m'fóráš*, nestaženě *mefóráš*, jest, jak řečeno, »děliti«, což již starý židovský lexikograf Buxtorf správně postřehl. *Bischoff*, snad nejlepší žijící znalec Kabbaly pokračuje ve svém díle *Die Elemente d. Kabbalah, II.*, str. 102. a dále v rozboru dalších významů tohoto slovesa a zjišťuje jmenovitě dvě jeho podružné významové větve: 1.) *rozdělití, odloučení, rozlišiti*. Tímto smyslem řídí se na př. název částí Starého Zákona v bibli: *Parášá*, t.j.: oddíl, nebo jméno vzdělané třídy židovské za časů Kristových, jež ve svém pohrdání k ostatnímu lidu zvala se okázale: Fariseové, t.j. hebrejsky *Perúšim*: »Oddělení« (od lidu), »*svatí*«, což taktéž pochází od verba *fáraš* (páraš). 2.) Druhý význam tohoto slovesa jest; *část po části* (ze základu) *vyložiti, objasniti za účelem srozumitelnosti parafrazovati, opsati*. Na tomto posledním významu, podle mého mínění ne dosti

* O magickém významu »obcházení« (*circumambulatio*, v sanskrtu: *paradaksina*), jež jest tak důležitou složkou magického rituálu všech dob, zemí a okkultních systémů, zvláště v brahmánské Indii, – bylo ku podivu málo psáno. Přece však jsem připadl na krátkou, avšak velmi obsažnou studii dra Alfreda Hillebrandta ve Vratislavi, jež byla pod názvem »Circumambulatio« uveřejněna ve »Festschrift zur Jahrhundertfeier d. Universität zu Breslau (Vratislav)« r. 1911.

samozřejmém, zakládá pak Bischoff svůj vlastní překlad pojmu Šém ha-m'fóráš: »*Tlumočené, opsané Jméno Boží.*«

Dřívější výklady kabbalistických exegetů vycházely vesměs od prvního výkladu slovesa fáraš (= rozdělení) a mluvili pak, v přeneseném významu o *Svatém*, nebo *Tajemném Jménu*. Avšak pro první pojem má hebrejské písemnictví jiný ustálený, stereotypní název: *Šém ha-kódeš* (= Jméno Sváté), a »Tajemné Jméno« znělo by přirozeněji: *Šém ha-nistar*; na což upozorňuje Blau (v díle Altjud. Zauberwesen, str. 126., viz též: Bischoff, Elemente d. K., str. 103.). Blau zdůrazňuje však dále správně, že tradiční kabbalistické literatuře chybí zcela pojem »Tajemného Jména«; tento poetický způsob vyjadřování jest cizí strážlivé mluvě rabbinů a nauky Kabbaly, jež se projevuje i v nejmystičtějších jejích hloubkách.

Jako nevhodnější překlad slov: Šém ha-m'fóráš zůstává nám tudíž druhý výklad Bischoffův: »*Opsané, (tlumočené) Jméno Boží.*«

Budíž mi dovoleno připojit jiný, vlastní výklad, jenž bude při nejmenším stejně oprávněným výkladu Bischoffova: Sloveso fáraš (páraš) jest tvarem i významem stejné s assyrským slovesem *parásu*; obě pocházejí od téhož kmene. Slovu *parásu* odpovídá pak v klínovém písmu klínopisný znak, zvaný babylonskými grammatiky »*silú*«, jímž se dále píše zvláště tyto pojmy: *dánu* (= souditi), *šámu* (= na soudě rozhodovati), *nakásu* (= rozsudek vynést, též popraviti). Jak vidno, jsou to vesměs soudní termíny, a slovo *parásu* značí tudíž v širším významu též: rozhodnouti něco na soudě definitivně tak, že jest to nadále vyloučeno z každé diskuse (= *res iudicata*) jako něco, o čemž se již dále nemluví, co jest proto *nevyslovitelné* (tabu). A protože hebrejské fáraš jest s assyrským *parásu* slovem i významem totožné, může pojem Šém ha-m'fóráš značiti zcela oprávněně: *Jméno Nevyslovitelné*, nebo *Nevyslovitelného*, t.j. Boha. S tímto mým názorem souvisí zcela vhodně celková intence kabbalistické a vůbec náboženské tradice židovské, jež nedovoluje vyslovovati pravé, čtyřpísmenové Jméno Boží (JHVH) a nahrazuje je proto četnými synonymy a přívlastky. Jedním z těchto náhradných jmen jest tudíž i Šém ha-m'fóráš: *Jméno Nevyslovitelného*, nebo přesněji řečeno: »*(Dovolené) Jméno (nabrazující Jméno) Nevyslovitelného (Boha).*«

Tolik k pokusům o výkladu pojmu Šém ha-m'fóráš.

Představa tohoto divuplného Jména a jeho užívání v praktické magii objevuje se již v nejstarší talmudické literatuře; jsou to na př. talmudické traktáty *Gittín*, *Makkóth*, známý *Sanhedrín*, a jiné. Ačkoliv se zde mluví stručně toliko o Jménu (Šém), můžeme přece souditi vzhledem k nepřerušené potomní tradici a od počátku absolutně platnému zákazu vyslovení pravého Jména (Tetragrammaton), – že se zde jedná též nepochybně o složitý název Šém ha-m'fóráš, byť o něm nebylo řečeno nic bližšího. O potomním jeho ustálení ve tvaru 72 písmen mluví poprvé památný magický spis středověký, zvaný »*Kniha Rasiel*« (úplně: *Sefer Rásíel ha-maleách* = kniha Rasiela anděla), jež byla podle tradice dána stejnojmenným andělem Adamovi. V úvodu parafrasuje se název této knihy výslovně jako »*Svatá kniha o 72 znacích* (= písmenách)«, t.j. kniha o Šém ha-m'fóráš. Vlastní původ tohoto magického díla a jeho stáří jest nejisté. Jisto jen, že knihu Rasielovu zná již počátkem 16. století *Agrippa* (*De vanitate Scientiarum*, cap. 45.). Podle Fabriciova díla: *Codex pseudepigraphus veteris Testamenti*, str. 101., vyšla kniha Rasielova známým nám tiskem teprve v r. 1701 v Amsterodamě. Se zmínkami o ní potkáváme se však daleko dříve. Tak již v roce 319 po Kr. na ostrově Kypru zemřelý biskup Epiphanius přisuzuje knize Rasielově (nebo jí velmi podobné) původ gnostický, (viz Kiesewetter: *Faust*, etc. 1921, díl II., str. 59).

Vrat'me se však ke kouzelnému Jménu Božím! Jako červená nit táhne se celou kabbalistickou tradicí přesvědčení o jedinečné magické síle Šému, jež představuje tak v praktické Kabbale vrchol kouzelné moci kat' exochén. Již talmudická literatura dosvědčuje tuto skutečnost, jak bylo výše vzpomenuto. Podle talmudického traktátu *Gittín* 68b měl král a prototyp starožidovských kouzelníků *Šelomo* (Šalamoun) magický prsten s vyrytým Jménem Božím, jehož čarovnou silou přinutil též vladaře démonů *Ašmedaje* (Asmodeus), aby mu stvořil tajemného červa Šámíra, jenž potom lámal a rozdvojoval balvany, k stavbě chrámu určené, k jejichž zpracování nestačila tvrdost železa. Také již otec Šelomův Dávid přiměl mocí střepu, s vyrytými na něm runami Šému, vody, jež při kopání základů chrámu ven se vyřinuly, aby se propadly opět do lůna země: (Traktát *Makkóth* II. a *Sukkah* 53b) Jistý Jánnaí proměnil opět pomocí Šému ohrožující jej čarodějkou v oslici (traktát *Sanhedrín* 67b.). Podle tradice Midráše (*Exodus rabbá*, kap. I.) pobil Mojžíš pomocí Šému Egyptské v oné noci před vyjitím ze země Mizráím (Egypta). A po tradici talmudické jest to hlavně vzpomenutá kniha Rasiel, jež tajemné síle Šém ha-m'fóráš připisuje možnost realizace těchto zázraků: Krotiti demony, hasiti oheň, léčiti jakékoliv nemoce, ničiti nepřátele, získávati lásku. Ostatní kabbalisté připojují k tomu následující divy: ožívování mrtvých, nekromantii, transmutaci, vytváření oživených výtvořů, chození po vodě, rozumění všem jazykům a jiného více. (K uvedeným citátům viz: Bischoff, *die Kabbalah*.)

Všeobecně se shoduje podání, že existoval dvojí způsob praktického použití svatého Šému: *Vyslovení a Napsání*. Rozdíl obou použití spočíval v tom, že napsané Šém jevílo účinek *stálý* (na př. při oživení Golemova), rázu však spíše negativního, t.j. trvale ochranného, jak jest vůbec význačnou vlastností amuletů. Naproti tomu vyslovené Šém ha-m'fóráš působilo časem sice omezeně, avšak pozitivně, tvořivě, zakládajíc skutečnosti a vytvářejíc věci analogicky tvořivé síle božského Logu, jímž byl pouhým vyslovením vytvořen svět ve vsí své nekonečné a dílčí rozmanitosti. Ve shodě s poslední formou použití božského Jména, t.j. s vyslovením jeho, vyskytuje se častá zmínka kabbalistické literatury (též Talmudu, Mídráše, aj.), jež praví o mistrech praktické Kabbaly, zvaných *Baal Šém*, t.j. »Pán Jména (Božího)«, u příležitosti použití Šém ha-m'fóráš: *hiské'r*, t.j. »vyslovik«. Tento moment jest zvláště důležitým pro posouzení, které z četných, za pravé udávaných Šém ha-m'fóráš, jež zná středověká literatura, možno považovati za skutečně pravé. Z toho důvodu nebude jím zajisté žádná násilná a umělá, tím méně matematická kombinace, jež se vůbec vymyká možnosti vhodného vyslovení. –

Jak asi znělo a vyhlíželo ono tajemné Šém, jehož slávy jest plno podání Kabbaly a středověké, z ní výhradně čerpající magie?

Při nesmírném jeho významu a připisované síle není divu, že Šém ha-m'fóráš zůstalo vždy takřka tajemstvím. Technický název Šém ha-m'fóráš zastupuje jej všude tam, kde jest o něm řeč, a jinak pouze významné narážky prozrazují, že se jedná o vrcholný onen fenomen kabbalistického umění. Přesto nechybí nám ovšem pramenů a teorií, jež se snaží naléztí doslovné znění Jména, leč závrata spočívá v tom, že se ony prameny různí co do jeho formy a obsahu. Nežli pojednáme kriticky o jejich hodnotě, uvedeme ony teorie, pokud možno podrobně.

Formálním základem fenomenu Šém ha-m'fóráš jest, jak již z významu těchto slov: (nejlépe podle našeho návrhu: Jméno Nevyslovitelného) vyplývá, tradiční, dogmatický zákaz vyslovování pravého, Čtyřpísmenného Jména. Jak známo, byla v Písmu výslovnost JHVH nahrazena slovem *Adónaj* (= Pán, nebo Pánové« plural majestat.). Když pak škola *Masoretim* zavedla kolem 12. stol. v hebrejském písmě dodnes platné psaní samohláskových znaků, nazvaných podle názvu oné školy, psaly se pod čtyřpísmenným jménem Božím právě samohlásky jména Adónaj, aby byl tím upozorněn čtoucí, jak má opsati šetrně Nevyslovitelné Jméno. Neznalostí tohoto fakta se stalo, že u nezkušených laiků byly samohlásky jména Adónaj považovány za pravé samohlásky jména JHVH. Tak vznikla, – zeslabením počátečního »a« v »e« nesprávná výslovnost *Jehovah*, nebo *Jehova*, jež teprve mnohem později byla zaměněna správnou výslovností, pokud se této ovšem vůbec smělo užívatí: Jahveh, Jahve (správněji!). Zdá se mi nepochopitelným, jak může Bischoff činiti námitky proti správnosti tohoto posledního jména, nazýváje jej »čistě libovolným«. Přece jest známou skutečností, uvedená s takovým důrazem Delitschem v jeho »Babelu a bibli« již před dvaceti lety, že v babylonských klínopisných zprávách zůstalo nám zaznamenáno pravé, klassické jméno boha podrobeného národa židovského, jež v řeči klínopisů (novobabylonštině) čte se tudíž jako *Jáve* (nebo *Jábe*) *ilu*, t.j. »Jahve Bůh«. Ostatně odpovídá uvedený tvar nejspíše grammatické theorii o významu tohoto jména, v němž se spatřuje, – nikoliv ojedinělý to případ stylu hebrejských vlastních jmen, – třetí osoba jednotného čísla slovesa »vanouti«, tudíž: Jahve = »On vane«, což vystihuje také pojetí mračného boha Starého zákona, jenž se zjevuje ve větru, či bouří, nebo v hučícím požáru sopky Sinaje. Tím se Jahve objevuje identickým s babylonsko-syrským bohem bouře a války, – (Jahve jest též El Cebáóth = Pán vojsk), – Adad (nebo Hadad) – Rammánem.

Z pojmu nevyslovitelnosti vlastního Jména Božího vzniklo tudíž opisováním a tlumočením dovolenými jmény jinými Šém ha-m'fóráš o 12, 42, nejčastěji však 72 písmenách, nebo posléze 72 slovech. Jak lze již předem poznamenati, nemůže se zde jednat o nějakou snad obměnu samotného jména Jahve, jehož výslovnost jest vyloučena a jehož slovné použití v magii platí za nejtěžší sacrilegium ve smyslu již 1. přikázání samotného dekalogu.

Svědectvím o úsilí nahraditi nevyslovitelnost JHVH jiným vhodným způsobem, t.j. opsáním, jež platilo odtud jako Šém ha-m'fóráš, známe jako nejstarší místo citát babylonského Talmudu (traktát Kiddušín, 71a, viz Bischoff, Elem. d. Kab., též Blau, str. 137), v němž se pojednává o použití Jména Božího pro kněžské žehnání. Místo JHVH uvádí se tam však výslovně použití »dvanáctipísmenného Jména«, tudíž Šém ha-m'fóráš.

Z různých kombinací, jež se vydávají v tradici od dob nejstarších až podnes za pravé Šém, jsou nejvýznačnější tyto:

1.) Jediný, Bischoffovi známý pokus (viz jeho: Elem. II., str. 113), vyvoditi jednotným způsobem současně jak 12 a 42, tak i 72 písmenné Jméno Boží, jest Blauem navržená methoda (Altjüdisches Zauberwesen, str. 144), sestavití opakováním jméno JHVH vedle sebe a pod sebe a sice tak, že v první řádce by se vyskytovalo 3krát (tudíž 12 písmen = dvanáctipísmenné Šém ha-m'fóráš), v každé následující

řádce bylo by pak o písmenu méně (podle známého vzoru na př.: Abrakadabra), až by v poslední řádce zbývalo jediné JHVH. Součet písmen prvních čtyř řádek dává tímto způsobem současně Jméno 42 písmenné, celá sestava konečně Šém ha-m'fóráš o 72 písmenách! Tato metoda jest na první pohled překvapující a důmyslná tím, že se k žádanému počtu hlásek dojde pravidelným a nenásilným způsobem, avšak zákaz použití JHVH, o čemž bylo pověděno svrchu, uvádí celou kombinaci v niveč.

2.) Jiný způsob, který uvádí také Papus ve svém díle La Kabbale (str. 115. německého vydání) řídí se opět pravidly t. zv. *Gematrie*, kabbalistické to metody, jež usuzuje na vnitřní, esoterní smysl slov z čísla, jež vzniká součtem číselných hodnot jednotlivých hlásek slova, vzhledem k tomu, že v hebrejštině, jak známo, nahrazeny jsou číslice písmenami abecedy. Sestavíme-li si tudíž po vzoru výše zmíněném (metoda Abrakadabra) ubírajíce písmena, pod sebe: JHVH, JHV, JH a J, – dává součet takto dosažených číselných hodnot 72! Součet pak následující sestavy: JHVH, HVH – 42! Tímto způsobem nelze však sestavit Šém ha-m'fóráš o 12 písmenách.

3.) O třetím druhu Šém ha-m'fóráš, jež uvádí Papus ve své Kabbale na .str. 87. dole a další (něm. vydání), nebudeme se raději šířiti, vzhledem k jeho zjevné nepravděpodobnosti, jež připouští nejvyšší napsání, nikoliv však hodnotící výslovnost.

Ad 1.) a 2.) nutno podotknouti: Ani jedna z obou method nemůže nám prozraditi pravé Šém ha-m'fóráš, z důvodů, jež shrnuje Bischoff názorně takto: a) Z praktického používání pravého Šému plyne, jak již svrchu naznačeno, že jeho součástí nemůže býti zakázané jméno JHVH (snad ve trojím, neb čtvřem opakování), a to ani v různé své kombinaci. b) Poněvadž tradice mluví bezpečně toliko o jediném Šém ha-m'fóráš, ačkoliv připouští vedle sebe platnost současně i 12ti, 42 a konečně 72 písmenného Jména, může býti toliko ono Šém pravé, jež v nejšířší své formě 72 písmen uzavírá v sobě nenásilně a logicky tvořené sestavy také o 42 a 12 písmenách. Také svrchu ad 2.) uvedené Šém ha-m'fóráš, vytvořené kabbalistickou methodou Gematrie nevyhovuje již z toho důvodu, že jest sestaveno ze zapovězeného jména Jhwh – a sice jeho komolením, jež samo o sobě bylo by již rouháním, nehledě dále k tomu, že tradice mluví zcela určitě o 12, 42 a 72 písmenném Jméně a nikoliv snad o »Jméně, jehož písmena dávají číselnou hodnotu 12, 42 nebo 72.«

Zbývá promluvit ještě o Šém ha-m'fóráš, jež jest kombinováno nikoliv 72 písmeny, nýbrž jež sestává ze 72 slov. Jest nepopíratelným faktem, že literární tradice *uvádí* existenci velikého Jména tohoto způsobu. Jedno, často citované místo komentáře Midráš o 72 písmenném Jméně Božím zní: »Jménem svým vysvobodil je (t.j. Izraelity z Egypta, Bůh), a toto Jméno Svatého, Vznešeného sestává ze 72 písmen.« (Viz místa v uvedeném již díle Blauově: *Altjüd. Zauberwesen*, str. 139, dále Bischoff: *Elemente*, etc. II., 116.). Avšak totéž místo zní v jiné části komentáře Midráš (Šír rabba, 2., 2.) takto: »... a toto Jméno, etc. sestává ze 72 jmen!« Jak Bischoff podotýká, nelze snad tuto druhou verši pokládati za text chybný, nýbrž za zcela jistou, byť odchýlnou, zvláštní tradici o Šém ha-m'fóráš. Ale již předem můžeme říci, že ono veliké Jméno, tvořené 72 slovy správně vůbec neznáme, třebaš lze nalézt více než 72 božských přívlastků v Písmu a sestavit z nich pak ty nejvýznačnější v onom žádaném počtu. Středověcí kabbalisté hledali ovšem v té příčině jinou cestu: Tuto uvádí právě známá kniha Rásiél a byla, jako nejznámější, pojata i do moderní okkultní literatury. Tak pojednává o touto methodou vytvořené formě Šém ha-m'fóráš Papus ve své Kabbale (str. 88. něm. vydání), ačkoliv poznamenává tamtéž, že byly známy ještě jiné, byť méně význačné metody. Zároveň spojuje Papus s touto methodou nauku o 72 jménech Géníů, o nichž mluví dále obšírně na str. 243.-269. citovaného svého díla. *P. Piobb* ve svém »Formuláři vysoké magie« zmiňuje se podrobně o této methodě na str. 42. českého vydání, a na str. 51 uvádí taktéž jména oněch výše uvedených Papusových Géníů. Tak patrně ze srovnání s Šém ha-m'fóráš o 72 jménech Bischoffem citovaným, jsou s ním jména 72 Géníů ve svém úhrnu totožna. Tato skutečnost uchází ku podivu Piobbovi, avšak i Papus sám mluví ne dosti zřetelně o 72 jmenném Šému a o 72 Géníích, s ním totožných odděleně, jakoby mezi nimi nebylo souvislosti. Než, jaká jest ona metoda, skládající veliké Šém ha-m'fóráš o 72 jménech?

Tradice, (viz též Zohar, traktát Bešalach, 52) navazující na citované již důležité místo komentáře Midráš o vysvobození Židů z Egypta usuzovala v tom směru takto: Vlastní a konečné vysvobození Israele stalo se při této příležitosti teprve zničením pronásledujícího jej Faraona a Egyptských v Rudém Moři. O této události mluví 19.-21. verš II. knihy Mojžíšovy (Exodu). Na tyto verše byli exegeti Starého zákona upozorněni zejména tím, že všechny tyto tři verše mají zvláštní náhodou *každý 72 písmena!* Poněvadž pak slovné kmeny v hebrejštině jsou pravidelně tvořeny 3 hláskami (souhláskami), jest možno sestavit z oněch 3 veršů 72 různá jména tím, že bude vzato vždy po jedné hlásce z každého verše. Brzy se též kabbalistům podařilo nalézt vodítka, s kterou hláskou začít a skončit a kterou umístiti do prostřed slova: V jednom z míst talmudického traktátu Sukkáh 45.a. popisuje se tak zv. obřad pastýřské hole při

židovské slavnosti »pod zelenou«. Při obcházení oltáře v průběhu této slavnosti mělo se provolávat: »Anna, Adónaj, bošúa, anna, Adónaj hašlíchá ná!« To jest: »Anna, Pane, pomoz, Anna, Pane, dej nám štěstí (zdar)!« Slovo »Anna« překládá se obyčejně citoslovem »ach«, píše se však také *Ani*, což jest jedno z tajemných a blíže neznámých jmen Božích. Podle jiného podání bylo však místo Adónaj voláno jiné záhadné jméno, jehož souhlásky jsou *Wlhw*. Tento zvláštní jmenný tvar, resp. jméno možno vytvořit tak, že z výše uvedených 3 veršů Exodu vezmeme prvá písmena verše 19. a 21. zleva a verše 20. zprava. Tím domnívali se kabbalisté nalézt pravou metodu a pokračovali dále v sestavení 72 jmenného Šému tak, že pro druhé a další jeho jména užili vždy obdobně druhých a dalších písmen oněch veršů. Takto bylo nalezeno domněle právě 72 jmenné Šém. (O vzniku naznačené metody nezmiňuje se ku podivu Papus, tím méně Piobb, nebo jiný, obyčejně citovaný auctor krom Bischoffa.) Avšak proti této kombinační metodě Božích jmen, o jejichž mystický výklad ex post se kniha Rásiél s malým zdarem pokouší, možno uvést s Bischoffem závažné námitky. Takto totiž sestavené Jméno jest náhodným a vší logiky postrádajícím konglomerátem, a jako takový nedůstojné vznešeného významu a moci, jež se mu připisuje. Dále nelze toto Jméno tak snadno vyslovit, neboť jeho jednotlivé části (slova) jsou tvořena nehebrejskými, t.j. s duchem této řeči se nesrovnávacími slovními kmeny. Proti této Bischoffově námitce možno ovšem uvést pomocnou vokalisaci, o níž mluví Papus, a jež střídavým přidáváním předpon nebo přípon El a Jah k těmto slovům mohla by z nich vytvořit přece jen snáze vyslovitelná, a zcela hebrejsky znějící jména Géniů. Než i tak zbude tu vždy závažná námitka, že již základní pojem Šém ha-m'fóráš sám (jež má opsati, vyložit právě jméno Boží), vylučuje nelogické, a přes všechny pokusy výkladu celkem nic nevysvětlující hromadění jmen.

Zbývá tudíž ještě pojednati o pokusu Bischoffově, jehož cílem jest sestavit právě Šém, odpovídající požadavkům logické sestavy, srozumitelnosti a snadné výslovnosti. Jest nutno ovšem, aby jednotlivá slova, tvořící úhrnné Jméno, měla dohromady přesně 72 písmena. Současně jest potřebí, aby z takto vybraných slov bylo možno, nikoliv však násilně neb nelogicky sestavit i Šém o 12 a 42 písmenách, neboť, jak bylo již výše zdůrazněno, zahrnuje je v sobě nejvyšší, 72 písmenné Šém. Než která jsou ona památná slova, neb jména? Zjistě bude je nutno hledati toliko v Písmu, neboť celá Kabbala, což však v moderní literatuře okkultní bývá toliko ojedinele zdůrazňováno, nevyšla nikdy odjinud a nikdy nepřipojila ke svým naukám byt' jen jediné písmeno, tím méně slovo, neb pojem, jež by nenalezl odůvodnění v textu Starého Zákona.

Jména ona budou nutně dále přívlastky Nejvyšší Bytosti, halící se jinak v nevyslovitelný symbol čtyřpísmenného jména Jhwh. Tento princip, jež Bischoff šťastně postřehl, podařilo se nám podepřít ještě jinou, jemu patrně neznámou analogií. Víme jak mnoho děkují Židé neustálým vlivům babylonským, zvláště tak trpce oplakávanému 70letému babylonskému zajetí, byt' bychom ani nebyli do všech důsledků jdoucími Panbabylonisty, t.j. přívrženci these, že cokoliv se objevilo u Židů at' v kultuře, umění, neb náboženství, vzalo svůj původ v nádherném bohatství vzdělanosti babylonsko-assyrské. Jest otázkou, zda by bez těchto babylonských vlivů, jež působily v podstatě ovšem již v době předexilní, byla vůbec vznikla velkolepá nauka kabbalistické filosofie židovské, ba Starý Zákon sám, tak, jak jej známe nyní.

A tak můžeme se s oprávněním odvážit tvrdit, že i Šém ha-m'fóráš samo jest myšlenkou svou babylonského původu. Tam, v zemi kouzel nad Eufratem a Tigridem, existovaly již tisíce let před Kabbalou umělé řady jmen bohů, kteří v latentním sice, nyní však již nepochybném babylonském monotheismu představovali pouze různé atributy a přívlastky Nejvyšší Bytosti. Řady těchto jmen byly sestaveny za dosti zřejmým a úmyslným cílem, uplatňujícím se především a snad i výhradně v oblasti praktické magie. Z nedostatku místa nemohu v tomto směru leč pouze odkázat na kap. 37. a další svého díla »Magie a démonologie ve staré Babylonii«, kde jest podrobně pojednáno o důvodu a historickém i úmyslném vývoji těchto jmenných soustav a řad. Z nich jest patrný sám sebou jejich účel, jež zejména assyrolog Jastrow zdůrazňuje, a jež jest totožný s účelem Šém ha-m'fóráš, totiž vyjádření dovoleným, úplným a logicky správným pochodem absolutní bytost Boží a její působnost ve světě zjevů: (Bischoff, Elem. II., str. 111.).

To jest však možno pouze více než jedním slovem, neboť tak jako jednoduchost pravého, čtyřpísmenného jména Božího odpovídá sumární, v klidu spočívající síle, vlastní světu nejvyššímu, zvanému Én sóf, čili Ólám ha-Asiluth, nutno pro svět náš, úroveň to mnohotvárných, dynamických zjevů, – ólám ha-Asíjjáh, vzít analogicky opět jen mnohost jmen, přívlastků a výrazů Božské Jednotky. Nevíme však bezpečně, proč má býti oněch jmen právě 12, 42 a nejvýše 72. Či snad se zde jeví vliv posvátných číselných soustav: 2 krát 6, 7 krát 6 a konečně 2 krát 6 krát 6? Právě Šém ha-m'fóráš bude tudíž tvořeno přirozeně nejprve jmény Sefirót, této vznešené dekady, jíž se dokonale projevuje Bůh ve své rozložené jednotě vzhledem k světu našemu, – dále několika z nejvýznačnějších jmen, či přívlastků Božích, z Písma

známých. Jest nejvýš pravděpodobno, neřku-li jisto, že tento, Bischoffem navržený způsob sestavy velkého Šém ha-m'fóráš je jediné správným! Auktor tohoto pojednání nechce být považován za pouhého historiografa, nýbrž se přiznává, že jest jako přesvědčený okkultista také uctivým obdivovatelem mysterií vznešené Kabbaly. A jako takový ostýchá se pouze pro ukojení zvědavosti svých čtenářů profanovati tiskem tajemství Velikého Jména, před nímž se skláněli v němé úctě vznešení mudrci a koryfeové tajných věd mnohých pokolení a staletí . . . Ten však z mých čtenářů, který se nebojí odhaliti závoj tajemství, může, je-li dostatečně znalý hebrejštiny, sestaviti si veliké Šém, tak jako auktor sám, ze zmíněného pojednání Bischoffova. Připomínám však a upozorňuji jej: Podivnou náhodou, – či snad úmyslně? – vypadla v příslušné stati Bischoffově na str. 112. poslední řádka, čímž jest porušen smysl prvních dvou řádek následující, 113. stránky, v nichž objevuje se ještě jedna, nezdá se, že toliku tisková chyba. Konečně ani Bischoff neuvádí Šém ha-m'fóráš hebrejskými písmenami, a mimo to v sestavě Jmen, jím udaných nutno na jednom místě učiniti malou, grammaticky i logicky zcela odůvodněnou změnu, sice se jinak počtu 72 písmen nedosáhne! Jaká jest to však změna, musí laskavý čtenář uhodnouti sám. Budiž ještě upozorněno, že takto sestavené Šém možno přípustnou výměnou dvou analogických slov změnit ve dvě formy: formu speciálně tvůrčí, již lze zejména použiti k oživení Golemů, a formu všeobecnou, vhodnou k ostatním magickým účelům. –

Těmito pokyny tudíž končíme toto nenáročné pojednání, nebo, chcete-li, historii Golema a Golemů, a vědomi si jinak mnohých nedostatků našeho díla, utěšujeme se aspoň tím, že jest prvním a dosud jedinečným pojednáním o jedné z nejzajímavějších partií okkultní fenomenalistiky, jež, jak doufáme, trpělivého čtenáře alespoň poněkud pobavilo a poučilo!