

# שבוע טוב

Číslo 111/5769

17.prosinec 2008

## Výklad k sidře Vaješev (Geneze 37,1 – 40,23)

„Toto je rodopis Jakovův. Sedmnáctiletý Josef...“ (37:2) Vše, co se stane, je k dobrému. Jaký je smysl tohoto známého rčení? Že bez ohledu na to, co se stane, slouží to konečnému cíli Stvoření a i ty nespíselnější okolnosti mohou být tou nejlepší cestou, třebaže to napohled tak nevypadá.

Proč Josef skončil jako otrok v Egyptě? Protože ho jeho bratři prodali do otroctví. Proč ho prodali? Protože se domnívali, že představuje duchovní nebezpečí pro celou rodinu. A proč si to mysleli? Protože si kadeřil vlasy a mluvil lašon hara a vůbec se zdálo, že si libuje v podobných věcech a neskrývá se v něm nic víc, a jeho bratři cítili odpovědnost za (budoucí) židovský národ. Také Josefovy velkolepé „královské“ sny nijak nezlepšily situaci.

Byli v právu? Ano, ale to neomlouvá jejich čin. Byl Josef v právu? Ano, ale ne dost, aby ho to uchránilo před problémy. A znamenalo to tikun pro všechny? Podívejme se, co říká následující midraš: „Pojďte, pohleďte na B-ží skutky. Tím, co koná mezi lidskými syny, vzbuzuje bázeň (Ž 66:5). Podívejte, jak Svatý, budiž požehnan, stvořil svět, od prvního dne stvořil také anděla smrti....Člověk byl stvořen až šestého dne, a přesto se smrt svádí na něho. To je stejné jako s mužem, který se rozhodl, že se rozvede se svou ženou, napsal get (rozvodový lístek) a drže jej v ruce přišel domů a řekl ženě: Připrav mi něco k pití. Ona to udělala, on si nápoj vzal a řekl jí: Tu máš rozvodový lístek. Žena se zeptala: Co jsem udělala špatně? A muž odpověděl: Odejdi z mého domu, dala jsi mi teplý nápoj. Žena řekla: A ty jsi věděl předem, že ti dám teplý nápoj, že jsi dopředu napsal rozvodový lístek?

Totéž řekl i Adam Svatému, budiž požehnan: Pane světa, dříve než jsi stvořil svět, Tóra byla u Tebe dva tisíce let. A co je v ní napsáno? „Toto je řád, když někdo zemře ve stanu...“ (Nu 19:14) Kdybys neurčil smrt pro svá stvoření, byl bys to napsal? Chtěl jsi svést smrt na mne.“

Totéž se dá vztáhnout na Josefa. Rav Judan řekl: Svatý, budiž požehnan, stanovil, že „tvoji potomci budou žít jako hosté v zemi, která nebude jejich“ (15:13) a proto to nastrojil tak, aby Jakov miloval Josefa ze všech synů nejvíc a Josefovi bratři ho

proto nenáviděli a prodali ho Arabům, a tak se nakonec všichni octli v Egyptě- to je smysl slov, že B-h „vzbuzuje bázeň“.

V tom případě však nezačal příběh Josefa a bratrů jejich narozením, ale okamžikem, kdy bylo nutné, aby Avrahamovi potomci odešli do Egypta; příběh bratrů je jen jednou částí dlouhé cesty, jež měla za cíl přetavit Jakovovy děti na židovský národ.

Už začátek paraši vyvolává otázky. Verš uvádí, že Jakov miloval Josefa ze všech svých synů nejvíce, protože to byl „ben zekunim- syn jeho stáří“ Raši vysvětluje, že Josef se Jakovovi narodil ve stáří a cituje Onkela, že vše, co se Jakov naučil u Šema a Evera, předal Josefovi. Autor Siftej chachamim klade otázku: Jak to, že „synem stáří“ je nazván Josef, když po Josefovi se narodil ještě Benjamin- a odpovídá na ni, že většina Jakovových synů si byla blízka věkem, jedinou výjimkou byl Benjamin, který se narodil až po dlouho po ostatních. A ježto všichni byli přesvědčeni, že po Josefovi už Jakov nebude mít další potomky, byl synem stáří nazván Josef.

Ramban oponuje Rašimu, že Jakov zplodil všechny své syny ve stáří, a Zevulun s Isacharem byli jen o dva roky starší než Josef. Vysvětluje, že v dávných dobách bylo zvykem určit jednoho ze synů, který se měl postarat o starého otce; Josef byl „synem stáří“, protože sloužil starému otci; proto nebyl pastýřem a proto také existoval tak blízký vztah mezi ním a otcem a proto se i od otce naučil všechno, co znal Jakov od Šema a Evera- byl téměř stále s otcem.

Kli Jakar uvádí, že Josef byl prvním synem milované Jakovovy ženy. Výraz „syn stáří“ vysvětluje Josefovou úctou k Jakovovi, kdežto k svým bratrům se choval jinak, což otec nevěděl. Také fyzicky byl Josef nejvíce podoben svému otci, a to opět je vysvětleno tím, že Josef dychtivě vstřebával to, co ho učil otec. Chochmat adam ta'ir panav- moudrost člověka mu prosvětlí tvář, tj. odrazí se v jeho fyzickém vzezření.

Čteme v paraši, že jako projev náklonnosti dal otec Josefovi pěkný oděv. Poté, co Reuven narušil otcovo soukromí (incident s postelí ve stanu Bilhy),

byl zbaven výsad prvorozenství a Jakov je přenesl na Josefa; zvláštní oděv byl znakem této výsady. Proto bratři reagovali tak podrážděně na Josefovo líčení svého snu, řekli mu tím: Vždyť ty nejsi prvorozený a chtěl bys nad námi panovat. Bratři se také domnívali, že Josef o nich mluví špatně a tím vynáší sám sebe- i to byl důvod k nenávisti.

Rovněž první Josefov sen se zdá podivný: proč zrovna o obilných snopech, když jeho bratři se zabývali pastevectvím, a ne rolnictvím? Podle rb. Josefa Soloveitchika právě to bylo podstatou konfliktu mezi Josefem a bratry: v rodině bylo známo, co B-h kdysi řekl Avrahamovi- že jeho potomci budou cizinci v zemi, která není jejich. Josef chápal, že je nutné se na to připravit, jeho bratři chtěli zůstat pastýři, nechtěli žádné převratné změny.

Me'am Loez vidí v prvním snu narážku na cesty bratří do Egypta: verš 37:6-7 uvádí třikrát výraz „vehine“, to odpovídá trojí cestě bratrů do Egypta kvůli obilí.

Pokud jde o druhý Josefov sen, Měsíc lze vyložit jako odkaz k Rachel. Podle Bejt Halevi oba sny spolu souvisí: první sen ukazuje Josefovu převahu ve finančních, materiálních věcech tohoto světa, druhý jeho převahu duchovní. V prvním snu se jeho obilnému snopu klaněly jiné snopy, kdežto v druhém byl přímo on sám předmětem úcty- to nám říká, že člověka necharakterizuje jeho bohatství, ale moudrost ano. Tím se vysvětluje i rozdílná reakce bratrů na jednotlivé sny: první sen v nich nezbudil žárlivost, ale nenávist, protože lidé tak spravedliví jako oni by nikdy nezáviděli druhému bohatství či materiálnímu úspěchu; nenáviděli Josefa, když řekl, že bude nad nimi panovat. Naopak druhý sen v nich nevyvolal nenávist, ale žárlivost na Josefovu duchovní úroveň.

Podle Abarbanel první sen symbolizuje Josefovu nadřazenost nad bratry předtím, než se jim v Egyptě dal poznat- bratři se neklaní Josefovi, ale tomu, co představuje. Druhý sen zobrazuje situaci, kdy bratři poznají, že Josef je druhý nejvyšší po vládcích Egypta a dokáží to ocenit projevením úcty.

„Proč jsi dopustil na tento lid zlo? Proč jsi mě vlastně poslal?“ (Ex 5:22), říká v knize Šemot Moše Hospodinu, když po jeho žádosti, aby faraon propustil Izraelity, přišlo ještě utužení otroctví.

Na židovské dějiny lze nahlížet z různých úhlů; a jedním z nich lze židovské dějiny vidět jako množství bodů, roztroušených po celé délce dějin a spojených spolu vteřinami, hodinami, týdny, měsíci, roky, staletími a tisíciletími do jednoho velkolepého obrazu.. Představme si jeden z těchto bodů: i když dokážeme vidět ještě pár dalších, nebudeme vidět celý obraz, jehož jsme sami součástí. Dokážeme si jen uvědomovat, že věci jakoby se děly aniž máme nad nimi kontrolu, ale dějí se v našem světě. Říkáme: Proč se to stalo

právě mně? Avšak „vše, co se stane, je nám k dobru“- vše se stalo proto, aby nás spojilo s dalšími body obrazu a vtáhlo nás do něj. Tak to říká později i Josef svým bratrům: „...B-h mě vyslal před vámi pro zachování života. V zemi trvá po dva roky hlad a ještě pět let nebude orba ani sklizeň. B-h mě poslal před vámi, aby zajistil vaše potomstvo na zemi a zachoval vás při životě...“ (45:5-7)

Josef si dal do souvislostí vše, co se mu stalo, jako kousek velkého obrazu, který začal Avrahamem a bude pokračovat Mošem. Midraš k tomu říká: „Bratři se zabývali prodejem Josefa, Josef truchlil nad svým odloučením od otce, Reuven se rmoutil nad svým hříchem, Jakov truchlil pro Josefa, Jehuda byl zaměstnán příběhem s Tamar...a Svatý, budiž pozhnán, se zabýval světlem mesiáše“.

Proč vůbec musel židovský národ jít do Egypta? Ramban říká, že hladomor v Kenaanu nebyl pravým důvodem ani v případě Avrahama, tehdy to byla zkouška jeho víry: měl mít větší důvěru v B-ží podporu i v čase, kdy byl nedostatek potravy. Cožpak B-h přivedl Avrahama do země oplývající mlékem a medem proto, aby ho nechal umřít hladem? Tento nedostatek víry v B-ží prozřetelnost- říká Ramban- musel být napraven tím, že Avrahamovi potomci budou nuceni sestoupit do Egypta.

Kvůli hladomoru šel Avraham do Egypta, ze stejného důvodu tam nakonec přijdou jeho potomci: jen díky okolnosti, že bratři chtějí v Egyptě obstarat potravu, shledají se opět s dávno oželeným Josefem a celá rodina bude znovu pohromadě. A čím to začalo? Josefovým snem o snopech obilí, tj. o potravě, který bratry popudil ještě více proti němu a vedl nakonec až k jeho prodeji do otroctví.

Není nic horšího, než spory a nesváry v rodině- příběh Josefa a jeho bratrů je názorným příkladem různých tenzí, nedorozumění, špatného vzájemného pochopení, soupeření, žárlivosti a negativních pocitů, jež mohou vzniknout mezi sourozenci i mezi rodiči a dětmi. Příběh bratrů -a zejména role Jehudy a Josefa v něm a jejich vzájemný vztah- nekončí v knize Gn. O mnoho později v židovských dějinách, po smrti krále Šloma se židovský národ rozlomí na království Izraele (Josefovo) a království Jehudy (Davidovo). A důsledky rozdělení byly katastrofální pro obě části: obě byly oslabeny, přestaly se vzájemně ovlivňovat v dobrém a nakonec se postavila jedna proti druhé.

V celé středověké rabínské literatuře jsou vážné spory a sváry, jež jakoby stále narušovaly židovský život, nazírány jako ozvuky vztahu Jehuda- Josef. Rabíni Talmudu rozdělili osobu mesiáše na dvě osoby: mesiáš ben Josef a mesiáš ben David (potomek kmene Jehuda). První má připravit cestu

pro druhého, ale oba jsou součástí skrytého mesiášského procesu vykoupení, jež závisí ve stejné míře na obou a naplní se jen tehdy, budou –li oba na procesu plně účastni.

Josef si uchoval své židovství i v prostředí zkažené egyptské kultury. Byl součástí egyptského dvora a egyptského života, ale zůstal svůj a netoužil „přináležet“ k světu, který ho obklopoval. Josef je příkladem Žida, který je úspěšný ve světě, ale neochvějně zůstává věrný vlastnímu nitru, tradici a životu syna Jakovova.

Jehuda je mnohem opatrnější a uvážlivější. Vidí vnější svět a společnost a obává se být její součástí. Jehuda ztratil syny, prožil zklamání a utrpení, hřešil a očistil se od hříchu a je ochotný obětovat všechno, aby zůstal Židem a zachránil ostatní Židy. Jehuda

pohlíží na Josefovou cestu jako na příliš nebezpečnou, příliš riskantní pro masu Izraele. Naopak Josef si nedokáže představit budoucnost Izraele jako absolutní odloučení od většinové společnosti, uprostřed níž národ žije. Josef podstupuje rizika a dokáže si uchovat své židovství, vychovat své děti a vnuky k židovství i v samém středu egyptské zkaženosti. Avšak i Jehuda jde vytrvale a pevně po své cestě. Oba dva procházejí židovskými dějinami. Zůstávají soupeři a občas –o sobě navzájem a o cestě toho druhého– hovoří drsně. Ale oba jsou sloupy židovského života i společenství. Doplňují se vzájemně, jsou rovnocennými partnery mesiášského procesu vykoupení a naplnění dějin. A oba jsou jednotní v osobním i národním zápase o budování národa Tóry a dokonalého světa.

## Kabala – část třetí

### Mystika v období geonim

Mišnaické i talmudické období byly dobou nezměrné tvořivosti v oblasti mystiky a esoterického zkoumání. Období geonim (7.-11.st.) přineslo v tomto ohledu jen málo původního– pokračovaly různé proudy zmíněné dříve a vzájemně se mísily. Centrum mystických aktivit se přesunulo do Babylonie, třebaže v některých kapitolách midrašické literatury a zvláště v Pirkej de r.Eliezer je patrný pokračující vliv Palestiny. Básně Eleazara Kalira, výrazně ovlivněné literaturou merkavy a rovněž Šiur koma, vznikly ke konci předchozího období nebo v mezidobí; básník se nesnaží skrývat myšlenky, převzaté ze starších teorií..

Vývoj mystiky v tomto období v Palestině a Babylonii se držel starších vzorů; dochovaly se četné příklady, od období amoraim až skoro do křížových výprav. Juda Even- Šmuel je uspořádal do objemné antologie Midreše' ge'ula (1954), v níž většina textů pochází z geonského období. Vykazují souvislost s tradicí merkavy a několik se jich dochovalo v rukopisech děl mystiků. Poprvé se tu, spolu s rb. Išmaelem, objevuje Šimon b.Jochaj jako nositel apokalyptické tradice (v Nistarot de rb. Šimon b.Jochaj). Zjevení jsou připisována také proroku Elijahovi, Zerubabelovi a Danielovi.

Na druhé straně v těchto kruzích kvetla angelologie a magie, jež v tomto období přináší hojnost literatury. Namísto kontemplanční Vozu, anebo jako její doplněk představuje se mnohostranná praktická magie, spojovaná s knížetem či knížatou Tóry, jejichž jména se různí. Mnoho vyzvání se obrací k andělu Jofielovi a jeho druhům jako ke knížatům moudrosti. Nacházejí se v četných opisech příruček magie, pokračujících v tradici starších magických papýrů. Existoval také zvyk zapřísahat tato knížata zvláště v den před Jom

kipur nebo v noci o Jom kipur. Dochovaly se také formule k profánnějším účelům, psané babylonskou aramejštinou židovskými „učiteli Jména“, nikoli vždy pro židovské zákazníky.

Z okruhu mystiků merkavy se pojmy– stejně jako mytologické i agadické představy– přefiltrovaly přes skupiny, jež byly velmi vzdálené pravému mysticismu a blízké magii. Spolu s angelologií se rozvíjela také démonologie, velmi bohatá na podrobnosti. Mnoho příkladů formulek lze najít na hliněných pohárech, jež bývaly podle zvyku zakopány pod práh domu. Dílo Raza raba (velké tajemství) bylo pravděpodobně napsáno v Babylonii; karaité je napadli jako čarodějnické dílo, a kniha skutečně obsahuje magický materiál, avšak dochované fragmenty dosvědčují, že obsahovala i něco z merkavy, ve formě dialogu mezi rb.Akivou a rb. Išmaelem. Ježto angelologie těchto fragmentů nemá obdobu v jiných pramenech, zdá se, že dílo je shrnutím starší formy teorie „eónů“ a spekulací gnostického charakteru. Styl– zcela odlišný od stylu hejchalot– poukazuje na mnohem pozdější etapu. Fragmenty publikoval G.Scholem r. 1948 v Rešit haKabala.

Počátky nových trendů v tomto období lze rozpoznat ve třech oblastech:

1/ Úvahy o stvoření světa mluví buď o silách Vozu nebo „eónech“, midot či substanciích. Do jaké míry to souvisí s teorií deseti sefirot v Sefer jecira, není zcela jasné. Je však zřejmé, že pojem Šechína dostal v židovských gnostických kruzích zcela nové místo. Ve starších pramenech je Šechína výraz označující přítomnost B-ha ve světě a je pouze jménem pro tuto přítomnost. Později se stává substancií, od B-ha odlišnou. Toto odlišení se poprvé objevuje v midraši k Příslovím: „Šechína stála před Svatým, budiž pozhánán a řekla mu“.

Vedle tohoto odlišení B-ha a jeho Šechíny vzniká další původní pojetí- identifikace Šechíny s kneset Jisrael (společenstvím Izraele). V této běžné gnostické typologii jsou alegorie, užívané v midraši k popisu vztahu mezi B-hem a společenstvím Izraele, převedeny do gnostického pojmu Šechíny neboli „dcery“ (východní prameny začleněné v Sefer haBahir). Gnostické interpretace dalších termínů, např. moudrosti, lze chápat jako návrat k starším pramenům Sefer haBahir. Několik přírovnání v knize lze pochopit jen na orientálním pozadí, zejména babylonském- např. výroky o datlové palmě a jejím symbolickém významu. Stoupání kajicníka k Trůnu slávy je v pozdějším midraši vyloženo jako skutečné stoupání kajicního hříšníka skrze všechny sféry nebes; tím je proces tšuvy úzce spojen se stoupáním k Vozu.

2/ Během tohoto období se také v různých východních kruzích vytvořila představa stěhování duší (gilgul). Přijal ji Anan b. David a jeho následovníci (až do 10.st.)- třebaže později ji karaité odmítali, a byla přijata i těmi kruhy, jejichž literární pozůstatky zpracovala Sefer haBahir. Pro Anana (jenž napsal spis o tomto tématu) a jeho následovníky neměla tato myšlenka- zjevně vzešlá z perských sekt a islámských mutacilitů- žádná mystické aspekty. Avšak myšlenka převtělování působila na další prameny, neboť v pramenech Sefer haBahir se objevuje jako velké mystérium, naznačené jen alegoricky a založené na úplně jiných verších Písma než těch, jež uváděla sekta Ananova a opakoval karaita Kirkisani ve své Knize světél.

3/ K ideji svatých jmen a andělů se připojil nový prvek, zaujímající důležité místo v teorii merkavy. Byla to snaha objevit prostřednictvím gematrie numerickou spojitost mezi různými typy jmen a verši Písma, modlitbami a dalšími spisy. Numerologická „tajemství“- sodot, sloužila dvojímu účelu: zaprvé zaručovala, že jména se budou vyslovovat přesně tak, jak je sestavovatelé gematriot získali z písemných či ústních zdrojů- ačkoliv ani to je úplně neuchránilo před zkomolením či variováním, jak je jasně vidět z mystických spisů chasidů aškenaz. Zadruhé tímto způsobem bylo možno dát mystický smysl a „úmysly- kavanot“ těmto jménům, sloužícím jako podnět k hlubší meditaci, zvláště když většina jmen postrádala jakýkoli význam.

Zřejmě to souviselo s menším praktickým využitím tohoto materiálu k přípravě na extatické stoupání duše do nebes. Jména, vyvolávající u rozjímajících intenzivní emocionální vzrušení, byla jako technická pomůcka k vyvolání extáze zbavena svého smyslu, vyžadovala tedy interpretace a významy na nové rovině kavany. Všechna jména – jakákoli- měla tedy kontemplativní obsah. Ne že by stoupání do merkavy zcela vymizelo, neboť

rozličná pojednání v mnoha rukopisech o metodách přípravy dosvědčují jejich praktické použití. Ale je evidentní, že tento prvek už nebyl tak významný a musel k němu být připojen nový faktor: interpretace řádných modliteb v usilování o kavanot.

Nelze s jistotou určit, kde se tajemství jmen a mystéria modlitby ve spojení s gematrií objevila poprvé; možná v Babylonii, ale také je možné, že to bylo v Itálii, kde se tajemství merkavy a vše s tím související šířilo již v 9. st. Italská židovská tradice, zejména ve svých lidových formách, jak je převzala Megilat ahimaaz, jasně ukazuje rabínskou zběhlost v tématu merkavy. Mluví o záračných činech jednoho z mystiků merkavy, Abu Aharonu (Aron z Bagdadu), který se vystěhoval z Bagdadu a během několika let života v Itálii konal zázraky pomocí energie svatých jmen. Pozdější tradice německých chasidim (12.st.) uvádí, že tato nová mystéria předal kolem r. 870 rb. Mošemu b-Kalonymus v Lucce právě výše zmíněný Abu Aharon, syn rb. Samuela haNasi z Bagdadu. Rb.Mošé odešel do Německa, kde položil základy mystické tradice chasidů aškenaz. Ve všech těchto tradicích však postava Abu Aharonu zůstává záhadná a nedávné pokusy spatřovat v něm ústřední osobnost vývoje kabaly a editora i autora mystických děl, včetně textů hejchalost a Sefer haBahir, stojí na sporných předpokladech.

Rozhodně není pochyb o tom, že koncem geonského období se mystika rozšířila do Itálie, v podobě literatury merkavy a možná i teorie jmen, která je spojovacím článkem mezi Orientem a pozdějším vývojem v Německu a Francii. Tyto myšlenky se do Itálie dostaly různými cestami, předzvěsti byly magické prvky, teoretická složka byla slabší a představoval ji hlavně komentář k Sefer jecira od lékaře Šabtaje Donnolo, evidentně ovlivněný komentářem Saadji Gaona k témuž dílu. Nelze říci, nakolik také působily teosofické spisy gnostického rázu, hebrejské či aramejské.

Z četných fragmentů mystické literatury, jež se dochovaly z talmudického a geonského období, lze vyvodit, že tyto myšlenky a postoje byly velmi rozšířeny a zcela nebo zčásti omezeny na zasvěcence. Jen zřídka lze s jistotou určit sociální a personální složení těchto kroužků. Vedle jednotlivých tanaim a amoraim, u nichž je spolehlivě doloženo, že se zabývali mystickým učením, je tu mnoho neznámých jmen a vedle nich i rabíni Meir, Izák, Levi, Jošua b.Levi, Hošaja a Injani b.Sason (či Sisi). Totožnost těch, kteří studovali magii (v aramejštině se nazývali „uživatelé Jména“ a počínaje geonským obdobím „páni Jména- baalej haŠem“) je zcela neznámá, většina z nich nepocházela z rabínských kruhů. Geonská responsa dosvědčují, že esoterické tradice byly rozšířeny i ve velkých akademiích, ale není prokázáno, že by sami přední geonim byli zběhlí

v tomto učení nebo je dokonce prakticky provozovali. Zmínky o tradici merkavy v responsích a v geonských komentářích se vyznačují krajní opatrností a občas i shovívavostí.

Nejvýznamnější pokus spojit teorie Sefer jecira se soudobými myšlenkami filosofickými a teologickými učinil Saadja Gaon, jenž napsal první zevrubný komentář k Sefer jecira. Zdržel se podrobného pojednání tématu merkavy a Šiur koma, ale ani je nezavrhl, vzdor útokům karaitů. Několikrát tuto oblast diskutovali Šerira b.Chanina Gaon a Chaj Gaon, avšak nespojovali svá vysvětlení s filosofickými myšlenkami vyjádřenými jinde v jejich spisech. Chaj Gaonův názor ve známém responsu o některých tajných jménech, např. 42-hláskovém nebo 72-hláskovém jménu, vedl ostatní k tomu, že mu připisovali i podrobnější komentáře k tomuto tématu, z nichž některé se dostaly do vlastnictví chasidů aškenaz. Slova, jež Chaj Gaon adresoval káhírským rabinům ukazují, že esoterické učení o jménech mělo dopad i na vzdálenou diasporu, ale ukazují také, že tam neexistovala tradice a jen velmi málo textů hejchalot, o nichž Chaj Gaon říká „kdo je chápe, je zděšen“. V Itálii byla tato literatura rozšířena zejména mezi rabíny a básníky (pajtanim), značná část díla Amittaje b.Šefatja (9.st.) sestává z básní merkavy. Když tyto tradice dospěly do Evropy, staly se některé kruhy rabínských učenců znovu čelnými, nikoli však jedinými představiteli mystického učení.

V tomto období vznikly rovněž agadot a midrašim angelologického a esoterického rázu. Midraš Avkir, v Německu známý až do konce středověku, obsahoval údaje bohaté na mytické prvky týkající se andělů a jmen. Jeho zbytky jsou v Likutim miMidraš Avkir, uspořádané S. Buberem 1883. Různé části Pesikta rabati také vyjadřují mystické ideje. Midraš Konen je sestaven z rozličných prvků; první část představuje kombinaci idejí B-ží moudrosti a její úlohy ve Stvoření a teorie Šechíny, kdežto zbytek díla zahrnuje různé verze angelologie a jednu verzi maase berešit. Objevuje se tu rovněž gematrie. Soudě z řeckých slov v první části, byl rozsáhlý text uspořádán v Palestině nebo jižní Itálii. V tradici chasidů aškenaz se dochoval fragment midraše o andělech, činných během Exodu z Egypta, také založený do značné míry na výkladu gematriot. Zdá se, že existovaly i další midrašé tohoto typu, neznámého původu.

V textech merkavy je vyjádřeno nebo naznačeno mnoho představ o B-hu a jak se projevuje, avšak v tomto raném stádiu mystiky se nevěnuje příliš pozornosti učení o člověku. Mystika merkavy klade důraz na extatickou a kontemplativní stránku, člověk ji zajímá jen potud, že obdržel proroctví a

předal je Izraeli. Není tu žádné konkrétní etické učení ani nové pojmání člověka.

## Chasidská hnutí v Evropě a Egyptě

Náboženské impulsy, jež byly mystické ve smyslu ovlivnění člověka k vroucí touze po užším spojení s B-hem a po odpovídajícím náboženském životě, vyvíjely se ve středověku na jiných místech a jinými prostředky. Ne všechny jsou spojeny výlučně s kabalou. Tyto proudy vznikly ze smíšení niterných pohnutek a vnějších vlivů náboženských hnutí v nežidovském prostředí. Ježto jejich představitelé nenašli odpověď na všechny své problémy v Talmudu a midrašim, jež měly vázat člověka blíž k B-hu, čerpali intenzivně ze súfijských textů, islámské mystiky a z tradice křesťanských asketů. Výsledkem smíšení těchto tradic s judaismem byly směry, jež byly pokládány za pokračování díla chasidů tanaitského období a jež zdůrazňovaly hodnotu chasidut jako způsobu, jež přiváděl člověka blíž k devekut (sjednocení s B-hem), i když ještě nebylo užito tohoto termínu.

Hlavní normou těchto nových proudů bylo extrémně mravní a náboženské chování, charakterizované v rabínské literatuře výrazem „chasid- zbožný“ jako protiklad k „cadik-spravedlivý“. Klasický literární výraz našly v 11. st. ve Španělsku v Chovot haLevavot Bachji ibn Paqudy, původně napsané arabsky. Téma života oddaného pravého „služebníka“- tj. chasida toužícího po mystickém životě- je převzato ze súfijských pramenů. Autorovým záměrem bylo vytvořit příručku židovské zbožnosti, vrcholící mystickým cílem. Hebrejský překlad Chovot haLevavot byl pořízen z podnětu Abrahama b. David z Posquières a prvního kroužku kabalistů v Lunel. Velký úspěch knihy, zejména jejího hebrejského překladu, ukazuje, jak velice odpovídala náboženským potřebám lidí i mimo hranice kabaly. Výrazným znakem těchto prací, jasně prozrazujících stopy neplatónské filosofie, byla očividná spojitost s talmudickou tradicí, jež byla dělicím bodem pro výklady značně duchovního zaměření. Podobné prvky usnadnily vytváření formulací mystického rázu a tato filosofie se stala jedním z nejpůsobivějších výrazových prostředků. Některé básně Solomona ibn Gabirola, staršího Bachjova současníka, dosvědčují toto směřování k mystické spiritualitě. To vyjadřuje zejména jeho velké filosofické dílo Mevor Chajim, prosycené duchem neoplatonismu. Je sporné, nakolik jeho básně odrážejí osobní mystický prožitek. Ve Španělsku se tyto tendence asi po sto či více letech smísily s formující se kabalou.

Souběžný byl rozmach chasidut mystického rázu v Egyptě za života Maimonida a jeho syna Abrahama b. Moše b. Maimon. To však nenašlo žádnou odezvu v kabale, jež zůstala nezávislým

projevem súfijského typu, rozšířeným ještě ve 14. či 15. st. „Chasid“ bylo označení člověka, který vedl specifický způsob života; bylo připojováno k jménům některých rabinů od 11. st., v literatuře i osobních sděleních, dochovaných v geníze. Egyptská tendence k chasidut se zvrátila v „eticky orientovaný mysticismus“, zejména v literární tvorbě Abrahama b.Moše b.Maimona (+ 1237). Mystické ladění jeho díla Kifajat al Abidin je zcela založeno na súfijských pramenech, neobsahuje žádný důkaz podobné židovské tradice. Kroužek chasidim, který se utvořil kolem něj, zdůrazňoval esoterický ráz jejich učení. Tuto cestu sledoval i jeho syn, rb Obadja. Vše, co se z těchto textů dochovalo, je psáno arabsky; tím se vysvětluje, proč to nevyvolalo žádný ohlas v dílech španělských kabalistů, z nichž většina arabsky neuměla.

Podstatou podobné náboženské hnutí vyrůstalo ve Francii a Německu na zač. 11. st. Svého vrcholu dosáhlo ve 2. pol. 12. st. a ve 13.st., ale jeho vliv působil ještě dlouho, zvláště v aškenázském světě. Toto hnutí- známé jako chasidej aškenaz- mělo dvě stránky: etickou a esotericko-teosofickou. V rovině etické se rozvíjel nový ideál extrémní chasidut, spojené s odpovídajícím způsobem života, jak líčí Juda b-Samuel heChasid v Sefer chasidim, dochované ve dvou verzích, krátké a delší. Spolu se specifickými zvyky zbožných se vytvořila určitá metoda pokání, jež měla značný vliv na židovskou etiku. Společným znakem všech chasidských hnutí ve Španělsku, Egyptě i Německu byl prudký odpor, který tato hnutí vyvolala, jak sami chasidé dosvědčují. Chasidismus, který nevyvolal odpor v komunitě, nemůže- podle chasidské definice- být pokládán za opravdový. Vyrovnanost ducha, lhostejnost k persekucím a potupení, to jsou příznačné rysy chasida, bez ohledu na to, ke kterému konkrétnímu kroužku patří. Ačkoliv hnutí chasidej aškenaz bylo do jisté míry odpovědí na soudobý křesťanský asketismus, rozvíjelo se hlavně v rámci talmudické tradice a jeho základní principy byly často totožné se zásadami této tradice.

Všechna tato hnutí měla od začátku sociální cíl, mířící k „oživení srdce“. Chasidej aškenaz nedávali velký důraz na mystický aspekt pojící se s chasidským ideálem. Vzdor tomuto paradoxu pokoušeli se začlenit chasida, zdánlivě nepřirozený jev, do celkové židovské komunity a učinit ho v praxi poslušným komunity. Chasid, který se zřekl svých přirozených impulsů a vždy jednal „nad meze přísné spravedlnosti“, byl ztělesněním nejčistší bázně a lásky k B-hu. Mnoho těchto chasidim dosáhlo nejvyšší duchovní úrovně a byli pokládáni za pány svatého ducha či dokonce za proroky- tento výraz se vztahoval k několika mužům, kteří byli svou činností známi v kruzích tosafistů: např. rb. Ezra haNavi z Montcontour a

další, kteří jsou jinak neznámi, např. rb.Nehemja ha Navi a rb.Tröstlin haNavi z Erfurtu. Jejich vysoká duchovní úroveň nespočívala jen ve vysoce morálním chování, ale i ve stupni, jehož dosáhli v esoterické teosofii. To bylo pokládáno za důležité, v tom byly zachovány všechny starší trendy, spojeny a promíchány s novými silami. Hlavním předmětem zkoumání i praktického vedení „výstupu do nebes“ se stalo zkoumání merkavy, smíšené s číselnou mystikou a teoriemi o ni se opírajícími. Vedle extatického či vizionářského stoupání k nebesům rozvíjelo se směřování k hluboké meditaci, modlitbě a mystériu modlitby, pronášené ústy.

Středověká židovská filosofie zavedla nový prvek- hlavně prostřednictvím komentáře Saadji Gaona k Sefer jecira (přeložený do hebrejštiny již v 11.st.) a skrze starší překlad jeho Sefer emunot ve deot ve stylu připomínajícím pijutim Kalirovy školy. Toto byl zdroj teorie Kavod-Slávy, předávaný chasidskou literaturou, jež viděla B-ží slávu jako první stvořenou entitu, i když se mystikové odvažovali o tom mluvit jen s hrůzou. I přes rozlišování mezi B-hem a Kavod (také zvanou Šechína) pokračovali v popisování Šechíny termíny talmudického a midrašického pojetí jako vlastnosti B-ží. Dalším faktorem byl asi od 12. st. vliv rabinů neoplatónské školy, zejména Abrahama ibn Ezra a Abrahama b.Chija. K tomuto vlivu přispěly patrně ibn Ezrovy cesty do Francie a jeho osobní kontakty, stejně jako jeho knihy. V literatuře, převzaté od Saadji a španělských rabinů, zaměřili se chasidim na tu část, která byla jejich myšlení nejbližší, a prakticky tyto autory obrátili na theosofisty. Nepřijali jednotnou systemizaci těchto nesourodých a protichůdných prvků, ve formulaci svých myšlenek se spokojili eklektickým popisem.

Ideje merkavy a Šiur koma byly ve Francii známy již začátkem 9. st., jak dokládají výpady lyonského biskupa Agobarda proti nim. Tu a tam tyto tradice probleskují ve spisech Rašiho a tosafistů 12. a 13. st. Na studium Sefer jecira bylo pohlíženo jako na esoterickou disciplínu, zahrnující jak zjevení vztahující se ke Stvoření a tajemstvím světa, tak hlubokou znalost tajemství jazyka a svatých jmen. Tradice tohoto typu vyšla od Jakoba b.Meira Tama, Isaaka z Dampière, Elchanana z Corbeil a Ezry z Montcontour. Ezra prohlašoval, že měl zjevení od B-ha a vzbudil ve Francii mesiánské vzrušení (druhá dekáda 13.st.). Tradice dostaly písemnou podobu v Sefer haChajim, sepsané kolem r. 1200.

Hnutí dosáhlo ve všech aspektech (včetně esoterického) svého vrcholu v Německu, nejdříve v rozvětvené rodině Kalonymus, počínaje 11.st. Hlavními představiteli tradice byli ve Wormsu,

Speyeru, Mohuči a později v Regensburgu (Řezně): Samuel b.Kalonymus, Juda b. Kalonymus a jeho syn Eleazar z Wormsu, jeho učitel Juda b.Samuel heChasid (+ 1217), Juda b.Kalonymus ze Speyeru (autor Sefer jichusej tanaim ve-amoraim) a potomci Judy heChasid, žijící v německých městech (13.st.). Ti všichni, spolu se svými žáky dali hnutí široký lidový ráz a někteří z nich napsali knihy velkého dopadu, do nichž vtělili své učení a myšlenky.

Juda heChasid, ústřední postava hnutí v Německu, napsal vedle převážné části Sefer chasidim ještě další spisy, které známe jen z citací v jiných dílech, zejména v Sefer haKavod. Jeho žák Eleazar z Wormsu vložil do svých děl (většina se dochovala v rukopisu) mnoho z učení maase merkava, maase berešit a teorie Jmen. Je to směsice mytologie a teologie, midraše a spekulací i magie. Všechny zmíněné tendence také našly výraz jak v jeho Sodej razaja, tak v textech, uspořádaných jako halachot: Hilchot haMalachim, Hilchot haKise, Hilchot haKavod, Hilchot haNevua a v mnoha dalších, nepublikovaných. Tato literatura má velmi široké rozpětí a obsahuje některé fragmenty velmi neobvyklých tradicí gnostické povahy, které zjevně přišly do Evropy z Východu přes Itálii.

Mystéria modlitby a obsáhlé interpretace Písma pomocí číselné mystiky byly v Německu dále rozvíjeny, zčásti prostřednictvím tradice rodiny Kalonymus, zčásti dalším vývojem, který šel tak daleko, že hledání souvislostí pomocí gematrijot pokládá Jakob b.Ašer (autor Tur) za nejcharakterističtější rys chasidů aškenaz. 13.st. přineslo hojnost literatury, vycházející z různých aspektů chasidské tradice, ale stále nezávisle na kabalistické literatuře téhož období. Tyto prameny zachycují jména mnoha rabinů, kteří proslavili cestu chasidské teozofii; množství jejich výroků bylo začleněno do komentáře Eleazara Hirze Treves k liturgii (v Sidur haTefila, 1560) a do Sefer arugat haBosem od Abrahama b.Azriela (komentář k pijutim v machzoru podle aškenázského ritu z poč. 13.st.).

V tomto okruhu byla Sefer necita téměř vždy interpretována v duchu Saadji a Šabtaje Donnolo, s tendencí chápat knihu jako průvodce pro mystiky i pro adepty magie. Studium knihy bylo pokládáno za úspěšné, jestliže mystik dosáhl vize golema, spojené se zvláštním, výrazně extatickým rituálem. Později nabyl tento niterný prožitek zřetelnější podoby v populární legendě.

Teologické názory chasidim jsou shrnuty v Hilchot haKavod a v Šaarej haSod veHaJichud veHaEmuna a v různých verzích Sod haJichud, od Judy heChasid až po Moše Azriela (konec 13.st.). Vedle chasidského pojetí Kavod vyvíjelo se ve specifickém okruhu v 11. či 12. st. i jiné pojetí, které není zmíněno ve spisech Judy heChasid a jeho školy. Je to myšlenka „keruv mejuchad“ (zvláštní

cherub) či „ha-keruv ha-kadoš“ (svatý cherub). Podle tohoto pojetí nesedí na Trůně ryzi Kavod, ale její zvláštní projev v podobě anděla (cheruba), a k němu se vztahují tajemství Šiur koma.

Ve spisech Judy heChasid a Eleazara z Wormsu i v Sefer haChajim je mnoho variací na téma Kavod a různých způsobů vyjádření této představy. Občas se rozlišuje mezi zjevenou a skrytou Kavod. Zvláštní cherub je emanací z velkého ohně Šechiny či ze skryté Kavod, jež nemá tvar. V tomto okruhu se staví do kontrastu dvě základní B-ží vlastnosti: B-ží „svatost“, označující přítomnost Šechiny ve všech věcech a skrytou Kavod, a B-ží „velikost“ či „svrchovanost“, jež má velikost i tvar. Tato představa poněkud připomíná myšlenky sekt, např. členů sekty Benjamina b.Moše Nahavendi, kteří věřili, že svět byl stvořen skrze andělského prostředníka.

U chasidů se tato idea zřetelněji projevila v pseudoepigrafickém textu, nazvaném Barajta Josefa b.Uziel, jež podle jazyka byla napsána v Evropě; Josef b.Uziel má být údajně vnukem Ben Siry. Barajta se nachází v několika opisech. Představu přijali někteří rabíni, mezi jiným Avigdor haZarefatí (snad 12.st.), autor Pesak haJira veHaEmuna. Časem se tyto myšlenky- a zejména myšlenka zvláštního cheruba- smíchaly se španělskou kabalou. V Německu tuto směs odráží několik textů ze 14.st., některé se dochovaly.

Chasidská ideologie, zvláště ve svých francouzských projevech a v podobě, kterou jí dal Elchanan b. Jakar z Londýna, přijala teorii pěti světů. Tato teorie, zmíněná Abrahamem b.Chija v jeho Megilat haMegale a mající původ u islámských neoplatoniků ve Španělsku, vyjmenovává světy v tomto pořadí: svět světla, svět božství, svět intelektu, svět duše a svět přírody. Občas je ve spisech tohoto okruhu začleněn i materiál, převzatý z latinské křesťanské literatury.

Myšlenky chasidim byly do značné míry vyjádřeny v jejich specifických modlitbách, které byly sepsány buď stylem blízkým Saadjovu pojetí Kavod (např. Šir haJichud, chvalo zpěv, sepsaný snad Judou heChasid nebo ještě starší), anebo se zakládaly na tajných Jménech, naznačených akronymy. Mnoho se jich dochovalo ve spisech Eleazara z Wormsu, zejména v opisech jeho komentáře k Sefer jecira. Některé modlitby a básně mají podle záměru svých autorů představovat zpěvy nebeských bytostí- je to jisté pokračování tradice hejchalot (zpěvy chajot).

Tyto modlitby neměly pevné místo v liturgii, zjevně byly hájemstvím několika vyvolených. Mnohem později byly v Německu a Itálii zařazeny do liturgických sborníků, sbírány kabalisty safedského období a mnoho z nich bylo nakonec publikováno v Šaarej Cijon Nathana Hannovera. Několik jich bylo v rukopisech španělských kabalistů, např. Jakoba b.Jakob haKohen ze

Segovii, který byl v osobním styku s německými chasidim.

Eleazar z Wormsu jasně rozpoznal esoterickou povahu předmětů, zasluhujících zvláštní studium: „Tajemství Vozu, tajemství Stvoření a tajemství Sjednocení (sod haJichud) se nesmí sdělovat, jen letmo“. Definuje „věděni duše“- jemuž věnoval jedno ze svých hlavních děl- jako prostředek a průchod k „tajemství sjednocení“, jež zjevně chápe jako základ mystické teologie. V Sodej razaja vyjmenovává „tři druhy tajemství“: Vozu, Stvoření a přikázání.

Otázka, zda přikázání také mají esoterický smysl, je rovněž probírána v Sefer chasidim. Tato kniha zmiňuje „hloubku zbožnosti (chasidut), hloubku zákonů Tvůrce a hloubku Jeho slávy (Kavod)“ . Zasvěcení do těchto témat závisí na splnění podmínek uvedených v Talmudu v souvislosti s maase merkava. Mystikové (chochmei ha-chidot)

jsou „udržováni při životě“ na tomto světě, aby okusili aspoň některá z tajemství nebeské akademie, z nichž většina je uložena pro spravedlivé v budoucím světě.

S chasidským příklonem k mysticismu souvisela jejich touha po syntéze staršího materiálu, včetně antropomorfních prvků, s duchovní interpretací, jež tyto prvky popírá. Podnícen tímto kompromisem, odmítl Moše Taku (poč. 13.st.) Saadjovy principy a hájil stanovisko fyzické. Jeho výpad byl začleněn do Sefer ketav tamim, z níž se zachovaly dva rozsáhlé fragmenty. Vída nové směry „nového náboženství“, zavánějící herezí, odsoudil Moše Taku rovněž pozornost, již chasidim věnovali mystériím modlitby a zejména šíření těchto mystérií ve svých spisech. Jeho výpady dokazují, jak velké bylo rozpětí idejí a literatury v této době.

*(Pokračování příště)*

**Šabat tento týden začíná v pátek v 15'33, a končí v sobotu v 16'46.**

**Délka dne je 8 hod 25 minut; délka skutečné hodiny činí 42 minut, východ jitřenky 6'33; doporučený čas ranní modlitby (talit a tfilin) v 6'05 hod; východ slunce v 7'16; polovina dne 11'37; čas odpolední modlitby (mincha gedola) ve 12'07, (mincha ktana 14'08, plag mincha 15'03) západ slunce (škia) 15'57; východ hvězd v 16'33 podle Holešova (jihovýchodní Morava); Čechy + 10 minut; podle kalendáře Kaluach**



Šavua tov (שבוע טוב) - dobrý týden – vydává Olam - Společnost Judaica Holešov, Osvobození 1133, [www.olam.cz](http://www.olam.cz) Kontaktní osoba Jiří Richter, e-mail [olam@olam.cz](mailto:olam@olam.cz) tel. 573 396 046