

שבוע טוב

Číslo 120/5769

18.únor 2009

Výklad k sidře Mišpatim (Exodus 21,1 – 24,18)

„He, posílám před tebou posla, aby tě opatroval na cestě a aby tě uvedl na místo, které jsem připravil. Měj se před ním na pozoru a poslouchej ho, nevzdoruj mu, neboť přestupky vám nepromine, poněvadž v něm je Mé jméno“. (23:20-21)

Kdo je ten posel a jak v něm (ne zcela božském) může být B-ží jméno? Kabalisté na otázku odpovídají. Již Raši cituje z Talmudu, že ten, v jehož jméně je jméno Jeho pána, je anděl Metatron- numerická hodnota jeho jména je stejná jako u B-žího jména Šadaj. Podle tradice je „Metat“ (obvykle se jméno nevyslovuje celé) „sar ha- panim“, kníže nad všemi anděly. Vždy však neměl toto postavení, ba vždy ani nebyl anděl. Nejdříve to byl člověk. Který? „Ve věku šedesáti pěti let zplodil Chanoch Metušelacha. Chanoch chodil s B-hem po zplození Metušelacha tři sta let a zplodil syny a dcery. Všechny Chanochových bylo tři sta šedesát pět let. I chodil Chanoch s B-hem. A nebylo ho, neboť B-h ho vzal.“ (Gn 5:21-23). Ale B-h přece tak či onak „vezme“ každého; a co znamená „nebylo ho“?

Midraš vysvětluje, že Chanoch nebyl tak úplně dokonalý cadik- v jeho životě byla období, kdy jednal naprosto spravedlivě a jiná období, kdy jednal opačně. Proto ho B-h „vzal“ ze světa v jednom z těch spravedlivých období- to je význam výrazu „a nebylo ho“. Víme, že ve světě (i v nás) jsou dva protichůdné duchovní principy, které ovlivňují náš život. A je pro nás důležité vědět, že B-h to bere v úvahu při svém soudu, protože i když jedna stránka člověku usnadňuje, aby se choval řádně, ta druhá způsobuje, že člověk musí neustále zápasit se svým jecer ha-ra. Někdy v životě člověka zvítězí jedna, a jindy druhá strana- to je příběh Chanocha. B-h vyčkal, až se kyvadlo jeho života zhoupne na stranu spravedlivosti, a tehdy ho vzal ze světa- „Blaze tomu, jehož nepravost B-h nepočítá“ (Ž 32:2) Ale cesta od smrtelníka z masa a krve k andělu, v němž je jméno B-ží, je zcela nepochopitelná. Co výjimečného udělal Chanoch, aby to ospravedlňovalo takovou svatou proměnu?

„Chanoch chodil s B-hem po zplození Metušelacha tři sta let“, říká se v Gn 5:22. Midraš říká, že oněch 300 let byl v gan eden a učil se s anděly. Podle Ari zel zůstala nejvyšší složka duše Adama rišon, oddělená po jeho hříchu, v gan eden, dokud tam nepřišel Chanoch. Těch 300 let Chanoch

napravoval, co bylo špatně kvůli Adamovi, skrze něho se jméno „elohim“ očistilo, převzal tuto část Adamovy duše, a proto nikdy nezemřel, ale byl proměněn v anděla. Jestliže však byl tak spravedlivý, jak se mohl špatně chovat? Rav Ivo říká „Chanoch byl člověk nestálý, někdy byl spravedlivý a jindy špatný. Svatý, budiž požehnán, řekl: Vezmu ho, dokud je spravedlivý, protože jeho duše, i když je velká, kloní se z jedné strany na druhou. Je to proto, že nečisté síly žárlí na člověka, který má tak velkou duši a snaží se ji ovládnout. Chanoch stále bojoval se svým jecer ha-ra, ale ne vždy v tomto zápase vyhrával. O takových lidech mluví citovaný verš žalmu, neboť když takový člověk jedná spravedlivě, B-h obrátí jeho hříchy v zásluhy. Tedy verš odkazuje k andělu Metatronovi, a to je Chanoch; v něm bylo B-ží jméno, avšak nikoli v té míře, aby se s ním sjednotilo, anděl stále byl jen pouhým andělem.

Ukazuje nám to, jak velmi těžké je soudit člověka podle jeho skutků. Vždyť neznáme duši druhého, nemůžeme vědět, jaké opravdu jsou jeho skutky. A učíme se od Chanocha: jestliže se lidé opravdu snaží stále bojovat se svým jecer ha-ra, dosáhnou v tomto boji vítězství a mohou se stát největšími, nejpodnětějšími osobnostmi; a naopak, jestli dočasně svůj boj prohrají, potřebují jen čas, než dostanou opět svůj jecer ha-ra pod kontrolu.

Poté, co Tóra v minulé paraši vylíčila darování Tóry, přerušuje chronologické řazení událostí a předkládá zákony, upravující vztahy mezi lidmi: pojednává se o zabití, otroctví a službě, ublížení na zdraví a škodě, ochraně majetku, svedení, půjčování peněz, ale i o svátcích a okultních praktikách. Proč Tóra mluví o těchto zákonech právě teď, bezprostředně po Zjevení? A proč začínají tyto zákony právě případem židovského otroka a služky- když by se dalo předpokládat, že národ, nedávno vysvobozený ze staletého otroctví, bude zvýšeně citlivý na problém ztotočnění vlastních příslušníků?

Rb.S.R.Hirsch nabízí pohled, který je zásadní k pochopení celé Tóry: Druhá pětice přikázání Desatera se zabývá vztahy mezi lidmi. Přítomnost B-ha v náboženských praktikách – na tom staví všechna náboženství. Avšak jedině v judaismu je B-h

dokonale, plně včleněn do rodinného a společenského života, tím je judaismus naprosto výjimečný. Známe všichni slavnou historku o rb.Hilelovi a zájemci o konverzi- nejlepším způsobem, jak vyjádřit přítomnost B-ha v našem životě, je plnit Jeho vůli svým chováním a jednáním vůči druhým lidem. Proto také Tóra bezprostředně po sdělení druhé poloviny Desatera, která se zaměřuje na sociální vztahy, předkládá podrobnější a zpřesňující soustavu práv a povinností.

Věrnost Tóře a rabínským ustanovením je pro judaismus zásadní. Řídíme se halachou, protože věříme, že na Sinaji byl Mošemu dán Psaný i Ústní zákon. Kdybychom studovali jen Psanou Tóru, nezávisle na Ústním zákonu, celé naše studium, rozbor i závěry by byly naprosto mylné. Právě zákon o židovském otroku a služce to jasně ukazuje: Opravdu lze zotročit druhého člověka, lidskou bytost, stvořenou v obrazu B-žím? A copak může otec prodat svou dceru? To si přímo vyžaduje další informace, a ty najdeme v Ústním zákonu. Psanou Tóru nutno chápat jako stručné poznámky, zachycující podstatu- jako si student na přednášce zapisuje jen hlavní body, tak aby mu pomohly vybavit si podrobně celou přednášku. Ústní zákon podává zevrubně to, co psaná Tóra stručně zachycuje. To vše obdržel Moše na hoře Sinaj.

Židovský otrok- eved ivri- má velmi daleko k běžnému otroku, jak je pojímán v ostatních společnostech, a ani židovská služka (ama ivrija) není obětí nezodpovědného otce, který prodá dceru tomu, kdo dá nejvíc. Oba jsou příkladem maximální péče o zachovávání lidské důstojnosti a práv jednotlivce. Zákony Tóry kladou důraz na odpovědnost, soucítění a spravedlnost. B-h ve své moudrosti začíná Svě zákony tam, kde jiné společnosti jednotlivci práva upírají: B-h řeší osud zloděje a chudého děvčete, kteří jsou v situaci, kdy jsou vydáni napospas lidským rozmarům a emocím. Tóra, namísto aby zloděje vsadila do vězení, kde by měl malou naději napravit se, dá mu možnost zaplatit svůj dluh a žít v podnětném prostředí, kde se může rozvíjet a stát se odpovědným člověkem. Mladé děvče z bedné rodiny, které sotva má reálnou naději získat náležitou výchovu a vzdělání, dostane možnost pobývat v zámožnějším domě, učit se tam a osvojit si potřebné znalosti, s možností později se do rodiny provdat- v každém případě se obě strany budou moci později uvážlivě rozhodnout.

Chceme-li poznat úroveň té které společnosti, měli bychom se vždy podívat, jak tato společnost zachází s osobami, které stojí na nejnižším stupni společenského žebříčku- jak se chová k chudobným, trpícím, uvězněným. Tam se jasně ukáže, zda a jak společnost zachází s pojmy lidská důstojnost a práva jednotlivce. Proto i naše paraša začíná právě těmito zákony.

Paraša obsahuje celkem 53 micvot. „Jestliže je zloděj přistižen při vloupání a je zbit, takže zemře, nebude lpět krev na tom, kdo ho ubil.“ (22:1) Raši vysvětluje: to znamená, že to není vražda, protože (zloděj) jakoby již byl mrtev. Zloděj přišel s úmyslem zabít majitele, neboť šel do domu krást s vědomím, že nikdo by nezůstal mlčky stát a nedíval se na něho, jak utíká s ukradenými penězi, a že kdyby majitel se proti němu postavil, musel by ho zabít. Jako mrtvý člověk již nemá žádné životní funkce, tak i zloděj je tedy již prakticky mrtvý; a kdyby ho majitel zabil, bylo by to, jakoby zabil již mrtvého. Z toho se učíme- říká Raši- že jestliže člověka chce někdo zabít, má člověk rychle povstat a zabít ho.

To je princip sebeobranu. Ale proč Raši říká, že má člověk povstat rychle? Protože možná když člověk pojme podezření, začne uvažovat: Opravdu vím, že mě chce zabít? Skutečně mě chce zabít? Měl bych počkat, dokud si nebudu jistý- Raši tedy říká: Nelze čekat až do poslední minuty, pak by už mohlo být pozdě. Jistě člověk nesmí jednat ukvapeně. Ale jestliže je v situaci „buď můj život nebo jeho“, pak vlastní život má přednost.

Rašbam a Ibn Ezra vykládají frázi „nebude lpět krev“ jako „nebude mít vinu“, vztahují ji k majiteli: jestliže majitel zabije zloděje, bude nevinný, protože zabil v sebeobraně.

Paraša začíná slovy: „A toto jsou právní ustanovení, která jim předložíš.“ Spojky „a“ se užívá, chceme-li spojit slova či myšlenky. Raši cituje midraš, který vysvětluje užití spojky takto: Všude tam, kde je slovo „ele- tato“, pozbývá platnosti to, co bylo řečeno předtím; ale jestliže je tam „veele- a tato“, znamená to pokračování předchozího. V našem případě to tedy znamená: Tak jako byly zjeveny na Sinaji zákony Desatera, tak byla zjevena i tato další ustanovení.

Někdo se možná zeptá- copak nestačí Desatero, k čemu jsou tato další ustanovení? Vždyť zákony uvedené v této paraši se týkají každé společnosti na světě- každá společnost musí nějak řešit občanské a trestní věci. Vždyť jeden ze sedmi noachických zákonů, jež byly dány celému lidstvu, je příkaz ustavit právní systém, tj.soudy a výkonné složky. Proč se tedy tyto věci neopouštějí na lidech, proč se jimi zabývá B-h? Protože jde o židovský národ.

Chazon Iš to vysvětluje na dvou příkladech: Do města se přistěhoval nový obchodník, znalý moderních metod obchodování, a otevřel si obchod vedle starého obchodníka, který mu pochopitelně nemohl konkurovat a ztrácel pomalu živobytí. Přední rodiny města to pokládaly za nejhorší druh krádeže- sebral starému obchodníku zákazníky- a rozhodly se bojkotovat nového obchodníka. Ten se nakonec odstěhoval. A teď- říká Chazon Iš- si představte tutéž situaci, ale místo obchodu škola: tradiční, běžná škola, jejíž učitelé přijdou o práci, když ve městě bude nová, moderní

škola. Zdánlivě jsou oba případy stejné. Ale člověk dobře obeznalý v halaše je rozliší. První případ je nezákonný zásah do obchodní činnosti; podle toraického zákona by byl nový obchodník pokládán za rodef- toho, kdo pronásleduje druhého s úmyslem zabít ho, starý obchodník by byl nirdaf- neoprávněně pronásledovaný.

Z morálního hlediska je velmi malý rozdíl mezi ohrožením života druhého a ohrožením jeho živobytí a zabezpečení jeho rodiny, takže ti, kdo vystoupili ve prospěch starého obchodníka, plnili micvu ochrany pronásledovaného.

V případě škol jde o soutěž. Talmud uvádí zásadu „žárlivost mezi moudrými vede k zvýšení moudrosti“ (Bava Batra 21a). Očima Tóry je moudrost nejvyšší hodnotou. Pokud by učitelé nové školy byli špatně přijímáni, byli by považováni za nirdof- neprávem pronásledované, kdežto lidé hájící starou, tradiční školu jsou rodef.

Vidíme tedy, že dvojí napohled stejné jednání je hodnoceno opačně: co je v prvním případě záslužné, v druhém případě je naroveň lašon ha-ra; ostrakizování nových učitelů a jejich rodin je skoro tak špatné jako chtít druhého zabít. Náš vnitřní cit pro spravedlnost a instinktivní rozlišování dobrého a zlého jsou velmi nespolehliví rádci a kdybychom je slepě poslouchali, můžeme se dopustit bezpráví na druhých. I tento instinkt a cit nám dal B-h, který nás stvořil, a pokládal za svou povinnost pomoci nám užívat svého citu náležitě. Proto nám dal mišpatim. Ale proč ne všem lidem, proč zrovna Židům?

„Toto praví Hospodin: Izrael je můj prvorozený“ (4:22). Rodiče a děti sdílejí svůj malý společný svět, žijí spolu, mluví spolu, znají své myšlenky a názory a společným životem děti vstřebávají a přejímají hodnoty, soudy a priority svých rodičů, napodobují jejich způsob chování a jednání.

B-h se prohlásil za našeho otce a dává nám možnost rozvíjet se jako Jeho děti. Proto nám dává Svě mišpatim, v nich sděluje své hodnoty, soudy, názory, jimi řídí každodenní životní situace a vkládá do nás své pojetí dobra a zla. A abychom tyto hodnoty pojali do sebe a vzali za své, určil nám, jakým způsobem studovat Tóru. Tyto hodnoty nelze sdílet rituály či modlitbami, ani příkazy, ale diskusí a sdílením a třibením názorů- tak se máme učit Tóru, abychom se jí věrně řídili.

Většina lidí chápe, že studovat halachu je nezbytné a chápe také, jak důležité je studovat židovskou filosofii či mystiku pro toho, kdo chce dosáhnout užšího vztahu k B-hu. Ale málo lidí chápe, k čemu je užitečné intenzivní studium Talmudu a znalost právních ustanovení, která se nepoužívají od doby, kdy židovské království padlo pod náporům Římanů. Zapomínají však na to, že jsme B-ží děti a každá debata o talmudických věcech má za následek účinnější působení B-žího pohledu na některou oblast lidského života. Každý, kdo studuje Talmud, nasaje něco z atmosféry a kultury B-žího domu, vstřebá do

sebe B-ží pohled na věc a uplatní ho ve svém postoji k situaci- bude skutečným B-žím dítětem.

Židovský národ přežil tisíce let jen díky své věrnosti studiu Tóry; B-h nám svými mišpatim dal způsob, jak Mu zůstat blízko a jak udržet vztah k Němu živý: „micva talmud tora- toraického studia převáží všechny ostatní micvot dohromady“ (Pea 1:1). Máme milovat B-ha. Jak ho lze milovat, aniž bychom ho znali? Stálým studiem ho poznáváme.

Výše uvedený příklad Chazona Iše má ještě jednu rovinu: říká nám, že mišpatim obsahují pravý účel našeho pobytu na zemi. K pochopení je nutný pojem midot.

Všichni máme touhu a city, jež nám pomáhají uvolňovat energii potřebnou k činnosti- máme ctižádost, lásku, nenávisť, hněv, velkodušnost... - každá situace v životě obsahuje nějakou směsic emocí. Ale než vyjádříme své emoce jednáním, musíme si je nejdříve utřídit. Když např. někdo ve společnosti řekne štiplavou poznámku na naši adresu a všichni se smějí, jsme dotčeni a zraněni- popadne nás vztek a chtěli bychom se pomstít. Ale raději se ovládneme a řekneme si: Neměl to říkat, urazilo mě to, ale když dám najevo hněv, bude to špatně, protože on nevybočil z běžného společenského chování a já se musím chovat podobně. Člověk musí vždy rozvážit situaci a reagovat tak, aby to bylo přiměřené okolnostem.

Schopnost zvážit situaci a přiměřeně reagovat nazývá se mida (mn.č.midot), s doslovným významem „míra“. Dobré midot má osoba, která poměřuje věci správně a její reakce jsou vyvážené, špatné midot má člověk, který si neosvojil míru přiměřenosti svých reakcí.

V Dt 28:9 se říká, že máme „chodit po Jeho cestách“-jako je B-h slitovný, máme být i my, jako je On velkodušný, i my máme být- máme napodobovat dobré skutky a ušlechtilé midot B-ha. Jak? Talmud předkládá řešení různých situací a vztahů, které můžeme aplikovat i ve svém životě a tak transformovat naše instinktivní reakce v dobré midot. Následující odstavec z Talmudu to říká výstižně: „Budeš milovat Hospodina, svého B-ha“ (Dt 6). Jméno B-ha bude milováno skrze vaše skutky, a člověk se má učit, jak číst Tóru, dříve než studuje Mišnu a měl by studovat s učencem; potom bude jeho chování k druhým vždy příjemné a milé. Co řeknou lidé o takovém člověku? „Jeho otec byl moudrý a učil ho Tóru, ‘hledte, jak příjemně se chová, jak rozvážné jsou jeho skutky’. O takovém člověku je psáno „Ty jsi můj služebník, v tobě se oslavím“ (Joma 86a)

Šabat Šekalim- 21.února

Podle rabínského nařízení se o čtyřech šabatech v měsících adaru a nisanu má vedle pravidelného týdenního čtení z Tóry číst ještě další její část. O šabatu před roš chodeš adar- to je letos 21.2.- se čte část Šekalim (Ex 30:11-16) o sčítání židovského

národa odevzdáním půlšekelu (vybraná částka sloužila k zakoupení společných obětí). Je v tom skryta morální lekce: Žid zakládá svou hodnotu a své postavení v národu na tom, že má podíl na Chrámu a jeho bohoslužbě. Haftara z 2 Kr 12:1-17 ukazuje, jak tento motiv nabyl v judském království podobu duchovního i politického obratu: Královna Atalja (dcera Achaba a Jezabel) dala vyvraždit všechny členy své rodiny, aby mohla sama vládnout v království, za jehož zemřelého krále byla provdána. Jediný, kdo přežil, byl její vnuk Jehoáš, jehož

zachránil velekněz Jehojada. Když bylo Jehošovi 7 let, jeho zachránce a učitel jej představil národu, a ten ho přijal s nadšením. Dokud Jehojada žil, zůstal mladý král spravedlivý a staral se o zlepšení života národa. K jeho velkým činům patřila i snaha obnovit slávu a důstojnost Chrámu. Po prvním nezdařeném plánu, který proměnil kohanim ve výběrčí dávek na opravu Chrámu, král ustavil nový systém- lidé sami přinášeli do Chrámu své příspěvky a prokazovali tak svou lásku a věrnost.

Kabala – část dvanáctá

Stvoření podle luriánské kabaly

Všechny kabalistické teorie emanace a stvoření před Izákem Luriou měly jeden aspekt společný: víru ve vnitřní, jednosměrný, více či méně kontinuální vývoj, vedoucí od probuzení Ejn-Sof ke stvoření. Tento proces nabýval stále složitější podoby a zacházel daleko za obecný princip deseti sefirot, nořil se do vnitřní dynamiky samotných sefirot či popisoval svět emanace pomocí dalších symbolických soustav- základ však zůstával stejný: sebeprojevení Ejn- Sof prostřednictvím procesů emanace a stvoření. Od této linie se neodchyluje ani klasická formulace této teorie, jak ji uvádí ve svých spisech Cordovero.

V luriánské kosmogonii však nacházíme zásadní obrat, jehož vypjaté dramatické pojetí má dalekosáhlé důsledky pro kabalistické myšlení. Detaily tohoto systému jsou mimořádně složité, i když jsou srozumitelně vyloženy, jako např. základní akty dramatu Stvoření, nemluvě o mnoha záhadách, jež může pochopit jen mystická meditace. Luriánská teorie vytvořila hlubokou průrvu mezi Ejn-Sof a světem emanace, jež byly v předchozích kabalistických systémech spolu úzce spojeny, a pak ji zaplnila božskými akty, o nichž starší kabala nic nevěděla, třebaže je lze lépe pochopit na pozadí starších motivů. Základní etapy stvoření najdeme v různých variantách luriánské teorie, jak ji předkládají spisy Luriových žáků a jejich žáků. V tom zásadním jsou podobné, liší se různě kladeným důrazem a spekulativní interpretací významu hlavních aktů Stvoření. Vskutku lze říci, že Izákem Luriou začíná nové období kabalistické spekulace a nutno ji ve všech ohledech odlišit od starší kabaly. Tato nová kabala byla založena na třech hlavních principech: cimcum, „rozbití nádob“ a tikun.

Cimcum (stažení, kontrakce)

Kořen této doktríny lze najít ve starším fragmentu z okruhu Sefer ha-Ijun, kde se mluví o B-žím stažení, jež předcházelo emanaci: „Jak (B-h) způsobil a stvořil tento svět? Jako člověk, který se nadechne a

zadrží dech (Šem Tov b.Šem Tov užívá výrazu „stáhne se do Sebe“), takže menší může obsáhnout větší, tak i On stáhne své světlo na šířku dlaně, podle své míry, a svět byl ponechán ve tmě a v této tmě. On otesal kameny a přitesal skály“. Zde se to vztahuje ke stvoření Keter, jež měla vzejít z aktu stažení, jímž vznikl prostor pro tmu, jež byla Keter. Toto je i Nachmanidův názor v jeho komentáři k Sefer jecira, ale až Luria tuto představu povýšil na základní kosmologický princip.

Originalita této Luriovy doktríny spočívá v tom, že prvním aktem Ejn-Sof nebylo zjevení a emanace, ale naopak skrytí a sebe-omezení. Použité symboly naznačují krajně naturalisticky východisko k pochopení začátku stvoření a jejich odvážnost je činí značně problematickými. Není divu, že významné body Luriovy teorie, jak se v jeho vlastních formulacích dochovaly v jeho literární pozůstalosti i v podání Josefa ibn Tabul, byly buďto zatemněny (jako ve Vitalově Ec chajim) anebo maximálně potlačeny (jako v Kanfej Jonah od rb.Moše Jonacha).

Výchozím bodem doktríny je myšlenka, že pravá podstata Ejn-Sof nenechává žádný prostor pro stvoření, neboť je nemožné představit si místo, kde již není B-h, protože to by znamenalo omezení Jeho nekonečnosti (tímto problémem se nezabýval Zohar ani Cordovero). Akt stvoření je tedy možný pouze tak, že „B-h vstoupí do Sebe“, tj. aktem cimcum se B-h stáhne do Sebe, některé části božství takřikajíc ustoupí a ponechají prostor pro započetí tvořivých procesů. Emanaci tedy nutně musí předcházet tento ústup.

Na rozdíl od midrašického používání slova „stažení“, jímž se míní, že B-h se stáhne do svatyně svatých v příbytku cherubů, má kabalistické stažení opačný význam: není to koncentrace B-ží moci do místa, ale její odchod z místa. Místo, z něhož se B-h stáhne, je spíše „bod“ ve srovnání s Jeho nekonečností, ale z našeho pohledu obsahuje všechny úrovně existence tělesné i duchovní. Toto místo je

prvotní prostor a nazývá se tehiru (výraz převzatý ze Zoharu).

Luria také řeší, jak se cimcum uskutečnilo. Před cimcum spočívaly všechny síly B-ha v nitru jeho nekonečného Já, v naprosté rovnováze a bez jakéhokoli rozlišení. Tedy i když tam byly síly Din (soudu), nebyly rozlišitelné jako takové. Když vyvstal úmysl stvoření, Ejn- Sof soustředil kořeny Din, jež byly předtím v něm skryté, do jednoho místa, z něhož se vzdálila síla slitovnosti. Tak se síla Din zkoncentrovala. Cimcum bylo tedy aktem soudu a sebeomezení, a takto započatý proces měl pokračovat postupným vyloučením a uvolněním moci Din, která byla ponechána v prvotním prostoru, kde se smísila se zbytky světla Ejn-Sof, jež tam zbylo i po proběhnutí cimcum, tak jako kapky oleje zůstanou v nádobě i po jejím vyprázdnění. Toto reziduum bylo nazváno rešimu. Do této zárodečné směsi, která je hmotným aspektem budoucího universa, sestupuje z původního prostoru Ejn-Sof a jod, první písmeno tetragrammatonu, jež obsahuje „kosmickou míru“ (kav ha-mida), tj. schopnost utváření a uspořádání. Tuto sílu lze chápat jako patřící vlastnosti Rachamim (slitovnost)

Stvoření tedy začalo dvojí činností emanujícího Ejn-Sof. Původce emanací působí tedy jednak jako receptivní substrát z hlediska rešimu, jednak jako utvářející síla, jež sestupuje z podstaty Ejn-Sof, aby vnesla řád a systém do prvotního chaosu. Tedy jak subjekt, tak objekt procesu stvoření mají svůj původ v B-hu, ale jeden od druhého jsou odlišeny v cimcum. Tento proces je vyjádřen stvořením kelim (nádob), v nichž božská podstata, jež zůstala v prvotním prostoru, je usazena nejdříve hmotně, v nádobě zvané „prvotní vzduch“ (avir kadmon), poté však dostane určitější tvar v nádobě zvané „prvotní člověk“ (adam kadmon), stvořené vzbuzením a ztišením „kosmické míry“, která slouží jako trvalé spojení mezi Ejn-Sof a původním prostorem cimcum.

Tuto podobu teorie cimcum do značné míry zatemnil Chajim Vital, třebaže občasné náznaky v jeho spisech tu a tam zůstaly. Avšak jeho popis na začátku Ec chajim je mnohem jednodušší. Aniž zmíní kořeny Din či rešimu, popisuje Vital proces tak, že aktem B-žihho stažení se uprázdnil prostor uvnitř Ejn-Sof a do něj vyzáří (emanuje) paprsek světla, jež vyplní tento prostor deseti sefirot. Ježto cimcum proběhlo rovnoměrně na všech stranách, výsledný prostor je kulatého či kulovitého tvaru. Světlo, jež do něj po cimcum přímo proniklo, má tedy od začátku dvojí vzhled: uspořádá se do soustředných kruhů a do unilineární struktury, to je tvar „prvotního člověka, jenž předcházel veškeré první věci“. Tvar kruhu a tvar člověka jsou tedy dva směry, v nichž se vyvíjí každá stvořená věc. Tak jako první pohyb směrem ke stvoření byl ve skutečnosti složen ze dvou pohybů (stažení Ejn- Sof do sebe a jeho částečný sestup do prostoru cimcum), tak je dvojtaktí i nutně se

opakujícím rysem každé etapy celkového procesu. Tento proces se uvádí do pohybu dvojí činností Ejn – Sof, střídavě expandujícího i toužícího vrátit se do sebe- hitpašut (vycházení, vynoření) a histalkut (ústup, návrat). Každý pohyb návratu ke zdroji má kolem sebe něco jako nové cimcum. Tato dvojtvářnost procesu emanace je příznačná pro dialektický trend luriánské kabaly. Každá etapa působení emanujícího světla má nejen kruhový a lineární aspekt, ale také formu jednak „vnitřního světla“ ve vytvořených nádobách, jednak „okolního světla“, a také formy azmut ve-kelim (substance a nádob), jakož i „přímého světla a odraženého světla“ (převzato z učení Cordoverova).

Luriův zvláštní zájem o strukturu duchovních světů a jejich vznikání dialektickými procesy dokládá i to, že rozlišuje strukturální „jednotnost, celistvost“ (kelalut) sil emanace a strukturální „individualitu“ (peratut) každé z nich, tj. samostatné učlenění v každé této síle, působící v dané celkové struktuře.

Nejstarší prameny teorie cimcum jasně ukazují, že Luria nerozlišoval mezi substancí Ejn- Sof a jeho světlem, v obou proběhlo cimcum. K takovému rozlišení došlo, teprve když vyvstal problém, jak tuto doktrínu sladit s myšlenkou B-ží nezměnitelnosti. Potřeba souladu měla dva následky:

1/ Rozlišení mezi substancí Ejn- Sof a jeho světlem (= vůlí) umožnilo prokázat, že cimcum nastalo jen ve světle, nikoli v jeho „vlastníkoví“

2/ Pojem cimcum se nemá brát doslova, je to jen obrazně vyjádření, viděné z lidské perspektivy.

Obojí se zvláště zdůrazňovalo ve škole Israela Saruga, jehož učení bylo kombinací Ibn Tabulovy verze Luriova učení a teorie Mošeho Jonacha, jak je uvedena v jeho Kanfej Jona, kde není zmínky o cimcum, ale mluví se pouze o emanaci z prvotního bodu, obsahující všechny sefirot, bez dalších detailů jejich vzniku. K tomu Sarug přidal své původní myšlenky, jež výrazně ovlivnily pozdější kabalou; souhrnně je uvádí ve spise Limudej Acilut: podle něj cimcum předcházely procesy uvnitř samého Ejn-Sof. Zpočátku se Ejn-Sof spokojoval s vlastní soběstačností a tato jeho „spokojenost“ způsobila jakési „zachvění“, pohyb v nitru Ejn-Sof. Tento pohyb „ze sebe do sebe“ probudil kořen Din, dosud nerozlišitelně spojený s Rachamim. V důsledku tohoto „zachvění“ se prvotní body „vtiskly“ do energie Din, takže první formy zanechaly své stopy v podstatě Ejn-Sof. Tvar tohoto „vtištění“ byl tvar prvotního prostoru, který je výsledným produktem tohoto procesu. Jak světlo Ejn-Sof vně „vtištění“ působilo na body uvnitř, aktivovaly se ze svého stavu potenciality a vznikla prvotní Tóra, ideální svět v substancí Ejn-Sof. Tato Tóra, jazykový pohyb v nitru Ejn-Sof, se nazývá „malbuš –oděv“, ačkoliv ve skutečnosti je neoddělitelný od božské substance a je s ní propojen „jako u luční kobylky, jejíž oděv je částí jí samé“ (midrašický výraz)

Sarug podrobně popsal strukturu tohoto „oděvu“. Jeho délka je z písmen Sefer jecira a měla 231 „bran“ (= možných kombinací 22 písmen hebrejské abecedy), tvořících pre-konstrukci božské mysli. Šířka („oděvu“) byla z tetragrammatonu podle numerické hodnoty čtyř možných způsobů psaní plně vypsaných jmen těchto hlásek- „jméno“ 45 (ah, vay, ah, dvy), „jméno“ 52 (hh,vv, hh, dvy), „jméno“ 72 (yh, vyv,yh, dvy), „jméno“ 63 (vav,yh, dvy, yh), což byly „nitě osnovy“, původně umístěné na okraji „oděvu“.

Tato prvotní Tóra obsahovala potenciálně vše, co mohlo být zjeveno Tórou, darovanou na zemi. Byla to vlastně kabalistická verze platónského světa idejí. Velikost „oděvu“ byla dvojnásobkem prostoru nezbytného ke stvoření všech světů. Když byl oděv utkán, byl přeložen napůl: polovina vystoupila vzhůru a její písmena stála nad písmeny druhé poloviny. „Jména“ 45 a 52 byla nad jmény 72 a 63, poslední jod jména 63 tedy v přeloženém oděvu zůstalo bez „partnera“. Přeložení způsobilo stažení (cimcum) oděvu na polovinu jeho prostoru a odstraněním této poloviny z jejího předchozího místa bylo v Ejn-Sof stvořeno něco, co již nebylo částí jeho substance. Vše, co zůstalo v tomto prvotním prostoru, bylo ono „nepárové“ jod, jež nyní dostalo dynamický úkol přenést světlo Ejn-Sof, šířící se v kruzích, do prostoru, jenž byl vytvořen cimcum. Prostor, uprázdněný přeložením „oděvu“ není opravdové vakuum, pouze je bez oděvu či světla jeho substance. Avšak skrytý zákon celého stvoření, který je zapsán ve „vtištění“ Ejn-Sof, je i nadále aktivní a projevuje se ve všech dalších procesech prostřednictvím síly onoho samotného jod. V uprázdněném prostoru je reziduum (rešimu) zbylého světla podstaty a světla Ejn-Sof, jež působí jako duše, která všechno udržuje v chodu a bez níž by se vše vrátilo do Ejn-Sof jako předtím.

Tato duše se rovněž stáhne do bodu, jenž není ničím jiným než tím, co filosofové nazývají anima mundi. Různé pohyby cimcum a stoupání a klesání jod vytváří stále další body v prostoru, a tak vznikne prvotní „svět bodů“ (olam ha-nekudot), jenž v tomto stádiu nemá žádnou pevnou strukturu a v níž božská světla existují v atomizovaném stavu. Podle Saruga dochází v místě rešimu nikoli k jednomu, ale k mnoha stažením (kontrakcím). Jinde uvádí, že jsou dva druhy rešimu, jeden z božské substance a druhý z přeloženého oděvu, a pouze tento druhý našel výraz ve světě bodů. Toto nadpřirozené světlo v prvotním prostoru, který je znám jako tehiru či prvotní matérie každé věci, je stvořeno výhradně návraty jod, jež stoupá k Ejn-Sof a opět z něj sestupuje.

Zjevná protichůdnost Sarugova výkladu svědčí o nejistotě a zmatku, který způsobila nová myšlenka cimcum. Význam síly Din v aktech, vedoucích k jejímu ztělesnění v prvotní matérii, se v Sarugově podání smazává více než u Ibn Tabula, třebaže nemizí

úplně. Další problém (u Saruga zůstávající bez konzistentního řešení) způsobil rozpor, tkvící v protichůdných koncepcích uprázdněného prvotního prostoru- tu jako pravidla a tu zase jako sféry stvořené činností emanujícího jod.

Během následujících více než 200 let se objevilo mnoha dalších pokusů vysvětlit teorii cimcum. Jedním z nejzajímavějších je smělá interpretace Šabtaje Šeftela Horowitze v jeho Šefa Tal. Horowitz revidoval teorii cimcum, chápal ji jako symbolický výklad emanace sefiry Keter. Sleduje Sarugův výklad (ale bez zmínky „malbuš-oděvu“), snažil se srovnat různá stádia cimcum s tím, co pokládal za paralelní stádia emanace Keter v učení Cordoverově. Vznik tehiru již nebyl způsoben samotným cimcum, ale emanací světla Ejn-Sof z nitra Ejn-Sof. Až v takto emanovaném tehiru došlo ke stažení světla Ejn-Sof, a jeho reziduum, smíšené s trochou emanované substance vytvořilo rešimu. Tak vznikla duše, jako nadpřirozený bod v sefíře Keter.

Tato transformace cimcum na druhotný božský akt, následující po prvotním aktu emanace, učinila teorii kompatibilnější s učením Cordovera, který také připouštěl existenci cimcum v řetězci emanací, jejichž intenzita nutně postupně slábla. Horowitzova interpretace tedy odstranila paradox, od začátku přítomný v doktríně cimcum.

Od 17. st. se kabalistické názory na cimcum různily: má se chápat doslovně, anebo symbolicky jako procesy v nitru B-ha, jež lidská mysl může popsat pouze obrazně? Tato otázka byla základem mnoha sporů mezi kabalisty a těmi, kdo tíhli více k filosofii, neboť pojetí cimcum bylo ve skutečnosti velmi blízké myšlenkám, jež se později rozvinuly v novodobou idealistickou filosofii (např. Schellingovu či Whiteheadovu).

V důsledku teorie, vyložené autorem Emek ha-Melech, přiklánělo se mnoho kabalistů k doslovnému chápání cimcum. Tak tomu bylo zejména u šabatiánců, kde nedoslovnému chápání bránila celá jejich víra. Šabatiánský postoj je jasně vyjádřen ve spisech Nathana z Gazy a Nehemjáše Hajona. Právě Hajonova rozhodná obrana doslovné interpretace donutila Josepha Ergase, aby otevřeně hájil názor Abrahama Herrery, že cimcum je doktrína symbolická. Tento spor, vztahující se i k obecné antropomorfické teorii šabatiánců, propukl kolem r. 1714 a Joseph Ergas jej shrnul ve své Šomer emunim (1736). Doslovnost byla i poté hájena, hlavním mluvčím byl Emmanuel Chaj Ricchi ve svém Jošer Levav (1737), naproti tomu Ergasův názor rozvíjel Baruch Kosover v Amud ha-Avoda (cca 1763, tiskem až 1854).

Ergas výrazně ovlivnil chasidskou literaturu, zejména učení zakladatele chabadu Šneura Zalmana z Ljadi a jeho žáka Arona ha-Levi ze Staroselje. Šneur Zalman ve svém díle Tanja tvrdil, že Gaon z Vilna mylně chápal cimcum doslova, avšak je

sporné, zda lze Gaonovo učení vyložit tímto způsobem.

Systém Arona ha-Levi je založen na dvojím *cimcum*: první, zvané také *beki'a*, je stažení uvnitř Ejn-Sof, jež umožní projevení Nekonečného obecně a je zcela nad lidské chápání; vede ke zjevení světla Ejn-Sof, ale je tak nezměrné, že o něm není ani zmínky ve Vitalově *Ec chajim*. Teprve po *beki'a*, jež bylo jako „skok“ od absolutního Ejn-Sof k relativnímu Ejn-Sof, dochází k druhému stažení, jímž se nekonečné světlo Ejn-Sof zjeví jako konečné. Avšak konečné nemá vůbec bytí, je umožněno pouze vysláním paprsku z Nekonečného. Toto pojetí *cimcum* se vyvíjelo nezávisle na spisech Mošeho Chajima Luzzatta, jenž byl přesvědčen, že podstata *cimcum* tkví v tom, že Tvůrce „přemůže svůj niterný zákon dobra ve stvoření, takže Jeho tvorové nebudou dokonalí, ani viděno jejich pohledem, natož z pohledu B-ha“. Celkový vývoj stvořených bytostí závisí na tom, zda mají příležitost se zdokonalit a oddělit sílu zla od síly dobra.

Uhrnem lze říci, že ti kabalisté, kteří byli spíše filosoficky založení, přiklínili se více k symbolickému chápání *cimcum*, kdežto ti, kteří neměli blízko k aristotelské filosofii, chápali doktrínu doslovně. Neměli bychom přehlédnout úzký vztah, který je- aspoň podle názoru mnoha kabalistů- mezi *cimcum* a existencí hmotné materie, jež sloužila jako základ stvoření. I Chajim Vital definoval Nekonečno jako *nicotu*, jež se manifestovala v Keter pouze prostřednictvím *cimcum*, hmotné látky celého stvoření. Další spojují existenci hmoty s řešimem, prvotním prostorem nebo prvotním vzduchem, který se projevil skrze *cimcum*.

Rozbití nádob

Bod v Ejn-Sof, uprázdňený aktem *cimcum*, byl následně zaplněn rychlým bujením světů a dalších projevů, z nichž každý je v luriánské kabale předmětem až extrémně složitěho popisu. Tyto popisy se navíc velmi různí v různých verzích- Ibn Tabula, Mošeho Jonacha a Chajima Vitala, a velmi protichůdná líčení lze najít i v několika Vitalových spisech. Pokus Israela Saruga vytvořit z chaosu jednotný celek jen přispěl k většímu zmatku. Avšak všechny výklady vykazují shodné rysy. Hlavním zájmem Izáka Lurii bylo- jak se zdá- sledovat další vývoj nádob, jež získaly světlo emanace, vyzářené do prvotního prostoru po aktu *cimcum*. Při skutečném vzniku těchto nádob hrála roli světla, jež byla umístěna v tehru po *cimcum* a nová světla, jež tam vstoupila s paprskem. Účelem tohoto procesu bylo provést selekci sil shromážděných v Din- očista, jíž mohlo být dosaženo buď tak, že se tyto síly úplně vyloučí ze systému, nebo se do něj integrují prvním „zklidněním“ a očištěním. V každém případě, aby se podpořily ty procesy, jež byly nezbytnou předehrou celkové hierarchie stvoření, byla nutná postupná

diferenciace v samotných nádobách, bez níž by se emanující toky nedokázaly usměrnit a náležitě fungovat. Proto různé konjunkce prvních emanujících světél, vzájemně se střetajících, vyústily ve stvoření nádob, jež tedy „vykrytalizovaly“ z různých forem, obsažených v těchto světlech.

Všechny luriánské verze se shodují, že paprsek světla, který přichází z Ejn-Sof, aby utvořil řešim a síly Dinu, jež zaplnily prvotní prostor, působí dvěma opačnými způsoby, jimiž se formuje vše, co vzniká v tomto prostoru od začátku do konce. To jsou aspekty „kruhu a linie“. Bod může expandovat rovnoměrně jedním ze dvou způsobů, lineárně nebo cirkulárně, tím je vyjádřena základní dualita, přítomná v celém procesu stvoření. Harmoničtější z obou těchto forem je kruh, vycházející z dokonalosti Ejn-Sof. To vede přirozeně k sférickému tvaru prostoru *cimcum*, kdežto přímý (lineární) paprsek světla jde dále, aby našel svou konečnou podobu v podobě člověka, jenž představuje ideální aspekt „jošer-přímosti“.

Tedy zatímco kruh je tvar přirozený, linie je forma volní (chtěná), směřující k podobě člověka. Navíc linie světla přichází přímo z Ejn-Sof, a proto je na vyšší úrovni než kruh, jehož tvar je odrazem *cimcum*. Podle Izáka Lurii linie obsahuje princip *ruach*, kdežto kruh je principem *nefeš*. V zásadě je tato doktrína dokonalejší formulací pythagorejské geometrické symboliky, jež v přírodní filosofii převládala až do 17. st. Každý akt emanace tedy obsahuje oba aspekty a chybí-li jeden, je to kvůli různým přerušením či zvrátům. Všechny procesy záměrné, teleologické, jsou v zásadě lineární, kdežto ke kruhu přináležejí všechny procesy, diktované přirozenou nutností.

První tvar, jehož nabývá emanace po *cimcum*, je podoba *adama kadmon*, jež v luriánskému systému představuje sféru, která je nad čtyřmi světy *acilut*, *berija*, *jecira* a *asija*. Izák Luria se snažil podepřít tento názor množstvím citací ze Zoharu a Tikunim, ale ve skutečnosti to bylo naprosté novum. Ačkoliv on i jeho žáci tvrdili, že mnoho procesů probíhajících v *adama kadmon* jsou mystéria nad dosah lidského chápání, pojednávali velmi podrobně o způsobu, jakým byly síly emanace uspořádány po *cimcum* do podoby *adama*. V jejich pojednáních o této podobě a nadpřirozených světlech, jež z ní vyzarují, převládá již dříve zmíněný dvojí protichůdný pohyb: nejdříve se v *adama kadmon* vytvoří deset sefirot ve tvaru soustředěných kruhů, z nichž ten nejvíce vnější, kruh Keter, zůstává v úzkém kontaktu s obklopujícím Ejn-Sof. To je *nefeš adama kadmon*. Potom se deset sefirot znovu uspořádá lineárně, do podoby člověka a jeho údů, ovšem toto nutno chápat v ryze duchovním smyslu nehmotných nadpřirozených světél. To je *ruach adama kadmon*.

Vyšší aspekty *nefeš*, známé jako *nešama*, *chaja* a *jehida*, mají také kořen v horních sefirot, v jejich lineární konfiguraci. Všechna tato světla mají

nádoby, jež jsou stále tak subtilní a čisté, že sotva je lze považovat za nádoby. Povýšení adama kadmon do postavení první bytosti, jež vznikla po cimcum, prozrazuje silný antropomorfní nádech, který provází všechny popisy procesu emanace v luriánském systému. Adam kadmon je jakýmsi spojovacím článkem mezi Ejn-Sof, jehož světlo je v adamovi stále aktivní, a hierarchií vznikajících světů; ve srovnání s nimi lze adama kadmon nazvat Ejn-Sof, a někdy tak i je nazýván.

Z hlavy adama kadmon září nesmírná světla a seřazují se do pestrých a složitých vzorů. Některé mají tvar písmen, jiné dalších prvků Tóry či svatého jazyka, např. kantilačních znamének, punktace atd., jež jsou také součástí svatého písma. Spojují se tu tedy dvě zásadně rozdílné symboliky- světla a jazyka (písma). Každá konstelace světla má svůj specifický jazykový výraz, i když ten nesměruje přímo k dolním světům, ale dovnitř, k své skryté existenci. Kombinace těchto světél tvoří „jména“, jejichž skryté potence se aktivují a projeví skrytými „konfiguracemi“ (miluim), kde každé písmeno je plně vypsáno názvem v abecedě. Tento prvotní svět vyvěrá ze světél na čele adama kadmon, z místa, kam se příkládá tefilin šel roš. Světla, vycházející z adamova nosu, uší a úst však se šíří pouze lineárně, jejich sefirot nemají zvláštní nádoby, ježto byly nejdříve spojeny dohromady v jedné nádobě, neboť jejich strukturální podstatou byla právě „kolektivnost“. Vital nazývá tuto sféru olam ha-akudim, s významem svět, v němž se sefirot ještě nediferencovaly (dosl. „svázané dohromady“).

Jakou funkci mají tato světla v dramatu stvoření, nebylo nikdy jasně vymezeno. Naopak světla, vycházející z očí, se do každé sefiroy rozrůžnila. Teoreticky tato světla vycházela z pupku, avšak místo jejich výstupu bylo posunuto médii, působícím v adamu kadmon a označovaném jako parsa (zjevně jde o bránici). Tento posun je líčen jako důsledek dalšího cimcum uvnitř samotných světél. Po změně tato světla vycházejí z očí jak lineárně, tak cirkulárně a každá z jejich sefiroy má vlastní nádobu. Vital nazývá tato oddělená světla „svět teček“ (olam hanikudim), ale v dalších luriánských spisech jsou dohromady se světlem tehira a jsou nazývána „svět bodů“ (olam ha-nekudot) nebo „svět chaosu“ (olam ha-tohu, proto, že v tomto stádiu ještě světla sefiroy nemají stabilní strukturální uspořádání). Všechna světla sefiroy mají nádoby ze silnějšího světla, v němž se uspořádají a působí.

V tomto bodě dochází k tomu, co se v luriánské kabale nazývá „rozbití nádob“ nebo „smrt králů“. Nádoby určené třem horním sefirám měly obsáhnout světlo, jež do nich vtékalo, ale světlo proniklo šest sefiroy od Chesed k Jesod najednou a bylo příliš silné, aby je zadržely jednotlivé nádoby; jedna po druhé se rozbily a střepy se rozletěly a spadly. Nádob

poslední sefiroy Malchut se také rozbila, ale ne do té míry jako ostatní. Něco ze světla, jež bylo v nádobách, našlo cestu zpět k svému zdroji, ale zbytek spadl s nádobami a z jejich střepů (klipot) vznikly nečisté síly sitra achra. Nesnesitelný tlak světla v nádobách způsobil také, že každý svět klesl z místa, jež mu bylo určeno. Svět, jak jej známe, je odchylkou od toho, co bylo původně zamýšleno. Nic-světla ani nádoby- nezůstalo na svém patřičném místě a toto (= „smrt králů“, výraz převzatý z Idrot Zoharu) byla kosmická katastrofa.

Současně bylo rozbití nádob, odpovídající ve starší kabale zničení prvních, nezdařených světů, chápáno v luriánských spisech nikoli jako anarchie či chaos, ale naopak jako jsoucí v souladu s určitými vnitřními zákony. Také vznik klipot jakožto kořene zla se popisuje jako proces mající pevná pravidla a vztahující se pouze k těm střepům nádob, jež byly rozbity prvními jiskrami světla. Tato světla zůstala „uvězněna“ mezi klipot, jež jsou jimi vyživovány; vlastně dávají životní sílu celému světu klipot, který v té či oné míře pronikl po rozbití nádob do celkové hierarchie světů.

Rozbité nádoby ovšem také podléhají procesu tikun neboli obnově, jež začala bezprostředně po katastrofě, avšak jejich „odpad“ zůstal nedotčen a z této látky, kterou lze přirovnat k vedlejšímu produktu nějakého organického procesu, vznikly klipot ve svém užším významu- jako síly zla. Katastrofická stránka rozbití nádob se zdůrazňovala zejména v zjednodušených verzích, v populární kabalistické literatuře, líčící celý proces výrazně mýtickou metaforikou.

Luriánské spisy nabízejí velmi odlišná vysvětlení rozbití nádob. Někteří komentátoři je připisují slabé, atomizované vnitřní struktuře „světa bodů“, jehož oddělené, neuspořádané části byly příliš nestabilní, aby dokázaly katastrofě odolat. Jiný výklad uvádí, že ježto první emanace bodů byly všechny cirkulární, a ne lineární, nutně musela vzniknout nerovnováha. V některých textech se uvádí, že pouze „větve“ bodů vycházely z adama kadmon, kdežto „kořeny“ zůstaly v něm a větvím tedy chyběla síla, aby samy vydržely tlak světla. Všechna tato vysvětlení vycházejí z předpokladu, že příčinou je křehká, nepevná struktura světa bodů a rozbití nádob je nešťastná náhoda v B-žím životě.

Další vysvětlení, pocházející (jak se zdá) přímo od Izáka Lurii, zdůvodňují nepevnou strukturu tím, že ji chápou jako reakci na kořeny Dinu a klipot, jež byly od začátku v emanaci přítomny. Podle tohoto názoru bylo hlavním cílem emanativního procesu přinést očistu (katarzi) těchto krutých prvků a celé matérie systému. Přítomnost kořenů klipot v emanaci bylo vnitřní příčinou rozbití nádob.

Toto vysvětlení je často spojováno s teleologickým názorem, že nádoby byly rozbity proto, aby připravily cestu pro odměnu a trest v dolních světech, jež vznikly v poslední fázi stvoření. Různé verze tohoto

výkladu najdeme u Moše Jonacha, Vitala a Ibn Tabula. Očistná a teleologická vysvětlení představují diametrálně se lišící přístupy a dobře ilustrují tenzi v luriánské kabale mezi mýtickým a teologickým způsobem myšlení. Pozdější kabalisté stanovili, že teleologické vysvětlení je doslovně správné, kdežto očistné vysvětlení je pravda mystická. Škola Israela Saruga nabídla analogii: svět bodů je jako oseté pole, jehož semena nemohou vzklíčit, dokud nejprve nepuknou a neshnijí.

Tikun

Rozbití nádob znamená dramatický obrat ve vztahu adama kadmon a všeho, co se vyvíjí pod ním. Všechny následující procesy stvoření se dějí proto, aby napravily tuto počáteční vadu. Odvážnost představy, že se něco takového mohlo stát v doméně, jež podle všech názorů byla stále částí B-žihó sebe-projevení, lze srovnat jedině s doktrínou cimcum. Dokonce se naznačovalo, že cimcum také představuje prvotní „rozbití“ v nitru Ejn-Sof.

Největší část luriánské kabaly se zabývá zákony, jimiž se řídí proces kosmické nápravy a obnovení (tikun), neboť se dotýkají všech sfér stvoření, včetně „antropologické“ a „psychologické“. Podrobnosti teorie tikun jsou výjimečně složité a jakoby byly cílenou výzvou k mystické kontemplaci. Podle této teorie hlavním prostředkem tikun (tj. obnovy, navrácení universa svému původnímu určení v mysli svého Tvůrce) je světlo, vzařované z hlavy adama kadmon, aby znovu uspořádalo chaotickou roztržičnost, způsobenou rozbitím nádob. Podpora těchto světél přichází z lineárních sefirot „světa bodů“, v němž nebylo žádné rozbití a jehož úkolem je nadále vyvolávat tvoření stabilních a vyvážených struktur v budoucích sférách stvoření. Tyto nové struktury se nazývají parcuřim, tj. konfigurace (gestalten), a každá obsahuje organický model hierarchie sefirot s vlastními zákony.

Parcuřim (dosl. „tváře“, fyziognomie) nyní nahrazují sefirot jako základní manifestace adama kadmon. V každé z nich jsou nově emanované síly spojeny s dalšími, jež byly poškozeny při rozbití nádob; tedy každá parcuřim představuje určitou etapu procesu očisty a obnovy. Znovu je vytvořena sefira Keter jako parcuřim Arich anpin (dosl. „dlouhá tvář“, tj. trpělivý, shovívavý- převzato ze Zoharu, kde se objevuje jako aramejský překlad biblického erech apajim) nebo Atika (Odvěky), jež jsou někdy chápány jako samostatné aspekty téže parcuřim.

Ze sefirot Chochma a Bina se nyní stávají parcuřim Aba a Ima (otec a matka), jež mají dvojí funkci: slouží jako prostředek re-individualizace a re-diferenciace všech emanovaných bytostí na širitele a příjemce proudění, a rovněž slouží jako nejvyšší archetyp rozmnožovacího aktu- „spojení“ (zivug), jež ve svém metaforickém aspektu „kontemplace tváří

ve tvář“ (histaklut panim-be-fanim) je společným základem každého intelektuálního i erotického spojení. „Spojení“ je vyprovokováno opětným vystoupením 288 jisker, jež byly v rozbitých nádobách a vrátily se do nitra Biny, kde mají za úkol oživit a urychlit síly uvnitř struktury, jejíž funkce je především receptivní. Bez těchto pomocných sil, označovaných jako „ženské vody“ (majim nukbin) by nemohlo dojít ke „spojení“ ani k sjednocení, a to ani ve světě acilut.

Z jednoty Aba a Ima vznikne nová parcuřim, Ze'ir anpin (dosl. „krátká tvář“, tj. netrpělivý či neshovívavý), obsahující šest nižších sefirot od Gevura k Jesod.. Zde je centrum očistných procesů, jež probíhají ve všech parcuřim, aby zklidnily přísné síly Dinu. K úspěšnému konci je třeba dlouhého, téměř nekonečného sledu etap. Sebeprojevení Ejn-Sof ve stvořených světech nastává většinou skrze tuto parcuřim, jež prochází embryonálním vývojem v nitru Ima, následuje „porod“, „kojení“ a postupný vznik formativních sil, označovaných jako „nezralost“ (katnut) a „zralost“ (gadlut). Ta druhá je znovu posílena druhým „početím“ prostřednictvím nových sil, jež se připojí z dalších parcuřim. Strukturální jednotka Ze'ir anpin je dílem principu zvaného celem („obraz“, podle verše Gn 1:27), který ovlivní činnost určitých světél, jež slouží jako ustavující prvek ve všech parcuřim, zejména však se soustřeďují v Ze'ir anpin. Z poslední, desáté sefiroy Malchut se také stane parcuřim, s názvem Nukba de-Ze'ir („žena Ze'ir“), je to doplňující ženský prvek.

Hlavním zdrojem této odvážné antropomorfní symboliky jsou Idrot v Zoharu, ale vývojem v luriánské kabale doznala radikálního převratu. Sám Izák Luria zřejmě pojímal parcuřim jako sílu (energii), jejímž prostřednictvím působí a nabývá tvaru tvořivá dynamika božství. Různá jména, konfigurace a sub-konfigurace, provázející tyto symbolické popisy, měly zřejmě poněkud zmírnit tento až provokativně nápadný antropomorfismus.

Na zmíněných pěti parcuřim (jejichž vnitřní protikladnost je vyložena již ve Vitalově Ec chajim) a nad nimi jsou stále další, sekundární parcuřim, jež jsou vyjádřením určitých sil v Ze'ir anpin a jeho ženském protějšku Nukba: např. Jisrael sava, Tevuna, Rachel a Lea. Luriovo vysoce asociativní myšlení prakticky každou biblickou osobnost transformovalo na metafyzickou postavu, z níž bujely nové hypostaze a parcuřim. Názorný příklad této tendence najdeme v kpt 32 Ec chajim, kde vše, co se přihodilo „pokolení pouště“ je ztvárněno jako procesy v parcuřim horních tří sefirot Ze'ir anpin a jeho ženského protějšku.

Pět hlavních parcuřim Aba, Ima, Arich anpin, Ze'ir anpin a Nukba de-Ze'ir tvoří postavu adama kadmon, jak se vyvíjí v prvních stádiích tikun a která je zcela odlišná od postavy adama kadmon, jež existovala před rozbitím nádob. Tyto parcuřim také

obsahují „svět rovnováhy“ -olam ha-matkela, identický se světem acilut ve starší kabale. Z tohoto světa sestupuje proud duchovního světla do nižších světů berija, jecira a asija. Na dně každého světa je „opona“ sloužící jako filtr, jímž se oddělí substance odpovídající povaze tohoto světa a vše ostatní propustí dál. Základní struktura světa acilut se – poněkud modifikována- opakuje i ve třech nižších světech. Avšak tikun ještě není dokončen. V důsledku rozbití nádob není žádný ze světů na svém správném místě, každý stojí o stupeň níže než by měl být, na původním místě světa pod sebou. Následkem toho svět asija, který je v podstatě také duchovní (jako Ideální příroda neoplatoniků) klesl a smísil se s nejnižší částí sféry klipot a s hmotnou matérií, která tu převládá.

Luriánská kabala, jak již bylo řečeno, se zajímá hlavně o detaily procesu tikun a o vývoj v parzufim různých světů, v „adam acilut“, v „adam berija“ atd. (Tři čtvrtiny Ec chajim se zabývají právě tím.) V různých luriánských pojednáních o těchto procesech je základním momentem to, že ačkoliv tikun rozbitých nádob byl téměř dokončen nadpřirozenými světly a procesy, jež mají původ v jejich činnosti, některé závěrečné kroky byly ponechány člověku, a ty jsou konečným cílem stvoření. Dokončení tikun (=synonymum vykoupení) závisí na lidských skutečích. Tady se doktrína tikun úzce spojuje s náboženskou a kontemplativní aktivitou člověka, který musí zápasit a překonat nejen historický exil židovského národa, ale i mystický exil Šechíny, způsobený rozbitím nádob.

Předmětem činnosti člověka, jenž má dokončit tikun, je navrácení světa asija na jeho duchovní místo, jeho naprosté oddělení od světa klipot a dosažení trvalého, dokonale šťastného sjednocení mezi veškerým tvorstvem a B-hem, takže klipot nebudou schopny ji narušit či zabránit jí. Velký význam tu má luriánské rozlišení mezi vnitřními a vnějšími aspekty nadpřirozených světél a světů stvoření- tikun vnějších aspektů těchto světů není na člověku, poslání člověka se týká výhradně určitých aspektů vnitřních.

V luriánském systému stojí skryté (vnitřní) vždy níže v hierarchii než vnější, ale právě proto je dostupné každému opravdu duchovnímu, niternému jedinci, aspoň do jisté míry. Když člověk bude náležitě plnit svůj úkol, aktivují se „ženské vody“, umožňující nadpřirozená spojení a práci na vnějším tikun dokončí nadpřirozená světla, jež zůstala skryta v parzuf Atika a zjeví se až někdy v budoucnu. Je-li aktivita člověka v souladu s Tórou, může připravit cestu pro tikun nižších světů.

Nelze popřít gnostický charakter této kosmogonie, i když její podrobné rozpracování čerpá zcela z židovských pramenů. Typicky gnostické je např. vylíčení stvoření jako kosmického dramatu, soustředěného kolem hluboké osudné krize v niterném dění B-ha a hledání cesty ke kosmické nápravě, oddělení zla a dobra, kde je ústřední role přisouzena člověku. To, že neuznaná gnostická teologie ovládla hlavní proud židovského náboženského myšlení na dobu nejméně dvou set let, lze pokládat za jeden z největších paradoxů v celých dějinách judaismu. Současně ruku v ruce s tímto gnostickým názorem nacházíme překvapivou tendenci k tomu způsobu kontemplativního myšlení, který lze nazvat „dialektickým“, ve smyslu, jak jej užíval Hegel. Tendence je obzvlášť výrazná v pokusech formálně vysvětlit pojmy cimcum, rozbití nádob, utvoření parzufim.

Vedle luriánských textů již zmíněných najdeme systematické a původní vysvětlení základních bodů luriánské kabaly v těchto dílech: Maamar Adam de-Acilut od Mošeho Praegera (v jeho Vajachel Moše, Dessau 1699), Novelot Chochma od Jos. Salomona Delmediga (Hanau 1631), Pithej chochma od Moše Chajima Luzzata (Korec 1785), Tal Orot od Jakoba Meir Spielmanna (Lvov 1876-83), Lešem Ševo ve-Achlama od Salomona Eliašova (1912-48), Talmud Eser ha-Sefirot od Judy Leib Ashlaga (1955-67).

Slavná díla luriánské kabaly od Abrahama Herrery a Josepha Ergase jsou ovlivněna jejich snahou smířit či alespoň dát do souvislosti luriánský systém s učením Cordoverovým, jak lze pozorovat v Ergasově alegorizaci luriánské teorie cimcum.

Šabat tento týden začíná v pátek v 17'00, a končí v sobotu v 18'09

Délka dne je 10 hod 21 minut; délka skutečné hodiny činí 52 minut, východ jitřenky 6'01; doporučený čas ranní modlitby (talit a tfilin) v 5'48 hod; východ slunce v 6'53; polovina dne 12'03; čas odpolední modlitby (mincha gedola) ve 12'33, (mincha ktana 15'05, plag mincha 16'09) západ slunce (škia) 17'14; východ hvězd v 17'47 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 Kontaktní osoba Jiří Richter, e-mail olam@olam.cz tel. 573 396 046