

שבוע טוב

Číslo 116/5769

21. leden 2009

Výklad k sidře Va'era (Exodus 6,2 – 9,35)

”
B-h promluvil k Mošemu: Já jsem Hospodin. Ukázal jsem se Avrahamovi, Jicchakovi a Jakovovi jako B-h všemohoucí. Ale jméno Hospodin jsem jim nedal poznat. Ustavil jsem s nimi také svou smlouvu, že jim dám kenaanskou zemi... Řekni Izraelcům: Já jsem Hospodin. Vyvedu vás z egyptské roboty, vysvobodím vás z vašeho otroctví a vykoupím vás vztaženou paží... Vezmu si vás za svůj lid a budu vám B-hem“

V závěru minulé paraši jsme četli, že faraon nejen nepustil Izraelity z otroctví, ale ještě jim břímě ztížil. Moše to sděluje B-hu a B-h ho ujišťuje, že skutečně vysvobodí Izraelity z Egypta. (Čtyři slovesa, užitá ve verši – vyvedu, vysvobodím, vykoupím, vezmu- se připomínají v pesachové Hagadě jako B-ží slib židovskému národu. Podle tradice si tento slib připomínáme i čtyřmi poháry vína, jež se pijí o pesachovém sederu.) Moše říká své mínění B-hu, jako už dříve; zdá se, jakoby pochyboval o svých schopnostech i o lidské povaze obecně. Poukazuje na to, že zotročený národ pravděpodobně sotva uvěří, že jej vyvede z otroctví nějaký přivandrovalec a ještě méně pravděpodobné je, že faraon vyhoví žádosti, vznesené jménem jemu neznámého božstva. A zmiňuje i svou neobratnost v řeči- „neobřezané rty a jazyk“.

Raši vysvětluje, že „neobřezané“= „zavřené, zatarasené“. Verš 4:11 užívá výrazu „kaved“, dosl. „těžký“, což se obvykle překládá jako „pomalých či neobratných úst a jazyka“. Jeden z toraických učenců nabízí další výklad- po tolika letech strávených mimo Egypt Moše již neovládá jazyk dostatečně dobře pro svůj úkol.

B-ží posel však neříká vlastní názory, ale tlumočí B-ží slovo. Podstatný je obsah, přesnost sdělení, nikoliv úhledná forma. Právě proto byl úkol svěřen Mošemu, neboť řečnická obratnost je tu nedůležitá, nehledě na to, že z pohotového brilantního řečníka se lehce může stát demagog.

Většina z nás asi nemá tak dramatický život jako Moše; ale můžeme z jeho osudu čerpat jistotu, že i vzdor omezeným lidským možnostem i vzdor svým niterným pochybám může každý člověk splnit tu jedinečnou, specifickou roli, kterou má, protože právě k ní mu B-h dá schopnosti a prostředky. A je povzbuzující pro každého, že B-h si nevybral k tak

závažnému úkolu toho nejsilnějšího, nejskvělejšího člověka, ale vložil Svou pravdu do osoby „neobratných úst a jazyka“. Je velmi snadné říci, že úkol je „nad naše síly a schopnosti“ a utéci od něho. Ale učíme se od Mošeho odpovědnosti. Rabi Tarfon říká: „Není povinnost, abyste úkol dokončili, ale to neznamená, že smíte úkol zanedbat“.

Deseti ranami, jimiž B-h postihl Egypt, ukázal svou moc a sílu Izraeli i Egyptanům; dokládá to opakované užití výrazu „abys poznal, že já jsem Hospodin“ při oznámení každé další rány.

Rána krupobití byla mnohem horší než všechny předchozí, ale také B-ží výstraha před ní byla adekvátně důraznější; B-h projevil svou slitovnost s Egyptany, když je vybízl, aby odvedli z polí dobytek i služebnictvo a uchránili se tak před zkázou. Svou slitovností pohnul B-h také faraona k lítosti, byť jen dočasné- poprvé faraon uznává: „Opět jsem zhřešil. Hospodin je spravedlivý, já i můj lid jsme svévolníci“. Moše na to odpovídá: „Jen co vyjdu z města, rozprostřu své dlaně k Hospodinu, hromobití přestane a krupobití skončí, abys poznal, že země je Hospodinova“, tj. pouhým slovem B-ha krupobití začalo a pouhé Jeho slovo stačí, aby rána skončila.

Komentátoři často staví do protikladu k tomuto verši verš Ž 115:16 „Nebesa patří Hospodinu, zemi však dal lidem“. Je země B-ží nebo patří lidem, a za jakých podmínek? Pesikta Cutra dává oba verše do souladu tvrzením, že země patří lidem, jestliže lidé jednají podle B-ží vůle; pak mohou užívat země k užítku i potěšení; v opačném případě se země vrátí k B-hu. V traktátu Berachot vysvětluje rb. Levi: Předtím, než člověk řekne požehnání nad tím, co hodlá využít z hojnosti země, platí první polovina verše „země patří B-hu“. Požehnáním člověk uzná, že B-h je pravým původcem této hojnosti. Druhá část verše „země patří lidem“ platí poté, co člověk požehnal. Požehnání je tedy akt uznání B-žího vlastnictví. Jestliže symbolicky vrátíme vše B-hu, uvolníme tím to, co chceme použít k svému užítku či prospěchu. Ale i když „země patří lidem“, lidstvo s ní nemůže dělat, co se mu zlíbí, bohatství země máme spravovat a využívat uvážlivě, obezřetně a citlivě. To se opakovaně v Tóře zdůrazňuje.

Egyptské rány byly důkazem B-ží vlády nad světem a byly míněny jako varování suverénnímu

faraonu i Egyptanům, že faraonova moc je pouze omezená. Dnes, ve světle stále se zdokonalující technologie a materiálního bohatství, mnoho lidí ztrácí vědomí vyšší nadpřirozené moci a cítí se být neomezenými pány nad přírodou i životem; to má výrazný dopad morální i ve vztahu k životnímu prostředí. V chápání přírodních katastrof chybí jasné vědomí B-žího varování, ježto je lze vidět jako důsledek činnosti člověka. Tím důležitější je, abychom si neustále byli vědomi své lidské odpovědnosti. Faraon pod dojmem B-žího varování na chvíli změnil své smýšlení, ale pak v něm znovu převládl starý stereotyp; a to přivedlo jej i jeho národ do záhuby. I to je lekce pro nás.

„Moše to tak Izraelcům vyhlásil, ale ti nebyli s to pro malomyslnost a otročinu Mošemu naslouchat“. Připomeňme si Noacha- jak dlouho stavěl svou archu na výšinách a předkládal tak svým současníkům před oči myšlenku vykonání tšuvy. Ale lidé se mu jen vysmívali: Potopa, a na vrcholech hor? Nesmysl. A vody potopy nakonec vystoupily 15 loktů nad nejvyšší vrcholy.

„Srdce faraonovo však se zatvrdilo a neposlechl je, jak B-h předpověděl“. Nenávist vede k sebezničení, i to si můžeme odvodit z této paraši. Faraonova nenávist vyústila v touhu zničit Izraelce, ale v konečném důsledku zničil sám sebe. Opět si připomeňme: Josefovi bratři nenáviděli Josefa a to je dovedlo k tomu, že ho prodali za otroka. Nenávist je natolik zaslepila, že nedokázali vidět svého bratra takového, jaký skutečně byl.

Kolikrát sami během života pocítíme averzi vůči někomu ještě dřív, než vůbec máme možnost udělat si na něj nějaký názor a najít k němu nějakou cestu. To neznamená, že takový pocit nutně vždy musí být mylný. Ale nemá žádný podklad v onom druhém člověku- je jen odrazem toho, co se děje v nás. Paradoxně lze toto vyložit také jako jeden z důvodů antisemitismu: nenávist nežidovského světa k Židům do jisté míry odráží nelásku Židů k sobě navzájem.

V Talmudu se říká „každý Žid je ručitelem svého bližního Žida“. V této souvislosti se často uvádí, že Achabovo vojsko vítězilo (i přesto, že se nedrželi Tóry), protože byli naprosto jednotní, kdežto spravedliví vojáci Chizkijášovi často utrpěli porážku, protože jim chyběla jednotnost. Někdy ve své horlivosti sloužit B-hu co nejlépe zapomínáme, že „služba B-hu“ znamená také- a především- mít rád Jeho děti.

V Pirkej avot (5.kpt.) se mluví o „machloket l'šem šamajim“- spor kvůli Nebesům, tj. sporu, který se vede z dobrých důvodů pro dobrou věc. Názorným příkladem jsou spory mezi žáky Hilelovy a Šamajovy školy. Příkladem naprostého opaku je vzpoura Koracha a jeho druhů. Ale existuje další aspekt „l'šem šamajim“: lidé, účastní v takovém sporu, jsou opravdově přesvědčeni, že oni představují názor b-ží, a v důsledku toho nejsou schopni slyšet názor druhé

strany a protahují spor přespráliš. Podle Baalej musar právě před tímto nebezpečím varuje král Šlomo výrokem „nebuď příliš spravedlivý“. Když se člověk povznese nad veškerou kritiku, ztratí perspektivu, přestane vidět věci v reálných proporcích.. Nejen se zastaví v duchovním růstu, ale může ho ovládnout jed nenávisti- nedostatečná láska k druhým může přerůst v nenávist k nim.

B-h přikázal Mošemu: „Předstup před faraona... a vyříd' mu, ať propustí Izraelce ze své země. Moše Hospodinu namítl: Když mi nenaslouchají Izraelci, jak by mě poslechl farao?“

Základem B-žího příkazu bylo mluvit k srdcím Izraelců, vzbudit v nich naději a posílit je ve víře.

Jako byl dostatek víry nezbytný pro Izraelce v době vysvobození z Egypta, tak je důležitý pro židovský národ i před příchodem mesiáše. Je to trvalý test pro nás. Naznačuje se to i v pesachovém sederu. Příkaz pesachu v Egyptě říká: „Budete jej jíst takto: Budete mít přepásaná bedra, opánky na nohou a hůl v ruce. Sníte jej v chvatu“ (12:11) O něco dříve říká verš (4:31) „lid uvěřil, když slyšeli...“. Jejich víra a jejich příprava k pesachové oběti byla příčinou jejich vykoupení. Tím si zasloužili všechny zázraky v Egyptě, neboť tok nebeského požehnání závisí na důvěře člověka v B-ha. Vše, čemu čelíme v životě osobním i jako národ, každá naše zkušenost je zkouškou naší víry, naší důvěry v B-ha. To je klíč.

V paraši Va'era se líčí prvních sedm z deseti ran, jež dopadly na Egypt. V pesachové hagadě je rabi Jehuda uspořádal do tří skupin a označil začátečními písmeny hebrejských slov:

- 1/ Dalet-cad-chof (krev- záby- komáři),
- 2/ Ajin-dalet- šin (divá zvěř- dobytčí mor- vředy)
- 3/ Bet-alef -chet - bet (krupobití- kobylky- tma- smrt prvorozených)

Uspořádání není zdaleka jen mnemotechnické. Bližším pohledem zjistíme, že prvním dvěma ranám v každé skupině vždy předcházelo Mošeho varování faraonovi, kdežto třetí rána vždy dopadla bez výstrahy, jako trest za neuposlechnutí předchozích dvou.

Největším důkazem B-žího působení je spravedlnost. Základem systematického práva je „míra za míru“, tj. „trest má být úměrný zločinu“. Podíváme-li se na celou dobu egyptského otroctví, rozlišíme tři stádia:

- 1/ gerut- cizota
- 2/ avdut- otroctví
- 3/ enuj- útisk

Nejdříve směřovala egyptská opatření k tomu, aby se Izraelité v zemi cítili jako cizí a odlišní od celé egyptské společnosti, potom byli soustavně snižováni na občany nižší kategorie a zotročeni, a nakonec byli všemožně svými egyptskými pány utiskováni.

Odpovídá to i rozdělení do skupin rb.Jehudy: první rána z každé skupiny- tj. krev, divá zvěř a krupobití- představuje první etapu, cizotu.

Cizinec je člověk, jehož další setrvání v zemi závisí na vůli a toleranci domovských obyvatel. Ze země, která byla prakticky pouští, vybudovali Egypťané díky pravidelným záplavám Nilu kvetoucí, úrodnou a bohatou zemi. To bylo základem jejich sebevědomí. Ulice měst byly bezpečné, neboť divá zvěř se bála lidí a žila jen v poušti. Klima celé oblasti bylo stálé, nebezpečí krupobití bylo prakticky neznámé. B-h narušil svými ranami základní jistoty Egypťanů: vodu Nilu proměnil v krev, nechal divou zvěř volně pobíhat ulicemi měst a dopustil devastující krupobití.

Druhá rána z každé skupiny – žáby, dobytčí mor a kobyly- představuje druhou etapu, otroctví. Vlastník otroků, využívající jejich práce, podléhá dvojímu omylu: že on sám náleží k vyššímu, nadřazenému druhu a že je nadřazený díky své moci a bohatství.

Egypťané zakládali svou nadřazenost na své fyzické pěstěnosti, na bohatosti úrody a počtu koní, velbloudů a dobytka, na pohodlí svých domů. B-h zaplavil jejich domy a paláce žábami, jejich dobytek a koně stihl smrtícím morem a poslal roje kobyly, které sežraly úrodu.

Komáři, vředy a tma (třetí rána každé skupiny) představují poslední, nejhorší etapu otroctví, útisk. Nyní Egypťané na vlastní kůži poznali, co je to život plný obtíží, bolesti, marné touhy a strachu. Fyzická bolest nebyla nejhorší, nejhorší bylo uvěznění v tmě. Nebyla to pouhá absence světla, ale absolutní, deprimující temnota, v níž se Egypťané neodvažovali ani pohnout z místa.

Desátá rána- smrt prvorozených- byla největším důkazem B-ží vlády nad životem a smrtí. B-ží velikost dosvědčovalo neomylné rozpoznání všech prvorozenců, i těch, o nichž to nebylo známo, i rozlišení mezi prvorozenci židovskými a egyptskými.

Rb.S.R.Hirsch uvádí i další symboliku Jehudova rozdělení egyptských ran: každá skupina vyjadřuje B-ží vládu nad jednou částí přírody- první skupina nad vodou a zemí, druhá nad živočišnou říší, včetně lidí a třetí nad vzduchem a nad veškerým životem a smrtí.

Bylo již dříve zmíněno, že Moše měl dvojí úkol: přesvědčit Izraelce, že existuje jediný B-h a učít je, že B-h o ně pečuje a jsou na NĚ zcela závislí. První část Mošeho poslání se naplnila těmito deseti ranami, jež byly velkolepým důkazem B-ží vlády nad přírodou a celým světem. Druhá část úkolu čekala na své naplnění během čtyřicetiletého putování Židů v poušti.

(Zdroj: www.torah.org a www.yadavraham.org)

Kabala – část osmá

III - Základní myšlenky kabaly

Jak plyne z toho, co již bylo řečeno, kabala není jeden jediný systém, jehož základní principy lze vysvětlit jednoduše a přímočaře, ale sestává z množství rozličných přístupů, často velmi vzdálených od sebe a někdy zcela protichůdných. Avšak od doby Sefer haBahir má kabala vžitou soustavu symbolů a představ, které jejich stoupenci přijali jako mystické učení, třebaže se vzájemně liší interpretací přesného významu těchto symbolů a filosofických implikací v nich obsažených i spekulativního kontextu, jímž lze tuto soustavu chápat jako jakousi mystickou teologii judaismu. Ale nutno v ní rozlišit dvě etapy:

1/ skupina symbolů rané kabaly až do konce safedského období, tj. teorie sefirot v geronské kabale, v různých částech Zoharu a v dílech kabalistů až ke Cordoverovi

2/ skupina symbolů, jež vytvořila luriánská kabala a jež převládla v kabalistickém myšlení od 17. st. až do nedávné doby. Luriánská soustava překračuje doktrínu sefirot, ačkoliv využívá široce jejich principů a je založena na symbolice parcuřím.

Kromě toho lze v kabalistickém učení rozpoznat dva základní směry. Jeden vyjadřuje svými obrazy a symboly (často velmi blízkými oblastí mýtů) intenzivní mystické zaměření. Druhý má povahu spekulativní, snaží se dát symbolům logický význam. Tímto pohledem je kabalistická spekulace chápána do značné míry jako pokračování filosofie, jakási další vrstva, kladená na ni prostřednictvím kombinace racionálního myšlení a meditativní kontemplace. Spekulativní projevy kabalistického učení jsou značně závislé na myšlenkách neoplatónské a aristotelské filosofie, jak byla známa ve středověku, a jsou ovlivněny její terminologií. Odtud si kabala vypůjčila kosmologii, jež není původní a je vyjádřena středověkou doktrínou oddělených inteligencí a sfěr. Originalita této kosmologie spočívá v problémech, jež tuto kosmologii povyšují. Stejně jako židovská filosofie i spekulativní kabala se pohybovala mezi dvojím velkým odkazem- Bible a Talmudu na jedné straně a různými podobami řecké filosofie na druhé.

B-h a Stvoření

Všechny kabalistické systémy vycházejí ze základního rozporu božství. Abstraktně lze uvažovat o B-hu buď jako o božstvu samém, tj. z hlediska jeho podstaty, anebo jako o B-hu ve vztahu k Jím stvořenému světu. Avšak všichni kabalisté se shodují, že náboženského poznání B-ha nelze dosáhnout jinak než kontemplací vztahu B-ha ke světu. B-h sám o sobě- absolutní Podstata- je nad každé chápání spekulativní i extatické. Postoj kabaly k B-hu lze definovat jako mystický agnosticismus, formulovaný více či méně radikálně a blízký stanovisku neoplatonismu.

První kabalisté v Provinci a Španělsku vyjadřovali tuto nepoznatelnost B-ha termínem Ejn-Sof (Nekonečný, Neomezený). Výraz není překladem latinského či arabského filosofického termínu, je to spíše substantivace, jež v kontextu B-ží nekonečnosti a Jeho rozumu, který je „bez hranic“ chápe adverbialní tvar jako substantivum a užívá jej jako terminus technicus. V tomto významu se Ejn- Sof objevuje poprvé ve spisech Izáka Slepého a jeho žáků, zejména Azriela z Gerony a později v Zoharu, Maarechet ha-Elohut a spisech tohoto období.

Dokud si kabalisté uvědomovali původ výrazu, chápali jej jako vlastní jméno, ale po r. 1300 k němu přidávali člen určitý (ha-Ejn-Sof) a celkově jej ztotožňovali s dalšími běžnými přívlastky B-ha. Toto pozdější užití, rozšířené v literatuře, svědčí o rozlišení osobního a teistického pojetí B-ha, oproti starším pramenům, kolísajícím mezi představou tohoto druhu a neutrálním, neosobním pojetím Ejn- Sof. Nejdříve nebylo zcela jasné, zda termín Ejn- Sof odkazuje k „Tomu, jenž je bez konce“ nebo k „tomu, co je bez konce“; tento neosobní aspekt byl zdůrazněn tvrzením, že Ejn- Sof nelze přisoudit žádnou z vlastností či přívlastků B-ha, které jsou v Bibli. Ale popravdě existovaly různé postoje k Ejn-Sof od samého začátku- např. Azriel se přiklání k neosobní interpretaci, zatímco Ašer b. David tento výraz zřetelně chápe jako osobní a teistický.

Ejn-Sof je absolutní dokonalost, v níž neexistují žádné rozdíly a rozpory, a podle některých ani žádné chtění. Sama se nezjevuje způsobem, který byl umožnil pochopit její povahu, ta je nedostupná i nejhlubšímu myšlení kontemplujícího. Existenci Ejn-Sof jako první nekonečné příčiny lze vyvodit jedině z pravé podstaty jednotlivých existujících věcí- skrze existenci toho, co bylo stvořeno. Autor Maarechet ha-Elohutrazil extrémní tezi (ne bez odporu opatrnějších kabalistů), že v celém biblickém zjevení ani v Ústním zákonu není obsažen žádný odkaz k Ejn-Sof, pouze mystikové obdrželi nějaké náznaky. Autor spisu, následován několika dalšími, dospěl k odvážnému závěru, že pouze zjevený B-h může být nazván B-hem, nikoliv „deus absconditus (skrytý)“, jenž nemůže být předmětem náboženského myšlení.

Myšlenky tohoto druhu se později objevily znovu v šabatiánství a quasi-šabatiánské kabale, v letech 1670-1740, a byly pokládány za herezi.

Další termíny či představy vymezující doménu skrytého B-ha se objevují ve spisech geronských kabalistů a v dílech spekulativní školy. Příklady těchto termínů: Ma še-ejn ha-machašava maseget (ten, jehož mysl nelze postihnout- někdy se užívá k označení první emanace); ha-or ha-mit'alem (skryté světlo); seter ha-ta'aluma (skrytí tajemství); jitron (nadbytek, zjevně překlad neoplatónského hyperusia); ha-achdut ha-šava (nerozlišitelná jednota= ve významu jednota, v níž všechny protiklady jsou vyvážené a v níž není rozpor); ha-mahut (podstata). Všechny tyto termíny chápou Ejn-Sof i jeho synonyma jakou jsoucím nad myšlením.

V hlavní části Zoharu lze rozpoznat jisté kolísání mezi osobním a neutrálním pojetím Ejn- Sof, kdežto v pozdější zoharské vrstvě- Ra'aja meheimna a Tikunim- zcela převažuje osobní pojetí. Ejn-Sof je často identifikován s aristotelskou „příčinou všech příčin“ a skrze kabalistické užívání neoplatónského idiomu i s „kořenem všech kořenů“.

Všechny výše zmíněné definice spojoval prvek negativní, v Zoharu se občas vyskytuje i v pozitivním významu: jako Ejn- Sof je označováno devět světél, jež vyzářila z B-ží mysli, a tím je Ejn-Sof vyváděn ze své skrytosti dolů, do nižších rovin emanace. V dalším vývoji luriánské kabaly však se projevil jistý rozpor s názorem starších kabalistů, některé rozdily se týkaly i Ejn-Sof. V kabale je Ejn- Sof absolutní skutečnost, o její duchovní a nadpřirozené podstatě není pochyb, i když výrazy, jichž kabalisté užívají k označení vztahu zjeveného B-ha k stvořenému světu, nejsou dost jasné a vzbuzují dojem, že pravá podstata B-ha je obsažena také ve světě. Ve všech kabalistických systémech se v souvislosti s Ejn- Sof obvykle užívá symboliky světél, třebaže se zdůrazňuje, že je to pouze hyperbola a v pozdější kabale se někdy jasně rozlišuje mezi Ejn- Sof a „světlem Ejn- Sof“.

V lidové kabale, jež našla svůj výraz v etických spisech a literatuře chasidů, je Ejn -Sof spíše jen synonymem tradičního B-ha, a tedy ve významu hodně vzdáleném od klasické kabaly, která rozlišuje mezi Ejn- Sof a zjeveným božským Tvůrcem. Lze to pozorovat nejen ve formulacích starších kabalistů (např. Izáka z Acre v jeho komentáři k Sefer jecira), ale i u pozdějších; Baruch Kosover (cca 1770) píše: „Ejn- Sof není jeho pravé jméno, ale výraz, označující jeho úplnou skrytost a naše svatá řeč nemá jiný výraz k označení skrytosti. A není správné říkat 'Ejn- Sof budiž požehnán', nebo 'On budiž požehnán', protože On nemůže být požehnán našimi ústy“.

Otázka stvoření- i ve svých nejskrytějších aspektech- souvisí se zjevením skrytého B-ha a jeho vnějšího projevení- i přesto, že „nic není vně Jeho“ (Azriel), neboť „vše pochází z Jednoho a vrací se k Jednomu“. V kabalistickém učení přechod Ejn- Sof k „projevení“ či k tomu, co lze nazvat „B-h Tvůrce“ souvisí s otázkou první emanace a jejího vymezení. I když názory na povahu tohoto prvního stupně od skrytosti k projevení se velmi různí, všechny zdůrazňují že žádný popis není objektivním popisem procesu v Ejn- Sof, vždy to bude jen popis z pohledu stvořených bytostí a vyjádřený jejich představami a myšlenkami. Všechny tyto popisy mají tedy pouze symbolickou nebo (přínejlepším) přibližnou hodnotu. Avšak spolu s touto tezí vyskytuje se i podrobná spekulace, jež se často tváří, jakoby popisovaný proces byl objektivní realitou. Je to jeden z paradoxů kabaly, stejný jako u dalších pokusů vyložit svět pomocí mystiky.

Proces přechodu ze skrytosti k projevení a stvoření rozhodně není nezbytným důsledkem podstaty Ejn- Sof, je to svobodné rozhodnutí, jež zůstává trvalým a neproniknutelným tajemstvím (Cordovero). Podle názoru většiny kabalistů tedy otázka motivace Stvoření není legitimní a v mnoha spisech nacházíme tvrzení, že B-h chtěl zjevit velikost Svě dobroty.

První kroky ze skrytosti k projevení, jimiž se B-h stává dostupný kontemplativnímu hloubání kabalistů, probíhají uvnitř samotného B-ha a „neopouští

kategorii božství“ (Cordovero). Tady se kabala odděluje od všech racionalistických výkladů Stvoření a nabývá rázu teosofické doktríny. Jednotlivé kroky tohoto procesu lze rozlišit jen lidskou abstraktní úvahou, ve skutečnosti jsou spolu spojeny v jednotě přesahující lidské chápání

Základní rozdíly jednotlivých kabalistických systémů jsou patrné již u prvního kroku a ježto byly tyto myšlenky v klasických dílech jako Bahir či Zohar prezentovány obrazně a nejasně, zaštiťovaly se jimi mnohdy velmi rozdílné názory. První otázka, jež od počátku vyvolávala rozdílné odpovědi, byla, zda první krok byl vůbec krokem k vnějšímu světu, anebo krokem dovnitř- stažením Ejn- Sof do sebe sama. Starší kabalisté a Cordovero zastávali první názor a ten je dovedl k teorii emanace, jež byla blízká – byť ne zcela identická- neoplatónské. Luriánská kabala zastávala druhý názor a hovoří nejen o návratu stvořených bytostí k svému zdroji v B-hu, ale také o návratu či stažení B-ha do sebe samého, jež předcházely Stvoření; a tento proces lze ztotožnit s procesem emanace jedině tehdy, interpretujeme-li jej jako řečnický obrat. Taková interpretace se vyskytovala již dávno. Pojmy, nejčastěji používané při popisu tohoto prvního kroku jsou: vůle, mysl (úmysl), Ejn (absolutní nicota) a vnitřní vyzáření Ejn- Sof do nadpřirozených světél, zvaných „nádhery“.

Vůle

Jestliže Ejn- Sof upíráme jakékoliv vlastnosti, musí být oddělen od B-ží Vůle, bez ohledu na to, že Vůle je jednoznačně spojena se svým nositelem, tj. s Ejn- Sof. Geronští kabalisté často hovoří o skrytém B-hu, který se projevuje prostřednictvím Prvotní vůle, která je v B-hu obsažena a jednotná s Ním. Tato nejvyšší emanace, vyzářená buď z Jeho podstaty nebo skrytá v Jeho síle, představuje nejvyšší rovinu, kam mysl může proniknout. Zmínuje se „nekonečná Vůle“ (ha-razon ad ejn-sof), „nekonečné vytržení“ (ha-rom ad ejn-sof) nebo „to, čeho nikdy nelze dosáhnout“, což označuje jednotu působení Ejn- Sof a této první emanace, která je s ním spojena a neustále se vrací k svému zdroji. V některých spisech, např. v Azrielově Peruš ha-Agadot stěží najdeme vůbec zmínku Ejn- Sof, místo toho se objevuje Prvotní Vůle, jež je obecně spojována s Ejn- Sof.

Je tato Vůle stejně věčně trvajícím jako samotný Ejn- Sof, anebo vznikla až ve chvíli emanace, tj. lze si představit situaci, kdy Ejn- Sof existuje bez Vůle= bez touhy tvořit či projevit se? Někteří geronští kabalisté a jejich následovníci se přikláněli k tomu, že Prvotní Vůle je věčná a označovali začátek procesu emanace za druhý krok či sefiru, nazvanou „rešit- začátek“ a totožnou s B-ží Moudrostí. Většina tvrzení v hlavní části Zoharu vyjadřuje tento názor.

To, co se nazývá „nekonečná Vůle“ ve smyslu jednoty Ejn- Sof a Vůle a jejich společného projevení v první sefíře, dostalo v Zoharu název „atika kadiša“ (Svatý Odvěký). V odstavcích, kde se hovoří o Ejn- Sof a začátku emanace, je začátek- rešit vždy spojen s druhou sefirou, netvrdí se, že to, co jí předcházelo, také vzniklo v čase a není vyzářováno věčně. Někdy je tedy první emanace nazývána jako vnější aspekt Ejn- Sof, „uvnitř nazývá se Ejn- Sof, vnějšně Keter eljon“ (Tikunej Zohar).

Avšak toto pořadí se vyskytuje jen v odstavcích, pojednávajících proces emanace podrobně, kdežto tam, kde se pojednává jen povšechně, nerozlišuje se status první sefiry od ostatních. Ve vývoji španělské kabaly převládla tendence jasně odlišit Ejn- Sof a první emanaci, jež není pokládána za věčnou či předtím existující; ba u safedských kabalistů je opačný názor považován téměř za herezi, ježto umožňuje ztotožnit Ejn- Sof s první sefirou. V několika starších kabalistických pramenech lze skutečně najít takové ztotožnění. Anonymní autor Sefer haŠem (asi 1325, mylně přisuzována Mošemu de Leon) kvůli tomu kritizuje Zohar, že jde „proti názoru největších kabalistů“ a že považovat Ejn- Sof a první sefiru za jedno a totéž je chybná hypotéza.

Starší kabalisté, zejména Azriel z Gerony a Ašer b. David, považovali B-ží Vůli za prvek B-ží podstaty, který byl jediný aktivní při Stvoření a byl tam implantován silou Ejn- Sof. Sjednocení se Svrchovanou Vůli je konečným cílem modlitby, protože to je „zdroj veškerého života“, včetně samotné emanace. Jsou v tomto pojetí Vůle jakožto nejvyšší B-ží síly (podle geronských kabalistů a Zoharu vyšší než B-ží úmysl a čistý intelekt) stopy nepřímého vlivu ústřední myšlenky Ibn Gabirolova Mekor chajim?

Je tu zjevná souvislost s učením Izáka ibn Latif (cca 1230- 60), který pravděpodobně žil v Toledu a mohl číst Ibn Gabirolovu knihu v arabském originále. Jeho teorie je směsicí myšlenek Ibn Gabirola a prvních generací španělské kabaly. Svůj pohled na Vůli vyjádřil hlavně v Ginzej ha-Melech a Curat ha-

Olam. „Prvotní Vůle“ (ha-chefec ha- kadmon) není úplně identická s B-hem, je to „oděv, Inoucí k podstatě svého nositele na všech stranách“ Byla to „první věc, jež emanovala z předtím existující Bytosti“ v kontinuálním procesu, který nemá skutečný začátek. Vůle sjednocuje hmotu a formu v první celek, a tak vzniká to, co Ibn Latif nazývá „první stvořená věc“ (ha-nivra ha-rišon). Autorovo líčení procesů, které probíhají pod úrovní Vůle, se liší od ostatních kabalistů. Nebylo přijato ani neovlivnilo teorii emanace, jak byla formulována pozdější kabalou. Jak slábla tendence identifikovat Ejn- Sof s první sefirou, stále víc se zdůrazňoval rozdíl mezi Ejn- Sof a Vůli, třebaže otázka, zda byla Vůle stvořena nebo je věčně trvajícím, byla buď vědomě zatemňována nebo na ni byly protichůdné názory.

Mysl

V Sefer haBahir a spisech Izáka Slepého nemá Vůle žádnou určitou pozici, její místo zaujímá „Mysl bez konce“, jež existuje v nejvyšší rovině, z níž vše ostatní vyzářilo, aniž bylo označeno za emanaci. Původní zdroj veškeré emanace bývá někdy nazýván také „čirá mysl“- oblast neproniknutelná lidskému myšlení. Podle této teorie je celý proces Stvoření spíše racionálním aktem než aktem volným a dějiny kabaly vyjadřují zápas mezi těmito dvěma názory na Stvoření.

Základní identitu Vůle a Mysli zastával pouze Ibn Latif. Pro většinu kabalistů

spadala Mysl, jež uvažuje jen sebe samu a nemá jiný obsah, do nižší kategorie než Vůle a ztotožnila se s B-ží moudrostí, jež uvažovala nejen sebe samu, ale i celý plán Stvoření a vzorec celého vesmíru. Geronští kabalisté i autor Zoharu mluví o „Vůli Mysli“, tj. Vůli, jež aktivuje Mysl, nikoliv naopak. Nejvyšší aspekt chochma-Moudrosti se nazývá haskel (z Jr 9:23), výraz pro B-ží prozíravost, činnost sechel (božského Intelektu) je její krystalizace do systému mysli. U těch, kdo nechtěli přijmout tuto teorii nebo jí byli zmateni, pojem haskel zaujal místo Vůle.

Nicota

Daleko odvážnější je pojetí prvního kroku k projevení Ejn –Sof jako ajin či afisa (= nic, nicota) V podstatě je nicota překážka, na niž narazí lidský intelekt, když dosáhne meze svých schopností, jinými slovy je to subjektivní zjištění, že tady začíná sféra, již žádný člověk nedokáže rozumem uchopit a pochopit, proto ji lze definovat jako „nicotu“. Tato myšlenka souvisí se svým opakem, tj. ježto ve skutečnosti neexistuje žádné odlišení prvního kroku B-ha směrem k svému projevení, nelze tento krok definovat jinak než jako nicotu. Ejn-Sof mířící ke Stvoření manifestuje sám sebe jako ajin ha-gamur (naprostá nicota) či v jiné verzi „B-h, který sám o sobě je zván Ejn- Sof, nazývá se Ajin, pokud jde o Jeho první zjevení Sebe“. Tato směšná symbolika se pojí k nejmystičtějším teoriím o pochopení B-ha; a zvláštní důležitosti nabývá v radikální transformaci doktríny creatio ex nihilo do

mystické teorie, vyjadřující přesný opak doslovného smyslu fráze.

Z tohoto pohledu není rozdíl, zda Ejn-Sof je opravdu nicota či zda tato nicota je první emanací Ejn-Sof. Tak i tak ztrácí monoteistická teorie creatio ex nihilo svůj původní smysl a je obrácena naruhy esoterickým obsahem fráze. Ježto starší kabalisté nepřipouštěli žádné přerušení proudu emanace z první sefiry až k jeho ztuhnutí ve světy, známé středověké kosmologii, lze creatio ex nihilo interpretovat jako stvoření z (nitra) B-ha samého. Tento názor však zůstal tajnou vírou a skryl se pod ortodoxní formulí. I tak význačný kabalista jako Nachmanides hovoří ve svém komentáři k Tóře o creatio ex nihilo v doslovném významu jakožto o svobodném stvoření prvotní hmoty, z níž vše bylo stvořeno, a současně naznačuje (jak dokládá užití výrazu ajin v jeho

komentáři k Jobovi a kabalistické narážky v komentáři ke Gn 1), že pravý mystický smysl textu je ten, že všechno vzniklo z absolutní nicoty B-ha.

Kabalisté, zastávající jednoznačný teistický pohled, pokoušeli se (vycházejíce ve svých spekulativních úvahách z komentáře Josefa Aškenaziho k Sefer jecira) oživit původní význam formule, když definovali první sefiru jako první účín, zcela oddělený od své příčiny, jakoby přechod od příčiny k účínu znamenal velký krok od Ejn-Sof k Ajin; tento názor byl ve shodě s tradičním teologickým obrazem. Ale od 16. st. se několik kabalistů snažilo uniknout vnitřní logice starší teorie přidáním nového

aktu creatio ex nihilo po emanaci sefirot nebo ke každému stupni emanace a stvoření.

Podobné pochybnosti neexistují ve španělské kabale ani ve spisech Cordoverových, i přesto, že v Elima rabati se obtížně rozhodoval mezi symbolickým a doslovným smyslem formule. David b.Abraham ha-Lavan ve svém Masoret ha-Brit (konec 13.st.) definuje Ajin (nicotu) jako „mající více bytí než veškeré ostatní bytí na světě, ale protože je jednoduchá a všechny ostatní jednoduché věci se ve srovnání s ní zdají složité, je nazvána 'nicotou'“. Vyskytuje se také obrat „imkej ha ajin“ (hlubiny nicoty) a tamtéž se říká, že „i kdyby se všechny síly vrátily do nicoty, Jediný, jenž je příčinou všeho, zůstane jeden v hlubinách nicoty“.

Tři světla

V responsu z poč. 13. st., připisovanému Chaj Gaonovi se uvádí, že nad všemi vyzářenými silami existují v „kořeni všech kořenů“ tři skrytá světla, jež nemají žádný počátek, „protože jsou jmény a podstatou kořene všech kořenů a jsou nad dosah myšlení“. Jak se „prvotní vnitřní světlo“ šíří po skrytém kořeni, zapálí další dvě světla (or mecuha a or cah- jiskřivé světlo). Tato tři světla mají jednu podstatu a jeden kořen, který je „nekonečně skrytý“, vytváří jakousi kabalistickou trojici, jež předchází emanaci deseti sefirot. Není však dost jasné, zda jsou to tři světla mezi Zdrojem emanace a první emanací, anebo tři světla ozařující jedno druhé v podstatě

samotného Zdroje. Tato tři světla jsou základem tří nejvyšších sefirot, které z nich emanují. Potřeba postulovat tuto trojici je dána nutností dát do souladu deset sefirot s Třinácti vlastnostmi B-ha. Sotva nás překvapí, že křesťané později nacházeli v této teorii odkaz ke své vlastní doktríně Trojice, třebaže teorie neobsahuje žádnou substanciaci, charakteristickou pro křesťanskou Trojici. Každopádně teorie tří světél zkomplikovala teorii emanace a vedla k předřazení kořenů v podstatě Ejn-Sof před vše, co bylo vyzářeno.

(Zdroj: *Encyclopaedia Judaica*)

Šabat tento týden začíná v pátek v 16'12, a končí v sobotu v 17'25.

Délka dne je 8 hod 53 minut; délka skutečné hodiny činí 44 minut, východ jitřenky 6'50; doporučený čas ranní modlitby (talit a tfilin) v 6'24 hod; východ slunce v 7'35; polovina dne 12'01; čas odpolední modlitby (mincha gedola) ve 12'31, (mincha ktana 14'36, plağ mincha 15'32) západ slunce (škia) 16'27; východ hvězd v 17'03 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