

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot:
Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský
chasidismus**

**Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot:
The Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European
Hasidism of Modern Age**

Disertační práce

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Judaistika

Školitel:

doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor:

Mgr. Antonín Šedivý

Praha 2019

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl poděkovat svému školiteli, doc. PhDr. Bedřichu Noskovi, CSc., a své konzultantce, doc. ThDr. Markétě Holubové, Th.D. Dále patří můj dík všem, kteří přispěli ke vzniku této disertační práce svými radami, podporou a trpělivostí, zejména mé ženě a ThDr. Ivanu Kohoutovi, Th.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci „Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus“ vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. 5. 2019

Mgr. Antonín Šedivý

Anotace a klíčová slova / Annotations and Keywords

Hlavním cílem disertační práce „Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus“ je přiblížit vlivy starší židovské mystiky na východoevropský chasidismus tak, jak je zobrazen v raném chasidském díle *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*. Mimo Úvodu a Závěru je disertační práce rozdělena do tří kapitol. První kapitola se důkladně zabývá *Cava'at Ha-RIBaŠ*, druhá kapitola obsahuje překlad a komentář vybraných pasáží z tohoto spisu, a třetí kapitola se podrobně věnuje pěti ne-luriánským myšlenkovým konceptům přítomným v *Cava'at Ha-RIBaŠ* a na překladech z jejího textu přibližuje jejich provázanost se starší židovskou mystikou.

The main goal of dissertation thesis “Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot: The Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European Hasidism of Modern Age” is to show the influence of earlier Jewish mysticism and its ideas on East-European Hasidism as presented in its early work *Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot*. Besides Introduction and Conclusion this dissertation contains three chapters. The first chapter deals with the book *Tzava'at Ha-RIBaSH* closely, the second chapter includes translation and commentary of chosen passages from this work, and the third chapter is dedicated to analysis of five non-Lurianic concepts and ideas present in *Tzava'at Ha-RIBaSH* and it also aims to describe connection of these ideas to earlier Jewish mysticism on the basis of the translated text.

judajismus, chasidismus, židovská mystika, kabala, ne-luriánská kabala, spiritualita, židovská etika, židovská literatura, BeŠT, služba Bohu

Judaism, Hasidism, Jewish Mysticism, Kabbalah, Non-Lurianic Kabbalah, Spirituality, Jewish Ethics, Jewish Literature, BeSHT, Service to God

Seznam zkratek

ad.	a další
apod.	a podobně
aram.	aramejsky
běl.	bělorusky
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
c.	circa, přibližně
cit.	citováno
ČEP, ČEPu	Český ekumenický překlad <i>Bible</i>
ed.	editor
eds.	editoři
EJ	<i>Encyclopaedia Judaica</i>
hebr.	hebrejsky
it.	italsky
lit.	litevsky
o. l.	občanského letopočtu
odd.	oddíl
mj.	mimo jiné
např.	například
pl.	plurál, množné číslo
pol.	polsky
pozn.	poznámka
překl.	překlad
sg.	singulár, jednotné číslo
srov.	srovnej
šp.	španělsky
tj.	to jest
tzv.	takzvaný
ukr.	ukrajinsky
vol.	volume, oddíl, svazek

Zkratky názvů biblických knih jsou převzaty z Českého ekumenického překladu:¹

Gn – První kniha Mojžíšova (Genesis)

Ex – Druhá kniha Mojžíšova (Exodus)

Lv – Třetí Mojžíšova (Leviticus)

Nu – Čtvrtá Mojžíšova (Numeri)

Dt – Pátá Mojžíšova (Deuteronomium)

2S – Druhá Samuelova

1Kr – První královská

2Kr – Druhá královská

1Pa – První paralipomenon

Jb – Jób

Ž – Žalmy

Př – Přísloví

Kaz – Kazatel

Iz – Izajáš

Jr – Jeremjáš

Da – Daniel

Abk – Abakuk

Mal – Malachiáš

¹ Zkratky a řazení knih jsou převzaty z Českého ekumenického překladu Bible: *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad*. 14. vydání (5. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2008. 1403 s. ISBN 978-80-85810-66-0. (Dále pouze ČEP.)

Obsah

Obsah	7
Úvod	8
1. Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot	23
1.1. Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot.....	23
1.2. Obsah Cava'at Ha-RIBaŠ	26
1.3. Cava'at Ha-RIBaŠ jako součást literatury chasidim	32
1.4. Opozice mitnagdim k Cava'at Ha-RIBaŠ	36
2. Překlad a komentář vybraných pasáží Cava'at Ha-RIBaŠ.....	43
3. Vybrané ne-luriánské koncepty v Cava'at Ha-RIBaŠ	87
3.1. Hitpaštut ha-gašmijut (Svlečení tělesnosti).....	87
3.2. Hitbodedut (Odloučení, meditace).....	92
3.3. Otijot (Písmena).....	97
3.4. Hištavut (Vyrovnanost).....	101
3.5. Devekut (Přimknutí k Hospodinu)	105
Závěr	117
Jmenný rejstřík	122
Soupis tradičních židovských pramenů	125
Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.....	126
Seznam příloh.....	135
Abstrakt.....	136
Abstract.....	137
Přílohy.....	138

Úvod

Předkládaná disertační práce² se zabývá vlivy starší židovské mystiky na novověký východoevropský chasidismus tak, jak je představen v díle *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*. V Úvodu této práce bych se rád vyjádřil k některým obsahovým a formálním záležitostem, které se jí dotýkají: Jako první zařazuji krátké uvedení do problematiky východoevropském chasidismu,³ následuje přehled dosavadního bádání o *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot* (dále pouze *Cava'at Ha-RIBaŠ*),⁴ cíle, hypotéza a řešení práce. Jako poslední část Úvodu jsou zařazeny poznámky k formální stránce této práce.

Novověký východoevropský chasidismus

Novověký východoevropský chasidismus⁵⁶ (dále pouze chasidismus) představuje lidové hnutí, které vzniklo v rámci judaismu na počátku druhé poloviny 18. století

² Tato disertační práce navazuje na mou diplomovou práci obhájenou na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze v roce 2015: ŠEDIVÝ, Antonín. *Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus* [online]. 2015 [cit. 2018-12-02]. Dostupné z: is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/155359.

³ Jako základní literaturu k tématu chasidismu uvádím následující tituly, ze kterých sám v této disertační práci čerpám. Byť jsou některé z uvedených publikací staršího data, stále obsahují podnětné informace: BIALE, David et alii. *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press, 2018. x, 875 s. ISBN 978-0-691-17515-7; RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998. xxiv, 514 s. ISBN 978-1-874774-35-8; ELIOR, Rachel. *The Mystical Origins of Hasidism*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006. xii, 258 s. ISBN 978-1-874774-84-6; RUBINSTEIN, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 393-434.

⁴ V mezinárodní literatuře existuje více způsobů přepisu akronymu v titulu *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Ve své práci se kloním k přepisu „Ha-RIBaŠ“, nikoliv „Ha-RIVaŠ“, byť i druhý uvedený je validní.

⁵ Hebrejsky *chasidut*. Přívrženci chasidismu jsou pak hebrejsky označováni jako *chasid* (sg.) a *chasidim* (pl.). Termín *chasid* lze přeložit jako „zbožný“, *chasidut* pak jako „zbožnost“. Srov. NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 53-54. ISBN 80-900895-3-4.

⁶ Termín chasidismus je v judaismu užíván pro více různých skupin v židovských dějinách. Nejprve šlo o starověký chasidismus (hebr. *chasidim ha-rišonim*) představující náboženskou skupinu, jejíž působení je možno datovat přibližně do doby přelomu občanského letopočtu. Tito první chasidim kladli důraz na dodržování náboženských a etických příkázání. (ENCYCLOPAEDIA HEBRAICA, Hasidim, *EJ*, vol. 8, s. 390-392.) V první polovině 13. století pak v oblasti Porýní působili tzv. Chasidej Aškenaz, zbožná mystická skupina, jejíž učení se zaměřovalo mimo jiné na určitou formu askeze. (DAN, Hasidei Ashkenaz, *EJ*, vol. 8, s. 386-389.) Egyptský chasidismus poté představoval egyptské esoterní společenství ovlivněné islámskou mystikou (súfismem). (EDITORIAL STAFF, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 599.) Chronologicky posledním chasidismem, který se v rámci judaismu objevil, je pak v 18. století novověký východoevropský chasidismus,

ve Volyni a Podolí na území dnešního Polska a Ukrajiny (tehdejší polsko-litevská unie). Chasidismus bývá v některých publikacích řazen do celku židovské mystiky; byť je tato problematika složitější, zcela jistě lze židovskou mystiku a kabalou⁷ a jim vlastní koncepty, spolu s dalšími vlivy označit za jeden ze základních kamenů chasidismu. Základní prvek chasidské zbožnosti představuje radostná služba Hospodinu spolu s až extatickou formou bohoslužby doprovázenou výraznými pohyby, velký důraz je také kladen na úzce sepnatou komunitu a postavy charizmatických vůdčích osobností spravedlivých, tzv. cadikim.⁸⁹

Pro tuto disertační práci je stěžejní chasidismus prvních tří generací chasidim, zejména pak zakladatel chasidismu, Jisra'el ben Eli'ezer zvaný Ba'al Šem Tov (BeŠT),¹⁰ jako zásadní představitel první generace, jeho žák Dov Ber z Mezriče zvaný (Velký) Magid z Mezriče¹¹ jako vůdčí postava druhé generace a poté jejich žáci v generaci třetí. Z prvních

na něž je zaměřena tato disertační práce.

⁷ Na tomto místě je třeba vysvětlit rozdíl mezi pojmy židovská mystika a kabala. V případě kabaly mluvíme pouze o kabale židovské, nikoliv o dalších fenoménech nesoucích tento název v židovském, ani v křesťanském prostředí. Židovská mystika je pojem nadřazený, pod nímž chápeme různé fáze židovského mystického učení tak, jak je součástí rabínského judaismu. Zatímco kabala je pouze jednou z těchto fází, tedy je již zahrnuta v pojmu židovská mystika. Její počátek spadá do 12. a 13. století do oblasti Provence a Gerony a pokračuje dále přes například kabalou kordoveriánskou až ke kabale luriánské. Tyto pojmy bývají někdy zaměňovány, to je však matoucí. V textu této disertační práce, pokud nejde o některou z konkrétních fází, používám pouze pojmenování židovská mystika. (Srov. EDITORIAL STAFF, *Kabbalah*, EJ, vol. 11, s. 585-692.)

⁸ K vysvětlení pojmu cadik viz pozn. č. 262.

⁹ BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 1-2; ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 1-2; RUBINSTEIN, *Hasidism*, EJ, vol. 8, s. 393; NEWMAN, SIVAN, *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, 2009, s. 53-54.

¹⁰ Jisra'el ben Eli'ezer, zvaný Ba'al Šem Tov (BeŠT), (c. 1700-1760) byl charismatickým učitelem, lidovým léčitelem, zakladatelem a první vůdčí postavou chasidismu. Po svém mystickém procitnutí začal putovat krajinou jako *ba'al šem* a shromažďoval kolem sebe komunitu svých věrných žáků, později se usadil a pokračoval ve své duchovní praxi. (BEN-SASSON, RUBINSTEIN, *Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov*, EJ, vol. 10, s. 743-748.) Přízvisko BeŠT odkazuje na působení BeŠTa jako jednoho z *ba'alej šem* (sg. *ba'al šem*, doslova „pán či vlastník jména“). Šlo o zpravidla putující léčitele, exorcisty, věštce, kteří operovali s amulety, na nichž byla napsána Boží jména – odtud tedy přízvisko Ba'al Šem Tov („Pán Dobrého Jména“). (BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 40-41; 46-51.) Srov. ETKES, Immanuel. *Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham: Brandeis University Press, 2005. xiii, 342 s. ISBN 978-1-58465-422-3.

¹¹ Dov Ber z Mezriče, zvaný (Velký) Magid z Mezriče, (zemřel 1772) byl jednou z prvních ústředních postav chasidismu. Po smrti BeŠTa se stal vůdčí osobností chasidismu, ačkoliv jeho pozice a autorita byla zpochybňována. Magid z Mezriče je důležitou postavou chasidismu i z toho důvodu, že pomohl nově vzniklému hnutí více zorganizovat a naukově vymezit. Mezi jeho díla patří *Magid devarav le-Ja'akov* (1781), *Likutej*

chasidim musím zmínit také Ja'akova Josefa z Polnoj,¹² důležitou osobnost druhé generace.¹³

Ke vzniku a rozvoji chasidismu přispěly rozličné socioekonomické, historické a náboženské faktory – z historických událostí šlo zejména o rozdělení polsko-litevské unie a některé dřívější události (například pogromy v letech 1648-1656, které vedly k rozšíření a vzestupu učení luriánské kabaly).¹⁴ Svět východoevropských židů byl těmito událostmi otřesen a autorita oficiálních představitelů rabínského judaismu byla zpochybněna.¹⁵ To vedlo mimo jiné ke vzestupu popularity tzv. *chavurot*, mystických skupin, na polsko-litevském území v 18. století. Tyto skupiny přinášely odlišný styl života a staly se základem pozdějšího chasidského hnutí.¹⁶

amarim (1792), *Or Tora* (1804) či *Or ha-emet* (1889). Škola Magida z Mezriče hraje v této disertační práci ústřední roli. (LIEBES, Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech, *EJ*, vol 5, s. 766-768; DYNNER, Glenn. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 246. ISBN 978-0-19-517522-6.) Termín *magid* označuje putujícího vypravěče a lidového kazatele. Spolu s ním jsou v chasidské literatuře užity další dva pojmy označující kazatele: *daršan* (vykladač Písma) a *mochiach* (kárající kazatel). (BEN-SASSON, DAN, Maggid, *EJ*, vol. 13, s. 339-341; EDITORIAL STAFF, Darshan, *EJ*, vol. 5, s. 438.)

¹² Ja'akov Josef z Polnoj (zemřel c. 1782) byl BeŠTův žák a chasidský rabín a kazatel. Bývá označován za prvního teoretika chasidismu, pravděpodobně i díky tomu, že jako první vydal své dílo tiskem, šlo o spis *Toldot Ja'akov Josef* (1780), po kterém brzy následovala díla další, viz pozn. č. 127 a 128. (HALLAMISH, Jacob Joseph ben Zevi ha-Kohen Katz of Polonnoye, *EJ*, vol. 11, s. 41-42.)

¹³ Mimo výše jmenované působilo v rámci chasidismu mnoho významných postav, z nichž budou některé zmíněny v následujících kapitolách. Bohužel zde není dostatek prostoru, aby jim všem mohl být věnován patřičný prostor.

¹⁴ Ve zkoumání důvodů vedoucích ke vzniku chasidismu dodnes nepanuje jednoznačný názor. Viz a srov. BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 3-7; 17-42; HUNDERT, Gershon D. The Conditions in Jewish Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Middle Decades of the Eighteenth Century. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 45-50. ISBN 978-1-874774-35-8; ROSMAN, Moshe J. Social Conflicts in Miedzyboz in the Generation of the Besht. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 51-62. ISBN 978-1-874774-35-8; DINUR, Benzion. The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations. In HUNDERT, Gershon D. (ed.). *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 86-208. ISBN 0-8147-3470-7; RUBINSTEIN, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 393.

¹⁵ Ke krizi rabínského judaismu přispěl zcela jistě i vznik sabatianismu a frankismu, dvou „heretických“ hnutí uvnitř judaismu. Viz pozn. č. 165 a 166.

¹⁶ Zpočátku byly tyto *chavurot* známé zejména kvůli zvláštnímu chování při modlitbě, odlišnému uspořádání

Za zakladatele chasidismu je považován Jisra'el ben Eli'ezer zvaný Ba'al Šem Tov (BeŠT, c. 1700-1760), který byl pravděpodobně členem jedné z těchto *chavurot*. Po roce 1735 začal BeŠT veřejně působit a postupně se stal vůdčí postavou chasidských kruhů, nové stoupence vznikajícího chasidismu přitahoval zejména svou charismatickou osobností a širokým věhlasem. Po BeŠTově smrti roku 1760 se k chasidismu hlásilo značné množství jeho žáků a jejich přívrženců, kteří však nebyli myšlenkově zcela jednotní. Po krátkém „mezivládí“ v letech 1760 a 1766, kdy chasidismus neměl centrální vedení, stanul v čele druhé generace chasidim Magid z Mezriče (zemřel 1772), proti kterému stál v opozici zejména Ja'akov Josef z Polnoj (zemřel c. 1782).¹⁷

Základní osnova pozdější podoby chasidismu jako decentralizovaného hnutí se objevila ve třetí generaci (c. 1773-1815). K decentralizaci chasidismu a ke stále rostoucí diverzifikaci jeho myšlení a způsobu života přispěly mimo jiné následující faktory: Geografické šíření a populační růst chasidismu, množství odlišně smýšlejících charismatických osobností se specifickým učením a vlastní interpretací chasidského způsobu života, narušení sociálních a kulturních vazeb způsobené rozdělením polsko-litevského území (1772, 1793 a 1795) a odpor protivníků chasidismu.¹⁸ Od třetí generace chasidismu existovalo nadále vždy více vůdčích osobností působících souběžně. Vedení jednotlivých skupin chasidim se ve většině případů předávalo z generace na generaci, a tak vznikaly autonomní dynastie, školy či dvory chasidských *cadikim*. Z výše napsaného vyplývá následující závěr: Chasidismus není jednotným hnutím; téměř nic, co o něm můžeme říci, neplatí pro všechny chasidim, každá skupina vnímá rozdílné důrazy a interpretuje učení chasidismu odlišným způsobem.¹⁹

modliteb, úzkostnému přístupu k dodržování *micvot* a odlišnému každodennímu životu. Některé skupiny se zaměřovaly na askezi, jiné naopak preferovaly extatickou a radostnou službu Hospodinu. (RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 393; ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 37-38; BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 37-40.)

¹⁷ BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 43-99; ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 59-71; RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 393-395.

¹⁸ K otázce opozice vůči chasidismu se více vyjadřuji na konci první kapitoly.

¹⁹ BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 103-155; RAPOPORT-ALBERT, Ada. *Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change*. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 76-140. ISBN 978-1-874774-35-8; RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 395-396.

Chasidismus se v průběhu své existence dále rozvíjel a šířil. Jeho dnešní podobu značně poznamenala druhá světová válka a *šo'a*. Přes všechny nesnáze však jde i dnes o aktivní a živé hnutí působící převážně na území Státu Izrael a v USA.²⁰

Chasidismu byla v průběhu 20. a 21. století věnována značná pozornost badatelů.²¹ Dějiny bádání o chasidismu sahají již do druhé poloviny 19. století (jde mj. o představitele hnutí *Wissenschaft des Judentums*²²), jeho zásadní rozvoj nastal však až ve století 20. s příchodem Martina Bubera²³ a jeho zájmu o tradiční chasidská vyprávění a jejich mravní poselství, Simona Dubnowa²⁴ a jeho historického zaměření, a zejména otce zakladatele moderního bádání o židovské mystice Gershoma Scholema.²⁵ Na jejich odkaz navázali další badatelé, z nichž mnozí byli žáky Gershoma Scholema, a chasidismus je i dnes, v 21. století, v centru pozornosti mnoha badatelů v oblasti židovských studií z několika různých perspektiv. Zvláštní zmínku si pak podle mého názoru zaslouží práce izraelského badatele Mošeho Idela²⁶ a jeho panoramatický přístup k problematice vlivů, jež ovlivnily

²⁰ BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 575-792; DAN, Joseph. *Hasidism: The Third Century*. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 415-426. ISBN 978-1-874774-35-8; EDITORIAL STAFF, *Hasidism*, *EJ*, vol. 8, s. 396-398; 417. Zmínit musím také tzv. neochasidismus, myšlenkový proud vycházející z nitra judaismu, který je inspirován chasidskou spiritualitou. (BIALE, *Hasidism: A New History*, s. 556-572.)

²¹ Tématu dějin bádání o chasidismu jsem se věnoval v první kapitole své diplomové práce (ŠEDIVÝ, *Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus*, 2015, s. 12-24.) a v odborném článku publikovaném v recenzovaném konferenčním sborníku (ŠEDIVÝ, Antonín. *Stručné dějiny bádání o východoevropském chasidismu s důrazem na zdroje relevantní pro vznik a vývoj tohoto hnutí*. In NOSEK, Bedřich (ed.), KOHOUT, Ivan (ed.). *Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém: Sborník konferenčních příspěvků*. Praha: Husitská teologická fakulta, 2016, s. 44-53. ISBN 978-80-87127-80-3. Dostupné z: www.htf.cuni.cz/HTF-565-version1-zidovska_civilizace_2016.pdf [cit. 2018-12-02].)

²² *Wissenschaft des Judentums* je židovské intelektuální hnutí, které vzniklo v 19. století a snažilo se zkoumat judaismus prostřednictvím moderních badatelských metod. (DINUR, *Wissenschaft des Judentums*, *EJ*, vol. 21, s. 105-114.)

²³ Martin Buber (1878-1965) byl židovský filozof, teolog, překladatel a sionistický myslitel. (EDITORIAL STAFF, *Buber, Martin*, *EJ*, vol. 4, s. 231-236.)

²⁴ Simon Dubnow (1860-1941) byl židovský historik inspirovaný hnutím *Wissenschaft des Judentums*, který se zaměřoval na dějiny východoevropského židovstva. (MEISL, BEN-SASSON, *Dubnow, Simon*, *EJ*, vol. 6, s. 34-37.)

²⁵ Gershom Scholem (1898-1982) byl židovský badatel, zakladatel moderního bádání zabývajícího se zejména židovskou mystikou. (IDEL, Scholem (Shalom), *Gershom Gerhard*, *EJ*, vol. 18, s. 158-159.)

²⁶ Moše Idel (narozen 1947) je jedním z nejznámějších a nejvlivnějších badatelů v oblasti studia judaismu a židovské mystiky. Působí na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. (GARB, *Idel, Moshe*, *EJ*, vol. 9, s. 707-708.)

vznik a rozvoj chasidismu. Díky Idelovu bádání došlo v této otázce ke změně vědeckého paradigmatu. Místo propagovaného monopolního vlivu luriánské kabaly a sabatianismu na vznikající chasidismus, tak jak jej předkládal Gershom Scholem²⁷ a někteří jeho žáci, přišel Moše Idel se svými panoramatickým přístupem, ve kterém přdestřel celou paletu vlivů, který s největší pravděpodobností chasidismus pomáhaly utvářet a formovat.²⁸

Detailní přehled bádání vzhledem k jeho spletitosti a rozsáhlosti neuvádím, některým badatelům a jejich práci však budu v tomto Úvodu či v dalších kapitolách věnovat větší či menší prostor.²⁹

Jak vyplývá z předchozích řádků, chasidismus představuje i dnes vitální hnutí, stejně tak je tomu s bádáním o tomto fenoménu, které se stále rozvíjí. Předkládaná disertační práce si klade za cíl navázat na moderní studium novověkého východoevropského chasidismu, zejména pak na práci Mošeho Idela.

²⁷ Srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, s. 325-350. ISBN 0-8052-1042-3. Kniha vyšla v roce 2017 i v českém překladu: SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*. Praha: Argo, 2017. 543 s. ISBN 978-80-257-2430-9.

²⁸ Takzvaný panoramatický přístup byl podrobně popsán v knize *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, kde Idel stanovuje celou řadu (celkem dvanáct) okruhů, které měly na nauku chasidismu prokazatelný vliv. Chasidismus tak není pouze posledním vývojovým stádiem židovské mystiky, jak jej chápal Scholem, ale jedinečným výsledkem mísení a transformace učení mnoha nejen mystických škol a autorů. Není třeba zdůrazňovat, že tento přístup otevřel celou řadu možností v dalším výzkumu chasidismu. (IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995, s. 9-15. ISBN 0-7914-1734-4.) Monopolní vliv luriánské kabaly na chasidismus zpochybnili ve své práci před Idelem již jiní badatelé, nikoliv však v takovém rozsahu. (Srov. IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, 1995, s. 1-30.)

²⁹ Přehled relevantní literatury jsem se rozhodl vzhledem k jeho obsáhlosti neuvádět, čtenáře si dovoluji odkázat na Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů. Tématu bádání o chasidismu se věnují například tyto přehledové studie, které jsem shledal jako velmi přínosné: GRIES, Ze'ev. Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities. *Numen*, vol. 34, 1, 1987, s. 97-108. ISSN 0029-5973; GRIES, Ze'ev. Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities (Sequel). *Numen*, vol. 34, 2, 1987, s. 179-213. ISSN 0029-5973; GRIES, Ze'ev. ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 195-205; GREEN, Arthur. Early Hasidism: Some Old/New Questions. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 441-446. ISBN 978-1-874774-35-8; ETKES, Immanuel. The Study of Hasidism: Past Trends and New Directions. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 447-464. ISBN 978-1-874774-35-8.

Přehled dosavadního bádání o Cava'at Ha-RIBaŠ

Následující podkapitola se zabývá přehledem dosavadních poznatků a dějinami bádání o *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Zmiňuji zde nejprve moderní hebrejská vydání spisu, dále překlady a v poslední řadě i odborné studie, které se dílem zabývají.

Úryvky textů z *Cava'at Ha-RIBaŠ* a krátké zmínky o tomto díle se objevují v mnoha člancích i monografiích, ale monotematicky se tomuto spisu věnuje pouze několik prací. Nejprve je třeba uvést moderní hebrejské edice spisu. Za zmínku stojí především edice, za nimiž stojí Jacob Immanuel Schochet,³⁰ které obsahují mimo samotného textu i další přílohy: úvod, 25. kapitolu *Igeret ha-kodeš*, který je součástí spisu *Tanja Šne'ura Zalmana z Ljady*³¹ a dotýká se *Cava'at Ha-RIBaŠ*, dále jde o další poznámky, rejstříky, seznam chasidských pramenů k paralelám a seznam vydání *Cava'at Ha-RIBaŠ*.³² První vydání této edice vyšlo v roce 1975, poslední páté aktualizované vydání pak v roce 1998.³³ Od vydání Schochetovy edice se mi podařilo dohledat pouze jednu novější edici *Cava'at Ha-RIBaŠ*, která byla vydána v roce 2017.³⁴

Vyšly také celkem čtyři překlady *Cava'at Ha-RIBaŠ*, tři v angličtině a jeden ve francouzštině. Nejprve k překladům v anglickém jazyce: První z nich vytvořil v rámci

³⁰ Jacob Immanuel Schochet (1935-2013) se narodil ve Švýcarsku, později se přestěhoval do USA. V New Yorku vystudoval ješivu hnutí CHaBaD Tomchej temimim. Je autorem mnoha knih a překladů, a významnou postavou hnutí CHaBaD. (www.chabad.org/news/article_cdo/aid/2285972/jewish/Rabbi-Jacob-Immanuel-Schochet-77.htm) [cit. 2018-12-02].)

³¹ Šne'ur Zalman z Ljady (1745-1813) byl významným chasidským cadikem, žákem Magida z Mezriče a zakladatelem lubavičského chasidismu, tedy hnutí CHaBaD. *Tanja (Likutej amarim)* představuje první a základní dílo lubavičského chasidismu. Poprvé byla publikována anonymně v roce 1796, jejím autorem je však Šne'ur Zalman z Ljady. *Igeret ha-kodeš* je jednou z částí tohoto spisu, publikován byl poprvé v roce 1814, nedlouho po smrti autora. (JACOBS, Shneur Zalman of (Liozna-) Lyady, *Ej*, vol. 18, s. 501-508.) V českém jazyce vyšla odborná monografie s částmi překladu výše zmíněného spisu, srov. HOLUBOVÁ, Markéta. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja*. Brno: L. Marek, 2007. 249 s. ISBN 978-80-86263-97-7.

³² V části příloh vychází Schochet z práce Ze'eva Griese, jehož práce však není citována. Viz GRIESE, *Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities (Sequel)*, 1987, s. 212. Přínos Ze'eva Griese je zmíněn později v této podkapitole.

³³ *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*. 5th Revised Edition. New York: Kehot Publication Society, 1998. xxiv, 208 s. ISBN 0-8266-5459-2.

³⁴ *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*. Jerušalajim: Ma'arechet Raza jakira, 2017. ISBN nevedeno.

své disertační práce³⁵ Harold Irving Stern³⁶ v roce 1976, která obsahuje úvod, překlad a komentář hebrejského textu spolu s analýzou osvětlující kontext vzniku spisu, a odbornou studii zaměřující se zejména na vliv díla na naše porozumění ranému chasidismu. Druhý úplný překlad³⁷ je dílem editora výše zmíněné hebrejské edice, J. I. Schocheta. Tento překlad vyšel tiskem v roce 1998, obsahuje zevrubný úvod a poznámky k textu, a je dostupný také na webu www.chabad.org.³⁸ Překlad třinácti textů *Cava'at Ha-RIBaŠ* je obsažen v překladu Tzvi Freemana³⁹ dostupném na webu www.chabad.org.⁴⁰ Překlad ve francouzském jazyce byl vydán v roce 2004.⁴¹

V oblasti odborných studií musím zmínit především práci izraelského badatele, Ze'eva Griesa,⁴² který se problematice spojené s *Cava'at Ha-RIBaŠ* věnoval během svého postgraduálního studia. Své poznatky pak mimo disertační práci⁴³ publikoval

³⁵ STERN, Harold I. *The Testament of the Baal Shem Tov: A Study in the Polarities of the Spiritual Life*. Evanston: Northwestern University, 1976. [Nepublikovaná disertační práce.]

³⁶ Harold Irving Stern (narozen 1923) je americkým rabínem, absolventem Jewish Theological Seminary of America (1951). (STERN, *The Testament of the Baal Shem Tov*, 1976, nečíslovaná strana.)

³⁷ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*. English Translation with Introduction, Notes and Commentary by Jacob Immanuel Schochet. New York: Kehot Publication Society, 1998. xli, 186 s. ISBN 0-8266-0399-8.

³⁸ Konkrétně na www.chabad.org/library/article_cdo/aid/145202/jewish/Tzavaat-Harivash.htm. CHaBaD (lubavičský chasidismus) je jednou ze škol/dynastií chasidismu. Jeho zakladatelem je Šne'ur Zalman z Ljady (1745-1813), který formuloval své myšlenky zejména ve spisu *Tanja*. Akronym CHaBaD odkazuje na tři rozumově vnímatelné vlastnosti vycházející z nejvyšších sefirot (*Chochma* = moudrost, *Bina* = porozumění, *Da'at* = vědění či poznání). (RUBINSTEIN, ELIOR, Chabad, *EJ*, vol. 4, s. 553-555; HOLUBOVÁ, *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja*, 2007, s. 32.)

³⁹ Tzvi Freeman je jedním z redaktorů webu www.chabad.org. Více viz www.chabad.org/search/keyword_cdo/kid/193/jewish/Tzvi-Freeman.htm [cit. 2018-12-02].

⁴⁰ *18 Joyous Teachings of the Baal Shem Tov*. Compiled and translated by Rabbi Tzvi Freeman. 32 s. ISBN neuvedeno. Dostupné z www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1391822/jewish/18-Joyous-Teachings.htm [cit. 2018-12-02].

⁴¹ *Testament hassidique*. Introduction, traduction et annotations par Laurent Cohen. Paris: Bibliophane D. Radford, 2004. 105 s. ISBN 9782869700956.

⁴² Ze'ev Gries (1945-) je izraelský profesor působící na Ben Gurion University of Negev. (www.bgu.ac.il/~zgries/Griespersonnal.htm) [cit. 2018-12-31].

⁴³ Jde o disertační práci GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot ha-chasidit ke-bituj le-hanhaga ve-etos*. Jerušalajim: The Hebrew University, 1979. [Nepublikovaná disertační práce.] Gries se tomuto tématu věnoval i ve své diplomové práci: GRIES, Ze'ev. *Cava'at Ha-RIBaŠ u-rešit sifrut ha-hanhagot ha-chasidit*. Jerušalajim: The Hebrew University, 1976. [Nepublikovaná diplomová práce.]

v odborných člancích *Arichat Cava'at Ha-RIBaŠ*⁴⁴ a dvoudílném *Sifrut ha-hanhagot ha-chasidit me-ha-machacit ha-šenija le-mea 18 ve-ad šanot ha-šlošim le-mea 19*.⁴⁵ První jmenovaný článek se zabývá editačním procesem, kterým prošel spis *Cava'at Ha-RIBaŠ*; druhý článek zkoumá vývoj chasidského literárního žánru tzv. *hanhagot*.⁴⁶ Disertační práce profesora Griese vyšla rozšířena a přepracována roku 1989 jako monografie.⁴⁷ Do této monografie jsou zahrnuty oba výše zmíněné články; tématu *Cava'at Ha-RIBaŠ* se zde dále dotýká další kapitola původně obsažená v disertační práci nazvaná *Mekorot ra'ejonijim u-sifrutijim le-Cava'at Ha-RIBaŠ*, která zkoumá problematiku myšlenkových a literárních pramenů *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Mimo díla Ze'eva Griese se *Cava'at Ha-RIBaŠ* věnuje *Encyclopaedia Judaica*, kde se nalézá text, jehož autorem je Louis Jacobs.⁴⁸⁴⁹

Ke zkoumání *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsem velice skromnou měrou přispěl také já sám svým článkem *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*, který z velké míry rekapituluje současný stav poznání tohoto spisu.⁵⁰ Mimo to jsem publikoval překlady a komentáře několika textů *Cava'at Ha-RIBaŠ* ve dvou odborných studiích.⁵¹ Na závěr tohoto oddílu je třeba zdůraznit, že v žádném z výše zmíněných výstupů se nenalézá obsáhlejší zhodnocení problematiky ovlivnění *Cava'at Ha-RIBaŠ* myšlenkami židovské mystiky. Tento nedostatek se pokouším alespoň zčásti napravit v předkládané disertační práci.

Pracovní hypotéza, cíle a řešení disertační práce

Tato disertační práce navazuje na závěry izraelského badatele Mošeho Idela, jehož přínos je krátce zmíněn na začátku Úvodu. Byť byly Idelovy závěry vědeckou veřejností

⁴⁴ GRIES, Ze'ev. *Arichat Cava'at Ha-RIBaŠ. Kirjat sefer*, 52, 1977, s. 187-210. ISSN 0023-1851.

⁴⁵ GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot ha-chasidit me-ha-machacit ha-šenija le-mea 18 ve-ad šanot ha-šlošim le-mea 19. Cijon*, 46, 1981, s. 198-236; 278-305. ISSN 0044-4758.

⁴⁶ Tento termín bude vysvětlen v první kapitole.

⁴⁷ GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*. Jerušalajim: Mosad Bialik, 1989. 21, 421 s. ISBN 965-342-526-9.

⁴⁸ JACOBS, Zava'at Ribash, *EJ*, vol. 21, s. 462-463. Louis Jacobs (1920-2006) byl anglický rabín a teolog. (EDITORIAL STAFF, Jacobs, Louis, *EJ*, vol. 11, s. 49-50.)

⁴⁹ V roce 2014 vyšla také ručně sepsaná a ilustrovaná publikace, jejímž autorem je Nadav Reznik. (*Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ: nituach nosej hitpatchuti mešave al derech chasidut al pi 144 simanav*. Arach, katav bi'ur ve-ijer Nadav Reznik. Jerušalajim: Nadav Reznik, 2014. 1 sv. ISBN neuvedeno.) O tomto autorovi se mi bohužel nepodařilo dohledat bližší informace.

⁵⁰ ŠEDIVÝ, Antonín. *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot. Theologická revue*, 2018, 89, 4, s. 481-487. ISSN 1211-7617.

⁵¹ Viz pozn. č. 202.

přijaty, literární korpus chasidismu je rozsáhlý a stále se nezdařilo analyzovat všechny základní spisy v otázce vlivů, které na ně působily. Pracovní hypotézou mé disertační práce tedy je pravděpodobnost, že v *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsou přítomné duchovní myšlenkové koncepty starší než luriánská kabala,⁵² tedy že myšlenkový diskurz pojednávaného díla nebyl utvářen pouze luriánskou kabalou, ale že se do něj hlouběji vtiskly prameny a představy pocházející ze starších vrstev židovské mystiky.

Cílem této disertační práce je poukázat na ne-luriánské vlivy, které se vyskytují v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* jako jednom z prvních chasidských děl na příkladu konkrétních ne-luriánských myšlenkových konceptů, a tím přispět k poznání zdrojů formujících chasidismus. Sekundárním cílem je obeznámit české čtenáře s podnětným dílem *Cava'at Ha-RIBaŠ*, které nebylo v českém překladu doposud dostupné a které velmi podnětným způsobem představuje raný chasidismus 18. století.

Pro splnění daného cíle jsem zvolil následující postup: Překlad a stručný komentář *Cava'at Ha-RIBaŠ* jakožto jednoho z nejranějších děl chasidismu zachycujícího toto hnutí během prvních tří generací jeho existence (druhá kapitola, viz níže), obsáhlou rešerši a studium sekundární literatury dotýkající se tohoto tématu a následné vypracování odborných studií věnujících se jednotlivým původně ne-luriánským duchovním myšlenkovým konceptům (třetí kapitola, viz níže). Překlada a komentáři bude předcházet samostatná kapitola zabývající se *Cava'at Ha-RIBaŠ*, a jejím místem v chasidismu (první kapitola, viz níže).⁵³

Poznámky k formální stránce disertační práce

Na závěr Úvodu bych rád uvedl několik poznámek k formální stránce této disertační práce:

a) Citování: 1. Při citování použitých zdrojů se řídím pravidly citační normy ČSN ISO 690. 2. Při první citaci zdroje uvádím citaci plnou (tj. včetně nakladatelských údajů a ISBN), při další citaci téhož zdroje uvádím citaci zkrácenou, v případě sborníků, kolektivních monografií a periodik pak bez uvedení pramenného dokumentu (ve formátu

⁵² Luriánská kabala představuje zásadní část židovské mystiky, vznikla v 16. století v izraelském Safedu a její vznik je spojen se jménem Jicchaka Lurii. (EDITORIAL STAFF, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 614-619.) Jicchak Luria, zvaný Ha-ARI, (1534-1572) byl kabalista, který působil v izraelském Safedu. Tam se mu podařilo shromáždit kruh studentů a formulovat. (SCHOLEM, IDEL, Luria, Isaac ben Solomon, *EJ*, vol. 13, s. 262-266.)

⁵³ K metodologickým problémům spojeným s vymezením tématu ne-luriánských vlivů viz Závěr této disertační práce.

„PŘÍJMENÍ, *Název*, ROK, s. X-Y.“), při opakované přímo následující citaci cituji ve formátu „Tamtéž, s. X-Y.“. V Seznamu použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů uvádím i dostupné nepovinné údaje bibliografické citace. 3. Texty z druhé edice *Encyclopaedia Judaica*⁵⁴ cituji zkrácenou formou při prvním i opakovaném výskytu (ve formátu „PŘÍJMENÍ, *Název*, *EJ*, vol. X, s. X-Y.“). 4. Biblické texty v českém překladu cituji z ČEPu tak, jak je zvykem (ve formátu Zkratka názvu knihy X,X-Y). 5. Další tradiční židovské prameny cituji způsobem, který je obvyklý v odborné judaistické literatuře. 6. Poznámky převzaté z *Babylonského talmudu (Schottenstein Edition)*⁵⁵ cituji podle bodu 5, navíc s uvedením čísla svazku pro přehlednější orientaci. Ve všech odkazech na Talmud se vztahují k Babylónskému talmudu. 7. Odkazy z webu cituji v souladu s citační normou s uvedením data citace. V Seznamu použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů se odkazy z webu nalézají pouze ve zkrácené formě, odkazy na elektronické zdroje pak v nezkrácené formě bez uvedení data citace.

b) Přepis hebrejských termínů do latinky: Přepis hebrejských termínů do latinky probíhá způsobem navrženým Bedřichem Noskem mj. v příručce *Judaismus od A do Z*.⁵⁶ Výjimku představuje ševa v první slabice slova, které vždy přepisují jako hlasné e, s výjimkou dvou zavedených jmen (Cvi, Šlomo). Další výjimkou je termín *teva* (tav-jod-bet-hej), který přepisují *teva* namísto *tejva* z důvodů zřejmých v překladu textu. Názvy děl a článků v *Encyclopaedia Judaica* transliterované do angličtiny uvádím v nezměněné podobě.

c) Jména a názvy: 1. Jména hebrejských děl jsou přepsána z hebrejštiny do latinky. 2. Jména osob jsou vyjma druhé kapitoly obsahující překlad a komentář *Cava'at Ha-RIBaŠ* použita v nepočestěné formě, tedy Jisra'el namísto Izrael, a jsou skloňována podle potřeby. 3. Místní jména jsou použita v počestěné podobě ve snaze o maximální soulad s názvy v jazyce země, na jejímž území se dnes nacházejí. Avšak češtině zavedené názvy jsou uvedeny česky (např. Krakov nebo Safed). V rejstříku jsou pak uvedeny počestěné názvy s uvedením původního názvu v závorce. 4. Jména děl a spisů jsou uvedena kurzívou.

d) Rejstřík: Do rejstříku jsou zahrnuta všechna osobní jména, místní názvy (mimo názvů států s výjimkou Egypta, jež se objevuje v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ*) a názvy děl

⁵⁴ Při vyhledávání jednotlivých hesel představuje nedocentitelnou pomůcku 22. svazek této encyklopedie. (Viz Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů: Encyklopedie, slovníky a příručky.)

⁵⁵ Viz Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů: Pramenná literatura.

⁵⁶ NEWMAN, SIVAN, *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, 2009, s. 9-12.

(výjimkou jsou odkazy na literaturu a dále Tóra, TaNaCH, Mišna, Talmud a jednotlivé talmudické traktáty, a *midrašim*), které se v této disertační práci nacházejí, s výjimkou *Cava'at Ha-RIBaŠ* z důvodu četnosti výskytu a konkrétních citací děl uvedených v soupisu tradičních židovských pramenů.

e) Překlad:⁵⁷ 1. Při překladu vycházím z hebrejského textu pátého aktualizovaného vydání *Cava'at Ha-RIBaŠ* z roku 1998⁵⁸ a přebírám dělení textu do oddílů, jak je uvedeno v tomto vydání. Nezohledňuji však různocnění uvedená v této edici a také většinu dodatků a textových doplňků uvedených v hebrejském originálu v hranatých a kulatých závorkách. Výjimkou je delší pasáž textu z oddílu 101b, která výrazně napomáhá porozumění textu. 2. Při překladu jsem nepřihlížel k jiným cizojazyčným překladům, snažil jsem se držet relativně úzce původního znění a vyvarovat se příliš volné interpretaci. V případě, že to porozumění textu vyžaduje, přepisuji některé hebrejské výrazy do kulatých závorek a uvádím je kurzívou. Hranaté závorky užívám, jak je v překladech standardem: pro doplnění slov, která nejsou v originálu explicitně uvedena, ale která zvyšují srozumitelnost textu a s největší pravděpodobností vychází z intence autora textu; k použití textových doplňků nutí zejména zkratkový charakter originálního textu ovlivněný jeho původním orálním podáním. 3. Boží jména překládám v souladu s tradicí ČEPu, tedy tetragram jako Hospodin. Všechna zájmena, která přímo ukazují nebo se váží na Boha, píši s velkým počátečním písmenem. 4. V kulatých závorkách přepisuji některé hebrejské termíny. Tento přepis přispívá k lepší orientaci čtenáře a jeho upozornění na některé myšlenky, které nemusejí být z českého překladu zřetelné (například jde o přepis použití slovesného kořene odkazujícího na určitý myšlenkový koncept). 5. Překlad biblických texty, pokud není uvedeno jinak, přebírám z ČEPu. U takto převzatých překladů nerespекtuji velikost písmen některých zájmen (viz předchozí bod 3), respektuji a přepisuji však kurzívou uvedené výrazy, které v ČEPu doplňují originální text. V textu druhé kapitoly také přejímám počestěnou podobu hebrejských jmen tak, jak jsou uvedena v ČEPu, tedy např. Jákob namísto Ja'akov. V případě, že je v textu uveden nový překlad biblického textu, vždy doplňuji překlad ČEPu v poznámce pod čarou.

⁵⁷ Při překladu jsem využíval následující slovníky: JASTROW, Marcus. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Volume I: alef-kaf. London: Luzac; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. xviii, 683. ISBN neuvedeno; JASTROW, Marcus. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Volume II: lamed-tav. London: Luzac; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. S. 685-1736. ISBN neuvedeno; a www.morfix.co.il.

⁵⁸ *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*, 1998, 208 s.

6. Překlad textů z traktátu *Avot*, pokud není uvedeno jinak, pochází z pera Bedřicha Noska.⁵⁹ 7. Citáty tradičních židovských pramenů v hebrejském textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* byly porovnávány s následujícími verzemi originálních textů: hebrejský biblický text⁶⁰ s BHS,⁶¹ text Mišny⁶² s *Pirkej avot*,⁶³ talmudické texty⁶⁴ se *Schottenstein Edition*,⁶⁵

⁵⁹ *Pirkej avot. Výroky otců*. Z hebrejských originálů přeložil Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994. 55, 184 s. ISBN 80-900895-7-7.

⁶⁰ TaNaCH (akronym slov *Tora* = Tóra, tj. Pět knih Mojžíšových, *Nevi'im* = Proroci, a *Ketuvim* = Spisy) je základním spisem judaismu a tzv. Psané Tóry (*tora še-be'al pe*). V křesťanském prostředí bývá nazýván Starý zákon, byť jednotlivé knihy a jejich řazení se liší. (EDITORIAL STAFF, *Tanakh, EJ*, vol. 19, s. 499; EDITORIAL STAFF, *Bible, EJ*, vol 3, s. 572-679.) Tóra je souborný pojem s několika rovinami významu. Mimo označení pro první část TaNaCHu jde zejména o Tóru jako celek židovského Zákona, který se dále dělí na Psanou Tóru (*tora še-be'al pe*), tj. TaNaCH, a Ústní Tóru (*tora še-bi-chtav*), tj. interpretaci Psané Tóry zaznamenanou zejména v Mišně a Gemaře (potažmo Talmudu), ale i v dalších dílech. (RABINOWITZ, HARVEY, *Torah, EJ*, vol. 20, s. 39-46.) Výraz TaNaCH používám synonymně s pojmem Bible, biblický.

⁶¹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. lxxix, 1574 s. ISBN 978-3-438-05222-3. (Dále pouze BHS.)

⁶² Slovo *mišna* je opět významově polyvalentní, ale v kontextu této disertační práce odkazuje vždy na Mišnu, základní dílo Ústní Tóry, která byla sestavena přibližně na přelomu 2. a 3. století o. l. učenci *tana'im*. Za redaktora Mišny je považován rabi Jehuda ha-Nasi (druhá polovina 2. století – počátek 3. století o. l.). (WALD, *Mishnah, EJ*, vol. 14, s. 319-331; ENCYCLOPAEDIA HEBRAICA, WALD, *Judah ha-Nasi, EJ*, vol. 11, s. 501-505.) *Pirkej avot* (mnohdy pouze *Avot*) je nejznámějším a nejstudovanějším traktátem Mišny. Jeho oblíbenost dokládá plošné zařazení do modlitebních knih a velké množství komentářů. (TROPPEL, *Avot, EJ*, vol. 2, s. 746-750.)

⁶³ *Pirkej avot. Výroky otců*, 1994, 55, 184 s.

⁶⁴ Talmud představuje zásadní dílo Ústní Tóry, zjednodušeně řečeno se v něm spojují texty Mišny s texty Gemary. Talmud pochází přibližně ze 6. století o. l. a existuje ve dvou verzích: Babylonský talmud (*Talmud bavli*) a Jeruzalémský talmud (*Talmud jerušalmi*). V této disertační práci vždy referuji pouze o Babylonském talmudu. (BERKOVITS, WALD, *Talmud, EJ*, vol. 19, s. 469-470; WALD, *Talmud, Babylonian, EJ*, vol. 19, s. 470-481; RABINOWITZ, WALD, *Talmud, Jerusalem, EJ*, vol. 19, s. 483-487.) Jako Gemara bývá někdy zjednodušeně označován celý Talmud, není to však přesné. Jde o látku dále rozvíjející učení *tana'im* (Mišnu), ve spojení se kterým tvoří dohromady Talmud. Učenci Gemary se nazývají *amora'im*. (EDITORIAL STAFF, *Gemara, EJ*, vol. 7, s. 423.)

⁶⁵ Viz Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů: Pramenná literatura.

zoharické,⁶⁶ midrašické⁶⁷ a kabalistické texty se sefaria.org.⁶⁸ Toto porovnání se pak odráží také v podkapitole první kapitoly, která se věnuje práci *Cava'at Ha-RIBaŠ* s pramennými texty.

f) Komentář: Stručný komentář k překladu nacházející se ve druhé kapitole si klade za svůj cíl představení základních myšlenek textu a k jejich propojení ke kontextu okolních textů v *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Jeho cílem však není nalézt propojení *Cava'at Ha-RIBaŠ* s dalšími židovskými prameny a texty či představit hlubší myšlenkovou analýzu.⁶⁹

g) Ostatní: 1. Odborné judaistické termíny a myšlenkové koncepty vysvětlují při jejich prvním výskytu v textu práce. Totéž platí pro osvětlující poznámky u osobností apod. 2. Kurzívou uvádím názvy děl (mimo tradiční židovské literatury, to jest TaNaCh, Mišny a Talmudu) a do latinky přepsané hebrejské termíny a názvy (například modliteb), nikoliv však zavedené pojmy (například halacha, micvot, sefirot, cadik a další). Tato pravidla se nedotýkají překladu, kde jsou kurzívou uvedeny pouze přímé prepisy z hebrejštiny, a názvů kapitol a podkapitol. 3. Řazení biblických knih v příložených seznamech biblických zdrojů uvádím podle relevance buď podle ČEP nebo BHS. 4. Termíny Bůh a Hospodin, případně odvozená zájmena, uvádím s velkým počátečním písmenem, podobně činím u názvů jednotlivých sefirot. 5. Termín židé uvádím s malým písmenem, neboť jej užívám ve smyslu náboženského určení. 6. Akronymy osobností

⁶⁶ *Zohar* nebo také *Sefer Zohar* (překl. „Kniha záře“) vznikl ve 13. století a představuje pravděpodobně nejzásadnější dílo židovské mystiky. Za jeho autora je v židovské tradici považován *tana* Šim'on bar Jochaj (c. polovina 2. století o. l.). Pozdějšími badateli byl tento názor vyvrácen a za autora byl označen Moše z Leónu (c. 1240-1305), jehož autorství však není přesvědčivě doloženo. (SCHOLEM, HELLNER-ESHED, *Zohar, EJ*, vol. 21, s. 647-664; BURGANSKY, WALD, Simeon bar Yohai, *EJ*, vol. 18, s. 593-594; SCHOLEM, Moses ben Shem Tov de Leon, *EJ*, vol. 14, s. 554-555.) *Sefer Zohar* se skládá z několika částí, přičemž v *Cava'at Ha-RIBaŠ* je mimo hlavního textu citováno také z části nazvané *Tikunej Zohar*. *Tikunej Zohar* obsahuje více než sedmdesát částí, *tikunim* (dosl. „nápravy“), a jde o komentář prvního oddílu První knihy Mojžíšovy (*Berešit*). (SCHOLEM, HELLNER-ESHED, *Zohar, EJ*, vol. 21, s. 650.)

⁶⁷ Termín *midraš* označuje literární žánr rabínské literatury, který zahrnuje jak jednotlivá (biblická) kázání (homilie, tj. homiletická literatura), tak vyprávěcí (*agadické*) či halachické texty. V překládaném textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* se nalézají citáty ze *Sifra*, který představuje halachický midraš ke Třetí knize Mojžíšově. (HERR, *Midrash, EJ*, vol. 14, s. 182-185; KAHANA, *Sifra, EJ*, vol. 18, s. 560-562; NEWMAN, SIVAN, *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, 2009, s. 116.)

⁶⁸ www.sefaria.org/texts.

⁶⁹ Zájemce o alternativní komentář kladoucí důraz na odlišné aspekty *Cava'at Ha-RIBaŠ* mohou odkázat na Schochetův komentář obsažený v *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, xli, 186 s.

uvádím se zvýrazněním počátečních písmen zkracovaných slov, tedy např. BeŠT, nikoliv Bešt. 7. Při používání hebrejských termínů v textu disertační práce ne vždy reflektuji jejich gramatický rod v hebrejštině a referuji o nich v rodě odlišném, např. to devekut namísto ta devekut. 8. Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů jsem se rozhodl po pečlivé úvaze rozdělit na (a) pramennou literaturu, (b) sekundární literaturu, a (c) encyklopedie, slovníky a příručky. On-line zdroje neuvádím v samostatném seznamu, ale zařazené do jedné z výše uvedených kategorií podle jejich charakteru.

1. Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot

Cava'at Ha-RIBaŠ představuje jeden z prvních chasidských spisů, který hrál nejen v době svého vydání důležitou roli v životě chasidim. Tato kapitola mé disertační práce⁷⁰ je zaměřena na seznámení se základními informacemi o *Cava'at Ha-RIBaŠ* (název, doba a místo vzniku, otázka autorství), s obsahem tohoto spisu (témata, struktura a dělení, styl a jazyk, redakce a editace, obsahové paralely s jinými chasidskými díly, práce s tradičními židovskými prameny, předchozí vlivy působící na vznik *Cava'at Ha-RIBaŠ*), s *Cava'at Ha-RIBaŠ* jako součástí chasidské literatury (zařazení do celku chasidské literatury, literatura *hanhagot* a *cava'ot*, přijetí *Cava'at Ha-RIBaŠ* v chasidismu) a s přijetím *Cava'at Ha-RIBaŠ* u mitnagdim (zasazení do kontextu sporu mitnagdim a chasidim, reakce mitnagdim na *Cava'at Ha-RIBaŠ*).

1.1. Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot

První podkapitola je věnována základním otázkám, spojeným s *Cava'at Ha-RIBaŠ*, konkrétně problematice názvu, doby a místa vzniku a otázky autorství.

Název. Název *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot* je obsažen v textu prvního oddílu spisu. „Cava'at Ha-RIBaŠ“ odkazuje na zakladatele chasidismu, BeŠTa, akronymem rabi Jisra'el Ba'al Šem [Tov],⁷¹ a lze to přeložit jako „odkaz RIBaŠe“.⁷² „Hanhagot ješarot“ můžeme přeložit jako „správné vedení“.⁷³ Skutečnost, že dílo bylo svým názvem připsáno BeŠTovi, který byl v době vydání osobností známou uvnitř i vně chasidismu, a bylo vydáváno za jakousi jeho závět či morální odkaz, mu přinesla velkou popularitu, ale jak bude ukázáno níže zároveň také negativní pozornost odpůrců chasidismu.⁷⁴

⁷⁰ Poznátky obsažené v této kapitoly byly ve značně zkrácené podobě publikovány v odborné studii, jež vyšla v *Theologické revue*. (Viz ŠEDIVÝ, *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*, 2018, s. 481-487.)

⁷¹ Pod akronymem RIBaŠ je v židovském prostředí znám spíše rabi Jicchak ben Šešet Perfet (1326-1408), španělský rabín a významný halachista. (ZIMMELS, DEROVAN, Isaac ben Sheshet Perfet, *EJ*, vol. 10, s. 49.)

⁷² Hebrejský termín *cava'a* je možné překládat také jako „závěť, poslední vůle, testament“.

⁷³ Nebo doslova jako „správná vedení“, jelikož jde o plurál. Termín *hanhagot* vychází ze slovesného kořene *nun-hej-gimel*, který odkazuje ke slovům „jednání, chování“, a termín *jašar* již od biblických dob označuje to, co je „přímé, spravedlivé, čestné“ před Bohem. Jde tedy o „vedení k přímému jednání před Boží tváří“. K chasidské literatuře tzv. *hanhagot*, které se soustavně badatelsky věnoval Ze'ev Gries, se vracím v dalších podkapitolách.

⁷⁴ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 149.

Doba a místo vzniku. *Cava'at Ha-RIBaŠ* byla poprvé publikována ve městě Žovkva⁷⁵ v roce 1793. Jak však uvádí EJ, je možné, že existuje i starší edice publikovaná tamtéž, která však není datována.⁷⁶ První dvě vydání knihy v letech 1793 a 1794 byla s velkou pravděpodobností vytištěna v tiskárně Ostrohu, která patřila na konci 18. a počátku 19. století podle Griese mezi jednu z největších židovských tiskáren na polském a ruském území. Místo tisku však v těchto vydáních chybí.⁷⁷

Otázka autorství. Na titulní straně *Cava'at Ha-RIBaŠ* je uvedeno, že rukopis se nacházel ve vlastnictví rabiho Ješajahu z Janova,⁷⁸ který však podle tradičních i moderních závěrů nebyl jeho autorem, ani editorem.⁷⁹ Jak z názvu spisu vyplývá, za autora byl zprvu označen a považován sám BeŠT, což vyvolalo značný rozruch, neboť se mnoho lidí domnívalo, že jde o autentické BeŠTovo dílo a jeho závěť. Proti BeŠTovu autorství se však na počátku 19. století postavil Šne'ur Zalman z Ljady ve svém díle *Tanja* (část *Igeret ha-kodeš*, kapitola 25), kde píše:⁸⁰

„[Je třeba] porozumět [tomu, že] rozumné výroky,⁸¹ které jsou zapsané v knize nazvané *Cava'at Ha-RIBaŠ*, nejsou doopravdy [BeŠTovou] závětí a že [nic takového BeŠT] před svým skolem nepřikázal. Jsou to pouze jeho [ničím] nezkalené sebrané výroky, které [lidé] sesbírali jeden po druhém, avšak [přitom] nevěděli, jak [přesně] vymezit jejich terminologii. Nicméně záměr [těch slov] je vpravdě pravdivý. ... A kompilátor [těchto výroků] neuměl přesně vymezit jejich terminologii [a] gramaticky neznal přesný jazyk, neboť BeŠT, jeho památka budiž požehnána, říkával slova Tóry v jazyce jidiš, a ne ve svatém jazyce.“⁸²

⁷⁵ Toto město je v anglicky psané literatuře známé pod polským názvem Żółkiew.

⁷⁶ JACOBS, *Zava'at Ribash, EJ*, vol. 21, s. 462.

⁷⁷ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 106. Gries dále uvádí jméno majitele tiskárny, rabiho Šemu'ela ben Jisachara Be'er Segela, o kterém se mi však nepodařilo dohledat bližší informace.

⁷⁸ O této osobnosti se mi nepodařilo dohledat bližší informace.

⁷⁹ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xii; JACOBS, *Zava'at Ribash, EJ*, vol. 21, s. 462. Text na titulní straně lze přeložit následovně: „Kniha *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*, která byla nalezena ve vlastnictví rabiho Ješajahu, hlavy rabínského soudu a akademie svaté komunity v Janově, ...“ (Viz Příloha č. 1.)

⁸⁰ JACOBS, *Zava'at Ribash, EJ*, vol. 21, s. 462; GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 150-151; *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xvi-xvii.

⁸¹ Citace z Př 1,2. ČEP překládá: „pochopit výroky rozumnosti“.

⁸² *Tanja, Igeret ha-kodeš*, kapitola 25. (Viz Příloha č. 2.)

Tímto vyjádřením jedné z nejdůležitějších postav chasidismu byla, jak se zdá, vyřešena otázka BeŠTova údajného autorství. Ihned však vyvstaly otázky další: Kdo je tedy autorem *Cava'at Ha-RIBaŠ*? A jaký má toto dílo vztah k BeŠTovi?

Zatímco na otázku, kdo je autorem *Cava'at Ha-RIBaŠ* se dodnes nepodařilo odpovědět a vzhledem k charakteru díla se odpověď pravděpodobně nikdy nedozvíme, vztah k BeŠTovi je jasnější. V náboženských i vědeckých kruzích vládne shoda v tom, že jde o sbírku výroků BeŠTa a jeho žáka – Magida z Mezriče. Nejde však o doslovně zachycené výroky a učení prvních vůdčích postav chasidismu, ale o látku původně tradovanou ústně, která byla zapsána až později, pravděpodobně po jejich smrti. Při studiu vlivů redakce *Cava'at Ha-RIBaŠ* a dalších raných rukopisů a tisků chasidismu pak lze dojít k závěru, že učení školy Magida z Mezriče tvoří v *Cava'at Ha-RIBaŠ* většinu jejího obsahu. Případný další obsah pocházející vně Magidovy školy pak podléhal redakčním zásahům jeho žáků. Dnes tedy můžeme s velkou jistotou označit *Cava'at Ha-RIBaŠ* za dílo pocházející ze školy Magida z Mezriče, které se k BeŠTovi odkazuje v názvu a místy explicitně v textu,⁸³ a z jehož učení vychází.⁸⁴ Přesná identita editora *Cava'at Ha-RIBaŠ* není známa. Podle Griesa je však vyloučeno, že by jím byl rabi Mešulam Fejbuš Heller ze Zbaraže⁸⁵ či Menachem Mendel z Peremyšlan.⁸⁶⁸⁷

⁸³ V textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* nalézáme celkem deset oddílů explicitně připsaných BeŠTovi či obsahujících jeho údajné výroky. Jde o oddíly 1, 75, 76, 96, 100, 101, 106, 109, 120 a 124. Dále se zde nachází jeden připsaný explicitně Magidovi z Mezriče, oddíl 101.

⁸⁴ JACOBS, Zava'at Ribash, *EJ*, vol. 21, s. 462; BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 243-244; GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 150. Biale et alii upozorňují na možnou skutečnost, že vydání této sbírky a použití BeŠTova jména mohlo přispět ke vnímání *Cava'at Ha-RIBaŠ* jako manifestu hnutí a tak vytvořit domněnku, že Magid z Mezriče byl tím pravým správcem BeŠTova učení.

⁸⁵ Mešulam Fejbuš Heller ze Zbaraže (zemřel c. 1795) byl chasidským autorem působícím v oblasti Haliče. Stojí za sepsáním krátkého díla *Jošer divrej emet* (1792) a velmi pravděpodobně je také editorem sbírky chasidských učení, jejíž vydání těsně předcházelo *Cava'at Ha-RIBaŠ*, *Likutim jekarim* (1792). (JACOBS, Meshullam Feivush Heller of Zbarazh, *EJ*, vol. 14, s. 79.)

⁸⁶ Menachem Mendel z Peremyšlan (narozen 1728) byl žákem BeŠTa a jednou z prvních významných chasidských osobností. Menachem Mendel z Peremyšlan stojí za dílem nazvaným *Darchej ješarim ve-hu hanhagot ješarot*, krátce *Darchej ješarim*. (RUBINSTEIN, Menahem Mendel of Peremyshlany, *EJ*, vol. 14, s. 24.)

⁸⁷ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 180.

1.2. Obsah Cava'at Ha-RIBaŠ

Druhá podkapitola se věnuje obsahu *Cava'at Ha-RIBaŠ*, konkrétně tématům, struktuře a dělení spisu, jeho stylu a jazyku, redakci a editaci, obsahovým paralelám s jinými chasidskými díly, využití tradičních židovských pramenů, a vlivům působícím na vznik *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Na tuto podkapitolu přímo navazuje kapitola druhá, ve které je přeložena část textu *Cava'at Ha-RIBaŠ*, dále přibližující obsah tohoto spisu.

Témata, struktura a dělení *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Jak již bylo nastíněno v předchozí podkapitole, obsahem *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsou kázání a učení školy Magida z Mezriče. V textu figurují ústřední témata raného chasidismu; jeho hlavním cílem, jak je konstatováno v prvním oddílu, je vést chasida k úplné bohoslužbě, které má být podřízen celý lidský život. Mezi konkrétními tématy figurují zejména tato:⁸⁸ služba Bohu (47), *devekut* (40), postava *cadika* (8), modlitba (44), studium Tóry (21), plnění *micvot* (14), *hitbodedut* (4), *hištavut* (4) a pýcha (14), tělesnost (8) a *hitpaštat ha-gašmijut* (3), radost (17) a smutek (11), *hitlahavut* (10), láska (18) a bázeň (21), zlý pud (15) a dobrý pud (2), *tikun ha-olam* (4), *cimcum* (4), *kelipot* (8) a *nicocot* (4), *jerida le-corech alija* (1), mystika písmen (6), každodenní náboženská etika a další.⁸⁹

Jak uvádí Schochet, od ostatních raných chasidských děl se *Cava'at Ha-RIBaŠ* odlišuje tím, že není pouhou kopií různých pramenů, ale tím, že představuje monotematický editovaný výběr chasidského učení zaměřený na náboženskou etiku každodenního života.⁹⁰ Zároveň jde o dílo oproti ostatním tiskům relativně krátké, v hebrejsky psané sekundární literatuře bývá označováno jako *kuntres*, tedy brožura či knížečka.

Vnitřní tematické řazení *Cava'at Ha-RIBaŠ* není zcela souvislé a vzhledem k množství témat to ani není možné. V některých pasážích na sebe přímo navazuje několik obsahově podobných oddílů, k dalším tématům se však text vrací až po značné odmlce. V textu se také vyskytuje několik obsahově podobných, až duplicitních oddílů; jde o oddíly 35, 42 a 57, 51 a 113, 62 a 97. Ve formě a stylu je dílo prakticky totožné s dalšími ranými sbírkami učení Magidovy školy *Magid devarav le-Ja'akov* (1781)⁹¹ a *Likutim jekarim*

⁸⁸ Číslo v závorce označuje počet oddílů textu *Cava'at Ha-RIBaŠ*, kde se téma vyskytuje. Vzhledem k tomu, že započítávám zejména explicitní výskyty na základě klíčových slov, je počet výskytu některých témat větší, než je uvedeno.

⁸⁹ Vysvětlení významu těchto termínů následuje ve druhé kapitole této disertační práce.

⁹⁰ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xvi.

⁹¹ *Magid devarav le-Ja'akov* (1781) je dílem Magida z Mezriče a celkově druhým nejstarším chasidským

(1792),⁹² po jejichž bok se řadí, jak bude blíže vysvětleno dále v této kapitole.⁹³

K předchozímu odstavci je třeba doplnit jednu zásadní informaci: Starší edice textu postrádají přesnou interpunkci a dělení na odstavce a jednotlivé oddíly. V celé práci se tedy řídím dělením v Schochetově hebrejské edici.⁹⁴

Styl a jazyk. *Cava'at Ha-RIBaŠ* je navzdory svému etickému poslání, pro které se nejvíce hodí přímé oslovování čtenáře, podávána ve třetí osobě (sg.).⁹⁵ Svým stylem, ani jazykem se dílo nevymyká standardu rané chasidské literatury. Jak uvádí Stern, spis byl napsán hebrejsky někým, kdo uvažoval v jidiš,⁹⁶ avšak nejde o překlad z jidiš. Jinými slovy: Ačkoliv jsou zde použita hebrejská slova, gramatika a gramatické konstrukce jsou mnohem bližší jidiš než pobiblické hebrejštině.⁹⁷ Jazykem *Cava'at Ha-RIBaŠ* je tedy hebrejšтина s občasnou příměsí aramejštiny, prakticky bez použití jidiš.⁹⁸ Časté jsou gramatické chyby, nedůslednosti a další nesoulad, neboť jazyk raných chasidských spisů byl ovlivněn povahou látky, jež byla původně tradována ústně a až později zapsána. Navíc pro editory těchto spisů nehrála kvalita syntaxe významnou roli.⁹⁹ Též je nutné

spisem, který vyšel tiskem. Představuje sesbírané výroky a učení Magida z Mezriče a jde o významný pramen pro poznání jeho pohledu na chasidismus. (LIEBES, Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech, *EJ*, vol. 5, s. 766-768.)

⁹² *Likutim jekarim* (1792) představuje sbírku učení raného chasidismu, která je v mnoha ohledech velmi podobná *Cava'at Ha-RIBaŠ*; společně mají také velké množství textů. Redaktorem tohoto díla byl s největší pravděpodobností Mešulam Fejbuš Heller ze Zbaraže. (JACOBS, Meshullam Feivush Heller of Zbarazh, *EJ*, vol. 14, s. 79.)

⁹³ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xi.

⁹⁴ *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*, 1998, 208 s. Schochet toto dělení ve svém anglickém překladu trochu upravuje, když spojuje dohromady oddíly 2 a 3, 5 a 6, 7 a 8, 13 a 14, 17, 18 a 19, 26 a 27, 60 a 61, 78 a 79, 82 a 83, 126 a 127.

⁹⁵ Tato záležitost je reflektována v Schochetově anglickém překladu, kde je téměř veškerý text převeden do druhé osoby sg. Překlad obsažený v této disertační práci se v této otázce drží originálního hebrejského textu.

⁹⁶ Jako jidiš označujeme tradiční jazyk židů střední a východní Evropy. (KAHN, Lily. Yiddish. In KAHN, Lily (ed.), RUBIN, Aaron D. (ed.). *Handbook of Jewish Languages*. Leiden: Brill, 2016, s. 641-747. ISBN 978-90-04-21733-1.)

⁹⁷ STERN, *The Testament of the Baal Shem Tov*, 1976, s. xix. Jak uvádí EJ, v rané chasidské literatuře byly velmi často přejímány idiomtické charakteristiky z jidiš. (SHATZ-UFFENHEIMER, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 414.)

⁹⁸ V *Cava'at Ha-RIBaŠ* se objevuje pouze jedno slovo v jidiš.

⁹⁹ SHATZ-UFFENHEIMER, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 414.

poznámenat, že svým jazykem a stylem se *Cava'at Ha-RIBaŠ* zásadně odlišuje od pozdějších sbírek chasidských příběhů z druhé poloviny 19. století, jež se vědomě více blíží biblické hebrejštině.¹⁰⁰ Tyto tendence se v *Cava'at Ha-RIBaŠ* a soudobých dílech nevyskytují.¹⁰¹

Redakce a editace.¹⁰² Přesný průběh vzniku *Cava'at Ha-RIBaŠ* zůstává dodnes neobjasněn, přesto jsou však známy některé základní prvky redakce tohoto spisu. Obsah *Cava'at Ha-RIBaŠ* sestává z již dříve sebraných kázání a učení Magida z Mezriče,¹⁰³ z nichž však editor část vynechal, a z látky, která nebyla v dřívějších spisech uvedena, ale kterou editor *Cava'at Ha-RIBaŠ* sám shromáždil. Logickým důsledkem této redakční práce bylo, že výsledné pořadí textů je dílem tohoto editora. Důležitou skutečností, na kterou musím upozornit, je to, že redaktor rozdělil některé dříve publikované texty a v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* je umístil na rozdílná místa, či určitou z částí nezařadil vůbec, což zapříčinilo změnu významu a vyznění některých textů.¹⁰⁴

Zajímavým aspektem práce editora *Cava'at Ha-RIBaŠ* bylo rozhodnutí o vynechání *hanhagot* Magida z Mezriče, které oponují tendencím, jejichž cílem bylo oslabení důležitosti tradičního studia. Tímto učením se Magid snažil obrousit hrany, které byly pro odpůrce chasidismu problematické. Ze'ev Gries se ve svém díle zabývá úmyslným vynecháním těch textů, kde se Magid z Mezriče snažil prosadit *hanhagot* podporující každodenní studium, jeho radikálnější žáci je však odmítají a do celku *Cava'at Ha-RIBaŠ* tyto texty zahrnuté nebyly.¹⁰⁵ Toto vynechání bylo jedním z důvodů osvětlujících vznik třetí vlny odporu mitnagdim proti chasidismu, která vyvstala po zveřejnění *Cava'at Ha-RIBaŠ*, jak bude ukázáno na konci první kapitoly.

Obsahové paralely s jinými chasidskými díly. Jak je zřejmé z předchozích řádků a jak bude ukázáno v další podkapitole, *Cava'at Ha-RIBaŠ* nestojí mimo celek rané

¹⁰⁰ Srov. např. KAHN, Lily. *A Grammar of the Eastern European Hasidic Hebrew Tale*. Leiden: Brill, 2015. x, 438 s. ISBN 978-90-04-28143-1.

¹⁰¹ Srov. EDITORIAL STAFF, *Hebrew Language, E*, vol. 8, s. 620-683.

¹⁰² V rámci této části první kapitoly vycházím zejména z práce Ze'eva Griese, který se dlouhodobě věnoval této problematice. Při své práci zkoumal Gries jak rukopisy, tak i tisky. Pro více informací viz Úvod a GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 149-181.

¹⁰³ Samozřejmě nesmíme zapomínat, že Magid z Mezriče v některých textech tradoval učení BeŠTa.

¹⁰⁴ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 169 a 179.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 178-179.

chasidské literatury. To se odráží i ve skutečnosti, že mnoho z textů obsažených v tomto spisu bylo zároveň součástí sbírek jiných. Všechny tyto sbírky chasidského učení vykazují v určitých ohledech silnou podobnost, *Cava'at Ha-RIBaŠ*, jak jsem již upozornil výše, navazuje zejména na *Magid devarav le-Ja'akov* a *Likutim jekarim*. Uvedená kázání a učení však nejsou podána vždy ve stejném znění a pořadí.¹⁰⁶ Celkově je možné tuto otázku shrnout konstatováním, že většina obsahu *Cava'at Ha-RIBaŠ* má relevantní obsahové paralely k dalším spisům pocházejících ze školy Magida z Mezriče.¹⁰⁷

Mezi originální, dříve nepublikované texty, které byly otištěny až v pozdějších sbírkách chasidského učení a v *Cava'at Ha-RIBaŠ* se objevují vůbec poprvé, patří ty, které se nacházejí v oddílech 10, 11, 29, 43a, 43b, 46-50, 78-84, 91-95, 133, 135-137.¹⁰⁸ Jde o celkem 26 textů, které se věnují zejména následujícím tématům: *devekut* (6), půst (4), lidská tělesnost (3), pýcha a skromnost (3) a další.¹⁰⁹

Všechny texty *Cava'at Ha-RIBaŠ* lze nalézt v pozdějších antologiích učení Magida z Mezriče vydávaných od konce 18. století. Patří mezi ně zejména *Darcej ješarim* (1794),¹¹⁰ které v sobě zahrnuje text *Cava'at Ha-RIBaŠ* a *Likutim jekarim*, a dále *Or Tora* (1804)¹¹¹ obsahující 33 totožných textů, *Or ha-emet* (1889)¹¹² zahrnující 137 obdobných

¹⁰⁶ Viz předcházející odstavce zabývající se redakcí a editací *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

¹⁰⁷ JACOBS, Zava'at Ribash, *EJ*, vol. 21, s. 462-463; GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 169.

¹⁰⁸ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 170.

¹⁰⁹ Zajímavá je zejména přítomnost čtyř textů o půstu, z celkového počtu šesti oddílů týkajících se tohoto tématu v *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Skutečnost, že tyto texty nebyly zveřejněny v dřívějších dílech, ilustruje anti-asketického ducha raného chasidismu.

¹¹⁰ *Darcej ješarim* (1794) je dílem, které v sobě obsahuje souborné vydání textů z *Likutim jekarim* (1792) a *Cava'at Ha-RIBaŠ* (1793). Pravděpodobně za ním editorsky stojí Menachem Mendel z Peremyšlan. (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 249; RUBINSTEIN, Menahem Mendel of Peremyshlany, *EJ*, vol. 14, s. 24.)

¹¹¹ *Or Tora* (1804) je dílem Magida z Mezriče. (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 246.)

¹¹² *Or ha-emet* (1889) je dílem Magida z Mezriče. (LIEBES, Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech, *EJ*, vol 5, s. 766-768.)

textů či *Likutej amarim* (1911) se 43 paralelními texty.¹¹³¹¹⁴

Práce Cava'at Ha-RIBaŠ s tradičními židovskými prameny.¹¹⁵ Při zkoumání *Cava'at Ha-RIBaŠ* musíme věnovat svou pozornost také její práci s tradičními židovskými prameny.¹¹⁶ V souladu s intertextuálním charakterem židovské literatury je v *Cava'at Ha-RIBaŠ* uvedeno velké množství citátů z tradičních zdrojů, které slouží zejména jako podpora předkládaných myšlenek či jejich ilustrace. Při porovnání znění citací těchto pramenů v *Cava'at Ha-RIBaŠ* a textu v ustálených edicích si není možné nepovšimnout mnoha drobnějších či větších odchylek. Mezi nejčastější důvody odchylek od pramenného textu patří vlastnictví jiné edice původního textu a citování z paměti bez nahlédnutí do textu originálu. Zejména druhý důvod, tedy citování z paměti, byl mezi židovskými autory rozšířený.¹¹⁷ Vznikaly tak drobnější chyby a rozdíly, zejména co se týká psaní tzv. podkladů či koncovek slov. Zvláštní kategorii textových odchylek pak tvoří úprava pramenného textu do nové verze obsahově lépe zapadající do cílového kontextu.

Vlivy působící na vznik Cava'at Ha-RIBaŠ. Pokud přijmeme závěry Mošeho Idela a jeho panoramatického pohledu, je zřejmé, že *Cava'at Ha-RIBaŠ*, potažmo celý chasidismus, mohly být a byly ovlivněny značným množstvím myšlenek pocházejících ze širokého spektra židovské literatury. Otázkou vlivu pěti konkrétních ne-luriánských myšlenkových konceptů na *Cava'at Ha-RIBaŠ* se věnuji ve třetí kapitole této disertační práce, nyní bych však chtěl upozornit na práci Ze'eva Griese, který věnoval tomuto tématu

¹¹³ *Likutej amarim* (1911) je dílem Menachema Mendela z Vitebsku (1730-1788), který byl představitelem chasidismu v Bělorusku, Litvě a Erec Jisra'el. (EDITORIAL STAFF, Menahem Mendel of Vitebsk, *EJ*, vol. 14, s. 25-26.) Pod názvem *Likutej amarim* lze nalézt velké množství spisů, včetně děl Magida z Mezriče a Šne'ura Zalmana z Ljady.

¹¹⁴ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 170-174; *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xi-xii. Tento seznam není vyčerpávající, dalšími sbírkami jsou například *Kitvej kodeš* (1884) či *Šemu'a tova* (1938).

¹¹⁵ Seznam pramenů citovaných v překládané části *Cava'at Ha-RIBaŠ* je uveden za jmenným rejstříkem v *Soupisu tradičních židovských pramenů*.

¹¹⁶ Za tradiční židovské prameny v tomto kontextu považují hebrejské texty od TaNaCHu až po středověkou židovskou mystiku reprezentovanou zejména *Sefer Zohar*.

¹¹⁷ Tehdejší autoři si texty díky tradičnímu židovskému způsobu vzdělávání často pamatovali nazpaměť. V potaz musíme brát také možnost, že mnoho z nich nemělo k dispozici pramenné texty, ať již z ekonomických či jiných praktických důvodů. (Srov. EDITORIAL STAFF, Education, Jewish, *EJ*, vol. 6, s. 162-214.)

pozornost z jiného úhlu pohledu a své závěry vtělil do článku nazvaného *Mekorot ra'ejonijim u-sifrutijim le-Cava'at Ha-RIBaŠ*.¹¹⁸

Zde se snaží upozornit na některé duchovní a literární zdroje, které ovlivnily *Cava'at Ha-RIBaŠ* a školu Magida z Mezriče. Nejprve se zaměřuje na různé prvky chasidské spirituality, na konci textu se pak věnuje také jednotlivým literárním žánrům ovlivňujícím *Cava'at Ha-RIBaŠ*. V otázce starších vlivů se nejprve zabývá problematikou *jecer ha-ra* a poté velmi dlouze různými aspekty *devekut*; součástí jednotlivých exkurzů jsou i porovnání pramenných materiálů, ze kterých podle něj vyplývá vliv starší židovské literatury. Jako velmi pravděpodobné vlivy zmiňuje například *Sefer Zohar*, *Šenej luchot ha-brit*¹¹⁹ Ješajahu Horowitze,¹²⁰ anonymní spis *Ma'arechet ha-Elohut*¹²¹ či *Rešit chochma*¹²² Elijahu de Vidase.¹²³ Na konci svého textu¹²⁴ Ze'ev Gries poznamenává, že myšlenky obsažené v *Cava'at Ha-RIBaŠ* mají velmi širokou paletu zdrojů, ať již jde o mystickou a etickou literaturu, ranější chasidskou tvorbu, nebo také starší rabínskou literaturu.¹²⁵ Z výše napsaného je zřejmá obrovská vnitřní provázanost židovské literatury a velmi omezená možnost nalézt konkrétní zdroje pro určité myšlenky, je však zcela jisté, že jejich spektrum je velmi rozsáhlé.

¹¹⁸ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 182-230.

¹¹⁹ *Šenej luchot ha-brit* (1649) představuje nejznámější dílo Ješajahu Horowitze. Jde o rozsáhlý etický spis s halachickými, homiletickými a kabalistickými prvky. (BEN-SASSON, Horowitz, Isaiah ben Abraham Ha-Levi, *EJ*, vol. 9, s. 534-537.)

¹²⁰ Ješajahu Horowitz (1565-1630), zvaný též podle akronymu svého nejslavnějšího díla Ha-ŠeLaH Ha-Kadoš, je známý jako rabín a kabalista, působil v Polsku, v rodné Praze a v Erec Jisra'el. (BEN-SASSON, Horowitz, Isaiah ben Abraham Ha-Levi, *EJ*, vol. 9, s. 534-537.)

¹²¹ *Ma'arechet ha-Elohut* je anonymním kabalistickým dílem, které vyšlo tiskem poprvé v roce 1557 a jež se díky své systematické povaze stalo později velmi užívaným a oblíbeným. (GOTTLIEB, *Ma'arekhet ha-Elohut*, *EJ*, vol. 13, s. 305-306.)

¹²² *Rešit chochma* (1579) je etickým dílem Elijahu de Vidase s výraznými kabalistickými prvky. (SCHOLEM, Vidas, Elijah ben Moses de, *EJ*, vol. 20, s. 517-518.)

¹²³ Elijahu de Vidas (16. století) byl významný safedský kabalista a jeden z žáků Mošeho Cordovera (viz pozn. č. 372). (SCHOLEM, Vidas, Elijah ben Moses de, *EJ*, vol. 20, s. 517-518.)

¹²⁴ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 230.

¹²⁵ Tamtéž, s. 182-230.

1.3. Cava'at Ha-RIBaŠ jako součást literatury chasidim

Třetí podkapitola je zaměřena na postavení *Cava'at Ha-RIBaŠ* v celku a kontextu chasidské literatury a na přijetí tohoto spisu v chasidismu.

Zařazení Cava'at Ha-RIBaŠ do celku chasidské literatury. *Cava'at Ha-RIBaŠ* představuje jedno z prvních děl chasidského literárního dědictví. V kontextu „teologických“ chasidských spisů jde o v pořadí sedmou vydanou knihu, která vyšla třináct let po tisku prvního díla – *Toldot Ja'akov Josef* (1780),¹²⁶ po kterém následovaly *Magid devarav le-Ja'akov* (1781), *Ben porat Josef* (1781),¹²⁷ *Cafnat pa'ne'ach* (1782),¹²⁸ *No'am Elimelech* (1788)¹²⁹ a *Likutim jekarim* (1792). *Cava'at Ha-RIBaŠ* pak byla vydána roku 1793. V kontextu celku literatury vzniklé mezi autory, jež můžeme řadit do oblasti chasidismu, jde o dílo v pořadí sedmnácté.¹³⁰

Jak je z předchozího odstavce patrné, první chasidské tisky byly publikovány v 80. letech 18. století. Lze tedy konstatovat, že v porovnání s jinými novými náboženskými hnutími začali chasidim publikovat písemné interpretace své nauky relativně rychle po vzniku hnutí, od roku 1780 do roku 1815 bylo vydáno celkem asi 120 knih a rukopisů a mnoho opakovaných vydání, která svědčila o oblíbenosti raných chasidských spisů. Je však důležité poznamenat, že navzdory četným opětovným vydáním¹³¹ chasidim stále upřednostňovali ústní tradování svého učení.¹³²

¹²⁶ *Toldot Ja'akov Josef* (1780) je první chasidský spis, jež vyšel tiskem. Jde o hlavní dílo Ja'akova Josefa z Polnoj, obsahuje autorovy výklady pasáží TaNaCHu, stejně jako některá učení BeŠTa. *Toldot Ja'akov Josef* představuje první písemnou formulaci chasidského myšlení, zároveň je také kritikou tradičního judaismu, což vyvolalo negativní odezvu mitnagdim. (HALLAMISH, Jacob Joseph ben Zevi ha-Kohen Katz of Polonnoye, *EJ*, vol. 11, s. 41-42.)

¹²⁷ *Ben porat Josef* (1781) je dílem Ja'akova Josefa z Polnoj. Jde o homiletický výklad První knihy Mojžíšovy. (HALLAMISH, Jacob Joseph ben Zevi ha-Kohen Katz of Polonnoye, *EJ*, vol. 11, s. 41.)

¹²⁸ *Cafnat pa'ne'ach* (1782) je dílem Ja'akova Josefa z Polnoj. Jde o homiletický výklad Druhé knihy Mojžíšovy. (HALLAMISH, Jacob Joseph ben Zevi ha-Kohen Katz of Polonnoye, *EJ*, vol. 11, s. 41.)

¹²⁹ *No'am Elimelech* (1788) je dílem Elimelecha z Liženska (1717-1787), žáka Magida z Mezriče a hlavního tvůrce později známé představy chasidského cadika. (LIEBES, Elimelech of Lyzhansk, *EJ*, vol. 6, s. 348-349; DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 246.)

¹³⁰ DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 245-252; SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism*, *EJ*, vol. 8, s. 413. Dynner uvádí na citovaných stranách souborný výčet tisků chasidské literatury do roku 1815.

¹³¹ DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 202.

¹³² BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 243. Vydávání takového množství chasidské literatury mělo za následek posílení úlohy čtenářů, kterým tisky umožňovaly, na rozdíl od ústního podání, vytvoření vlastní

EJ rozděluje spisy chasidismu do několika skupin. Korpus chasidského písemnictví tvoří podle jejích autorů (a) spekulativní teoretická literatura často psaná formou *derašot* (výkladů týdenních biblických oddílů), (b) vysvětlující a popisné spisy a dopisy, (c) kabalistická pojednání, (d) halachické spisy, (e) literatura zaměřující se na liturgii, (f) díla popisující vize a extatické zkušenosti, a (g) chasidská vyprávění.¹³³ *Cava'at Ha-RIBaŠ* se pak podle tohoto rozdělení řadí do první, nejstarší skupiny spekulativní literatury, která představovala velmi účinné podhoubí pro šíření chasidských myšlenek. Spolu s dalšími ranými chasidskými spisy tak *Cava'at Ha-RIBaŠ* přispěla k rychlému rozšíření učení chasidim.¹³⁴

Literatura cava'ot. Před vznikem chasidismu se v judaismu objevuje celá řada spisů, které je možné zahrnout do literárního žánru etických závětí, tzv. *cava'ot* (sg. *cava'a*, „závěť, poslední vůle, testament“). Žánr *cava'ot* vznikl mezi 11. a 13. stoletím a byl populární zejména mezi středověkými židy, kdy tvořil nedílnou součást židovské etické literatury. Oproti tradiční etické literatuře však *cava'ot* popisují spíše správné způsoby jednání, bez uvedení podrobné argumentace. Jde tedy o kratší, více praktické spisy, z nichž se mnohé řadí mezi pseudepigrafy¹³⁵ připisované starším židovským učencům.¹³⁶

Později v chasidismu se také uplatňuje literární žánr *cava'ot*, který se však od předchozích děl liší, mnohdy jde pouze o osobní testamenty bez snahy o předání

interpretace. Tisk literatury také přispěl ke geografickému šíření chasidismu, i z toho důvodu, že díky zápisu učení nebyla nutná každodenní vazba na *cadika*. Mezi nejčastější místa vydání patřila města Žovkva, Lvov, Korec, Polnoj, Šklov, Ostroh, Berdičev, Kopy, Slavuta, Žytomyr a další. (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 202; SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 413.)

¹³³ SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 414-415.

¹³⁴ Rachel Elijor představuje alternativní dělení chasidské literatury na šest žánrů: *deruš* (homiletická literatura), *hanhagot* (etické manuály pro každodenní zbožnost), polemickou literaturu, dopisy, chasidské příběhy, a soudobou chasidskou historiografii a paměti. Podle tohoto dělení spadá *Cava'at Ha-RIBaŠ* do druhé kategorie, tj. *hanhagot*. (ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 11-26.)

¹³⁵ Jedním z hlavních rysů pseudepigrafní literatury je uvedení jména významné osobnosti v názvu díla, které pak legitimizuje jeho obsah v očích čtenářů.

¹³⁶ DAN, Wills, *Ethical, EJ*, vol. 21, s. 74-75; DAN, *Ethical Literature, EJ*, vol. 6, s. 525-531. Jak udává Stern, tento literární žánr odvozuje svou existenci od biblických veršů 2S 17,23 („Když Achítofel viděl, že jeho rada provedena nebyla, osedlal osla a vydal se na cestu do svého domu ve svém městě. Udělal pořizení o svém domě (*va-jecav el bejto*) a oběsil se. Umřel a byl pohřben v hrobě svého otce.“) a 2Kr 20,1 („V oněch dnech Chizkijáš smrtelně onemocněl. Přišel k němu prorok Izajáš, syn Amosův, a řekl mu: ‚Toto praví Hospodin: Udělej pořizení o svém domě (*cav le-vejtecha*), protože zemřeš, nebudeš žít.“). (STERN, *The Testament of the Baal Shem Tov*, 1976, s. 1a.)

etického učení, navíc se zde s výjimkou *Cava'at Ha-RIBaŠ* nevyskytují pseudepigrafní prvky. Všechny ostatní chasidské *cava'ot*, které jsou nám dostupné, představují autentické testamenty zahrnující především osobní záležitosti jejich autorů. V některých pasážích jsou pak navíc stanoveny morální a etické požadavky na čtenáře. Tyto spisy obvykle vyšly tiskem až delší dobu po smrti svých autorů. Pseudepigrafní určení autora v případě *Cava'at Ha-RIBaŠ* sloužilo pravděpodobně ke snaze o popularizaci a větší rozšíření učení chasidismu.¹³⁷

Ze'ev Gries uvádí následující výčet chasidských *cava'ot*: (a) *cava'a* BeŠTova žáka Davida Halperina,¹³⁸ (b) *cava'a* RIBaŠova žáka,¹³⁹ (c) *cava'a* Menachema Mendela z Vitebsku, (d) *cava'a* Mordechaje z Kremence,¹⁴⁰ (e) *cava'a* Aharona z Karlina,¹⁴¹ (f) *cava'a* Šloma Chajima z Kojdanova¹⁴² a (g) *cava'a* Aharona Mošeho z Brod.¹⁴³¹⁴⁴

Literatura hanhagot. Literatura *hanhagot* představuje další žánr začleněný do celku židovské etické literatury. Oproti ostatním žánrům etické literatury, které se soustřeďují zejména na předávání základních etických principů, se *hanhagot* zaměřují na popis ideálního chování v konkrétních situacích, svým čtenářům přináší jakýsi „návod“ na správné chování a jednání v jejich životě. Literatura *hanhagot* vznikla

¹³⁷ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 136-137.

¹³⁸ O tomto autorovi se mi bohužel nepodařilo dohledat bližší informace.

¹³⁹ Autorem této *cava'a* byl pravděpodobně jeden ze sloužících Magida z Mezriče. (GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 137.)

¹⁴⁰ Mordechaj z Kremence byl synem Jechi'ela Michela ze Zložova (c. 1731-1786), který byl významnou chasidskou osobností v oblasti Haliče a zakladatelem chasidské dynastie Zložov. (HALLAMISH, Jehiel Michael (Michel) of Zloczow, *EJ*, vol. 11, 104-105.)

¹⁴¹ Aharon ben Ja'akov z Karlina (1736-1772) byl významnou chasidskou osobností v Litvě a zakladatelem chasidské dynastie Karlin. (RABINOWITSCH, Karlin, *EJ*, vol. 11, s. 809-810.)

¹⁴² Šlomo Chajim (Perlov) z Kojdanova (1797-1862) byl zakladatelem chasidské dynastie Kojdanov klonící se ke karlinskému chasidismu. (RABINOWITSCH, Koidanov (Koidanovo), *EJ*, vol. 12, s. 267.)

¹⁴³ Aharon Moše z Brod byl žákem Ja'akova Jicchaka z Lublinu, zvaného Zřec z Lublinu, (1745-1815). (RUBINSTEIN, ELIOR, Jacob Isaac Ha-Hozeh mi-Lublin, *EJ*, vol. 11, s. 39-41.)

¹⁴⁴ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 137-138.

přibližně ve 13. století, její popularita však trvá až do moderní doby.¹⁴⁵ Chasidskou literaturou *hanhagot* se podrobněji zabýval Ze'ev Gries.¹⁴⁶

Jak již napovídá její název, *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot* představuje jedno z hlavních děl tohoto žánru v rámci chasidismu. Ze'ev Gries uvádí další *hanhagot*, které vyšly tiskem mezi lety 1790 a 1820: (a) *Alfa beta*,¹⁴⁷ (b) *Darcej cedek*,¹⁴⁸ (c) *Darcej ješarim*,¹⁴⁹ (d) *Kišuti kala*,¹⁵⁰ (e) *Sefer ha-midot*,¹⁵¹ (f) *Likutej ecot*,¹⁵² (g) *Hanhagot ješarot*¹⁵³ a (h) *Darcej ješarim*.¹⁵⁴¹⁵⁵

Přijetí Cava'at Ha-RIBaŠ v chasidismu. *Cava'at Ha-RIBaŠ* je jednou z nejpopulárnějších chasidských knih, počet jejích edic přesáhl čtyřicet.¹⁵⁶ Popularitu spisu ilustruje rychlý sled vydávání v nejbližších letech po jejím prvním tisku, Dynner uvádí edice z let 1793, 1794, 1795 a 1796 (vše Žovkva), 1797 (Lvov), 1797 a 1800 (Korec), 1803 (místo neznámé) a 1815 (Berdičev).¹⁵⁷ Po první edici v roce 1793 tedy následovalo

¹⁴⁵ DAN, Ethical Literature, *EJ*, vol. 6, s. 525-531. K chasidské literatuře *hanhagot* viz též ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 15-16.

¹⁴⁶ Viz poznámky k dějinám bádání a přínosu Ze'eva Griese v Úvodu této disertační práce.

¹⁴⁷ *Alfa beta* (1790) je dílem Cvi Hirše z Nadvirny (zemřel 1801). (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 252.)

¹⁴⁸ *Darcej cedek* (1796) je dílem Zecharji Mendela z Jaroslavi, o kterém se mi bohužel nepodařilo dohledat bližší informace. (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 252.)

¹⁴⁹ Pravděpodobným editorem *Darcej ješarim* (1794) byl Menachem Mendel z Peremyšlan.

¹⁵⁰ Vydání díla *Kišuti kala* datuje Gries mezi roky 1804 a 1811, bližší informace o díle se mi bohužel nepodařilo dohledat. (GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 109.)

¹⁵¹ *Sefer ha-midot* (1811) je dílo Nachmana z Braslavi (1772-1810). (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 250; ZVI, Nahman of Bratslav, *EJ*, vol. 14, s. 748-753.)

¹⁵² *Likutej ecot* (1813) je dílo Nachmana z Braslavi (1772-1810). (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 251; ZVI, Nahman of Bratslav, *EJ*, vol. 14, s. 748-753.)

¹⁵³ *Hanhagot ješarot* je dílem Menachema Nachuma z Černobyli (1730-1798). (DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 249; RABINOWITZ, RUBINSTEIN, Twersky, *EJ*, vol. 20, s. 208-209.)

¹⁵⁴ *Darcej ješarim* je dílo připsané Šmelkemu z Mikulova (1726-1778). (RUBINSTEIN, Horowitz, Samuel Shmelke of Nikolsburg, *EJ*, vol. 9, s. 542.)

¹⁵⁵ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 108-109.

¹⁵⁶ JACOBS, Zava'at Ribash, *EJ*, vol. 21, s. 463. Výpis edic vydaných do roku 1998 lze nalézt v *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*, 1998, s. 207-208.

¹⁵⁷ DYNNER, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 247.

v krátké době deseti let celkem sedm dalších vydání. Na sklonku roku 1815 pak byla *Cava'at Ha-RIBaŠ* v množství dotisků na sdíleném druhém místě společně s *Magid devarav le-Ja'akov*, které však vyšlo již roku 1781, tedy o dvanáct let dříve. Více vydávaným spisem byla pouze *Tanja Šne'ura Zalmana* z Ljady.¹⁵⁸ Jednotlivé edice *Cava'at Ha-RIBaŠ* se od sebe liší pouze minimálně, rané tisky trpí technickými nedostatky, objevují se v nich typografické a jiné chyby, které byly později opraveny.¹⁵⁹

Celkově lze otázku přijetí *Cava'at Ha-RIBaŠ* v chasidismu shrnout tak, že jde o rozšířené a oblíbené dílo, které bylo přijato kladně dílem díky názvu odkazujícímu na zakladatele chasidismu a zčásti kvůli svému nevelkému rozsahu a relativní krátkosti a jednoduchosti jednotlivých učen. Malý rozsah spisu taktéž umožnil širokou distribuci a zvýšil dostupnost pro potenciální čtenáře.¹⁶⁰ Oblíbenost *Cava'at Ha-RIBaŠ* dokládá i skutečnost, že anglický překlad spisu prezentuje na svých webových stránkách hnutí CHaBaD.¹⁶¹

1.4. Opozice mitnagdim k Cava'at Ha-RIBaŠ

Poslední, pátá podkapitola je věnována postoji mitnagdim, tj. odpůrců chasidismu. Nejprve je v krátkosti představena opozice mitnagdim vůči chasidismu obecně a poté je zmapován odpor proti *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

Zasazení do kontextu. Jako odpůrci chasidismu, takzvaní mitnagdim,¹⁶² jsou označováni židé z litevské oblasti, jejichž vůdčí osobností byl v 18. století Ga'on z Vilna (HaGRA).¹⁶³ Mitnagdim oponovali některým praktikám chasidismu,¹⁶⁴ neboť podle jejich názoru chasidim již příliš vybočovali z normativního rabínského judaismu a svou praxí

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 202.

¹⁵⁹ STERN, *The Testament of the Baal Shem Tov*, 1976, s. xvi-xviii.

¹⁶⁰ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxvii-xxxviii.

¹⁶¹ Viz text věnující se dějinám bádání v Úvodu této disertační práce.

¹⁶² Jako mitnagdim (překl. „opONENTI, protivníci“) označujeme odpůrce chasidismu sídlící zejména v oblasti dnešní Litvy. Ve druhé polovině 19. století spory mezi chasidim a mitnagdim prakticky utichly, neboť obě hnutí spojila své síly v boji proti židovskému osvícenství, haskale. (EDITORIAL STAFF, *Mitnaggedim*, *EJ*, vol. 14, s. 371.)

¹⁶³ Elijah ben Šlomo Zalman, zvaný Ga'on z Vilna či akronymem HaGRA, (1720-1797) byl jedním z nejvýznačnějších židovských učenců 18. století a zarytým odpůrcem chasidismu. (KLAUSNER, MIRSKY, DEROVAN, *Elijah ben Solomon Zalman*, *EJ*, vol. 6, s. 341-345.)

¹⁶⁴ Ne všechna obvinění byla založena na pravdivých tvrzeních, v některých případech šlo o smyšlené výtky. (RUBINSTEIN, *Hasidism*, *EJ*, vol. 8, s. 395-396; SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism*, *EJ*, vol. 8, s. 415-416.)

se blížili „heretickým“ hnutím sabatianismu¹⁶⁵ a frankismu.¹⁶⁶ V odborné literatuře jsou popsány tři hlavní vlny tohoto odporu odehrávající se ve druhé polovině 18. století a na počátku 19. století.¹⁶⁷ Masovou opozici mitnagdim lze datovat do období kolem roku 1772, roku 1781 a nakonec do druhé poloviny 90. let a začátku 19. století. Ohniskem všem sporů bylo město Vilno (dnešní Vilnius).¹⁶⁸

První vlna odporu (1772). Chasidismus byl ve druhé polovině 18. století již značně rozšířeným hnutím, na počátku 70. let již měli chasidim v litevském Vilně svůj modlitební dům a vlastní *minjan*.¹⁶⁹ Právě to se stalo jedním z důvodů vzniku první vlny odporu vůči chasidismu.¹⁷⁰ Na jaře roku 1772 se rozhodla autorita litevské židovské komunity, HaGRA, oficiálně a razantně vystoupit proti zdejší chasidské menšině. Došlo k personální čistce, chasidim byli zbaveni svých funkcí, bylo jim zakázáno separátně se scházet a rukopisy jejich děl byly veřejně páleny. Aby podpořil své úsilí, rozeslal HaGRA po celé Litvě dopisy vybízející k obdobným akcím. Některé z jeho námitek byly sesbírány anonymním autorem a publikovány pod názvem *Zemir aricim ve-charbot curim*.¹⁷¹

¹⁶⁵ Sabatianismus představuje židovské mesiánské „heretické“ hnutí soustředěné kolem osoby Šabtaje Cvi (1626-1676). Sabatianismus probudil v prostředí judaismu mnoho antinomistických představ a je normativním rabínským judaismem reflektován velmi negativně. (SCHOLEM, Shabbetai Zevi, *EJ*, vol. 18, s. 340-359.) Mitnagdim se mimo jiné obávali, že se do chasidismu promítají prvky sabatianismu, jehož projevem bylo velké náboženské nadšení, kterým se odlišoval od dobové zbožnosti. (BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 86-87.)

¹⁶⁶ Frankismus představuje židovské „heretické“ hnutí soustředěné kolem osoby Ja'akova Franka (1726-1791) a navazující na sabatianismus. Jeho hodnocení rabínským judaismem je velmi podobné jako v případě sabatianismu. (SCHOLEM, Frank, Jacob, and the Frankists, *EJ*, vol. 7, s. 182-192.)

¹⁶⁷ Je nutné poznamenat, že ve většině případů šlo o lokální kontroverze, které nevykazovaly znaky organizovaného hnutí, s výjimkou oblasti Litvy a Ružynu. I tam se však situace postupem doby uklidnila. (RUBINSTEIN, *Hasidism*, *EJ*, vol. 8, s. 395-396.)

¹⁶⁸ WILENSKI, Mordecai L. Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase. In HUNDERT, Gershon D. (ed.). *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 245. ISBN 0-8147-3470-7. Raný odpor vůči chasidismu je dále nově pojednán v BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 85-98.

¹⁶⁹ *Minjan* (překl. „počet, číslo“) označuje počet deseti nábožensky dospělých židovských mužů, kteří představují minimální velikost shromáždění pro společnou synagogální bohoslužbu. (EDITORIAL STAFF, *Minyan*, *EJ*, vol. 14, s. 302.)

¹⁷⁰ WILENSKI, *Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase*, 1991, s. 245.

¹⁷¹ *Zemir aricim ve-charbot curim* (1772) je prvním výrazným dílem, které obsahuje ostrou polemiku proti chasidismu a jehož původ odvozujeme v litevském Vilně. (RUBINSTEIN, *Hasidism*, *EJ*, vol. 8, s. 395-396.)

Druhá vlna odporu (1781). Po relativním potlačení chasidismu v litevské oblasti, se situace uklidnila. Druhá vlna odporu nastala až s vydáním prvního chasidského spisu, *Toldot Ja'akov Josef* (1780).¹⁷² Před vydáním tohoto díla samozřejmě existovalo množství chasidských rukopisů, ale teprve jejich tisk zajistil účinnější šíření chasidského učení, což vedlo k protestům mitnagdim, kteří se obávali růstu vlivu chasidismu.

Třetí vlna odporu (1796- c. 1810). Třetí vlna odporu mitnagdim trvala mnohem déle a s větší intenzitou než kdy dříve. K jejímu začátku došlo poté, co se HaGRA dozvěděl, že chasid vydávající se za jeho syna rozhlašoval, že HaGRA změnil svůj pohled na chasidismus. Rozezlený HaGRA napsal dva rychle se šířící dopisy nabádající k razantnímu potírání chasidismu.¹⁷³ Dalšími důvody eskalace odporu mitnagdim bylo stále častější vydávání chasidských spisů, zejména *Tanja Šne'ura Zalmana* z Ljady¹⁷⁴ vyvolala velký nesouhlas, podobný, byť pravděpodobně menší význam mělo vydání *Cava'at Ha-RIBaŠ*, jak bude ukázáno níže. Mitnagdim byli znepokojeni také rychlým šířením chasidismu, z malého hnutí se v polovině 90. let 18. století stal široce rozšířený fenomén.¹⁷⁵

Námítky. Námítky mitnagdim proti praxi chasidim se dají shrnout do několika bodů: V oblasti bohoslužby zazlívali mitnagdim chasidim, že (a) mají své vlastní modlitební skupiny, (b) nedodrží předepsané časy pro jednotlivé modlitby,¹⁷⁶ (c) mají

K výtkám vůči chasidismu připojil autor *Zemir aricim ve-charbot curim* také své vlastní vzpomínky na události ve Vilně. (BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 89.) Originální hebrejský text je dostupný v *Zemir aricim ve-charbot curim*. In WILENSKI, Mordecai. *Chasidim u-mitnagdim: Le-toldot ha-pulmus še-bejnehem be-šanim 1772-1815*. Kerech 1. Mahadura šnejha. Jerušalajim: Mosad Bialik, 1990, s. 27-69. ISBN neuvedeno.

¹⁷² WILENSKI, *Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase*, 1991, s. 245; BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 92.

¹⁷³ BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 93.

¹⁷⁴ Šne'ur Zalman z Ljady byl pravděpodobně i kvůli své geografické blízkosti centru působení mitnagdim častým terčem jejich útoků. (RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 395-396; JACOBS, Shneur Zalman of (Liozna-) Lyady, *EJ*, vol. 18, s. 501.)

¹⁷⁵ WILENSKI, *Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase*, 1991, s. 245.

¹⁷⁶ Blíže o chasidské modlitbě viz JACOBS, *Prayer, EJ*, vol. 16, s. 460. A: RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 399-408.

vlastní modlitební ritus¹⁷⁷ a že (d) jejich bohoslužba vykazuje extatické prvky.¹⁷⁸ Podle názoru mitnagdim se chasidim také (e) příliš často oddávali slavnostem, kde jedli a pili, aby zahnali smutek.¹⁷⁹ Při rituální porážce (f) používali chasidim specifické nože a jako kašer uznávali pouze vlastní maso.¹⁸⁰ Chasidim podle mitnagdim dále (g) odmítali studium Tóry a preferovali modlitbu,¹⁸¹ (h) kabalou a židovské mystické učení stavěli nad Talmud a halachu,¹⁸² a porušovali přitom zákaz studia mystiky pro mladší čtyřicetileté,¹⁸³ (i) pohrdali rabínskými učiteli, (j) klamali prosté lidi a (k) praktikovali homosexualitu a jiné sexuální přestupky. Poslední výtkou bylo podezření, že chasidim (l) byli ovlivněni sabatianismem.¹⁸⁴

Pálení knih a rukopisů. Zprávy o pálení chasidských děl jsou uvedeny již v *Zemir aricim ve-charbot curim* (1772). První chasidská kniha *Toldot Ja'akov Josef* však vyšla tiskem až v roce 1780, muselo tedy jít o některý z chasidských rukopisů.¹⁸⁵ Precedentem pro pálení chasidských knih je pak spálení *Toldot Ja'akov Josef* v Krakově podle příkazu rabínského soudu. K pálení docházelo i dále, nešlo však o příliš frekventovaný jev.¹⁸⁶

¹⁷⁷ Pro chasidskou bohoslužbu je specifický vlastní modlitební ritus, který je kombinací polského aškenázského ritu, palestinského sefardského ritu a změn, které v něm učinil ARI. (RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 399.)

¹⁷⁸ Blíže o extatických prvcích chasidské bohoslužby viz RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 399-408.

¹⁷⁹ Smutek je podle chasidim základní překážkou ve službě Bohu, je proto potřeba se ho vyvarovat, viz pozn. č. 225.

¹⁸⁰ Rituální porážka (hebr. *šechita*) představuje základní předpoklad pro produkci *kašer* masa. K tomu, aby bylo maso *kašer*, je třeba dodržet celou řadu pravidel. Inovací v chasidismu bylo mimo jiné zavedení nové techniky pro broušení nože. (RABINOWITZ, LEVITATS, *Shehitah, EJ*, vol. 18, s. 434-436.) Důvodem k této výčitce mohly být také ekonomické důvody.

¹⁸¹ O tomto více viz druhá a třetí kapitola této disertační práce.

¹⁸² To jest židovské právo, viz pozn. č. 327.

¹⁸³ Studium mystických nauk v judaismu bylo věkově omezeno, podle židovské tradice mohli židé studovat kabalou od čtyřiceti let. (EDITORIAL STAFF, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 587-588; JACOBS, *Study, EJ*, vol. 19, s. 269-272.)

¹⁸⁴ WILENSKI, *Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase*, 1991, s. 244-271; BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 89-90. Pro bližší informace o námitkách mitnagdim viz SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 415-416.

¹⁸⁵ GRIES, *Ze'ev. Sefer, sofer u-sipur be-rešit ha-chasidut*. Tel Aviv: Ha-kibuc ha-me'uchad, 1992, s. 19. ISBN neuvedeno. Nejstarší rukopis ve sbírce izraelské Národní knihovny je podle Griese až z roku 1776.

¹⁸⁶ BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 95. Není zde ovšem uvedena datum spálení *Toldot Ja'akov Josef*.

Ke druhé vlně pálení knih došlo až v polovině 90. let 18. století.¹⁸⁷ V této otázce můžeme tedy konstatovat, že šlo pouze o izolované kontroverze, pálení knih nikdy nenabývalo větších rozměrů. Podobně pálili chasidim jako odplatu pouze polemické spisy mitnagdim.¹⁸⁸ Spor chasidim a mitnagdim bývá někdy vykreslován téměř jako válečný konflikt, jak je ale možné pozorovat, k dramatickým událostem vedly vždy konkrétní události, nešlo o běžný stav věci.¹⁸⁹

Shrnutí. Jak jsem již naznačil v předchozím odstavci, je třeba nahlížet spor chasidim a mitnagdim z následující perspektivy: Ač byly některé kontroverze velmi dramatické, tento spor nerozdělil východoevropské židovstvo na dva nesmiřitelné tábory a nezastínil vše ostatní. Případné konflikty byly ve většině případů pouze lokální a málokdy vyeskalovaly až například k pálení knih oponentů. Mnohdy naopak chasidim a mitnagdim konstruktivně a plodně koexistovali. Nakonec můžeme konstatovat, že i vyhrocený odpor měl na chasidismus pozitivní dopad v tom, že jej pomáhal definovat a dodával mu vědomí samostatného hnutí.¹⁹⁰

Reakce mitnagdim na Cava'at Ha-RIBaš. *Cava'at Ha-RIBaš* se stala velmi rychle populárním dílem. V době jejího vydání byl již BeŠT všeobecně uznáván jako zakladatel chasidismu, proto název tohoto spisu budil dojem, že jde o určitý manifest hnutí. Pravděpodobně tato skutečnost vyvolala ostrou reakci mitnagdim navzdory faktu, že samo dílo bylo považováno za relativně konvenční a velká část z jeho obsahu vyšla již o rok dříve bez většího ohlasu v *Likutim jekarim*. V 90. letech 18. století došlo k zákazu *Cava'at Ha-RIBaš* a jejímu pálení ve Vilně, Krakově a jak uvádí EJ, tak i v Praze.¹⁹¹ Mimo těchto přímých zásahů proti *Cava'at Ha-RIBaš* proti ní bojovali mitnagdim i ve svých spisech. Například litevský magid Jisra'el Loebel¹⁹² o ní podává zprávu

¹⁸⁷ GRIES, *Sefer, sofer u-sipur be-rešit ha-chasidut*, 1992, s. 19.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 20.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 20-21. Za možný důvod pro nevyhrocování sporů a nepálení příliš velkého množství knih můžeme považovat skutečnost, že chasidim nevnímali svou literaturu jako kanonickou, ale pouze za sekundární produkt ústního šíření chasidského učení.

¹⁹⁰ BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 98. Obsah učení chasidismu byl podle autorů citované monografie zřídka cílem útoků mitnagdim. Důvodem ostrých sporů byly zejména povahové rysy některých představitelů obou hnutí a konflikty mezi nimi.

¹⁹¹ BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 243-244; *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxvii-xxxviii; GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 149-150; JACOBS, *Zava'at Ribash, EJ*, vol. 21, s. 463.

¹⁹² Jisra'el Loebel (konec 18. století) byl kazatel a rabínský soudce, který se po pověření roku 1797 stal

obsahující historické a další nepřesnosti, *Cava'at Ha-RIBaŠ* podle něj vydal sám BeŠT, který však byl již několik desítek let po smrti.¹⁹³ Odpor vůči *Cava'at Ha-RIBaŠ* je zaznamenán také v dalších spisech.¹⁹⁴

Mezi konkrétní více či méně podložené připomínky patřily zejména tyto: Znevažování Tóry a studia Tóry (odd. 41 a 74), lehkovážnost (odd. 44, 45, 46 a 107), antinomismus¹⁹⁵ (odd. 64, 96 a 109), nemravnost (odd. 68 a 109), blasfemie (odd. 87 a 127), neustálá radost (odd. 137), odlišné liturgické zvyklosti (odd. 143) a další.¹⁹⁶ Mezi další výtky patřilo například podřízení studia Tóry dosažení *devekut*, pro které bylo mnohdy studium pouze prostředkem, a nikoliv již cílem samotným. Studium bylo podle mitnagdim upozadováno až za modlitbu, což se protivilo tradičním hodnotám.¹⁹⁷

Jak uvádí Gries, do *Cava'at Ha-RIBaŠ* byly pravděpodobně zařazeny některé z textů a tendencí prosazované radikálnějšími žáky¹⁹⁸ Magida z Mezriče, které se Magid sám naopak snažil z obavy před reakcí mitnagdim utlumit. Šlo například o pasáže vztahující se ke snížení důležitosti studia. Toto může představovat další z důvodů odporu ze strany

jedním z velmi aktivních oponentů chasidismu. Zmíněné dílo vyšlo v roce 1799 pod názvem *Glaubwuerdige Nachricht von einer neuen und zahlreichen Sekte unter den Juden, die sich Chassidim nennt...* (LIEBES, Loebel, Israel, *EJ*, vol. 13, s. 161-162.)

¹⁹³ DUBNOW, Simon. The Beginnings: The Baal Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia. In HUNDERT, Gershon D. (ed.). *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 46-48. ISBN 0-8147-3470-7.

¹⁹⁴ Dalšími díly, v nichž se objevila kritika *Cava'at Ha-RIBaŠ*, byla například *Sefer vikuach* (1798), jejímž autorem byl taktéž Jisra'el Loebel, *Šever poš'im*, jehož autorem byl David z Makova (zemřel 1804), a svědectví Avigdora ben Josefa Chajima (Chajimoviče, 18.-19. století) proti Šne'uru Zalmanovi z Ljady před carskými úředníky. (*Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxvii-xli; LIEBES, Loebel, Israel, *EJ*, vol. 13, s. 161-162; LIEBES, David of Makow, *EJ*, vol. 5, s. 474; EDITORIAL STAFF, Avigdor ben Joseph Hayyim, *EJ*, vol. 2, s. 732-733.)

¹⁹⁵ Nábožensky motivované činy odporující zákonu, v judaismu halaše (židovskému právu). Srov. SCHWARTZ, SCHOLEM, IDEL, Antinomianism, *EJ*, vol. 2, s. 199-201.

¹⁹⁶ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxviii-xl.

¹⁹⁷ JACOBS, Zava'at Ribash, *EJ*, vol. 21, s. 463.

¹⁹⁸ O radikálnějších žácích Magidovy školy a jejich úsilí viz např. GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 108 a 179. Podle Griesse vedla Magida z Mezriče k formulaci některých *hanhagot* a učení obsažených v *Cava'at Ha-RIBaŠ* snaha vymezit se proti radikálnějším směrům jeho školy. Možná proto vytvořil Magid krátké rituální *hanhagot* zdůrazňující povinnosti spojené se studiem apod.

mitnagdim.¹⁹⁹ Rysy autocenzury nese také činnost editora *Cava'at Ha-RIBaŠ*, který do tisku nezařadil některé problematické texty týkající se například rituální porážky. To napovídá, že si byl dobře vědom skutečnosti, že spis bude posuzován mitnagdim a snažil se alespoň částečně předejít budoucímu sporu.²⁰⁰ Na závěr lze konstatovat, že snaha zmírnit některé antinomistické a anarchické tendence chasidismu byla úspěšná, a i proto se stal chasidismus v 19. století uznávanou součástí rabínského judaismu a odpor mitnagdim utichl na minimum. Tato autocenzura tedy přinesla své plody, byť se ne všechny sporné momenty podařilo zahladit.²⁰¹

¹⁹⁹ GRIES, *Sefer, sofer u-sipur be-rešit ha-chasidut*, 1992, s. 20-21. O snaze Magida z Mezriče vyhnout se kontroverzi viz např. GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 179.

²⁰⁰ GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 169.

²⁰¹ Tamtéž, s. 179.

2. Překlad a komentář vybraných pasáží Cava'at Ha-RIBaŠ

Na první kapitulu zaměřenou na soudobý stav poznání o *Cava'at Ha-RIBaŠ* navazuje kapitola druhá, která obsahuje překlady a komentáře²⁰² celkem 51 ze 144 oddílů tohoto spisu.²⁰³ Jak je rozvedeno v Závěru této disertační práce, k překladu byly vybrány texty, v nichž se objevují konkrétní ne-luriánské koncepty, na něž je pozornost dále zaměřena ve třetí kapitole této disertační práce.²⁰⁴

{Oddíl 1:} Odkazem rabiho Jisra'ela Ba'al Šem [Tova],²⁰⁵ nechť na něm spočine pokoj, je být zcela ve službě²⁰⁶ Jemu, On budiž veleben, [tedy] „úplná bohoslužba“ (*avoda tama*).²⁰⁷ (Joma 24a)

Základem [úplné bohoslužby] je, že [člověk] nic neopomíná.

Základem [úplné bohoslužby] je [také to, že člověk] studuje²⁰⁸ každý den, aby probudil

²⁰² Část přeložených textů a jejich komentář jsem publikoval ve dvou odborných studiích: ŠEDIVÝ, Antonín. Uvedení do problematiky vlivu ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus: Překlady vybraných textů. *Theologická revue*, 2017, 88, 3, s. 352-357. ISSN 1211-7617. A: ŠEDIVÝ, Antonín. Neboť kvůli pohledu na ně bude mít ve své duši poskvrrnu: Život v komunitě z pohledu raného chasidismu. *Theologická revue*, 2019, 90, 1, s. 98-104. ISSN 1211-7617. Konkrétně jde o odd. 2, 6, 10, 12, 50, 66, 68, 80, 82, 90, 97 a 133.

²⁰³ Pro originální znění přeložených textů viz Příloha č. 3.

²⁰⁴ Podrobné poznámky k metodologii a formální stránce překladu jsou uvedeny v Úvodu této disertační práce. Pro více informací o výběru textů k překladu viz Závěr, pozn. č. 503.

²⁰⁵ Tato pasáž obsahuje první část názvu spisu, „Cava'at Ha-RIBaŠ“.

²⁰⁶ Služba Bohu či bohoslužba (hebr. *avoda*, doslova „práce, služba“) představuje základ judaismu jako náboženství. Zatímco termín bohoslužba odkazuje spíše na službu Hospodinu v Chrámu a po zničení Druhého chrámu pak na obřady vlastní synagogální liturgii, spojení služba Bohu odkazuje na každodenní praxi zahrnující všechny aspekty života zbožného žida včetně synagogální bohoslužby. (YDIT, AVENARY, *Avodah, EJ*, vol. 2, s. 744-745.)

²⁰⁷ Talmud uvádí spojení *avoda tama*, které chápe jako závěrečnou, uzavírající bohoslužbu. V poznámce k textu je pak uvedeno vysvětlení, že tento termín byl Ravem odvozen od výrazu *va-avadtem* rozděleného na dvě části: *va-avad* a *tam*. Slovesný kořen *ajin-bet-dalet* (*avad*) znamená „sloužit, pracovat“ a termín *tam* znamená „celý, úplný“. (Joma 24a, Joma, vol. I, pozn. 24.) Rav, vlastním jménem Aba bar Ajbu, (třetí století o. l.) byl jedním z předních babylonských *amora'im*. Titul Rav („učitel“) je čestným označením jeho vzdělanosti a široké působnosti. (BEER, Rav, *EJ*, vol. 17, s. 116-118.)

²⁰⁸ Studium (hebr. *limud*) je jedním z nejdůležitějších aspektů a úkolů zbožného žida, život věnovaný studiu Tóry je ideálem rabínského judaismu. Studium Tóry slouží dvěma cílům – vzdělání v praktické zbožnosti, bez znalosti jednotlivých zákonitostí judaismu se není možné jimi řídit, a samotné plnění příkazu studovat. V chasidismu došlo ke kritice tradičního rabínského studia a intencí, jimiž bylo toto studium vedeno, a ke zpochybnění nadřazenosti studia ostatním náboženským úkonům. Na důležitosti naopak stoupla

morální principy:²⁰⁹ Ty, které jsou více [důležité], i ty, které jsou méně [důležité].²¹⁰

A [poté člověk] vidí, [že] je neustále přimknutý²¹¹ k dobrým vlastnostem²¹² a správnému

modlitba, která však společně se studiem mnohdy sloužila pouze jako prostředek k dosažení *devekut*. (JACOBS, FRIEDMAN, LABOVITZ, Study, *EJ*, vol. 19, s. 269-275.)

²⁰⁹ Nevokalizovaný text dává možnost přeložit tuto pasáž dvěma způsoby: Pokud by byl hebrejský originál *še-ja'or musar*, platí překlad v textu „aby probudil morální principy“. Pokud by však originál zněl *ši'ur musar*, šlo by o text „lekcí etické literatury“. Termín *musar* (překl. „etika, morálka“) označuje jednak židovskou etiku a etickou literaturu obecně, mimo to však jde také o název hnutí, které vzniklo v 19. století mezi litevskými mitnagdim. Jeho důrazem bylo etické vzdělávání jednotlivců v souladu s halachou. (DAN, Ethical Literature, *EJ*, vol. 6, s. 525-531; LICHT, NEHER, Ethics, *EJ*, vol. 6, s. 531-537; BEN-SASSON, Musar Movement, *EJ*, vol. 14, s. 621-623.)

²¹⁰ Doslova: „Ty, které jsou mohutné, i ty, které jsou drobnější.“ Či: „Ty, které jsou mnohé, i ty, které jsou nemnohé.“

²¹¹ Přimknutí (hebr. *devekut*) označuje ideál židovské mystiky a je ústředním zejména pro chasidskou spiritualitu. Představa přimknutí k Bohu vychází již z Bible, viz např. text Dt 10,20: „Hospodina, svého Boha, se budeš bát, jemu budeš sloužit, k němu se přimkneš a v jeho jménu budeš přísahat.“ Termín *devekut* se pak dále objevuje ve středověké židovské kabale, kde představuje nejvyšší stupeň, jakého může mystikova duše na své cestě k Hospodinu dosáhnout. V hebrejské literatuře se nachází značné spektrum intenzity *devekut* – od přimknutí mystikovy mysli a myšlenky k Bohu, až po úplné sjednocení mystika s Hospodinem (*jichud*). V chasidismu je *devekut* cílem, ale zároveň i počátkem správné služby Bohu. (DAN, IDEL, Devekut, *EJ*, vol. 5, s. 628-629; SHATZ-UFFENHEIMER, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 412-413; SCHOLEM, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 661-662.) V celé disertační práci překládám slova odvozená od slovesného kořene *dalet-bek-kof* jednotně jako „přimknutí, přimknout se, přimykát se“. Konceptu *devekut* je dále věnována pozornost ve třetí kapitole této disertační práce.

²¹² Termín vlastnosti, míry či mohutnosti (hebr. *midot*, sg. *mida*), který se v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* vyskytuje, je svým významem prakticky totožný s představou sefirot (sg. *sefira*), která vychází z raného židovského mystického díla *Sefer jecira* („Kniha stvoření“) a je dále rozpracována v židovské mystice, pro kterou se stává ústřední. Zjednodušeně řečeno, sefirot jsou v židovské mystice vnímány jako projevy (emanace) Božích vlastností a jejich dynamiky, skrze které se Hospodin zjevuje a je poznatelný světu. Deset sefirot je hierarchicky seřazeno v tzv. sefirotickém stromu (hebr. *ilan ha-sefirot*), od nejvyšší *Keter* („Koruna“) – přes sefirot *Chochma* („Moudrost“), *Bina* („Porozumění“), *Chesed* („Laskavost“ či alternativně *Gedula*, „Velikost“), *Gevura* („Udatnost“ či alternativně *Din*, „Soud“), *Tiferet* („Nádhera“ či alternativně *Rachamim*, „Slitování“, či alternativně *Emet*, „Pravda“), *Necach* („Věčnost“), *Hod* („Majestát“), *Jesod* („Základ“ či alternativně *Cadik*, „Spravedlivý“) – po nejnižší *Malchut* („Království“), alternativně *Atara* („Diadém“), často ztotožňovanou se Šechinou (viz pozn. č. 235). V židovské mystice a v judaismu obecně je se sefirot dále spojeno mnoho dalších tradic, například ohledně Božích jmen, barev, písmen, tělesných orgánů, tradičních postav apod. (SCHOLEM, Sefirot, *EJ*, vol. 18, s. 244; SCHOLEM, God, *EJ*, vol. 7, s. 664-665; SCHOLEM, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 627-635. Srov. KAPLAN, Aryeh. *Sefer Jecira: Kniha stvoření v teorii a praxi*. Praha: Volvox Globator, 1998. 410 s. ISBN 80-7207-101-7; KAPLAN, Aryeh. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox

jednání,²¹³ a proto neodpočine žádný den od konání micvot:²¹⁴ Těch, které jsou snadné, i těch, které jsou obtížné. A [to] ti naznačuje [následující text]: „Bud' opatrný při [konání] náboženského příkazu snadného [i obtížného].“²¹⁵ (Avot 2:1) Význam [pojmu] *bud' opatrný (hevej zahir)* [poukazuje na] slovní spojení: „[A] prozíraví budou zářit (*jazhiru*).“ (Da 12,3) Tím se chce říci, [že] duše se bude lesknout a zářit (*tazhir ve-ta'ir*) při [konání] micvot snadných i obtížných, neboť „Soucitný²¹⁶ vyžaduje srdce“. (Zohar 3:282a)

Komentář oddílu 1: Úkolem člověka na tomto světě je každý den plně sloužit Bohu, tj. „úplná bohoslužba“, při které člověk nic neopomíjí. Taková služba vychází z každodenního studia, které umožňuje člověku přimknout se k Bohu a připomíná mu, že je třeba plnit všechny micvot, ty z lidské perspektivy „snadné“, i ty „obtížné“. Údělem člověka není hodnotit obtížnost Božích příkazů a vybírat z nich takové, které chce plnit. Člověk nemá kalkulovat, za naplňování kterých micvot dostane větší odměnu, a zaměřovat se na nepodstatné záležitosti. Má plně sloužit Bohu a věnovat všem micvot stejnou pozornost a úsilí.

{Oddíl 2:} „Hospodina stále před oči si stavím.“ (Ž 16,8) *Stavím (šiviti)* je označením [pro] vyrovnanost (*hištavut*).²¹⁷ Vše, co se [člověku] přihodí, necht' je pro něj stejné (*šave*);

Globator, 1998. 326 s. ISBN 80-7207-100-9.)

²¹³ Tato pasáž obsahuje druhou část názvu spisu, „hanhagot ješarot“.

²¹⁴ Termín micvot (překl. „náboženské příkazy“, sg. *micva*) označuje soubor náboženských předpisů či příkázání, které byly podle židovské tradice předány Mojžíšovi na Sinaji a jež jsou závazné pro rabínský judaismus. Celkem existuje 613 příkazů, tzv. *tarjag* micvot podle numerické hodnoty slova *tarjag*. Těchto 613 příkázání je dále rozděleno na 248 kladných příkazů, micvot *ase*, (předpisy prikazující něco vykonat), a 365 záporných příkazů, micvot *lo ta'ase*, (předpisy zakazující něco učinit). Existuje celá řada interpretací a dalšího dělení micvot (například podle toho, zda je jejich vykonání vázáno na určitý čas či nikoliv). (RABINOWITZ, *Commandments, The 613, EJ*, vol. 5, s. 73-85; NEWMAN, SIVAN, *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, 2009, s. 115-116.)

²¹⁵ Nosek překládá: „A plň stejně pozorně snadný příkaz jako obtížný.“ A uvádí tento komentář: „Protože odměna za příkaz, který se ti zdá snadný, může být větší než za příkaz, který se ti jeví obtížným. V Midraši Pesikta je řečeno: ‚Vše, co je ti Tórou prikázáno, zachovávej! Nevíš, za jaký příkaz získáš život. Jsou příkazy, za jejichž splnění získáš odměnu ihned, jsou i takové, za které obdržíš odměnu v budoucnosti, ale jsou i příkazy, za něž jsi odměnu již obdržel.“ (*Pirkej avot. Výroky otců*, 1994, s. 41.)

²¹⁶ Tj. Hospodin.

²¹⁷ Vyrovnanost (hebr. *hištavut*) je jedním z chasidských ideálů umožňujících člověku správně sloužit Bohu a dosáhnout *devekut*. Tento termín se objevuje již ve starší židovské mystice a označuje duševní stav, kdy je člověk povznesen nad rušivé podněty jak ze svého nitra, tak od těch pocházejících od ostatních lidí. Scholem označuje *hištavut* v EJ za jednu z úrovní *devekut*. (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 129-137;

[ať nevnímá rozdíl] mezi tím, když [jej] lidé chválí, a tím, [když] jej ponižují. A [stejně] tak [ať] je [tomu] ve všech ostatních záležitostech, [například] s veškerým pokrmem: [Ať člověk nevnímá rozdíl] mezi [tím], když jí pochoutky, a když jí jiné věci. Vše necht' je v jeho očích stejné (*ješave*), neboť [kvůli své vyrovnanosti] byl [člověk] zbaven zlého pudu²¹⁸ ve všech [záležitostech].

[O] každé věci, která se mu děje, ať řekne: ‚Zdali toto [nepochází] od Něj, On budiž veleben? A jestliže je [to] v Jeho očích správné, [co mohu namítat]?‘ A každý jeho úmysl²¹⁹ [necht' je kvůli Nebesům (*la-šem Šamajim*),²²⁰ vždyť z jeho úhlu [pohledu] není [v tom, co se mu přihodí, již žádný] rozdíl. A tato [vyrovnanost] je velmi vysokou [duchovní] úrovní,²²¹ [na kterou může člověk dospět].

Komentář oddílu 2: Vyrovnanost (*hištavut*) je předpokladem správné služby Bohu a také způsobem, jak dosáhnout vysoké duchovní úrovně, na které dokáže člověk lépe vzdorovat pokušení zlého pudu. Jde o jeden z chasidských ideálů, o duchovní stav, kdy je člověk zcela oproštěn od vlivů vnějšího světa, o určitou lhostejnost či netečnost vůči podnětům přicházejícím zvenčí, ale také z nitra člověka: Člověk poté nevnímá a nehodnotí světské věci jako dobré či špatné, nevzbuzují v něm pýchu, žádostivost či úzkost. Místo toho si plně uvědomuje skutečnost, že vše na světě pochází od Hospodina. Tato vyrovnanost ho přivádí k tomu, že vše, co koná, činí pro Boha, s úmyslem *la-šem Šamajim*: pro zvětšení Boží slávy a pro Boží potěšení. To je správná služba Bohu. Pro člověka, který je oproštěn od vnějších tužeb, je služba Bohu mnohem snadnější, neboť jej od ní nic nevyrušuje.

SCHOLEM, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 662.) Konceptu *hištavut* je dále věnována pozornost ve třetí kapitole této disertační práce.

²¹⁸ Zlý pud (hebr. *jecer ha-ra*) a v protikladu k němu stojící dobrý pud (hebr. *jecer ha-tov*) vymezují dva sklony, které jsou vlastní lidské duši. Úkolem zbožného člověka je přemáhat svůj zlý pud, a tak omezovat jeho vliv na lidské chování. *Jecer ha-ra* je v některých případech vnímán personifikovaně jako postava satana. (ROSENBLATT, KASHER, *Inclination, Good and Evil*, *EJ*, vol. 9, s. 756-757.)

²¹⁹ Termín úmysl, intence, soustředění či koncentrace (hebr. *kavana*) označuje stav duchovního a duševního soustředění, které provází duchovní aktivity člověka. Nejčastěji je *kavana* spojovaná s modlitbou, meditací a s konáním *micvot*, kde je však její význam spíše úmysl. (BLUMENTHAL, *Kavvanah*, *EJ*, vol. 12, s. 39-40; SCHOLEM, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 662-664.)

²²⁰ Termín *la-šem* či *li-šma* (doslova „pro jméno“) vyjadřuje konání skutku pouze pro jeho podstatu bez ohledu na další přínos. Jinými slovy jde o označení činění určité úkonu (například modlitby či studia) pouze pro ně samé, a ne pro možný zisk (například sláva). *Šamajim* (překl. „Nebe, Nebesa“) je zástupným jménem Božím. (EDITORIAL STAFF, *God, Names of*, *EJ*, vol. 7, s. 672-678.)

²²¹ Duchovní úroveň či stupeň (hebr. *madrega*, pl. *madregot*) je označením pro dosažení určité duchovní výše či intenzity užívaným v židovské mystické tradici. (SCHOLEM, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 585-692.)

{Oddíl 3:} Člověk musí sloužit Hospodinu, budiž veleben, vši svou silou.²²² To je potřebné kvůli [tomu], že Hospodin, budiž veleben, chce, aby Mu [lidé] sloužili všemi způsoby.

Záměrem [výše napsaného] je [toto]: Vždyť někdy člověk jde a mluví s lidmi a poté není schopen studovat. [Tehdy] musí být přimknutý k Hospodinu, budiž veleben, a praktikovat *jichudim*.²²³ Tedy, když jde člověk po cestě a nemůže se modlit²²⁴ a studovat jako obvykle, musí Mu sloužit jinými způsoby.

Ať kvůli tomu nesmutní,²²⁵ neboť Hospodin, budiž veleben, chce, aby Mu [lidé] sloužili všemi způsoby: Někdy tím způsobem a jindy oním způsobem. Proto se [člověku] naskýtá [příležitost] jít po cestě či mluvit s lidmi, aby Mu [mohl] sloužit jiným způsobem.

Komentář oddílu 3: Člověku se při jeho službě může stát, že ji není schopen činit obvyklým způsobem, jak je zvyklý. V tom případě nesmí upadnout do smutku, ale má toho využít k radostné službě Bohu, která je pro chasidismus specifická. Když je člověk vyrušen při studiu a nemůže se plně koncentrovat, musí činit *jichudim*, aby byl schopen přimknout svou mysl k Bohu. Odklon od obvyklých způsobů bohoslužby tedy nemusí člověku způsobovat starosti. Chasidim se ostatně odkláněli od mnoha tradičních zvyklostí, což se stalo příčinou kritiky ze strany tradičního judaismu a zejména mitnagdim.

²²² Hebrejský termín *koach* označuje sílu, moc či energii, a to jak fyzického, tak duševního a duchovního charakteru. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 628.)

²²³ *Jichudim* (překl. „sjednocení, jedinečnost“, sg. *jichud*) představují modlitební praktiku luriánské kabaly. Skrze soustředění (*kavana*) na jedno z písmen Božího jména či jejich kombinace přispíval modlitebník k nápravě světa a své vlastní duše. Při *jichudim* docházelo také k jeho sjednocení s dušemi zemřelých spravedlivých. (SCHOLEM, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 663-664; SCHOLEM, IDEL, Luria, Isaac ben Solomon, *EJ*, vol. 13, s. 262-266.)

²²⁴ Modlitba (hebr. *tefila*) je jednou ze základních náboženských povinností v rabínském judaismu. V chasidismu zaujímá modlitba důležité postavení, mimo výše napsaného jde totiž také o jeden z prostředků, jak lze dosáhnout *devekut*. Pro více informací o pohybech doprovázejících modlitbu při chasidské bohoslužbě viz pozn. č. 249. Termín *tefila* je mimo obecného označení pro modlitbu také názvem pro *Amidu* (viz pozn. č. 253). (ABRAHAMS, JACOBS, SAPIRO, *Prayer, EJ*, vol. 16, s. 456-461; EDITORIAL STAFF, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 393-434.)

²²⁵ Smutek (hebr. *ca'ar* či *acbut*) má v chasidské spiritualitě značně negativní konotace, je totiž zásadní překážkou základního cíle chasidim – radostné služby Hospodinu. Termín *ca'ar* má více významů, mimo smutku také bolest, zklamání a utrpení. Termín *acbut* odkazuje též na sklíčenost a kořen *ajin-cade-tav* je spojován s modloslužbou. (JACOBS, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 409; JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, 1903, s. 1101.)

{Oddíl 5:} Ať [člověk] přimkne svou myšlenku²²⁶ k [nebeské] Výšině.²²⁷ A [poté] ať nejí a nepije více, než [je potřeba], pouze aby zachoval své zdraví. A ať nikterak nehledí na záležitosti tohoto světa²²⁸ a nepomýšlí na ně, aby se oddělil od tělesnosti.²²⁹ Neboť [potřeby uskutečňované skrze] pohled na [záležitosti] tohoto světa [vycházejí pouze] z těla samotného. A řekli naši učenci, jejich památka budiž požehnána: „Pohled přivádí k pamatování“²³⁰ (Menachot 43b) a k žádostivosti. A je psáno o stromu poznání [dobrého a zlého, že] „byl žádoucí na pohled, s plody dobrými k jídlu“.²³¹ (Gn 2,9) [Vždyť] kvůli pohledu, [který tento strom skýtal,] byl žádoucí.²³²

²²⁶ Lze přeložit i jako „mysl“. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, 1903, s. 764.)

²²⁷ Hebrejský termín *le-ma'ala* (doslova „nahoru, nahoře“) je používán jako prosté vyjádření směru, ale také k odkázání na Hospodina a Nebesa. Pokud jde o druhý případ, volím ve své disertační práci jednotný překlad „[nebeská] Výšina“. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, 1903, s. 817.)

²²⁸ Termín tento svět (hebr. *olam ha-ze*) je označením pro pozemské bytí člověka. Oproti tomu budoucí svět (hebr. *olam ha-ba*, doslova „svět, který přijde“) je eschatologickým označením pro budoucí svět. (ROSENBLATT, *Olam, Ha-ba, EJ*, vol. 15, s. 399-400.)

²²⁹ Doslova: *Le-hafrid et acmo me-ha-gašmijut*. Tělesnost (hebr. *gašmijut*) je v chasidismu vnímána jak pozitivně (koncept *avoda be-gašmijut*), tak negativně (koncept *hitpašut ha-gašmijut*). Princip služby Bohu skrze fyzický aspekt stvoření, tedy *avoda be-gašmijut* (doslova „služba v tělesnosti“), chápe a vyzdvihuje tělo a tělesnost jako prostředek služby Hospodinu v každodenních činnostech. Jako základ pro toto chápání těla sloužil chasidim biblický verš Př 3,6: „Poznávej ho na všech svých cestách, on sám napřímí tvé stezky.“ Naopak koncept *hitpašut ha-gašmijut* (doslova „svlečení tělesnosti“) chápe tělo jako překážku, kvůli které nemůže lidská duše plně sloužit Bohu. Proto je potřeba se ze své tělesnosti vysvléci a pozvednout se nad ni. (SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 410-411; HESCHEL, Abraham J. *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*. Hoboken: Ktav Publishing House, 1996, s. 27-28. ISBN 9780881253467.) Konceptu *hitpašut ha-gašmijut* je dále věnována pozornost ve třetí kapitole této disertační práce.

²³⁰ Jde o výklad biblického verše Nu 15,39: „Budete mít třásně, abyste si při pohledu na ně připomínali všechna Hospodinova přikázání a plnili je.“ Citovaná pasáž pokračuje takto: „Pamatování přivádí ke konání.“ Tím je podle komentáře myšleno konání všech micvot, neboť numerická hodnota připisovaná třásním je 613 – pět uzlů, osm nití a numerická hodnota slova *cicit* (600) – což je připomínkou všech 613 Hospodinových micvot. (Menachot 43b, Menachot, vol. II, pozn. 18; NEWMAN, SIVAN, *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*, 2009, s. 26.) Chasidský text tedy pracuje s citátem v odlišném kontextu.

²³¹ ČEP překládá: „žádoucímu na pohled, s plody dobrými k jídlu“.

²³² Strom života (hebr. *ec ha-chajim*) a strom poznání dobrého a zlého (hebr. *ec ha-da'at tov va-ra*) se objevují v biblickém textu Gn 2,9: „Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všemu stromovi žádoucímu na pohled, s plody dobrými k jídlu, uprostřed zahrady pak stromu života a stromu poznání dobrého a zlého.“

Komentář oddílu 5: Tělo a tělesnost představují prostředek, jak sloužit Bohu (koncept *avoda be-gašmijut*), ale zároveň jsou i překážkou a pokušením, které člověka odvádí od služby Bohu. Příkladem může být pohled na pomíjivé věci, který v člověku vyvolává žádostivost. Člověk nemá zapomínat na svůj úkol v tomto světě, jímž je služba Hospodinu, a dopouštět se podobného přestoupení jako Adam a Eva. Naopak se má oddělovat od své tělesnosti, vysvléci se z ní (koncept *hitpašut ha-gašmijut*) a povznést svou duši k Bohu. Byť zde není výslovně použit termín *hištavut* označující duchovní vyrovnanost, je tu implicitně přítomen.

{Oddíl 6:} At' [člověk] smýšlí, že je [jedním] ze synů nejvyššího světa.²³³ At' nejsou v jeho očích důležité žádní lidé žijící v tomto světě, neboť celý svět a vše v něm je ve srovnání s nejvyšším světem [pouze] jako hořčičné semínko. A nechť je v jeho očích stejné (*šave*), zda jej [lidé] milují nebo nenávidí, neboť jejich láska a jejich nenávisť nejsou ničím.

[Stejně] tak at' si [člověk] nikterak nevšímá žádostivosti svého nečistého těla, které je „malomocenstvím z hadí kůže“. (Tikunej Zohar 49a)

Komentář oddílu 6: Člověk je opět nabádán k dosažení vyrovnanosti (*hištavut*). Spíše než jako jeden z lidí se má vnímat jako Boží potomek, a tak si připomínat svůj úkol

Tyto stromy, zejména pak strom života, jsou dále velmi oblíbenými obrazy figurujícími v židovské tradici. Protikladem ke stromu života a potažmo i sefirotickému stromu je *ilan ha-chicon* (hebr. „vnější strom“) představující jejich parazitickou napodobeninu, který zastupuje odvrácenou stranu. (EDITORIAL STAFF, Adam, *Ej*, vol. 1, s. 371-376; SCHOLEM, Kabbalah, *Ej*, vol. 11, s. 639; HOLUBOVÁ, Markéta. The Tree of Life and the Tree of Knowledge of Good and Evil. In BLAŽEK, Jiří, VEVERKOVÁ, Kamila, BIERNOT, David (eds.). *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 313-321. ISBN 978-80-87127-56-8.) Odvrácená strana (aram. *sitra achra*) je pojmenováním pro svět zla a vyzařování, jež z něj vychází, může být synonymní s *kelipot*. Tento svět je protikladem Božích vlastností a nachází se duchovně níže než všechny Boží světy. (SCHOLEM, Kabbalah, *Ej*, vol. 11, s. 638-639.)

²³³ Nejvyšší svět (hebr. *olam ha-eljon*) je označením světa *acilut*, který je duchovně nejbližší Hospodinu. Pro zbožného člověka je výstup do tohoto světa nejvyšší duchovní metou, jaké může dosáhnout. V judaismu a židovské mystice existuje představa více světů, duchovních úrovní, která se objevuje nejpozději ve 13. století, nazývaná *hištalšelut ha-olamot* (doslova „zřetězení světů“, tj. postupný rozvoj světů). Každý z těchto čtyř duchovních světů má unikátní duchovní vlastnosti a váží se k němu určité Boží atributy. Svět *acilut* („blízkost, vyzařování“) – někdy označován jako svět sefirot, svět *beri'a* („stvoření“) – svět, v němž se nachází Boží trůn, svět *jecira* („utváření“) – někdy označován jako svět andělů, svět *asija* („učinění, akce“) – nejnižší duchovní svět. Jako pátý, nejvyšší, svět bývá někdy označován Adam Kadmon (viz pozn. č. 337). Jednotlivým světům bývají židovskou tradicí přiřazovány odlišné atributy. (SCHOLEM, Kabbalah, *Ej*, vol. 11, s. 635-637; SCHOLEM, Worlds, The Four, *Ej*, vol. 21, s. 224-225; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 45-47; 194; 197-198; 266; 274-278; 281.)

na tomto světě. Text ovšem nevede člověka k negativní lhostejnosti vůči lidem, spíše ho přivádí, aby se zaměřil na to, jak se na něj a na jeho skutky dívá Bůh, ne ostatní lidé. Stejně tak se nemá nechat zlákat žádostmi svého těla, ale má se nad ně povznést. Nečistota lidského těla je zde kladena do souvislosti s odvrácenou stranou (*sitra achra*).

{Oddíl 8:} Necht' [člověk] neustále odlučuje (*hitboded*)²³⁴ svou mysl se Šechinou²³⁵ a ať nepřemýšlí [o ničem jiném], pouze o své lásce k Ní [a o tom], že se k němu [Ona] přimkne. A necht' ve své mysli neustále říká: ‚Kdy dosáhnu [toho], že se mnou bude přebývat (*jiškon*) světlo Šechiny?‘

Komentář oddílu 8: Jedním z cílů, o něž by člověk měl usilovat, je přimknutí (*devekut*) k Bohu, jehož manifestací na tomto světě je Šechina. *Devekut* lze dosáhnout mimo jiné i pomocí mystické techniky *hitbodedut*. Tento pojem označuje jak izolaci od lidí a vnitřní duchovní odloučení, tak i meditaci. Člověk má tedy odizolovat svou mysl od všech rušivých vlivů, odloučit ji k Šechině a u toho pamatovat ve své mysli, to jest medítovat, o tom, že bude přebývat se Šechinou. Tak dosáhne *devekut*. Za zmínku stojí jazyková narážka autora – sloveso přebývat (*jiškon*) a Šechina mají stejný slovesný kořen šin-kaf-nun.

{Oddíl 10:} Důležitým pravidlem je vyrovnanost (*hištavut*). Výkladem [toho je], že pro [člověka] bude stejné (*šave*), zda jej [lidé] vnímají [jako majícího] nedostatek vědění nebo [jej respektují] pro znalost celé Tóry a všeho v ní. Příčinou tohoto [smýšlení] je časté přimknutí ke Stvořiteli, vždyť kvůli starosti [o] přimknutí nemá [člověk žádný] volný čas, aby přemýšlel o [jiných] věcech, neboť je neustále zaneprázdněn přimykáním se k Němu, On budiž veleben, na [nebeské] Výšině.

Komentář oddílu 10: Vyrovnanost (*hištavut*) je hlavním tématem úvodních textů *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Dosažení této vyrovnanosti je nezbytné pro správnou a úplnou službu Bohu, proto je zde na ně kladen takový důraz. Tento ideál může člověk naplnit i pomocí

²³⁴ Odloučení, samota, izolace či meditace (hebr. *hitbodedut*) představuje fyzickou i duševní či duchovní izolaci, kdy se člověk odlučuje od lidí a svých rušivých myšlenek směrem k Hospodinu. Někdy bývá *hitbodedut* považováno za druh meditace. (KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*. Praha: Malvern, 2018, s. 11-13. ISBN 978-80-7530-114-7.) V celé disertační práci překládám slova odvozená od slovesného kořene bet-dalet-dalet jednotně jako „odloučení, odloučit se“. Konceptu *hitbodedut* je dále věnována pozornost ve třetí kapitole této disertační práce.

²³⁵ Šechina je rabínské označení pro Boží přítomnost, v Šechině je Hospodin nejbližší našemu světu. V židovské mystice bývá Šechina přirovnávána k poslední ze sefirot, *Malchut*. (EDITORIAL STAFF, Shekhinah, *EJ*, vol. 18, s. 440-444.)

přimknutí k Bohu, *devekut* je zde vnímáno jako prostředek k dosažení *hištavut*. Neboť když se člověk plně soustředí na to, že má být neustále přimknut k Bohu, již nebude mít čas zabývat se tím, co si myslí ostatní lidé a dosáhne *hištavut*. Ve stavu *hištavut* poté snadněji dojde k *devekut* a může lépe sloužit Bohu.

{Oddíl 12:} Když [člověk] slouží [Hospodinu] v přimknutí, ať si ve svém srdci neříká, že je větší než jeho druh. Neboť byl [stejně] jako vše ostatní stvořen, aby sloužil Jemu, On budiž veleben. A Hospodin, budiž veleben, dal rozum jeho druhovi [stejně], jako dal rozum jemu. A v čem je [člověk] důležitější než červ? Vždyť červ slouží Stvořiteli, budiž veleben, vším svým rozumem a vši svou silou. Také člověk je larvou a červem, neboť je psáno: „Já však jsem červ a ne člověk.“ (Ž 22,7) A kdyby mu Hospodin, budiž veleben, nedal rozum, nebyl by Mu [člověk] schopen sloužit [více než] pouze jako červ. Jestliže je tomu tak, člověk není [svou] hodnotou důležitější než červ, tím spíše [pak není větší] než [ostatní] lidé.

Ať si [člověk] pomyslí, že je [podobně jako] červ a další malá zvířata [svou] důležitostí [roven svým] druhům na [tomto] světě. Neboť všichni jsou [Božím] stvořením a nemají [jinou] schopnost než tu, kterou jim dal Stvořitel, budiž veleben. A tuto záležitost necht' má [člověk] neustále na mysli.

Komentář oddílu 12: Důležitým předpokladem pro správnou službu Bohu je plné vědomí toho, že člověk je součástí Božího stvoření, stejně jako všichni ostatní lidé a vše stvořené. Vše, co existuje na tomto světě, plní své poslání, jež pochází od Hospodina. Proto by se člověk neměl povyšovat nad jiné a pyšnit se, protože vše, co má, pochází od Boha a slouží k určitému účelu. Tato pýcha se nesmí týkat zejména lidských schopností projevujících se při službě Bohu, v tomto konkrétním textu schopnosti dosáhnout *devekut*. Je přeci nesmyslné, aby se člověk pyšnil něčím, co není jeho zásluhou. Naopak by měl být vděčný a skromně sloužit a děkovat Bohu za vše, čím jej obdařil.

{Oddíl 14:} Jestliže [člověk] touží po nějaké negativní vlastnosti, Bůh nedopustí, tehdy ať řekne [pasáže vztahující se k] šesti národům – „Kenaancům, [Chetejcům, Emorejům, Perizejcům, Chivejcům a Jebúsejcům]“²³⁶ – se vši svou silou, s rozechvěním a láskou,²³⁷

²³⁶ Těchto šest národů je uvedeno v Ex 3,8 a Ex 3,17. ČEP překládá Ex 3,17: „Vyvedu vás z egyptského ujařmení do země Kenaanců, Chetejců, Emorejců, Perizejců, Chivejců a Jebúsejců, do země oplývající mlékem a medem.“

²³⁷ Lásky (hebr. *ahava*) a bázeň (hebr. *jir'a*) jsou dialektickou dvojicí, jejíž představa, ač se objevuje již v Bibli, se plně rozvinula v raném rabínském judaismu. Člověk má konat svou službu s láskou k Hospodinu, *li-šma*, a s bázni před ním. Zmíněná bázeň nepředstavuje pouhý strach, nýbrž je pocitem a postojem mnohem obsáhlejším a hlubším. (BOROWITZ, JOSPE, KASHER, Love, *EJ*, vol. 13, s. 230-231.)

a [tato touha] jej opustí. [A] ať spojí tuto [negativní] vlastnost se Svatým, budiž veleben. Například pokud [člověk], Bůh nedopustí, [touží po] negativní lásce, ať nemiluje [nikoho, leč] pouze Hospodina, budiž veleben, a všechno jeho směřování necht' je tím [ovlivněno]. A jestliže [cítí] hněv, který je negativní bázní odvozenou od vlastnosti *gevura*,²³⁸ [pak] ať překoná (*jigbor*) svůj [zlý] pud a učiní z této vlastnosti vůz (*merkava*)²³⁹ pro Hospodina, budiž veleben.

A jestliže uslyší [jiného] člověka, [který] káže s rozechvěním a láskou, tehdy ať se velmi [silně] přimkne k jeho promluvě a je s ním – kázajícím (*mochiach*) – [v] jednotě. Neboť jeho řeč mu přivede [na mysl] myšlenku, s níž jej opustí [touha po negativní vlastnosti].

Komentář oddílu 14: Text přináší pokyny, kterými se má člověk řídit, pokud pociťuje touhu přestat sloužit Hospodinu a přestoupit jeho přikázání. Negativní vlastnosti, po nichž člověk touží, jsou jakýmsi protikladem dobrých vlastností vyvěrajících ze sefirotického stromu (*ilan ha-sefirot*) ilustrujícího vnitřní život Boží. Jde o vlastnosti určitým způsobem nevhodné, zakázané. Pokud člověka přepadne taková touha, může ji odvrátit pomocí tří věcí: (a) Recitací pasáží z Druhé knihy Mojžíšovy, ve kterých se píše o vysvobození z moci Egypta, Egypt zde symbolizuje *kelipot*,²⁴⁰ špatnost, zlo. Jakmile se člověk zaměří na tyto pasáže, je i on vyveden z moci zlého pudu. (b) Přeorientováním negativních vlastností a jejich opětovným zaměřením na Hospodina. Všechny tyto vlastnosti pocházejí od Boha, jen byly pokřiveny. Když je člověk transformuje a obrátí zpět k Bohu, navrácí je k jejich kořeni, a tak slouží Hospodinu. Dokonce tím vytváří vůz (*merkava*), na němž se vyjevuje Boží sláva. (c) Soustředěním se na promluvu člověka, jenž je zcela přimknut k Bohu. Při následném pomyšlení na Boha si člověk uvědomí to, po čem doopravdy touží, a opět slouží Hospodinu a odvrací se od své předchozí touhy.

²³⁸ Doslova: *midat gevura*. Toto sousloví může odkazovat na lidskou vlastnost *gevura*, tj. bohatýrskou sílu či bohatýrskou zmužilost, ale i na jednu ze sefirot, alternativně zvanou *Din*, odkazující na přísný soud a z něho vyvěrající bázeň před Hospodinem.

²³⁹ Vůz (hebr. *merkava*) je obrazem, který se objevuje ve vidění proroka Ezechiela a jenž dal jméno ranému směru židovské mystiky – *ma'ase merkava* (doslova „dílo vozu“) – prezentujícímu se takzvanou literaturou *hejchalot*. (SCHOLEM, *Merkabah Mysticism, EJ*, vol. 14, s. 66-67.) Termín *rechev* se objevuje také v Žalmu 104,3: „Mezi vodami si kleneš síně, z mračen si vůz činíš a vznášíš se na perutích větru.“

²⁴⁰ *Kelipot* (doslova „skořápky“, sg. *kelipa*) představují jeden z nástrojů odvrácené strany, který zadržuje jiskry Božího světla a jenž brání člověku ve správné službě Bohu. Transformováním či rozbitím *kelipot* dochází k uvolnění jisker, které mohou vystoupat k Bohu a spojit se s jeho světlem, tak je uskutečňována náprava světa. (SCHOLEM, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 639.)

{Oddíl 24:} Když [člověk] slouží Hospodinu, budiž veleben, necht' je jeho myšlenka nahoře, v nejvyšším světě. A ať se [člověk] přimkne [k Němu, On budiž veleben,] a ať doufá v Něj [a v to], že On se ujme jeho přání.²⁴¹

Komentář oddílu 24: Člověk musí při službě Bohu odložit své osobní prosby a všechny své myšlenky zaměřit pouze na službu Hospodinu. Jinými slovy: Musí sloužit Bohu bez ohledu na možné vyplnění svých proseb. Teprve poté, co tak učiní, může doufat, že Bůh vyplní jeho přání.

{Oddíl 29:} Když [člověk] studuje, musí každou hodinu trochu odpočinout, aby se přimknul k Němu, On budiž veleben. Přesto je však povinen studovat.

Navzdory tomu, že se [člověk] nemůže v době studia [zcela] přimknout k Němu, On budiž veleben, rozhodně musí [neustále] studovat, neboť Tóra čistí jeho duši a „stromem života je těm, kdo se jí chopí“.²⁴² (Př 3,18) A jestliže [člověk] nestuduje, je jeho přimknutí [k Hospodinu, budiž veleben,] přerušeno. Ať [tedy] pomyslí [na to], že [tak] jako v době spánku nemůže být [zcela] přimknutý [k Hospodinu] a jeho myšlení upadá, [stejně] tak [nemůže] být v době studia [zcela] oddělen od [myšlenek, které mu brání přimknout se k Hospodinu, budiž veleben]. Každopádně je však povinen se v každou [možnou] chvíli a každý okamžik uklidnit [a setrvat] v přimknutí ke Stvořiteli, budiž veleben, jak je uvedeno výše.

Komentář oddílu 29: Přestože člověk dosahuje díky svému studiu vrcholu služby Bohu, tedy přimknutí (*devekut*), nesmí přestávat studovat, vždyť studium je základem služby Hospodinu a člověka přivádí do stavu *devekut*, který by byl bez studia přerušeno. Člověk má tedy s patřičnými přestávkami stále studovat a nemá zoufat, jestliže se mu někdy nedaří přimknout k Bohu, protože to je u běžného člověka kvůli působení rušivých myšlenek a množství vnějších podnětů častý stav. Má však stále doufat a mít na mysli slova knihy Přísloví a chovat Tóru ve svém srdci. A nakonec se mu i přes obtíže podaří přimknout k Bohu.

²⁴¹ Lze přeložit také z opačné perspektivy: „Ať se [člověk] přimkne [k Němu, On budiž veleben,] a doufá v Něho [a v to], že on (tj. člověk) pochopí Jeho (tj. Hospodinovo) přání.“

²⁴² Přebírám znění ČEPu, který překládá výraz *la-machazikim ba* jako „těm, kdo se jí chopí“. Kořen *chet-zajin-kof* však zároveň nese význam „posilnit se, utužit se“. Pro dobré porozumění textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* doporučuji mít tuto souvislost na paměti – když text mluví o tom, že se člověk má posilnit či utužit, má na mysli upnutí se na Tóru.

{Oddíl 30:} Když [člověk] mluví, je nezbytné, aby nemyslel na [žádnou] jinou myšlenku, než pouze [na] přimknutí ke Stvořiteli, budiž veleben. A v době studia se musí zabývat [jedině] myšlenkami na studium. V důsledku toho se náležitě přimyká k Božství.

A je nutné, aby se [člověk] neustále zabýval Tórou, neboť ona „stromem života je těm, kdo se jí chopí“. (Př 3,18) Avšak když mluví pouze o [zbytečných] záležitostech, [a nezabývá se Tórou, pak] necht' se spolehne na přimknutí [k Hospodinu a] je velmi opatrný, aby od tohoto přimknutí nikdy neodpadnul.

Komentář oddílu 30: Přimknutí může člověk dosáhnout řádným studiem, kdy zaměří všechny své myšlenky pouze na ně samotné, a tím, že se nezabývá světskými věcmi, ale pouze věcmi duchovními. Pokud však člověk přeci jen mluví o světských záležitostech, musí být velmi opatrný a činit tak pouze v omezené míře, aby nepřerušil své přimknutí. Opět je zde zdůrazněna životodárná funkce Tóry a nutnost nosit ji neustále ve svém srdci.

{Oddíl 31:} Skrze moc Tóry, kterou [člověk] studoval určitý den, [se může stát toto]: [Když] získá příležitost vykonat [jistou] věc a neví, zda ji [má] vykonat či ne, může vyrozumět, jak [má] učinit, díky tomu, co [toho dne] studoval [v Tóře]. A pokud bude neustále přimknutý k Hospodinu, budiž veleben, tehdy mu Hospodin díky [jeho studiu] Tóry určí, že [to] bude vědět vždy.

Avšak [s] člověkem, který kráčí s Hospodinem, budiž veleben, [pouze] nahodile, kráčí Hospodin stejně tak nahodile. [Hospodin] mu taktéž nepřipraví oděv, [ani] pokrm, v nichž jsou jiskry²⁴³ náležející ke kořeni [lidské] duše, aby je [člověk] napravil.²⁴⁴

Komentář oddílu 31: Pravidelné studium Tóry je nejenom správné před Boží tváří, ale také prospěšné pro člověka. Na jeho základě se člověk dokáže lépe rozhodovat ve svém životě, tak aby byl dobrým Hospodinovým služebníkem. Pokud člověk dospěje skrze své studium až do stavu přimknutí k Bohu, tehdy se bude vždy rozhodovat tak, jak je správné. Pokud však studuje nepravidelně, vzdaluje se od Hospodina a již na něm nespočívá jeho ochrana v takové míře. To se může projevit v tom, že již nebude existenčně zajištěn v tomto světě, ani ve světě budoucím.

²⁴³ Jiskry (hebr. *nicocot*, sg. *nicoc*) představují části Božího světla odtržené od svého zdroje při katastrofě rozbití nádob. Tyto jiskry jsou obsaženy ve všem, co existuje, a úkolem člověka je tyto jiskry osvobodit z moci odvrácené strany a pozvedat je k jejich kořeni. V chasidismu je zdůrazněna možnost pozvedání jisker skrze lidskou tělesnost a materiální skutky (*avoda be-gašmijut*). (SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 410.)

²⁴⁴ Náprava světa (hebr. *tikun ha-olam*) označuje proces, který započal po katastrofě rozbití nádob a který zahrnuje obnovení světa do stavu, v jakém byl původně zamýšlen. Účast na *tikun ha-olam* patří mezi základní lidské úkoly. (SCHOLEM, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 646-648.)

{Oddíl 32:} Při modlitbě je nutné postupovat po úrovních, aby [člověk] neztratil všechnu svou sílu [již] na počátku modlitby. Ať začne pouze mírně a uprostřed modlitby nechť se přimkne [k Hospodinu] velikým přimknutím. Tehdy bude [člověk] schopen recitovat²⁴⁵ slova (*tevat*)²⁴⁶ modlitby v rychlosti, [neboť jeho přimknutí bude natolik intenzivní, že se nepřeruší].

[Navzdory tomu, že] se [člověk] není schopen na počátku modlitby modlit v přimknutí, ať v každém případě recituje slova (*tevat*) [modlitby] s velikým soustředěním. A ať se trochu [a ještě] trochu posilní, až [do chvíle, kdy] mu [Hospodin] pomůže modlit se ve velikém přimknutí.

Komentář oddílu 32: Člověk se má modlit pozvolna, začít mírně a postupně zrychlovat a zvětšovat své úsilí, to jest „postupovat po úrovních“. Taková modlitba zapříčiní to, že se člověk přimkne k Bohu. Modlitbou je zde míněna jak každá modlitba, tak i *Amida*, neboť termín modlitba (*tefila*) často odkazuje právě na *Amidu*. Pokud se však člověku nedaří přimknout k Bohu, pak musí zvýšit své úsilí a správně soustředit svůj úmysl. Nemá zoufat a propadat beznaději, ale má se navracet k Tóře. Poté mu Hospodin pomůže modlit se ve velkém přimknutí.

{Oddíl 33:} Je potřeba, [aby] se člověk naučil a přivyknul [tomu], že se bude v tichosti modlit dokonce i žalmy²⁴⁷ a [jejich slova že] bude vykřikovat šeptem. Slova žalmů [i slova] studia ať říká vši svou silou. Neboť je psáno: „Každá kost ve mně [řekne: ‚Hospodine, kdo je Tobě roven? Poníženého Ty vysvobozuješ z *moci* silnějšího, poníženého ubožáka od uchvatitele.‘]“ (Ž 35,10)

I výkřik, který vzejde z přimknutí [k Hospodinu, vydechne člověk] šeptem.

²⁴⁵ Správná artikulace je důležitým prvkem židovské modlitby, potažmo synagogální liturgie. (ABRAHAMS, JACOBS, SAPIRO, *Prayer, EJ*, vol. 16, s. 456-461.)

²⁴⁶ Hebrejský termín *teva* (překl. „slovo, archa, schrána“) označuje slovo, většinou psané v protikladu proti nejčastěji používanému *davar* („slovo, věc, událost“), a dále také archu. V Bibli je termín *teva* použit pouze pro Noemovu archu a pro košík, v němž byl Mojžíš jako kojeneček poslán po Nilu. V obou případech jde tedy o velmi pozitivní symboliku, která se dále spojuje a je využívána při spojení se slovem (*teva*). Toto slovo se stává archou, do které se člověk uchyluje a která jej převáží přes rozbouřené smrtící vody do blízkosti Hospodinu, ke zdroji života. Mimo to však může mít *teva* i negativní význam – sarkofág či rakev, obsahuje tedy v sobě jak životodárnou sílu, tak aspekt smrti. (EDITORIAL STAFF, *Ark of Moses, EJ*, vol. 2, s. 469; FISHBANE, *Ark of Noah, EJ*, vol. 2, s. 469.)

²⁴⁷ Modlitbou žalmů jsou zde pravděpodobně míněny *Pesukej de-zimra*.

Komentář oddílu 33: Člověk se nemusí modlit nahlas, ale musí do své modlitby vložit veškerou svou sílu a energii.²⁴⁸ Verš z knihy Žalmů je vnímán jako pokyn a základ pro energické, až extatické pohyby při modlitbě a při studiu.²⁴⁹ Člověk se má modlit naplno, celou svou duší a celým svým tělem.

{Oddíl 37:} Když se [člověk] modlí šeptem a přimyká se k [nebeské] Výšině, tehdy je shledán hodným a [anděl] jej při té modlitbě pozvedají výše. Jak je řečeno našimi učenci, jejich památka budiž požehnána: „Přijde-li, aby byl očištěn, pomohou mu.“²⁵⁰ (Šabat 104a) A prostřednictvím této modlitby dosáhne [člověk toho], že se svou myšlenkou přimkne k [nebeské] Výšině. V důsledku toho bude schopen vystoupit na ještě vyšší [duchovní] úroveň [a] přimknout se k [nebeské] Výšině dokonce i mimo okamžik modlitby.

Komentář oddílu 37: Při modlitbě v přimknutí je člověk pozvedán anděly na vyšší duchovní úrovně, neboť je před Bohem shledán hodným – to jest čistým či průhledným. Vždyť Bůh pomůže spíše pokornému a skromnému člověku, než lidem pyšným a povýšeným. Takovou modlitbou se člověk přimyká ještě blíže k Hospodinu a vystupuje stále výše, což ústí v to, že může setrvat ve svém přimknutí díky jeho mohutnosti i mimo modlitbu.

{Oddíl 38:} Ať [člověk] nerecituje mnoho žalmů před modlitbou, aby neoslabil své tělo a byl poté schopný říci to zásadní, to jest denní povinnost. To znamená: [Ať se vyvaruje

²⁴⁸ Velké vypětí při modlitbě může vést až k nebezpečí úmrtí. Člověk by proto měl být vděčný Hospodinu, že mu dodává dostatek síly k modlitbě a zachovává jej při životě. Tato skutečnost je hojně reflektována v nepřeložené části *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

²⁴⁹ Pohyby (hebr. *tenu'ot*, sg. *tenu'a*) doprovázející modlitbu či studium nebyly novým prvkem chasidismu, v židovském prostředí se objevují již ve středověku. Svou extatickou formu bohoslužby doprovázenou výraznými pohyby odvozují chasidim mj. od biblického verše Ž 35,10: „Každá kost ve mně řekne: ‚Hospodine, kdo je tobě roven? Poníženého ty vysvobozuješ z *moci* silnějšího, poníženého ubožáka od uchvatitele.“ (ABRAHAMS, JACOBS, SAPIRO, *Prayer, EJ*, vol. 16, s. 456-461; RUBINSTEIN, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 393-434.)

²⁵⁰ Text Talmudu navazuje na Př 3,34: „Vysmívá se posměvačům, pokorným však dává milost.“ Komentář (RaŠI ad locum) vysvětluje, že člověku, který se snaží být pokorný, poskytne Bůh svou pomoc na jeho cestě za očištěním. (Šabat 104a, Šabat, vol. III., pozn. 30 a 31.) RaŠI (1040-1105), celým jménem Šlomo ben Jicchak, byl jedním z nejvýznamnějších komentátorů Bible a Talmudu. (EDITORIAL STAFF, *Rashi, EJ*, vol. 17, s. 101-106.)

toho, že by nebyl schopen recitovat] žalmy²⁵¹ a Šema²⁵² a Amidu²⁵³ ve velikém přimknutí kvůli [tomu], že ztratil svou sílu před modlitbou, [když recitoval] slova jiných [modliteb]. [Na] začátku [modlitby] ať recituje v přimknutí pouze to zásadní, [a] jestliže mu Hospodin, budiž veleben, dá ještě sílu, ať řekne v přimknutí [i] žalmy a Píseň písní.

Komentář oddílu 38: Člověk má dbát na to, aby správně rozvrhnul své síly a odevzdal Bohu ve své modlitbě zejména to, co je nezbytně nutné. Tím jsou míněny *Pesukej de-zimra*, *Šema* a *Amida*. Pokud zbývá člověku i poté dostatek síly, to jest pokud ho Bůh během modlitby posílil, ať recituje i další žalmy a pasáže z Písně písní. Recitace Písně písní dnes představuje specifikum některých chasidim, odehrává se po skončení hlavní části ranní bohoslužby. V době vzniku *Cava'at Ha-RIBAŠ* však šlo pravděpodobně o všeobecně rozšířenou praxi.

{Oddíl 39:} Před Ne'ila²⁵⁴ na Jom kipur²⁵⁵ necht' [člověk] recituje [modlitby celé] sváteční modlitební knihy²⁵⁶ ve [stavu] zúžení²⁵⁷ [mysli], aby byl poté schopen modlit se [Ne'ila] v přimknutí.

²⁵¹ *Pesukej de-zimra* je označení pro úvodní pasáže ranní bohoslužby. (KIEVAL, *Pesukei De-Zimra*, *EJ*, vol. 16, s. 14; *Adir ba-marom: modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem: nosach aškenaz*. Praha: Bergman, 2008, s. 33-50. ISBN 978-80-904207-0-0.)

²⁵² Recitace *Šema* (hebr. *Kri'at Šema*) je povinná dvakrát denně, nepočítáme-li *Šema* na lůžku. *Šema* neboli Vyznání víry sestává ze tří biblických pasáží (Dt 6,4-9, Dt 11,13-21 a Nu 15,37-41) a je orámováno několika požehnáními. Spolu s *Amidou* tvoří základ synagogální bohoslužby. (JACOBS, *Shema, Reading of*, *EJ*, vol. 18, s. 453-456; *Adir ba-marom*, 2008, s. 50-58.)

²⁵³ *Amida* (někdy nazývaná též *Šmone Esre*, „Osmnáct [požehnání]“, či *Ha-Tefila*, „ta modlitba“) představuje spolu s *Šema* základ synagogální bohoslužby a sestává z devatenácti požehnání. (EHRlich, AVENARY, *Amidah*, *EJ*, vol. 2, s. 72-76; *Adir ba-marom*, 2008, s. 57-68.)

²⁵⁴ *Ne'ila* je název poslední, uzavírající bohoslužby na Jom kipur. (KIEVAL, *Ne'ilah*, *EJ*, vol. 15, s. 65-66; *Machzor Va-tomer Rut: modlitební kniha pro vysoké svátky s paralelním českým překladem a komentářem*. 2. díl, Jom kipur. Praha: Jiří Blažek, 2017, s. 502-539. ISBN 978-80-906510-2-9.)

²⁵⁵ Jom kipur (překl. „Den smíření“) je nejvýznamnějším dnem židovského náboženského kalendáře. Nejde o svátek, nýbrž o postní den, který završuje Deset dní pokání trvajících od Roš ha-šana. Na Jom kipur dochází podle židovské tradice k zapečetění tří knih určujících osud člověka před Hospodinem. (HERR, SPERLING, *Day of Atonement*, *EJ*, vol. 5, s. 488-493.)

²⁵⁶ Sváteční modlitební kniha (hebr. *machzor*) obsahuje modlitby synagogální liturgie pro židovské svátky. (GOLDSCHMIDT, FRIEDLAND, *Prayer Books*, *EJ*, vol. 16, s. 461-467.)

²⁵⁷ Zúžení, umenšení či malost (hebr. *katnut*) označuje stav, který bychom mohli označit jako zúžené vědomí. Jeho opakem je rozšíření, velikost či důležitost (hebr. *gadlut*) označující stav rozšířeného vědomí. Stav rozšíření mysli umožňuje člověku naplno využívat svůj duchovní potenciál, běžnou realitou lidského života je však stav zúžení mysli. (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 259-262.)

Komentář oddílu 39: Modlitba *Ne'ila* představuje závěr jom kipurové bohoslužby, a tím pádem i poslední šanci přednést Bohu své prosby a prosit o odpuštění všech vin, zařazení mezi spravedlivé a zapsání do knihy života. Proto by se člověk měl modlit předcházející modlitby se soustředěním a úmyslem, jak je obvyklé, ale zároveň by si měl vyhradit dostatek energie, aby byl schopen recitovat závěrečnou modlitbu s maximálním soustředěním.

{Oddíl 40:} Jestliže je člověk na nízké [duchovní] úrovni, tehdy je lepší, [když] se modlí z modlitební knihy,²⁵⁸ neboť díky ní vidí písmena [modlitby a] modlí se s intenzivnějším soustředěním.

Avšak pokud je [člověk] přimknutý v nejvyšším světě, tehdy je lepší, [když] zavře své oči, aby jej [jeho] pohled nerušil od přimknutí v nejvyšším světě.

Komentář oddílu 40: Pokud není člověk přimknut k Bohu nebo je přimknut pouze částečně, je lepší, když aktivně sleduje slova modlitby uvedená v modlitební knize, protože to mu pomáhá lépe se soustředit. Když je však zcela přimknut k Hospodinu, může modlitební knihu odložit, neboť ji již nepotřebuje a může se modlit se zavřenýma očima, izolovaný od okolního světa, s myšlenkami zaměřenými pouze na své přimknutí k Bohu a na svou modlitbu.

{Oddíl 50:} Ať se [člověk] nedívá do tváří lidí, jestliže nejsou jejich myšlenky neustále přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, [a to] dokonce [ani tehdy], když s nimi mluví. Neboť kvůli pohledu [na ně] bude [mít] ve své duši poskvrnu.

Avšak na zbožné lidi, jejichž myšlenky jsou přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, nechť se naopak dívá. A [poté] obdrží svatost do své duše.

Komentář oddílu 50: Zbožný člověk by se neměl zdržovat ve společnosti lidí, kteří nejsou přimknuti k Bohu, lidí, jejichž priority jsou soustředěny na světské záležitosti. Takoví lidé mluví o světských záležitostech, a ne o duchovních věcech, a tím odvádí sebe i ostatní od Hospodina. Pokud chce člověk správně sloužit Bohu, je zapotřebí, aby se obklopoval

²⁵⁸ Modlitební kniha pro všední dny (hebr. *sidur*) zahrnuje modlitby synagogální liturgie určené pro všední dny a šabat, nikoliv pro svátky. (GOLDSCHMIDT, FRIEDLAND, Prayer Books, *EJ*, vol. 16, s. 461-467.) Jako šabat označujeme sedmý den stvoření, sobotu, kdy Hospodin odpočinul od svého stvořitelského díla. Podle Božího vzoru i člověk o šabat odpočine od své práce a celý den věnuje pouze službě Hospodinu. Jak vyplývá z výše napsaného, šabat má v judaismu zvláštní postavení. Židovské svátky (hebr. *jamim tovim*, sg. *jom tov*) mají podobně jako šabat v judaismu speciální status. Rozdělují se podle doby svého vzniku a podle své závažnosti. (EDITORIAL STAFF, Sabbath, *EJ*, vol. 17, s. 616-622; HERR, BASKIN, Festivals, *EJ*, vol. 6, s. 765-771.)

lidmi se stejným záměrem. Poté se jeho duše posvětit a bude náležet pouze Bohu, a člověk se pozdvihne nad materiální svět.

{Oddíl 58:} Existuje „míhající se plamenný meč střežící cestu ke stromu života“.²⁵⁹ (Gn 3,24) [Nebot'] když chce člověk přimknout své myšlenky v nejvyšších světech ke Stvořiteli, budiž veleben, kelipot mu to nedovolí. A když [člověk] nemůže proniknout [do nejvyšších světů prostřednictvím] veškeré své síly, [ač se o to] během jedné modlitby [pokouší] mnohokrát, necht' se přimkne ke Stvořiteli, Jeho Jméno budiž velebeno, a vstoupí do nejvyšších světů. A at' se utužuje ve víře,²⁶⁰ kterou důvěřuje [v to], „že naplňuje celou zemi Jeho slávou“,²⁶¹ (Iz 6,3) ve víře dokonalé. Nebot' je psáno: „Spravedlivý²⁶² bude žít pro svou věrnost.“ (Abk 2,4)

[Stejně] tak [at' jedná], jestliže upadá ze své [duchovní] úrovně při modlitbě.²⁶³ At' říká slova (*teva*) [modlitby] podle svých možností s malým soustředěním. Avšak poté at' se utuží a navrátí na svou [původní duchovní] úroveň, na jeden stupeň [se může navrátit] i několikrát. Od počátku [modlitby] necht' přimkne [své] tělo ke slovu (*teva*) [modlitby], a poté at' vloží do tohoto slova (*teva*) duši.

[Vždyť] nejprve musí [člověk] veškerou svou silou probudit (*le-orer*)²⁶⁴ své tělo, aby v něm zářila síla [jeho] duše, jak je uvedeno v [knize] Zohar: „Dřevo, které nehoří, [je

²⁵⁹ ČEP překládá: „s míhajícím se plamenným mečem, aby střežili cestu ke stromu života“.

²⁶⁰ Termín víra, důvěra či spolehnutí se (hebr. *emuna*) vyjadřuje v judaismu vztah člověka k Bohu. Nejde pouze o víru v křesťanském slova smyslu, ale o naprostou důvěru a spolehnutí se na Hospodina, úplné odevzdání se do jeho rukou. (EDITORIAL STAFF, *Belief, EJ*, vol. 3, s. 290-294.)

²⁶¹ ČEP překládá: „celá země je plná jeho slávy“. Vzhledem k nevokalizovanému textu lze úryvek přeložit více způsoby, například jako ČEP. Termín *kavod* („sláva“) je zde synonymem pro Šechinu.

²⁶² Titul spravedlivý (hebr. *cadik*) označuje v judaismu člověka, který je považován za spravedlivého jak ve svém vztahu s Hospodinem, tak ve vztahu s ostatními lidmi. Spravedlivost je vnímána jako naplňování morálních a právních povinností ve všech lidských vztazích. Jak dokládá Scholem, v dějinách došlo k rozdílnému vnímání tohoto pojmu, konkrétně v chasidismu je význam termínů chasid („zbožný“) a *cadik* („spravedlivý“) diametrálně odlišný od předchozího vnímání. Pro chasidskou zbožnost je postava *cadika* ústředním motivem, *cadik* spojuje skrze svou vysokou duchovní úroveň komunitu s Hospodinem a přináší na zem Boží požehnání. (ROTHKOFF, *Zaddik, EJ*, vol. 21, s. 437; SZUBIN, JACOBS, *Righteousness, EJ*, vol. 17, s. 307-309; JACOBS, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 409-410; SCHOLEM, Gershom. *Davidova hvězda*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1995, s. 9-24. ISBN 80-85844-07-9.)

²⁶³ Je možné, že text mluví o modlitebním rituálu *nefilat apajim* („padání na tvář“), který je součástí modlitby *Tachanun* následující po recitaci *Amidy*, při které modlitebník sedí a má hlavu skloněnou a opřenou o paži. (YDIT, *Tahanun, EJ*, vol. 19, s. 434-435; *Adir ba-marom*, 2008, s. 73-82.)

²⁶⁴ Duchovní probuzení, oživení, rozrušení či vzrušení (hebr. *hit'orerut*) je podnětem pocházejícím vždy od Hospodina. (Srov. např. FREEDMAN, Daphne. *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*. Piscataway:

třeba] našťípat. [Poté] vzplane [ohněm].“ (Zohar 3:167b) Následně je schopen sloužit [Hospodinu] pouhou myšlenkou bez pohybů těla.

Komentář oddílu 58: Člověk se snaží při své službě Hospodinu proniknout do nejvyšších světů, kde může být k Bohu intenzivně přimknutý. V této snaze mu však brání *kelipot*. Člověk se jich nesmí zaleknout, musí se přimknout k Hospodinu a poté se mu výstup do nejvyšších světů podaří uskutečnit. V přimykání mu také pomůže pomyšlení, že je Božím nástrojem a že naplňuje tuto zemi jeho slávou. Podobně by se měl zachovat, když při modlitbě padá ze své duchovní úrovně, když je z nějakého důvodu oslabeno jeho soustředění. Poté se musí přimknout ke slovům modlitby, jak svým tělem skrze řeč, tak svou duší skrze soustředění. Slovo jeho modlitby poté vylétne vzhůru k Hospodinu. Vždyť člověk je omezen svým fyzickým tělem, které musí být nejprve probuzeno (*hit'orerut*), aby mohla být jeho duše posílena. Poté může řádně sloužit Bohu i bez tělesných pohybů.

{Oddíl 59:} Někdy, když je člověk přimknutý v nejvyšším světě ke Stvořiteli, budiž veleben, se musí střežit, aby neučinil žádný tělesný pohyb, [a tak] nezrušil své přimknutí [k Hospodinu].

Komentář oddílu 59: Ač jsou tělesné pohyby při službě Bohu, zejména při modlitbě a při studiu, prospěšné, někdy mohou být naopak kontraproduktivní. Například pokud je člověk přimknutý k Hospodinu v nejvyšším světě, musí být velice opatrný a setrvat bez jediného pohybu, který by vedl ke zrušení jeho přimknutí.

{Oddíl 61:} Ať si [člověk] pomyslí, že je pro něj dobré, když mu Hospodin, budiž veleben, pomáhá, aby vedl polovinu nebo větší [část] modlitby s naprostým soustředěním. [Avšak] jestliže na konci [modlitby člověk] oslabí [své soustředění, jeho] přimknutí [k Hospodinu] je zrušeno. Co má [poté] učinit? Necht' se [i nadále] modlí s malým soustředěním podle svých schopností až do konce Alejnu.²⁶⁵

Komentář oddílu 61: Člověk si musí neustále uvědomovat, že mnoho micvot dokáže vykonat pouze s Boží pomocí, neboť jeho síla není sama dostatečná. Důležité je, aby člověk důvěřoval v Hospodinovu pomoc a usiloval o přimknutí, neboť pouze tehdy je jeho služba úplná.

{Oddíl 62:} „Jestliže já nejsem pro sebe, kdo je pro mě? [A když jsem jenom pro sebe, co jsem? A jestliže ne nyní, pak kdy?]“²⁶⁶ (Avot 1:14) Neboť při modlitbě musí být [člověk]

Gorgias Press, 2006, s. 87-90; s. 169-176. ISBN 1-59333-200-9.)

²⁶⁵ *Alejnu* (celým názvem *Alejnu le-šabeach*) je modlitba zakončující povinnou část synagogální bohoslužby. (AVENARY, Aleinu Le-Shabbe'ah, *EJ*, vol. 1, s. 608-610.)

²⁶⁶ Nosek uvádí následující komentář: „Mišna přináší další Hilelův výrok, v němž nacházíme poučení o třech

jako vysvěcený z tělesnosti a nepociťovat svou existenci v tomto světě. [Tím se chce] říci, že když přijdu na [duchovní] úroveň, kterou neznám, vůbec nepociťuji, zda ,jsem pro sebe' v tomto světě, anebo ne. Když jsem svlečený z tohoto světa [a] přiblíží se ke mně nějaké cizí slovo, samozřejmě se ho ani trochu nebojím. A to je: ,Kdo je pro mě (*mi li*)?' Tím se chce říci, že ke mně přijde nějaké cizí slovo (*mila zara*).

Avšak [dále je řečeno]: ,A když jsem jenom pro sebe.' Tím se chce říci, [že] když přemýšlím [a] mluvím [pouze] o sobě, [jsem zcela zaujat pouze] existencí tohoto světa. Tehdy naopak nejsem považován za nic. A je psáno: ,Co jsem?' Tím se chce říci, [v] čem jsem já důležitý a [v] čem je důležitá má služba před Ním, On budiž veleben. Neboť tehdy mě matou cizí slova a vskutku jako bych nebyl v tomto světě. Vždyť základním [účelem] stvoření člověka na tomto světě je služba [Hospodinu]. A [já] Mu nejsem schopen sloužit, [pokud] mě matou cizí slova.

Komentář oddílu 62: Člověk se nesmí upínat na fyzickou existenci v tomto světě, naopak se musí v některých chvílích vysvléknout ze své tělesnosti, odhlédnout od svých tělesných potřeb a povznést se nad ně. To je důležité i z toho důvodu, že pokud je člověk zaměřený pouze na své tělo, ohrožují ho více cizí slova (sg. *mila zara*), cizí myšlenky²⁶⁷ (sg. *machašava zara*); to jest věci, které ho odvádí od služby Bohu a přibližují ho modloslužbě (*avoda zara*). Člověk nesmí v žádné chvíli zapomínat na úkol, která má v tomto světě, na službu Bohu. A Hospodinu není možné sloužit, pokud člověk příliš lpí na svém těle. Jinými slovy: Člověk se stává někým, pouze když se nezaměřuje sám na sebe, ale soustředí se zejména na Boha a také na potřeby svých druhů.

{Oddíl 63:} Když chce být [člověk] v odloučení (*hitbodedut*) [s Hospodinem], je nutné, aby s ním byl ještě jeden [jeho] druh, [protože] být samotný [při odloučení] je nebezpečné. Budou tedy dva v jednom pokoji a každý se odloučí (*jitboded*) se Stvořitelem, budiž veleben.

Někdy, když je [člověk] přimknutý [k Hospodinu], je schopen se [s Hospodinem] odloučit (*le-hitboded*) dokonce i v domě, kde jsou [další] lidé.

věcech: a) náprava (*tikun*) člověka záleží pouze na něm samotném a na úsilí, které vynakládá na své *já*; b) pokud se člověk stará pouze o sebe, a ne o svého bližního, ničí tím veškerou svou hodnotu; c) člověku nebylo dáno rozhodování o čase, nikdy nevíme, co přinese budoucnost, a proto každý okamžik, který uplyne bez užítku, představuje velkou ztrátu.“ (*Pirkej avot. Výroky otců*, 1994, s. 34.)

²⁶⁷ Cizí myšlenky, jinak též vnější či modloslužebné myšlenky, (hebr. *machašavot zarot*) odvádí člověka od služby Hospodinu skrze modlitbu. Někdy bývají ztotožňovány s *kelipot*. (SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 412-413.)

Komentář oddílu 63: Odloučením (*hitbodedut*) je míněna jak fyzická a duchovní izolace, tak také meditace, která vede k úplné službě Bohu. Text poskytuje čtenáři praktické rady, jak se bezpečně odloučit s Hospodinem, neboť *hitbodedut* s sebou přináší, podobně jako mnoho jiných duchovních praktik, nebezpečí pro lidský život. Pokud je člověk přimknutý k Bohu, odlučuje se snadněji než obvykle, neboť je napojen přímo na Boha a nic neproniká skrze jeho izolaci.

{Oddíl 66:} Když se [člověk] chce modlit, ať je nejprve v bázni [před Hospodinem], neboť to je brána, [skrze kterou] vchází před Něj, On budiž veleben. A necht' [si] řekne ve svém srdci: „Ke komu se chci přimknout? Ke Stvořiteli, [neboť] v Jeho výroku [existují] všechny světy. A [Hospodin] je tvoří a udržuje v existenci.“ Ať [poté] rozvažuje²⁶⁸ o Jeho velikosti a Jeho vznešenosti. A následně může být v nejvyšších světech.

Komentář oddílu 66: Cestou člověka k Bohu je řádná služba s láskou a bázní. Tato bázeň není prostým strachem, ale pocitem mnohem hlubším, neoddělitelným od lásky k Hospodinu. Člověk se musí při své modlitbě řádně soustředit a uvědomit si, proč se modlí. Jeho modlitba má vést k přimknutí k Bohu, který je Stvořitelem všeho. Jakmile se na to člověk plně zaměří a uvědomí si svou titěrnost, přimkne se k Hospodinu a vystoupí do nejvyšších světů, kde může sloužit v úplnosti.

{Oddíl 67:} Někdy neslouží člověk [Hospodinu jinak než] pouze ve [stavu] zúžení [mysli]. To znamená, že vůbec nevchází do nejvyšších světů. [Tehdy ať] myslí pouze [na to], „že naplňuje celou zemi Jeho slávou“,²⁶⁹ [Iz 6,3] a [poté se ocitne] blízko u Něj, [On budiž veleben]. V té chvíli je jako malé [dítě], neboť má pouze malé, nikoliv veliké rozumové schopnosti. Každopádně necht' Mu, [On budiž veleben, člověk] slouží ve velikém přimknutí, i [když se nachází pouze] ve [stavu] zúžení [mysli].

Komentář oddílu 67: Stav zúžení mysli (*mochin katnut*) představuje opak rozšíření mysli (*mochin gadlut*) a předznamenává službu Bohu, která není dokonalá; člověk není schopen sloužit Bohu naplno, přestože o to usiluje. Zároveň však toto zúžení (*katnut*) odkazuje na pokoru a potlačení ega, jak naznačuje text výše. Člověk má být jako malé dítě

²⁶⁸ Kontemplace či rozvažování (hebr. *hitbonenut*) označuje koncept, který se objevuje v židovské mystice ve 13. století, a jehož centrem je kontemplace vyšších duchovních světů. Variantami hebrejského *hitbonenut* mohou být *hitbodedut*, *devekut* či *kavana*. (SCHOLEM, *Meditation, EJ*, vol. 13, s. 761-762.)

²⁶⁹ ČEP překládá: „celá země je plná jeho slávy“. Vzhledem ke znění nevokalizovaného textu lze úryvek přeložit více způsoby, například jako ČEP. Termín *kavod* („sláva“) je zde synonymem pro Šechinu. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 606-607.)

a bez pýchy, pouze s láskou a bázní, vstoupit před Hospodina. Pokud se člověk soustředí na to, že chce sloužit Bohu a zvětšovat jeho slávu ve světě, může k němu vystoupit i v tomto nedokonalém stavu. Stav zúžení mysli není důvodem pro to, aby člověk ustoupil a zrušil své přimknutí, kterého nemusí dosahovat tak snadno jako v plnosti své mysli.

{Oddíl 68:} Modlitba je intimním spojením²⁷⁰ se Šechinou. A [stejně] jako je na počátku intimního spojení pohyb, tak je nutné sebou při modlitbě nejprve pohybovat. Následně může [člověk] stát bez pohybu a být přimknutý k Šechině ve velikém přimknutí.

V důsledku toho, že sebou [člověk] pohybuje, může dojít k velikému rozrušení (*hit'orerut*). Necht' si [člověk] pomyslí: ‚Proč sebou pohybuji? Vždyť se zdá, [že] Šechina opravdu stojí přede mnou.‘ A v důsledku toho dojde [člověk] velikého zanícení.²⁷¹

Komentář oddílu 68: Modlitba je v tomto textu přirovnávána k pohlavnímu styku se Šechinou, to jest s Boží přítomností na tomto světě. Z tohoto přirovnání je vyvozeno, že podobně jako při pohlavním styku je nutné sebou při modlitbě nejprve pohybovat a poté může člověk dosáhnout vyvrcholení, to jest přimknutí k Hospodinu. Prvotním pohybem dojde k rozrušení a probuzení lidského těla a jeho mysli, poté musí člověk pojmout správný úmysl a přimknout se k Bohu. Tehdy může Hospodinu sloužit se zanícením (*hitlahavut*), které představuje specifický duchovní stav nadšení intenzivnějšího, než je radost.

{Oddíl 69:} Jestliže se [člověk] nachází ve [stavu] umenšení [ega], když je ve velikém přimknutí k Šechině, a následně si ihned pomyslí, že je v nejvyšším světě, [bude] v nejvyšších světech. [Jde o stejný princip,] jako když člověk [na něco] pomyslí a [ihned] se tam [v představě] ocitne. A jestliže nebyl [nikdy předtím] v nejvyšším světě, ať [na něj] vůbec nepomýšlí.

Komentář oddílu 69: I přestože člověk dlí ve stavu přimknutí k Hospodinu, respektive k Šechině, je zapotřebí, aby byl neustále skromný a nevyvyšoval se kvůli tomu, co zdánlivě sám dokázal. Musí být skromný, představovat si, že se nachází v nejvyšším světě, a následně se tam ocitne. Pokud však člověk nikdy nezakusil přebývání v nejvyšším světě, neměl by na něj ani pomýšlet. Podobně ať člověk nevěnuje svou pozornost malým věcem, ale raději těm velkým, neboť čím se zabývá ve své mysli, tím je přitahován.

²⁷⁰ Hebrejský termín *zivug* lze přeložit jako „pohlavní styk“ či „manželství“. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 383; 392.)

²⁷¹ Duchovní zanícení, spalující nadšení či zápal (hebr. *hitlahavut*) je jedním z chasidských konceptů spojených s radostnou službou Hospodinu. *Hitlahavut* je duchovním stavem, kdy duše člověka vzplane radostnou láskou k Bohu. Jde o jeden ze způsobů dosažení *devekut*. (JACOBS, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 409.)

{Oddíl 70:} Přimknutí je, když [člověk] říká slovo (*teva*) a velmi je prodlužuje, neboť kvůli přimknutí se nechce oddělit od toho slova (*teva*), a proto je prodlužuje.

Komentář oddílu 70: Když je člověk svým slovem přimknut v modlitbě k Hospodinu, nechce se od tohoto slova oddělit, neboť skrze ně se přimyká. Proto jej prodlužuje, aby prodloužil i své přimknutí. To se může dít spontánně nebo například při recitaci *Šema*, kdy je slovo *echad* („jeden, jediný“) prodlužováno na *echaad*.²⁷²

{Oddíl 74:} „Slova jeho úst jsou ničemná a lstivá, přestal jednat rozumně a dobře. [Vymýšlí si na svém lůžku ničemnosti, postavil se na nedobrou cestu, neštítí se zlého.]“ (Ž 36,4-5) Existují dva druhy [svévolného] člověka. První je [ten], který je zcela svévolný,²⁷³ protože zná svého Vládce a směřuje [k tomu, aby] se mu vzepřel. A druhý je [ten], jemuž zlý pud zavřel oči a [nyní] mu namlouvá, že je zcela spravedlivý. [Tento člověk se poté považuje za] zcela spravedlivého [i] v očích [ostatního] stvoření. A přestože [tento druhý svévolník] neustále studuje a modlí se a odříká si, je jeho námaha vskutku zbytečná, neboť nemá přimknutí ke Stvořiteli, budiž veleben, a dokonalou víru, jaká je potřeba [k tomu, aby] byl [člověk] v každém čase přimknutý k Němu, budiž veleben. A [tento svévolník] neví, jaký je základ služby [Hospodinu, tedy] že je třeba studovat a modlit se a konat micvot [pouze] pro ně samé (*li-šma*).

Rozdíl mezi nimi [je tento]: Zcela svévolný [člověk] může [nalézt] způsob [jak] se změnit, jestliže k němu přijde podnět (*hit'orerut*) pokání²⁷⁴ (*tešuva*). A navrátí se (*šav*) [poté] k Hospodinu celým svým srdcem a bude Hospodina, budiž veleben, žádat, aby jej vedl po „cestě, [kde] přebývá [Boží] světlo“.²⁷⁵ (Jb 38,19) Avšak pro druhého [svévolníka] neexistuje žádná [možnost] nápravy, neboť jeho oči jsou zakryté a [on nemůže] spatřit Stvořitele, budiž veleben, a Jeho velikost, a [způsob jak] Mu [správně] sloužit. [Vždyť tento svévolník] je ve svých očích [zcela] spravedlivý. Jak [by] se [tedy mohl] v pokání navrátit [k Hospodinu]?

²⁷² Tato technika představuje již předchasisdskou záležitost, popsanou například v talmudickém traktátu Berachot 13b.

²⁷³ Svěvolník (hebr. *raša*) představuje naprostý opak spravedlivého v Božích očích.

²⁷⁴ Pokání (hebr. *tešuva*, doslova „návrát, odpověď“) označuje proces nápravy hříšníka a jeho návrat zpět k Hospodinu a ke konání dobrého. Kajcíník činící pokání je v hebrejštině označován jako *ba'al tešuva* (doslova „pán pokání, vlastník pokání“). (EDITORIAL STAFF, Atonement, *EJ*, vol. 2, s. 644; CHIPMAN, DEROVAN, Ba'alei Teshuvah, *EJ*, vol. 3, s. 6-7.) Výraz „navrátit se, navrátit se“ užitý v této práci odkazuje na pokání, návrat k Bohu.

²⁷⁵ ČEP překládá: „cesta k obydlí světla“.

Z tohoto důvodu, jestliže zlý pud svádí [člověka] k přestoupení,²⁷⁶ ukazuje [mu], že koná micvu, aby se [svévolník] nikdy nenavrátil [zpět k Hospodinu].

To je narážka na [verš]: ‚Slova jeho úst jsou ničemná a lstivá.‘ Neboť zlý pud ukazuje člověku, [který se dopustil] přestoupení, že [ve skutečnosti] koná micvu, a proto ‚přestal jednat rozumně a dobře‘. [Tudíž se tento člověk] provždy přestal navracet [k Hospodinu], jak je uvedeno výše.

A důležitější než to, [co je řečeno výše, je]: ‚Vymýšlí si na svém lůžku ničemnosti.‘ Tím se chce říci, [že tento svévolník] lze dokonce i tehdy, když [nemocen] padá, aby ulehl [a] modlil se k Hospodinu, budiž veleben, aby jej [Hospodin] uzdravil z jeho choroby skrze Svou Tóru a Své micvot, které [svévolník] koná. A [vůbec] neví, že [touto modlitbou ve skutečnosti] připomíná své ničemnosti, vždyť to vše je pokušením zlého pudu.

Komentář oddílu 74: Na světě existují dva druhy lidí, kteří neslouží Hospodinu. První svévolný si dobrovolně vybral tuto cestu, to znamená, že si je vědom svých přestoupení. Takový člověk má stále naději, neboť když jej Bůh probudí a vyzve k pokání, může uposlechnout a změnit své způsoby. Druhý svévolný však žádnou naději nemá, neboť mu zlý pud zavřel oči a namluvil mu, že je dokonalý a slouží Hospodinu tak, jak je to správné. Jeho falešná služba však není Bohem přijímána a bylo by pro něj lepší, aby ji nekonal vůbec, protože není přimknut k Bohu a neví, že je potřeba sloužit pouze pro službu samotnou (*li-šma*). Takový člověk se nemůže napravit, neboť si myslí, že vše koná správně a že se neodchýlil od Božích cest. A co je horší, tento svévolný se ve snaze uzdravit své nemocné tělo modlí k Hospodinu a připomíná mu, co vše učinil. Nepřipomíná tím však to dobré, ale to špatné. To je vítězstvím zlého pudu. Mimo to, že jde o stále platné rozlišení, může jít o upozornění na nesprávnost chování některých chasidských a předchasidských zbožných (například Šabtaj Cvi²⁷⁷).

{Oddíl 75:} Rabi Jisra'el Ba'al Šem [Tov], necht' na něm spočine pokoj, řekl: ‚„Archa (*teva*) bude mít světlík (*cohar*); [na loket odshora jej ukončíš a do boku archy (*teva*) vsadíš dveře. Uděláš v ní spodní, druhé i třetí *patro*.]‘ (Gn 6,16) Vždyť slovo (*teva*) bude svědčit

²⁷⁶ Přestoupení (hebr. *avejra*) označuje prohřešek proti Hospodinovu zákonu, halaše, porušení Božích příkazů. (LIPINSKI, JACOBS, Sin, *Ej*, vol. 18, s. 621-625.) Termín *avejra* překládám jednotně jako přestoupení. Výrazu hřích se vyhýbám, neboť s sebou nese zavádějící konotace, a více se mu přibližují jiné hebrejské termíny (například *chet*).

²⁷⁷ Šabtaj Cvi (1626-1676) byl zakladatel sabatiánského mesiánského hnutí, které značným způsobem poznamenalo tvář judaismu a pohled na židovskou mystiku. Součástí učení Šabtaje Cvi byl značný antinomismus zásadním způsobem zkreslující židovskou mystickou tradici. (SCHOLEM, Shabbetai Zevi, *Ej*, vol. 18, s. 340-359.)

(*machir*).²⁷⁸ [To je] vše, co řekl. Neboť v každém písmenu existují světy a duše a Božství. A [všechny světy a duše] vystupují a spojují se a sjednocují se s Božstvím. Poté se písmena sjednocují a spojují dohromady, a [tak] tvoří slovo (*teva*), a sjednocují se v pravdivých jichudim s Božstvím. [Tak] musí všichni lidé zahrnout svou duši v každém jednotlivém aspektu. Tehdy se všechny světy sjednocují, [až jsou] jako jeden, a vystupují, a tak se uskutečňuje radost²⁷⁹ i veliké potěšení, [které] jsou nezměrné.

A to je: ‚[Uděláš v ní] spodní, druhé i třetí *patro*.‘ To znamená: světy a duše a Božství. [Jak je psáno v knize Zohar:] ‚Má tři světy: [Svět první ... svět druhý ... svět třetí].‘ (Zohar 3:158b) [Proto] je potřeba [pozorně] naslouchat každému slovu (*teva*), co [přesně] vyjadřuje, neboť promlouvá Šechina, [to jest] svět řeči.²⁸⁰ To [nám připomíná], že [archa] má světlík, neboť [Šechina] vychází jako záře a činí potěšení svému Tvůrci, a [k tomu] je zapotřebí veliká víra, [proto] je Šechina nazývána ‚věrná víra‘.²⁸¹ (Iz 25,1) Bez víry, Bůh nedopustí, je [člověk] nazýván ‚klevetníkem, jenž rozlučuje důvěrné přátele‘.²⁸²²⁸³ (Př 16,28)

‚Na loket (*ama*) odshora jej ukončíš.‘ To znamená matka (*ima*). Neboť je možno říci, [že] poté, co vyšlo slovo (*teva*) z jeho úst, není nadále potřeba je připomínat. [Zmíněným] problémem [je], že se [člověk nemůže] dívat, jak [slovo] směřuje k vyvýšenému Místu,²⁸⁴ [podobně jako] se [člověk] nemůže dívat do slunce. A to je: ‚Odshora jej ukončíš.‘ A jak ona [učiní], tak ať činí [také on]. Tedy ‚vejdi ty a celé tvé tělo do archy (*teva*), [totiž do slova (*teva*)]‘.²⁸⁵ (Gn 7,1)

Komentář oddílu 75: Vykládaný text se zabývá mystikou písmen a naráží na podobnost slov archa (*teva*) a slovo (*teva*). Archa převáží člověka rozbouřenými vodami až do života, do slov Tóry. V každém písmenu hebrejské abecedy existují světy, duše a nachází se tam

²⁷⁸ Čteme *mac-hir*.

²⁷⁹ Radost (hebr. *simcha*) a radostná služba Hospodinu hrají v chasidské spiritualitě zásadní roli. Správná služba Bohu je možná jedině v radosti, neboť když člověk slouží s radostí, Hospodinovo požehnání proudí do celého světa. Svou radostnou službu Hospodinu odvozují chasidim mj. od biblického verše Ž 100,2: ‚Radostně služ Hospodinu! Vstupte před jeho tvář s plesem!‘ (SILBERMAN, Joy, *Ej*, vol. 11, s. 470-471; SHATZ-UFFENHEIMER, Hasidism, *Ej*, vol. 8, s. 409.)

²⁸⁰ Jako svět řeči bývá označován svět *jecira*. (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 281.)

²⁸¹ ČEP překládá: ‚věrná pravda‘.

²⁸² ČEP překládá: ‚klevetník rozlučuje důvěrné přátele‘.

²⁸³ Důvěrným přítelem je zde míněn Hospodin.

²⁸⁴ Místo (hebr. *Makom*) je jedním ze zástupných Božích jmen. (EDITORIAL STAFF, God, Names of, *Ej*, vol. 7, s. 672-678.)

²⁸⁵ ČEP překládá: ‚Vejdi ty a celý tvůj dům do archy.‘

také Bůh. Správným spojováním písmen²⁸⁶ lze povznášet vše v nich obsažené a vytvářet tak slova, která přispívají k nápravě světa a k Božímu sjednocení. Člověk to vše musí činit s dokonalou vírou a důvěrou v Hospodina, kterému Jedinému je tato služba určena. Vrcholem veškerého lidského snažení popsaného výše je, když člověk vkládá duši do takového slova a spojuje ji s Bohem. V textu se nalézají explicitně i implicitně různé navzájem propojené koncepty židovské mystiky: Velmi výrazné přimknutí (*devekut*) až sjednocení (*jichud*) s Bohem a *hitpaštur ha-gašmijut* („vejdi ty a celé tvé tělo“), extáze („zahrnout²⁸⁷ svou duši“) až zrušení duše v extatickém zážitku a rozplynutí se v Božství („odshora jej ukončíš²⁸⁸“), a další.

{Oddíl 80:} Někdy se musí [člověk] dívat sem a tam, aby [dokázal] přimknout svou myšlenku ke Stvořiteli, budiž veleben. [To je nutné] kvůli materiálnosti jeho těla, které je oponou oddělující [lidskou] duši [od Hospodina].

Komentář oddílu 80: Člověk je často rozptýlen množstvím podnětů, které se vyskytují v jeho okolí. V důsledku toho je pro něj obtížnější přimknout se k Hospodinu. V tom případě se může snažit překonat tato pokušení tím, že se dívá ze strany na stranu, na nic konkrétního se nezaměřuje, a poté se mu daří přimknout k Bohu. To vše je způsobeno tělesným bytím člověka, od kterého se musí odpoutat (*hitpaštur ha-gašmijut*) a sloužit Hospodinu, jak je záhodno.

{Oddíl 81:} Ať se [člověk] přimkne ke Stvořiteli, budiž veleben, a žádá [jej o] něco z potřeb [svého] domu. Nebo ať učiní [nějakou] věc či promluví ve [svém] přimknutí, přestože nemusí [vůbec] činit, ani mluvit, [ale ať to vykoná,] aby si přivyknul, [že] dokonce i když činí tělesné věci a mluví [o nich], je jeho mysl [neustále] přimknuta k Němu, On budiž veleben. A nechť je uvyklý [být] v době, [kdy koná tělesné věci,] přimknutý [k Hospodinu]. To je důležité pravidlo.

²⁸⁶ Kombinování písmen (hebr. *cerufej otijot*) je židovská mystická technika, která se zabývá spojováním písmen Božích jmen. Skrze tyto kombinace může člověk dosáhnout až prorockého stavu. (IDEL, Moshe. *Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*. In HERRERA, Robert A. *Mystics of the Book: Themes, Topics & Typology*. New York: Peter Lang, 1993, s. 97-122. ISBN 9780820420073.) Konceptům spojeným s mystikou písmen je dále věnována pozornost ve třetí kapitole této disertační práce.

²⁸⁷ Výraz zahrnout (slovesný kořen kaf-lamed-hej) odkazuje na koncept *klot ha-nefeš* („vytržení duše“). *Klot ha-nefeš* je vyjádřením pro zánik či zrušení lidské duše, jde o jednu z extatických technik, která se uplatňuje při službě Bohu prostřednictvím *bitul ha-ješ* („zrušení bytí, sebe-zrušení“). (ELIOR, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Albany: State University of New York, 1993, s. 147 a 226. ISBN 0-7914-1046-3; JACOBS, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 408-410.)

²⁸⁸ Termín ukončíš odkazuje na slovesný kořen kaf-lamed-hej, viz pozn. výše.

Komentář oddílu 81: Člověk nesmí rozlišovat mezi konáním duchovních a světských věcí, ale musí neustále usilovat o přimknutí k Hospodinu, ve kterém pak má konat vše. Jeho důležitým úkolem je tedy přivyknout tomu, že když koná světské věci, musí stále udržovat své přimknutí k Bohu. V něm může žádat i o věci, které jsou zapotřebí k fyzické existenci jeho rodiny a jeho samotného.

{Oddíl 82:} Na základě čeho [může člověk] dosáhnout přimknutí [k Hospodinu]? Díky odloučení od lidí (*hitbodedut*) a díky tomu, že píše [o] zázracích [obsažených v] Tóře, a díky jichudim, jak jsou známy od ARIho, jeho památka budiž požehnána. Ve chvíli, kdy činí jichudim, nechť myslí na Jeho velikost, On budiž veleben, podle [možností] své síly.

Komentář oddílu 82: Text uvádí jakýsi návod, na základě jakých skutků může člověk dosáhnout přimknutí: (a) Díky *hitbodedut*, to jest duchovní i fyzické izolaci a meditaci, (b) díky studiu Tóry a (c) díky modlitbě a praktikování *jichudim* pocházejících od rabiho Jicchaka Lurii (ARI). Při tom ať člověk pomýšlí na to, že vše činí ke zvětšení Boží slávy, a poté dosáhne přimknutí k Hospodinu.

{Oddíl 84:} Je uvedeno v Sifře: „Odstraníte zlý pud z vašeho srdce.“ (Sifra, paraša Šemini) Stejně jako je [Hospodin] Samojediný ve světě, nechť je i vaše služba jedinečná před Jeho tváří. To je důležité pravidlo: Nechť má člověk neustále pouze jedinou myšlenku [a to] na službu Stvořiteli, budiž veleben. Jak je psáno: „A Bůh *to* učinil, aby *lidé* žili v bázni před Ním.“ (Kaz 3,14) [Dále je psáno:] „[Bůh *sice* učinil člověka přímého,] ten však vyhledává mnohé smyšlenky.“²⁸⁹ (Kaz 7,29) Neboť [člověk] se v důsledku [příliš] mnoha myšlenek stává zmateným [a neslouží Hospodinu, jak je vhodné].

Nechť [člověk] smýšlí, že každá věc, která na světě existuje, je naplněna Stvořitelem, budiž veleben.²⁹⁰ [To se vztahuje i na] všechny záležitosti, které se dějí v důsledku lstivých myšlenek lidí. [Vždyť] dokonce i [ta] úplně nejjednodušší záležitost, která se na světě udála, [se stala díky] Jeho Prozřetelnosti,²⁹¹ On budiž veleben. A u Něj, [On budiž veleben,] neexistuje rozdíl mezi záležitostmi, které se dějí podle Jeho vůle a které se nedějí podle Jeho vůle, pokud je zamýšlí. Vždyť vše [pochází] od Stvořitele, budiž veleben, a [člověk] ví, že tak je to pro něj dobré, neboť [nic] nevzniká [pouze] podle [lidské] vůle.

²⁸⁹ ČEP překládá: „Bůh *sice* učinil člověka přímého, ten však vyhledává samé smyšlenky.“

²⁹⁰ Součástí chasidské spirituality je panteismus a panenteismus. Zatímco předpokladem panteismu je skutečnost, že Bůh se nachází ve všem, panenteismus říká, že vše se nachází v Bohu. (JACOBS, Hasidism, *EJ*, vol. 8, s. 408. Srov. SCHOLEM, Kabbalah, *EJ*, vol. 11, s. 648-651.)

²⁹¹ Termín prozřetelnost (hebr. *hašgacha*) označuje Boží ochranu celého stvoření a také Boží vedení lidských činů. (GRINTZ, ALTMANN, SCHOLEM, Providence, *EJ*, vol. 16, s. 648-652.)

At' [člověk] pomyslí [na to], že vše, [co existuje] mezi světem kol,²⁹² světem andělů²⁹³ a světem [Božího] trůnu,²⁹⁴ [to] vše není ničím v porovnání s Ním, On budiž veleben. Neboť všichni [lidé] existují uvnitř vesmíru, [který vzniknul] stažením²⁹⁵ Jeho světla, vždyť [odtamtud] se [Hospodin] stáhnul. A [to] vše bylo učiněno jediným výrokem. Jestliže je tomu tak, proč je [člověk] přitahován žádostivostí, která se nachází v [oněch] světech? To vše přeci není ničím jiným než jediným výrokem, [který vzešel] od Něj, [On budiž veleben]. A [pro člověka] je lepší, [když] se přimkne na [nebeské] Výšíně ke Stvořiteli, budiž veleben, neboť On je základním principem [všeho, než když] se přimkne k nedůležité věci. To je záměrem [knihy] Zohar: „Blaze je spravedlivým, kteří vědí, jak se stát podobnými nadpozemskému Králi!²⁹⁶ [Nestanou se pak podobnými] ani tomuto světu, ani jeho hanebným marnostem.“ (Zohar 2:134b) Neboť [na]konec budou všechny světy zničeny. Necht' [tedy člověk] myslí neustále na [to, že musí] být přimknut ke Stvořiteli, budiž veleben, s naprostou láskou. A at' [miluje Hospodina] více než všechny věci, které na světě existují, protože všechny dobré věci jsou zakořeněny v Něm, On budiž veleben.

At' [člověk] uvažuje [takto]: „Vždyť chci neustále činit [Hospodinu] potěšení a neustále Mu sloužit.“ A jeho myšlenka necht' je vždy přimknuta v nejvyšším světě k Němu, On budiž veleben. To je alegorický výklad verše: „Nevyjde ze svatyně.“ (Lv 21,12) Když [člověk] mluví dlouze o záležitostech tohoto světa, necht' se [objeví] v jeho mysli [představa], že kráčí z nejvyššího světa dolů, jako [když] vychází ze svého domu ven. A jeho poznání²⁹⁷ se v mžiku vrátí. V době chůze [pak] at' [člověk] myslí [na to], kdy se vrátí do svého domu. Tím způsobem at' uvažuje neustále, [když je] v nejvyšším světě, vždyť tam jsou základy

²⁹² Doslova *galgalim*, tj. *ofanim* (viz pozn. č. 293). Jako svět kol je míněn nejspíše svět *asija*.

²⁹³ Anděl (hebr. *mal'achim*, sg. *mal'ach*) představují v židovské tradici Boží služebníky, Boží posly. V židovské mystické tradici přináležejí jednotlivé druhy andělů do odlišných mystických světů. Zatímco pro svět *beri'a* jde *serafim*, pro svět *jecira* jde o *chajot* a pro svět *asija* jde o *ofanim*. Předcházející výčet není vyčerpávající, ale věnuje se druhům andělů zmíněným v *Cava'at Ha-RIBaŠ*. (EDITORIAL STAFF, *Angels and Angelology, EJ*, vol. 2, s. 150-161.) Jako svět andělů je míněn nejspíše svět *jecira*.

²⁹⁴ Boží trůn (hebr. *kise*) a symbolika s ním spojená se objevuje již v biblických textech a v rané židovské mystice *hejchalot*. (HORWITZ, *Throne of God, EJ*, vol. 19, s. 709-710.) Jako svět trůnu je míněn nejspíše svět *beri'a*.

²⁹⁵ Stažení (hebr. *cimcum*) vyjadřuje Boží čin předcházející stvoření. Podle židovské mystiky se Hospodin nejprve stáhl, či v jiné verzi stáhl své světlo, aby vytvořil prostor pro veškeré stvoření. (SCHOLEM, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 641-644; JACOBS, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 408.)

²⁹⁶ Král (hebr. *melech*) je titulem často náležejícím Hospodinu. (EDITORIAL STAFF, *God, Names of, EJ*, vol. 7, s. 672-678.)

²⁹⁷ Termín poznání (hebr. *da'at*) zde může označovat vědomí *devekut* i střízlivý náhled na věc.

jeho domu: Ve Stvořiteli, budiž veleben. [To platí] i o době, kdy mluví o záležitostech tohoto světa. Ať navrátí v mžiku svou myšlenku k prvotnímu přimknutí. A toto řekl David Šalamounovi, svému synovi: „Kráčím cestou všeho pozemského.“²⁹⁸ (1Kr 2,2) Výklad [toho je takový: Je správné být] jako člověk, který jde po cestě a jeho poznáním a touhou je navrátit se ve vší rychlosti do svého domu.

Komentář oddílu 84: Člověk si musí neustále uvědomovat účel svého bytí na zemi, to jest službu Hospodinu, kterou má vykonávat bez vedlejších úmyslů, pouze s myšlenkou na službu samotnou (*li-šma*). Nesmí se nechat zlákat světskými záležitostmi a spekulacemi, smyšlenkami, které jeho pozornost rozptylují a odvádí od důležitých věcí. Zároveň si musí člověk uvědomit, že Bůh prostupuje vše na světě a nic, co se na světě děje, se neděje bez jeho vědomí (Prozřetelnosti), vše pochází od něho a nic není dílem pouze člověka, jak by se na první pohled mohlo zdát. Člověk musí mít také na paměti, že nic z toho, co se ve všech světech, nejen v tom našem, vyskytuje, se ani zdaleka nemůže rovnat Bohu v jakémkoliv ohledu. Je tedy pošetilé toužit a upínat se k něčemu jinému než k Hospodinu. Vždyť je lepší se přimknout a obrátit k prameni a základu všech dobrých věcí, to jest k Bohu, než dychtit po dílčím výsledku. To by si měl člověk uvědomovat každý den při styku se světskými záležitostmi. Vše, co existuje, vzniklo totiž tak, že se nekonečný Bůh (*Ejn Sof*) stáhl a vytvořil místo pro vše stvořené. A všechno na tomto světě je pomíjivé, nic nepřetrvá, je tedy bláznovstvím vkládat do čehokoliv svou víru a naději, která náleží jedině Hospodinu. Základy lidského bytí proto musí být přítomny v nejvyšším světě, u Hospodina. Aby tomu tak bylo, může si člověk pomoci tím, že vždy, když koná něco světského, co by ho mohlo odvést od přimknutí k Bohu, si představí, že odchází ze svého domova a že se tam chce co nejdříve vrátit, protože tam je jeho místo – ve službě Bohu. A správná služba Bohu je možná jedině v přimknutí k němu.

{Oddíl 89:} Když [člověka] napadne cizí myšlenka, tehdy ať se převelice stydí, neboť jej [cizí myšlenky] vystrčily z králova paláce (*hejchal*).²⁹⁹ [A poté] ať se vrátí do středu paláce s velikým zahanbením a velikou podřízeností. Dále [je důležité si uvědomit], že cizí myšlenka je přestoupení [podobné] jako zplození mamzera.³⁰⁰ K této věci [se vyjadřují

²⁹⁸ ČEP překládá: „Odcházím cestou všeho pozemského.“

²⁹⁹ Paláce (hebr. *hejchalot*, sg. *hejchal*) jsou jedním z ústředních motivů rané židovské mystiky, *ma'ase merkava* („dílo vozu“). *Hejchalot* představují sedm Božích nebeských paláců a propůjčují název pro celý žánr mystické literatury. (SCHOLEM, *Merkabah Mysticism, EJ*, vol. 14, s. 66-67.)

³⁰⁰ *Mamzer* (překl. „nemanželský potomek“) je dítě, které se narodilo ze spojení odporujícího předpisům v Tóře, velmi často jde o nemanželské dítě, ale může jít i o potomka matky nedodržující zásady rituální

naši učenci, jejich památka budiž požehnána]: „Samice ovce ovci následuje. [Jak činí matka, tak činí dcera.]“ (Ketubot 63a) [A to je] podobné [tomuto]: Jako je myšlenka samcem a samicí,³⁰¹ [stejně] tak jsou hlas a řeč samcem a samicí. Jestliže má [člověk] cizí myšlenku a promlouvá svatá slova, je jako mamzer: Neboť má formu jako správný (*kašer*) člověk [a] toliko [jeho] nitro je špatné. [Stejně tak se to má s] řečí, která je [tvořena] svatými písmeny, [avšak] myšlenka, kterou [člověk při její artikulaci] myslí, je špatná. Když [člověk] myslí na jinou, [nesvatou] věc, [tehdy] plodí mamzera svaté řeči. Necht' si [člověk] pomyslí, že Svatý, budiž veleben, říká: „A proč, [když] jsi přišel do slova (*teva*), Já v [tom] slovu (*teva*) nebyl?“³⁰² (Iz 50,2) Neboť myšlení [člověka] bloudí po jiných záležitostech.

Komentář oddílu 89: Cizí, vnější, modloslužebné myšlenky odvádí člověka od služby Hospodinu a oslabují či úplně ruší jeho přimknutí. Když je jimi člověk vyrušen, přirozeně se zastydí a snaží se je vytěsnit a znovu se přimknout k Bohu a navrátit se ke své službě. Povaha cizí myšlenky, jinými slovy *kelipot*, je vysvětlena dále: Jde o nebezpečné přestoupení přirovnané ke zplození nemanželského potomka (*mamzer*), neboť když člověka nemá svaté myšlenky a promlouvá svatá slova, chová se podobně. Vždyť stejně jako lidé i myšlenky mohou být samcem a samicí, a totéž platí také pro hlas a řeč. Je tedy důležité, aby člověk dbal na to, aby nedocházelo ke styku svatého s cizím (modloslužebným), neboť potom by navenek bylo vše v pořádku, ale uvnitř by šlo o modloslužbu. Proto je potřeba všechny své myšlenky zaměřit na Hospodina a sloužit mu se správnými úmysly bez vnějšího narušení a náležitými slovy.

{Oddíl 90:} „Ty jim ze svých zásob plníš břicho, [sytí se i synové a zbytek nechávají nemluvnatům].“ (Ž 17,14) Neboť existuje omezení v pohledu na dobré tělesné záležitosti.³⁰³ Ze všeho, na co se [člověk může] dívat, [jsou to například] krásné ženy. Vždyť [člověk] se [na ně] dívá kvůli své žádostivosti a při tom se stane, že slouží sám sobě [a ne Hospodinu], a to je [stejně], jako [kdyby se dopouštěl] modloslužby.³⁰⁴ [Neboť kvůli]

čistoty. (SCHERESCHEWSKY, ELON, Mamzer, *EJ*, vol. 13, s. 442-445.)

³⁰¹ Termíny *zachar* („samec“) a *nekeva* („samice“) nacházíme již v Gn 1,27, kde ČEP překládá: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muž a ženu je stvořil.“

³⁰² ČEP překládá: „Když jsem přicházel, proč *tu* nikdo nebyl?“

³⁰³ Jde o odkaz na text *Šema* v Nu 15,39-40: „Budete mít třásně, abyste si při pohledu na ně připomínali všechna Hospodinova přikázání a plnili je, abyste se neřídili vlastním srdcem a vlastníma očima, jako se jimi řídí smilníci, abyste si připomínali a plnili všechna má přikázání a byli svatými pro svého Boha.“

³⁰⁴ Modloslužba (hebr. *avoda zara*) je označením pro veškerou službu komukoliv jinému než pouze Hospodinu.

tomuto [pohledu] k němu přijde myšlenka, Bůh nedopustí, [spáchat] v noci přestoupení. [Tím však] dodává sílu do kelipy a [ona] s ním otěhotní. A to je ‚ze svých zásob (*cefuncha*)‘, neboť se díváš (*cofe*) kvůli sobě. To znamená: [Díváš se] na ženu v její kráse, avšak nedíváš se na ni [z jiného důvodu] než pouze kvůli sobě [samotnému]. A tímto [svým] pohledem [člověk] dodává sílu do [kelipot].

A dále: Jestliže [člověk] učiní toto předtím, než zplodí syna, bude [se] kořen tohoto syna [nacházet] v síle [kelipot]. ARI, jeho památka budiž požehnána, o tom napsal:³⁰⁵ „Cti svého otce.“ (Ex 20,12) [To znamená:] ‚Abys rozmnožil svého staršího bratra.‘³⁰⁶ (Ketubot 103a)“ (Peri ec chajim, Ša’ar Kri’at šema 5:7) Zdůvodněním [toho je], že starší bratr je jako mohutná větev [rostoucí] na stromě. A [tato] větev ze sebe dá vyrůst ještě jedné větvi. Tak se stane, že [nová] větev se živí z první větve, [stejně] tak se mladší bratr živí ze staršího bratra. V souladu s tímto [můžeme říci následující]: Jestliže je ze základu vložena síla do kelipy, a poté se [člověku] narodí syn, tehdy se to s tímto synem bude mít jako s větvemi, jak je zmíněno výše. Neboť základ [jeho] síly [se nachází] v [kelipot]. A [onen] syn je jako výnos (*jitron*) [z tohoto základu]. To [je míněno veršem]: ‚A zbytek nechávají (*jitram*) nemluvnatům.‘

Když se [člověk] dívá [kolem sebe], je [potřeba] chovat se [takto]: Jestliže zničehonic zpozoruje krásnou ženu, ať si ve své mysli uvědomí: ‚Odkud [pochází] krása [této ženy]? [Vždyť] pokud by zemřela, [již] by neměla tento vzhled. Jestliže je tomu tak, odkud [pochází] její [krása]? [Zřejmě musela] přijít z vlastností Božích šířících se³⁰⁷ v [této ženě]. [Byl to] On, [kdo] jí dal vlastnost krásy a červených [lící]. [Neboť] existuje kořen krásy, který je vlastností Boží. Proč jsem tedy přitahován za [pouhým] dílem [této Boží vlastnosti]? [Vždyť] je pro mě dobré přimknout se ke kořeni a k podstatě [této krásy], neboť On, [budiž veleben,] vložil krásu do všech světů.‘

Podobně [ať je tomu], když se [člověk] dívá i na ostatní tělesné [záležitosti]. Například na oděv.³⁰⁸ Necht’ si pomyslí: ‚Odkud získal tento oděv [svou] krásu a formu? Vždyť hmota

³⁰⁵ Jicchak Luria své učení nikdy řádně nese-psal, mezi jeho vlastnoruční dílo můžeme počítat pouze komentář k části *Zoharu*, *Sifra di-cnijuta*, a několik liturgických básní (*pijutim*). Později však byla díla jeho žáků vnímána jako jeho vlastní spisy. (SCHOLEM, IDEL, Luria, Isaac ben Solomon, *EJ*, vol. 13, s. 262-266.) V tomto případě (*Peri ec chajim*) jde o dílo pravděpodobně nejvýznamnějšího Luriova žáka, Chajima Vitala (1542-1620). (SCHOLEM, Vital, Hayyim ben Joseph, *EJ*, vol. 20, s. 546-549.)

³⁰⁶ Text Talmudu rozšiřuje nařízení z Ex 20,12 o příkaz ctít svého staršího bratra.

³⁰⁷ „Šířit se“ má stejný slovesný kořen (pe-šin-tet) jako „svlékat se“.

³⁰⁸ Termín *keli* má také význam „nádoba, nástroj“. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 641.)

je [pouze] odpadem, ale krása a forma jsou duchovní a nezbytné³⁰⁹ (*ha-chijuni*) pro tento nástroj. A právě tak je [tento oděv] dílem Boha shůry.’

[Stejně] tak [necht’ je tomu], i když [člověk] jí. At’ si pomyslí, že chuť a sladkost onoho pokrmu pocházejí ze životodárné (*ha-chijuni*) síly a ze sladkosti shůry. Neboť to je vitalita³¹⁰ [toho pokrmu]. V minerálech také existuje vitalita, vždyť vidíme, že existují a trvají. [Tak] zjišťujeme, že vitalita Boha shůry je na každém místě.

Jestliže se [člověk] dívá tímto způsobem, stane se, že se dívá myslí. A necht’ se dívá pouze kvůli Ejn Sof,³¹¹ budiž veleben. Je [tedy] prospěšné potlačit [jakoukoliv] zavádějící myšlenku. Poté, jestliže [člověk] uvažuje tímto způsobem celý den, a to je [důležité] pravidlo, myšlenky, které [mu přicházejí] na mysl ve dne, se podobají těm představám, [které mu přicházejí na mysl] ve spánku a snění. A [tehdy] obdrží [schopnost] zřít ve snu nezbytnost (*ha-chijuni*) hmotné stránky [svého] těla. Neboť ve dne [toto] nevidí, [vidí] pouze [to] tělesné, a ve své mysli rozvažuje, že duchovní je oděné v tělesné. Avšak ve snu zří duchovní obnažené bez [tělesného] oděvu. Důvodem [pro to je], že sen [se odvozuje] od slovního spojení „[ten, kdo je] chvílemi při smyslech (*atim chalim*)“.³¹² (Roš ha-šana 28a) To je výraz pro úsilí (*chozek*).³¹³ Problémem [totiž] je, že ve dne je to nezbytné (*ha-chijuni*) v člověku [pouze] slabé, neboť je [příliš] spojené s tělem. Proto [člověk] nevidí to nezbytné (*ha-chijuni*) obsažené v tělesných záležitostech. Avšak v noci se to nezbytné (*ha-chijuni*) [v] člověku šíří z [jeho] těla,³¹⁴ [a] tehdy je to silné, a proto může [člověk v noci] vidět to nezbytné (*ha-chijuni*) [i] v těle. Díky tomu může člověk vystoupit [až] na [různé] úrovně prorocství.³¹⁵ Proto je psáno o všech prorocích: „Mluvit s ním budu ve snu.“ (Nu 12,6) Avšak Mojžíš, náš učitel, necht’ na něm spočine pokoj, viděl nezbytné (*chijuni*) v tělesnosti, [i když] byl bdělý.

A to je [to], co řekl [král] David: „Já však ve spravedlnosti uzřím Tvoji tvář, [až] procitnu, budu se sytit Tvým zjevem.“ (Ž 17,15) [Tím je míněno] tělo v noci. Neboť ‚uzřím (*echeze*)‘

³⁰⁹ Termín *ha-chijuni* má stejný slovesný kořen (chet-jod-hej) jako vitalita, životní síla (*chijut*).

³¹⁰ Vitalita (hebr. *chijut*) je označením pro životní sílu a energii, kterou Hospodin vložil do veškerého stvoření.

³¹¹ *Ejn Sof* (doslova „Nekonečný, Bez konce“) je Boží jméno používané v židovské mystice, které označuje Hospodina jako takového, zcela odděleného od stvoření. (SCHOLEM, IDEL, *Ein Sof, EJ*, vol. 6, s. 260-261.)

³¹² Lze také přeložit: „časy síly, časy udatnosti“.

³¹³ Vysvětlení se pravděpodobně vztahuje ke spojení sousloví *atim chalim* se slovem *chajil* („silný“).

³¹⁴ Lze také přeložit: „Avšak v noci vysvětle to nezbytné (*ha-chijuni*) člověka z [jeho] těla.“

³¹⁵ Prorocství (hebr. *nevu’a*) označuje duchovní stav, kdy Bůh přímo komunikuje s člověkem. Prorocství je tématem, o němž a o jehož dosažení se pojednává ve středověké židovské filozofii a v židovské mystice. (EDITORIAL STAFF, *Prophets and Prophecy, EJ*, vol. 16, s. 566-586.)

[je odvozeno] od výrazu „vidění noční (*chezjon lajla*)“ . (Jb 33,15) A co je [toho] důvodem? „Až procitnu, budu se sytit Tvým zjevem.“ [Výraz] ‚zjev‘ poukazuje na formu. Jinými slovy: Když se dívám na tělesnou záležitost, nedívám se pouze na její tělesnost, nýbrž pozoruji, že je to ‚Tvůj zjev‘, to znamená [tvá] nezbytná (*ha-chijuni*) forma. A [tento tvůj zjev] je oděný v tělesnost.

Je [psáno]: „Moudrý má v hlavě (*be-rošo*) oči.“ (Kaz 2,14) Tím se chce poukázat na počátek (*roš*) věci, to jest na duchovnost a vitalitu. To je [dále vyjádřeno v biblickém verši]: „To hlavní (*roš*) v Tvém slovu je pravda.“ (Ž 119,160) A [dále]: „Ty jsi vyvýšen nade vším jako hlava (*le-roš*).“ (1Pa 29,11) A výkladem [knihy] Zohar³¹⁶ je: Hlava všech hlav.

Komentář oddílu 90: Člověk slouží Bohu mimo jiné skrze svou tělesnost (*avoda be-gašmijut*), ale musí si pravidelně uvědomovat, že to hlavní ve všem není tělesnost, ale to duchovní a oživující (*ha-chijuni*) pocházející od Hospodina. Proto musí být člověk opatrný, když se dívá na tělesné věci, které přitahují jeho srdce, například krásné ženy. Pokud se člověk dívá žádostivě, dívá se pouze kvůli své touze a svým potřebám a dopouští se tím modloslužby. Tehdy se zaplétá s odvrácenou stranou a výsledkem tohoto setkání je, že vloží svou životní sílu do *kelipot*, a tím je oplodní. To vede k tomu, že tento hříšný otec (starší bratr) plodí stejně tak hříšného syna (mladší bratr), který je obdobně znečištěn. Paralela s bratry odkazuje obecně na levirátní sňatek; lze ji ovšem převést také do roviny Boží, kde je bodem zlomu lidský úmysl – právě na něm záleží, neboť skutek se může obrátit jak k dobrému, tak ke zlému. Starší bratr může být buď dobrý (Jáko) nebo špatný (Ezau), mladší bratr je jeho potomek a charakter otce je pro jeho život určujícím. Obraz stromu proti sobě staví představu stromu života (*ec ha-chajim*) a vnějšího stromu (*ilan ha-chicon*), jež představuje parazitickou strukturu napodobující strom života a zastupující odvrácenou stranu. Člověk se tedy nesmí oddávat vlastní touze, ale má ve všem spatřovat Boha. Pohled na krásnou ženu ho má tedy přivést k pomyšlení na Boží krásu, ze které vyvěrá krása té ženy, a k přimknutí k Hospodinu. Příklad krásné ženy je třeba vztáhnout i na vše ostatní, co člověk vidí a na co pomýšlí. Je správné a dobré, aby člověk směřoval všechny své myšlenky k Bohu, vždyť jeho myšlenky ve dne ovlivňují jeho noční smýšlení odrážející se ve snech. Ve snech pak může člověk dohlédnout dále za tělesnou slupku, může vidět to podstatné (*ha-chijuni*) pocházející od Hospodina. V noci a ve snu je totiž člověk blíže Bohu, může tak dospět až na některou z úrovní proroctví. Musí však mít neustále na paměti službu Bohu a neodvracet se od ní v žádný okamžik.

³¹⁶ Text se objevuje na více místech knihy *Zohar*, srov. *Zohar* 1:24a, 1:47a, 1:231b, 3:10b, 3:11a, 3:88b, 3:290a.

{Oddíl 97:} „Jestliže já nejsem pro sebe, kdo je pro mě? [A když jsem jenom pro sebe, co jsem? A jestliže ne nyní, pak kdy?]" (Avot 1:14) Neboť při modlitbě musí být [člověk] vysvěcený z tělesnosti. A to je [význam slov]: ‚Jestliže já nejsem pro sebe,‘ která znamenají, že jsem svlečený [z tělesnosti]. ‚Kdo je pro mě‘ vyjadřuje, [že] se nebojím vnějších myšlenek. Avšak ‚když jsem jenom pro sebe, co jsem?‘ To znamená, že mnohé vnější myšlenky existují tehdy, když jsem si vědom svého [bytí].

To je vyjádřeno také tímto způsobem: „Jestliže já jsem zde, všichni jsou zde. [Avšak pokud tady nejsem, kdo je tu?]" (Suka 53a)

Komentář oddílu 97: Tento text se zabývá velmi podobným tématem jako předchozí úryvek, oddíl 62. Oddělení od tělesnosti, *hitpašut ha-gašmijut*, v době modlitby je předpokladem pro správnou službu Bohu a určitou obranou před útokem vnějších myšlenek, které brání člověku, aby se plně soustředil a dosáhnul *devekut*. Moc vnějších myšlenek, v chasidském myšlení ztotožňovaných s *kelipot*, je svázána s lidskou tělesností, od které je třeba odhlédnout pro lepší službu Bohu.

{Oddíl 101:} Ve jménu rabiho [Dov Bera, zvaného Magid,] se traduje ve svatém shromáždění v Mezriči [následující]:³¹⁷

A. Ve chvíli intimního spojení musí být [člověk] ničím (*ajin*).³¹⁸ To je: „Rava³¹⁹ vypudil mouchy.“³²⁰ (Nida 17a) Neboť i sobě připisoval menší důležitost než mouše.

B. [Ať si [člověk] pomyslí, že je pouze jako [Boží] nástroj. [Vždyť je to stejné] jako s řemeslníkem, který ve své touze udeří kladivem do kamene. [Tento úder přeci] není tužbou toho kladiva, které udeřilo do kamene, neboť pokud by tomu tak bylo, stalo by se [kladivo] nezávislým na řemeslníkovi. Tak [i člověk] nechává na nástroje působit nejprve [svůj] rozum a [teprve poté] učiní [to, co zamýšlel]. A všechny [lidské] údy jsou pouhými nástroji, neboť [například pokud člověk] potřebuje jíst, není to možné [jinak] než prostřednictvím jeho údů. [Avšak] ať [člověk] nejí kvůli svému chtíci a ať nemiluje

³¹⁷ Lze také přeložit: „Ve jménu rabiho [Dov Bera, zvaného Magid,] se vykládá Písmo ve svatém shromáždění v Mezriči [následujícím způsobem]:“

³¹⁸ *Ješ* (překl. „bytí, realita, existence“) a *ajin* (překl. „nic, nicota“) představují dialektickou dvojici, která se objevuje již ve starším židovském myšlení, v chasidismu však nabývá zásadního významu. *Nicota ajin* stojí duchovně o mnoho výše než *bytí ješ* a může označovat nejvyšší ze světů, *acilut*, stejně jako může jít o narážku na Hospodina (*Ejn Sof*, „Nekonečný“). (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 279-284.)

³¹⁹ Rava (zemřel 352 o. l.) byl jedním z babylónských *amora'im*, celým jménem Aba ben Josef bar Chama. (BEER, Rava, *EJ*, vol. 17, s. 118-119.)

³²⁰ Podle komentáře k tomuto talmudickému textu šlo o způsob, jak zajistit, aby učence neviděl v době pohlavního styku jediný živý organismus. (Nida 17a, Nida, vol. I, pozn. 8.)

nic kromě Hospodina a Jeho micvot. A [podobně jako je nutné jíst], je potřeba i intimního spojení pro zachování existence [lidského] rodu. [Vždyť to] není možné [jinak], než pouze prostřednictvím intimního spojení „samce a samice (*zachar u-nekeva*)“.³²¹ (Gn 1,27) [Tedy ať] jsou on a ona pouhými nástroji, [tedy necht'] se toto intimní spojení neděje kvůli [lidskému] chtíči. [A ať člověk] nemiluje nic, pouze Hospodina a Jeho micvot.]

Ať [člověk] miluje svou manželku stejnou měrou, jako miluje tefilin,³²² [tedy] pouze pod podmínkou, že [jde] o Hospodinovy micvot. Ať na ni nepomýšlí [s tělesnou touhou], neboť [se to s ní má] pouze jako [s tímto] podobenstvím: Jeden člověk cestoval na den trhu, a [protože] není možné cestovat jinak, [cestoval] s koněm. A kvůli tomu si zamíloval [svého] koně. Existuje [snad] větší hloupost než toto? Podobně potřebuje na tomto světě člověk manželku kvůli službě Stvořiteli, aby si zasloužil [existenci ve] světě budoucím.³²³ [Avšak] jestliže [člověk] ustane v konání [micvot] a věnuje [všechny] myšlenky [své] manželce, existuje [snad] větší hloupost? Necht' jí raději pohrdá. Neboť jestliže uvidí krásnou ženu, ať si pomyslí: Zdali [její] bělost [nevychází] ze semene otce a [její] červeň ze semene matky, nečisté krve, což jsou [záležitosti] smradlavé a odporné.³²⁴ A jestliže [tato žena] ostává v blízkosti pokrmu, stane se mu [tento] pokrm odporným. [Vždyť] pouze líbeznost pocházející [ze] semena otce je odvozena od Nejvyššího Otce,³²⁵ [to jest ze] světa lásky. A semeno matky je odvozeno od Nejvyšší Matky,³²⁶ [to jest ze] světa bázně, a to je krása [té ženy]. [Proto] je lepší přimknout se s láskou a bázní [ke] Stvořiteli, budiž veleben.

Pokud je v jeho očích odporné toto přestoupení, jsou mu odporná [i] všechna [ostatní] přestoupení, neboť kvůli [tomuto konkrétnímu přestoupení] je zformován člověk. A v člověku se nachází 365 šlach odkazujících na 365 negativních micvot (*lo ta'ase*).

³²¹ ČEP překládá: „muže a ženu“.

³²² *Tefilin* (překl. „modlitební řemínky“) jsou dvě krabičky s biblickými texty (Ex 13,1-10, Ex 13,11-16, Dt 6,4-9, Dt 11,13-21), které si přikládají muži na čelo a na levou ruku při ranní bohoslužbě ve všední dny. (RABINOWITZ, Tefillin, EJ, vol. 19, s. 577-580.)

³²³ Plození dětí je první micvou uvedenou v Bibli (Gn 1,28: „plod'te a množte se“) a jde o základní úkol každého manželství. (EDITORIAL STAFF, Children, EJ, vol. 4, s. 617-618.)

³²⁴ Jde o odkaz na rituálně nečistou, nejčastěji menstruuující ženu (hebr. *nida*), která má v rámci halachy speciální vydělující postavení. (TA-SHMA, BASKIN, Niddah, EJ, vol. 15, s. 253-258.)

³²⁵ *Aba ila'a* („Nejvyšší Otec“) je jedním z *parcufim*, formy překrývající sefirot při procesu nápravy světa tak, jak je popsán v *Sefer Zohar* a zejména v luriánské kabale. Překrývá sefiru *Chochma* („Moudrost“). (SCHOLEM, Kabbalah, EJ, vol. 11, s. 646-648.)

³²⁶ *Ima ila'a* („Nejvyšší matka“) je jednou z *parcufim*. Překrývá sefiru *Bina* („Porozumění“). (SCHOLEM, Kabbalah, EJ, vol. 11, s. 646-648.)

[Pokud člověk nedodrží být jen jednu z 365] negativních micvot (*lo ta'ase*), je zmarněno všech 365.

Rabi Jisra'el Ba'al Šem [Tov], necht' na něm spočine pokoj, také řekl: ‚Kvůli čemu mají [lidé tak] velikou touhu [dopustit se] tohoto přestoupení? Neboť kvůli němu je zrozen člověk. A [pokud v tomto nalézám] člověk potěšení, necht' si hnuší svůj pokrm a další věci, [které by jej mohly těšit]. [Vždyť] všechna potěšení pocházejí z oné kapky [semene]. Jestliže je tomu tak, ať je [člověk neustále] cele přimknutý [k Hospodinu, být] ve [stavu] zúžení [mysli]. [Neboť] je [pro něj] lepší, když se přimkne ke Svatému, budiž veleben.‘

Komentář oddílu 101: Text se zabývá statusem pohlavního styku a lidské touhy v životě zbožného člověka. Lidskou sexuální touhu musíme podle tohoto textu vnímat pouze jako nezbytný nástroj k vykonání micvy *peru u-revu*, „plod'te a množte se“ (Gn 1,28). Bez ní a bez pohlavních orgánů by nemohl člověk tuto micvu naplnit. Není tedy na místě oddávat se tělesným touhám a chtíči, ale pouze dychtit po splnění Hospodinových micvot. Podobně i kontakt se ženami, které vzbuzují mužskou touhu, by měl být omezen, neboť jejich krása je pomíjivá a svádí člověka na scestí. Spíše než prvky ženské krásy (červeň), které jsou spojené s rituálně nečistou menstruační krví, je potřeba spatřovat v ženě krásu pocházející z mužského aspektu (bělost), zde přímo ze spermatu. Raději než k ženě se má člověk přimknout k Hospodinu a k jeho kráse, vždyť vše, co se zrcadlí v ženě, má svůj původ v Bohu, a na to je třeba pamatovat. Tělesná touha je v tomto textu vnímána jako prazáklad všech přestoupení, neboť skrze ni vzniká nový život, proto pokud si ji člověk hnuší, nedopouští se ani dalších přestoupení. Stejně tak je potřeba, aby se člověk vystříhal dalších potěšení, která ho odvádí od Boha. Tento text představuje krajní názor, který nebyl vlastní většinovému chasidismu, potažmo judaismu. Zatímco v některých rovinách se protíví tradičnímu židovskému pojetí pohlavního styku jako radostné a kreativní záležitosti, v jiných jde nad rámec halachy,³²⁷ neboť například rituálně nečisté (menstruující) ženy mohou svým mužům připravovat jídlo. Tento pohled se uchoval v některých chasidských skupinách dodnes.³²⁸

³²⁷ Halacha (překl. „židovské právo“) je označením židovského práva, které v sobě zahrnuje aspekty náboženské i nenáboženské. Mimo to jde také o termín užívaný pro jedno konkrétní učení či rozhodnutí rabínských autorit. (DE VRIES, JACOBS, Halakhah, *EJ*, vol. 8, s. 251-258.)

³²⁸ Termín *keduša* (hebr. „svatost“) může v rabínské literatuře označovat též manželskou sexuální abstinenci. (FRIEDMAN, LEVINE, SCHWEID, Kedushah, *EJ*, vol. 12, s. 50-56.) V tomto smyslu je tento pojem užíván i ve striktním chasidském pojetí, které se dnes objevuje u chasidských dynastií Gur, Slonim či Toldot Aharon. (Srov. BROWN, Benjamin. Kedushah: The Sexual Abstinence of Married Men in Gur, Slonim,

{Oddíl 105:} Někdy může člověk recitovat modlitbu s láskou a bází a s velikým zanícením bez jediného pohybu. [Tehdy] by se jinému člověku [mohlo] zdát, že říká slova [modlitby] bez přimknutí. [Avšak] takto Mu, [On budiž veleben,] může člověk sloužit ve [své] duši, s láskou ohromnou a velikou. A tato služba je lepší, [vždyť] jde rychleji [a] ve větším přimknutí k Hospodinu, budiž veleben, než modlitba, která je navenek viditelná na [tělesných] údech. A kelipa [nemůže] v této modlitbě [nalézt] oporu, neboť vše [z ní] je v nitru [člověka].

Komentář oddílu 105: Někdy, když je člověk intenzivně přimknutý k Hospodinu, může mu sloužit bez tělesných pohybů, tedy jinak, než je obvyklé. Taková služba je lepší, dokonalejší a zejména bezpečnější, neboť při tak velkém přimknutí a zanícení (*hitlahavut*) se člověku vyhybají *kelipot* a cizí myšlenky. Služba Bohu bez pohybů těla však může u ostatních lidí vzbuzovat pochybnosti a otázky.

{Oddíl 108:} Ať si [člověk], když se modlí, pomyslí, že se do písmen [jeho modlitby] odívá Hospodin, budiž veleben. Výkladem [toho je]: Nevíme, co si člověk myslí, dokud nepromluví. Existuje [tedy] způsob, [jakým může] být řeč oděvem pro myšlenku. Nechť si [člověk] řekne ve svém srdci: ‚[Pokud je můj] Král takto veliký [a] já pro Něj tvořím oděv, je vhodné, abych tak činil s radostí.‘ A [poté] ať [člověk] promlouvá s veškerou svou silou, neboť díky tomu dosáhne jednoty s Ním, On budiž veleben. Vždyť síla [člověka] je [v tu chvíli] v písmenu a v písmenu spočívá [rovněž] Svatý, budiž veleben. [Tak může člověk] nalézt jednotu s Ním, On budiž veleben.

Komentář oddílu 108: Řeč je poznatelným vyjádřením (oděvem) myšlenky. Člověk se může přimknout k Bohu a sjednocovat se s ním právě ve své řeči. Když se modlí, ať důvěřuje, že je v písmenech jeho modlitby oděn Hospodin. A pokud se modlí s radostí a veškerou svou silou vkládá do písmen modlitby, kde spočívá Hospodin, může se s ním setkat a dosáhnout s ním jednoty (*jichud*).

{Oddíl 111:} „A přimkni se k Němu.“³²⁹ (Dt 11,22 a Dt 30,20) [Otázka zní:] Je možné přimknout se k Němu navzdory tomu, že je „stravujícím ohněm“³³⁰ (Dt 4,24) Přimkni se tedy k Jeho vlastnostem, [neboť] ‚jak On je milosrdný, tak i ty budeš milosrdný.‘³³¹ (Šabat 133b) Výkladem [toho je], že není možné neustále sloužit Hospodinu v zanícení,

and Toledot Aharon. *Jewish History*, 27, 2013, s. 475–522. ISSN 0334-701X.)

³²⁹ ČEP překládá: „a přimkli se k němu“ (Dt 11,22) a: „a přimkl se k němu“ (Dt 30,20).

³³⁰ ČEP překládá: „oheň sžírající“.

³³¹ Tato otázka se řeší také v Sota 14a: „Hospodina, svého Boha budete následovat.“ (Dt 13,5) Je možné, aby člověk následoval Šechinu? Vždyť již bylo řečeno: ‚Neboť Hospodin, tvůj Bůh, je oheň sžírající.‘ (Dt 4,24) Raději [tedy] následuj vlastnosti Svatého, budiž veleben.“ (Sota 14a, Sota, vol. I.)

to jest v úplném přimknutí k Němu, On budiž veleben. [Jde] pouze o „plápolání“ (Zohar 1:16b) jako u ohně. Výkladem [těchto slov je], že oheň, pokud jej [lidé] rozdmýchávají, nejprve přestane hořet, a [teprve] poté se více [rozhoří]. Oheň jako takový [tedy] plápolá a [neustále] se pohybuje. [Podobně] i zanícení spočívá v ‚plápolání‘, neboť neustálé potěšení není potěšením.

Toto zpochybňuje Gemara: ‚[Je možné přimknout se k Němu] navzdory tomu, že je stravujícím ohněm?‘ Tím se chce říci, [že] zanícení je od tebe vzdáleno a to je [ono zmiňované] ‚plápolání‘. Zdali je možné přimknout se k Němu, On budiž veleben? Pospěš [tedy a] ‚přimkni se k Jeho vlastnostem‘. Výkladem [těchto slov je]: [Přimkni se] k Jeho oděvům, [to jest] k písmenům [Tóry]. Tedy: [Pokud] je to možné, [ať člověk] ve své mysli neustále rozvažuje o písmenech Tóry,³³² [vždyť] Tóra je Jeho oděvem, On budiž veleben. [Proto] dokonce i když [člověk] mluví s lidmi, ať myslí pouze na slova [Tóry], neboť ona jsou také [složena z] písmen Tóry.

Komentář oddílu 111: Důležitým úkolem člověka je neustále spočívat v přimknutí (*devekut*) k Hospodinu. Avšak je to vůbec možné? Vždyť Bůh je spalujícím ohněm, je lidmi zcela nepostižitelný a nedosažitelný, vše převyšující. Odpovědí je, že se má člověk přimykát k Božím vlastnostem a napodobovat je, činit stejně jako Bůh (*imitatio Dei*), tak se může k Hospodinu přimknout. Dalším možným způsobem, jak dosáhnout *devekut*, je přimknout se k některým Božím projevům na tomto světě, například k písmenům Tóry, do nichž je Hospodin oděn. Proto je potřeba, aby člověk neustále rozvažoval o slovech a písmenech Tóry, protože právě v nich se mu Hospodin zjevuje. Pokud to člověk naplní, zaplane Božím ohněm a stane se živoucí Tórou. Důležité je také uvědomění, že přimknutí k Hospodinu není statické, nýbrž že jde o dynamický proces. Někdy je *devekut* silnější, jindy slabší, člověk se však musí snažit, aby nebylo nikdy přerušeno.

{Oddíl 114:} ‚Lépe [je být] otrokem a být zlehčován, než se pokládat za slavného a nemít chléb.‘³³³ (Př 12,9) Neboť neexistuje [jiný] znak [opravdové] služby Stvořiteli, [než] pouze pokud o sobě [člověk] ví, že je před Ním, On budiž veleben, zlehčován.³³⁴ Tehdy je na [správné duchovní] úrovni a [pouze] poté je Jeho služebníkem. ‚Než se pokládat za slavného a nemít chléb.‘ To znamená [obdržet Boží] působení.³³⁵

³³² Lze také přeložit: ‚Neboť je možné být neustále [přítomen] v Jeho myšlence, přemýšlet o písmenech Tóry.‘

³³³ ČEP překládá: ‚Lépe je být zlehčován a mít otroka, než pokládat se za slavného a nemít chleba.‘

³³⁴ To jest není pokládán za důležitého a nevnímá se před Hospodinem za významného.

³³⁵ Boží působení, příval, hojnost či záplava (hebr. *šefa*) označuje životodárné požehnání, které proudí od Hospodina na zemi, k člověku a k Božímu stvoření. Slovesný kořen šin-pe-ajin odkazuje na emanaci,

Komentář oddílu 114: Člověk je služebníkem (otrokem) Božím. A je správné, když slouží Bohu s vyrovnaností (*hištavut*). Neboť pouze pokud člověku nezáleží na jeho postavení ve vztahu k Hospodinu a k lidem, dosahuje před Bohem správné duchovní úrovně a může mu řádně sloužit. Poté obdrží člověk životodárné Boží požehnání a působení (*šefa*), které ho živí podobně jako chléb.

{Oddíl 118:} [Člověk] se ve své modlitbě soustřeďuje na všechny jemu známé kavanot.³³⁶ Ať se [však] nekoncentruje pouze na ně, ale [vždy] když artikuluje slovo (*teva*) ve velikém spojení [s Hospodinem], nechť jsou v něm zahrnuty všechny kavanot, [známé i neznámé]. Neboť každé písmeno je skutečně celým světem. A když [člověk] artikuluje [své] slovo (*teva*) ve velikém spojení [s Hospodinem], jistě podněcuje (*me'orer*) nejvyšší světy a tím činí veliké skutky.

Proto ať se člověk hledí modlit ve spojení [s Hospodinem] a s velikým zanícením. [Poté] jistě učiní veliké skutky v nejvyšších světech, neboť každé písmeno podněcuje (*me'orer*) [nebeskou] Výšinu.

Komentář oddílu 118: Člověku nejsou známy veškeré *kavanot*, konkrétní, někým vytvořené modlitební úmysly. Pokud se však chce člověk modlit tak, jak je správné, je potřeba, aby se nemodlil pouze s myšlenkou zaměřenou na *kavanot*, které zná, ale i na ty, které nezná. Neboť tím podněcuje a probouzí (*hit'orerut*) aktivitu v nejvyšších světech. To je možné díky tomu, že i jediné písmeno v sobě obsahuje všechny světy. Proto je důležité modlit se v přimknutí k Hospodinu a s velkou radostí správně a zřetelně artikulovat každé písmeno modlitby. Tak činí člověk potěšení Hospodinu a teurgicky ovlivňuje dění v nejvyšších světech, protože náš svět je mikrokosmem, který existuje v souladu s makrokosmem, a podobně i člověk je mikrokosmem propojeným s Adamem Kadmonem³³⁷ jako lidským předobrazem a nejvyšším světem.

vyzařování. (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 95-96.)

³³⁶ *Kavanot* (překl. „modlitební úmysly“) jsou speciálně vytvořené a formulované úmysly, jež by měl mít člověk při své modlitbě, obvyklé v židovské mystické tradici. (BLUMENTHAL, *Kavvanah, EJ*, vol. 12, s. 39-40.)

³³⁷ Termín Adam Kadmon (doslova „původní či předvěký člověk“) označuje mystický koncept odkazující zejména na duchovní svět, který je postavený duchovně výše než čtyři světy (*acilut, beri'a, jecira, asija*) a jenž je nejbližší Hospodinu. Tato představa se prosadila zejména v luriánské kabale, Adam Kadmon se však objevuje již mnohem dříve. Ve starší židovské mystice je koncept Adama Kadmona spojen zejména s makrokosmickou představou člověka, vychází z literatury *š'ur koma* („velikost těla, míra těla“) a později se dále rozvíjí. (SCHOLEM, *Adam Kadmon, EJ*, vol. 1, s. 378-379.)

{Oddíl 123:} „Tři knihy jsou otevřeny na Roš ha-šana.³³⁸ [Jedna pro zcela svévolné, jedna pro zcela spravedlivé a jedna pro prostřední. Zcela spravedliví jsou zapsáni a zapečetěni pro budoucí život. Zcela svévolní jsou zapsáni a zapečetěni pro budoucí záhubu. Prostřední jsou [prozatím] zanecháni bez rozhodnutí a stojí od Roš ha-šana až do Jom kipur. Hodní budou zapsáni pro život, nehodní budou zapsáni pro záhubu.]“³³⁹ (Roš ha-šana 16b) Zcela spravedliví jsou ti, [kteří se ve] všech svých promluvách [zabývají] svatými věcmi, modlitbou a Tórou. [Oni] sjednocují řeč se světem myšlenky, neboť při každé modlitbě a [každém] slovu Tóry je zapotřebí věřit, že pokud [člověk vede svou řeč s patřičným] úmyslem, vskutku sjednocuje svět řeči³⁴⁰ se světem myšlenky.³⁴¹ A ačkoliv se [člověk] modlí, [Nebesa] mu [vždy] nedopřávají [vyplnění jeho] prosby. Přes to vše [platí], že podnět zdola sjednocuje svět řeči se světem myšlenky, a stejně tak působí na [nebeské] Výšině. Lidé, jejichž veškerým úmyslem je sjednotit svět řeči se světem myšlenky, [to] jsou [ti] zcela spravedliví.

Toto řekli naši učenci, jejich památka budiž požehnána: „Nestojíme, abychom se modlili, pouze na základě pokory (*koved roš*).“³⁴² (Berachot 30b) Tím se chce říci, [že] když se [člověk] modlí se soustředěním, tehdy je Svatý, budiž veleben, oslaven (*mitpa'er*) ve světě řeči a [Jeho] vznešenost (*hitpa'arut*) vchází do všech světů. [Tato] vznešenost (*hitpa'arut*) padá také na [člověka]. Ať je [však člověk] opatrný, aby nezrušil [své] přímknutí [k Hospodinu]. [Ať mu ani nepřijde na mysl] přemýšlet nad svou povzneseností (*hitpa'arut*) – s jakým že velikým soustředěním se to modlí.

Prostřední, to jsou ti, kteří se ve své modlitbě soustřeďují také na to, že Svatý, budiž veleben, vyplní jejich prosby [o věci], které potřebují, [totiž] potřeby tohoto světa.

³³⁸ Roš ha-šana (doslova „hlava či počátek roku“) je významným židovským svátkem, který označuje jeden ze začátků roku. Těsně předchází Jom kipur, mezi nimi se nachází tzv. Deset dní pokání. (JACOBS, Rosh Ha-Shanah, *EJ*, vol. 17, s. 463-466.)

³³⁹ „Pokud se kají do Jom kipur, jsou zapečetěni pro život; pokud ne, jsou zapečetěni pro smrt.“ (Roš ha-šana 16b, Roš ha-šana, pozn. 33.)

³⁴⁰ Jako svět řeči bývá označován svět *jecira*. (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 281.) K problematice vztahu světa řeči a světa myšlenky se vyjadřuje např. Rivka Schatz-Uffenheimer. Svět řeči podle ní představuje duchovně nejnižší svět, ze kterého člověk vystupuje do vyššího duchovního světa, jenž bývá v chasidismu ztotožňován se sefirou *Bina*. (SCHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 204-214. ISBN 0-691-03223-8.)

³⁴¹ Jako svět myšlenky bývá označován svět *beri'a*. (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 281.)

³⁴² „Tíže hlavy je protiklad ke *kalut roš*, to jest lehkovážnosti.“ (Berachot 30b, Berachot, vol. II, pozn. 1.) *Koved roš* (doslova „tíha hlavy, těžká hlava“) vyjadřuje závažnost úmyslu, jde o opak lehkomyšlnosti, či vážnost.

Oni ,jsou [prozatím] zanecháni bez rozhodnutí a stojí až do Jom kipur'. Svět myšlenky je zván Jom kipur, [tudíž] se tím chce říci: ,Zanecháni bez rozhodnutí a stojí až do' myšlenky. To znamená do svého úmyslu. Jestliže je jejich úmysl [pouze] kvůli Nebesům (*la-šem Šamajim*), když prosí [o věci z] potřeb tohoto světa, stanou se svobodnými pro službu Jemu, On budiž veleben. A poté jsou také oni zapsáni pro život, neboť v jejich úmyslu je sjednocen svět řeči se světem myšlenky.

A tři knihy [odkazují na tři Boží] výroky.

Komentář oddílu 123: Text se zabývá osudem lidí o Vysokých svátcích, na Roš ha-šana a Jom kipur, a zejména povahou zcela spravedlivých a prostředních (průměrných) lidí, kteří se mohou stát jak spravedlivými, tak svévolnými. Důležitým principem modlitby je, že se člověk nemodlí lehkomyšlně, ale naopak s velkým soustředěním a pokorou, jediné tak je maximálně oslaven Bůh. Člověk se proto musí modlit bez postranních úmyslů³⁴³ a bez vědomí vlastní velikosti, pouze pro modlitbu samotnou (*li-šma*). Při modlitbě je poté důležité dosáhnout sjednocení světa myšlenky (tj. *berí'a*) a světa řeči (tj. *jecira*). Toto učení směřuje k tomu, aby se člověk projevoval stejně ve svých myšlenkách a ve svých slovech, žádná z těchto dvou částí modlitby se nesmí odlišovat. Je naopak velmi důležité, aby docházelo ke sjednocování světa myšlenky a světa řeči, neboť to vede ke zvětšení Boží slávy a k nápravě světa. Zcela spravedliví jsou ti, kdo věnují všechnu svou energii službě Bohu a jsou si vědomi výše napsaného. Vyplnění jejich přání či prosby pak představuje pouhý bonus, neboť hlavním úmyslem, na nějž se soustředí, je samotná modlitba. Prostřední lidé nedosahují takových duchovních kvalit jako zcela spravedliví. Jejich osud zůstává mezi Roš ha-šana a Jom kipur nerozhodnutý, musí stát v modlitbě před Bohem, neboť jejich osud je na něm zcela závislý. Jejich modlitby nebývají zaměřeny pouze na zvětšení slávy Boží, na sjednocení světa myšlenky se světem řeči, ale prosí v nich velkou měrou i za své pozemské potřeby. Když však toto své chování změní a budou se modlit pouze proto, aby činili potěšení Hospodinu, budou i oni zapečetěni mezi spravedlivé. Tři knihy (pro zcela spravedlivé, pro zcela svévolné a pro prostřední) odkazují na Boží stvořitelské výroky a také na míru sjednocení světa myšlenky se světem řeči.

{Oddíl 125:} „Spravedlivý roste (*jifrach*) jako palma, rozrůstá se (*jisge*) jako libanónský cedr.“ (Ž 92,13) Neboť hle, existují dva druhy spravedlivých a [v] obou [případech] jde

³⁴³ Postranní úmysly (hebr. *penija*) jsou myšlenky či intence odvádějící člověka od pravé služby Hospodinu, například pomyslení na zisk.

o] zcela spravedlivé. Avšak jsou mezi nimi rozdíly. První [z nich] je neustále v přímknutí k Hospodinu, budiž veleben, a slouží Mu [tak, jak] mu bylo uloženo. A ten je spravedlivým pouze pro sebe, a nikoliv pro jiné. To znamená, že svou spravedlivostí neovlivňuje ostatní [stvoření], což je přirovnáváno k cedru. Neboť naši učenci, jejich památka budiž požehnána, řekli: „Vždyť nevytváří plody.“³⁴⁴ (Ta’anit 25b) Protože on je spravedlivým pouze pro sebe samého a nevytváří plody, jimiž by obracel ostatní k dobrému, aby rozhjnil a rozmnožili spravedlivé ve světě. [Ale] to [on] nečiní, leč [ovlivňuje pouze] sebe samotného. [V každém případě] se [však] jeho odměna rozrůstá (*jisge*) a rozhjňuje. Avšak druhý spravedlivý je přirovnáván k palmě vytvářející plody. To je: „Jako palma roste (*jifrach*).“ Jak je řečeno: On oddělí „cenné od bezcenného“.³⁴⁵ (Jr 15,19) A dá vyrůst (*mafriach*) dobru ve světě a rozhjní jej. [Vždyť] to je [to], co řekli naši učenci, jejich památka budiž požehnána: „[Na] místě, [kde] stojí kajícníci (*ba’alej tešuva*), ne[obstojí ani zcela] spravedliví.“³⁴⁶ (Berachot 34b) Tím se chce říci, že druhý spravedlivý je nazýván kajícníkem (*ba’al tešuva*). Výkladem [toho je], že on je vlastníkem a pánem pokání, neboť navrácí [ostatní] k dobrému „a mnozí se odvrátí od nepravosti“.³⁴⁷ (Mal 2,6) [Tím] způsobuje ve světě pokání. Jeho odměna bude [proto] dvojnásobná, ba mnohem více než dvojnásobná než pro prvního spravedlivého zmíněného výše, přestože i on je zcela spravedlivý.

Komentář oddílu 125: Existují dva druhy zcela spravedlivých lidí (*cadikim*), Boží odměna pro všechny spravedlivé je velká, pro některé z nich je však hojnější. První typ spravedlivého je přirovnáván k cedru, který nepřináší plody, jde tedy o spravedlivého, jehož spravedlivost s sebou nestrhává a neinspiruje další lidi. Jeho služba je zcela zaměřena na Hospodina, ale nepřivádí k němu jiné lidi. Druhý typ spravedlivého je přirovnáván k palmě, která roste, kvete a přináší plody. Ten si zasluhuje mnohem větší odměnu, neboť vlivem jeho skutků dochází k obrácení hříšníků, kteří díky němu činí pokání a navrací se zpět k Hospodinu. Proto je nazýván kajícník (*ba’al tešuva*), doslova

³⁴⁴ Talmud uvádí komentář (RaŠI ad locum), že spravedlivý neobdrží ve světě budoucím odměnu za dobré skutky, které vykonal během svého života. (Ta’anit 25b, Ta’anit, pozn. 3.)

³⁴⁵ ČEP překládá: „vzácná slova, nic bezcenného“.

³⁴⁶ Komentář (RaMBaM ad locum) uvádí, že kajícníci jsou postaveni výše kvůli skutečnosti, že na rozdíl od zcela spravedlivých musí vykonat *micvu* pokání a přemáhat svůj zlý pud. (Berachot 34b, Berachot, vol. II, pozn. 29.) RaMBaM (1135-1204), celým jménem Moše ben Maimon zvaný Maimonides, byl významnou rabínskou autoritou, filozofem a náboženským kodifikátorem. (EDITORIAL STAFF, Maimonides Moses, *EJ*, vol. 13, s. 381-397.)

³⁴⁷ ČEP překládá: „a mnohé odvrátil od nepravosti“.

„pán či vlastník pokání“. Podle židovské tradice je pokání jednou z micvot, které člověk činí. Tím, že tento spravedlivý přivádí jiné k vykonání této micvy, vyniká nad prvního spravedlivého, který tuto micvu nekoná, neboť nemusí – je totiž zcela spravedlivý. Odměna druhého spravedlivého je mnohem vyšší, neboť zvětšuje Boží slávu ve světě a zvyšuje počet lidí, kteří slouží Hospodinu.

{Oddíl 127:} Počátkem [každé] záležitosti musí být [správné] rozhodnutí. A po [tomto] rozhodnutí musí být ústa [člověka] a jeho jazyk zajedno (*šavin*), aby věřil ve víře dokonalé bez postranních úmyslů, že „celá země je plná Jeho slávy“. (Iz 6,3) [Vždyť] v každé záležitosti existuje Jeho vitalita, tudíž veškerá láska a bázeň a všechny ostatní vlastnosti, [to] vše [pochází] od Něj, On budiž veleben. Dokonce i negativní věci, které se na světě nacházejí. Proto není vhodné milovat³⁴⁸ a bát se³⁴⁹ a chválit³⁵⁰ a oslavovat³⁵¹ a [projevovat] všechny ostatní vlastnosti [někomu jinému, než] Jemu, On budiž veleben. Neboť je správné, aby [člověk] uvažoval při [každé] záležitosti, [například] když se bojí nebo něco miluje, [takto]: ‚Odkud sem přišla bázeň nebo láska? Zдали [nepochází] vše od Něj, On budiž veleben? [Vždyť On] vložil bázeň a lásku dokonce i do negativních věcí. Například [do] divé zvěře nebo [do] všech vlastností, které padly v čase rozbití [nádob].³⁵² A proto neexistuje [jiná] bázeň než jediné [ta, která vychází od] Něj, On budiž veleben. K čemu mi tedy je, abych se bál jedné Jeho jiskry, která je v kategorii špatnosti? Neboť [je] dobré spojovat ji s velkou bázní, a [stejně] tak i s láskou a všemi [dalšími] vlastnostmi, [a tímto způsobem] odtamtud vyvádět [onu] jiskru a pozdvihovat ji k jejímu kořeni. Vždyť to je účelem naší duše: Pozdvihovat [jiskry, které padly při] rozbití [nádob], zpět ke kořeni.‘

Tak když [člověk] mluví, ať si nepředstavuje, že mluví on [sám], nýbrž že promlouvá vitalita, která je v něm [obsažena a která pochází] od Stvořitele, budiž veleben. [A proto ať] mluví o Něm, [On budiž veleben,] a [tak] pozvedá řeč k jejímu kořeni. V tomto [principu] je rovněž zahrnuta vyrovnanost (*hištavut*), neboť schopností řeči je [obdařen] on, stejně jako jeho druh. [Vždyť] vše [pochází] od Něj, On budiž veleben.

³⁴⁸ Tj. sefira *Chochma*.

³⁴⁹ Tj. sefira *Bina*.

³⁵⁰ Tj. sefira *Tiferet*.

³⁵¹ Tj. sefira *Necach*.

³⁵² Jako rozbití nádob (hebr. *ševirat ha-kelim*) označujeme předvěkou katastrofu, při které došlo k rozptýlení jisker Božího světla do celého světa a k polapení jejich části v *kelipot*. (SCHOLEM, *Kabbalah, EJ*, vol. 11, s. 644-646.)

Nechť má [člověk] v době jídla na mysli, [že] vytáhne vitalitu, která [je obsažena] v tom [jídle], aby byla pozdvihnuta nahoru. [Tímto způsobem] slouží [člověk] Stvořiteli, budiž veleben. A stejně tak [ať je tomu i] ve všech ostatních záležitostech, [ve] všem necht' je [přítomna] jeho myšlenka učinit [toto], aby se spojil s [nebeskou] Výšinou.

Komentář oddílu 127: Základním předpokladem lidské existence je skutečnost, že všechny věci, které na světě existují a které se v něm dějí, v sobě obsahují jiskry Božího světla. Je důležité, aby si to člověk uvědomil a nesloužil jednotlivým věcem, ale aby ho tyto přiváděly blíže ke službě Hospodinu. Jinými slovy: Ať se člověk nesoustředí na dílčí část, ale ať směřuje k celku, ke kterému tato část přináší. Vždyť věci neexistují samy o sobě, ale jsou obtiskem Božích vlastností, které jsou lidem poznatelné například ze sefirotického stromu (*Chochma* = láska, *Bina* = bázeň, *Tiferet* = chvála, *Necach* = oslavení). Člověk by tyto Boží vlastnosti obsažené ve světě neměl projevovat jednotlivostem, ale směřovat pouze Hospodinu. Správným přístupem k jednotlivým věcem totiž člověk slouží Bohu tak, jak je mu určeno, a zároveň přispívá k nápravě světa tím, že vynáší jiskry Božího světla, které jsou ve všem obsaženy. Člověk si musí také uvědomit, že je vším roven svým druhům ve stvoření, a že vše, co má, pochází od Hospodina, bez něj by nebyl ničím (*hištavut*). Proto ať se člověk přimyká k Hospodinu, slouží mu a všechna jeho slova necht' jsou věnována Božím záležitostem.

{Oddíl 133:} „Ten, kdo příliš mluví, způsobuje hřích.“³⁵³ (Avot 1:17) Výkladem [toho je] nepřítomnost³⁵⁴ [zvuku]. [Vždyť] mlčení je krásnější i než rozmlouvání s lidmi o moudrosti Tóry. Neboť [člověk] může mlčky přemýšlet o Jeho velikosti, On budiž veleben, a spojovat se s Ním spíše, než když mluví.

Někdy leží člověk v posteli a zdá se mu, že spí. A v té chvíli se odlučuje (*mitboded*) se Stvořitelem, budiž veleben.

Komentář oddílu 133: Tiché rozvažování o Hospodinově velikosti a slávě je nejlepším a nejpřímějším způsobem, jak mu sloužit. Pokud však člověk musí mluvit, pak ať mluví pouze o moudrosti Tóry a nikoliv o světských věcech, kvůli kterým se může dopouštět přestoupení, například pomluvy. Avšak pokud má člověk možnost mlčet, necht' mlčí a přimyká se k Bohu. Duchovní izolace a meditace (*hitbodedut*) je také možná v době,

³⁵³ Nosek uvádí v komentáři podobný text z Př 10,19: „Mnohomluvnost nezůstává bez přestoupení, kdežto kdo krotí své rty, je prozíravý.“ (*Pirkej avot. Výroky otců*, 1994, s. 38.)

³⁵⁴ Hebr. *chisaron*. Tento výraz je pravděpodobně narážkou na hebrejský termín *ajin* (doslova „nicota, nic“). Pro více informací viz KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 279-284.

kdy člověk uléhá na své lůžko a usíná. Tehdy se může odloučit s Bohem a existovat pouze pro něj.

{Oddíl 135:} Nejprve ať se [člověk] přimkne ke Stvořiteli, budiž veleben, dole, jak se sluší. A [teprve] poté může vystoupit na [nebeskou] Výšinu.

[Člověk] musí několikrát denně [také] sestoupit dolů, aby si odpočinul od své myšlenky. [Avšak] existují chvíle, kdy nemůže sloužit [Hospodinu jinak než] pouze ve [stavu] zúžení [mysli]. A [tehdy] nemůže vystoupit do nejvyššího světa.

Komentář oddílu 135: Aby mohl člověk sloužit Hospodinu tak, jak má, je zapotřebí, aby postupoval podle přirozené posloupnosti. Nesmí si stanovovat velké a nereálné cíle, ale musí jednat krok za krokem. Také není možné, aby byl člověk neustále přimknutý k Bohu, někdy si musí člověk od svého přimknutí odpočinout, nikoliv však od něj odpadnout. A i když se člověk nachází ve stavu zúžení mysli, musí nadále sloužit Hospodinu navzdory všem nesnázím a nedostatkům.

{Oddíl 136:} Někdy se [člověk] může přimknout k [nebeské] Výšině, [i jindy než] ve chvíli modlitby, neboť si ve své mysli představuje, že je výše než kopule nebeské klenby. A poté se posilní a vystoupí na [nebeskou] Výšinu.

[Avšak] někdy nemůže [člověk] dokonce [ani] ve chvíli modlitby vystoupit na [nebeskou] Výšinu. [Tehdy] slouží [Hospodinu] s láskou dole. A na základě toho, co promlouvá [v modlitbě] s rozechvěním a láskou dole, se přimkne ke Stvořiteli, budiž veleben. [Poté] má sílu vystoupit výše, než jsou všechny nebeské klenby a [Boží] trůny a *ofanim*³⁵⁵ a *serafim*.³⁵⁶ A promlouvá tam, v onom světě, [kam vystoupil].

Komentář oddílu 136: Modlitba je jedním ze způsobů, jak dosáhnout přimknutí (*devekut*) k Hospodinu, není to však jediná cesta. Další možností může být upřímná touha ocitnout se Bohu blízko, člověk se k němu poté přimyká v nejvyšším světě. Nedejme se však zmýlit předchozími řádky, k dosažení *devekut* neexistuje žádný stoprocentně funkční „návod“. Člověk se musí vždy zejména spolehnout na Boží milost a vše své mu odevzdat. Když přesto není schopen dosáhnout přimknutí, nesmí upadnout do smutku a musí i nadále maximální možnou měrou sloužit Hospodinu. Poté může dospět k tomu, že na něj Hospodin shlédne a pomůže mu vejít do nejvyššího světa a setrávat tam v *devekut*.

³⁵⁵ Viz pozn. č. 293.

³⁵⁶ Viz pozn. č. 293.

3. Vybrané ne-luriánské koncepty v Cava'at Ha-RIBaŠ

Ve druhé kapitole byly uvedeny překlady a komentáře textů *Cava'at Ha-RIBaŠ*, v nichž se nalézají zmínky o pěti vybraných ne-luriánských konceptech: *Hitpaštut ha-gašmijut*, *hitbodedut*, *otijot*, *hištavut* a *devekut*.³⁵⁷ Na to navazuje zde uvedená třetí kapitola, ve které je pozornost upřena na tyto vybrané koncepty, jež jsou zde dále pojednávány. Každé představě je věnována samostatná podkapitola, která je rozdělena podle jednotného vzoru. Nejprve je velmi stručně představena historie daného konceptu v judaismu s přihlédnutím zejména k jeho dějinám v židovské mystice, dále je totéž provedeno se zaměřením na raný chasidismus. Středem této druhé části jsou pak vybrané texty *Cava'at Ha-RIBaŠ*, v nichž se daná problematika vyskytuje. Tyto texty jsou doplněny krátkým komentářem, který se liší od komentáře ve druhé kapitole svou primární zaměřeností na vybranou ne-luriánskou myšlenku přítomnou v textu. Texty jsou citované ve zkrácené podobě, jejich plný text je uveden již ve druhé kapitole. Každá podkapitola je uzavřena samostatným závěrem, který shrnuje předchozí poznatky. Hlavním cílem této kapitoly je ukázat konkrétní ne-luriánské vlivy působící v raném chasidismu tak, jak je prezentován v *Cava'at Ha-RIBaŠ*, a krátce je zařadit do jejich historického kontextu.

3.1. Hitpaštut ha-gašmijut (Svlečení tělesnosti)

Prvním z vybraných konceptů je svlečení z tělesnosti, *hitpaštut ha-gašmijut*. V judaismu a židovské mystické literatuře se setkáváme s užitím slovesného kořenu *pe-šin-tet*³⁵⁸ dvěma způsoby: *Hitpaštut* jako šíření, expanze, emanace,³⁵⁹ a *hitpaštut ha-gašmijut*, tedy svlečení tělesnosti.³⁶⁰ V *Cava'at Ha-RIBaŠ* je tento kořen užit v obou významech, v této disertační práci se však zaměřuji pouze na druhou variantu.

³⁵⁷ Koncepty jsou řazeny vzestupně podle četnosti výskytu v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

³⁵⁸ Kořen *pe-šin-tet* nese množství významů: Rozprostřít, narovnat, svléknout, učinit jasným, vysvětlit, šířit se. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, 1903, s. 1245-1246.)

³⁵⁹ Elior definuje *hitpaštut* v dialektické dvojici s *histalkut* jako „Božské rozšíření a Božské stažení; dialektický proces šíření Božského světla a jeho opětovného vstřebání Božským zdrojem, ukotvující proces tvoření a zániku“. (ELIOR, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, 1993, s. 225.)

³⁶⁰ Elior definuje *hitpaštut ha-gašmijut* jako „svlékání, pozbytí tělesnosti v myšlenkách, emocích a celkovém chápání [všeho]“. (ELIOR, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, 1993, s. 225.) Podle Idela měl na terminologii židovské mystiky zásadní vliv novoplatonismus, zejména pak Plotinův popis vzestupu duše. To se vztahuje i na koncept *hitpaštut ha-gašmijut*. Židovská filozofie,

Hitpaštur ha-gašmijut v judaismu. Na úvod lze říci, že *hitpaštur ha-gašmijut* není v judaismu zvláště frekventovaným pojmem. Níže uvedení badatelé se však shodují, že původ či popularizace tohoto konceptu se pojí s dílem Ja'akova ben Ašera³⁶¹ *Arba'a turim*,³⁶² kde je v části *Orach chajim* 98:1³⁶³ *hitpaštur ha-gašmijut* zmíněno jako podmínka pro náležitou modlitbu, již zde se však ve spojení s ním mluví i o proroctví.³⁶⁴ Jak však uvádí Arthur Green, v době vzniku *Arba'a turim* byly užívány obdobné termíny pro popis Mojžíšových prorockých stavů.³⁶⁵ Moše Idel vnímá jako jeden ze zdrojů pro použití tohoto

která přebírala tyto novoplatonské myšlenky, měla podle Idela zásadní dopad na utváření jazyka židovských mystických zkušeností. (IDEL, Moshe. *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*. Los Angeles: Cherub Press, 2005, s. 22-23. ISBN 0-9747505-4-9.)

³⁶¹ Ja'akov ben Ašer (c. 1270-1340) byl významnou halachickou autoritou působící na španělském území. (KUPFER, DEROVAN, Jacob ben Asher, *EJ*, vol. 11, s. 30-31.)

³⁶² *Arba'a turim* (první polovina 14. století) je nejdůležitějším dílem Ja'akova ben Ašera, které si klade za cíl shromáždit všechny halachické zásady a zvyky vztahující se na jednotlivce i celé komunity. Tento spis se velmi rozšířil a byl značně populárním mezi učenci celé diaspory. (KUPFER, DEROVAN, Jacob ben Asher, *EJ*, vol. 11, s. 30-31.)

³⁶³ Téměř totožná pasáž se nalézá na stejném místě (*Orach chajim* 98:1) i v *Šulchan aruch*. (*Šulchan aruch* (první tisk 1565) je významným halachickým dílem safedského halachisty a kabalisty Josefa Kara (1488-1575), v podstatě jde o zkrácenou verzi jeho komentáře *Arba'a turim* nazvaného *Bejt Josef* (1542). (RABINOWITZ, Shulhan Arukh, *EJ*, vol. 18, s. 529-530; EDITORIAL STAFF, Caro, Joseph ben Ephraim, *EJ*, vol. 4, s. 488-491.)) Scholem uvádí, že zmínka o tomto fenoménu se nejprve vyskytla v *Arba'a turim*, odkud byla převzata do *Šulchan aruch*. Tomu odpovídá i datace vydání obou děl. (SCHOLEM, Gershom. *O mystické podobě Božství: Studie k základním pojmům kabaly*. Praha: Malvern, 2011, s. 108; 248. ISBN 978-80-86702-97-1.)

³⁶⁴ Text *Arba'a turim* (*Orach chajim* 98:1) říká: „A tak činili zbožní (*chasidim*) a mystikové (dosl. lidé díla, *anšej ma'ase*), kteří se odlučovali (*mitbodedim*) a soustředovali [svůj úmysl] do svých modliteb až [do té míry], že dosáhli svlečení tělesnosti (*le-hitpaštur ha-gašmijut*) a posílení svého duchovního myšlení [v takovém rozsahu], že se [velmi] přiblížili úrovni proroctví (*le-ma'alat ha-nevu'a*).“ (Viz Příloha č. 4.)

³⁶⁵ Konkrétně jde o spojení *šelilat ha-chomrijut* v komentáři Bachji ben Ašera k Ex 3,5 či *nitpašet gufo mimalbuš ha-chomri* v díle Jechi'ela z Pisy *Minchat kena'ot*. (GREEN, Arthur. *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1979, s. 92. ISBN 978-0-8173-8447-0.) Bachja ben Ašer (13. století) byl významný španělský učenec, kazatel, exeget a kabalista, který proslul svým velkým komentářem k první části TaNaCHu (1291). (GOTTLIEB, Bahya ben Asher ben Hlava, *EJ*, vol. 3, s. 65-66.) Jechi'el z Pisy (zemřel 1574) byl vynikajícím italským učencem, zabýval se zejména TaNaChem, filozofií, kabalou a astronomií. Ve svém díle *Minchat kena'ot* chtěl dosvědčit nadřazenost náboženství nad filozofií. (ARTOM, LEONI, Pisa, Da, *EJ*, vol. 16, s. 185.)

termínu v *Arba'a turim* dílo Jicchaka z Akka³⁶⁶ *Ocar chajim*,³⁶⁷ kde se mluví o *hifšit nafšo*, svlečení duše.³⁶⁸ Abraham J. Heschel upozorňuje na podobné zmínky u Moše ibn Ezry³⁶⁹ v díle *Arugat ha-bosem*,³⁷⁰ koncept *hitpaštat ha-gašmijut* je podle něj výsledkem spojení myšlenek stoupenců hnutí Chasidej Aškenaz a španělských učenců.³⁷¹

Koncept *hitpaštat ha-gašmijut* se objevuje také u Mošeho Cordovera,³⁷² který ve svém díle *Ši'ur koma*³⁷³ zmiňuje svlečení z tělesnosti jako jeden z kroků přípravy před dosažením stavu proroctví.³⁷⁴ V pozdějších dílech můžeme nalézt zmínky o *hitpaštat ha-gašmijut* například v *Rešit chochma* Elijahu de Vidase,³⁷⁵ který byl žákem Mošeho Cordovera i Jicchaka Lurii,³⁷⁶ a podle nějž je *devekut* dosaženo mimo jiné i skrze svlečení z tělesnosti.³⁷⁷

Zmínky o *hitpaštat ha-gašmijut* lze nalézt i mezi dalšími žáky Jicchaka Lurii. Chajim Vital³⁷⁸ se ve svém díle *Ša'arej kedušá*³⁷⁹ odklání od „tradičního“ Luriova učení a blíží se

³⁶⁶ Jicchak z Akka (konec 13. – polovina 14. století) byl významným kabalistou působícím ve Španělsku. (GOTTLIEB, Isaac ben Samuel of Acre, *EJ*, vol. 10, s. 47-48.)

³⁶⁷ *Ocar chajim* je dílem Jicchaka z Akka, v podstatě jde o mystický deník zabývající se vizemi na základě *cerufej otijot* a proroctvím. (GOTTLIEB, Isaac ben Samuel of Acre, *EJ*, vol. 10, s. 47-48.)

³⁶⁸ IDEL, Moshe. On Prophecy and Early Hasidism. In SHARON, Moshe (ed.). *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Bahai Faiths*. Leiden: Brill, 2004, s. 51-52. ISBN 978-90-47-40557-3. Idel zmiňuje možný vliv *Arba'a turim* také na další díla zabývající se proroctvím. (Tamtéž, s. 69.)

³⁶⁹ Moše ibn Ezra (c. 1055 – po 1135) byl španělským básníkem a filozofem. (ENCYCLOPEDIA HEBRAICA, Ibn Ezra, Moses ben Jacob, *EJ*, vol. 9, s. 673-675.)

³⁷⁰ *Arugat ha-bosem* je anonymním hebrejským překladem části arabsky psaného filozofického díla Moše ibn Ezry. (ENCYCLOPEDIA HEBRAICA, Ibn Ezra, Moses ben Jacob, *EJ*, vol. 9, s. 673-675.)

³⁷¹ HESCHEL, *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, 1996, s. 27-28.

³⁷² Moše Cordovero (1522-1570) byl významným safedským kabalistou, žákem Josefa Kara a učitelem Jicchaka Lurii. (BEN-SHLOMO, Cordovero, Moses ben Jacob, *EJ*, vol. 5, s. 220-221.)

³⁷³ *Ši'ur koma* je Cordoverovým komentářem části *Zoharu*. (BEN-SHLOMO, Cordovero, Moses ben Jacob, *EJ*, vol. 5, s. 220-221.)

³⁷⁴ IDEL, *On Prophecy and Early Hasidism*, 2004, s. 53-54.

³⁷⁵ Elijahu de Vidas (16. století), viz pozn. č. 123.

³⁷⁶ Jicchak Luria (1534-1572), viz pozn. č. 52.

³⁷⁷ KRASSEN, Miles. *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*. Albany: State University of New York Press, 1998, s. 47-48. ISBN 0-7914-3817-1.

³⁷⁸ Chajim Vital (1542-1620), viz pozn. č. 305.

³⁷⁹ *Ša'arej kedušá* je netradičním, spíše etickým dílem Chajima Vitala. (SCHOLEM, Vital, Hayyim ben Joseph,

spíše extaticko-prorocké kabale tak, jak ji známe od Avrahama Abulafii.³⁸⁰ Ve třetí části knihy, která je věnována teoretickým aspektům spojeným s proroctvím, se tak objevuje i koncept svlečení z tělesnosti.³⁸¹

Hitpaštut ha-gašmijut v Cava'at Ha-RIBaŠ. V raném chasidismu tak, jak je vyjádřen v *Cava'at Ha-RIBaŠ*, je *hitpaštut ha-gašmijut*³⁸² jedním z témat, které nehraje pouze zanedbatelnou roli. To souvisí se skutečností, že pojetí tělesnosti (*gašmijut*) je v chasidské spiritualitě velmi frekventovanou problematikou. Tělesnost člověka je přijímána ambivalentně, jak se můžeme přesvědčit při zkoumání chasidského důrazu na lidskou službu Bohu skrze tělesný aspekt stvoření (*avoda be-gašmijut*).³⁸³ Zároveň zde však panuje určitá ostražitost vůči tělesnosti, která je jasně vyjádřena například v odd. 80, kde je materiálnost lidského těla označena za „oponu oddělující [lidskou] duši [od Hospodina]“.³⁸⁴

EJ, vol. 20, s. 546-549.)

³⁸⁰ Avraham Abulafia (1240 – po 1291) byl významným kabalistou, bývá označován za zakladatele profetické kabaly a je znám svým důrazem na mystickou potenci jazyka. (IDEL, Abulafia, Abraham ben Samuel, *EJ*, vol. 1, s. 337-339.)

³⁸¹ GARB, Jonathan. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, s. 51. ISBN 978-0-226-28207-7.

³⁸² O *hitpaštut ha-gašmijut* se v chasidismu někdy hovoří též jako o *hafšatat ha-gašmijut*. (Srov. ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 47-48; 80-81 a další.)

³⁸³ Elior poznamenává, že *hitpaštut ha-gašmijut* je jedním ze způsobů „kontemplace Božské reality prostřednictvím jejích tělesných oděvů“, *avoda be-gašmijut* pak je „denní povinnost osvěcovat zjevnou fyzickou zkušenost její skrytou Božskou esencí“. (ELIOR, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, 1993, s. 14.)

³⁸⁴ V chasidismu je *hitpaštut ha-gašmijut* často spojeno s *avoda ha-bitul* (spolu např. s *jichud*, *hitbonenut*, *bitul ha-ješ*, *klot ha-nefeš* ad.). Tato služba má více aspektů, každá z „metod“ reaguje na určitý z nich a je tak specifická. (ELIOR, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, 1993, s. 147-148. Viz pozn. č. 287.) Pro Mešulama Fejbuše Hellera ze Zbaraže je *hitpaštut ha-gašmijut* synonymem nikoliv pro asketický způsob života, ale pro úplné odpoutání od světa a jeho potěšení. Jinými slovy: Vše, co člověk činí, ať koná s myšlenkou na službu Bohu, nikoliv na vlastní potěšení. (JACOBS, Meshullam Feivush Heller of Zbarazh, *EJ*, vol. 14, s. 79.) Mešulam Fejbuš Heller ze Zbaraže vnímá tuto techniku také jako základní předpoklad pro dosažení *devekut*, a tím pádem o základní úkol pro všechny *cadikim*. (KRASSEN, *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*, 1998, s. 213-214.)

V *Cava'at Ha-RIBaŠ* je *hitpaštat ha-gašmijut* zmíněno explicitně ve třech textech (odd. 62, 90 a 97) a jednou je pro stejnou skutečnost použit odlišný termín (odd. 5). Nyní se zaměřím na tyto výskyty a pokusím se je krátce rozebrat.

V **odd. 62** je vyložen text Avot 1:14. Základním lidským úkolem na tomto světě je služba Bohu (*avoda*), které se však člověk nemůže plně věnovat, pokud jeho mysl plní cizí slova, cizí myšlenky (v sg. *mila zara* či *machašava zara*). Tyto termíny v sobě nesou aspekt modloslužby (*avoda zara*). Aby se člověk oprostil od těchto svodů k modloslužbě, nesmí být zaujat věcmi tohoto světa. Prostředkem, jak toho lze dosáhnout, je právě vysvěcení z tělesnosti: „Neboť při modlitbě musí být [člověk] jako vysvěcený z tělesnosti (*kemo mufšat me-gašmijut*) a nepociťovat svou existenci v tomto světě. ... Když jsem svlečený z tohoto světa (*mufšat mi-ze ha-olam*) [a] přiblíží se ke mně nějaké cizí slovo, samozřejmě se ho ani trochu nebojím.“ Kořen *pe-šin-tet* je zde použit dvakrát, jednou ve spojení s lidskou tělesností, podruhé ve spojení s tímto světem. Celý text lze shrnout konstatováním, že stav svlečení z tělesnosti zde není cílem lidského konání, ale prostředkem dosažení nerušené modlitby jako správné služby Bohu.

Odd. 90 se velkým dílem věnuje vztahu tělesné a duchovní (též nezbytné, *ha-chijuni*) stránky člověka. V textu je uvedeno následující: „Problémem [totiž] je, že ve dne je to nezbytné (*ha-chijuni*) v člověku [pouze] slabé, neboť je [příliš] spojené s tělem. Proto [člověk] nevidí to nezbytné (*ha-chijuni*) obsažené v tělesných záležitostech. Avšak v noci se to nezbytné (*ha-chijuni*) [v] člověku šíří z [jeho] těla, [a] tehdy je to silné, a proto může [člověk v noci] vidět to nezbytné (*ha-chijuni*) [i] v těle. Díky tomu může člověk vystoupit [až] na [různé] úrovně proroctví.“ Předposlední větu lze přeložit také následujícím způsobem: „Avšak v noci vysvěče to nezbytné (*ha-chijuni*) člověka z [jeho] těla, ...“ Obě varianty překladu jsou zde možné, kořen *pe-šin-tet* může znamenat jak šíření či expanzi, tak svlečení tělesnosti. Ke druhé variantě se můžeme klonit i z toho důvodu, že v literatuře je svlečení z tělesnosti spojováno s proroctvím, které je zde explicitně zmíněno. Na závěr lze uvést, že v tomto textu je vyzdvížen specifický charakter noci, lidského spánku a snění, kdy člověk může být v extrémním případě až vysvěcen z tělesnosti, což vede k dosažení prorockého stavu.³⁸⁵

Odd. 97 se opět zabývá textem Avot 1:14. Obsah je velmi podobný tomu v odd. 62, svlečení z tělesnosti je zde opět prostředkem, kterým se lze oprostít od zkázného působení vnějších myšlenek: „Neboť při modlitbě musí být [člověk] vysvěcený

³⁸⁵ Srov. níže v podkapitole o *hitbodedut*.

z tělesnosti (*mufšat me-ha-gašmijut*).“ Zatímco je však v předchozím textu použita formulace „jako vysvlečený z tělesnosti“, zde je pouze „vysvlečený z tělesnosti“.

V **odd. 5** nalézáme následující formulaci: „Ať [člověk] přimkne svou myšlenku k [nebeské] Výšině. A [poté] ať nejí a nepije více, než [je potřeba], pouze aby zachoval své zdraví. A ať nikterak nehledí na záležitosti tohoto světa a nepomýšlí na ně, aby se oddělil od tělesnosti (*kedej le-hafrid et acmo me-ha-gašmijut*).“ Přestože je zde použit jiný slovesný kořen (*pe-reš-dalet*),³⁸⁶ je zjevné, že záměr je stejný jako při *hitpaštat ha-gašmijut*, oddělit či překonat svou tělesnost. Cílem tohoto textu je přinést jakýsi návod, jak dosáhnout oddělení od tělesnosti, které je předpokladem další služby Bohu.

Závěr. Na předchozích řádcích byly představeny stěžejní informace o konceptu svlečení z tělesnosti, *hitpaštat ha-gašmijut*. Ač není v sekundární literatuře tato představa pojednávána příliš obšírně, z výše napsaného je zřejmé, že jde o koncept přítomný zejména v ne-luriánské kabale. Mezi staršími vlivy a podobou *hitpaštat ha-gašmijut* v chasidismu můžeme najít hned několik spojnic: Jde o podmínku pro náležitou modlitbu, která může předcházet prorockému stavu a mít spojitost s přimknutím k Bohu (*devekut*). Tyto spojně body rezonují v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* a odkazují na některé starší vlivy, které působily na vznik a vývoj chasidismu.

3.2. Hitbodedut (Odloučení, meditace)

Druhý koncept, na nějž je zaměřena tato disertační práce, představuje *hitbodedut*. Kořen *bet-dalet-dalet* má několik významů.³⁸⁷ Tento pojem můžeme do českého jazyka překládat jako odloučení, izolace či meditace.³⁸⁸ K významu *hitbodedut* jako meditace se výrazně kloní Aryeh Kaplan ve svých knihách,³⁸⁹ Moše Idel oproti tomu spíše používá

³⁸⁶ Slovesný kořen *pe-reš-dalet* má následující význam: Rozlomit, oddělit. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, 1903, s. 36.)

³⁸⁷ Slovesný kořen *bet-dalet-dalet* nese následující význam: Vstoupit, rozdělit, oddělit, vytvořit, vybrat, být sám. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 139.)

³⁸⁸ S pojmem meditace bývá častěji spojován hebrejský termín *hitbonenut*. K *hitbonenut* viz např. KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 135-138.

³⁸⁹ „Existuje však jedno slovo, důsledně užívané komentátory, filosofovy i kabalisty jako výraz pro meditaci. Tímto slovem, jež nejčastěji představuje meditaci, je *hitbodedut*. Sloveso „meditovat“ je vyjádřeno slovem *hitboded*. Slovo *hitboded* je odvozené z kořene *badad* s významem „být sám“. Doslovně pak *hitbodedut* vlastně znamená sebeizolaci a v některých případech skutečně neznamena nic jiného než fyzické odloučení a izolaci.“ (KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 11.)

pojmy koncentrace či soustředění (*concentration*) a samota (*solitude*).³⁹⁰

Hitbodedut v judaismu. Oproti předešlému tématu představuje *hitbodedut* více frekventované téma, na něž byly napsány dvě monografie a dvě samostatné studie.³⁹¹ Jak dokládají práce Aryeho Kaplana, který přináší desítky citací napříč spektrem židovské literatury, v judaismu jde o velmi rozšířený pojem. Množství myslitelů používajících tento pojem ilustrují i práce Mošeho Idela. Za masivním rozšířením tohoto termínu v židovské mystické literatuře stojí i jeho užití ve výše zmíněné pasáži *Arba'a turim*, jejíž diseminace byla velmi rozsáhlá.³⁹²

Fyzická izolace od ostatních lidí představuje určitý protiklad židovského důrazu na komunitu a společné prožívání spirituality. To naznačuje podle Mošeho Idela vnější vliv působící na zažití tohoto konceptu v judaismu.³⁹³ Jedněmi z prvních židovských myslitelů, kteří použili termín *hitbodedut*, byli Bachja ibn Pakuda³⁹⁴ ve svém díle *Chovot ha-levavot*³⁹⁵ a Avraham Maimonides,³⁹⁶ oba ovlivnění arabským prostředím a sufismem.³⁹⁷ Avraham Maimonides ve svém učení rozlišoval dva druhy *hitbodedut* – izolaci vnější a vnitřní, přičemž první z nich je často předpokladem pro druhou.

³⁹⁰ Viz literatura použitá dále v této podkapitole.

³⁹¹ Konkrétně jde o: KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, 159 s.; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, 326 s.; IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988, s. 103-169. ISBN 0-88706-604-6; IDEL, Moshe. *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*. In ASSMANN, Jan, ASSMANN, Aleida (eds.). *Einsamkeit: Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, s. 189-212. ISBN 9783770534012.

³⁹² IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, 1995, s. 282. Viz pozn. č. 362.

³⁹³ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 103-105.

³⁹⁴ Bachja ibn Pakuda (druhá polovina 11. století) byl slavný židovský filozof zabývající se etikou, který působil ve Španělsku. (VAJDA, Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Pakuda, *EJ*, vol. 3, s. 66-67.)

³⁹⁵ *Chovot ha-levavot* (c. 1080, do hebr. přeloženo 1161) je nejvýznamnější dílo Bachji ibn Pakudy, psané arabsky a později přeložené do hebrejštiny, zabývající se náboženskými povinnostmi člověka. (VAJDA, Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Pakuda, *EJ*, vol. 3, s. 66-67.)

³⁹⁶ Avraham Maimonides (1186-1237) byl významný myslitel, mystik a stejně jako jeho otec i lékař působící v Egyptě. Je znám jako výrazná osobnost skupiny egyptských chasidim zmíněných již v Úvodu, viz pozn. č. 6. (FENTON, Abraham ben Moses ben Maimon, *EJ*, vol. 1, s. 304-308.)

³⁹⁷ IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 201; IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 105. K vlivu sufismu viz IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 106-107. Ze sufismu byla pravděpodobně přijata například technika uzavření očí, díky kterému bylo možno snáze dosáhnout *hitbodedut*. V judaismu je tato praxe spjata zejména s modlitbou. (Srov. IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 134-136.)

Za nejvhodnější čas pro praktikování *hitbodedut* označuje Avraham Maimonides půlnoc či pozdější noční čas nad ránem.³⁹⁸

Dalším zvučným jménem, které se zabývalo tímto konceptem, byl Avraham Abulafia, který na rozdíl od svých předchůdců nespojoval *hitbodedut* pouze s historickými postavami, ale snažil se o jeho aplikaci v přítomnosti. V jeho učení bylo *hitbodedut* propojeno s dosažením stavu prorocství a s mystickou technikou kombinace písmen a jejich vokalizace (*cerufej otijot*).³⁹⁹ Pod vlivem islámského sufismu⁴⁰⁰ a Abulafii byl také Jicchak z Akka, který vnímal *hitbodedut* ve spojitosti s prorocstvím,⁴⁰¹ snahu o praktikování *hitbodedut* doplnil požadavkem na dosažení vyrovnanosti *hištavut* a spatřoval souvislost mezi *hitbodedut* a *devekut*, které mělo meditativnímu odloučení předcházet.⁴⁰²

Termín *hitbodedut* se objevuje i v učení Mošeho Cordovera, v *Pardes rimonim*⁴⁰³ a ve svých dalších dílech jej spojuje na rozdíl od španělských kabalistů s prvky učení Avrahama Abulafii, zejména s *cerufej otijot*. V Cordoverově učení předchází *hitbodedut* dosažení *devekut*, najdeme zde rovněž zmínky o izolovaném pokoji určeném pro uskutečňování této mystické techniky, ke kterým se vrátíme v textu o chasidském pojetí *hitbodedut*.⁴⁰⁴ Ze safedské mystické školy se učení o *hitbodedut* šířilo dále do židovského světa.⁴⁰⁵

Koncept *hitbodedut* se vyskytuje také v učení luriánské kabaly, mimo dílo Chajima Vitala ovlivněného Jicchakem z Akka však pouze zřídka.⁴⁰⁶ Chajim Vital používá tento termín jak pro označení samoty, tak pro označení kontempace, které jsou spolu úzce provázány.⁴⁰⁷

³⁹⁸ KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 14-18; IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 201-203.

³⁹⁹ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 108-111.

⁴⁰⁰ IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 202-203.

⁴⁰¹ KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 23; 129-137.

⁴⁰² IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 112-119. Mimo jmenovaných postav zapojili *hitbodedut* do svého myšlenkového světa i další učenci, srov. Tamtéž, s. 122-125.

⁴⁰³ *Pardes rimonim* (1549) je významné kabalistické systematické dílo Mošeho Cordovera. (BEN-SHLOMO, Cordovero, Moses ben Jacob, *Ej*, vol. 5, s. 220-221.)

⁴⁰⁴ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 126-131.

⁴⁰⁵ Tamtéž, s. 131-134. Jmenujme například Elijahu de Vidase, který navazoval na učení Jicchaka z Akka a Bachji ibn Pakudy. (IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 205-206.)

⁴⁰⁶ KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 11-12.

⁴⁰⁷ MAGID, Shaul. Jewish Kabbalah. In KOMJATHY, Louis (ed.). *Contemplative Literature: A Comparative*

Hitbodedut v Cava'at Ha-RIBaŠ. Koncept *hitbodedut* je přítomen již na samém počátku chasidismu,⁴⁰⁸ velmi důležitým se později stává například v učení Nachmana z Braslavi, u kterého však má i jiné konotace,⁴⁰⁹ a u dalších chasidim.⁴¹⁰ V *Cava'at Ha-RIBaŠ* je kořen bet-dalet-dalet použit celkem ve čtyřech textech, v odd. 8, 63, 82 a 133. Nyní se zaměřím na tyto výskyty a pokusím se je krátce rozebrat.

V **odd. 8** je uveden následující text: „Nechť [člověk] neustále odlučuje (*jitboded*) svou mysl se Šechinou a ať nepřemýšlí [o ničem jiném], pouze o své lásce k Ní [a o tom], že se k němu [Ona] přimkne. A nechť ve své mysli neustále říká: ‚Kdy dosáhnu [toho], že se mnou bude přebývat světlo Šechiny?‘“ Na rozdíl od ostatních textů je zde použita odlišná terminologie. Kořen bet-dalet-dalet je zde užit nikoliv ve spojitosti přímo s Bohem, ale ve spojení se Šechinou, tedy Boží přítomností v tomto světě. Taktéž rozdílně je uvedeno, že člověk odlučuje ne sám sebe, ale svou mysl. Při tomto úkonu se musí zcela

Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer. Albany: State University of New York Press, 2015, s. 208-209. ISBN 978-1-4384-5705-5; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 173-175.

⁴⁰⁸ *Hitbodedut* bylo důležitou součástí BeŠTova učení. BeŠT trávil dlouhý čas jak meditací o samotě v přírodě, tak ve své meditační místnosti (*bejt hitbodedut*) (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 255-256.) V chápání meditační místnosti můžeme spatřovat možný vliv sufismu přes Jicchaka z Akka, nebo učení Mošeho Cordovera či Elijahu de Vidase. (IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 204-206; IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 126-131.) Podle BeŠTovy tradice, zachycené Ja'akovem Josefem z Polnoj v *Cafnat pa'ne'ach*, existují dva druhy *devekut*, přičemž první z nich pochází z praktikování *hitbodedut* zejména při studiu a modlitbě. (WOLFSON, Elliot R. *Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism*. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 191. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.)

⁴⁰⁹ U Nachmana z Braslavi hraje *hitbodedut* zcela zásadní roli, jde o jeho pravděpodobně nejzásadnější náboženskou praxi, kterou vnímal jako každodenní osamělou intimní konverzaci člověka s Bohem odehrávající se mimo uzavřené budovy, v přírodě. Nachman z Braslavi doporučoval tuto denní praxi jak *cadikim*, tak řadovým chasidim. (GREEN, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, 1979, s. 145; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 285-291.) Na Nachmanovo pojetí *hitbodedut* mělo vliv pravděpodobně učení Mošeho Cordovera. (ZVI, Mark. *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*. New York: Bloomsbury, 2009, s. 111. ISBN 9780826445162.)

⁴¹⁰ Alespoň hodinu denně doporučoval praktikovat *hitbodedut* například Mordechaj z Černobyli. (WERBLOWSKY, Zwi, WIGODER, Geoffrey (eds.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997, s. 449. ISBN 0-19-508605-8.) Mordechaj z Černobyli (1770-1837) byl synem Menachema Nachuma z Černobyli. (RABINOWITZ, RUBINSTEIN, Twersky, EJ, vol. 20, s. 208-209.) V *No'am Elimelech* je *hitbodedut* chápáno jako předpoklad správné modlitby. (IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, 1995, s. 282.)

koncentrovat na *devekut* se Šechinou. Tento oddíl je tedy pokynem, kam soustředit své úsilí a svou pozornost.

Odd. 63 oproti tomu pojednává některé praktické aspekty spojené s *hitbodedut*. Text se věnuje dvěma problémům: (1) Nebezpečí odloučení, pokud je člověk o samotě, a (2) rušivým vlivům, které mohou ovlivnit *hitbodedut*.⁴¹¹ Čteme zde: „Když chce být [člověk] v odloučení (*hitbodedut*) [s Hospodinem], je nutné, aby s ním byl ještě jeden [jeho] druh, [protože] být samotný [při odloučení] je nebezpečné. Budou tedy dva v jednom pokoji a každý se odloučí (*jitboded*) se Stvořitelem, budiž veleben. Někdy, když je [člověk] přimknutý [k Hospodinu], je schopen se [s Hospodinem] odloučit (*le-hitboded*) dokonce i v domě, kde jsou [další] lidé.“ Tento úryvek, byť zde není uveden přímý „návod“, se zaměřuje na konkrétní praxi, čímž se liší od ostatních, více teoretických textů.

V **odd. 82** zaznívá jeden z největších motivů *Cava'at Ha-RIBaŠ* – přimknutí *devekut*: „Na základě čeho [může člověk] dosáhnout přimknutí [k Hospodinu]? Díky odloučení od lidí (*hitbodedut*) a díky tomu, že píše [o] zázracích [obsažených v] Tóře, a díky jichudim, jak jsou známy od ARIho, jeho památka budiž požehnána.“ *Hitbodedut* je zde tedy jedním ze způsobů, jak se přimknout k Bohu.

Odd. 133 vykládá text Avot 1:17 a nabádá čtenáře k mlčení, které je nejlepším způsobem, jak sloužit Bohu. Po tomto úvodu následuje pasáž týkající se *hitbodedut*: „Někdy leží člověk v posteli a zdá se mu, že spí. A v té chvíli se odlučuje (*mitboded*) se Stvořitelem, budiž veleben.“ Úryvek textu odkazuje čtenáře k uvědomění, že ve chvíli, kdy člověk leží na svém loži a upadá do spánku, nastává vhodná chvíle pro odloučení s Bohem.⁴¹²

Závěr. Jak bylo předloženo výše, koncept *hitbodedut* označující jak vnitřní či vnější izolaci, tak meditaci, je termínem dobře známým v židovské mystice již dlouho před vznikem luriánské kabaly, lze ho tedy po právu označit za ne-luriánskou nauku. Na textech vybraných z *Cava'at Ha-RIBaŠ* a přiloženého poznámkového aparátu je pak patrné, že *hitbodedut* našlo své místo i v učení chasidismu. Mezi staršími vlivy spojenými

⁴¹¹ Toto místo může mít spojitost s učením Nachmana z Braslavi, který považoval klidné místo bez lidí za vhodné prostředí k *hitbodedut*. (ZVI, *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*, 2009, s. 138.)

⁴¹² O tomto nacházíme zmínku i v učení Nachmana z Braslavi, který uvádí noc jako dobrý čas pro uskutečnění *hitbodedut*. (ZVI, *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*, 2009, s. 129-131; 141 a další.)

s *hitbodedut*, které pronikly do chasidismu a potažmo do *Cava'at Ha-RIBaŠ*, bychom mohli uvést vztah mezi *devekut* a *hitbodedut*, či zvláštní roli noci.

3.3. Otijot (Písmena)

Třetím vybraným konceptem je mystika písmen a jazyka, písmeno se v hebrejštině vyjadřuje termínem *ot* (pl. *otijot*).⁴¹³ Představa o posvátnosti hebrejského jazyka a jeho tvůrčí stvořitelské potenci se prolíná židovskou mystikou a je přítomná i v chasidismu. Písmena jsou zde chápána jako existující v nebesích a zároveň na zemi, tedy jako prvek spojující Stvořitele a stvoření, spodní i horní světy. Všechny vnější aspekty jazyka mají v židovské mystické tradici svůj význam, ať již jde o jednotlivá písmena, jejich kombinace (*cerufej otijot*), vokalizační a kantilační znaménka, potažmo tvar jednotlivých písmen či jejich zvuk. Jak uvidíme níže, písmena jsou v některých případech vnímána jako fyzická manifestace nepostihnutelného Boha.⁴¹⁴ Mystika písmen představuje v rámci bádání o judaismu a židovské mystice frekventované téma, ke kterému existuje množství relevantních zdrojů, proto se v textu níže zaměřím zejména na formulace přítomné v *Cava'at Ha-RIBaŠ* spíše než na obecný rozbor problematiky v judaismu.⁴¹⁵

Mystika písmen v judaismu. Mystický aspekt písmen a jejich využití v magicko-teurgické tradici jsou v judaismu známé již z hejchalotické⁴¹⁶ literatury.⁴¹⁷ Zásadním dílem pro tuto problematiku však byla *Sefer jecira*,⁴¹⁸ jedno z prvních děl, které se soustředěně zabývalo mystikou písmen. Podle jejího učení bylo stvoření uskutečněno prostřednictvím dvaceti dvou písmen hebrejské abecedy a deseti sefirot. Většina tohoto spisu se zabývá tím, jak jednotlivá písmena a skupiny písmen působily

⁴¹³ Slovo *ot* má následující význam: Písmeno, znak, značka, symbol. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 36.)

⁴¹⁴ ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 41-42.

⁴¹⁵ Pro více informací o mystice písmen viz např. IDEL, *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, 2005, s. 76-121; IDEL, Moshe. On Talismanic Language in Jewish Mysticism. *Diogenes*, vol. 43, no. 170, 1995, s. 23-41. ISSN 1467-7695; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, 326 s.

⁴¹⁶ Hejchalotická literatura náleží mezi díla mystického proudu *ma'ase merkava*, nejznámějšími texty jsou *Hejchalot zutarti*, *Hejchalot rabati* či *Merkava raba*. (SCHOLEM, *Merkabah Mysticism*, *EJ*, vol. 14, s. 66-67.)

⁴¹⁷ Srov. např. ELIOR, Rachel. Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature. *Jewish Studies Quarterly*, 1, 1993, s. 11-12. ISSN 0944-5706. V českém prostředí doporučuji knihu *Ma'ase merkava: Starověká židovská mystika*, kde se objevují překlady hejchalotických textů. (BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase merkava: Starověká židovská mystika*. Praha: P3K, 2012. 100 s. ISBN 978-80-87186-74-9.)

⁴¹⁸ *Sefer jecira* (c. 11. století) je prvním hebrejským mystickým textem, který v ucelené podobě představuje myšlenky teosoficko-teurgické větve židovské mystiky. (SCHOLEM, *Yezirah, Sefer*, *EJ*, vol. 21, s. 328-331.)

při stvoření.⁴¹⁹ Mystickému významu písmen se věnuje i první dílo kabaly, *Bahir*.⁴²⁰ Zejména v první části tohoto spisu jsou diskutována písmena a jejich různé aspekty.⁴²¹

Velmi výraznou úlohu v dějinách židovské mystiky orientované na písmena sehrál Avraham Abulafia, který se ve svém učení zaměřoval na extatické, až profetické, a meditativní prvky spojené s písmeny a velmi extenzivně pracoval s mystickou pomocí hebrejského jazyka – zabýval se permutacemi písmen (*cerufej otijot*),⁴²² problematikou recitace Božích jmen⁴²³ a dalšími záležitostmi. Jeho dílo ovlivnilo zcela zásadním způsobem mnoho mladších židovských mystiků a jejich učení a rozhodujícím způsobem přispělo k rozšíření mystických nauk spojených s hebrejským jazykem.⁴²⁴

Mystika písmen v Cava'at Ha-RIBaŠ. Problematika týkající se mystiky písmen tvořila velmi živou tradici i v rámci chasidismu, jak dokládá například Rachel Elior.⁴²⁵ Tomuto tématu se intenzivně věnují i další autoři, za všechny můžeme uvést Mošeho Idela nebo Evana Mayseho.⁴²⁶ V *Cava'at Ha-RIBaŠ* se techniky spjaté s mystikou písmen

⁴¹⁹ KAPLAN, *Sefer Jecira: Kniha stvoření v teorii a praxi*, 1998, 410 s.; DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 15-18. ISBN 978-0-19-530034-5; LACHTER, Hartley. *Introduction: Reading Mysteries: The Origins of Scholarship on Jewish Mysticism*. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s. 3. ISBN 978-0-8147-3286-1.

⁴²⁰ *Bahir* (počátek 13. století) je prvním dílem středověké židovské kabaly, žánrem jde o midrašickou antologii. (ABRAMS, *Bahir, Sefer Ha-, EJ*, vol. 3, s. 62-63.)

⁴²¹ KAPLAN, Aryeh. *Bahir*. Přeložil Roman Kořan. Praha: Malvern, 2008. 275 s. ISBN 978-80-86702-30-8; DAN, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, 2006, s. 20-22.

⁴²² K problematice *cerufej otijot* viz např. IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 2002, s. 352-389. ISBN 0-300-08379-3.

⁴²³ K problematice mystiky Božích jmen viz např. IDEL, *Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names*, 1993, s. 97-122; IDEL, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, 2002, s. 314-351.

⁴²⁴ LACHTER, *Introduction: Reading Mysteries: The Origins of Scholarship on Jewish Mysticism*, 2011, s. 7. O přístupu Avrahama Abulafii se můžeme dočíst více například ve WOLFSON, Elliot R. *Abraham ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s. 68-90. *Jewish Studies in the 21st Century*. ISBN 978-0-8147-3286-1; IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. xvii, 212 s. ISBN 0-88706-831-6; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 78-86.

⁴²⁵ ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 41-58.

⁴²⁶ Idel se vyjadřuje o mystice písmen a hermeneutice v chasidismu např. v IDEL, Moshe. *Hermeneutics in Hasidism*. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, 25, 2010, s. 3-16. ISSN 1583-0039. Evan Mayse se ve své práci zabývá mj. filozofií jazyka v Magidově škole, viz MAYSE, Evan D. *Beyond the Letters:*

vyskytují⁴²⁷ v celkem pěti textech, v odd. 75, 89, 108, 111 a 118. Nyní se zaměřím na tyto výskyty a pokusím se je krátce rozebrat.

V **odd. 75** nalézáme velice silnou formulaci: „Nebot' v každém písmenu existují světy a duše a Božství. A [všechny světy a duše] vystupují a spojují se a sjednocují se s Božstvím. Poté se písmena sjednocují a spojují dohromady, a [tak] tvoří slovo (*teva*),⁴²⁸ a sjednocují se v pravdivých jichudim s Božstvím. [Tak] musí všichni lidé zahrnout svou duši v každém jednotlivém aspektu. Tehdy se všechny světy sjednocují, [až jsou] jako jeden, a vystupují, a tak se uskutečňuje radost i veliké potěšení, [které] jsou nezměrné.“ Každé písmeno obsahuje světy, duše a Božství. Jinými slovy: Každé písmeno má nezměrný tvůrčí potenciál a tvoří obousměrnou spojnici mezi naším světem a vyššími duchovními světy. Spojením písmen vzniká slovo (*teva*). Spojení „zahrnout svou duši“ nás jasně odkazuje ke *klot ha-nefeš*, zrušení duše, radikálnímu extatickému zážitku a součásti *avoda ha-bitul*, kterým zde může člověk podnitit spojení světů, které činí Bohu potěšení. Byť tento text není příliš explicitní, obsahuje v sobě formulace zásadních skutečností pro židovskou mystiku písmen a velice dobrým způsobem ilustruje zásadnost této nauky.

Základním předpokladem textu **odd. 89** je svatost hebrejského jazyka: „Jako je myšlenka samcem a samicí, [stejně] tak jsou hlas a řeč samcem a samicí. Jestliže má [člověk] cizí myšlenku a promlouvá svatá slova, je jako mamzer: Nebot' má formu jako správný (*kašer*) člověk [a] toliko [jeho] nitro je špatné. [Stejně tak se to má s] řečí, která je [tvořena] svatými písmeny, [avšak] myšlenka, kterou [člověk při její artikulaci] myslí, je špatná. Když [člověk] myslí na jinou, [nesvatou] věc, [tehdy] plodí mamzera svaté řeči. Necht' si [člověk] pomyslí, že Svatý, budiž veleben, říká: „A proč, [když] jsi přišel do slova (*teva*), Já v [tom] slovu (*teva*) nebyl?“ (Iz 50,2)“ Citovaný úryvek zdůrazňuje nutnost jednotnosti slova a řeči, myšlenky člověka musí být svaté, tedy náležející Bohu, stejně jako jeho slova. Z textu také vnímáme důraz na artikulaci písmen, která přivádí

The Question of Language in the Teachings of Rabbi Dov Baer of Mezritsch. Cambridge: Harvard University, 2015, s. 141-245. [Nepublikovaná disertační práce.] Zajímavá je také Magidova studie MAGID, Shaul. Hasidism: Mystical and Nonmystical Approaches to Interpreting Scripture. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s. 139-158. Jewish Studies in the 21st Century. ISBN 978-0-8147-3286-1.

⁴²⁷ V tomto výboru se zabývám pouze explicitními výskyty slov písmeno/písmena – *ot/otijot*.

⁴²⁸ Termín *teva* (slovo) má mnoho konotací, jak je uvedeno již v poznámce č. 246. Za povšimnutí též stojí, že ve spojení s mystickým pochopením písmen (*otijot*) se objevuje nikoliv výraz *davar*, které je v hebrejské literatuře mnohem rozšířenější, ale právě *teva*. (ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 53-55.)

myšlená písmena do existence v našem světě a díky které může člověk vytvářet svatá slova (*teva*), a na tvůrčí potenci obsaženou v hebrejském jazyce, již ale může člověk pokrýt svým nesprávným uvažováním a záměrem.

V **odd. 108** čteme: „Ať si [člověk], když se modlí, pomyslí, že se do písmen [jeho modlitby] odívá Hospodin, budiž veleben. Výkladem [toho je]: Nevíme, co si člověk myslí, dokud nepromluví. Existuje [tedy] způsob, [jakým může] být řeč oděvem pro myšlenku. Necht' si [člověk] řekne ve svém srdci: ‚[Pokud je můj] Král takto veliký [a] já pro Něj tvořím oděv, je vhodné, abych tak činil s radostí.‘ A [poté] ať [člověk] promlouvá s veškerou svou silou, neboť díky tomu dosáhne jednoty s Ním, On budiž veleben. Vždyť síla [člověka] je [v tu chvíli] v písmenu a v písmenu spočívá [rovněž] Svatý, budiž veleben. [Tak může člověk] nalézt jednotu s Ním, On budiž veleben.“ Obsah myšlenky nalézá formu svého vyjádření ve slovech. Pokud člověk správně koncentruje své myšlenky při službě Bohu, zde konkrétně při modlitbě, vytváří formu, oděv, do kterého se může Bůh odít. Ve vyslovených písmenech se pak nalézá jak Bůh, který je do nich oděn, tak člověk, který do nich vložil veškerou svou sílu. Tak se může člověk v extrémní extatické zkušenosti setkat, až sjednotit s Bohem. Představa, že Bůh může být oděn do písmen modlitby či písmen obsažených v Tóře (viz níže), je zásadní nejen pro chasidskou hermeneutiku a exegezi biblického textu, ale také pro mystiku Božích jmen a talismanickou magii přítomnou v židovské mystice.

Odd. 111 navazuje svými myšlenkami na odd. 108: „Zdali je možné přimknout se k Němu, On budiž veleben? Pospěš [tedy a] ‚přimkni se k Jeho vlastnostem‘. Výkladem [těchto slov je]: [Přimkni se] k Jeho oděvům, [to jest] k písmenům [Tóry]. Tedy: [Pokud] je to možné, [ať člověk] ve své mysli neustále rozvažuje o písmenech Tóry, [vždyť] Tóra je Jeho oděvem, On budiž veleben. [Proto] dokonce i když [člověk] mluví s lidmi, ať myslí pouze na slova [Tóry], neboť ona jsou také [složena z] písmen Tóry.“ Rozdíl zde je, že oděvem, do kterého se Bůh halí, nejsou písmena modlitby, kterou člověk recituje, ale písmena Tóry. Proto je potřeba tato písmena, v nichž je ukryt Bůh, neustále kontemplovat, a tak se blížit ke sjednocení s Nejvyšším. Důležitý je zde důraz na písmena, která se až později spojují ve slovech, což koresponduje s praktikami kombinace písmen (*cerufej otijot*) a vnímáním hebrejského písmena jako základního stavebního kamene a samostatné jednotky pro židovskou mystiku jazyka.

Úryvek z **odd. 118** se svými myšlenkami blíží textu odd. 75. Čteme zde: „Neboť každé písmeno je skutečně celým světem. A když [člověk] artikuluje [své] slovo (*teva*) ve velikém spojení [s Hospodinem], jistě podněcuje (*me'orer*) nejvyšší světy a tím činí

veliké skutky. Proto ať se člověk hledí modlit ve spojení [s Hospodinem] a s velikým zanícením. [Poté] jistě učiní veliké skutky v nejvyšších světech, neboť každé písmeno podněcuje (*me'orer*) [nebeskou] Výšinu.“ Písmeno zde kvůli své povaze prostředníka spojujícího nižší a vyšší duchovní světy představuje prostředek, kterým může člověk teurgicky ovlivňovat nejvyšší duchovní světy. Toto je navýsost mystický prvek prostupující starší teosoficko-teurgickou židovskou mystiku, který se projevuje v rámci východoevropského chasidismu.

Závěr. O skutečnosti, že je mystika písmen přítomna v židovské mystice již velice dlouhou dobu, nemůže být pochyb. Toto učení nepředstavuje jednotnou duchovní proud, ale je velice rozvětveným myšlenkovým systémem, který byl intenzivně rozpracováván již tisíc let před vznikem chasidismu v rámci hejchalotické literatury a mystiky *ma'ase merkava*. Přítomnost tohoto učení a specifického chápání povahy hebrejského jazyka v chasidismu dokládá přímý či nepřímý vliv starší židovské mystiky a kabaly na chasidismus. V přeložených textech *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsou velmi přesvědčivým způsobem zachyceny některé základní myšlenky a předpoklady vlastní vnímání hebrejského písmena v judaismu a v židovské mystice.

3.4. Hištavut (Vyrovnanost)

Čtvrtým vybraným konceptem je *hištavut* označující stav vyrovnanosti či netečnosti vůči vnějším podnětům, zejména těm, které odvádí pozornost člověka od Božích věcí. Kořen šin-vav-hej⁴²⁹ je užít také ve slově *hašva'a*, které však může mít odlišný význam.⁴³⁰ Rachel Elior označuje *hištavut* za asketický stav, ve kterém všechny hodnoty spojené s pozemskou existencí pozbývají svého významu.⁴³¹ Aryeh Kaplan pak vnímá tento termín ve významu stoický klid (*stoicism*).⁴³²

Hištavut v judaismu. Termín *hištavut* nalezneme již v Talmudu, zásadním je však jeho výskyt v *Chovot ha-levavot* Bachji ibn Pakudy, kde je *hištavut* vnímáno jako vlastnost zbožného člověka. Bachja ibn Pakuda zde mluví o tom, že chvála i urážky jsou takovým

⁴²⁹ Slovesný kořen šin-vav-hej má následující význam: Být vyrovnaný, být rovný, být stejný, mít cenu, cenit si, vážit si, považovat, porovnávat. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, 1903, s. 1532-1533.)

⁴³⁰ Například hnutí CHaBaD užívá termínu *hašva'a* v jiném významu, než jak chápeme *hištavut*. (ELIOR, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, 1993, s. 67-72.)

⁴³¹ ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 212.

⁴³² Viz KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, 326 s.; KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*. Boston: Red Wheel/Weiser, 1982. 355 s. ISBN 0-87728-616-7.

člověkem vnímány stejně.⁴³³ Toto pochopení *hištavut* vychází z interpretace Žalmu 16,8,⁴³⁴ na základě které je vnímáno jako netečnost vůči hodnotám tohoto světa, zejména pak názoru jiných lidí. Z *Chovot ha-levavot* poté proniklo *hištavut* mezi stoupence hnutí Chasidej Aškenaz, kteří jej přijali a postavili do středu svého učení lhostejnosti vůči světu. Zmínky o *hištavut* však najdeme také u Avrahama Abulafii a velmi rozšířené jsou též v židovské etické literatuře.⁴³⁵

Tento koncept hraje důležitou roli také v učení Jicchaka z Akka, například v jeho díle *Me'irat ejnajim*.⁴³⁶ Šlo o mezistupeň mezi *devekut* k sefiře *Tiferet* a *hitbodedut*, pro jehož dosažení bylo důležitým předpokladem. Jako předpoklad pro dosažení *hitbodedut* je *hištavut* vnímáno také Avrahamem Abulafiou.⁴³⁷ Je možné také to, že Jicchak z Akka byl v přijetí tohoto konceptu ovlivněn také súfijskou tradicí.⁴³⁸ Mezi další učence užívající tento termín patřil i Jehuda Albotini,⁴³⁹ kterého inspiroval pravděpodobně Jicchak z Akka.⁴⁴⁰

Hištavut se – podobně jako předcházející koncepty – objevuje i v učení Luriova žáka Chajima Vitala, zmínky o něm nalezneme v jeho díle *Ša'arej keduša*.⁴⁴¹

⁴³³ ALTSHULER, Mor. *The Messianic Secret of Hasidism*. Leiden: Brill, 2006, s. 319. ISBN 978-90-04-15356-1; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 129-137. Kaplan překládá zmíněnou pasáž z *Chovot ha-levavot* následovně: „Jeden chasid se prý otázel svého přítele: ‚Už jsi dosáhl stoického klidu (*hištavut*)?‘ Když se ho přítel zeptal, co tím myslí, odpověděl: ‚Je chvála ve tvých očích stejná jako hana?‘ Přítel odpověděl, že nikoli. Na to chasid řekl: ‚Je-li tomu tak, nedosáhl jsi náležitě úrovně. Nedej se však odradit, pokračuj ve svém snažení a možná budeš s to jí dosáhnout. Je to nejvyšší rovina a kýžený cíl zbožnosti.“ (KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 136.)

⁴³⁴ Podobně jako v odd. 2 *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

⁴³⁵ ALTSHULER, *The Messianic Secret of Hasidism*, 2006, s. 338-339.

⁴³⁶ *Me'irat ejnajim* představuje jedno z kabalistických děl Jicchaka z Akka, které se stalo populárním zejména v 15. a 16. století. (GOTTLIEB, Isaac ben Samuel of Acre, *EJ*, vol. 10, s. 47-48.)

⁴³⁷ KRASSEN, *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*, 1998, s. 49; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 129-137; IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 115-116.

⁴³⁸ MAGID, *Jewish Kabbalah*, 2015, s. 208.

⁴³⁹ Jehuda Albotini (zemřel 1519) byl významným kabalistou, který se narodil v Portugalsku, ale působil v Erec Jisra'el. (EDITORIAL STAFF, Albotini (Albutaini), Judah ben Moses, *EJ*, vol. 1, s. 595-596.)

⁴⁴⁰ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 123-124; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 104-107.

⁴⁴¹ MAGID, *Jewish Kabbalah*, 2015, s. 208; KRASSEN, *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*, 1998, s. 49.

Hištavut v Cava'at Ha-RIBaŠ. V chasidismu je *hištavut* považováno za první krok člověka na jeho cestě k dosažení *devekut*⁴⁴² a za jednu ze základních charakteristik zbožného člověka. V chasidském učení je *hištavut*, v souladu s předchozí tradicí, považováno za „vnitřní netečnost vůči tomuto světu a jeho hodnotám“⁴⁴³ dosažitelnou skrze oproštění se od tělesnosti. Jako takové je často spojováno zejména se studiem Tóry a s modlitbou.⁴⁴⁴

V *Cava'at Ha-RIBaŠ* je *hištavut* přímo zmíněno ve čtyřech textech (odd. 2, 6, 10 a 127) a nepřímo ve dvou dalších (odd. 5 a 114). Nyní se zaměřím na tyto výskyty a pokusím se je krátce rozebrat.

V **odd. 2** nacházíme jednu z definic určujících povahu vyrovnanosti *hištavut*, včetně jejího vyvození z biblického textu: „„Hospodina stále před oči si stavím.“ (Ž 16,8) Stavím (*šiviti*) je označením [pro] vyrovnanost (*hištavut*). Vše, co se [člověku] přihodí, necht' je pro něj stejné (*šave*); [ať nevnímá rozdíl] mezi tím, když [jej] lidé chválí, a tím, [když] jej ponižují. A [stejně] tak [ať] je [tomu] ve všech ostatních záležitostech, [například] s veškerým pokrmem: [Ať člověk nevnímá rozdíl] mezi [tím], když jí pochoutky, a když jí jiné věci. Vše necht' je v jeho očích stejné (*ješave*), neboť [kvůli své vyrovnanosti] byl [člověk] zbaven zlého pudu ve všech [záležitostech]. [O] každé věci, která se mu děje, ať řekne: ‚Zdali toto [nepochází] od Něj, On budiž veleben? A jestliže je [to] v Jeho očích správné, [co mohu namítat]?‘ A každý jeho úmysl [necht'] je kvůli Nebesům (*la-šem Šamajim*), vždyť z jeho úhlu [pohledu] není [v tom, co se mu přihodí, již žádný] rozdíl. A tato [vyrovnanost] je velmi vysokou [duchovní] úrovní, [na kterou může člověk dospět].“ V tomto úryvku je jasně pojmenováno, kam má zbožný směřovat: K neustálému uvědomování si, že vše pochází od Boha, a podřízení se tomuto vědomí se všemi náležitými následky. Dosažení či praktikování *hištavut* umožňuje člověku lépe překonávat svody zlého pudu a sloužit Bohu tak, jak je záhodno.

V **odd. 6** se nachází text, který dotváří naše pochopení *hištavut*: „Ať [člověk] smýšlí, že je [jedním] ze synů nejvyššího světa. Ať nejsou v jeho očích důležité žádné lidi žijící v tomto světě, neboť celý svět a vše v něm je ve srovnání s nejvyšším světem [pouze] jako hořčičné semínko. A necht' je v jeho očích stejné (*šave*), zda jej [lidé] milují nebo nenávidí, neboť jejich láska a jejich nenávisť nejsou ničím.“ Člověk se na svět musí dívat optikou

⁴⁴² ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 118.

⁴⁴³ ALTSHULER, *The Messianic Secret of Hasidism*, 2006, s. 339.

⁴⁴⁴ Tamtéž, s. 310; 339; 348-349.

hištavut, tento svět je pomíjivý a nicotný v porovnání s vyššími duchovními světy. Spojení „ze synů nejvyššího světa“ odkazuje na spojení člověka s Bohem, kterého může člověk dosáhnout skrze *devekut*.

Odd. 10 doplňuje, že lidská vyrovnanost se netýká pouze světských záležitostí, ale i věcí spojených se službou Bohu: „Důležitým pravidlem je vyrovnanost (*hištavut*). Výkladem [toho je], že pro [člověka] bude stejné (*šave*), zda jej [lidé] vnímají [jako majícího] nedostatek vědění nebo [jej respektují] pro znalost celé Tóry a všeho v ní.“ Jako příčina či počátek této vyrovnanosti je zde uvedeno neustálé zaměření na přimknutí k Bohu, které formuje lidské úmysly a zároveň je tak pohlcující, že člověku nezbyvá na světské starosti čas. Zároveň z výše uvedeného textu vyplývá, že požadavek *hištavut* se vztahuje na každou lidskou činnost, na všechny aspekty lidské existence: Od těch nejmateriálnějších až po ty nejduchovnější.

Odd. 127 se na rozdíl od předcházejících úryvků nezabývá tím, že by se snažil pojmenovat, co *hištavut* je. Místo toho je zde vyrovnanost vsazena do širšího kontextu: „Tak když [člověk] mluví, ať si nepředstavuje, že mluví on [sám], nýbrž že promlouvá vitalita, která je v něm [obsažena a která pochází] od Stvořitele, budiž veleben. [A proto ať] mluví o NĚm, [On budiž veleben,] a [tak] pozvedá řeč k jejímu kořeni. V tomto [principu] je rovněž zahrnuta vyrovnanost (*hištavut*), neboť schopností řeči je [obdařen] on, stejně jako jeho druh. [Vždyť] vše [pochází] od NĚj, On budiž veleben.“ Zpráva pro čtenáře je však stejná: Vše pochází od Boha, a to včetně lidských vlastností a schopností. Toto je nutné mít na paměti a nevyvyšovat se nad ostatní.

Dvě nepřímé zmínky o *hištavut* nalezneme v odd. 5 a odd. 114. V **odd. 5** čteme: „A ať [člověk] nikterak nehledí na záležitosti tohoto světa a nepomýšlí na ně, aby se oddělil od tělesnosti. Neboť [potřeby uskutečňované skrze] pohled na [záležitosti] tohoto světa [vycházejí pouze] z těla samotného.“ V **odd. 114** se pak nachází následující: „Neboť neexistuje [jiný] znak [opravdové] služby Stvořiteli, [než] pouze pokud o sobě [člověk] ví, že je před Ním, On budiž veleben, zlehčován.“⁴⁴⁵

Závěr. Koncept *hištavut* je podobně jako předcházející představy jasně spojen se staršími tradicemi přítomnými v judaismu a v židovské mystice. Podobně jako již na samém počátku rozvoje tohoto konceptu u Bachji ibn Pakudy či v hnutí Chasidej Aškenaz nalézáme v *Cava'at Ha-RIBaŠ* a raném chasidismu chápání *hištavut* jako

⁴⁴⁵ Přívrženci hnutí Chasidej Aškenaz vnímali zbožného člověka jako někoho, kým lidé opovrhují a koho ponižují. (ALTSCHULER, *The Messianic Secret of Hasidism*, 2006, s. 351.)

základního rysu, určující charakteristiky spravedlivého. Jde tedy o další z ne-luriánských vlivů působících na chasidismus a na *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

3.5. Devekut (Přimknutí k Hospodinu)

Jedním z nejfrekventovanějších pojmů v *Cava'at Ha-RIBaŠ* je *devekut*. Tento pojem odvozený od slovesného kořene dalet-bet-kof⁴⁴⁶ označuje společenství, spojení či jednotu s Bohem, v křesťanském prostředí by mohl být synonymně užit pojem *unio mystica*, byť zde existují určité odlišnosti. Gershom Scholem nepovažuje *devekut* za stav jednoty s Bohem, ale za prožitek, který se této jednotě maximálně blíží. *Devekut* je v judaismu často zmiňováno jako pravý ideál mystického života, který má však v dílech jednotlivých učenců rozdílný význam.⁴⁴⁷ Vzhledem k množství sekundární literatury o tomto konceptu a s ním spojené problematice a také kvůli ústřednosti tohoto pojmu v chasidismu se stejně jako v případě podkapitoly o mystice písmem omezím pouze na krátký exkurz do historie tohoto konceptu a zaměřím svou pozornost na výskyty příslušného slovesného kořene v *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

Devekut v judaismu. Kořen dalet-bet-kof se objevuje již v Bibli, ve významu přimknutí k Bohu jej můžeme nalézt například v Dt 4,4, Dt 11,22 nebo 30,20.⁴⁴⁸ Co je však zajímavé, tento kořen je použit již dříve, a to v kontextu vztahu a spojení muže a ženy v Gn 2,24 či Gn 34,3.⁴⁴⁹ Stejný termín se objevuje i v Talmudu, například v Sota 14a či v Ketubot 111b, kde zaznívá otázka, do jaké míry je možné se přimknout k Bohu. V pozdější mystické literatuře je *devekut* často zmiňovaným pojmem, byť se interpretace jeho významu liší. Někdy bývá *devekut* vnímáno jako úplný vrchol duchovní cesty, jindy jako cíl mystického života i proces vedoucí k tomuto cíli, někdy jako žebřík vedoucí mezi jednotlivými sefirot, často bývá spojováno s láskou a bází před Bohem či s proroctvím.

⁴⁴⁶ Slovesný kořen dalet-bet-kof nese význam: Přimknout se, lnout, lpět, držet se, dodržovat, přilepit, ulpět, uchytit se, připojit, spojit. (JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I, 1903, s. 277-278.)

⁴⁴⁷ IDEL, Moshe. Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism. In IDEL, Moshe, MCGINN, Bernard (eds.). *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. New York: Continuum, 1999, s. 28. ISBN 0-8264-0882-6; SCHOLEM, Gershom. *Mesiášská idea v judaismu a další eseje o židovské spiritualitě*. Vydání první. Praha: Malvern, 2017, s. 226. ISBN 978-80-7530-064-5.

⁴⁴⁸ Všechny zmíněné výskyty se objevují i v odd. 111 *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

⁴⁴⁹ Gn 2,24: „Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ A Gn 34,3: „Přilnul však k Díně, dceři Jákobově, celou duší, zamiloval si tu dívku a vmlouval se do jejího srdce.“

Ne vždy se mluví o přimknutí člověka, časté jsou také termíny přimknutí myšlenky (*devekut ha-machašava*) či přimknutí vůle (*devekut ha-racon*).⁴⁵⁰ Miles Krassen rozlišuje mezi teocentricky a antropocentricky zaměřeným pojetím *devekut*. Antropocentrické hledisko bylo podle jeho názoru oblíbené zejména v rané kabale a u Avrahama Abulafii. Teocentrický pohled ražený jinými učenici zdůraznil teurgickou funkci *devekut*.⁴⁵¹

V židovské mystice se *devekut* stává frekventovaným pojmem již v rané kabale u Azri'ela z Gerony,⁴⁵² a dále u Avrahama ibn Ezry,⁴⁵³ Avrahama Abulafii odvolávajícího se mimo jiné na aristotelské důrazy učení Maimonida,⁴⁵⁴ Jicchaka z Akka, Mošeho Cordovera, Elijahu de Vidase, Chajima Vitala a mnoha dalších. Důležitý vliv na rozvoj vnímání *devekut* měla extatická kabala zaměřená na dosahování silných mystických prožitků. Významnou postavou v procesu diseminace tohoto konceptu pak hraje Moše Cordovero a jeho safedská škola.⁴⁵⁵

Devekut v Cava'at Ha-RIBaŠ. Pokud by bylo možné označit za hlavní koncept chasidismu jeden jediný, bezesporu by šlo o *devekut*, které je centrálním bodem chasidské spirituality prosakujícím do všech aspektů života chasidim. Toto reflektuje také veliké množství sekundární literatury zabývající se touto problematikou, čímž se *devekut* liší od předchozích konceptů.⁴⁵⁶ Jak se shodují badatelé, *devekut* je ústředním bodem chasidismu a zároveň jak cílem života chasidim, tak procesem, jak k tomuto cíli dospět a jak přitáhnout na pozemskou komunitu Boží požehnání shůry.⁴⁵⁷ Rachel Elior označuje

⁴⁵⁰ DAN, IDEL, *Devekut*, *EJ*, vol. 5, s. 628-629; SCHOLEM, *Kabbalah*, *EJ*, vol. 11, s. 661-662.

⁴⁵¹ KRASSEN, *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*, 1998, s. 43-50.

⁴⁵² Azri'el z Gerony (rané 13. století) byl výraznou postavou v rámci geronské kabalistické školy. (SCHOLEM, *Azriel of Gerona*, *EJ*, vol. 2, s. 771-772.)

⁴⁵³ Avraham ibn Ezra (1089-1164) byl jedním z nejvýznamnějších středověkých biblických exegetů působících na španělském území. (SIMON, JOSPE, *Ibn Ezra, Abraham ben Meir*, *EJ*, vol. 9, s. 665-672.)

⁴⁵⁴ Maimonides (1135-1204), viz pozn. č. 346.

⁴⁵⁵ IDEL, *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*, 1999, s. 27-57; 196-203; IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, 1995, s. 86-89; KRASSEN, *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*, 1998, s. 43-50.

⁴⁵⁶ Pro více informací doporučuji např. KRASSEN, *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*, 1998, s. 43-79.

⁴⁵⁷ Např. SCHOLEM, *Mesiášská idea v judaismu a další eseje o židovské spiritualitě*, 2017, s. 226; BIALE, *Hasidism: A New History*, 2018, s. 163-164.

devekut za „úplnou oddanost Bohu až do té míry, že se člověk zřekne skutečností vlastních materiálnímu světu a povznese se do oblasti nicoty a dosáhne opravdového společenství s Bohem skrze vyšší úrovně duchovního porozumění“.⁴⁵⁸

Centralitu *devekut* v chasidismu ilustruje skutečnost, která byla trnem v oku mnoha odpůrců a kritiků chasidismu, že v podstatě všechny prvky náboženského života – modlitba, studium, plnění *micvot* – byly mnohdy vnímány jako prostředek k dosažení *devekut*, které však na druhou stranu bylo nezbytným předpokladem stoprocentního duchovního naplňování všech lidských činností.⁴⁵⁹

V *Cava'at Ha-RIBaŠ* se *devekut* objevuje v celkem čtyřiceti textech (odd. 1, 3, 5, 8, 10, 12, 14, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 50, 58, 59, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 80, 81, 82, 84, 90, 101, 105, 111, 123, 125, 135 a 136). Na rozdíl od dříve zmíněných konceptů se textům nebudu věnovat jednotlivě, avšak zaměřím se na určité obsahové struktury a vzorce, které se v nich objevují.

Nejprve bych rád uvedl, že v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* nenalzáme vždy konzistentní vyjádření toho, kdo se přimyká a ke komu přesně. Jinými slovy: KDO (který aspekt lidské existence) se přimyká ke KOMU (jakému projevu Boží přítomnosti). Tím, kdo se nejčastěji přimyká, je člověk, méně často jde o lidskou myšlenku či o lidské tělo. Člověk se v největším počtu případů přimyká k Bohu samotnému, poté k Šechině (odd. 8, 68 a 69), k Božím vlastnostem (odd. 1 a 111), k nebeské Výšině (odd. 37 a 136), k promluvě kázajícího (odd. 14) či v nejvyšším světě (odd. 40). Ve formulaci přimknutí myšlenky nalzáme dva směry přimknutí: Ke Stvořiteli (odd. 58 a 80) a k nebeské Výšině (odd. 5). Zvláštní formulaci pak nalzáme v odd. 58, kde se hovoří o přimknutí lidského těla ke slovu modlitby: „Od počátku [modlitby] necht' přimkne [své] tělo ke slovu (*teva*) [modlitby], a poté ať vloží do tohoto slova (*teva*) duši.“ Je otázkou, zda tyto rozdílné formulace hrály pro chasidim závažnou roli či zda jde pouze o vyjádření té samé skutečnosti jiným jazykem. Paralely k tomuto rozdílnému vyjadřování však nalzáme, jak bylo ukázáno výše, již dříve.

Obecně můžeme o postavení konceptu *devekut* v *Cava'at Ha-RIBaŠ* říci, že jde o předpoklad správné služby Bohu, bez něhož by tato služba nebyla možná. To je více či méně explicitně vyjádřeno téměř ve všech textech *Cava'at Ha-RIBaŠ*, kde se slovesný kořen *dalet-bet-kof* nalzá. Tyto výskyty je dále možno rozdělit buď podle toho, jakým

⁴⁵⁸ ELIOR, *The Mystical Origins of Hasidism*, 2006, s. 211.

⁴⁵⁹ SHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism, EJ*, vol. 8, s. 412-413.

způsobem se zde o *devekut* hovoří a na co je kladen důraz (důležitost dosažení *devekut* a techniky dosažení *devekut*), anebo podle toho, s jakým aspektem náboženského života je zde *devekut* spojeno (modlitba, studium ad.). Jsem si vědom, že tato stručně načrtnutá typologie nemusí být úplná, využívám ji hlavně proto, abych čtenáře seznámil s přístupem *Cava'at Ha-RIBaŠ* k *devekut*.

V první řadě bych se chtěl zaměřit na texty, ve kterých je zdůrazněna důležitost *devekut* pro správnou službu Bohu a úplný náboženský život. Tyto formulace nalézáme dle mého názoru nejvíce v textu odd. 1, 12, 14, 24, 67, 69, 74, 81, 84, 90, 101, 111, 125 a 135.

Význam *devekut* se odráží v úryvcích z **odd. 125**⁴⁶⁰ a **odd. 74**,⁴⁶¹ kde se dozvídáme, co je základním určujícím rysem člověka spravedlivého před Bohem, tedy to, co ostatním lidem schází. Právě neustálé *devekut* je znakem zcela spravedlivých lidí, byť jak z odd. 125 vyplývá, existují i větší kvality v chování spravedlivého. Odd. 74 vysvětluje, proč je námaha svévolníka, který si myslí, že jedná spravedlivě, zbytečná: Protože nemá *devekut* a natolik dokonalou víru, aby jej mohl dosáhnout. Schopnost dosáhnout určitého stupně *devekut* však nespočívá na lidské zásluze, jak je uvedeno v **odd. 12**.⁴⁶² Dosažení *devekut* je třeba přijmout s pokorou a s uvědoměním si Božích zásluh při tomto aktu, jedině tak může být člověk zcela spravedlivým.

O významu *devekut* pro duchovní život hovoří následující texty: O možnosti přimknout se k Bohu spekuluje **odd. 111**,⁴⁶³ který odpovídá na otázku, jak se fyzický

⁴⁶⁰ Odd. 125: „Neboť hle, existují dva druhy spravedlivých a [v] obou [případech jde o] zcela spravedlivé. ... První [z nich] je neustále v přimknutí k Hospodinu, budiž veleben, a slouží Mu [tak, jak] mu bylo uloženo. A ten je spravedlivým pouze pro sebe, a nikoliv pro jiné.“

⁴⁶¹ Odd. 74: „A přestože [tento druhý svévolník] neustále studuje a modlí se a odříká si, je jeho námaha vskutku zbytečná, neboť nemá přimknutí ke Stvořiteli, budiž veleben, a dokonalou víru, jaká je potřeba [k tomu, aby] byl [člověk] v každém čase přimknutý k Němu, budiž veleben.“

⁴⁶² Odd. 12: „Když [člověk] slouží [Hospodinu] v přimknutí, ať si ve svém srdci neříká, že je větší než jeho druh. Neboť byl [stejně] jako vše ostatní stvořen, aby sloužil Jemu, On budiž veleben. A Hospodin, budiž veleben, dal rozum jeho druhovi [stejně], jako dal rozum jemu. A v čem je [člověk] důležitější než červ?“

⁴⁶³ Odd. 111: „A přimkni se k Němu.“ (Dt 11,22 a Dt 30,20) [Otázka zní:] Je možné přimknout se k Němu navzdory tomu, že je ‚stravujícím ohněm‘? (Dt 4,24) Přimkni se tedy k Jeho vlastnostem, [neboť] ‚jak On je milosrdný, tak i ty budeš milosrdný‘. (Šabat 133b) Výkladem [toho je], že není možné neustále sloužit Hospodinu v zanícení, to jest v úplném přimknutí k Němu, On budiž veleben. ... Toto zpochybňuje Gemara: ‚[Je možné přimknout se k Němu] navzdory tomu, že je stravujícím ohněm?‘ Tím se chce říci, [že] zanícení je od tebe vzdáleno a to je [ono zmiňované] ‚plápolání‘. Zdali je možné přimknout se k Němu, On budiž

člověk může přimknout k imanentnímu, vše přesahujícímu Bohu. Odpovědí je vybídka k přimknutí se k Božím vlastnostem, tedy vlastně výzva k určitému *imitatio Dei*, napodobení Božího jednání. Toto přimknutí k Božím vlastnostem vnímá **odd. 1**⁴⁶⁴ jako důvod a impuls pro to, aby člověk konal všechny náboženské příkazy bez ohledu na jejich zdánlivou důležitost, a tím zcela naplnil své poslání na zemi. K případu, kdy je toto přimknutí ohroženo touhou po pokřivení Božích vlastností, se vyjadřuje **odd. 14**,⁴⁶⁵ který za jedno z možných řešení uvádí, aby se člověk přimknul ke slovům, která promlouvá kázající člověk, jehož myšlenky jsou napřeny správným směrem.

O možnosti a potřebě duchovního výstupu do nejvyšších světů a jeho spojitosti s *devekut* hovoří **odd. 69**⁴⁶⁶ a **odd. 24**.⁴⁶⁷ Zatímco text odd. 69 přináší člověku instrukce, jak duchovně vystoupit do nejvyšších světů, odd. 24 vysvětluje, že tento výstup a duchovní přítomnost v nejvyšším světě jsou předpokladem pro správnou službu Bohu, na základě které může člověk doufat v to, že k němu Bůh shlédne.

veleben? Pospěš [tedy a] ‚přimkni se k Jeho vlastnostem‘. Výkladem [těchto slov je]: [Přimkni se] k Jeho oděvům, [to jest] k písmenům [Tóry].“

⁴⁶⁴ Odd. 1: „A [poté člověk] vidí, [že] je neustále přimknutý k dobrým vlastnostem a správnému jednání, a proto neodpočine žádný den od konání micvot: Těch, které jsou snadné, i těch, které jsou obtížné.“

⁴⁶⁵ Odd. 14: „A jestliže uslyší [jiného] člověka, [který] káže s rozehvěním a láskou, tehdy ať se velmi [silně] přimkne k jeho promluvě a je s ním – kázajícím (*mochiach*) – [v] jednotě. Neboť jeho řeč mu přivede [na mysl] myšlenku, s níž jej opustí [touha po negativní vlastnosti].“

⁴⁶⁶ Odd. 69: „Jestliže se [člověk] nachází ve [stavu] umenšení [ega], když je ve velikém přimknutí k Šechině, a následně si ihned pomyslí, že je v nejvyšším světě, [bude] v nejvyšších světech.“

⁴⁶⁷ Odd. 24: „Když [člověk] slouží Hospodinu, budiž veleben, nechť je jeho myšlenka nahoře, v nejvyšším světě. A ať se [člověk] přimkne [k Němu, On budiž veleben,] a ať doufá v Něj [a v to], že On se ujme jeho přání.“

V **odd. 81**⁴⁶⁸ a dále v **odd. 84**,⁴⁶⁹ **odd. 90**⁴⁷⁰ a **odd. 101**⁴⁷¹ se *Cava'at Ha-RIBaŠ* vyjadřuje k problematice lidské služby Bohu skrze tělesný aspekt stvoření, tedy *avoda be-gašmijut*, a k tělesnosti jako takové. Text odd. 81 říká, že člověk má ve svém přimknutí konat i všechny tělesné věci, a tak prodchnout fyzické záležitosti duchovním záměrem a neustále sloužit Bohu. Toto si má do určité míry zautomatizovat a procvičit se v tom. Další uvedené úryvky pobízejí čtenáře k tomu, aby se v každé fyzické věci či vlastnosti zaměřil na její duchovní předobraz, který do ní Bůh obtiskuje, a tím vždy směřoval nikoliv za podružnými záležitostmi tohoto světa, ale k Bohu, který je zdrojem a kořenem existence všeho stvoření.

Na konci odd. 101 je řečeno: „Jestliže je tomu tak, ať je [člověk neustále] cele přimknutý [k Hospodinu, byť] ve [stavu] zúžení [mysli].“ Na tuto myšlenku navazují **odd. 67**⁴⁷² a **odd. 135**,⁴⁷³ které rozebírají vztah *devekut* a *katnut*, stavu zúženého vědomí, kdy lidská mysl nedosahuje maxima svých možností, čímž může být ovlivněna služba Bohu. Odd. 101 a 67 svorně pobízejí člověka, aby se přimyká k Bohu a sloužil mu

⁴⁶⁸ Odd. 81: „Ať se [člověk] přimkne ke Stvořiteli, budiž veleben, a žádá [Jej o] něco z potřeb [svého] domu. Nebo ať učiní [nějakou] věc či promluví ve [svém] přimknutí, přestože nemusí [vůbec] činit, ani mluvit, [ale ať to vykoná,] aby si přivyknul, [že] dokonce i když činí tělesné věci a mluví [o nich], je jeho mysl [neustále] přimknuta k Němu, On budiž veleben. A nechť je uvyklý [být] v době, [kdy koná tělesné věci,] přimknutý [k Hospodinu].“

⁴⁶⁹ Odd. 84: „Jestliže je tomu tak, proč je [člověk] přitahován žádostivostí, která se nachází v [oněch] světech? To vše přeci není ničím jiným než jediným výrokem, [který vzešel] od Něj, [On budiž veleben]. A [pro člověka] je lepší, [když] se přimkne na [nebeské] Výšině ke Stvořiteli, budiž veleben, neboť On je základním principem [všeho, než když] se přimkne k nedůležitě věci. ... Nechť [tedy člověk] myslí neustále na [to, že musí] být přimknut ke Stvořiteli, budiž veleben, s naprostou láskou.“

⁴⁷⁰ Odd. 90: „[Neboť] existuje kořen krásy, který je vlastností Boží. Proč jsem tedy přitahován za [pouhým] dílem [této Boží vlastnosti]? [Vždyť] je pro mě dobré přimknout se ke kořeni a k podstatě [této krásy], neboť On, [budiž veleben,] vložil krásu do všech světů.“

⁴⁷¹ Odd. 101: „A [pokud v tomto nalézá] člověk potěšení, nechť si hnuší svůj pokrm a další věci, [které by jej mohly těšit]. [Vždyť] všechna potěšení pocházejí z oné kapky [semene]. Jestliže je tomu tak, ať je [člověk neustále] cele přimknutý [k Hospodinu, byť] ve [stavu] zúžení [mysli]. [Neboť] je [pro něj] lepší, když se přimkne ke Svatému, budiž veleben.“

⁴⁷² Odd. 67: „Každopádně nechť Mu, [On budiž veleben, člověk] slouží ve velikém přimknutí, i [když se nachází pouze] ve [stavu] zúžení [mysli].“

⁴⁷³ Odd. 135: „Nejprve ať se [člověk] přimkne ke Stvořiteli, budiž veleben, dole, jak se sluší. A [teprve] poté může vystoupit na [nebeskou] Výšinu. ... [Avšak] existují chvíle, kdy nemůže sloužit [Hospodinu jinak než] pouze ve [stavu] zúžení [mysli]. A [tehdy] nemůže vystoupit do nejvyššího světa.“

v *devekut* i ve stavu zúženého vědomí, tedy neustále. Člověk nemá zoufat a ustávat ve své službě Bohu. Odd. 135 však poznamenává, že během tohoto stavu, i přes lidské přimknutí, není možné vystoupit do nejvyššího světa.

Další skupinou textů *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsou ty, v nichž se objevují určité „technické“ pokyny, jak lze přimknutí k Bohu dosáhnout, jak jej upevnit, jak se vyvarovat jeho zrušení ad. Tyto úryvky jsem našel v odd. 40, 50, 59, 80, 82 a 136.

V textech **odd. 82**,⁴⁷⁴ **odd. 136**⁴⁷⁵ a **odd. 80**⁴⁷⁶ nalézáme zmínky o tom, jak lze dosáhnout *devekut*. Zatímco odd. 82 uvádí tři konkrétní duchovní techniky a tím se vyjadřuje k této problematice velice jasně, zbylé dva texty podávají více kusé informace. V odd. 136 se hovoří o možnosti přimknout se k Bohu i jindy než pouze při modlitbě, z čehož vyplývá, že modlitba, která není – mimo zmínky o *jichudim* – explicitně uvedena v odd. 82, byla oblíbeným a frekventovaným způsobem dosažení *devekut*. Mimo to jsou zde rozebírány konkrétní pokyny, jakým směrem se duchovně ubírat v případě, že přimknutí a duchovního výstupu není možno z nějakého důvodu dosáhnout. V odd. 80 je pak zmíněna překážka dosažení *devekut*, kterou představuje lidská tělesnost. Zároveň je zde však uveden jednoduchý „trik“, kterým lze nástrahy a slabosti lidské tělesnosti a z ní plynoucí nesoustředěnosti překonat.

Odd. 40,⁴⁷⁷ **odd. 59**⁴⁷⁸ a **odd. 50**⁴⁷⁹ upozorňují čtenáře na úskalí a rizika, která by mohla vést k tomu, že jeho *devekut* bude narušeno. Vzhledem k tomu, že všechny tři texty

⁴⁷⁴ Odd. 82: „Na základě čeho [může člověk] dosáhnout přimknutí [k Hospodinu]? Díky odloučení od lidí (*hitbodedut*) a díky tomu, že píše [o] zázracích [obsažených v] Tóře, a díky *jichudim*, jak jsou známy od ARIho, jeho památka budiž požehnána. Ve chvíli, kdy činí *jichudim*, nechť myslí na Jeho velikost, On budiž veleben, podle [možností] své síly.“

⁴⁷⁵ Odd. 136: „Někdy se [člověk] může přimknout k [nebeské] Výšině, [i jindy než] ve chvíli modlitby, neboť si ve své mysli představuje, že je výše než kopule nebeské klenby. ... [Avšak] někdy nemůže [člověk] dokonce [ani] ve chvíli modlitby vystoupit na [nebeskou] Výšinu. [Tehdy] slouží [Hospodinu] s láskou dole. A na základě toho, co promlouvá [v modlitbě] s rozechvěním a láskou dole, se přimkne ke Stvořiteli, budiž veleben. [Poté] má sílu vystoupit výše, než jsou všechny nebeské klenby a [Boží] trůny a ofanim a serafim.“

⁴⁷⁶ Odd. 80: „Někdy se musí [člověk] dívat sem a tam, aby [dokázal] přimknout svou myšlenku ke Stvořiteli, budiž veleben. [To je nutné] kvůli materiálnosti jeho těla, které je oponou oddělující [lidskou] duši [od Hospodina].“

⁴⁷⁷ Odd. 40: „Avšak pokud je [člověk] přimknutý v nejvyšším světě, tehdy je lepší, [když] zavře své oči, aby jej [jeho] pohled nerušil od přimknutí v nejvyšším světě.“

⁴⁷⁸ Odd. 59: „Někdy, když je člověk přimknutý v nejvyšším světě ke Stvořiteli, budiž veleben, se musí střežit, aby neučinil žádný tělesný pohyb, [a tak] nezrušil své přimknutí [k Hospodinu].“

⁴⁷⁹ Odd. 50: „Ať se [člověk] nedívá do tváří lidí, jestliže nejsou jejich myšlenky neustále přimknuty

se věnují určité činnosti spojené s lidským tělem, můžeme z toho vyvodit, že v souladu s odd. 80, který byl zmíněn výše, bylo na tělo nahlíženo jako na „rizikový faktor“ při snaze o dosažení a udržení *devekut*. V odd. 40 tak najdeme radu, že je při přimknutí lepší mít zavřené oči, aby nebyla narušena koncentrace. Odd. 59 mluví o tom, že člověk nesmí učinit „žádný tělesný pohyb“. Otázkou je, zda se tím míní konkrétní pohyby spojené s modlitební či studijní praxí, nebo zda jde o jakýkoliv pohyb, který člověk činí. Odd. 50 pak poskytuje rady ohledně života v komunitě, ze kterých vyplývá, že je lepší stýkat se s obdobně duchovně smýšlejícími a praktikujícími lidmi, opak by mohl v duši člověka způsobit „poskvrnu“, a tím přerušit či znemožnit dosažení *devekut*.

S ohledem na konkrétní aspekty židovské spirituality se *devekut* se v *Cava'at Ha-RIBaŠ* objevuje nejčastěji ve spojení s modlitbou (odd. 32, 33, 37, 38, 39, 58, 61, 66, 68, 70, 105, 123 a 136), dále pak se studiem (odd. 3, 29, 30 a 31) a v neposlední řadě i s dříve pojednávanými koncepty (odd. 5, 8, 10, 63 a 82).

Modlitba byla zmíněna již v odd. 136 výše, kde je chápána jako jeden ze způsobů, kterými lze dosáhnout *devekut*. Na to navazuje úryvek z **odd. 37**,⁴⁸⁰ se kterým souvisí text **odd. 33**.⁴⁸¹ V odd. 37 je obsažena představa, že modlitba šeptem pozvedá člověka duchovně výše až do té míry, že je poté schopen uskutečnit *devekut* i mimo dobu, kdy se modlí. Tento text tak potvrzuje představu ústřednosti úlohy modlitby při procesu dosažení přimknutí k Bohu. Odd. 33 navazuje na požadavek modlitby šeptem a její důležitosti.

ke Stvořiteli, budiž veleben, [a to] dokonce [ani tehdy], když s nimi mluví. Neboť kvůli pohledu [na ně] bude [mít] ve své duši poskvrnu. Avšak na zbožné lidi, jejichž myšlenky jsou přimknuty ke Stvořiteli, budiž veleben, nechť se naopak dívá. A [poté] obdrží svatost do své duše.“

⁴⁸⁰ Odd. 37: „Když se [člověk] modlí šeptem a přimyká se k [nebeské] Výšině, tehdy je shledán hodným a [anděl] jej při té modlitbě pozvedají výše. ... A prostřednictvím této modlitby dosáhne [člověk toho], že se svou myšlenkou přimkne k [nebeské] Výšině. V důsledku toho bude schopen vystoupit na ještě vyšší [duchovní] úroveň [a] přimknout se k [nebeské] Výšině dokonce i mimo okamžik modlitby.“

⁴⁸¹ Odd. 33: „Je potřeba, [aby] se člověk naučil a přivyknul [tomu], že se bude v tichosti modlit dokonce i žalmy a [jejich slova že] bude vykřikovat šeptem. ... I výkřik, který vzejde z přimknutí [k Hospodinu, vydechne člověk] šeptem.“

Vztahu modlitby a *devekut* se dále věnují **odd. 38**,⁴⁸² **odd. 39**,⁴⁸³ **odd. 123**,⁴⁸⁴ **odd. 105**⁴⁸⁵ a **odd. 70**.⁴⁸⁶ Úryvek z odd. 38 přináší myšlenku, že modlitba ve stavu přimknutí k Hospodinu má větší duchovní váhu, jinými slovy dosáhne na duchovní úroveň blíže k Bohu než modlitba bez přimknutí. Důležité je tedy recitovat nejdůležitější část modlitby s co největším *devekut*, a teprve poté vyhodnotit, zda je v aktuálních silách člověka recitovat i méně důležité části. Na to navazuje odd. 39, který opět nabádá k tomu, aby člověk šetřil své síly a v přimknutí se modlil až tu nejzásadnější část jom kipurové bohoslužby. Odd. 123 upozorňuje čtenáře na nutnost nenechat se zviklat ohromností Boží slávy, která se na člověka při modlitbě vylévá, a nepřemýšlet o vlastní důležitosti, což by vedlo k odpadnutí od *devekut*. Odd. 105 se vyjadřuje k pohybům při modlitbě, které byly častou praxí chasidim, ale jak je patrné z textu, v některých případech je možno modlit se bez těchto pohybů a být při tom pevně přimknut k Bohu, jak bude ostatně ukázáno i v dalším odstavci (odd. 68). V odd. 70 je popsána modlitební praxe spočívající v prodlužování některých písmen modlitby.

⁴⁸² Odd. 38: „[Ať se vyvaruje toho, že by nebyl schopen recitovat] žalmy a Šema a Amidu ve velikém přimknutí kvůli [tomu], že ztratil svou sílu před modlitbou, [když recitoval] slova jiných [modliteb]. [Na] začátku [modlitby] ať recituje v přimknutí pouze to zásadní, [a] jestliže mu Hospodin, budiž veleben, dá ještě sílu, ať řekne v přimknutí [i] žalmy a Píseň písní.“

⁴⁸³ Odd. 39: „Před Ne'ila na Jom kipur nechť [člověk] recituje [modlitby celé] sváteční modlitební knihy ve [stavu] zúžení [mysli], aby byl poté schopen modlit se [Ne'ila] v přimknutí.“

⁴⁸⁴ Odd. 123: „Tím se chce říci, [že] když se [člověk] modlí se soustředěním, tehdy je Svatý, budiž veleben, oslaven (*mitpa'er*) ve světě řeči a [Jeho] vznešenost (*hitpa'arut*) vchází do všech světů. [Tato] vznešenost (*hitpa'arut*) padá také na [člověka]. Ať je [však člověk] opatrný, aby nezrušil [své] přimknutí [k Hospodinu]. [Ať mu ani nepřijde na mysl] přemýšlet nad svou povzneseností (*hitpa'arut*) – s jakým že velikým soustředěním se to modlí.“

⁴⁸⁵ Odd. 105: „Někdy může člověk recitovat modlitbu s láskou a bázni a s velikým zanícením bez jediného pohybu. [Tehdy] by se jinému člověku [mohlo] zdát, že říká slova [modlitby] bez přimknutí. [Avšak] takto Mu, [On budiž veleben,] může člověk sloužit ve [své] duši, s láskou ohromnou a velikou. A tato služba je lepší, [vždyť] jde rychleji [a] ve větším přimknutí k Hospodinu, budiž veleben, než modlitba, která je navenek viditelná na [tělesných] údech.“

⁴⁸⁶ Odd. 70: „Přimknutí je, když [člověk] říká slovo (*teva*) a velmi je prodlužuje, neboť kvůli přimknutí se nechce oddělit od toho slova (*teva*), a proto je prodlužuje.“

Odd. 66,⁴⁸⁷ **odd. 68,**⁴⁸⁸ **odd. 32,**⁴⁸⁹ **odd. 58**⁴⁹⁰ a **odd. 61**⁴⁹¹ se zaměřují na dynamiku modlitby a její spojitost s *devekut*. Jak je řečeno v odd. 66, díky správné intenci zaměřené na *devekut* se člověk může duchovně povznést do nejvyšších světů. Důležité je se v tomto případě na modlitbu správně připravit. O počátku modlitby poučuje čtenáře také odd. 68, kde je zdůrazněna nutnost se na začátku modlitby pohybovat, což přivede člověka k velikému přimknutí, následně již nejsou další tělesné pohyby potřeba, a jak se zdá z předcházejících textů (odd. 59 a 105), pohyby jsou v této fázi modlitby spíše kontraproduktivní. Text odd. 32 nabádá k opatrnému a pozvolnému postupu modlitbou, díky kterému se člověk postupně přimyká k Bohu. Tak se jeho přimknutí postupně zvětšuje, až dosáhne velké duchovní úrovně. Odd. 58 zmiňuje problematické chvíle při modlitbě, kdy se člověk nemůže dostatečně přimknout k Bohu a vystoupit na správnou duchovní úroveň, ale je nucen proces přimykání mnohokrát opakovat. V tomto případě je dobré přimknout se ke svatým slovům modlitby, která mohou člověku pomoci naplnit *devekut*. Posledním textem spjatým s modlitbou

⁴⁸⁷ Odd. 66: „Když se [člověk] chce modlit, ať je nejprve v bázni [před Hospodinem], neboť to je brána, [skrze kterou] vchází před Něj, On budiž veleben. A necht' [si] řekne ve svém srdci: ‚Ke komu se chci přimknout? Ke Stvořiteli, [neboť] v Jeho výroku [existují] všechny světy. A [Hospodin] je tvoří a udržuje v existenci.‘ Ať [poté] rozvažuje o Jeho velikosti a Jeho vznešenosti. A následně může být v nejvyšších světech.“

⁴⁸⁸ Odd. 68: „Modlitba je intimním spojením se Šechinou. A [stejně] jako je na počátku intimního spojení pohyb, tak je nutné sebou při modlitbě nejprve pohybovat. Následně může [člověk] stát bez pohybu a být přimknutý k Šechině ve velikém přimknutí.“

⁴⁸⁹ Odd. 32: „Při modlitbě je nutné postupovat po úrovních, aby [člověk] neztratil všechnu svou sílu [již] na počátku modlitby. Ať začne pouze mírně a uprostřed modlitby necht' se přimkne [k Hospodinu] velikým přimknutím. Tehdy bude [člověk] schopen recitovat slova (*tevot*) modlitby v rychlosti, [neboť jeho přimknutí bude natolik intenzivní, že se nepřeruší]. [Navzdory tomu, že] se [člověk] není schopen na počátku modlitby modlit v přimknutí, ať v každém případě recituje slova (*tevot*) [modlitby] s velikým soustředěním. A ať se trochu [a ještě] trochu posilní, až [do chvíle, kdy] mu [Hospodin] pomůže modlit se ve velikém přimknutí.“

⁴⁹⁰ Odd. 58: „[Neboť] když chce člověk přimknout své myšlenky v nejvyšších světech ke Stvořiteli, budiž veleben, kelipot mu to nedovolí. A když [člověk] nemůže proniknout [do nejvyšších světů prostřednictvím] veškeré své síly, [ač se o to] během jedné modlitby [pokouší] mnohokrát, necht' se přimkne ke Stvořiteli, Jeho Jméno budiž velebeno, a vstoupí do nejvyšších světů. ... Od počátku [modlitby] necht' přimkne [své] tělo ke slovu (*teva*) [modlitby], a poté ať vloží do tohoto slova (*teva*) duši.“

⁴⁹¹ Odd. 61: „Ať si [člověk] pomyslí, že je pro něj dobré, když mu Hospodin, budiž veleben, pomáhá, aby vedl polovinu nebo větší [část] modlitby s naprostým soustředěním. [Avšak] jestliže na konci [modlitby] člověk oslabí [své soustředění, jeho] přimknutí [k Hospodinu] je zrušeno. Co má [poté] učinit? Necht' se [i nadále] modlí s malým soustředěním podle svých schopností až do konce Alejnu.“

a *devekut* je odd. 61, ve kterém je pojednáván postup, kterého se má člověk držet, pokud během modlitby odpadne od svého *devekut*.

V *Cava'at Ha-RIBaŠ* jsou přítomny celkem čtyři texty, které explicitně spojují *devekut* a studium. **Odd. 3**⁴⁹² učí čtenáře, že pokud se mu služba Bohu nedaří podle jeho představ nebo podle toho, jak je zvyklý (tedy studiem), má se přimknout k Bohu a sloužit mu jinými dostupnými způsoby. V **odd. 29**⁴⁹³ pak nalezneme doporučení, že je třeba stále studovat, byť se někdy může stát, že člověk je pouze částečně přimknut k Bohu. Zanechání studia však vede k přerušení *devekut*, což je pro člověka nežádoucí duchovní stav. Důležitá je zde úloha Tóry, která „stromem života je těm, kdo se jí chopí“. (Př 3,18) Svatá písmena a slova Tóry vedou člověka na cestě k Bohu. Tento verš je použit také v **odd. 30**.⁴⁹⁴ Když člověk mluví a když studuje, musí správně zaměřovat své myšlenky. Na základě toho dochází k úplnému přimknutí. Naopak když tyto věci řádně nepraktikuje, tak se vystavuje nebezpečí, že jeho *devekut* bude přerušeno. Posledním textem spojujícím studium a *devekut* je úryvek z **odd. 31**,⁴⁹⁵ který mluví o daru, jenž může člověk získat díky

⁴⁹² Odd. 3: „Vždyť někdy člověk jde a mluví s lidmi a poté není schopen studovat. [Tehdy] musí být přimknutý k Hospodinu, budiž veleben, a praktikovat jichudim. Tedy, když jde člověk po cestě a nemůže se modlit a studovat jako obvykle, musí Mu sloužit jinými způsoby.“

⁴⁹³ Odd. 29: „Když [člověk] studuje, musí každou hodinu trochu odpočinout, aby se přimknul k Němu, On budiž veleben. Přesto je však povinen studovat. Navzdory tomu, že se [člověk] nemůže v době studia [zcela] přimknout k Němu, On budiž veleben, rozhodně musí [neustále] studovat, neboť Tóra čistí jeho duši a „stromem života je těm, kdo se jí chopí“. (Př 3,18) A jestliže [člověk] nestuduje, je jeho přimknutí [k Hospodinu, budiž veleben,] přerušeno. Ať [tedy] pomyslí [na to], že [tak] jako v době spánku nemůže být [zcela] přimknutý [k Hospodinu] a jeho myšlení upadá, [stejně] tak [nemůže] být v době studia [zcela] oddělen od [myšlenek, které mu brání přimknout se k Hospodinu, budiž veleben]. Každopádně je však povinen se v každou [možnou] chvíli a každý okamžik uklidnit [a setrvat] v přimknutí ke Stvořiteli, budiž veleben, jak je uvedeno výše.“

⁴⁹⁴ Odd. 30: „Když [člověk] mluví, je nezbytné, aby nemyslel na [žádnou] jinou myšlenku, než pouze [na] přimknutí ke Stvořiteli, budiž veleben. A v době studia se musí zabývat [jedině] myšlenkami na studium. V důsledku toho se náležitě přimyká k Božství. A je nutné, aby se [člověk] neustále zabýval Tórou, neboť ona „stromem života je těm, kdo se jí chopí“. (Př 3,18) Avšak když mluví pouze o [zbytečných] záležitostech, [a nezabývá se Tórou, pak] nechť se spolehne na přimknutí [k Hospodinu a] je velmi opatrný, aby od tohoto přimknutí nikdy neodpadnul.“

⁴⁹⁵ Odd. 31: „Skrze moc Tóry, kterou [člověk] studoval určitý den, [se může stát toto]: [Když] získá příležitost vykonat [jistou] věc a neví, zda ji [má] vykonat či ne, může vyrozumět, jak [má] učinit, díky tomu, co [toho dne] studoval [v Tóře]. A pokud bude neustále přimknutý k Hospodinu, budiž veleben, tehdy mu Hospodin díky [jeho studiu] Tóry určí, že [to] bude vědět vždy.“

pravidelnému studiu Tóry: Správnému rozhodování. *Devekut* tento dar umocňuje, neboť člověk se díky němu dostává na vyšší duchovní úroveň.

Na závěr bych chtěl zmínit některé texty, které již byly – z jiného pohledu – rozebrány na předchozích řádcích a které se dotýkají tří předcházejících konceptů. Dosažení stavu *hitpašut ha-gašmijut* tak, jak je tento koncept zachycen v **odd. 5**,⁴⁹⁶ je v tomto textu podmíněno předchozím dosažením *devekut*. Přimknutí k Bohu a neustálé zaměření na ně pomáhá člověku zachovat jeho duchovní vyrovnanost *hištavut*, jak je popsáno v **odd. 10**.⁴⁹⁷ Nejvíce je v *Cava'at Ha-RIBaŠ s devekut* spojena představa *hitbodedut*, jak se můžeme přesvědčit v úryvcích z **odd. 8**,⁴⁹⁸ **odd. 63**⁴⁹⁹ a **odd. 82**⁵⁰⁰ citovaném již výše.

Závěr. Posledním vybraným konceptem bylo *devekut*, přimknutí k Bohu, o jehož existenci a důležitosti v chasidismu není třeba dlouze přesvědčovat. V této části bylo krátce ukázáno, že *devekut* stálo ve středu zájmu židovských mystiků již daleko dříve než s příchodem luriánské kabaly. Z našeho úhlu pohledu je však *devekut* zajímavé zejména proto, že jej zmiňuje více než čtvrtina textů *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Proto si o něm a o jeho postavení v raném chasidismu můžeme z tohoto díla na rozdíl od předchozích témat udělat velmi dobrou představu, jak jsem se snažil ukázat výše.

⁴⁹⁶ Odd. 5: „Ať [člověk] přimkne svou myšlenku k [nebeské] Výšině. ... A ať nikterak nehledí na záležitosti tohoto světa a nepomýšlí na ně, aby se oddělil od tělesnosti.“

⁴⁹⁷ Odd. 10: „Důležitým pravidlem je vyrovnanost (*hištavut*). ... Příčinou tohoto [smýšlení] je časté přimknutí ke Stvořiteli, vždyť kvůli starosti [o] přimknutí nemá [člověk žádný] volný čas, aby přemýšlel o [jiných] věcech, neboť je neustále zaneprázdňen přimykáním se k Němu, On budiž veleben, na [nebeské] Výšině.“

⁴⁹⁸ Odd. 8: „Nechť [člověk] neustále odlučuje (*jitboded*) svou mysl se Šechinou a ať nepřemýšlí [o ničem jiném], pouze o své lásce k Ní [a o tom], že se k němu [Ona] přimkne.“

⁴⁹⁹ Odd. 63: „Někdy, když je [člověk] přimknutý [k Hospodinu], je schopen se [s Hospodinem] odloučit (*le-hitboded*) dokonce i v domě, kde jsou [další] lidé.“

⁵⁰⁰ Viz pozn. č. 474.

Závěr

Novověký východoevropský chasidismus je židovské pietistické hnutí velkou měrou prodchnuté lidovou zbožností a židovskou mystikou, potažmo kabalou, které zásadním způsobem ovlivnilo dějiny judaismu a život židů nejprve ve východní Evropě, odkud se šířilo dále. Počátky chasidismu jsou datovány do doby přelomu první a druhé poloviny 18. století, dodnes jde o velmi aktivní hnutí, zejména ve Spojených státech amerických a na území Státu Izrael. Za distinktivní znaky chasidismu a jeho přívrženců můžeme označit pojetí postavy spravedlivých – cadikim – tvořících pilíře chasidských společenství, zřetelný důraz na radostnou službu Bohu projevující se jak během synagogální bohoslužby, tak i během všedního života chasidim, a značný důraz na živou komunitu v rámci jednotlivých chasidských rodů. V dějinách chasidismu vyniká mnoho postav, z nichž je na stránkách této disertační práce zmíněn zejména zakladatel chasidismu Jisra'el ben Eli'ezer zvaný Ba'al Šem Tov (známý pod akronymem BeŠT) a jeho žák Dov Ber zvaný Magid z Mezriče.

Jak bylo shrnuto již v Úvodu této disertační práce, počátky odborného zájmu o chasidismus můžeme vysledovat již v 19. století. Velký vzestup popularity chasidismu ve vědeckých kruzích však nastává až s příchodem 20. století a jeho počátky jsou spojeny zejména se jmény Martina Bubera a Gershoma Scholema, na něž navazuje mnoho dalších badatelů, kteří svým neutuchajícím zájmem o chasidismus přispěli k dnes již dobrému poznání tohoto fenoménu. Během několika generací bádání o chasidismu došlo také ke změně názoru na spektrum vlivů, které pomáhaly chasidismus utvářet a ovlivňovaly jeho myšlenkový svět. Zatímco badatelé počátku 20. století a někteří jejich žáci razili tzv. proximistický přístup, tedy že chasidismus byl ovlivněn časově nejbližší fází židovské mystiky – tedy luriánskou kabalou, potažmo sabatianismem a frankismem, pozdější badatelé začali vnímat, že tento monopol luriánské kabaly není udržitelný. Změna paradigmatu nastala s prací Mošeho Idela shrnutou v knize *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, kde Idel vyjmenovává celkem dvanáct myšlenkových okruhů a proudů, které podle jeho názoru ovlivnily myšlení chasidismu. Stanovuje tak určité mystické panorama, které se nad chasidismem klenulo, proto nazývá svůj přístup jako panoramatický. Tímto se Moše Idel vyrovnal s otázkou akcentování mnoha duchovních konceptů, které nebyly přítomny v luriánské kabale nebo v ní hrály pouze zanedbatelnou úlohu, ve východoevropském chasidismu. Tento závěr podpořil Moše Idel překlady mnoha úryvků z rozličných chasidských textů, které jeho postoj výrazným způsobem podpořily.

Předložená disertační práce nesoucí název *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus* navazuje na dílo Mošeho Idela a v intencích naznačených tímto autorem se zaměřuje na jedno konkrétní chasidské dílo, jehož celý titul zní *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*. Byť byly Idelovy závěry vědeckou veřejností bez větších námitek přijaty a v mnoha odborných studiích reflektovány, podrobnější zaměření se tímto způsobem na jedno konkrétní dílo chybí. Proto jsem přijal Idelův předpoklad přítomnosti starších než luriánských vlivů v písemném dědictví chasidismu a s touto optikou se rozhodl zaměřit se na konkrétní spis: *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

Za hlavní cíl své disertační práce jsem si vytyčil „poukázat na ne-luriánské vlivy, které se vyskytují v textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* jako jednom z prvních chasidských děl na příkladu konkrétních ne-luriánských myšlenkových konceptů, a tím přispět k poznání zdrojů formujících chasidismus“.⁵⁰¹ Pro naplnění tohoto cíle jsem zvolil následující postup: „Překlad a stručný komentář *Cava'at Ha-RIBaŠ* jakožto jednoho z nejranějších děl chasidismu zachycujícího toto hnutí během prvních tří generací jeho existence a obsáhlou rešerši a studium sekundární literatury dotýkající se tohoto tématu a následné vypracování odborných studií věnujících se jednotlivým původně ne-luriánským duchovním myšlenkovým konceptům.“⁵⁰² Tomuto měla předcházet kapitola obsahující samostatnou studii zabývající se *Cava'at Ha-RIBaŠ*.

Při řešení disertační práce jsem narazil na dva zásadní metodologické problémy spojené s postupem nastíněným výše:

a) Jak přesně vymezit a definovat tzv. ne-luriánské vlivy působící na *Cava'at Ha-RIBaŠ*, potažmo na celý chasidismus a pozdější vrstvy židovské mystiky?

b) Které koncepty, a tím pádem i které texty *Cava'at Ha-RIBaŠ* vybrat k překladu a komentáři, a dále jim věnovat pozornost v rámci studií obsažených ve třetí kapitole?

Ad a): Tzv. ne-luriánské vlivy, tak jak jsou chápány v této disertační práci, mají několik určujících znaků a charakteristik: 1. Jde o koncepty či představy, které lze v korpusu židovské mystiky nalézt již před vznikem luriánské kabaly. 2. Tyto koncepty hrají v učení židovské mystiky, nebo některých jejích dějinných fází, důležitou a mnohdy zcela zásadní roli. 3. Zmíněné představy se v učení luriánské kabaly prakticky nevyskytují nebo se vyskytují pouze velmi zřídka na samém okraji zájmu. V některých případech jim

⁵⁰¹ Viz Úvod této disertační práce.

⁵⁰² Viz Tamtéž.

může být u luriánské kabaly přikládán jiný význam, než tomu bylo dříve (viz bod 6).

4. Některé koncepty nelze takto jednoznačně rozlišit, stojí na pomyslné hranici a není možné je s určitostí pojmenovat jako luriánské či ne-luriánské. Stejně tak nepanuje u některých otázek mezi badateli názorová shoda; této diverzity, která je modernímu bádání vlastní, jsem si vědom.

5. Tyto představy nemusí nutně vznikat výlučně v rámci židovské mystiky, jejich původ je v některých případech možné vystopovat v dílech a proudech chrámového či rabínského judaismu, které nemůžeme označit za židovskou mystiku. V tom případě však byly tyto koncepty a představy v průběhu času židovskou mystikou přijaty, mnohdy rozšířeny či významově pozměněny.

6. Mállokterý koncept, který se vyskytuje v několika různých vrstvách chrámového či rabínského judaismu a židovské mystiky, si zachoval po celou dobu stejný význam a stejné významové konotace. V mnoha případech se význam určitého termínu v průběhu času zásadním způsobem změnilo, přibyly jeho nové vrstvy, došlo k jejich transformaci, či úplnému převrácení původního významu. Tuto skutečnost je třeba mít neustále na zřeteli.

7. Vzhledem k ohromné vnitřní provázanosti židovské mystiky a judaismu jako takového je dobrou otázkou, nakolik lze odlišit luriánskou a ne-luriánskou kabalou jako takové.

8. Tato disertační práce nemůže mít z podstaty předestřené problematiky popsané v předchozích bodech vyčerpávající charakter, v mnoha případech není zcela možné postihnout všechny proměny a polohy určitého konceptu či představy. Nejde tedy o vyčerpávající analýzu, která by jistě musela předpokládat a zahrnovat komplexní znalost literárního korpusu židovské mystiky a která je s největší pravděpodobností mimo dosah běžných lidských možností. S vědomím této nedostatečnosti je dle mého názoru možné nastavit reálné cíle a následně je úspěšně naplnit.

Ad b): Vzhledem ke komplexnosti a obtížnosti pojednávané problematiky, na něž jsem poukázal v předchozích odstavcích, nebyla věnována pozornost všem potenciálně ne-luriánským konceptům a myšlenkám, zejména těm stojícím na pomyslné hranici tohoto rozdělení. Pro svou práci jsem tedy vybral některé z prokazatelně ne-luriánských konceptů a myšlenek, a těm se dále věnoval.⁵⁰³ Tento výběr tedy není

⁵⁰³ Při výběru ne-luriánských myšlenkových konceptů k dalšímu zkoumání jsem nejprve vytvořil tematický rejstřík *Cava'at Ha-RIBaŠ* a seřadil jednotlivá témata podle četnosti výskytu. Poté jsem vyřadil koncepty hrající klíčovou roli v rabínském judaismu, a tím pádem velkou měrou obsažené jak v luriánské, tak i v ne-luriánské kabale (např. *micvot*), dále témata řazená mezi luriánská a ta, která byla ve svém určení nejvíce sporná. Ze zbývajících, tedy prokazatelně před-luriánských konceptů jsem pak zvolil ty, které se explicitně nacházejí nejméně ve třech textech *Cava'at Ha-RIBaŠ*: Konkrétně *devekut*, *hištavut*, *otijot*, *hitbodedut* a

vyčerpávající. V návaznosti na toto rozlišení, které bylo možné pouze po pečlivém studiu sekundární literatury představující současný stav poznání židovské mystiky, jsem z vlastního úplného překladu *Cava'at Ha-RIBaŠ* vybral 51 oddílů, v nichž jsou obsažena dotčená klíčová slova.

Nyní bych se chtěl pokusit krátce zrekapitulovat obsah celé disertační práce. Její Úvod sloužil jako seznámení s pojednávanou problematikou. Po stručném představení chasidismu a základní historie relevantního bádání byla pozornost zaměřena nejprve na aktuální stav poznání *Cava'at Ha-RIBaŠ*, dále na stručnou formulaci pracovní hypotézy, cíle a řešení práce, a nakonec také na uvedení poznámek k formální úpravě disertace. První kapitola zcela věnovaná *Cava'at Ha-RIBaŠ* byla rozdělena na čtyři části, které se postupně zabývaly základními údaji o tomto spisu (název, doba a místo vzniku, autorství), jeho obsahem (témata, struktura a dělení, styl a jazyk, redakce a editace, obsahové paralely v rámci chasidské literatury, práce s tradičními prameny, vlivy působící na vznik *Cava'at Ha-RIBaŠ*), jeho místem v rámci chasidské literatury (zařazení do chasidské knihovny, literatura *cava'ot*, literatura *hanhagot*, přijetí v chasidismu) a jeho přijetím odpůrci chasidismu (uvedení do kontextu a reakce na *Cava'at Ha-RIBaŠ*). Druhá kapitola byla cele věnována překladu a komentáři 51 vybraných textů *Cava'at Ha-RIBaŠ*. Zde uvedený komentář se zaměřoval zejména na základní pochopení problematiky uvedené v přeložených úryvcích a jeho zasazení do kontextu celého spisu, potažmo chasidismu. Třetí – poslední – kapitola byla zaměřená na pět ne-luriánských konceptů, kterým byla postupně věnována pozornost. Konkrétně se jednalo o *hitpaštat ha-gašmijut*, *hitbodedut*, *otijot*, *hištavut* a *devekut*. Každý z těchto bodů byl nejprve krátce představen, velmi stručně byla pojednána jeho historie v rámci judaismu, zejména pak židovské mystiky, a dále jeho úloha v chasidské spiritualitě. Místo každého konceptu v chasidismu bylo ilustrováno přeloženými úryvky z *Cava'at Ha-RIBaŠ*, které byly doplněny novým stručným komentářem zaměřeným na chápání konkrétního konceptu. Zjištění každé podkapitoly byla shrnuta v krátkém závěru. Protože cílem této kapitoly nebylo podrobně rozebírat místo a význam zmíněných představ v judaismu nebo v chasidismu, ale poukázat na jejich přenos v historii a jejich existenci v *Cava'at Ha-RIBaŠ*, nebylo těmto záležitostem věnováno přespříliš prostoru.

Podle mého očekávání bylo prokázáno, že se v *Cava'at Ha-RIBaŠ* vyskytují ne-luriánské myšlenkové koncepty, a to ve významné míře, neboť více než třetina všech textů

hitpaštat ha-gašmijut. (Srov. IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, 1995, s. 45.)

obsažených v tomto díle byla přeložena a stala se součástí této disertační práce. Pokud vezmeme v potaz množství dalších konceptů nacházejících se na hranici či ve sporném území rozlišení mezi luriánskou a ne-luriánskou kabalou, dojdeme ke zjištění, že názor o ovlivnění chasidismu pouze luriánskou kabalou není ani z malé části obhajitelný. Tím byl také bezezbytku naplněn cíl formulovaný v Úvodu mé disertační práce.

Přínosů předložené disertační práce je hned několik. Jednak jde o první – do českého jazyka přeložený – takto rozsáhlý výbor z díla spadajícího do chasidské literatury *hanhagot* a o druhý obdobný překlad teoretické literatury chasidim vůbec.⁵⁰⁴ A zejména jde o první rozbor⁵⁰⁵ rozsahu ne-luriánských vlivů působících na *Cava'at Ha-RIBaŠ*, dokládající vliv ne-luriánské kabaly na raný východoevropský chasidismus na příkladu tohoto díla. Řešení stanoveného cíle této disertační práce nám dle mého názoru významným způsobem připomnělo, nakolik jsou židovská mystika a chasidismus složitým a obtížně uchopitelným fenoménem, který si zaslouží další vědeckou pozornost.

⁵⁰⁴ Dalším teoretickým dílem chasidismu, které bylo alespoň z části přeloženo do češtiny, je *Tanja Šne'ura Zalmana z Ljady*. Autorem tohoto překladu je Markéta Holubová.

⁵⁰⁵ Na tomto místě nesmím zapomenout zmínit práci Ze'eva Griese, která se částečně zabývá touto problematikou také, byť z jiného úhlu pohledu, viz GRIES, *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 182-230.

Jmenný rejstřík

A

Abulafia, Avraham, 90, 94, 98, 102, 106
Adam, 49
Aharon ben Ja'akov z Karlina (běl. Karlin), 34
Aharon Moše z Brod (ukr. Brody), 34
Achítofel, 33
Albotini, Jehuda, 102
Alfa beta, 35
Amos, 33
Arba'a turim, 88, 89, 93; *Orach chajim*, 88
Arugat ha-bosem, 89
Avigdor ben Josef Chajim (Chajimovič), 41
Avraham Maimonides, 93, 94
Azri'el z Gerony (šp. Gerona), 106

B

Bahir, 98
Bachja ben Ašer, 88
Bachja ibn Pakuda, 93, 94, 101, 104
Bejt Josef, 88
Ben porat Josef, 32
Berdičev (ukr. Berdyčiv), 33, 35
Biale, David, 25
Buber, Martin, 12, 117

C

Cafnat pa'ne'ach, 32, 95
Cordova, Moše, 31, 89, 94, 95, 106
Cvi Hirš z Nadvirny (ukr. Nadvirna), 35
Cvi, Šabtaj, 37, 65

D

Darcej cedek, 35
Darcej ješarim (Menachem Mendel z Peremyšlan, ukr. Peremyšljany), 25, 29, 35
Darcej ješarim (Šmelke z Mikulova), 35
David, 70, 73
David z Makova (pol. Maków), 41
Dína, 105
Dov Ber z Mezriče (Magid z Mezriče, ukr. Mežyriči), 9, 10, 11, 14, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 41, 75, 98, 117
Dubnow, Simon, 12
Dynner, Glenn, 32, 35

E

Egypt, 51, 52

Elijahu ben Šlomo Zalman (Ga'on z Vilna, lit. Vilnius, HaGRA), 36, 37, 38
Elimelech z Liženska (pol. Leżajsk), 32
Elior, Rachel, 33, 87, 90, 98, 101, 106
Eva, 49
Ezau, 74
Ezechiel, 52

F

Frank, Ja'akov, 37
Freeman, Tzvi, 15

G

Gerona (šp.), 9, 106
Glaubwuerdige Nachricht von einer neuen und zahlreichen Sekte unter den Juden, die sich Chassidim nennt..., 41
Green, Arthur, 88
Gries, Ze'ev, 14, 15, 16, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 35, 39, 41, 121

H

Halič (ukr. Halyčyna), 25, 34
Halperin, David, 34
Hanhagot ješarot, 35
Hejchalot rabati, 97
Hejchalot zutarti, 97
Heschel, Abraham, 89
Hilel, 60
Holubová, Markéta, 121
Horowitz, Ješajahu, 31

Ch

Chizkijáš, 33
Chovot ha-levavot, 93, 101, 102

I

Ibn Ezra, Avraham, 106
Ibn Ezra, Moše, 89
Idel, Moše, 12, 13, 16, 30, 87, 88, 89, 92, 93, 98, 117, 118
Izajáš, 33

J

Ja'akov ben Ašer, 88
Ja'akov Jicchak z Lublinu (Zřec z Lublinu, pol. Lublin), 34

Ja'akov Josef z Polnoj (ukr. Polonnje), 10, 11, 32, 95
Jacobs, Louis, 16
Jákov, 74, 105
Jehuda ha-Nasi, 20
Jechi'el Michel ze Zložova (ukr. Zoločiv), 34
Jechi'el z Pisy (it. Pisa), 88
Ješajahu z Janova (ukr. Janiv), 24
Jicchak ben Šešet Perfet, 23
Jicchak z Akka (hebr. Ako), 89, 94, 95, 102, 106
Jisra'el ben Eli'ezer Ba'al Šem Tov (BeŠT), 9, 11, 23, 24, 25, 28, 32, 34, 41, 43, 65, 77, 95, 117
Jošer divrej emet, 25

K

Kaplan, Aryeh, 92, 93, 101, 102
Karo, Josef, 88, 89
Kišuti kala, 35
Kitvej kodeš, 30
Kopys (běl.), 33
Korec (ukr.), 33, 35
Krakov (pol. Kraków), 39, 40
Krassen, Miles, 106

L

Likutej amarim (Magid z Mezriče, ukr. Mežyriči), 10
Likutej amarim (Menachem Mendel z Vitebsku, běl. Vitebsk), 30
Likutej ecot, 35
Likutim jekarim, 25, 26, 27, 29, 32, 40
Loebel, Jisra'el, 40, 41
Luria, Jicchak (ARI), 17, 39, 68, 72, 89, 96, 102, 111
Lvov (ukr. Lviv), 33, 35

M

Ma'arechet ha-Elohut, 31
Magid devarav le-Ja'akov, 9, 26, 29, 32, 36
Magid, Shaul, 99
Mayse, Evan, 98
Me'irat ejnajim, 102
Menachem Mendel z Peremyšlan (ukr. Peremyšljany), 25, 29, 35
Menachem Mendel z Vitebsku (běl. Vitebsk), 30, 34
Menachem Nachum z Černobyly (ukr. Čornobyl), 35, 95
Merkava raba, 97
Mešulam Fejbuš Heller ze Zbaraže (ukr. Zbaraž), 25, 27, 90
Mezrič (ukr. Mežyriči), 75
Minchat kena'ot, 88
Mojžiš, 45, 55, 73, 88

Mordechaj z Černobyly (ukr. Čornobyl), 95
Mordechaj z Kremence (ukr. Kremenec), 34
Moše ben Maimon (Maimonides, RaMBaM), 83, 106
Moše z Leónu (šp. León), 21

N

Nachman z Braslavi (ukr. Braclav), 35, 95, 96
No'am Elimelech, 32, 95
Noe, 55
Nosek, Bedřich, 18, 20, 45, 60, 85

O

Ocar chajim, 89
Or ha-emet, 10, 29
Or Tora, 10, 29
Ostroh (ukr.), 24, 33

P

Pardes rimonim, 94
Peri ec chajim, 72
Plotinos, 87
Podolí (ukr. Podillja), 9
Polnoj (ukr. Polonnje), 33
Praha, 40
Provence (fr.), 9

R

Rav, 43
Rava, 75
Rešit chochma, 31, 89
Reznik, Nadav, 16
Ružyn (ukr.), 37

S

Safed (hebr. Cefat), 17, 31, 88, 89
Sefer ha-midot, 35
Sefer jecira, 44, 97
Sefer vikuach, 41
Schatz-Uffenheimer, Rivka, 81
Schochet, Jacob Immanuel, 14, 15, 21, 26, 27
Scholem, Gershom, 12, 13, 45, 59, 88, 105, 117
Sinaj, 45
Slavuta (ukr.), 33
Stern, Harold Irving, 15, 27, 33

Š

Ša'arej keduša, 89, 102
Šalamoun, 70
Šemu'a tova, 30
Šemu'el ben Jisachar Be'er Segel, 24

Šenej luchot ha-brit, 31
Šever poš'im, 41
Ši'ur koma, 89
Šim'on bar Jochaj, 21
Šklov (běl.), 33
Šlomo ben Jicchak (RaŠI), 56, 83
Šlomo Chajim (Perlov) z Kojdanova (běl.
Dzjaržynsk), 34
Šmelke z Mikulova, 35
Šne'ur Zalman z Ljady (běl. Ljady), 14, 15, 24, 30,
36, 38, 41, 121
Šulchan aruch, 88

T

Tanja (Likutej amarim), 14, 15, 24, 36, 38, 121;
Igeret ha-kodeš, 14, 24
Toldot Ja'akov Josef, 10, 32, 38, 39

V

Vidas, Elijahu de, 31, 89, 94, 95, 106
Vilno (lit. Vilnius), 37, 40
Vital, Chajim, 72, 89, 94, 102, 106
Volyň (ukr.), 9

Z

Zecharja Mendel z Jaroslavi (pol. Jarosław), 35
Zemir aricim ve-charbot curim, 37, 38, 39
Zohar, 21, 30, 31, 59, 66, 69, 72, 74, 76, 89; *Sifra
di-cnijuta*, 72; *Tikunej Zohar*, 21

Ž

Žovkva (ukr.), 24, 33, 35
Žytomyr (ukr.), 33

Soupis tradičních židovských pramenů⁵⁰⁶

TaNaCh	Ž 36,4-5 – odd. 74	123
<u>Tóra – Tora:</u>	Ž 92,13 – odd. 125	Roš ha-šana 28a – odd.
Gn 2,9 – odd. 5	Ž 119,160 – odd. 90	90
Gn 3,24 – odd. 58	Jb 33,15 – odd. 90	Ta'anit 25b – odd. 125
Gn 6,16 – odd. 75	Jb 38,19 – odd. 74	<u>Našim:</u>
Gn 7,1 – odd. 75	Př 3,18 – odd. 29, 30	Ketubot 63a – odd. 89
Ex 3,8 – odd. 14	Př 12,9 – odd. 114	Ketubot 103a – odd. 90
Ex 3,17 – odd. 14	Př 16,28 – odd. 75	<u>Kodašim:</u>
Ex 20,12 – odd. 90	Kaz 2,14 – odd. 90	Menachot 43b – odd. 5
Lv 21,12 – odd. 84	Kaz 3,14 – odd. 84	<u>Tohorot:</u>
Nu 12,6 – odd. 90	Kaz 7,29 – odd. 84	Nida 17a – odd. 101
Dt 4,24 – odd. 111	Da 12,3 – odd. 1	Midrašim
Dt 11,22 – odd. 111	1Pa 29,11 – odd. 90	Sifra (paraša Šemini) –
Dt 30,20 – odd. 111	Mišna	odd. 84
<u>Proroci – Nevi'im:</u>	<u>Nezikin:</u>	Sefer Zohar
1Kr 2,2 – odd. 84	Avot 1:14 – odd. 62, 97	Zohar 1:16b – odd. 111
Iz 6,3 – odd. 58, 67, 127	Avot 1:17 – odd. 133	Zohar 2:134b – odd. 84
Iz 25,1 – odd. 75	Avot 2:1 – odd. 1	Zohar 2:162b – odd. 1
Iz 50,2 – odd. 89	Babylonský talmud	Zohar 3:158b – odd. 75
Jr 15,19 – odd. 125	<u>Zera'im:</u>	Zohar 3:167b – odd. 58
Abk 2,4 – odd. 58	Berachot 30b – odd. 123	Zohar 3:282a – odd. 1
Mal 2,6 – odd. 125	Berachot 34b – odd. 125	Tikunej Zohar 49a – odd.
<u>Spisy – Ketuvim:</u>	<u>Mo'ed:</u>	6
Ž 16,8 – odd. 2	Šabat 104a – odd. 37	Kabalistické spisy
Ž 17,14 – odd. 90	Šabat 133b – odd. 111	Peri ec chajim, Ša'ar
Ž 17,15 – odd. 90	Joma 24a – odd. 1	Kri'at šema 5:7 – odd. 9
Ž 22,7 – odd. 12	Suka 53a – odd. 97	
Ž 35,10 – odd. 33	Roš ha-šana 16b – odd.	

⁵⁰⁶ Jde o soupis citací a parafrází tradičních židovských pramenů, které se vyskytují v překladu části textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* uvedeném ve druhé kapitole této disertační práce, a to včetně uvedení oddílu, v němž se vyskytují. Odkazy z poznámkového aparátu, ani dalších částí této disertační práce zahrnutý nejsou.

Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů

Pramenná literatura:

18 Joyous Teachings of the Baal Shem Tov. Compiled and translated by Rabbi Tzvi Freeman. 32 s. ISBN neuvedeno. Dostupné z www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1391822/jewish/18-Joyous-Teachings.htm.

Adir ba-marom: modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem: nosach aškenaz. Přeložil a komentářem opatřil Jiří Blažek; odborná spolupráce Markéta Holubová. Vydání první. Praha: Bergman, 2008. 676 s. Judaica. ISBN 978-80-904207-0-0.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad. 14. vydání (5. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2008. 1403 s. ISBN 978-80-85810-66-0.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Fifth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. lxxix, 1574 s. ISBN 978-3-438-05222-3.

KAPLAN, Aryeh. *Bahir.* Přeložil Roman Kořan. Praha: Malvern, 2008. 275 s. ISBN 978-80-86702-30-8

KAPLAN, Aryeh. *Sefer Jecira: Kniha stvoření v teorii a praxi.* Přeložila Jindřiška Švecová. První vydání. Praha: Volvox Globator, 1998. 410 s. Alef, sv. 16. ISBN 80-7207-101-7.

Machzor Va-tomer Rut: modlitební kniha pro vysoké svátky s paralelním českým překladem a komentářem. 2. díl, Jom kipur. Přeložili Jiří Blažek a Markéta Holubová. Vydání první. Praha: Jiří Blažek, 2017. 616 stran. ISBN 978-80-906510-2-9.

Pirkej avot. Výroky otců. Z hebrejských originálů přeložil Bedřich Nosek. První vydání. Praha: Sefer, 1994. 55, 184 s. Texty, sv. 1. ISBN 80-900895-7-7.

Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ. 5th Revised Edition. New York: Kehot Publication Society, 1998. xxiv, 208 s. ISBN 0-8266-5459-2.

Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ. Jerušalajim: Ma'arechet Raza jakira, 2017. ISBN neuvedeno.

Talmud Bavli. Tractate Berachos vol. I. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 1997. ISBN 0-89906-717-4.

Talmud Bavli. Tractate Berachos vol. II. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2004. ISBN 0-89906-718-2.

Talmud Bavli. Tractate Kesubos vol. II. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2004. ISBN 1-57819-008-8.

Talmud Bavli. Tractate Kesubos vol. III. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2005. ISBN 1-57819-009-6.

Talmud Bavli. Tractate Menachos vol. II. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2005. ISBN 1-57819-021-5.

Talmud Bavli. Tractate Niddah vol. I. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2004. ISBN 0-89906-712-3.

Talmud Bavli. Tractate Rosh Hashanah. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2005. ISBN 1-57819-004-5.

Talmud Bavli. Tractate Shabbos vol. III. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2005. ISBN 0-89906-710-7.

Talmud Bavli. Tractate Shabbos vol. IV. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2005. ISBN 0-89906-711-5.

Talmud Bavli. Tractate Sotah vol. I. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2004. ISBN 1-57819-016-9.

Talmud Bavli. Tractate Succah vol. II. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 1998. ISBN 1-57819-003-7.

Talmud Bavli. Tractate Taanis. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 1991. ISBN 0-89906-729-8.

Talmud Bavli. Tractate Yoma vol. I. Schottenstein Edition. New York: Mesorah publications, 2005. ISBN 0-89906-719-0.

Testament hassidique. Introduction, traduction et annotations par Laurent Cohen. Paris: Bibliophane D. Radford, 2004. 105 s. ISBN 9782869700956.

Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov. English Translation with Introduction, Notes and Commentary by Jacob Immanuel Schochet. New York: Kehot Publication Society, 1998. xli, 186 s. ISBN 0-8266-0399-8.

www.bgu.ac.il/~zgries/

www.chabad.org

www.sefaria.org/texts

Zemir aricim ve-charbot curim. In WILENSKI, Mordecai. *Chasidim u-mitnagdim: Le-toldot ha-pulmus še-bejnejhem be-šanim 1772-1815.* Kerech 1. Mahadura šnejha. Jerušalajim: Mosad Bialik, 1990, s. 27-69. ISBN nevedeno.

Sekundární literatura:

ALTSHULER, Mor. *The Messianic Secret of Hasidism.* Leiden: Brill, 2006. xii, 440 s. Brill's Series in Jewish Studies, 39. ISBN 978-90-04-15356-1.

BIALE, David, ASSAF, David, BROWN, Benjamin, GELLMAN, Uriel, HEILMAN, Samuel, C., ROSMAN, Moshe, SAGIV, Gadi, WODZIŃSKI, Marcin. *Hasidism: A New History.* Princeton: Princeton University Press, 2018. x, 875 s. ISBN 978-0-691-17515-7.

BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase merkava: Starověká židovská mystika.* První vydání. Praha: P3K, 2012. 100 s. ISBN 978-80-87186-74-9.

BROWN, Benjamin. Kedushah: The Sexual Abstinence of Married Men in Gur, Slonim, and Toledot Aharon. *Jewish History*, 27, 2013, s. 475–522. ISSN 0334-701X.

- DAN, Joseph. *Hasidism: The Third Century*. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 415-426. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.
- DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2006. xi, 130 s. ISBN 978-0-19-530034-5.
- DINUR, Benzion. *The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations*. In HUNDERT, Gershon D. (ed.). *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 86-208. ISBN 0-8147-3470-7.
- DUBNOW, Simon. *The Beginnings: The Baal Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia*. In HUNDERT, Gershon D. (ed.). *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 25-57. ISBN 0-8147-3470-7.
- DYNNER, Glenn. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006. xii, 384 s. ISBN 978-0-19-517522-6.
- ELIOR, Rachel. *Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature*. *Jewish Studies Quarterly*, 1, 1993, s. 3-53. ISSN 0944-5706.
- ELIOR, Rachel. *The Mystical Origins of Hasidism*. Translated from Hebrew by Shalom Carmi. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006. xii, 258 s. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-84-6.
- ELIOR, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Albany: State University of New York, 1993. xx, 279 s. SUNY Series in Judaica. ISBN 0-7914-1046-3.
- ETKES, Immanuel. *Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Translated from Hebrew by Saadya Sternberg. Waltham: Brandeis University Press, 2005. xiii, 342 s. The Tauber Institute for the Study of European Jewry Series. ISBN 978-1-58465-422-3.
- ETKES, Immanuel. *The Study of Hasidism: Past Trends and New Directions*. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 447-464. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.
- FREEDMAN, Daphne. *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*. Piscataway: Gorgias Press, 2006. 228 s. ISBN 1-59333-200-9.
- GARB, Jonathan. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. x, 276 s. ISBN 978-0-226-28207-7.
- GREEN, Arthur. *Early Hasidism: Some Old/New Questions*. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 441-446. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.
- GREEN, Arthur. *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1979. viii, 395 s. Judaic Studies Series, 9. ISBN 978-0-8173-8447-0.
- GRIES, Ze'ev. *Arichat Cava'at Ha-RIBaŠ. Kirjat sefer*, 52, 1977, s. 187-210. ISSN 0023-1851.

- GRIES, Ze'ev. *Cava'at Ha-RIBaŠ u-rešit sifrut ha-hanhagot ha-chasidit*. Jeruŝalajim: The Hebrew University, 1976. [Nepublikovaná diplomová práce.]
- GRIES, Ze'ev. Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities. *Numen*, vol. 34, 1, 1987, s. 97-108. ISSN 0029-5973.
- GRIES, Ze'ev. Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities (Sequel). *Numen*, vol. 34, 2, 1987, s. 179-213. ISSN 0029-5973.
- GRIES, Ze'ev. *Sefer, sofer u-sipur be-rešit ha-chasidut*. Tel Aviv: Ha-kibuc ha-me'uchad, 1992. 160 s. ISBN neuvedeno.
- GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot ha-chasidit ke-bituj le-hanhaga ve-etos*. Jeruŝalajim: The Hebrew University, 1979. [Nepublikovaná disertační práce.]
- GRIES, Ze'ev. Sifrut ha-hanhagot ha-chasidit me-ha-machacit ha-ŝenija le-mea 18 ve-ad ŝanot ha-ŝlošim le-mea 19. *Cijon*, 46, 1981, s. 198-236; 278-305. ISSN 0044-4758.
- GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*. Jeruŝalajim: Mosad Bialik, 1989. 21, 421 s. ISBN 965-342-526-9.
- HESCHEL, Abraham J. *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*. Edited by Morris M. Faierstein. Hoboken: Ktav Publishing House, 1996. xv, 157 s. ISBN 9780881253467.
- HOLUBOVÁ, Markéta. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja*. První vydání. Brno: L. Marek, 2007. 249 s. Pontes pragenses, sv. 46. ISBN 978-80-86263-97-7.
- HOLUBOVÁ, Markéta. The Tree of Life and the Tree of Knowledge of Good and Evil. In BLAŽEK, Jiří, VEVERKOVÁ, Kamila, BIERNOT, David (eds.). *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 313-321. Deus et gentes, sv. 37. ISBN 978-80-87127-56-8.
- HUNDERT, Gershon D. The Conditions in Jewish Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Middle Decades of the Eighteenth Century. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 45-50. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.
- IDEL, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. Foreword by Harold Bloom. New Haven: Yale University Press, 2002. xvii, 668 s. ISBN 0-300-08379-3.
- IDEL, Moshe. Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names. In HERRERA, Robert A. *Mystics of the Book: Themes, Topics & Typology*. New York: Peter Lang, 1993, s. 97-122. ISBN 9780820420073.
- IDEL, Moshe. *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*. Los Angeles: Cherub Press, 2005. iv, 246 s. Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism, 16. ISBN 0-9747505-4-9.
- IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995. x, 438 s. ISBN 0-7914-1734-4.
- IDEL, Moshe. Hermeneutics in Hasidism. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*,

9, 25, 2010, s. 3-16. ISSN 1583-0039.

IDEL, Moshe. Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism. In ASSMANN, Jan, ASSMANN, Aleida (eds.). *Einsamkeit: Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, s. 189-212. ISBN 9783770534012.

IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Translated from the Hebrew by Menahem Kallus. Albany: State University of New York Press, 1989. xvii, 212 s. SUNY Series in Judaica. ISBN 0-88706-831-6.

IDEL, Moshe. On Prophecy and Early Hasidism. In SHARON, Moshe (ed.). *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Bahai Faiths*. Leiden: Brill, 2004, s. 41-75. Numen Book Series, vol. 104. ISBN 978-90-47-40557-3.

IDEL, Moshe. On Talismanic Language in Jewish Mysticism. *Diogenes*, vol. 43, no. 170, 1995, s. 23-41. ISSN 1467-7695

IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. xii, 178 s. SUNY Series in Judaica. ISBN 0-88706-604-6.

IDEL, Moshe. Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism. In IDEL, Moshe, MCGINN, Bernard (eds.). *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. New York: Continuum, 1999, s. 27-57; 196-203. ISBN 0-8264-0882-6.

KAHN, Lily. *A Grammar of the Eastern European Hasidic Hebrew Tale*. Leiden: Brill, 2015. x, 438 s. Studies in Semitic Languages and Linguistics, vol. 77. ISBN 978-90-04-28143-1.

KAHN, Lily. Yiddish. In KAHN, Lily (ed.), RUBIN, Aaron D. (ed.). *Handbook of Jewish Languages*. Leiden: Brill, 2016, s. 641-747. Brill's Handbooks in Linguistics, vol. 2. ISBN 978-90-04-21733-1.

KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*. Přeložil Roman Kořan. Vydání první. Praha: Malvern, 2018. 159 s. ISBN 978-80-7530-114-7.

KAPLAN, Aryeh. *Meditace a kabala*. Přeložila Tereza Krekulová. Vydání první. Praha: Volvox Globator, 1998. 326 s. Alef, sv. 14. ISBN 80-7207-100-9.

KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*. Boston: Red Wheel/Weiser, 1982. 355 s. ISBN 0-87728-616-7.

KRASSEN, Miles. *Uniter of Heaven and Earth: Rabbi Meshullam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*. Albany: State University of New York Press, 1998. 309 s. SUNY Series in Judaica. ISBN 0-7914-3817-1.

LACHTER, Hartley. Introduction: Reading Mysteries: The Origins of Scholarship on Jewish Mysticism. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s. 1-29. Jewish Studies in the 21st Century. ISBN 978-0-8147-3286-1.

MAGID, Shaul. Hasidism: Mystical and Nonmystical Approaches to Interpreting Scripture. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s. 139-158. Jewish Studies in the

21st Century. ISBN 978-0-8147-3286-1.

MAGID, Shaul. Jewish Kabbalah. In KOMJATHY, Louis (ed.). *Contemplative Literature: A Comparative Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer*. Albany: State University of New York Press, 2015, s. 197-264. ISBN 978-1-4384-5705-5.

MAYSE, Evan D. *Beyond the Letters: The Question of Language in the Teachings of Rabbi Dov Baer of Mezritsch*. Cambridge: Harvard University, 2015. xiii, 662 s. [Nepublikovaná disertační práce.]

RAPOPORT-ALBERT, Ada. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 76-140. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8

RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998. xxiv, 514 s. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.

ROSMAN, Moshe J. Social Conflicts in Miedzyboz in the Generation of the Besht. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 51-62. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.

Sefer Cava'at Ha-RIBaš: nituach nosej hitpatchuti mešave al derech chasidut al pi 144 simanav. Arach, katav bi'ur ve-ijer Nadav Reznik. Jerušalajim: Nadav Reznik, 2014. 1 sv. ISBN neuvedeno.

SCHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought*. Translated by Jonathan Chipman. Princeton: Princeton University Press, 1993. 398 s. ISBN 0-691-03223-8.

SCHOLEM, Gershom. *Davidova hvězda*. Z němčiny přeložila Alena Bláhová. Vydání první. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1995. 126 s. ISBN 80-85844-07-9.

SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*. Z anglického originálu přeložil Martin Machovec. První vydání. Praha: Argo, 2017. 543 s. Logos, sv. 12. ISBN 978-80-257-2430-9.

SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Third Revised Edition. New York: Schocken Books, 1995. xxxi, 460 s. ISBN 0-8052-1042-3.

SCHOLEM, Gershom. *Mesiášská idea v judaismu a další eseje o židovské spiritualitě*. Z anglického originálu přeložily Martina Volfová a Alen Bláhová. Vydání první. Praha: Malvern, 2017. 365 s. ISBN 978-80-7530-064-5.

SCHOLEM, Gershom. *O mystické podobě Božství: Studie k základním pojmům kabaly*. Z německého originálu přeložila Mária Schwingerová. Praha: Malvern, 2011. 303 s. ISBN 978-80-86702-97-1.

STERN, Harold I. *The Testament of the Baal Shem Tov: A Study in the Polarities of the Spiritual Life*. Evanston: Northwestern University, 1976. [Nepublikovaná disertační

práce.]

ŠEDIVÝ, Antonín. Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot. *Theologická revue*, 2018, 89, 4, s. 481-487. ISSN 1211-7617.

ŠEDIVÝ, Antonín. Neboť kvůli pohledu na ně bude mít ve své duši poskvěru: Život v komunitě z pohledu raného chasidismu. *Theologická revue*, 2019, 90, 1, s. 98-104. ISSN 1211-7617.

ŠEDIVÝ, Antonín. Stručné dějiny bádání o východoevropském chasidismu s důrazem na zdroje relevantní pro vznik a vývoj tohoto hnutí. In NOSEK, Bedřich (ed.), KOHOUT, Ivan (ed.). *Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém: Sborník konferenčních příspěvků*. Praha: Husitská teologická fakulta, 2016, s. 44-53. ISBN 978-80-87127-80-3. Dostupné z: [www.htf.cuni.cz/HTF-565-version1-zidovska civilizace 2016.pdf](http://www.htf.cuni.cz/HTF-565-version1-zidovska_civilizace_2016.pdf).

ŠEDIVÝ, Antonín. Uvedení do problematiky vlivu ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus: Překlady vybraných textů. *Theologická revue*, 2017, 88, 3, s. 352-357. ISSN 1211-7617.

ŠEDIVÝ, Antonín. *Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus* [online]. 2015. Dostupné z: is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/155359.

WILENSKI, Mordecai L. Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase. In HUNDERT, Gershon D. (ed.). *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 244-271. ISBN 0-8147-3470-7.

WOLFSON, Elliot R. Abraham ben Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah. In GREENSPAHN, Frederick E. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s. 68-90. Jewish Studies in the 21st Century. ISBN 978-0-8147-3286-1.

WOLFSON, Elliot R. Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 180-207. The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN 978-1-874774-35-8.

www.chabad.org

ZVI, Mark. *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*. New York: Bloomsbury, 2009. 322 s. The Robert and Arlene Kogod Library of Judaic Studies, 7. ISBN 9780826445162.

Encyklopedie, slovníky a příručky:

JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Volume I: alef-kaf. London: Luzac; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. xviii, 683. ISBN neuvedeno.

JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Volume II: lamed-tav. London: Luzac; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. S. 685-1736. ISBN neuvedeno.

NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Z angličtiny přeložili Gita Zbavitelová a Dušan Zbavitel. Dotisk prvního vydání. Praha: Sefer, 2009. 285 s. Judaika, sv. 1. ISBN 80-900895-3-4.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 1. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 730 s. ISBN 978-0-02-865929-9.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 2. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 775 s. ISBN 978-0-02-865930-5.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 784 s. ISBN 978-0-02-865931-2.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 4. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 783 s. ISBN 978-0-02-865932-9.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 5. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 772 s. ISBN 978-0-02-865933-6.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 6. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 776 s. ISBN 978-0-02-865934-3.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 7. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 784 s. ISBN 978-0-02-865935-0.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 8. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 813 s. ISBN 978-0-02-865936-7.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 9. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 837 s. ISBN 978-0-02-865937-4.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 10. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 830 s. ISBN 978-0-02-865938-1.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 11. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 829 s. ISBN 978-0-02-865939-8.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 12. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 819 s. ISBN 978-0-02-865940-4.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 13. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 799 s. ISBN 978-0-02-865941-1.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 14. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 790 s. ISBN 978-0-02-865942-8.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 15. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 798 s. ISBN 978-0-02-865943-5.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 16. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 776 s. ISBN 978-0-02-865944-2.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 17. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 779 s. ISBN 978-0-02-865945-9.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 18. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 781 s. ISBN 978-0-02-865946-6.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 19. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 750 s. ISBN 978-0-02-865947-3.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 20. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 753 s. ISBN 978-0-02-865948-0.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 21. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 697 s. ISBN 978-0-02-865949-7.

SKOLNIK, Fred (ed.), BERENBAUM, Michael (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Vol. 22. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 915 s. ISBN 978-0-02-865950-3.

WERBLOWSKY, Zwi, WIGODER, Geoffrey (eds.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997. xviii, s. 764. ISBN 0-19-508605-8.

www.morfix.co.il

Seznam příloh

Všechny níže uvedené přílohy se nachází na konci této disertační práce.

Příloha č. 1: Text titulní strany spisu *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*.⁵⁰⁷

Příloha č. 2: Text vybrané části spisu *Tanja, Igeret ha-kodeš*, kapitola 25.⁵⁰⁸

Příloha č. 3: Text vybraných oddílů *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*.⁵⁰⁹

Příloha č. 4: Text vybrané části spisu *Arba'a turim, Orach chajim* 98:1.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Zdroj: *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*, 1998, s. xvii.

⁵⁰⁸ Zdroj: www.sefaria.org/Tanya.

⁵⁰⁹ Zdroj: Upravené texty z *Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*, 1998, 208 s.

⁵¹⁰ Zdroj: www.sefaria.org/Tur.

Abstrakt

Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus

Mgr. Antonín Šedivý

Předložená disertační práce je rozdělena do Úvodu, tří kapitol a Závěru. Mimo to obsahuje jmenný rejstřík, soupis tradičních židovských pramenů užitých ve druhé kapitole, seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů, a čtyři přílohy.

Úvod disertační práce se postupně věnuje několika okruhům, které mají pro její řešení zásadní význam. Nejprve jsou uvedeny některé základní informace o východoevropském chasidismu, následuje podrobný přehled dosavadního bádání o *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*, dále vymezení cílů, hypotézy a metod řešení práce, a nakonec jsou připojeny poznámky k formální úpravě této disertační práce.

První kapitola nazvaná „Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot“ se zabývá výhradně jmenovaným spisem, který představuje ústřední bod předložené disertační práce, a je rozdělena do čtyř podkapitol. Ty se postupně soustřeďují na základní informace o *Cava'at Ha-RIBaŠ*, problematiku spojenou s obsahem tohoto spisu, s jeho postavením v rámci chasidského literárního dědictví, a nakonec i s reflexí *Cava'at Ha-RIBaŠ* mezi odpůrci chasidismu.

Druhá kapitola nazvaná „Překlad a komentář vybraných pasáží Cava'at Ha-RIBaŠ“ obsahuje celkem padesát jedna vybraných úryvků z tohoto díla, které jsou přeloženy a doplněny krátkým komentářem, jenž se soustřeďuje zejména na základní porozumění pramennému textu. Vybrané texty mají souvislost s dílčími studiiemi uvedenými v následující kapitole.

Třetí kapitola nazvaná „Vybrané ne-luriánské koncepty v Cava'at Ha-RIBaŠ“ se věnuje celkem pěti představám, které raný chasidismus, zde reprezentovaný *Cava'at Ha-RIBaŠ*, přejímá ze starší, před-luriánské mystiky. Jde o svlečení tělesnosti (*hitpaštut ha-gašmijut*), meditaci, samotu či odloučení s Bohem (*hitbodedut*), mystiku písmen (*otijot*), vyrovnanost (*hištavut*) a přimknutí k Bohu (*devekut*). Všechny tyto koncepty jsou krátce představeny, je stručně pojednána jejich historie v judaismu, a na podkladě textů *Cava'at Ha-RIBaŠ* je osvětlen jejich význam v chasidismu a naznačena jejich vazba na starší představy.

V Závěru této disertační práce je stručně shrnut její obsah s důrazem na reflexi Úvodu, zejména naplnění stanovených cílů a řešení metodologických problémů, které se vyskytly v průběhu její tvorby.

Abstract

Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot: The Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European Hasidism of Modern Age

Mgr. Antonín Šedivý

This dissertation thesis consists of Introduction, three chapters, and Conclusion. Furthermore, it includes name index, list of traditional Jewish sources used in the second chapter, list of sources, literature and other relevant resources, and four supplements.

The Introduction of this dissertation deals with several issues important for its research. First of all, the East-European Hasidism is introduced, then follows very thorough overview of current state of knowledge of *Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot*, and the definition of goals, hypothesis, and methods of this dissertation, and finally, it also contains technical notes about the dissertation thesis.

The first chapter “Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot” is devoted solely to *Tzava'at Ha-RIBaSH*, which is the central point of my dissertation. It is divided into chapters that are dedicated to fundamental information about *Tzava'at Ha-RIBaSH*, to its content, to its place within Hasidic literary collection, and to its reflexion by the opponents of Hasidism. The second chapter “Translation and Commentary of Selected Texts of Tzava'at Ha-RIBaSH” contains translation and short commentary of fifty-one selected passages from *Tzava'at Ha-RIBaSH*. The commentaries are focused on basic understanding of the text of *Tzava'at Ha-RIBaSH*. The selected texts have a strong connection to the third chapter and its topic.

The third chapter “The Selected Non-Lurianic Concepts of Tzava'at Ha-RIBaSH” deals with five spiritual concepts that are common both in Hasidism, represented by *Tzava'at Ha-RIBaSH*, and in older, non-Lurianic mysticism. Namely, stripping away or divesting corporeality (*hitpashetut ha-gashmiyyut*), meditation, solitude, or isolation with God (*hitbodedut*), mystical perception of letters (*otiyot*), equanimity (*hishtawwut*), and cleaving to God (*devequt*). These concepts are shortly introduced along with their history in Judaism but most attention is given to clarifying their significance in Hasidism and their connection with older mystical conceptions on the basis of texts of *Tzava'at Ha-RIBaSH*.

The Conclusion sums up the text of this dissertation thesis putting emphasis especially on the reflection of Introduction, particularly on the fulfilment of stated goals and on the solution of some methodological problems connected with this dissertation thesis and its topic.

Přílohy

Příloha č. 1: Text titulní strany spisu *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*.

ספר

צוואת הריב"ש והנהגות ישרות

אשר נמצא באמתחת חסידא ופרישא איש אלקים
מוהר"ר ישעי' שהי' אב"ד ור"מ דק"ק יאנוב
ה"ה צוואות והנהגות ישרות ועצות גדולות ונפלאות
לעבודת הבורא בתורה ובתפלה ובשאר מדות אשר נשמע מפי קדוש
איש אלקים בוצינא קדישא אשר תורתו זורח מסוף העולם ועד סופו
מוהר"ר ישראל בעש"ט זללה"ה, ונתוספו עוד הנהגות ישרות
מאיש אלקים בוצינא קדישא מו[הר"ר] [דוב בער [זללה"ה]
שהי' מ"מ בק"ק מעזריטש
ונם כוונת הרחיצה במקום מקוה מהאריז"ל

Příloha č. 2: Text vybrané části spisu *Tanja, Igeret ha-kodeš*, kapitola 25.

להבין אמרי בינה מ"ש בספר הנק' צוואת ריב"ש הגם שבאמת אינה צוואתו ולא ציוה כלל לפני פטירתו רק הם לקוטי אמרותיו הטהורות שלקטו לקוטי בתר לקוטי ולא ידעו לכוין הלשון על מתכונתו. אך המכוון הוא אמת לאמיתו. ... ומ"ש המלקט שרתה לא ידע לכוין הלשון בדקדוק כי הבעש"ט ז"ל היה אומר ד"ת בל"א ולא בלה"ק.

Пříloha č. 3: Hebrejský text vybraných oddílů *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot*.

.א.

צוואה מריב"ש ע"ה להיות תמים בעבודתו יתברך, עבודה תמה.

ועיקר שלא לשכוח הדברים.

ועיקר ללמוד בכל יום שיעור מוסר הן רב והן מעט.

ולראות תמיד לדבק את עצמו במדות טובות והנהגות ישרות, ושלא יניח שום יום מעשיית מצוה הן

קלה הן חמורה. וסימנך הוי זהיר במצוה קלה [כבחמורה], פי' זהיר מלשון והמשכילים יזהירו, ר"ל

הנשמה תזהיר ותאיר ממצוה קלה כבחמורה, כי רחמנא ליבא בעי:

.ב.

שויתי ה' לנגדי תמיד, שויתי לשון השתוות, בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו בין בענין שמשבחין

בני אדם או מבזין אותו, וכן בכל שאר דברים. וכן בכל האכילות בין שאוכל מעדנים בין שאוכל שאר

דברים, הכל ישוה בעיניו כיון שהוסר היצה"ר ממנו מכל וכל.

וכל דבר שיארע לו יאמר הלא זה הוא מאתו יתברך, ואם בעיניו הגון וכו', וכל כוונתו לשם שמים,

אבל מצד עצמו אין חילוק. וזה מדרגה גדולה מאד:

.ג.

האדם צריך לעבוד השי"ת בכל כחו שהכל הוא צורך, מפני שהשי"ת רוצה שיעבדו אותו בכל

האופנים.

והכוונה כי לפעמים אדם הולך ומדבר עם בני אדם ואז אינו יכול ללמוד, וצריך להיות דבוק בהשי"ת

וליחד יחודים. וכן כשהאדם הולך בדרך ואינו יכול להתפלל וללמוד כדרכו, וצריך לעבוד אותו

באופנים אחרים.

ואל יצער עצמו בזה, כי השי"ת רוצה שיעבדוהו בכל האופנים, פעמים באופן זה ופעמים באופן זה,

לכך הזדמן לפניו לילך לדרך או לדבר עם בני אדם בכדי לעבוד אותו באופן הב':

.ה.

ידבק מחשבתו למעלה, ולא יאכל ולא ישתה יותר מדאי רק להבריא עצמו. ולא יסתכל כלל בעניני

עולם הזה, ולא יחשוב בהם כלל, כדי להפריד את עצמו מהגשמיות, כי בהסתכלותו בעוה"ז מגשם

עצמו, ואמרו רז"ל ראייה מביאה לידי זכירה ולידי תאוה, וכתוב בעץ הדעת נחמד למראה וטוב למאכל

שמחמת הראייה הוא נחמד:

.ו.

ויחשוב שהוא מבני עולם העליון, ולא יהיו חשובין בעיניו כל בני אדם הדורים בעוה"ז, כי כל העולם

כולו הוא כגרגיר חרדל נגד העולם העליון, ויהיה שוה בעיניו אם יאהבוהו או ישנאוהו כי אהבתם ושנאתם אין כלום.

וכן לא ישגיח כלל על תאות גופו המטונף שהוא צרעת משכא דחויא:

ה.

ויתבודד תמיד מחשבתו עם השכינה, שלא יחשוב רק באהבתו אותה תמיד שהיא תדבק בו, ויאמר תמיד במחשבתו מתי אזכה שישכון עמי אור השכינה:

י.

כלל גדול השתוות, פ' שיהיה שוה אצלו* אם יחזיקוהו לחסרון ידיעה או ליודע בכל התורה כולה, ודבר הגורם לזה הוא הדביקות בהבורא תדיר, שמחמת טרדות הדביקות אין לו פנאי לחשוב בדברים אלו שטרוד תמיד לדבק עצמו למעלה בו ית':

יב.

ואל יאמר בלבו שהוא גדול מחבירו, שהוא עובד בדביקות. שהוא כשאר הנבראים שנבראו לצורך עבודתו ית', והשי"ת נתן לחבירו שכל כמו שנתן לו שכל. ובמה הוא חשוב יותר מהתולעת, שהתולעת עובד להבורא יתברך בכל שכלו וכחו. והאדם ג"כ רמה ותולעה, כמ"ש ואנכי תולעת ולא איש, ואם לא נתן לו השי"ת שכל לא היה יכול לעבדו רק כמו תולעת, וא"כ אפילו מתולעת אינו חשוב במעלה כ"ש מבני אדם.

ויחשוב שהוא תולעת ושאר בריות קטנות הם חשובים כמו חבירים בעולם, שכולם נבראים ואין להם יכולת רק מה שנתן להם הבורא יתברך, ודבר זה יהיה תמיד במחשבתו:

יד.

ואם לאיזה מדה רעה מתאוה ח"ו, אזי יאמר הששה עמים הכנעני [והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסים], בכל כחו בדחילו ורחימו, ומסתלק ממנו. יקשור המדה הזאת להקב"ה, כגון אם יש לו ח"ו אהבה רעה לא יאהב רק את השי"ת, וכל מגמתו יהא לזה; ואם בכעס, שהוא יראה רעה נמשך ממדת הגבורה, יגבור על יצרו ויעשה מהמדה הזאת מרכבה להשי"ת.

וכששומע אחד דורש בדחילו ורחימו אזי ידביק לדיבורו מאד ויהא אחדות עמו, עם המוכיח, כי דיבורו נעשה אצלו מחשבה ובזה תסתלק ממנו:

כד.

מחשבתו יהיה למעלה בעולם העליון בעבודת השי"ת, וידבק ויבטח בו שהוא ישיג חפצו:

כט.

וכשלומד צריך לנוח מעט בכל שעה כדי לדבק עצמו בו ית', ואעפ"כ צריך ללמוד.

אעפ"י שבעת הלימוד א"א לדבק עצמו בו ית', מ"מ צריך ללמוד, שהתורה מצחצח נשמתו והיא עץ חיים למחזיקים בה, ואם לא ילמוד יבוטל דביקותו. ויחשוב שכמו בעת השינה אינו יכול להיות דבוק, וכן כשנופלים המוחין שלו, כן לא יהיה בעת הלימוד גרוע מהם. רק מ"מ צריך ליישב עצמו בכל שעה ורגע דביקות הבורא ית' כנ"ל:

ל.

כשמדבר צריך שלא לחשוב מחשבה אחרת רק דביקות הבורא ית', ובעת הלימוד צריך לחשוב מחשבות הלימוד, ומכח זה דבוק באלהות כראוי. וצריך בכל פעם לעסוק בתורה, שהיא עץ חיים למחזיקים בה. אבל כשמדבר רק דברים, ויסמוך על הדביקות, יזהר מאוד שלא יפול לפעמים מהדביקות:

לא.

מכח התורה שלמד באותו יום, ואח"כ מזדמן לו דבר לעשות ואינו יודע אם לעשות אם לא, יכול להבין מכח אותו הענין שלמד איך יעשה, ובלבד שיהיה תמיד דבוק בהשי"ת אז יזמין לו השי"ת תמיד שידע מכח התורה.

אבל אדם שהלך בקרי עם השי"ת אז הולך השי"ת עמו ג"כ באקראי, וגם אינו מזמין לו מלבושים ואכילות שיש בהם ניצוצות השייכים לשורש נשמתו לתקנם:

לב.

צריך לילך ממדרגה למדרגה בתפלה, שלא יפסיד כל כחו בתחלת התפלה, רק יתחיל במתון ובאמצע התפלה ידבק בדביקות גדולה, אז יהיה יכול לומר אפילו במרוצה התיבות של התפלה. אע"פ שבתחילת התפלה אינו יכול להתפלל בדביקות מ"מ יאמר התיבות בכוונה גדולה, ויחזיק א"ע מעט מעט, עד יעזור לו להתפלל בדביקות גדול:

לג.

צריך האדם ללמוד ולהרגיל את עצמו שיתפלל אפילו הזמירות בקול נמוך ויצעק בלחש, ויאמר הדבר בין בזמירות בין בלימוד בכל כחו, כדכתיב כל עצמותי [תאמרנה יהוה מי כמוך מציל עני, מחזק ממנו ועני ואביון מגזלו].

והצעקה שתהיה מחמת דביקות תהיה בלחש:

לז.

בתפלה בלחש, כשהוא מדבק עצמו למעלה, אז זוכה ומעלין אותו יותר למעלה באותה תפלה, כמ"ש רז"ל הבא ליטהר מסייעין אותו, וע"י התפלה זו זוכה שידבק במחשבתו למעלה, ומכוח זה יוכל לבא עוד למדריגה יותר גדולה, אפילו שלא בשעת התפלה, שיהא דבוק למעלה:

ל.ת.

לא יאמר הרבה תהלים קודם התפלה שלא יחליש גופו ולא יוכל אח"כ לומר העיקר, ר"ל חובות היום, היינו זמירות וק"ש ותפלה, בדביקות גדול, מחמת שהפסיד כחו קודם התפלה בשאר דברים. רק תחלה יאמר העיקר בדביקות, אם יתן לו השי"ת עוד כח יאמר תהלים ושיר השירים בדביקות:

ל.ט.

קודם נעילה ביוה"כ יאמר מחזור בקטנות כדי שיוכל אח"כ להתפלל בדביקות:

מ.

כשאדם במדריגה קטנה אז טוב יותר להתפלל מתוך הסיפור, שמכח שרואה האותיות מתפלל יותר בכוונה.

אבל כשהוא דבוק בעולם העליון אז יותר טוב לסגור עיניו כדי שלא יבטל אותו הראיה מלהיות דבוק בעולם העליון:

נ.

וגם לא יסתכל בפני בני אדם, אפילו כשמדבר עמהם, אם מחשבותיהם אינם לבורא ית' תמיד דבוקה, כי יהיה לו פגם בנפשו מחמת ההסתכלות.

ובבני אדם כשירים, שמחשבותיהם דבוקה בהבורא ית', יסתכל דוקא, ויקנה קדושה בנפשו:

נ.ה.

יש להטת החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, וכשאדם רוצה לדבק מחשבותיו בעולמות העליונים בבורא ית' אין מניחין אותו הקליפות, ואע"פ שאינו יכול ידחוק עצמו בכל כחו פעמים הרבה בתפלה א', וידבק עצמו בהבורא יתב"ש, ויכנס בעולמות העליונים. ויחזק עצמו באמונה שיאמין שמלא כל הארץ כבודו, באמונה שלימה, דכתיב וצדיק באמונתו יחיה.

וכן כשנפל ממדרגתו באותו התפלה, יאמר התיבה בכוונה קטנה כפי שיכול, ואח"כ יחזק עצמו לחזור למדריגתו אפילו כמה פעמים במדריגה א'. ומתחלה ידבק הגוף של התיבה, ואח"כ יתן בתיבה הנשמה. וצריך לעורר עצמו בתחלה בגוף שלו, בכל כחו, כדי שתאיר בו כח הנשמה, כדאיתא בזוהר אעא דלא דליק יבטש בו וינהר, ואח"כ יוכל לעבוד במחשבה לבד בלי תנועות הגוף:

נ.ט.

לפעמים כשהאדם דבוק בעולם העליון בבורא יתברך צריך לשמור עצמו שלא יעשה שום תנועה, אפילו בגופו, שלא יבטל הדביקות שלו:

ס.א.

יחשוב שטוב לו שהשי"ת יעזור לו שיכוין כמו חצי התפלה או רובו בכוונה גמורה, ולבסוף כשיחלוש

ושיבטל הדביקות, מה לעשות לו, יתפלל כפי יכולתו בכוונה קטנה עד סוף עלינו:

סב.

אם אין אני לי מי לי. [וכשאני לעצמי מה אני. ואם לא עכשיו אימתי.] כי צריך בתפלה להיות כמו מופשט מגשמיות, ואיננו מרגיש מציאותו בעוה"ז, כלומר כשאני אבא למדרגה שלא אדע וארגיש כלל אם אני לי בעוה"ז אם לאו, בודאי אין לי שום פחד ממ"ז, כי אזי איזה מ"ז יקרב אלי בהיותי מופשט מזה העולם. וזה מי לי, ר"ל איזה מ"ז יבא לי.

אבל כשאני לעצמי, ר"ל כשאני חושב עצמי לדבר ויש במציאות זה העולם, אז אדרבא, אינני נחשב לכלום, וז"ש מה אני, ר"ל מה אני חשוב ומה עבודתי חשובה לפניו ית', כי אז יבלבלו אותי מ"ז והריני כמו שאינני בעוה"ז, כי עיקר בריאת אדם בעולם הזה לעבודה, והרי אין אני יכול לעבוד עבודתו ממ"ז המבלבלים אותי:

סג.

כשרוצה להיות בהתבודדות צריך להיות עמו עוד חבר אחד, אבל אדם אחד לבד הוא בסכנה, אלא יהיו שנים בחדר אחד וכ"א יתבודד בעצמו עם הבורא ית'. לפעמים כשהוא דבוק יכול להתבודד עצמו אפילו בבית שיש בני אדם:

סו.

מתחלה כשרוצה להתפלל יהיה ביראה, שהוא השער לכנוס לפניו ית', ויאמר בלבו למי אני רוצה לדבק א"ע, להבורא בדיבורו כל העולמות ומהווה אותם ומקיים אותם, ויתבונן בגדולתו וברוממותו, ואח"כ יכול להיות בעולמות העליונים:

סז.

פעמים אין אדם עובד רק בקטנות, דהיינו שאינו נכנס בעולמות עליונים כלל, רק שמחשב שמלא כל הארץ כבודו והוא קרוב אצלו, והוא באותו שעה כמו קטן שאין שכלו גדול רק מעט, ומ"מ, אף שהוא עובד בקטנות, עובד בדביקות גדול:

סה.

התפלה היא זיווג עם השכינה, וכמו שבתחלת הזיווג ניענוע כן צריך לנענע עצמו בתפלה בהתחלטה, ואח"כ יכול לעמוד כך בלא ניענוע ויהי' דבוק להשכינה בדביקות גדול. ומכח מה שמנענע עצמו יכול לבא להתעוררות גדול, שיחשוב למה אני מתנענע את עצמי, כי מסתמא השכינה בודאי עומדת לנגדי, ומכח זה יבא להתלהבות גדול:

סט.

כשיהיה בקטנות בדביקות גדול עם השכינה, ואח"כ ברגע אחד תיכף כשיחשוב בעולם העליון הוא

בעולמות עליונות, שכמו שאדם מחשב שם הוא, ואם לא היה בעולם העליון לא היה מחשב כלל:

ע.

הדביקות הוא כשאומר תיבה הוא מאריך באותה תיבה הרבה, שמחמת דביקות אינו רוצה לפרוד עצמו מהתיבה, ולכך מאריך באותה תיבה:

ע.ד.

דברי פיו און ומרמה חדל להשכיל להטיב [און יחשב על משכבו יתיצב על דרך לא טוב רע לא ימאס]. כי יש ב' מיני אדם, א' שהוא רשע גמור שיודע רבונו ומכוין למרוד בו, והשני הוא שיצה"ר סגר עיניו ומדמה לו בעיניו שהוא צדיק גמור, וגם בעיני הבריות שהוא צדיק גמור. ובאמת אף שהוא לומד בתמידות, ומתפלל ומסגף א"ע, לריק יגיעו, כי אין לו דביקות בבורא ית' ואמונה שלימה כראוי להיות דבוק בכל עת בו ית', ואינו יודע איך עיקר העבודה כמו שראוי ללמוד ולהתפלל ולעשות מצוה לשמה. והחילוק ביניהם הרשע גמור אפשר שתהיה לו תעלה למכתו כשיבא לו התעוררות התשובה, ושב אל ה' בכל לבו ויבקש מהשי"ת שיורהו בדרך ישכון אור, אבל הב' אין לו שום תקנה, כי טח עיניו מראות את הבורא ית' וגדולתו ועבודתו, וצדיק הוא בעיני עצמו, ואיך ישוב בתשובה.

ומזה הטעם כשיצה"ר מפתה את האדם לעבירה מראה לו כאלו עשה מצוה כדי שלא ישוב לעולם. וזהו הרמז דברי פיו און ומרמה, שיצה"ר מראה את האדם בעבירה שנראה לו שעושה מצוה, ולזה חדל להשכיל להטיב, שיחדל מלשוב לעולם כנ"ל.

וגדולה מזה, און יחשוב על משכבו, ר"ל עוד גם בזה מרמה אותו, כשהוא נופל למשכב הוא מתפלל להשי"ת שירפאהו מחליו על ידי תורתו ומצותיו שעשה, ואינו יודע שמזכיר עונותיו, שהכל הוא פתוי היצר הרע:

ע.ה.

ריב"ש ע"ה אמר צוהר תעשה לתיבה [ואל אמה תכלנה מלמעלה ופתח התבה בצדה תשים תחתים שנים ושלישים תעשה], שתהא התיבה מצהיר עכ"ד, כי יש בכל אות עולמות ונשמות ואלהות, ועולים ומתקשרים ומתיחדים זע"ז, עם אלהות, ואח"כ מתיחדים ומתקשרים יחד האותיות ונעשה התיבה, ומתיחדים יחודים אמתיים באלהות. וצריך כל אדם לכלול נשמתו בכל בחי' ובחי', ואז מתיחדים כל העולמות כאחד ועולים ונעשה שמחה ותענוג גדול אין שיעור.

וזהו תחתים שנים ושלישים וכו', דהיינו עולמות ונשמות ואלהות, תלת עלמין אית ליה [עלמא קדמאה ... עלמא תניינא ... עלמא תליתאה], וצריך לשמוע בכל תיבה מה שאומר, שהשכינה, עולם הדיבור, מדברת, והוא שיש לה צוהר, שתצא כבהירות ולעשות נחת רוח ליוצרו. וצריך אמונה גדולה לזה, דהשכינה נקראת אמונה אומן, ובלא אמונה נקרא ח"ו נרגן מפריד אלון.

ואל אמה תכלנה מלמעלה, היינו אימה. או יש לומר, אחר שיצאה התיבה מפיו אין צריך לזכור אותה להלן, שהענין שלא יראה שהולכת למקום גבוה, דוגמא שאין יכול לראות בשמש, וזהו תכלנה מלמעלה. וכמוה יעשה כן בא אתה וכל גופך אל התיבה:

פ.

ולפעמים צריך להסתכל לכאן ולכאן כדי להדביק מחשבתו בבורא ית', מפני חומריות גופו שהוא מסך מבדיל על הנשמה:

פא.

ידבק עצמו בבורא יתברך ויבקש דבר מצרכי בית, או שיעשה דבר או ידבר באותו הדבקות אע"פ שאינו צריך לעשות ולדבר, כדי להרגיל עצמו אפילו כשיעשה וידבר דברים גשמיים שתהיה מחשבתו דבוקה בו יתברך, ושיהיה רגיל בדבקות באותה שעה, וזה כלל גדול:

פב.

מפני מה יזכה לדבקות, מחמת התבודדות מבני אדם, ומחמת שכותב רזי תורה, ומחמת יחודים כידוע מהאר"י ז"ל. וכשיעשה יחודים יחשוב באותה שעה בגדולתו יתברך כפי כחו:

פד.

איתא בספרא אותו היצה"ר תעבירו מלבכם כשם שהוא יחיד בעולם כך תהיה עבודתכם מיוחדת לפניו. זה הכלל גדול, שיהיה לאדם תמיד רק מחשבה אחת בעבודת הבורא יתב', כמ"ש והאלהים עשה שיראו מלפניו [אשר עשה האלהים את האדם ישר] והמה בקשו חשבונות רבים, שמכח רבות מחשבות מתבלבל.

ויחשוב שכל דבר שיש בעולם הכל מלא מהבורא ית', וכל דברים הנעשים מכח מחשבות ב"א בתחבולות, ואפילו דבר קל שבקלים שנעשה בעולם הכל הוא מהשגחתו ית'. ולא יהיה החילוק אצלו בדבר שהיה רוצה בין שנעשה כרצונו בין שלא נעשה כרצונו, כיון שהכל מהבורא ית' והוא יודע שכן טוב לו שלא יהיה נעשה כמו שהיה ברצונו.

ויחשוב שהכל, בין עולם הגלגלים בין עולם המלאכים ועולם הכסא, הכל כאין נגדו ית', שכולם הם בתוך חלל צמצום אורו שצימצם עצמו, והכל נעשה בדיבור אחד, וא"כ למה לו למשוך אחר שום תאוה שיש באותן העולמות שהכל אינו רק דיבור אחד ממנו, ומוטב לדבק עצמו למעלה בבורא יתברך שהוא העיקר, ולא לדבק בטפל. וזה כוונת הזוהר זכאן אינון צדיקיא דידעין לשוואה לגבי מלכא עילאה ולא לגבי עלמא דא ובכסופא בטלה דיליה, שסוף כל העולמות לחריב, ויחשוב תמיד לדבק עצמו בבורא יתברך מאהבה גמורה, שהוא יותר מכל דבר שבעולם, שכל דבר טוב שיש בעולם הכל מושרש בו יתברך.

ויחשוב שאני רוצה תמיד לעשות לו נח"ר ולעבוד אותו תמיד, ותמיד תהיה מחשבתו דבוקה בעולם העליון בו ית', וזהו פ'י הפסוק ברמז ומן המקדש לא יצא. וכשיאריך לדבר מעניני העוה"ז יהיה במחשבתו שהוא הולך מעולם העליון למטה, כמו האדם שהולך מביתו ולחוץ, ודעתו לחזור תיכף, ובעת ההליכה חושב מתי יחזור לביתו, כך יחשוב תמיד בעולם העליון, ששם ביתו העיקרי, בבורא ית', אף בעת שהוא מדבר בעניני העוה"ז, ויחזור תיכף מחשבתו לדיבוק הראשון. וזה שאמר דוד לשלמה בנו אנכי הולך בדרך כל הארץ, פירוש כמו אדם שהולך בדרך ודעתו וחשקו בכל המהירות לחזור לביתו:

פ.ט.

כשנופלת לו מחשבה זרה אזי יתבושש עד מאד, כי דחפו אותו מהיכל המלך, וישוב לתוך ההיכל בבושה רבה והכנעה גדולה. ועוד כי מ"ז היא עבירה כמו מוליד ממזר, ע"ד רחילא בתר רחילא אזלא [כעובדי אמה כך עובדי ברתא], דכמו שהמחשבה היא דכר ונוקבא כך הקול והדיבור הם דכר ונוקבא, ואם יש לו מ"ז ומדבר דברי קודש הוי כמו ממזר, שיש לו צורה כמו האדם הכשר רק הפנימית הוא רע, כך הדיבור הוא באותיות קדושות רק המחשבה הוא רעה, שחושב ד"א ומוליד ממזר דיבור קדוש. ועוד יחשוב כי הקב"ה אומר, ומדוע באת בהתיבה ואין אני, כי מחשבתו משוטטת בדברים אחרים:

צ.

וצפונך תמלא בטנם [ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם]. שיש למנוע מלהסתכל בדברים הגשמיים הטובים ומכ"ש להסתכל בנשים יפים, שהוא מסתכל בעבור חמדתו, ונמצא בזה הראיה עובד א"ע וזהו כעובד ע"ז, ומזה ההרהור בא לו ח"ו עבירה בלילה ונותן כח בקליפה, ונתעברה ממנו. וזהו וצפונך, מה שאתה צופה בעבורך, דהיינו על אשה ביפיה, שאינך מסתכל אלא בעבורך, ובזה הראיה נותן כח בהם.

ועוד, אם יעשה זה קודם שיוליד בן יהיה זה הבן שרשו בכחם, ע"ד מ"ש האר"י ז"ל כבד את אביך, לרבות אחיך הגדול, והטעם אח הגדול הוא כמו ענף הגדול שבאילן, וענף עצמו יוציא עוד ענף אחד, נמצא זה הענף יש לו יניקה מן הענף הראשון, כן אח הקטן יש לו יניקה מאח הגדול. לפי זה, אם ניתן כח מעיקרא בקליפה, ואח"כ נולד לו בן, אזי בזה הבן הוי כמו הענפים הנ"ל, שעיקר הכח הוא בהם, והבן הוא כמו יתרון, וזה והניחו יתרם לעולליהם.

אלא כך יש להתנהג בהסתכלות, אם הסתכל בפתע פתאום על אשה יפה יחשוב במחשבתו מנין לה זה היופי, הלא אם היתה מתה לא היה לה עוד זה הפנים, א"כ מנין לה זה, ע"כ זה בא מכח אלוה המתפשט בה, הוא נתן לה כח היופי והאדמימות, נמצא שורש היופי הוא כח אלוהי, ולמה לי למשוך אחר החלק, טוב לי להתדבק בשרשא ועקרא דכל עלמין ששם כל היופיים.

וכן מה שמסתכל בשאר גשמיות, כגון בכלי, יחשוב מנין בא לכלי זה הנני והצורה, ע"כ החומר הוא הפסולת, והנני והצורה הוא הרוחני והחיוני מזה הכלי, והוא ג"כ חלק אלהי ממעל. וכן כשאוכל יחשוב שהטעם והמתיקות של דבר המאכל ההוא בא מכח החיוני והמתיקות של מעלה, שהוא חיותו, ובדומם יש גם כן חיות, שאנו רואים שיש לדומם ההוא קיום ועמידה, נמצא שיש בכל מקום חיות אלוה ממעל.

ואם תסתכל כך, נמצא מסתכל במחשבה, ואין ההסתכלות שלו אלא הסתכלות בעבור א"ס ב"ה, וזה טוב לבטל ההרהור. ואז, אם יחשוב כך כל היום, וזה הוא כלל דמה שחושבין ביום במחשבה סליק אל רעיונים בשינה וחלום, ובזה יזכה לראות בחלום החיוני של הגשמי ההוא גופא, שביום אינו רואה אלא הגשמי ובמחשבתו חושב שהרוחני מלוכש בגשמי, אבל בחלום רואה הרוחני ערום מבלי לבוש, והטעם כי החלום הוא מלשון עתים חלים, הוא לשון חזק, והענין כי ביום החיוני שבאדם הוא חלש, שהוא מקושר בגוף, לכך אינו רואה החיוני של הדברים הגשמיים, אבל בלילה החיוני של אדם מתפשט מתוך הגוף אז החיוני הוא חזק, לכן יכול לראות החיוני גופא. מזה יכול האדם לבא למדריגות הנבואה. ולכן כתיב בכל הנביאים בחלום אדבר בו, אבל משה רבנו ע"ה היה רואה בהקיץ חיוני של הגשמי.

וזהו שאמר דוד, אני בצדק אחזה פניך [אשבעה בהקיץ תמונתך, פניך] גופא בלילה, כי אחזה מלשון חזיון לילה, ומה טעם, כי אשבעה בהקיץ תמונתך, תמונה הוא רמוז על הצורה, כלומר כשאני מסתכל בדבר גשמי אין אני מסתכל על גשמיותו לבד אלא אני מסתכל שהתמונה, דהיינו הצורה והחיוני, שלך הוא, והוא מלוכש בגשמי ההוא.

וזהו החכם עיניו בראשו, ר"ל על הראש של הדבר, דהיינו על הרוחניות והחיות, וזה ראש דברך אמת, וזהו והמתנשא לכל לראש, ופי' הזוהר רישא דכל רישין:

צז.

אם אין אני לי מי לי, [וכשאני לעצמי מה אני. ואם לא עכשיו אימתי.] כי צריך להיות בתפלה מופשט מהגשמיות, וזהו אם אין אני לי, דהיינו שאני מופשט, מי לי, דהיינו איני ירא מהמחשבות זרות. אבל כשאני לעצמי מה אני, דהיינו כשאני יודע ממני, אז יש מחשבות זרות רבות.

וגם אם אני כאן הכל כאן [ואם איני כאן מי כאן] י"ל בדרך זה:

קא.

בשם הרב המ"מ דק"ק מעזריטש

א. בשעת הזיווג צריך להיות אין, וזהו רבה גרש זבובים, שאפילו כזבוב לא החשיב א"ע:

ב. [יחשוב שהוא רק ככלי, כמו אומן שמכה בפטיש על האבן בחשקו, ולא הוא תאוד הפטיש שיכה

על האבן, דאם כן נפרד הוא מהאומן, כך הוא כמו שמשפיע קדימת השכל בכלים כך הוא יעשה, וכל אבריו הם רק כלים, שהוא צריך לאכול ואי אפשר כי אם על ידי אבריו, ולא יאכל לשם תאותו, ולא יאהב שום דבר רק ה' ומצותיו. וכן צריך הזיווג לקיום הדור, ואי אפשר כי אם על ידי זיווג זכר ונקבה. ועכשיו שהוא והיא רק ככלים לא יזווג לשם תאותו ולא יאהב שום דבר רק ה' ומצותיו].

ויאהב את אשתו כמו שאוהב את התפילין בלבד רק שהם מצות ה', ולא יהרהר אחריה, כי היא רק כמשל אחד נוסע ליום השוק וא"א ליסע רק עם הסוס, וכי בשביל זה יאהב את הסוס, יש שטות גדול מזה, כך בעוה"ז צריך לאדם אשה בשביל עבודת הבורא לזכות לעוה"ב, ואם יניח עסקיו ויהרהר אחריה יש שטות גדול מזה, וימאס אותה. כי אם רואה אשה נאה יחשוב הלא הלובן הוא מזרע האב והאודם הוא מזרע האם, דם עכור שהם סרוחים ומאוסים, ואם יניח אצל המאכל ימאס המאכל, רק הנאות שזרע האב נמשך מאבא עילאה, עולם האהבה, וזרע האם נמשך מאימא עילאה, עולם היראה, וזהו היופי שלה, מוטב לדבק באהבה ויראת הבורא ב"ה.

וכשנמאס בעיניו העבירה ההיא נמאסים בעיניו כל העבירות, כי מכחה נוצר אדם, והאדם יש בו שס"ה גידים מרמזים על שס"ה ל"ת ונתבטלו כל השס"ה ל"ת.

וגם ריב"ש ע"ה אמר מפני מה יש לעבירה הזו תאוה גדולה, כי מכחה נולד אדם, והאדם שיש לו תענוג מסתמא מאכילתו ושאר דבריו, וכל תענוגים הם מטיפה ההיא, א"כ הוא דבוק הכל לקטנות ומוטב שידבק א"ע בהקב"ה:

קה.

לפעמים יכול האדם לומר התפילה באהבה ויראה והתלהבות גדול בלי שום תנועה, ויהיה נראה לאדם אחר שהוא אומר אותן הדברים בלי שום דביקות. וזה יכול האדם לעבוד אותו בנשמה, באהבה רבה וגדולה. וזו העבודה היא יותר טובה, והולכת במהירות יותר, בדביקות יותר להשי"ת, מהתפילה שנראה בחוץ על האיברים, ואין להקליפה אחיזה בזו התפלה, שכולו הוא בפנימית:

קת.

יחשוב כשמתפלל שבאותיות מתלבש השי"ת, פ"י דאין אנו יודעים מה אדם חושב אא"כ ידבר, נמצא הוי הדיבור מלבוש למחשבה, ויאמר בלבו מלך גדול כזה אני עושה לו מלבוש, ראוי לי לעשות בשמחה. וידבר בכל כחו, כי בזה נעשה אחדות עמו ית', כי כחו בהאות ובהאות שורה הקב"ה, נמצא הוא אחדות עמו ית':

קיא.

ולדבקה בו, וכי אפשר לדבק עצמו בו והלא אש אוכלה הוא, אלא הדבק במידותיו, מה הוא רחום אף אתה רחום ע"כ. פירוש, כי לעבוד את ה' בהתלהבות, וזהו דביקות גמור בו יתברך, זה א"א להיות

תמיד, רק מטי ולא מטי, כדרך אש, פירוש כמו שאש אם מנפחין אותו תחילה הוא מכבה ואח"כ יגדל האש ואש גופא יורד מעלה ומטה ומתנענע, כן ההתלהבות הוא במטי ולא מטי, כי תענוג תמידי אינו תענוג.

וזה מקשה הגמרא והלא אש אוכלה הוא, ר"ל ההתלהבות הוא נפסק ממך, וזה במטי ולא מטי, וכי אפשר לדבק בו יתברך, ותירץ הדבק במדותיו, פירוש במלבושיו, באותיות, פ"י כי זה אפשר להיות תמיד במחשבתו לחשוב באותיות התורה, והתורה הוא לבושו יתב', ואפילו כשמדבר עם ב"א יחשוב רק הדברים ההם, כי הם ג"כ אותיות התורה:

קיד.

טוב עבד נקלה ממתכבד וחסר לחם. כי אין סימן לעבודת הבורא רק אם יודע בעצמו כי נקלה הוא בפני עצמו, אז הוא במדריגה ואז עבד לו ית', ממתכבד, בפ"ע, וחסר לחם, דהיינו השפע:

קית.

המכוין בתפילתו בכל הכוונות הידועות לו אינו מכוין רק אותן הידועות לו, אבל כשאומר התיבה בהתקשרות גדול נכלל בכל התיבה כל הכוונות מעצמן ומאליהן. שכל אות ואות הוא עולם שלם, וכשיאמר התיבה בהתקשרות גדול בודאי מעורר אותן העולמות העליונים ועושה פעולות גדולות בזה.

לכן יראה אדם להתפלל בהתקשרות ובהתלהבות גדולה, ובודאי יעשה פעולות גדולות בעולמות עליונים, כי כל אות מעורר למעלה:

קכג.

שלשה ספרים נפתחים בר"ה [אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה]. צדיקים גמורים הם שכל דיבורם הם בדברי קדושה, בתפלה ובתורה, ליחד הדיבור בעולם המחשבה, שבכל תפלה וד"ת צריך להאמין שמיחד בודאי עולם הדיבור בעולם המחשבה, אם היא בכוונה. ואע"פ שמתפלל ואין נותנים לו בקשתו מה שהוא מתפלל, עכ"ז, באיתערותא דלתתא שהוא מיחד עולם הדיבור עם עולם המחשבה כזה הוא גורם למעלה ג"כ. ואלו ב"א שכל כוונתם ליחד עולם הדיבור עם עולם המחשבה הם הצדיקים גמורים.

וזה שאמרו רז"ל אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ר"ל כשמתפלל בכוונה אז הקב"ה מתפאר בעולם הדיבור ובא התפארות בכל העולמות, ונופל עליו ג"כ התפארות. ויזהר שלא יבטל מהדביקות, שלא לחשוב בהתפארות שלו איך הוא מתפלל בכוונה גדולה.

בינונים הם אותם שבתפלתם מכוונים גם לזה שיעשה הקב"ה בקשתם מה שהם צריכים צרכי העוה"ז, הם תלויים ועומדים עד יוה"כ, ר"ל עולם המחשבה הנקרא יו"כ, ר"ל תלוי ועומד עד המחשבה, ר"ל אחרי כוונתן. אם כוונתם לשם שמים בבקשת צרכי עוה"ז, בכדי שיהיו פנויים לעבודתו ית', אזי גם הם נכתבים לחיים, כי בכוונתם נתיחדו עולם הדיבור בעולם המחשבה.

וג' ספרים, רצונו לומר דיבורים:

קכה.

צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה. כי הנה יש ב' מיני צדיקים, ושניהם צדיקים גמורים. אך החילוק ביניהם האחד הוא תמיד בדביקות בהשי"ת ועושה עבודתו המוטלת עליו, והוא צדיק רק לעצמו ולא לזולתו, כלומר שאינו משפיע מצדקתו לאחרים, וזהו הנמשל לארז, שאמרו רז"ל שאינו עושה פירות, שהוא רק צדיק בפני עצמו ואינו עושה פירות שיחזיר אחרים למוטב וירבו ויפרו צדיקים בעולם, זה אינו עושה אלא לעצמו ישגה ומרבה שכרו.

אבל הצדיק הב' הוא נמשל לתמר, העושה פירות, וזהו כתמר יפרח, כלומר שהוא מוציא יקר מזולל ומפריח ומרבה הטוב בעולם. וזהו שאמרו רז"ל מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים, ר"ל שזה הצדיק הב' הנזכר הוא הנקרא בעל תשובה, פי' שהוא בעל ואדון אל התשובה, כי הוא החזירם למוטב ורבים השיב מעון וגרם תשובה בעולם, שכרו כפולה ומכופלת הרבה יותר מצדיק הראשון הנ"ל, אף שגם הוא צדיק גמור:

קכז.

ראשית דבר צ"ל הבחירה, ואחר הבחירה צ"ל פיו ולשונו שוין להאמין באמונה שלימה בלי שום פניה שמלא כל הארץ כבודו, ובכל דבר יש חיותו ית', לפיכך כל אהבה ויראה וכל שאר מדות הכל הוא ממנו ית', אפילו דברים רעים שבעולם. לכן אין רשאי לאהוב ולירא ולהתפאר ולנצח, וכל שאר מדות, חוץ ממנו ית'. כי ראוי לחשוב באותה דבר שאני מתירא או אוהב מדבר א', ראוי לחשוב מהיכן באה כאן היראה או האהבה, הלא הכל ממנו ית' שנתן היראה ואהבה אפילו בדברים רעים, למשל חיות רעות, או מכל המדות שנפלו בעת השבירה, ולפיכך אין היראה כי אם ממנו ית', ולמה לי לירא מניצוץ א' ממנו שבבחינה רעה, כי טוב לקשר אותו ביראה גדולה, וכן באהבה, וכן בכל המדות, להוציא משם הניצוץ ולהעלותו אל שרשו גם כן, כי זהו מגמת נפשנו להעלות השבירה אל שרשם.

וכן כשמדבר אל יחשוב שהוא המדבר, אלא החיות שבו, הוא מהבורא ית', המדבר בו, והוא המעלה הדיבור אל שורשו. ובזה גם כן נכלל השתוות, כי כח הדיבור ג"כ אצל חבירו כמו אצל, הכל מאתו ית'.

וכן בעת האכילה יהי' מחשבתו להוציא החיות שבה, להעלותה למעלה בעבודת הבורא ית', וכן בכל

שאר דברים הכל יהיה מחשבתו לעשות כדי לקשר עצמו למעלה:

קלג.

כל המרבה דברים מביא חטא, פי' חסרון, שאפילו כשמדבר דברים עם בני אדם בחכמת התורה מ"מ השתיקה יפה מאוד יותר. שיכול בשתיקה לחשוב בגדולתו יתברך ולקשר עצמו בו ית' יותר משיקשר עצמו בדיבור.

לפעמים שוכב במטה ונראה לב"א שהוא ישן, והוא באותה שעה מתבודד עצמו עם הבורא ית':

קלה.

מתחלה ידבק עצמו בבורא ית' למטה כראוי, ואחר כך יכול לעלות למעלה. וצריך לירד למטה כמה פעמים ביום לנוח עצמו ממחשבתו מעט, ויש כמה פעמים שאינו יכול לעבוד רק בקטנות ואינו יכול לעלות לעולם העליון:

קלו.

פעמים יכול לדבק עצמו שלא בשעת התפלה למעלה, שיחשוב במחשבתו שהוא למעלה מכיפת הרקיע, ואח"כ יחזק עצמו לעלות למעלה. ופעמים אפילו בשעת התפלה אינו יכול לעלות למעלה, ועובד ברחימו למטה, ומכח מה שמדבר בדחילו וברחימו למטה, ומדבק עצמו בבורא ית', יש כח לעלות למעלה מכל הרקיעים והכסאות והאופנים והשרפים, ומדבר שם באותו עולם:

Пříloha č. 4: Text vybrané části spisu *Arba'a turim, Orach chajim* 98:1.

וכן היו עושין חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות
הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה