

Univerzita Karlova v Praze  
Husitská teologická fakulta

**Doktorská disertační práce**

**"Vše je dobré, vše je Jedno"**  
**Rabi Nachman ben Simcha mi-Braslav**  
**Osobnost a dílo**

**"All is Good, All is One"**  
**Rabbi Nahman Ben Simcha mi-Bratslav**  
**His Personality and his Work**

Školitel:  
Doc. PhDr. Bedřich Nosek

Autor:  
Mgr. Tereza Krekulová

Praha 2015

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem "Vše je dobré, vše je jedno" Rabi Nachman ben Simcha mi-Braslav Osobnost a dílo napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 17.8. 2015.

Tereza Krekulová

Rabi Nachman ben Simcha z Braslavi (1772 Mezibož – 1810 Uman) patří k nejoriginálnějšímu a zároveň i nejrozporuplnějšímu osobnostem chasidského hnutí. Jeho jedinečnost v rámci chasidské spirituality netkví pouze v myšlenkovém obsahu jeho subjektivně, niterně psychologicky zabarveného díla s hlubokým existenciálním přesahem; svébytný byl i jeho způsob komunikace s žáky a především vnímání sebe sama jako skrytě působícího cadika generace (cadik ha-dor) se silnou mesiášskou aspirací. Obě jeho díla se zásadně liší od tradičních žánrů chasidské literatury: homilie se vyznačují nesmírně složitou kompozicí a mnohvrstevnou hermeneutickou strukturou, příběhy na rozdíl od tradiční chasidské legendy vyprávějící o životě a zázračných skutcích cadikim, nejsou primárně spjaty s židovským prostředím a tradicí a cadik je v nich přítomen jako sám autor promlouvající ke svým posluchačům a čtenářům ústy fiktivních hrdinů. Jak homilie, tak příběhy, sloužily jako materiální roucha nejhlubšího mystického poznání, jehož skryté zjevování rabi Nachman - v návaznosti na Šim'ona ben Jochaj – pokládal za jeden z hlavních způsobů, jimiž cadik ha-dor naplňuje svoji ústřední roli v díle individuální i univerzální spásy. Svým učením i příběhy rabi Nachman napravoval a rozvíjel animalitou poškozenou imaginaci Izraele, aby si mohl osvojit schopnost "rozumět jednomu z druhého", nezbytnou k inspirovanému studiu a poznávání Tóry.

Teoretickým základem a inspirativním zdrojem jeho učení byly – jako u ostatních chasidských autorů – ideje luriánské kabaly, rabi Nachman však z jejich osobité, subjektivní interpretace vyvozoval pro vztah mezi Bohem a člověkem závěry, jež byly s převažujícím chasidským pojetím často v rozporu (to se týká především jeho výkladu aktu cimcumu, dobrovolného exilu Boha ze Sebe v Sebe za účelem stvoření).

My thesis deals with one of the most fascinating and at the same time controversial figures of Hasidic movement rabbi Nahman of Bratslav whose place in the framework of Hasidic spirituality was quite unique. It purports to depict the features of his mentality and spiritual life which had the strongest influence on his teachings and his self-reflection as the hidden tzaddik of the whole generation with strong messianic aspiration. Both of his works differ very much from the traditional genres of Hasidic literature: his homilies are marked by their enigmatic, associative style and highly complex hermeneutical structure. His stories, unlike traditional Hasidic legend which depicts the life and miraculous deeds of tzaddikim, don't take place in the Jewish surroundings and tzaddik is present in them as their author who puts his words into the mouth of fictitious heroes. My aim was to prove the essential unity of both these works which played the crucial role in Nahman's messianic strivings. The most important conclusion is that the main purpose of both his teachings and stories which he used as material garments (levushim) of the most sublime levels of mystical knowledge, was to rectify the imaginative faculty of Israel, so that they could attain new insights into the Torah, and thus deepen their messianic consciousness.

Although the theoretical sources of his profound teachings were the same as those of the other Hasidic masters, namely the Lurianic kabbalah, which originated in Safed shortly after the expulsion of the Jews from Spain and deeply influenced the development of the Jewish mysticism in 17. and 18. centuries, the way he understood it was quite different from theirs, which applies mainly for his interpretation of the act of tzimtzum, (God's withdrawal from Himself into Himself for the sake of creation).

Klíčová slova: chasidská nauka, náboženský život, duchovní vzestup, mystické poznání.

Keywords: Hasidic teaching, religious life, spiritual ascent, mystical knowledge.

## Obsah

Seznam zkratek .....	4
Úvod .....	6
Poznámky .....	12
1. Trpící cadik – život a osobnost rabi Nachmana .....	13
Poznámky .....	33
2. Paláce o bezpečtu komnatách – srovnání příběhů a homilií .....	41
Poznámky .....	78
3. Procházka labyrintem rebeho paláců – základní ideje Nachmanovy nauky v kontextu chasidské religiozity .....	92
Poznámky .....	131
Závěr .....	
Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů .....	

## Seznam použitých zkratek

Biblické knihy označuji zkratkami odpovídajícími těm, jež jsou užity v Českém ekumenickém překladu Bible.

Pro odkazy na traktáty Mišny, Talmudu a Sefer ha-Zohar používám mezinárodně zavedených, v judaistické literatuře hojně užívaných zkratek, jež jsou uvedeny např. v publikaci Newman, J., Sivan, G. Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů. Praha: Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4.

### Další zkratky

aj.	- a jiné	pozn.	- poznámka
apod.	- a podobně	r.	- rok
atd.	- a tak dále	roč.	- ročník
č.	- číslo	s.	- strana
ed.	- editors	sg.	- singulár
kap.	- kapitola	srov.	- srovnej
např.	- například	stol.	- století
n	- note	tzv.	- takzvaný
o. l.	- občanský letopočet	vol.	- volume
op. cit.	- opere citato (opakovaná citace)		
os.	- osoba		
p.	- page		

*Je nám dána dvojitá pravda,  
jak ji představuje strom poznání a strom života.  
Pravda činnosti a pravda spočívání.  
V první se odděluje dobré od zlého,  
druhá není ničím jiným než ryzím dobrem,  
neví o dobru ani o zlu.  
První pravda je nám skutečně dána,  
druhou tušíme.*

*Franz Kafka, Aforismy*

## ÚVOD

„Cokoli nám rebe uložil, bylo tuze těžké vykonat a člověk při tom čelil mnoha nesnázím a musel překonávat četné překážky. Ba i věc docela prostá a jednoduchá, již by snadno zvládl, kdyby ji konal z vlastní vůle, stávala se mimořádně obtížnou jen proto, že ji nařídil náš rebe, budiž jeho památka požehnána. ... A také těm, kdo dnes jeho svaté knihy studují, stojí v cestě všeliké překážky. ... Neboť Světlo je dosud skryto a utajeno.“<sup>1</sup>

Rabi Nachman ben Simcha z Braslavi patří k nejoriginálnějším a zároveň i nejrozporuplněji vnímaným osobnostem chasidského hnutí. Jeho jedinečnost v rámci chasidské spirituality a v jistém smyslu židovské tradice obecně netkví pouze v myšlenkovém obsahu jeho subjektivně zabarveného díla s hlubokým existenciálním přesahem, svébytný byl i jeho způsob komunikace s žáky a především jeho paradoxní vnímání sebe sama jakožto jediného pravého, skrytě působícího *cadika ha-dor*, jenž nebyl – jako ve většině chasidských směrů – pouze nejvyšší duchovní a náboženskou autoritou společenství, hlavní osou a pilířem světa (*axis mundi*) a prostředníkem mezi Bohem a člověkem, ale také strůjcem a možná dokonce završitelem univerzální kosmické nápravy (*tikun*).

Tím nejdůležitějším, co se z jeho díla, jehož značnou část dal spálit (jeho nejvýznamnější esoterní spis nese název *Sefer ha-nisraf*)<sup>2</sup>, zachovalo jsou kromě drobného spisku *Sefer ha-midot* (Kniha ctností, První vydání v Mogilevu 1811), sestávajícího z tématicky uspořádaných excerpt z Bible a rabínské literatury, dvě žánrově odlišné, a přece navzájem úzce spjaté práce. Obě jsou záznamem mluveného slova: *Likutej MoHaRaN* (Soubor nauky našeho učitele rabi Nachmana) obsahuje nejbližším žákem a spolupracovníkem rabi Natanem Sternharzem z Nemirova (1780 – 1845) zaznamenaná a zredigovaná kázání, jež rabi Nachman pronášel v kruhu svých žáků (první díl vyšel ještě za jeho života roku 1808 v Ostrogu, druhý roku 1811 v Mogilevu), a *Sipurej ma'asijot* (Vyprávění), zahrnující vedle kratších příběhů a podobenství, u nichž není Nachmanovo autorství spolehlivě prokázáno, třináct „kanonických“ příběhů, jež svým chasidům v posledních čtyřech letech života vyprávěl. Nachmanovy příběhy byly po *Šivchej ha-Bešt* druhou vydanou sbírkou chasidských vyprávění (roku 1816 v Ostrogu) a vycházely od počátku v bilingvní hebrejsko-jidiš verzi<sup>3</sup>.

Obě díla zaujímají v kontextu chasidské literatury jedinečné postavení. Zatímco kázání se odvíjejí od biblických veršů, pasáží z Talmudu či *Sefer ha-Zohar* a jsou tudíž – aspoň po formální stránce - blízké tradičním formám chasidské exegeze a homiletiky (tzv. *derušim*)<sup>4</sup>,

ve svých vyprávěních rabi Nachman chasidský literární úzus zcela opouští. Příběhy, jež výrazně změnily perspektivu, z níž na narativní žánr pohlížely budoucí generace židovských vypravěčů a jejich čtenářů, na rozdíl od chasidské legendy, vyprávějící o životě a zázračných skutcích cadikim, nevykazují téměř žádné známky příslušnosti k židovskému prostředí a tradici. Odehrávají se v neurčitém mýtickém časoprostoru imaginárního pohádkového světa a cadik je v nich přítomen skrytě, jako sám vypravěč a autor, promlouvající ústy svých fiktivních hrdinů. Lze je číst jako pohádky, jež také svými postavami ději, jazykem připomínají, za závoji vyprávění se však skrývají hluboké mystické významy, čerpané z celé židovské tradice a především z luriánského kosmogonického mýtu, jenž byl – jako u ostatních směrů chasidismu – hlavním inspiračním zdrojem a teoretickým východiskem celého Nachmanova díla.

Nejvíce se však oba spisy (nejen) od chasidských textů liší svým subjektivním, niterně psychologickým charakterem, v židovské tradici bezprecedentní reflexí osobnosti a života autora v jeho díle. Hovoří-li rabi Nachman o jistém, případně jediném pravém cadikovi, míní s největší pravděpodobností sám sebe a zašifrovanými odkazy na jeho osobní zkušenost a prožívání oplývají jeho příběhy i homilie, což jednoznačně potvrzuje portrét jeho osobnosti a detailní svědectví o jeho životě z pera rabi Natana. Rabi Nachman čte Tóru i veškerou rabínskou a kabalistickou literaturu osobně: z jejich textů a idejí si za vydatné pomoci své citlivé obraznosti důmyslně buduje svoji osobní mytologii, tvořící skrytý základ jeho myšlenkového a duchovního světa.

Pro ilustraci několik příkladů. Hovoří-li o nepřeklenutelné vzdálenosti mezi Bohem a člověkem a oprávněnosti pochybností ohledně přítomnosti Boha v jím stvořeném světě, vybaví se zasvěcenému čtenáři jeho zejména v mládí intenzivně prožívané stavy hlubokého existenciálního odcizení, pocity marnosti a prázdnoty, zakoušené tváří v tvář Božímu mlčení. Šíravou kritiku rozumové logiky a racionálního myšlení a důraz kladený na absolutní, bezpodmínečnou víru lze také chápat jako způsob boje rozervaného, věčně nespokojeného intelektuála s vlastními pochybnostmi a nejistotou. V ideji "všeobecné nápravy" (*tikun ha-klali*), spočívající v úplném potlačení sexuální touhy a úzkostlivém zachovávaní rituální čistoty v této oblasti života, se zřetelně odráží těžký boj s pokušením, překonávaným v mládí vypjatou askézí. Svě vlastní zápasy se světem i se sebou samým, umocňované cyklickým střídáním vzestupů a pádů, povýšil na paradigma duchovního a intelektuálního vývoje každého jednotlivce i celého kosmu – každému vzestupu musí předcházet pokles, stoupat vzhůru lze pouze překonáváním stále těžších překážek (*meni'ot*), jež před člověkem v každé



fázi jeho duchovní cesty vyvstávají. Disharmonie a svár (*machloket*) je jediným způsobem, jak lze v individuální, dějinné i metafyzické dimenzi dosáhnout harmonie a míru (*šalom*).

Kromě subjektivní povahy Nachmanovy nauky metodologickou náročnost jejího studia a zpracování zvyšuje jeho nesystematický, intuitivní způsob myšlení a výkladu. Každá obsáhlejší homilie je autonomním konsistentním celkem, jehož mnohavrstevná hermeneutická struktura je utvářena řadou volných analogií a asociací, jejichž prostřednictvím rabi Nachman verše Písma i pasáže rabínské a kabalistické literatury dekonstruuje a z tradicí poskytovaného textového a interpretačního materiálu buduje své vlastní "paláce o bezpočtu komnatách"<sup>5</sup>. Rabi Nachman byl zastáncem absolutní interpretační svobody, jež se u něj pojila s přísným konservativismem v oblasti halachy<sup>6</sup>. Jeho originální, novátorské výklady vytvářejí exegetický rámec, z něhož jsou tytéž ideje a pojmy vyvozovány pokaždé novým způsobem, který se v žádné jiné lekci neopakuje. Studium jako kázání je mimořádně náročným mentálním cvičením a zároveň úchvatným dobrodružstvím, výsostně kabalistickou hrou s písmeny, slovy a obsahy, jež jsou spojovány do nových, překvapivých souvislostí, odhalujících jinak nepoznatelné významy a aspekty Písemné i Ústní Tóry. V pojetí rabi Nachmana je cesta přinejmenším stejně důležitá, ne-li důležitější než sám cíl, a proto se každý pokus o schematický výklad, sumarizující poznání, k němuž student Likutej MoHaRaN dospívá a jež postupně rozkrývá během dlouhé pouti komnatami rebeho paláců, nutně mívá se samotnou duchovní podstatou jeho díla, spočívající v dynamickém, imaginativně – asociativním podání a z něj vyplývající záměrné mnohoznačnosti a otevřenosti různým možnostem výkladu a porozumění.

Nachmanova složitá osobnost i jeho svébytné, originální dílo skýtají široký prostor pro uplatnění různých přístupů a metod badatelské práce. Autor nejznámější Nachmanovy biografie Arthur Green (*Tormented Master*, 1982) s využitím nesmírně bohatého textového materiálu braslavské literatury a v širokém kulturně-historickém i teologicko-filosofickém kontextu představuje rabi Nachmana jako "trpícího cadika", jehož osobnost a duchovní odkaz jsou inspirací pro současného člověka. Souvztažnost Nachmanova života a díla je nejzřetelněji reflektována v práci Mendela Piekarze *Chasidut Breslov* (1972), jež rovněž obsahuje souhrnnou bibliografii braslavských textů. Mnoho článků a esejí věnoval braslavskému chasidismu přední žák Gershoma Scholema Joseph Weiss, jehož racionální, vědecké pojetí, usilující o objektivní vymezení a přesnou kategorizaci Nachmanova myšlení v kontextu různých směrů chasidismu, se však vyznačuje nedostatečnou pokorou a respektem k Nachmanově svébytné individualitě. Ve své průlomové studii *Contemplative Mysticism and Faith in Hasidic Piety* (1978), věnované typologii základních směrů chasidské zbožnosti

vnímá rabi Nachmana jako nejvýraznějšího představitele chasidismu víry, a jeho učení staví do protikladu k mystické kontemplativní religiositě Dova Baera z Mezriče a jeho žáků, především zakladatele hnutí ChaBaD Šneura Zalmana z Ljady. Weiss tak jednostranně vyzdvihuje existenciální dimenzi Nachmanova myšlení, ponechávaje stranou jeho neméně důležitý aspekt mystický, čímž jeho učení, které je unikátní syntézou obého, výrazně zplošťuje a zjednodušuje.

Nachmanovy příběhy objevil pro evropského čtenáře Martin Buber, který jejich překlad vydal roku 1906 jako první z dlouhé řady prací věnovaných chasidismu. Buber však příběhy přizpůsobuje vkusu a mentalitě západoevropského intelektuála a jeho volné převyprávění, v němž reflektuje své vlastní filosofické směřování a široce rozvíjí, co je v nich přítomno jen skrytě a v náznaku, má s originálem pramálo společného. Z mnoha dalších komentovaných překladů patří k nejdůležitějším *Nachman of Bratslav: The Tales* (1978) Arnolda Banda, který příběhy analyzuje především z literárního hlediska, a braslavskými chasidy iniciovaná práce Aryech Kaplana *Rabi Nachman's Stories* (1983). Kaplanův obsáhlý komentář zohledňuje zejména symbolicko-alegorickou rovinu příběhů a v souladu s braslavskou exegezí objasňuje jejich biblické a kabalistické konotace. Hojně také čerpá z prací braslavských vykladačů.

Pozoruhodná je monografie *Ory Wiskind-Elper Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav* (1998), jež Nachmanovy příběhy zasazuje do kontextu evropské literatury.

Díličí aspekty Nachmanova učení i příběhů rovněž zkoumají Jehuda Liebes, Shaul Magid, Elliot R. Wolfson, Yakov Travis, Nathaniel Deutsch či David G. Roskies a další.

Ve své práci kromě odborné literatury čerpám z bohaté literatury braslavské, která je přes naivně obdivný vztah braslavských chasidů k mistrově odkazu autentičtější a Nachmanově původní intenci bližší, vycházejíc z téže tradice jako dílo, které vykládá. K nejdůležitějším svazkům obsáhlé braslavské knihovny patří biografické a exegetické práce rabi Natana:

1. Likutej Halachot /vycházely v letech 1861-1890 v Jeruzalémě, reedice 1950-1964): osmivazkový výklad Nachmanova učení a příběhů, uspořádaný podle halchického kodexu Šulchan Aruch Josefa Kara. Hluboká a precizní, moderními badateli neprávem opomíjená analýza důležitých idejí a pojmů duchovního světa Natanova učitele.

2. Šivchej ha- RaN: První díl obsahuje všechna známá fakta o Nachmanově dětství a mládí, jež rabi Natan shromáždil po jeho smrti. Druhý díl, vydávaný někdy samostatně, líčí

Nachmanovu dramatickou cestu do Erec Jisra'el. Vyšlo jako doplněk Prvního vydání Sipurej ma' siot roku 1816 v Ostrogu.

3. Sichod HaRaN obsahuje komentáře k Nachmanovým kázáním v Likutej MoHaRaN a záznamy jeho kratších naučení, výroků a promluv s žáky. První vydání roku 1816 v Ostrogu, pozdější rozšířené vydání v Zolkievu roku 1850.

4. Chajej MoHaRaN ( Lemberg, 1864) nejobsáhlejší a zároveň nejautentičtější zdroj informací o Nachmanově životě a díle. Rabi Natan v něm s přesností kronikáře zaznamenává nejen nejdůležitější události Nachmanova života, ale také jeho výroky myšlenky, vize a sny a rovněž cenné postřehy a komentáře k jeho učení a příběhům. Sestává ze tří dílů, z nichž druhý a třetí jsou rovněž známy pod titulem Šivchej MoHaRaN a Sichot MoHaRaN. Rabi Natan nestačil obsáhlý materiál zpracovat a vydat – učinil tak až 30 let po jeho smrti rabi Nachman z Čerynu.

Existuje rovněž vlastní Natanova biografie Jmej MoHaRNaT, jejíž první díl byl vydán v Lembergu roku 1876., druhý díl pojednávající o jeho cestě do Svaté země roku 1904 v Jeruzalémě. Z pozdně braslavské exegetické a biografické literatury patří k nejdůležitějším: Kochvej or – soubor příběhů a událostí ze života r. Nachmana a jeho žáků od rabi Abrahama ben Nachmana z Tulčinu a Sipurim nifla'im – výbor z anekdot, výroků a příběhů, obsahující rovněž dosud nepublikované příběhy, shromážděné r.abi Šmuelem Horowitzem, druhý díl pojednávající o Natanově cestě do Svaté země r. 1904 v Jeruzalémě.

V této práci vycházím především z výše uvedených děl rabi Natana a rovněž z novější literatury vydávané Braslavským výzkumným ústavem (Breslow Research Institute), který se specializuje na komentování a vydávání Nachmanova díla a šíření jeho myšlenkového odkazu.

Labyrinty Nachmanových paláců bloudím dlouhá léta a tato práce, obsahující nepatrnou část nashromážděného textového materiálu, je prvním pokusem vydat o této cestě svědectví. Sleduji v ní především dvojí cíl:

1. Detailním srovnáním homilií a příběhů na základě Likutej MoHaRaN a dalších textů braslavské literatury ukázat celistvost a kontinuitu Nachmanova myšlení a díla i jeho působení jako cadika ha-dor, představit oba žánry jeho tvorby, jež sekulární badatelé zpravidla striktně oddělují jako dva substanciálně spjaté vzájemně komplementární způsoby jeho komunikace s žáky a realizace jeho poslání vykupitele. Dvě různé cesty vedoucí k těmto cílům.

2. Zachytit a zmapovat Nachmanovo osobité pojetí klíčových idejí a konceptů chasidské spirituality v širším kontextu chasidismu i ranější kabalistické tradice (zejména theosofie Sefer ha-Zohar a luriánského učení) a prostřednictvím pasáží z Likutej MoHaRaN, které jedinečnost a originalitu jeho pojetí výstižně dokumentují, poskytnout čtenáři co nejautentičtější vhled do jeho myšlení.

V první kapitole se soustředím především na ty rysy Nachmanovy osobnosti a události jeho života, jež formují základní principy jeho myšlení a promítají se do jeho pojetí úlohy a poslání cadika.

Jádro práce tvoří druhá kapitola, věnovaná detailní analýze a komparaci obou žánrů Nachmanova díla, jež také objasňuje a pomáhá lépe pochopit možné důvody a motivy jeho příklonu k vyprávění fiktivních příběhů v posledních čtyřech letech života, kapitola třetí, usilující o reflexi nejdůležitějších aspektů Nachmanova myšlenkového světa. Obsažnost a mnohovrstevnost jeho nauky, v níž vše souvisí se vším a jednotlivé významové vrstvy jsou navzájem neodlučně propojeny, téměř znemožňuje přehledný, systematický způsob zpracování odpovídající kritériím klasické akademické práce. Před systémem dávám přednost autenticitě a tuto část koncipuji jako průvodce krajinou Nachmanovy duše, mapu zachycující její dominanty a základní orientační body.

Jako výchozí text pro překlad z Likutej MoHaRaN používám bilingvní hebrejsko-anglickou edici, doplněnou podrobným průběžným komentářem: *Likutej Moharan bz Rebbe Nachman of Bratslav* vol 1-12. Translated by Moshe Mykoff and Simcha Bergman. Annotated by Chaim Kamer. Jerusalem/New York: Breslov Research Institute, 1995-2013. Z Nachmanových děl i z ostatní braslavské literatury cituji ve vlastním překladu (všechny delší fragmenty jsou zarovnány ve sloupci). Sipurej maasiot cituji podler svého překladu (Příběhy rabi Nachmana, Praha: Argo, 2005, jehož výchozím textem byla tradiční hebrejsko-jidiš edice.

## Poznámky k úvodu

1. Sichot ha-RaN, 185.
2. Rabi Nachman o Sefer ha-nisraf říká, že pochopit jej může jen ten největší cadik generace, zběhlý v "sedmi moudrostech". Ještě hlubší mystéria údajně obsahoval spis Sefer ha-ganuz, jehož se "ničí ruka nedotkla a ježž ničí oko nespátřilo". Blíže viz Chajej MoHaRaN, nesi'ato le-Lemberg 171; 176; 174; 175. Srov. LM II, 32. Třetí z Nachmanových esoterních spisů, jenž je dosud ve vlastnictví braslavských chasidů, nese titul Megilat setarim.
3. Rabi Nachman své příběhy vyprávěl v dialektu, jímž v 19. století mluvili ukrajinští Židé, a pravděpodobně byly poté v jidiš zapsány a rabi Natanem přeloženy do hebrejštiny. Nelze však zcela vyloučit, že byly překládány přímo do hebrejštiny, která byla jako lešon ha-kodeš považována za příhodnější k zaznamenání cadikova slova. Blíže viz např. Příběhy rabi Nachmana, s.275-6..
4. Deruš je běžným žánrem chasidské homiletiky. Z pravidla vychází z týdenního oddílu Tóry. Cadikim svá kázání obvykle pronášeli o šabatě a svátcích, kdy je zakázáno psát, a teprve dodatečně byla jejich žáky zapisována. První vydanou sbírkou derušim byly Toldot Jaakov Josef od Jaakova Josefa z Polnoj, jako druhý vyšel spis Dova Baera z Mezriče Magid devarav le-Jaakov. Blíže viz např. Elior, R. *Mistyczne źródła chasydyzmu*. Kraków: Austeria, 2009. ISBN 978-83-89129-78-9, s. 24-27.
5. K palácům o bezpočtu komnatách r.Nachman přirovnává své učení díky jeho mnohvrstevnosti a hloubce. Viz např. Chajej MoHaRaN II, Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim 389.
6. Vi. např. Sichot ha-RaN 267: "Ať si každý vykládá Tóru, jak se mu zlíbí, ale na základě svých názorů nesmí měnit halachu."

## 1. TRPÍCÍ CADIK

Rabi Nachman se narodil 1. nisanu roku 5532 (4. dubna 1772)<sup>1</sup> v rodném městě svého praděda, zakladatele chasidismu Ba'al Šem Tova (1700-1760) Meziboži, jež spolu s Kamencem Podolským a Berdičevem patřila k nejvýznamnějším chasidským centrům střední Ukrajiny. V chasidském světě se lepším původem mohl pyšnit jen málokdo: Matka Fajga, jež byla podle braslavské tradice nadána *ruach ha-kodeš* a požívala vážnosti u všech cadikim<sup>2</sup>, byla Beštovou vnučkou, otec rabi Simcha synem další významné osobnosti chasidut, rabi Nachmana z Horodenky, jenž náležel do původního úzkého Beštova okruhu, roku 1764 se usadil v Erec Jisra'el a spolu s Menachemem Mendelem z Přemyšlan stanul v čele první chasidské komunity v Tiberiadě. Jeho děd, po němž byl pojmenován, rabi Nachmana ovlivnil také tím, že svoji rodovou linii odvozoval od rabi Jehudy Livy ben Becal'ela (1512-1609) a skrze něj až z rodu Davidova.<sup>3</sup> Důležitými postavami raného chasidismu byli rovněž oba strýcové z matčiny strany: Baruch z Mezibože a autor spisu *Degel menache Efrajim* (Praporec tábora Efrajimova), rabi Efrajim ze Sudilkova.

Rabi Nachman vyrůstal v samém centru chasidského světa – jako malý slýchal od poutníků, kteří navštěvovali hrob jeho praděda, vyprávění o velkých cadikim. Ve čtyřech letech si vynutil účast na výpravě skupiny chasidů za významným Beštovým žákem rabi Ja'akovem Josefem z Polnoj.<sup>4</sup> Kusé zprávy o Nachmanově dětství v braslavské literatuře vykreslují portrét nesmírně citlivého, uzavřeného chlapce, který intenzívním, úzkostlivě skrývaným vnitřním životem, plným bojů, překážek a utrpení, nápadně připomíná dospělého Nachmana. Snaží se mít stále před očima Boží jméno a touží po Boží blízkosti, jeho touha však zůstává nenaplněna. Mnoho času tráví modlitbou ve svém podkrovním pokojíku, mluví k Bohu svou vlastní řečí. Jedna z Nachmanových nejdůležitějších idejí, v přísném odloučení každodenně praktikovaná spontánní meditace (*hitbodedut*), má kořeny již v jeho raném dětství.

A takto se svým Učinitelem pravidelně rozmlouval a ve svých modlitbách, jejichž slova mu vycházela přímo ze srdce, jej úpěnlivě žádal a prosil, aby se k Němu směl přiblížit. Přesto však stále cítil, že mu není přáno sluchu a jeho motlitby nejenže zůstávají bez odezvy, ale je naopak od služby Bohu, budiž požehnan, všemožně odváděn a zrazován a Bůh o něj ani trochu nestojí. Dny a roky mýjely, a on byl Bohu stále stejně vzdálen. ... Přesto se nevzdával a své místo neopouštěl. Když však viděl, že všechny jeho modlitby a prosby, aby

byl uznán za hodna přiblížit se k pravé službě Bohu, budiž požehnán, se míjejí účinkem, propadal sklíčenosti a své hovory s Bohem na čas přerušoval. Zakrátko se však opět vzpamatoval a trápily jej výčitky, že o Boží laskavosti a milosrdenství pochyboval, a rozmlouval před Bohem, budiž požehnán, a prosil jej jako dříve. A to se stále opakovalo.<sup>5</sup>

I když se projevuje vesele a bezstarostně jako jeho vrstevníci, trýznivé pocity osamění a vzdálenosti Bohu jej nutí k přísné askezi. Za největších mrazů navštěvuje v noci hrob svého praděda a prosí jej o pomoc, ponořuje se do venkovní mikve.<sup>6</sup> Často se postí nebo polyká celá sousta, aby neměl z jídla požitek,<sup>7</sup> peníze, jež dostává od rodičů na pamlsky, dává svému učiteli za každou novou stránku Gemary, jíž jej naučí. Obdržel vzdělání běžné pro tehdejší chasidskou elitu. Kromě Bible, Talmudu a Karova Šulchan aruchu již v raném dětství studuje Zohar a Tikunej Zohar a důležitá díla luriánské kabaly (zejména *Pri ec chajim*), a rovněž texty žánru *musar*, z nichž k nejpopulárnějším patřil spis Elijahu de Vidase *Rešit Chochma* (Počátek moudrosti).<sup>8</sup> Četba tehdy oblíbené sbírky taludských agadot *Ajin Ja'akov* (Pramen Ja'akovův) rozvíjela jeho citlivou představivost, již později uplatnil ve svém učení a ještě více v příbězích. Budoucí znamenitý kabalista a inspirovaný vykladač Písma i rabínské literatury se neučil lehce, z braslavských textů se dozvídáme, že nad každou studovanou pasáží hořce plakal a volal k Bohu o pomoc, dokud jí neporozuměl.<sup>9</sup> Od studia jej navíc odváděla také ustavičná meditace nad písmeny Božího jména a byl svým učitelem pro nedostatečnou pozornost často kárán.<sup>10</sup>

Krátce po bar micva se oženil se Šošou, dcerou jistého Efrajima z Osatina, vesnice ležící na západním břehu Dněpru asi dvě stě mil východně od Mezibože, a podle tehdejšího obyčeje se přestěhoval do tchánova domu. Život na venkově mu učaroval a často a rád na něj vzpomínal: *"Rabi Šim'on vyprávěl, jak když jednou s rebem projížděli nedaleko Osatina, rebe se zasnul: Jak mi tu bývalo dobře! S každým krokem po zdejších cestách jsem okoušel chuť zahrady Eden. ... Jindy rebe vyprávěl, že kdykoli někde v lese nebo na louce rozjímal, celý svět mu pak připadal úplně nový, v ničem nepodobný světu, jaký byl v jeho očích předtím. Byl to svět úplně jiný, než jaký se mu předtím zdál."*<sup>11</sup>

Těsné podkroví vystřídal nekonečný prostor polí, luk a lesů, kde při svých osamělých toulkách rozmlouvá s Bohem, vnímá intenzívně jeho blízkost a řád. Žasne nad zázrakem života, ukrytého v každém stéble trávy, udivuje ho věčná kontinuita obnovy a růstu.<sup>12</sup> Také hluboce prožívá své první velké přátelství, jež uzavřel na své svatbě s o několik let starším

rabi Šim'onem ben Baerem, který jej později doprovázel na cestě do Svaté země a byl jeho nejbližším žákem až do příchodu rabi Natana o sedmáct let později (r. 1802).

Ani toto relativně šťastné období mu mnoho klidu nepřineslo. Bůh stále mlčí, pocity viny a vlastní hříšnosti, zejména v souvislosti s procitající sexualitou<sup>13</sup>, přetrvávají. Každé duchovní povznesení je vykoupeno hlubokou depresí. Žije ještě asketičtěji než dříve – v zimě se válí ve sněhu, týdenní půst se mu stává normou. Cíleně se vystavuje utrpení, ba riskuje život, aby se přesvědčil o síle své víry a dokázal si, že není Bohu zcela lhostejný.<sup>14</sup>

Roku 1790 se patrně pro neshody s tchýní stěhuje do nedaleké Medveděvky, kde začíná veřejně působit a shromažďuje kolem sebe nevelký okruh stálých žáků. Již tehdy svým pojetím chasidského života výrazně vyčnívá nad své okolí. *"Měl pověst člověka, který pohrdá způsoby známých cadikim, kteří slouží Bohu pořádáním bujarých slavností, při nichž se hlavně pije a jí. Jednou náš rebe řekl, že už to jejich věčné plesání nemůže vystát. Neboť on hovořil jen o Tóře a modlitbě a nabádal lidi, aby se mu vyznávali."*<sup>15</sup>

Zvyklosti a rituály, zajišťující chasidismu oblibu širokých lidových vrstev, byly rabi Nachmanovi bytostně cizí. Jeho vážnost a mravní přísnost byla vzdálena atmosféře bezstarostného veselí a vnější okázalosti, vládnoucí u dvorů řady cadikim. Populární lidové formy a projevy chasidství považoval – stejně jako zázraky potulných divotvorců - za známku vnitřní vyprázdňenosti a počínajícího úpadku; chtěl chasidismus oživit a vrátit mu tvůrčí sílu, duchovní hloubku a autenticitu z dob Beštových. A. Green jistě správně poukazuje na možný vliv Nachmanova pojetí na Menachema Mendela z Kocku, jenž usiloval o obrodu chasidismu o čtyřicet let později ve středním Polsku.<sup>16</sup>

Rabi Nachman neměl svůj dvůr jako jeho strýc Baruch, nepovažoval se za dědice jeho odkazu. Vůči svým žákům si přes hluboké přátelství, které jej s těmi nejbližšími spojovalo, zachovával odstup. Nebyl jim stále k dispozici jako jiní cadikim – navštěvovali jej pouze třikrát do roka: o svátcích Roš ha-šana, Chanuka a Šavu'ot, později jezdil v určité dny (především o šabat šira a šabat nachamu)<sup>17</sup> on za nimi a nepochybně existovala i neformální setkání. Jeho zdrženlivost byla důsledkem značně ambivalentního vztahu k veřejnému poslání cadika, nesoucího plnou odpovědnost za duchovní a náboženský život společenství. Jeho citlivé, uzavřené povaze se sklonem k permanentní sebereflexi a introspekci více vyhovoval model skrytého spravedlivého (*cadik nistar*)<sup>18</sup>, jímž se po celý život cítil být; i v době, kdy byl v celém chasidském světě znám ostentativním pohrdáním vžitými normami a konvencemi i záměrně vyvolávanými konflikty a rozepřemi s téměř všemi významnými cadikim. Svoji představu skrytě, avšak tím účinněji působícího cadika ha-dor literárně ztvárnil v postavě Pána modlitby, který se svými stoupenci, z nichž každému poskytuje, čeho je mu třeba



nejvíce, aby mohl sloužit Bohu, žije daleko od obydlených krajů a "zabývají se pouze modlitbou, zpěvy ku chvále Boží, vyznáváním hříchů, askezí, pokáním a podobně". Pán modlitby přitom nikým nepoznán, protože pokaždé v jiném převleku, "obydlená místa pravidelně navštěvuje", zapřádá hovor s lidmi a přesvědčuje je, že "jediným pravým cílem je sloužit po všechny dny Bohu, budiž požehnán", a tak skrytě koná dílo spásy.<sup>19</sup> Podobně cestoval inkognito i rabi Nachman (o jeho záhadných, mysteriózních cestách bude ještě řeč) a svou pravou identitu vždy pečlivě skrýval, přičemž, jak bude ukázáno v následující kapitole, skryt a utajen musel zůstat i nejzazší význam jeho učení a příběhů.

Model chasidského života, založený na nepřetržitém mravním sebezdokonalování a duchovním a intelektuálním růstu, jehož paradigmatem byly cadikovy cyklické vzestupy a pády, jeho utrpení a zápas o víru, byl vzhledem k mimořádně vysokým nárokům, kladeným na jednotlivce, vyhrazen duchovní elitě. Rabi Nachman nebyl svým chasidům jako většina cadikim charismatickým rádcem a průvodcemездеjším žitím; jejich všední starosti a problémy ho příliš nezajímaly, protože jej odváděly od jeho hlavního poslání:

Jsem jako ten, kdo dnem i nocí kope v poušti, aby se tam dalo žít. A takovou pouští je srdce jednoho každého z vás. Tam Šechina přebývat nemůže, a proto ve vašich srdcích bez ustání kopu a hloubím, aby v nich Šechina mohla spočinout. Víte vy vůbec, co námahy to stojí, udělat z dubu použitelné nádoby? Porazit strom, odstranit kůru, rozřezat ho a tak dále. A tohle všechno já dělám pro každého z vás, a vy mě obtěžujete s takovými hloupostmi!<sup>20</sup>

Jádro budoucího braslavského společenství se zformovalo kolem zmíněného Šim'ona Baera a několika dalších přátel, získaných ještě v Osatinu, k nimž se připojila skupinka chasidů z Terhavice a Daševa, městečka, jehož poloha blízko Braslavi možná ovlivnila Nachmanovu budoucí volbu nového působiště. Podle braslavské legendy<sup>21</sup> se mladík, známý pod jménem Dov z Čerynu, přestěhoval z Daševa k rodičům, žijícím poblíž Medveděvky. Podobně jako rabínův syn ve stejnojmenném příběhu použil po duchovním rádcem a učitelem, který by jej vyléčil z vleklé deprese a apatie. Objevil ho v rabi Nachmanovi, jenž mu díky vlastní bohaté zkušenosti s podobnými stavy dokonale rozuměl, a přes zákaz a varování svého bývalého učitele Judla z Daševa, uředníka věhlasného Pinchase z Korece<sup>22</sup> se spolu s přítelem Šmuelem Jicchakem stal jeho žákem. Posléze o kvalitách mladého rebeho přesvědčil i svého učitele. Braslavská literatura líčí, jak byl sebevědomý, upjatý Judl Nachmanovým

podivným paradoxním chováním natolik vyveden z rovnováhy, že mu o sobě řekl všechno a vyznal se mu ze všech svých hříchů.<sup>23</sup>

To je patrně první zmínka o jedné z nejdůležitějších praktik braslavského chasidismu, vyznání hříchů (*viduj*) před cadikem, jež bylo pravděpodobně iniciačním aktem, podmiňujícím přijetí nového adepta do společenství. Rituál, praktikovaný v míře a intenzitě židovské náboženské tradici cizí, byl vedle spontánní meditace v odloučení (*hitbodedut*) pro braslavské natolik typický, že byli ostatními chasidy nazýváni *vidujniks*.<sup>24</sup>

Pro rabi Nachmana představoval ideál chasidského společenství úzký kroužek osobností, spjatých bratrskou láskou a sounáležitostí, pevně semknutých kolem svého rebeho. Vztah mezi cadikem a žáky charakterizuje paradox, spočívající na jedné straně v požadavku absolutní, bezpodmínečné oddanosti cadikovi, bezmezné důvěry k němu, a tudíž i bezvýhradné akceptace všech jeho nařízení a doporučení, a současně, na straně druhé, ve vysoké míře odpovědnosti a duchovní svobody, ponechávající jedinci prostor pro hledání vlastní duchovní cesty. Tento paradox vyplývá především z pro všechny závazné povinnosti každodenního praktikování *hitbodedut* a pravidelného studia Tóry, úrovni dotyčného přiměřeného ustavičného emocionálního i intelektuálního růstu (podrobněji o tom v následujících kapitolách).

Braslavský chasidismus je jedinečný rovněž mimořádnou pozorností, věnovanou cadikovu slovu. Braslavské texty se od tradiční chasidské hagiografie, popisující zázračné činy cadikim, liší úzkostlivou snahou přesně zachytit a zaznamenat vše, co kdy vyšlo z "rebeho svatých rtů", a to, co řekl, je považováno přinejmenším za stejně důležité jako to, co udělal. V souladu s mystickým chápáním řeči jako hlavní spojnice mezi Bohem a člověkem a z něj plynoucím důrazem na její kreativní moc a zásadní roli v procesu *tikunu* je pro braslavské i pro samotného rabi Nachmana nejmocnějším cadikovým činem jeho slovo. Žáci naslouchají se zbožnou úctou nejen mistrovým kázáním a příběhům, ale i všedním hovorům a promluvám. Každé rebeho slovo je svaté, v každé větě jsou obsažena "vznešená, bázeň budící tajemství", každé *pšat* odkazuje k *sod*. Nachmanův bratr Jechi'el se podle braslavské tradice stal jeho žákem, poté co mu rebe vyložil, že i obyčejný hovor u stolu obsahuje skryté mystické významy.<sup>25</sup> "*Tóra je nepochybně přítomna, byť skrytě a v utajení, ve všech světských řečech a rozmluvách, objevit ji však mohou jen lidé nesmírně vysokého duchovního stupně. A každý, kdo rebeho knihy důkladně prostudoval a má aspoň špetku rozumu, dokáže ve všech hovorech, jež se na světě vedou, rozkrýt náznaky, odkazující ke svaté Tóře.*"<sup>26</sup>

Během let prožitých v Medveděvce rabi Nachmana nejistota ohledně schopnosti a oprávněnosti vést žáky neopouští. Období duchovního vzepětí, kdy je nezvratně přesvědčen,

že je předurčen být jediným pravým cadikem generace a o nezbadatelné hloubce svého učení v nejmenším nepochybuje, střídají dny duchovní prázdnoty, kdy se trápí svou domnělou hříšností a straní se svých žáků, protože "naprosto nic neví", "ba dosud se ani nepřiblížil poznání, jak začít být Židem", a přirovnává se k zbloudilé ovečce, marně hledající ztracené stádo.<sup>27</sup>

Uprostřed jedné z mnoha takových krizí rabi Nachman podniká nejdůležitější cestu svého života: na jaře roku 1798 se se svým nejbližším žákem Šim'onem vydává na pouť do Svaté země. Braslavská tradice ji vnímá jako zásadní mezník a zvrát v jeho životě i kariéře cadika. O tom, že rabi Nachman této cestě přisuzoval klíčový význam pro své další směřování i schopnost dostát poslání cadika ha-dor, svědčí i fakt, že zakázal zařadit do Likutej MoHaRaN většinu před ní pronesených homilií a za relevantní pokládal teprve to, čemu učil po návratu.<sup>28</sup>

"Z doslechu víme, že cestu do Erec Jisra'el podnikl z několika důvodů a měl také důvody, jež nikomu neprozradil. Neboť pro všechno, co kdy dělal, měl nespočet skrytých, nadmíru vznešených a hlubokých důvodů, a tím spíše to platilo pro cestu do Erec Jisra'el, během níž se často ocital v přímém ohrožení života."<sup>29</sup>

Všechny známé, rabi Natanem zaznamenané důvody se týkají osvětlení a mystického poznání. V Tiberiadě si chtěl "promluvit" se svým dědem, rabi Nachmanem z Horodenky, s nímž předtím komunikoval prostřednictvím v městě Smela nedaleko Medveděvky pohřbeného rabi Ješaje z Janova, a ze záhadné, respektive braslavskou literaturou patrně úmyslně zamlčené příčiny v tom nemohl pokračovat.<sup>30</sup> Vedle "nižší moudrosti" (*chochma tata'a*, jež v kabale značí *Malchut*), kterou si již osvojil, toužil dosáhnout rovněž úrovně "moudrosti vyšší" (*chochma ila'a*, odpovídající rovinně *Chochma*)<sup>31</sup>, mystického poznání, které lze obdržet pouze prostřednictvím rouch (*levušim*): "To, čeho chci dosáhnout v Erec Jisra'el, bych mohl získat modlitbou i tady. Rozdíl je pouze v tom, že poznání, jehož se mi dostane tam, bude zahaleno rouchy, zatímco tady je mohu obdržet pouze bez nich. Týž rozdíl je mezi svatostí šabatu a svátků, ... neboť o šabatu je Světlo překryto rouchy, o svátcích nikoli."<sup>32</sup> Během pobytu ve Svaté zemi rovněž zamýšlel "splnit všech 613 micvot – jak těch, jež jsou vázána na Erec Jisra'el, tak těch, která mohou být konána mimo ně, a to nejprve pouze duchovně (*be-ruchanijut*) a poté i prakticky (*be-gašmijut*)."<sup>33</sup>

Ve světle těchto skutečností je překvapující, že když po dlouhé strastiplné cestě dosáhl cíle, chtěl se vrátit domů a po několika dnech strávených v Haifě byl odhodlán zahájit zpáteční cestu. Jako by skutečným cílem nebyl pobyt ve Svaté zemi, nýbrž cesta sama. Zpráva, kterou o ní na základě Šim'onova svědectví sepsal rabi Natan, je mysteriózní a

enigmatická stejně jako Nachmanovy příběhy, plná tajemných příhod a setkání, podivných nedorozumění a dramatických situací. Ještě předtím rabi Nachman podnikl cestu do Kamence Podolského, která s jeho poutí úzce souvisí a svědčí o významu, jež pro něho měla. V tomto městě se roku 1757 konala diskuse se stoupenci Ja'akova Franka, jíž se podle chasidských pramenů zúčastnili i Ba'al Šem Tov a Nachman z Horodenky, a badatelé se shodují v tom, že Nachmanova cesta s tehdejší přítomností frankistů souvisela. "*Náš rebe řekl, že kdo chápe, proč byla Erec Jisra'el zprvu osídlena Kenaánci, a teprve poté tam mohli přijít Židé, pochopí také, proč před cestou do Svaté země navštívil Kamenec.*"<sup>34</sup> Ještě mnohokrát uvidíme, že koncept *jerida le-corech aliya* hrál v Nachmanově osobním životě i v jeho pojetí působnosti cadika zcela zásadní roli.<sup>35</sup> Aby mohl dosáhnout nejvyšší úrovně svatosti a duchovní celistvosti, jíž Erec Jisra'el představuje, musel se ponořit hluboko do sféry nečistoty. V tomto případě byla účelem cadikova sestupu rituální očista domů, v nichž tenkrát frankisté bydleli. Podle braslavské tradice přinesla Nachmanova noční návštěva kýžený účinek: krátce po ní prý bylo zrušeno od zmíněné disputace platné nařízení, zakazující Židům ve městě trvale žít.<sup>36</sup>

Přes nesouhlas rodiny, kterou zanechal v bídě, když kvůli své cestě rozprodal téměř všechnen majetek, rabi Nachman se Šim'onem 18. dne měsíce ijaru roku 5558 (4.5. 1798) odjíždějí. Cestují přes Nikolajevo do Oděsy a odtud nákladní lodí s obilím do Istanbulu. Braslavská literatura nás zpravuje o nadmíru podivném chování rabi Nachmana, který během pobytu v Istanbulu "*vyváděl všelijaké dětinské kousky*", potuloval se městem bos, v roztrhaném kaftanu a bez klobouku a hrál si s místními chlapci na vojáčky, lépe řečeno na opravdovou válku, protože tou dobou operovalo ve Středomoří Napoleonovo námořnictvo a v září Turecko vyhlásilo válku Francii. "*A jednoho nazvali Francie a dalšího zas jinak, a vymýšleli bojovou taktiku a strategii, a pak spolu válčili.*"<sup>37</sup> Dále se od rabi Nachmana dozvídáme, že právě tato dětinskost – pojem *katnut* může ovšem také znamenat nízkou spirituální úroveň, zúžený stav vědomí – jej zachránila před jistou smrtí a cíle své cesty nakonec dosáhl jen díky ní. Stejně pozitivně jsou hodnoceny i urážky a ponižování, jimiž byl rabi Nachman v Istanbulu vystaven: vyslanci chasidské komunity v Tiberiadě jej podezřívají z nekalých úmyslů a snažili se zjistit jeho totožnost. Rabi Nachman je pokaždé jinou odpovědí schválně provokoval a uváděl ve zmatek. "*Pravdou je, že to vše dělal úmyslně. Pokorně snášel hanu a urážky a svému druhovi řekl, že jim to velmi pomůže na cestě tam i zpátky.*"<sup>38</sup>

Tou dobou tamější židovská komunita v důsledku zhoršené bezpečnostní situace zastavila plavby do Svaté země. Rabi Nachman zákaz ignoroval, domluvil se s jistým učencem, který se vracel do Jeruzaléma, a společně si najali loď. Strašlivou bouří, při níž "se všichni modlili, nařikali a volali k Bohu jako na Jom kipur", rabi Nachman pomohl zažehnat

klidem mysli a pokorným mlčením, k němuž vyzval i ostatní cestující.<sup>39</sup> Po přistání v Jafě mu však pro podezření, že je francouzský špeh, nebylo dovoleno opustit loď a byl nucen plavit se až do Haify. Desátého září, v předvečer svátku Roš ha-šana vstoupil na posvátnou půdu. Jeho radost však neměla dlouhého trvání – záhy opět propadl těžké sklíčenosti a hned po svátcích se chtěl vydat na zpáteční cestu. Na Šim'onovo naléhání své rozhodnutí změnil a nakonec ve Svaté zemi strávili sedm měsíců, během nichž navštívili Safed, hrob Šim'ona ben Jochaj v Meronu a Tiberias, kde rabi Nachmana vlídně přijal vůdce chasidské komunity rabi Avraham Kalisker. Přímé ohrožení břehů Svaté země Napoleonem, který se chystal obléhat Akko, si vynutil okamžitý návrat. V Akku marně hledali loď, plující pod neutrální vlajkou, a nakonec v nastalém zmatku omylem nastoupili na tureckou válečnou loď, která se záhy po vyplutí zapojila do bojových operací. Námořníci nebyli přítomností černých pasažérů nijak nadšeni, zavřeli je v těsné kajutě a na dovršení všeho zlého se strhla bouře tak silná, že loď málem ztroskotala. Nakonec v zatopené kajutě přežili a zachránili je představitelé židovské komunity na Rhodu, kteří za ně zaplatili výkupné a vypravili je na cestu domů, kam dorazili začátkem léta roku 1799.

Nachmanovo chování během cesty je výstižnou ilustrací základních, navzájem úzce spjatých konceptů jeho myšlenkového světa i osobní zkušenosti (zejména *jisurim, meni'ot, jerida le-corech aliya*) a jeho vlastní slova to jen potvrzují:

Rebe prý řekl, že než člověk dosáhne velikosti, musí nejprve sám sebe umenšit, a protože Erec Jisra'el je ze všeho velkého tím největším (*gadlut degadlut*), je nezbytné umenšit se absolutně – stát se nejmenším z nepatrných (*katnut de-katnut*). A jestliže Ba'al Šem Tov do Svaté země nedospěl, pak jen proto, že nebyl s to sám sebe v takovém stupni umenšit, zatímco on toho byl hoden jen a pouze díky "velikosti své malosti" (*godel ha-katnut*).<sup>40</sup>

To je také klíčem k pochopení rebeho dětinského chování (nízké duchovní úrovně) a pokorného snášení urážek. Bylo řečeno, že rabi Nachman svou cestu podnikl v době hluboké osobní krize, plynoucí z pocitů vlastní nedostatečnosti a nekompetentnosti dostát úkolu cadika v důsledku podléhání fyzickým žádostem a touhám. Sebeulpívání zároveň brání v dosažení vyšších rovin duchovního poznání, které je podmíněno dokonalým oproštěním od tělesnosti (*hitpaštut ha-gašmijut*), transcendencí sebe sama. Poznání, jež chtěl rabi Nachman ve Svaté zemi získat, se dostane jen tomu, kdo sám sebe znicotní, přičemž nejradikálnější formou sebeznicotnění je obětování vlastního života (*mesirut nefesh*). Spíše než dojet do Svaté země

bylo tedy cílem Nachmanovy cesty sestoupit na samo dno, vyhledáváním těch největších překážek, podstupováním nejtěžších zkoušek a utrpení, včetně přímého ohrožení života, sám sebe očistit, produchovnit a následně pozvednout. Přesáhnout relativismus a partikulárnost fyzické existence a být pojat v neměnnou celistvost Bytí. Symbolem této hlubinné transformace je svatost a spirituální dokonalost Erec Jisra'el. Nachmanovu pouť do Svaté země lze tudíž chápat jako iniciační mystickou cestu, akt radikální sebeoběti za účelem znovuzrození a nového začátku. <sup>41</sup> *"A také po návratu sám sebe stále umenšoval, aby dosáhl vyšších rovin, a byl díky tomu zcela výjimečný a jeho moudrost byla zázračná, dosud nikdy na světě nevidaná. Je přec známo, že kdo chce dosahovat stále vyšší úrovně, musí pokaždé nejprve sestoupit."* <sup>42</sup>

Krátce po návratu, na podzim roku 1800 rabi Nachman se svými chasidy přesídlil do města Zlatopolj v kirovogradské oblasti. Nebylo na něm nic pozoruhodného, co by jeho preferenci zdůvodňovalo, spíše naopak – leželo na samém východní hranici židovského osídlení, daleko od jeho důležitých center, a logičtější volbou by byla například významnější a bohatší Smela poblíž Medveděvky. Rabi Nachman údajně hodlal "zlaté město" očistit od modloslužby, již se jeho obyvatelé dopouštěli uctíváním "stříbrných a zlatých bůžků mamonu", jež přirovnává k hříchu biblického krále Jeroboáma. <sup>43</sup> Zlaté město mu však neukázalo přívětivou tvář. Zrodil se zde jeden z nejvyhrocenějších konfliktů chasidského světa, jenž neskončil ani smrtí svých aktérů. Město spadalo do sféry vlivu rabi Arje Lejba ze Špole (1725 – 1812), přezdívaného Špoler Zejde ("Špolský děd"), který žil v nedaleké Špole, ve Zlatopolji však spravoval synagogu, a když se tam rabi Nachman přistěhoval, aniž kohokoli informoval či požádal představitele tamější komunity o dovození, nepochybně se tím dotkl jeho zájmů a narušil jeho územní i jiná práva (*hasagat gevul*). Konkrétní příčinu slavného sporu neznáme. Reference pozdně braslavských pramenů, že rabi Nachman tamějším chasidům povolil pít alkohol před ranní bohoslužbou, aby umocnil vroucnost jejich modliteb, působí nevěrohodně a příliš pravděpodobně neznají ani spekulace o Zejděho nařčení mladého rebeho z plagiátorství – svá kázání prý opisoval z učení svého děda rabi Nachmana z Horodenky. <sup>44</sup> Jako nepodložená se jeví i hypotéza některých moderních badatelů, podle níž Zejde Nachmana obviňoval ze šabatiánství či frankismu.

Pro braslavské byl Špolský děd zosobněným zlem, ravem všech temných sil a falešných vůdců, seslaných na svět samotným Satanem, aby vedl válku s jediným pravým cadikem pokolení. <sup>45</sup> Tento mýtus ovšem neměl nic společného s realitou. Podle chasidských vyprávění byl "vládce temných mocností" proslulý vlídnou laskavostí a takřka otcovskou péčí o své četné stoupence, mezi nimiž se těšil velké oblibě a úctě. Byl typem charismatického

vůdce, jenž nevyčnívá učeností ani myšlenkovou originalitou, a vyučuje spíše svými činy a osobním příkladem.

V Nachmanových očích byli tito populární lidoví *cadikim*, k nimž kromě Arje Lejba a jeho strýce Barucha patřil například Mordechaj z Neškizu (1752-1800) a Cvi Arje z Oleku (zemřel 1811) <sup>46</sup>, konformisté, kteří ustrnuli v poklidném stereotypu ustálených norem a zvyklostí. V popularizaci chasidství viděl nebezpečí jeho rozmělnění, ztráty původní hloubky, intenzity a razance, pozvolného přerodu v konzervativní sílu, jíž se chasidismus definitivně stal v druhé polovině 19. století. Z tohoto hlediska lze jeho sebevědomé, arogantní chování, drzý vpád na výsostné Lejbovo území vnímat jako cílenou provokaci, gesto hněvu a vzpoury "mladého rozhněvaného muže" proti duchovní ochablosti a formalismu generace otců a dědů. Příznačně A. Green Nachmanovo mladické rebelantství srovnává s vášnivou opravdovostí kritiky elit rabínského judaismu z pera předního Beštova žáka Ja'akova Josefa z Polnoj. <sup>47</sup> Na rozdíl od něj však rabi Nachman míří do vlastních řad.

Osobní rozepře brzy přerostla v oboustrannou denunciační kampaň, do níž se zapojila řada významných osobností. V létě roku 1802 se Zejde snaží získat podporu pro uvalení klatby (*cherem*) na rabi Nachmana a jeho žáky. Podle braslavských zdrojů jeho pokus skončil fiaskem a řada *cadikim* se naopak Nachmana veřejně zastala. Ten oplácí stejnou mincí a ještě toho léta během návštěvy v Berdičevě se pokouší iniciovat *cherem* proti Arje Lejbovi. Levi Jicchak však jednání zastaví, patrně na naléhání své ženy, jíž "proradný had ze Špole" pravidelně posílal značné částky pro berdičevské chudé. Jeho snaha znesvářené strany usmířit však ztroskotává a rabi Nachman je nucen Zlatipolj opustit. Stěhuje se dál na západ do Braslavi, kam už vliv Špolského nesahá.

Již následujícího roku propuká ostrý spor mezi rabi Nachmanem a jeho strýcem Baruchem. Nachman před věrným strážcem Beštova odkazu údajně prohlásil, že on Beštova stupně svatosti dosáhl už jako třináctiletý a od té doby výrazně pokročil, jiná tradice praví, že Ba'al Šem Tov se Baruchovi často zjevoval ve snu a když pak tyto vize náhle ustaly, bylo mu řečeno, že jej opustil kvůli Nachmanovi. <sup>48</sup> Baruch proti svému synovci rozpoutal mohutnou kampaň, která splnila svůj cíl. Převážná většina *cadikim* se od Nachmana odvrátila a veřejně ho odsoudila. Na jeho straně zůstal pouze Levi Jicchak z Berdičeva, o čemž svědčí i četné pochvalné zmínky v braslavských textech, ani on se však neodvážil podporovat jej veřejně. Útoky proti němu se dále stupňovaly a největší intenzity dosáhly v zimě roku 1807, o níž mluví jako o "čase největšího utrpení".

Tyto konflikty prohlubovaly Nachmanovo dialektické myšlení, jež se uplatňovalo především v paradoxním chápání poslání a působnosti *cadika*. Kritika a osočování jej navenek

nechávaly zcela chladným; nejenže je kategoricky odmítal, ale ještě je sám přižívoval smělymi výroky o své výjimečnosti a mimořádně vysoké duchovní úrovni, přesahující všechny cadikim včetně Ba'al Šem Tova. V hloubi duše jej však skličovaly a podrývaly jeho již tak nízkou sebedůvěru. Aby jej stále se vracějící pocity viny a nedostatečnosti, od nichž jej neosvobodila ani cesta do Svaté země a jež byly nyní ustavičnou kritikou ještě umocněny, neochromovaly a uchoval si sílu realizovat svou vizi chasidství a poslání jediného pravého cadika, jímž se vzdor všemu cítil být, povýšil své boje se světem i se sebou samým na úroveň nejhlubšího mystéria, učinil je nedílnou součástí osobnosti a údělu cadika ha-dor. Pochybnosti pozvedal a překonával tím způsobem, že právě v nich spatřoval důkaz a potvrzení své pravé identity a svého předurčení. Tak se - mezi jiným také z potřeby zmírnit tenzi vyvolávanou stále se opakujícími stavy euforie a deprese – zrodila představa cadika trpícího, trýzněného pochybnosti a všemi zpochybňovaného, jehož svatost a velikost přesahují hranice fyzického světa a možnosti lidského vnímání, a proto v něm nemohou být rozpoznány.<sup>49</sup>

*"Svět nemůže cadikovu svatost snést, a proto žije skrytě, aby lidé v jeho chování žádné známky výjimečné svatosti nepostřehli."* V Likutej MoHaRaN je jeho svatost přirovnána k Písni písní, jež *"zove Svatyní nejsvětější, a třebaže svou nesmírnou svatostí převyšuje svatost všech ostatních částí Písma, nepadne v ní o svatosti nebo čistotě ani slovo"*.<sup>50</sup>

Zároveň však rabi Nachman veškerou opozici a kritiku vítal, i když se kvůli nim trápil, hodnotil je pozitivně:

Všichni velcí cadikim dosáhli nesmírně vysoké úrovně, dále však již stoupat nemohou. Zato já jsem v každém okamžiku docela jiný člověk, a to jen díky tomu, že proti mně povstávají a stále se se mnou přou. Neboť spravedlivý je jako strom (Ž 92:13). ...A každý cadik, než se pozvedne na vyšší úroveň, musí být terčem kritiky a rozepří. ...Neboť tyto rozepře jsou vodou, jež strom - spravedlivého zavlažuje a dává mu růst. Já však potřebuji, aby se se mnou přeli a reptali proti mně bez ustání, poněvadž já se ze stupně na stupeň pozvedám každým okamžikem. A kdybych zjistil, že právě teď se nacházím na úrovni, na níž jsem byl před chvílí, život v tomto světě by pro mě ztratil smysl.<sup>51</sup>

Ustavičné útoky a osočování odpůrců cadikovi umožňují být nepřetržitě v pohybu, neustrnout na místě. *"Mohl bych žít v míru a být zadobře s celým světem,"* říká r. Nachman jednomu ze svých stoupenců, který si na neustálé pronásledování a kritiku stěžuje, *"existují*



však úrovně a paláce (tj. dimenze Tóry), jichž nelze dosáhnout, leč skrze opozici a kontroverzi, jimž je člověk vystaven." <sup>52</sup>

*Machloket* není pouze hlavním prostředkem a zárukou kontinuálního duchovního růstu, plní zároveň roli jakéhosi ochranného příkrovu, díky němuž může cadik uskutečňovat své poslání prostředníka mezi fyzickým a duchovním světem a využívat své blízkosti Bohu ve prospěch lidí:

Skrytí cadikim mohou Shůry obdržet hojnost dobra a stahovat je do světa, aniž jsou kýmkoli zpochybňováni a osočováni. Když už se však cadik jednou stal veřejně známým, velice mu pomáhá a je mu ku prospěchu, má-li četné odpůrce. Kontroverze a polemika jej totiž překrývá a zahaluje, takže i on může světu příliv dobra prostředkovat.

A to je smyslem verše: "...tomu, který zahaluje nebe mračny, připravuje zemi deště". <sup>53</sup> Nebe je aspektem cadika, a to na základě (toho, že sestává z) ohně (*eš*) a vody (*majim*), to je z bázně a lásky <sup>54</sup>; Zahaluje nebe mračny (*avim*) : mračna značí hustotu (*avijut*) a tělesnost (*gašmijut*), neboť tím, že cadika zpochybňují otázkami (*makšim*) a vystupují proti němu, zahalují jej hustotou (*avijut*) a hmotnou tíží (*kašijut*), a díky tomuto příkrovu, jež kolem něj otázky a kontroverze vytvářejí, cadik "připravuje zemi deště" – totiž že může stahovat do světa příliv (dobra), aniž je přitom osočován zlými silami. <sup>55</sup>

Na jiném místě Likutej MoHaRaN jsou síly zla přirovnány k lupičům, kteří číhají při cestě, a kdo se jim chce vyhnout, musí jít cestou, již neznají. <sup>56</sup> To platí i pro cadika – znají-li klipot jeho cestu, pokusí se *šefa*, jež světu prostředkuje, uchvátit. Ti, kdo cadika osočují a kritizují, tak paradoxně prokazují světu dobrodiní: chrání cadika před nežádoucí pozorností zlých sil a umožňují mu tak nerušeně plnit poslání piliře a "základu světa". <sup>57</sup>

*Machloket* ohledně Nachmanovy osobnosti sílí úměrně tomu, jak se prohlubuje jeho mesiášské vědomí a aspirace. Ač o své mesiášské identitě nikde otevřeně nemluví a reference o ní v braslavských textech podléhají přísné cenzuře, což je vzhledem k přirozené ostražitosti raně chasidských vůdců po bolestné zkušenosti s falešnými mesiáši Šabtajem Cvi a Ja'akovem Frankem více než pochopitelné, nesporným faktem zůstává, že cadik je v braslavském chasidismu vnímán především jako strůjce univerzální spásy, jenž připravuje půdu pro vykoupění, možná dokonce sám Mesiáš. Důraz na jeho poslání vykupitele podstatnou měrou vyplývá z Nachmanova osobitého, subjektivního chápání a prožívání základních idejí

luriánské kabaly. Z jeho interpretace teosofického procesu dle luriánského paradigmatu <sup>58</sup> vyrůstá systém náboženských hodnot, názor na úděl a existenciální situaci člověka a jeho vztah k Bohu, a tím i roli cadika v rámci společenství, jež jsou s převažujícím chasidským pojetím často v rozporu, ba mnohdy v přímém protikladu k němu.

Zde je třeba obsáhlejšího vysvětlení. Se značnou mírou zjednodušení lze říci, že přes existenci mnoha různých verzí chasidské nauky převládá směr, zastoupený zejména Dovem Baerem z Mezriče a jeho žáky <sup>59</sup>, který původní luriánský obraz kosmické katastrofy, způsobené aktem *cimcumu* a *ševirat ha-kelim*, zmírňuje svým panenteistickým pojetím, zdůrazňujícím absolutní jednotu transcendentního a imanentního Božství, nedělitelnost a všudypřítomnost Boží Podstaty, prostupující všemi stupni a úrovněmi stvořené reality. <sup>60</sup> Protože vzdálenost mezi Bohem a člověkem je pouhou iluzí, může se člověk k Bohu přimknout nejen v mystické extázi, ale i během veskrze profánních činností jako je jídlo a pití. <sup>61</sup> Jestliže zachovává *micvot* Tóry a slouží Bohu s radostí a soustředěním (*kavana*) dokáže ovládnout *jecer ha-ra* a posvětit své emoce vlastními silami a může se stát nádobou, naplněnou jasmem a Slávou Šechiny. Možnost nepřetržitého lnutí k Bohu (*devekut*), jež v chasidismu stojí na špici náboženských hodnot, poněkud relativizuje moc hříchu a zla, a tedy i význam luriánskou kabalou akcentovaného konceptu kosmické nápravy (*tikun*), jejíž završení bude stvrzeno příchodem Mesiáše. Chasidé zpravidla neočekávají toužebně vykoupení, protože život v tomto světě je díky neustálé Boží blízkosti plný naděje, a pozvedat jiskry Božího světla ze žaláře *klipot* a sjednocovat Svatého, budiž požehnán, s Jeho Šechinou může každý, kdo se k Němu přimkne. Neutralizace mesianismu, již Gershom Scholem pokládal za jeden ze základních rysů chasidismu <sup>62</sup>, také výrazně ovlivňuje funkci a poslání cadika: ten neusiluje o *tikun* v kosmickém měřítku, nýbrž provází své žáky pozemských životem a pomáhá jim Boha hledat a nalézat ve všech jeho oblastech. <sup>63</sup> Hovoří-li tedy raně chasidští vůdcové o *tikunu*, mají na mysli spíše individuální osvícení a transformaci bez širších implikací. <sup>64</sup>

Oproti tomu v Nachmanově myšlenkovém světě plně ožívá luriánský důraz na *tikun*. V jeho pojetí je transcendentní Bůh od své imanence ve stvoření striktně oddělen. Nepřeklenutelná vzdálenost mezi Bohem a člověkem, jejíž reálná existence, jak bude podrobně vyloženo ve třetí kapitole, je důsledkem Nachmanova v chasidském prostředí ojedinělého doslovného, to je prostorového chápání aktu *cimcumu*, přimknutí k Bohu výrazně znesnadňuje. Ve světě, který je od Boha oddělen, nemůže být nejvyšší hodnotou náboženského života *devekut*. Význam *tikunu* v Nachmanově nauce je posílen i tím, že důsledný chasidský monismus v ní nahrazuje dualismus (jakkoli silně oslabený

instrumentálním chápáním zla), příznačný pro gnozí silně ovlivněnou luriánskou kabalou.<sup>65</sup> Zlo není nejnižším stupněm svatosti, jako je tomu v mysticismu Velkého Magida; přes svou závislost na Božím světle a energii, z nichž čerpá sílu k životu, představuje reálnou hrozbu. Formuje se do démonických antisvětů, jejichž struktura a hierarchické upořádání je zrcadlovým obrazem říše svatosti.<sup>66</sup> Vše dobré včetně *cadikim* a příběhů o nich má svůj zlý protějšek ve sféře *sitra achra*.<sup>67</sup> Boj mezi dobrem a zlem, svatostí a nečistotou, se v souladu s chasidskou tendencí k psychologizaci odehrává primárně v duši a srdci člověka. Ten však pro svou vrozenou špatnost a zatíženost prvotním hříchem není s to silám zla vzdorovat, a aby své emoce očistil a produchovnil a podřídil zlý sklon dobrému, potřebuje pomoc a vedení *cadika*. Dosažení *devekut* je velmi obtížné také proto, že je podmíněno dlouhodobým, ba celoživotním procesem očisty od animality a sebestřednosti.<sup>68</sup>

Na základě mystického principu analogičnosti mikrokosmu a makrokosmu člověk svou hříšností nepoškozuje pouze svou vlastní duši, ale současně také narušuje celistvost a harmonii horních světů a posiluje moc *sitra achra*. Toho si byl rabi Nachman dobře vědom a hlavní nebezpečí hříchu viděl především v jeho negativním dopadu na vyšší úrovní reality. Stejně tak má univerzální dosah i každý individuální *tikun*: napravením každé jednotlivé duše *cadik* obnovuje celistvost univerza a podporuje proces vesmírné nápravy.<sup>69</sup> Každý *tikun* je krůčkem na cestě ke konečnému vykoupení. Důrazem kladeným na kosmický aspekt hříchu a z něj plynoucí potřebu *tikunu* propůjčuje rabi Nachman lidské existenci silný eschatologický rozměr. Chápe-li *cadika*, který lidi očišťuje od hříchu a navrácí je k Bohu, jako uskutečnitel univerzální spásy a završitelé *tikunu*, ocitá se na pozici aktivního vykupitelského mesianismu, což jeho pojetí staví do značné míry mimo rámec chasidské spirituality a přibližuje je ranější, zejména luriánské tradici.

Na možnou souvztažnost či dokonce totožnost rabi Nachmana s Mesiášem jako první upozornil Hilel Zeitlin<sup>70</sup> a různými aspekty braslavského mesianismu se zevrubně zabývali i další badatelé.<sup>71</sup> Vzhledem ke zmiňované obezřetnosti samotného rabi Nachmana a cenzuře, již informace o jeho mesiášské identitě a ambicích podrobují exoterní braslavské texty<sup>72</sup>, však řada otázek zůstává nezodpovězena. Svoji ústřední roli v díle spásy rabi Nachman odvozoval od své spřízněnosti s Mošem rabenu: považoval se za nositele jeho mesiášské duše<sup>73</sup>, koncový článek řetězce *cadikej ha-dor*, který je svým životem a dílem schopen přivést světu vykupitele, což potvrzuje jeho známý výrok "*Můj oheň bude plát, dokud nepřijde Mesiáš*".<sup>74</sup> Pravděpodobně byl rovněž inspirován luriánskou představou, podle níž jsou všichni spravedliví pokolení obdařeni duší Mesiáše, syna Josefova, již Bůh v každé generaci sesílá do světa, aby, bude-li toho Izrael hoden, nastolila počátek mesiášské éry.<sup>75</sup> Každý *cadik*

ha-dor je tudíž potenciálním Mesiášem, a zda se jako Mesiáš projeví, záleží pouze na kvalitě a míře připravenosti jeho generace. S uvedenou teorií pozoruhodně souznějí tato rabi Natanem zaznamenaná Nachmanova slova: "*Veškeré dobro, jež Izraeli prokáže Mesiáš, mohu pro něj vykonat i já.*" Podle jedné tradice rabi Nachman dále už nic neřekl, rabi Natan však zaznamenává i verzi, podle níž ještě dodal: "*Rozdíl mezi námi je pouze v tom, že já svůj úkol dosud splnit nemohu*", čímž nepochybně mínil nedostatečnou připravenost Izraele.<sup>76</sup> O tom, že se rabi Nachman považoval za Mesiáše, syna Josefova, který připravuje cestu Mesiáši, synu Davidovu, svědčí i některé náznaky v Likutej MoHaRaN<sup>77</sup> a ukazuje na to i nápadná blízkost jeho sebepochopení jako trpícího, opovrhovaného a zavrženého cadika, který se obětuje pro spásu Izraele, "trpícímu služebníku Hospodinovu" z Izajášova proroctví (Iz 53), jehož tradice vztahuje k Mesiáši ben Josef.<sup>78</sup> Nachmanovu totožnost s ním naznačuje rovněž v homiliích i příbězích obsažená metafora modlitby jako meče, jímž Mašiach ben Josef a stejně tak cadik ha-dor potírají modloslužbu a sjednocují všechny národy ve víře v jediného Boha, bojující za plné prosazení Jeho vlády.<sup>79</sup>

Naděje v brzké vykoupení nepochybně také probouzela tehdejší politická situace, zejména válka napoleonské Francie s Ruskem, již mnozí chápali jako mýtický boj Goga s Magogem před nastolením mesiášské éry.<sup>80</sup> Známkou "porodních bolestí" Mesiáše (*chevlej Mašiach*) byl rovněž sílící útisk ukrajinského židovstva a tlak na jeho asimilaci za vlády cara Alexandra I.<sup>81</sup> a rostoucí vliv osvícenského racionalismu haskaly<sup>82</sup>, v níž rabi Nachman spatřoval ohrožení samotných základů židovské tradice a víry.

Krátce po Nachmanově přesídlení do Braslavi, jež měla být díky přítomnosti největšího cadika generace prodchnuta ovzduším svatosti Erec Jisra'el, stát se novým duchovním Jeruzalémem, započalo v komunitě jeho chasidů období intenzivního náboženského vzepětí a bouřlivé mesiášské aktivity. V realizaci spasitelského plánu rabi Nachmanovi výrazně pomohlo osudové setkání s rabi Natanem Sternharzem z Nemirova, který se ke společenství připojil roku 1802.<sup>83</sup> Rabi Natan se zásadní měrou podílel na vzniku knižní podoby jeho kázání, protože díky svému vzdělání, logickému, systematickému myšlení, jež bylo pravým opakem nesoustavného, intuitivního myšlení jeho učitele, a v neposlední řadě i znamenitým formulačním dovednostem jako jediný dokázal Nachmanův asociativní styl výkladu reprodukovat relativně srozumitelně a zároveň autenticky.<sup>84</sup>

Kázání pronesená v letech 1803-4 oplývají náznaky a aluzemi, svědčícími o prohloubení jeho vykupitelské aspirace.<sup>85</sup> Svě úsilí o završení tikunu navíc nyní zaměřuje také vně židovského světa: kromě toho, že zdůrazňuje klíčovou roli Izraele v řádu stvoření i v díle spásy, se v jeho kázáních často objevuje motiv konverze gojim, coby nezbytné podmínky

Mesiášova příchodu.<sup>86</sup> V tomto období také stupňuje nároky na duchovní očistu a kajícnost svých žáků: koncem roku 1804 jim nařizuje odříkávat pravidelně *tikun chacot*, modlitby oplakávající zničení Chrámu, jež byly běžnou součástí modlitebního ritu středověkých a zejména luriánských kabalistů a byla jim připisována značná theurgická účinnost v procesu pozvedání Šechiny z exilu.<sup>87</sup> Žákům rovněž uloží praktikovat zmíněnou "všeobecnou nápravu" (*tikun ha-klali*), spočívající v recitaci vybraných Žalmů, jež člověka měla očistit po spáchání sexuálního hříchu, který pro něj představoval největší překážku vykoupení. Nejbližší žáci byli také povinni zachovávat půst v obdobích, jež každému stanovil.

Současně se snažil působit co nejaktivněji mimo braslavskou komunitu. Protože studium své nauky považoval za počátek vykoupení, začal nyní ve spolupráci s rabi Natanem třídit, opisovat a redigovat svá kázání, aby mohla vyjít co nejdříve tiskem.

Roku 1805 přišel na svět jeho prvorozený syn Šlomo Efrajim. Třebaže rabi Nachman již dříve několikrát veřejně prohlásil, že Mesiáš vzejde z jeho rodiny<sup>88</sup>, možnost, že jím bude vlastní syn, posílila jeho naději i odhodlání.

Téhož roku podnikl další ze svých záhadných cest, tentokrát do Šargorodu. Toto město bývalo významným centrem šabateismu, a lze proto soudit, že jeho cesta měla stejný cíl jako ta do Kamence Podolského před poutí do Svaté země: cadikovo sestoupení do sféry hříchu a zla, konané za účelem vzestupu – vykoupení svatosti a vymýcení nejhluběji zakořeněného zla v čase před vykoupením.

Z braslavských pramenů se dozvídáme, že Nachmanovu vypjatou mesiášskou agitaci provázela neblahá znamení, z nichž nejzlověstnějším byla těžká nemoc jeho vnučky. Avšak ani obavy o její život a sílící strach před Božím trestem za snahu uspíšit vykoupení<sup>89</sup> jej nedonutily na své poslání rezignovat.

Začátkem léta roku 1806 vysílá své žáky Šim'ona a Šmuela Jicchaka, aby cestovali po ukrajinských městech a rozdávali lidem listy s pasážemi jeho homilií a předčítali z jeho ezoterního spisu, jež dal později spálit (zmiňovaná *Sefer ha-nisraf*). A. Green zaznamenává pozdně braslavskou tradici, podle níž se měli zastavit u Levi Jicchaka v Bedičevě a požádat jej o příspěvek na "vystrojení nevěsty", což v tomto kontextu nelze chápat jinak než jako aluzi na vysvobození Šechiny z exilu a její opětné spojení se Svatým, budiž požehnán. O svátku Šavuot před své žáky poprvé předstupuje v bílém rouchu a pronáší kázání založené na verši "I kdyby naše hříchy byly jako šarlat, zbělejší jako sníh." (Iz 1:18)<sup>90</sup>

O několik týdnů později Šlomo Efrajim umírá. Spasitelský plán rabi Nachmana se hroutí. Řada žáků jej opouští, zůstávají jen ti nejvěrnější. Ani po této nezměrné tragédii nepřestává doufat ve vykoupení: ještě téhož léta vypráví první z příběhů, jejichž hlavním

poselstvím je hledání Boha a obnova původní jednoty světa, snaha vysvobodit Šechinu ze zajetí sil sitra achra.

Braslavští příčinu ztroskotání jeho vykupitelské mise vedle nedostatečné připravenosti Izraele shledávali v působení zlých sil, personifikovaných falešnými cadikim v čele s rebeho úhlavním nepřítelem Arje Lejbem ze Špoly. Jakkoli rabi Nachman tyto důvody sdílel, zároveň si byl vědom toho, že nejvíce se provinil on sám a velice si své selhání vyčítal. Období vysokého sebevědomí a duchovní exaltace opět střídá těžká deprese a pochybnosti.

Roku 1807 se rabi Nachman znovu vydává na cestu, která však tentokrát nemá cíl. Zamýšlí své žáky opustit a putovat z místa na místo, žít v dobrovolném exilu, jenž by mu umožnil konat pokání a zároveň sdílet strasti exilu spolu s Šechinou.<sup>91</sup>

Jeho velké putování však dlouho netrvalo. Z Navriče, kde strávil Purim, se vrací do Ostrogu a odtud cestuje do Zaslova, kde žila rodina jeho ženy Šoši. Když se dozvěděl, že její nemoc se výrazně zhoršila (trpěla tuberkulózou), chtěl s ní navštívit známého lékaře v Ostrogu, Šoša však odmítá. Vracejí se do Zaslova, kde Šoša v předvečer Šavu'ot umírá. Rabi Nachman již ovšem v cestě nepokračuje a tři měsíce po jejím skonu uzavírá nový sňatek s dcerou představeného židovské komunity v Brodech.

Krátce nato propuká nemoc i u něj. Roku 1808 odjíždí v doprovodu rabi Šim'ona do Lembergu (dnešního Lvova), hlavního města rakouské Haliče, kde může doufat v kvalitní lékařskou péči. Vzhledem k jeho známé averzi vůči lékařům, jež pokládal za šarlatány a vyslance anděla smrti, byl tento krok v očích jeho žáků překvapivý a rabi Natan složitě hledal pro jeho cestu jiné vysvětlení.<sup>92</sup> Období vymezené lety 1808-1810 patří v Nachmanově životě k nejneproduktivnějším. Vzdor rychle postupující nemoci neúnavně pracuje: s pomocí rabi Natana připravuje k vydání svá kázání, učí a vypráví. Právě v této době vznikají jeho nejhlubší naučení a příběhy (zejména Pán modlitby a Sedm žebráků).

Na jaře roku 1810 vypukl v Braslavi velký požár, který zničil také Nachmanův dům. Pět měsíců před smrtí se stěhuje do Umanu, ležícího na půl cesty mezi Kyjevem a Oděsou. Podle braslavských zdrojů však již týden předtím požádal rabi Mejra z Tepliku, aby mu v Umanu zařídil ubytování v domě významného maskila Nachmana Natana Rappoportu, v jehož jméně braslavští chasidé spatřovali jasné Boží znamení a sám rabi Nachman je komentoval slovy: "Všechno tam bude patřit jen nám! Člověk si přece musí stále říkat, že svět byl stvořen pro něho."<sup>93</sup>

Braslavské texty uvádějí dva hlavní důvody, proč se rabi Nachman rozhodl strávit poslední měsíce života právě v Umanu. Byl tímto městem fascinován dávno předtím: již roku 1802, když se tam zastavil cestou ze Zlatipolje do Braslavi, údajně řekl, že by to bylo dobré

místo posledního odpočinku.<sup>94</sup> Na umanském hřbitově byli pohřbeni někteří z desetitisíců Židů, kteří zemřeli mučednickou smrtí během brutálního masakru židovského a polského obyvatelstva při hajdamáckém povstání roku 1768. Rabi Nachman si přál být pohřben vedle nich a zároveň chtěl svou smrtí pomoci jejich duším, které, jsouce připoutány k místu krvavého skonu, nemohly samy vystoupit do svého duchovního domova a čekaly na duši spravedlivého, která je vykoupí a ukáže jim cestu vzhůru.<sup>95</sup> Že právě v tom viděl smysl své smrti, je zřejmé i z toho, že během cesty do Umanu rabi Natanovi vyprávěl, jak když byl Ba'al Šem Tov povolán, aby v jistém městě vykoupil duše zemřelých, málem přitom přišel o život.<sup>96</sup>

Vykupování duší zemřelých ostatně rabi Nachman pokládal za velmi důležitý úkol *cadika ha-dor* jako strůjce *tikunu* a podle braslavských pramenů údajně dokonce uvažoval o tom, že se pro ně vzdá role duchovního vůdce.<sup>97</sup>

Druhý nejčastěji uváděný důvod se však týká nápravy živých. Počátkem 19. století byl Uman význačným centrem *haskaly*, jež pro něj byla největším zlem jeho současnosti. Rabi Nachman se s asimilovanými židovskými intelektuály, zvláště se členy rodin Hurwitzů a zmíněných Rappoportů hojně stýkal a vedl s nimi dlouhé debaty nejen o nábožensko-filosofických otázkách. Nelze proto vyloučit, že pobyt v Umanu vnímal jako poslední příležitost dostát svému poslání – podpořit proces *tikunu*, jehož nedílnou součástí je obnova původní celistvosti a dokonalosti víry, bojem s osvícenským racionalismem, herezí v jedné z jejich nejprůtržlivějších, a tudíž nejnebezpečnějších podob. V tomto kontextu lze jeho živé kontakty se stoupenci *haskaly* chápat jako svého druhu sestup *cadika* do říše zla za účelem vykoupení těch, kdo mu propadli. Zároveň si však rabi Nachman jako nikdy v životě ani tentokrát nebyl jist, zda činí správně, zvláště s ohledem na to, že se cítil být k *maskilim* přitahován a musel si připustit, že s nimi má více společného než s vlastními žáky, kteří mu nerozuměli a jeho paradoxní chování sledovali s nelibostí. Jeho pochybnosti, navíc prohloubené truchlivým životním bilancováním, opět vyústily v hlubokou depresi. V takovém duševním rozpoložení pronášel v půli srpna na *šabat nachamu*, tedy v den, kdy dříve jezdíval za svými žáky, poslední kázání. Rabi Natan referuje:

V předvečer *šabatu* rebe opustil svůj pokoj a vešel do velké síně, kde se shromáždilo mnoho lidí. Byl zesláblý a sotva mluvil. Po odříkání požehnání nad vínem zůstal sedět a neodešel zpět do svého pokoje, jak to obvykle dělával, když se sešlo tolik lidí. A jak tam celý schoulený seděl, začal mluvit sotva slyšitelným hlasem: *"Proč jste za mnou jezdili? Já teď přece vůbec nic nevím. Máte důvod mě navštívit, když vykládám Tóru a mohu vás něčemu naučit, ale nyní jste tu*

*zbytečně. Já jsem teď úplně prostý člověk, který neví zhola nic." Znovu a znovu opakoval, že nic neví, protože je úplně obyčejným člověkem. Také řekl, že žije pouze z toho, že byl ve Svaté zemi. ... A jal se objasňovat, jak velice mu jeho prostota na cestě do Svaté země pomohla. A řekl: "Na světě je mnoho prostoty. Je prostota hlupáků a prostota moudrých. A všechna tato prostota je uchovávána při životě prostotou cadikovou." <sup>98</sup>*

Cadikova nevědomost je pro svět stejně nepostradatelná jako jeho vědění.

Rabi Nachman v tomto kázání dále učí:

Velký cadik se občas musí snížit na úroveň prostého člověka, aby mohl skýtat život všem prostáčkům, kýmkoli jsou, dokonce i pronárodům. ... Člověk hlavně nesmí propadat beznaději. Vždyť i člověk docela prostý, jenž nemůže studovat, nebo se ocitl na místě, kde toho není schopen, měl by být ve své prostotě silný a sloužit Bohu s bázni. Neboť i v čase, kdy nic neví, přijímá životadárnou sílu z Tóry prostřednictvím onoho velkého prostého člověka, totiž onoho velkého cadika, jenž na úroveň prostých lidí sestupuje a uchovává je při životě. Ani ten, kdo klesl na samo dno, nebo, Bože chraň, do hlubin pekelných, si nesmí zoufat, neboť i on se bude moci navrátit a obdržet životní sílu skrze cadika. Ať jste klesli jakkoli hluboko, musíte zůstat silní. <sup>99</sup>

Rabi Natan nás zpravuje o tom, že rebeho nálada se během tohoto kázání prudce změnila. Najednou byl sám plný síly a radostného optimismu. Během šabatové večere se svými žáky živě rozmlouval a dokonce s nimi i zpíval. Pojednou z hloubi srdce zvolal: "*Nikdy nezoufejte! Něco takového jako beznaděj přece vůbec neexistuje, a proto k ní není absolutně žádný důvod.*" A znovu to pomalu a s rozmyslem opakoval: "*Beznaděj není.*" Pronesl ta slova s takovou silou a zázračnou hloubkou, že se navždy vtiskla do paměti všem lidem ve všech pokoleních. "*Ať člověka stihne cokoli, nikdy nesmí propadnout zoufalství.*" <sup>100</sup>

To jsou poslední veřejně pronesená slova cadika, jenž prošel peklem utrpení. Dva měsíce, které mu zbývaly, prožil v tiché radosti a 18. dne měsíce tišri roku 5571 (16.10.1810) jeho duše opustila svět. "*Zemřel dokonale klidný a vyrovnaný. Všichni přítomní včetně členů chevra kadiša prohlašovali, že dosud nikoho neviděli tak pokojně umírat.*" <sup>101</sup>

Pro braslavské chasidy je jejich cadik věčně živý. <sup>102</sup> O stálé platnosti jeho poselství naděje a síly vypovídá A. Greenem citovaný zápis z deníku Imanuela Ringelbluma z doby varšavského ghetta. 19. února roku 1941 si do něj zapsal: "Na budově braslavské modlitebny



v ulici Nowolipie je nápis: Židé, nikdy nezoufejte! A chasidé tančí se stejným nadšením jako kdysi."

## Poznámky

1. Podle jiné tradice 16.3.1771. Viz Kaplan, A., Shapiro D. (ed.) *Until the Mashiach. Rabbi Nachman's Biography: An Annotated Chronology*. Jerusalem/New York: Breslov Research Institute, 1985. ISBN 0-930213 – 08. p. 10.

2. Viz např. Chajej MoHaRaN I, Mekom ledato vi-jišivato u-nesi'ato 114.

3. Braslavská tradice v původu jedné z linií Nachmanovy rodiny z rodu Davidova spatřuje příčinu vážné, hloubavé povahy a trvale zkroušeného srdce jejích členů. Viz Chajej MoHaRaN II, Jegi'ato ve-tirchato ba-avodat ha-Šem 236.

4. Spolu s Dovem Baerem z Mezriče nejvýznamnější Beštův žák, autor spisů Toldot Ja'akov Josef(1701)o Ben porat Josef (1782), Cofnat paneach (1786) a Ketonet pasim (1866) jež jsou jediným skutečně autentickým zdrojem poznání Beštova učení. Blíže Hallamisch, M. Jacob Joseph ben Zevi Ha-Kohen Katz of Polonoye. In EJJ. vol. 9. p. 1228-1230.

5. Šivchej ha-RaN 11-12.

6. Op. cit. 19.

7. Op. cit. 1; 4; 9; 21 aj.

8. Op. cit. 7. *Pri ec chajim* je v chasidských kruzích populární kompendium luriánského učení, koncipované podle liturgického kalendáře. Rešit chochma patří mezi kabalisticky orientované spisy etické literatury. Úzké sepětí etiky s kabalou od pol. 16. stol. bylo logickým důsledkem výrazně antropocentrického zaměření luriánské doktríny, kromě Rešit chochma byly v chasidském prostředí hojně studovány např. spisy Tomer Devora Moše Cordovera, Mesilat Ješarim Moše Chajima Luzatta a zejména Šnej luchot ha-brit Ješajahu Horowitze.

9. Šivchej ha-RaN 8.

10. Ibid. Soustředění mysli na písmena Tetragramu bylo běžnou meditační technikou. Zabývá se jí zmíněný spis Šnej luchot ha-brit (viz pozn. 8), v období raného chasidismu ji praktikoval zejména Nachman z Kosova. Blíže viz Green, A. *Tormented Master. The Life And Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Vermont: Jewish Lights Publishing, 1992. ISBN 1-879045-11-7. p. 55, n. 28.

11. Chajej MoHaRaN I, Mekom ledato vi-jišivato nesi'otav 107.

12. Srov.např. Likutej MoHaRaN II, 11:" Když člověk osaměle rozjímá v lukách, vstoupí do jeho modlitby každičké stéblo trávy, každá bylina a květina a dodávají jí na síle a účinnosti." Význam rozjímání v přírodě rabi. Nachman vyvozuje z kořene *s-j-ch*, znamenajícího myslet, přemítat, a současně vzlykat, lkát, a od něj utvořeného substantiva *sijach* – tj. přemýšlení, rozjímání, řeč, jež zároveň značí keř, křovisko (srov.Gn 21:15). Za první zmínku o meditaci je ostatně považován verš Gn 24:63 "K večeru, když vyšel Izák na pole, aby přemítal." Raši sloveso *lasuach* v tomto verši vztahuje k modlitbě a odkazem na Ž 102:1 "Modlitba pro poníženého, když je sklíčen a vylévá před Hospodinem své lkaní (*jišpoch sicho*)."

13. Úplné podmanění sexuálního pudu r. Nachman pokládal za jeden z nejdůležitějších aspektů individuálního tikunu. Z důrazu na úzkostlivé zachovávání sexuální čistoty vychází i koncept "univerzální nápravy" (*tikun ha-klali*), o němž bude podrobněji pojednáno ve 3. kap.

14. Z braslavských textů se dozvídáme, jak r. Nachman za svých mladých let míval ve zvyku vyplouvat na loďce, kterou stěží ovládal, daleko od břehu (jednoho z přítoků Dněpru), a když hrozilo, že se loďka v dravém proudu co nevidět převrhne, "zvedal ruce a volal k Bohu s převelikou vroucností". (Sichot ha-Ran 117).

Podobným zkouškám svoji víru i Boží trpělivost podroboval na své pouti do Erec Jisra'el, při níž riskoval život na rozbouřeném moři (viz dále).

15. Chajej MoHaRaN II. Ma'alat ha-mitkarvim alav 87.

16. Menachem Mendel z Kocku (1787-1859) se narodil v městečku Bilgoraj nedaleko Lublinu do nechasidské rodiny. V mládí byl žákem Ja'akova Jicchaka ha-Choze, známého jako Jasnovidce z Lublinu, a Ja'a kova Jicchaka ("Svatého Žida") z Przysuchy, později se učil u jedné z nejvýznamnějších osobností této školy, Symchy Bunama z Przysuchy. Z novodobých badatelů se jeho životem a dílem zabýval především Abraham Joshua Heschel (1907-1972), jenž v objevené knize *A Passion for Truth* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973. ISBN 0-374-22992-9) srovnává osobnost a hodnotový systém Menachema Mendela s Beštovým pojetím chasidství, současně však také nachází četné paralely mezi jeho spiritualitou a existenciální filosofií jeho současníka Sörena Kierkegaarda (1813-1855). Ačkoli se rabi Nachmanem zabývá jen okrajově, z jeho studie je zřejmá pozoruhodná blízkost povah a duchovních světů těchto dvou patrně nejsvětějších vůdců chasidského hnutí. Rabi Nachmana

s Menachem Mendelem spojuje nejen hluboké existenciální osamění a vášnivé zaujetí pro pravdu, ale také morální přísnost a vysoké nároky kladené na žáky, včetně v chasidském prostředí velmi vzácné povinnosti studia písemné i ústní Tóry. Případný vliv Braslavi na Kock by nesporně stál za hlubší prozkoumání.

17. *Sabat šira* (šabat písně) je název pro šabat, o němž je předepsanou sidrou Bešalach (Ex 13:7-17:16). Součástí této sidry je *Širat ha-jam* (Píseň moře), v níž Mojžíš s lidem Izraele na pobřeží Jam ha-Suf velebí Boha za záchranu před faraónovými vojáky (Ex 15:1- 18). *Šabat nachamu* (šabat potěchy) následující po pústu Tiš'a be-av (Za 7:5;8:19), nejsmutnějším dni židovského kalendáře, jenž je vzpomínkou na zničení prvního i druhého Chrámu. In Newman, J. Sivan, G. *Judaismus od A do Z*. Slovník pojmů a termínů. Praha: Sefer, 1992. ISBN 800-900-895-3-4. s. 199-200.

18. Idea skrytého spravedlivého má v judaismu dlouhou a bohatou tradici. K představě 36 "lamed - vavniků", kteří skrytě udržují svět v trvání, viz např. Scholemovu stat' *The Tradition of the Thirty-Six Hidden Just Men*. In Scholem, G. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1043-5 I. p. 251-256. V Sefer ha-Zohar odhalují skrytí spravedliví žákům Šim'ona ben Jochaj nejskrytější mystéria (srov. např. Zohar I: 5a; II:94b). Nistarim byli zvaní rovněž členové hermeticky uzavřených bratrstev zbožných (např. Abraham Geršom z Kitova, Nachman z Kosova, Arje Lejb z Polnoj či Nachmanův děd Nachman z Horodenky), kteří patřili mezi nejbližší Beštovy spolupracovníky a pomáhali mu připravovat půdu a vytvářet příznivé podmínky pro vznik nového hnutí. Jakkoli chasidismus vzhledem k zásadnímu významu cadika pro život společnosti dával pochopitelně přednost cadikim známým a veřejně působícím, měli v jeho rámci své nezastupitelné místo i cadikim skrytí. Jedním z nich byl např. syn Dova Baera z Mezriče Abraham Ha-Malach Anděl (1740-1777). V braslavské literatuře je protipólem skrytého cadika *cadik mefursam*, zatímco v jiných chasidských zdrojích byly tyto dva typy vůdcovství běžněji označovány pojmy *cadik le-acmo* a *cadik le acherim*. Viz např. Green, A. *Tormented Master*. p. 41.

19. Viz *Příběhy rabi Nachmana*. Praha: Argo, 2005. s. 137-8. ISBN 80-7203-679-3.

20. Chajej MoHaRaN II, Jegi'ato ve-tirchato ba-avodat ha-Šem 240.

21. Kochvej or s. 24-30 Srov. *Příběhy rabi Nachmana* 228-9.

22. Význačná postava raného chasidismu Pinchas z Korce oproti neosobní mystice Magidových žáků zdůrazňoval důležitost individuálního rozvoje a sebezdokonalování a mystický vzestup do vyšších duchovních světů podmiňoval úplným oproštěním od tělesnosti a animality. V tom bylo jeho učení blízké Nachmanovu, což

bylo podle A.Greena jedním z důvodů přitažlivosti Nachmanova učení pro bývalé žáky tohoto kadika. Blíže viz *Tormented Master*. p. 59 n.76.

23. Judlovo seznámení s Nachmanem jejich první setkání je vylíčeno v Sichot ha-RaN 145, srov. Kochvej or s. 24-30.

24. Tyto konfese však byly zároveň také pevnou součástí života braslavského společenství, jehož členové se vždy čas od času (zejména v předvečer Roš ha-šana) před svým kadikem vyznávali. Teprve ke konci života r. Nachman tuto praxi opustil. Viz např. Weiss, J. *Nachman of Bratslav*. In EJJ vol. ? p.?

25. Chajej MoHaRaN II, Jegi'ato ve-tirchato ba-avodat ha-Šem 240.

26. Sichot ha-RaN 204. Srov. např. též Chajej MoHaRaN II, Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim 377; 385. Ve 2. kap. bude ukázáno, že inspiračním zdrojem nejmystičtějších z Nachmanových příběhů byl zcela všední hovor o světských věcech.

27. Viz např. Chajej MoHaRaN I, Sichot šajachot le-torot 10, Chajej MoHaRaN II, Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim 362, Sichot ha-RaN 210, Likutej MoHaRaN I, 206. Všechny tyto pasáže referují, jak těžké boje musel rabi Nachman svádět a kolik ho stálo úsilí, kdykoli chtěl něco vykonat - vykládat svým žákům Tóru, modlit se, nebo třeba jen odříkat kiduš nad vínem.

28. Chajej MoHaRaN II, Ma'alat torato u-seferov ha-kedošim 382, "Když jsem zamýšlel do Svaté země odjet, dal jsem svému učení nový směr. Jakmile jsem cestu zahájil, dosáhlo mé učení vzšší úrovně. Během pobytu v Lezez jsem své učení opět změnil a teď po návratu je opět úplně jiné".

"Svého bázeň budícího vhledu do Tóry dosáhl ve Svaté yemi. Stupeň jeho poznání byl tak vysoký, že se teď styděl za vše, čemu učil dříve". V Likutej MoHaRaN je obsaženo jen málo kázání pronesených před cestou, (např. LM I, 1;96).

29. Chajej MoHaRaN, Nesi'ato le-erec Jisra'el 183.

30. Blíže vi.z Green, A. *Tormented Master*. p. 65.

31. Pojmy vyšší a nižší moudrost dokládají blízkost sefirot *Chochma* a *Malchud*. Zatímco *Chochma* představuje skrytou, nepoznatelnou Boží moudrost, která je počátkem a současně i nástrojem stvoření, se ve světě manifestuje prostřednictvím *Malchud*, kabalisty nazývanou Moudrost Šalamounova, což vyjadřuje její úzkou spojitost s *lešon ha-kodeš* (podrobněji ve 3. kapitole). Blíže např. Tishby, I *The Wisdom of the Zohar...* r. Nachman tyto dvě úrovně označuje pojmy vyšší a nižší intelekt (*sechel ha-eljon* a *sechel ha-tachton* viy. 2. kap). Viy. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar...*

32. Chajej MoHaRaN, Nesi'ato le-Erec Jisra'el 135. Pasáž o rozdílné kvalitěsvatosti šabatu a svátku pochází ze Sidur ha-Ari, modlitební knihy sestavené v souladu s Arihi kavanou viz. Sidur Ha-ari, modlitební knihy sestavené v souladu s Ariho kavanot.

33. Ob. cit. 133. A.Green/Tormented master,p.161) upozorňuje na skutečnosti, že konceptem plnění micvot pouze na duchovníK rovině se chasidští myslitelé nebezpečně přibližují k antinomii šabatiánství, jež hlásalo zrušení micvot v mesiášské době.

34. Šivchej HaRaN II, 2. Srov. Likutej halachot, jore de'a: Mila 3.

35. O konceptu *jerida le corech alija* v chasidismu obecně viz. např. Dressner, S.H. *The Tzaddik. The Doctrine of the Tzaddic according to the Writing's rabbi Ja'kov Josef z Pilnou*. New York: Schocken Books. ISBN 805204377. p. 148-151; 191-219.

36. V 17. a 18. století byli Židé z Kamence opakovaně vyháněni, tento zákaz byl však podle některých historiků zrušen již rok před Nachmanovou návštěvou. Blíže Green, A. *Tormented Master* p. 88 n. 16

37. Šivchej HaRaN II, 12.
38. Op. cit. 9.
39. Op. cit. 15.
40. Chajej MoHaRaN, Nesi'ato le-Erec Jisra'el 140.
41. A. Green v této souvislosti cituje z Eliadeho knihy *Mýtus věčného návratu*: "cesta je svízelná, plná nebezpečí, protože člověk přichází od profánního k sakrálnímu od iluzorní pomíjivosti do věčnosti, od smrti k životu, od člověka k Bohu."
42. Chajej MoHaRaN, Nesi'ato le-Erec Jisra'el 140. Srov. LM II 32, 80.
43. Význam Jeroboáma (1 Kr 12: 28), který v Židovské mytologii nezaujímá nijak důležité místo, je patrně dán tím, že v kabalistické literatuře 17. a 18. století. Je postava biblického krále spojována s Mesiášem synem Josefovým. Srov. Např. Spis Megale amukot Natana Spira (1585-1633) z Krakova, kde je explicitně řečeno, že Jerobeámův hřích může napravit pouze Mesiáš syn Josefův, který vzejde z jeho potomků.
44. Horodenka byla známým centrem šabateismu.
45. Podle braslavských exegetů se Nachmanova rivalita se Špolským promítá do příběhu Pavouk a moucha. Nástrahy Špolského zde zosobňuje stařec, kterého Zlý "dobře zná" a posílá do světa, aby škodil a kladl nástrahy hlavní postavě.
46. Na zpáteční cestě z Erec Jisra'el navštívil kromě Arje Lejba, s nímž byl tehdy v nejlepších vztazích, také oba cadiky a dostalo se mu jako Beštovu potomku vlídného přijetí. Záhy však s nimi vstoupil do konfliktu jehož předmětem byl obsah jejich vize anděla Metatrona. Blíže viz. Dressner, S.H. The Tzaddik, p. 166;148;150;199;2007j.
47. Když jeho spis Toldot Jaakov Josef vyšel tiskem, mitnagdím na něj uvalili cherem, dokonce byl pálen.
48. Srov. např. Síchot HaRaN 166. Blíže viz. Green, A. *Tormented Master*, p. 111.
49. Skriptos a z ní pramenící nepoznatelnost je v Nachmanově pojetí tím co cadika ha-dor spojuje s Bohem. Cadikim musejí být terčem kritiky, neboť jak známo napodobují Boha. A když se lidé poti Bohu bouří reptají I proti cadikovi.
50. LM I, 263, srov. Šir ha -Širim raba 1, 11, ZOH II; 144a.
51. Injan ha-machloket še-alav 401, Chajej MoHaRaN II, 401
52. Op. cit. 402.
53. Ž 147: 8.
54. Oheň a voda jsou v kabale spojovány se sefirot *Gevura* a *Cheset* jež jsou atributy Božího soudu a milosrdenství.
55. LM I, 144
56. Op. cit.
57. Verš P. 10: 25, který EP překládá jako "spravedlivý má základ věčný", v mystickém výkladu znamená: "spravedlivý je základem světa", a to především díky své spojitosti se sefirotou *Jesod*, která v kabalistické antropomorfní symbolice značí mužský úd a je personifikována biblickým Josefem. Cadik je základem světa mimo jiné také proto, že díky své sexuální čistotě a svědomitému dodržování smlouvy obřízky obnovuje přerušené spojení *Jesod* s *Malchut*, které je pro součinnost sefirotických světů nezbytné, neboť zajišťuje plynulý příliv Boží životadárné energie do světa.
58. *Cimcum*, jímž Ejn Sof vstupuje do hloubi Sebe Sama za účelem stvoření, *ševirat ha-kelim* - kosmická katastrofa provázející samotný akt stvoření, kdy se sedm dolních sefirot pod nápořem *Or Ejn Sof* roztříštilo a

jiskry Božího světla klesly a byly obestřeny hmotou, a konečně tikun, to jest napravení a obnovení celistvosti rozbitých nádob, jenž se z části uskutečňuje v Bohu samotném (transformací sefirot v parcuřim – "tváře Boží"). A významně se na něm podílí člověk, který svým náboženským životem jiskry Božího světla ze zajetí temnoty vykupuje a pozvedá k Bohu.

59. K jeho předním žákům patřili Ja'kov, Jicchak (Jasnovidec z Lublinu), Levi Jicchak z Berdičeva, Eli Melech z Lyženska, Aharon z Karlina a mnozí další. Ve třetí generaci cadikim na jeho pojetí chasidství navazovali např. Menachem Mendel Vitebsku a Šneur Zalman z Lijady.

60. *Cimcum* a *ševirat ha-kelim* jsou v chasidismu obecně vnímány pozitivně, jako záruka trvalé Boží přítomnosti ve stvoření. Dočasné uvěznění jisker Božího světla v hmotě umožňuje imanenci Božství na nejnižší úrovni existence. Rabi Nachman, jak bude podrobně ukázáno ve 3. kapitole, tento chasidský pohled sdílel, zároveň však také navazoval na původní důsledně teistickou koncepci Luriovu.

61. K významu *devekut* v chasidismu a možnosti jeho dosahování prostřednictvím profánních činností (tzv. *avoda be-gašmijut*) viz blíže např. Scholem, G. *Devekut, or Communion with Got*. In Scholem, G. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1043-1. p. 203-227.

62. Otázka aktivního mesianismu v chasidském hnutí je moderními badateli hojně diskutována. Podle některých (zejména B. Z. Dinur a částečně rovněž I. Tishby) byly mesiášské tendence zvláště v jeho počátcích velmi silné a teprve později byly oslabeny důrazem na individuálně-psychologický aspekt vykoupení, dosahovaného prostřednictvím *devekut*. Jiní (kromě G. Scholema např. R. Schatz Uffenheimer) zastávají názor, že neutralizace mesiášských aspirací charakterizovala chasidismus po celou dobu jeho existence. Předmětem diskusí je zejména autenticita pasáže ze slavného Beštova listu (*Igeret Ba'al Šem Tov*) švagrovi Geršomovi z Kitova z r. 1753 nebo 1754, v níž Bešt líčí svou vizi Mesiáše, jenž mu řekl: "Přijdu, až se tvé učení rozšíří a tvé prameny se roztekou ven." List je otištěn v závěru spisu Ben porat Josef Ja'akova Josefa z Polnoj (Korec, 1781), česky v mém překladu knihy A. Kaplana *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9. s. 253. Blíže viz např. Scholem, G. *Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism*. In *The Messianic Idea in Judaism*. p. 176-202. Nejdůležitější momenty a závěry diskuse shrnuje Green, A. *Tormented Master*. p. 185.

63. Takto chápal roli cadika např. zakladatel hnutí ChaBaD Šneur Zalman z Ljady (1745-1813). Přes samozřejmou důležitost cadikovy osobnosti je středem jeho etického systému postava bejnoniho ("prostředního"), tedy člověka, který se nachází uprostřed mezi dokonale spravedlivým a svévolníkem. Vědomě sice nehřeší, avšak svůj zlý pud dosud zcela neovládl, je nicméně s to jeho pokušení odolávat prohlubováním lásky a bázně před Bohem a rozjímáním o Jeho velikosti. Blíže viz Holubová, M. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady, Likutej amarim - Tanya*. Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-97-7. s. 35-6; 57-9 aj.

64. Blíže viz např. Ellior, R. *Mistyczne źródła chasydyzmu*. Kraków: Austeria, 2009. ISBN 978-83-89124-78-9. s. 225; 245. O oslabení vlivu Luriovoy nauky, a tedy i jejího důrazu na kosmický rozměr tikunu pojednává rovněž Idel, M. In *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. New York University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1733-6. p. 33-44.

65. K vlivu gnoze na luriánskou kabalu viz např. Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. p. 264.

66. V luriánském učení frekventovaná představa formace *sitra achra* v deset *anti-sefirot* se objevuje již ve 12. a 13. stol. zejména v díle provensálských a kastilských kabalistů (Sefer ha-ijun, Todros Abulafia, Moše z Burgosu, Jicchak ha-Kohen) a rovněž v Sefer ha-Zohar. Viz např. Scholem, G. *Kabbalah*. In EJJ. vol. 10 p. 530-

31; 583-88 aj. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar An Antology of Texts*. vol. II. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002. ISBN I-874774-28-5. p. 461-4. V Nachmanově učení často figuruje zejména antiteze *Malchut svatosti* a *Malchut sitra achra*. Srov. např. LM I, 4; 22; 56 aj.

67. LM I, 234:1: "Příběhy o cadikim může vyprávět jenom ten, kdo dokáže takřikajíc napodobit Boha, budiž požehnán, to znamená je schopen odlišit světlo od temnoty. Neboť proti každému příběhu o spravedlivém stojí příběh o člověku zlém. ... A jen ten, kdo je s to odlišit světlo od temnoty, je schopen pochopit a rozpoznat, jak velký je rozdíl mezi skutky spravedlivých a svévolníků. Skutky spravedlivých pocházejí skrze modlitbu ze strany svatosti, kdežto zlí konají moci triků a kouzel *sitra achra*."

68. Důležitost přisuzovaná *tikun ha-lev* sblízuje r. Nachmana např. s již zmiňovaným Pinchaselem z Korce (viz výše, pozn. 22), Menachem Mendelem z Kocku (pozn. 16) nebo Šneurem Zalmanem z Ljady.

69. Úkolem cadika je náprava všech duší Izraele (*tikun nešamot*) v souladu s úrovní a potřebami každé z nich (podrobněji viz níže). Srov. zejména podobenství o cadikovi ha-dor jako "pánovi pole", jenž všechny zbloudilé duše navrácí zpět na jejich místo v poli, symbolizující Šechinu a Tóru (blíže viz. 2. kap.). Srov. též Chajej MoHaRaN II, Gedulat hasagato 251: "Mohu změnit k lepšímu celý svět – nejen obyčejné lidi, ale i cadikim a další znamenité jedince a také jinověrce a pronárody dokážu obrátit na víru Izraele a přivést k Bohu." V další kap. bude ukázáno, že tak činil mezi jiným vyprávěním příběhů, inspirovaných nežidovskými pohádkami. Srov. též např. op. cit. 250; 312; 314; 330.

70. Zeitlin, H. *Messiah and the Light of the Messiah in Rabbi Nahman's Thought*. In Magid, Sh. (ed.) *God's Voice from the Void*. Old and New Studies in Bratslav Hasidism. New York: State University of New York Press. ISBN 0-7914-5176-3. p. 239-258.

71. Blíže např. Piekarz, M. *Chasidut Breslov. Perakim be-chajej mechalela, be-chtiveha u-ve-sfichacho*. Jerušalajim: Mosad Bialik, 1995. ISBN 965-342-643-5. s. 56. sqq. Weiss, J. *Sense and Nonsense in Defining Judaism – The Strange Case of Nahman of Brazlav*. In Goldstein, D. (ed.) *Studies In East European Jewish Mysticism and Hasidism*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 1-874774-32-3.

72. Braslavští chasidé vlastní rovněž esoterní spis Megilat setarim (Svitek tajemství), věnovaný výlučně příchodu Mesiáše a povaze jeho vlády. Blíže viz Green, A. *Tormented Master*. p. 194.

73. Podle kabalistické tradice, zvláště luriánské, byla duše prvního a posledního vykupitele téže podstaty. Tuto myšlenku rabi Nachman rozvíjí na mnoha místech Likutej MoHaRaN (např. I, 2:6; 9:4; 79 aj).

74. Chajej MoHaRaN, Gedulat hasagato 306. Srov. op. cit. 126, 172.

75. Naftali Bacharach, autor spisu Emek ha-melech, vymezil počátek mesiášské doby rokem 1575, kdy se měl Mesiášem prohlásit Chajim Vital a možná také Jicchak Luria. Blíže Green, A. *Tormented Master*. p. 191.

76. Chajej MoHaRaN, Gedulat hasagato. Srov. op. cit. 257: "Dosáhl jsem tak vysoké úrovně poznání a zbožnosti, že bych dokázal Mesiáše přivést. Toho však nedbám a všechno své úsilí věnuji tomu, abych vás změnil k lepšímu."

77. Např. kázání Va-jomer ha-Šem (LM I, 2) pojednává o cadikovi se spojitosti s biblickým Josefem a sefirou *Jesod* (potažmo *Tiferet*), za jejíž personifikaci je cadik na základě Př 10:25 v kabale považován. Skrytým společným základem a východiskem spleti asociací je postava Mašiacha ben Josef. A. Green uvádí sedm argumentů, které Nachmanovu totožnost s ním potvrzují (*Tormented Master* p. 192-198). Avšak např. v LM I, 16, kde je mesiášské poslání cadika ha-dor vyjádřeno nejexplicitněji, je cadik zároveň také "aspektem" Mesiáše, syna Davidova.

78. Blíže např. Sadek, V. *Židovská mystika*. Praha: Agite/Fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9. s. 160.

79. Např. LM I, 2:1: "Hlavní zbraní Mesiáše je modlitba." Srov. 9:4: "Jeho mečem jsou všechny modlitby." Podle braslavských exegetů symbolizuje Mesiáše ben Josef rovněž jeden z hlavních hrdinů příběhu Pán modlitby, Mocný válečník, který svým zázračným mečem s dvojitým ostřím, symbolizujícím patrně modlitbu a Tóru, spolu s Pánem modlitby (cadikem ha-dor) vymýtí všechny druhy modloslužby a nastolí ve světě vládu Boží.

80. Viz např. Buber, M. *Gog a Magog*. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0604-2.

81. Z řady carských dekretů (gzerot), majících za cíl "zlepšení" postavení Židů ve společnosti, viděli cadikim největší hrozbu v tom z roku 1804, zavádějícím do židovských škol sekulární předměty a otevírajícím je ruskému obyvatelstvu. Zatím co se ostatní cadikim na setkání v Berdičevě radili jak jeho uvedení v platnost zabránit. Rabi Nachman proti němu bojoval tancem, jemuž jako patrně jediný z chasidských vůdců přisuzoval teurgickou moc. Viz Chajej MoHaRaN II, Gedulat hasagato 263: "Letos jsem se natancoval jen co je pravda, když se teď tak mluví o těch výnosech proti Židům, my je tancem a tleskáním dokážeme zmírnit či dokonce zrušit." Srov. LM I, 10.

82. Hnutí založené Mosesem Mendelssonem, jež se z Německa rozšířilo do východní Evropy. Jeho stoupenci hlásali židovskou asimilaci a emancipaci, znovuoživení hebrejštiny jako náhrady za "žargon" jidiš.

83. Podle braslavské tradice ho s rabi Natanem spojovalo mnohem více než hluboké přátelství: také on údajně zakoušel cyklické vzestupy a pády a musel čelit mnoha překážkám. Narodil se do rodiny zámožného obchodníka v Nemirově, jako třináctiletý se oženil s dcerou rabína v Šargorodu, věhlasného učence, leč nekompromisního mitnageda. K chasidismu přilnul pod vlivem svých přátel v Nemirově, kam se roku 1796 vrátil. Než našel duchovní domov v Braslavi, byl žákem Zusji z Hanipole a Levi Jicchaka z Berdičeva. Badatelé se neshodují v tom, zda se stal Nachmanovým nejbližším žákem hned po svém příchodu do Braslavi a patrně oprávněně předpokládají jistou míru rivality mezi ním a dávnými žáky z Daševa a Medveděvky. Blíže viz Piekarz, M. *Chasidut Breslov*. s. 12, 203 sqq. Green, A. *Tormented Master*. p. 148-9.

84. Chajej MoHaRaN, Ma'alat mitkarchin elav 324; 333; 338. Op. cit. Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim 367; 369; 370 aj.

85. Zejména kázání Tiš'a tikunim jekarim (LM I, 20), jež se odvíjí od pasáže Sifra de-Zeniuta (Zoh. II: 176 b) o tikunim "vousu" Arich anpin.

86. LM I, 17: 1-2; 5-6; 48; 59; 62; 25 aj.

87. Tikun ha-Šechina je podle rabi Nachmana hlavním úkolem cadika, který z modliteb Izraele "buduje" a pozvedá Šechinu jako Mojžiš z darů (z obětí pozdvihování) miškan. (Ex 25:1) Viz LM I, 2:6.

88. Na svatbě své dcery Sáry měl prohlásit: "Nemám poněti, co se stane se mnou, jsem si však jist, že Mesiáš vzejde z mých potomků. (Chajej MoHaRaN, Gedulat hasagato 274.)

89. Sichot ha-RaN 189, kde rabi Nachman nastiňuje paralelu mezi sebou a Jicchakem Luriou, jemuž dle luriánské hagiografické literatury zemřel syn poté, co svému nejbližšímu žáku Chajimu Vitalovi odhalil tajemství, jež mělo zůstat skryto.

90. LM I, 29. Hlavním tématem tohoto kázání je sexuální čistota, jež musí být spojena s ryzostí řeči. Tyto dvě oblasti naznačují sefirot *Jesod* a *Malchut*, které mají v procesu tikunu klíčovou roli. Podrobněji ve 3. kap.

91. Koncept dobrovolného exilu má v dějinách židovského pietismu dlouhou tradici. Živý byl zejména v luriánské kabale, jež exil člověka chápala jako analogický exilu Božímu. Z chasidských vůdců žili "na cestě" např. žáci Velkého Magida, bratři Elimelech z Lyžensku a Zusja z Hanipole. Blíže např. Green, A. *Tormented Master*. p. 299.



92. Například tvrdí, že skrytým, mystickým důvodem, proč užíval léky, bylo vymýtit herezi a ateismus. (Chajej MoHaRaN, Nesi'ato le-Lemberg 181).
93. Chajej MoHaRaN, Nesi'ato vi-ješivato be-Uman 185.
94. Ibid. 166.
95. Ibid. 185.
96. Tuto pozdně braslavskou tradici zaznamenává A. Green (Tormented Master p. 252).
97. Srov. např. Chajej MoHaRaN Nesi'ato vi-ješivato be-Uman 197.
98. Sichot ha-RaN 153. Srov. LM II, 5:15.
99. LM II, 78.
100. Natanův komentář k LM II, 78.
101. Jmej MoHaRNaT 43 b.
102. Protože nevytvořili jako jiné chasidské směry dynastii a rabi Nachman zůstává jejich jediným cadikem, jsou zváni "mrtví chasidé".

## 2. PALÁCE O BEZPOČTU KOMNATÁCH

### 2. 1

Rabi Nachman začal svým chasidům vyprávět koncem roku 1806, který pro něj nebyl šťastný; zemřel jeho jediný syn Šlomo Efrajim, do něhož vkládal hluboké mesiášské naděje, a úspěch nepřinesla ani snaha rozšířit jeho esoterní nauku mimo úzký okruh nejbližších stoupenců.<sup>1</sup> Většina badatelů je přesvědčena, že rabi Nachman v důsledku výrazného oslabení svých mesiášských očekávání radikálně změnil způsob, jímž své vykupitelské poslání uskutečňoval. „Cítil, že vykoupení, které již nastávalo, bylo pozdrženo, protože Izrael dosud nebyl připraven, a je tudíž nezbytné přibližovat je postupně, po malých krůčcích, halit jeho předzvěst závojem vyprávění.“<sup>2</sup>

Toto zdůvodnění příklonu rabi Nachmana k vyprávění příběhů v posledních čtyřech letech života vychází z pojetí příběhů jako rouch (*levušim*), jimiž cadik obestírá mystéria Tóry, která nemohou být zjevována přímo. Na základě této v Likutej MoHaRaN obšírně rozpracované teorie, již se budu zabývat v dalším výkladu, je Nachmanova narativní tvorba zpravidla vnímána jako nová, od homiletické činnosti substanciálně odlišná etapa jeho vykupitelského usilování. Podle většiny badatelů se Nachmanova originalita plně projevila až v jeho příbězích, zatímco homilie bývají automaticky řazeny k žánru chasidských *derušim*. Likutej MoHaRaN se přitom od většiny raně chasidských textů liší nejen metodou výkladu a složitou strukturou jednotlivých homilií, ale také komplexností a mnohvrstevností hermeneutického rámce. Podíváme-li se, co o obou žánrech své tvorby říká sám autor a jak je charakterizuje jeho nejbližší žák a spolupracovník rabi Natan, shledáme, že v braslavském pojetí mezi nimi existuje mnohem hlubší spojitost, která nespočívá pouze v existenci shodných témat a motivů, nýbrž vychází ze společných principů a cílů jejich působnosti. O tom, že vyprávění příběhů nebylo v Nachmanově tvorbě zásadním předělem, ostatně svědčí i skutečnost, že je zahájil v době intenzivní homiletické aktivity, v níž pokračoval do konce života.<sup>3</sup>

V této kapitole se pokusím o celistvější, kontinuitu Nachmanova myšlení a díla citlivěji zohledňující pojetí jeho homiletické a narativní činnosti, jež chci představit jako dvě esenciálně spjaté, vzájemně se doplňující fáze stále téhož mesiášského projektu cadika ha-dor. Budu se proto zabývat zejména těmi principy, které rabi Nachman považoval pro jeho realizaci za důležité a různými prostředky a metodami je uplatňoval v obou žánrech své tvorby. Zaměření na společné, pro pochopení jejich působnosti významné kvality nám zároveň pomůže v hledání

dalších možných motivů a aspektů, které jeho rozhodnutí „začít vyprávět“ – kromě zmíněného konceptu příběhů jako *levušim* – mohly ovlivnit.

## 2. 2

Vyjděme z toho, co o obou dílech svého učitele v úvodech k nim říká rabi Natan. Příběhy charakterizuje například takto:

1. „...do těchto příběhů oděl (*hilbiš*) a ukryl (*histir*) mnoha podivuhodnými způsoby myšlenky navýsost vznešené...Neboť tak tomu bylo za dávných časů v Izraeli, že kdykoli chtěli hovořit o skrytých věcech Božích, uchýlovali se k jinotajům a podobenstvím a onen skrytý poklad Králův odívali mnoha rozličnými rouchy (*levušim*).“<sup>4</sup>

2. „Utvářel je ve svém srdci a ve své svaté mysli na základě mocných, vznešených vjemů, jichž se mu dostávalo skrze vnuknutí Boží, a to, co takto vnímal, *odíval ve své příběhy*.“<sup>5</sup>

O homiliích píše mezi jiným toto:

1. „Všechna naučení této bázeň budící knihy dosahují závratných, vpravdě netušených hloubek i výšin, neboť rebe v ně ukryl (*histir*) a oděl (*hilbiš*) hluboké, bázeň budící pojmy – takové, o nichž Tóra hovoří jen v náznacích, prostřednictvím jinotajů a podobenství.“<sup>6</sup>

2. „Tato kniha současně zjevuje i skrývá... Z rebeho svatých rtů jsme slyšeli, že to, co ve svých naučeních zjevuje, nachází se tisíce a desetitisíce stupňů pod nekonečně vysokou úrovní, na níž to sám vnímá a zakouší. A tyto svaté, nesmírně hluboké a jemné pojmy odívá přechytlými rouchy a stahuje je mnoha *cimcumim*, a tím způsobem je prostředkuje všem lidem bez rozdílu.“<sup>7</sup>

Podle rabi Natana jsou obě díla svou obsažností a hloubkou i vysokým metafyzickým statutem plně srovnatelná s Tórou. Analogicky jejímu chápání v mystické tradici mají tedy nejen příběhy, ale i naučení svůj zjevný rozměr (*nigle*) a současně i rozměr skrytý (*nistar*).<sup>8</sup> Kabalisté chápou všechny významové roviny a vrstvy Tóry jako *levušim*, halící mystérium v tomto světě nepoznatelné, věčné a bezhraničné Boží Podstaty.<sup>9</sup> Podobně Rabi Nachman rouchy svých příběhů a naučení obestírá inspirované poznání, jehož se mu „skrze vnuknutí Boží“ dostává z nejvyšších sfér transcendentna, a zjevuje je lidem přiměřeně jejich úrovni. Základní mystický princip skrytého zjevování toho, co nemůže a ani nesmí být zjeveno otevřeně, je tudíž shodně přisuzován oběma jeho dílům. Paralelu mezi jejich mystickým významem a sod Tóry podtrhuje skutečnost, že „věčná pravda, v rebeho slovech obsažená“

bude, stejně jako „skrytý poklad Tóry“, plně odhalena v mesiášském věku.<sup>10</sup> Připomeňme rovněž, že důsledné skrytí a utajení, jež hrálo v Nachmanově myšlení a v jeho představě cadika ha-dor klíčovou roli, se netýkalo pouze cadikovy osobnosti; rabi Nachman je považoval za hlavní zdroj teurgické moci cadikova slova a jeho účinnosti v díle spásy: „*Tajemství, ukrytá v mých příbězích, bychom neměli odhalovat ani v náznacích. Vždyť nejvíce lze dokázat tím, co je skryto.*“<sup>11</sup> Platí to i o jeho nauce, jejíž nejzazší význam „zůstane všem utajen.“<sup>12</sup> V celém rebeho díle jsme tak neustále konfrontováni s „nevyřčenou, protože nevyslovitelnou pravdou, s mlčením tam, kde slova tohoto světa nedokáží vystihnout tajemství, jež náleží světu budoucímu.“<sup>13</sup>

Pochopení rovněž znesnadňuje mnohoznačnost symboliky příběhů i exegetické struktury homilií. Obé lze – stejně jako text Tóry – číst a chápat současně mnoha různými způsoby: „*Každé rebeho naučení obsahuje celý PaRDeS.*“<sup>14</sup> „*V tomto příběhu je obsažena celá Tóra.*“<sup>15</sup>

„*Jednou mi rebe řekl, že studovat jeho učení je jako vejít do paláce o bezpočtu komnatách, předsíních a dveřích... A sotva člověk do jedné komnaty vstoupí a začne si užasle prohlížet všechny ty vzácné poklady, které v ní jsou, již se před ním otevírá průchod do další komnaty, a tak z komnaty do komnaty, stále dál a dál.*“<sup>16</sup>

Palác, který nás okouzluje bohatostí a krásou svých interiérů, v němž se však beznadějně ztrácíme - výstižný symbol takřka bezedné hloubky, ale také matoucí unikavosti rebeho učení. Stejně dobře jej můžeme vztáhnout i na mnohvrstevné symboly a alegorie a spletité děje příběhů. Každý pokus o úplný, schematický výklad je odsouzen k nezdaru; nikdo nenajde klíč ke všem komnatám rebeho paláců, protože takový klíč neexistuje. Svou vlastní cestu jeho labyrinty si musí každý hledat sám. Dále uvidíme, že právě tato cesta je tím nejdůležitějším cílem.

Obě díla spojuje rovněž silný morálně etický rozměr, který se v nich jedinečným způsobem snoubí s výsostně kabalistickým obsahem. Svými příběhy rabi Nachman v srdcích posluchačů i budoucích čtenářů probouzí touhu po vykoupení a odhodlání k co nejaktivnějšímu podílu na něm; nabádá je, aby svůj život zasvětili hledání „ztracené princezny“ a jejímu navrácení „královskému otci“, napomáhali opětnému sjednocení Svatého budiž požehnán, s Jeho Šechinou.<sup>17</sup> Podobně „mluví přímo k našim srdcím“ i jeho učení, „mocně je podněcující ke službě Bohu.“<sup>18</sup> V něm rabi Nachman nejen svým žákům, ale prostřednictvím jeho knižní verze i všem budoucím generacím Izraele předkládá zásady a pravidla náboženské praxe, a modely halachického života, jež vycházejí z jeho hluboce subjektivního prožívání religiozity.

Cílem studia tudíž není rebeho nauku pochopit, jakkoli by o to měl každý podle svých schopností usilovat, ale „zachovávat ji v prostotě a s upřímností“<sup>19</sup>, a k tomu stačí chápat její

doslovný význam: „Každý způsob výkladu je nepochybně velmi cenný, rebe však stavěl nejvýše pochopení na úrovni psát, neboť důležitější než zkoumání je konání.“<sup>20, 21</sup> Důraz kladený na etický rozměr a oblast praktické zbožnosti je plně v souladu s chasidskou tendencí „proměňovat kabal v étos“.<sup>22</sup> V Likutej MoHaRaN je však praktický étos z kabaly spíše nepřetržitě vyvozován: cadikovy rady a poučení se průběžně vynořují se složitých teoretických výkladů, v nichž se rabi Nachman s lehkostí a invencí pohybuje napříč rabínskou a kabalistickou literaturou, z jejichž textů, motivů a idejí buduje komnaty svých paláců. Cadikovo poselství je do této exegetické osnovy vetkáno tak pevně, že aby molo být rozkryto a správně pochopeno, je třeba kázání prostudovat celé. Rabi Nachman si byl nepochybně vědom, že prostí chasidé nemohou jeho smělé analogie a asociace pochopit a patrně také z toho důvodu podporoval či dokonce sám inicioval vznik a vydání zkrácené, značně zjednodušené verze, nazvané Kicur Likutej MoHaRaN.<sup>23</sup> V braslavské literatuře často opakovaný požadavek studia rebeho učení, chápaného jako náboženská povinnost, závazná stejně jako studium Tóry, svědčí o významu, jež rabi Nachman svému stylu a metodě výkladu přisuzoval. „Přál bych si, aby lidé mou knihu studovali tak dlouho, až se jim celá vtiskne do paměti.“<sup>24</sup> „Rebe výslovně řekl, že studiem jeho knihy počíná vykoupení.“<sup>25</sup> „Pečlivě a důkladně jako Písmo“ bylo třeba studovat zejména pasáže, jež „jsou přesným záznamem rebeho slov, neboť právě ty obsahují četné významy“.<sup>26</sup>

Z řečeného je snad dostatečně zřejmé, že naučení rabi Nachmana se chasidským *derušim* podobají pouze formálně, svými vnějšími znaky, svou podstatou se však od nich zásadně liší. Zamýšlíme se nad otázkou, proč rabi Nachman po událostech roku 1806 začal svým žákům vyprávět symbolicko-alegorické příběhy, jejichž slovům rozuměli všichni, pravý smysl však nikdo plně nechápal, a pro chasidy, kteří neznali „svatý Zohar“ ani spisy „svatého Ariho“ byly leda tak krásnými pohádkami.<sup>27</sup> Stejně tak se ovšem můžeme ptát, proč myslitel, pro něhož nejvyšší hodnotou byla prostá, upřímná víra „bez zbytečného hloubání a přemítání“, po celý čas svého působení žáky i pozdější čtenáře prováděl nekonečnými labyrinty svých kázání, v nichž se i ti nejhloubavější beznadějně ztrácejí.

Tyto úzce spojené otázky jsou pro hledání společných principů působnosti obou žánrů důležité, a proto budou stát v centru mé pozornosti.

## 2.3

Začněme charakteristikou obou děl v braslavské literatuře. Ta jejich hlavní přínos shledává především ve dvou kvalitách, jimiž se nyní budeme zabývat podrobněji.

### 2. 3. 1

„Vše, čemu nás učil, bylo docela nové a původní, učiněný div.“<sup>28</sup> „...příběhy, jenž nám vyprávěl, byly bezmála všechny nové, nikdy dříve neslyšené.“<sup>29</sup> „Jednou vzal před nějakými lidmi kus papíru, chvíli na něj svoji svatou rukou psal, pak na něj ukázal a zvolal: „Kolik jen světů se sytí z pouhého kouře mého učení!“ A papír vzal a spálil jej v plameni lampy. A řekl: „Kolik nauky dosud nevešlo do podoby písmen. Je tedy vskutku podivuhodné, když člověk může taková učení stahovat do světa a dávat jim písemnou podobu.“<sup>30</sup>

Chválu novosti a originality (*chiduš*) rebeho díla najdeme snad na každé stránce braslavských textů. O původnosti příběhů není pochyb, když dosud nikdo takové nevyprávěl, překvapivější je vzhledem k povinné návaznosti na tradici postulovaná původnost jeho nauky.

Rabi Nachman dobře věděl, že svým hrdě proklamovaným novátorstvím narazí na ostrý odpor nejen ze strany *mitnagdim*, ale i svých chasidských současníků<sup>31</sup>, přesto však právě originalitě svého učení přisuzoval mimořádnou důležitost. Považoval se za spolutvůrce a pokračovatele mystické tradice, již mu zosobňovali především Moše rabenu, Šim'on ben Jochaj, Jicchak Luria a Ba'al Šem Tov, zároveň však směle prohlašoval: „Kdyby mému učení naslouchal Ba'al Šem Tov, připadalo by mu úplně nové a neznámé, a kdyby je mohl slyšet Šim'on ben Jochaj, také by nad jeho původností žasl.“<sup>32</sup> „A kdyby žili Bešt a svatý Ari, ani oni by se se mnou měřit nemohli.“<sup>33</sup>

Tyto velikášské, nesporně však vážně míněné výroky je třeba chápat ve světle skutečnosti, že podle rabi Nachmana theurgická moc cadikova učení a jeho působení v procesu kosmické nápravy (*tikun*) spočívaly právě v jeho originalitě, a cadikovo poslání viděl ve skrytém zjevování dosud nepoznaných dimenzí a aspektů Tóry. „... zjevuje věci, jež dosud ničí ucho neslyšelo, ničí oko nevidělo, neboť právě tohoto hlubokého vědění, v němž jsou cesty Boží v nejvyšším stupni utajeny, je světu třeba nejvíce.“<sup>34</sup> „A věz, že z písmen cadikem nově vykládané Tóry vznikají duchovní bytosti, opravdoví andělé, vládnoucí silou, potřebnou k potrestání svévolníků mečem a smrtí. ... Počet a moc těchto andělů přitom závisejí na původnosti jeho nauky.“<sup>35</sup>

Pro rabi Nachmana příznačné permanentní napětí mezi z podstaty judaismu plynoucí nutností pevného ukotvení v tradici a potřebou nezávislé, autentické tvorby výstižně ilustruje pasáž, v níž je exegetická disputace učenců (*machloket*) chápána jako mikrokosmická analogie aktu *cimcumu*:

Věz, že pře učenců je aspektem stvoření. Svět mohl být stvořen jen díky existenci prázdného prostoru..., a proto Ejn Sof stáhl své Světlo do stran a uprázdnil tak

v Sobě Samém prostor, v němž svým slovem své tvůrčí dílo uskutečnil. A stejný účel má i pře učenců: Kdyby všichni zastávali shodný názor, nebylo by kde stvořit svět. Když se však spolu přou a vzdalují se od sebe, neboť každý se stahuje na jinou stranu, uvolňují mezi sebou pro stvoření místo. ... A vše, co každý z nich říká, nemá jiný cíl, než stvořit svět v prostoru, jež si sami mezi sebou vytvářejí.<sup>36</sup>

Bůh stvořil svět v prostoru, jež si v Sobě uprázdnil dobrovolným exilem do hloubi Sebe Sama, a analogicky tomu mohou učenci své světy tvořit (zjevovat své originální výklady Tóry) pouze v proluce ticha mezi hlasy – v prostoru, který jim přirozenou pluralitou svých názorů mezi sebou uvolňují ostatní chachamim. Cadik ha-dor buduje paláce své nauky na základech tradice, z jí poskytovaného textového a interpretačního materiálu, zároveň si však uvnitř ní hledá prostor pro vlastní, svébytnou tvorbu, jíž rámec tradice výrazně přesahuje.

O tomto jedinečném skloubení kontinuity s inovací Shaul Magid hovoří jako o silném, kreativním čtení a Likutej MoHaRaN spolu se Sefer ha-Zohar a spisy luriánských kabalistů řadí do kategorie „originálních kanonických textů“.<sup>37</sup> Na rozdíl od autorů uvedených děl však rabi Nachman příslušnost své nauky ke společně sdílené tradici nepřiznává; o její radikální autonomii svědčí i to, že Likutej MoHaRaN jsou jedním z mála chasidských textů, které téměř vůbec nezmiňují práce ostatních chasidských tvůrců.<sup>38</sup>

V pojetí rabi Nachmana je cadik ha-dor nadán prorockou schopností.<sup>39</sup> Svým nesmírně vysokým duchovním stupněm se může srovnávat s Mošem rabenu, jehož osobnost a úděl nejvíce odpovídaly Nachmanově představě cadika ha-dor.<sup>40</sup> Tím, co oba spojuje, je především absolutní pokora, mysticky chápaná jako úplné znicotnění vědomí sebe sama (*bitul ha-ješ*, doslova „zrušení toho, co je“) a jím podmíněná schopnost dosahovat v mystické kontemplaci *devekut* k Ejn Sof, přijímat moudrost a poznání ze samého zdroje všeho života.<sup>41</sup> Také cadik ha-dor vidí skrze „jasnou *ispaklariji*“ a svá originální učení a výklady Tóry, „zářící jako slunce“, je oprávněn označovat výrazem „toto jest slovo Hospodinovo“, stejně jako Mojžíš svá proroctví.<sup>42</sup>

Nachmanovy novátorské interpretace Písemné a Ústní Tóry i kabalistických idejí jsou výsledkem procesu radikální designifikace, uskutečňované především dvěma způsoby.

Mé učení, nesmírně vysoké a vznešené, je nejcennější všude tam, kde používám metodu písmenných permutací: spojuji počáteční písmena slov s koncovými, nebo písmena přeskupuji v podivuhodné, bázeň budící kombinace. ... Existují totiž věci skryté a utajené, jež nelze odhalit jinak, než právě permutacemi písmen.<sup>43</sup>

Kabalistické metody práce s jazykem Tóry, jako jsou *cerufej otijot* a rovněž v Likutej MoHaRaN hojně zastoupené srovnávání slov, použitých ve zcela odlišných kontextech, na základě jejich zvukové či etymologické blízkosti (odvozenosti od téhož kořene) vycházejí z mystického pojetí *lešon ha-kodeš*, jehož písmena jsou chápána jako základní stavební kameny stvoření,<sup>44</sup> manifestace Boží vůle a kreativní síly ve všech jeho aspektech,<sup>45</sup> a proto jsou jejich permutace považovány za účinný prostředek k odhalování skrytého mystického významu Tóry.<sup>46</sup> Umožňují pronikat za mnohoznačné, avšak vždy konečné významy, určované kontextem, a objevovat prvotní, ryze duchovní smysl biblického textu, který je v jeho písmenech a slovech skrytě obsažen. Prostřednictvím písmenných permutací lze Tóru a jí stvořenou realitu „čist“ novým způsobem, nahlížet různé roviny a dimenze existence v jejich skryté, metafyzické souvztažnosti, a objevovat tak za pluralitou a proměnlivostí stvořeného bytí věčnou, neměnnou jednotu Božího řádu. A právě vědomí této jednoty chtěl rabi Nachman rozvíjet a oživovat ve svých posluchačích a čtenářích.

Druhým prostředkem designifikace, jenž má v Nachmanově homiletické tvorbě zásadní význam, je výše zmíněný specifický způsob výkladu, jenž se odvíjí v dlouhých sekvencích volných analogií a asociací. „*X bechinat Y*“, zní základní formulace Likutej MoHaRaN.<sup>47</sup> Asociativní styl výkladu není židovské tradici cizí; často se s ním setkáme v midraších a v zoharické literatuře, zejména v Tikunej ha-Zohar, jež byly pro rabi Nachmana důležitým inspiračním zdrojem, hodnoceným výše než Sefer ha-Zohar.<sup>48</sup> S touto výkladovou metodou pracovali i chasidští autoři, rabi Nachman ji však používá v míře, která je v židovské literatuře patrně bezprecedentní. Příznačně jej Arthur Green přirovnává k umělci, který se snaží přesáhnout limity svého tvůrčího média a uvolnit si tak prostor pro vlastní, ničím nespoutanou tvorbu<sup>49</sup>, což, jak jsme viděli, v případě rabi Nachmana platí doslova.

Cadikovo „silné“, originální čtení, odhalující dosud nezjevené obsahy a významy Písemné a Ústní Tóry, s tradičními a exegetickými zásadami a postupy, jejichž nezbytný konzervativismus chrání Tóru před dezinterpretací, nevystačí; vynořuje se v dynamickém imaginativním procesu, jenž se nepřetržitě odvíjí v cadikově myslí, sycené tradičními texty a idejemi, jež jsou jeho tvůrčí představivostí a inspirovaným poznáním rozvíjeny a přetvářeny.<sup>50</sup> Jediný způsob, jak tento proces zachytit a fixovat, představují řetězce volných analogií, což ostatně potvrzuje i známý rebeho výrok „Mé učení, to jsou samé *bechinot*“.<sup>51</sup>

Shaul Magid funkci pojmu *bechina* v Likutej MoHaRaN srovnává se způsobem, jímž jej zejména ve svém opus magnum *Pardes rimonim* používá Moše Cardovero.<sup>52</sup> V něm se objevuje při popisu procesu emanací *Or Ejn Sof*, jehož každá další fáze se uskutečňuje rozvinutím a externalizací aspektů (*bechinot*), inherentních fází předchozí. Nově vznikající



entita tak přes svoji svébytnou kvalitu a relativní nezávislost zůstává vždy substanciálně spjata se svým původcem a zdrojem. Tato základní dynamika kosmogonického procesu je patrná i ve způsobu používání pojmu *bechina* v Likutej MoHaRaN; rabi Nachman jeho prostřednictvím verše Písma a fragmenty rabínské a kabalistické exegeze vyvazuje z původního kontextu a z takto dekonstruovaných komponentů tradice buduje své vlastní „paláce“. *Bechinot* tudíž plní funkci „můstků“, spojujících původní smysl daného textu s novým významem, jež v něm rabi Nachman rozkrývá tím, že k němu přiřadí jiný, zdánlivě inkompatibilní koncept. Takto dekonstruované ideje a pojmy jsou spojovány v konsistentní, relativně autonomní myšlenkové celky (jednotlivé „komnaty paláce“), které jsou postupně zapracovávány do celkové struktury homilie, jejíž sdělení se tak postupně vyjevuje integrací dílčích souborů idejí:

Rebe svá naučení utváří způsobem blízkým stavění či tkaní. Nejprve k sobě přiřadí dva pojmy, ke druhému pak několika mocnými pouty připojí třetí, k němu čtvrtý a tak dále. Poté se vrací zpět, aby ony pojmy navzájem skloubil a propojil. Neboť zprvu vyplývalo jedno z druhého a výklad postupoval od prvního pojmu k druhému, od něj k třetímu a tak dále, nebylo však zřejmé, jak čtvrtý souvisí s prvním. V této fázi výkladu rebe zpravidla uvede verš Písma, výrok našich moudrých blahé paměti nebo jiný důkaz, s jehož pomocí spojitost všech čtyř pojmů objasňuje, až jsou všechny spojeny v jediný celek.

Pak k sobě přiřadí několik dalších pojmů, opět je všechny propojí a tento celek sváže s předchozím. Původně spolu tyto dva svaté celky souvisely jen volně, ... a proto rebe nyní usiluje o to, aby je plně propojil a skloubil, čehož dosahuje důkazy a cestami nadmíru podivuhodnými. ... Poté takto spojí rovněž všechny prvky svazku druhého a třetího, a tak pokračuje, dokud vše netvoří podivuhodnou jednotu.“<sup>53</sup>

### 2. 3. 2

Kromě originality je rebeho učení v braslavské literatuře charakterizováno svou univerzálností, „všeobsažností“ (*klalijut*), která je považována za zdroj jeho očištné moci: „V každém jeho naučení je souhrnně obsaženo vše, a proto si v něm každý může najít, čeho je mu třeba nejvíce.“<sup>54</sup> „Rebe každého člověka probouzí, pozvedá a inspiruje podle místa, jež ve světě zaujímá, přiměřeně duchovnímu stupni, na němž se právě nachází, největší mezi velkými, právě tak jako nejmenší z nepatrných...“<sup>55</sup>

Univerzálnost cadikovy nauky je reflexí jeho „všezahrnující“ duše (*nešama klalit*). Rabi Nachman zřetelně navazuje na kabalistickou, zejména luriánskou tradici, která stejným pojmem

označovala duši Mošeho rabenu, již chápala jako společnou duši všeho Izraele.<sup>56</sup> Každá ze šesti set tisíc prvotních duší má dle luriánských kabalistů duchovní kořen (*šoreš*) v jednom ze šesti set tisíc mystických písmen Tóry.<sup>57</sup> Moše rabenu byl jejím živoucím zosobněním, a v jeho duši tudíž byly obsaženy duše všech členů izraelské pospolitosti.<sup>58</sup> Zdrojem jeho vykupitelské moci bylo bytostné, existenciální pouto, jímž byl spojen s celým obecnstvím Izraele.

Pro rabi Nachmana byl Moše rabenu vzorem a prototypem *cadika ha-dor* a navíc sám sebe pokládal za nositele jeho mesiášské duše,<sup>59</sup> inkarnované v přímé linii Šim'on ben Jochaj – Jicchak Luria – Ba'al Šem Tov – rabi Nachman. To je patrně také myšlenkovým východiskem jeho představy *cadika ha-dor* jako společného kořene duší celého pokolení.

Rabi Nachman přirovnává *cadika ha-dor* ke kmeni mohutného stromu s rozložitou korunou; hlavními větvemi jsou *cadikovi* nejbližší žáci, kteří jsou s ním spojeni tak těsně, že spolu s ním prožívají všechny jeho vzestupy a pády, zatímco další části stromu po nejdrobnější ratolesti a listoví představují ostatní duše Izraele, které, čím dále od kmene, tím jsou *cadikovi* vzdálenější, nicméně všechny včetně těch, jež ani nevědí o jeho existenci, jsou na něm životně závislé, čerpajíce všechnu vitalitu a energii z Nejvyššího Zřídla jeho prostřednictvím.<sup>60</sup> Na tomto základě rabi Nachman konstruuje smělou paralelu mezi skrytým panováním Boha nad světem a skrytě prosazovanou autoritou (*malchut*) *cadika ha-dor* nad celým pokolením Izraele se všemi jeho *cadikim*,<sup>61</sup> jejíž jeho *cadik ha-dor* přijímá s jediným cílem: napomáhat plnému obnovení svrchovanosti Království (*Malchut*) Božího v mesiášském věku.

Idea všezahrnující duše *cadika ha-dor* a z ní plynoucí výlučnost jeho postavení v rámci obecnství Izraele se promítají do způsobu, jímž rabi Nachman sám sebe vnímal jako učitele a vykladače Tóry. Stejně jako jeho vzor Moše rabenu je *cadik ha-dor* živou Tórou. Coby jediný pravý náboženský a duchovní vůdce všeho Izraele je tudíž také autorem všech jejich relevantních výkladů a ručitelem jejího správného pochopení, který formuje náboženské vědomí a myšlení celé generace a svou naukou urovnává všechny rozepře a sváry a obnovuje ve světě mír (*šalom*):

Věz, že jest duše, skrze niž jsou zjevovány všechny výklady a všechna učení Tóry. A této duši je souzeno snášet preveliké utrpení, i "pojídá skývu chleba a pije vodu odměřenou", neboť, jak učí naši moudří, "toto je cesta Tóry".<sup>62</sup> A od této duše přijímají všichni ti, kdo Tóru vykládají. Všechna její slova jsou jako žhavé uhlíky, neboť jen ten, kdo taková slova pronáší, je hoden čerpat z vod Tóry, jak je psáno: „Není mé slovo jako oheň?“<sup>63</sup>... A až její slova ztratí žár, tu se ona duše vzdálí ze světa a spolu s ní jej opustí i všechny výklady a všechna učení, jež světu

prostředkovala. A tehdy lidé začnou reptat proti cadikim a budou se s nimi přít. Neboť příčinou všeho sváru (*machloket*) ve světě je nepřítomnost pravdivých výkladů Tóry, jež skýtají odpověď na všechny obtížné, znepokojivé otázky (*kušjot*), a tím všechen svár usmírují.<sup>64</sup>

Cadik ha-dor, jehož duše obsahuje všechny duše Izraele své generace a současně i celou Písemnou a Ústní Tóru, zjevuje své učení, „žhavé jako uhlíky“, „všem lidem bez rozdílu“, a pomáhá tak každému z nich v hledání jeho vlastního specifického způsobu čtení a porozumění Tóry, jenž odpovídá kořeni jeho duše, a je tudíž v souladu s niternou podstatou jeho bytosti. Takové porozumění si však člověk osvojí teprve v budoucím světě, kdy také plně pochopí nauku cadikovu.<sup>65</sup> V tomto světě je nejdůležitější cesta pokání a osobního tikunu, která spočívá v bezpodmínečném dodržování micvot Tóry v interpretaci cadika ha-dor a všech jím doporučených zásad a modelů zbožného života. Cadik ha-dor tudíž své důvěrné znalosti spirituálního kořene každé z duší Izraele v Tóře využívá především k tomu, aby každému ze svých žáků stanovil „*způsob a prostředek nápravy (tikun), který odpovídá kořeni jeho duše, a proto jím může nejúčinněji napravit škody, které způsobil*“.<sup>66</sup>

Cadikův vliv nicméně dalece přesahuje úzký okruh stálých žáků. Cadik ha-dor mluví k celé generaci. Aby jeho hlas dolehl i k těm nejvzdálenějším a v jeho nauce si každý našel sobě nejvlastnější „*způsob a prostředek nápravy*“, musí kniha, která ji zpřístupňuje všemu Izraeli, oslovovat současně lidi různých povah a úrovní, rozdílných duchovních potřeb a zájmů. Podle rabi Natana a nepochybně i s jeho vydatným přispěním se tohoto cíle podařilo dosáhnout.<sup>67</sup>

„*Rebe již řečené nesčetněkrát opakuje, a ačkoli se takové opakování může zdát nadbytečné, ve skutečnosti má hluboký smysl.*“<sup>68</sup> Toto zdánlivě zbytečné opakování řečeného znamená pokaždé nové uchopení téhož konceptu, paralelní existenci stejně hodnotných, vzájemně se doplňujících pojetí a přístupů, nahlízejících tytéž ideje pokaždé z odlišné perspektivy a v jiném kontextu. „*Rebe objasňuje každou myšlenku mnoha různými způsoby, z nichž vyvozuje pokaždé jinou radu a poučení... To se týká všech povahových vlastností, všech příkázání a zásad zbožného života, o nichž tato kniha pojednává.*“<sup>69</sup>

Tuto pluralitu výkladových rámců a z nich vyvozovaných zásad náboženské praxe má patrně na mysli rabi Natan, když říká, že „*rebeho naučení obsahují všech 613 micvot i s jejich odnožemi.*“<sup>70</sup> V braslavském pojetí existuje nejen nekonečně mnoho možností porozumění Tóře, ale také způsobů konání jejich micvot, náboženského života v souladu s ní.<sup>71</sup> Pochopení prostého, doslovného smyslu postačuje k tomu, aby si v rebeho učení každý našel ten, který je nejvíce v souladu s jeho povahou a osobností. Univerzálnost jeho nauky tudíž spočívá především v tom, že i ve své knižní podobě v sobě nese otisk „všeobsahující duše“ svého

autora. Studium Likutej MoHaRaN je proto takřka rovnocenné osobnímu kontaktu s cadikem.<sup>72</sup> Umožňuje každému najít si cestu *tikunu* a duchovní transformace, která je mu nejbližší, protože nejlépe odpovídá jeho úrovni a duchovnímu zaměření. Tato cesta není stále stejná, mění se v závislosti na aktuálním rozpoložení a životní situaci. Rabi Nachman svým žákům doporučoval „*vybrat si z jeho kázání jedno a důsledně je zachovávat a řídit se jím ve všem, čím Bohu od rána do večera sloužíme, a až si je plně osvojíme, přejít k dalšímu a tak pokračovat, dokud je neobsáhneme všechna.*“<sup>73</sup> Univerzálnost cadikova díla tak otvírá prostor pro individualizaci: Je určeno „bez rozdílu všem“ a díky tomu umožňuje kontinuitu duchovního vzestupu a růstu každého jednotlivce. To je nepochybně také jedním z důvodů, proč rabi Nachman přisuzoval vydání své knihy zásadní význam v procesu kosmické nápravy a proč bylo její studium povinné pro všechny včetně těch, kteří rebeho složité výklady nemohli pochopit.

V homiliích vedle sebe existují různá pojetí týchž idejí a konceptů, a podobně rabi Nachman vypráví současně v různých plánech a perspektivách stále týž příběh – příběh exilu a vykoupení, odehrávající se paralelně v duši každého Žida, v dějinách, v Tóře, i v Bohu samotném.<sup>74</sup> Symboly, metafory a alegorie jeho *ma'asijot* zachycují různé, vzájemně se prolínající linie tohoto příběhu, rozvíjejíce stále týž ústřední motiv: „*Tento příběh je převeliký div. Vše v něm tvoří jediný celek: zvířata, trůn, zahrada a tak dále, to vše jedno jest. Avšak pojmy, které jsou v příběhu naznačeny, se nazývají jednou tím jménem, a jindy opět jiným,*“ cituje rabi Natan stručný dovětek svého učitele k příběhu Zaměněné děti.<sup>75</sup> Totéž jinými slovy říká o jeho kázáních: „... a to vše je vpravdě zázračně uspořádáno, neboť každá věc je nesmírně účelně, krásně a s hlubokou moudrostí svázána a propojena s ostatními a vše tvoří jediný celek.“<sup>76</sup> Takovými autonomními, homogenními celky, utvářenými harmonickým skloubením různých významových a interpretačních rovin, jež jsou v jejich rámci rozvíjeny pokaždé novým, neopakovatelným způsobem, jsou všechny obsáhlejší homilie i příběhy.

Cesta jejich labyrinty je vždy zároveň cestou „do hlubin cadikovy duše“. V příbězích je přitom osobní, niterně psychologický rozměr reflektován svobodněji; promlouvaje ústy smyšlených postav, může o sobě cadik říci mnohem více, než prostřednictvím své nauky. Terapeutická účinnost jím vyprávěných příběhů je umocněna možností navázat s jeho „všeobsahující duší“ důvěrnější spojení, nahlédnout hlouběji do jeho myšlenkového a duchovního světa.

Rabi Nachman dospěl k osobnímu ztotožnění s kosmickým děním. Drama pádu a vykoupení sám intenzivně prožíval během svých vlastních vzestupů a pádů, jejichž cyklické opakování bylo důsledkem pocitu hlubokého existenciálního odcizení a nedůvěry v sebe sama. Jednotlivé fáze teosofického procesu, jež ve svých příbězích literárně ztvárnil, proměnil v kapitoly

mystické biografie své vlastní duše.<sup>77</sup> V pohnutých osudech aktérů svých příběhů zachytil výzvy, překážky a zkoušky, jimž sám čelil, ale také své vize, naděje a sny.<sup>78</sup> Hrdinou cadikových příběhů však není pouze cadik sám – spolu s ním jsou jich účastní všichni ti, kdo jej v naplňování jeho vykupitelského předurčení podporují. Každý Žid „bez ohledu na to, jak vysoko či nízko chodí“, může být místokrálem, hledajícím ztracenou princeznu, právě tak jako pravým synem Krále, jenž se na své pouti časem a prostorem příběhu složitě, za cenu mnoha omylů a selhání, navrácí k sobě samému, aby mohl veškeré bytí navrátit k Bohu.<sup>79</sup> Ve všezahrnující duši cadika ha-dor jsou všichni obsaženi v jediném symbolu. Hrdinové rebeho příběhů svým lidským rozměrem dávají posluchačům a čtenářům možnost ztotožnění; vžívajíce se do jejich dramatických osudů, prožívají skrze ně svůj vlastní příběh, poznávají své místo a poslání v řádu stvoření. Cadikův osobní vklad přitom vytváří atmosféru pocitové blízkosti a účastenství, a také proto jeho příběhy zanechávají v duších posluchačů a čtenářů hlubší otisk, než věcnější homilie, pomáhají jim v duchovním vzestupu a připravují je na vykoupení, třebaže jejich skrytému mystickému významu nerozumějí.

Z výše uvedeného vyplývá, že princip univerzálnosti, vlastní oběma žánrům Nachmanovy tvorby, je naplňován rovněž důslednou aplikací zejména luriánskou kabalou silně akcentované vzájemné analogičnosti a korespondence mikrokosmu a makrokosmu. „*Nezměrné hlubiny rebeho myslí obsahují veškeré bytí v jeho celistvosti, jakož i každý jeho konkrétní projev – všechny světy a úrovně, jež se nacházejí ve vesmíru i v každém člověku...*“<sup>80</sup> Mýtická optika rebeho vyprávění umožňuje rozehrávat kosmické drama v kulisách lidského života, jenž je tak neustále pozvedán do univerzálního, kosmického rámce. Fyzická dimenze bytí je nerozlučně spjata s metafyzickou, lidský život splývá v jedno s vývojem a směřováním univerza.<sup>81</sup>

Uveďme pro ilustraci několik příkladů. V příběhu Pán modlitby se světem přežene bouřlivá vichřice, symbolizující primordiální katastrofu rozbití nádob (*ševirat ha-kelim*),<sup>82</sup> jež od sebe oddělí a rozptýlí členy Královy družiny – sedm dolních sefirot, takže již nemohou najít cestu ke své prvotní jednotě a síle. Pravý Král se ztratí, Královna s dcerou (patrně Šechina) odcházejí dobrovolně do exilu. Důsledkem „vichřice“ je také rozdělení lidstva v deset skupin, z nichž každá vyznává jinou hodnotu, odpovídající upadlému, poškozenému atributu příslušné sefiry, a hledá si krále, jenž by ji nejlépe zosobňoval. Prvotní celistvost Božího řádu je nahrazena relativismem dílčích potřeb a zájmů, ve světě bez zjevné Královy přítomnosti vládnou falešné modly. V příběhu Sedm žebráků se Král vzdává své neomezené vlády a postupuje trůn synovi – Ejn Sof ve svém Nekonečném Bytí uvolňuje prostor pro stvoření a odpovědnost za stvořený svět přenechává člověku. Ten však v touze po poznání podlehne pokušení světské učenosti a jeho víra slábně – výmluvná metafora důsledků *ševirat ha-kelim*, umocněných prvotním

hříchem, vykořeněnosti člověka, který ve své zpupnosti a pýše považuje za nejvyšší autoritu svůj vlastní rozum.<sup>83</sup> Narušení jednoty a celistvosti horních světů, oslabení víry a z něj plynoucí morální a etický relativismus, věčný svár mezi dobrým a zlým sklonem v srdci člověka – to vše jsou paralelně existující projevy disharmonie vládoucí v celém vesmíru v důsledku destruktivního působení z úlomků „roztříštěných nádob“ vzniklých *klipot*, které na všech úrovních stvořené reality obestřely a uvěznily jiskry Božího Světla. Z tohoto stavu zároveň vyplývá konečný účel a cíl všeho stvoření: vysvobození jisker svatosti ze zajetí *klipot*, jímž bude vymýceno zlo a veškeré stvoření se navrátí do svého zdroje v Bohu. Pozvednutí jisker a „opravení rozbitých nádob“ odpovídá ukončení exilu Šechiny a opětovnému sjednocení Boží imanence s transcendencí. Mikrokosmickou paralelou těchto metafyzických procesů je vymýcení modloslužby a sjednocení všech národů na víře v jediného Boha, jímž bude plně restituována svrchovanost Božího panování nad všemi světy.<sup>84</sup>

Ve svých kázáních rabi Nachman vzájemnou korespondenci mikrokosmu i makrokosmu zohledňuje pomocí zmíněné analogicko–asociativní metody výkladu, která umožňuje postihnout vzájemnou spojitost a podmíněnost různých dimenzí současného stavu exilu i nepřetržitě probíhajícího opravného procesu. Morálně - etický rozměr celého Nachmanova díla je tak zesilován důrazem, kladeným na metafyzický dosah a význam všeho konání člověka, který na základě své svobodné vůle proces obnovy prvotní jednoty podporuje, nebo naopak brzdí a oddaluje vykoupení.<sup>85</sup> A protože cadikovo „všeobsahující“ dílo je reflexí jeho *nešama klalit*, jež je souhrnnou duší všeho Izraele, může každý člen izraelské pospolitosti jeho prostřednictvím navázat kontakt s „jediným pravým cadikem ha-dor“ a najít si v obou žánrech jeho tvorby to, co jej nejvíce inspiruje a motivuje k pokání. Podle braslavské tradice jak studium Likutej MoHaRaN, tak četba příběhů jsou pro každého příležitostí rozvinout plně svůj potenciál ve službě Bohu a podle svých možností a schopností se co nejaktivněji podílet na dosažení nejzazšího cíle všeho stvoření v *olam ha-ba*.

#### 2. 4.

Dejme nyní slovo rabi Nachmanovi a uvedme dvě pasáže z Likutej MoHaRaN, jež naznačenou spřízněnost obou žánrů jeho tvorby zpřesňují a prohlubují. První se zabývá zmiňovanou koncepcí příběhů jako *levušim* a objasňuje jejich působení v procesu duchovního probouzení a pozvedání, druhá je věnována cadikovu učení a autor v ní vysvětluje, v čem podle něj spočívá hlavní cíl vyučování a jakou metodou práce s žáky lze tohoto cíle dosáhnout.

##### 2. 4. 1

Jsou lidé, kteří své dny prospí, a ač je každý přesvědčen, že studují Tóru a modlí se, jejich služba nepřináší Bohu žádné potěšení, neboť zůstává všechna dole a nemůže vystoupit. Je tomu tak proto, že postrádá životnost a sílu. Podstatou a hlavním zdrojem životní síly je intelekt (*sechel*), jak je psáno: „Moudrost zachovává život tomu, kdo ji má.“<sup>86</sup> Když tedy člověk do své služby zapojuje intelekt, obdařuje ji životní silou, takže může vystoupit. Upadne-li však do stavu zúženého vědomí, jenž je aspektem spánku (*šena*), pak jeho služba vzhůru nevystoupí. Někdo do spánku upadne pro svou žádostivost a zlé skutky, jiný... kvůli pokrmu, jež požívá. Kdo jí svůj pokrm ve svatosti a čistotě, nachází se v aspektu „chleba tváře“ (*lechem ha-panim*)<sup>87</sup>, přičemž onou tvář (*panim*) je intelekt, neboť je psáno: „moudrost prosvítí člověku tvář.“<sup>88</sup> Kdo však svůj pokrm ve svatosti nepožívá, ten svoji tvář, to jest intelekt, ztrácí a upadá do aspektu spánku.

Člověk jí především proto, aby obcerstvil své srdce... Není-li tedy jeho pokrm dostatečně vybraný a jemný a nepožívá jej ve svatosti, vnáší do svého srdce zlo. A zatvrzelost srdce, jak známo, hyzdí člověku tvář. ... A proto, chce-li svoji tvář opět hledat, musí nejprve napravit své srdce (*tikun ha-lev*), neboť je psáno: „Moje srdce si opakuje tvoji výzvu: ‚Hledejte mou tvář.‘“<sup>89</sup>

Někdy člověk požije nepřilíš jemný pokrm, pokazí tím své srdce a následkem toho ztratí tvář a upadne do aspektu spánku, z něhož musí být probuzen. To však není možné, neprocitne-li sám, neboť nejprve musí nastat podnět zdola (*it'aruta dilata*).<sup>90</sup> A jakmile procitne, je nutné jej v bdělém stavu udržovat, sice vzápětí znovu usne. Proto je třeba mu záhy po procitnutí jeho tvář ukázat (*lehar'ot lo panav*) a odít (*lehalbiš*) jej v tvář, která jej opustila, zatímco spal. Abychom mu jeho tvář opravdu ukázali a ze spánku jej plně probudili, musíme pro něho tvář (*panim*) odít v příběhy (*sipurej ma'asijot*), jež mu budeme vyprávět. Tóra má sedmdesát tváří (*šiv'im panim*) a ty odpovídají sedmdesáti letům (*šiv'im šanim*), neboť každá z nich je jiná (*mešune*) než všechny ostatní.

Aby slepec prohlédl, je nutné držet jej zprvu v přítmí a intenzitu světla přiměřeně tlumit a umenšovat (*lecancem*). Kdyby totiž ihned pohlédl do plného světla, to, co by tak náhle spatřil, by mu mohlo ublížit. A stejně tak by náhlé prozření ublížilo tomu, kdo spal dlouho v temnotě. Má-li tedy svou tvář opět spatřit a být ze spánku plně probuzen, musíme pro něj tvář odít v příběhy, aby jej pohled do přímého světla neoslnil. ... A to je smyslem verše: „Hospodine, oživ své dílo uprostřed let (*be-kerev šanim*).“<sup>91</sup> Raši překládá „oživ“ jako „probud“; „své dílo uprostřed let“ – to

znamená, že jej probudíš vyprávěním příběhů, které jsou uprostřed let (*sipurej ma'asijot še-hen be-kerev šanim*), příběhů sedmdesáti tváří (*ma'asijot šel ha-šiv'im panim*) jež odpovídají sedmdesáti letům (*šiv'im šanim*).<sup>92</sup>

Teorie příběhů jako rouch je založena na dvojznačnosti pojmu *panim* (tvář), jež vyplývá ze vzájemné korespondence mikrokosmu a makrokosmu a úzce souvisí s mystickou představou esenciální jednoty Boha, Tóry a Izraele.<sup>93</sup> Pojem *panim* zde neznámá pouze některou ze sedmdesáti „tváří“ (způsobů čtení a výkladu) Tóry,<sup>94</sup> ale také „tvář“ člověka ve smyslu bytostné podstaty a základu jeho lidství. Kabalistický koncept „sedmdesáti tváří“ odkazuje rovněž k sedmi dolním sefirot (každá obsahuje celou sefirotickou dekádu), jejichž prostřednictvím se rozličné projevy a atributy kreativní síly nekonečného, nepoznatelného, absolutně transcendentního Boha manifestují v časoprostoru stvořené reality,<sup>95</sup> a současně k sedmdesáti letům coby průměrné délce lidského života. Duše každého člena obecnosti Izraele má kořen v Bohu<sup>96</sup> a současně i v některé z „tváří“ Tóry (podle luriánských kabalistů, jak jsme viděli, dokonce v jednom z jejich šesti set tisíc mystických písmen). Člověk má „tvář“ – je plně sám sebou – pouze za podmínky, že je pevně spjat se spirituálním kořenem své duše a žije v souladu s vědomím její božské podstaty a původu. Pokud však podlehne sebestřednosti a animalitě a materiálně – fyzická část jeho bytosti nabude převahy nad duchovní („nepožívá svůj pokrm ve svatosti“), je toto pouto přerušeno, a on svoji „tvář“, a tím i možnost theurgicky účinné služby Bohu, ztrácí a upadá do stavu zúženého vědomí (duchovního spánku). Cadik hador mu pomáhá přerušené spojení obnovit vyprávěním „příběhů sedmdesáti tváří“, „příběhů uprostřed let“, jimiž „odívá“ ty aspekty Božství (Tóry), které jsou, byť v omezené míře, poznatelné člověku „uprostřed jeho sedmdesáti let“, a tak jej probouzí formou odpovídající nízkému duchovnímu stupni, na němž se „záhy po procitnutí“ nachází.

Tvář člověka je na první pohled překvapivě ztotožněna s intelektem (*sechel*), jehož důležitost zdůrazňuje citace z Knihy Kohelet, hovořící o životodárné síle moudrosti. Kabalisticky zřetelný odkaz na Moudrost Boží, sefiru *Chochma*, skrytý počátek (*rešit*) všeho bytí, jež mystická tradice ztotožňuje s Tórou.<sup>97</sup> Význam přisuzovaný intelektu a rozumovým schopnostem člověka tudíž odpovídá ústřednímu postavení sefiry *Chochma* (Tóry) v plánu stvoření. Spíše než intelekt v úzkém smyslu má rabi Nachman na mysli bytostnou vztaženost člověka k Boží Moudrosti, která je ve stvoření a v Tóře skrytě obsažena, její poznávání, prodchnuté láskou a bázní před Hospodinem.<sup>98</sup> Takto Boha poznávat může člověk pouze za předpokladu, že sakralizací profánní sféry usiluje o podmanění zlého pudu (*jecer ha-ra*) a obnovuje tak celistvost a integritu své osobnosti (tj. ustavuje vyvážený vztah mezi dobrým a zlým sklonem ve



svém srdci).<sup>99</sup> To ostatně dokládá i doslovné chápání pojmu *lechem ha-panim* jako chleba (ve svatosti požívaného pokrmu), jenž člověku „navrací tvář“.

Člověk svou „tvář“ hledá celoživotním naplňováním výzvy k hledání „Tváře Boží“. Požadavek kontinuity intelektuálního a emocionálního růstu, byť zde není explicitně vyjádřen, byl jedním z pilířů Nachmanovy religiozity, a jak ještě uvidíme, současně i důležitým činitelem v procesu individuálního i univerzálního tikunu. Hovoří-li tedy rabi Nachman o intelektu jako o „tváři“ člověka, míní tím pravděpodobně „napravením srdce“ dosahovaný stav duchovní bdělosti a otevřenosti mysli, rozšířeného vědomí, jenž člověku umožňuje tvůrčí práci s Tórou, její inspirované poznávání. Důležitost soustavného prohlubování porozumění Tóře výmluvně dokládá blízkost slov *šana* (rok) a *šena* (spánek). Kořen š-n-h znamená studovat, učit se, opakovat a taktéž měnit, různit se, být odlišný. Podle komentáře Chajima Kramera by člověk měl každý ze sedmdesáti let svého života zasvětit poznávání jiné z „tváří“ Tóry, a pokud tak nečiní, „jako by všechny své dny prospal“.<sup>100</sup>

Příběhy sedmdesáti let však „neprobudí“ každého. V téže kapitole kázání *Patach rabi Šim'on* dále čteme:

Pokud však někdo od všech sedmdesáti tváří odpadl, nelze jej probudit skrze žádnou z nich, leč toliko vyprávěním příběhů z dávných let (*sipurej ma'asijot šel šanim kadmonijot*), odkud všech sedmdesát tváří a let čerpá životní sílu. A to je rovina *Atik*, neboli Starce (*zaken*), tj. Velebné Tváře (*hadrat panim*), jež je zdrojem životní síly a důstojenství všech sedmdesáti.

Pomocí příběhů, jež jsou ukotveny v čase, „oživujíce Hospodinovo dílo uprostřed let“, cadik probouzí ty, jejichž odcizení Bohu, Tóře i sobě samým je pouze dočasné. Těm, kdo se všem sedmdesáti tvářím vzdálili, a tudíž nemohou být navraceni skrze žádnou z nich, musí „ukázat tvář“ nekonečně vyšší. *Atik jomin* (Starý dnů) je v kabalistické antropomorfní symbolice nejvelebnější „Tvář Boží“, *parcufem*<sup>101</sup> nejvyšší sefiry *Keter*, prvotní, nediferencované, jednotné a jednoduché Boží Vůle, jež je zřídlem veškeré existence v její mnohotvárnosti a variabilitě (tj. všech sedmdesáti tváří a let). „Dávná léta“ jsou metaforou kosmických procesů a dějů, umožňujících a provázajících akt stvoření (tj. *cimcum* a *ševirat ha-kelim*) a současně i stavu dokonalé jednoty a celistvosti vládnoucí v Boží Vůli a Mysli před stvořením, kdy neexistovalo nic vyjma Boha samotného a veškeré dosud neuskutečněné stvoření bylo nerozlučně spjato se svým Stvořitelem.<sup>102</sup>

Tato jednota byla tvůrčím aktem narušena a její obnovení v mesiášském věku je, jak bylo uvedeno, nejzazším cílem všeho bytí a hlavním posláním člověka. Původ v „dávných letech“

se odráží nejen v symbolice příběhů, ale také v mýtické temporalitě, určené jejich eschatologickým rozměrem. Mýtický čas neplyne lineárně, odvíjí se v kruhu: vyprávěním o tom, co bylo kdysi dávno, se otevírá cesta do budoucna, a to je návratem k Počátku, jímž se kruh uzavírá.<sup>103</sup> Všechny obsáhlé příběhy se odehrávají „uprostřed let“ – v chaotickém, pomíjivém, fragmentarizovaném světě po pádu, který je neustále konfrontován s věčnou stálostí a neměnností let dávných. Vize jejich návratu, jímž bude na konci dnů obnovena jednota Počátku, je v nich obsažena jako hlavní osa a horizont, k němuž vypravěč zaměřuje pozornost posluchačů i pozdějších čtenářů, a pomáhá jim tak pochopit přítomnost, již žijí, vidět svůj úděl a poslání v univerzálních souvislostech. Prolog v dávných letech vymezuje obsah celého dramatu, jež se odehrává v kulisách tohoto světa, končí však v dimenzi, která jej nekonečně přesahuje. Děj příběhů z dávných let je – stejně jako pozemský svět a lidský život v něm – „úzkým můstkem“ mezi dvěma břehy věčnosti.<sup>104</sup> Úkolem jejich aktérů i čtenářů je usilovat o jeho úspěšné, co nejrychlejší překlenutí – žít tak, aby exil „ztracené princezny“ - Šechiny a spolu s ní celého světa, co nejdříve skončil a veškeré stvoření se navrátilo zpět do svého zdroje k Bohu. Děj příběhů se odvíjí souběžně s dynamikou lidského života, a proto je konec ve světě budoucím naznačen pouze neurčitým příslibem v samém závěru, případně zůstávají nedokončeny: „*A jak ji vysvobodil (tj. místokrál ztracenou princeznu), to už rebe nevyprávěl, ale nakonec ji přece vysvobodil.*“<sup>105</sup> A nedočkáme se ani příchodu sedmého, beznohého žebráka, ve skutečnosti dokonalého tanečníka, který nepřichází jen proto, že svět na jeho příchod dosud není připraven.<sup>106</sup>

#### 2. 4. 2

Božství nelze dosahovat, leč prostřednictvím čtených *cimcumim* – od Prvotní Příčiny k účinku, od Vyššího Intelektu (*sechel eljon*) k Nižšímu (*sechel tachton*). Ze zkušenosti víme, že vysoký pojem (*sechel gadol*) pochopíme pouze v případě, že je oděn v pojem jednodušší (*hitlabšut be-sechel tachton*). A podobně i učitel, chce-li, aby žák složitou myšlenku pochopil, musí ji odít v myšlenku prostší a jednodušší. Nejprve mu sdělí řadu vstupních poznatků (*hakdamot*) a daný problém mu vysvětlí pomocí snáze srozumitelných pojmů, jimiž vlastní jádro svého sdělení obkrouží, aby jej takto, jejich prostřednictvím, mohl pochopit.

Proto by si každý měl vybírat učitele co nejpečlivěji a snažit se nalézt takového, jenž by onen hluboký vhled – poznání Jeho Božství – uměl zprostředkovat tak, aby byl s to porozumět. Vždyť vykládat pojmy tak složité prostřednictvím nižších a snazších, aby i duchovně nejméně vyspělí pochopili, to dokáží jen ti nejlepší. Je

tedy zřejmé, že čím je kdo omezenější a čím více se Bohu, budiž požehnán, vzdálil, tím znamenitějšího učitele potřebuje. Víme přec, že když Izrael v Egyptě klesl nejnižší, uvíznuv v „devětačtyřiceti branách nečistoty“, <sup>107</sup> mohl jej odtud vysvobodit jen Moše rabenu, necht' odpočívá v míru.

Kdo se Bohu vzdálil nejvíce, tudíž potřebuje učitele vskutku znamenitého, neboť jen takový je schopen takto hluboký vhled - poznání Toho, jehož Jméno budiž požehnáno, odívat přiměřeně někomu tak nepatrnému. ...

A to je aspektem vlasů (*se'arot*), v nichž se vynořují světla racionálních mohutností (*mochin*). <sup>108</sup> A stejně tak je Vyšší Intelekt, to jest poznání Božství, oděn v Intelekt Nižší. Také to souvisí s konceptem „kudrnatých vlasů“ (*se'ara be-igula*), jenž naznačuje obkružování – totiž že ony úvodní poznatky vlastní smysl sdělení obkružují a stále těsněji jej obemykají, až k němu dospějí. <sup>109</sup> ... A to je aspekt „černých vlasů“ (*se'ara ukama*) ve smyslu verše: „Černá jsem, a přece půvabná.“ <sup>110</sup> Neboť černě zužuje a kontrahuje (*mecamcem*) zorné pole, takže to, nač se díváme, lépe vidíme. V podobném smyslu je aspektem černi také Nižší Intelekt, jenž v sobě soustřeďuje a kontrahuje všechen půvab a všechnu krásu Intelaktu Vyššího.

Vlasy (*se'arot*) navíc také odpovídají měřám (*ši'ura*) písmen Tóry. Neboť Moudrost Stvořitele, budiž Jeho Jméno požehnáno, je obsažena v micvot, z nichž každá ji vyměřuje a ohraničuje jiným způsobem, ... a proto jedna přikazuje to a další zas něco jiného, v souladu s Jeho Moudrostí. Každá micva sestává z písmen, slov a obsahů, a to vše jsou míry vymezující a ohraničující Moudrost Toho, jehož Jméno budiž požehnáno. A to odpovídá odění Vyššího Intelaktu v Intelekt Nižší, skrze nějž jsme hodni Božství chápat a poznávat, jak bylo vyloženo výše. <sup>111</sup>

V pojetí rabi Nachmana je vyučování *imitatio Dei*. Chápe je jako mikrokosmickou analogii *cimcumu coby* nezbytné podmínky a jediného možného způsobu *revelatio continua*. Vzájemnou korespondenci obého vyjadřují i pojmy Vyšší a Nižší Intelekt, užívané současně v ontologickém i kognitivním smyslu. Podobně jako v předchozí pasáži věnované příběhům značí Vyšší Intelekt sefiru *Chochma*, skrytou, nepoznatelnou Boží Moudrost, zatímco Intelekt Nižší označuje nejnižší sefiru *Malchut* a zároveň také stažení a zahalení Boží Moudrosti na úroveň přístupnou člověku. V průběhu emanačního procesu jsou světlo a energie Ejn Sof postupně stále více kondenzovány a podrobovány stále mocnějším *cimcumim* až na úroveň, v níž mohou být prostřednictvím *Malchut* manifestovány v hmotném světě. Podobně učitel nejvyšší metafyzické poznání Boha a Tóry „obkružuje“ svými výklady tak dlouho, až je skrze

poznání nižší a jednodušší sdělitelné člověku, a prostředkuje tak svým žákům přiměřeně jejich duchovnímu stupni mysterium Boží Podstaty/Tóry.

Makrokosmickou paralelu prohlubuje kabalistický koncept „vlasů“, jenž má v textu dvojí význam. Zohar hovoří o „vlasech“ parcuflu *Arich anpin*, který spolu s *Atik jomin* odpovídá sefiře *Keter*, jako o filtrech, jimiž „veliká Světla a vznešená Moudrost“ (tj. *Chochma Arich anpin*) sestupují do parcuflu *Ze'ir anpin*, aby napravily a zdokonalily jeho mentální potence (*mochin*). Tento spirálovitý, stále silnější filtrací provázený sestup končí v *Malchut*, k níž odkazují termíny *se'ara be-igula* a *se'ara ukama*. V Tikunej Zohar je čtvero základních zbarvení vlasů symbolicky spojováno s jednotlivými sefirot a parcuflim a jim odpovídajícími písmeny Tetragramu, přičemž černé vlasy na základě citovaného verše Pís 1:5 („Černá jsem, a přece půvabná.“) symbolizují *Malchut* („Nižší Intelekt“).<sup>112</sup> Schopnost černi pohlcovat a kontrahovat světlo vystihuje funkci této pasivní, receptivní sefiřy, již Zohar přirovnávána k zornici oka.<sup>113</sup> *Malchut* v sobě soustřeďuje, vyvažuje a harmonizuje vlivy všech ostatních sefirot a člověk tak skrze ni přijímá a zakouší Boží působení ve světě. V tomto smyslu je vyučování, spočívající v odívání Vyššího Intelektu (poznání) v Nižší, analogické prostředkující role sefiřy *Malchut*.

Koncept odívání Vyššího Intelektu v Nižší je vztažen i na Tóru, která, jsouc totožná se samou Esencí Božství, prochází analogicky procesem *cimcumu*, a rozličným fázím revelace Boží kreativní potence prostřednictvím sefirot coby „nádob“ - příjemců a zároveň filtrů Nekonečného Světla tudíž odpovídají různé úrovně existence a rozvoje Tóry. Primordiální spirituální Tóra, skrytá Moudrost Boží Mysli, obsahující nástin všeho budoucího stvoření, sestává z duchovních písmen, jež jsou v *Bina* utvářena do konkrétní podoby a tvaru, a kombinacemi těchto písmen vzniká v *Tif'eret* Písemná Tóra, do jejíchž písmen a slov a micvot Bůh svoji bezhraničnou univerzální Moudrost soustředil a dal ji poznat člověku.<sup>114</sup> Písemná Tóra je však sama o sobě nepochopitelná a její smysl se vyjevuje teprve prostřednictvím Tóry Ústní, s níž tvoří nedělitelný celek.<sup>115</sup> Také soustředění Boží Moudrosti (prvotní Tóry) v Tóru zjevenou je v citované pasáži charakterizováno jako „odění Vyššího Intelektu v Nižší“ a to ustavuje paralelu s učením cadikovým, jež je stavěno na roveň zjevené Tóře.<sup>116</sup>

Rabi Natan svůj Úvod k Likutej MoHaRaN otevírá talmudskou pasáží, která má důležité místo v zoharickém traktátu *Idra raba* a týká se nejhlubšího mystického poznání, jež byl jako jediný oprávněn zjevovat Šim'on ben Jochaj: „Naši moudří učí: *ve li-mechase Atik* (dosl. k překrytí starého).“<sup>117</sup> To se vztahuje na toho, kdo skrývá mystéria, jež ukryl *Atik jomin*. Dle názoru jiných je však míněn ten, který to, co *Atik* skryl, odhaluje.<sup>118</sup> Tato kniha činí obé: současně zjevuje i skrývá.“<sup>119</sup>

Podle rabi Natana jeho učitel v Likutej MoHaRaN skrytě zjevuje mystická poznání úrovně Keter, odpovídající absolutní mystické Tóře, *Atik jomin* (Starého dnu). (V citovaném fragmentu k této rovině odkazuje zmínka o *parcufu Arich anpin*, jenž je spolu s *Arich jomin* parcufem Sefiri Keter). Původ v nejvyšší sféře transcendentna spojuje Nachmanova kázání s příběhy z dávných let, jejichž zdrojem je „rovina *Atik*“ neboli „Velebné Tváře“ (viz výše). To ostatně dokládá sám jejich název, inspirovaný patrně pojmem *Tora keduma*, jímž bývá preexistující Tóra v kabale označována.<sup>120</sup> V braslavském pojetí jsou jak rebeho kázání (zejména dlouhé, složitě strukturované lekce), tak jeho příběhy z dávných let *cimcumim* a *levušim* nejzazší Boží Podstaty, totožné s absolutní mystickou Tórou. Konstatuje to i sám rabi Nachman, když jako prostředek „odívání tváře“ a probouzení z duchovního spánku vedle příběhů z dávných let uvádí výklady a učení Tóry: „*A někdy lze tvář odít ve slova Tóry, totiž že vysokou, vznešenou Tóru, již nemůžeme sdělovat tak jak je, odějeme v Tóru nižší a jednodušší.*“<sup>121</sup>

Úkolem *cadika ha-dor* je sdělovat nesdělitelné způsobem, který je aspoň v jisté míře (na úrovni *pšat*) pochopitelný všem, včetně těch, kdo „spí“ tak hluboce, že „odpadli od všech sedmdesáti tváří“. Právě oni potřebují učitele kvalit Mošeho rabenu (rozuměj jediného pravého *cadika ha-dor*), protože jen on je schopen sdělovat adekvátní formou nejvyšší mystické poznání těm největším hříšníkům, kteří se odcizili Bohu (Tóře) i sobě samým. V pojetí rabi Nachmana mohou být ti, kdo klesli nejnižší, jsouce zcela pohrouženi v materii, pozvednutí a navrácení zpět k Bohu toliko prostřednictvím absolutní mystické Tóry a právě tento paradox, jak bude vyloženo v závěrečné části této kapitoly, byl pro jeho představu *cadika ha-dor* jako strůjce spásy velmi důležitý.

Sefer ha-Zohar o této dimenzi Tóry říká: „*Také Nebeská Tóra má oděv (levuš), tělo (guf) a duši (nešama)*“<sup>122</sup> a *taktéž duši nejskrytější* („*duši oné duše*“). *Jejím šatem jsou Nebesa a všichni jejich zástupové, Kneset Jisra'el (tj. Šechina) jest jejím tělem a v něm přebývá duše, totiž Sláva Jisra'ele (tj. Tif'eret), a to je Tóra, již máme nyní.*“<sup>123</sup> *A duši této duše je Atika Kadiša (Svatý stařec). A to vše je spojeno a provázáno. Moudří, služebníci Nebeského Krále, kteří stojí na Sinaji, zří toliko duši, pravou Tóru, jež je všeho základem. Nejskrytější duši Tóry si zaslouží uzříti v čase budoucím.*“<sup>124</sup>

Pokud se tedy rabi Nachman pokládá za zjevovatele „nejskrytější duše Tóry“, tj. Tóry úrovně Keter čili *Atika Kadiša*, jež v tomto světě nemohou poznávat ani sami kabalisté, znamená to, že „nesmírně hluboké a jemné pojmy“, jež v obou svých dílech „halí mnoha rouchy a podrobuje je četným *cimcumim*“, nejsou součástí kabalistické tradice, nýbrž jedná se o *chidušim* v nejvlastnějším smyslu, jejichž prostřednictvím jsou skrytě zjevována mystéria, náležející plně světu budoucímu.

Zamysleme se nyní nad otázkou, proč podle rabi Nachmana posláni cadika ha-dor spočívalo ve zjevování těch transcendentních dimenzí Tóry a proč právě jemu přisuzoval v procesu tikunu takový význam.

## 2. 5

*Tikunej Zohar* a *Ra'aja mehemna* tuto primordiální Tóru spojují se Stromem života a ztotožňují ji s Tórou, vyrytou do prvních Desek úmluvy.<sup>125</sup> Tato univerzální Tóra, zosobňující dokonalou jednotu Boží Mysli, mohla již tehdy očistit svět od poskvrnění prvotním hříchem, vykoupit jej z pout smrti, zla a utrpení a nastolit věčný mír a absolutní duchovní svobodu. Izrael si však uctíváním zlatého telete cestu ke Stromu života uzavřel; Tóra Stromu života mu byla skryta a místo ní obdržel do druhých Desek vyrytou Tóru, pocházející ze Stromu poznání, která je ukotvena v dualitě dobra a zla, života a smrti, uzpůsobena hříšnému člověku, žijícímu ve světě po pádu.<sup>126</sup> Po celý čas exilu bude Izrael žít pod vládou Stromu poznání dobrého a zlého – Písemné Tóry, jejíž příkázání a ustanovení, rozpracovaná v Tóře Ústní definují, co je dovoleno a co zakázáno, stanoví rozdíl mezi rituálně čistým a nečistým. Teprve až budou po završení vykoupení v mesiášském věku všechny protiklady zrušeny a micvot Tóry ztratí opodstatnění, panování Stromu poznání skončí a ve světě bude obnovena Adamovým pádem a hříšností Izraele ztracená jednotu Stromu života, a tehdy také Izrael dosáhne poznání prvotní spirituální Tóry.<sup>127</sup>

Cesta ke Stromu života však není ani v tomto světě zcela uzavřena. Z Tishbyho detailní analýzy pojetí Tóry v zoharické literatuře vyplývá, že několik málo „synů paláce“, dokonale spravedlivých světců, kteří zcela podmanili zlý sklon, může čerpat ze samého zřídla Tóry, poznávat v mystické kontemplaci její skrytá mystéria.<sup>128</sup> Tato myšlenka je živá zejména v oddílu *Ra'aja mehemna*, pro jejíhož autora představovala Kniha Zohar nepřebornou pokladnici tajemství Stromu života a učení Šim'ona ben Jochaj, jednoho z největších mystiků židovské tradice, jenž byl jako jediný hoden „odhalovat skryté věci“<sup>129</sup>, bylo podle něj nadáno redemptivní mocí. Protože však Zohar byl znám jen úzkému okruhu zasvěcenců, (připodobňuje jej k arše, v níž našli útočiště jen Noachovi nejbližší), viděl své posláni věrného pastýře v jeho zpřístupnění co největšímu počtu lidí. Chtěl se ponořit do hlubin Tóry tak jako Jonáš „do srdce moře“<sup>130</sup> a šířením mystérií Tóry Stromu života jako Noachem vyslaná holubice zvěstovat světu spásu<sup>131</sup> – připravovat Izrael na vykoupení, kdy se tato Tóra stane duchovním vlastnictvím bezmála všech.

To je velmi blízké způsobu, jakým posláni cadika ha-dor jako pastýře celého pokolení Izrael chápal rabi Nachman. V krátkém kázání, proneseném nedlouho před smrtí,<sup>132</sup> jež současní editoři umístili na začátek Likutej MoHaRaN jako prolog k celému jeho dílu, vyzdvihuje

zásluhu Šim'ona ben Jochaj o zachování znalosti Tóry v budoucích generacích a význam Sefer ha-Zohar v procesu vykoupení dokládá právě citátem z *Ra'aja mehemna*: „Až Izrael okusí z této Knihy Záře, která jest Stromem života, bude vysvobozen z exilu bez těžkých zkoušek, cestou laskavosti a milosrdenství.“<sup>133</sup>

Podle traktátu *Idra raba* samu (absolutní mystickou) Tóru úrovně *Atik jomin* nezjevoval ani sám Šim'on ben Jochaj, jehož ezoterní učení bylo „pouhým“ předstupněm její plné revelace v mesiášském věku.<sup>134</sup> Rabi Nachman se k jeho odkazu hrdě hlásil a považoval se za pokračovatele jeho díla, jež zřejmě také hodlal završit zpřístupněním této nejvyšší preexistující Tóry „všem lidem bez rozdílu“,<sup>135</sup> formou přiměřenou nízké úrovni těch, kdo jsou ovládáni zlým pudem, žijíce v zajetí svého ega. To je patrně také jedním z důvodů, proč knižní vydání jeho nauky zaujímalo v jeho plánu spásy tak důležité místo a povinné studium Likutej MoHaRaN bylo braslavskou tradicí chápáno jako „počátek vykoupení“; mělo všechny, včetně těch nejprostších a nejméně vzdělaných připravovat na vykoupení, jež bude završeno plným zjevením v tomto světě absolutně transcendentní mystické Tóry,

Eschatologickou konotaci Tóry Starého dnů rabi Nachman zdůrazňuje tím, že její poznání v Budoucnu spojuje s uskutečněním lásky, již Nebeský Otec choval k Izraeli před stvořením, dokud Izrael existoval v Jeho Mysli (*Chochma*) a v Jeho Poznání (*Da'at*):

Tuto lásku nyní zakoušet nemůžeme, neboť našemu poznání a naší zkušenosti je dosažitelné pouze to, co je v čase, uprostřed atributů (*midot*). Avšak láska, jsoucí v Jeho Mysli a v Jeho Poznání čas i atributy přesahuje... Než v čase budoucím, až bude zjevena Tóra Starého dnů, ... Svatý, budiž požehnán, všechna svá roucha sejme a „poznání Hospodinovo naplní zemi jako vody pokrývají moře“<sup>136</sup>, a tehdy bude plně zjevena láska jsoucí v Jeho Mysli a v Jeho Poznání, totiž ve skryté podstatě Tóry, to jest v samé Esenci Jeho Božství, jež je obsažena v attributech Tóry zjevené, jsouc obestřena jejími rouchy.<sup>137</sup>

S harmonizující funkcí sefiry *Da'at* rabi Nachman spojuje jak poznání primordiální Tóry Starého dnů v její celistvosti, tak aktualizaci lásky Hospodinovy k Izraeli ve světě budoucím.<sup>138</sup> Existence stvoření závisí na vyváženém působení atributů *Chesed* a *Din*, avšak s vymýcením zla v *olam ha-ba* zanikne i atribut soudu a přísné, trestající spravedlnosti a vše bude zahrnuto v absolutní Jednotu Boží milosti a lásky<sup>139</sup>, jež v tomto světě zůstává neuskutečněnou možností právě tak jako poznání prvotní spirituální Tóry.

Všechny obsáhlé homilie končí eschatologickou interpretací úvodního verše Písma (případně pasáží z Talmudu či z Knihy Zohar), v níž se všechny vrstvy a linie výkladu spojují a která tak tvoří hlavní osu lekce. Celek připomíná složitě strukturovanou hudební skladbu, jejíž zprvu navzájem vzdálené motivy, kroužící po celý čas kolem ústřední melodie, aniž jsou jí pohlceny, se postupně, jak se kompozice skladby rozvíjí, stále více sbližují, až se v závěru všechny spojí v jedinou mohutnou symfonii.<sup>140</sup> Po projití všemi komnatami paláce se znovu očitáme na začátku.<sup>141</sup> Mýtus věčného návratu, modelující temporalitu příběhů z dávných let, se promítá i do výstavby homilií. Z tohoto hlediska lze závěrečný eschatologický výklad úvodního textu chápat jako analogický vizi návratu „dávných let“, jímž tyto příběhy končí. Spletité děje příběhů i labyrinty homilií ukazují cestu z mnohosti a proměnlivosti stvořeného světa a v něm zjevené Tóry do věčné jednoty a neměnnosti před stvořením, jejichž obnovení na Konci dnů bude provázáno poznáním jednotné a celistvé Tóry Předvěkého.

Vraťme se nyní k otázce, již jsme si položili na začátku: V čem spočíval přínos studia rebeho nauky pro většinou prosté, nevzdělané chasidy? Jak konkrétně je připravovalo na vykoupení studium textů, jímž nemohli a ani neměli porozumět? Ukázali jsme, že důležitým aspektem působnosti homilií i příběhů je jejich univerzálnost (všeobsažnost), která umožňuje každému jednotlivci najít si v nich „micvu, svatý skutek, či radu a poučení,“<sup>142</sup> odpovídající jeho osobnosti, povaze i současné duchovní úrovni a životní situaci. Spíše než oblast halachického života a náboženské praxe nás teď bude zajímat, jakým způsobem měly rebeho novátorské interpretace Písemné a Ústní Tóry i kabaly a jeho specifická metoda výkladu tříbit myšlení a rozvíjet mentální a rozumové schopnosti těch, pro něž byly jeho hermeneutické skoky a mnohoznačné analogie leda tak „španělskou vesnicí“.

## 2. 6

Asociativně – analogická metoda výkladu, založená na spojování zdánlivě nesouvisejících textů a idejí v konzistentní celky vystihuje podstatu myšlení a intelektu člověka jako reflexe sefiry *Bina*. V ní se skrytá Boží Moudrost (*Chochma*), obsažená v jediném bodu, rozvíjí a projasňuje a je zřetelněji strukturována.<sup>143</sup> Na úrovni *Bina* začíná proces diferenciaci absolutně transcendentního, nepoznatelného *Mi* a *ele*, individualizovaných, poznání přístupných aspektů Jeho Božství, manifestovaných ve stvoření (tj. v sedmi dolních sefirot). Se sefirou *Bina*<sup>144</sup> je spojováno Boží jméno *Elohim*, objevující se při popisu stvoření v 1. verši knihy Genesis. Toto jméno lze rozložit v *Mi* a *ele*, jež jsou v něm zároveň neodlučně spojeny, a v tomto smyslu toto Boží Jméno vyjadřuje jak proces oddělování objektu od subjektu (stvoření od Stvořitele), tak i bytostné sepětí a esenciální jednotu obého, zajišťující kontinuitu díla stvoření i existence



stvořeného bytí. <sup>145</sup> Jako projekce *Bina* jsou tudíž inteligence a mentální proces schopností analýzy a současně i syntézy, uměním rozlišovat ve smyslu od kmene b-j-n (stejně jako substantivum *Bina*) utvořené předložky „*bejn*“ či latinského „*inter-legere*“, a zároveň spojovat, chápat věci ve vzájemné souvztažnosti, myslet v souvislostech. Toto asociativní, symbolické myšlení odpovídá talmudské definici porozumění (*bina*) jako schopnosti chápat jednu věc na základě druhé (*lehavin davar mi-toch davar*). Talmud tímto uměním podmiňuje zasvěcení do mystérií merkavy (*ma'ase merkava*) a možnost „vstoupit bez duchovní újmy do *PaRDeSu*“ ve smyslu nejvyšších rovin Božství (Tóry).<sup>146</sup>

Redemptivní konotace porozumění jako reflexe *Bina* vyplývá ze skutečnosti, že tato osmá sefira ve vzestupném pořadí, „*Vyšší matka*“ šesti sefir parcuflu *Ze'ir anpin* a sedmé *Malchut* přesahuje časoprostor stvoření, a proto je spojována s věčným životem ve světě budoucím a rovněž s pokáním (*tesuva*), jež podíl na něm zaručuje. <sup>147</sup> Skrytý Boží intelekt a jemu odpovídající transcendentní dimenze Tóry (někteří kabalisté sefiru *Bina* ztotožňují se Stromem života) se v čase nadcházejícího vykoupení začíná manifestovat ve světě, a ten, kdo je přiměřenou formou sděluje, což, jak jsme viděli, bylo hlavním cílem rabi Nachmana, tudíž motivuje lidi k pokání, jímž odpovídají na Boží výzvu a navracejí se k Němu. Zřejmě také proto přisuzoval rabi Nachman celostnímu, asociativnímu způsobu myšlení v díle tikunu zásadní význam. Studium jeho nauky, v níž „jedno vyplývá z druhého“ a „vše tvoří jediný celek“, si měl každý přiměřeně své úrovni osvojit schopnost chápat jednu věc z druhé a uplatňovat ji při studiu Tóry.

Důležitost této základní kvality hermeneutického umění pro duchovní a intelektuální růst a podíl člověka na kosmické nápravě je literárně ztvárněn v příběhu Zaměněné děti. Aby jeho hrdina, pravý Králův syn - Izrael <sup>148</sup> dostal svému poslání, zpřístupnil lidem Královu zahradu, a opravil Jeho trůn (obnovil Jeho svrchované Panování nad světem), musí se nejprve naučit „rozumět jednomu z druhého“. Králova zahrada evokuje *gan Eden* a ve shodě se symbolikou zahrady v zoharické literatuře i v díle rabi Nachmana značí také Tóru <sup>149</sup> a *Malchut - Šechinu*, jež zove zahradou Tóry, ježto v sobě zahrnuje *pšat, remes, druš* i *sod*, což tvoří slovo *pardes*. <sup>150</sup> Skutečnost, že každého, kdo do zahrady vstoupí, „cosi pronásleduje“ a on „odtud prchá ve veliké hrůze“, je metaforou Adamova vyhnání z ráje, nebezpečí, jímž se vystavuje ten, kdo do „*pardesu*“ vstupuje bez náležité duchovní průpravy, a naznačuje rovněž stav exilu, kdy je Šechina odloučena od Svatého, budiž požehnan, a nachází se v područí sil *sitra achra*. <sup>151</sup> Dokáže-li tedy zahradu opět zpřístupnit jen ten, kdo rozumí „jedné věci z druhé“, vypovídá to nejen o nezbytnosti obrazného, imaginativního myšlení pro vstup do „zahrady Tóry“, ale také o jeho významu v procesu vysvobození Šechiny z exilu. Každý Žid, jenž na své úrovni „rozumí

jednomu z druhého“, což mu umožňuje kontinuálně prohlubovat porozumění Tóře, se tak podílí na zacelování *ševirat ha-kelim* způsobených prasklin, prohloubených prvotním hříchem, pozvedá Šechinu ze zajetí klipot a otevírá cestu zpět ke Stromu života, do věčné harmonie Božího království.

Poznávání prvotní Tóry *Atika Kadiša*, jejíž zjevení v obnovené jednotě *olam ha-ba* rabi Nachman, jak jsme viděli, spojuje s projevením "lásky, již Svatý, budiž požehnán, choval k Izraeli před stvořením", je vyhrazeno cadikovi ha-dor, jenž se dokonale oprostil od sebeulpívání, zároveň však také platí, že kdo napravuje a sjednocuje své srdce, může v závislosti na míře osobního tikunu předzvěst budoucí jednoty zakoušet již ve zdánlivé dualitě tohoto světa, což mu umožňuje „*zahlédát a poznávat přiměřeně svému stupni skryté Světlo Tóry*“<sup>152</sup>, jež v plnosti zazáří v čase budoucím. „Skrytým Světlem“ je pro každého ta dimenze Tóry, která jeho současné vědomí a poznání o stupeň přesahuje, neboť „každý atribut jest poznáním (*da'at*) vůči tomu, který se nachází pod ním“.<sup>153</sup> Tato dosud nepoznaná „tvář Tóry“ je pro dotyčného jeho individuálním aspektem preexistující Tóry Starého dnů, a aby se mohl na nekončící duchovní cestě pozvednout o stupeň výše, a tak své porozumění v Tóře obsažené Boží Moudrosti prohloubit, musí ji nejprve pochopit a obsáhnout.<sup>154</sup>

Interpretační původnost a originalita tedy není pouze měřítkem kvality cadikových výkladů, nýbrž v rámci možností je požadována od každého. Kreativní moc a teurgickou účinnost *chidušim* rabi Nachman dokládá touto pasáží ze Sefer ha-Zohar: „*Člověk by měl Tóru horlivě studovat dnem i nocí, neboť Svatý, budiž požehnán, naslouchá slovům těch, kdo Tóru studují, a každým novým výkladem, k němuž dospějí, tvoří nebe a zemi. A o tom je psáno: ... „abys řekl Sijónu: ty jsi můj lid.“ ...Nečti „můj lid“ (ami), nýbrž „se mnou“ (imi). „Neboť jako já svým slovem tvořím nebe a zemi, stejně tak činíš i ty.*“<sup>155</sup>

Tvůrčí práce s textem Tóry povyšuje člověka na Božího partnera a spolutvůrce. Jejimi originálními výklady se podílí na neustálé obnově kontinuity stvoření. Nejvíce to ovšem platí o *chidušim* cadika ha-dor, který jak jsme viděli, v proluce ticha mezi hlasy učenců tvoří svůj vlastní čas a prostor, proces neustálé obnovy však podporuje každý, kdo se nespokojí s dosaženou úrovní a své poznání a porozumění Tóry bez ustání prohlubuje, rozkrýváje v ní obsahy a možnosti čtení, které jsou pro něj na jeho současném stupni nové.

Nezbytným předpokladem tvůrčího, inspirovaného studia a poznávání Tóry je rozvinutá představivost (*koach ha-medame*). O její důležitosti pro nové, původní interpretace Tóry svědčí i to, že výše zmíněná schopnost „rozumět jedné věci z druhé“ je v Likutej MoHaRaN označována rovněž výrazem „jedno si na základě druhého představovat.“<sup>156</sup> Význam

představivosti v Nachmanově myšlení je zdůrazněn její spojitostí s vírou: „Co nejsme s to pochopit, můžeme si jenom představovat, a tehdy musíme spoléhat na víru.“<sup>157</sup>

Imaginace je pro mentální a emocionální život nepostradatelná, zároveň se však může snadno změnit v nebezpečnou, destruktivní sílu, která člověka odvádí od služby Bohu. Rabi Nachman tuto ošidnou ambivalenci ilustruje blízkostí slov *medame* (a dalších derivativ od kmene *d-m-h*) a *adama*: Imaginace má moc odpoutat člověka od jeho pozemské omezenosti a pozvednout jej k duchovním výšinám, stejně tak jej však může naopak k zemi srážet a uvrhovat jej do područí jeho tělesnosti a animality.<sup>158</sup> Ve svatosti ukotvená imaginace je podle rabi Nachmana – podobně jako víra nebo řeč – základní kvalitou lidství. Skutečnost, že člověk byl stvořen „podle naší podoby (*ki-dmutenu*)“ (Gn 1:26) vykládá v tom smyslu, že Bůh jej jako jediného z tvorů obdařil ryze duchovní představivostí (*medame*), již chápe jako otisk (*rešimu*) výlučně k poznávání Boha a Tóry používaných mentálních potencií, který v člověku zůstává ve stavu zúženého vědomí (např. ve spánku).<sup>159</sup> Taková představivost příznačně nabývá podoby „snu, který člověku prostředkuje anděl“. Proti němu stojí „sen, prostředkovaný démonem“, ovládaná imaginace šalebnou iluzorností *ega*, již je charakterizována jako ze „zlého jazyka“ (*lešon ha-ra*) zrozená animální síla, představující rovinu duše a mysli, již má člověk společnou s živočišnou říší.<sup>160</sup> Kdo jí propadne, pozbývá poznání a následkem toho slábné i jeho láska k Bohu.<sup>161</sup> Rušivé myšlenky, jež člověka přepadají zejména při modlitbě a při studiu, přirovnává rabi Nachman k démonům, stvořeným podle Knihy Zohar v předvečer šabatu, kteří si hledají tělo, v němž by mohli spočinout, i obcházejí ty, kdo studují halachu, neboť oni svými slovy tvoří vše.<sup>162</sup> V *chidušim*, k nimž člověk pomocí sebestřednosti a animalitou poškozené imaginace dospívá, zlo převažuje nad dobrem a tvoří jimi „prázdné nebeské klenby, zvané *tohu*“, takže „na zemi vládne hlad“.<sup>163</sup>

Čistá duchovní představivost člověku pomáhá osvojit si přiměřeně své úrovni porozumění roviny *Bina* a podporovat tak proces postupné revelace transcendentních dimenzí Božství (Tóry) ve světě, zatímco imaginace ve své pokleslé, upadlé podobě dosažení tohoto způsobu myšlení a chápání naopak brání. Ve shodě se svým dualistickým viděním považoval rabi Nachman z egocentrismu a animality vyvěrající fantazii za projev zlého sklonu a zároveň protějšek a zrcadlový obraz *Bina* ve sféře *sitra achra*.<sup>164</sup> Člověk, který se svými iluzemi a fantaziemi nechává ovládnout, tudíž posiluje destruktivní moc klipot a prohlubuje disharmonii v celém kosmu.

Jedním z nejdůležitějších úkolů *cadika ha-dor* je pokleslou imaginaci Izraele napravit a očistit a navrátit ji jejímu původnímu účelu:

Kdybys mé učení dokázal pochopit, bylo by to dobré. Ale i když mu neporozumíš, a přesto je budeš pečlivě studovat, umožní Ti to rozkrývat v Tóře nové věci a navíc budeš s to potlačit vedlejší myšlenky, které v tvé fantazii vyvstávají. Vždyť objevovat v Tóře nové významy může jen ten, kdo si dovede jedno z druhého představovat, což fantazií poškozené myšlení napravuje.<sup>165</sup>

Bylo řečeno, že cadikovy novátorské interpretace Písemné a Ústní Tóry, byť vždy důsledně vycházejí z textové a interpretační tradice judaismu, jsou zároveň plodem jeho tvůrčí imaginace, jež je prostředkem jeho svobodné kreativity. Sebemenšího náznaku egocentrismu prostá představivost cadikova je nedostižným ideálem a současně vzorem hodným následování. Pomocí asociativního výkladu, vyvozujícího jedno z druhého, rabi Nachman čtenáře Likutej MoHaRaN vtahuje do světa své ryzí obraznosti a umožňuje jim participovat na imaginativním procesu, jenž se nepřetržitě odvíjí v jeho mysli. Studium jeho nauky vyžaduje plné soustředění, a je proto mocným prostředkem proti rušivým myšlenkám a fantaziím, čímž napravuje a očišťuje představivost a tříbí imaginativní myšlení. Ti, kdo ji studují „důkladně jako text Písma“, učí se přiměřeně své úrovni „rozumět jedné věci z druhé“, což jim dává schopnost „rozkrývat v Tóře nové věci“, poznávat její skryté Světlo.<sup>166</sup>

Ač rabi Nachman ve své učení odíval nejvyšší transcendentní dimenze Božství (Tóry), a jejich skryté zjevování, jímž navazuje na odkaz Šim'ona ben Jochaj, pokládal za důležitou součást cadikovy vykupitelské mise, jeho primárním cílem pravděpodobně nebylo sdělovat konkrétní náboženské ani mystické poznání. Povinné studium Likutej MoHaRaN mělo Izrael probouzet z duchovní dřímoty a připravovat jej na vykoupění zejména ve dvou ohledech: díky univerzálnosti cadikovy nauky (*klalijut*) si v ní každý mohl najít své osobnosti a povaze nejbližší cestu pokání a duchovní transformace, přičemž během pouti labyrinty cadikovy obraznosti a po jejím vzoru rozvíjel svou vlastní představivost.<sup>167</sup> Tyto dva cíle byly pro Nachmanovo pojetí cadika ha-dor jako strůjce univerzálního tikunu klíčové, a to bylo patrně také jedním z důvodů, proč jeho kázání museli studovat i ti, kdo nemohli dosáhnout ani částečného porozumění, proč paláci svého učení prováděl všechny bez výjimky, i když dobře věděl, že většina se v nich nenávratně ztratí.

Ukázali jsme, že jedním z hlavních cílů Nachmanova učení bylo kultivovat imaginativní schopnost současné i budoucích generací Izraele a tento závěr je důležitý i pro posouzení možných důvodů jeho příklonu k narativnímu žánru v posledních letech života.

## 2. 7

Souhlasím s Arthurem Greenem, který rozhodnutí rabi Nachmana začít svým chasidům vyprávět zdůvodňuje snahou očistit a pozvednout jejich egocentrismem poškozenou představivost konfrontací s dokonalou imaginací *cadika ha-dor*.<sup>168</sup> Na základě tohoto pojetí můžeme volbu narativního žánru chápat jako pokus dosáhnout nápravy a náležitého zacílení imaginativní schopnosti Izraele způsobem, který se k tomu účelu jeví jako vhodnější a účinnější než teoretická nauka, což postulovanou kontinuitu Nachmanova díla ještě prohlubuje.

Žánr fiktivního vyprávění rabi Nachmanovi umožnil osvobodit se od spoutanosti interpretační tradicí i dobovým literárním územ a otevřel mu prostor k plnému rozvinutí jeho invence a básnické obraznosti. Příběhy, jenž se z ní vynořují, působí na fantazii posluchačů a čtenářů nejen zvláštní, snovou atmosférou a pohádkovým koloritem, ale také z přirozené mýtické optiky vyprávění vyplývající mnohovrstevností symbolů, metafor a alegorií, v nichž jsou různé dimenze týchž procesů a dějů neodlučně spojeny a provázány a vše lidské a pozemské je pozvedáno do univerzální perspektivy. Širokým řečištěm plynoucí vyprávění se větví v četné vedlejší epizody, jež mají v jeho celku nezastupitelné místo a jsou do něj zakomponovány stejně umně jako dílčí soubory idejí (jednotlivé komnaty paláce) do osnovy homilií.<sup>169</sup> Imaginativní schopnost nepochybně rozvíjela také oběma dílům společná kaleidoskopická kompozice, přeskupující tytéž obrazy a ideje do stále nových vzorů, nahlížející je pokaždé jinýma očima. Každý, kdo se snaží záměrně mnohoznačné analogie a asociace homilií i symboly příběhů pochopit a najít si cestu jejich labyrinty, učí se rozumět jedné věci z druhé, jedno si na základě druhého představovat, přičemž pohádkové příběhy působí živěji a bezprostředněji než teoretické výklady.

O tom, že rabi Nachman hodlal svými příběhy završit, oč po celou dobu usiloval ve svých kázáních, svědčí i do mnoha z nich, včetně těch nejranějších, začleněné agadické pasáže Talmudu, tradované pod jménem r. Bar bar Chany,

který v nich líčí svá fantaskní dobrodružství. Nachmanovy originální, symbolicko – alegorické interpretace těchto agadot byly pravděpodobně předstupněm jeho plného příklonu k literární fikci, můstkem, spojujícím obě jeho díla v jediný konzistentní celek.

Můžeme tedy konstatovat, že rabi Nachman svým učením i vyprávěním patrně sledoval shodný cíl: přiblížit Izrael k Bohu a prohloubit jeho mesiášské vědomí napravením a očištěním jeho imaginativního myšlení. Při zvažování dalších aspektů a motivů jeho příklonu k naraci bude naším východiskem výše zmíněný paradox, tkvící v pozvedání těch, kdo „odpadli od všech sedmdesáti tváří Tóry“, prostřednictvím absolutně transcendentního mystického poznání

roviny *Keter* a jí odpovídající primordiální Tóry *Atika kadiša*, jež *cadik ha-dor* rouchy svých homilií i příběhů obestírá.

## 2. 8

Tím se zároveň dostáváme k jedné z nejkontroverzněji vnímaných oblastí Nachmanovy religiozity, ke konceptu vědomého *cadikova* sestupu do sféry hříchu a zla za účelem pozvednutí všeho bytí zpět k Bohu (*jerida le-corech alija*), s nímž úzce souvisí instrumentální chápání zla a z něj vyplývající důležitost pošej *Jisra'el* v plánu stvoření i v procesu *tikunu*.<sup>170</sup>

V souladu s kabalistickou tradicí i některými směry chasidismu byla podle rabi Nachmana existence zla, jež do světa proniklo současně s jeho stvořením, jedinou možností, jak může člověk uplatňovat dar svobodné vůle a důsledným příklonem k dobru napomáhat eliminaci zla, hříchu a utrpení a návratu stvoření do věčného dobra, harmonie a lásky Božího řádu ve světě budoucím.<sup>171</sup> Dobro muselo být v důsledku *ševirat ha-kelim* a prvotního hříchu, opakovaného v životě každého člověka, uvězněno zlem, aby mohlo být vysvobozeno, a zlo, zbavené jediného zdroje životní síly, samo zaniklo.<sup>172</sup> Klipa se přimkla ke svatosti jen proto, aby mohla být zásluhou člověka prolomena.

Z instrumentálního chápání zla vychází i jedna z Nachmanových neoriginálnějších idejí, týkající se exilu prvotní spirituální Tóry ve sféře hříchu a zla:

Věz, že v dvojí skrytost (Boží) (doslova skrytost uvnitř skrytosti) je oděna ta vpravdě nejvyšší Tóra, její skrytá tajemství (*sitrej Tora*). Poněvadž Tóra musí být oděna i v místa tak nízká, mezi těmi, jimž je pro četnost jejich hříchů skryta dvojnásobným utajením, pojal Bůh, budiž požehnán, záměr neodívat v ona místa Tóru zjevenou (*pšatej Tora*), z níž by se klipot sytily přespříliš a způsobily by tuze velkou škodu. A proto právě tam ukrývá a odívá tu nejvyšší a nejskrytější Tóru, samu Tóru Boží, z níž klipot tolik životní síly čerpat nemohou. A to je smyslem verše: „Projdu této noci egyptskou zemí ... Já, Hospodin! ... Já, ne seraf, ... Já, ne zástupce, Já Hospodin! Já jsem to a žádný jiný.“<sup>173</sup> Neboť v zemi egyptské, kde klipot mají největší moc, je ukryt a oděn Bůh Sám, budiž On požehnán, absolutní Tóra Boží (*Torat ha-Šem mamaš*), Tóra skrytá. A proto z míst dvojího skrytí vzejde, až tam bude rozpoznána, pravá Tóra Boží, neboť právě tam jsou nejhlubší tajemství Tóry skryta.<sup>174</sup>

Rabi Nachman byl nepochybně ovlivněn v kabale (zejména v *Tikunej Zohar* a *Ra'aja mehemna*) hojně zastoupenou myšlenkou dvojí Tóry. Absolutní spirituální Tóra (výše zmíněná

Tóra Stromu Života) zůstává v tomto světě skryta a člověk má k dispozici Tóru změněnou následkem prvotního hříchu, prohloubeného uctíváním zlatého telete, Tóru pocházející ze Stromu Poznání dobrého a zlého.<sup>175</sup> V pojetí rabi Nachmana je absolutní mystická Tóra, totožná s mystériem Boží Podstaty, jež bude zjeveno v mesiášském věku, obsažena ve sféře nejvyšší koncentrace a síly klipot, jejíž lidskou obdobou je stav „dvojí skrytosti“, lidé, kteří se v něm nacházejí, jsou Bohu natolik vzdálení, že si přestávají být vědomi Jeho existence, a tudíž si ani neuvědomují, že hřeší, když přestupují Jeho vůli, vyjádřenou v micvot Tóry.<sup>176</sup> Na jiném místě v Likutej MoHaRaN je řečeno, že hříšník písmena, tvořící jím přestoupenou micvu přeskupuje v „neblahé kombinace (*cerufim*) hříchu“, a tím Tóru poškozuje.<sup>177</sup> Tóra, jsouc totožná s Esencí Božství, je zdrojem života všeho, co existuje, a proto „je oděna dokonce i v myšlenkách, slovech a skutcích hříšníků, byť velmi skrytě a ve velkém utajení“.<sup>178</sup> Písmena Tóry „*se nacházejí dokonce i v místech, kde přebývají klipot, totiž ve zlých dnech, neboli zlých attributech (vlastnostech) a jazycích národů pro četnost rouch a následkem silného stažení však nejsou v temnotě zlých sil viditelná.*“<sup>179</sup> Protože zjevená Tóra by mohla být opakovaným porušováním micvot nenávratně poškozena, ukryl Bůh v myšlenky, slova a skutky největších hříšníků, do míst nejsilnější koncentrace klipot dokonalou spirituální Tóru Starého dnů, která je díky své absolutní skrytosti – na rozdíl od Tóry zjevené – schopna destruktivním účinkům hříchu a zla odolávat.<sup>180</sup> Skutečnost, že ve sféře hříchu a zla je Božství v nejvyšší možné míře skryto a utajeno (je tam přítomno prostřednictvím té nejskrytější dimenze Tóry), je zdůvodněna nezbytností přetrvání hříchu a zla při současné minimalizaci jejich negativního působení.<sup>181</sup> Nejnížší úrovně existence jsou udržovány v bytí prostřednictvím té nejvyšší Tóry. Zdrojem životní síly těch, kdo odpadli od všech sedmdesáti tváří Tóry, je sama prvotní Tóra Starého dnů, a proto mohou být napraveni a pozvednuti právě jen skrze ni. Tato nejvyšší dimenze Tóry je díky své absolutní skrytosti nejúčinnějším prostředkem boje se zlem v jeho nejkoncentrovanější podobě.

Bylo řečeno, že kázání a příběhy z dávných let jsou braslavskou tradicí i samotným rabi Nachmanem vnímány jako *levušim* nejvyššího mystického poznání roviny *Keter* (*Atika jomin*), jež má v kabalistické literatuře silnou eschatologickou konotaci. Ta je u rabi Nachmana ještě umocněna tím, že v jeho pojetí je skryté zjevování této absolutně transcendentní dimenze Tóry jediným způsobem, jak mohou být napraveni ti největší svévolníci a proces tikunu završen. Revelace „absolutní Tóry Boží“ v mesiášském věku je podmíněna navrácením těch, kdo se Bohu nejvíce odcizili. A to je úkolem *cadika ha-dor*, který jediný je schopen prostředkovat tajemství skryté Boží Podstaty „někomu tak nepatrnému a Bohu vzdálenému“. Protože každý individuální tikun má metafyzický dosah a význam, pozvedaje ty, kdo klesli nejnižše, *cadik*

zároveň vysvobozuje z područí klipot jiskry svatosti, jež padly nejhloběji a mohou být vykoupeny pouze jím. Ve shodě s pojetím luriánské kabaly rabi Nachman uvězněné jiskry ztotožňoval s písmeny Tóry coby základními stavebními komponenty a zdrojem životní síly všeho stvoření.<sup>182</sup> Když tedy cadik obrací na pokání největší hříšníky, odstraňuje slupky klipot, zatemňující zvěst absolutní mystické Tóry Starého dnů a podporuje její postupnou revelaci v čase blížícího se vykoupení. Nejvyšší dobro a svatost se vynořují ze samého středu hříchu a zla, jež před vykoupením nabývá na síle, aby mohlo být pozvednutím zbývajících jisker svatosti (písmen) definitivně znicotněno.<sup>183</sup> Ačkoli jiskry svatosti z područí klipot vykupuje každý, kdo ovládá svůj zlý pud<sup>184</sup>, do sféry největší koncentrace hříchu a zla může sestupovat a bez újmy se odtud navracet toliko cadik ha-dor, jenž je prost nejmenšího náznaku sebeulpívání. Činí tak mocí svého slova (a, jak uvidíme v další kapitole, ještě více svého mlčení), jehož prostřednictvím lidem adekvátní formou zjevuje poznání bezhraničné, atemporální Boží Podstaty, jehož se mu díky dokonalé transcendenci ega a hranic časoprostoru „skrže vnuknutí Boží“ dostává. Z tohoto hlediska můžeme jeho učení i vyprávění chápat jako sestupování do sféry zla za účelem vysvobození jisker svatosti – písmen Tóry z žaláře klipot a opětného pozvednutí všeho stvoření k Bohu.

Silnějším prostředkem této cadikovy globální *jerida le-corech alija* se jeví být jím vyprávěné příběhy, a to v několika ohledech. Jejich účinnost v procesu duchovního probouzení a motivace k osobnímu tikunu umožňují především ty znaky a kvality, jež braslavskou koncepci příběhů spojují s mystickým, v chasidismu hojně rozšířeným pohledem na biblické vyprávění. U chasidských autorů se často setkáme s názorem, že v příbězích praotců je zašifrováno poselství, které má věčnou, univerzální platnost, což plně koresponduje s tendencí chasidismu k externalizaci a psychologizaci Tóry. Například Ja'akov Josef z Polné komentuje verše hovořící o Sárině smrti a Abrahamově novém sňatku s Ketúrou<sup>185</sup> takto: „Smyslem je, že Sára a Ketúra jsou přítomny v každém člověku v každé době. Vždyť kdyby tomu tak nebylo, proč by se Tóra, která je věčná, o něčem takovém vůbec zmiňovala?“<sup>186</sup> Chasidští mistři viděli v biblických dějích a situacích obecné, archetypální modely myšlení a chování. Tento přístup člověku umožňuje číst Tóru osobně, identifikovat se s jejími postavami, objevovat v jejich osudech poselství určené také jemu. To přesně odpovídá braslavskému pohledu na Nachmanovy příběhy; ač jsou obě jeho díla vnímána jako univerzální, příběhy působí hlouběji a zároveň bezprostředněji právě díky možnosti sdílení a účastenství, navázání osobního kontaktu mezi posluchačem (čtenářem), hrdiny vyprávění a jejich prostřednictvím se samotným vyprávěčem a autorem (*nešama klalit cadika ha-dor*).



V chasidském duchovním prostoru prožívá renesanci tradiční mystické chápání narativních pasáží Tóry jako *levušim* jejího skrytého mystického významu.<sup>187</sup> Podle Beštova učení si Bůh z celé Tóry vyvolil právě příběhy a vyprávění, aby jejich prostřednictvím zjevoval zasvěceným skryté Světlo Tóry:

„Viděl, že světlo je dobré, a oddělil světlo od tmy.“ (Gn 1:3). Svatý, budiž požehnán, viděl, že svět není tohoto prvotního Světla hoden, i uschoval je pro spravedlivé (aby se z něj těšili) v čase budoucím. ... A jak je mohl skrýt? ... Světlo (*ora*) jest Tóra. Zprvu sice zamýšlel Světlo Tóry, její tajemství, světu zjevit, pak je však ukryl. A kam? Do vyprávění (*sipurej ma'asijot*) Tóry.<sup>188</sup>

Výsostné postavení narativního žánru a z něj plynoucí přesvědčení, že právě vyprávění je tím nejvhodnějším rouchem odívání mystérií, mohlo přispět k rozhodnutí rabi Nachmana začít to nejvyšší metafysické poznání kromě svého učení zjevovat také prostřednictvím příběhů.<sup>189</sup> Jeho příklon k vyprávění i ochota ke knižnímu vydání příběhů byly patrně motivovány rovněž snahou nalézt svým *derušim* rovnocenný způsob komunikace s těmi, u nichž jeho učení ani povinné studium Likutej MoHaRaN nepřinášely kýžený účinek. Zahalení toho, co může být zjevováno pouze skrytě, závoji vyprávění, zesilovalo moc cadikova slova v díle spásy, umožňovalo mu sestupovat hlouběji a působit účinněji na ty, kdo žijí v trvalém odcizení. Spí-li někdo tak hluboce, že jej nelze probudit „skrže žádnou ze sedmdesáti tváří“, může být z letargie a zapomnění snáze vyburcován aspoň v prvním plánu obecně srozumitelnými příběhy, než odíváním „vysoké, vznešené Tóry v Tóru nižší a jednodušší“.<sup>189a</sup> Překryto závoji vyprávění, září skryté světlo Tóry tlumeněji než v jejich novátorských výkladech a naučeních, takže jím nejsou oslněni ani ti nejzaslepenější. Přefiltrováno sítím fantazie a snu, může poznání skryté Boží Podstaty oslovovat i ty, kdo odpadli od všech sedmdesáti „tváří“ a následkem toho ztratili i svou vlastní.

V braslavském pojetí jsou cadikovy příběhy nadány theurgickou mocí a jejich vyprávění je mysticko-magickým aktem, který může být dokonce ještě účinnější než s náležitou mystickou intencí (*kavanou*) pronášená modlitba. V Úvodu k *Sipurej ma'asijot* rabi Natan píše: „*Ba'al Šem Tov, budiž jeho svatá památka ku požehnání, byl s to dosahovat vyprávěním příběhů sjednocení (jichud). Když viděl, že (nebeské) cesty jsou zablokovány, a nelze je zprůchodnit modlitbou, opravoval je a sjednocoval vyprávěním.*“<sup>190</sup> Cadik Beštova či Nachmanova stupně vyprávěním příběhů sjednocuje oddělené sefirot (především v linii *Tif'eret-Jesod-Malchut*), na jejichž harmonické součinnosti závisí plynulý příliv (*šefa*) životodárné energie a požehnání

z Nejvyššího Zdroje, a příznivé změny v horních světech vyvolávají citlivou odezvu v lidské duši, obnovují její celistvost a integritu. Tuto reciprocitu duchovního a pozemského světa vystihuje i v chasidismu oblíbený kabalistický koncept *it'aruta diltata* (podnět, „probuzení“ zdola): člověk svým náboženským životem pozvedá duchovní energii, tzv. femininní vody (*majim nukvin*, přičemž *Nukva* je parcuť sefiry *Malchut*) a v odpověď přitéká Shůry šefa maskulinních vod (*majim duchrin*).<sup>191</sup> V naplňování této souvztažnosti, jež je výrazem esenciální jednoty všeho bytí, tkví obrodná moc cadikem vyprávěných příběhů. Jako prostředník mezi nebem a zemí, Bohem a člověkem cadik v rouše příběhů sesílá Izraeli Boží hlas a zjevuje mu Jeho poznání prostým, srozumitelným jazykem, a zároveň k Bohu pozvedá modlitby, jež pro hříšnost Izraele (jeho otročení zlému pudu) nemohou samy vystoupit.<sup>192</sup> Cadikovy příběhy jsou „vertikálou, spojující člověka s Bohem a Boha s člověkem a cadik jejich vyprávěním uskutečňuje poslání, jež chasidismus pokládá za nejsvětější: sjednocuje Svatého, budiž požehnán, s Jeho Šechinou, imanenci s transcendencí, čas s věčností“.<sup>193</sup>

Závoje vyprávění přitom tvoří ochranný štít před destruktivním působením klipot, a tím zesilují theurgickou moc cadikových příběhů. „Člověku je nutné tvář zahalit (v příběhy), aby se k němu nemohly přimknout „vnější“ síly (*chiconijot*), a dále proto, že když jeho podobu takto změním, ty, které se k němu již přimkly, jej nepoznají a nechají jej odejít.“<sup>194</sup> A v podobném smyslu: „Protože žalobci (*mekatregim*) jsou mocní, nemůže modlitba stoupat vzhůru tak jak je, a je proto nezbytné zahalit ji v příběhy.“<sup>195</sup>

Braslavská tradice si všímá zejména dvou rysů, jež podle ní obrodné působení příběhů výrazně umocňují.

1. Rabi Natan o nich často mluví jako o spontánních improvizacích, inspirovaných všedním hovorem s žáky:

Podnětem k vyprávění všech rebeho příběhů byl hovor, jež s námi vedl o tom, co se ve světě děje. Uprostřed řeči rebe pojednou začal vypravovat, neboť věc, o níž jsme mluvili, nějak souvisela s příběhem, jež choval v srdci. A tak stahoval Božství do světa a odíval je ve svá vyprávění, konaje „probouzení zdůli“. Takto vznikaly všechny rebeho příběhy a také četná naučení. Pro nás to vždy bylo svědectvím Hospodinovy bázeň budící velebnosti i vysokého stupně cadikova, jemuž jsou všechny světské řeči Tórou a zjeveným Božstvím. Snad nejvíce to platí o příběhu Sedm žebráků, jež obsahuje divuplné, bázeň budící myšlenky bez konce. ... A celý ten úchvatný příběh vzešel z obyčejného hovoru o všedních věcech.<sup>196</sup>

V braslavských textech se například také dočteme, že Příběh zaměněné děti začal rebe vyprávět během rozmluvy o strmém vzestupu Napoleonově<sup>197</sup>, zatímco příběh Pán modlitby byl vyprávěn pod dojmem ošuntělého zevnějšku (roztrhaného kaftanu) kantora braslavské synagogy.<sup>198</sup> V inspirovanosti příběhů, obestírajících nejvyšší transcendentní poznání Boha/Tóry životem v materiálním světě, v němž je Boží imanence redukována na míru, nezbytnou k jeho zachování, nacházíme zřetelné ozvuky ideje tikunu, uskutečňovaného „v aspektu nohou“ (*bi-vchinat raglim*).<sup>199</sup> Člověk se k Bohu může vztahovat pouze z nedokonalého, neúplného světa po pádu, v němž je mu souzeno žít, a který je tudíž jediným možným dějištěm spásy. Cadik ha-dor díky své blízkosti Bohu rozpoznává Jeho skrytou přítomnost ve všech oblastech a aspektech pozemské existence a je schopen ji lidem zjevovat jejich prostřednictvím. Obestíraje nejvyšší duchovní poznání rouchy příběhů, inspirovaných pozemskou realitou, umožňuje jim za její iluzornosti na okamžik zahlédnout jediný skutečný svět Boží a zároveň pozvedá všechny dimenze života do sakrální sféry a překlenuje zdánlivou propast mez Stvořením a jeho Tvůrcem, přibližuje je k sobě.

2. V Nachmanových příbězích je zřetelně patrný vliv nežidovského folklóru: některé (např. Ztracená princezna) jsou celé obměněným lidovým vyprávěním, ale i v původních příbězích lze nalézt četné motivy zejména z polských a ruských pohádek.<sup>200</sup> To je plně v souladu s chasidskou zálibou ve folklóru, plynoucí z důrazu na Boží imanenci ve všech oblastech života včetně těch zdánlivě nejméně významných. „Hlas Jeho Slávy (*kavod*) zní ve všem, co je na světě, neboť „celá země je plná Jeho Slávy“ (Iz 6:3). A slávu provolávají i příběhy, které si mezi sebou vyprávějí nežidé, neboť je psáno: „Vypravujte mezi pronárody o Jeho Slávě“.<sup>201, 202</sup>

Braslavským definičním oborem však není imanence, nýbrž tikun, přičemž v braslavském pojetí působnost Nachmanových příběhů v díle kosmické nápravy zesiluje právě jejich inspirovanost lidovým, zejména nežidovským vyprávěním.

Než rebe začal vyprávět první příběh téhle knížky, řekl: „V příbězích, které si lidé vypravují, je skryto mnoho vznešených významů, avšak jsou to příběhy neúplné a mnohé je v nich vynecháno. A navíc jsou zmatené, poněvadž lidé je nevyprávějí ve správné posloupnosti – co patří na začátek, dají až na konec a tak podobně. A přesto se v lidových vyprávěních skrývají myšlenky převelice vznešené.“<sup>203</sup>

Připomeňme nyní již citovanou pasáž Likutej MoHaRaN: „*Písmena Tóry se nacházejí dokonce i v místech, kde přebývají klipot, totiž ve zlých dnech nebo-li zlých vlastnostech a jazycích národů. Pro četnost rouch a následkem silného stažení (cimcum) nejsou však v temnotě*

*klipot a zlých vlastností viditelná.*“ „Převelice vznešené myšlenky“, obsažené v lidových pohádkách a vyprávěních jsou jiskry svatosti – písmen Tóry, obestřené hmotou, jež klipot drží v zajetí, čerpající z nich sílu k životu. Ve shodě s významem, jež rabi Nachman v kladném i záporném smyslu přisuzuje lidské řeči, jsou mikrokosmickým ekvivalentem klipot špatné vlastnosti (*midot ra'ot*) národů, jež se odrážejí v jejich jazyce, a tedy i v příbězích.<sup>204</sup>

Skořápky klipot je nutné prolomit a uvězněné jiskry svatosti (písmen) vysvobodit. To je posláním *cadika ha-dor*, který jako jediný dokáže tato vyprávění „opravit“ do podoby, v níž mohou vydat svůj pravý duchovní význam a poselství. Opravovat „překroucená, zkomolená“ lidová vyprávění, objevovat v nich skrytě přítomné Boží slovo (písmena Tóry), které je - tak jako vše stvořené – udržuje v bytí, znamená v braslavském pojetí tolik co vyvádět následkem *ševirat ha-kelim* výrazně omezenou a umenšenou svatost z temnoty exilu a dávat jí plně zazářit. Odívaje nejvyšší dimenze Božství/Tóry v příběhy inspirované nežidovským folklorem, *cadik* znovu nalézá a oživuje zapomenutý smysl Božího slova v místech jeho největší skrytosti (v jazycích pronárodů), podporuje tak proces *tikunu* ve všech jeho vzájemně se podmiňujících perspektivách: oslabuje moc klipot (pronárodů) nad Šechinou (Izraelem), sceluje rozbitím nádob způsobené šrámy a pozvedá veškeré bytí do Jeho Zdroje v Bohu.

V této kapitole bylo mým cílem demonstrovat vzájemnou blízkost Nachmanových kázání a jeho příběhů na základě oběma společných principů a kvalit, které jsou pro jejich působení v procesu duchovního probouzení i vesmírné nápravy klíčové. Závěrem můžeme konstatovat:

1. Jako reflexe *cadikovy nešama klalit*, jež je společnou duší všeho Izraele, jsou jak jeho

homilie, tak také příběhy univerzální, a díky tomu mohou každého jednotlivce oslovovat, inspirovat a navracet k Bohu v souladu se spirituálním kořenem jeho duše v Bohu/Tóře, jejímž je *cadik ha-dor* živoucím zosobněním.

2. Prostřednictvím obou žánrů svého díla rabi Nachman skrytě zjevuje dosud nikdy nezjevené poznání mystéria Boží Podstaty/absolutní mystické Tóry Starého dnů, jež bude v plnosti odhaleno v mesiášském věku, a v tomto smyslu jeho naučení i příběhy plní funkci materiálních *rouch (levušim)*, jež umožňují sdělovat spirituální a temporální dimenzi Tóry v hranicích fyzického světa, přiměřeně nízké úrovni a mentálním schopnostem člověka. Homilie a příběhy lze tudíž chápat jako *imitatio Dei*, respektive lidskou obdobu *cimcumu coby* záruky *revelatio*

continua; z tohoto hlediska jsou analogické zjevení Tóře, do jejichž písmen, slov a veršů Bůh svoji bezhraničnou Moudrost/Tóru soustřeďuje a zpřístupňuje ji člověku Skrytým zjevováním nejvyššího mystického poznání *cadik ha-dor* v návaznosti na Šim'ona ben Jochaj - naplňuje svou ústřední roli v díle *tikunu* - motivuje pokolení Izraele k pokání před započatím mesiášské éry.

3. Mimořádně důležitým posláním Nachmanova učení bylo očistit a napravit subjektivitou a egocentrismem poškozenou imaginaci Izraele, tak aby si každý jednotlivec na své úrovni mohl osvojit asociativní myšlení (schopnost rozumět jednomu z druhého), nezbytné pro tvůrčí poznávání Tóry a neustálé prohlubování jejího porozumění. Jeho rozhodnutí začít po zklamání mesiášských nadějí vyprávět příběhy, bylo tudíž mezi jiným motivováno snahou proces tříbení a rozvoje imaginativního myšlení urychlit a zintenzivnit.

4. Cadikova kázání i jím vyprávěné příběhy lze v jistém smyslu chápat jako jeho *jerida le-corech alija*, sestoupení, konané za účelem napravení těch největších hříšníků, jímž *cadik* současně pozvedá jiskry (písmena *lešon ha kodeš*) Tóry, které klesly nehlouběji do sféry *sitra achra*, a podporuje proces vykoupení, jenž bude završen plnou revelací Tóry Předvěkého.

5. Účinnost *cadikových* příběhů v individuálním i univerzálním *tikunu* je zesílena možností navázat s jeho *nešama klalit* niternější spojení, a zároveň i možností hlubšího skrytí mystického poznání i modliteb Izraele, jež *cadik* jejich rouchy obestírá, a chrání je tak před destruktivním působením *sitra achra*. Teurgická účinnost příběhů je umocněna i tím, že jsou inspirovány především nežidovským folklorem, a tedy nejsou explicitně spjaty se židovským prostředím a tradicí, což *cadikovi* umožňuje rozšířit své spásné působení za hranice židovského světa – motivovat ke konverzi *gojim*, neboli v metafyzické dimenzi – vykupovat jiskry (písmena) ze zajetí *klipot* a obnovovat tak primordiální jednotu a celistvost Božího plánu.

Sám rabi Nachman svým příběhům v souladu s výsostným postavením narativního žánru v chasidském prostředí přisuzoval značnou teurgickou moc, a pravděpodobně také proto většinu z nich ponechával nedokončenu, nebo jejich konec v čase budoucím naznačil jen neurčitým příslibem návratu "dávných let" v *olam ha-ba*.

Vraťme se nyní na začátek. V úvodu této kapitoly jsme citovali názor převážné většiny sekulárních badatelů, kteří jsou přesvědčeni, že po smrti jediného syna a zklamání svých mesiášských nadějí rabi Nachman došel k závěru, že "vykoupení je třeba přibližovat po malých krůčcích, obestírat jeho předzvěst závojem vyprávění". Ukázala jsem, že právě skrytost

mystického obsahu a vize vykoupení teurgickou moc příběhů a tím i jejich účinnost naopak zesiluje. V pojetí rabi Nachmana byly jeho příběhy nadány tak velkou spásnou mocí, že stačilo příběh dovyprávět, a přišel by Mesiáš. Možná tedy rebeho příběhy nebyly "malými krůčky" na cestě k vykoupení, nýbrž naopak mohutným vykročením k němu, posledním velkým krokem.,učiněným poté, co všechno selhalo "a nezbývá než začít vyprávět".

## Poznámky

1. Období Nachmanovy horečné mesiášské aktivity (1804-1806) podrobně rekapituluje A. Green (*Tormented Master*) p. 182-212.
2. Haidenberg, Henie G., Oron, M. *Me-olamo ha-mysti šel r. Nahman mi-Bratslav*, s. 15. Citováno podle Wiskind-Elper O. *Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav*. New York: State University of New York Press, 1998. ISBN 0-7914-3813-9. p. 50. Srov. též Piekarz, M. *Chasidut Breslav. Perakim be-chajej mechalela, be-chtiveha u-ve-sefichecha*. Jerušalajim: Mosad Bialik, 1995. ISBN 965-342-643-5. s. 20; 85-86.
3. Což jasně vyplývá ze soupisu a chronologické datace některých kázání a příběhů v Chajej MoHaRaN, Sichot ha-šajachot la-torot 59.
4. Úvod k Sipurej ma'asijot. In *Příběhy rabi Nachmana*. Praha: Argo, 2005, s. 41.
5. Úvod k Sipurej ma'asijot. In *Příběhy rabi Nachmana*, s. 45.
6. Úvod k Likutej MoHaRaN. Likutej MoHaRaN vol. I s. 13.
7. Úvod k Likutej MoHaRaN, s. 12.
8. Základní princip mystického, ale i filosofického chápání Tóry, který říká, že Tóra je skrytá a zjevná zároveň (*orajta setim ve-galja*), je formulován na mnoha místech Zohar (např. II:230 b; III:75a; 159a aj.). Blíže viz např. Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1974 p. 51-63.
9. Srov. např. Zoh. III:149 a-b, 152 a. Blíže Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar. An Antology of Texts*, vol. III. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. ISBN I-874774-28-5. p. 1077-1089.
10. Chajej MoHaRaN, Nesi'ato le-Lemberg 173.
11. Sichot ha-RaN 151. Srov. též např. Sichot ha-RaN 148, 211. Příběh Pavouk a moucha začíná slovy: "Nemyslete si, že vám povím všechno a že budete s to porozumět." V úvodu k Sipurej ma'asijot rabi Natan říká: "A tak i sám rebe za některými příběhy zjevuje aspoň jisté náznaky, dávající tušit, až kam ty věci dosahují. Než i to je málo, méně než kapka vody v moři." Viz Příběhy rabi Nachmana s.81 . Skrytý mystický rozměr příběhů, a z něj plynoucí nemožnost jim porozumět ve svém komentáři *Rimzej ma'asijot* často zmiňuje rovněž rabi Nachman z Čerynu.
12. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 7. Dále r. Natan říká: "Blaze člověku, jenž došel rozumnosti (Př. 3: 13). Blaze každému, kdo porozuměl doslovnému smyslu této svaté knihy". Srov. např. rovněž Chajej MoHaRaN. *Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim* 347; 348; 376, kde je nemožnost plného pochopení vztažena i na Nachmanovy všední hovory a rozmluvy (r. Nachman přeje braslavskému ravovi rebe Aharonovi, aby byl v budoucím světě s to porozumět jeho všedním promluvám).
13. *Příběhy rabi Nachmana* s. 20.
14. Úvod k Likutej MoHaRaN, s. 13.
15. Takto r. Natan charakterizuje příběh Zaměněné děti. In Likutej halachot. *Birkat ha-šachar* 3:8.
16. Chajej MoHaRaN II. *Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim* 389. Citace z Chajej MoHaRaN v této kapitole pocházejí téměř výhradně z oddílu Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim (tj. Chajej MoHaRaN II 340-391); v dalších poznámkách proto již tuto specifikaci neuvádím.

17. To je základní myšlenkou a poselstvím Natanova 2. úvodu k Sipurej ma'asijot. Viz např. *Rabbi Nachman's Stories*. Translation and Commentary by rabbi Aryeh Kaplan. New York: Breslov Research Institute, 1983. p. 10-28.

18. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 9. Srov. Sichot ha-RaN 124; 196: "Jak mocné a hluboké je etické poselství mého učení! Kdyby bylo pronášeno v synagoze jako kázání, buďte jisti, že byste jím byli probuzeni a vaše vzpurná srdce zkrušena."

19. Chajej MoHaRaN II, 388: "Rebe řekl, že kdo jeho učení nerozumí v tomto světě, nepochybně je pochopí ve světě budoucím. ... V tomto světě je nejdůležitější jeho nauku v prostotě a upřímnosti zachovávat na základě jejího doslovného významu."

20. Pirkej avot 1:17.

21. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 13.

22. Jako kabalů proměněnou v étos charakterizoval chasidismus zejména ve svých raných pracech Martin Buber, zatímco později jeho návaznost na starší kabalistickou tradici záměrně opomíjel a zaměřoval se především na žánr chasidské legendy.

23. Práce vyšla tiskem r. 1811, kdy byl vydán 2. díl Likutej MoHaRaN. Podle Chajima Kramera začal r. Natan na zkrácené verzi Nachmanových kázání pracovat r. 1805, kdy jej jeho učitel vybídl, ať jeho naučení shromáždí a zpřístupní nejbližším stoupencům. (Kramer, Chajim. *Fire and Water*. Jerusalem: Breslov Research Institute, 1978. p. 100.) Později rabi Natan zkrácené lekce rozčlenil a tématicky utřídil. Tuto ještě přístupnější verzi vydal r. 1842 pod titulem *Likutej ecot*. Později vyšlo tiskem péčí r. Nachmana z Čerynu (*Likutej ecot ha-mešulaš*. Varšava, 1922).

24. Chajej MoHaRaN II, 346.

25. Chajej MoHaRaN II, 346. Srov. op. cit. 349: "Onehdy rebe svou knihu tuze chválil a řekl, že jejím studiem se člověk může stát dokonalým kajícníkem (*ba'al tšuva gamur*). ... Také řekl, že každému, kdo ji bude studovat poctivě, vytrvale a s otevřenou myslí ..., zahladí ze srdce všechnu zatvrzelost a vymytí ji v samém kořeni. ... Kdo nemá dost peněz, ať roprodá knihovnu a běží si mou knihu koupit. A kdyby snad žádné knihy neměl, ať prodá třeba polštář pod vlastní hlavou, jen když si mou knihu opatří." Srov. též op. cit. 355 Likutej halachot *Hilchot tfilat mincha* 7:64.

26. Chajej MoHaRaN II, 362. Dále bude ukázáno, že působnost těchto lekcí tkví zejména v jejich univerzálnosti. Jedná se o kázání, jež r. Natan osobně vyslechl a co nejpřesněji zaznamenal, případně na jejich konečné redakci spolupracoval s r. Nachmanem. (Homilie, pronesené před r. 1802, znal pouze z podání ostatních žáků.) Některé lekce nebo jejich části sepsal r. Nachman sám, a protože se jeho verze od Natanovy v mnohém lišila, zařadil r. Natan do knihy obě (např. LM I, 56, 66 aj.). "Když rebe svá kázání sepisoval, díky svému rychlému intuitivnímu myšlení (*rehitat mocho*) vždy něco přidal či ubral, ... zatímco mou snahou bylo co nejpřesněji a bez jediné změny zaznamenat, co jsem slyšel z jeho svatých úst." (Úvod k Likutej MoHaRaN, s. 16-17). O Nachmanově ambivalentnímu vztahu k psanému slovu a problémům přechodu od orality k psanému textu viz např. Magid, Sh. *Associative Midrash*. In: Magid, Sh. (ed.) *God's Voice from the Void. Old and New Studies in Bratslav Hasidism*. New York: State University of The New York Press, 2002. ISBN 0-7914-5175-5. p. 25-6, 31-37.

27. V Úvodu k Sipurej ma'asijot r. Natan své rozhodnutí vydat příběhy tiskem opírá mezi jiným o tato slova svého učitele: "Co by kdo mohl namítat? Koneckonců jsou to docela pěkné příběhy na vyprávění." *Příběhy rabi Nachmana* s. 42.



28. Chajej MoHaRaN II, 375. Srov. op. cit. 384: "Každým slovem, jež svými ústy vyřknu, zjevují něco nového, a nový je i vzduch, jež svými ústy vydechnu." Sichot ha-RaN 211: "Každý, kdo má aspoň špetku rozumu, nemůže nevidět, že všechna rebeho naučení jsou slovy Boha živého, jež mu byla právě zjevena z nebeských výšin, ze samého Nejvyššího Zřídla. ...Vždyť jeho učení obsahovalo myšlenky a pojmy, o nichž dosud nikdo na světě neslyšel."

29. Úvod k Sipurej ma'asijot. In *Příběhy rabi Nachmana* s. 45.

30. Sichot ha-RaN 205.

31. Nicméně, jak bylo vyloženo v 1. kapitole, spory a rozepry ohledně své osoby cíleně vyhledával a záměrně je vyhrocoval, protože v jeho pojetí byly základním prostředkem duchovního růstu a nezbytnou podmínkou dosažení vyšší úrovně.

32. Chajej MoHaRaN II, 381.

33. Chajej MoHaRaN II, 393. Srov. op. cit. 353: "Řekl, že zná všechny spravedlivé od Adama po současnost, a ví tudíž, z jakého místa pocházejí oni sami i jejich učení. ... A začal vysvětlovat, že učení Ba'al Šem Tova, mělo původ v rovině sefiry Bina, a učení Velkého Magida pocházelo z roviny Chochma. ... A řekl: „Já však svou nauku čerpám z rovin mnohem vyšších; ostatně o učení z oněch nižších úrovní ani nestojím, poněvadž pro mě má význam pouze to, co je zcela nové a původní.“

34. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 9.

35. LM I, 20:1 Srov. LM I, 15:4.

36. LM I, 64:4 O Nachmanově pojetí ideje cimcumu bude podrobně pojednáno v následující kapitole. Ve stejném smyslu vykládá rovněž Pirkej avot 1:17 "Po všechny dny jsem vyrůstal mezi učenci": "to znamená, že v prostoru, jež si učenci mezi sebou uprazdňují tím, že spolu nesouhlasí, jsem dával vyrůst svým dnům a atributům (*midot*) – tvořil jsem svůj vlastní čas a prostor." LM I, 64:4.

37. Magid, Sh., *Associative Midrash* p. 24. Autor rovněž upozorňuje na skutečnost, že zahrnutí Zohar a spisů luriánských kabalistů do kánonu židovské literatury nebylo zdaleka samozřejmé a o uznání Zohar jako autentického, autoritativního textu se vedly diskuse až do 18. stol.

38. Bešt je v Likutej MoHaRaN zmíněn pouze čtyřikrát (I: 113; 133; 207; 225). Dov Baer z Mezriče dvakrát (I: 162 II: 58).

39. Na rozdíl od talmudských učenců, kteří soudili, že prorocké nadání zaniklo smrtí posledních proroků a zbořením Chrámu (Joma 9b, BB 12b), byl rabi Nachman přesvědčen, že prorocký duch a inspirace jsou v určitém stupni dosažitelné každému člověku, a to kromě dokonalého oproštění od tělesnosti především prostřednictvím ryze duchovní imaginace (o jejím významu v Nachmanově myšlení bude podrobně pojednáno dále) a denně praktikované *hitbodedut*. Srov. např. LM I, 54:7; 156; II, 8:7. Z novodobých myslitelů zastával podobný názor zejména Abraham Joshua Heschel. Viz např. *Prorocy*. Kraków: Esprit, 2014. ISBN 978-83-61989-85-1.

40. Moše rabenu byl vnímán jako vzor vůdcovství a prototyp spravedlivého pokolení již rabínskou tradicí. (viz např. Berešit raba 56:7, Joma 38b) a toto pojetí bylo v chasidismu vzhledem k důležitosti osobnosti cadika ještě zvýrazněno. Nachmanův vztah k Mošemu rabenu je navíc utvářen i jeho vlastní mesiášskou aspirací – nebyl pro něj pouze vzorem duchovního a náboženského vůdce Izraele, ale především jeho vykupitelem a nositelem mesiášské duše, přítomné v každé budoucí generaci. Srov. např. LM I, 2:6; 9:4; 64:2 aj.

41. Mojžíšova pokora je zmíněna v Ex 12:3. Mojžíš je kabalistickou tradicí vnímán jako mystik, který je díky absolutní sebetranscendenci zasvěcen do nejskrytějších mystérií *ma'ase berešit* i *ma'ase merkava*. Blíže viz např. Idel, M. *Kabala. Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, s. 241, 308 aj.

42. Sichot HaRaN 202. Srov. LM I, 5:2. Viz Rašiho komentář k Nu 30:2. Pojem *ispaklarija*, značící zrcadlo či čočku, vyjadřuje zprostředkovanost prorocké vize. Podle tradice "viděli" přes matnou ispaklariji všichni proroci, jímž se Hospodin dával poznat ve vidění a mluvil s nimi ve snu (Nu 12:6), a jediný Mojžíš, s nímž Hospodin mluvil "od úst k ústům" (Nu 12:8), byl hoden vidět skrze ispaklariji jasnou, průhlednou. Srov. Jev. 49b; Lv Vajikra raba 1:14, Zoh. I: 171a. Blíže Kaplan, A. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9. s. 32; 43.

43. Sichot ha-RaN 203. Srov. LM I, 281.

44. Viz např. Sefer jecira 1:2; 2:2, Berešit raba 1:1; 18:4.

45. Mystická ontologie jazyka byla chasidismem reflektována především v důrazu kladeném na mluvené slovo Tóry a modlitby (podrobněji v následující kapitole).

46. Permutování písmen (zejména Božích jmen) bylo základní mystickou technikou, používanou řadou kabalistů (např. Eleazar z Wormsu, španělští kabalisté, David ben-Jehuda he-Chasid a především Abraham Abulafia, který měl na chasidismus zásadní vliv). Blíže např. Idel, M. *Kabala. Nové pohledy*. s. 129-136.

47. Bechinot ustavují spojitost mezi zdánlivě inkompatibilními koncepty a idejemi. Podle kontextu lze překládat X je aspektem Y, odpovídá, souvisí, lze srovnat s Y, vztahuje se k Y. Kde r. Nachman své pojetí dokládá citací z Písma, případně rabínské či kabalistické literatury, je bechina téměř synonymem tradiční formule *kemo še-katuv*.

48. Viz např. Chajej MoHaRaN II, 359: "Zohar je přesvatá, bázeň budící kniha, avšak svatost Tikunej Zohar je mnohem větší."

49. Green, A. *Tormented Master*. p. 287.

50. Podrobněji viz Magid, Sh. *Associative Midrash* p. 43-49.

51. Chajej MoHaRaN II, 350. Srov. LM II, 105.

52. Viz též Idel, M. *Reification of Language*, in: Katz, S.T. (ed.), *Mysticism and Language*. New York/Oxford: Oxford University of Press, 1992. ISBN 0-19-505455-5. p. 51.

53. Chajej MoHaRaN II 389.

54. Chajej MoHaRaN II 375. Srov. op. cit. 358; Sichot ha-RaN 211: "V mých naučeních naleznou posluchači přesně to, co v čase, kdy je pronáším, potřebují slyšet. Dovedu totiž ve své učení pojmout všechny přítomné i se všemi jejich tělesnými i duchovními potřebami, jakož i vše, co se právě ve světě děje."

55. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 10.

56. Podle rabínské tradice všechny duše, jež měly sestoupit do světa, byly obsaženy v duši prvního člověka (viz např. Šemot raba 40:3). Tato idea byla silně akcentována luriánskou kabalou, v jejímž myšlenkovém systému zaujímá exil a pád ústřední postavení. Neméně důležitý byl pro luriánské kabalisty společný původ duší všeho Izraele v duši Mojžíšově. Jako první člověk svým hříchem poškodil a zatížil celé lidstvo, byl Mojžíš potenciálním vykupitelem všech duší Izraele. Srov. spis Chajima Vitala *Ša'ar ha-pesukim* 98a, kde jsou všichni Izraelité patřící ke generaci pouště považováni za odnože Mojžíšovy duše. Srov. též Šab 146a. Blíže viz Green, A. *Tormented Master* p. 118-119.

57. Srov. LM I, 14:3; 273; Sichot ha-RaN 91. Blíže Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1969. p. 64-65.

58. Tímto pojetím byla možná inspirována představa chasidského cadika jako živé Tóry. Viz např. Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 – 1995. ISBN 0-8052-1042-3. p. 344.

59. Podle kabalistické tradice existuje úzký vztah mezi prvním a posledním vykupitelem, Mojžíšem a Mesiášem. Představa totožnosti jejich duše vychází z Rašiho komentáře ke Gn 49:19 a ze Zoh. I: 25b.

60. LM I, 56:1; 66:1A. Podobnost je podle komentáře Chajima Kramera inspirováno luriánskými prameny, např. *Ša'ar ha-gilgulim* 31. s. 83-88. Není jistě náhodné, že podle braslavských exegetů strom v Nachmanových příbězích symbolizuje mimo jiné právě cadika (zvl. příběh Král a císař, Mrzáček, Sedm žebráků).

61. LM I, 56:1 "A jest jeden, jenž sice zjevně žádnou moc a autoritu nemá, v skrytu a velkém utajení však vládne celému pokolení se všemi jeho cadikim. A duše jich všech jeho *malchut* podléhají a jsou jí podřízeny. ..." Ve 3. kapitole bude ukázáno, že svůj osobní aspekt *malchut*, a tudíž i svůj díl odpovědnosti za druhé, má v Nachmanově pojetí každý člen izraelské pospolitosti.

62. Pirkej avot 6:4.

63. Jer 23:29.

64. LM I, 20:1.

65. Srov. Scholemem citovaný fragment z Luriova spisu *Sefer ha-kavanot* 53b: "V mesiášském věku bude každý člen společenství Izraele Tóru číst ve shodě s významem, vlastním svému spirituálnímu kořeni. Tím způsobem bude Tóra čtena a chápána v Ráji." In Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism* . p. 65.

66. Sichot ha-RaN 185.

67. V Chajej MoHaRaN II 375 r. Nachman Natanův úkol přirovnává k práci schopného pomocníka a aranžéra, který jeho učení dokáže – tak jako zboží ve výloze – rozvrhnout a uspořádat tak, aby mohl každému zájemci okamžitě nabídnout to, co je pro něj nejvhodnější. Natanův zásadní podíl na vzniku knižní podoby svého učení oceňuje rovněž např. v Chajej MoHaRaN II 367; 369 a 370.

68. Chajej MoHaRaN II, 362. Díky tomuto opakování již řečeného je nezbytné tyto pasáže jež jsou "přesným záznamem rebeho slov", případně je napsal sám, studovat důkladně jako Písmo. Viz výše, pozn. 26. Srov. též např. op. cit. 348; 349.

69. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 10-11. Jako příklad r. Natan uvádí pojetí modlitby: "V páté lekci je účinek vroucí modlitby přirovnán k síle hromu, neboť mocí takové modlitby člověk napřimuje své pokřivené srdce, takže je s to plnit micvot s radostí. ... V osmačtyřicátém kázání je vyloženo, že skrze modlitbu může být člověk obdařen potomstvím, což je dáno do spojitosti se sukou a s Erec Jisra'el. V lekci čtyřicáté čtvrté je modlitba chápána jako prostředek podmaňování sebestřednosti a pýchy, jakož i cizorodých myšlenek. ... Při naší velké slabosti a nezlomné síle zlého pudu, jenž nás denně přepadá a usiluje nás ovládnout, musíme být ke službě Bohu probouzení mnoha rozličnými způsoby. A jednou člověka osloví jedno kázání, zatímco jindy je inspirován opět jiným, podle svého současného duchovního stupně a zaměření." Srov. např. rovněž požadavek sepětí modlitby se studiem Tóry, prezentovaný paralelně v různých kontextech v LM I, 1; 8; 14; 15; 22; 36; 65 a mnoha dalších kázáních, nebo kreativní moc mluveného slova, vyloženou pokaždé nově např. v LM I, 4; 18; 19; 31; 36; 38; 44; 62; 66; 75; 78 aj. Na stejném principu jsou založeny rovněž různé interpretace týchž veršů či pasáží z rabínské literatury v jednotlivých lekcích.

70. Úvod Likutej MoHaRaN s. 9. Podle r. Natana rebeho naučení obsahují rovněž "všechna rabínská rozhodnutí, celou Písemnou i Ústní Tóru v jejím zjevném i skrytém smyslu, tajemství i tajemství nejskrytější". Srov. Sichot ha-RaN 201.

71. K tomu Shaul Magid říká (*Associative Midrash* p. 34): "Natanova slova neznamenají, že rabi Nachman v Likutej MoHaRaN zjevuje celou Tóru, ... spíše jej náleží chápat v tom smyslu, že nastavuje optiku a perspektivu, z níž může být celá tradice čtena a vykládána a především naplňována v životě." Podle téhož autora je tato pluralita přístupů a modelů v rozporu s tradičním konceptem *ta'amej micvot* (viz např. Maimonidův spis *More nevuchim* 3:26).

72. Bylo řečeno, že r. Nachman kladl důraz na potřeby a zájmy každého jedince a hlavním posláním cadika podle něj bylo pomoci každému v hledání jeho vlastního způsobu pokání a cesty k Bohu. Viz zejména příběh Pán modlitby a podobenství o cadikovi jako "pánovi pole" v LM I, 65:1.

73. Chajej MoHaRaN II, 388.

74. To je v souladu s luriánskou kabalou, zdůrazňující vzájemnou analogičnost mikrokosmu a makrokosmu.

75. *Příběhy rabi Nachmana* s. 136-137.

76. Chajej MoHaRaN II, 389. Srov. též Úvod k Likutej MoHaRaN s. 12.

77. Blíže viz. např. předmluva Josepha Dana k Bandovu překladu příběhů. In Band, A. *Nahman of Bratslav. The Tales*. New York: Paulist Press, 1978. ISBN 0-8091-2103-4, p.xXIII.

78. V příbězích lze rozkrýt četné paralely s konkrétními událostmi Nachmanova života (např. konflikt s Arje Leibem v Pavoukovi a mouše, mysteriózní cestu do Erec Jisra'el a různých měst v tomto i mnoha dalších příbězích i četné reflexe jeho náboženské zkušenosti a prožívání či jeho představy osobnosti a poslání cadika hador (nejvýrazněji Pán modlitby a Sedm žebráků). Autobiografickým rozměrem příběhů se zabývalo mnoho badatelů (Weiss, Piekarz, Green, Kaplan aj.). Blíže viz např. Wiskind-Elper, O. *Tradition and Fantasy in The Tales of Reb Nahman of Bratslav*. New York: State University of New York Press, 1998. ISBN 0-7914-3813-9. p. 33-39.

79. Symbolika příběhu je doložena např. I Wiskind – Elper, O. *Tradition a Fantasy*, p. 29-31.

80. Natanův Úvod k Likutej MoHaRaN. In Likutej MoHaRaN vol. 1, s. 10.

81. Nejzřetelněji ve složitě komponovaných příbězích např. Zaměněné děti, Pán modlitby, Král a císař, Mrzáček, Sedm žebráků se jeden z hrdinů příběhu pamatuje na prvotní Nicotu, předcházející veškerému stvoření a tedy i lidské existenci.

82. V kabale jsou zlé síly často symbolizovány *ruach se'ara* – bouřlivým větrem. Slovo *se'ara* odkazuje na *seir* – chlupatý, jímž je v Tóře označován Esav. Blíže např. Tishby, I *The Wisdom of the Zohar*, vol. 2, p. 450-454.

83. V další kapitole uvidíme, že rabi Nachman byl jedním z největších antiracionalistů židovské tradice. Přes odpor k racionální spekulaci a důraz na ryzí víru však zároveň považuje za důležitý rozvoj rozumových schopností na cestě k Bohu.

84. Srov. např. LM I, 1;7;18;35;62.

85. Rabi Nachman zdůvodňoval existenci zla nutností zachování svobodné vůle. Podrobněji viz. níže.

86. Kaz 7:12.

87. Viz Rašiho komentář k Ex 25:29.

88. Kaz 8:1.

89. Ž 27:8.

90. Srov. např. Zoh. I: 77b. Tento kabalistický koncept vyjadřuje souvztažnost lidské a Boží sféry a theurgickou moc konání člověka, a tudíž i jeho podíl na dosahování tikunu. Podrobněji o něm bude pojednáno níže.

91. Abk 3:2.

92. LM 1, 60:6.

93. Blíže viz např. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar* vol. III p. 1090. Srov. Zoh. III: 73a; 187a, Tikunej Zoh 21:50b; 60b.

94. Tato původně midrašická metafora nevyčerpatelné obsažnosti a hloubky Tóry a z ní plynoucí existence nekonečně mnoha možností čtení a výkladů, je v kabale spojována se sedmdesáti Božími jmény, chápanými jako větve stromu, tvořeného sedmi dolními sefirot od *Chesed* k *Malchut*. Písemná Tóra odpovídá parcuflu *Ze'ir anpin* a především jeho centrální sefiře *Tiferet*, zatímco Tóra Ústní odpovídá *Malchut*. Viz Ba-mi dbar raba 13:16, Zoh. I: 47b; III: 160a; 216a, Tikunej Zohar 32:76b. Blíže např. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar*, vol. III. p. 1080.

95. Deset sefirot se na základě Sefer jecira dělí v racionální mohutnosti (*mochin*) Boha (tj. *Keter*, *Chochma*, *Bina*, případně, je-li *Keter* vzhledem ke své skrytosti spojována s *Ejn Sof*, *Chochma*, *Bina*, *Da'at*, přičemž této alternativě se přiklání většina kabalistů), a emocionální (*midot*, tj. sedm dolních sefirot). Viz Sefer jecira 1:2, : Deset sefirot nicoty, ... tři matky a sedm zdvojených (*šaloš imot ve-šev'a kefulot*). K relaci *Ejn Sof* a *Keter* viz např. Tishby I: *The Wisdom of the Zohar* vol. I. s. 242-246, o povaze a působnosti jednotlivých sefirot a jejich kooperaci a interakci op.cit.ibidemp. 269-302.

96. Izrael je tradičně chápán jako Boží prvorozený (viz Ex 4:22), jehož posláním je dosvědčovat Jeho jedinnost, velikost a všemohoucnost. R. Nachman výsadní postavení Izraele v plánu stvoření a v díle spásy zdůvodňuje preexistencí duší Izraele, srov. Berešit raba 8:6, viz též Job 31:2. Viz LM I, 17:6; 52:2.

97. Sefira *Chochma* obsahuje nástin a plán všeho stvoření a zároveň je i nástrojem Božího tvůrčího díla. Viz Gn 1:1; Ž 104:26; 111:10, Př 3:19; 9:10. Sefer jecira /1:1), hovoří o "třiceti dvou podivuhodných stezkách moudrosti", tvořených dvaadvaceti písmeny a deseti Stvořitelstvími Výroky (*ma'amarot*), analogickými deseti sefirot. Ztotožnění Boží Moudrosti s Tórou vychází např. z výkladu Př. 8:30 v Berešit raba 1:1. K tomu srov. Zoh. III: 35b. Srov. též výklad Gn 1:1 v Zoh. I: 15a-b.

98. Rabi Nachmanem často zdůrazňovaná vzájemná podmíněnost *mochin* a citových *midot* vyplývá rovněž se skutečnosti, že sefirot *Chochma* a *Bina* jsou kořenem a zdrojem Boží Milosti a Soudu, manifestovaných na úrovni *Chesed* a *Gevura*, a tudíž lásky k Hospodinu a bázně před Ním. Viz např. Tikunej Zohar 10:25.

99. Napravení srdce každého jednotlivce bylo hlavním cílem Nachmanova plánu spásy, jenž měl být završen v budoucím čase splněním prorockého příslibu v Ez 36:26 "Odstraním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa". V Chajej MoHaRaN II *Ma'alat ha-mitkarchim* 339 je Nachmanův slavný výrok "V budoucím světě se všichni lidé na světě stanou braslavskými chasidy" citován ve spojitosti s midrašickým čtením *lev-basar* (Berešit raba 34:21) jako *LeV BoSeR* (tj. Breslav), které je jakýmsi leitmotivem braslavského chasidismu, vyjadřujícím podmíněnost jednoty a harmonie světa budoucího nastolením míru a věčné radosti v srdcích všech lidí.

100. V rámci tikunu, jenž se částečně uskutečňuje ve sféře Božího plérómatu, jsou sefirot, jež pro svou izolovanost nebyly schopny *Or Ejn Sof* přijímat a předávat dál, přetvářeny do podoby tzv. parcuflim, "tváří" či "obličejů" Adama Kadmona. V jejich antropomorfní psychologické symbolice se odráží nerozlučné sepětí Boha, Tóry a Izraele (každý parcufl sestává z 613 částí, odpovídajících 613 micvot a zároveň i údům lidského těla). Sefira *Keter* je tvořena dvěma parcuflim: *Atika Kadiša* (Svatý Stařec) neboli *Atik jomin* (Starý dnů, Předvěký) a *Arich Anpin*, tj. "Dlouhá tvář" ve smyslu "Trpělivý" (srov. výraz *erech apajim* např. v Ex 34:6). Sefirot *Chochma* a *Bina* jsou parcuflim *Aba* a *Ima* (Otec a Matka) z jejichž interakcí "se rodí" parcufl *Ze'ir anpin* (Krátká tvář, tj.

Netrpělivý), zahrnující šest sefirot od *Chesed* po *Jesod*. Tento parcuť, v němž ústřední místo zaujímají *Tiferet* a *Jesod*, je maskulinním aspektem Božství, zatímco *Malchut*, aspekt femininní, je chápána jako parcuť Nukva (Žena). Podrobný výklad in Bar-Lew, J. *Piesň v duszy. Wprowadzenie do zydowskiego mistycyzmu. Z hebr. originálu Jedid nefeš přeložili J. Bialek, S. Pecaric. Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2006. ISBN 83-923858-0-2. s. 242-308. Pro základní informaci viz např. Kaplan, A. *Meditace a kabala* s. 195-198.*

101. LM I, 10: 6.

102. Jako zdroj veškeré budoucí existence je Keter spojována s Božím jménem *Ehje ašer ehje* (Ex 3:14).

103. Příběhy tak vyjadřují ontologickou pravdu, již religionisté (např. Mircea Eliade) nazývají mýtem věčného návratu. Příznačně hraje v Nachmanově učení důležitou roli kabalistický koncept *raco va-šov* (Ez 1:14), jež je v Likutej MoHaRaN interpretován různým způsobem. Srov. např. LM I, 4:9 a 6:4.

104. V jednom z braslavských nigunů se zpívá: "Celý svět je uzounkým můstkem, jenom se nesmíme bát."

105. Závěr příběhu Ztracená princezna. In *Příběhy rabi Nachmana* s. 53.

106. Ve standardních braslavských edicích příběh Sedm žebráků končí tímto Natanovým dovětkem: "Konec příběhu, totiž co se odehrálo dne sedmého a jak to bylo s oním beznohým žebrákem... jsme nebyli hodni vyslechnout. Právě totiž, že to již vypravovat nebude, a to je velká ztráta, neboť to neuslyšíme, dokud nepřijde Mesiáš." K mesiášským konotacím příběhu viz např. Likutej halachot. *Orech chajim: Tefilat ha-mincha*. VII: 93, kde r. Natan říká, že Mesiáš, syn Davidův sestává ze sedmi *cadikej ha-emet*, jež dále ztotožňuje s postavami sedmi žebráků.

107. Protějšek devětačtyřiceti "bran čistoty a porozumění", odpovídajících devětačtyřiceti dnům omeru, ve sféře *sitra achra*. Viz např. Zohar chadaš 31a.

108. Zoh. III: 129a. Srov. LM I, 29:12.

109. Srov. Tikunej Zohar 70:123b.

110. Pís 1:5. Verš, jež Zohar vztahuje k exilu Šechiny, symbolizovanému zatměním slunce (III: 45b), je zde vykládán z hlediska funkce sefiroy *Malchut*. Viz níže.

111. LM I, 30:1-3.

112. Tikunej Zohar (121a–123b) vycházejí z Ex 19:21 a vlastnosti soudců, jež si má Mojžíš vybrat z lidu Izraele, spojují se sefirot a písmeny Tetragramu. Tuto analogii dále rozšiřují o čtyři základní zbarvení vlasů, přičemž bílé vlasy symbolizují *Chochma*, ryzavé *Bina*, plavé *Ze'ir anpin* a konečně vlasy černé odpovídají *Malchut*.

113. Zoh. II: 204a, srov. LM I, 113:4.

114. Srov. Zoh. I: 15a-15b, 16b-17a; III: 290a. Blíže viz Tishby, I. *The Wisdom of The Zohar*, vol. II, p. Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism* p. 49.

115. Podle rabínského judaismu Mojžíš na Sinaji obdržel obě Tóry současně a v této původní Tóře tudíž byly obsaženy všechny budoucí výklady Písenné Tóry i všechna z ní vyvozená halachická ustanovení. Blíže např. Scholem, G. *On The Kabbalah and Its Symbolism* p. 47. S myšlenkou původní jednoty Písenné a Ústní Tóry se setkáváme i v zoharické literatuře. Srov. např. Zohar chadaš, Midraš Rút 88g, kde se říká, že když Bůh stvořil svět, měl před sebou Jeruzalémský a Babylonský talmud. Viz též např. Zoh. I: 47a-47b; II: 200a.

116. V Likutej MoHaRaN r. Nachman často nastiňuje paralelu mezi Bohem a cadikem ha-dor (viz. výše). a cadikovo slovo díky jeho vysokému metafyzickému statutu a klíčové úloze v díle spásy staví na roveň Tóře.

117. Výraz *li-mechase atik* pochází z Iz 23:18. EP: "... jeho (tj. Týru) obchodní zisk bude patřit těm, kdo přebývají před tváří Hospodinovou, aby se dosyta najedli a dobře oblékli" – tj. dosl. a mohli překrýt svůj starý šat.

118. Pes. 50a.

119. Úvod k Likutej MoHaRaN, s. 1.

120. Idea preexistence Tóry, vyjádřená v dávné mystické představě, že Tóra byla napsána černým ohněm na oheň bílý, se objevuje v mnoha rabínských i kabalistických pramenech. Srov.např. Pes. 54a; Midraš Tehilim 90:12; Berešit raba 1:5 aj. Blíže např. Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism* p. 48-50.

121. LMI, 60:6.

122. Rouchy Tóry jsou její vyprávění, šatem micvot a skrytý mystický význam je její duší.

123. Písemná Tóra odpovídá Tif'eret, Ústní Malchut. Viz výše.

124. Zoh. I: 152a.

125. Blíže viz. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar* vol. III p. 1103-1108. Běžněji je se Stromem života spojována Písemná Tóra, zatímco Tóra ústní odpovídá Stromu poznání. Vzájemná podmíněnost obou Tór/Stromů je tudíž analogická relaci maskulinního a femininního aspektu Božství, sefirot *Tiferet* a *Malchut*.

126. Hřích spáchaný uctíváním zlatého telete poznamenal nejen úděl Izraele, ale i samu Tóru: Mojžíš Izraeli přinesl Tóru (vyrytou do) těchto Desek (tj. prvotní spirituální Tóru). Izrael ji však nebyl hoden, a proto byly Desky rozbity a upadly. ... A proč upadly? Protože z nich ulétlo písmeno *vav* (tj moc a síla Stromu života). ... I dal jim Desky (pocházející ze) Stromu poznání, totiž Tóru, obsahující vymezení toho, co je dovoleno a co zakázáno, na pravé straně život, na levé smrt. Citováno též Tishbym, op. cit. p. 1103. Viz Tikunej Zohar 40:80b; 56:91c.

127. Přesněji řečeno ze svobody, již skýtá Tóra Stromu života, bude požívat většina lidu Izraele, jež bude také zasvěcena do jejích mystérií, zatímco ti největší hříšníci budou nadále podrobeni Tóře Stromu poznání. Viz. Tishby, I. op. cit. p. 1108.

128. Tishby, I. op. cit. it. p. 1105. Proti tomu Scholem tuto mystickou spirituální Tóru pokládá za "utopický aspekt Tóry", jež bude odhalen v mesiášské době. In *On the Kabbalah and Its Symbolism* p. 70.

129. Velikost r. Šim'ona ben Jochaj a jeho učení je velebena na mnoha místech Zohar. Srov. např. I:156a; II: 14a, 149a; III: 19a-19b, 105b-106a, 159a aj.

130. Jon 2:4

131. Zoh. III: 153b.

132. 8.5. 1810 na cestě do Umanu. Rabi Natan je zařadil do druhého dílu Likutej MoHaRaN, vydaného r. 1811 v Mogilevu.

133. Zoh. III: 124b. Studium Zohar v mesiášské době, kdy budou mystéria Tóry Stromu života odhalována, tudíž chrání Izrael před těžkými zkouškami ve spojitosti s případným trestem, o němž bude rozhodováno v den Posledního soudu. Podle braslavské tradice r. Nachman odhaluje ještě hlubší mystéria než Zohar; a studium Likutej MoHaRaN tudíž obrací na pokání ještě účinněji. Hlubokou spřízněnost obou autorů i děl dokládá i braslavská parafráze citované pasáže Ra'aja mehemna: Díky této knize Likutej MoHaRaN, která je Září (Zohar), budeme vykoupeni z exilu. Neboť NaChMaN ben SiMChaH má stejnou číselnou hodnotu jako ŠiMoN ben JOChaJ. Viz komentář Ch. Kramera k prologu Likutej MoHaRaN.

134. Srov. Zoh. III: 130b. Sh. Magid cituje studii Liebese o Zohar, podle níž má *Tóra Atik jomin* dvě roviny, z nichž jedna je obsažena v Idra raba, druhá bude zjevena teprve v mesiášské době. In *Associative Midrash* p. 53, no 35.

135. Tomu nasvědčuje i výše cit. pasáž z úvodu k Likutej MoHaRaN, v níž je r. Nachman představen jako ten, kdo zjevuje, co *Atik jomin* skryl.

136. Iz 11:9.

137. LM I, 33:5.

138. R. Nachman, jak bude ukázáno v následující kapitole, chápal poznání (*da'at*) jako vědomí jednoty v tomto světě zdánlivě odděleně působících atributů *Rachamim* (nebo *Chesed*) a *Din*. Srov. např. LM I, 4:4.

139. Tuto jednotu vyjadřuje i shodná geometrie slov *ahava* a *echad*.

140. Metodu, jíž jsou jednotlivé, sledem volných asociací utvářené myšlenkové celky zakomponovány do struktury homilií Sh. Magid přirovnává ke vztahu mezi základní melodií a improvizací. Ta se z ní vynořuje a dočasně ji opouští, aby do ní opět vplynula, obohacujíc ji o nové prvky. Týž autor doporučoval svým studentům, když si stěžovali, že Nachmanův nelogický, imaginativní způsob výkladu nemohou pochopit, ať potmě soustředěně poslouchají jazzové improvizace Johna Coltranea, In Magid, Sh. *Associative Midrash* p. 30.

141. V úvodu k Likutej MoHaRaN (s. 12) r. Natan říká: "Všechno je navzájem spojeno a provázáno, počátek s koncem a konec s počátkem." Podobně Sefer jecira (1:7) charakterizuje deset sefirot nicoty. "Jejich konec se přimyká k počátku a počátek ke konci tak jako oheň ke žhavým uhlíkům."

142. Úvod k Likutej MoHaRaN s. 10, 11.

143. Zohar (I: 6a) mluví o Chochma jako o teče v paláci (*Bina*).

144. Slova *Be-rešit bara Elohim* Zohar vykládá jako stvoření Elohim (tj. *Bina*), nebo prostřednictvím Počátku (*Chochma*). Srov. Zoh. I: 2a. Blíže viz např. Scholem, G. *The Major Trends of Jewish Mysticism*. p. 221.

145. Blíže viz. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar* vol. I p. 294-296.

146. Sanh. 93b; Chag. 14b. Poté, co je ve druhém z traktátů schopnost porozumění takto vymezena, následuje líčení mystické cesty čtyř moudrých do pardesu. Srov. též Raši ad Ex 31:3.

147. K totožnosti Bina a s budoucím světem srov. např. Zoh. I: 141a; III: 245b. S pokáním je Bina jako "Matka" všech midot spojována také proto, že pokání znamená návrat všeho bytí do jeho zdroje (mateřského lůna).

148. Podle braslavských exegetů pravý Králův syn zároveň symbolizuje dobrý sklon, vyšší božskou duši (*ruach*). Aby mohl dílo spásy završit, musí nejprve podmanit syna otrokova, s nímž byl na počátku příběhu osudově zaměněn. Ten zosobňuje pronárody, zlý sklon a vitální duši – *nefeš*.

149. S Tikunej Zohar (14:30a) je Tóra připodobněna k zahradě. Travniny a rostliny symbolizují duše Izraele, stromy duše spravedlivých. Tato alegorie vychází ze skutečnosti, že gematrie slova *gan* odpovídá počtu týdenních parašot Tóry. R. Nachman se jí nechal inspirovat v podobenství o cadikovi ha-dor jako správci zahrady (či spíše pole), jehož povinností je zajistit každému stěblu trávy, každé bylině i všem stromům odpovídající péči, a duše, jež se ocitly mimo zahradu, navracet zpět na jejich místo, a scelovat tak a pozvedat Malchut–Šechinu, již zahrada rovněž symbolizuje. Viz LM I, 65:11. Srov. též LM I, 8:7.

150. Zohar Chadaš, Tikunim 102d. Srov. kabalistický výklad Gn 2:10 v Zoh. I: 30b, kde zahrada značí Malchut, řeka, která ji napájí Jesod.

151. Exil Šechiny r. Nachman prostřednictvím mnoha různých, často zejména ze Sefer ha-Zohar čerpaných symbolů a alegorií zachycuje ve většině svých příběhů a je rovněž ústředním tématem jeho homilií.



152. LM I, 33:7. V souladu se silným eschatologickým podtextem Nachmanova díla je vědomí jednoty budoucího světa již v pluralitě světa pozemského ústředním motivem a současně poselstvím jeho homiletické i narativní tvorby. Podrobněji o tom v následující kapitole.

153. LM I, 33:6.

154. R. Nachman kladl velký důraz na kontinuitu mentálního a intelektuálního rozvoje, který musí být postupný a přiměřený současné úrovni dotyčného. Více ve 3. kapitole.

155. Zoh. I: 4b-5a. Srov. např. LM I, 54:6; 64:4.

156. Např. LM II, 195.

157. LM II, 8:7.

158. Člověk (*adam*) byl stvořen z prachu země (*adama*), zároveň je však nadán představivostí (*medame*), díky níž může dosáhnout prorocké schopnosti. Její spojitost s imaginací r. Nachman dokládá čtením slovesného tvaru (1. os. sg. nif.) *adame* v Oz 12:11 (EP: "skrže proroky předkládám podobenství"). Srov. výklad tohoto verše v LM I, 54:6 a II, 8:7. Podrobněji k Nachmanovu pojetí imaginace viz např. Kramer, Ch. *Anatomy of the Soul. Rebbe Nachman of Breslov*. New York/Jerusalem: Breslov Research Institute. Rok vydání neuveden. ISBN 0-930213-51. p. 162-166.

159. LM II, 5:9.

160. LM I, 54:5. Přes toto negativní hodnocení nesouhlasím s A. Greenem, podle něhož rabi Nachman ve svých raných homiliích zaujímal k imaginaci jednoznačně kritický postoj a stavěl ji do protikladu k rozumu a intelektu (*sechel*), a teprve později svoje stanovisko radikálně přehodnotil (*Tormented Master* p. 341). Mám za to, že si byl nesmírné moci a důležitosti imaginace vědom od počátku, a pokud o ní přesto mluví negativně, míní její pokleslou, animalitou a egocentrismem znehodnocenou podobu.

161. LM I, 54:5. V toto smyslu r. Nachman vykládá verš Oz. 4:6 "Můj lid zajde (*niDMu*), protože odmítá poznání". *Nidmu* čte jako důsledek podlehnutí *medame*.

162. LM I, 54:6. Zohar (I: 47b-48a; II: 155b) čte inf. *laasot* v Gn 2:3 (*bara laasot*) účelově, přičemž posledním tvůrčím činem před dnem odpočinku mělo být stvoření démonů, jež však nemohlo být dokončeno, protože mezitím nastal šabat, a Bůh jim už nestačil stvořit tělo.

163. LM I, 54:6 Srov. Zoh. Úvod 4b-5a. Takovými *chidušim* člověk netvoří nebe a zemi (viz výše), nýbrž narušuje součinnost horních světů (nebe a země odpovídají sefirot Tiveret a Malchot) a tím i příliv materiální hojnosti do světa.

164. Srov LM I, 25: 9. Podle rabi Nachmana démoni iluzí a fantazií člověka ovládají zejména před příchodem Mesiáše, aby mu zabránili osvojit si porozumění úrovně *Bina*, a tím i její postupné revelaci ve světě. K sedmero označení zlého pudu v Talmudu (Suka 52 a jež jsou kabale chápána jako protějšky sedmi dolních sefirot v sitra achra rabi Nachman přidává osmé – *koach ha-medame*.

165. LM I, 195 srov. Chajej MoHaRaN III, Avodat ha-Šem 521. Idea, že nové vhledy do tóry jsou nejúčinnějším prostředkem proti vedlejším myšlenkám a fantazii, má v Nachmanově nauce velmi důležité místo.

166. Blíže Magit, Sh. *Associative – Midrash. God's voice from the Void*. P 46-48.

167. Green, A. *Tormented Master*. p. 340-341.

168. O. Wiskind – Elper nastiňuje analogii mezi labyrintickou strukturou homilií a četnými vedlejšími dějovými liniemi příběhu. Tendence k designifikaci je podle ní příznačná pro obě Nachmanova díla, jakkoliv výrazněji se projevuje v jeho nauce. In *Tradicion and Fantasy*...p. 245.

169. Izraelský amorejec žijící začátkem 4. stol. Viz.BB 72a-73b.

170. Podle r. Nachmana proces s tikunu významně podporují asimilování, sekularizování Židé, kteří svým pokáním a návratem motivují nežidy ke konverzi na judaismus. Srov. zejména LM I, 17:6-7.

171. Instrumentální chápání zla, příznačné pro zoharickou literaturu, nabývá na důležitosti v luriánské kabale, zdůrazňující spolupodíl člověka na nápravě kosmu. Blíže viz např. Tishby I. *The Wisdom of the Zohar* vol. II p. 448-450. Sadek, V. *Židovská mystika*, Praha: Agitte/Fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9. s. 100-101.

172. Zlo neexistuje nezávisle, potřebuje k životu dobro a svatost jež jsou zdrojem veškeré jeho životní síly. Srov. např. Sadek, V. *Židovská mystika*, s. 102. Toto pojetí zla, jež je samo o sobě neplodné a netvůřící, se promítá i do symboliky příběhů: pirát, který unese chudásovu dceru, je eunuch (Měšťan a chudáš), démoni sají živiny z nohou Luny–Malchut, kolem níž se síly zla nejvíce koncentrují.

173. Ex 12:2. Hagada šel Pesach. *Nová pražská pesachová Hagada*. přel. Karol Efrajim Sidon. Praha: Sefer 1996. ISBN 80-85924-08-0. s. 41-42.

174. LM I, 56:4. Srov. LM II, 12: "Věz, že i nečisté síly a chrámy modlářů musejí být Bohem udržovány v bytí. Proto naši moudří blahé paměti učí: Když se tě někdo zeptá, 'Kde je tvůj Bůh?' odpověz mu: 'Ve velkém, městě Římě.'" (Taan. 1:1) ... "A věz, že zdrojem jejich (tj. nečistých sil) životní síly je skrytý výrok 'na počátku' (*be-rešit*) ... Síly zla nemohou životní sílu přijímat z výrobků zjevených, neboť 'Svou slávu nikomu nedám' (Iz 42:8), a jediným, co je udržuje při životě je tudíž výrok skrytý. Je však zhola nemožné to pochopit a člověk o tom vůbec nesmí přemýšlet." V kabale je deset stvořitelských výroků ztotožňováno s deseti sefirot, přičemž první, skrytý výrok *be-rešit* odpovídá *Keter*. Srov. např. Bahir: 96, 141. R. Nachman z Čerynu se snaží radikálnost Nachmanovy myšlenky zmírnit tím, že "skrytý výrok" vztahuje k aspektu *Keter* uvnitř *Malchut*.

175. V podobném smyslu jako Tóra Stromu života a Stromu poznání se v Tikunej Zohar a Ra'aje mehemna objevují rovněž označení *Tora de-Acilut* a *Tora de-Berija*. Blíže viz. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar* vol. III. p. 1089-1112. Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism* p. 66-77. Halacha je zde stavěna do protikladu ke kabale a všechny způsoby výkladu Tóry jsou ve srovnání s výkladem mystickým vnímány za méně hodnotné. S myšlenkou dvojí Tóry se setkáme zejména v mesianisticky a prorocky orientovaných proudech kabaly, např. u Šloma Molcha (kol. r. 1500-1532), a ovšem též v šabateismu. Viz Sadek, V. *Židovská mystika*. s. 118-121. Scholem, G. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1043-I. p. 110-112.

176. LM I, 56:3, kde je verš Dt 31:18 "A já onoho dne skryji nadobro (*haster astir*) svou tvář" vykládán v tom smyslu, že Bůh v důsledku hříšnosti člověka skryje samu svoji skrytost.

177. LM I, 4:5. (podrobněji ve 3. kap.) Srov. LM I, 56:3D: "Člověk však četnými hříchy slova živého Boha překroutil a obrátil je v opak, a tak moudrost Tóry proměnil v bláznovství a pošetilost. ..."

178. LM I, 56:3 C. srov. I, 33:2.

179. LM I, 33:3. Tato pasáž je uvedena celá ve 3. kap. ve spojitosti s *cimcumem*.

180. Srov. komentář Ch. Kramera LM I, 56:4. In: Likutey MoHaRaN, vol. VI p. 318-319.

181. To je také důvodem, proč r. Nachman přisuzuje v procesu tikunu důležitou úlohu profánním oblastem života člověka, které samy o sobě nejsou dobré ani zlé (jejich neutralitu přirovnává k prostředkující funkci *klipat noga*) a člověk je musí bez ustání posvěcovat, aby klipot, jež se živí ze "zad svatosti", neskýtal více životní síly, než je nezbytné k jejich přetrvávání. Viz. např. LM I, 19:4-5; 62:5.

182. To se shoduje s pojetím luriánské kabaly. Viz např. *Ec chajim, Hechal Adam Kadmon* 5:5. s. 68-69. Myšlenka, že sefirot jako nádoby Božího světla a energie jsou totožné s písmeny coby základními nástroji

stvoření není v chasidismu ojedinělá. Viz např. Idel, M. *Hasidism – Between Ecstasy and Magic*. New York: State University New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1733-6. p. 93. Více ve 3. kapitole.

183. LM I, 205 je verš Jb 20:15 "Nahltal se (tj. svévolník) majetku, ale vyzvrátí jej" vykládán v tom smyslu, že Bůh dovoluje klipot, žít se z vyšších rovin svatosti, která je pro ně "nestravitelná" jen proto, aby spolu s ní vyvrhly i všechnu svatost, již "pozřely" předtím. Srov. rovněž např. LM I, 56:5; 62:5.

184. LM I, 33:3.

185. Gn 23:1 – 25:1.

186. Toldot Ja'akov Josef. Chajej Sara 18a. Srov. např. Degel mechane, Efraim Moše Chajima ze Sudilkova: "Odtud táhl dál (Avram) na horu, která je východně od Bet-elu, a postavil svůj stan mezi Bét-elem na západě a Ajem na východě..." (Gn 12:8). Jak praví svatá Kniha Zovar, v Tóře není jediné slovo nebo písmeno, jež by neodkazovalo ke svatým, vznešeným věcem. A stejně tak jsou i v tomto příběhu putování našeho praotce Avrahama nepochybně obsažena tajemství, vztahující se ke každému jedinci v každé době. Citováno O. Wiskind–Elper, O. In *Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav* p. 58; 243.

187. Zoh. III: 152a: "Šim'on řekl: 'Běda tomu, kdo má za to, že záměrem Tóry bylo vyprávět příběhy a zaznamenávat slova obyčejných lidí. To bychom dnes mohli ze slov běžných smrtelníků sami sestavit Tóru, a možná do konce ještě lépe. ... Než všechna slova Tóry jsou nadmíru vznešená, obsahující nebeská tajemství.'" Srov. též např. Zoh. III: 149a-b. Blíže viz Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar* vol. III. p. 1124-5.

188. Keter Šem Tov 11a: 84. Představa Světla uschovaného pro spravedlivé v budoucím světě vychází z Berešit raba 3:6.

189. Bylo řečeno, že na spřízněnost Nachmanových příběhů s Tórou ukazuje již sám termín *ma'asijot šel šanim kadmonijot*. O Wiskind–Elper označuje rozhodnutí chasidského cadika sdělovat mystické poznání prostřednictvím příběhů, jež jsou tak stavěny na roveň biblickému vyprávění, za "highly provocative act" . In *Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav* p. 60.

189a To je, jak uvedeno výše, podstatou konceptu "odívání tváře" za účelem probouzení z duchovního spánku, přičemž tvář lze odívat jak učením, tak vyprávěním příběhů.

190. Úvod k Sipurej ma'asijot. In *Příběhy rabi Nachmana* s. 45. Koncept sjednocování oddělených entit jasně odkazuje k zejména v nauce Avrahama Abulafii a rovněž v luriánské kabale hojně rozšířenému mysticko-teurgickému aktu *jichudim*, spočívajícího ve sjednocování dvou nebo více Božích jmen a manipulacích s jejich písmeny. Blíže viz např. Kaplan, A. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9. s. 203-206.

191. Zoh. I: 35a; 82b; 88a; 210a, III: 8b. Srov. Joma 39a. Viz výše pozn. 90.

192. Viz výše, LM I, 60:6. Hoví-li člověk choutkám svého srdce a ztrácí tak "tvář" – tj. spojení se svým spirituálním kořenem v Bohu–Tóře a možnost jejího stále prohlubovaného porozumění, nemůže Bohu účinně sloužit a jeho modlitba není nadána theurgickou mocí.

193. *Příběhy rabi Nachmana* s. 28. Cadikova zprostředkující role je zachycena v mnoha symbolech příběhů: např. žebrák s krivým krkem "hází" svůj hlas, aby spojil dva v odloučení strádající ptáčky – Svatého, buďž požehnán, a Jeho Šechinu – Kneset Jisra'el (*Sedm žebráků*). Op. cit. s. 181-184.

194. LM I, 60:6.

195. Likutej halachot. Jore de'a 2: Nedarim 4:25. Srov. LM I, 5:1.

196. Sichot ha-RaN 151.

197. Chajej MoHaRaN. *Sichot ha-ša jachot le-sipurej ma'asijot* 61: "Když jsem se svým přítelem R. Nafalim k rebemu přišel, zeptal se nás, jako obvykle, co je nového. Naftali mu pověděl, co se doslechl o válce s Francií. ... Mluvili jsme o Napoleonovi a žasli jsme, jak rychle se dostal na vrchol. Býval přec obyčejným sluhou, a teď je z něj císař. Na to rebe řekl: ‚Kdoví, jakou má duši. Třeba ani není jeho, poněvadž v síních záměn bývají duše občas vyměněny.‘ A jal se vyprávět, jak se už cosi podobného kdysi dávno stalo – ‚jak královna porodila současně s otrokyní a ta děti zaměnila.‘ ... a následoval celý příběh o zaměněných dětech."

198. Chajej MoHaRaN. *Sichot ha-šajachot le-sipurej ma'asijot* 62: "U rebeho byl právě na návštěvě braslavský chazan r. Josef a přítomno bylo i několik jeho stoupenců. ... Rebe si všiml chazanova roztrhaného kaftanu a řekl mu: ‚Jsi ba'al tfila, skrze něhož do světa proudí veškeré požehnání, ... a to si ani nemůžeš pořídít kaftan jak se patří?‘ A řekl, že kdysi se už něco takového ohledně jistého pána modlitby seběhlo. A začal o něm vyprávět. My jsme však zprvu vůbec nepostřehli, že vypráví příběh a mysleli jsme, že mluví o něčem, co se opravdu stalo, a teprve po chvíli nám došlo, že vypravuje jeden ze svých bázeň budících příběhů z dávných let."

199. Srov. např. LM I, 10:8; 54:2; 75:5.

200. Nachmanovy příběhy s pohádkami (zejména ukrajinskými, polskými a ruskými) spojují nejen společné motivy, situace a postavy, jejich spřízněnost s folklorem se odráží i v jazyce a stylu, v němž se prostá poetika lidového vyprávění jedinečným způsobem snoubí s archaickou vznešeností biblické řeči. Blíže viz např. Wiskind-Elper, O. *Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav* p. 50-56.

201. Ž 96:3. R. Nachman čte spíše jako pronárodům adresovanou výzvu k vyprávění o Boží slávě.

202. *Sichot ha-RaN.* 52.

203. Úvod k *Sipurej ma'asijot*. In: *Příběhy rabi Nachmana* s. 45.

204. Srov. např. LM I, 19:3, kde se mluví o podmaňování zla, zosobněného o jazyky pronárodů, svatostí *lešon ha-kodeš*.

### 3. PROCHÁZKA LABYRINTEM REBEHO PALÁCŮ

Pokusme se nyní zprostředkovat čtenáři co nejautentičtější vhled do Nachmanova myšlení a způsobu výkladu. Jedinečnost jeho učení v rámci chasidské spirituality bude průběžně ilustrována nejen jeho originálními idejemi (pojetí víry, *hitbodedut* aj.), ale především osobitým pojetím těch kabalistických konceptů, jež byly hlavním inspiračním zdrojem a teoretickým základem chasidské religiosity. Snad nejvýrazněji se svébytnost Nachmanovy nauky projevuje v pojetí *cimcumu*, jedné z nejpłodnějších luriánských idejí, jež zásadně ovlivnila vývoj židovského mysticismu v 16. až 18. století,<sup>1</sup> a proto pouť paláci jeho učení zahájíme právě jím.

#### 3. 1

Rabi Nachman jako patrně jediný z chasidských myslitelů chápal *cimcum* ve shodě s původní Ariho<sup>2</sup> intencí doslovně a vyvozoval z něj závěry zásadně odlišné od těch, jež vyplývaly ze spíše symbolického výkladu ostatních autorů.<sup>3</sup> Dle Luriovy koncepce byl akt „stažení Boha ze Sebe v Sebe,“<sup>4</sup> jež Jacob Emden označil za nejodvážnější pokus v dějinách domyslet do konce *creatio ex nihilo*,<sup>5</sup> východiskem striktně teistického názoru.<sup>6</sup> Dobrovolným sebeomezením, exilem do hloubi Sebe Sama Bůh ve svém nekonečném, všudypřítomném bytí uvolňuje prostor pro stvoření konečných, ohraničených forem. Prostřednictvím *cimcumu* získává veškeré stvoření od Boha oddělenou, samostatnou existenci, což úzce souvisí se skutečností, že podle Lurii bylo účelem *cimcumu* vydělení a rozvinutí sil Soudu (*Din*), jež svým působením udržují vše stvořené v pevných hranicích časoprostoru a brání jeho navrácení do Zdroje v Ejn Sof a rozplynutí v Nekonečnu.<sup>7</sup> Akt *cimcumu* tudíž Boha ze stvoření vzdaluje a prohlubuje jeho transcendenci. To platí nejen pro *cimcum* za účelem *creatio ex nihilo*, ale i *revelatio continua*: každá fáze kosmického procesu sestává z pohybu dostředivého a odstředivého, universum se odvíjí ustavičným střídáním kontrakce *Or Ejn Sof (histalkut)* a jeho následné expanze do uvolněného prostoru (*hitpašut*).<sup>8</sup>

Přestože se Bůh do aktem *cimcumu* uprázdněného prostoru ve svém tvůrčím díle opět vrátil, sama skutečnost, že vesmír byl stvořen v prázdnotě, představuje teologické úskalí. Jicchak Luria v souladu s ranější, zejména zoharickou tradicí nahlížel na kosmogonický proces jako na děj, odehrávající se až do určité fáze v Bohu samotném a paradox vyplývající z jeho počáteční nepřítomnosti v prostoru, kde se stvoření uskutečnilo, zmírňoval představou tzv. *rešimu*, pozůstatků Božího Světla, jimiž dovozoval přítomnost substance Ejn Sof v *cimcumem* uprázdněném prostoru.<sup>9</sup> Toto pojetí umožňuje akcentovat buď božský původ a charakter

*rešimu*, nebo existenci prázdného prostoru, a tudíž oddělenost v něm realizovaného stvoření od Stvořitele.

Rabi Nachman stav paradoxu plně vyhrocuje a v jeho přijetí spatřuje jediný pravdivý a autentický způsob, jak se člověk může k Bohu vztahovat.

Když Bůh, budiž požehnán, pojal záměr stvořit svět, neměl kde jej stvořit, protože nebylo ničeho vyjma Ejn Sof. I stáhl (*cimcem*) své Světlo do stran, a tím vznikl prázdný prostor (*chalal ha-panuj*). A uvnitř této prázdnoty povstal čas a prostor, a tak byl stvořen svět, jak je vyloženo na počátku spisu *Ec chajim*.<sup>10</sup> Nejprve tedy musel být uprázdněn prostor, neboť jinak by pro stvoření nezbyvalo místo. Ono stažení, jímž vznikl, však bude možné nahlédnout a pochopit teprve v Budoucnosti – nelze totiž jinak, než říci o něm současně dvě protikladné věci: že (Bůh) v něm je a není (*ješ va-ajin*). Byl uprázdněn *cimcumem*, když Bůh odtud své Božství takřkajíc stáhl, a tudíž v něm jako by není. ... Nicméně v nejhlubší pravdě je Jeho Božství nepochybně přítomno i tam, neboť On žíví vše a bez Něj by nic nemohlo existovat. A proto bude existence prázdnoty pochopena teprve ve světě budoucím.<sup>11</sup>

Bůh, budiž požehnán, naplňuje všechny světy (*memale kol almin*) a zároveň je všechny obepíná (*sovev kol almin*).<sup>12</sup> Z toho je zřejmé, že jest jako by uvnitř světů a současně i kolem nich. Bůh světy naplňující přítom musí být od Boha, jenž je obklopuje, jako by oddělen, protože jinak by vše bylo Jedním. A tomu brání toliko existence prostoru, z něhož Bůh své Božství takřkajíc stáhl, aby v něm uskutečnil dílo stvoření. Celý svět je tedy obkroužen prázdnotou, a Bůh, jenž všechny světy obepíná, tudíž nutně obepíná i samu prázdnotu. Proto o Něm můžeme říci, že naplňuje všechny světy, to jest veškeré stvoření, jež v prázdném prostoru povstalo, a zároveň všechny světy obepíná – totiž že obklopuje i sám prázdný prostor, z něhož své Božství takřkajíc stáhl, a jenž se mezi nimi prostírá a odděluje je od sebe.<sup>13</sup>

Doslovným chápáním *cimcumu* rabi Nachman prohlubuje tradiční mystický paradox, vyjádřený výrokem „Bůh je Místem (*ha-Makom*) světa, ale svět není místem Jeho,“<sup>14</sup> který říká, že Bůh je ve světě přítomen a současně je od něj oddělen. Rabi Nachman transcendentního Boha od jeho imanence, prostupující veškerým stvořeným bytím, vzdaluje ještě více – odděluje je od sebe propastí prázdnoty. Její ontologickou podmíněnost a z ní plynoucí nedosažitelnost Boha ilustruje hluboké mystické podobenství o srdci a prameni z příběhu Sedm žebračů. Srdce,

symbolizující Šechinu,<sup>15</sup> Kneset Jisra'el i každého Žida, toužícího po Bohu, a zejména cadika ha-dor, jenž je „srdcem“ celého pokolení, stojí na jednom konci světa, přímo naproti prameni, vyvěrajícímu z hory na jeho protilehlém konci, a „*prahne po něm touhou nevyřslovnou a volá po něm, chtějíc se k němu dostat. ... Ale když po něm tak touží, proč k němu tedy nejde? Protože kdykoli chce k němu jít a přiblížit se k té hoře, přestává vidět její svah, a tu již nevidí ani pramen. Kdyby jej však nemělo stále na očích, zemřelo by steskem, neboť z něj čerpá veškerou sílu k životu... A kdyby to srdce nedej Bože zahynulo, zanikl by celý svět, neboť srdce je životem všech věcí a bez srdce zajisté není bytí. Proto tedy nemůže k prameni jít, a tak jen stojí naproti němu a touží a volá.*“<sup>16</sup> Cesta z fyzického světa k Ejn Sof vede přes prostor nicoty, a každý pokus přiblížit se k prameni tedy musí skončit přetětím pouta mezi transcendentním Bohem a jeho imanencí v hmotném světě a zánikem stvoření jako celku. Svět existuje právě jen díky tomu, že byl stvořen v prázdnotě, již je od Boha oddělen. V tomto světě zůstává Bůh vzdálený a nedostupný a touha člověka po něm, která je, jak ještě uvidíme, hlavním impulsem k hledání a stálému směřování za nikdy nedosažitelným cílem, nemůže v tomto světě dojít naplnění.

V Nachmanově teistickém pojetí je důsledkem *cimcumu* nepřítomnost Boha, jakkoliv pouze zdánlivá, v jisté rovině reality, zatímco ostatní chasidské směry přizpůsobují koncept *cimcumu* svému panenteistickému pohledu a chápou jej naopak jako záruku trvalé Boží imanence na všech stupních existence. Chasidismus obecně sebemenší omezení Boží všudypřítomnosti nepřipouští a oddělenost Boha od stvoření je pro něj pouhou iluzí, protože Boží Podstata zůstává stále táž, dokonale jednotná, neměnná a nedělitelná.<sup>17</sup> Chasidští myslitelé proto kosmogonický aspekt *cimcumu* odsouvají do pozadí a interpretují jej metaforicky, jako postupnou, stále silnější kondenzaci a filtraci Božího Světla a zahalování Jeho tvůrčí síly, umožňující imanenci nekonečné, bezhraničné Boží Podstaty (*Ajin*) v hranicích stvořeného bytí (*Ješ*).<sup>18</sup> Rabi Nachman bolestně prožívá paradox současného bytí a nebytí (*ješ va-ajin*) Boha ve stvoření, kdežto v převažujícím chasidském pojetí je *cimcum* tím, co umožňuje plynulé přecházení a neustálou proměnu *Ajin* v *Ješ* a *Ješ* v *Ajin*, která se uskutečňuje v nepřetržitém koloběhu navracení všeho bytí do stavu prvotní Nicoty a jeho opětného ožívování z ní.<sup>19</sup> Nezbytnost vzdálení Boha za účelem stvoření možnost mystického přimknutí (*devekut*) k Ejn Sof výrazně limituje, ne-li přímo vylučuje.<sup>19</sup> Oproti tomu podle mysticky orientovaného směru chasidismu již nepatrné množství nesčetnými *cimcumim* kontrahovaného Božího Světla a vitality dostačuje k tomu, aby se člověk mohl k Bohu přimknout a skrze modlitbu a konání *micvot* s náležitou mystickou intencí (*kavana*) stoupat stále výše a všechny *cimcumim*, jež jsou v tomto kontextu takřka synonymem pro Boží skrytost hojně používaných metafor závoju či zástěn a přepážek, postupně prolamovat až po dosažení *unio mystica*.<sup>20</sup> Důsledky *cimcumu*

jsou veskrze pozitivní: jako jediný možný způsob *revelatio continua* ustavuje vzájemnost Boha a člověka. Z předchozí kapitoly víme, že také rabi Nachman chápal *cimcum* v tomto smyslu, avšak, jak bude dále ukázáno, interpretoval jej odlišným způsobem. Prozatím zůstaňme u jeho doslovného, tragiku a patos původní Ariho představy prohlubujícího výkladu, jenž člověka konfrontuje s neřešitelným paradoxem, staví jej před otázku, na niž není odpovědi, a podívejme se podrobněji, jak utvářel jeho hodnotový systém a co znamenal pro duchovní a náboženský život.

### 3. 1. 1

Jako jeden z nejzásadovějších antiracionalistů židovské tradice zaujímal rabi Nachman nesmlouvavě kritický postoj ke všem typům racionálního, spekulativního myšlení a argumentace, v nichž viděl nejspolehlivější cestu k herezi a vposledku k úplnému bezvěrectví. Jeho žáci měli přísně zakázáno studovat nejen spisy židovských filosofů a „volnomyšlenkářů“, ale vůbec všechna díla, zabývající se filosofickými otázkami, včetně filosoficky laděných komentářů k Písmu.<sup>21</sup> Nachmanova radikální polemika s „hloubavci“ a filosofy, jejichž snaha vtěsnat živou skutečnost v její nekonečné rozmanitosti a proměnlivosti do rigidních schémat a systémů stála v přímém protikladu k jeho dynamickému, intuitivnímu myšlení a přístupu ke světu a životu,<sup>22</sup> se týkala především „věčných“, znepokojivých otázek (*kušjot*) ohledně „skrytých cest Božích“ – kromě z aktu *cimcumu* plynoucího paradoxu to byla například otázka utrpení spravedlivých nebo paradox Boží vševědoucnosti a svobodné lidské vůle. „*Rebe nám zakazoval studovat dokonce i knihy poctivých filosofů. Vznášejí totiž nesmírně hluboké a složité otázky, avšak jejich odpovědi jsou tak nicotné a slabé, že je lze snadno vyvrátit. A proto každý, kdo jejich knihy studuje a snaží se takové otázky vyřešit rozumem, může upadnout do těžké hereze, jakmile si uvědomí, že odpověď nemá žádnou váhu a otázka zůstává.*“<sup>23</sup>

V kázáních *Bo el par'o*, věnovaném *cimcumu* a jeho důsledkům, tyto otázky a zároveň i typy hereze, v něž může snaha o jejich logické, racionální řešení vyústit, vyvozuje z prvních dvou fází kosmogonického procesu (t.j. *cimcumu* a *ševirat ha-kelim*).

Heretiky, kteří poukazují na rozpor mezi dobrým a spravedlivým Bohem a existencí zla v jím stvořeném světě a jeho přítomnost ve stvoření a péči o ně zpochybňují na základě primordiální katastrofy rozbití nádob, lze usvědčit z nepravdy. Na jejich otázky existuje odpověď, neboť jsou založeny na „vnějších moudrostech“ (*chochmot chiconijot*), pocházejících z bezcenných přebytků a odpadních produktů svatosti.<sup>24</sup> Přestože v důsledku *ševirat ha-kelim* proniklo do stvoření z úlomků roztržených nádob povstává zlo, ve všem, co existuje, jsou zároveň obsaženy jiskry Božího Světla, a jakkoliv je *klipot* drží v zajetí, jejich přítomnost na



všech úrovních stvořené reality včetně té nejnižší je dostatečným důkazem skryté Boží imanence ve všem stvoření:

A proto ten, kdo této herezi propadl, může najít cestu zpět vlastními silami, neboť hledá-li Boha usilovně a vytrvale, nalezne jej i tam (to je uprostřed *klipot* i ve svých rouhačských otázkách). Falešné moudrosti těchto nevěrců vycházejí z rozbití nádob, a tedy v nich nějaké jiskry svatosti a písmena, jež jak známo, klesla dolů,<sup>25</sup> nepochybně jsou. A protože je možné tam Božství a Intelekt (*sechel*) najít, lze také odpovědět na otázky kladené těmito nevěrci. ... Neboť všude tam, kde se Boží životodárná síla, to jest Intelekt a písmena nacházejí, existuje na rouhačské otázky odpověď, protože je o tomto nevěrectví řečeno: „abys uměl odpovědět nevěrcům“.<sup>26,27</sup>

Jinak je tomu s odpovědí nevěrcům, kteří domnělou nepřítomnost Boha ve stvoření zdůvodňují aktem cimcumu:

Existují však také „moudrosti“, jež ve skutečnosti ani trochu moudré nejsou... Filozofové kladou matoucí, znepokojivé otázky, které však působí náramně moudře a lidem připadají nadmíru hluboké jenom proto, že jim ani za mák nerozumějí... Na otázky těchto nevěrců nelze nijak odpovědět, neboť vyvstávají z prázdného prostoru, v němž Bůh jakoby není. Musejí zůstat bez odpovědi, protože v prázdnotě Boha, budiž požehnán, sotva nalezneme. Vždyť kdyby jej bylo možné najít i tam, prázdnota by neexistovala a vše by bylo Ejn Sof. A proto je o tomto nevěrectví řečeno: „Nikdo z těch, kdo k ní vcházejí, se nevrátí (*lo jeŠUVun*).“<sup>28</sup> Na jejich otázky není odpovědi (*teŠUVa*), neboť vycházejí z prostoru, z něhož On své Božství takřikajíc stáhl. ... Této hereze se proto musíme co nejúzkostlivěji vystříhat. Jejich argumenty bychom se raději neměli vůbec zabývat, abychom se nevystavovali nebezpečí, že tam, Bože chraň, navždy uvízneme, když je o tomto nevěrectví řečeno: „Nikdo z těch, kdo k ní vcházejí, se nevrátí.“<sup>29</sup>

Zatímco z podstaty *ševirat ha-kelim* plynoucí jistota imanence Boha na všech stupních stvoření pochybnosti ohledně Jeho přítomnosti ve světě plném zla a utrpení spolehlivě vyvrací, pochyby a nejistota vyvstávající v setkání s prázdnotou, která je důsledkem aktu cimcumu, jsou zcela legitimní a mají svá opodstatnění. Cokoli od Boha odlišného mohlo být stvořeno pouze v prostoru jím opuštěném, a snaha paradox Jeho současného bytí a nebytí ve stvoření racionálně

vysvětlit tudíž musí nutně skončit „uvíznutím“ v prázdnotě. Jediný způsob, jak těmto pochybnostem čelit, proto představuje absolutní, bezpodmínečná víra:

Avšak Izrael všechny ty moudrosti, a dokonce i ono z prázdnoty vycházející nevěrectví překračuje, neboť věří v Boha, budiž požehnán, dokonalou, ryzí vírou (*emuna šlema*), prostou všeho hloubání a zpytování. Neboť hle, on věří, že Bůh, budiž požehnán, všechny světy naplňuje a současně je obepíná, a tudíž i sama prázdnota byla stvořena Jeho Moudrostí a v nejhlubší pravdě je Jeho Božství nepochybně přítomno i v ní, ač to nelze pochopit a Boha, budiž požehnán, tam nalézt. Synové Izraele však všechny ty „moudrosti“ a rouhačské otázky překračují, vědouce, že na ně neexistuje odpověď, protože kdybychom ji znali, nešlo by o prázdnotu, a nebylo by kde stvořit svět. ... Musíme tedy věřit, že Bůh, budiž požehnán, obepíná i prázdny prostor a Jeho Božství je tudíž nepochybně přítomno i v něm. A to je důvodem, proč jsou synové Izraele zvaní *Ivrim* neboť oni všechny ty „moudrosti“ včetně té, jež žádnou moudrostí není, totiž onoho z prázdnoty vycházejícího nevěrectví, svojí vírou překračují (*ovrim*). A proto také Bůh zove *Elokej ha-Ivrim*,<sup>30</sup> což vychází z verše „vzal jsem vašeho otce Abrahama za řeku (*EVER ha-nahar*)“<sup>31</sup> – to znamená, že Jeho Božství obepíná i prostor, jež Bůh v Sobě Samém uprázdnil, když Světlou stáhl do stran.<sup>32</sup>

Zásadní důležitost víry v braslavském chasidismu vychází také z doslovného výkladu *cimcumu*, a proto se jejímu pojetí budeme věnovat podrobněji.

### 3. 1. 2

Rabi Nachman přisuzoval klíčový význam prosté, upřímné víře, a ačkoli pro něj samotného zůstala nedostižným ideálem,<sup>33</sup> důrazně k ní nabádal své žáky. Bezelstná prostota a přímočarost pro něj byly zdrojem osobní integrity a harmonie,<sup>34</sup> jež člověku umožňují vstahovat se k Bohu celou svou bytostí, a zároveň nejúčinnější zbraní v boji s osvícenským racionalismem. Oba tyto aspekty jsou živě zachyceny v příběhu o učenci (*chacham*), typickém maskilovi, jehož pochybnosti ohledně existence neznámého Krále přivedou na pokraj zkázy, před níž ho nemůže zachránit nikdo jiný, než prostáček (*tam*), jenž si svou upřímnou opravdovostí získá Královu lásku a uznání.<sup>35</sup> Prostá, dětsky naivní víra je „světlem projasňující tmou noci“ a převyšuje dokonce i víru, k níž člověk dospívá studiem moudrosti Tóry.<sup>36</sup> Izrael mohl Tóru obdržet teprve poté, co „všechny ty lživé, pomýlené moudrosti“, jež si během pobytu v Egyptě osvojil, „zavrhl a uvěřil v Hospodina a Jeho služebníka Mojžíše.“<sup>37</sup> Na základě v braslavské literatuře

často zdůrazňované nutnosti spoléhat „bez planého přemítání“ toliko na víru, sloužit Bohu v prostotě a s bázní a beze zbytku zachovávat micvot Tóry i rady a doporučení „pravého cadika“<sup>38</sup> vidí někteří badatelé v rabi Nachmanovi typického představitele tehdejšího ukrajinského pietismu, blízkého například Avrahamu Kaliskerovi, který intelektuálněji orientované směry chasidismu příkře odsuzoval.<sup>39</sup>

Nachmanovo v židovské tradici ojedinělé chápání víry je však mnohem hlubší a komplexnější. Připomeňme, že pojem *emuna* se v židovské literatuře vyskytuje jen zřídka a znamená většinou téměř tolik co *emet*. Judaismus novodobou antitezi racia a víry nezná – nestaví rozum proti víře, ale proti pravdě Zjevení, přičemž víru chápe jako uznání její věčné platnosti a závaznosti, projev bezvýhradné oddanosti této v Tóře zjevené pravdě i tradici, jež je z ní v nepřetržité kontinuitě vyvozována.<sup>40</sup> Pro rabi Nachmana neznamenal víra pouze přijetí objektivně existující, společně sdílené pravdy Zjevení; byla mu hlubokou, neochvějnou náboženskou intuicí, niternou, veskrze subjektivní pravdou lidské duše.

Víra je zároveň zjevná i skrytá. Skrytá je v tom smyslu, že zeptáš-li se věřícího, proč věří, nebude ti umět odpovědět. Je však také zjevná, neboť tomu, kdo vskutku věří, je předmět jeho víry tak jasný a zřejmý, jako by jej viděl před sebou.<sup>41</sup>

„Já přec vím, že Hospodin je velký,“<sup>42</sup> říká král David, ať odpočívá v míru. Já, a nikdo jiný – neboť velikost Stvořitele nelze s nikým sdílet a člověk ji často nemůže sdílet ani sám se sebou, protože jí zakouší každý den jinak. ... Boha každý poznává v branách svého srdce, jež jsou všem ostatním uzavřeny.<sup>43</sup>

Toto hluboce existenciální, současnému člověku blízké prožívání víry<sup>44</sup> má také svou mystickou dimenzi, jež vyplývá ze skutečnosti, že pojmem *emuna* je běžně označována *Šechina*<sup>45</sup>, souhrnná duše společenství Izraele, v níž jsou duše všech jeho členů spojeny v jednotném svazku.<sup>46</sup>

Víra sama má svůj kořen a zdroj životní síly. A tímto kořenem víry je Svět víry (*olam emuna*) a z něj všechna víra vychází. A také tento Svět víry věří v Boha, budiž požehnán. A tento kořen je niternou podstatou víry (*pnimijut emuna*), která je skrytým základem duše, neboť duše a víra jsou téže podstaty.<sup>47</sup>

Víra, chápána jako duchovní esence veškeré stvořené reality i každé duše, je neodlučně spjata s touhou, jež je základní charakteristikou exilu a rovněž hlavní hybnou silou metafyzického, dějinného i individuálně lidského vývoje. Posiluje člověka v odhodlání

překonávat překážky, jimž na své nekončící cestě za nedosažitelným cílem čelí, a motivuje je k aktivní účasti na díle kosmické spásy.<sup>48</sup> Šechina strádá v exilu a touží po opětném sjednocení se Svatým, budiž požehnán, a stejně tak touží po návratu do svého kořene k Bohu každá z duší Izraele. Nejautentičtějším projevem víry je touha, jíž je prodehnut celý svět, byť ji každý ve svém nitru zakouší jiným způsobem.

Vraťme se nyní k výše citovanému podobenství o srdci a prameni. Pramen je srdci nedosažitelný nejen proto, že Boží transcendenci od imanence odděluje prázdný prostor, bez něhož by nemohlo existovat nic vyjma Boha samotného, ale také proto, že vzdálenost umocňuje touhu. Toužíme po tom, čeho se nám nedostává, věříme v to, o čem se nemůžeme přesvědčit. Víra se rodí z touhy po nedosažitelném Bohu, vyrůstá z vědomí nepřeklenutelné vzdálenosti mezi Bohem a člověkem. Nejvíce svou moc osvědčuje tam, kde Bůh je nejvíce vzdálen a skryt.

Zatímco prostá, „obyčejná“ víra je založena na vědomí Boží blízkosti, víra paradoxní může Jeho blízkost hledat pouze v neustálé konfrontaci s Jeho vzdáleností a absolutní transcendencí. Člověk, věřící prostou vírou „bez zbytečného hloubání“, se neptá a nepochybuje, protože ví, že „celá země je plná Jeho slávy.“<sup>49</sup> Víra, jež vyrůstá z paradoxu a musí se vyrovnávat s pochybnostmi ohledně přítomnosti Boha ve stvoření, není pohodlným útočištěm před zneklidňujícími otázkami, jež člověku klade „filosof“, sídlící v srdci každé lidské bytosti včetně malých dětí.<sup>50</sup> Víra, jíž člověk „překračuje“ propast prázdnoty, není naivní vírou prost'áčků.<sup>51</sup> Jak člověk na své duchovní cestě stoupá stále výše, vynořují se před ním stále obtížnější nábožensko-filosofické otázky a musí být schopen rozpoznat, na které svým intelektem stačí<sup>52</sup> a které jej už přesahují, a tudíž jim může čelit pouze vírou. Víra, jejíž růst je na rozdíl od rozvoje intelektu neomezený,<sup>53</sup> sílí tím, že je rozumovou logikou zpochybňována, že svou ryzost musí prokazovat tváří v tvář základním paradoxům existence, jež budou pochopeny v čase budoucím. Věřit neznamena neptat se, nýbrž ptát se a neodpovídat.

Neřešitelnými otázkami včetně z aktu cimcumu vyplývajícího paradoxu, který je nezbytné „překračovat“ vírou, se smí racionálně zabývat jediný člověk na světě – cadik ha-dor. Jeho víra je natolik nezpochybnitelná, že snese přímou konfrontaci s prázdnotou. Nečiní tak proto, aby argumenty heretiků vyvrátil a dokázal přítomnost Boha v prostoru, z něhož Sebe Sama „takřikajíc stáhl“, a tudíž v něm „jakoby není“. Jeho vstup na půdu filosofické spekulace má jiný účel:

Věz, že cadik aspektu Mojžíšova, ač je-li na světě takový, se argumenty oněch nevěrců zabývat musí. I když na ně nelze odpovědět, již tím, že je studuje a zabývá se jimi, pozvedá četné duše, jež tomuto nevěrectví propadly a uvízly v něm. Neboť ty jejich záludné, matoucí otázky vyvstávají z prázdného prostoru, v němž není Intelekt ani písmena, s jejichž pomocí bychom na ně mohli odpovědět, a proto se nacházejí v aspektu mlčení (*šetika*).

Bůh stvořil vše svým slovem, jak je psáno: „Nebesa byla učiněna Hospodinovým slovem. ...“<sup>54</sup> Mluvené slovo je hranicí všech věcí. Bůh svoji Moudrost ohraničil, soustřediv ji do písmen, ... avšak v prostoru, jenž všechny světy obklopuje a je takříkajíc od všeho uprázdněn, tam žádná řeč ani písmeny dosud neohraničený Intelekt nejsou, a proto se otázky, jež odtud vyvstávají, nacházejí v aspektu mlčení.

To se shoduje s tím, co víme o Mojžíšovi; jak když se ohledně mučednické smrti rabi Akivy zeptal: „Toto je Tóra a toto odměna za ni?“, dostalo se mu odpovědi „Bud' zticha! Tak vyvstalo v Mysli (*kach ala be-machšava*)“<sup>55</sup> – totiž aby mlčel a nedožadoval se odpovědi, neboť „tak vyvstalo v Mysli“, která je nad řečí, ... a tudíž tam nejsou slova, jimiž by bylo možné na jeho otázku odpovědět. Stejně tak není mluvené slovo a Intelekt ani v oněch záludných otázkách, jež vyvstávají z prázdného prostoru, a proto se (tyto otázky) nacházejí v aspektu mlčení, a lze před nimi toliko mlčet a věřit.

Zabývat se záludnostmi onoho nevěrectví není proto dovoleno nikomu, leč cadikovi aspektu Mojžíšova. Mojžíš, jenž měl neobratná ústa<sup>56</sup>, je aspektem mlčení, které je nad řečí. A proto se cadik Mojžíšova stupně oněmi záludnými argumenty, před nimiž jde toliko mlčet, zabývat může, ba musí, aby pozvedal duše, jež tam upadly.<sup>57</sup>

Jako na mnoha dalších místech Likutej MoHaRaN zde rabi Nachman nastiňuje paralelu mezi cadikem ha-dor a Mošem rabenu.<sup>58</sup> Mojžíšovu chabou výřečnost, vykládanou jako důsledek „zotročení“ řeči Izraele (tj. omezenou schopnost mluvit k Bohu) během egyptské poroby<sup>59</sup> rabi Nachman v souladu s kabalistickou tradicí chápe jako absolutní pokorou podmíněnou schopnost dosahovat ve stavu *bitul ha-ješ* nejvyšších duchovních rovin (*machšava* zde značí sefiru *Keter*, případně *Chochma*), jež veškerou řeč – to jest Božím slovem uskutečněné stvoření – přesahují. Tuto nejvyšší úroveň naznačuje i doslovný překlad výzvy k mlčení, jíž bylo Mojžíšovi odepřeno vysvětlení mučednické smrti rabi Akivy s poukazem na nemožnost Boží vůli a záměr pochopit. Rabi Nachman mystický koncept

stvoření prostřednictvím Božího slova (písmen hebrejské abecedy) spojuje s luriánským kosmogonickým mýtem, a ustavuje tak souvztažnost mezi Mojžíšovým mlčením (jeho vysokým duchovním stupněm) a mlčením jako jedinou možnou reakcí na argumenty, dovozujícími nepřítomnost Boha ve světě z Jeho stvoření v aktem cimcumu uprázdněném prostoru. Stejně jako na Mojžíšovou otázku nelze odpovědět ani na tyto argumenty, neboť v prázdnotě, do níž Bůh dosud nevstoupil tvůrčí mocí svého slova, protože možnost stvoření teprve zakládá, vládne ticho, a tomu lze čelit pouze mlčením.

Cadik filosofické spisy studuje, aby ty rouhačské „moudrosti“ duchovně podmanil a zbavil je přitažlivosti. Cadik je svatý, a duše, jež se svatosti vzdálily, přirozeně tíhnou ke svatosti cadikově, jehož duše je společným kořenem jich všech.<sup>60</sup> A proto, kdykoli se cadik oněmi „moudrostmi“ zabývá, tu duše, lapené do sítí a léček těch jejich pošetilostí, mocně touží přimknout se k jeho duši, a on je odtud může vysvobodit.<sup>61</sup>

V pojetí rabi Nachmana byl kontakt se světem asimilovaných intelektuálů důležitou součástí vykupitelské mise cadika ha-dor, jedním ze způsobů, jimiž naplňoval své poslání strůjce individuálního i univerzálního tikunu. Rabi Nachman spatřoval hlavní příčinu exilu v nedostatečné víře Izraele, v jejímž důsledku se ve světě rozmáhá modloslužba a zpomaluje se proces vykoupení.<sup>62</sup> V době, kdy východní Evropou „obchází strašidlo“ haskaly, jež pro rabi Nachmana byla nejmocnější klipou jeho současnosti, nejtěžší zkouškou před příchodem Mesiáše, je prvořadým úkolem cadika ha-dor sestupovat do sféry hříchu a zla, jež aktuálně nabývají podoby osvícenského sekularismu a asimilačních snah, aby pozvedal a navracel k Bohu ty, kdo pokušení intelektu podlehli.<sup>63</sup> Cadik ha-dor nevstupuje do prázdnoty slovem, nýbrž – tak jako učitel Moše rabenu – mlčením své absolutní víry, která stejně jako otázky, jež odtud vyvstávají veškerou řeč přesahuje. V další části tohoto kázání rabi Nachman vykupitelskou moc cadikovy víry zdůrazňuje jejím připodobněním k „písni a melodii“, která „je nad písněmi a melodiemi“ všech věr a moudrostí na světě, jež z ní všechny pocházejí.<sup>64</sup> Tuto „melodii a píseň nejryzejší víry“ ztotožňuje s písní, kterou bude lid Izraele zpívat po návratu z diaspory „z vrcholu Amány“, s melodií obnovené vesmírné harmonie, jež bude znít všemi světy, až „všichni uvěří a budou vzývat Hospodinovo jméno“.<sup>65</sup>

### 3. 1. 3

Se znepokojivými otázkami a paradoxy (zmiňovanými *kušjot*) úzce souvisí pojem *makif*.<sup>67</sup> Rabi Nachman tímto kabalistickým termínem pro transcendenci označuje koncept,

jenž přesahuje současné mentální schopnosti člověka, a protože jej zatím nedokáže pochopit, „nevstupuje do jeho mysli, a není v ni pojat, leč obepíná ji zvenčí“.

Na základě této originální aplikace kabalistické theosofie rabi Nachman rozvíjí pojetí duchovního a intelektuálního života jako procesu nepřetržitého růstu, probíhajícího v souladu se základními principy universa.

Každá fáze poznávání Boha je tvořena rovinami *pnimi* a *makif*.<sup>68</sup> *Pnimi* značí způsob, jímž člověk Boha chápe na svém současném duchovním stupni. Tento aktuální obsah jeho náboženského vědomí a porozumění je neodlučně spjat s úrovní, která jej přesahuje:

Každý člověk má svoji rovinu *pnimi* a *makif*, a je tudíž schopen přiměřeně stupni, jehož z milosti Boží dosáhl, proměnit transcendentní intelekt v imanentní – nahlédnout a pochopit něco nového a své porozumění prohloubit.<sup>69</sup> A imanentní intelekt čerpá veškerou sílu k životu z tohoto intelektu transcendentního.<sup>70</sup>

Tento princip upomíná na termíny *or ha-pnimi* a *or ha-makif*, jež se v textech luriánské kabaly objevují ve spojitosti s utvářením sefirotického systému. *Or Ejn Sof* se v aktem cimcumu uprázdněném prostoru zformovalo do deseti koncentrických kruhů, z nichž postupně vzniklo deset sefirot. Světlo, proniknuvší dovnitř daného kruhu, se stalo „imanentním světlem“ příslušné sefiroy, zatímco to, které ji obklopuje, je jejím „světlem transcendentním“.<sup>71</sup> Nerozlučné spojení úrovní *pnimi* a *makif* na každém stupni duchovní cesty je tudíž mikrokosmickou paralelou esenciální jednoty a vzájemné závislosti všech sefirot a hierarchického uspořádání jejich struktury, v níž vnitřní světlo každé sefiroy je vnějším světlem té, která je od Nejvyššího Zdroje vzdálenější.

Jako je kontinuita stvoření podmíněna vzájemnou interakcí a kooperací sefirot, je možné kontinuitu kognitivního procesu udržet pouze tehdy, odvíjí-li se v nepřetržité posloupnosti rovin *pnimi* a *makif*. Člověk může své vědomí a porozumění bez ustání prohlubovat pouze tehdy, usiluje-li o pochopení a integraci stále obtížnějších *makifin*, jež před ním na každém stupni jeho duchovní cesty vyvstávají. Mysl a intelekt člověka je – tak jako celý vesmír – v neustálém pohybu.

O náročnosti procesu osvojování nového vědění svědčí skutečnost, že rabi Nachman jej chápe jako analogický vývoji racionálních mohutností parcufo *Ze'ir anpin* od „těhotenství“ (*ibur*) a zrození přes období postupného růstu a zdokonalování, označovaného pojmem *jenika* (tj. „sání“) nebo též *katnut*, až po dosažení plné zralosti - *gadlut*.<sup>72</sup> Stádiu *iburu*, skrytého vývoje intelektu *Ze'ir anpin* v *Malchut*, odpovídá stav, kdy je transcendentní intelekt člověku dosud skryt, takže si není jeho existence vědom. První záblesk poznání je jeho „zrozením“ a poté následuje dlouhý vývoj až po jeho plné osvojení, odpovídající vyspělosti intelektu *Ze'ir*

*anpin*.<sup>73</sup> *Makifin*, jež budou pochopeny teprve v budoucím světě, například zmiňovaný paradox stvoření v prostoru Bohem opuštěném, či otázka koexistence Boží znalosti věcí budoucích a svobodné lidské vůle, zůstávají v tomto světě skryty a člověk se o jejich racionální vysvětlení nesmí pokoušet. Víme již, že jedinou možností, jak se s nimi vyrovnat, představuje pokorné mlčení víry.

Pro toho, kdo se na cestu poznávání Boha vydal, je největším nebezpečím ustrnutí na současné úrovni, nehybnost v důsledku klamně spokojenosti se sebou samým.<sup>74</sup> Požadavku lidskému rozumu přiměřeného nepřetržitého duchovního a intelektuálního růstu lze dosáhnout pouze tehdy, je-li si člověk vědom nedostatečnosti každého dílčího poznání.<sup>75</sup> Aby mohl stoupat stále výše, musí svoji mysl na každém dosaženém stupni upravit od jejího současného obsahu, a tak v ní uvolnit místo pro integraci nového, vyššího porozumění. V tomto smyslu je kognitivní proces analogický dynamice neustálého střídání emanací a kontrakcí, kdy každému dalšímu rozšíření a projevení substance Ejn Sof ve stvoření předchází její vzdálení a ustoupení. Je zde rovněž patrná souvislost s konceptem *jerida le-corech aliya*, který není pouze prostředkem realizace kadikovy klíčové role v díle spásy, ale rovněž základním principem duchovního života. Každému vzestupu musí předcházet sestoupení, každé přiblížení je podmíněno vzdálením. Cesta tam vždy začíná cestou zpět.<sup>76</sup>

Rabi Nachman doporučuje dvě metody, jimiž lze mysl vyprázdnit:

V čase, kdy člověk k někomu promlouvá, aby prohloubil jeho porozumění a bázeň před Bohem, nebo vyučuje žáky, dochází k integraci „obklopujících světél“ (*orot ha-makifin*). A tehdy je s to porozumět tomu, co předtím vůbec nechápal. ... Tím, že k nim hovoří a svoji úroveň porozumění jim předává, vyprazdňuje svou mysl od toho, co je v ní obsaženo, takže ji může naplnit novým věděním.<sup>77</sup>

Člověk svou mysl otevírá vyššímu stupni poznání tím způsobem, že pozvedá ty, kdo se nacházejí na nižší úrovni než on a jeho rovina *pnimi* je pro ně „transcendentním intelektem“. Své vědění prohlubuje tím, že se ho vzdává ve prospěch druhých.

Druhou metodou uprazdňování mysli je modlitba a studium Tóry, jimiž člověk obnovuje jednotu a vyváženou součinnost horních světů (parcufim *Nukva*, tj. *Malchut* a *Ze'ir anpin*), a umožňuje tak „zrození“ nových racionálních mohutností (*mochin*) a jejich zjevování ve světě:

V určitých obdobích jsou racionální mohutnosti a příliv Božství skryty a nacházejí se ve stavu „těhotenství“ (*ibur*). Tehdy nejvíce pomůže, když člověk volá k Bohu. ... Neboť tato skrytost je ve smyslu verše „plod je připraven vyjít z lůna, ale (rodička) nemá sílu k porodu“.<sup>78</sup> ... A když jsou *mochin* skryty v aspektu těhotenství, voláme slovy modlitby či Tóry k Bohu tak jako žena, trýzněná



porodními bolestmi. A Svatý, budiž požehnán, jenž zná způsob, jimž byly *mochin* skryty, náš křik slyší, jako by k Němu místo nás volala (sama) Šechina. A (Šechina) *mochin* porodí.<sup>79</sup>

„Zrození“ nových *mochin* člověku pomáhá prohlubovat své poznání a porozumění Boží Vůle a Moudrosti, jež jsou ve světě prostřednictvím *Malchut* zjevovány. Jak rozkrývá nové otázky a možnosti chápání, uvědomuje si stále více nicotnost vědění, jehož zatím dosáhl. Každá etapa kognitivního procesu existuje jen proto, aby mohla být překonána, člověk Boha poznává, nahlížeje nemožnost Jej poznat a cokoliv se o Něm dozvědět, kterou si uvědomuje na stále vyšší úrovni.

Konečným cílem vědění je (uvědomit si), že nevíme zhola nic (*tachlit ha-jedija ašer lo neda*).<sup>80</sup> Člověk však tohoto cíle nemůže dosáhnout, neboť svou nevědomost nahlíží pouze na své současné úrovni. Nad ní je však další stupeň, na němž by ji měl nahlédnout, a k tomu se ani nezačal přibližovat, poněvadž o jeho existenci dosud neví. A tak stále dál; nad každým stupněm, jehož dosáhne, existuje vždy stupeň vyšší. Že člověk neví vůbec nic, je zcela zřejmé, a přesto není s to konečného cíle dosáhnout a seznat svou nevědomost v plném rozsahu, ježto nad úrovní, na níž již cíle dosáhl, vždy existuje úroveň vyšší.<sup>81</sup>

Nepoznatelností Boha podmíněná možnost jeho nepřetržitého poznávání byla pro rabi Nachmana základní kvalitou lidství, jež člověka povyšuje dokonce i nad anděly. Ti se sice nacházejí na nekonečně vyšším duchovním stupni, avšak jejich postavení a funkce jsou jednou provždy dány, a protože nedisponují svobodnou vůlí, nemají ani možnost se dále rozvíjet a zdokonalovat, přesahovat sami sebe. Existence svobodné vůle je tudíž důsledkem nedokonalosti člověka, díky níž může stoupat po nekonečné cestě poznávání stále výše a nahlížet svoji nevědomost na stále vyšší úrovni. Až bude člověk za své celoživotní úsilí odměněn plným poznáním Boha ve světě příštím, kdy mu budou objasněny a zodpovězeny ty nejsložitější, v tomto světě nepochopitelné otázky a paradoxy, svobodná vůle zanikne, protože ztratí opodstatnění.

A věz, že možnost svobodné volby (*koach ha-bechira*) je vázána na dobu, kdy intelekt člověka není natolik rozvinut, aby byl (člověk) schopen (otázku) Boží vševědoucnosti a svobodné vůle pochopit. Avšak poté, co toto transcendentní poznání (*makif*) obsáhne a pojme do své mysli, ... takže (otázku) Boží vševědoucnosti a svobodné vůle pochopí, tehdy možnost volby zanikne, neboť

jeho intelekt bude tak dokonalý, že člověk přesáhne své hranice a pozvedne se na úroveň anděla.<sup>82</sup>

Podle rabi Nachmana byla intelektuální zvědavost a touha po poznání spolu se schopností dokonalé ryzí víry samou esencí židovství. Skutečnost, že Hospodin si ze všech národů vyvolil Izrael, „aby byl Jeho lidem, Jeho zvláštním vlastnictvím (*am sgula*)“<sup>83</sup>, je hlubokým, „lidské chápání zákonitostí přírody dalece přesahujícím“ tajemstvím, zároveň však také platí, že Izrael si jím být zaslouží právě proto, že má potřebu své poznání neustále prohlubovat, dospívat k novým vhledům, a porozumění „*toho, co pro něj zprvu bylo stejnou záhadou, jakou je tajemství jeho vyvolenosti, prostředkovat vyvolenému lidu a sdílet s ním převeliké dobro, jehož se mu takto dostává.*“<sup>84</sup>

### 3. 2.

Až dosud jsme se zabývali tím, jak doslovné chápání aku *cimcumu* ovlivňovalo hodnotový systém rabi Nachmana: na jeho vrcholu stojí paradoxní víra, s jejíž pomocí člověk překlenuje propast prázdnoty a vyrovnává se s otázkami a pochybnostmi, jež z ní vyvstávají (tj. s paradoxem současného *ješ va-ajin* Boha ve stvoření a s jinými podobnými *kušjot* a *makifin*), a dále nepřetržitý duchovní a intelektuální vzestup a růst, jehož každá další fáze je podmíněna negací fáze předchozí. Nyní se zaměříme na ty interpretace *cimcumu*, jež více korespondují s většinovým chasidským pojetím, a přece se od něj podstatně liší. Bylo řečeno, že rabi Nachman ve shodě s ním chápal fenomén *cimcumu* také z hlediska vztahu mezi Bohem a člověkem jako proces stále silnější kondenzace a filtrace Božího Světla a vitality až po hrubě hmotnou úroveň existence, na níž je intenzita Božího vyzařování utlumena na míru snesitelnou člověku.<sup>85</sup> Na rozdíl od ostatních chasidských autorů však toto nepřetržité sestupování Boha nechápal primárně jako příležitost k dosažení *devekut*, a spíše v něm viděl možnost a způsob spolupodílu Boha a člověka na procesu individuální a univerzální spásy. Uvedme několik fragmentů z Likutej MoHaRaN, které tuto skutečnost dokumentují.

#### 3. 2. 1

V následující pasáži je kosmogonická funkce *cimcumu* vztažena i na tvůrčí dílo člověka a *cimcum* konaný za účelem jak *creatio ex nihilo*, tak *revelatio continua* je chápán jako základní princip a model praktického náboženského života a účinné služby Bohu.

Před stvořením bylo Světlo Svatého, budiž požehnán nekonečně (Ejn Sof), když však pojal záměr učinit své Panování (*Malchut*) zjevným, neboť není krále bez lidu,<sup>86</sup> byl nucen stvořit lidské bytosti, které by jho Jeho Panství přijímali a podřizovali se mu. Jeho Panování však není možné zjevovat, leč prostřednictvím

atributů (*midot*), skrze něž lidé Jeho Božství vnímají a poznávají, vědouce, že jest jediný svrchovaný Vládce a Pán Všemohára. I stáhl své Nekonečné Světlo do stran, a tím se pro stvoření uvolnilo místo (*chalal ha-panuj*). A uvnitř něj stvořil světy, a tak své atributy zjevil.

A tím, kdo atributy utváří, je srdce, totiž moudrost v srdci obsažená, jak je psáno: „Do srdce každého jsem vložil moudrost.“<sup>87</sup> Atributy byly tudíž zformovány moudrostí, neboť je psáno: „Všechno jsi učinil moudrostí“.<sup>88</sup> ... Utvářet lze jak dobré, tak i zlé, jak učí naši moudří, budiž jejich památka požehnána: „I vytvořil (*vajjicer*) – psáno s dvěma písmeny *jod* atd. “<sup>89</sup> Zdvojené písmeno *jod* značí dobrý a zlý sklon, totiž dobré a zlé myšlenky, jež člověku tyto dva sklony vnukají ve smyslu verše: „Nebot' sklon myšlenek jeho srdce ...“<sup>90</sup>

Plane-li však Židovo srdce bezmezným žářem a jeho touha nemá konce a hranic<sup>91</sup>, není možné atributy zjevovat. Proto musí člověk své zanícení (*hitlahavut*) stáhnout (*lecacem*), aby si ve svém srdci uvolnil místo (*chalal panuj*), jak je psáno: „V nitru mám prázdné (*chalal*) srdce.“<sup>92</sup> A teprve poté bude moci začít atributy (*midot*) zjevovat, to jest sloužit Bohu, budiž požehnán, uměřeně (*be-mida*) a pozvolna, ze stupně na stupeň (*be-hadruga*). Dobrý sklon člověku vnuká dobré myšlenky, jejichž prostřednictvím zjevuje dobré skutky a atributy. Zato zlými myšlenkami své srdce „ucpává“ v aspektu „srdce neobřezaného“, čímž stvoření, totiž v srdci obsaženou moudrost, poškozují a kazí. Nebot' zlý sklon je pošetilostí srdce, jak je psáno: „Obřezte svá srdce neobřezaná,“<sup>93</sup> což Onkelos překládá „srdce pošetilá“.<sup>94</sup>

Z toho je zřejmé, že chová-li člověk v srdci dobré myšlenky, přemítá o tom, jak by měl Bohu, budiž požehnán, co nejlépe sloužit, ocitá se jeho srdce v aspektu „srdce mám v nitru prázdné“ – totiž že může v prázdnotě své dobré skutky a atributy zjevovat a dávat tak najevo, že jeho Nebeského Království (*Malchut Šamajim*) přijímá plně a bez výhrad.<sup>95</sup>

Aktu *cimcumu* za účelem *creatio ex nihilo* odpovídá ten, jemuž člověk podrobuje zanícení svého srdce a touhu po návratu do svého duchovního domova v Ejn Sof. Aby mohl své dobré myšlenky uskutečnit a aktualizovat svůj tvůrčí potenciál v autentické, smysluplné službě Bohu, která je hlavním smyslem všeho lidského konání, musí si k tomu nejprve uvolnit ve svém srdci prostor (podobně jako je dosažení vyššího stupně poznání podmíněno vyprázdněním mysli od jejího současného obsahu). *Cimcum* je tudíž základním

předpokladem nejen Božího, ale i lidského tvoření. Tuto analogičnost potvrzuje také v obou případech použitý termín *chalal ha-panuj*, jímž rabi Nachman aktem cimcumu uprázdněný prostor označuje. Extatická láska tudíž není tak jako v některých směrech chasidismu nejvyšší hodnotou a ideálem náboženského života<sup>96</sup>, nýbrž naopak překážkou, která člověku brání hledat si pod cadikovým vedením svou vlastní duchovní cestu a realizovat se v tvůrčí, své osobnosti a povaze odpovídající službě Bohu.<sup>97</sup> To je patrně také jedním z důvodů, proč rabi Nachman pokládal za důležité spojovat modlitbu se studiem Tóry, vyvažovat „službu srdce“ službou rozumu. „Bez Tóry není života, jak je psáno: „*Kdyby plíce srdce nezchlazovaly, strávil by jeho žár celé tělo.*“<sup>98</sup> *A plíce jsou spjaty s vodou a voda, to je Tóra.*“<sup>99</sup> „*Aby přílišný žár člověka nestrávil, musí jej odít v písmena Tóry, či modlitby.*“<sup>100</sup> Nemá-li člověk své emoce pod kontrolou, a neudrzuje je v patřičných mezích, odpovídá to v rámci této analogie stavu před počátkem cimcumu, kdy „nebylo kde stvořit svět“, protože „neexistovalo nic vyjma „Ejn Sof“.

V prostoru, který si v sobě samých uprazdňují, jak Bůh, tak člověk převádějí svůj tvůrčí záměr z potenciality v realitu (od *machšava* k *ma'ase*), uskutečňujíce dílo stvoření, v němž sebe samé ve svých attributech zjevují. Jak již bylo řečeno, rabi Nachman cimcum za účelem *revelatio continua* chápal ve shodě s většinou chasidských myslitelů jako proces, umožňující navázání a udržení vztahu mezi Bohem a člověkem; spíše než možností se k Bohu přimknout, jakkoli *devekut* zůstává nejzazším cílem lidského života, však pro něj byl impulsem k následování: vyvozoval z něj koncept náboženského života, který je v souladu s reduktivní, limitující podstatou cimcumu. Bůh k člověku prostřednictvím nesčetných cimcumim, sestupuje, aby mu dal poznat svoji Vůli a uskutečňoval nad ním své Panování (*Malchut* zde zároveň znamená sefiru, skrze níž jsou Boží Vůle a Panství ve světě zjevovány), a člověk se k Němu ze svého nízkého stupně pozvedá tím způsobem, že Jeho Vůli koná a slouží Mu přiměřeně své duchovně – fyzické podstatě a existenci v materiálním světě a současně i v mezích svých individuálních možností a schopností, s plným vědomím jejich nepřesazitelnosti. Takto uměřenou službu lze tudíž chápat jako paralelu kosmogonického procesu. Souvztažnost obého potvrzuje i pojem *midot*, označující v kabale sedm dolních sefirot, jejichž prostřednictvím se nekonečná Boží Esence manifestuje v časoprostoru stvoření,<sup>101</sup> a který v textu současně znamená i dobré povahové vlastnosti a skutky, jež člověk při službě Bohu projevuje. Slovo *mida* znamená měřítko, míru a v obou kontextech totiž implikuje dobrovolné sebeomezování, které je podstatou cimcumu.

Formování *midot* v srdci obsaženou moudrostí odpovídá extenzi *Chochma* na úroveň *Bina*, kde je skrytá Boží Moudrost strukturována a záměr, přítomný v Boží Mysli jako možnost, se

počíná naplňovat ve stvoření. <sup>102</sup> Reflexí diferencující funkce sefiry *Bina*, již rabi Nachman ve shodě s *Tikunej Zohar* ztotožňuje se srdcem, <sup>103</sup> je věčný boj a nutnost volby mezi dobrým a zlým sklonem, již člověk na základě svobodné vůle naplňuje své poslání v řádu stvoření. Nedrží-li zlý sklon na uzdě a nepodřizuje jej sklonu dobrému, pak prostor pro službu Bohu ve svém srdci – stejně jako nezměrností své touhy – „ucpává“, a negativně tak ovlivňuje všechny úrovně stvořené reality.

Cimcum nejenže tvůrčí dílo Boží umožňuje a určuje jeho dynamiku, ale je také jedinou cestou k dosažení jeho nejzazšího smyslu v *olam ha-ba*. V Nachmanově silně eschatologicky podbarveném pojetí tvoří cimcum a tikun rub a líc téže mince. Jediným místem, kde může tikun probíhat, je tento pozemský svět, jenž byl stvořen a je udržován v bytí prostřednictvím cimcumu (Božího i lidského). Bůh svoji kreativní sílu bez ustání umenšuje, aby mohl člověku zjevovat svoji *Malchut*, a člověk tlumí svoji touhu po okamžitém návratu k Němu a přiměřeně své úrovni Jeho Vůli koná a slouží Mu, přičemž cílem této součinnosti je plné zjevení a uznání svrchovanosti Božího Panování ve světě budoucím, neboli - v metafyzické dimenci – vysvobození *Malchut* ze zajetí *sitra achra* a její opětné sjednocení s *Tif'eret*, jímž bude obnovena jednota Božího Jména a znovu nastolena prvotní jednota a celistvost Božího řádu.

Rabi Nachman dále objasňuje zásadní význam modlitby v tomto procesu. Odívá-li člověk své dobré myšlenky a atributy, jež zjevuje v prostoru, který si uvolňuje ve svém srdci, ve slova modlitby, a dává jim tak uskutečnění, napomáhá zjevování Božího Panování nad světem a sjednocování Nevyslovitelného Jména:

Je psáno: „... a slouží-li Mu celým svým srdcem.“<sup>104</sup> A co je službou srdce? Modlitba. <sup>105</sup> Neboť modlitba je aspektem království Davidova, jak je psáno: „Já jsem modlitba (*va-ani tfila*)“<sup>106</sup>

A to (to je zjevování *Malchut* v prázdném prostoru) je rovněž aspektem (písmene) *he*. Byla (*Malchut*) *dalet*, avšak tímto se z ní stává *he*. *Dalet* byla proto, že bývala nuzná a chudobná (*dala*). Jinak řečeno: zanáší-li člověk své srdce pošetilostí, ... nachází se (jak jeho srdce, tak *Malchut*) v aspektu (písmene) *dalet*. Když však své myšlenky posvěcuje, a není svatosti při počtu nižším deseti, <sup>107</sup> uvádí desítku, to je *jod*, do *dalet*, a utváří tak *he*.<sup>108</sup>

Změna grafické podoby písmene *dalet* v *he* a naopak vložení či ubráním *jod*, jehož numerická hodnota naznačuje harmonickou jednotu všech deseti sefir, která bude plně obnovena v budoucím světě, symbolizovaném rovněž písmenem *jod*, <sup>109</sup> vyjadřuje nestálost

a jistou ambivalentnost sefiry *Malchut* v důsledku její pozice na rozhraní mezi Boží sférou a nižšími úrovněmi reality.<sup>110</sup> To naznačuje její ztotožnění s písmenem *dalet*, jež jako čtvrté v abecedě evokuje nejnižší duchovní svět *Asija*, který je předobrazem světa fyzického.<sup>111</sup> Jako „nejzazší výspa svatosti“ je *Malchut* také nejvíce vydána napospas destruktivnímu působení sil *sitra achra*.<sup>112</sup> „Chudoba“ *Malchut* je metaforou pasivní povahy a funkce této sefiry: *Malchut* nemá žádné světlo sama ze sebe, a pouze přijímá, filtruje a odráží světla ostatních sefirot.<sup>113</sup> To je také důvodem, proč může svou funkci zjevovatelky Boží Vůle a Moudrosti plnit pouze za podmínky, že je pevnou součástí sefirotické struktury. Jeli *Malchut* sjednocena s *Tif'eret*<sup>114</sup>, jež je jejím maskulinním protějškem a partnerem, je symbolizována druhým, „nižším“ písmenem *he* Tetragramu, zatímco písmeno *vav* odpovídá *Tif'eret*, případně všem šesti sefirot parcuflu *Ze'ir anpin*. „Chudobou“ *Malchut* je tedy míněna hříšností člověka způsobené odtržení písmene *he* od *vav* a následné odklonění a rozptýlení Boží kreativní síly do hlubin *sitra achra*.

Člověk má možnost *Malchut* z jejího zajetí pozvedat a sjednocovat tak písmena Božího Jména a jím odpovídající sefirot celým svým životem, včetně jeho nejvšednějších oblastí, především však modlitbou. Ač to zde není explicitně uvedeno, modlitba pro rabi Nachmana nikdy neznamená pouze předepsané modlitby a požehnání všední a sváteční liturgie. Jeho komplexní pojetí zahrnuje také recitaci vybraných Žalmů<sup>115</sup>, modlitby komponované na základě jeho kázání<sup>116</sup> a zejména osobní, prosebnou modlitbu a jí blízkou, v odloučení, nejlépe v noci, kdy lze dosáhnout největšího zklidnění a usebrání mysli, praktikovanou spontánní meditaci, při níž člověk „rozmlouvá se svým Učinitelem jako s nejlepším přítelem vylévaje před Ním svou duši v pravdě“. Rabi Nachman považoval *hitbodedut* za jeden z nejúčinnějších prostředků individuální i univerzální spásy. Obšrně se jí zabývá v řadě kázání a mnoho prostoru jí rovněž věnují ostatní braslavské texty.<sup>117</sup> V této souvislosti pouze připomeňme, že zásadní důležitost mluveného slova, ať už modlitby, *hitbodedut* nebo hlasitého studia Tóry v díle kosmické nápravy pramení mezi jiným také ze skutečnosti, že sefira *Malchut*, skrze niž člověk Boží působení ve světě vnímá a zakouší, je v kabale symbolicky ztotožňována s (Božími) ústy.<sup>118</sup> Vzhledem k ústřední roli Božího slova (písmen *lešon ha-kodeš*) v díle stvoření je proces sefirotických emanací chápán jako postupné utváření a rozvíjení absolutního, univerzálního Božího jazyka od spirituálních kořenů písmen (*Chochma*) přes hlas (*Tif'eret*) až po srozumitelnou, artikulovanou řeč, jež značí plné uskutečnění prvotní Boží myšlenky a záměru zjevovat Sebe Sama ve stvoření, a v tomto smyslu je totožná s *Malchut*.<sup>119</sup> Vzájemná podmíněnost hlasu a řeči je tudíž reflexí esenciální jednoty *Tif'eret* a *Malchut* a jejího významu pro vyváženou součinnost horních světů. Jedním

z důsledků odtržení *he* od *vav* je „oněmění“ Šechiny v exilu, jímž kabalisté zdůvodňují ztrátu prorocké schopnosti po zboření druhého Chrámu.<sup>120</sup>

Exil Šechiny je tak současně i exilem Božího jazyka, jenž se projevuje neschopností člověka mluvit k Bohu celým srdcem. Řeč ovládaná egocentrismem a animalitou, ukotvená v relativismu a pomíjivosti subjektivních potřeb a zájmů, postrádá duchovní hloubku a přesah, nesděluje nic podstatného. A protože každé vyřčené slovo je výsostně tvůrčí čin, každý, kdo podléhá zlému sklonu a své zlé myšlenky formuluje, tvoří zlo a posiluje moc *sitra achra*.<sup>121</sup> V tomto kontextu se zřetelně vyjevuje důležitost řeči, vztažené k Jednotě nejzazší, absolutní Pravdy Boží, ať už se jedná o modlitbu, *hitbodedut*, studium nebo rozmluvu s cadikem či s přáteli. Taková řeč a komunikace je lidskou obdobou Božím slovem realizovaného tvůrčího aktu, a člověk, který jejím prostřednictvím „zjevuje své atributy“, je Božím partnerem v nepřetržitě udržování kontinuity stvoření. Tím, že rozkrývá v exilu pozapomenutý smysl Boží řeči zjevené v Tóře a vyjadřuje svůj vhled slovy, vysvobozuje písmena svatého jazyka ze žaláře *klipot*, navrácí je zpět k Bohu, a tím Jeho Jméno sjednocuje a napomáhá ukončení exilu. Z těchto idejí vychází také Nachmanovo osobité pojetí verbalizace prostřednictvím *nekudot*: Člověk je povinen písmena svých dosud nevyřčených myšlenek a názorů, nemá stejně jako písmena Tóry, uvězněná v bělí pergamenu, připojováním samohláskových znamének oživovat<sup>122</sup> a jejich vyslovením svůj kreativní potenciál uskutečňovat ve svébytném, originálním tvůrčím díle.

Vedle modlitby, *hitbodedut* a obecněji veškeré řeči, vztažené k Bohu, bylo pro rabi Nachmana základním způsobem člověku přiměřené služby „v aspektu *cimcumu*“ hlasité studium Tóry. To odpovídá chasidskému myšlení, jež *cimcum* vnímá především jako koncentraci Boží esence a kreativní síly do písmen Tóry a modlitby.<sup>123</sup> Písmena *lešon ha-kodeš* jsou znamením věčnosti uprostřed času. V jejich přesně vymezených tvarech a podobách získává nekonečná, bezhraničná Nicota Boží Mysli, z níž se veškeré stvoření prostřednictvím Božího slova bez ustání vynořuje, konkrétní rozměr a výraz, takže se může zjevovat v konečnosti fyzického světa, stávajíc se vnímatelnou člověku. Modlitba a studium Tóry s náležitou *kavanou* tudíž člověku umožňují pronikat za vnější tvary písmen a navazovat kontakt s transcendentním Božstvím, jež je v nich v náležitě umenšené intenzitě obsaženo, přesahovat v mystické kontemplaci hranice časoprostoru: „Slyšel jsem jménem Ba'al Šem Tova, že učinění okna v Noachově arše (*teva*) lze vykládat jako učinění okna ve slově (*teva*) Tóry a modlitby, aby člověk skrze ně mohl uzříť a hledět na vše od počátku světa do jeho konce.“<sup>124</sup>

Pro rabi Nachmana příznačný posun důrazu od *devekut* na *tikun* nyní ukážeme na fragmentu, který důležitost hlasité artikulace Tóry objasňuje na základě kabalistické ideje totožnosti Tóry se jménem Božím.

### 3. 2. 2

Každý Žid má v souladu se svým duchovním stupněm také svůj aspekt *malchut*, který je zjevný a zároveň skrytý.<sup>125</sup> ... Tohoto aspektu *malchut* nesmí užívat pro své vlastní potěšení a ke svému prospěchu, nýbrž toliko v zájmu Božím, totiž ve smyslu verše „A nastane království Hospodinovo“<sup>126</sup> – to znamená, že jej smí užívat právě jen ke službě Bohu, budiž požehnán. ... A svoji *malchut* musí naplňovat délkou dní (*arichut jamim*), aby ji neuskutečňoval v aspektu „autorita zkracuje svému nositeli život“<sup>127</sup>. Vždyť jeden každý je v souladu se svým aspektem *malchut* strážcem (*cofe*) a jeho úkolem je kárat a napomínat ty, kdo pocházejí z téhož kořene, a tudíž jeho *malchut* podléhají.<sup>128</sup> ...

Jak je však má napomínat, když neví, čeho je jim třeba? ... Aby tedy poznal, jak je má napomínat, musí nejprve nabýt poznání (*da'at*). A také tohoto poznání lze dosáhnout skrze délku dní. ... A délku dní můžeme obdržet prostřednictvím studia Tóry, neboť Tóra je jménem Svatého, budiž požehnán.<sup>129</sup> Chceme-li někoho přivolat, zavoláme na něj jménem. A stejně tak, voláme-li k samému Zřídlu života, i to musíme Jeho jménem zavolat. A protože Jeho jménem je Tóra, přivoláme „délku dní“ studiem Tóry.

Povolávat délku dní do *malchut* je povinností krále, a proto musí král Tóru studovat ze všech lidí nejhorlivěji. Je psáno: „Bude jej (svitek Tóry) mít u sebe a bude v něm číst po všechny dny svého života, ... aby byl dlouho živ ve svém království.“<sup>130</sup> „Bude v něm číst“ – to znamená přivolávat studiem Tóry život; „po všechny dny svého života“ – rozuměj, že životní sílu je třeba přijímat v přiměřené intenzitě (*be-mida*) a od Boha, budiž požehnán, ji nelze obdržet, leč s mírou a prostřednictvím cimcumu, a to kvůli přílišné hojnosti světla – vždyť je-li oleje přemíru, plamen pohasne. ... Toho (to je přijímání životní síly s mírou) jsme hodni skrze studium Tóry. Neboť Tóra je jméno Svatého, budiž požehnán, a jména jsou nádobami věcí, ježto duše (*nefeš*) a životní síla (*chijut*) každé věci je obsažena v jejím jméně. ... V Tóře, která je jménem Božím, je tudíž obsažena životní síla ze samého Zřídla života. Je tomu tak proto, že Tóra sestává z písmen, slov, kapitol a týdenních oddílů, a to vše jsou atributy (*midot*), v nichž je životní síla obsažena s mírou (*be-mida*). A protože Tóra je jménem Svatého, budiž



požehán, a zároveň sestává z atributů, jež jsou měrami, můžeme životní sílu přijímat jejím prostřednictvím. Neboť skrze Tóru přivoláváme život a stahujeme životní sílu do atributů (měr), jež odpovídají dnům (*jamim*). A to je smyslem verše „Co je měrou mých dnů (*u-midat jamaj MA hi*)“.<sup>131</sup> To znamená, že měrou mých dnů je Tóra, která je aspektem „Co“ ve smyslu verše „Co jsou ta svědectví, nařízení a práva ...“ Tóra je tedy aspektem atributů a dnů, a proto do nich skrze ni voláme a stahujeme životní sílu, již pro přílišnou hojnost Světla nemůžeme jinak obdržet. A to je význam verše: „Bude v něm číst po všechny dny svého života“ – to jest přivolávat skrze Tóru životní sílu do dnů a atributů (měr).

A právě proto je nutné slova Tóry hlasitě pronášet – když někoho voláme, nestačí si jeho jméno myslet a musíme je vyřknout ústy. A podobně voláme-li ke Zřídlu života, je nutné Jeho jméno vyslovit nahlas, a ne pouze v myšlenkách. To také vyjadřuje učení našich moudrých blahé paměti: „Dají (má slova) život těm, kdo je nalézají“ – nečti „nalézají“ (*mocaejhem*), nýbrž „vyslovují“ (*mociejhem*)“.<sup>132</sup> Neboť jen díky tomu si člověk zaslouží být živ.

Shledáváme tudíž, že studiem Tóry přivoláváme a stahujeme Shůry délku dní, a tak si zasloužíme nabýt poznání, neboť poznání a intelekt jsou samy o sobě životní silou, jak je psáno: „Moudrost zachovává život tomu, kdo ji má.“ Zdrojem životní síly je intelekt, a jakmile poznání dosáhneme, budeme s to napomínat a přibližovat k Bohu ty, jimž je toho třeba.“<sup>133</sup>

Chápání studia Tóry jako volání Boha Jeho jménem, založené na dvojím významu kořene *kuf-reš-alef*, znamenajícího současně číst i volat, se ve spojitosti s fenoménem *cimcumu* v chasidské literatuře objevuje často. Dov Baer z Mezriče píše: „Když člověk na někoho zavolá jménem, hned všeho nechá a odpoví mu, sotva své jméno zaslechne. A protože Svatý, budiž požehán, Sebe Sama takřikajíc stáhl v Tóru, která jest Jeho jménem, kdykoli jej Tórou voláme, stahujeme ho dolů a přivádíme Jej k sobě, neboť tehdy jsou s námi On a Jeho jméno v dokonalé jednotě (*achdut gamur*)“.<sup>134</sup> Na jiném místě spisu *Or ha-emet* Velký Magid zdůrazňuje nezbytnost volat (číst) ze všech sil, abychom mohli s Bohem splynout v jedno, neboť „On přebývá v písmeni, ...a (když Jej takto voláme), Jeho Intelekt... se stává údem Šechiny.“

Moshe Idel rozlišuje dvojí pojetí písmen jakožto „paláců“ či „nádob“ Božství, jež spojuje se dvěma modely chasidské religiozity: písmena jsou buď „plnými nádobami“ a jejich božský obsah nezáleží na aktivitě člověka (mystický model), anebo jsou sama o sobě „prázdná“ a člověk do nich Božství teprve stahuje a uvádí svým náboženským životem (model

magický).<sup>135</sup> Pojetí rabi Nachmana neodpovídá ani jedné z uvedených možností. Cílem studia Tóry není primárně mystický prožitek sjednocení s Bohem. Prostřednictvím Tóry, v jejíchž písmenech, slovech a verších je Boží Světlo soustředěno v jemu přiměřené intenzitě, člověk transcendentní Božství povolává do svého života a naplňuje jím „své dny“, aby mohl Bohu co nejučinněji sloužit a současně k Němu přivádět ty, kdo s ním sdílejí kořen duše, a tudíž jeho vedení a autoritě zjevně či skrytě podléhají. Aby získal poznání, potřebné k uskutečňování své osobní *malchut*, jímž přibližuje „Hospodinovo království“. Tento univerzální rozměr je – podobně jako v posledně citované pasáži – zdůrazněn mnohoznačností pojmu *midot*, který znamená nejen atributy Tóry, jejichž prostřednictvím člověk může Boha na svém stupni existence poznávat a vztahovat se k Němu, ale také sedm dolních sefirot, odpovídajících šesti dnům stvoření a sedmému šabatu, a zároveň i sedmdesáti letům lidského života. Pokud tedy člověk svůj osobní aspekt *malchut* uskutečňuje výhradně za účelem znovunastolení svrchovanosti Panství Božího, obnovuje zároveň celistvost horních světů – sjednocuje *Malchut* se *Ze'ir anpin* a s *Arich anpin*, parcuferem nejvyšší sefiroy *Keter*, k němuž patrně odkazuje pojem délka dní (*arichut jamim*). Životní síla, již člověk z tohoto Zdroje všeho bytí k sobě studiem Tóry přivolává, je na základě téhož verše (tj. Kaz 7:12) jako v předchozí kapitole uvedené pasáži, věnované Nachmanově teorii příběhu, ztotožněna s (Božím i lidským) intelektem (sefiroy *Chochma*). Člověk žije především proto, aby Bohu sloužil a prostřednictvím Tóry Jeho nepoznatelnou Moudrost poznával „uprostřed svých dnů“, v rámci svých omezených možností a schopností. V předchozí kapitole bylo vyloženo, že posláním *cadika ha-dor* je sdělovat všem lidem včetně Bohu zcela vzdálených svévolníků, ba především právě jim, nejvyšší mystické poznání roviny *Atik jomin*, respektive *Arich anpin*. Současně by však měl každý jednotlivec – byť na nekonečně nižší úrovni – prostředkovat vhled a porozumění, jehož vlastním studiem i komunikací s *cadikem* nově dosáhl, blízkým lidem, kteří se nacházejí na nižším stupni než on, a motivovat je tak k duchovnímu vzestupu a růstu.<sup>136</sup> Ač to zde není explicitně vyjádřeno, je právě toto sdílení a vzájemná inspirace jedním ze základních způsobů, jak může člověk naplňovat svoji odpovědnost za ty, kdo „jeho *Malchut* podléhají“.

### 3. 2. 3

Mystickou představu stvoření prostřednictvím kombinací a permutací dvaadvaceti písmen *lešon ha-kodeš* rozvíjejí chasidští myslitelé v konceptu imanence písmen – manifestací Boží kreativní síly a životadárné energie – na všech úrovních a ve všech aspektech stvořené reality: „*Jako je dvaadvacet písmen ve slovech Tóry a modlitby, tak se dvaadvacet písmen, jimiž byl stvořen svět a vše, co je v něm, nachází také ve všech hmotných, tělesných věcech... Jsou však*

*oděna materií věcí tohoto světa, obestřena rouchy a skořápkami (klipot)... A uvnitř písmen přebývá duch Boží.* <sup>137</sup>

Rabi Nachman chasidský důraz na imanenci Božství na všech stupních stvoření sdílel, spíše než jako příležitost k Bohu Inout a sloužit mu skrze ty nejvšednější, materiální oblasti a činnosti (*avoda ba-gašmijut*) ji však vnímal z hlediska tikunu. Bylo řečeno, že hlavní důvod přítomnosti výrazně redukováného (mnoha cimcumim kontrahovaného) Božství ve sféře *sitra achra* shledával v ontologické podmíněnosti existence zla, jež musí být zachováno, aby mohl být jeho úplným vyhlazením naplněn nejzazší smysl a cíl stvoření, přičemž je zároveň nutné omezovat přísun vitality nečistých sil na nejnižší možnou míru, aby jejich moc neúměrně nevzrůstala a rovnováha dobra a zla nebyla porušena. Cimcum je tak zároveň tím, co umožňuje existenci zla a současně minimalizuje jeho destruktivní působení.

Věz, že „celá země je plná Jeho Slávy“ a není místa, jež by bylo prázdné – bez Něho. <sup>138</sup> ... Jeho Božství lze nalézt ve všech hmotných věcech a jazycích národů. Neboť bez Něho by neměly odkud čerpat životní sílu a zanikly by. ... Božství je v nich nicméně mocně staženo a umenšeno a neobsahují ho více, než potřebují k přežití. Neboť Svatý, budiž požehán, stahuje Svě Božství mnoha rozličnými cimcumim od počátku Myšlenky po středový bod hmotného světa, kde přebývají klipot ... a na každém nižším stupni je Jeho Božství stahováno četnějšími cimcumim a obestírá je větší počet rouch. ...

A hle, jsou dobré dny a jsou dny zlé, jak je psáno: „V den dobrý užívej dobra a v den zlý hled“ <sup>139</sup> – to znamená, bude-li člověk hledět opravdu důkladně, nepochybně v něm (tj. ve zlém dni) nalezne dny dobré, totiž Tóru. A dny jsou zvány atributy (*midot*), neboť je psáno: „... kolik dní mi je vyměřeno“ <sup>140</sup>. A atributy jsou Tórou, jež sestává výlučně z atributů Svatého, budiž požehán. ... Tórou Svatý stvořil světy... a její písmena všechny stvořené věci oživují.

Písmena Tóry jsou však na každém dalším stupni podrobena silnějšímu cimcumu než na stupni předchozím a jejich světlo je stále tlumenější, aby danému stupni neskýtala více světla a životní síly, než mu náleží. Z toho je patrné, že písmena Tóry se nacházejí dokonce i v místech, kde přebývají klipot, totiž ve zlých dnech, neboli zlých attributech (vlastnostech) a jazycích národů, pro četnost rouch a následkem silného stažení nejsou však v temnotě zlých dnů viditelná. Avšak každý, kdo podmaňuje svůj zlý pud, to jest zlé dny a atributy, způsobuje, že zlo je dobrem, jež v sobě obsahuje, rozrušeno a uvedeno ve zmatek, a tehdy jsou písmena zřetelněji patrná a jasněji září. Zprvu totiž vydávala jen

slabou záři, ježto Shûry přijímala málo světla, aby zlé dny neobdržely více životní síly, než potřebují k holému přežití. Avšak nyní, když zlo bylo znicotněno a zůstala jen sama písmena, mohou Shûry hojně světlo obdržet.

A proto kdykoli ten, kdo svůj zlý pud, to jest zlé dny podmaňuje, rozmlouvá s jinověrci a sleduje jejich povahu (*midotejhem*) a chování, je zlo, jež dobro – totiž písmena Tóry – obestírá, znicotněno a samo od nich odpadá, a písmena jsou zřetelněji viditelná, takže je s to rozpoznat Tóru, jež je v oné věci obsažena.

Proto také svatý Zohar praví: „Dobrořečte Bohu, jeho andělé, vy silní bohatýři, kteří plníte Jeho slovo' – to jsou spravedliví tohoto světa, kteří podmaňují sklony (svého srdce) a jsou proto srovnatelní s nebeskými anděly. ‚Kteří plníte Jeho slovo' – totiž že Jeho slovo utvářejí, aby mohli slyšet Shûry Jeho hlas.“<sup>141</sup>

Čím mocněji jsou písmena Tóry stažena a čím početnější roucha je obestírají, tím je Tóra více skryta a utajena. A ten, kdo oděvy roucha s jejich písmen snímá, jako by Tóru budoval (*bone*).

Jsou například písmena, rozptýlená a roztroušená v jazycích národů, o nichž nikdo neví, protože jsou překryta a zatemněna zlými dny. Jakmile však přijde, kdo je podoben andělu Hospodina zástupů, neboť svůj pud, to jest zlé dny podmaňuje, je zlo, totiž jazyky národů, jeho přítomností přeměněno a znicotněno, a vynořují se písmena.

A to je smyslem slov. „Budeme dělat a uslyšíme.“<sup>142</sup> Neboť nejdříve musíme písmena Tóry utvořit a zbudovat, aby se ukázala a spojila se navzájem, a teprve tehdy „uslyšíme“ – to jest budeme hodni slyšet hlas Shûry. Neboť tehdy budou moci písmena obdržet více životní síly, než dokud byla oděna v jazyky národů a ve zlé dny.

Idea exilu Tóry, jak jsme ukázali v předchozí kapitole, měla pro Nachmanovo myšlení zásadní význam. Mnoha cimcumim umenšená přítomnost jejich písmen v „jazycích a zlých vlastnostech národů“ je analogická obestření jisker svatosti skořápkami klipot. V této souvislosti je důležité si uvědomit, že rabi Nachman výše zmíněný mystický koncept stvoření a nepřetržitého oživování stvořeného bytí prostřednictvím dvaadvaceti písmen svatého jazyka spojoval s luriánským kosmogonickým mýtem a písmena ve shodě s luriánskými kabalisty chápal jako nádoby *Or Ejn Sof*, jež se pod jeho náporem roztržily a jejich jiskry se rozptýlily na všech stupních univerza. V kázání *Jevarchemu Elohim* čteme: „*Pozvedá-li člověk studiem Tóry a modlitbou majim nukvin* (femininní vody)<sup>143</sup>, *jiskry písmen se spojují a vytvářejí různé*

*kombinace, a tak vzniká svět. ... A dokud je nespojil ve slova Tóry a modlitby, byly od sebe odděleny a svářely se mezi sebou. A tím, že z nich tvoří slova svatého jazyka, člověk jiskry písmen spojuje a kombinuje, a tak je spolu usmiřuje. ... A tak napravuje a obnovuje všechny upadlé světy, jako by je znovu tvořil.*“ Obnovovat celistvost Božího jazyka a jím stvořených světů pozvedáním a spojováním jeho rozptýlených písmen znamená totéž co snímat roucha klipot z písmen Tóry obestřených temnotou „zlých dnů“ – klipot, jimž odpovídají negativní vlastnosti a jazyky národů, a oživovat tak její zapomenutý smysl a univerzální poselství.

Stav exilu a zdánlivé duality dobra a zla je v Nachmanově pojetí nezbytnou etapou na cestě k vykoupení. „*Neboť plod je obklopen skořápkou (klipou), již musí prolomit každý, kdo chce plod okusit.*“<sup>144</sup> Skrytosti Tóry v jazycích národů odpovídá individuální galut každé ze „sedmdesáti duší domu Jákovova“ v područí negativních povahových rysů a jazyků sedmdesáti národů: „*Než může být zasvěcena do Tóry a přivedena ke službě Bohu, je každá duše společenství Izraele zkoušena a tříbena v galutu sedmdesáti jazyků, podléhající jejich žádostem a touhám... A tehdy se nachází v aspektu iburu (těhotenství) a Tóra je jí skryta jako kosti v životě těhotné ženy.*“<sup>145</sup> Musí být ovládána egocentrismem a animalitou, aby měla možnost podmanit zlo, představované sedmdesáti národy (prolomit skořápkou) a otevřít se moudrosti sedmdesáti tváří Tóry.

V předchozí kapitole jsme ukázali, že do míst největší koncentrace zla a hříchu, jež jsou udržovány v existenci „absolutní Tórou Boží“, může jako jediný sestupovat cadik ha-dor, který dokonale znicotnil své ego a oprostil se od všech hmotných potřeb a zájmů a je díky tomu schopen napravovat největší hříšníky a vyvádět tak ze skrytosti samu Tóru Předvěkého.

Na stále probíhajícím opravném procesu se přitom podílí každý, kdo svůj zlý pud podřizuje dobrému a obnovuje tak celistvost své osobnosti. Jako v celém Nachmanově díle je i zde zdůrazněna vzájemná analogie a komplementárnost metafyzické, dějinné a individuálně lidské perspektivy, a tudíž univerzální dosah každého osobního tikunu: tím, že člověk svůj zlý pud podmaňuje, oslabuje moc „zlých dnů“ – klipot a současně i jejich mikrokosmické reflexe v podobě zlých vlastností a jazyků národů utiskujících Izrael, a objevuje v nich „dny dobré“ – atributy Hospodinovy, zjevené v Tóře. Dokud hověl žádostem svého srdce, Tóra pro něj mnoho neznamenal, protože nebyl s to její písmena uprostřed „zlých dnů (atributů)“ rozpoznat. Když však nyní ztracený smysl Tóry znovu nalézá a ukotvuje v ní svůj život, navrácí Tóře, skryté v temnotě exilu, poškozované hříšností Izraele<sup>146</sup>, její původní celistvost a dokonalost (rabi Nachman hovoří o „výstavbě“ Tóry a téhož výrazu používá ve spojitosti se Šechinou<sup>147</sup>), a tím pozvedá jiskry písmen do jejich zdroje v Bohu a zaceluje *ševirat ha-kelim* způsobené šrámy.

Vraťme se nyní k ideji *cimcumu*. Z toho, co bylo řečeno, a na fragmentech z Likutej MoHaRaN doloženo, vyplývá, že v pojetí rabi Nachmana se původní Ariho doslovné chápání *cimcumu* ve smyslu vzdálení a ustoupení Boha ze Sebe v Sebe za účelem *creatio ex nihilo*, jež většina chasidských autorů zcela opomíjí, snoubí s chasidským názorem, jenž zdůrazňuje neměnnost a nedělitelnost Boží Podstaty a totožnost imanence s transcendencí, a *cimcum* chápe pouze symbolicky. V Nachmanově myšlenkovém systému mají obě tyto ve svých konsekvencích protichůdné interpretace nezastupitelné místo: V jeho pojetí je důsledkem *cimcumu* na jedné straně absolutní transcendence a nedosažitelnost Boha, který je od stvoření oddělen prázdným prostorem, na straně druhé zároveň nepřetržité zjevování a trvalá přítomnost Božství na všech úrovních existence včetně *sitra achra*. *Cimcum* umožňující *creatio ex nihilo* Boha od člověka vzdaluje, zatímco *cimcum* zaručující *revelatio continua* jej k němu naopak přibližuje. Právě toto jedinečné skloubení striktního teismu s chasidským imanentismem je pro Nachmanovo myšlení příznačné. Ve všech uvedených případech přítom akt či proces *cimcumu* otvírá člověku cestu k participaci na *tikunu*.

Ocitujme nyní ještě jednu pasáž, týkající se poznávání Boha a náboženského života „po způsobu *cimcumu*“, která spolupodíl Boha a člověka na díle spásy nahlíží z jiné perspektivy a bude dobrým východiskem pro výklad dalších důležitých témat Nachmanova myšlenkového světa.

### 3. 2. 4

Člověk je povinen bedlivě chránit svou paměť, aby nepropadl zapomnění, jež je smrtí srdce. Podstatou paměti je být ustavičně pamětliv budoucího světa. Ani na okamžik ho nesmí napadnout, že svět je jen jeden, Bože chraň. A tím, že svoji mysl k budoucímu světu upíná (*medabek*), dochází ke sjednocování Nevyslovitelného jména JHVH se jménem Elohim. Je tomu tak proto, že plným jménem je JHVH – Elohim a tato jednota Jména je aspektem budoucího světa, jak je uvedeno v Knize Zohar. Podobně je to vyloženo rovněž v *Sava de-mišpatim* ohledně verše „Hospodine, Bože můj (JHVH Elokaj) ...“<sup>148</sup>

Každý bohabojný člověk, sotva ráno vstane, dříve než začne cokoli dělat, měl by se na budoucí svět rozpomenout a poté si jej uchovat v paměti při každé činnosti, jíž se ten den bude věnovat.

Celý tento svět je oděním (*hitlabšut*) nižších rovin svatosti, jež jsou aspektem „nohou svatosti“, jak je psáno: „...a podnoží mých nohou země“.<sup>149</sup> A jakkoli

jsou v tomto světě zjeveny i vyšší stupně svatosti, neodívají se v něj svoji podstatou, leč pouze jako její odlesk – světlo, zářící v aspektu nohou.

Každý den má svoji myšlenku (*machšava*), své slovo (*dibur*) a svůj čin (*ma'ase*). A Svatý, budiž požehnán, svoji Podstatu bez ustání stahuje od Ejn Sof až po středový bod fyzického světa, v němž stojí člověk,<sup>150</sup> a tak každému prostředkuje myšlenku, slovo a čin, odpovídající danému dni, člověku a místu. A v myšlenku, slovo a čin toho kterého dne halí (*malbiš*) náznaky (*remazim*), jež dotyčnému zjevuje, aby jej přiblížil ke Svě službě.

Člověk by proto měl prohlubovat své myšlení (*machšavto*) a tříbit své porozumění (*binato*), aby dokázal pochopit, jaké náznaky pro něj Bůh, budiž požehnán, toho dne uchystal, oděv je v jeho myšlenku, slovo a čin. Pokaždé znovu musí své myšlení rozvíjet a prohlubovat, a snažit se pochopit, co všechno mu Bůh, budiž požehnán, prostřednictvím oněch náznaků sděluje.

Intelekt je přitom nezbytné rozvíjet s mírou (*be-mida*), aby člověk nepřesáhl hranice svatosti. Musí tudíž o pochopení oněch náznaků usilovat a své myšlení za tím účelem prohlubovat toliko v mezích lidského rozumu a nad svoji úroveň hledět nesmí. ...

A to je smyslem verše „*Jsi neskonale velký, oděl ses velebnou důstojností*“ (*gadalta me'od, hod ve-hadar lavašta*).<sup>151</sup> To znamená, že chce-li člověk něco získat z tohoto světa, jenž je aspektem „*hod ve-hadar lavašta*“, neboť *hod* a *hadar* odpovídají nohám svatosti, nechť tak činí v aspektu „*gadalta me'od*“ – to značí rozvíjí svůj intelekt (*hagdalat ha-sechel*) s mírou a po způsobu cimcumu. Právě to vyjadřuje slovo *me'od*, značící levou stranu, odkud cimcum vychází.

Avšak ani ten, jehož schopnost poznání a porozumění je na takové úrovni, že náznaky, jež mu Bůh, budiž požehnán, v každé jednotlivé věci zjevuje, dokáže pochopit, si proto nesmí myslet, že když rozumí tomu, co mu Bůh, budiž požehnán, prostřednictvím věcí tohoto světa naznačuje, opravňuje jej to k tomu, aby se zaměstnával právě jen jimi. Ve vztahu k tomuto světu musí být člověk naopak nanejvýše zdrženlivý a spokojit se s tím, co z něj nutně potřebuje k životu.<sup>152</sup> Je tomu tak proto, že ve světě věcí a činností je svatost oděna v aspektu nohou, a takto nízká rovina svatosti ... je stále obklíčena klipot, jež se z ní chtějí sytit, což je spojeno s velkým nebezpečím. A proto musí člověk vystačit s tím, bez čeho se neobejde. Navíc existují vznešenější způsoby, jak Bohu sloužit.

Nejprve stručné objasnění výkladového rámce: Boží jméno *JHVH Elokaj* v úvodu Žalmu 104 a v jeho prvních dvou verších velebené vlastnosti a skutky, jimiž se Boží Velikost a Všemohoucnost projevují ve stvoření, vykládá pasáž Knihy Zohar, z níž rabi Nachman vychází, jako jednotlivé fáze emanačního procesu, v němž se Boží kreativní potence manifestuje prostřednictvím sefirot. Ačkoli Tetragram bývá spojován s *Tif'eret*, případně se všemi šesti sefirot parcufo *Ze'ir anpin*, zde je ztotožněn s *Chochma*, jež obsahuje nástin a plán stvoření a zároveň je i tvůrčím nástrojem, zatímco jméno *Elohim* v souladu s kabalistickou tradicí značí sefiru *Bina*. Při popisu stvoření je Bůh nazýván *Elohim* a plné Boží jméno *JHVH Elohim* se poprvé objevuje teprve v okamžiku, kdy je tvůrčí dílo definitivně ukončeno. Sjednocení jmen *JHVH Elohim* tudíž zároveň implikuje plné uskutečnění Božího záměru obnovením jednoty mezi Bohem a stvořením i v Bohu samém.

Verš „Oděl ses velebnou důstojností“ vykládá rabi Nachman ve smyslu skrytí a výrazného umenšení intenzity Božího vyzářování v materiálním světě na základě skutečnosti, že Zohar „*hod*“ a „*hadar*“ vztahuje k sefirot *Necach* a *Hod*, tvořícími spolu s *Jesod* nejnižší triádu, jež vzhledem ke své pozici na pravé a levé straně sefirotického stromu v kabalistické antropomorfní symbolice odpovídají nohám nebeského člověka (*Adam kadmon*). Spojitost s nohama je zde zdůrazněna tím, že podle Zohar *Necach* a *Hod* symbolizují dvě *aravot*, jež jsou v sedmý den svátku Sukot (*Hošana raba*) při sedmi *hakafot* obřadně otloukány o zem.<sup>153</sup>

Povinnost člověka rozvíjet své racionální mohutnosti v kategorii cimcumu je doložena kabalistickou interpretací slov „Jsi neskonale velký“ (*gadalta me'od*), jež Zohar spojuje se sefirot *Gedula* (*Chesed*) a *Gevura* (*Din*) na pravém a levém sloupu nad *Necach* a *Hod*. Výraz *me'od* neomezenou, bezhraničnou Velikost specifikuje a v tomto smyslu naznačuje působení sefiroy *Gevura* (atributu *Din*), jež neomezený příliv světla a vitality, prostředkovaný sefiroy *Chesed*, ustavičně omezuje a umenšuje a tím udržuje v existenci veškeré bytí, jež by jinak bylo vstřebáno do svého zdroje v Ejn Sof. Funkce atributu Soudu je tudíž úzce spjata s cimcumem, jenž je aktem dobrovolného Božího „sebesoudu“ a sebeomezení za účelem stvoření a trvalé Boží revelace v něm. Navíc, jak již bylo řečeno, podle Luriovky koncepce je smyslem cimcumu vydělení a plné rozvinutí atributu *Din*, jehož zárodky byly v Božím pléromatu promíseny se zárodečnými prvky Milosrdenství.

Proces cimcumu je zde nahlížen z hlediska niterného, osobního vztahu Boha a člověka. Tři fáze tvůrčího aktu (*machšava*, *dibur*, *ma'ase*) tak zároveň vystihují způsob, jímž Bůh vchází do kontaktu s každým jednotlivým člověkem – sestupuje k němu, aby jej k sobě pozvedal v souladu s jeho údělem a místem v řádu stvoření. „Mluví“ adresně přímo k němu, skrývá své „náznaky“ za nesčetné závoje stvořených věcí. Vedle již uvedené myšlenky, že člověk



může Boha na své úrovni poznávat a sloužit Mu – analogicky způsobu, jakým On se dává poznat jemu – to jest v aspektu cimcumu, je zde naznačen ještě jeden pro rabi Nachmana důležitý koncept.

Bůh dílo stvoření ustavičně obnovuje – z Jeho Mysli se mocí Jeho slov vynořuje stále nová skutečnost. Tvůrčí dílo každého dne je svébytným sémantickým celkem, nesoucím své vlastní, jedinečné poselství. Každý den je novým začátkem. A totéž platí i pro člověka: aby byl s to rozpoznat skrytá znamení Boží přítomnosti uprostřed stále se měnící skutečnosti, v níž se mu Bůh zjevuje pokaždé jinak, musí si k Němu hledat každý den novou cestu, vztahovat se k Němu a sloužit Mu pokaždé novým způsobem. Začínat každý den znovu. *„Když se člověk odhodlává, že začne Bohu sloužit, je to pro něj brímě k neunesení. Jakmile si však uvědomí, že k tomu nemá více, než dnešní den, ponese se mu docela lehce. Proto bychom neměli nic odkládat se slovy: ‚Zítřej už konečně začnu, od zítřka se budu modlit horlivě a soustředěně, jak se patří.‘ Vždyť dnešní den, přítomnost, již právě prožíváme, to je celý náš svět, neboť zítra už to bude svět úplně jiný.“*<sup>154</sup> Tak jako všechno stvoření, je i každodenní služba Bohu samostatnou uzavřenou kapitolou se svými vlastními myšlenkami, slovy a skutky.

V tomto kontextu je také třeba chápat častokrát opakované naléhavé varování před ustrnutím v pohodlné rutině navyklého stereotypu a nesmírně vysoké nároky, kladené zejména na nejbližší žáky. Člověk se podílí na obnově stvoření a podporuje opravný proces zejména tehdy, je-li jeho služba „stále nová“ a tvůrčí. Bez ustání oživovaný vztah k Bohu není pouze reflexí neustálé obnovy Božího tvůrčího díla. Z výše citovaného fragmentu vyplývá, že člověk jím zároveň naplňuje výzvu „být ustavičně pamětliv budoucího světa“ a napomáhá tak dosažení tohoto konečného cíle stvoření. Rabi Nachman tím ovšem míní více než pevné a trvalé vědomí jeho existence. Představa paměti budoucího světa, jež „oko nespátrilo“<sup>155</sup>, výmluvně vyjadřuje paradoxnost Nachmanova myšlení a jeho všudypřítomný eschatologický přesah. Hlubší osvětlení pojetí paměti, zejména ve spojitosti s mystickým poznáním, nám navíc umožní lépe pochopit Nachmanův v rámci chasidské spirituality ojedinělý přístup k mystické zkušenosti „zahrnutí do kořene v Bohu (*devekut k Ejn Sof*)“ a rovněž jeho originální koncept všeobecné, univerzální nápravy (*tikun ha-klali*).

### 3. 3

Podle rabi Natana je podstata paměti nejvýstižněji zachycena v příběhu Sedm žebráků.<sup>156</sup> Příběh začíná dvěma událostmi, jež současní badatelé ve shodě s braslavskými komentátory

chápu jako metaforu *cimcumu* a *ševirat ha-kelim*: Král se vzdává trůnu a postupuje vládu synovi, ovšem pouze za podmínky, že se nedá ničím zarmoutit a bude žít stále v radosti. Princ však otcovo přání nevyslyší, nechá se zlákat světskou učeností a pod jejím vlivem propadá pochybnostem a ztrácí víru. Děj příběhu se odehrává ve světě po pádu a jeho hlavní linii tvoří osudy dvou malých dětí, které jako jediné přežijí blíže nespecifikovanou katastrofu, a když pak osamělé a hladové bloudí lesem, setkají se se sedmi žebráky, jejichž domnělé tělesné vady jsou ve skutečnosti známkou svrchované dokonalosti. Žebráci je zachrání a vystrojí jim svatbu. Každý z nich s výjimkou sedmého, beznohého tanečníka, na jehož příchod svět není dosud připraven <sup>157</sup>, se účastní jednoho dne svatebního veselí a dává novomanželům darem přání, aby byli stejně dokonalí jako on. Toto přání provází příběhem, který jeho dokonalost potvrzuje.

První, slepý žebřák, který je tak mladý, že „dosud ani nezačal žít“, vypráví o disputaci osmi moudrých starců, které se kdysi dávno účastnil. Ti mezi sebou soupeří o to, kdo z nich má nejlepší paměť a každý z nich vypráví událost, jež „mu utkvěla v paměti jako první“. Vzpomínky jednotlivých účastníků diskuse postupně přecházejí z fyzického světa do duchovní sféry, od těla – plodu k jeho metafyzickému předobrazu. První se pamatuje na to, „jak uřízli plod od větve“, zatímco poslední si vzpomíná, „jaké bylo vzezření toho plodu, dříve, než na ten plod sestoupilo“. <sup>158</sup> Přitom platí, že čím je kdo mladší, tím starší ve skutečnosti je a tím dále jeho paměť sahá. V řečnickém klání moudrých starců vítězí nejstarší z nich, věčně mladý slepý žebřák, který „se pamatuje na Nic (*Ajin*)“. Tak je v kabale označována první sefira *Keter*, prvotní Nic, těhotné vším. <sup>159</sup> Slepý žebřák dosahuje úrovně *Keter*, zdroje všeho bytí, jež se z něj teprve v emanačním procesu rozvine, a proto je nejstarší ze starců; zároveň je věčně mladý, protože žije mimo čas, který na této úrovni dosud neexistuje. Jeho stáří je důsledkem věčného mládí a naopak. <sup>160</sup> A podobně náleží chápat i typicky nachmanovský paradox vidění a slepoty, paměti a zapomnění, jenž výmluvně vyjadřuje základní braslavskou ideu iluzornosti materiální existence a smyslového vnímání. První žebřák hledí do věčnosti a neměnnosti Nicoty, a nemůže tudíž vidět nic z dočasnosti a proměnlivosti fyzické reality, takže lidem, kteří vidí pouze materiálně, se nutně jeví jako slepý. A stejně tak si nemůže pamatovat nic z toho, co se ve světě událo, neboť dosahuje úrovně, na níž nic, co by si bylo možné zapamatovat, dosud nevzniklo. Slepý žebřák přitom jako jediný opravdu vidí, neboť relevantní je pouze vidění ryze duchovní, podobně jako pravá paměť spočívá v zapomínání všeho konečného a pomíjivého.

Braslavští žebřákovo věčné mládí chápu v kontextu výše zmíněného principu stále znovu započítané služby Bohu jako důsledek nepřetržitého obrozování sebe sama žítím

soustředěným do jedinečnosti přítomného okamžiku, jímž žebrák přesahuje lineární vnímání času jako posloupnosti jednotlivých okamžiků, a tudíž žije v nikdy nekončící přítomnosti věčného počátku bez konce.

Podle rabi Natana postava slepého žebráka zosobňuje cadika ha-dor usilujícího o naplnění svého poslání vykupitele, ba samotného Mesiáše. O něm rabi Nachman říká:

A až všechny strážně, jež je mu souzeno přestát, protrpí, Bůh mu nakonec řekne: „Ty jsi můj syn, já jsem Tě dnes zplodil.“<sup>161</sup> A ač se to zdá zvláštní a překvapivé, je tomu vskutku tak, a to pro jeho mimořádné mentální schopnosti a nesmírně vysokou duchovní úroveň. ... Neboť všechen čas, jenž uplynul od prvního dne stvoření až do onoho dne posledního je (pro něj) ničím, a proto to vskutku bude, jako by se teprve onoho dne narodil. Neboť v jeho mysli bude sám čas znicotněn.<sup>162</sup>

Zdánlivý paradox spojení dlouhověkosti s věčným mládím, je tudíž známkou mesiášského předurčení a patrně z toho důvodu mu rabi Nachman přisuzoval velký význam. V polemice se svým celoživotním nepřítelem, o několik generací starším Arje Lejbem ze Špole tvrdí, že opravdu starý je jen on sám a označuje se za „nejstaršího ze starců“ (*saba di-sabin*), současně však stáří odmítá a zavrhuje.<sup>163</sup> Stáří v pozitivním smyslu je synonymem věčného mládí těch, kdo se důsledně zřikají lpění na věcech tohoto světa a díky naprosté slepotě k nim „se pamatují na Nic“. Skutečně staří jsou ti, kdo světu a svému vezdejšímu bytování přiřkládají nějaký význam, jsouce pamětlivi toho, co má být zapomenuto.

Pomocí téhož paradoxu rabi Nachman charakterizuje také svou duchovní cestu a své učení: „*Jak by proti mně nepovstávali, když se ubírám cestou, po níž dosud žádný člověk nekráčel. A to je cesta tuze stará, a přece je úplně nová.*“<sup>164</sup> Tato slova patrně znamenají více než novátorský výklad tradice. V předchozí kapitole jsme ukázali, že rabi Nachman za jeden z hlavních úkolů cadika považoval skryté zjevování dosud nezjeveného mystického poznání roviny *Keter* (na niž se pamatuje slepý žebrák), respektive absolutní mystické Tóry Starého dnů (*Atika kadiša* či *Atik jomin*).

Navázání kontaktu s absolutní Nicotou je podmíněno úplným znicotněním sebe sama, jež člověku umožňuje dosáhnout stavu vědomí, v němž je s to prolomit limity své tělesné existence i časoprostoru fyzické reality. V pojetí rabi Nachmana ovšem není stav *bitul ha-ješ* dosažitelný v rámci jednorázové mystické zkušenosti, nýbrž, jak ještě uvidíme, je výsledkem dlouhodobého očišťování od matérie a animality (*hitpaštut ha-gašmijut*) a znicotňování svého já. Proto také může plného sjednocení s nejvyšší transcendentní sférou dosáhnout pouze cadik

ha-dor, který se dokonale oprostil od veškerého sebeulpívání a učinil sám sebe „vpravdě ničím“ (*ajin mamaš*).<sup>165</sup> Pietistický ideál absolutní pokory, vyznávaný ranější kabalistickou tradicí a rozvíjený v dílech eticky zaměřené literatury (*musar*), zaujímal v Nachmanově religiositě ústřední postavení a představoval pro něj jeden z nejdůležitějších atributů cadika ha-dor. Pozvednout se může jen ten, kdo sám sebe snížil. „Podstatou velikosti je pokora“ (*ikar ha-gedula hi šiflut*), neboli, jak praví Kniha Zohar, „velký je ten, kdo je malý“<sup>166</sup>.

Rabi Nachman říká:

Tóry je hoden jen ten, kdo je nanejvýše pokorný a ve svých vlastních očích tak nicotný a bezvýznamný, že po sobě nechá šlapat jako pustina, jíž lid Izraele čtyřicet let bloudil, aby se očistil od poskvnění pobytem v modlářském Egyptě a byl hoden Tóru obdržet. ... A i když je člověk tak nepatrný, že nikdo menší není, měl by se umenšovat i před sebou samým, tak aby ve svých očích stál ještě níže, než opravdu stojí.<sup>167</sup>

V mystickém smyslu je toto úplné sebeznicotnění nápodobou první Nicoty Boží (tj. *Keter*): Roviny *Ajin* lze dosáhnout pouze za podmínky, že člověk své já (*ani*) přemění v nic (*ajin*). To potvrzuje i skutečnost, že rabi Nachman verš Jb 28:12 „Ale moudrost, kde se najde?“ (*Chochma me-ajin timace*) čte: „Moudrost lze obdržet z Nicoty (*me-ajin*),“ a to ve spojitosti s Mošem rabenu, který pro něj byl v souladu s chasidskou tradicí vzorem cadika právě díky své absolutní pokoře.<sup>168</sup>

Ve schopnosti dosahovat znicotněním sebe sama roviny *Ajin* rovněž záleží cadikova prostředkující role mezi Božím a lidským světem. Cadik žije v tomto světě a zároveň mimo něj, vnímá realitu současně z Boží i lidské perspektivy a tohoto paradoxu využívá ve prospěch společenství, za něž nese odpovědnost: prostředkuje mu materiální hojnost z Nejvyššího zdroje (přetváří *Ajin* v *ješ*) a ovlivňuje Boží vůli v zájmu svých chasidů, pozvedá k Bohu jejich modlitby (proměňuje *ješ* v *Ajin*).<sup>169</sup>

V tomto smyslu postava slepého žebráka, který se pamatuje na Nic, protože „veškeré trvání světa pro něj není ani tolik co mžiknutí oka“, pravděpodobně zosobňuje cadika (nejspíše samotného rabi Nachmana), jenž důslednou transcendencí sebe sama přesahuje časoprostor stvoření a zří skrytou Boží Podstatu, čerpaje poznání, jež lidem zjevuje, ze Zřídla veškeré existence v *Ajin*.

Vraťme se nyní k výše citovanému místu, v němž rabi Nachman své žáky a čtenáře vybízí, aby nikdy nezapomínali na budoucí svět. Pamatovat se na budoucí svět přitom znamená totéž, co pamatovat se na Nic. To dokládá i Nachmanovo originální čtení verše šabatového hymnu *Lecha dodi*, který o Královně Šabat říká „Poslední v činech, leč v myšlenkách první“ (*sof*

*ma'ase be-machšava tchila*)<sup>170</sup>. Rabi Nachman tato slova chápe eschatologicky, ve smyslu mýtem věčného návratu modelované jednoty Počátku a Konce. Konečným cílem stvoření, jenž je v Boží Mysli (*Keter*) přítomen od počátku, je plné zjevení a přijetí Božího Panství, v tomto světě uskutečňovaného prostřednictvím *Malchut*. Tohoto cíle bude dosaženo vyzdvižením všeho bytí zpět do stavu zárodečné jednoty dosud neaktualizované prvotní Myšlenky a Vůle tvořit, neboli sjednocením poslední sefiry s první, *Malchut* s *Keter*.<sup>171</sup> Tikun je tudíž pohybem protichůdným aktu stvoření – jeho cílem je vyprázdnění fyzické dimenze a navrácení veškeré stvořené existence do stavu potenciality.<sup>172</sup> „*Splnění cíle je těsněji spjato s myšlenkou a intelektem, než sama věc, od níž je tento cíl odvozen, ... neboť to, co je učiněno v samém konci, bylo zamýšleno od počátku.*“<sup>173</sup> Jako lze ke dni odpočinku dospět pouze životem a prací během šesti dnů stvoření, odvíjí se proces tikunu, který bude završen obnovením jednoty Počátku na Konci dnů, v tomto od Boha zdánlivě odděleném světě. Avšak ti, kdo svůj život ukotvují ve věčné, absolutní jednotě Božího řádu, mohou předzvěst věčného šabatu zakoušet již ve světě tomto.<sup>174</sup>

Sjednotit *Keter* s *Malchut* je úkolem Mesiáše a pravého cadika, který připravuje svět na jeho příchod. K dosahování tohoto cíle jej podporuje každý, kdo „je pamětliv budoucího světa a upíná k němu svou mysl“, a obnovuje tak jednotu Božího jména (napomáhá sjednocování jmen JHVH a Elohim, jak uvedeno výše).

Být pamětliv budoucího světa – stejně jako pamatovat se na Nic – znamená být slepý k mnohosti a relativismu fyzického světa a své existence v něm a hledět toliko k dokonalé jednotě prvotního Božího záměru, jejíž obnovení v *olam ha-ba* je nejzazším cílem stvoření:

Je-li věc, již chce člověk uvidět, příliš daleko, nemůže ji dostatečně zaostřit, protože zároveň periferně vnímá jiné věci, které jej matou a rozptylují. Musí proto přimhouřit oči a zorné pole zúžit, aby jej mohl přesně zaostřit a nic ho nerozptylovalo. A podobně, chce-li člověk uzříti konečný cíl, totiž ryzí dobro a absolutní jednotu, musí oči zavřít a zaměřit se pouze na něj. Poněvadž světlo nejzazšího cíle je člověku tuze vzdáleno, může je vidět jen se zavřenýma očima.... Opravdu jej uvidí, jen když udrží oči pevně zavřené, ... aby neviděl nic z tohoto světa... a zůstal slepý k jeho svodům a pokušením.<sup>175</sup>

V kázání *Va-jehi mi-kec* rabi Nachman spojuje paměť s viděním, zatímco příčinu zapomnění shledává ve „zlém oku“ (*ra ajin*) jež ztotožňuje se smrtí srdce.

Chce-li si člověk paměť uchovat, musí se mít na pozoru, aby nepodlehł aspektu zlého oka, tj. smrti srdce. Neboť paměť závisí na zraku, jak je psáno: „Jako

připomínku mezi svýma očima“<sup>176</sup>, kdežto zapomnění je důsledkem zlého oka, jež je aspektem smrti srdce ve smyslu verše: „Sešel jsem jim ze srdce jak mrtvý.“<sup>177</sup> A smrt srdce je důsledkem rozbitých Desek, neboť srdce je aspektem Desek ve smyslu „napiš je (mé učení) na tabulku svého srdce“. Zapomnění tedy pochází z rozbitých Desek, což odpovídá učení našich moudrých blahé paměti: „Kdyby první desky nebyly rozbity, neexistovalo by ve světě zapomnění.“<sup>178</sup> Zapomnění tudíž způsobuje zlé oko, jež je aspektem smrti srdce, totiž rozbitých Desek.<sup>179</sup>

Výraz *ra ajin*, jež má v židovské literatuře různé významové konotace, je v tomto kontextu patrně nejbližší aramejskému pojmu *ejna biša*, který je v Talmudu synonymem *jecer hara*.<sup>180</sup> Člověk ovládaný žádostmi a tužbami svého srdce pozbývá vědomí jednoty všeho bytí a tím i jeho konečného cíle a propadá duchovnímu zapomnění. Smrtí srdce je tedy pravděpodobně míněna rozervanost způsobovaná nevyváženým poměrem mezi oběma sklony, jež člověka vzdaluje Bohu a oslabuje jeho „paměť“. Tomu nasvědčuje i doslovné čtení výrazu *lev nišbar* (tj. „zkroušené srdce“) jako „srdce roztržité“, jež rabi Nachman - podobně jako rozbití prvních Desek s Desaterem – chápe jako důsledek *ševirat ha-kelim* a prvotního hříchu.<sup>181</sup> Z toho zároveň vyplývá, že tento stav zapomnění a odcizení je odrazem disharmonie panující v celém vesmíru, a tudíž je neodlučně spjat s údělem a existenciální situací člověka, zároveň je však také jedinou cestou ke svému překonání - obnově původní celistvosti i paměti ve smyslu zření k ní. Toto zapomnění má stejný smysl jako výše zmíněný koncept exilu v područí špatných vlastností sedmdesáti jazyků, jímž musí každá z duší Izraele projít, aby měla možnost je překonat a zasloužit si zjevení Tóry. Souvislost s Tórou, jejíž důsledné zachovávání člověku paměť navrácí, naznačuje i citovaný verš týkající se tefilin. V komentáři k Sedmi žebrákům rabi Natan tefilin, jež „budeš mít ... jako připomínku mezi očima“, spojuje s pamětí, která „záleží v napravení očí (tikun ha-ejnajim), jak patrně z příběhu, neboť žebrák byl k tomuto světu naprosto slepý, a díky tomu byl hoden svrchovaně dokonalé celistvé paměti (tachlit šlemut ha-zikaron), nad níž dokonalejší není“.<sup>182</sup>

Skrze paměť, získanou úplným odpoutáním od fyzické dimenze bytí a očištěním od všeho ulpívání se člověk vymaňuje ze zajetí času – zahledá celou věčnost v jediném okamžiku a může dosahovat vyššího mystického poznání: „Celistvé poznání (*šlemut ha-da'at*) závisí na celistvé paměti (*šlemut ha-zikaron*). ... *Neboť paměť je aspektem poznání, kdežto zapomnění je projevem hlouposti. Jest tedy paměť celistvým poznáním, totiž poznáním toho, co je nad časem.*“<sup>183</sup> Spojitost paměti s mystickým poznáním je patrná i v konceptu meditace v odloučení (*hitbodedut*), jejímž každodenním praktikováním člověk znicotňuje své špatné

povahové vlastnosti a posléze dosahuje stavu *bitul ha-ješ* a „*zaslouží si být pamětliv toho, že konečným cílem je budoucí svět, přemítat o tomto cíli a lnout k budoucímu světu celou svou myslí*“. <sup>184</sup> Dále bude ukázáno, že prostřednictvím *hitbodedut* může člověk poznávat již v tomto světě mystéria Tóry, jež budou zjevena ve světě budoucím.

Tím se dostáváme k Nachmanovu pojetí mystické zkušenosti, jehož jedinečnost v rámci (nejen) chasidského prostředí spočívá ve velmi omezených možnostech a netradičních prostředcích jejího dosahování a především v jejím eschatologickém charakteru. Mystickému přimknutí k Bohu je věnováno jen několik málo homilií, <sup>185</sup> v dalším výkladu budu vycházet zejména z kázání *Va-jomer Boaz el Rut* a *Anochi* pronesených roku 1806 a 1801.

### 3. 4

Každé slovo je celým světem. Když člověk povstane k modlitbě a pronáší její slova, jako by trhal lilie a jiné půvabné kvítí – jako když někdo chodí po poli a trhá lilie a další překrásné květiny a přidává jednu ke druhé, až má celou kytici. A tak pokračuje, až jich natrhá na další kytici a spojí ji v jedno s tou první. A stále chodí a trhá a vytváří další a další půvabné svazky a kytice. A podobně když se člověk modlí, jde od písmene k písmeni, až spojením několika písmen utvoří slovo, po něm druhé, načež spolu obě slova spojí. A takto sbírá a spojuje, dokud nedokončí celé požehnání. Poté přejde od *Avot* ke *Gevurot* a odtud ke *Kedušot*, stále dál a dál. ... A slova, jež pronáší, vycházejí z jeho duše, jak je psáno: „... a tak se stal člověk živým tvorem (*nefeš chaja*)“, což Onkelos překládá „duchem nadaným schopností mluvit“ (*ruach memalela*). <sup>186</sup> ... A každé slovo duši úpěnlivě prosí, ať je neopouští a neodchází od něj. Již první vyřčené písmeno, například *bet*, jímž začíná slovo *baruch*, duši prosí, ať s ním zůstane: „Jak mě můžeš opustit, když jsme spolu tak hluboce spojeni, milující jeden druhého? ... Já přec vím, že musíš pokračovat v cestě a shromažďovat další vzácné divy a poklady, ale stejně se nemohu smířit s tím, že mě opustíš a zapomeneš na mne. Tedy na mě prosím aspoň vzpomínej, a kamkoli tě tvá cesta zavede, buď stále se mnou.“ ... A každé slovo duši takto prosí a objímá a snaží se ji zadržet. Protože však člověka čeká pronést ještě mnoho slov a požehnání, než modlitbu dokončí, musí ji celou spojit v jedno, aby v každém slově, jež vyřkne, byla všechna její slova obsažena a vše od začátku do konce tvořilo jednotu. A až dojde k poslednímu slovu, bude dosud u prvního. A tímto způsobem bude s to odříkat celou modlitbu, aniž se odloučí od prvního písmene.

Poetické romantizující líčení prožitku jednoty, jež člověk během vroucí, soustředěné modlitby zakouší, evokuje ve spojitosti s postavou slepého žebračka (Mesiáše, *cadika ha-dor*) popsaný paradox bytí v čase a současně mimo něj, který je zde vyjádřen koincencí pohybu a nehybnosti, podmíněné přesažením a znicotněním lineárního času (jeho soustředěním do jediného nekončícího okamžiku): člověk pronáší slova jedno za druhým od prvního k poslednímu, a zároveň po celou dobu setrvává na začátku, u prvního vyřčeného písmene.

To rovněž souvisí s výše zmíněným principem stále znovu započínané služby Bohu, díky níž člověk žije v počátku bez konce, ve stále trvajícím „tady a teď“. Onkelovým překladem Gn 2:7 rabi Nachman ilustruje pojetí řeči, jíž se člověk liší od všech ostatních tvorů, jako niterné podstaty a základu jeho lidství, samotné jeho živoucí duše, a zdůrazňuje tak kreativní moc mluveného slova a jeho význam v díle spásy.<sup>187</sup> Spojováním písmen ve slova a jejich vyřčením člověk zároveň sjednocuje a pozvedá svou duši a rovněž všechny světy, písmeny stvořené a oživované („každé slovo je celým světem“). Úroveň poznání a vědomí, jež člověku prostřednictvím modlitby – jakkoli jen v omezené míře a pouze pod vedením a za pomoci *cadika* – dosahovaný mystický prožitek přimknutí k Bohu skýtá, odpovídá paměti ve smyslu vztaženosti k jednotě budoucího světa:

A věz, že tato jednota (*echad*) je konečným cílem, jak je psáno: „V onen den bude Hospodin jediný a Jeho Jméno bude jediné.“<sup>188</sup> „V onen den“ – to se váže ke konečnému cíli. A až jej bude dosaženo, bude vše dobré, neboť jednota je absolutním dobrem. Naši moudří blahé paměti ohledně verše „v onen den bude jediný...“ učí: „Což není jediný již nyní? Avšak dnes nad zlým pronášíme požehnání ‚(budiž veleben) spravedlivý soudce,‘ zatímco nad dobrým žehnáme ‚jenž je dobrý a dobré činí‘, avšak v budoucnu budou požehnání ‚jenž je dobrý a dobré činí‘ pronášet nade vším.“<sup>189</sup> Z toho je zřejmé, že konečným cílem je jednota, a protože jednota je absolutním dobrem, je veskrze dobrý i tento cíl.

A jestliže se člověk k tomuto cíli upíná a zaměřuje, pak všeliké strážně a utrpení, jež ho, Bože chraň, mohou v životě postihnout, pro něj nepochybně nejsou žádným zlem, nýbrž naopak velikým dobrem, ježto Bůh, budiž požehnan, je na něj záměrně sesílá pro jeho dobro. ... Bude-li tedy i při všem strádání a utrpení hledět ke konečnému cíli, jenž je záměrem Božím, nebude trpět ani v nejmenším, neboť bude vědět, že konečným cílem všeho utrpení je ryzí dobro a dokonalá jednota, a taková hojnost dobra jej naopak naplní radostí. Vpravdě totiž na světě žádné zlo není, neboť vše je dobrem. Je-li však utrpení pro člověka i přesto zdrojem bolesti, je tomu tak jen proto, že mu bylo odňato poznání (*da'at*),



takže není s to se na konečný cíl, jenž je ryzím dobrem, plně zaměřit, a tehdy vskutku trpí a pociťuje bolest. Je-li však obdařen poznáním, takže si je konečného cíle vědom a upíná se k němu, pak mu utrpení žádnou bolest nepůsobí. ...

A hle, v okamžiku, kdy sám sebe znicotní a je plně zahrnut v nejzazší cíl, jenž je ryzím dobrem a dokonalou jednotou, tehdy je nepochybně znicotněno také všechno utrpení.

Ve stavu sebezrušení (*bitul*) však není možné setrvávat, protože člověk by přesáhl své hranice, a lze jej tudíž dosahovat toliko v aspektu „tam a zpět“ (*racova-šov*). A když se mysl a intelekt (*sechel*) vracejí do svého sídla v mozku, nejsou nádoby (*kelim*), to jest racionální mohutností (*mochin*) s to je pojmout, neboť vědomí ve stavu sebeznicotnění dosažené je aspektem Ejn Sof, totiž absolutního dobra a jednoty konečného cíle. ...

Máš vědět, že poté, co se vědomí ze stavu sebeznicotnění navrátí zpět do nádob – rozumových mohutností - trpí člověk ještě více než předtím. Je to, jako když spolu dva zápasí, a jeden nabývá vrchu – tehdy jeho soupeř nápor zesílí a útočí prudčeji a s větším odhodláním. Podobně vystupňují svůj nápor i síly soudu a dotírají na člověka ještě více, když vidí, že chce splynout s nejzazším cílem a tak své utrpení znicotnit.

Po čase však jeho utrpení zmírní a zkonejší nové vhledy do Tóry (*hitchadšut ha-tora*), jichž je skrze své utrpení hoden. Vždyť sám sebe znicotnil právě proto, aby před utrpením unikl a osvobodil se od něj, a třebaže se musí vrátit zpět (do běžného stavu vědomí), z pozůstatků (*rešimu*) vědomí, jehož ve stavu sebeznicotnění dosáhl, může nyní čerpat nové porozumění Tóře. Je tomu tak proto, že ve stavu sebezrušení, kdy byl konečným cílem vstřebán, dosáhl poznání, že všechno utrpení je ve skutečnosti velkým dobrem, a toto poznání jej naplňuje radostí. A radost jest nádobou, v níž lze nové výklady Tóry přijímat.

... A tento nový vhled do tajemství Tóry, k němuž díky pozůstatku ve stavu znicotnění dosaženého vědomí dospívá, jeho utrpení zmírňují, neboť hasí žízeň jeho duše, jež mu je působí. ... A to je smyslem verše „Blaze muži, jehož Hospodine, káráš, jehož svému zákonu vyučuješ.“<sup>190</sup> Neboť je-li skrze utrpení hoden nových vhledů do tajemství Tóry, svědčí to o tom, že utrpení přijímá jak náleží, když skrze ně dosahuje stavu plného zahrnutí v nejzazší cíl, a díky jeho otisku nyní prohlubuje své porozumění Tóře.<sup>191</sup>

Mystický prožitek přimknutí k Ejn Sof není sám o sobě cílem, neboť člověku jeho konečný cíl teprve ukazuje, umožňuje mu jej v kratičkém záblesku osvětlení prožít. Tak jako v aktem cimcumu uprázdněném prostoru přetrvává stopa substance Ejn Sof, zůstává v mysli člověka otisk Jeho ve stavu *bitul ha-ješ* bezprostředně zakoušené absolutní Jednoty a Dobrotivosti (analogičnost je zdůrazněna použitím termínu *rešimu*), díky tomuto otisku si vědomí konečného cíle uchovává (jest pamětliv budoucího světa) i v chaotickém, roztržitém světě exilu, plném zla a utrpení. Jeho zintenzivnění, způsobené zesíleným náparem zlého sklonu a sil soudu <sup>192</sup> v důsledku neschopnosti mentálních potencií člověka během mystické zkušenosti dosažené poznání pojmout, evokuje rozbití sefirotických nádob pod náparem *Or Ejn Sof*, jež vneslo do stvořeného světa zlo, a tím vymezilo smysl a cíl veškeré existence. Člověk se musí vrátit do svého života ve zdánlivé dualitě dobra a zla nejen proto, že setrvání ve stavu sebezrušení by znamenalo fyzickou smrt, ale především proto, aby mohl na základě prohloubeného poznání konečného cíle účinněji napomáhat jeho dosažení v budoucím světě.

Když se člověk navrácí (to jest ve fázi *va-šov*), musí to, co zakusil a prožil, sdělit svému vědomí (*da'at*), jež bylo v čase jeho přimknutí k Ejn Sof znicotněno. ... Když se tedy nyní ke svému vědomí navrácí, znamená to, že si je Jednoty a Dobrotivosti Ejn Sof vědom a ví o nich. A tehdy nečiní rozdíl mezi (jmény) JHVH a Elohim, to jest mezi atributem Milosrdenství a atributem Soudu. ... Když se člověk přimkne k Ejn Sof, kde vůle nepodléhá změnám, ježto je všechna jednotná a jednoduchá, otisk této jednoty v něm utkví a po návratu osvětluje jeho poznání, takže ví, že vše je dobré a vše je jedno. Proto také Mojžíš tehdejšímu pokolení Izraele říká: „Tobě bylo odhaleno poznání, že Hospodin (JHVH) je Bůh (Elohim).“ Neboť Mojžíš je aspektem *Ajin*, a ti, kdo se k němu přimkli, tudíž mohli dosáhnout poznání, to jest osvětit své poznání vědomím jednoty Ejn Sof, jež je aspektem „JHVH je Elohim“. <sup>193</sup>

Zmínka o Mojžíšovi zároveň vypovídá o důležitosti přimknutí k cadikovi *ha-dor*, který – stejně jako tehdy Mojžíš – prostředkuje současné generaci Izraele vědomí absolutní jednoty a dobra konečného cíle. Jinde rabi Nachman říká, že tento cíl znají jen praví *cadikim*, to znamená, že jen oni mohou díky naprostému znicotnění sebe samých dosáhnout úplného zahrnutí do kořene v Bohu. <sup>194</sup>

Rabi Nachman propůjčuje ideji *hištavut*, duševní vyrovnanosti, spočívající ve shodném přístupu ke všem životním faktům a událostem <sup>195</sup>, eschatologický rozměr; chápe ji jako vědomí zmíněné jednoty Božích jmen JHVH a Elohim a jim odpovídajících atributů

*Rachamim a Din*, díky němuž člověk „zakouší předzvěst jednoty budoucího světa“. V tomto

smyslu rovněž vykládá verš Ž 56:11 „V Boha (Elohim), (jehož) slovo chválím, v Hospodina (JHVH), (jehož) slovo chválím, v Boha doufám“ jako povinnost Boha velebit, ať se nám zjevuje jako JHVH nebo jako Elohim – zahrnuje nás milosrdenstvím, nebo nám dává okusit přísnost svého soudu.<sup>196</sup>

Eschatologický přesah má také chápání poznání jako reflexe funkce sefiry *Da'at*, jež sjednocuje a vyvažuje působení *Chochma* a *Bina* a z nich pocházejících sil Milosrdenství a Soudu (*chasadim a gevurot*), jež se plně manifestují na úrovni *Chesed* a *Gevura*. Pojem *jedija šlema* znamená v podstatě totéž, co *hištavut* – schopnost vnímat skrytou jednotu v zájmu zachování světa zdánlivě odděleně působících atributů *Chesed* a *Gevura*:

Podstatou poznání je jednota *Chesed* a *Din*, to jest, že člověk nečiní rozdíl mezi nimi a nade vším pronáší pouze požehnání „jenž je dobrý a dobré činí“. A to je aspekt jednoty, vyjádřené veršem „v onen den bude Hospodin jediný a Jeho Jméno bude jediné“.

Kdo se k této jednotě vztahuje a žije v souladu s ní, podílí se na její obnově (jeho zásluhou dochází ke sjednocování jmen JHVH a Elohim).

S tím úzce souvisí rovněž veskrze pozitivní vztah k utrpení a jeho vnímání jako „velikého dobra“. Rabi Nachman přichází s originálním řešením v židovské literatuře hojně diskutovaného problému theodiceje, a zejména otázky utrpení spravedlivých. Existence zla a utrpení ve spravedlivém, milosrdným Bohem stvořeném světě je jediným možným způsobem uskutečnění absolutního dobra, jež bylo Božím záměrem, dříve než svět stvořil. K věčné radosti budoucího světa nelze dospět jinak, než utrpením ve světě tomto.<sup>197</sup> Utrpení je tedy dobrem pro všechny hříšníky stejně jako spravedlivé, ba právě oni musejí trpět nejvíce, naplňující tak svoji ústřední roli v díle spásy. Křesťanskému myšlení blízká představa spásné moci utrpení je nejsilněji vyjádřena v osobnosti trpícího cadika, připraveného obětovat za spásu Izraele život. Příznačně právě kázání *Va-jomer Boaz el Rut* začíná podobenstvím o Pánovi pole, cadikovi ha-dor, jenž může svůj úkol nápravy každé jednotlivé duše uskutečnit pouze skrze „těžké zkoušky a převeliké utrpení“.

Vraťme se nyní ke konceptu zahrnutí do kořene v Ejn Sof, jímž se zde zabýváme. Bylo řečeno, že v Nachmanově pojetí nelze devekut Ejn Sof dosáhnout v rámci jednorázového

mystického odosobnění, navozeného mystickou kontemplací do Zdroje života v Ajn může být již v tomto světě plně zahrnut toliko cadik ha-dor, jenž učinil sám sebe "doslova ničím" a svůj život bezvýhradně ukotvil v Bohu. Obyčejní lidé, kteří čelí pokušení zlého pudu v každodenním životě, musejí své ego znicotňovat nepřetržitě. *Hitpašut ha-gašmiut*, jímž je dosažení stavu bitul *ha-ješ* podmíněno, je nesmírně náročným, dlouhodobým procesem. Člověk koná pokání navraceje se k Bohu, a tím i k sobě samému, po celý svůj život. Tím, co jej na této cestě nejspolehlivěji vede k cíli je mnohokrát zmiňovaná spontánní meditace-hitbodedut.

Dosáhnout zahrnutí do svého kořene, tj. zahrnutí do jednoty Boží (*achdut ha-Šwm*), jež je ničím nepodmíněnou Realitou (*mechujav Mesi'ut*), je nutné, aby sám sebe zcela zrušil, neboť jen tak může být v jednotu Boží zahrnut. ... Měl by v noci na odlehlem místě rozjímat mnoha slovy a modlitbami dokud neznicotní jednu vlastnost nebo touhu. A stejným způsobem by měl ... pokračovat dokud neznicotní vše. A jestliže z jeho já přece jen něco zbude, musí znicotnit i to, až z něj nezůstane zůsta nic. Dosáhne-li úplného znicotnění, bude jeho duše zahrnuta do svého kořene, tj. do Boha, jež je svrchovanou Realitou. A tehdy bude do tohoto kořene spolu s jeho duší zahrnut celý svět. ... Vězte, že dokonalého sebeznicotnění, totiž, že člověk znicotní veškerou svoji existenci (*nevytel ješuto*), stane se ničím (Ajn) a bude pojat v Jednotu Boží, lze dosáhnout pouze pomocí hidbodedut.

V Nachmanově pojetí člověk své já nemůže znicotnit jinak než jeho plným vyjádřením. *Biitul ha-ješ* tudíž není- jako v mystičtější orientovaných směrech chasidismu- dosahováno primárně neosobní extatickou modlitbou a kontemplací, nýbrž niternou osobní modlitbou, důvěrným hovorem s Bohem, jemuž se člověk vydává cele a bezvýhradně, rozkrýváje před Ním nejskrytější místa své duše a svého srdce. Cestou k sebetranscendenci tudíž není popření svého já, nýbrž naopak jeho plné rozvinutí.<sup>198</sup> V tomto smyslu lze hidbodedut chápat jako v první kapitole zmiňované vyznání hříchů (*viduj*) před cadikem, jež bylo jedním ze základních rituů braslavského chasidismu. V kázání *Anochi rabi Nachman říká: této úrovni vědomí ( tojest shodného vnímání dobrého zlého a tím i atributuů Chesed a Din a jim odpovídajících Božích jmen) může člověk dosáhnout pouze tehdy, pozvedá-li Malchut svatosti z područí pronárodů. Neboť nyní náleží vláda jim. ... A pronárody čerpají životní sílu z Malchut, jež zove Šloham, jak je psáno: " Bůh je můj král odedávna."*<sup>199</sup> *Navracet Malchut Svatému, budiž požehnán, však člověk může pouze tehdy, vyzná-li své hříchy před učencem. A tímto vyznáním Malchut napravuje a pozvedá zpět do jejího kořene. A to je smyslem verše "vezměte s sebou tato slova, obraťte se k Hospodinu"*<sup>200</sup>

Rabi Nachman řte výzvu proroka Ozeáš ve smyslu pozvedání Malchut totožné s Božími ústy y zajetí sitra achra, jež člověk uskutečňuje tím, že svůj hřích "znicotní" jeho plným vyznáním před učencem, jenž v Nachmanově učení téměř vždy znamená cadika. Tím zároveň obnovuje celistvost řeči Boží, Malchut Šechiny, jejíž exil svým hříchem prohloubil, a navrací ji zpět k Hospodinu, jehož tak ustavuje svrchovaným vládcem. V témže kázání rabi Nachman pojednává o mystické zkušenosti zahrnutí do kořene v Ejn Sof. Jestliže člověk své hříchy jejich plným vyslovením znicotní, může během modlitby dosáhnout stavu bitul *ha-ješ*, v němž zakouší dokonalou jednotu a dobrotivost Ejn Sof a vědomí, této jrdnoty zůstává v jeho mysli, takže i "po návratu tj. ve (fázi šov) ví, že "vše je dobré, vše je Jedno" a je pamětliv budoucího světa, podíleje se na procesu tikunu, jenž bude završen obnovením jednoty počátku na konci dnů.

Cílem této kapitoly bylo ukázat jedinečnost Nachmanova učení v rámci nejen chasidské religiozity na jeho originálním pojetí základních chasidských konceptů *cimcumu* a *devekut*. Zatímco v chasidismu obecně je obé chápáno téměř výhradně z hlediska vytahu mezi Bohem a člověkem ( *cimcumu* umožňuje *devekut*), rabi Nachman obě ideje začleňuje do kontextu

tikunu: cimcumu ve smyslu jak creatio ex nihilo, tak revelatio continua je jediným způsobem, jak mohou Bůh a člověk ve vzájemné součinnosti obnovovat celistvost univerza, a devekut (na rozdíl od převažujícího chasidského pojetí dosahovaný jen vzácně a vždy podmíněný osobním tikunim) mu skýtá možnost tuto věčnou jednotu a celistvost zakoušet a vztahovat se k ní během svého života v chaotickém pomíjivém světě.

## Poznámky

1. Výklad ideje cimcumu a jejích interpretací podává Gershom Scholem zejména v těchto pracech: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books, New York, 1974. p. 111-117, *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Schocken Books, New York 1995. ISBN 0-052-1042-3. p. 258-268. Z novodobých kabalistických *mevatel* hebrejského originálu *Jedid nefesh*). Pardes Lauder, Kraków, 2006. ISBN 83-923858-0-2. p. 162-168.

2. Jichak Luria (1534-1572) je všeobecně znám jako „svatý Ari“ (Svatý Lev), což je akronym, utvořený z počátečních písmen Elohi Rabenu Jichak. To svědčí o mimořádné úctě, již tento Bohem nadaný mystik v kabalistických kruzích požíval. Někteří kabalisté alef odvozují od slova Aškenazi s odkazem na německý původ Ariho rodiny. Srov. Kaplan, A. *Meditace a kabala* (Volvox Globator Praha, 1998. ISBN 80-7207-100-9). s. 187.

3. Blíže viz např. Idel, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995 ISBN 0-7914-1734-4. p. 89-95. Chasidské chápání cimcumu vychází spíše z pohledu Mošeho Cordovera (1522-1570), který patos Ariho koncepce zmírňuje důrazem na kontinuitu emanačního procesu a absolutní jednotu a totožnost Ejn Sof a jeho sefirot, tj. nedělitelnost Boží podstaty. Srov. Scholem, G. *Major Trends*. p. 253. Cordoverova nauka se do chasidského prostředí dostávala především skrze pozdější filosofické interpretace Ješajahu ben Avrahama Horowitze (1560-1630), autora známého spisu *Šnej luchos ha-brit*, a Naftalihu ben Ja'akova Bacharacha, jehož spis *Emek ha-melech* byl vydán r. 1648 ve Frankfurtu.

4. Definici cimcumu jako dobrovolného sebeomezení Boha (*cimcem acmo me-acmo el acmo*) poprvé formuloval Jisrael Sarug, který v letech 1592-8 šířil Ariho nauku v Itálii a z jehož verze vycházela většina evropských kabalistů. Sám Luria své učení nezaznamenal a nejautentičtěji jej reprodukoval jeho nejbližší žák Chajim Vital (1543-1620) ve svém pětisvazkovém opus magnum *Ec chajim*, známém též pod titulem *Šmona še'arim*. Viz Scholem, G. *Major Trends*, p. 254-8.

5. Scholem, G. *Major Trends*. p. 261. Srov. též např. Unterman, A. *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich* (překlad anglického originálu), Warszawa: Książka i wiedza, 1994. ISBN 83-05-12728-1. s. 64.

6. G. Scholem upozorňuje na skutečnost, že diskuse, zda cimcum chápat doslovně (tj. prostorově) či pouze metaforicky se ve značné míře překrývá s odvěkým sporem mezi teismem a panteismem. Viz *Major Trends*. p. 262-3.

7. Právě tento aspekt cimcumu považoval Ari za velmi důležitý. Význam limitující, ohraničující funkce atributu *Din* je patrný rovněž v názoru Mošeho Cordovera, že světy, stvořené před světem naším, nebyly zničeny v důsledku přemíry Soudu, nýbrž naopak pro jeho nedostatek. Viz Scholem, G. *Major Trends*. p. 26:3. Souvislost cimcumu s krystalizací atributu *Din* je reflektována i v učení r. Nachmana (např. LM I, 66:5) a promítá se i do jeho příběhů, v nichž je akt cimcumu symbolizován mezi jiným také Božím hněvem (Ztracená princezna).

8. Chajim Vital rozlišuje mezi *Cimcum rišon* (tj. akt umožňující creatio ex nihilo) a cimcummem, zajišťujícím kontinuitu revelace Boha ve stvoření, který chápe jako proces, v němž v každé fázi projevení předchází kontrakce *Or Ejn Sof*. Scholem, G. *Major Trends*, p. 261. Tuto dynamiku nepřetržitého zjevování a skrývání vystihuje rovněž pojmová dvojice *raco* a *šov* (na základě Ez 1:14).

9. Na ideji *rešimu*, jež luriánská terminologie přirovnává ke zbytku vína či oleje na dně vyprázdněné láhve, Scholem demonstruje blízkost ideje cimcumu gnostickým myšlenkovým systémům (zejména učení Basilidovu). *Major Trends*. p. 264.

10. *Ec chajim, Hejchal Adam Kadmon* 1:2. s. 26-28.

11. LM I, 64:1.

12. Zoh. III:225a. Pojmy *memale kol almin* a *sovev kol almin* vyjadřují bytostnou jednotu Boží imanence a transcendence. Srov. např. Tikuney Zohar 57: „Není místa, jež by bylo prázdné – bez Něho, ani ve vyšších ani v nižších světech.

13. LM I, 64:2.

14. Berešit raba, 68:9. S označením Boha Ha-Makom, vystihujícím Jeho všudypřítomnost a z ní plynoucí nemožnost jej lokalizovat (srov. Ez 3:12), se často setkáme ve středověké mystické a filosofické literatuře.

15. Srov. LM I, 20:1; LM II, 2:2. K symbolickému ztotožnění Šechiny se srdcem viz Tikuney Zohar 21, 49b.

16. Příběhy rabi Nachmana. s. 179.

17. Scholem cituje např. tato slova Mošeho Cordovera: „... Jeho substance jest obsažena v Jeho sefirot a On jest vším a neexistuje nic mimo Něj.“ *Major Trends*. p. 253. Důsledné lpění na neměnnosti a všudypřítomnosti podstaty Ejn Sof je jedním z pilířů nauky zakladatele hnutí ChaBaD Šneura Zalmana z Ljady (1745-1813), který jako jeden z mála chasidských mistrů nechápal ciccum pouze mysticky a noeticky a zohledňoval jeho aspekt kosmogonický, jeho doslovný výklad však kategoricky odmítal. Viz Holubová, M. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady – Likutej amarim – Tanja*. Brno: L. Marek. ISBN 78-80862397-7. Zvl. s. 186-187, 198-199.

18. Blíže viz Elior, R. *Mystyczne źródła chasydyzmu*. s. 137 143 166-167 185 aj.

19. *Devekut* má v luriánském učení význam spíše marginaální a zpravidla se týká nižších sefirot a parcuřim (zejména *Malchut*). Viz Idel, M. *Hasidism*. p. 90

20. Chápání ciccumu jakožto postupného stále silnějšího skrývání a zahalování Božího světla v zájmu člověka ilustruje např. Idelem citovaný fragment ze spisu *Ma'or ve-šemeš* (I, Fol. 11b) Kalonyma Kalamana Epsteina: „Bůh podrobil Sebe Sama četným ciccumim, aby člověk mohl obdržet aspoň něco málo Jeho Jasu (*Beirut*) a díky těmto ciccumim můžeme my, lidé, Jeho Božství stále hlouběji poznávat a chápat, a přitom jak stoupáme zdola vzhůru, ze stupně na stupeň, jednotlivé ciccumim (*masachim*) odstraňovat, až jsme konečně osvíceni nesmírným Jasem a přimkneme se k samotnému Ejn Sofovi, budiž On požehnán. A toto převeliké dobrodiní nám Stvořitel prokazuje, aby nás odměnil za to, že nás stvořil ve fyzickém světě, prostřednictvím nesčetných ciccumim, které Jeho Božství zahalují.“ Jako příležitost k dosažení *devekut* k Ejn Sof chápal ciccum zejména Dov Baer z Mezriče. Srov. např. Magid dvevarav le-Ja'akov. p. 38-39. Viz Idel, M. *Hasidism...* p. 91 418.

21. Zákaz se vztahoval i na komentáře Avrahama ibn Ezry (1089-1164), zvláště jejich souborné vydání, publikované pod titulem *Margalit* (Perla) r. 1722 v Amsterdamu. Mezi libri prohibiti v Braslavi patřili například také *Sefer ha-ikarim* (Kniha základních principů) r. Josefa Albo (1380-1444), *Sefer ha-akeda* (Kniha spoutání) Jicchaka ben Mošeho Aramy (1. vydání Soluň 1482) a dokonce i *Ša'ar ha-jichud* (Brána jednoty či sjednocení), filosoficky laděná část v chasidském prostředí populárního etického spisu *Chovot ha-levavot* (Povinnosti srdce) Bachji ibn Pakudy (zač. 11. stol.), přeloženého do hebrejštiny Jehudou ibn Tibonem a vydaného r. 1490 v Neapoli. Značně ambivalentní byl Nachmanův vztah k Maimonidovi: halachický kodex *Mišne Tora* cenil velmi vysoko, zatímco *More nevuchim* (Průvodce váhajících) a *Milat higajon* (Jazyk logiky) podle něj popíraly samu podstatu judaismu a podrývaly základy Tóry. Srov. Chajej MoHaRaN II, *Lehitrachek me-chakiroť* 410: „Zda člověk Průvodce studoval, lze vyčíst z jeho tváře. Neboť jeho studium tvář hyzdí a stírá z ní ‚podobu Boží‘, podle níž byl člověk stvořen.“ Kritice racionalismu a filosofie a obhajobě naivní prostoty a opravdovosti (*pešitut*,

*temimut*) je věnován celý oddíl 2. části spisu *Chajej MoHaRaN* (407-425). Viz též *Sichot ha-Ran* 5 32-38 40 81 102 216-226 aj.

22. Srov. zejména známou pasáž v *Sichot ha-Ran* 40, kde je vesmír přirovnán k rotujícímu dreidelu: „A všechno se stále otáčí a proměňuje, člověk se stává andělem a anděl člověkem, co bylo nahoře, je dole a naopak...“

23. Chajej MoHaRaN, *Sichot ha-šajachot le-torotav* 24.

24. Tj. z úloмок „rozbitých“ nádob – sefirot. R. Nachman vlastnosti a mechanismy působení zla (*klipot*) vztahuje na myšlení, chování a jednání člověka, čímž zdůrazňuje jejich univerzální dosah: „Kdo podlehne racionální skepsi a zabývá se sekulárním bádáním, způsobuje, že ‚vnější moudrosti‘ se živí z Nižší Moudrosti (*Malchut*), a tak ji oslabují a prohlubují její exil.“ Srov. např. LM I, 30:4. To se týká rovněž v předchozí kapitole zmíněného negativního dopadu egocentrismem a animalitou ovládané představivosti, která je spojována s *Bina* ve sféře *sitra achra*.

25. Ve shodě s luriánským učením r. Nachman písmena *lešon ha-kodeš* (Tóry) coby základní konstitutivní komponenty a zdroj *chijut* všeho stvoření ztotožňuje se sefirot – nádobami *Or Ejn Sof*, jež se pod jeho náparem roztržily, a jiskry Božího Světla klesly dolů. Viz výše, pozn.

26. Avot 2:19.

27. LM I, 64:2.

28. Př 2:19 Nachmanovo čtení pravděpodobně vychází z Rašiho, který v komentáři k citovanému verši „cizoložnou ženu“ ztotožňuje s herezí. Srov. též Av. Zar. 17a.

29. LM I, 64:2.

30. Ex 3:18.

31. Joz 24:3. Ve svém posledním poselství připomíná Jozue lidu Izraele Hospodinova slova, že „jejich otcové sídlili odedávna za řekou (Eufratem) a sloužili cizím bohům“ (24:2). Avrahamovo překročení na druhý břeh je tudíž symbolickým aktem zavržení idolatrie a příklonu k důslednému monoteismu. V Nachmanově čtení, v němž břehy řeky naznačují stažení *Or Ejn Sof* do stran, její překročení navíc symbolizuje překlenutí aktem cimcumu vzniklé prázdnoty prostřednictvím víry.

32. LM I, 64:2.

33. Viz např. *Sichot ha-RaN* 14: „Tak rád bych byl prostým, poctivým Židem, takovým, jemuž říkáme *ehrlischer Jid* ! Vypadá jako každý druhý a přece je úplně jiný, než všichni lidé, nadmíru vznešený a vzácný.“ Srov. též op. cit. 36: „Přijde čas, kdy obyčejný věřící bude stejně vzácný jako Ba'al Šem Tov.“

34. Úzkou spojitost obého ilustruje od kořene *t-m-m* odvozené substantivum *tom*, znamenající bezúhonnost, zbožnost a současně i prostotu, a rovněž adjektivum *tam*, jež v biblické hebrejštině značí bezúhonný, bezvadný, dokonalý (ve smyslu dokonáný, završený, a tedy úplný, celistvý) a teprve později získalo význam naivní prostoduchosti, který má např. v Hagadě šel Pesach.

35. Příběhy rabi Nachmana s. 87-103; 231-236.

36. *Sichot ha-RaN* 106.

37. LM I, 123. Pošetilost Izraele, o níž hovoří Dt 32:6 („Takto splácíte Hospodinu, lide zbloudilý a nemoudrý?“). Rabi Nachman na základě Onkelova překladu („Jenž jsi obdržel Tóru, a (přesto) se chováš nemoudře“) interpretuje proti původnímu významu a kontextu v tom smyslu, že Izrael mohl Tóru obdržet právě jen proto, že byl „nemoudrý“ (tj. zavrhl všechny „falešné moudrosti“, jež poznal v Egyptě). Srov. též např. LM II, 5:5.



38. Viz např. Sichot ha-RaN 32; 33; 53; 101-103; 219; 261 a mnoho dalších míst. Dokonalé víry je možné dosáhnout pouze přimknutím k pravému cadikovi ha-dor, bezpodmínečnou důvěrou k němu. R. Nachman hovoří přímo o víře (*emuna*) v cadika. Viz např. LM I, 22:3 aj.

39. Ostře kritizoval zejména hnutí ChaBaD, a ač byl s jeho zakladatelem Šneurem Zalmanem z Ljady zprvu v přátelských vztazích (oba byli žáky velkého Magida), po vydání Zalmanova klíčového spisu *Likutej amarim – Tanja* mezi nimi vznikl spor, který se po návratu z Erec Jisrael marně pokoušel urovnat rabi Nachman. Blíže viz Green, A. *Tormented Master*. p. 98-99.

40. Takto víru chápal například autor spisu Kuzari, filosofické dispute ve verších, Jehuda Halevi (1075-1041), pro něhož bylo Zjevení na Sinaji důkazem výlučného poslání Izraele v plánu stvoření a jeho nadřazenosti nad všemi národy. Antiracionalistický proud se v židovském myšlení objevuje především ve spojitosti s opozicí proti Maimonidovi. Jeho nejvýraznějšími představiteli byli Ja'akov ben Šešet (pol. 13. stol.), Šem Tov ben Šem Tov (cca 1380-1441) a Meir ibn Gabaj (zač. 16. stol.). Podrobněji viz Green, A. *Tormented Master*. p. 299.

41. LM I, 65:2. Tato pasáž je součástí Nachmanova výkladu zoharického podobenství o „krásné dívce bez očí, jejíž tělo je současně zjevné i skryté“ (Zoh. II:95a), již kabalisté vstahují k Ráchel, která zosobňuje *Malchut* (např. Zoh. I:158a, II:29b), a rovněž k modlitbě Šma Jisra'el, jejíž první dva verše je v mystické tradici zvykem recitovat se zavřenýma očima. Srov. LM I, 36:3, kde r. Nachman učí, že člověk „přijímá jho Nebes“ v aspektu „krásné dívky bez očí“ – to jest podmaněním a transformací tělesných žádostí, k nimž jej svádí jeho oko, a které představují záporné vlastnosti 70 ti národů (písmeno *ajin* má numerickou hodnotu 70. A slovo *ajin* znamená oko).

42. Ž 135:5.

43. Sichot ha-RaN 1. Obraz poznávání Boha v „branách srdce“ vychází z kabalistického výkladu Př 31:23 „Uznáván je v branách její manžel“, přičemž „žena statečná“ (*ešet chajil*) je symbolicky spojována se Šechinou.

44. A. Green hovoří o nejsilnější formulaci existenciální povahy víry v náboženské literatuře. *Tormented Master*. p. 300.

45. Zatímco *Tif'eret*, jež díky svému postavení na středovém sloupu sefirotického stromu vyvažuje působení sefirot na pravé a levé straně (zejména *Chesed* a *Gvura*), je zvána *Emet*. Spojení pravdy s vírou je tudíž symbolickým vyjádřením jednoty *Tif'eret* a *Malchut*, maskulinního a femininního aspektu Božství. Srov. např. LM I, 7:2. Na základě spojitosti *Malchut* s vírou r. Nachman zdůrazňuje klíčovou roli *emuna* v procesu tikunu. Viz např. LM I, 1:2-3; 18:4-5.

46. Blíže viz Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar*. I. p. 379-381. Scholem, G. *Kabbalah and Its Symbolism*. p. 106.

47. LM I, 173.

48. Motiv touhy (*kisufim ga'aguim*) a překážek (*meni'ot*) je v *Likutej MoHaRaN* i v braslavské literatuře velmi frekventovaný a objevuje se rovněž ve všech příbězích. Viz např. Wiskind-Elper, O. *Tradition and Fantasy...* p. 80-86.

49. Iz 6:3. Tento verš je jakýmsi leitmotivem mystického panenteismu.

50. Sichot ha-RaN 32.

51. Prostou víru cadik vštěpuje těm, kdo „přebývají v prachu“, tj. nacházejí se na nejnižším duchovním stupni, a protože „se cítí být Bohu vzdáleni“, je jim třeba ujištění a povzbuzení, že „celá země je plná Jeho slávy“. Proti tomu „těm, kdo přebývají nahoře“, cadik naopak dokazuje, jak jsou Bohu vzdáleni a jejich domněle vysokou úroveň zpochybňuje otázkami, jež jsou aspektem „kde je místo Jeho slávy?“ LM II, 7:7-8.

52. V LM I, 62:2 r. Nachman říká, že neschopnost člověka najít řešení otázek a problémů, které jeho rozumové schopnosti nepřesahují, je důsledkem sváru mezi dobrým a zlým pudem v jeho srdci a vyslovuje originální myšlenku, že jej lze usmířit studiem halachických decizi *poskim*, jež usmírují „při vedenou ve svatosti“ mezi učenci Mišny a Talmudu, a tím „odstraňují všechny rozepře a sváry v samém jejich kořeni a zdroji“. Jejich studium tudíž automaticky nastoluje mír a harmonii v srdci člověka, takže může svůj intelektuální potenciál maximálně využít.

53. Stále prohlubovaná víra je cestou k nejhlubšímu poznání Boha, jakého lze v tomto světě dosáhnout. Viz např. LM II, 91; Sichot ha-RaN 32; 217 aj. Oproti tomu intelekt lze rozvíjet pouze v rámci omezených lidských možností a přiměřeně duchovnímu stupni jednotlivce. Povinnost tyto hranice důsledně respektovat r. Nachman označuje za *micva gdola* (LM I, 62:2). Tato relace *emuna* a *sechel* je mikrokosmickým ekvivalentem vztahu mezi *Chochma* a *Malchut* a vypovídá o tom, že víra, která je spolu s řečí reflexí *Malchut* představuje jediný způsob, jak se člověk ze svého nízkého stupně může k Boží Moudrosti vstahovat, zakoušet ji a poznávat, čímž současně obnovuje celistvost horních světů, sjednocuje „Nižší Moudrost (Intelekt) s Vyšší, *Malchut* s *Chochma*. Viz např. LM I, 35:1-5.

54. Ž 33:3.

55. Men. 29b. Srov. výklad tohoto výroku v LM I, 234:2. A. Green jako možný zdroj Nachmanova doslovného čtení uvádí *Pardes rimonim* Mošeho Cordovera (24:11). *Tormented Master*. p. 335, n. 50. K Mojžíšově mlčení srov. též Zoh. II:25b.

56. Ex 4:10, jediné místo v Tóře, jež Mojžíšova „neobratná ústa a jazyk“ zmiňuje.

57. LM I, 64:3.

58. Např. LM I, 9:4; 79:1.

59. Motiv exilu řeči v době egyptské poroby jako archetypu jejího exilu současného r. Nachman rozvíjí např. v LM I, 62:5.

60. O pojetí *cadik ha-dor* jako společném kořeni duší všeho Izraele bylo pojednáno v předchozí kapitole v souvislosti s jeho *nešama klalit*. Viz výše.

61. Chajimem Kramerem citovaný rukopisný dovětek k LM I, 64:3.

62. Např. LM I, 71:1 a zejména I, 18:4-5.

63. Srov. např. Chajej MoHaRaN II. *Lehitrachek me-chakiroth* 412: „Sám rebe filosofické knihy občas studoval, což náleží chápat ve smyslu mystéria putování Izraele pustinou. Ta je místem zlých sil a Izrael jí musí projít, aby je zašlapal do země. Z téhož důvodu rebe studoval filosofické spisy, jež jsou aspektem pustiny. My ostatní jsme však měli přísně zakázáno do nich být jen nahlédnout.“ V LM II, 19 je verš Př 24:16 „Spravedlivý, i když sedmkrát padne, zase povstane“ vyložen v tom smyslu, že *cadik ha-dor* může do světské vzdělanosti (sedmi svobodných umění) sestupovat a opět se navracet na cestu služby Bohu v prostotě a bázni. Jako *cadikův* vědomý sestup do sféry filosofické spekulace je třeba chápat také Nachmanovy hojné kontakty se sekularizovanými asimilovanými Židy během jeho pobytu v Umanu. Ke konceptu *jerida le-corech aliya* jako jednoho z hlavních způsobů uskutečňování *cadikova* vykupitelského poslání viz výše.

64. LM I, 64:5.

65. TJ Šev 6:1 k Pis. 4:8. Viz též Rašiho komentář k témuž verši, podle něhož si lid Izraele po návratu z diasporu uvědomí, že byl Hospodinem takto odměněn za svoji víru.

66. Sof 3:9.

67. R. Nachman se tím zabývá v LM I, 21; 63 a LM II, 7.

68. LM I, 21:4.

69. LM I, 21:9.

70. LM I, 21:4. A. Green upozorňuje na podobné pasáže ve spise *Kedušat Levi* r. Leviho Jicchaka z Berdičeva, jenž vychází z učení připisovaných Beštovi a Jechielu Michelovi ze Zloczova. Stojí za zmínku, že v nauce r. Šneura Zalmana z Ljady pojem *makif* znamená spíše imanenci, jsa užíván při popisu mentálního uchopování a osvojování (*tfiasa*), kdy se daný „pojem odívá v intelekt a proniká do jeho středu“. Viz Holubová, M. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady*. s. 70-71; 159. Kořen *n-k-f* znamená jak obklopovat, obemykat, obepínat, tak pojímat, obsahovat, což umožňuje oba výklady.

71. Viz např. *Ec chajim, Ša'ar ha-kelalim*, začátek. Uvedeno Greenem, *Tormented master*. p. 332. Luriánští kabalisté pojmy *or makif* a *or pnimi* používali zvláště při popisu vzájemných relací a interakcí jednotlivých parcuřim, konkrétně působení sefirotických potenci *Aba* a *Ima* na *mochin Ze'ir anpin*. Tento parcuř integruje pouze světla NeHiJ (*Necach, Hod, Jesod*) *Aba* a *Ima*, zatímco světlo úrovně CHaGaT (*Chesed, Gevura, Tif'eret*) a CHaBaD (*Chochma, Bina, Da'at*) jej převyšují natolik, že je nemůže pojmut a obepínají jej zvenčí. Obecněji lze říci, že na každé úrovni reality a v každé fázi jejího vývoje existují světla vnitřní, jež danou úroveň udržují při životě, a světla vnější, jež do ní pro svůj původ ve vyšší duchovní dimenzi nevstupují a zůstávají vně jako *orot-makifin*). Viz např. Bar-lev, J. *Piešń duszy*. s. 196.

72. Antropomorfní terminologie vychází ze skutečnosti, že vývoj parcuřu *Ze'ir anpin* (jeho *mochin*) je ve shodě s principem vzájemné analogičnosti mikrokosmu a makrokosmu chápán jako předobraz a model tělesného i duševního vývoje člověka. Třem zmíněným fázím odpovídají rovněž tři kategorie a úrovně duše – *nefeš, ruach* a *nešama*. Podrobněji viz Bar-lev, J. *Piešń duszy*. s. 281, 284-285. Chasidští mistři analogii fází zralosti a dospívání intelektu *Ze'ir anpin* většinou spatřují ve stavu rozšířeného a zúženého vědomí (*mochin de-gadlut, mochin de-katnut*), v nichž se člověk může při modlitbě, studiu a plnění micvot nacházet. Systematicky se touto problematikou zabýval zejména Ba'al Šem Tov. Blíže viz Kaplan, A. *Meditace a kabala*. s. 259-262.

73. K tomu srov. komentář Chajima Kramera k LM I, 21:7.

74. Viz např. LM I, 245. „Člověk si nesmí nalhávat, že již dosáhl dostatečně hlubokého vhledu (do Tóry). Bude-li si to myslet, tak tam (tj. na své současné úrovni) zůstane; pokud si však uvědomí, že, k pravým komnatám Tóry se dosud ani nepřiblížil, posílí jej to ve službě Bohu a bude se modlit usilovně a s větší vroucností, a tehdy se mu brány svatosti otevřou“. V předchozí kapitole jsme ukázali, jak velký význam v životě každého jednotlivce r. Nachman přisuzoval kreativnímu studiu a poznávání Tóry a soustavnému prohlubování jejímu porozumění přiměřenému úrovni dotyčného.

75. Viz např. Chajej MoHaRaN. *Sichot ha-šajachot le-torotav* 15, kde r. Nachman zdůrazňuje potřebu „stoupat stále výše a na každém dalším stupni si osvojovat nové *makifin*“, kterou vstahuje i na život ve světě budoucím. Srov. též např. op. cit. 19 a především LM I, 25, kde se mluví o nutnosti překonávat překážky, jež člověku v podobě rušivých myšlenek a falešných představ a iluzí stavějí do cesty zlé síly, kdykoli se pokouší vystoupit výše.

76. LM I, 261: „Kdykoli člověk ze svého duchovního stupně klesne, měl by si uvědomit, že se to děje z Vůle Nebes. Neboť přiblížení vždy začíná vzdálením (*hitrachakut tchila hitkarvut*) a on tudíž klesl jen proto, aby získal větší motivaci a sílu k Němu opět směřovat. K analogickému kontextu *jerida le-corech aliya* viz např. LM I, 22:11.

77. LM II, 7:6.

78. Iz 37:3.

79. LM I, 21:7.

80. Srov. též např. LM I, 24:8. Chajej MoHaRaN II; 48, 49. Green (Tormented Master s. 332) upozorňuje na absenci podobné formulace ve středověké židovské literatuře, nachází však některé paralely v chasidských textech. Nachmanův koncept poznávání jako dialektické negace srovnává s ideou *docta ignorantia* v díle Mikuláš Kusánského (o něm viz Neubauer Z. *O čem je věda? – Mikuláš Kusánský Trialogus de possess.* Praha: Malvern, 2009. ISBN 978-880-86702-55-1).

81. Sichot ha-RaN 3. Srov. LM II, 61:3.

82. LM I, 21:4. Podmíněnost svobodné vůle nepoznatelností Boha je ilustrována osobitou interpretací Ber. 6a: „Ve světě budoucím budou spravedliví sedět s korunami na hlavách a těšit se z jasu Šechiny.“ Použití předložky *be* (dosl. „v hlavách“) místo *al* rabi Nachman čte ve smyslu plného poznání Boha včetně pochopení těch nejtěžších otázek, (jejich integrace do mysli), přičemž „sezení“ spravedlivých implikující neměnnost a nehybnost spojuje s absencí svobodné vůle ve světě budoucím.

83. Dt 7:6.

84. LM I, 21:9.

85. V předchozí kapitole jsme ukázali, že rabi Nachman učení cadika ha-dor formátu Mošeho rabenu chápal jako období címcumu umožňujícího *revelatio continua* a na tomto základě nastiňoval paralelu mezi cadikem ha-dor a Bohem, cadikovou nauku s Tórou. Viz výše.

86. Věta „není krále bez lidu“ je citací z anonymního spisu *Sefer ha-chajim* z přelomu 12. a 13. století, pocházejícího z kruhů blízkých *Chasidej Aškenaz*. Ve spise *Emek ha-melach* ji uvádí rovněž zmíněný luriánský kabalista Naftali ben Ja'akov Bacharach (viz pozn. 3) a objevuje se rovněž v *Likutej amarim – Tanja (Ša'ar ha-jichud ve-ha-emuna*, kap. 7), což svědčí o tom, že se jedná o výrok v chasidském prostředí známý. Viz Holubová, M. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady...* s. 129.

87. Ex 31:6 Zásadní význam moudrosti v kreativním procesu a nutnost jejího spojení s citovými midot je demonstrována na verši, hovořícím o mýtické staviteli *ohel ha-moed* Besaleelovi a jeho pomocnících, kteří díky moudrosti, již jim Hospodin vložil do srdce, zhotovili vše, jak Hospodin přikázal Mojžíšovi.

88. Ž 104:2. Mystické chápání Boží Moudrosti (*Chochma*) jako nástroje stvoření, vychází též např. z Př. 8:23, 30.

89. Ber. 6a. Jako aluzi na existenci dvojího sklonu v srdci člověka chápe Talmud rovněž tvar *levavcha* (místo běžnějšího *libecha*) v Dt 6:5: „Budeš milovat Hospodina, svého Boha celým svým srdcem (*bechol levavcha*) ...“ Viz Ber. 54a. Srov. LMI, 62:2.

90. Gn 6:5 EP: („I viděl Hospodin, že ...) každý výtvor (*jecer*) je v každé chvíli jen zlý.“ Dobrý a zlý sklon (tendenci) v člověku *jecer* znamená až v pozdější hebrejštině, avšak již v Bibli se v některých kontextech tomuto významu blíží. Gesenius uvádí např. tyto významy: představa, plán, účel, prostředek, odhodlání. Viz *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson*: Oxford: Clarendon Press, 1. vyd. 1907 (nebo 9. vyd. 1977). s. 428.

91. Záměrně dvojnásobnou formulací *ad Ejn Sof* lze číst buď jako příslovečné určení („bezmezně, až k bezmeznosti“), nebo jako propojení předložky a substantiva Ejn Sof (tj. „sahá až k Ejn Sof“). Scholem upozorňuje na skutečnost, že pojem Ejn Sof neodpovídá obvyklému způsobu vyjadřování privativa ve středověké hebrejské literatuře, jež se netvoří pomocí *ejn*, nýbrž *bilti* („Nekonečný“ by se řeklo *bilti ba'al tachlit*), a vznikl pravděpodobně právě z těchto adverbiálních určení (*ad Ejn Sof* nebo *kec* či *tachlit*), jež hojně používal Saadja Gaon (882-942) a vyskytují se rovněž ve spisech provensálských kabalistů, Jako první absolutně

transcendentního Boha pojmem Ejn Sof označoval pravděpodobně Jicchak Slepý (*Sagi nahor*), který v Provence působil koncem 12. a v první polovině 13. století. Viz Scholem, G. *Počátky kabaly*, s. 175-177.

92. Citace Ž 109:22 EP: („Jsem poníženy ubožák), v nitru mám zraněné srdce.“ V biblické hebrejštině kmen ch-l-l znamená znesvětit, proklát, probodnout. Od Nachmanova čtení se zásadně neliší interpretace Šneura Zalmana z Ljady, který „probodané srdce“ chápe ve smyslu jeho očištění (oproštění) od zlého sklonu. Viz Holubová, M. Ha-rav Šneur z Ljady..., s. 60.

93. Dt 10:16.

94. Targum, připisovaný proselytovi jménem Onkelos, žijícímu ve 2. století obč. l., je nejznámějším a patrně i nejkvalitnějším překladem Pěti knih Mojžíšových do aramejštiny. Vyznačuje se srozumitelným stylem a věrností originálu. Viz Newman, J., Sivan, G. *Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů*. Praha: Sefer, 1992. ISBN 80-90895-3-4. s. 224-225. Z targumu Onkelos r. Nachman ve svých kázáních často vychází, např. význam schopnosti mluvit jako určujícího znaku lidství ilustruje Onkelovým překladem „*nefeš chaja*“ (Gn 2:7) jako „*ruach memalela*“, na jehož základě ztotožňuje duši (*nefeš*) člověka s darem řeči. Viz např. LMI, 29:1, 31:4, 60:3 aj.

95. LM I, 49:1.

96. Podle chasidské hagiografické literatury zosobňoval láskyplnou vroucnost a ustavičně zanícením planoucí srdce „prostáček Boží“ Zusja z Hanipole, který spolu se svým bratrem Elimelechem z Lyzenska patřil do okruhu žáků Dova Baera z Mezriče, vedle Ja'akova Josefa z Polné nejvýznamnějšího přímého učedníka Beštova. Viz Buber, M. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-072-7.

97. Ukázat každému jedinci jeho duchovní cestu a vést jej po ní považoval rabi Nachman za prvořadý úkol *cadika ha-dor*, a to jak v osobním kontaktu, tak prostřednictvím studia své nauky (viz výše zmíněný princip *klalijut*).

98. Tikuněj Zohar 13, s. 28a.

99. Symbolika vody je ve spojení s Tórou velmi častá. Viz Raši ad Iz 55:1. Srov. též např. Suk. 52a, BK 82a, Bar. 61b.

100. LM I, 78:3. Ve výše citovaném podobenství o srdci a prameni z příběhu Sedm žebráků chrání srdce před stravujícím žářem touhy po prameni velký pták svými křídly, jež braslavský výklad ztotožňuje s plicními laloky a na základě uvedené pasáže Tikuněj Zohar rovněž s Tórou, jejíž studium je ochranou před přílišnou vášnivostí a emocionalitou. Viz *Příběhy rabi Nachmana*, s. 180. Likutej halachot, Melamdim 4:13.

101. Členění sefirot a jejich působnosti v člověku na racionální mohutnosti (*mochin*) a emocionální *midot* vychází ze Sefer jecira 1:2. Viz výše, pozn.

102. K relaci *Chochma* a *Bina* blíže např. Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar I*, p. 281-282; 292. Viz. Zoh. I:6a; I: 15a; 16b aj. Podrobněji výše.

103. V kabale většinou odpovídá srdci *Tif'eret*, zatímco *Bina*, náležející spolu s *Chochma* a *Da'at* k racionálním mohutnostem, bývá vzhledem ke své pozici na levé straně sefirotického stromu ztotožňována s levou mozkovou hemisférou. Rabi Nachman ji na základě Tikuněj Zohar (druhý úvod 17a) vždy ztotožňuje se srdcem, čímž zdůrazňuje nezbytnost sepětí *mochin* s citovými *midot* ve službě Bohu. (Např. LM I, 20:21; 154aj.)

104. Dt 11:13. Tímto veršem začíná druhá biblická část Šma Jisra'el nazývaná Ve-haja (tj. Dt 11:13-21).

105. Taan. 2a. Tato definice explicitně vyjadřuje jak účel modlitby jako náhrady každodenních chrámových obětí, tak její vnitřní duchovní kvalitu, která je na fyzickém rituálu nezávislá a v jistém smyslu jej přesahuje. Srov. též Meg 20a, Sifrej k Dt, oddíl 41.

106. Ž 109:4 EP: („Osočují mě za moji lásku), neboť já se modlím.“ Král David, z jehož rodu vzejde Mašiach ben David je v kabale personifikací sefiry *Malchut*, k níž odkazuje rovněž zájmeno *ANI*. Postupné zjevení Boha ve stvoření je chápáno jako rozvoj a projekce Boží osobnosti od neosobního *ON (Keter)* přes *TY (Tif'eret)* po plné zjevení Jeho Majestátu v *Já-Malchut*. Viz např. Scholem, G. *Kabbalah*. In *EJJ* vol. 10 p. 574. Osobnost krále Davida tak v sobě spojuje obnovení Božího Království jako nejzazší cíl stvoření s modlitbou, jíž člověk dosažení tohoto cíle napomáhá.

107. Počet deseti ve spojitosti se svatostí (*keduša*) odkazuje jak k jednotě a harmonii všech deseti sefirot, tak k Boží Jméno velebící modlitbě Keduša (součást Amidy), již lze pronášet pouze, když je přítomen minjan. *Micvot*, vyžadující přítomnost minjanu (zejména veřejné předčítání z Tóry) jsou specifikovány v Meg. 23b.

108. LM I, 49:3.

109. Men. 29b: „budoucí svět byl stvořen písmenem *jod*“. Srov. Zoh. I:141a. Rabi Nachman s touto symbolikou často pracuje; srov. např. LM I, 18:5.

110. To se v Nachmanově nauce odráží také ve významu, jež procesu individuálního i metafyzického tikunu přisuzoval těm činnostem a oblastem života, které samy o sobě nejsou dobré ani zlé, a tudíž v sobě nesou potenciál jak k dobrému, tak ke zlému. (Např. jídlo, všední hovor, představitost aj.) Jejich důsledné ukotvování ve svatosti bylo zvláště účinným prostředkem pozvedání *Malchut* z područí *sitra achra*. Srov. např. LM I: 17, 19, 25, 60, 62 aj.

111. Zoh. I: 1b; II:127a

112. *Malchut* – *Šechina* zároveň sama sil *sitra achra* využívá za účelem potrestání svévolníků a prosazení Boží spravedlnosti. Viz např. Zoh. II:50b – 51a. Ty se však se svým podřízeným postavením nechtějí spokojit a usilují *Malchut* ovládnout. Srov. Výklad Gn 4:7 v Zoh. II:219b. Jako jedna z forem exilu *Šechiny* je v Zoharu popisován stav, kdy síly zla s vydatnou „podporou“ hříšníků Izraele *Malchut* – *Šechinu* odtrhnou od Svatého, budiž požehnán (*Tif'eret*) a uvedou ji do svého područí. Viz např. Zoh. I:84b – 85a. Blíže Tishby, I. *The Wisdom of TheZohar* I. P. 377-379; 384-385. Idea exilu *Malchut svatosti* v zajetí *Malchut sitra achra* je v učení rabi Nachmana ve shodě s jeho dualistickým myšlením velmi častá a v různých kontextech se objevuje v mnoha lekcích Likutej MoHaRaN.

113. Proto také bývá *Malchut* – *Šechina* přirovnávána k měsíci, jehož světlo je pouhým odrazem světla slunečního, přičemž cyklické opakování fází ubývání a růstu symbolizuje nejisté postavení a strádání *Šechiny* v exilu. Vykoupení je spojováno s obnovením plnosti měsíčního světla a naplněním prorockého příslibu Iz 30:26. Srov. Např. LM I, 1:2.

114. Tetragram je živoucí podstatou a centrem kreativní potence zjeveného Boha, ústředním Jménem, od něhož všechna ostatní jména a atributy odvisejí. Proto je spojován především s centrální sefirou *Tif'eret*, nazývanou *Ha-Kadoš baruch hu* a symbolizující Boha, sedícího na Trůně Svě Slávy. Písmena Tetragramu odpovídají různým fázím revelace Ejn Sof ve stvoření od *Keter* (hrot písmene *jod*) až po *Malchut* (koncové *he*). Viz např. Zoh. I:162a; II:126b – 127a; III:65a – 65b; 267b. Skutečnost, že *Malchut* a *Bina* jsou obě symbolizovány písmenem *he*, vyjadřuje jejich analogičnost a vzájemnou korespondenci: obě jsou femininní povahy, o čemž svědčí i označení Vyšší matka, případně *Šechina* a Nižší matka (*Šechina*), a liší se pouze tím, že *Malchut* je zjevná, kdežto *Bina* skrytá a absolutně transcendentní. Viz např. Zoh I:158a – 158b; II:22a; 29b; 183a. Blíže viz Tishby, I. *The Wisdom of the Zohar* I, p. 295 -298. Holubová, M. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady*, s. 218-219.

Sjednocení nižšího *he s vav* (*jichud tata'a*) bývá rovněž označováno jako „nižší navrácení“, zatímco „vyšším navrácením“ je sjednocení *Bina s Chochma* (*jichud ila'a*), o němž také rabi Nachman v další části tohoto kázání pojednává. (LM I:49:4). Srov. např. Šneur Zalman z Ljady, *Igeret ha-tšuva* kap. 4, kde se také objasňuje zásadní význam pokání (ve smyslu návratu) v těchto procesech. In Holubová, M. Ha-rav Šneur Zalman z Ljady s. 141, 185.

115. Konkrétně Žalmy 16, 32, 41, 42, 59, 77, 90, 105, 137, a 150, jejichž recitace byla důležitou součástí konceptu všeobecné, univerzální nápravy (*tikun ha-klali*),

116. Ze Sichot ha-RaN 145 vyplývá, že rabi Nachman k tomu byl patrně inspirován spisem *Jad ketana* rabi Baera ben Ja'akova ze Sieniawy, vydané anonymně r. 1800 ve Lvově, jež theologické ideje a koncepty objasňuje formou modlitby.

117. K pojetí osobní, prosebné modlitby v chasidismu viz např. Jacobs, L. *Hassidic Prayer*. New York: Schocken Books, 1972. p. 23-35. Učení o *hitbodedut* je obsaženo zejména v těchto kázáních: LM I:8; 15; 21; 31; 34; 52; 54; 108; 124; 156; 259. LM II: 11; 25; 95; 100; 101 aj. Srov. též např. Sichot ha-RaN 41; 47; 68; 98 aj.

118. Druhý úvod k Tikunej Zohar 17a.

119. Proto je také *Malchut* ztotožňována s Ústní Tórou, umožňující prostřednictvím nekudot plnou artikulaci a formulaci „konsonantního kontinua“ Tóry Písemné, jež odpovídá hlasu – tj. *Tif'eret*. Obě tóry závisejí jedna na druhé a tvoří jediný celek stejně jako hlas a řeč, *Tif'eret* a *Malchut*. Blíže viz Tishby I. *The Wisdom of The Zohar* I. P. 293. Charakteristice Písemné a Ústní Tóry srov. např. Sláma, P. *Tanu rabanan*. s. 34. O tom, že člověk je se Šechinou spjat mocí mluveného slova, svědčí i skutečnost, že Šechina je v chasidismu nazývána „světem řeči“ (zejména v učení Moše Chajima ze Sudlikova a Dova Baera z Mezříče) srov. Elier, R. *Mystyczna źródła chasydyzmu*, p. 104

120. Např. Zoh. II: 25b – 26a. Zoh. I: 36a vstahuje verš Ž 39:3 „Byl jsem zticha, mlčel jsem jak němý“ právě k exilu Kneset Jisrael – Šechiny.

Několik slov závěrem.

Málokdo svým životem a dílem tak výstižně a hluboce zosobňuje paradoxnost židovské duše a židovského údělu jako rabi Nachman z Braslavi. Pochybnosti zmítaný intelektuál, který by tak rád byl poctivým obyčejným Židem jako prostáček z jeho příběhů. Největší hříšník i Mesiáš v jedné osobě. Člověk, který prošel peklem utrpení a přece po celý svůj život hlásal radost a naději. Příznačně bývá srovnáván s Franzem Kafkou, jemuž je blízký nejen svou povahou a osudem, ale také hluboce existenciálním charakterem a především mnohovrstevností svého díla, jež může číst každý "po svém". Z těchto důvodů je jeho odkaz tak inspirativní a ne náhodou nabývá jeho poselství a harmonie na aktuálnosti právě nyní v době postmoderní roztržitosti a relativismu. Studium jeho nauky i četba příběhů jsou navíc podnětné i tím, že zpochybňují navyklé myšlenkové stereotypy a učí nás dívat se navěci a slova jinýma očima, nahlížet je v nových souvislostech.

Tato práce představuje pouze jeden z nekonečně mnoha možných pohledů. Usilovala jsem v ní především o co nejautentičtější přiblížení Nachmanova imaginativního myšlení a nauky, jejíž základní ideje jsou průběžně yačleňovány do širšího kontextu chasidismu i ranější kabalistické tradice. Její hlavní přínos spatřuji v celostním pojetí zohledňujícím kontinuitu .



## Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů

### a) prameny

- Biblia Sacra Hebraica.ed. R. Kittel. Textum masoreticum curavit  
Bible ekumenická.Praha: Zvon,1991.ISBN 80-7113-009-5.
- Greenbaum,A.*RabbiNachman'sTikkun.Tikkun Haklali. Shemot Hatzaddikim..Jerusalem/New York: The Breslov Research Institute, 1984. ISBN 0-930213-06-8.*
- Kaplan,A. *Until The Mashiach. Rabbi Nachman's Biography: An Annotated Chronology.* Ed.Shapiro, D Jerusalem/ New York: The Breslov Research Institute,1985. ISBN 0-930213-08-4
- Kaplan,A. Sefer Jecira. Kniha stvoření. *Praha: Volvox Globator,1998. ISBN 60-7207-101-7.*
- Kramer,Ch.*Crossing of Bridge.* Ed.Mykoff Jerusalem/York: Breslov Research Institute,1989. ISBN 0-930213-40-8.
- Likutej Moharan by Rebbe Nachman of Breslov, bilingvní hebrejsko-anglická edice,translated By Moshe Mykoff.Ed. Moshe Mykoff,vol.1-12. Jerusalem: Breslov Research Institut,1993-2008.*
- Pirkej Avot. *Výroky otců.*Traktát Babylonskéhop talmudu paralelním českým překladem a komentářempřeložil B.Nosek. Praha: Sefer,1994.ISBN 80-900895-77.
- Natan of Nemirov. *Rabbi Nachman's Wisdom..* Shevachay HaRan, Sichot HaRan.Translated and Annotated by Kaplan, A. Jerusalem/ New york: Breslov Research Institute, 1973.
- Natan of Nemirov. *Tzaddik. (Chayey Moharan) A portrait of Rabbi Nachman. Translated by Greenbaum,A.Ed.Mykoff,M. Jerusalem:Breslov Research Institute,1987ISBN 0-93021317 Pr Shulman, Y.D. The Chambers of the Palace. Teachings of Rabbi Nachman of Bratslav.* Northvale, NewJersey,London: Jason Aronson Inc, 1998.
- Sidur ba-marom.* Modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem.Praha:Bergman, 2008.

### b) sekundární literatura

- BAND, A. *Nahman of Bratslav. The Tales.* New York: Paulist Press, 1978. ISBN 0-8091-2103-4.
- BAR LEV, J. *Piesn duszy.* Kraków: Pardes Lauder, 2006. ISBN 83-923858-0-2.
- BUBER, M. *Chasidská vyprávění.* Praha: Kalich, 1990. ISBN 80-7017-072-7.
- ELIOR, R. *Mystyczne źródła chasydyzmu.* Kraków: Austeria, 2009. ISBN 978-83-89129-78-9.
- DRESSNER, S. H. *The tzaddik Doctrine of the Tzaddik akording Writingf rabbi Ja'kov Josef z Polnoy.* New York: Schocken Books, 1974. ISBN 805204377.
- GREEN, A. *Tormented Master. The Life and Spiritual Quest of rabbi Nahman of Bratslav.* Vermont: Jewish Lights Publishing, 1992. ISBN 1-879045-11-7.
- HESCHEL, A. J. *Prorocy.* Kraków: Esprit, 2014. ISBN 978-83-61989-85-1.
- HESCHEL, A. J. *A Passion for Truth.* New York: Farrar – Straus and Giroux, 1973. ISBN 0-374-22992-9.
- HOLUBOVÁ, M. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady – Likutej Amarim-Tanja.* Brno: L. Marek

IDEL, M. *Reification of Language*, in Katz, s.t. (ed.) *Mysticism and Language*. New York/Oxford: Oxford University of Press, 1992. ISBN 0-19-505455-5.

IDEL, M. *Kabala. Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad

IDEL, M. *Hasidism Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1734-4.

JACOBS, L. *Hasidic Prayer*. New York: Schocken Books, 1978.

KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9.

KAPLAN, A. *Until the Mashiach*. New York: Breslov Research Institute, 1985. ISBN 0-930213-08-4.

KRAMER, CH. *Anatomy of the Soul. Rebbe Nachman of Breslov*. New York/Jerusalem: Breslov Research Institut. ISBN 0-930213-51.

MAGID, Sh. *Associative – Midrash. God's Voice from the Void. Old and New Studies in Bratslav Hasidism*. New York: State University of the New York Press, 2002. ISBN 0-7914-5175-5.

NEUBAUER, Z. *O čem je věda? Mikuláš Kusánský Trialogus de Possesit*. Praha: Malvern, 2009. ISBN 978-880-86702-55-1.

PIEKARZ, M. *Chasidut Breslav. Perakim be-chajej mechalela, be-chtneha u-ve-sefikecha*. Jeruśalajim: Mosad Bialik, 1995. ISBN 965-324-643-5.

*Příběhy rabi Nachmana*, KREKULOVA, T. Překlad a komentáře. Praha: Argo, 2005.

*Rabbi Nachman's Stories*. Translation and Commentary by rabbi Aryech Kaplan. New York: Breslov Research Institute, 1983.

SADEK, V. *Židovská mystika*. Praha: Agitte/Fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9.

SHULMAN, Y. D. *The Chambers of the Palace*. London: Jason Aronson Inc., 1993. ISBN 0-87668-180-1.

SCHOLEM, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1974.

SCHOLEM, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-052-1042-3.

SCHOLEM, G. *Počátky kabaly*. Praha: Malvern 2009. ISBN 978-80-86702-52-0.

SCHOLEM, M. *The Messianic Idea in Judaism and others Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1043-1.

TISHBY, I. *The Wisdom of the Zohar*. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002.

WEISS, J. *Studies East European Jewish Mysticism and Hasidism*. Ed. Bz David Goldstein. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1978. ISBN 1-874774-32-3.

WISKIND-ELPER, O. *Tradition and Fantasy*. In the Tales of Reb Nahman of Bratslav. New York: State University of New York Press, 1998. ISBN 0-7914-3813-9.

c) encyklopedie a slovníky

Gesenius, G. *Hebrew and English Old Testament*. As Translated by Edward Robinson. Oxford: Oxford University Press, 0977.

Jastrow E. *Sefer milim dictionary of the Targumim, Talmud Bavli Jerushalmi and Midrashic Literature*. With an Index of Scriptural Quotations vol. I and vol. II. New York: The judaica Press, 1971. ISBN 0-9106718-05-3.

Newman, J., Sivan, G. *Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů*. Praha: Sefer 1992. ISBN 80-900895-3-4.

Untrman, A. *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*. Warszawa: Ksionyka i wiedza, 1994. ISBN-12728

Wigoder, G., Seckbach, F. Ed. *Encyclopaedia Judaica (CD-R) Version 1.0*. Jerusalem. Judaica Multimedia (Izrael, 1997).