

Výklad sidry Bechukotaj (Levivicus 26,3 – 27,34)

Tóra íká: „Jestliže se budete ídit Mými na ízeními (bechukotaj) a dbát na Má p íkázání (micvotaj) a plnit je..“. Tóra tedy rozlišuje „na ízení, výnosy“ a „p íkázání“, a rozlišuje i „ídit se“, „dbát“ a „plnit, konat“. Sforno vysv tluje, že „ídit se Mými na ízeními“ ozna uje toho, kdo p íjal Tóru za sv j zp sob života; je to bezvýhradné p íjetí p íkaz B-žích ve všech aspektech života. „Dbát na Má p íkázání“ ozna uje toho, kdo vykonává micvot sv domit ; když už si lov k svobodn zvolil ídit se p íkazy B-ha, m l by konat micvot sv domit , uvážliv a pe liv . Musí se do nich „pono ít“, zabývat se jimi tak, aby pochopil smysl a ú el jejich zachovávání a vykonával je s v domím jejich kone něho zám ru. Když lov k p íjme Tóru jako zp sob života a plní micvot se správným pochopením jejich ú elu, jímž je zvýšit svou spiritualitu, pak odráží „obraz B-ha- celem elokim“. To je to, co se považuje za „plnit v li B-ží“.

Baal haTurim uvádí, že za áte ní písmena slov „im bechukotaj telechu“ (jestliže se budete ídit Mými na ízeními a dbát) , tj. alef- bet- tav, tvo í slovo „avot- otcové“, tj. jestliže n kdo p íjme Tóru za sv j zp sob života, bude odrazem našich praotc Avrahama, Jicchaka a Jakova. A dále- íká Baal haTurim- slovo „otam- (plnit) je“ je složeno z týchž písmen jako „emet- pravda“, tj. lov k jen tehdy je pravdivý, když pln pojme Tóru do svého života a koná micvot sv domit a s pochopením jejich ú elu. Stojí za povšimnutí – pokrač uje Baal haTurim- že od za átku paraší k verši „Já jsem Hospodin, váš B-h, který vás vyvedl ze zem egyptské“ je deset verš - narážka na Desatero.

Saadja Gaon íká, že v Desateru jsou odkazy ke všem 613 micvot Tóry. Verš uvádí „(Tóra) je živý strom života pro toho, kdo se jí drží“. Chofec Chajim vysv tluje, že když n kdo spadne do eky a dosáhne na v tev stromu, který roste na b eh, chytí se jí a kousek po kousku ru kuje ke stromu- do bezpe í. Tak se lov k musí chytit Tóry a úzkostliv sv domit konat micvot.

Kdo se ídí B-žími p íkazy, tomu B-h poskytne nezm rné požeňání, íká Tóra. Ale o kletbách (tochacha) íká: „Jestliže M nebudete poslouchat (lo tíšmeju li) a nebudete plnit...“ Raší vysv tluje, že „lo tíšmeju li“ se nevztahuje k lov ku, který h eší, ale k

tomu, kdo studuje Tóru bez dostate něho úsilí. Kdo se pln nepono í do studia Tóry, zp sobí, že ho stihnou kletby.

Podle chazal by verš mohl íct prost jen „lo tíšmeju- jestliže nebudete poslouchat“, ale dodává k tomu ještě „li- Mn “. Jak tomu rozum í? Kdo se Tórou nezabývá s dostate ným úsilím- íká Torat kohanim- je jako ten, kdo uznává B-ha, ale vzpírá se Mu. Král Nimrod (který se pokusil zabít Avrahama) uznával B-ha, ale rozhodl se odporovat mu. Také sodomští obyvatelé h ešili proti B-hu- uznávali Tv rce, ale stav li se na odpor. Když n kdo má schopnost zabývat se studiem Tóry, ale ned lá to, je podle chazal stejný jako Nimrod a sodomští.

Kdo si je v dom hodnoty Tóry a opravdu si myslí to, co denn íká p í ve erní modlitb „nebo ony jsou naším životem a prodloužením našich dn a budeme o nich (= slovech Tóry) p emýšlet ve dne v noci“, ten bude pokládat za nemožné, aby se nezabýval studiem Tóry; ale kdo se rozhodne prožít život jinak, zvolil si tímto rozhodnutím také nezabývat se Tórou. Každý, kdo chápe, co B-h od n ho požaduje a p esto se rozhodne to ned lat, staví se B-hu na odpor- nemusí ani porušovat p íkazy Tóry, m že je sv domit zachovávat, ale pokud má schopnost zabývat se studiem a ned lá to, je jako sodomští. Ti byli za svou vzpurnost potrestáni a Tóra nám všemi uvedenými zlo e eními íká, že podobný osud stihne i každého, kdo nevyužívá svých schopností ke studiu Tóry. To platí jen pro toho, kdo si je v dom své povinnosti a nejedná tak. Netýká se toho, kdo neví, co je jeho povinností.

Tóra nám íká, že- podle zásady „jeden h ích vede k druhému“- pokud si n kdo zvolí nezabývat se Tórou, nakonec dosp je až k odvržení B-ha, nebo odvržení B-ha za íná nete ností k B-ží v li a nakonec vyústí v zapomenutí B-ha.

Tóra dále stanovuje pravidla odhadu- ceny pro osoby, které složí zvláštní slib B-hu: pro muže ve v ku 20- 60 je stanoveno 50 šekel , pro ženu 30 šekel . Midraš uvádí- B-h ekl národ m sv ta: „Chcete mi své d tí dát za ob tí. Ale nezajímají M vaše d tí ani vaše ob tí. Mám zájem jen o Své d tí (židovský národ), jim jsem dal zákony ob tí, jejich ob tí jsou Mn milé. Jestli mi ob tujete svou cenu (erech), ocením to jako byste Mi ob tovali sebe. Pro zásluhu vašeho odhadu vás uchráním od gehinom“.

Pro je ekvivalentem ob tovaní sebe práv 50 i 30 šekel , což se zdá být malá částka a pro to p ináš takovou zásluhu, že m že uchránit lov ka od gehinom? V paraši Mišpatim íká Tóra, že když zví e zabije kenaanského otroka, majitel zví ete musí zaplatit majiteli otroka pokutu 30 šekel , bez ohledu na pen žní hodnotu nebo finan ní ztrátu zp sobenou smrtí otroka. Sferno vysv tluje, že zaplatí jen 30 šekel proto, že tato částka je stanovena pro ženu. Jak souvisí pokuta za zabítí kenaanského otroka se stanoveným odhadem pro ženu?

Kenaanský otrok má stejnou povinnost micvot jako žena, je zákonem Tóry vázán v té mí e jako žena, bez ohledu na pohlaví otroka. částka tedy vychází spíše z duchovní, než materiální roviny. Tóra stanovuje cenu pro ženu na 30 šekel . Evidentn to není pen žní hodnota osoby, ta se odvíjí od mnoha faktor , schopností, odbornosti, výkonnosti atd. 30 šekel je kvantitativní vyjád ení duchovní ceny – odraz našeho vztahu k B-hu, a ježto kenaanský otrok má stejnou povinnost micvot jako žena, Tóra kvantifikuje jeho duchovní cenu stejnou částkou.

Když n kdo vyslovil slib B-hu, že ob tuje svou cenu, odevzdal tuto stanovenou částku svatyni (Chrám). částky byly stanoveny pevn , bez ohledu na to, zda to byl lov k vynikající nebo pr m rný, významný i nevýznamný: každý, kdo se slibem zasv til, je roven komukoliv jinému, kdo se zasv til. Tedy uzná-li lov k svou omezenost a ocení se takto, B-h ho uchrání p ed gehinom. Je to pokorné uznání toho, že pravá hodnota lov ka není v jeho fyzických schopnostech, ale v duchovních a d ležitost životu dává jen zam ení na tuto duchovní stránku. Gehinom je následek nete nosti lov ka k tomu, co je jeho podstatou- k spirituálnímu.

Citovaný midraš uvádí, že B-h nem l zájem o ob ti národ sv ta, protože Mu ob tovaly jen proto, aby se jim splnily vlastní pot eby a p ání, vztahující se k fyzickému sv tu. Když jim B-h nabídl Tóru, národy se ptaly: A co je v ní napsáno? Cht ly zjistit, jak by p isp la k jejich pot ebám a odmítly ji, protože byla v rozporu s jejich životním stylem. Židovský národ p íjal Tóru bezvýhradn prohlášením „naase venišma“ a p íjal ji bezvýhradn jen proto, že to byla v le B-ží. Podobn když Žid jen kv li tomu p inese ob , upevní tím své spojení s B-hem.

K již zmín nému verši „im bechukotaj telechu“ íká Or haKadoš, že když slovo „bechukotaj- na ízení, výnosy“ ozna ovalo jen studium Tóry, bylo by v jednotném ísle- „bechuki“. Pro je v plurálu? Nabízí se n kolik vysv tlení: „bechukotaj“ odkazuje nejen k psanému Zákonu (Tóra), ale i k ústnímu (Talmud). Dále, studium Tóry zahrnuje vedle povinnosti sám studovat Tóru i povinnost vyu ovat druhé = lilmod ulelamed. Tedy jen pokud lov k sám studuje i sd luje Tóru, dostane se mu nezmrného B-žího požehnání.

Psaný Zákon bez ústního vyložení B-žího nemá vliv, protože skýtá nep ebern možných výklad . N kdo možná ekne, že povinnost vyu ovat Tó e svého bližního je vyjád ením micvy „milovat svého bližního jako sebe“. Ježto studium Tóry je rovno všem ostatním micvot dohromady (talmud tora keneged kulam), vyu ovat svého bližního je tedy nejvyšší projev lásky k n mu.

Gemara v traktátu Taanit uvádí: „Rava ekl: nau il jsem se hodn od svých u itel , od svých druh víc než od svých u itel a od svých žák nejvíc ze všech“. Je jasné, že Rava tu nemá na mysli pedagogickou úrove - kdyby ano, vztahovalo by se to na každou oblast v d ní, nejen na studium Tóry. Co tedy mínil svými slovy? Když n kdo na sebe vezme povinnost vyu ovat Tóru, získá B-ží pomoc (sijata dišmaja), jež mu umožní pochopit obsah na hlubší úrovni a p edat jej ostatním. Toto hlubší pochopení si však lov k vyslouží jen tehdy, když na sebe vezme povinnost p edat Tóru druhým. Verš „im bechukotaj telechu“ tedy sd luje, studuje –li lov k Tóru s úmyslem p edat to, co se nau í a vštípit to druhým, dostane se mu nezmrného požehnání.

Midraš íká k verši „im bechukotaj telechu“: B-h ekl- když se budete ídit Mými na ízením, děš p ijde ve vhodný as, ale když nebudete poslušni Mých slov, nebe bude jako železo (bez dešt). Kv li vám bude nebe vyprahlé a zem stráví, co na ní vyrostlo. Kv li vašim h ích m budou postiženy i národy sv ta.“ Veškeré požehnání, jež prýští na sv t, p íchází prost ednictvím židovského národa. Pokud se Židé dostate n zabývají Tórou, požehnání p ijde na celý sv t. Ale pokud se Tórou nezabývají dost, celý sv t trpí.

Kdyby národy sv ta pochopily- pokra uje midraš- že jediným d vodem toho, že sv tu se nedostává požehnání, jsou h íchy Žid , ur ily by dva strážné ke každému Židovi, aby ho hlídali a dbali na to, že se bude pln ídit Tórou. Avšak národy sv ta to nejen nepochopily, naopak narušují zachovávání Tóry a zakazují její studium. V pr b hu celých d jin národy sv ta vydávaly na ízení, že Židé nesmí zachovávat a studovat Tóru“. Pro má chování Žid takový úinek na celý sv t, pozitivní i negativní? Protože pouze židovský národ má povinnost ídit se Tórou.

Sv t byl stvo en k B-ží sláv . Jak íká prorok „Ke Svě sláv jsem jej stvo il“ a jediný zp sob, jak je B-h v tomto sv t oslavován, je, když židovský národ studuje Tóru a zachovává její micvot. Tóra za íná slovy „Berešit bara elohim“ a podle chazal to znamená, že B-h stvo il nebesa a zemi kv li Tó e, která je „rešit“-první, nejp edn jší . Jiný výklad íká, že B-h stvo il sv t kv li židovskému národu, který je nazván „vyvoleným- rešit“; sv t byl stvo en kv li napln ní Tóry skrze národ, který je hoden a zp sobilý Tóru dostat. Židovský národ vyhov l kritériím, proto byl vybrán za B-ží lid, který má p inášet slávu B-hu. Sv t byl proto stvo en, a když tedy Židé náležit zachovávají Tóru, p ívádí jí na sv t požehnání. Ale

když nenaplují svůj duchovní cíl, neplní úhel své existence a B-h zadržují své požehnání sv. tu.

Jsou období, kdy národy sv. ta zažívají požehnání a blahobyt, kdežto židovský národ zakouší utrpení a tragédie. Jak to srovnat s tím, že požehnání národ sv. ta závisí na konání Židů? Když musí být židovský národ vyburcován, B-h jejich potrestáním zp. sobí, že vidí a uv. domí si, jak sv. t se t. ší blahobytu, zatímco oni jsou utlačováni a ponižováni. V tomto případě požehnání, jež zakouší národy sv. ta, součástí trestu Židů.

Gemara (traktát Suka) říká, že o svátku Sukot bylo v Chrámu obětováno 70 býků, což odpovídá 70 povodním národů sv. ta. Veškeré požehnání, které národy sv. ta získaly během roku, dostaly jen díky tímto obětem, jež byly přinášeny jejich jménem. A přesto, místo aby národy sv. ta obklopile Chrám-

zdroj jejich požehnání - a chránily je před zničením, samy je zničily, protože nepochopily jeho hodnotu. Samy se tak staly odpovědné za to, že ztratily požehnání.

Lidská bytost je složena z fyzického a duchovního; zpr. sob, jak rozvíjet a t. řídit to duchovní, je Tóra a micvot. Tím se nemyslí intelektualismus, ale přístup k Tóře jako k slovu B-žimu: učit se a využívat lilmod ulelamed. Gemara říká „kdo je melamed- učitel Tóru dít svého bližního, jakoby je sám zplodil“; B-h sám se označuje za „melamed“- v požehnání před studiem Tóry říkáme „Požehnání budí Hospodín, který učí (hamelamed) Tóru a sv. j lid Izrael“.

Již dříve bylo řečeno: „Všechno je B-žím dílo, vyjma našeho vztahu s Hospodínem“. Ten je jen na nás.

Chasidismus - pokračování

Modlitba:

Podle některých chasidů druhé a třetí generace spojíval nejvyšší přínos Baal Šem Tova v tom, že dal modlitbě nový význam a zavedl nové zp. soby modlení. Žák Elimelecha z Ližensku, autor díla Ma'or vaŠemeš, píše: „Od doby svatého Baal Šem Tova, požehnané paměti, vyhlédlo světlo svatosti vydobyté modlitbou a vyzařuje dolů do sv. ta a do každého, kdo se chce přiblížit Hospodinu, budiž požehnan“.

Výchozí bod modlitby je v konfliktu s vnějším světem, „zlými myšlenkami“. Modlitba vyžaduje velké úsilí o soustředění, aby člověk zamezil pronikání vnější reality do svého vnitřního světa. Toto přirozené pronikání, na něž člověk instinktivně reaguje, je chápáno jako „putování“ mysli a je opakem koncentrace, jež vyžaduje vyloučení vnějšího světa a vychází ze schopnosti člověka dosáhnout úrovně introspekce zbavené obsahu. Úroveň introspekce je dostatek naprostému vyprázdnění mysli a pozdvižení prvku božství, skrytý v duši člověka. Transformace tohoto prvku z jeho latence do aktivního stavu je chápána jako pravé sjednocení s B-hem, vrchol devekut (přiblížení k B-hu, sjednocení s B-hem). Modlitba je tedy pokládána za nejlepší základ pro techniku devekut. Duchovní úsilí při modlitbě se považovalo za natolik namáhavé, že dalo vzniknout výroku „d. kuji B-hu, že jsem po modlitbě z. stal naživu“.

Proces modlitby má dvě stadia: dibur (řeč) a machašava (myšlení). V prvním stadiu rozjímá člověk nad slovy modlitby tím, že si představuje vizuální podobu písmen. Soustředěním pozornosti na tyto obrazy se písmena postupně zbaví tvaru a myšlení obsahu, a od říkávání modlitby se stane

automatickým. V odříkávání modliteb se pokračuje, dokud na člověka nesestoupí naprostá nehybnost a jeho myšlení přestane fungovat v detailech: člověk navázal spojení s božským „myšlenkovým světlem“, který funguje v transcendentní a imanentní rovině souasně. Tato imanentní aktivita je totožná se zjevením „vrcholu“, vnitřního Já; chasidským slovníkem „Já se stane Nic“- „mžikem oka“ se dosáhne naprostého zrušení, a o dosažení tohoto stavu nicoty mystik usiluje.

Chasidismus nespátuje význam modlitby v snažných prosbách k Tv. rci ani v soustředění pozornosti na obsah modlitby. Modlitba je v podstatě žebřík, s jehož pomocí člověk stoupá k devekut a k sjednocení s B-hem. Chasidismus nepřijímá luriánskou myšlenku kavanot, protože není v souladu s hlavním účelem devekut. Avšak přes všechny individualistické tendence modlitby naplněné devekut chasidé nesnižují význam společné modlitby a nežadají, aby chasid dosahoval devekut mimo komunitu a halachický rámec modlitby. Když vyvstal problém, jak se vejít s modlitbami spojenými s devekut do stanoveného časového vymezení modliteb, chasidé nechali člověka, aby se modlil i mimo stanovené časové limity modliteb, pokud svou modlitbu naplnil devekut. Chasidé ovšem velmi rychle vycítili nebezpečí narušení rámce halachy a v převážné většině existující halachický rámec respektovali.

Devekut se stal korouhví, pod níž se chasidismus vydal obrodit náboženský život a modifikovat tradiční židovskou hierarchii hodnot, brzy však došlo ke st. etu s každodenním životem chasida. S novým problémem se totiž musela utkat nejen tradiční modlitba a její smysl, ale i talmud tóra. Dvodem tu nebyla zásadní revolta proti studiu Tóry jako takovému, ale spíše to, že devekut zabral mnoho času a ponechával ho jen velmi málo pro studium. Tento stav převažoval ve prospěch

devekut, t ebaže v chasidských pramenech lze rozpoznat snahu udržet obojí v rovnováze, aby se zabránilo tomu, že studium Tóry bude spolknuto mysticismem. V 19. st. pak n které chasidské „dvory“ reagovaly posunem ke studiu na úkor devekut.

Devekut zastínil i konání micvot a vše s tím spojené, ježto pln ní micvot bylo hodnoceno z hlediska devekut. V nové stupnici hodnot se micva stala prost edkem- jedním z n kolika- k devekut. Rozší ené chasidské heslo „konání micvy bez devekut je nesmyslné“ sv d í o tom, že nová mystická etika dosp la (z pohledu tradi ního židovského modelu) do nové roviny.

Existence lov ka byla v chasidismu chápána nov , v postoji k pozemskému sv tu se zd raz ovala rezignace. U chasid vykristalizovalo v domí, že jsou hlavn a p edevším „synové vyššího sv ta“.

Magid:

Potulní kazatelé se v židovských d jinách vyskytovali dlouho p ed tím, než za ali být ozna ování termínem magid. Zprávy o život n kterých tanaim a amoraím popisují jejich život jako život potulných kazatel . B hem období geonim však se takové zprávy neobjevují, zmi ují se až v 11. st. Legendy o n kterých chasidů aškenaz lí í je jako žebravé potulné kazatele. Tradice potulných magid se pln rozvinula v pozdním st edov ku. Anonymní autor Sefer haKane a Ha Pelia ve 14. st. ep rá v tšinu své tvrdé kritiky spole nosti a mrav z vlastní zkušenosti, kdy putoval a kázal v r zných komunitách.

Typickým, ba snad nejuznávan jším a nejvlivn jším potulným magidem ve 2. pol. 16. st. byl Efrajim Solomon b.Aron Luntschitz. Píše: „v mých pozd jších letech, podlehna naléhání význa ných muž , kázal jsem v Lublinu, zvlášt b hem velkých trh , kdy se sešli židovští v dcové i velké masy lidí. Vyjad oval jsem se zcela voln jak o pochybeních rabín , tak i laik , nezastrašen žádnou obavou. Ta odvaha, a docela pochopitelná, nad lala mi etných nep átel, kte í mé jméno zahrnuli pomluvami a i jinak m pronásledovali... Ovšem, mohl jsem se vyhnout všemu tomu hn vu a ryku, kdybych byl zdrženliv jší ve výrazech nebo více dbalý své osobní cti. Ale já již dávno kladu úctu k B-hu nad svou vlastní“. I v dalších pasážích lí í Luntschitz svízele, obklopující potulného kazatele, který musí um t skloubit rozpoložení a duchovní pot eby svého publika s nebojácnou kritikou. Ve svých spisech hojn užívá mašal-podobenství, což rovn ž dokazuje v domé úsilí podnítit své poslucha e a zap sobit na n duchaplností a znalostmi.

Všechny tyto rysy se staly b žné od 18. st., kdy byl výraz magid užíván k ozna ení jak potulného,

tak ne-potulného kazatele. Existují zprávy o komunitou jmenovaných a placených magidim. N kte í historikové p í ítají zna ný podíl na sociálních a náboženských ot esech konce 17. a v pr b hu 18. st. práv vlivu potulných magidim, kte í byli považováni za svého druhu „neoficiální inteligenci“, majíce mnoho znalostí a vlivu ádných u enc , avšak v tšinou bez jejich kontakt s vyšší vrstvou židovské spole nosti. Vlivu t chto magidim se p í ítají i rozmach a rychlý úsp ch chasidismu, s poukazem na to, že raní chasidští v dcové, nap . Dov Baer nebo Jakob Joseph z Polnoj byli nazýváni magid nebo mochia (synonymum magida). Jiní historikové však uvád jí, že i ten nejradikáln jší z magid 18. st.-Berach b.Eliakim Getzel ml.- p es své otev ené kritizování spole nosti považoval svou službu za spojenou s funkcí rabína obce. Historikové také dokazují, že magidim asto vedli i protichasidskou propagandu, nejvíce Jakob Krantz- Magid z Dubna, oddaný žák Gaona z Vilna, který se ídil v promluvách Gaonovými radami. Krantz, který proslul svými podobenstvími, zt les oval typ magida spojeného s mitnagedskou u eností litevských Žid . Litva a její mitnagedská kultura z stala po celé 19. až do 20. st. oblastí p sobení magidim. N kdy se funkce magida spojovala s funkcí dajana- soudce, odtud novodobé tituly magid mejšarim umore cedek (magid práva a u itel spravedlnosti, toto druhé je synonymum dajana, viz Iz 45: 19). N kdy byl magid jmenován m stem, s oficiálním titulem magid de-mata, v jidi štotmagid. Vilno m lo až do pom rn nedávné doby svého štotmagida, obvykle význa něho a uznávaného u ence, jako byl nap . Ezekiel b.Isak haLevi Landau. Velký potulný magid Moše Isak Darshan, Cvi Hirsch b.Zeev Wolf Dainow- „slucký magid“, podez ívaný z p íklonu k haskale a další pokračovali v tradici kázání zacíleného na masy, s velkou dávkou spole enské kritiky, ale spojeného i se sociálním „poradenstvím“. P ednes jejich promluv se asto vyzna oval na íkavou monotónní intonací. P ímými nástupci t chto kazatel byli „sionisti tí magidim“, nap . Z. Maccoby- „kamenický magid“ nebo Cvi Hirsch Maslianský. Mnoho mešulahim (šelulej Erec jisrael) fakticky plnilo roli magidim. Kdykoli byly ustaveny mitnagedské komunity v dalších zemích, magidim provázeli imigranty. V novodobém Izraeli pokračovali v tradici magidim Ben Zion Adler a Benzion Alfes.

Výraz **magid** se vyskytuje i v **kabale**, kde se tak nazývá and l i nebeská síla, jež sd luje kabalistovi tajemství ve spánku nebo v bd lém stavu a mluví jeho ústy i diktuje mu p í psaní. Tato zjevení jsou významným fenoménem kabaly 16.-18. st. V celých d jinách kabaly opírali se kabalisté o nebeská zjevení Elijaha, Metatrona i dalších and l a nebeských sil ve snu a pomocí magických prost edk komunikace s nebeskými silami. Rané stadium tohoto jevu p edstavuje dotazování ve snu, praktikované již p ed vytvo ením kabaly a dotýkající se problém kabaly, viz Jakob z Marvige v Provinci, autor Še'elot uTešuat

min haŠamajim. Pozd jší magid 16.-18. st je pouze jinou verzí d ív jšího jevu.

P edstava magida, který zjevuje nebeská tajemství, se pravd podobn poprvé vytvo ila v kroužku Josepha Taitazaka, který žil v dob vyhnání špan lských Žid a v jehož kroužku bylo mnoho velkých kabalist a kazatel Safedu. Taitazakova zjevení (i jemu p ípisovaná) byla popsána již p ed vyhnáním jako p ícházející od samého B-ha. V safedské literatu e najdeme st žejní pojednání o podstat magida ve spisech Moše Cordovera a Chajima Vitala.

Nejvýznamn jší v tomto kroužku byla zjevení magida Josephu Caro. Zapisováním magidových slov napsal Caro Sefer haMagid, z níž se dochoval jen zlomek, nazvaný p í tisku Magid mejšarim. Hlavní ástí zjevení Carova magida byly výklady interpretující tajemství kabaly a biblické komentá e, ale mnoho z projev m lo i osobní a praktický smysl. Magid provázel Cara p í jeho putování v Turecku a p íkázal mu, aby se usadil v Erec jisrael. Podn coval Cara k napsání halachických d l a k mravnému životu, slibuje mu, že dosáhne úsp ch na poli halachy i v osobním život a splní se mu jeho velký sen- mu ednická smrt, jakou zem el Solomon Molcho. Car v magid byla šechná-desátá sefira kabalistického systému, jež na sebe vzala podobu Mišny, Ústního zákona. Aby Caro p ívodil její zjevení, studoval mišnajot; magid k n mu mluvil, když byl vzh ru, ásto hned po probuzení. V dci nedosp li k žádnému záv ru, pokud jde o psychologickou povahu tohoto zjevení, je však evidentní, že zjevení nijak neovlivnilo vztah Carovy osobnosti k realit ; byl to jen jeden aspekt jeho osobnosti, který neohrozil její celistvost ani s ní nebyl v rozporu.

Šabatiánské hnutí dalo mocný popud zjevování magidim. Bylo publikováno zjevení magida Isaku Zurgeonovi, spolu níku Šabtaje Cvi, v Adrianopoli r. 1688, jež potvrzovalo Šabtaje Cvi jako mesiáše a hájilo jeho odpadlictví. Existuje také velmi podrobný popis zjevování magida v dom studia Abrahama Rovigo, v dce šabatiánského kroužku v italské Moden , v l. 1675-1691. Rovn ž existují dopisy Meira Rofe, který magidovi kladl otázky a zapisoval jeho odpov di; hlavní otázkou pojednávanou v t chto zjeveních byla p í ina smrti Šabtaje Cvi a p edpov zení jeho návratu na sv t ve lh t jednoho roku. Nejpodrobn jší zjevení v Rovigov dom studia byla p edána Mordecaji Aškenazimu, Rovigovu žáku ze Žolkieva, který nebyl ani toraický u enec ani obeznalý v esoterických v cech, avšak svými šabatiánskými zjevenými Roviga ohromil. Dochoval se Mordecaj v zápisník a další písemnosti týkající se magida. Magid se mu zjevovál vždy ve snu, nejd íve bylo slyšet jeho hlas, až pak se ukázal. Podle G. Scholema mohlo jít o projekci Mordecajova u itele Roviga. Obsahem zjevení je šabatiánské u ení a spolu s ním i soukromé rady,

v tšinou v b žných v cech a vztahující se k Aškenaziho studiu a vzd lání. Aškenaziho magid, podobn jako Car v, vybízél svého mistra a u itele k vyst hování do Erec jisrael a dával mu praktické rady, jak tento cíl uskute nit.

P í inou rozsáhlé a bou livé diskuse se stal magid, který se zjevil Mošemu Chajimu Luzzatto v Itálii r. 1727 a nadiktoval mu v jazyce Zoharu Razin genizin, Tikunim chadašim a další díla, jež se m la stát druhým Zoharem. Také magidim J. Cara a Aškenaziho mluvili e í targumu, aramejštinou.

Chasidská literatura:

Zahrnuje p íbližn 3.000 prací. V tišt né podob se objevuje od r. 1780, první publikovanou prací byla Toldot Jaakov Josef od Jakoba Josepha z Polnoj, vytišt ná v Korci. R. 1781 vyšlo tiskem dílo Magid devarav leJaakov, u ení Dov Baera z Meziri e. Nejstarší chasidská díla se tiskla vedle Korce také v Žitomiru, Slavut , Kopustu, Žolkiewu, Przemyslu, Lesznu a na n kolika dalších místech. Prvním typem publikovaných chasidských d l byly práce spekulativní povahy; až v 19. st. se objevily sbírky chasidských p íb h . V 19. st. také poprvé vyšlo tiskem n kolik zásadních rukopis teoretických prací, sepsaných v 18. st. a jak tato díla nabývala autoritativnosti v chasidském sv t , docházelo k opakovaným vydáním.

Velká ást chasidské **spekulativní literatury** je psána zp sobem homiletických promluv (drašot) k vybraným pasážím z týdenního tení z Tóry i z dalších ástí Písma. V tšinou jde o zapsané promluvy, ne o p vodní psaná díla. Homiletický rámeč, v literatu e judaismu tradi n užívaný k výklad m, sloužil také jako pozadí pro chasidské myšlenky - tená mohl v každé promluv bezprost edn cítit chasidské „pulsování“, což ukazuje na p ítomnost jisté propagandy k ší ení myšlenek autor . Tyto homiletické promluvy se neopírají jen o výklad ástí Písma, ale také o nesmírné množství rabínské literatury, o halachická díla po ínaje rišonim a kon e acharonim, o ranou i luriánskou kabalou a o špan lská a safedská díla musaru. Jazyk t chto prací je ovlivn n ústním charakterem draši, v níž se jen málo pozornosti v nuje syntaxi i stylistice, a v níž v tnou stavbu poznamenávají idiomy jidiš.

Chasidé, v domi si nutnosti objasnit komplikovanost svého u ení a vymezit je co nejp esn ji, zavedli specifickou literární formu- vysv tlující pamflet. Ned lali to s cílem vytvo it nový literární žánr, ale reagovat na soudobé problémy, u nichž se názory r znily. Významným dílem tohoto typu je Tanja (Slavuta 1796) od Sneura Zalmana z Ljady a Kunteres haHitpa'alut od jeho syna, Dov Baera; pat í sem i Dov Baerovy p edmluvy k n kolika dalším díl m. Spadají sem i p edmluvy k díl m Arona ze Starosielce, nejlepšího Zalmanova žáka. Podobn i Derech emet od Mešulama Feivuše ze Zbaraže je obsahem blížká vysv tlujícímu pamfletu, ale forma je epistolární. Kratší a hutn jší statí vysv tlujícího typu jsou v n kterých

známých dopisech, např. v dopisech Chajima Hajkela z Amduru, Menachema Mendla z Vitebska i Abrahama b. Alexandra Katze z Kalisku. Literatura epistolární byla velmi rozšířená, zejména Igerot haKodeš Sneura Zalmana z Ljady a Elimelecha z Ližensku; mezi nejčtenější soubory dopisů patří Alim liTerufa od Nathana Sternherze z Nemirova, žáka Nachmana z Braclavi. Mimo tuto kategorii existuje velké množství epistolární literatury, pojednávající o běžných vécích a o sociálních problémech židovských komunit té doby; tyto dopisy mají hlavně cenu historickou.

Bez ohledu na rozdílnost názorů v chasidské komunitě, pokud jde o význam studia luriánské kabaly, adíl chasidismus mezi své přívržence i několik elněných kabalistů té doby. Zatímco Elijah b. Solomon- Gaon z Vilna se zajímal zvláště o kabalou Zoharu, chasidští kabalisté byli v tšinou ovlivněni kabalou Cordoverovou a luriánskou. Z chasidských autorů kabalistických prací vynikli magid Izrael z Koziencie, Cvi Hirsch ze Židova a Jakob Cvi Jolles, autor pohledu luriánské kabaly nazvaného Kehilat Jaakov. Stojí za zmínku, že kabalistické komentáře k čemu chasidim se nepohybují vždy v rámci jejich chasidského učení, ale rysy chasidského myšlení lze rozpoznat v jejich komentářích k Zoharu a k Ec chajim Chajima Vitala.

V 18. st. v chasidismu nevzniklo mnoho halachických pojednání; nejznámější je Šulchan aruch od Sneura Zalmana z Ljady a spisy jeho vnuka Cedeka. Polští chasidé oživili tradici učení - vynikající u něho byli Izák Meir z Gur, autor Chidušej haRim a Geršon Chanoch z Radzynu, který znovu zavedl cicit techelet. Také mezi hlavními chasidy byli významní učenci, např. Chajim Halberstam ze Zanzu, autor Divrej chajim nebo Isak Juda Jechiel z Komárna.

Akoliv nebylo chasidským obyčejem vytvářet novou liturgii, existují výjimky například když chasidé složili a zavedli nové modlitby - někteří chasidé vkládali do svých modliteb slova v jidiš, a také vznikly modlitby, složené a tené jako dodatek k obvyklé liturgii. Příklady takových spontánních předávných modliteb lze nalézt u braclavských chasidů. Pinchas z Korce v noval známou pozornost modifikacím liturgie a připojil i vlastní obměny, nacházející se v rukopisu. Sidur haRav od Sneura Zalmana z Ljady přispěl k zavedení specifické liturgické normy pro přívržence chabadského chasidismu.

Zachovalo se jen několik málo divizionářské literatury; i když chasidé měli vidění v oblibě, možnost publikování byla omezená. Spisy Isaka Ejcika z Komárna byly velmi rozšířeny a vybrány z nich, Megilat Setarim, vyšel tiskem r. 1944.

Pojem chasidská literatura je však obecně znám hlavně díky pokladnici **vyprávění a legend**. První sbírky těchto příběhů se objevily na začátku 19. st., mezi prvními Šivchej haBešt (Chvála Bešta), vydaná 1805 v Kopustu. Měla to být dokumentární monografie, ale je to soubor příběhů s určitou mírou historických fakt. Šivchej haBešt do jisté míry imitují Šivchej haAri (Konstantinopol 1766), ale v chasidské literatuře existuje několik příkladů žánru švachim. Biografie i autobiografie je v chasidských spisech zastoupena málo, výjimkou je Nathan Sternherz z Nemirova písničkář z Nachmanu z Braclavi, a potom až práce několika životopisců 20. st.

Od pol. 19. st. se objevují stovky povídkových souborů. Tyto nejstarší soubory nelze chápat jako skutečně dokumentární, jsou to spíše příběhy odrážející ethos chasidství. Každý příběh obsahuje zvláštní naučení obalené do sociální i historické situace, vypráví se jednotlivá událost, za níž konvenčně „Bylo jednou“ a směřující k mravnímu naučení. Příběhy jsou vyprávěny jednoduše, prvek času je nepodstatný a nejsou tu žádná epická líčení. Událost příběhu slouží pouze jako rámec v něm obsaženého naučení, situace má duchovní, ne historickou povahu. Je zde razně prvek epigramatický. Charakteristické je vyprávění příběhu v první osobě, čímž se vyprávění dodává nádech autentičnosti, tj. že je předáváno slovo od slova z generace na generaci. Někdy se příběhy vypráví jménem nějaké slavné osobnosti, jindy jménem „jistého chasida“. Každá chasidská dynastie dbala na to, aby byly sestaveny sbírky jejich vlastních příběhů. Často byly publikovány soubory povídek několika dynastií pocházejících z téhož regionu, např. Polsko, Halič, Ukrajina.

Tradice sbírání a publikování chasidských vyprávění pokračovala i ve 20. st., odvozuje svou vřehodnost z ústního podání. Některé nejznámější sbírky: Tešuat Hen (Berdičev 1816), Mifalot cadikim (1856), Hejcha l haBracha Igera dePirka (1858), Ramatajim zofim (1881), Irin kadišin (1885), Niflaot haRabi (1911), Si'ar Sarfej kodeš (1923), Kehal chasidim, Siftej cadikim (1924), Sefer Baal Šem Tov (1938)

Někteří spisovatelé 20. st. sestavili soubory chasidských příběhů, zejména Berdyczewski, M. Buber, Eliezer Steinman a Juda Kaufman (Even Šemuel).

Martin Buber (jeho Chasidské příběhy vyšly i v českém překladu) byl ovlivněn Berdyczewskim a v podstatě přijal jeho názory, avšak jeho práce šla hlouběji. Buberova první díla o chasidství jsou psána v duchu mysticismu - například příběhy rabi Nachmana (1906) a Legenda Baal Šema (1908). Ze své existencialistické teorie, kterou rozvíjel a ucelil ve třicátých a čtyřicátých letech, Buber použil princip dialogu jako kritérium k pochopení podstaty chasidství; chápe je jako přímé, aktivní a tvořivé setkávání člověka s okolním světem. Podle Bubera - zejména v jeho zralém díle BeFardes haChasidut, 1945 - dialog setkávání odhaluje skutečnost B-ha, vesmír je potenciálně svatý a stykem s člověkem se stává

skutek a svatý. Pevně od tohoto základního pojetí umění uje Buber do chasidské doktríny uctívání Baha t lesnými projevy a chápe tento aspekt chasidského obrození judaismu jako protikladný k halasce. Buber chápe chasidské obrození jako sv ěží a živý náboženský jev i jako proces sociální i obecní konsolidace. Byl přesvědčen, že kadikim byli výrazem tohoto nového výchovného a náboženského významu, protože každý kadik představoval specifickou zkušenost, získanou v sledku setkávání- dialogu. Svým zdrazněním konkrétního a historického významu chasidismu přisoudil Buber jen malou cenu abstraktním ideám chasidství, intelektuálním hrám kabaly i jejím milénistickým nadějím a očekáváním, jsa přesvědčen, že chasidismus se osvobodil od těchto prvků a vybuodoval realistickou životní zkušenost. Buber chápal chasidský imperativ „poznávej Ho na všech svých cestách“ jako překračující hranice micvot, jako náboženskou zkušenost přesahující halachu.

Sřízavý útok na Berdyczewského i Bubera podnikl sionistický maskil Samuel Joseph Ish-Horowitz, jenž na počátku 20. st. vydal sérii článků, později vydaných v knižní podobě pod názvem HaChasidut v HaHaskala (Berlín, 1909). „Novodobý“ chasidismus, známý jako neochasidismus vychází podle něho z chasidismu Berdyczewského a Bubera. V Buberovské práci Chasidismus Baal Šem Tova je chasidství popsáno jako živelné, neukázněné hnutí a Bešt jako šarlatán, ovlivněný svým vesnickým okolím. Podle Horowitze nevytvoril chasidismus nové pravdy ani nový způsob pohledu na svět- prostě si přivlastnil slovník kabaly, aniž plně pochopil její náznaky a přibarvil to quasi filosofickými názory, myšlenkami „přináležícími k domácí mentalitě a chronické psychologii ghetta“. „Moderní“ neochasidismus (zejména ten Berdyczewského a Buberův) chce v chasidismu najít etické hodnoty a pozitivní lidovou sílu, zvláště v chasidské „radosti“, kterou interpretuje jako protest proti sklíčenosti způsobené podmínkami života v diaspoře; avšak podle Horowitze má mít před chasidismem přednost šabatiánské hnutí, ježto zaujímalo přímý postoj a doporučení osvobodit se z pout diaspoře a ghetta. Horowitz odmítá názor, že chasidismus bylo hnutí obrody a revolty jako téma naprostý nesmysl. Chasidim byli daleko od revolty proti rabínství a zachovávanému micvot. Neochasidé klamou sami sebe, když interpretují hodnoty chasidismu v sekulárních podmínkách, jež on, Horowitz považuje za zvrátě jin v duchu nové renesance. Je přesvědčen, že chasidismus znamenal kontinuitu, nikoli revoltu a neochasidismus znásilil uje jeho pravou povahu, když na něj pohlíží jako na revoluční hnutí v židovských dějinách.

V novější době kritizovali Buberovy názory na chasidismus Gershom Scholem a Rivka Schatz.

Názory se rozlišují i pokud jde o mesiášský význam chasidismu.

Hudební tradice chasidismu:

Co je chasidská hudba? Problém je už s vymezením. Podle jedné definice je to veškerá hudba, provozovaná v chasidském společenství. Jiná definice říká, že chasidská hudba je ta, která je „v chasidském stylu“. Další možnost je definovat chasidskou hudbu jejím obsahem, tj. těmi hudebními prvky a formami, které ji odlišují od veškeré jiné hudby. Chasidé sami mají svá vlastní kritéria, podle nichž posuzují, zda melodie je chasidská i nikoli, ke které dynastii patří stylem a k jakému žánru.

Průkopníkem ve výzkumu chasidské hudby byl Abraham Cvi Idelsohn, který v roce 1908 vydal desátý svazek svého Thesauru chasidským písním. Idelsohn stavěl svou analýzu na velmi volně definované formě a typu tóniny, jeho kritéria nestačí k přesné definici. Hlavní problém je v materiálu, který shromáždil pro svou analýzu: 250 položek zahrnuje hudbu vokální, instrumentální, liturgické zpěvy, taneční melodie, lidové písně v jidiš atd. a pochází z repertoáru různých a často vzdálených dynastií. Aby bylo možno seriózně definovat kritéria, bylo třeba nejdříve zkoumat materiál etnologicky, tj. třídít repertoár podle dynastií i žánru (taneční melodie, liturgické zpěvy, instrumentální hudba atd.) Srovnáním a shrnutím pak lze určit základní rysy chasidské hudby. V současné době je však i toto třídění obtížné, po dalekosáhlých změnách, k nimž došlo v chasidských komunitách za posledních padesát let, zejména v sledku holocaustu. Převodní komunity byly v tšinou zničeny, by byla snaha obnovit je na jiných místech, hlavně v USA a Izraeli. U některých dynastií to nebylo možné, protože vše, co z nich zůstalo, bylo pár přeživších jedinců, žijících v různých zemích, kteří mohli v nejlepším případě jen uchovat zbytky tradice ve své paměti. Jiné dynastie se v nových centrech obnovily, ale do tradičního modelu radikálně zasáhly nové vnější i vnitřní vlivy, což se dotklo i hudebního projevu. Například chasidim věnují pozornost oživení tradičních melodií, ale moderní prostředky jejich sdělování – desky, koncerty, použití notace- ovlivňují materiál i jeho nositele a dochází k výrazné standardizaci a ochuzení.

V současném repertoáru lze rozlišit dvě protichůdné tendence: na jedné straně snaha uchovat co nejpevněji tradiční funkce tradičních melodií (stolní písně, šabatové a sváteční zvyky), na druhé straně do nich vcházejí převodní prvky a jsou podněcovány všude tam, kde se stýkají převodníci různých dynastií nebo chasidé a nechasidští Židé a ovlivňují se navzájem, například o svatbách, svátku Simchat Tora, chilulot a Lag beomer. Po 2. sv. v. se vytvořil - zejména v Izraeli a USA- charakteristický repertoár, zvláště taneční a veselé melodie, převodně spjaté s určitou funkcí i dynastií a nyní vytržené z převodní souvislosti a přijaté „panchasidskou“ veřejností. Mnoho melodií dostalo tu

nová slova, setely se specifické prvky určité dynastie a byly absorbovány nově složené melodie. Na druhé straně tento repertoár nepojal melodie příliš výrazně spojené s určitou dynastií, ani pomalé stolní písně.

Problém představuje i historický rozměr chasidské hudby. Především nutno se ptát, zda se chasidská hudba vyvíjela z již existující tradice a repertoáru, nebo vznikala jako nový styl reagující na nové společenské a duchovní okolnosti vycházející z rozmachu a vývoje chasidského společenství. Pokud existovala kontinuita, pak rozličné styly jednotlivých dynastií vycházejí z vžitých místních tradic a společné prvky jsou výsledkem interakce a vzájemných kontaktů těchto dynastií. Pokud se s pomocí hnutí vytvořil i nový „chasidský“ styl, bujení různých stylů mohlo být důsledkem narůstání potůčků různých dynastií. Nutno také vzít v úvahu dynastické odchylky a vzájemné vztahy, jejich geografickou blízkost i vzdálenost, význam „dvorních“ muzikantů a klezmerů jakožto šířitelů hudebních prvků z jednoho dynastického centra do druhého.

V chasidské hudbě zanechala výraznou stopu také místní nežidovská kultura (lidová a populární hudba) - ruská, ukrajinská, polská, rumunská, maarská a turecká, což někdy dává podnět k názoru, že chasidskou hudbu nelze považovat za samostatný etnohudební celek. Tento názor však nebere v potaz zcela patrnou obměnu a přetvoření melodií, která muž docházelo při převzetí melodie chasidským společenstvím a jeho hudební tvůrčí osobnostmi. Toto rozšíření a trvalé přejímání nežidovských nápodob do domů základů v kabalistické teorii nicocot (božích jisker), jež jsou v každé melodii a jež mohou, ba musí být „vzvednuty“ ze „sféry neistoty“, kam klesly ze „sféry svatosti“. Proto si chasidové přisvojili místní pastýřské a rolnické písně, přejali spoustu vojenských pochodů a nepohrdli ani hospodskými popůvkami. Původní text mohl být pokládán za alegorický, nebo se mu mohlo dát takové vysvětlení. Někdy byl k nápodobě připojen nový text, v mnoha případech však se slova vynechávala a ponechal se nigun bez slov. Někdy se dochovala vzpomínka na původní píseň, nežádka i s pověstí, jak byla „pozvednuta“ a kým. V tšinou však se dal nežidovský původ písně jen srovnáním s vhodným etnografickým materiálem, což se často dělalo s nedostatečnou a nepřesnou datací a nežádka jen podle dojmu a osobní vzpomínky.

Už v nejstarších chasidských spisech je zdůrazován význam modlitby s kavanou, aby došlo ke spojení člověka s jeho Tvůrcem; a podle některých kadikimů i jejich stoupců je hudba a zpěv k tomuto účelu mnohem vhodnější než modlitba. Ježto mnoho chasidských písní je bez

slov, lze to připsat zmíněnému názoru. Převaha melodie nad textovou složkou dokládá i zpěvní část chasidských modliteb; namísto vyjádření textu chasidé skutečně ztvární melodie, vážící se k textu a do ní volně vkládají slova. Některé z těchto melodií zní, jakoby žádný text neměly. Krajním případem jsou šabatové zmirot slonimských chasidimů, jež jsou beze slov, třebaže nápodob v „patí“ ke sloům, která „jsou v mysli“.

Velká pozornost je rovněž v nově objevených pohybových i modliteb - kývání trupu a rukou a tleskání. Lze tedy pochopit, že chasidští myslitelé přikládali velký význam tanci, který spojuje hudbu s pohybem.

Při historickém výzkumu nutno kombinovat literární prameny s ústní tradicí. Jedním z hlavních problémů historického bádání je to, že většina literatury z raného období chasidismu byla vytištěna až mnohem později. Literární svědectví lze rozdělit do několika kategorií:

1/ tradiční kabalistické teorie: jejich aplikace na hudbu, zvláště jako prvky kontemplativní modlitby, pravděpodobně také užití pohybového tleskání a navození vyjádření a povzbuzení extáze, zejména pak „radost ze zbožnosti“ - to vše je vyjádřeno ve starších spisech v náznaku, v novějších výslovně. Kabalistické výklady šofaru - jeho zvuku i liturgické funkce - byly převzaty do mnoha chasidských děl.

2/ Hudební aktivita kadikimů: příběhy o nich, počinaje Baal Šem Tovem, který zpíval s dětmi, když je vedl do chederu v době, kdy byl pomocníkem u šofara a který také příležitostně působil jako kantor a je mu připisováno několik nápodob. Patí sem i příběhy o vzniku určitých melodií, vytvořených kadikimem nebo jejich „dvorními muzikanty“ a o zázračných vlastnostech těchto melodií.

3/ Výroky kadikimů o vlastnostech hudby: bývají součástí výše zmíněných příběhů, nebo kolují jako samostatná řada v dílech kadikimů a jejich žáků („Slyšel jsem jednou od mého mistra...“)

4/ Hudební prvky v chasidských vyprávěních: nejúčelnější a nejzáhadnější jsou příběhy z Nachmana z Braclavi

5/ Role zpěvu a řízení hudby v životě chasidských komunit: nejčastěji se nacházejí v polemických spisech odporců chasidství, kteří se od začátku vysmívali chasidské zálibě ve zpěvu a tanci. Ježto v nejstarší chasidské literatuře se jen zřídka najde otevřený popis hudební činnosti kadikimů a jejich stoupců, představuje protichasidská literatura velmi významný historický pramen. Nutno si také uvědomit, že až do nové doby nebyla chasidská hudba tvořena ani uchovávána v notách.

Úloha hudby v životě chasidů :

Hudba hrála v chasidském životě podstatně odlišnou roli od role v nechasidských komunitách, jež rozlišovaly mezi hudbou v synagoze - jakožto centrem náboženského života - a hudbou „všednodenní“. V chasidském společenství je duchovním a

náboženským centrem obydlí kadika, štibl je pouze místem pro modlitby. Nimbus svatosti, obklopující vše v kadikov dom, zahrnul i ty hudební aktivity chasid, jež nebyly součástí liturgie. Následkem toho se začal stírat rozdíl mezi světskou a duchovní hudbou; světské formy, například pochody a valčky byly přejímány jako nápodobly modliteb a melodie chasidských tanců opatřovány liturgickými texty. Ježto tanec se považoval za činnost vedoucí ke svatosti, objevoval se (a dosud objevuje) tanec i v synagoze - před, mezi a po určitých modlitbách. Taneční nápodobly se objevovaly i v samotné liturgii, tím lze vysvětlit, proč se takové nápodobly nacházejí i tam, kde nebylo zvykem skutená tance. Na okraji chasidského repertoáru jsou lidové písně v jidiš i jiných jazycích, dříve také popůvky a písně badhanim (žertvé na svatbách); chasidé je nepožívají jako vlastní chasidskou hudbu, ve svém celku jsou společenským fenoménem klezmerim. V současnosti tvoří klezmerim součást všech smachot- svateb, chilulot Lag beomer, sedmého adaru a Simchat bet hašoeva (slavnost erpání vody). Repertoár klezmerim zahrnuje různé druhy instrumentální hudby- pochody, valčky, meronské melodie v Izraeli a „bulharské“, „turecké“ jinde, stejně jako nápodobly z vokální oblasti. V Jeruzalém, kde chasidské kruhy zakazují provozování instrumentální hudby jako projev smutku nad zničením Chrámu, bývá často zvuková barevnost klezmer skupiny dovedně napodobena „hraním na pusu“.

Nigun:

Je chasidský výraz pro hraný i zpíváný nápodobly v melodiích. Nigun je hlavním hudebním projevem chasidského života. Nevztahuje se na kantilaci masoretských znamének i lidové a populární písně, jež jsou společné židovské kultuře obecně. Ty jsou totiž spojeny s textovou složkou, zatímco nigun, i když je zpíván slovy, považuje se za samostatný hudební celek. V tšina nigunim se zpívá beze slov, s použitím zpěvných slabik, například oj, oj, hej, ja-ba-bam apod. Některé niguny jsou podloženy textem jen z části. Jeden nigun se může zpívat s různými texty. Tam, kde má nigun pevný text, je patrné, že nejdříve vznikla melodie a slova byla připojena později; i tam, kde je známo, že nigun byl složen pro konkrétní text, zní to, jakoby byl text dodatečně připojen. Sami chasidé mají pro nigunim několik kategorií:

1/ „Stolní“ nigunim, zpíváné v tšinou u stolu rebeho. Jinak zvané také „rozjímavé nigunim“, „nigunim devekut“, „moralizující nigunim“, „hitvaadut nigunim“ atd. Jsou táhlé a zdlouhavé, někdy metrické, jindy ve volném rytmu, někdy v kombinaci oběho. Jedním z nejrozšířenějších typů je pomalá mazurka, s přesunem akcentu na druhou dobu, z čehož vlivem uherského rytmu. Nigun ve volném rytmu se podobá zpěvnému recitativu. V několika chasidských dynastiích, například chabad a

Vižnica, vykazují tyto niguny vliv východoevropských forem lidové hudby, jinde, například Bobov, Modzitz, jsou ovlivněny západoevropskou umělostí hudbou (operní melodie, polyfonní skladby). Délka těchto nigunim je různá, je rozdělena na oddíly, zvané aramejským slovem bava (brána), jejichž počet bývá 2-7, výjimečně až 32. V tšina těchto nigunů je beze slov, u kterých jsou texty přejaty z večerních a denních šabatových zmírot, u některých málo i z liturgie.

2/ Taneční nigunim. V tšina chasidských tanečních melodií patří k jednomu typu, který má tyto rysy: periodická a symetrická stavba po těchto taktích, jejichž počet kolísá mezi 2-4. Obvyklá forma nigunu je A-A1, A-B, A-B-C, A-B-C-B; nejčastější je forma dvoudílná. Tónové rozpětí nebývá více než oktáva, občas jen kvinta i sexta. Počet motivů je v tšinou 2-3 a ne více než 6. Někdy je celý nigun jen z jednoho motivu a jeho rozvíjení. Nejčastější tóninou je mollový hexachord, rozšířený o vrchní i spodní sekundu. Asi polovina tanečních nigunim má slova erpající z biblických veršů nebo liturgie, zkrácených a přizpůsobených melodii plným i částečným opakováním - to je typické pro taneční nigun. Přibuznou kategorií jsou simcha nigunim, které mají stejné rysy, ale zpívají se pomaleji a bez tance.

3/ Instrumentální hudba. Pojem nigun zahrnuje i melodie výrazně instrumentálního charakteru, například valčky, pochody a různé „bulharské“ i „meronské“ melodie. Nežidovské valčky a pochody, přenesené do nových funkcí - „stolní“ a liturgická - v níž dosud s hnutím nesouvisí, následně projdou melodickými i rytmickými změnami, zejména znárodním zpomalením. Na druhé straně „meronské“ melodie, částečně patřící k repertoáru ne-chasidských komunit, zůstaly v rámci klezmerim. Představují směs hudebních rysů balkánských, tureckých a blízkovýchodních.

Hudební styly:

Jak již bylo dříve uvedeno, chasidé rozlišují melodie náležící k různým dynastiím. Stylové zvláštnosti některých dynastií jsou patrné, u jiných se nezdá, že by vytvořily svůj vlastní styl. Nasbírané melodie „chasidského srdce“ - Podolie, Volynska a západní Ukrajiny - nevykazují stylistická specifika. V západní situovaných dynastiích - Bobov, Gur, Modzitz - je výrazný vliv Západu, projevující se harmonicko-tonálním pojetím, odkazujícím k operním melodiím, soudobé převažující tvorby a polyfonnímu vedení. Vlivy rumunské a uherské jsou patrné u dynastií v Transylvánii a Karpatech, například Vižnica, Maramaros, Satmar, Munkacs a Kalov. Melodika, v níž schází tonální harmonický základ, odkazuje k okolním etnickým kulturám: ladění do moll, pentatonika, které stupnice se zvětšenou sekundou. Stolní niguny vížnických chasidů se odlišují svou délkou, v Braclavi se projevuje vliv ukrajinského okolí. Melodie jsou v tšinou krátké, jednoduché formou a tónové rozpětí nepřesahuje oktávu. Melodické prvky se neliší od těch, jež byly zmíněny u karpatských a transylvánských dynastií. Oblast severu - bavorsko a Litva - soustřeďuje

centra chabadských, karlinských a slonimských chasidů. V repertoáru chabadu se nacházejí rysy a motivy ruské, i když často nelyžují i vliv rumunského stylu doina. Zpívání v karlinských chasidim se vyznačuje výrazným akcentem na každou dobu, tónový rozsah často nepřesahuje kvintu a melodie je vystavěna na postupu po sekundách a na variovaném opakování krátkých motivů. To je styl blízký tomu, kterým styl m Blízkého východu, a ježto karlinští chasidim se v současnosti soustředili hlavně v Izraeli, vyvstává otázka, zda příznačné rysy jejich stylu byly už v původním karlinském repertoáru, anebo převládly až po znovuoústavení komunity v Palestině a Izraeli. Slonimští chasidim mají styl zcela odlišný od ostatních dynastií. Charakteristický je u nich stálý, ale nepravidelný posun melodické fráze nahoru, chromaticky nebo i po mikrointervalech. Tímto stálým posunem se navozuje dojem, že

melodie má velký rozsah, a koliv motivy a fráze mají ve skutečnosti velmi malé rozpětí. Posun směrem nahoru lze nalézt i u jiných dynastií, například chabadu, ale tam je to jen nepostehnutelné „plížení“.

Muzikologické studium chasidské tradice vychází zejména ze studia písemných literárních pramenů. Notace z ústní tradice má platnost pouze jako předložení i potvrzující zjištění. První nahrávky židovské hudby, včetně chasidských melodií vznikly v USA. Po 2. světové válce byly některé dynastie propagovat své písně na deskách. Všechno to však jsou úpravy - pro zpívání s instrumentálním doprovodem, pro sólo a sbor, sbor s instrumentálním doprovodem i bez něj - a v každém případě s profesionální harmonizací, s různou mírou zpracovanosti. V některých nahrávkách, zejména z produkce chabadu, je alespoň sbor z chasidů, takže nahrávky působí o něco autentičtěji.

Šabat tento týden začíná v pátek v 20:24, a končí v sobotu v 21:47.

Délka dne je 15 hod 37 min; délka skutečné hodiny činí 78 minut, východ jizery 2:38; doporučený čas ranní modlitby (talit a tfilin) v 3:32 hod; východ slunce v 4:58; polovina dne 12:47; čas odpolední modlitby (mincha gedola) ve 13:17, (mincha ktana 17:19, plag mincha 18:56) západ slunce (škia) 20:34; východ hvězdy v 21:14

podle Holešova (jihovýchodní Morava); křesť + 10 minut; podle kalendáře Kaluach



OLAM - Společnost Judaica
kulturně osvětová organizace v Holešově
pořádá přednášku

60. výročí vzniku Státu Izrael
ing. karel bartošek

dne 30/05/2008 od 17.00 hod
v Šachově synagoze Holešov

Historické kořeny a souvislosti návratu Židů na území Izraele, role světových velmocí před a během 2. světové války, britský protektorát a okolnosti vyhlášení a postupného uznávání Státu Izrael v roce 1948. Boje s arabskými státy, role ČSR.



Šavua tov () - dobrý týden – vydává Olam - Společnost Judaica Holešov, Osvobození 1133, www.olam.cz Kontaktní osoba Jiří Richter, e-mail olam@olam.cz tel. 573 396 046