

## Výklad sidry Behar (Leviticus 25,1 – 26,2)

Paraša za íná micvou šmity- p íkazem nechat zemi ležet ladem každý sedmý rok; vedle svého zem d lského významu nám tato micva také p ipomíná, že pravým vlastníkem zem je B-h. Po sedmi cyklech šmity (7 x 7 let) je každý padesátý rok jovel- rok jubilejní, kdy se p da vrací zp t p vodním kmenovým držitel m a dává se svoboda otrok m. Tak jako svátek Šavuot je 50. den po sedmi týdnech po ítání omeru a p edstavuje p echod ze sv ta p írodního do nadp irozeného, tak i jovel je p íležitostí k duchovnímu pozvednutí. Dnes není Chrám a micvot šmity a jovelu se nezachovávají úpln stejn jako v dob Chrámu, ale p esto v tšina p stitel tyto micvot dodržují.

Raši íká, že micva šmity nás spojuje s Erec jisrael. Jak d ležitá je micva šmity, to nám íká její p iazení k p íkazu pomoci bližnímu Židu, když se octne v nouzi. Talmud k tomu íká: ten, kdo obd lává p du v roce šmity, utrpí ztrátu a bude nucen prodat sv j movitý majetek, potom nemovitý (p du i d m), pak svou dceru za služku, potom si vyp j í na úrok a nakonec sám sebe prodá nežidovi, který uctívá modly, takže i on bude nucen stát se modlá em.

B-h stvo il sv t v sedmi dnech a íslo 7 tedy symbolizuje sv t, v on ch sedmi dnech stvo ený.

íslo 8 -spojené s Chanukou a brit mila- p edstavuje, podobn jako íslo 50, p echod z p írodního, materiálního sv ta do sv ta duchovního. Šmita i šabat jsou práh vyšší skute nosti- skute nosti osmého dne i roku. Lze totiž po ítat dv ma zp soby: po týdnech a po dnech. Po ítáme- li po týdnech, je každý další týden opakováním téhož cyklu, po ítáme- li po dnech, pak každý další den mí í výš, k vyššímu cíli. Jinak e eno, ned le je první den nového týdne, ale je i osmým dnem týdne p edchozího: každý další den m žeme o n co vystoupit výš.

Podle židovského p esv d ení existuje jediný B-h, který prostupuje oba sv ty; v nadp irozeném sv t je Jeho ruka zjevná, ve sv t pozemském je skryta rouškou p írodních zákon . Podstatou modlá ství je, že fyzickému, p írodnímu sv tu se p isuzují síly, které nemá- jakoby v n m byla samostatná božstva, jež tento sv t ídí. Rok šmity, stejn jako šabat nás udržuje na správné cest - anebo nás na ni zp t postr í. Když totiž lov k šest dní v týdnu pracuje

ve fyzickém sv t , p estane vzhlížet k nebi, protože záležitosti každodenního života ho nutí upírat o i stále dol . Jeden den v týdnu- o šabat- vykro íme z fyzického sv ta do vyššího a znovu zvedáme o i k B-hu. Totéž platí i pro šest let obd lávání p dy a sedmý rok šmity. Jestliže lov k nedbá na šabat i šmitu a dívá se stále k zemi, postupem asu m že nabýt dojmu, že si své živobytí obstará docela dob e sám, bez spojení s B-hem. To je však tragický omyl, nebo ú elem šabat a šmity není ztížit nám život ani podrobit zkoušce naši d v ru v B-ží slib, ale udržet nás „v kontaktu“ s B-hem.

Jsme na B-hu zcela závislí, nemáme jinou možnost než se k N mu modlit a žádat o to, co pot ebujeme, a- co je d ležit jší- d kovat Mu za to dobré, co jsme dostali. Micvot jsou zp sob, jak z stat s B-hem ve spojení; je to náš lístek do budoucího sv ta.

Když n kdo nedbá na zákony šmity, ztratí spojení s B-hem; je ale v p irozenosti lov ka v n co v ít- bez toho by nem l d vod zvednout se ráno z postele- a nebude-li v ít v jednoho pravého v ného B-ha, za ne v ít v n co jiného: bude uctívat modlu.

Paraša se dále zabývá p j ováním pen z bližnímu a úrokem z p j ky. A koliv halacha ponechává v této v ci „zadní vrátka“, jejichž pomocí lze nechat naše peníze, aby pro nás „pracovaly“, základem micvy je dát možnost bližnímu Židovi, aby se postavil na vlastní nohy. Úrok škodí- „kouše“- proto se také asto nazývá nešech= kousnutí. Tóra nám vlastn íká: i když peníze, které máš, jsi získal svou vlastní prací, pat í stále Mn a ty jsi spíše pokladník než vkladatel. Dal jsem ti je, abys je uchoval pro Mne. Užívej je s rozumem, užívej je pro micvot. Tak prokážeš svou v rohodnost a budeš odm n n v tomto sv t i v p íštím.

Paraša za íná „B-h promluvil k Mošemu na ho e Sinaj“. Nejsou to zbyte ná slova? Vždy B-h v tšinu toho ekl Mošemu na ho e Sinaj. Raši však odpovídá: tak jako byla na ho e Sinaj dána micva šmity obecn i s konkrétními detaily, tak byly dány všechny micvot, t ebaže u nich Tóra detaily neuvádí. Nap . Tóra íká, že si máme navlékat tefilin, ale neudává p esn , jak. Také íká, že zví ata košer druh se mají zabít rituáln istou porážkou, ale ne íká, co je šchita- podrobnosti a vysv tlení jsou p edm tem Ústního zákona a najdeme je v Mišn , Talmudu, Šulchan aruchu.

Raši d ravn íká: nemyslete si, že když Tóra neuvádí detaily všech micvot, B-h je Mošemu nesdílil. Naopak, tak jako mu B-h ekl micvu šmity se všemi podrobnostmi, tak mu do všech detailů sdílil i ostatní micvot. Někdo se zeptá- ale proč právě tuto micvu, a ne některou jinou z 613, a proč na ho e Sinaj?

Rav Chisda a Raba, syn rava Huny, shodně tvrdí: Pro Sinaj? Protože z této hory p íšla sína= nenávisť národu sv ta k Žid m (za to, že Tóru nedostaly ony, dodává Raši). Podle Rašiho se zdá, že to nebyla ani tak nenávisť, jako žárlivost. Ale co to má společného s micvou šmity?

Nenávisť a žárlivost jsou p íbuzné, to lze jasně vidět v příběhu Josefa a jeho bratra, když Josef ještě vyhrotil nesoulad vyprávěním o vlastním úspěchu. Tóra před prvním snem íká: „Když bratr i viděl, že ho otec miluje nad všechny bratry, za al ho nenávidět“ (Gn 37:4) Ale po vyprávění dvou snů íká Tóra: „Bratr i na ho žárlil“. Někde tedy došlo k přeměně nenávisti v žárlivost. Jak a proč?

Nenávisť má být i bezdůvodná- i když se p ístihneme, že máme negativní city k úplně cizímu člověku, o němž nevíme zloha nic; někdy má ten druhý něco, o čem se domníváme, že to má nezaslouženě a i když my sami o to nestojíme, máme sklon ho za to nenávidět. Naproti tomu žárlivost je negativní cit, který obvykle dává vod mívá; dokazujeme sami sobě, že druhý si nezaslouží to, co má a jsme nešťastní, že to my nemáme také. i když člověk bojuje s žárlivostí v sobě ne zrovna nejlepším způsobem, vnitřní tlak ho nutí snažit se, aby nezstal v něm pozadu za druhými.

Bratr i zpočátku Josefa nenáviděl, protože v něm viděl otravného spratka, nezaslouženě, le bezmezně milovaného svým otcem: „Co vidíš v Josefovi, který mluví lašon hara a zajímá se víc o svůj vzhled než o duchovní věci? Ale copak Avraham nemiloval Jišmaela a Jicchak Esava- není to nějaká naše rodinná vada, že otcové chybně hodnotí své syny?“ Avšak když bratr i vyslechli Josefovy sny, pochopili, že Josef má i B-hí píseň, a to byl pro ně otěs, jímž se nenávisť změnila v žárlivost. Raši vysvětluje, že někdo podobného platí i pro vztah národu sv ta k Žid m: nežidé se domnívali, že potomci Avrahama nejsou nic zvláštního, zejména když za pobytu v Egyptě klesli až na poslední stupeň duchovní neistoty. Ale hař Sinaj je svědectvím, že B-h si vybral židovský národ za svůj lid, přes jeho předchozí pokles; a tím se nenávisť národu změnila v žárlivost.

Micva jovelu- jubilejního roku nás znovu p ívádí k íslu 50 z minulého paraši. Tam se mluvilo o 49 dnech po ítání omeru, po nichž následuje 50. den svátek Šavuot- oslava darování Tóry. Nyní se zmiňuje sedm cyklů šmity= 7 x 7 let, po nichž následuje 50. rok- jubilejní.

„Padesátý rok posvítíte a vyhlásíte v zemi svobodu všem jejím obyvatelům. Každý se vrátí ke svému vlastnictví a každý ke svému rodu“. Je zajímavé, že jovel nebyl vyhlášován o Roš hašana= první den židovského roku, jak se vyhlášoval rok šmity, ale o Jom kipur. Jom kipur je den obnovy, dokončení procesu, který začal o Roš hašana a pokračuje dalších osm dní. Zachovává-li člověk Jom kipur náležitě, má možnost stát se „novým stvořením- bříja chadaša“.

Kabalisté spojují Jom kipur se sefirou Bina (poznání)- odtud těch slavných „padesát bran poznání“ zdroje, z nichž všechny naše duše emanují. Když člověk hřeší, oslabuje se vztah mezi jeho duší a tělem; tšuva (obrácení, pokání) je proces opětovného návratu k Bině a získání „nové duše“- smíření s B-hem dává člověku nový život.

Totéž je i jovel- jubilejní rok. Pražský Maharal uvádí, že íslu 50 odkazuje k němu, co je „nivdal“ (mimo fyzický svět) a k možnosti stát se novou bytostí. Proto jsou lidé i před vrácením k svému počátku, protože jubilejní rok představuje konec jednoho cyklu a začátek jiného, zcela nového.

Verš íká „vyhlásíte v zemi svobodu všem jejím obyvatelům“. Ale proč „všem“, když jen někteří byli otroky, jejich páni a zaměstnavatelé přece nebyli otroky? Tóra tu však íká dle ležitou věc: kdo zaměstnává druhé, má k nim také závazky. Vedle mzdy je odpovědný za jejich pracovní podmínky, dobrý pocit, blaho. Je povinen poskytovat jim bezpečné prostředí, vhodné zaopatření a především lidskost. Když přijde jovel a jeho pracovníci a služebníci dostanou svobodu a vrátí se domů, nejsou to jen oni, kdo jsou volní- bemenem spadne i z ramenou jejich pána a zaměstnavatele. Svoboda je tedy skutečně pro všechny.

Verš dále íká „člověk nesmí poškodit svého bližního, ale budeš se bát svého B-ha“. Tóra tu zakazuje poškozovat druhé slovy, a už obětí žováním druhých, nebo špatnými radami, které přinesou prospěch jen samotnému rádcovi. Raši íká: Verš končí „budeš se bát B-ha“, aby si nikdo nemyslel, že před B-hem skryje své pravé úmysly. B-h ví, co je v lidském srdci (i když to ani sám člověk neví)- je eno: „Mžeš si dlat n jakou dobu blázný z lidí, ale z B-ha si nemžeš dlat blázna nikdy“.

Talmud uvádí příklady, co je škodit druhému slovy, například říkat někomu, kdo se nedávno vrátil k zachování Tóry „pamatuješ, co jsi dělával?“ nebo říkat synovi konvertity „vzpomínáš, co tvoji předkové..?“ Talmud také napomíná: Nešilhej po cizím majetku, když nemáš peníze na jeho zaplacení. Pípomíná rovněž, co ekl král David, když byl obviněn, že si vzal Batševu, ještě když byla Uriášovou manželkou: „Pane sv ta!“ ekl David, „Ty víš, že kdyby řvali mě tělo, netekla by krev. Když mluví o zázakech negaim a ohalot (dva oddíly z Mišny, pojednávající o istotě) a posmívají se mi David cizoložník, jaký trest pro něho?“, odpovídám: Má být oběšen, ale i přesto bude mít podíl v budoucím světě,

zatímco ten, kdo uvede druhého do rozpak na ve ejnosti, nebude mít podíl v budoucím sv t !“ Nikdy nikdo nevíme, jak se B-h dívá na toho, kým my pohrdáme a jakou roli má ten druhý v plánu d jin. Davidovi nep átelé dnes pat í minulosti, kdežto David stále žije prost ednictvím všech pokolení po n m, a bude nakonec žít i prost ednictvím mesiáše.

Micvot šmity a jovelu sd lil Moše národu, když se chystali vstoupit do zem zaslíbené: „Až p ijdete do zem , kterou vám dávám, zem bude zachovávat šabatový odpo inek, odpo inek Hospodin v...“. Sforno vysv tluje, že kv li h ichu zv d (kte í zemi pomluvili) se vstup do zem protáhl o dalších 38 let, takže celkem národ strávil v poušti 40 let. Ale pro jim to Moše musel sd lit p ed vstupem do zem , je-li šabatový rok až sedmý, m l celých šest let na to, aby národ o zákonech šmity pou il? Je to proto- pokračuje Sforno- že právo Žid setrvat v zemi záviselo na tom, zda budou zákony zachovávat; kdyby micvu šmity nezachovávali, byli by ze zem vyhnáni. Podle chazal bylo p í inou babylonského exilu- který trval 70 let- to, že Židé nedodrželi 70 šabatových rok .

Je i další d vod. Po celých 40 let v poušti B-h poskytoval národu vše pot ebné- manou, pramen vody, oblaky slávy k ochran . Za dobu strávenou v poušti si židovský národ uv domil, že „nejen chlebem živ je lov k“. Z Egypta vyšli s velkým bohatstvím, ale toto bohatství nem lo jinou cenu, než jako materiál k vybudování miškanu; hmotný majetek je jen prost edek, jímž se projevuje požehnání. Úsp ch a blahobyt se dostaví, pokud je to v le B-ží- to se Židé nau il i v poušti. Po vstupu do zem zaslíbené každý jedinec dostal sv j vlastní díl p dy. Bylo možné, že lidé pak zapomenou, co se nau il i v poušti a za nou si myslet, že sami jsou str jci svého blahobytu. A proto jim Moše sd lu je micvu šmity, aby právo obsadit zemi dal do pat i ných proporcí. Národ je totiž de facto v postavení nájemc p dy: musí dbát pravidel smlouvy, tj. zachovávat šabatový rok.

Gemara (traktát Roš hašana) cituje verš „B-h p ehlédne Erec jisrael od za átku roku až do jeho konce“ a vysv tluje, že Erec jisrael se liší od všech jiných území v tom, že nevydává své bohatství bez p ímého zásahu B-žího: B-h dal židovskému národu takové fyzické prost edí, v n mž Jeho p ítomnost a Jeho zásahy jsou jasn z ejmé- dává Žid m všemožná znamení, aby pochopili a uznali, že On jim požehná hojností, když se budou ídit Tórou.

Pražský Maharal íká, že každý ze sedmdesáti p vodních národ sv ta obdržel místo na sv t , které odpovídalo jeho duchovní úrovni. Erec jisrael je svatá zem , proto je ur ena židovskému národu, který má být svatý.

Všechna ostatní Blízkovýchodní území poskytují své bohatství bez ohledu na to, kdo na nich sídlí. Pro tedy požehnání Erec jisrael závisí na hodnot jejích obyvatel? Gemara íká, že B-h dává Žid m ešení problému p ed samotným problémem. Ježto požehnání zem závisí na zásluhách národa, úsp ch i neúsp ch Žid m jasn nazna uje, zda žijí podle toho, co p íkazuje Tóra, takže mohou ud lat pat i nou nápravu. Problém, který na lov ka dopadne, ho upozor ní, že nejde cestou Tóry; je to varovné znamení, a tedy vlastn požehnání, protože není- li si lov k v dom toho, co d lá špatn , bude v tom pokračovat a ješt zhorší své pochybení. Všimn me si, že v traktátu Brachot se íká, že máme stejn žehnat za dobr é i za zlé, co nás potká. Verš Ž íká „Nebe pat í B-hu, ale zemi dal B-h lidstvu“ a gemara vysv tluje, že to platí jen tehdy, když lov k uzná, že B-h je Tv rce sv ta. Uznáváme to i tím, že íkáme požehnání- abychom si neustále uv domovali, že jen užíváme B-ží laskavosti.

O šabatovém roce není dovoleno obd lávat p du a provád t zem d lské práce (vyjma nejnutn jší udržovací), a veškerá úroda se nechává, jakoby nem la majitele, kdokoli smí jít na pole i vinici a vzít si z úrody. Midraš Tanchuma cituje verš Ž „Chvalte Hospodina, and lé mocní silou (giborej koach)...“ a vysv tluje, že giborej koach je narážka na ty, kdo zachovávají micvu šmity. Pro ? Protože nechat svou úrodu na poli, aby si kdokoli z ní mohl vzít, to vyžaduje velkou vnit ní sílu udržet se, neuplatnit své vlastnické právo a nebránit druhým, aby si brali. Jak se íká v Pirkej avot: „Kdo je silný? Ten, kdo zvládne sv j sklon k zlému“. B-h íká o Erec jisrael „Má je celá zem“, tj. B-h je jejím jediným vlastníkem, lov k ji jen sv il. lov k si musí osvojit pokoru, a to je obtížné. B-h dal micvu šmity, aby i prostý rolník m l kdy pracovat na svém duchovním r stu- šest let pracuje na poli, ale sedmý rok se má v novat studiu Tóry a duchovním v cem.

Tóra íká o šabatovém roce: „Snad si ekněš v srdci: Co budu jíst sedmý rok, když nebudu sít ani sklízet? Já (Hospodin) sešlu požehnání šestý rok, takže zem vydá úrodu na t i roky. Zasejete osmý rok, ale jíst budete staré úrody až do devátého roku, než bude svezena nová úroda“. B-h tedy jasn íká, že národu poskytne vše pot ebné, bude-li zachovávat šmitu. Pro ji nezachovávali? Kv li nezvládnutí vlastnického pudu.

lov k sám sebe pom uje tím, eho dosáhl vlastním úsilím, proto je pro n j velmi t žké sledovat, jak mu to n kdo druhý bere. Jen lidé „mocní silou“ se dokáží ovládnout.

Tóra dále uvádí: „Jestli tv j bratr zchudne a prodá ást svého podílu, jeho p íbuzný jako vykupitel p ijde k n mu a vykoupí, co bratr prodal“. Je to p íkaz- micva ase, že nejbližší p íbuzný musí vykoupit, co byl chu dý nucen prodat. Nemá-li lov k takového vykupitele, m l by se sám vykoupit, až pozd ji získá prost edky a není- li schopen to ud lat, z stane p da v držení kupce do jubilejního roku.

Podle Or haChajim má verš širší smysl - když se židovský národ nezabývá Tórou a micvot, p estává být hoden a B-h zadrží své požeňání: „Všechno, co p íchází z nebes, je ovlivn no tím, co se ozývá zdola. Protože židovský národ zchudl (v micvot), musel prodat sv j podíl (bejt hamikdaš)“. Vykupitel, národu nejbližší, napraví situa ci. Kdo je vykupitel? B-h íká v Tó e: „T mi, kdo jsou mi nejbližší, se posv tím“ - to je odkaz na cadikim v židovském národ . Cadik p ívodí vykoupení tím,

že povzbuzuje bližní, aby d lali tšuvu, vybízí k duchovnímu r stu. Ti, kdo mají schopnost p sobit na druhé, ale ned lají to, budou za to souzeni, ponesou vinu za nep íze B-ží.

Tóra íká „Já jsem Hospodin, váš B-h, který vás vysvobodil z Egypta, aby vám (lachim- mn. .) dal zemi Kanaan“. Užití plurálu „lachim-vám“ nazna uje podle Sforna, že Tóru nelze náležít zachovávat bez vzájemné sou innosti. Proto je tolik micvot, týkajících se vztahu mezi lidmi, aby se ustavilo ádné spole enství.

## Chasidismus - pokračování

### Základní ideje chasidismu:

Je pravda, že mnoho ze zásadních myšlenek chasidismu má p vod ve starších židovských zdrojích a chasidismus na n jen položil d raz. Až na n kolik málo výjimek nejsou myšlenky chasidismu p edstavovány systematicky v chasidských spisech, zkoumání t chto spis však odhalí ur ité rysy, b žné u všech chasidských mistr . St edem chasidského myšlení je rozpracování myšlenky luriánské kabaly, že B-h „se stáhl ze sebe do sebe“, aby uvolnil „prázdný prostor“, v n mž dlouhým procesem emanací vznikne pozemský sv t. Podle chabadského a do zna né míry i obecn chasidského myšlení se toto „stažení- cimcum“ neuskute ní fakticky, jen se tak jeví. Nekone né božské sv tlo je postupn stín no, aby nezaplavilo všechno svou ohromnou slávou a stvo ení mohla vést samostatnou existenci. Celý vesmír je pouhým „od vem“ B-ha, vznikl z N ho, tak „jako hlemýž a jeho ulita“.

V podobenství p ípisovaném Baal Šem Tovu sedí mocný král na tr nu, stojícím uprost ed ohromného paláce s mnoha sín mi, plnými zlata, st íbra a drahokam . Ti královi služebníci, kte í se zajímají více o tyto poklady než o to, aby vid li královský majestát, stráví celou dobu, kdy jsou v paláci, ve vn jších síních, zabývajíce se poklady v nich a jsouce jimi tak zaujati, že krále nikdy nespát í. Ale moud í služebníci se nerozptylují poklady v síních a jdou dál, až p íjdou ke králi, tr nícím uprost ed paláce. A k jejich úžasu, jakmile tam dojdou, zjistí, že celý palác i se všemi sín mi a poklady v nich byla pouhá iluze, vytvo ená královou magickou mocí. Stejným zp sobem se B.h skrývá v „od vu“ a „bariérách“ vesmíru a „horních sv t “. Když lov k uzná, že je to tak a uv domí si, že vše je stvo eno z B-ží podstaty a že ve skute nosti mezi lov kem a jeho B-hem nejsou žádné bariéry, jsou všichni „d lníci zla“ rozprášeni. V této souvislosti odkazuje podobenství k modlitb . lov k má tvrdošjn íp t na své oddanosti a nedat se rozptýlit vedlejšími povrchními myšlenkami. Jasn z toho vyplývá, že všechno je B-h. Verš Dt 4:39 „Proto poznej dnes a vezmi si k srdci, že Hospodin je B-h naho e na

nebesích i dole na zemi, žádný jiný není“ se te jako „nic jiného není“, tj. ve skute nosti není nic jiného než B-h, protože jinak by sv t byl odd len od B-ha a z toho by vyplývalo Jeho omezení.

Chasidský mistr Menachem Mendel z Lubavi e si všiml, že žáci Baal Šem Tova dali myšlence B-ží jedinství „velmi hluboký“ obrat: znamená nejen to, že B-h je jediný a jedine ý, jak íkají st edov cí myslitelé, ale že B-h je vše, co existuje: „Že stvo ené v cí nejsou skute nost, tj. všechna stvo ení doopravdy nejsou v kategorii „ješ-n co“ i „davar-v c“, jak to vidíme svýma o ima. Nebo my naším vid ním pouze nevnímáme božskou životodárnost. Ale z pohledu božské životodárné síly, jež nás vyživuje, neexistuje a jsme v kategorii naprosté nicoty, jako paprsky slunce ve slunci...Z toho plyne, že není žádná existence ehokoli vn Jeho existence. To je právě sjednocení, jak íká výrok „Ty jsi byl d ív, než byl sv t stvo en i nyní, kdy je stvo en“. Jako nebylo nic mimo N j p edtím, než byl stvo en sv t, tak není ani te “.

D sledek chasidského pantheismu je chápání pojmu božské proz etelnosti v jeho nejkrajn jší podob . St edov cí myslitelé vymezili proz etelnost zvláš lidskému druhu a jen povšechnou proz etelnost pro zbytek sv ta. Je írá náhoda, že práv tento pavouk chytí práv tuto mouchu nebo že práv tento býk p ežije a druhý zahyne. Pro chasidim neexistuje žádná náhoda ve sv t , který je B-žím „od vem“. Ani kámen neleží tam, kde leží, ani list nepadne ze stromu, pokud to není stanoveno B-ží proz etelností.

lov k se musí pokoušet - zejména v modlitb , ale i jinou inností- p ekonat omezení svého kone ného bytí, aby vid l božské sv tlo, do n hož (z pohledu nejvyšší skute nosti) on i celý vesmír jsou absorbováni. Tato transcendence „já“ se v chasidském myšlení nazývá bitul haješ- zrušení sobectví“. Pokora pro chasidy neznamená, že lov k má o sob nízké mín ní, ale že nemá žádné mín ní. Jen skrze pokoru m že být lov k p íjemcem B-ží milosti= musí se vyprázdnit, aby mohl být napln n B-žími dary.

Optimismus, radost, hitlahavut:

Chasidský optimismus a radost- simcha rovněž vycházejí z tvrzení, že všechno je B-h. Jestliže sv t a jeho trápení nemají pravou existenci a vše prostupuje božské sv tlo a životodárná síla, jaký d vod pak je k zoufalství i sklí enosti? Když se lov k raduje, že byl vyvolen, aby sloužil B-hu, pohne B-ží radostí nahore a požehnání protéká celým sv tem. Sklí ená mysl je pro chasidství ohavnost a vytvá í jen p ekázky mezi lov kem a jeho Tv rcem. Ani nad svými h íchy by se lov k nem l rmoutit p esp íliš: „N kdy zlý sklon dovede lov ka k domn nce, že spáchal závažný h ích, a koliv ve skute nosti to byl malý h ích í v bec žádný; ú elem je p ívést lov ka do stavu sklí enosti (azvut). Ale sklí enost je na p ekázku B-ží služb . I když lov k klopýtl a zh ešil, nem l by být p íliš smutný, protože to mu zabrání sloužit B-hu“. N kte í chasidští mist i však rozlišují mezi merirut-ho kostí lov ka kv li svému vzdálení se od B-ha a mezi „smutkem“; to první je chvályhodné, ježto je živé a pronikavé, kdežto druhé je lhostejnost a prázdnota duše. Další základní pojem chasidské filosofie je „hitlahavut-planoucí nadšení“, jímž duše ho í pro všudyp ítomného B-ha. Mysl lov ka m že p ílnout k B-hu a vid t božské sv tlo; tento stav p ílnutí-devekut je pravým cílem veškerého uctívání B-ha.

Láska a báze :

Studium Tóry, modlitba a další náboženské povinnosti musí být konány s láskou a bázni. Holý skutek bez lásky a bázni p ed B-hem je jako pták bez k ídel. Chasidský p íb h íká, že Baal Šem Tov nedokázal vejít do jisté synagogy, protože byla plná mrtvých modliteb, jež- nemajíce k ídla lásky a bázni - nemohly se vznést k B-hu. Chasidim jako zbožní Židé nepopírali hodnotu skutku, ale u íli, že skutek je jen tehdy pozvednut, je-li vykonán s oddaností. Chajim z Czernowiec píše. „lov k, jehož láska k B-hu je silná a up ímná, vykonává každou micvu s nejvyšší dokonalostí a obdivuhodnou schopností, ekaje toužebn , aby mohl vykonat micvu a jeho duše touhou umírá. Nebo -ve shod se stupn m své duchovnosti- jeho srdce a duše znají hodnotu micvot i nádheru jejich slávy a krásy, nekone n vyšší než všechny hodnoty. A o víc dopadá na lov ka hr za a báze , strach a chv ní, když vykonává micvu, v da s jistotou, že stojí p ed jménem Svatého, budiž požehnán, p ed velkým a strašlivým králem, p ed nímž jsou všichni obyvatelé zem jako nic; a On vidí jeho skutky, nebo Jeho sláva napl uje sv t. Takový lov k je stále ve stavu studu a pokory tak silné, že ji sv t nem že pojmout, zejména, když koná micvot. A micvot takového lov ka vzlétají vzh ru v radosti a stahují dol všemožné požehnání a milost do všech sv t .“

To se týká všech skutk lov ka, nejen náboženských povinností. Ve všech v cech jsou „svaté jiskry- nicocot“, jež ekají, až budou vysvobozeny a vykoupeny svatostí lov ka, jenž využívá svých choutek ke služb B-hu. Slovy luriánské kabaly: „jiskry svatosti“ vysvobozené lov kem poskytují šechín „ženské vody“, jež zp sobují tok „mužských vod“ a tak napomáhají sjednocení Svatého, budiž požehnán a Jeho šechíny“, aby se vytvo ily vesmírná harmonie. Význam, jež chasidé p íkládali úloze lov ka v tomto sjednocení, je vyjád en kabalistickou formulí, kterou chasidé íkali p ed vykonáním každého dobrého skutku: „Kv li sjednocení Svatého, budiž požehnán a Jeho šechíny“(lešem jichud). Za to byli tvrd napadáni pražským rb.Ezechielem Landauem.

(Vysvobození „svatých jisker“ bylo i jedním z d vod chasidské obliby tabáku. Kou ením se uvol ovaly nepatrné jisk i ky, jinak nedostupné).

Kavana, cadik:

Je cesta rozjímání, p ílnutí a nejhlubší oddanosti B-hu skute n možná pro všechny? Chasidská odpov obecn je negativní. Práv proto má v chasidství takový význam pojem cadika. Svatý muž, jenž je myslí neustále u B-ha, pozvedá modlitby svých p ívrzenc í všechny jejich myšlenky a iny. V komplexním díle rb.Elimelecha z Liženska Noam Elimelech je cadik n co jako duchovní superman, se schopností konat zázraky. Je spojnicí, jíž proudí B-ží milost do sv ta, je ten, jemuž B-h dal kontrolu nad sv tem prost ednictvím jeho modliteb. Cadik má dvojí úkol: p ívádí lidi blíž k B-hu a naopak stahuje dol B-ží požehnání. Cadik musí být podporován svými p ívrženci; tato finan ní podpora není kv li cadikovi, ale kv li t m, kdo mají privilegium pomáhat mu. Podporováním cadika a svými dobrými skutky budou s ním spojeni skrze jeho závislost na nich, kterou cadik p íjímá z lásky k nim. Jejich blaho tedy bude jeho blahem a jeho modlitby za n mohou být rychleji spln ny. Cadik má moc nad životem a smrtí; B-h stanoví, že osoba má zem ít, ale cadikovy modlitby mohou ustanovení zrušit, nebo cadikova duše je tak ístá a tak vyvýšená, že dosáhne až do sv t , kde žádná ustanovení nemohou být ohlášena, nebo v nich vládne jen slitovnost.

Jestliže ale byla taková moc up ena nejl tím postavám minulosti, jak ji m že mít cadik? Odpov najdeme v podobenství, jež bývá p ípisováno Magidu z Meziri e: Když král je na cestách, je ochoten vejít i do neubožejšího p íbytku, aby si odpo ínul, ale je-li král ve svém dom , odmítá vyjít z paláce, leda by byl pozván šlechticem, který ví, jak mu pln vzdát vlada ské pocty. V d ívších generacích Žid jen ti nejl tší mohli dosáhnout svatého ducha. Ale nyní, kdy je šechína v exilu, je B-h ochotný p ebývat v každé duši, zbavené h íchu.

Nelze pominout sociální d sledky chasidského myšlení. Žalostné životní podmínky Žid v zemích, kde

chaidismus vznikl, chaidistí mist i jasn vnímali a pokládali za svou nejvyšší povinnost zmírnit jejich soužení. U chaidiských dvor se u ilo, aby bohatí pomáhali chudobn jším a u ení neshlíželi spatra na své neu ené bližní. Zd raz ovala se jednota židovského národa a nutnost podílet se na radosti i bolesti druhých. Baal Šem Tov a jeho následo vníci si brali na paškál kazatele, kte í jakoby se zvrácenou radostí neúnavn odhalovali židovské h íchy. Cadik byl stále p ípraven prosit za odpušt ní proh ešk Žid - Levi Jicchak z Berdi eva je p íkladem cadika, který prosí B -ha, a prokáže milosrdenství Svému lidu.

Z etných protichaidiských polemik poznáváme, která z myšlenek chaidismu byla odp rc m obzvláš nep íjemná: myšlenka, že vše je B -h. To bylo pokládáno za íré rouhání- svádí to (jak se uvád lo) „myslet na Tóru na ne ístých místech“, tj. stírá se tím rozlišování mezi ístým a ne ístým, dovoleným a zakázaným. Také domn lá nestoudnost nárok na cadika byla p edm tem nevraživosti. Chaidiské vyzvedání kontemplativní modlitby nad všechny ostatní náboženské povinnosti, zvlášť nad studium Tóry, jakoby zcela p evracelo stupnici hodnot. Bitul haješ bylo chápáno jako vedoucí k morální nezodp dnosti. Bizarní zvyk d lat kotrmelece p í modlitb , což praktikovali první chaidé jako výraz sebepop ení, byl pokládán za sm ňný, stejn jako chaidisk é holdování stimulant m- tabáku a alkoholu. Také chaidiský zvyk modlit se ve štiblechu, jejich p íjetí luriánské modlitební knihy, povzbuzování mladých muž , aby na dlouhou dobu opoušt li rodiny a z stávali u dvora cadika- to vše se mitnagdim jevilo jako ohavnost a revolta proti stanovenému ádu.

Po átky chaidiského u ení:

U ení chaidismu je pozoruhodné svým neoby ejným obsahem i barvitou literární formou, již je podáno. Jeho základ je z eteln odvozen z kabalistické literatury a ze safedských h d l musaru. První generace chaidiských mistr obvykle vt lovala své u ení do hutných aforism , jež také odrážejí vliv výše zmín né literatury. První d kazy ší ení chaidiského u ení se objevují po r. 1750 a nacházejí se v protichaidiských polemických spisech mitnagdim. Autentické chaidiské u ení se v tíst né podob objevuje až po r. 1780; v t chto spisech není ani zmínky o doktrínách, jež chaid m p ípisovali jejich mitnagdi tí odp rcí. Naskýtá se pro to dvojí možné vysv tlení- bu se mitnagdim p í svém nevraživém popisu chaidiského u ení provinili k ívením a p ehán ním, nebo p vodní chaidiské u ení bylo v letech p ed publikováním umírn no vnit ní kritikou. Obojí je stejn pravd podobné. To však neznamená, že u ení Baal Šem Tova, zapsané jeho žáky, máme pokládat za cenzurované a pochybovat o jeho autenticit . Míní se jen to, že do klasického chaidismu nebyly

za len ny rozporné a anarchistické doktríny, vyu ované v jistých kroužcích. I když nejsou d kazy o specifické povaze t chto u ení, není pochyb, že t akové skupiny existovaly.

U ení nejstarších chaidiských skupin bylo p edáváno ve jménu Baal Šem Tova, Judy Leiba Piestan ra, Nachmana z Kosova, Nachmana z Horodenky a dalších. To byla skupina rozhodujícího duchovního vlivu, jež také vytvo ily specifický zp sob života ve spoie nství, jež nebyl postaven na rodin , jako spíše na setkávání v rámci modlitebních kroužk . Tento model pak sloužil jako základ k dalšímu vývoji klasické chaidiské komunity.

Lze íci, že v chaidiském myšlení jsou poprvé v d jinách židovské mystiky vyjád eny ur íté sociální zájmy. Je tu p ítomen st et s typickými spoie nskými fenomény a jejich transformace do problém mystiky jako takové. To je vyjád eno nejen ustavením specifických liturgických norem i formulí, ale i myšlenkou sloužit B-hu všemi t lesnými akty, nebo ideou „vysvobození jisker“. V u ení Baal šem Tova a jeho skupiny tyto myšlenky dostaly význam sociálního poslání.

Avoda be-gašmijut:

Jednou z nejvíce rozší ených myšlenek chaidství je od samého za átku doktrína sloužit B-hu svými t lesnými akty, tj. fyzická dimenze lov ka je pokládána za oblast náboženského jednání i hodnoty. Z tohoto p edpokladu se odvíjí r zné náboženské projevy, mimo ádný d raz se klade zejména na hodnotu takové služby a snahu vymezit ji jako p íjatelnou jen pro duchovn vynikající jedince. V u ení Baal Šem Tova je tato doktrína rozvíjena bez omezení a vrcholí názorem, že lov k musí B-hu sloužit jak dobrým, tak i zlým ze své povahy.

Ideové pozadí služby B-hu skrze t lesné projevy (nap . jzení, pití, sexuální styk) je nazna eno veršem P 3:6 „poznávej Ho na všech svých cestách“- nebo má-li lov k uctívat B-ha všemi svými p írozenými projevy a transformovat je tím v dobro, pak je nutno zapojit oblast, v níž se tyto projevy vyskytují, tj. konkrétní materiální sv t. Navíc z toho, co je nevy en nazna eno v u ení Baal Šem Tova jasn plyne, že toto t lesné uctívání (avoda begašmijut) chrání lov ka p ed nebezpe ím p ehnaného spiritualismu a odlou ení od reálného sv ta. Vyjád il to Jakob Joseph z Polnoj, žák Baal Šem Tova, jménem svého u itele: „Slyšel jsem od svého u itele, že duše, byvši odseknuta od svého svatého zdroje, i když dychtiv touží po míst svého p vodu, musí být obklopena hmotou, aby nezahynula v d sledku své touhy, takže má vykonávat také materiální akty, jako jzení, pití, práci a podobn , aby byla ustavi n vznícena uctíváním Svatého, budiž požehnán, skrze nápravu (tikun) i zachování t la i duše“.

Teologicky vychází uctívání t lesnými projevy z dialektického vztahu hmoty a ducha. Aby lov k dosáhl svého duchovního cíle, musí projít materiálním obdobím, nebo duchovní je pouze vyšší rovina materiálního. K tomu odkazuje podobenství Baal Šem Tova o ztraceném synu: Syn, který je v cizím zajetí, vejde se svými v zniteli do místní hospody a po celou dobu st eží v sob skryté tajemství. Zatímco jeho v znitelé pijí jen kv li pití, on pije, aby zakryl své št stí z „otcova dopisu“ - to je jeho tajemství- který ho zpravuje o nadcházejícím vysvobození ze zajetí. Jinými slovy- není jiné cesty, jak být vysvobozen ze zajetí hmotného, než s ním naoko spolupracovat. Tento obojaký vztah k realit je nejvyšší náboženský imperativ.

Dialektické pnutí mezi hmotou a duchem ili mezi formou a látkou (obvyklá chasidská formulace) má význam sociální a termíny ozna ují vztah mezi cadikem a jeho spole enstvím. Protiklad ducha a hmoty je chápán tak, jakoby tvo il zdánlivé nap tí mezi vnit ním obsahem mystického aktu a formami sociální aktivity. Uvnit komunity však je tohoto mystického aktu dosaženo skrytým zp sobem. Ti, kdo obklopují cadika, nejsou schopni individuáln rozpoznat okamžik, kdy dochází k transformaci profánního ve svaté- tato nerozpoznatelná transformace m že být zakoušena pouze ve spole ním prožitku. Proto chasidská komunita je nezbytnou podmínkou individuálního mystického prožitku. Je p íkazem chasidismu žít ve spole enství a sou asn p esahovat jeho hranice. Sociální a psychologické podmínky nezbytné k napln ní „t lesného uctívání“ nejsou zakotveny v rozdílnosti látky a formy, tj. mezi masami a cadikem, ale v niterném duchovním spojení obou. Pouze p ítomnost základního spole ného jmenovatele umož uje zjevení mystické osobnosti, vyr stající dialekticky z jinak nesourodých prvk . Cadik p edstavuje „zvláštní v obecném“. Chybí-li tento integrující faktor, chybí p ítomnost duchovního prvku.

V u ení Baal Šem Tova se klade jen malý d raz na u ení luriánské kabaly o „vysvobozování jisker“; tyto teorie však pozd ji sloužily jako zd vodn ní avoda begašmijut. Chasidská interpretace luriánské teorie tvrdí, že skrze kontakt s konkrétním materiálním sv tem prost ednictvím devekut (spojení s B-hem) a kavany (zbožného úmyslu) lov k osvobodí jiskry uv zn né v hmot . V tomto kontextu má pojem avoda begašmijut z eteln polemický význam, ježto potvrzuje, že to platí obzvláš ve sfé e sociálního života. Hlavní náboženská hodnota se tedy projevuje vytvo ením nového systému sociálních vztah . To je ilustrováno v u ení Baal Šem Tova nap . dovolením p estat s devekut b hem modlitby, když je nutno reagovat na n jakou sociální pot ebu- pokud

k lov ku b hem jeho devekut p istoupí osoba, která s ním chce mluvit nebo pot ebuje jeho pomoc, lov k smí p erušit modlení, nebo v tomto aktu (= namí ení pozornosti od modlitby k bližnímu) „je p ítomen B-h“.. Do asné p erušení studia Tóry (bitul tora) a devekut se zd vod uje tím, že tento styk s bližním také tvo í sou ást duchovní zkušenosti „duchovn dokonalého lov ka“. Význam náboženské „dokonalosti“ je tedy ur ován novým systémem hodnot.

V u ení Baal Šem Tovových žák Dova Baera a Magida z Meziri e tyto motivy chybí. Myšlení nabývá zcela duchovní povahu. Avoda begašmijut je chápána jako nevyhnutná nutnost, i když je skryt zpochybn no, zda ji smí aplikovat každý lov k. Žák jednoho z Magidových žák , Mešulam Feivuš ze Zbaraže uvádí, že Magidovým zám rem nebylo vyhlásit avoda begašmijut za b žnou praxi, ale za zp sob vyhrazený t m nejlepší, kte í odolají nebezpe í vulgarizace. Jeden z nejvýznamn jších Magidových žák , Sneur Zalman z Ljady, zmi uje tuto praktiku pon kud posm šn . V literatu e chasidismu však zaujala úst ední místo. Smysl a vymezení pojmu se staly hlavním bodem pokra ujícího sporu mezi zastánci hnutí.

Étos chasidismu:

Od okamžiku, kdy se- díky d razu, který na ni kladl Baal Šem Tov- vžila formule „jerida lezorech alijsa- sestup ve prosp ch vystoupení“, hrozilo jisté rozrušení tradi ního židovského systému etických hodnot. T ebaže p esné vymezení sestupu do íše zla bylo stále p edm tem diskuse, p íjetí podstaty- že lov k m že „transformovat“ zlo na dobro prost ednictvím st etu se zlem v jeho vlastní domén , byla myšlenka zcela nežádoucí v jakémkoli instutualizovaném náboženství. Klasický p íklad, jak se s tímto problémem vypo ádalo u ení Baal Šem Tova v oblasti lidských pud : „Muž má toužit po žen tak intenzívn , že silou své touhy zušlechť svou t lesnou existenci“. D ležitost tohoto tvrzení je v tom, že svoluje vy erpat základní pudy bez faktického uskute n ní- nikoli fyzickým napln ním t lesných žádostí, ale jejich transformací. Toto pojetí je velmi d ležité k pochopení st etu se zlem, ježto odkazuje na zvláštní vnit ní logiku, skrytou v myšlence avoda begašmijut.

Do „sestupu-jerida“ (pojmu, nad nímž chasidismus dlouho váhal) lze v adit myšlenku „ses tupu“ cadika k h íšníkovi, aby jej pozvedl. Tento sestup má výrazn etické aspekty, nebo zd vod uje sestup do íše zla a vyžaduje následný „výstup“ odtud. Je ovšem reálná možnost morálního nebezpe í- že lov k sestoupí a pak nedokáže zp t vystoupat. Op t tedy st et se zlem vyžaduje samostatné hodnocení. Z u ení Baal Šem Tova vyplývá zásadní imperativ obrátit se k materiálnímu a k nižší profánní sfé e; i když jen v morálním ohledu, vyr stá tento požadavek ze základního eticko-náboženského tvrzení, že lov k se nem že svobodn vyhnout úkolu povýšit hmotný sv t prost ednictvím dobra.

U ení Magida z Meziri e odhaluje na jedné straně umírněnější doktrínu, na druhé zvnitřní duchovních problémů, jak dokládá v tšim introspekce a niternost, příznačná pro mystiku. Tendence k rostoucí spiritualizaci je provázána v tšim morální zdrženlivostí. U Magidových následovníků se však vývoj otěil r znymsry. Na dvorech n kolika cadikim byl patrný vliv Baal Šem Tova, jak plynulo z jimi šířeného učení, jež zdrazoval sociální odpovědnost a pospolitý mysticismus. Tato centra se rozvinula zejména v Haliči, na Ukrajině a také v Polsku na dvoerabiho z Lublinu; tato škola dosáhla krizového bodu v období nástupců - v Kocku, Izbici, Przysuše, kdy

se začaly formulovat pochyby o v tšim přijatých chasidských doktrín, zejména o jejich morálním významu. V těchto dobách se chabadský chasidismus v Bělorusku rozvíjel směrem k racionalizaci náboženského života uchováváním pre-chasidských morálních trendů a vyhýbal se mystickému avanturismu Baal Šem Tova a dokonce i Magidovi z Meziri e, jehož snaha o znitěnění skutečnosti byla předkládána jako nezbytná podmínka stětu se zlem. Avšak v osobě Dov Baera, syna Sneura Zalmana z Ljady (zakladatele chabadu) lze rozpoznat myslitele se sklonem k ryzimu a aristokratickému mysticismu, a tím blízkost názoru m Magida z Meziri e, i když jen v mezích tohoto aristokratismu.

**Šabat tento týden začíná v pátek v 20'15, a končí v sobotu v 21'36.**

**Délka dne je 15 hod 20 min; délka skutečné hodiny činí 77 minut, východ jitény 2'53; doporučený čas ranní modlitby (talit a tfilin) v 3'43 hod; východ slunce v 5'06; polovina dne 12'47; čas odpolední modlitby (mincha gedola) ve 13'17, (mincha ktana 17'14, plag mincha 18'50) západ slunce (škia) 20'26; východ hvězd v 21'04 podle Holešova (jihovýchodní Morava);  
echy + 10 minut; podle kalendáře Kaluach**

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