

Vladimír Sadek
Židovská mystika

Obsah

Úvahy o kabale a mystice vůbec	9
Nejdůležitější kabalisté a kabalistické texty	45
Mystická kosmologie kabaly	67
Kabalistické učení o člověku a převtělování duší	91
Kabala v Praze v době středověku a renesance	113
Myšlenkový svět rabiho Löwa	127
Tradice o golemovi a její vztah ke kabale	145
Heretické vyznění kabaly v sabatianismu	157
Chasidismus, zatím poslední fáze židovské mystiky	171
Několik slov o mystice v současném světě	203
Doporučená literatura	209
O autorovi	213
Ediční poznámka	215
Jmenný rejstřík	217

Knihla vychází s podporou
Nadace Open Society Fund Praha,
Nadace Židovské obce v Praze,
B'nai B'rith Renaissance Praha
a Českého vinařství Chrámce, s. r. o.

© Fra, 2003

Text © Vladimír Sadek, 2003

Photos © Židovské muzeum v Praze, 2003

ISBN 80-86603-05-9

Úvahy o kabale a mystice vůbec

Kabala patří k myšlenkově nejvíce závažným výsledkům židovského náboženství – judaismu a židovské kultury. Kdybychom se zamyslili nad tím, čím přispělo židovství k světovému náboženskému a kulturnímu vývoji, s určitostí bychom dospěli k závěru, že to bylo především hebrejskou Biblií (v křesťanské terminologii Starým zákonem), jež dala lidstvu do vínku náboženský monoteismus, základy univerzální etiky, základy učení o posledních věcech člověka a lidstva (eschatologii), silné sociální cítění, pravidelný rytmus práce a odpočinku a mnoho dalších myšlenek, na kterých je založena naše civilizace s její dynamikou a z nichž prostředně vyrůstá křesťanství a částečně také islám.

Dalším důležitým momentem bylo pak rozpracování biblického odkazu v pobiblických autoritách judaismu, především v Talmudu (v Talmudu babylonském a jeruzalémském), který je rovněž jedinečnou náboženskou památkou, zachycující vývoj myšlení mnoha generací židovských učenců.

Třetím plodným obdobím bylo pak setkání židovského ducha s řeckým duchem filozofickým a vědeckým, z něhož postupně vyrostla židovská filozofie. Ta je někdy stavěna do protikladu k židovské mystice, ale má ve skutečnosti mnohé prvky s ní společné, což vyplývá ze společného biblického základu. Již největší starověký židovský filozof Filón Alexandrijský (asi 25 př. n. l.–50 n. l.) byl mystickou osobností, mystický duch proniká do díla některých židovských novoplatoniků a také v myšlenkách předního židovského aristotelika Mošeho ben Maimona – Maimonida (1135–1204) nalezneme určité mystické prvky, které našly svůj ohlas např. u představitele extatické kabaly Abrahama Abulafii (1240–asi 1292). Čtvrtý rozhodující moment spočíval tedy ve vzniku židovské mystiky – kabaly, která je

nejen důsledkem setkání biblické a pobiblické židovské tradice s novoplatonismem, ale především se starověkou židovskou gnózí. Tyto základní myšlenkové směry také udávají obsah a zaměření židovské kultury před obdobím novověku, kdy se paralelně rozvíjelo studium Bible, rabínského talmudického práva, náboženské filozofie a mystiky, chápané jako nejvyšší stupeň náboženského poznání. Mystika však zůstává dodnes v některých směrech judaismu živou a intenzivně studovanou, jak uvidíme v závěrečné úvaze o chasidismu. I o židovské mystice tedy platí (podobně jako o mystice křesťanské a islámské, nemluvě o mystice východní), že je věčným a nepomíjajícím jevem, vyplývajícím ze setkání lidské duše s Bohem. Toto setkání má sice různé formy a podoby, ale jeho vnitřní podstata je vždy skoro identická.

MYLNÉ NÁZORY NA KABALU

Na rozdíl od křesťanské a islámské mystiky byla kabala obklopena různými falešnými a mylnými názory, které přetrvávají často dodnes. Nejasný byl již samotný název této mystiky. Kabala znamená v hebrejštině tolik co tradice a sloveso pak tolik co „přijmout na základě tradice“. Začátek talmudského traktátu *Pirkej avot* (Výroky otců) začíná např. slovy „Mojžíš přijal Tóru ze Sinaje...“ a toto slovo zde znamená převzetí boží tradice a její další předání následujícím generacím. V tomto původním slova smyslu znamená tedy slovo kabala nábožensko-mystickou esoterní tradici přijímanou z pokolení na pokolení. Ovšem na druhé straně slovo kabala získalo v povědomí nežidovského okolí také význam čarování a magie, podle Jungmannova česko-německého slovníku např. „tajemný význam hebrejských písmen a slov, odtud i tajemné počítání, karet vykládání“ aj. Ve smyslu úkladů (conspiratio) přešlo slovo kabala také do světové literatury

díky Schillerovu dramatu *Kabale und Liebe* (Úklady a láska). A jestliže nahlédneme do zmíněného starého česko-německého slovníku, nalezneme zde slovo kabala rovněž ve významu „tajné spojení více osob ke zlému úmyslu a podvodné jednání takovýchto osob“, přičemž jako příklady jsou uváděny výroky jako „vykruť se z té kabaly, jestliže můžeš“ nebo „robit kabalu proti někomu“. Předpokládá se, že v tomto případě došlo ke splynutí dvou zcela odlišných slov: hebrejského slova kabala a anglického termínu cabal, který byl užíván jako pejorativní označení ministerského kabinetu Stuartovce Karla II. (1660–1685), usilujícího o rekatolizaci země. Slovo cabal mělo vzniknout z počátečních písmen jmen členů nenáviděného kabinetu, jimiž byli Clifford, Airlington, Buckingham, Ashley, Landerdale.

Falešné názory na židovskou mystiku nevznikly ovšem jen na základě nepochopení jejího označení. To se stalo běžným až v období středověku. Dříve byla mystika označována v hebrejských textech jinými názvy. Obecně rozšířeným byl např. také názor, že judaismus je náboženstvím převážně nábožensko-právním, ve kterém mystika nehraje podstatnou roli a objevuje se (často jako heretický prvek) jen okrajově.

Kromě řady jiných mylných názorů je třeba zásadně odmítnout ten, který ztotožňuje kabalou s magií. Je pravda, že v kabale nacházíme řadu magických prvků, které jsou důsledkem kabalistické zásady, že základ stvořitelského procesu a vesmíru je nejen spirituálně světelné podstaty (božské pléróma), ale také podstaty slovní, dané různými variantami božího jména a biblických textů, v nichž jsou tyto varianty zašifrovány. Ale na druhé straně je nepopiratelnou skutečností, že mystické úvahy a koncepce nad těmito magickými prvky (přesněji řečeno nad prvky bílé magie) jistě převažují a tvoří hlavní jádro židovské mystiky. Takzva-

ná praktická kabala, založená na slovní magii, je vlastně souhrnem magických praktik od talmudické doby až po práh moderního věku. Mnozí nositelé této praktické kabaly jsou nazýváni termínem baalej šemot, tj. pánové jmen – rozumí se znalci různých variant božího jména, kteří se zabývali také zhotovováním amuletů a léčitelstvím. S touto magickou tradicí se pochopitelně setkáváme i v jiných kulturách, poněvadž magie je ve své podstatě internacionální. Pro tuto praktickou kabalou je však vždy charakteristická tendence vyvarovávat se magie černé a své praktiky zakládat jen na magii bílé, což je dáno již samotnou prioritou božího jména a jeho kombinací. Není tím ovšem řečeno, že druhý pól a směr kabaly, tzv. kabala teoretická či spekulativní, je jakýchkoliv prvků bílé magie prostá. Ty v ní samozřejmě existují také, ale v menší míře a jen jako nezbytný doplněk mystických úvah a spekulací o kabalistických duchovních sférách (sefirot). Někdy bylo také rozlišováno mezi kabalisty, zabývajícími se většinou úvahami o sefirotických světech, a kabalisty pracujícími převážně s tajnými mystickými jmény.

Ale vraťme se opět k dalším mylným názorům na židovskou mystiku. Obecně rozšířený byl také názor, že kabala je jediným uceleným systémem, v němž není historického vývoje. Moderní historikové kabaly plně prokázali mylnost tohoto názoru a ukazují, že v kabale můžeme nalézt obdobnou mnohost mystických osobností a názorů jako např. v mystice křesťanské či islámské. Stejně tak byl vyvrácen názor, že judaismus je náboženství ve své podstatě pouze legistické, které se věnovalo a věnuje převážně rozvíjení náboženského práva. Toto v judaismu hraje bezesporu úlohu mimořádně důležitou, poněvadž v období diaspory bylo prvkem spojujícím židovské obce a zabraňujícím jejich asimilaci a zániku. Nicméně židovské náboženské

právo není pochopitelně jediným prvkem, který vyčerpává podstatu judaismu. Podobně jako v křesťanství a islámu, je i v judaismu mystika podstatným vnitřním proudem, bez něhož by pouhé nábožensko-právní studie nemohly nikdy uspokojit potřeby lidské duše a lidského srdce. Mystika se nerozvíjí ovšem ve všech historických obdobích stejnou měrou. V židovství dosahuje svého vrcholu ve středověku, ve 12. a 13. století, a pak ve století 16. až 17., v době velkých kabalistických syntéz Mošeho Cordovera (1522–1570) a Izáka Lurii (1534–1572). Posledním plodným obdobím židovské mystiky je východoevropský chasidismus, který dodnes udržuje kabalistické dědictví živé ve své skoro původní podobě, ovšem více zvnitřněle a více propřacované.

MYSTIKA A NÁBOŽENSKÉ PRÁVO

Jestliže jsme označili rabínský nábožensko-právní ideál a náboženskou mystiku za dva průběžné a vzájemně se doplňující proudy uvnitř judaismu, neznamená to, že by mezi nimi neexistovalo určité napětí a konflikty. Tyto byly velmi malé až miniaturní v obdobích, kdy židovská mystika měla esoterní ráz a omezovala se jen na malé skupinky kabalistů, kteří navíc byli často také uznávanými rabínskými autoritami. Situace se zpravidla změnila v okamžiku, kdy se kabala větším či menším způsobem zpopularizovala, kdy se stala záležitostí širších vrstev. Na rozdíl od islámu, kde v průběhu jeho dějin docházelo k ostré radikalizaci islámské mystiky, k jejímu střetu s legistickými právníky a v důsledku toho k perzekucí řady mystiků (vzpomeňme jen na brutální popravu mystika al-Halládže v r. 922 či mystika as-Suhrawardího al-Maqtúla v r. 1191), v judaismu k tak drastickým konfliktům nedocházelo. Neznáme případ, že by nějaký židovský mystik byl mučen, popraven či zabit.

V nejkrajnějším případě mohlo dojít jen k náboženské klatbě a ke snaze potlačit některé texty, například při konfliktech v rané fázi chasidismu.

Mystika byla ovšem korigována, především zásadou přistupovat k jejímu studiu až ve vyzrálém věku, poté, co člověk zvládl všechny předcházející etapy studia, tedy Bibli, Talmud a ostatní texty. Tato obecně rozšířená zásada vycházela z pojetí biblického Zákona, ve kterém teologie judaismu rozlišovala několik významů: prostý význam doslovného znění (pešat), význam nábožensko-filozofický (remez), eticko-homiletický (deruš) a konečně jako nejvyšší význam mystický (sod). Tyto jednotlivé roviny tvoří pak podle tohoto pojetí příčky duchovního žebříku, po kterém lidská duše stoupá k Bohu. I když je poznání vnitřního mystického významu Zákona stupněm nejvyšším, nelze opomenout příčky nižší, bez nichž by nikdy nebylo možné dosáhnout nejvyššího smyslu.

ZIDOVSKÁ A KŘESŤANSKÁ MYSTIKA

Dosavadní úvahy nás přivádějí k otázce, jaké jsou hlavní rysy, jimiž se kabala odlišuje od mystiky křesťanské. Je to především skutečnost, že židovská mystika vyrůstá z judaismu a židovské pobiblické kultury, v důsledku čehož není christologická jako mystika křesťanská. Ta vyrůstá z mystické nápodoby Krista, jeho života a utrpení. „Nežiji již já, žije ve mně Kristus“ – tato slova apoštola Pavla z listu Galatským tvoří jádro křesťanské mystiky spolu se slovy „S Kristem jsem byl ukřižován“, jež v některých případech vrcholí mystickým jevem stigmatizace. V židovské mystice se naproti tomu setkáváme s mystickým učením a projevy, souvisejícími s kabalistickým pojetím duchovních sefirotických vesmírů a s vizemi výlučně židovského obsahu, jako je mystické zjevení proroka Eliáše (hebr. giluj Elijahu), případně dalších biblických či pobiblických

osob, které jsou chápány jako zvěstovatelé, zprostředkující židovským mystikům nebeská tajemství a pravdy.

Židovská mystika se také nerozvíjela a nerozvíjí v náboženských řádech, které judaismus až na malé výjimky (jako je kumránsko-esénská pospolitost) nezná. Tím se odlišuje zejména od mystiky katolické, jejíž jádro spočívalo v řádech, a stejně tak od mystiky islámské s jejími súfijskými organizacemi. Konečně byla židovská mystika v podstatě patriarchální, podobně jako je tomu v případě převažující části mystiky islámu. Velké mystičky a vizionářky, jako byla v křesťanské mystice Hildegarda z Bingenu, Kateřina ze Sieny a Terezie z Avily, zde nenajdeme. Nesetkáváme se proto s takovým množstvím mystických geniálních osobností ženského rodu, jejichž škála v katolictví sahá od mystiček učených (jako byla Hildegarda z Bingenu) až po mystičky prosté, jako byla např. Kateřina ze Sieny. A v důsledku tohoto maskulinního charakteru židovské mystiky v ní samozřejmě také postrádáme řadu pokusů o vystižení extatických stavů lásky, jimiž jsou křesťanské mystičky typické a které tak hluboce vystihuje Gianlorenzo Bernini ve svém sousoší *Extáze sv. Terezie* (chrám Santa Maria della Vittoria, Řím). Není ovšem pravdou, že by ženský prvek byl z kabaly zcela vyloučen. Existuje i zde ve velmi smělé podobě v mystické spekulaci, která připouští existenci ženského prvku v samotné struktuře božského pléróma: boží mohutnosti a potence, seřfry jsou chápány jako mužské či ženské a aspekt Boha bezprostředně související s naším světem (tzv. Šechina) je rovněž ženské podstaty. Jako nejpodstatnější rys, kterým se kabala odlišuje od křesťanské mystiky, musíme však označit její gnostický charakter, který vystupuje do popředí zvláště v luriánské kabale. Jestliže křesťanský mystik se snaží dosáhnout víze Boha sledováním příkladu Ježíše Krista, jestliže jeho prožitky jsou prochnuty trojiční

mystikou, pak židovský mystik usiluje spíše o mystické vystižení a zachycení různých potencií a mohutností Boha a procesů, které probíhají v božské sféře, ve sféře božského pléróma. Samozřejmě ani zde nechybí sotero-logický prvek spásy, který je (jak budeme vidět dále) charakteristický zvláště pro luriánskou kabalou a pro novodobý chasidismus.

PŘEVĚTĚLOVÁNÍ, SPECIFICKÝ RYS KABALY

Specifikou židovské mystiky je také osvojení si prastarého učení o převtělování lidských duší. Tím se kabala výrazně odlišuje od křesťanské mystiky, poněvadž křesťanství učení o převtělování zásadně vyloučilo ze své struktury, i když v raném křesťanství alespoň částečně a místy existovalo (Órigenés). Vyloučilo je také ze svého platonického dědictví a drasticky zlikvidovalo prakticky formou genocidy západoevropské nositele tohoto učení, katary – albigenské. Judaismus v tomto ohledu vykazuje zcela jiný obraz. Jako celek nezná učení o převtělování, které se podobně jako v křesťanství či islámu nestalo oficiální a všemi uznávanou součástí jeho struktury. V židovské mystice se však toto učení stalo obecně rozšířeným od doby středověku, kdy se prvně vynořuje v kabalistické knize *Bahir*, k jejíž konečné redakci došlo v jižní Francii, v geografické i časové blízkosti ke katarskému hnutí. Není ovšem vůbec jisté, zda toto učení bylo inspirováno katary, kteří byli v mnohých bodech judaismem nepřijatelní: především proto, že radikální kataré odmítali Boha Starého zákona jako nedokonalého demiurga, neschopného tvůrce tohoto světa, který stojí v protikladu k nejvyššímu skrytému Bohu – k Deus absconditus. Tento dualistický princip, spojený s odmítáním Starého zákona, byl samozřejmě pro judaismus a jeho mystiku nepřijatelný, takže se předpokládá, že kabala převzala některé staré esoterní tradice z východu, jejichž

nositeli byly menší židovské skupiny, které neznaly rozlišování mezi nejvyšším skrytým Bohem a nižším Bohem stvoření. Tato myšlenka se v židovské mystice ovšem nakonec také jednou objevuje, ale až v samotném jejím závěru, v heretickém hnutí sabatianismu.

Pozoruhodné pak je, že učení o převtělování není v judaismu odsuzováno jako hereze, ale je plně tolerováno. Je tedy možno být nábožensky věřícím Židem a učení o převtělování odmítat i přijímat. Tato vnitřní tolerance je jistě důsledkem skutečnosti, že v judaismu nevzniklo obecně platné a závazné dogma, jako tomu bylo v křesťanství. Existují jen obecně přijímané základní věroučné články, především Maimonidových třináct článků víry. V nich je vyjádřena víra v existenci „budoucího světa“, v odplatu člověka, v příchod Mesiáše a zmrtvýchvstání na konci věků. Co však probíhá mezi fyzickou smrtí jednotlivce a příchodem mesiášské doby, je otevřené a názory o tom se mohou různit.

V závěru těchto úvah je třeba říci, že vztah mezi židovskou a křesťanskou mystikou je zkomplikován také skutečností, že od renesance dále se zformoval zvláštní směr křesťanské kabaly. Velmi častou metodickou chybou je pak to, že tato křesťanská kabala se směřuje s původní kabalou židovskou, což je samozřejmě možné, ale historicky jen málo opodstatněné.

KŘESŤANSKÁ KABALA

Křesťanská kabala vznikla v době renesance a humanismu v 15.–16. století. Souvisí se zvýšeným zájmem renesance o platonismus a novoplatonismus, který postupně vytlačil středověký aristotelismus z jeho pozic. Přijímání některých prvků kabaly se proto dalo souběžně s přijímáním novoplatonismu a hermetických textů. Ohniskem byla zprvu Florencie a její akademie, kde působil Marsilio Ficino (1433–1499), jehož zákem byl první velký křesťanský kabalista Giovanni

Pico della Mirandola (1463–1494)[†], který se snažil o spojení křesťanství s kabalou a s hermeticko-novoplatonskou tradicí. Stejně tak usiloval o dosažení harmonie mezi Platonem a Aristotelem a nakonec vypracoval devět set tezí o souladu kabaly s křesťanstvím. Jeho základní tezí bylo, že žádná věda nás nepřesvědčuje více o božskosti Krista než magie a kabala. Tyto teze samozřejmě narazily na odpor vrcholných křesťanských autorit a samotný Pico della Mirandola se v závěru svého života ocitl pod vlivem Savonaroly, který v r. 1494 nad jeho rakví držel smuteční řeč.

Řada křesťanských kabalistů působila také na sever od Alp. Přední postavení mezi nimi zaujímá německý humanista Johannes Reuchlin (1455–1522). Ten se zapsal do kulturních dějin mimo jiné i svým bojem za záchranu Talmudu, který byl ohrožen vystoupením křesťanského konvertity J. Pfefferkorna, požadujícího jeho zničení. V pozadí tohoto boje stála skupina kolínských dominikánů, zřejmě přesvědčených o tom, že Talmud je hlavní překážkou bránící konverzi Židů na křesťanství. Vystoupení Reuchlina na obhajobu Talmudu a židovské literatury vedlo k vytvoření jednotné fronty humanistických vědců, kteří se stali základem křesťanské hebraistiky. Zároveň byl však Johannes Reuchlin také hlavním představitelem křesťanské kabaly, autorem spisů *De Verbo Mirifico* (O zázračném jméně, 1494) a *De Arte Cabbalistica* (O umění kabaly, 1517), v nichž projevuje velkou znalost některých textů židovské mystiky. Tyto texty jsou samozřejmě interpretovány v duchu křesťanství a nacházíme v nich zároveň i pythagorejskou numerologii. Dalším představitelem křesťanské kabaly byl Agrippa z Nettesheimu (1486–1535), typický renesanční polyhistor, vedoucí dobrodružný život, směřující k naučným centřům celé řady evropských zemí. Jako ostatní křesťanští kabalisté, i on studoval u židovských učitelů, zároveň

se studiem Reuchlinových kabalistických spisů. Stejně tak intenzivně se Agrippa zabýval hermetickými spisy a zejména magií. Jeho spis *De occulta philosophia* (Okultní filozofie, Praha 1996) z roku 1533 patří mezi nejdůležitější magicko-okultistická díla renesance. Tendencí Agrippy bylo dosáhnout určité rehabilitace magie v křesťanství, vyvrátit tvrzení, že magie je dílem ďábla, a naopak ji hodnotit jako vědu, odkrývající tajemné zákonitosti stvoření. Co se týče samotné kabaly, tvrdí Agrippa, že Mojžíšův Zákon obsahuje také vnitřní a tajný smysl, který vystihuje kabala. Nejvyšší interpretace Bible je tedy esoterní, přičemž kabala vypovídá i o příchodu Krista a vyžaduje své doplnění křesťanským zjevením. Židovské zjevení v interpretaci kabaly vede tedy podle Agrippy přímo ke křesťanství a boží jméno dosahuje svého plného výrazu ve jménu Ježíše Krista. Agrippa byl ovšem typickým učencem své doby, plným vnitřních rozporů a myšlenkových protikladů, jak ukazuje Valerij Brjusov (1873–1924) ve svém románu *Ohnivý anděl* a Sergej Prokofjev ve stejnojmenné opeře podle Brjusova. Nemusíme se proto divit, že na sklonku svého života se Agrippa ve svém spise *De Incertitudine et Vanitate Omnium Scientiarum et Artium* (O nejistotě a marnosti všech věd a umění, 1527) distancuje od magie a kabaly, kterou odmítá jako škodlivou pověru a magii jako podvod. Historik kabaly Moše Idel ale zároveň konstatuje, že Agrippa postřehuje v této souvislosti příbuznost kabaly se starověkou gnózí, což bylo v jeho době ojedinělé, poněvadž křesťanští kabalisté uváděli kabalu spíše do souvislosti s novoplatonismem. Z ostatních křesťanských kabalistů musíme ještě zmínit např. Christiana Knorra von Rosenroth, který vzešel z protestantského prostředí a intenzivně se zajímal o mystiku, ovlivněn dílem Jakoba Böhma. Jeho rozsáhlý spis *Kabbala Denudata* (Odhalená kabala, 1677–1684) přináší řadu



Ženská postava (symbol křesťanské kabaly) drží v ruce svitek představující Starý a Nový zákon. Nový zákon je však prioritní. „Odhalená kabala“ znamená kabalou v křesťanském pojetí, které je dávána přednost před původní kabalou židovskou. Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata*, Frankfurt n. M. 1677.

dobrych latinských překladů důležitých kabalistických textů a stal se až do konce 19. století hlavním zdrojem poznání židovské mystiky pro nežidovské čtenáře. I my máme některé jeho části k dispozici v českém překladu *Kabala a kabalisté* (uspořádal D. Ž. Bor, Praha 1995).

Vliv kabaly na křesťanské myšlení neustal ani v 17. a 18. století. V této době ovšem pokračuje vražedné šílenství spojené s fenoménem tzv. čarodějnic a stejně tak i série brutálních pogromů. Vražedná čarodějnická pověra pak do sebe vstřebává řadu protižidovských prvků – pověru o konání čarodějnických sabatů, o satanské mši, zneuctívání hostíí aj. Zbytky křesťanské kabaly proto nacházejí své útočiště v tajných organizacích, které se s určitým úspěchem dokázaly pozdvihnout nad dílčí fanatismus a stát se nejen nadnárodními, ale také nadkonfesijními. Především to bylo hnutí rosenkruciánů, jehož základy položil evangelický teolog a básník Johann Valentin Andreae (1586–1654), usilující o reformu společnosti.

„Bratrstvo Růže a Kříže“ odvozuje ovšem svůj původ od legendárního mystika Christiana Rosenkreutze, který měl žít ve 14. až 15. století a který je hrdinou alchymisticko-esoterního spisu *Chemická svatba Christiana Rosenkreutze* (1616), jejímž autorem je zmíněný J. V. Andreae. Rosenkruciánská syntéza křesťanství, novoplatonismu, hermetismu a židovské mystiky vrcholí v díle lékaře a mystika Roberta Fludda (1574–1637), který je však českému čtenáři dosud jen velmi málo znám. Totéž platí o Jakobu Böhmovi (1575–1624), který byl podle mého soudu beze všech pochyb v myšlenkovém kontaktu s kabalou. Zatím sice nevíme, jakým způsobem (zprostředkujícím poutem mohl být snad dr. Baltasar Walter), ale podobnost základních myšlenek je neoddiskutovatelná. Co se týče politických kontextů rosenkruciánství a protihabsbur-

ské koalice v Evropě, klíčovou prací je dílo anglické historičky Frances A. Yatesové z r. 1972 *The Rosicrucian Enlightenment* (Rozenkruciánské osvícenství, Praha 2000). Některé kabalistické myšlenky a symboly přecházejí také do zednářské symboliky, např. tetragram a Davidova hvězda nebo symbolika spojená s Jeruzalémským chrámem.

KABALA A ALCHEMIE

Zvláštní kapitolu tvoří spojení kabaly s alchymii, kterou se také Židé zabývali již od starověku (připomeňme např. legendární osobu Marie Hebrejky – Maria Hebraea, nebo Abrahama Žida), i když hlavními nositeli alchymie byli bezpochyby zejména Arabové. Na znalost alchymie poukazují také některé kabalistické texty, např. *Zohar* II 148 a. Nicméně počet židovských alchymistů není příliš velký a zachován je vlastně jediný větší původní alchymisticko-kabalistický text zvaný *Eš mecaref* (Očišťující či tavící oheň), který spojuje učení o kabalistických sefirách s alchymistickým učením o kovech. Malý počet židovských alchymistů v době rozkvětu kabaly se vysvětluje tím, že pro kabalou není nejvyšším kovem zlato, které je symbolem sefiry Gevura – Din, jež je projevem božího hněvu a spravedlivého soudu. Na místo krutého zlata je za nejvyšší považováno stříbro, které odpovídá sefirě Chesed, jež je mohutností boží lásky a milosti. Alchymie však na druhé straně považuje zlato za kov nejvyšší a označuje je maskulinním symbolem slunce, zatímco stříbro hodnotí jako kov nižší, označovaný symbolem měsíce. Podle pražského rabiho Löwa nikoliv zlato, ale naopak stříbro odpovídá božímu slovu a Zákonu, poněvadž je kovem nejvyšším a nejčistším. Je tedy možné, že právě toto pojetí židovské mystiky ovlivnilo synagogální umění, které používá pro synagogální umělecké předměty skoro výlučně čistého stříbra. Značný vliv

kabaly na alchymii v 17. století směřuje tedy podle mého soudu spíše z oblasti kabaly křesťanské, přesněji řečeno z určitých prvků původní židovské kabaly v křesťanském zpracování.

VĚDECKÝ VÝZKUM KABALY

Co se týče vědeckého výzkumu a hodnocení kabaly, rozvíjel se v rámci judaistiky zvané v 19. století většinou jako *Wissenschaft des Judentums* (věda o židovství, angl. *Jewish Studies*). Předcházející židovské osvícenství (hebr. *Haskala*) pro kabalou a její poslední chasidskou fázi pochopení nemělo a hodnotilo ji převážně negativně. Příkladem může být pražský radikální židovský osvícenec Peter Beer (1758–1838), který intenzivně rozvíjel židovské osvícenské školství a dosáhl na svou dobu mimořádných vědomostí v oblasti náboženství a filozofie. Byl velkým obdivovatelem středověkého filozofa Mošeho ben Maimona, kterého ovšem interpretoval racionalistickým osvícenským způsobem. Jeho dílo o židovských náboženských skupinách a sektách se vyznačuje na jedné straně obdivuhodnou erudicí, ale na druhé straně také naprostým nepochopením východoevropského chasidismu, dnes tak vysoce hodnoceného. Za negativním přístupem osvícenského racionalismu k mystice cítíme zároveň v tomto a podobných přístupech určité napětí mezi judaismem západní či střední Evropy a mezi judaismem východoevropským s jeho kulturou jidiš a mnohem hlubší religiozitou. K diskreditaci kabaly přispělo ovšem také sabatiánské heretické hnutí, jímž se budeme zabývat ke konci této studie.

Představitelé vědy o židovství (jejímž centrem byly německy hovořící země 19. a necelé první poloviny 20. století) zaujímali již ke kabale rozlišná stanoviska. Někteří velmi kladná (Salomon Munk, Adolphe Franck, Salomon Schechter aj.), jiní se kabalou příliš nezabý-

vali a nezajímali se o ni. Rozhodující zlom při výzkumu a hodnocení kabaly přinesla osobnost Gershoma Scholema, předního izraelského vědce a myslitele. Gershom Scholem (1897–1982) vyrostl v německém židovském asimilovaném prostředí. Asimilaci a germanizaci však odmítl jako iluzi a sebeklam a v r. 1911 se připojil k sionistickému hnutí. Souběžně začal studovat hebrejštinu a judaistiku, aby svůj zájem nakonec soustředil převážně na kabalou. Narážel ovšem na obtíže spočívající v nedostatku učitelů, poněvadž kabalistickými texty, a především knihou *Zohar*, se v Německu tehdy skoro nikdo nezabýval. Scholem se zajímal také o matematiku, ale láska k mystice nakonec převládla, postupně si osvojil aramejštinu *Zohar* a studoval v Mnichově, kde byla mimo jiné i velká sbírka kabalistických rukopisů. Po svém odchodu do tehdejší Palestiny působil v Židovské národní a univerzitní knihovně v Jeruzalémě, pak na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, kde se stal profesorem židovské mystiky. V posledních letech života zastával funkci prezidenta Izraelské akademie věd. Jeho vědecké dílo je velice rozsáhlé a obsahuje řady publikací a vědeckých článků, z nichž nejpodstatnější uvádíme v závěrečné doporučené bibliografii. Snad nejdůležitější je dílo o hlavních proudch židovské mystiky (*Major Trends in Jewish Mysticism*, 1967), které vyrostlo ze Scholemových přednášek na Židovském institutu náboženství v New Yorku. Kniha není ovšem souhrnnými dějinami židovské mystiky, ale spíše jejími vybranými kapitolami, na něž navazují další práce G. Scholema nebo jeho žáků, jako byli např. Isaiah Tishby (1908–1993), Rivka Schatz-Uffenheimerová (1927–1992) a mnozí další. Význam Gershoma Scholema spočíval v tom, že postavil studium kabaly na vědecké základy a učinil z něho vědeckou disciplínu. Zároveň intenzivně studoval mystické tištěné i rukopisné texty a položil základy moderní biblio-



Gershom Scholem (1897–1982), přední historik a znalec kabaly.

grafie. Kabalu považoval s oprávněním nikoliv za něco, co je židovství cizí, ale naopak za vitální součást judaismu. Nebyl ovšem v žádném případě praktikujícím mystikem, pro něhož je mystika živým náboženským názorem. Byl spíše akademickým znalcem mystiky, jak jej hodnotí jeho pokračovatel profesor Moše Idel. I když Scholemova rodina byla před několika generacemi ortodoxní, Scholem se ortodoxním nestal. Ve svém interview *On Jews and Judaism in Crisis* (Židé a judaismus v krizi, 1976) ovšem odmítá být sekularistou a zdůrazňuje svou víru v Boha. Stupeň jeho religiozity nebyl však jistě takový, aby mohl dosáhnout hlubšího dialogu se současnými kabalistickými skupinami v Jeruzalémě a vůbec v Izraeli, které se vyznačovaly hlubokou ortodoxií. Scholem totiž do značné míry hodnotí kabalu na základě národního židovského přístupu. Oceňuje ji především proto, že umožnila Židům přes veškeré krize a otřesy jejich národní přežití a prohloubila jejich národní identitu.

Gershom Scholem byl velmi osobitým myslitelem a vědcem, jehož osobnost působila při vši učenosti nesporně prostým a vřelým lidským dojmem – tak alespoň zapůsobila na autora této knížky při jednom setkání v Jeruzalémě v roce 1969, kdy na velmi krátkou dobu bylo možno Izrael navštívit před opětovným uzavřením hranic na dobu dvaceti let.

Dalším učencem, který podnětným způsobem zasáhl do hodnocení kabaly, je Moše Idel, autor práce *Kabbalah. New Perspectives* (Kabala. Nové perspektivy, 1988). M. Idel je také spíše akademickým učencem. Je si ale vědom toho, že mystika je živoucím organismem, takže akademický přístup ji může vystihnout jen částečně a nikoliv plně. Na rozdíl od historického přístupu G. Scholema je jeho metodický přístup ke kabale ve své podstatě fenomenologický. Židovskou mystiku se snaží studovat v jejích nejzákladnějších

proudech, přičemž tento fenomenologický přístup kombinuje samozřejmě také s přístupem historickým. G. Scholem se domníval, že židovská mystika nezná extatického splynutí mystikovy duše s Bohem, extatické rozplynutí se jeho duše v božském oceánu, a hovoří většinou ne o splynutí, ale o přilnutí (hebr. dvekut) mystikovy duše k Bohu. Oproti tomu Idel na základě studia středověkého extatického mystika Abrahama Abulafii a řady dalších mystických textů soudí, že extatické stavy spojení mystikovy duše s Bohem existovaly v židovské mystice stejně tak jako v mystice křesťanství či islámu. Hovoří proto o kategorii extatické kabaly, která se soustřeďuje méně na teoretické kabalistické učení, ale spíše na extatické stavy a metody k nim směřující. Zároveň má tato kabala určitý, přímo prorocký ráz, který je teoretické kabale do značné míry cizí. Je ovšem třeba říci, že tato extatická či prorocká kabala může vyústit poměrně snadno v heretické vyznění, jako se stalo v případě tzv. sabatianismu.

Vedle této extatické kabaly existuje ovšem podle M. Idela kabala, která nemá vysloveně (nebo v prvé řadě) extatický charakter a která v rámci židovské mystiky převládá. Idel ji charakterizuje jako mystiku teosofickou a teurgickou. Teosofickou proto, že se snaží pochopit (alespoň do té míry, pokud je to člověku možné) procesy, které vycházejí ze samotného Boha a probíhají v jeho božské sféře. Bůh sám o sobě je ovšem nepoznatelný a zcela se vymykající lidskému chápání. Alespoň zčásti mohou však být pochopitelné jeho duchovní projevy, jeho duchovní mohutnosti a potence, které odrážejí sefirotické vesmíry. Poznání těchto procesů je cílem teosofického směru kabaly, který můžeme též označit jako kabalu spekulativní (hebr. kabala ijunit). Neznamená to ovšem, že by tento směr neobsahoval mystickou kontemplaci, meditaci a vytržení. I tyto prvky v něm jistě existují, ovšem

spíše zapojeny do širšího myšlenkového rámce. A také do rámce vykupitelského – soteriologického, poněvadž kabalista tohoto typu nechce pouze mystickým způsobem dosahovat jednotlivých mohutností Boha, ale také je rozvíjet ve svém vlastním nitru, identifikovat se s nimi a prostřednictvím mystické modlitby napomáhat k dosažení vykoupení. V tomto smyslu nazývá M. Idel tento směr kabaly nejen teosofickým, ale také teurgickým. Slova teurgie zde ovšem neužívá v původním smyslu, značícím magické, čarodějné působení na Boha či bohy, ale ve smyslu spirituálním, nemagickém. Bůh je jistě ovlivňován, ale nikoliv magicky. Děje se tak intenzivní modlitbou, plněním náboženských příkazů, zvnitřňováním a mystickým naplňováním božího Zákona.

MYSTICKÁ CESTA

Úvahy M. Idela nás vedou k tomu, abychom si na tomto místě položili otázku, zda také v židovské mystice můžeme nalézt mystickou cestu (lat. via mystica), kterou na základě pseudo-Dionýsia Areopagity rozpracovala zejména mystika křesťanství, ale s níž se setkáváme i v súfijské mystice islámu. Zdá se, že tato skutečnost je nesporná, i když zachovaná svědectví o ní nejsou tak četná. V židovské mystické literatuře totiž většinou chybí mystická vyznání, popisující mystickou cestu a jednotlivé mystické stavy. Tyto jsou ovšem velice časté v křesťanské mystice i v mystice islámu.

V čem tato cesta spočívá? Je samozřejmě velmi individuální, odlišná podle typu mystické osobnosti. Nicméně se zdá, že její základní etapy (ať již jsou tři či je jich více) jsou všem mystikům společné. Na počátku si člověk uvědomuje absolutní nedostatek a nicotnost svého dosavadního života a začne být hluboce nespokojen se svou vnější podobou, se svým dosavadním já, které sice odpovídá povrchnímu pozemskému životu,

ale nikoliv skutečnému niternému životu duchovnímu, jenž směřuje k lásce k druhému člověku a odtud k Bohu. Na základě hlubokých krizí a vnitřních prožitků se rodí v mystické osobnosti nový skutečný vnitřní člověk, který překonává bývalé ego a odmítá dosavadní pseudohodnoty tohoto světa, jež se mu předtím jevily jako hodnoty skutečné. Opouští svůj majetek, často i rodinu, zásadním způsobem mění své priority a styl života, často k velkému zděšení svého nejbližšího okolí. Cesta k Bohu je tedy zároveň cestou přetváření lidského nitra, jeho znovuzrozením. Mystik se přibližuje k Bohu tím, že objevuje svého pravého vnitřního člověka, a objevuje svého pravého vnitřního člověka tím, že objevuje Boha.

V jádru mystiky spočívá tedy touha lidské duše po absolutnu a po dosažení vyššího života, který rovina běžného života nemůže poskytnout. Tato touha ovšem není egoistická, poněvadž láska k Bohu je v duši mystika úzce spojená s láskou k člověku. A v žádném případě se nejedná jen o apatický útěk ze světa a před světem, jak zní často opakovaný názor. První fáze mystické cesty, lat. via purgativa (cesta očištění), vede ovšem ve svém závěru k tomu, že mystik vyprazdňuje sebe sama ode všeho, co je pomíjivé a co není spojeno s Bohem. Ale činí tak proto, aby dosáhl plnějšiho poznání Boha a mnohdy dospívá také k plnějšimu a celistvějšimu poznání samotného světa, které ovšem vyjadřuje jazykem symbolů, básnických příměrů, alegorií a vizí. Jestliže naše běžné a obvyklé poznávání je založeno na diskurzivním myšlení, na vyčleňování jednotlivin z původního celku, jejich dalším logickým třídění a seskupování, je mystik veden snahou o okamžité a celistvé uchopení veškerenstva jako celku, prodchnutého božím dechem. Není proto náhodné, že mystické poznání může někdy anticipovat mnohé, k čemuž vědecké poznání dospívá až mnohem později,

ovšem v exaktní, racionální formě. Neboť mystický prožitek není jen vnímáním boží lásky, ale také osvícením božím světlem, tedy nejvyšší Inteligencí. Je dobře možné, že anticipace vědeckého poznání v rovině mystického tušení je mnohem častější, než se nám jeví, a spíše než rozumoví vědci ji chápou mysticky ladění umělci, jako byl William Blake (1757–1827):

„Celý svět v zrnku písku shlédnout
a nebe v polní květině,
na dlani sevřít nekonečno
a věčnost v pouhé hodině.“
(*Proroctví nevinnosti*, Praha 1964)

Ale vraťme se opět ke sledování mystické cesty. Její další část se nazývá, alespoň podle učení pseudo-Dionýsia Areopagity, lat. via illuminativa (cesta osvětlení). Je fází, kdy Bůh již osvětluje mystikovu duši a kdy tato prochází různými kontemplacemi, meditacemi a iluminacemi. Vztah k Bohu se prohlubuje, i když okamžiky setkání nemusejí být vůbec časté. Mystik do určité míry opouští základní podmínku našeho života v pozemské rovině, totiž čas a prostor, které v mystických stavech na určitou dobu přestávají existovat, a vzpomínka na tuto neexistenci doprovází mystika jako pocit neuvěřitelného štěstí i po jeho návratu do časoprostorové existence. Stav většího či menšího spojení s Bohem nejsou tedy stálé, ale jen chvilkové, poněvadž cesta vpřed není přímou linkou, ale spíše spirálou probíhající různými zvraty. Gyranis gyranis vadit spiritus – Duch kráčí v kruzích, toto plně platí také pro mystický vývoj. I když mystik zlikvidoval své pozemské ego, i když se mu podařilo potlačit svou sebelásku (která je pro něj zdrojem všeho zla), i když odstranil svou vlastní sobeckou vůli a došel k iluminaci, nastává často náhlé přerušování spojení s Bohem, které

mystika vrhá do nejhlubšího zoufalství. Střídavě skrývání se a objevování se Boha mystikovi (ludus amoris – hra lásky) přerůstá v tomto okamžiku v temnou mystickou noc, kdy Bůh zdánlivě přerušuje svůj styk s duší mystika a ukrývá se před ním, často na dlouhou dobu. Z křesťanských mystiků popsal podrobně tuto fázi Španěl Juan de la Cruz (sv. Jan od Kříže, 1542–1591), jehož líčení se stalo klasické (*Noche obscura*, Temná noc, Kostelní Vydří 1995). Bůh sám o sobě je ovšem člověku nepochopitelný. Jeví se mu někdy také jako absolutní nicota a temnota, která však obsahuje vše minulé, přítomné i budoucí. Mystik se tedy i při kontemplaci Boha často určitým způsobem hroutí do boží temnoty, která je vlastně nesmírně intenzivním světlem, jež se člověku v jeho oslnění jeví jako temnota.

Je však důležité si uvědomit, že vstup duše do temné noci neznamená konec jejího vývoje. Naopak v této temnotě se boří a ničí poslední zábrany, bránící průlomu božího světla do mystikovy duše. Sv. Jan od Kříže přirovnává proto noc duše k ohni, který spaluje dřevo. Zprvu je vysuší, pak zuhelnatí a nakonec přemění v sebe.

Na základě těchto duchovních procesů dosahuje mystikova osobnost rovin, které jsou druhým lidem jen těžko pochopitelné. Nesmírně stoupá psychická energie a dochází k řadě jevů, jako jsou vize světla (sv. Augustin, sv. Terezie z Avily a další), sluchové zážitky, automatické psaní a různé vize, vyjadřované často hluboce básnickou formou, poněvadž mystický prožitek má blízko také k prožitku uměleckému. Především však mystik přestává žít ubíjející monotónností života, protože namísto zvyku se mu jeví neopakovatelným a jedinečným každý den, každá hodina a každá minuta jeho života. Požadavek stálého duchovního rozvoje je pak samozřejmostí, neboť ustrnutí znamená duchovní stagnaci a smrt.

Vrchol mystického prožitku tvoří extatický stav, který známe z různých mystických konfesí. Snad nejznámější popisy nacházíme u sv. Terezie z Avily (1515–1582), jejíž mystický prožitek (protknutí srdce šípem mystické lásky) umělecky zachytil ve svém vrcholném díle Gianlorenzo Bernini (1598–1680). Terezie z Avily nám také zachovala výstižný popis extatického stavu, při němž dochází k určité ataraxii a skoro k zástavě činnosti těla. Pokud můžeme soudit podle mystických výpovědí, počet extází nebo ilumináčnických vytržení není příliš veliký. Jakob Böhme jich měl jen několik, stejně tak i Plotinos a další mystické duše. Jedná se o ojedinělé vrcholné momenty mystické cesty, během nichž se mystik ve stavu nejhlubšího vytržení a uchvácení ocitá zřejmě mimo rovinu prostoročasové existence, kdy se činnost těla a jeho orgánů v podmínkách transu skoro zastavuje, neboť duše se od něho vzdálila, aby alespoň na okamžik zahlédla v tomto pozemském životě oceán lásky, z něhož jsme vzešli a do něhož se (doufejme a věrme) opět vrátíme.

SKLON K PANTEISMU

Stav extáze není ovšem zdaleka běžný u všech mystických osobností. Cesta k poznání Boha vede často jen přes nábožensko-intelektuální meditaci a kontemplaci u osobností, kterým mohou být vášnivě extatické stavy cizí. Co je však pro většinu mystiků typické, je oscilace mezi transcendentním Bohem, vzdáleným od člověka, a Bohem nesmírně blízkým až imanentním. Ve chvílích blízkosti hovoří k člověku jako jeho nejbližší přítel, ale ve fázi temné noci je opět nesmírně daleko. Mystik se proto snaží spojit tyto dva aspekty Boha v jediný celek: „Bůh je znám i neznám,“ praví kabalistická kniha *Zohar*. Sklon k panteismu byl také nejčastějším argumentem proti mystice, na který řada mystiků doplatila svým vlastním životem. Nejznámější

je zřejmě v tomto ohledu sífijský mystik Husajn ibn Mansúr al-Halládž, drasticky popravený v r. 922, mimo jiné i za svůj výrok „aná-l-Hakk“ (já jsem božská Pravda), vyložený okolím jako „já jsem Bůh“. Nicméně se mi zdá sporné označovat některé mystiky za panteisty ve skutečném smyslu tohoto slova. Vesmír prodehnutý Bohem či některou z jeho potencií samozřejmě nijak neznamená, že je sám božský – jako boží dílo nese ovšem stopy svého tvůrce (ale jen stopy), které vedou k boží Inteligenci skryté za vesmírem a přírodou. Uctívat Boha tím způsobem, že jej mimo jiné spatřují také ve všech věcech, neznamená, že také všechny tyto věci jsou božské. *Píseň bratra slunce* (tzv. Chvalozpěv stvoření) sv. Františka z Assisi nepotvrzuje jeho inklinaci k panteismu. A stejně tak můžeme těžko označit, jak se to stávalo dříve, za panteisty východoevropské chasidy, přesvědčené o existenci božích jisker ve všech stvořených jevech.

S panteistickými prvky v mystice souvisí ještě další podstatná otázka. Zda v okamžiku vrcholného mystického prožitku splývá lidská duše plně s Bohem, nebo si podržuje svou individualitu. Mystika islámu se někdy vyznačuje učením o zániku lidské duše jako kapky v božím oceánu (tzv. faná'). Jak jsme již konstatovali, takovéto výroky shledává M. Idel místy i v židovské mystice a občas je nacházíme také v mystice křesťanské. Otázka je podobná problematice postmortálního osudu lidské duše: do jaké míry si tato podržuje svou individualitu a na jak dlouhou dobu? V židovské a křesťanské mystice zřejmě převažuje názor na přetrvávání lidské individuality, poněvadž rozhodujícím momentem v osudu lidských duší je zmrtvýchvstání a poslední soud. Připomeňme v této souvislosti také pasáž z díla Madame Guyon (1648–1717), kterou cituje M. Buber ve svých extatických konfesích. Pasáž líčí postupné splývání duše mystika s Bohem, popisov-

vané jako vyústění řeky do oceánu, v němž si řeka po jistou dobu podržuje svůj vlastní proud, ale pak splývá s mořem. Lidská duše, ponořená do Boha, ovšem svou podobu zásadně mění, takže po návratu z boží jednoty a lásky je mystik zpravidla zcela jinou osobností.

KOSMICKÁ MYSTIKA

Výčet hlavních fází mystické cesty by byl ovšem neúplný, kdybychom nezmínili skutečnost, že kromě mystiky v rámci jednotlivých náboženství existuje také mystika do určité míry nadkonfesijní a mimokonfesijní. Není spojena s tím či oním náboženským systémem, ale vzniká na základě mystického prožitku přírody a vesmíru, lépe řečeno na základě dotyku s kosmickou Inteligencí. Nazývá se proto kosmická mystika a její stručnou charakteristiku nalezne čtenář i v práci Josefa Sudbracka *Mystika* (Kostelní Vydří 1995). Tento mystický směr není u nás dosud příliš známý, poněvadž jeho základní dílo *Cosmic Consciousness, a Study in the Evolution of the human Mind* (Kosmické vědomí, studie o vývoji lidské mysli) nebylo u nás ještě, pokud je mi známo, dostatečně rozšířeno. Jeho autor, kanadský lékař a psycholog Richard Maurice Bucke, se narodil v r. 1837 a teprve v šestařiceti letech zažil náhlou mystickou zkušenost, která změnila jeho dosavadní život a psychiku. Během krátkého okamžiku kosmické vize se poučil více než za léta svých předcházejících studií. Toto mystické kosmické osvícení zpracovával po desítiletí, až v 64 letech je publikoval ve zmíněné knize a o rok později zemřel. Na základě svého prožitku dospěl k závěru, že lidská mysl doposud nedospěla ke svému nejvyššímu stupni, kterým je kosmické vědomí. Toto kosmické vědomí zatím pouze předznamenali některé významné osobnosti v náboženských, kulturních a uměleckých dějích

nách lidstva: Ježíš, apoštol Pavel, Buddha, Muḥammad, Plotinos, Dante, Jakob Böhme, William Blake, Walt Whitman a další. Před lidstvem stojí duchovní revoluce, snad nejdůležitější jev v dějinách lidstva. Na jejím základě dojde ke spojení všech náboženství, která přestanou být pouhým učením a stanou se plným životem. Dojde k zásadní obnově světa, vzniknou nová nebesa a nová země. Člověk dospěje k poznání, že vesmír je živým organismem, lidská duše je nesmrtelná a podstatou vesmíru je láska. Z novodobých autorů uvádí obdobný prožitek kosmické mystiky známá badatelka v oblasti tanatologie a posmrtného života Elisabeth Kübler-Rossová ve své práci *On Life After Death* (O životě po smrti, Turnov 1992). Její extatický zážitek byl důsledkem prožití smrti velkého množství jejích pacientů a autorka jej líčí jako „znovuzrození, které se lidským jazykem prostě nedá popsat“. Poslyšme alespoň část tohoto prožitku: „... bylo to, jako kdyby celá planeta Země velice rychle kmitala každou svou molekulou. Zároveň s tím se objevilo něco, co se podobalo poupěti lotosu, a rozvinulo se to v neuvěřitelně nádherný barevný květ. Zpoza lotosového květu začalo vycházet světlo, o němž často mluvívali moji pacienti. A jak jsem rozevřeným květem lotosu do toho světla vstoupila, s vírem jakéhosi hlubokého, rychlého chvění, pomalu a postupně jsem vplývala v tu nepředstavitelnou a absolutně bezvýhradnou lásku, až jsem s ní dokonale splynula... Asi hodinu a půl nato jsem se probudila, oblékla si šaty, vzala sandály a vydala se na cestu do údolí. Zažívala jsem nejspíš tu největší extázi bytí, to nejúžasnější vytržení, jaké lidé v tomto pozemském plánu mohou zažít. Prožívala jsem naprosto absolutní lásku se vším živým okolo sebe. Milovala jsem každý lísteček, každý mrak, každé stéblo trávy, každé živé stvoření. Cítila jsem tep oblázků na cestě a doslova jsem kráčela nad nimi, svěrujíc se jim. Ne-

můžu na tebe šlápnout, nemůžu ti ublížit. Když jsem došla až na úpatí svahu, uvědomila jsem si, že jsem se za celou cestu vůbec nedotkla země. Také jsem se nijak nezabývala realitou nebo věrohodností svého prožitku – prostě jsem byla sladěna s kosmickým vědomím, vnímala jsem život v každé žijící věci a lásku, jež se nedá popsat slovy...”

MYSTICKÁ CESTA V KABALE

Jestliže jsme na několika málo stránkách probrali vývoj mystika převážně na základě křesťanských svědectví, je nyní třeba říci, že takovou mystickou cestu nacházíme také v židovské mystice. Nelze o tom pochybovat, i když je zde mnohem méně svědectví a zřejmě také méně vůle k tomu, aby nejhlubší jevy byly v plné míře zpřístupňovány širší náboženské obci. Kabala sice probíhala etapami většího esoterismu i většího otevření, avšak nejintimnější momenty mystického života byly vždy více esoterní, přístupné jen malým skupinám zasvěcených. Mnohé zůstalo také jen v rukopisech a nebylo vydáno tiskem. Proto je její mystická cesta zachována jen zlomkovitě. Je ovšem podložena specifickým mystickým učením. Nejde totiž jen o stoupání lidské duše k Bohu, ale také o její stoupání sefirotickým systémem, přičemž lidské duši připadá vykupitelská role sjednocování složek duchovních vesmírů a jejich povznášení na místa, která jim původně náležela. Židovský mystik nejen povznáší svou duši k Bohu, ale jejím prostřednictvím přispívá také k obecné nápravě celého vesmíru, který je porušen a sám sobě odcizen. Tento gnosticizující prvek je charakteristickým rysem zejména tzv. luriánské kabaly, ovšem v následujícím chasidismu je již do značné míry setřen.

Jako mystický cíl zde tedy nestojí Kristus, jeho poselství a nápodoba jeho života, ale nejvyšší složky sefi-

rotického systému, tedy vlastně nejvyšší mohutnosti a potence Boha. Cesta výše vede pak také přes kontemplace božího jména, jehož varianty jsou zašifrovány v hebrejském biblickém textu. Samotný „Bůh o sobě“ je ovšem také v kabale mimo možnost dosažení, je „nicotou“, jež obsahuje vše. V základě židovské mystiky leží také mystika světla, která je prakticky pro všechny mysticky laděné duše tak charakteristická. Mystické pojetí světla nevyrůstá jen z prožitků mystické iluminace, ale také ze zamyšlení nad počátečním textem Bible, vztahujícím se ke stvoření světa. Zopakujme si, že Bůh tvoří světlo již prvního dne: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země pak byla nesličná a pustá, a tma byla nad propastí, a Duch boží se vznášel nad vodami. I řekl Bůh: Budiž světlo! I bylo světlo. A viděl Bůh světlo, že bylo dobré: i oddělil Bůh světlo od tmy. A nazval Bůh světlo dnem, a tmou nazval nocí. I byl večer a bylo jitro, den první.“ Ovšem konkrétní světlo na obloze, slunce, měsíc a hvězdy, stvořil Bůh až čtvrtého dne. Z toho židovští myslitelé vyvozovali, že světlo stvořené prvního dne je jiné, duchovnější kvality než světlo dne čtvrtého. Toto ryze duchovní prásvětlo je vyšší kvality a bylo Bohem stvořeno pro spravedlivé, aby je ozařovalo v „budoucím světě“ (Olam ha-ba). Rovněž samotné sefirot jsou chápány jako určité druhy spirituálního světla, jak budeme vidět dále.

Prožitky iluminace jsou běžné také v židovské mystice, stejně tak prožitek extatického stavu a někdy i heautoskopie (vidění sebe sama, či spíše vidění svého dvojníka). Lze předpokládat, že v případě této vize jde o odpoutání se duchovního dvojníka (astrálního či jinak zvaného těla), k němuž dochází ve chvílích smrti, přičemž někteří mystikové jsou schopni navodit tento stav i během svého života. V knize *Šošan sodot* (Lilie tajemství), částečně vydané v r. 1788 v Krakově, čteme: „Toto vyprávění mi sdělil moudrý učencem rabi Natan:



V judaismu hraje mystika světla důležitou roli – rozsvěcování světla o svátku Chanuka. Šimon Levi Ginsburg, *Minhagin*, Frankfurt n. M. 1762.

Věz, že dokonalost prorockého tajemství má prorok tehdy, jestliže náhle spatří podobu sebe sama, stojící před ním. A zapomene sám na sebe, ztrácí se sám v sobě a vidí podobu sebe sama před sebou, mluví s ní a ona mu zvěstuje budoucnost... A napsal jiný učenec: I mne při kombinaci písmen o samotě potkalo to, co mne potkalo. A světlo, které jsem viděl, šlo se mnou... Avšak nestalo se, abych viděl podobu sebe sama, stojící proti mně. A napsal jiný učenec: Já nepatrný s určitostí prohlašuji, že nejsem prorok ani syn proroka a není ve mně svatý Duch ani Hlas boží... avšak přesto dosvědčuji při nebesích i zemi, že jsem jednou seděl a psal tajemství podle kabaly a náhle jsem spatřil podobu sebe sama, stojící proti mně...”

Extatický zážitek se zachoval také u středověkého učence Mošeho Taku: „Člověk recituje svaté jméno či jména andělů, aby se mu ukázalo, co si přeje, nebo aby mu byla zjevena skrytá věc. A tehdy se mu zjeví svatý Duch a tělo, které je ničím, se třese a chvěje silou svatého Ducha a nemůže ji snést. A tehdy člověk vstane jako v mdlobách a neví, na jakém místě se nachází. Nevídí a neslyší a necítí své tělo, ale jeho duše vidí a slyší, a toto se nazývá vize... A zdá se, že se takto děje lidem, kteří nejsou znalí recitace a užívání (božích) jmen, neznají místa, odkud jména přicházejí, a nedovedou je přijmout správným způsobem. Ale lidé znalí nejsou na těle poškozeni, netřesou se a nepadají.“

Extatické stavy nacházíme také v chasidismu a stejně tak existují popisy stavů mystické izolace a koncentrace, možná i stavů mystické temné noci. Specifické ovšem zůstává užívání různých variací hebrejského božského jména, které je hlavní mantrou židovské mystiky. Je tedy velmi problematické, jestliže ten, kdo není Židem a nezná celkovou židovskou náboženskou tradici, se pokouší zapojovat některé prvky kabaly (především užívání božského jména), do svých vlastních pokusů

o mystickou cestu. To, co nazýváme obecně vzato slo-
vem mantra, není totiž prázdným magickým zvukem,
ale hovoří pouze k tomu, kdo se svou myslí plně po-
hybuje v jejím duchovním světě. Pro někoho, jemuž
není plně vlastní židovství po stránce náboženské,
mystické i kulturní, nemůže mít mantra božího jmé-
na v žádném případě ten mystický smysl, který má pro
skutečného kabalistu. Osobně se domnívám, že každý
má při svých pokusech o vlastní mystickou cestu zů-
stávat v rámci toho náboženského učení, ve kterém
vyrostl či si ho plně osvojil nebo které je mu relativně
nejblíže.

LITERATURA O KABALE

Jestliže jsme dospěli k závěru, že také v kabale existuje
přes její specifičnost základní mystická cesta, spojující
mystickou duši s Bohem, musíme si nyní ujasnit další
otázku. Jak může také nemystik dospět k poznání mysti-
ky, v našem konkrétním případě k poznání mystiky
židovské? Jestliže nemáte vlastní mystické zážitky a ne-
můžete mystiku prožívat svým plným životem, zbývá
vám prakticky jediná možnost, totiž studovat literatu-
ru, ať již z pera vlastních mystiků, či pouze literaturu
o mystice. Zájemce o mystiku můžeme zřejmě rozčle-
nit do několika skupin. Jsou to především ti, kteří
mystické stavy pozmeněného vědomí skutečně prakti-
kují nebo se je snaží praktikovat, a pro něž je tedy mys-
tika hlubokým náboženským přesvědčením a plným
duchovním životem. Do druhé skupiny (jistě co do
počtu větší) patří ti, kteří se o mystiku zajímají spíše
teoreticky, především o její myšlenkové hodnoty, a mé-
ně již o vlastní prožitky a metody, snažící se je navodit
či uspíšit. Toto rozčlenění nám také podává základní
vodítko, týkající se literatury o židovské mystice. Pro
jednu skupinu autorů je mystika náboženským pře-
svědčením a pojetím světa, takřka vším. Pro skupinu

druhou je mystika především předmětem studia a fi-
lozoficko-religionistického hodnocení. Také tito lidé
si jí velice váží, ale psychicky se s ní neztotožňují, ne-
snaží se procházet mystickou cestou k tomu či onomu
stupni. Do této kategorie spadají učené vědecké prá-
ce o mystice nebo jejich popularizátoři. Vztah k ná-
boženství je samozřejmě v převážně většině pozitivní,
ale není tak vášnivě zakotvený v konkrétním nábo-
ženském systému a v konkrétním duchovním světě.
Spíše se vyznačuje určitým nadhledem, širším nad-
konfesijním religionistickým rozhledem. Kabalu z po-
zice jí samotné podávají dnes jen někteří autoři, např.
Aryeh Kaplan, a zejména novodobí autoři chasidští,
pro které je kabala živým myšlenkovým systémem to-
tožným s hodnotami judaismu.

Podle mého soudu je nutno při studiu oba typy lite-
ratury kombinovat. Mystický laděná literatura nám
přiblíží psychiku a vlastní duchovní svět mystiků, aka-
demická literatura nám podá objektivně zjištěné sku-
tečnosti a širší kontext, přičemž s jednostranně vě-
deckým hodnocením mystiky samozřejmě nemusíme
souhlasit.

Pak ovšem existuje ještě řada prací, jejichž hodno-
cení je problematické. Patří sem ty práce, které se
snaží o spojení původní židovské kabaly s astrologií,
magií, tarotem a esoterními naukami vůbec. Obtíž
spočívá zejména v tom, že kabalistické myšlenkové
prvky jsou zde často vytrženy ze svého přirozeného
historického a náboženského kontextu a čtenář není
většinou schopen rozlišit, které myšlenky jsou původ-
ní a které jsou dodatečně včleněny do kabalistického
rámce z jiných pramenů. Kdo se opírá pouze o tyto
práce, získává o kabale představy nepřesné, což platí
i o známých pracích Papuse (vl. jm. Gérard Encausse,
1868–1916) a Eliphase Léviho (vl. jm. Alphonse Louis
Constant, 1810–1875). Základ skutečného pochopení

původní židovské kabaly tvoří tedy kromě vlastních hebrejsko-aramajských originálů či jejich dobrých překladů především dílo již zmíněného G. Scholema a jeho školy, kombinované se studiem novodobých, převážně chasidských mystických textů. Netvrdím ovšem, že spojování kabaly s jinými myšlenkovými systémy a naukami není legitimní. Osobně považuji kabalistický model za geniální mystickou anticipaci, za tušení základního duchovního vzorce, podle kterého boží Inteligence vytvořila náš vesmír a možná i vesmíry další. Jsem proto přesvědčen o tom, že studium kabaly v souvislosti se zákony makrosvěta a mikrosvěta může o něco přiblížit vizi jednotné teorie veškerenstva. A jsem přesvědčen také o tom, že kabala může hrát určitou roli v alternativní medicíně, poněvadž podle psychologizujícího pojetí jsou kabalistické sefiry obsaženy nejen v duchovním kosmu, ale také v lidském nitru, v lidské psychice. Jejich psychická funkce není ovšem v kabale rozpracovaná tak podrobným způsobem jako ve východním učení o čakrách, ale ve skutečnosti máme co činit s obdobnou koncepcí.

Nicméně žádná práce, pokoušející se o propojení těchto různých rovin, není uspokojivá. Zcela pocho-pitelně, poněvadž je prakticky vyloučené zvládnout např. kabalou a kosmologii, být duchem plně otevře-ným jak exaktním vědám, tak i mystice a esoterice.

Nelze ovšem předpokládat, že pouhá četba litera-tury přivede čtenáře k nejhlubšímu pochopení mys-tického poselství. „Nebot litera zabývá, ale Duch obží-vuje“, jak se praví ve 2. Pavlově epištole Korintským. Tento novozákonní verš platí samozřejmě také pro studium mystiky, kterou je třeba přijímat jako živé učení. Je proto vhodné mít také svého učitele, a to staršího vyzrálého věku, který k vám dokáže hovořit z pohledu vyšší moudrosti, v níž jsou dílčí poznatky a odbornosti přetaveny v celistvé poznání.

A dále si je třeba uvědomit, že mystika není pouhým vizionářstvím, které uzavírá lidskou duši před mohutností rozumu. Opak je pravdou, poněvadž lid-ský rozum je odleskem boží Inteligence. Ocituje-me v této souvislosti slova kodaňského profesora Vilhelma Grönbecha z doslovu ke knize Ankeru Larsena: „Opravdoví mystikové ani zdaleka nejsou pouhými vi-zionáři; často měli chladný, jasný intelekt a byli stejně schopni formovat své myšlenky do logických závěrů jako kdokoli z jejich současníků. Jejich výraznou cha-rakteristickou je to, že hledí na svět zcela jinak, než my, obyčejní smrtelníci. Když otevřeme oči, pozoruj-me rozmanitost detailů, jsme obklopeni množstvím bytostí a předmětů, které vyžadují pozornost tu jed-noho, tu druhého z našich smyslů, zatímco pohled mystika proniká rozmanitostí a vnímá celek. Vidí skr-ze všechny věci a ve všech prožívá totéž, ale pro něj je to tak hluboký a úplný zážitek, že obsahuje bohatství celého světa a ještě něco více... Tato zkušenost je zdánlivě v rozporu se svědectvím všedního života a zdravým rozumem; rozdíl však nevytvívá proto, že by mystik žil v jiném světě, pouze vidí život z jiné stra-ny. Nezavrhuje nikdy vědu ani zdravý rozum, pouze konstatuje, že existuje více než rozdrobenost a roz-manitost...“ (J. A. Larsen: *Dvěře dokořán*, Praha 1995).

KOLÉBKKA KABALY, RANÁ FÁZE

Po předcházejících úvahách si položíme otázku, kde vlastně leží kolébka židovské mystiky. Nalézá se kdesi v Orientu, v židovských skupinách tamní diaspory, které se zabývaly tajným poznáním, tzv. gnózi. Gnózi známe jako důležitý myšlenkový směr, který poměrně dlouhou dobu konkuroval pravověrnému ranému křesťanství, pronikl také do některých směrů šiitského islámu (ismaílíja) a nakonec i na půdu křesťanské Evropy, kde se projevil v hnutí katarů v jižní Francii. Učení těchto gnostiků bylo zřejmě orientálního původu, i když někteří toto popírají. Základ gnóze tvoří silnější či slabší náboženský dualismus, založený na přesvědčení, že vesmír je arénou, v níž se odehrává kosmické drama boje dobra se zlem, boje světla s temnotou. V tomto konfliktu je část božího světla zajata silami temnot a světelné jiskry uvězněné v látce se zoufale snaží o návrat do svého domova, do říše boží světelné plnosti, řecky pléróma. Jak uvidíme vzápětí, tyto ideje byly v určité teistické interpretaci pro židovství přijatelné a mohly se stát jedním ze základů židovské mystiky. Zásadně protichůdné a se židovstvím neslučitelné bylo však gnostické učení, které hlásalo, že vedle hlavního „skrytého Boha“ (Deus absconditus) existuje ještě jiný, nižší a menší Bůh, kterého gnostici nazvali demiurgem a ztotožnili jej s biblickým Bohem – Hospodinem biblických textů Starého zákona. Tento nižší Bůh měl podle gnostiků sice uskutečnit stvoření světa, avšak nepřilíš šťastným, ba přímo nepodařeným způsobem. Je samozřejmé, že toto heretické učení zásadně protičeilo židovství (ale i křesťanství) a nemohlo mít na kabalu vliv. Nález gnostických rukopisů v Nág Hamádí v roce 1945 však ukázal, že před touto radikální gnózi existovala ještě gnóze

jiná, jež vznikala kdesi v okrajových skupinách židovské diaspory na Východě. Tato původní židovská gnóze rozpor mezi „skrytým Bohem“ a „Bohem Starého zákona“ neznala a spíše rozvíjela učení o mystickém Prvotním člověku (hebr. Adam kadmon), jehož stopy nacházíme i v textech Talmudu. Předpokládá se, že z půdy této původní židovské gnóze vyrostly také počátky židovské mystiky, které se datují do talmudické doby. Pravověrné židovské kruhy pohlížely na tato mystická studia ovšem zprvu s určitou nedůvěrou, jak o tom svědčí např. pasáž z Babylonského talmudu (traktát *Chagiga* 11b): „Bylo by lepší, kdyby se nenarodil ten, který přemýšlí o čtyřech věcech: o tom, co je nahoře, co dole, co bylo a co bude“.

Tehdejší mystické úvahy člení židovská tradice do dvou tematických skupin, které se označují termíny *maase berešit* a *maase merkava*. První termín můžeme přeložit jako činy stvoření (slovem *berešit* – na počátku – počíná Bible, hovořící o stvoření světa), a spadají sem zejména mystické úvahy o tom, jak vznikl svět. Autoři těchto úvah jsou přesvědčeni o tom, že svět byl stvořen Bohem, avšak diskutují o pořadí stvořených věcí, o jejich vzájemném vztahu a hodnotách. Nacházíme zde již myšlenku o sloupu spravedlnosti nebo o Prvotním člověku, který původně sahal od země až po nebesa, jakmile však zhřešil, Bůh na něj vztáhl svou ruku a zmenšil ho (traktát *Chagiga* 12a Babylonského talmudu).

Co se týče mystiky *maase merkava*, máme v tomto případě co činit s typickým mysticko-extatickým učním, jež je založeno na přesvědčení, že duše mystika může ještě za jeho života opustit ve stavu extatického vytržení tělo a putovat nebesy. Tato skupina mystických vizí je inspirována pasážemi z biblické knihy proroka Ezechiela, který líčí svou vizi nebeského vozu (hebr. *merkava*) a nebeského božího trůnu (Ezechiel,

1. kap.). Židovská mystika přetvořila vizi proroka Ezechiela v mystickou cestu nebesy, při níž mystikova duše proniká v nebeském světelném voze nebo na křídlech andělů do vyšších světů a prochází nebeskými paláci až k božímu trůnu. Tyto mystické prožitky našly svůj výraz v řadě textů, které vznikaly v prvních stoletích n. l. Texty se nazývají *Hechalot*, tj. Chrámy. Rozumí se chrámy nebes, jimiž mystikova duše prochází při své extatické pouti, jež končí u božího trůnu. Zde začínají vize samotného Boha, jež se nazývají aramejsky *Šiur koma*, tj. Míra těla. Tento termín je ovšem míněn obrazně a navazuje na Žalm 147, 5, kde se hovoří o velikosti a nesmírnosti Boha; samotné mystické texty, hovořící o obrovských rozměrech Boha, mají pak navodit myšlenku, že Bůh převyšuje vše představitelné.

Taková je tedy nejstarší fáze židovské mystiky, která již ve starověku tvořila integrální součást židovské kultury a židovského náboženství. Pravověrní rabíni ovšem vždy doporučovali (a toto doporučení lze plně schválit) studovat mystiku až ve vyzrálejším věku, poté, co si člověk osvojil základy náboženství, náboženského práva, náboženské filozofie a jiné disciplíny. Často proto bylo užíváno podobenství o žebříku, jehož nejvyšší příčky sice symbolizují nejvyšší mystické poznání, k němuž však lze vystoupit pouze po příčkách nižších, tedy až po osvojení si všech ostatních náboženských disciplín. Stejně tak i největší židovský středověký filozof Maimonides hovoří ve svém nábožensko-právním kodexu *Mišne Tora* (Opakování Zákona) o tom, že studiu mystiky musí předcházet osvojení si rabínských znalostí a nikdo se nesmí procházet mystickou zahradou dřívě, dokud se nenasytil chlebem a masem, tj. dokud nezvládl tradiční náboženské disciplíny.

Co se týče analogií z jiných náboženských oblastí, chtěl bych na tomto místě připomenout, že vize pu-

tování nebesy nacházíme také v raném křesťanství, jak o tom svědčí 2. epistoła Korintským, kde apoštol Pavel praví: „Znám člověka v Kristu, který před čtrnácti lety – nevím, zda se to událo v těle či mimo tělo, Bůh ví – byl uchvácen až do třetího nebe. Víím, že tento člověk – stalo-li se to v těle či bez těla, nevím, Bůh ví – byl uchvácen do ráje a vyslechl nevyšlovitelná slova, jež člověk nesmí pronést.“ Z oblasti islámu by bylo možno zmínit v této souvislosti 17. súru Koránu zvanou *Súra noční cesty*, která je islámskou teologií interpretována jako Muhammadova cesta z Mekky do Jeruzaléma a pak do nebes.

KNIHA STVOŘENÍ

Jestliže počátek židovské mystiky tvoří texty *Hechalot* a víze *Merkava*, pak nejznámějším textem starší židovské mystiky zůstává bezesporu *Sefer jecira* (Kniha stvoření), která byla na rozdíl od jiných kabalistických spisů již přeložena do řady evropských jazyků. Je tomu tak s plným oprávněním, poněvadž *Sefer jecira* je základem kamene, na němž spočívají pozdější systémy, jádrem, ve kterém jsou obsaženy v zárodečném stavu některé hlavní pojmy, které rozvíjeli a propracovávali pozdější kabalisté. Kde a kdy *Kniha stvoření* vznikla, je však dosud předmětem úvah, poněvadž tento útlý spis (zahrnující kolem 1600 slov) je psán ve formě krátkých a často temných výroků, které neposkytují vodítko pro přesnou dataci a určení místa vzniku. Předpokládá se, že byla sepsána někde na území Středního východu – snad na půdě Babylonie, kde od poloviny 7. století n. l. existovalo důležité centrum židovské vzdělanosti, v němž hlavní roli sehrály tamější vysoké talmudistické školy a jejich vedoucí učenci, označovaní titulem Gaon. V tomto gaonském období mohla podle některých vzniknout *Kniha stvoření*, přičemž hlavní argument pro toto datování tvoří skuteč-

nost, že v *Knize stvoření* nacházíme mimo jiné také výstižné úvahy o hebrejských hláskách, jež mohly vyniknout jen na základě dobré úrovně jazykových studií. A protože židovští učenci se začali jazykovými studii systematicky zabývat až v islámské době, předpokládá se, že také tyto úvahy *Knihy stvoření* je třeba datovat až do tohoto období, do rané gaonské epochy.

Nieméně jiní polemizují s tímto názorem tvrzením, že *Kniha stvoření* má složitou vnitřní strukturu, krystalizovala postupně a její základní text vznikl již dříve, ve třetím až šestém století. Ač je již skutečnost jakákoliv, *Kniha stvoření* obsahuje první ucelený systém židovské mystiky, který se pokouší vysvětlit vznik a složení světa. Vše, co existuje, vzniklo dvaatřiceti cestami boží moudrosti, jimiž Bůh stvořil svět. Tak zní základní učení *Knihy stvoření*, jejíž autor dále rozvíjí úvahy o tom, co máme těmito cestami moudrosti rozumět a jaký je obsah, který jimi proudí a jenž z nich prýští.

Prvních deset cest moudrosti nazývá *Kniha stvoření* sefirami. Jak vzniklo toto slovo, které se posléze stalo základním pojmem kabaly vůbec, bylo předmětem četných diskusí. Podle jednoho výkladu souvisí slovo sefira s názvem drahokamu safír a jeho září, což odpovídá pojetí pozdější kabaly, která počínaje knihou Bahir považuje sefiry za sféry božího duchovního světla, jejichž prostřednictvím se Bůh projevuje a vytváří svět. Většina znalců kabaly v čele s Gershomem Scholemem se však dnes shoduje v názoru, že původní význam slova sefira souvisí s hebrejským safar – počítat a mispar – číslo. Sefiry tedy považuje *Kniha stvoření* za deset duchovních pračísel (jedna až deset), která tvoří nejen základ desetinné soustavy, ale také základ všeho existujícího. Tyto sefiry považuje *Kniha stvoření* zároveň za netělesné duchovní ideje, které prýští z Boha, aniž by s ním byly totožné – jsou však s Bohem

úzce spojeny, „jako je plamen spojen s hořícím uhlím“. První sefíra – kterou pozdější kabala nazývá Keter (Koruna) – je označována jako duch Boha, drhá je duchem jeho ducha, jakýmsi duchovním éterem. Třetí sefíra je duchovním základem vody, čtvrtá duchovním základem ohně. Šest zbývajících sefír odpovídá šesti prostorovým bodům. Zároveň ovšem považuje *Knihu stvoření* těchto deset sefír za živoucí bytosti, které mají podobu blesku, což odpovídá obecně rozšířenému názoru mystiky, podle něhož je vesmír obrovskou bytostí, pulsující vlastním životem.

Jestliže sefíry tvoří prvních deset cest boží moudrosti, zbývajících dvaadvacet odpovídá dvaadvaceti písmenům a hláskám hebrejské abecedy. Na základě kombinací písmen této abecedy a na základě kombinací písmen svého jména vytvořil pak podle *Knihy stvoření* Bůh jevy našeho světa: hmotné prvky (vzduch, vodu, oheň), nebesa a zemi, základní jednotky času a samotného člověka.

Jak je patrné z této alespoň nejstručnější charakteristiky *Knihy stvoření*, její autor byl prodchnut hlubokou úctou k číslu, slovu a písmu, která prohlásil za podstatu všeho, co existuje. Základ jeho učení o sefírách je třeba hledat ve starověkém pythagoreismu, jehož zakladatelem byl Pythagoras ze Samu, který povýšil číslo na základní princip vesmíru. Rovněž Platon v posledních fázích svého myšlenkového vývoje pracoval v duchu Pythagora své učení o idejích – duchovních pravzorech jevů – a ztotožnil je s čísly. O tom, že pythagoreismus zapustil kořeny také na Středním východě, svědčí postava Nikomacha z Gerasy, který byl známým stoupencem Pythagorových názorů. O rozšíření Platonova učení mezi židovskými mysliteli svědčí dílo známého filozofa Filóna, který je hlavním představitelem židovské kultury helénistické doby.

Jestliže první část *Knihy stvoření* vyrůstá ze starověké mystiky čísla, pak učení o dvaadvaceti písmenech hebrejské abecedy jako druhém základu vesmíru má zřejmě ryze židovské kořeny. Soudí tak např. Gershom Scholem, který se domnívá, že autor *Knihy stvoření* přepracoval a spojil v jediný celek dva systémy, z nichž jeden považoval za základ vesmíru číslo a druhý hebrejskou abecedu. K tomu připomeneme, že takovéto spojení mohla jistě ulehčit skutečnost, že každé hebrejské písmeno má také svou číselnou hodnotu, takže slovní a číselný význam v něm splývají v jedno.

V základech *Knihy stvoření* spočívají tedy dvě základní myšlenky, které propracovává pozdější kabala. Je to přesvědčení, že svět byl stvořen prostřednictvím sefír, které tvoří nekonečně složitý a dynamický duchovní vesmír, s nímž je i náš pozemský svět jako jeho otisk úzce spojen. A dále je to přesvědčení, že hebrejská abeceda tvoří druhý základ kosmu, z čehož další kabalisté v návaznosti na talmudickou tradici vyvodili, že v Tóře je obsažen nejen boží Zákon, seslaný člověku, ale boží Zákon vůbec, na jehož základě byly stvořeny duchovní světy i svět pozemský.

ZIDOVSKÁ MYSTIKA NA ZÁPADĚ

Chceme-li sledovat další vývoj židovské mystiky, musíme se od Východu obrátit směrem na Západ, kam se ve středověku postupně přesouvala centra židovské kultury. Další kapitoly židovské mystiky se proto odehrávají již na půdě Evropy – zprvu na půdě Německa (Porýní) a pak na půdě jižní Francie (Provence) a Španělska (Katalánie). Přenesme se nejprve z Předního východu na německou půdu, kde se vytvořilo v rámci tamních židovských obcí tzv. hnutí zbožných – středověký německý chasidismus (od hebr. chasid – zbožný). I když rozkvet tohoto hnutí spadá do 12.–13. století, jeho myšlenkový vliv trval mnohem déle, až do

16.–17. století. Etické zásady středověkého chasidismu silně působily ještě na pražského rabiho Löwa (1512–1609), jehož dílo ovšem již tvoří přechod k východoevropskému chasidismu 18. století.

STŘEDOVĚKÝ CHASIDISMUS

Středověký chasidismus se zrodil v židovských obcích Porýní, které procházely tragikou pogromů křížáckých tažen a pogromů v době morových epidemií. Učení, které formuluje středověký chasidismus, nemohlo mít tedy ráz spekulativní učení mystiky, jež vznikala v jižních oblastech Provence a Španělska. Na rozdíl od svých šťastnějších bratří, žijících ve středomořské oblasti, museli němečtí a francouzští Židé usilovně bojovat o přežití, a proto i jimi vytvářená mystika nemá charakter uzavřeného myšlenkového systému, ale spíše vyhrocené víry a náboženské etiky, spojené se staršími mystickými idejemi, mnohdy s lidovými, náboženskými a někdy také magickými prvky.

Ideálem středověkého chasidismu se také nestal, a ani nemohl stát, typ knižního učence – jeho ideálem nebyl racionalistický vzdělanec, ale člověk extrémně zbožný a asketický, který dokáže vyhrodit svůj etický smysl až na nejzazší mez a je nositelem nového, hlubšího typu víry, jež zprvu šokuje nechasidské okolí: „Neboť když srdce člověka počne tíhnout k chasidismu, je mu velice zatěžko snášet ty, kteří se mu vysmívají a kteří jej haní...“ praví na počátku své knihy *Rokeach* jeden z hlavních chasidských myslitelů, Eleazar z Wormsu.

Myšlenky středověkého chasidismu vypracovalo několik členů židovsko-italské rodiny Kalonymů, kteří v průběhu 12. a 13. století odešli z Itálie do Německa a přenesli sem mystickou tradici, která původně vznikala v některých židovských obcích Středního východu. Byli to Šmuel Chasid, jeho syn Jehuda Chasid a již

zmíněný Eleazar ben Jehuda z Wormsu. Za centrální osobnost musíme považovat Jehudu Chasida, jenž vytvořil hlavní literární památku středověkého chasidismu, *Sefer chasidim* (Kniha zbožných). Tento spis je jak mystickým a etickým dílem, tak i významným historickým dokumentem, který v sobě dodnes uchovává život, tradice, náboženské a mravní snahy židovstva konce 12. a počátku 13. století. Dílo prostupuje duch nekompromisní zbožnosti, založené na několika hlavních zásadách: na absolutní víře v Boha a bázní před Bohem, na absolutním altruismu a lásce k druhému člověku a na přísné askezi, spojené s odvratem od věcí tohoto světa a s duchovní vyrovnaností, která je lhostejná vůči pomíjivým jevům, vůči lidské chvále či haně. „Zákon nebes“, kterým se stoupenci chasidismu řídili, byl vskutku mnohem přísnější než příkazy a zákazy, jimiž se řídilo nechasidské okolí. Jako toto okolí, i středověký chasid pochopitelně vstupoval v manželství, které bylo pro něj základní náboženskou povinností a institucí, uchovávajícím kontinuitu lidského rodu. Jinak však chasidský životní styl zakazoval hovor s cizími ženami, zapovídal pouhý pohled na ně i na ženské šaty v době praní či sušení, prostě vše, co by mohlo v člověku podnítit „zlý pud“ – jecer ha-ra. Askeze středověkého chasidismu nevyznívala však pesimisticky a její hlavní zásadou bylo, že (citujeme samotnou *Knihu zbožných*), „... oddělení od světa přináší úlevu srdci a odpočinutí tělu“.

S asketickým prvkem souvisí také stále zdůrazňování nutnosti pokání člověka, vypracování jeho různých forem k odčinění spáchaných hříchů, skromnost v jídle či pití a snaha o posvěcení všech úkonů člověka včetně těch nejtělesnějších: „... všechny tvé činy nechť směřují k nebesům. Neboť člověk nesmí jíst a spát proto, aby se zabýval věcmi tohoto světa a aby dychtil po majetku. Je proto třeba si říci, budu jíst a spát jen

proto, abych mohl v básni uctívat Boha, zabývat se Tórou a jejími příkazy“ (*Kniha zbožných*). Etika středověkého chasidismu podává tak v drsném a barbarském středověku obraz člověka, který nežije pro sebe, ale pro druhé, který lásku k Bohu spojuje s úctou k druhému člověku a který respektuje všechny živé tvory: „Jestliže člověk způsobil zbytečně utrpení zvířeti, jestliže mu naložil větší náklad, než může unést, jestliže zvíře bije, i když již nemůže jít – bude souzen proto, že způsobil utrpení živému tvorů. A stejně tak hřeší ti, kdo týrají kočky taháním za uši, aby slyšeli jejich nářek...“ (*Kniha zbožných*).

Co se týče vlastních mystických idejí, navazoval středověký chasidismus na starší židovskou mystiku i na některé myšlenky volně převzaté z náboženské filozofie židovského filozofa Saadji Gaona (892–942) nebo z díla židovského novoplatonika Abrahama bar Chiji (12. století). Středověcí chasidé nepředpokládali, že ve svém asketickém rozjímání budou moci dosáhnout vidění samotného Boha, avšak soudili, že mohou dosáhnout vidění trůnu boží slávy, který je obklopen ohněm, obsahujícím pravzory všech existujících bytostí a věcí. Středověký chasidismus rozpracoval také mystiku modlitby a jeho myslitelé se snažili řešit vztah Boha a stvořeného světa – jako mnozí pozdější kabalisté, dospěli i oni k přesvědčení, že každá bytost v sobě obsahuje určitý otisk, stopu Boha.

JIŽNÍ FRANCIE

Jak již bylo řečeno, další centrum kabalistických studií vzniklo v židovských obcích jižní Francie, která je spolu se Španělskem kolébkou vlastní kabal. Neboť teprve středověcí židovští mystici jižní Francie a Španělska počali nazývat mystiku kabalou a sebe kabalisty. Stalo se tak v průběhu 12.–13. století, která byla pro jižní Francii nejen obdobím netušeného kulturního roz-

machu, ale také epochou krvavých bojů, při nichž křesťanská církev bez milosti zlikvidovala jihofrancouzské stoupence starého náboženského dualismu, kteří byli známi jako albigenští nebo kataři. Spolu s rozkvětem jihofrancouzské kultury postupoval v té době také rozkvět kultury židovské, jejímiž centry byly židovské obce v Narbonne, Lunel, Toulouse, Montpellier a dalších městech. Vznikaly zde různé výklady k Bibli, působili zde jazykovědci a komentátoři biblických textů z rodiny Kimchi i učení překladatelé vědeckých a filozofických textů z rodiny Tibonidů. Žila zde také řada talmudistů, židovských filozofů i odpůrců filozofie a v samém Montpellier se odehrál prudký boj o nábožensko-filozofické dílo Mošeho ben Maimona, který si získal nejen řadu stoupenců, ale i odpůrců. Z tohoto prudkého duševního kvasu, dramatu a vášni se rodila také středověká kabala, jejíž stoupeni působili ve druhé polovině 12. a v první polovině 13. století v různých jihofrancouzských židovských pospolitostech. Jejím ústřední postavou byl Izák Slepý z Posquière, syn známého talmudisty Abrahama ben Davida. Izák Slepý byl jistě hlubokou osobností a jako slepec je označován tradičním aramejským názvem Sagi nehor – Plný světla, čímž se rozumí světlo ducha. Mimo jiné rozpracoval mystiku modlitby, jejímž prostřednictvím lidská duše postupně stoupá na základě náboženského soustředění (hebr. kavana) do vyšších světů, aby nakonec dosáhla přilnutí (hebr. dvekut) k Bohu. Mystické dílo Izáka Slepého, vznikající kolem roku 1200, je však psáno temným slohem a samotný G. Scholem poznamenává, že porozuměl jen části jeho textů. Zdá se, že tento kabalista náležel do skupiny mystiků, kteří žili v přísné askezi a nazývali se perušim – oddělení. Podle aury člověka prý poznal jeho blížící se smrt nebo to, zda lidská duše již procházela procesem převtělování.

Hlavním produktem jihofrancouzské kabaly je ovšem kniha *Bahir*, kterou se svého času intenzivně zabýval G. Scholem, přeložil ji do němčiny a výsledky studia větil do své knihy o původu a počátcích kabaly. Existuje také anglický překlad *Bahir* z pera Aryeh Kaplana, doprovázený kabalistickým komentářem. G. Scholem soudí, že kniha *Bahir* – psaná většinou hebrejsky a zčásti aramejsky – řadu myšlenek dosud spíše naznačuje, než aby je dováděla ke konečnému vyznění. Je tomu tak proto, že její texty pocházejí původně z různých pramenů, jež se redaktorovi konečného znění knihy nepodařilo plně sjednotit a sladit. Některé reálie a arabismy poukazují na to, že části *Bahir* vznikly v Orientu, zároveň je však v této knize patrný také vliv židovského filozofa Abrahama bar Chiji, který žil ve Španělsku, a předpokládá se, že některé části *Bahir* se dostaly také do styku se středověkým chasidismem. Scholem se proto domnívá, že základní prameny knihy *Bahir* pocházejí z Orientu, z východní židovské gnóze. V dalším tyto prameny prošly prostředím německo-francouzského chasidismu a nakonec se dostaly do jižní Francie, kde vznikla konečná podoba knihy. Není však známo, kdo knize *Bahir* vtiskl konečnou podobu, i když někteří přičítali její autorství Izákovi Slepému.

Učení knihy *Bahir* má úzkou příbuznost s východní židovskou mystikou, která byla předchůdcem evropské kabaly. V centru úvah stojí Bůh a vývoj jeho duchovního světla, které je základem deseti duchovních sfér, tzv. sefir. Tyto sefiry jsou projevem různých vlastností (hebr. midot) Boha – jsou např. projevem jeho všemocnosti, moudrosti, lásky, soudu, milosrdenství. Jejich systém tvoří jakýsi duchovní strom, jehož kořeny vyrůstají nahore z vyšších světů a jehož větve končí na tomto světě. Prostřednictvím tohoto duchovního

stromu k nám proudí boží síla, která udržuje svět v existenci. Jestliže plníme příkazy Zákona, pak boží síla proudí na tento svět silněji a z nitra nebeského stromu sefir sestupují na svět nové duše spravedlivých. Pokud žijeme proti Zákonu, příliv boží síly ustává a svět zahaluje temnota a utrpení.

V tomto smyslu se spravedlnost a její nositel, spravedlivý člověk – hebrejsky zvaný cadik – stávají přímo kosmickou mocí a základem kosmu. V §71 knihy *Bahir* se praví: „Sloup sahá od země až k nebesům a jeho jméno je Spravedlivý. Jestliže žijí spravedliví na zemi, je tento sloup silný. Jestliže nežijí spravedliví na zemi, tento sloup slábne. Ale nese celý svět, neboť je psáno: Spravedlivý je základem světa. Jestliže slábne, nemůže svět existovat. A proto jestliže existuje jen jediný Spravedlivý, udržuje svět.“ (Babylonský talmud, traktát *Joma* 38b)

V *Bahir* se také prvně objevuje učení o přetělování duší, které se stalo pro židovskou mystiku typické a kterým se budeme zabývat v kapitole věnované kabalistickému učení o člověku.

Charakteristikou knihy *Bahir* opustíme jihofrancouzské kabalistické centrum. V dalším vývoji kabaly se její studium přesunulo do španělské Katalánie, kde v Geroně vznikl další kruh kabalistů, kteří rozvíjeli spekulativní kabalu, tedy mystiku založenou na vysokém stupni mystických úvah. Působili zde ovšem i vyslovené extatictí mystikové, jako byl Abraham Abulafia, jehož dílo je prodchnuto také silným mesianismem. Originálním spísem této etapy je též anonymní kniha *Temuna*. Podle tohoto spisu není podoba světa, ve kterém žijeme, podobou první. Vesmír totiž prochází cykly, které se vzájemně liší podle toho, která sefira má v tom či onom vesmírném cyklu rozhodující vliv. Před cyklem (hebr. šmita), ve kterém žijeme, existovalo období, kdy vládla sefira Chesed (Milost), která je nosi-

telem principu lásky. V té době existoval čistý svět a čistý duchovní člověk, řídící se zákonem lásky, přičemž symbolem tohoto věku byl bílý čistý kov – stříbro. Dnes však žijeme v cyklu, kdy vládne sefíra Din (Soud spravedlivý, avšak přísný). Symbolem našeho věku není proto již stříbro, nýbrž zlato – rudý kov mamonu a prolité lidské krve. Avšak budoucí vesmírný cyklus opět překlene rozpor mezi láskou a soudem, nastolí znovu harmonii, spravedlnost a milosrdenství.

KNIHA ZOHAR

Ve výčtu představitelů kabaly španělského období bylo možno dlouho pokračovat – patří sem např. mystický komentátor Bible Moše ben Nachman, již zmíněný extatik Abraham Abulafia, Josef Gikatilla, Izák ibn Latif a mnozí další. Avšak obraťme se nyní k hlavnímu dílu kabaly, které mohutně inspirovalo generace kabalistů a jež patří k vrcholům mystiky v celosvětovém měřítku. Tímto dílem je kniha *Zohar* (Záře), jejíž název je odvozen z biblické knihy Daniel 12,3: „Ale ti, kteří jiné vyučují, stkví se budou jako blesk oblohy, a kteříž k spravedlnosti přivozují mnohé, jako hvězdy na věčné věky.“ Hlavní postavou, která vystupuje v této knize, je známý židovský učenec 2. století n. l. rabi Šimon bar Jochaj, který patřil mezi žáky rabiho Akivy a jako odpůrce Říma byl nucen se skrývat po porážce protiřímského židovského povstání řadu let před Římany. Kniha *Zohar* je označena za jeho dílo a nese název *Midraš rabiho Šimona bar Jochaje*. I když kabalisté jsou dodnes hluboce přesvědčeni o historické pravdivosti této tradice, historici kabaly jsou jiného názoru a soudí, že *Zohar* byla sepsána až ve Španělsku koncem 13. a na počátku 14. století. Jaké jsou důvody, které podle nich hovoří pro tuto skutečnost? Především to, že *Zohar* je (na rozdíl od *Knihy stvoření* a knihy *Bahir*) mohutným literárním dílem, které zahrnu-

je tři obsáhlé svazky. Dále pak i to, že toto rozsáhlé dílo je vnitřně velice složité a sestává z různých částí, jichž současný vynikající znalec kabaly, izraelský badatel I. Tishby, vypočítává celkem 23. Základní část knihy *Zohar* tvoří výklady k Tóře a mystický midraš k Tóře (*Midraš ha-neelam*). Na tyto základní části navazují různé texty s mystickými názvy, jako je *Sífra dicenituta* (Kniha skrytosti), *Idra raba* (Velké shromáždění), *Idra zuta* (Malé shromáždění), *Hechalot* (Chrámy), *Raza derazin* (Tajemství tajemství), *Saba* (Stařec), *Jenuka* (Dítě), *Sitrej Tora* (Tajemství Tóry) aj.

Další části *Zohar* jsou pak zvány *Raaja mehemna* (Věrný pastýř) a *Tikunej Zohar* (Nové dodatky Zoharu). Celkově můžeme *Zohar* charakterizovat jako mystický román, jehož hlavní hrdina Šimon bar Jochaj a jeho žáci a kolegové diskutují o mystických tajemstvích, putují nebesy a vzájemně si vyprávějí o poznaných tajích. Nacházíme zde také popisy nebeských chrámů, mystiku modlitby, mystické výklady náboženských příkazů a další a další závažné látky. Vzhledem k této vnitřní složitosti se proto mnozí domnívali, že *Zohar* je dílem kolektivním, které krystalizovalo postupně. V posledních letech se však prosadila hypotéza, která soudí, že podstatnou část sepsal kabalista Moše z Leonu, jenž žil ve Španělsku druhé poloviny 13. století a zemřel na počátku 14. století. Jaké jsou důvody pro toto tvrzení?

Je to především jazyk, kterým je *Zohar* většinou (s výjimkou hebrejského *Midraš ha-neelam*) psána – umělá aramejšтина, založená na aramejštině Babylonského talmudu a biblických aramejských překladů – targumů. Dále jsou to termíny ze židovské středověké filozofie, jež se v *Zohar* vyskytují, uměle vytvářená aramejská slova a reálie, které ve starověku nemohly být známy. Pak je to skutečnost, že rozšiřování textu bylo úzce spjato s postavou Mošeho z Leonu. A konečně

existuje důležité svědectví jiného kabalisty, rabiho Izáka, jenž žil původně v městě Akko a po jeho dobytí muslimy v roce 1291 odešel do Španělska, kde se dozvěděl o knize *Zohar* a zajímal se o její původ. Jeho zachovaná zpráva hovoří o tom, že autorem knihy byl vlastně její rozšiřovatel Moše z Leonu, který připsal toto dílo Šimonu bar Jochajovi proto, aby je prosadil. Zpráva Izáka z Akka se opírá o svědectví samotné ženy Mošeho z Leonu, které je značně přesvědčivé; navíc hebrejské spisy Mošeho z Leonu, jež sepsal pod vlastním jménem, obsahují myšlenky, které jsou idejím *Zohar* velmi podobné. Zdá se tedy, že Moše z Leonu složil pod vlastním jménem své hebrejské mystické spisy a pod jménem Šimona bar Jochaje sepsal texty *Zohar* v umělé aramejštině. Gershóm Scholem se ovšem domnívá, že Moše z Leonu sepsal jen základní části *Zohar*, a to převážně v letech 1280–1286. Pak psal své hebrejské spisy, které měly myšlenky *Zohar* rozšířit a připravit půdu pro jejich přijetí. Posledních dvanáct let svého života, léta 1295–1305, strávil Moše z Leonu tím, že se zabýval opisováním a rozšiřováním *Zohar*. Jeho dílo pak podle Scholema doplnil na počátku 14. století jiný neznámý kabalista, a sice o texty *Raaja mehemna* a *Tikunej Zohar*.

Tato hypotéza je rozšířena prakticky mezi všemi akademicky orientovanými historiky kabaly. Autoři, kteří jsou s kabalou nábožensky identifikováni nebo jsou blízcí kabale a chasidismu, mají ovšem formule obezřelejší. O Mošem z Leonu hovoří spíše jako o posledním redaktorovi *Zohar* a jejím vydavateli, tedy jako o člověku, který vtiskl konečnou podobu prastaré mystické tradici, sahající až k Šimonu bar Jochajovi.

Ač již byla skutečnost jakákoliv, je jisté, že máme co činit s dílem génia, které se stalo rozhodujícím pro další vývoj kabaly. Samotná *Zohar*, vydaná v Itálii v po-

lovině 16. století, se proto stala po určitou dobu vedle Bible a Talmudu třetím nejdůležitějším náboženským textem židovství – někdy byla dokonce oceňována více než Talmud, poněvadž byla pokládána za mystický, nejhlubší obsah božího Zákona, za jeho vnitřní duši. A ideje, které *Zohar* obsahuje, zformovaly další kabalistické mystické systémy, totiž učení Mošeho Cordovera a Izáka Lurii. Mezi dobou knihy *Zohar* a životem těchto mystiků leží ovšem několik staletí, během nichž židovská kultura na území Španělska vydala své největší plody, ať již filozofické, básnické či jiné. Roku 1492 se však odehrála jedna z mnohých tragédií židovských dějin – došlo k vyhnání Židů ze Španělska a o několik let později z Portugalska. Španělští (sefardští) Židé tak ztratili svůj domov, kde vytvořili v průběhu staletí pozoruhodné hodnoty, tvořící jeden ze základů židovské kultury. Při svém odchodu z nevděčného Španělska si však tyto hodnoty odnesli s sebou a dále je rozvíjeli ve svých nových sídlech. Odnegli si také židovskou mystiku – kabalou, která byla schopna vdechnout vyhnancům novou náboženskou i národní naději a oslovit je v jejich tragické situaci často přesvědčivěji, než dokázala středověká racionalisticky orientovaná židovská filozofie aristotelského směru. Není proto náhodou, že v průběhu 16. a 17. století začíná v židovské kultuře kabala postupně převažovat nad filozofií nebo se s ní spojuje v mysticko-filozofické systémy.

SAFEDSKÉ CENTRUM KABALY, MOŠE CORDOVERO

Jedním z míst, kde se usazovali bloudící kabalisté, bylo také městečko Safed (hebr. Cfat), ležící v horách Galileje. Toto místo přitahovalo zejména mysticky laděné duše, poněvadž v Meronu nedaleko Safedu se nalézá hrob rabiho Šimona bar Jochaje. V průběhu 16. století se stal Safed jedním z důležitých center ži-

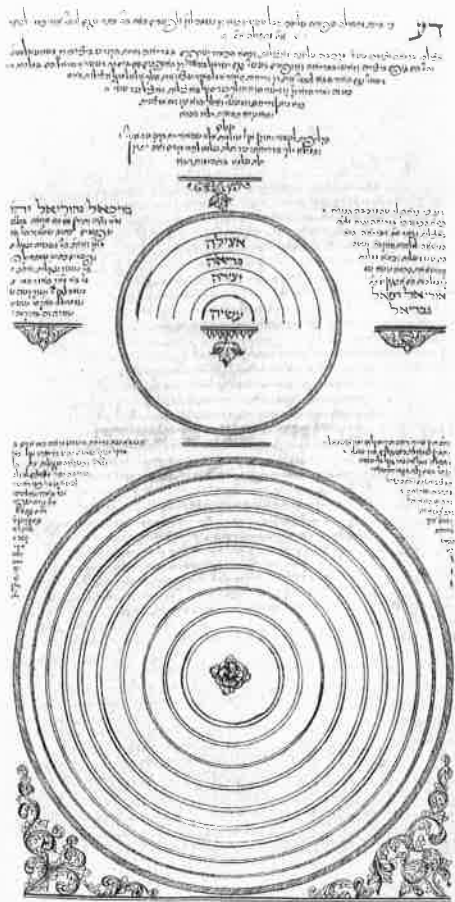
dovské vzdělanosti: působil zde autor nábožensko-právního kodexu *Sulchan Aruch* (Prostřený stůl) Josef Karo a také dva géniové kabaly, Moše Cordovero a Izák Luria.

Samotný Moše Cordovero (1522–1570) prožil v Safedu celý svůj život, který zasvětil studiu mystiky. Z jeho spisů se stal proslulým *Pardes rimoni* (Sad granátových jablek), který zaujímá v kabalistické literatuře obdobné místo jako spis Mošeho ben Maimona *More nevuchim* (Průvodce zbloudilých) v židovské náboženské filozofii. Cordovero se soustředil především na to, aby do detailů propracoval kabalistické učení o duchovních sférách, jímž se budeme vzápětí zabývat. Nebyl v této snaze osamocený, v Praze následoval jeho příkladu kabalista Šabtaj Šeřel ben Akiva Horovic, autor pozoruhodného spisu *Šefa tal* (Přívál rosy), který tvoří ke Cordoverovu dílu vystižnou paralelu.

Systém, který Cordovero vytvořil, můžeme přirovnat k dokonale vybroušenému a propracovanému démantu, který Nekonečno rozkládá v konečnou, lidskému duchu pochopitelnou škálu odstínů, jejichž prostřednictvím se člověk může na základě mystického (ale také rozumového) poznání přiblížit k Bohu. Nejen světlo mystiky, ale také rozumu oblévá tedy celý Cordoverův systém, který je typickou ukázkou učené, spekulativní kabaly. Je ovšem skutečností, že v dějinách mystiky jsou myslitelé typu Mošeho Cordovera zpravidla střídáni osobnostmi jinými, jejichž učení je sice méně systematické a méně propracované, ale o to více vnitřně dramatické. Mystiky tohoto druhého typu neoblévá záře dokonalosti, ale prostupuje je plamen intuice a extáze, odvážného paradoxu, symbolu a nadsázky. A tak se po spekulativní kabale Mošeho Cordovera objevil v Safedu Izák Luria, který přetavil kabalu v kosmické drama Boha, vesmíru a lidské duše.



Moše Cordovero, *Pardes rimoni*, titulní list, Korec 1786.



Schematické znázornění čtyř kabalistických duchovních vesmírů a kabalistické „mandaly“. Chajim Vital, *Ec chajim*, rukopis z roku 1730.

IZÁK LURIA

V židovské náboženské tradici je Izák Luria zpravidla nazýván jménem Ari, což je zkratka vzniklá z počátečních písmen slov Aškenazi rabi Izák. Jeho rodina pocházela z Německa či Polska, ale Izák Luria se narodil v Jeruzalémě. Po smrti otce odešla rodina do staré Káhiry, kde Izák Luria jednou získal rukopis kabalistických textů, který na něj hluboce zapůsobil. Od této chvíle až do konce svého pozemského života se zabýval mystickými studii a žil v podmínkách přísné askenze a izolace, v níž rozjímal nad knihou *Zohar* a naslouchal hlasům a vizím z onoho světa. Kolem roku 1569 ve věku pětácti let odešel do Safedu, kde však působil pouhé tři roky. V Safedu se Luria spřátelil s Mošem Cordoverem a společně s ním studoval. Po Cordoverově smrti v roce 1570 zahájil Izák Luria své vlastní kabalistické přednášky v místní aškenázské synagoze a soustředil kolem sebe nevelký kruh žáků. Jako typicky mystická osobnost nepsal však Izák Luria své učení do písemné podoby, naopak se snažil udržet je v tajnosti a před svou smrtí se zjevně deklaroval za mesiáše syna Josefova, což svědčí také o mesianistickém zaměření jeho osobnosti. V červenci roku 1572 se Izák Luria stal obětí morové epidemie, zemřel v Safedu a byl pohřben nedaleko Mošeho Cordovera.

Jaké byly osobní rysy Izáka Lurie? Máme k dispozici několik dopisů, jež sepsal Šlomo Dreznic z Moravy, který přišel do Safedu třicet let po Lurieově smrti a připojil se k tamním kabalistům. Text jeho dopisů byl vydán pod názvem *Šivchej ha-Ari* (Chvalozpěvy na Izáka Luriu) a uvádí některé tradice o Lurieově životě. Ten se postupně měnil v legendu, kterou ovšem stále prosvěcují rysy geniální náboženské osobnosti, nadané silnými parapsychologickými schopnostmi. Tak Izák Luria rozuměl řeči andělů, stromů a ptáků, dovedl číst myšlenky, znal význam snů, dokázal vidět lidskou

auru a rozpoznat, odkud pochází ta či ona lidská duše. Podle G. Scholema Izák Luria „žil ve stálém kontaktu se skrytými světy, v jejichž labyrintu se zřejmě vyznal tak jako v ulicích Safedu. Stále žil v tomto tajuplném světě a jeho vizionářský pohled odkrýval duše a duševní jiskry ve všem, co jej obklopovalo. Nečinil přitom rozdíl mezi organickým a anorganickým bytím. Všude viděl duše a hovořil s dušemi...“

Za to, že kromě těchto tradic o Izákovi Luriovovi se zachovalo také jeho vlastní učení, vděčíme v první řadě Chajimovi Vitalovi (1543–1620), který patřil mezi nejvěrnější Luriovy žáky a přes patnáct let pracoval na literárním zachycení učení svého mistra. Výsledkem jeho práce je objemný spis *Ec chajim* (Strom života), kde je Luriovo učení zachyceno. Kabala Izáka Lurii se tak díky Chajimovi Vitalovi rozšířila i mimo Safed z úzkého okruhu tamních kabalistů zprvu do Itálie a odtud do Polska, Německa a i k nám do Čech. Jejím hlavním propagátorem byl kabalista Israel Sarug, jenž působil v letech 1592–1598 v Itálii a zde rozšiřoval Luriovo učení, které ovšem spojil i s některými filozofickými novoplatonskými prvky. Proces spojení luriánské kabaly s novoplatonismem dovršil pak Sarugův žák Abraham Kohen Herrera z Florencie a v této podobě se luriánská kabala stala v průběhu 17. století inspiračním zdrojem mnohých židovských myslitelů. Učení Mošeho Cordovera bylo také nadále ctěno, studováno a respektováno, ale spíše jako předstupeň luriánské kabaly, která v dalším vývoji židovské mystiky převažuje.

Mystická kosmologie kabaly

Uvedený stručný historický přehled nám nyní umožňuje přejít ke kabalistickému učení o podstatě vesmíru a jeho vzniku, k mystické kabalistické kosmologii a kosmogonii. Kabalisté soudí, že mezi naším pozemským světem a Bohem existuje nesmírně složitý, bohatý a rozvinutý duchovní vesmír, který je přechodem od ducha k látce, od jednoty k mnohosti, od existence mimo prostor a čas k existenci časoprostorové, od Boha k člověku. Tento duchovní vesmír obsahuje zároveň duchovní základ všech věcí a jevů, jež existují na našem světě a v námi vnímaném hmotném vesmíru. Neboť jak praví pražský kabalista Šabtaj Šefl ben Akiva Horovic ve svém spise *Šefa tak*: „Neexistuje věc dole, která by neměla svůj základ nahoře. Dokonce i o rostlinách pravili naši učitelé, že neexistuje rostlina dole, jež by neměla svůj základ nahoře.“ Hluboké přesvědčení, že tento náš svět není beze smyslu, že člověk není izolovaný a ztracený, ale má svůj základ ve vyšším duchovním vesmíru, prostupuje tedy celou kabalou. A jestliže pro materialisticky založeného člověka je základem všeho jeho pozemský život, pro kabalistu je tento svět sice také důležitý (ba velmi důležitý, poněvadž člověk v něm plní významnou kosmickou funkci), ale podstata lidské existence a konečný smysl lidského života spočívá v horních duchovních světech. Bůh a sefirotické světy nejsou tedy sekundární a nevznikají jako odraz hmotného světa. Naopak, proces je opačný – primární jsou duchovní světy, jejichž posledním odleskem je náš pozemský vesmír.

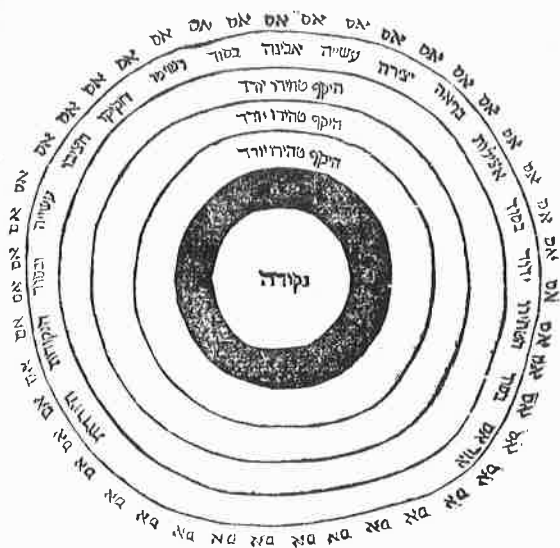
Primárnost Boha před světem, primárnost duchovních světů před naším světem není ovšem jen učení kabaly, ale prakticky všech mystiků a všech mystických systémů, jejichž duchovní tvůrci jsou přesvědčeni o tom, že bez prožívání božské duchovní reality nemá

lidský život smysl. V naprosté nezávislosti na kabale vypovídá tuto myšlenku Dostojevskij v *Bratřech Karamazových*, a to těmito slovy: „Bůh vzal semena z jiných světů a zasal je na této zemi a vzdělal zahradu svou a vzešlo všechno, co mohlo vzejít – ale co vzrostlo, žije a je živo jedině citem svého styku s tajemnými světy jinými. Slábně-li nebo mizí-li tento cit v tobě, tu umírá i to, co v tobě vzrostlo. Pak se staneš k životu lhostejný, ba i nenávisť se tě zmocní k němu.“ (II, *Z rozhovorů a naučení starce Zosimy*)

EJN SOF

Samotného Boha označuje kabala jménem, které ne najdeme v jiných židovských náboženských textech, kde je Bůh označován tetragramatem JHWH, jenž se ovšem tradičně čte jako Adonaj (Pán) nebo ha-Šem (Jméno). Naproti tomu kabala označuje Boha jménem Ejn Sof, což značí Ne-konec.

Tímto termínem kabala tedy naznačuje boží Nekončnost, jež existuje sama o sobě a je zároveň vším i ničím. Jak známo, Bible učí, že Bůh stvořil svět silou svého duchovního slova, které zároveň vtisklo chaosu pevný řád – oddělilo vodu od země, den od noci. Kabalistické učení o vzniku vesmíru je ovšem mnohem složitější, především v tom smyslu, že vzniku pozemského světa předchází stvoření vyšších duchovních, sefirotických světů. Pro kabalistické učení Moše Cordovera bylo stvoření duchovního vesmíru ve své podstatě harmonickým procesem, který spočívá v zeslabování božího duchovního světla, světla božího Nekonečna (hebr. Or Ejn Sof). V tomto pojetí tedy sefiry do určité míry připomínají novoplatonské emanace – výrony božího duchovního světla, stojící mezi Bohem a světem. Na rozdíl od novoplatonských emanací jsou však sefiry zároveň projevy jednotlivých potencií (hebr. midot) Boha – jeho lásky, spravedlivého soudu, milo-



Znázornění božského Nekonečna (Eju Sof) a jeho přechodu k nižším vesmírům. Šabtaj Šeřl ben Akiva Horovic, *Šefa tal*.



Znázornění sefir. Frontispis ke knize *Der Zohar, das heilige Buch der Kabbala*, Vídeň 1932.

srdenství aj. Jestliže jsou sefiry vyššími duchovními světy, ležícími mezi nekonečným Bohem a pozemským světem, naskytá se ovšem otázka, v jakém vztahu jsou sefiry k Bohu. Jsou přímo jeho součástí a zeslabeným odleskem, nebo jsou od Boha odděleny jako jeho nástroj, který Bůh stvořil vlastní vůlí? Tato otázka byla zvláště důležitá pro kabalů Mošeho Cordovera, jenž ji řeší ve svém spise *Pardes rimonim*. Jsou tedy sefiry acmut (tj. podstatou Boha), nebo pouze kelim (tj. nástroje Boha)? Přes určité náběhy k panteistickému řešení většina kabalistů v duchu biblické víry odmítla ztotožnit duchovní sefirotický vesmír přímo s Bohem. Sefiry nejsou původní božskou Nekonečností, ale leží mezi Bohem a pozemským světem a je třeba chápat je jako přechod od nekonečnosti ke konečnosti, od nevnímání božského duchovního světa ke světlu vnímání, od obecného k jednotlivému.

SEFIROTIKÉ SVĚTY

Většina kabalistů tedy učí tomu, že sefiry jsou sice Bohu velice blízké, ale nejsou s ním totožné. Můžeme je spíše přirovnat k plamenům, které šlehají z hořícího uhlí nebo z hořící svíce. Bůh je tedy nad sefirami jako bytí, jež nutně existuje samo o sobě. A sefiry jsou naopak prvním stvořeným duchovním světem, jakýmiś „nádobami“ (hebr. kelim), jimiž proudí světlo boží Nekonečnosti.

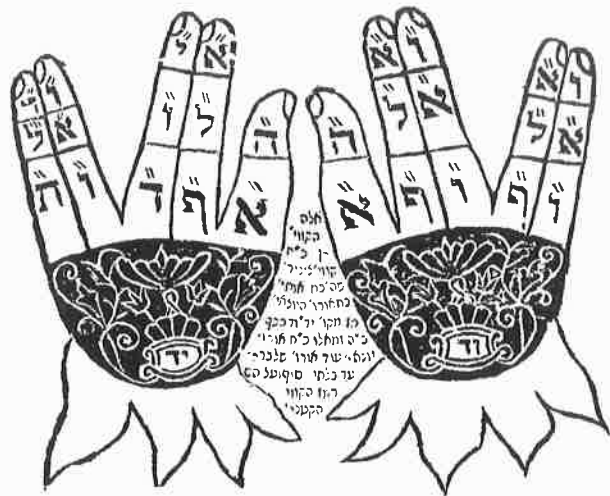
Jestliže Moše Cordovero chápe vznik duchovních sefirotických světů harmonickým způsobem, jestliže sefiry vznikají podle něho jako dokonalé kruhy, šířící se od božského Nekonečna, má vznik vesmíru podle učení Izáka Lurii mnohem dramatičtější ráz. Luria usoudil, že před stvořením duchovního vesmíru, před vznikem sefirotických světů i světa našeho, nemohlo existovat nic jiného než nekonečný Bůh. Ten byl vším a zaplňoval vše, takže první podmínkou vzniku vesmíru

ru bylo, aby nekonečný Bůh vytvořil zprvu jakési relativně prázdné místo uprostřed božího Nekonečna. Tato teorie Izáka Lurii se nazývá hebr. *cimcum*, tj. stažení se, kontrakce. Nekonečný Bůh zahájil podle ní stvoření světa tím, že se „stáhl ze sebe v sebe“, čímž uprostřed božího Nekonečna vytvořil jakýsi „jakoby“ prázdný prostor. Tento prázdný prostor měl tvar kruhu či koule a až v něm došlo ke vzniku stvořených světů, které sice v sobě nesou stopy božího světla, ale jinak jsou od Boha odlišné.

Prostor, vzniklý stažením se Boha, je ovšem prázdný jen relativně. I v prázdném prostoru zůstal totiž určitý otisk Boha, paprsek jeho světla, který je v našem světě zeslabený do takové míry, aby jej lidské bytosti mohly postihnout. Ani náš nejnižší svět není tedy prázdný a mrtvý – je do určité míry živým organismem, který má svůj základ ve vyšších duchovních světech a je prozařován paprskem boží přítomnosti.

Samotný člověk není proto podroben pouze zákonitostem přírody – jak budeme moci konstatovat v kapitole o rabim Löwovi –, ale je také podroben zákonitostem vyšším, které jsou projevem duchovních světů. A tyto duchovní světy (či lépe řečeno duchovní roviny) jsou čtyři: Acilut, Beria, Jecira, Asija, a každý z nich se skládá z deseti sefír. Názvy těchto čtyř duchovních světů jsou s výjimkou termínu Acilut odvozeny z Bible, z knihy proroka Izajáše 43,7: „Přiveď mé syny zdaleka a mé dcery od končin země, každého, kdo se nazývá mým jménem a koho jsem stvořil ke své slávě, koho jsem vytvořil a učinil.“

Nejvyšším duchovním světem je Acilut (Émanace), který vychází bezprostředně z Boha a stojí mu nejbliže. Tento svět se dosud zcela vymyká lidskému poznání a je člověku nedostupný. Má však vztah k nižším duchovním světům, které jsou jakoby jeho otiskem: „Je podoběn prstenu, zatímco nižší světy, které vycházejí



Ruka jako kosmický symbol. Žehmající ruce hrají důležitou roli v judaismu i v jeho mystice. Jsou jednou z cest, kudy boží milost přistí na tento svět. Šabtaj Šeřif ben Akiva Horovic, *Sefa tal*, Hanau 1712.



Sabtaj Šefil ben Akiva Horovic, kabalistický spis *Šefa tal*, titulní list, Frankfurt n. M. 1719.

ze světa Acilut, jsou podobny otisku tohoto prstenu.“ (Šabtaj Šefil ben Akiva Horovic, *Šefa tal*) Po něm následuje svět Beria (od *bara* – stvořil), který je světem božního trůnu a odkud pramení nejvyšší složky lidských duší. Třetí svět se nazývá světem Jecira (od *jacar* – vytvořil, zformoval). Je to svět andělů v čele s andělem Metatronem. A konečně nejnižším duchovním světem je svět Asija (od *asa* – učinil), který je duchovním pravzorem našeho hmotného světa.

Všechny tyto roviny čtyř duchovních světů tvoří ovšem jednotu, a proto také člověk, jenž je malým vesmírem – mikrokosmem, může do jisté míry tyto duchovní světy postihnout či alespoň vytušit, a to na základě principu analogie, který je jedním z nejdůležitějších principů kabaly vůbec. I když se tyto čtyři duchovní světy liší co do svého stupně, co do své blízkosti k božímu Nekonečnu i co do intenzity duchovního světla, jejich vnitřní struktura je obdobná. Každý z nich se skládá z deseti sefir, jejichž prostřednictvím Bůh omezuje a zeslabuje své působení, aby nakonec ozářil samotného člověka, jenž je sice po tělesné stránce součástí nejnižšího hmotného světa, ale svou duší náleží do božího světa a je vrcholem vesmíru, který Bůh prostřednictvím sefir stvořil.

Jak již bylo řečeno, sefiry jsou spolu úzce propojeny, neboť jestliže hmotný svět charakterizuje izolace a rozčlenění jednotlivin, duchovní vesmír je ve své podstatě jednotný. Podobně jako galaxie hmotného vesmíru spojují pásy mezigalaktické látky, propojují také jednotlivé sefiry spojnice, které kabala nazývá terminem *cinorot* – potrubí, jimiž proudí duchovní světlo. Tato propojenost a vzájemná souvislost sefir způsobuje, že každá sefira v sobě obsahuje prvky všech ostatních sefir, i když přítom neztrácí svou vlastní identitu. Moše Cordovero velmi podrobně rozpracoval učení o tom, že sefiry jsou vnitřně nekonečné a každá sefira v sobě

obsahuje nekonečné množství prvků z ostatních sefir. Zjednodušeně je možno představit si tuto vnitřní nekonečnost tak, že uprostřed každého sefirotického kruhu se nachází středový bod, jenž je sám o sobě dalším sefirotickým kruhem, a tento proces se opakuje donekonečna.

Vzájemné vztahy mezi sefirami nemají ovšem charakter časoprostorových kauzálních vztahů, jako je tomu ve hmotném vesmíru. „Neboť o duchovních jevech, jako jsou svaté sefiry, není vhodné říkat vpředu, vzadu, napravo, nalevo, nahoře a dole. Takovéto pojmy náležejí jen tělesné věci, která je hmotná – avšak duchovní věc, jejíž podstatou je rozumové světlo, se nenachází ve vzduchu či v prostoru a prostor ani vzduch ji neobklopují.“ (Šabtaj Šefl ben Akiva Horovic, *Šefa tal*)

Vzájemné pořadí a hierarchie sefir je tedy dána jejich stavem, přičemž záleží na tom, zda sefira je duchovní příčinou sefiry jiné, nebo je naopak jejím účinkem. Žádná sefira nezaujímá ovšem hierarchicky jednoznačné místo a je zároveň příčinou i účinkem – ve vztahu k sefíře nižší je její příčinou, ve vztahu k sefíře vyšší jejím účinkem. Podle kabalistické terminologie je každá sefira oděvem (hebr. levuš) sefiry vyšší a tělem (hebr. guf) sefiry nižší. Každá sefira je tak současně vyšší i nižší, je oděvem i odívaným tělem, příčinou i účinkem. Sefira je tedy nadřazená jiné sefíře pouze v tom smyslu, že jí předává duchovní světlo a aktivně na ni působí. Naopak je podřazená jiné sefíře ve smyslu, že od ní přejímá duchovní světlo. Každá sefira je tedy zároveň aktivní i pasivní, zároveň duchovní světlo přijímá i vysílá.

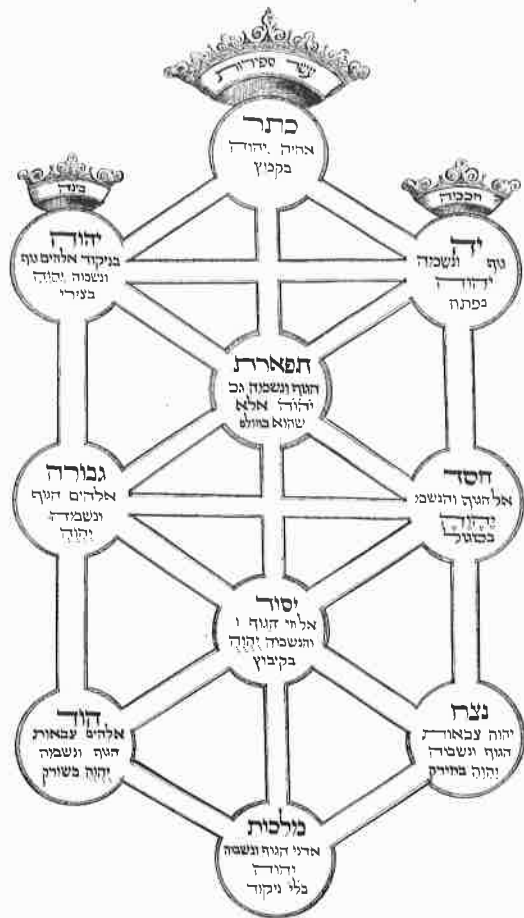
SEFIROTICKÁ ZNÁZORNĚNÍ

I když je prostorové znázornění sefir materiálním způsobem prakticky nemožné, kabalisté se pokoušeli o takové grafické znázornění, které nacházíme v různých

ných kabalistických rukopisech či tiscích. Jde ovšem o pouhé podobenství, jež kabala označuje slůvkem „jakoby“. Jeden způsob znázornění sefir navazuje na obecně rozšířenou mystickou ideu duchovního stromu, jehož kořeny se nacházejí u Boha v říši duchovního světla a jehož koruna sahá až k samotnému prahu hmotného světa. Poněvadž jednotlivé sefiry jsou v tomto obraze znázorněny kruhy a spojnice mezi nimi čarami, připomene tento nárys člověku 20. století spíše schéma obrovského atomu. Dalším způsobem, kterým kabala znázorňuje systém sefir, je obrazec Prvotního člověka, což souvisí s prastarou idejí, podle které je vesmír obrovským člověkem a člověk naopak malým vesmírem. Toto učení rozpracovala detailně zejména kabala Izáka Lurii, která jednotlivé sefiry uvádí v symbolický vztah s orgány lidského těla. A konečně další grafické znázornění se snaží převádět sefiry na dokonalé kruhy, přesněji řečeno chápat je v jakési „cibulovitě“ podobě. „A je tajemstvím kabalistů,“ píše již citovaný Horovic v knize *Šefa tal*, „znázorňovat deset sefir jako kruhy. Neboť kruh nemá počátku a konce, jeho počátek se navrácí ke konci a jeho konec se navrácí k počátku. Stejně tak i sefiry...“

Obecně rozšířené schéma sefirotického systému tedy nakonec spojuje oba prvky, prvek lineární i prvek uzavřených kruhů v jediný celek a některé kabalistické práce také hovoří o dvojí základní struktuře duchovního vesmíru, totiž lineární a kruhové.

Jestliže obrazové znázornění sefir může být jen symbolickým náznakem, neznamená to ovšem, že duchovní vyšší vesmír je nepřístupný lidskému poznávání. Toto poznávání se však děje jinými prostředky, než je tomu v případě hmotného vesmíru. Namísto pozorování a výpočtů postupuje kabala cestou náboženského soustředění (hebr. kavana), modlitby, rozjímá-



ni nebo mystického snu, jež vedou lidskou duši k tušení nebeského světa, ze kterého vyšla a kam se opět vrací.

Charakterizujme nyní jednotlivé sefiiry, jejichž existenci naznačuje již tradiční židovská literatura období Talmudu, např. traktát *Chagiga* 12a nebo *Pirkej avot*, V. Názvy jednotlivých sefir jsou inspirovány také Biblií, zejména pasáží z I. *Paralipomenon* 29, 11: „Tvá je, ó Hospodine, velebnost i moc i sláva, i vítězství a čest, ano všechno, co je na nebi i na zemi...“

PLURALITA DUCHOVNÍCH SVĚTŮ

Řada kabalistů ovšem současný sefirotický vesmír, jež hoř posledním odleskem je náš svět, nepovažuje za první duchovní vesmír. Již před ním existovaly podle tohoto názoru duchovní vesmíry jiné, které vplynuly z nejvyšší sefiiry Keter a jež kniha *Zohar* přirovnává k jiskrám, vylétávajícím pod nárazy kladiva z rozžhaveného kovu a po krátké chvíli opět zanikajícím. Podle *Zohar* tyto předcházející duchovní světy (zvané symbolicky Edomští králové, kteří zemřeli, podle *Genesis* 36,31 a násl.) zanikly proto, že v nich neexistovala harmonie mezi všedpouštějící láskou a neúprosným soudem, že v nich neexistovalo milosrdenství a nebylo ani člověka, jenž by harmonizoval vesmírné protiklady. Ze zbytků těchto zaniklých světů vznikly pak prvky zla, které tedy existují v našem vesmíru jako reliktní záření z předcházejícího duchovního vesmíru.

Při této příležitosti také připomeňme, že ani vesmír, v němž žijeme, nemusí být vesmírem posledním a po něm mohou existovat vesmíry další. Jestliže totiž náš vesmír „vystoupil“ z božského Nekonečna, v další fázi se do něho opět vrátí, přičemž není jisté, zda tento návrat bude návratem konečným, nebo zda po něm bude následovat stvoření dalšího vesmíru. V této sou-

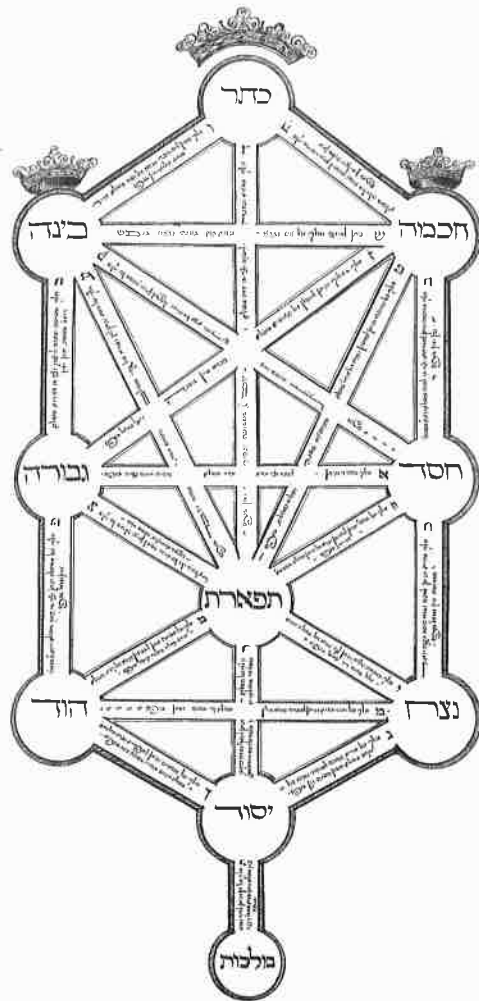
Kabalistické sefirotické schéma. Chajim Vital, *Ec chajim*, rukopis z roku 1730.

vislosti můžeme konstatovat vskutku podivuhodnou anticipaci současných kosmogonicko-kosmologických teorií (velký třesk, rozpínání a pulsace vesmíru) v kabalistických idejích. Je přitom pravděpodobné, že by bylo možno formulovat obecný zákon, vypovídající o tom, že vědecko-rationálnímu vystižení reality předchází její nábožensko-mystické pochopení, které se ovšem neděje diskurzivním myšlením, ale nábožensko-mystickou intuicí, extází a vizí, v níž člověk – mikrokosmos je schopen vytušit podstatu vesmíru, s nímž je bytostně spřízněn.

SEFIROTICKÝ SYSTÉM

Avšak vraťme se k systému sefir, jejichž dekáda se člení do tří trojic, přičemž v každé triádě nacházíme dva členy protikladné a jeden člen střední, který oba protiklady spojuje, usmiřuje a vytváří z nich vyšší syntézu. První triáda sestává ze sefiry Keter (Koruna), Chochma (Moudrost, Sofia) a Bina (Intelligence, Rozmysl). Tyto první tři sefiry jsou projevem Boha jako nejvyšší rozumové mohutnosti, která stvořila existující jevy podle určitého božského plánu. Sefira Keter jako první manifestace Boha je ovšem zcela nepoznatelná, nemá barevnou hodnotu a je Bohu podle lidského chápání skoro rovnocenná – liší se od Boha jen tím, že je jeho účinkem, a spadá tedy již do kategorie stvořených jevů. Keter je ještě na jedné straně vším, na druhé straně ničím, takže existovaly diskuse o tom, zda Keter je vůbec možné do systému sefir zahrnout. Z druhé sefiry Chochma však již prýští nebeský základ Tóry, nebeský Zákon, který je nejvyšším řádem vesmíru i člověka. Třetí sefirou Bina začíná z původní absolutní jednoty vznikat mnohost. Mezi sefirou Chochma a Bina se někdy ještě klade doplňková sefira Daat (Vědění), chápána jako aspekt nejvyšší sefiry Keter.

Jestliže v první triádě Keter – Chochma – Bina se



Sefirotické schéma (nahore sefira Keter, dole sefira Malchut, uprostřed sefira Tiferet). Chajim Vital, *Ec chajim*, rukopis z roku 1730.

projevuje boží Intelligence, v další triádě se Bůh manifestuje jako morální etická síla, prostupující vesmír. V této druhé triádě stojí na pravici sefira Chesed (Milost), zvaná někdy též Gedula (Velikost, Vznešenost). Proti ní na levici se nalézá sefira Din (Soud), zvaná někdy také Gevura (Síla). Obě tyto sefiry jsou již barevně diferencovány – sefira Chesed je symbolizována bílou barvou, zatímco sefira Din barvou červenou. Co se týče vztahu těchto dvou sefir k přírodním elementům, sefira Chesed je symbolizována vodou, zatímco znakem sefiry Din je oheň. V přeneseném smyslu je pak symbolem Chesed stříbro a symbolem Din zlato, což mimochodem řečeno vysvětluje skutečnost, proč se kabalisté příliš nezabývali alchymii.

Vzájemné napětí a svár mezi všeodpouštějící láskou a neúprosným soudem překonává a usmiřuje třetí, středová sefira této triády, sefira Tiferet (Krása), jež je nositelem milosrdenství (hebr. Rachamim). Symbolem této sefiry je zelená barva a jde o centrální sefiru, jež leží v samotném středu sefirotického modelu. Jestliže horní triáda odpovídá hlavě makročlověka a sefiry Chesed a Din odpovídají pažím, sefira Tiferet symbolizuje hrud'. Vzájemné napětí mezi boží láskou a boží přísností tvoří základ kabalistického pojetí světa, neboť tyto dva základní projevy Boha nejsou jen projevem boží vůle, ale také důsledkem vlastní činnosti člověka – jestliže člověk hřeší, sílí sefira Din, jestliže jsou jeho myšlenky a skutky správné, sílí sefira Chesed a na svět proudí boží milost. Vzájemný vztah obou těchto sefir je ovšem nutnou podmínkou existence našeho světa. Bůh totiž nemohl stvořit svět ani pouhou láskou, ani přísným, byť spravedlivým soudem. Nakonec byl proto svět stvořen až spojením obou těchto základních kvalit, z nichž se rodí kategorie milosrdenství, na jejímž základě je svět i člověk jedine schopen existovat.

Poslední triádu tvoří v kabalistickém systému sefira Necach (Trvání, Věčnost) a sefira Hod (Vznešenost), jež symbolizují nohy Makročlověka. Střední sefira mezi nimi se nazývá Jesod (Základ) a má pro náš pozemský svět mimořádný význam, neboť je nositelem nejen plodivé síly, ale také spravedlnosti. Symbolizuje spravedlivého člověka, který hraje v židovské mystice včetně chasidismu důležitou roli. Již v Bibli (*Přísluví 10,25*) čteme, že „Spravedlivý je základ světa“ a jeho postavou se intenzivně zabývají také pobiblické židovské tradiční texty. Gershom Scholem soudí, že židovství vytvořilo v průběhu svých dějin tři ideální lidské typy: typ učence (talmid chacham), typ hluboce zbožného člověka (chasid) a typ člověka hluboce spravedlivého (cadik). Existence spravedlivých není ovšem omezena jen na židovství a setkáváme se s nimi ve všech náboženstvích a ve všech národech, poněvadž bez jejich existence by se lidstvo zalklo svými hříchy a vyvolalo by přísný boží soud, jenž by nakonec vedl k potrestání a zániku lidstva. Existence spravedlivých však naopak vzbuzuje boží lásku a milosrdenství, v důsledku čehož sílí aktivita a vliv sefiry Chesed a sefiry Tiferet. Díky tomu lidstvo přes své zločiny a hříchy dále přetrvává a v každé generaci – byť jakkoliv zkažené – nutně existuje malý počet spravedlivých, ať již zjevným, či skrytým způsobem.

Poslední desátá sefira je sefira Malchut (Království). Tato sefira není již součástí žádné triády a existuje samostatně, jako závěr duchovního sefirotického vesmíru. Je proto určitým souhrnem všech sefir, od nichž přijímá duchovní vlivy. Jako nejnižší sefira je Malchut také nejbližší našemu světu a prýští z ní boží odlesk, spočívající ve světě, zvaný hebrejsky Šechina. Malchut je tedy sice sefirou nejnižší, ale v určitém smyslu sefirou základní, o níž se opírá celý sefirotický systém. Malchut symbolizuje také harmonii duchovních světů

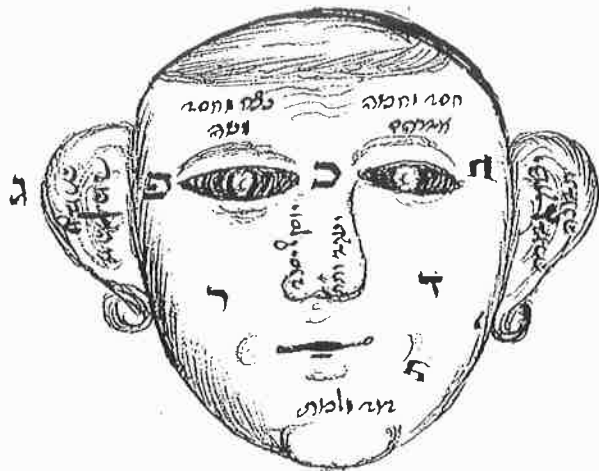
– slévají se v ní všechny duchovní vlivy a je sefirou, která náš svět spojuje s Bohem.

Takový je tedy tajupný svět kabalistických sefir, který kabala spojuje také s jednotlivými biblickými osobami. Sefiru Din symbolizuje Izák, sefiru Chesed Abraham, sefiru Tiferet Jákob, sefiru Hod Aharon, sefiru Necach Mojžíš, sefiru Jesod Josef a sefiru Malchut David.

Jak je patrné, tento složitý systém duchovních světů je prodechnut hlubokou vnitřní dynamikou, zároveň však i určitou harmonií, kterou zdůrazňuje především kabalistické učení Mošeho Cordovera. Učení Izáka Lurii, tzv. luriánská kabala, vneslo ovšem do této harmonie dramatický prvek, který připomíná systémy starověké gnóze. Podle luriánské kabaly se totiž vývoj duchovního vesmíru neuskutečnil harmonicky, ale na základě kosmické prakatastrofy, která nastala v průběhu formování se duchovních světů. Tuto katastrofu Luria nazývá „rozbití nádob“ (hebr. ševirat ha-kelim). Usoudil, že formující se sefiry netvořilo pouze ryze čisté duchovní světlo, ale také o něco hrubší a temnější prvek, který vytvořil jakési nádoby, jež se staly nositelem božského světla. V procesu zrodu sefir došlo však k tomu, že tyto nádoby nedokázaly udržet nesmírně intenzivní světlo božského Nekonečna, jehož bodové záření nakonec nádoby roztříštilo. Tato katastrofa ovšem nepostihla tři nejvyšší sefiry, ale pouze sedm sefir nižších, od Chesed po Malchut, která se však naštěstí nerozbita, pouze určitým způsobem deformovala. Božské světlo, které bylo v původních nádobách, se sice po jejich rozbití stáhlo vzhůru, ale jeho zbytky zůstaly lpět ve zbytcích střepech, podobně jako ve střepech hmotné nádoby zůstanou zbytky oleje, jímž byla původně naplněna. A tím došlo k promíšení světla a temnoty, dobra a zla, božského světla s temnými střeplinami, které luriánská kabala nazývá termínem kli-pot (skořápky). Zároveň po této duchovní praka-



Sefirotické schéma podle *Kabbala Denudata*.



Kabalistická ilustrace. Chajim Vital, *Ec chajim*, 1730.

tastrofě všechny světy o něco poklesly, ztratily svou původní jednotu a dostaly se na nižší místo, než jim původně náleželo. Toto platí o Šechině – odlesku Boha na našem světě, která se dostala do exilu (podobně jako se do exilu – diaspory dostal Israel) a musí být opět postupně navracena na své původní místo. Důsledky kosmické prakatastrofy, kterou někdy kabala ztotožňuje s pádem Prvotního člověka, jsou tedy dalekosáhlé a uvedly duchovní vesmír do stavu porušení, který musí být opět napraven. Specifickou formulací kabalistické kosmologie přináší luriánská kabala. Zapojuje do ní prastarou myšlenku o kosmickém pračlověku – makroantropu. Ten vznikl podle luriánské kabaly ještě před sefirotickými vesmíry. „Rozbití nádob“ bylo způsobeno výtryskem nesmírně intenzivního bodového světla z jeho hlavy, které způsobilo zmíněnou kosmickou katastrofu. Ať již byly příčiny jakékoliv, původní schéma sefir se po ní změnilo. V tomto novém uspořádání se sefíry spojily do nových konfigurací, které odpovídají podobě mystického člověka. V luriánské kabale se označují termínem parcuřim (parcuř – obličej). Tři nejvyšší sefíry vytvářejí konfiguraci arich anpin (velký obličej), nižší sefíry konfiguraci zeer anpin (malý obličej). Poslední sefíra Malchut stojí sama o sobě.

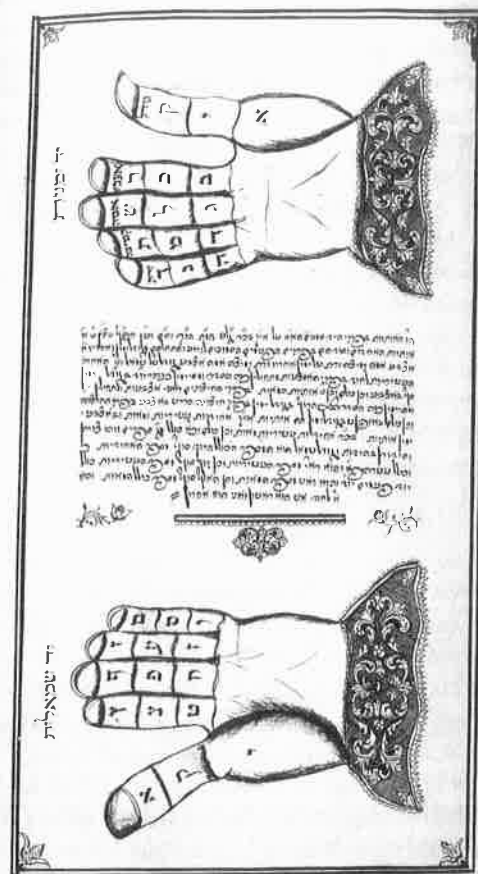
ÚLOHA ČLOVĚKA VE VESMÍRU

Jiskry božího světla, zajaté v temnotě světa a spojené se skořápkami zla – klipot, existují tudíž prakticky ve všech věcech, i v jídlech a nápojích, které požíváme. Smyslem lidské existence je pak podle kabaly spoluúčast na nápravě této kosmické prakatastrofy, takže člověk je v tomto smyslu určitým spoluhráčem Boha, stvořeným proto, aby svým dobrým a mravným životem znovu odděloval svatý duchovní prvek od prvku nesvatého, od klipot. Tyto mají v sobě ovšem také

určitý vzdálený odlesk božího světla, přizívají se na svatosti a snaží se čerpat z ní sílu – avšak jen proto, aby celý svět zvrátily na stranu zla a převedly boží světlo do říše temnot. Proto hlavním smyslem člověka je plněním nábožensko-etických příkazů bojovat s těmito silami temnot, „vytahovat“ zajaté jiskry božího světla z hmoty, osvobozovat je z jejich zajetí. Smyslem lidské existence je tedy znovuoddělení jisker světla od temnoty, opětné sjednocení duchovních světů jejich pozdvížením na původní místo a návrat božího světla včetně lidských duší do jejich původní vlasti.

Tento návrat je ve své podstatě návratem světa k Bohu, a další dějství kosmického dramatu nazývá proto luriánská kabala termínem tikun – návrat, restituce. Jestliže byl vesmír kdysi narušen, musí být opět napraven, a v této nápravě hraje nejdůležitější roli člověk, jeho modlitba, plnění náboženských a etických povinností, prakticky každý jeho i sebemenší čin a každá jeho myšlenka. Jestliže člověk hřeší, prohlubuje tím tragiku porušeného světa. Jestliže jsou naopak jeho myšlení a činy kladné, přispívá k opětné nápravě vesmíru. Jak napsal rabi Löw: „... neboť hříšníci způsobují zkázu světa. Nikoliv pouze tohoto, ale všech tří světů – separovaného, středního i nejnižšího. Nakonec hříšníci ničí vše. Neboť člověk stvořený Bohem v sobě spojuje všechny tři světy. A tak svět je koneckonců jeden, a plně spojený... a tak, jestliže je pokazený člověk, jsou stejně tak pokazeny všechny tři světy. Neboť člověk spojuje vše, a pokud se toto spojení přeruší, vše je poškozeno. Neboť právě prostřednictvím člověka jsou všechny tři světy spojeny a sjednoceny.“ (rabi Löw: *Derech chajim* – Cesta života)

V těchto myšlenkách tedy zřejmě spočívá hlavní originální přínos kabalistického učení – je jím přesvědčení, že člověk je kosmickým činitelem, na kterém zá-



Kabalistický symbol žehnajících rukou, pravice a levice, tvořících jednotu. Chajim Vital, *Eš chajim*, rukopis z roku 1730.

leží osud vesmíru. Každý sebemenší lidský čin a každá sebemenší lidská myšlenka mají tedy nejhlubší kosmický dopad, nic se neztrácí a nic není bezvýznamné. A poněvadž jednou z cest, kudy jiskry světla putují výše, je cesta převtělování duší (hebr. gilgul), je příští úvaha věnována kabalistickému pojetí člověka a jeho posmrtnému osudu.

Kabalistické učení o člověku a převtělování duší

Jak jsme již uvedli, kabala pojímá člověka jako nejvyšší stvořené bytí, jako vrchol stvořeného světa. Považuje jej za malý vesmír, který v sobě obsahuje všechny vesmírné roviny, pozemské i duchovní světy. Člověk, stvořený podle obrazu božího, je proto nejen analogií sefirotického systému, ale existuje zároveň i proto, aby aktivně ovlivňoval probíhající kosmické drama, aby působil nejen na tento svět, ale i na vyšší světy duchovní a pomáhal napravovat následky kosmické praskatosty, k níž kdysi došlo. Lidská duše preexistuje, je součástí boží světelné říše (pléróma), odkud sestupuje jednou svou částí do nitra člověka. Její druhý konec a původní domov je však mimo tento náš svět a nalézá se v horních světech, udílejících život nižším jevům.

KABALISTICKÉ POJETÍ DUŠE

Kabala považuje vše za oduševnělé a všem věcem přikládá určitý smysl života: „Vskutku nenalezneš na světě věc, i co se týče minerálů jako je prach a kámen, jež by v sobě neměla život a duši a nenalezala se pod dohledem horního světa.“ (Chajim Vital: *Sefer ha-gilgulim*) Co se týče samotné psychiky člověka, kabala na rozdíl od jiných náboženských učení uznává existenci většího počtu lidských duší. Někteří kabalisté hovoří v duchu antické filozofie o třech duších nefeš, ruach a nešama, jiní dokonce o pěti (nefeš, ruach, nešama, chaja, jechida). Nejnižší duševní složkou je tzv. nefeš – živočišná duše, která jako vitální princip prostupuje tělo, jehož životní funkce zajišťuje. Zřejmě tuto duši má na mysli Bible, jestliže hovoří o krvi jako o nositeli vitálního principu a z tohoto důvodu požívání krve zakazuje (*Leviticus*, 17,14). S touto základní nejnižší

duši se rodí podle kabalistického učení každý člověk, ovšem na druhé straně tato nejnižší duše člověku ještě nezaručuje nesmrtelnost a jeho další postmortální vývoj. Aby člověk získal možnost posmrtného života, musí získat další vyšší duši, duši ruach (duch). Jestliže nejnižší duše nefesh spojuje člověka s ostatní živočišnou sférou, je druhá duše ruach již přechodem k nejvyšší duševní kategorii. Je to střední duše, ležící mezi živočišnou duší nefesh a nebeskou duší, kterou kabala nazývá slovem nešama (od hebr. slova označujícího dech).

Nesmrtelnost člověka není proto automaticky zaručenou skutečností. Záleží na tom, zda se člověku (rodícímu se s nejnižší duší nefesh) podaří získat na základě dalšího duchovního vývoje vyšší duši, jejíž zdroj a základ leží ve vyšších sefirotických světech. Myslitelé kabaly proto často citují zásadu knihy *Zohar*: „Jestliže se člověk více zaslouží, obdrží duši (aramejsky zachí jatir, jahabin lej naša).“ Zpravidla se soudilo, že člověk může (ale nemusí) získat střední duši ruach ve třinácti letech, zatímco nejvyšší duše nešama sestupuje do jeho nitra až po dosažení věku dvaceti let. Hříšný a zlý člověk však tyto vyšší duše získat nemusí, a jestliže setrvá ve zlu, může být jeho nejnižší živočišná duše nefesh Bohem po několika marných převtěleních vyhlazena. Důležitým okamžikem je tedy počátek cesty. Jakmile člověk začne usilovat o duchovní zdokonalení, jakmile do jeho nitra pronikne paprsek vyšších duší (duše ruach, a zejména duše nešama), pak již zaniknout nemůže a zahajuje cestu vpřed. Na této cestě člověk postupně dosahuje vyšších duševních kategorií, sjednocuje je v původní jednotu a každým krokem vzhůru povznáší nejen svoji vlastní duši, ale také další pokleslé jiskry božího světla, ukryté ve hmotě a v nižších rovinách vesmíru. Tato cesta je ovšem křivolaká. Člověk na ní může nejen stoupat, ale také klesnout

o mnoho a mnoho stupňů, ovšem nemůže již zaniknout v nicotě a nemůže také věčně zůstat v zasetí temnot, poněvadž jeho duše, která je jeho podstatou, je součástí božího světla, a musí proto nakonec opět dosáhnout své původní vlasti.

PŘEVTĚLOVÁNÍ DUŠÍ

Jedním z kosmických zákonů, jehož prostřednictvím člověk napomáhá spáse celého světa, je převtělování – hebrejsky gilgul (tj. rotace, revolutio). To, jak učení o převtělování duší proniklo do kabaly, není dosud zcela jasné. Jisté je, že víra v převtělování existovala již u některých starších židovských myslitelů předovychodní oblasti a polemizoval proti ní filozof Saadja Gaon (892–942). Učení o převtělování (metempsychosis) existovalo také v některých raně křesťanských gnostických skupinách a proniklo i do islámu, kde se rozvinulo v jeho šiitském směru. V dějinách kabaly se toto učení prvně objevuje v jihofrancouzském kabalistickém centru u kabalisty Izáka Slepého a v knize *Bahir*, podle níž existují staré duše, procházející převtělováním, i duše nové, rodící se z pléróma mystického stromu života. Zajímavé je, že souběžně s kabalou se objevuje učení o převtělování duší také u jihofrancouzských katarů. I ti věřili v převtělování, a to nejen z člověka do člověka, ale také z člověka v jiné živočichy. Jako kabala, i katarí motivovali převtělování karmickým zákonem odplaty a zároveň věřili, že dokonalí lidé (perfecti) se již nepřevtělují, ale přímo odcházejí na nebesa. Vztah mezi katarstvím a kabalou není však dosud uspokojivě vyřešen a je jisté, že kromě některých paralel existují také hluboké rozdíly, zřejmě větší, než jsou případné shody. Kromě katarského pejorativního pojetí biblického starozákonního Boha (jež bylo, jak již víme, zcela neslučitelné se židovstvím), zde existoval jistě i odlišný přístup k živo-

tu – zatímco pro některé katary byl vstup do manželství a plození dětí záležitostí negativní, pro kabalu je udržení lidského rodu a manželství věcí vysoce posvátnou, jak uvidíme dále.

I když je učení o převtělování duší charakteristické pro kabalu, nestalo se součástí základních věroučných článků židovství a nespadá do jeho věrouky i přesto, že bylo vždy tolerováno. Židovské náboženství chápe, podobně jako křesťanství a islám, postmortalitu člověka jednorázově, jako odměnu či trest za správné nebo špatné prožití jednoho jediného života. Naproti tomu je kabala přesvědčena o tom, že vývoj lidské duše existuje dále i po smrti, přičemž tento dnešní pozemský život je jen jedním listem v kosmickém vývoji, listem, za který však člověk nese plnou zodpovědnost a jenž určuje jeho osud v příštích životech. I v kabale je tedy převtělování považováno za kosmický zákon, podle něhož mají lidské činy a myšlenky svůj dopad, přesahující délkou jednoho lidského života. Smysl putování lidské duše různými těly spočívá v náboženském, mravním a rozumovém zdokonalování člověka, během něhož lidská duše opět stoupá do říše duchovního božího světla. V průběhu tohoto putování se lidská duše nejen zdokonaluje, sjednocuje a přechází do vyšších rovin, ale také se očisťuje od lidského egoismu, aby nakonec žila pouze pro druhé, aby více rozdávala, než sama přijímá.

Proces převtělování může podle názorů kabaly trvat někdy jen krátce, ale většinou jde o proces dlouhodobý. Podle některých názorů prochází gilgulem pouze bezdětný člověk, aby splnil svou povinnost zachování lidského rodu. Podle jiných názorů jím prochází každý člověk, jenž nesplnil své nábožensko-etické lidské povinnosti. Jak konstatuje G. Scholem, v dějinách kabaly se můžeme setkat s tendencí, která gilgul omezuje, i s tendencí, která jej rozšiřuje na univerzální,

obecně platný kosmický zákon. Jestliže kniha *Bahir* zná dosud pouze převtělování lidské duše z člověka do člověka, luriánská kabala je přesvědčena o tom, že člověk se může v důsledku svých hříchů převtělit nejen ve zvíře, ale také ve hmyz, minerál nebo vodu. V knize Luriova žáka Chajjima Vitala *Sefer ha-gilgulim* (Kniha převtělování) např. čteme, že člověk, který zhřešil pýchou, se převtěluje v pokornou včelu, vrah se převtěluje v neklidnou vodu a pomlouvač v mlčící kámen.

PŘIBUZNOST DUŠÍ

Na své cestě gilgulem však lidská duše není opuštěná. Lidské duše jsou totiž uspořádány do určitých skupin, které mají společný základ (hebr. šoreš – kořen) v té či oné části duchovního světa. Je sice pravda, že toto uspořádání bylo do jisté míry porušeno v důsledku kosmické prakatastrofy, o které jsme již hovořili, ale přesto přetrvává v lidech pocit sounáležitosti k jiným duším, totiž k těm, s nimiž mají společný základ. Duše, pocházející z takovéto jedné skupiny, z takového jednoho trsu, proto k sobě cítí vzájemnou přitažlivost a pomáhají si (byť i podvědomě) při své cestě vzhůru. Je tomu tak proto, že tuší svou původní jednotu a touží po jejím opětném dosažení.

To, co bylo řečeno, platí plně také o duši muže a ženy, z čehož pro kabalou vyplývá přísná sakralizace sexuálních vztahů. Manželství není totiž jen věcí tohoto světa, ale především světa onoho. Lidské duše jsou ve své podstatě androgynní, což znamená, že mužská a ženská duše tvoří původně jeden celek, který se rozpadá teprve při sestupu na zem na dva samostatné prvky, duši mužskou a ženskou.

Aby se člověk stal dokonalým (hebr. adam šalem), je třeba, aby vstoupil v manželství, a to nikoliv v manželství náhodné. Je třeba si vybrat manželku podle pů-

vodního duchovního základu, aby na základě tohoto spojení se mužská a ženská polovina duše opět spojily v jeden celistvý a harmonický celek. Proto kabala přisuzuje manželství nejvyšší sakrální hodnotu – neboť základ skutečné lásky spočívá v tom, že duše muže a ženy se vzájemně doplňují jako části původní jednoty a teprve jejich spojení překonává izolaci tohoto světa a předznamenává jednotu a společenství vyššího duchovního světa.

Aniž bychom se mohli pouštět do detailů, připomeňme pouze v této souvislosti, že k myšlence androgynní podstaty člověka dospívá také C. G. Jung, jenž rozvíjí úvahy o existenci ženského prvku v mužské psychice (anima) a mužského prvku v psychice ženské (animus). Platonská myšlenka, že nejvyšším typem člověka je androgynní bytost, spojující mužský a ženský prvek, je jednou ze základních idejí mystiky a úzce souvisí s mystickou koncepcí člověka jako mikrokosmu.

Vzájemná spřízněnost lidských duší, jejich původní jednotu a z ní vyplývající duchovní vztah se projevují také v další kabalistické myšlence, jež připomíná vzdáleně východní učení o bódhisattvech. Jak známo, podle mahájánského směru buddhismu vykoupěný osvícený člověk nemusí setrvat ve stavu vykoupění, ale o své vlastní vůli jej opouští, aby sestoupil ke svým bližním, kteří ještě nedosáhli vykoupění, a pomáhal jim na jejich cestě ke spáse. V kabale se tato idea projevuje v učení o zvláštní kategorii převtělování, kterou kabala nazývá hebrejským slovem ibur (tj. těhotenství, vývoj lidského zárodku). Ibur se liší od gilgulu tím, že neprobíhá při narození člověka, ale v jeho dospělosti. Jestliže se při gilgulu převtěluje duše do člověka v okamžiku jeho narození, při iburu vstupuje do plně dospělého člověka. Tento způsob převtělování usku-tečňují duše již zesnulých spravedlivých lidí, které se

rozhodnou připojit se k jiné slabší lidské duši, jež žije v těle a nemůže se sama vypořádat se svými duchovními úkoly, nemůže sama bez pomoci zvenčí pokračovat ve své náboženské a duchovní cestě. V takovém případě se duše zesnulého spravedlivého (zpravidla zbožného rabína a učence) připojí k této slabší a tápající duši a vstoupí do jejího těla. Tato cizí duše může v člověku po určitou dobu přetrvávat, dokud je toho zapotřebí a dokud člověk nemůže ve svém duchovním vývoji pokračovat sám. Podle luriánské kabaly tak může v člověku existovat nejen větší počet vlastních duší, ale také duše cizí, která uskutečnila ibur – např. duše zesnulého učitele, jež žijícímu člověku pomáhá určitou dobu při jeho duchovním vývoji a pak od něho opět odchází. Musí být ovšem k dosud žijícímu člověku v úzkém vztahu, musí náležet do stejné duševní rodiny.

Osobně jsem přesvědčen o tom, že k obdobnému duchovnímu procesu může někdy docházet i v případě smrti jedné ze dvou žijících osob. Duše, která odešla, setrvává v tomto případě jakýmsi svým odleskem v duši dosud žijící milované osoby, která tak není zcela opuštěná a může dále žít, dokud nesplní svůj pozemský úkol.

SESTUP DUŠE DO TĚLA

Pokusme se však nyní vystihnout, jakým způsobem kabala vykládá sestup preexistující duše do lidského těla a její opětné oddělení od tělesné schránky. Jak již víme, v člověku existují nejméně tři základní duše: nefesh, ruach, nešama. Kabalisté k nim zpravidla přidávají ještě dva stupně nejvyšší, duše chaja a jechida, jež jsou však jakýmsi archetypálním pravzorem, který již nemůžeme postihnout.

Nešama je tak vlastně pro nás duševní složkou nejvyšší, božskou jiskrou světla v člověku, ruach je střed-

ním článkem a nefěš je nejnižší duší, udržující lidské tělo při životě. Tyto části lidské duše nejsou však zcela izolované, jak by se mohlo podle dosavadních úvah zdát. Naopak, spíše si je můžeme představit jako tři základní články společného duchovního řetězu nebo duchovní struny, jejíž jeden konec spočívá u Boha a druhý v nitru člověka. Různé kategorie lidské duše nevstupují ovšem (jak již bylo řečeno) do člověka najednou, ale postupně podle jeho zásluh, a navíc jejich základ spočívá v různých částech sefirotického světa. Duše se tedy rodí z pléróma božského světla v duchovním světě sefir a odtud sestupují jako jiskry (hebr. nicoc, v mn. čísle nicocot) na zem. Svou individualitu však získávají během svého sestupu teprve postupně a bezpochyby ji při svém opětovém vzestupu také z velké části ztrácejí.

Podle *Zohar* sestupují duše z nejvyšších duchovních světů do sefiry Malchut (Šechina). Před vstupem do pozemského těla se oblékají v nebeském ráji (hebr. Gan Eden) do světelného astrálního šatu, který má podobu pozemského těla, do něhož duše nakonec vstoupí. Tento nebeský ráj, jenž je jakýmsi mezistupněm mezi naším světem a vyššími sefirotickými světy, slouží zároveň k tomu, aby se duše přizpůsobila pobytu v hmotném těle. Jde o nebeskou školu (hebr. ješiva šel mala), kde se nacházejí podoby pozemských jevů, zformované v astrálním světle, v astrálních těleších. Duše se zde učí prvním kontaktům s hmotným světem a zakouší první tělesnost – ovšem na astrální látce, která je jen částečně tělesná. Proto vše, co člověk poznává na tomto světě, již vlastně poznal v nebeské škole – po svém zrození toto vyšší poznání opět zapomíná, mimo jiné i proto, že mezi tímto a oním světem spočívá jen těžko překročitelná bariéra. Podle Talmudu (traktát *Nida* 31a) se člověk naučí před narozením celý boží Zákon, celou Tóru, avšak jakmile

vyjde z matky, anděl jej udeří přes ústa a on vše zapomene. Jak je patrné, tyto myšlenky jsou velmi blízké Platonově anamnézi – učení o tom, že duše před svým sestupem na náš svět přebývá v říši duchovních praobrazů – idejí, takže lidské poznávání je ve své podstatě rozpomínáním se na věci, které již byly poznány.

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že kabala zná pojem astrálního těla, s nímž se ovšem nesetkáváme ve starší židovské mystice, nebo ta o něm alespoň nehovoří. Astrální tělo je pojímáno jako cosi mezi duší a látkou, jako duchovní tělo, ve které je duše jakoby oblečena. Termín, který kabala užívá pro astrální tělo, zní celem. Pochází z knihy *Genesis*, jež líčí, jak Bůh stvořil člověka podle své podoby. Astrální tělo je podle *Zohar* úzce spojeno s individuálním člověkem, vyvíjí se s ním a teprve po smrti se od něho odděluje. Je popisováno jako stín, podobně jako v Dantově *Božské komedii* (Očistec, zpěv 25). Předpokládá se, že astrální tělo je do určité míry také formováno dobrými skutky člověka, které jsou do něho vtištěny. Existencí astrálního těla se někdy také zdůvodňuje možnost pekla – tak známý židovský myslitel Manasse ben Israel (1604–1657), který vedl jednání s Cromwellem o opětovém usazení se Židů v Anglii, soudil v jednom ze svých spisů, že pekelný oheň nemůže postihovat duši, ale jen její astrální tělo.

Co se týče osudu duše po smrti člověka, tato opět odchází do ráje, kde se v tomto případě přizpůsobuje životu bez těla, dokud není podrobena další fázi převtělování. Jednotlivé kategorie duše mají různý osud a názory kabalistů na tuto základní otázku nejsou nijak jednotné. Shodují se však v tom, že pokud člověk dokáže různé kategorie duše sjednotit a povznést je jako celek na vyšší rovinu, může dojít k rychlejšímu vykoupení.

Většina lidí své duše ovšem nedokáže sjednotit a ty se převtělují postupně. Předpokládá se, že nejnižší duše nefeš spravedlivého člověka setrvává na zemi dále mezi lidmi, nejčastěji u hrobu zesnulého, a zde slyší a přijímá lidské modlitby a prosby, aby je posílala výše. Dále se předpokládá, že jeho střední duše ruach odchází do rajského Edenu, zatímco nejvyšší duševní kategorie nešama stoupá do vyšších sefirotických světů. Ovšem osud všech těchto tří duší je vzájemně spojen – a pokud se nešama nevrátí na své původní místo, nemohou ani nefeš, ani ruach dojít klidu.

Poslyšme pasáž z II. knihy *Zohar*, fol. 141b: „Tři jména má lidská duše: nefeš, ruach, nešama. A všechny jsou zahrnuty v sobě navzájem, ale jejich mohutnosti se nalézají na třech místech. Nefeš se nachází u hrobu, dokud se tělo nerozpadne v prach. Pak se pohybuje na tomto světě, setrvává u živých, dozvídá se o jejich bolestech a ve chvílích potřeby prosí za ně o slitování. Ruach vystupuje do zahrady země (tj. do rajského Edenu) a tam se formuje do duchovního praobrazu svého lidského těla, do jednoho z oděvů, jež tam existují. A tam se raduje nad zářící, která zde přebývá. Ale o sobotách, novoluních a svátcích vystupuje ruach vzhůru, raduje se tam a opět se vrací na své místo.

Avšak nešama ihned stoupá na svůj stupeň, na místo, odkud pochází. A tam je pro ni zapáleno světlo, svítící do výše. Již nikdy nesestupuje dolů. A v ní se sjednocuje vše, shora a zdola. A dokud nešama nevystoupí, aby se spojila s božím trůnem, nemůže ruach v zahradě země dosáhnout své plné blaženosti a nefeš nemůže nalézt klidu na svém místě. Ale jakmile nešama vystoupí, vše dosáhne klidu. A jestliže se lidé trápí a jdou na pohřební místa – tu nefeš procitne a odchází, aby probudila ruach. A ruach procitne, vystou-

pí a vzbudí nešamu. A pak se Bůh, budiž požehnan, slituje nad světem... Avšak jestliže je nešama zadržena při vzestupu na své místo, ruach stojí před vchodem do zahrady země a neotvírají jí bránu, takže ruach bloudí a není nikoho, kdo by se o ni staral. Také nefeš bloudí světem, hledí na tělo, jež opustila a které požírají červi, a truchlí nad ním... A teprve až nešama spočine na svém místě, spočinou na svém místě také ruach a nefeš, neboť všechny tři jsou spojeny v jednotu podle horního vzoru.“

Ale navraťme se opět k učení o převtělování, abychom si zodpověděli otázku, kdy podle kabaly převtělovací proces končí. Jak jsme již dříve konstatovali, kabala je ovládána duchem kolektivní zodpovědnosti lidstva, a proto nezná individualistickou spásu jednotlivce, unikajícího z koloběhu tohoto světa bez ohledu na osud svých bližních. Převtělování tedy končí teprve tehdy, až lidstvo splní svůj kosmický účel, pro který bylo stvořeno – tehdy, kdy budou ze zajetí temných sil vysvobozeny všechny jiskry zajatého božního světla, všechny lidské duše. Gilgul skončí ve chvíli, kdy se tyto jiskry opět vrátí na své původní místo k Bohu do pléróna a kdy dojde k opětovnému pozdvížení a sjednocení pokleslých duchovních světů. Teprve tehdy bude proces gilgulu ukončen a jako poslední sestoupí na svět duše mesiáše, jehož závěrečným vystoupením se svět opět navrátí do původního stavu před svou katastrofou.

SPOLUÚČAST ČLOVĚKA NA NÁPRAVĚ VESMÍRU

V tomto vykupitelském procesu nápravy (hebr. tikun) světa má tedy člověk nezastupitelné místo. Pouze on je totiž otiskem celého vesmíru, bytostí spočívající jak v horním, tak dolním světě. Jedině člověk je také plně dynamickým, na rozdíl od andělů, kteří jsou jen zdánlivě vyššími bytostmi, ve skutečnosti jsou bytostmi sta-

tickými. Jedině člověku připadá tedy podle učení kabaly heroická úloha napomáhat při likvidaci sil zla, a to v kosmickém měřítku. V jádře kosmického dramatu, které kabala načrtává, leží tedy odvěký problém dobra a zla – problém „unde malum“, problém původu zla. Možno konstatovat, že otázku zla a zdánlivě bezdůvodné utrpení spravedlivého řešilo židovství již od biblické doby. Jobova kniha je založena na tomto základním etickém problému, který Bible řeší tím, že připouští na jedné straně existenci zla, ale na druhé straně soudí, že zlo je v konečné instanci podřízeno dobru – slouží především k prověřování kvality lidí, k tomu, aby člověk prokázal svou víru v Boha a překonal pokušení. Nicméně v dalším vývoji židovského myšlení se otázka lidského utrpení stává více a více aktuální, až je nakonec formulována zásadním způsobem – jak je možné, že na tomto světě „existuje spravedlivý a trpí, existuje hříšný a raduje se“.

PROBLÉM ZLA A UTRPENÍ

Odpověď na tuto věčnou a stále se opakující otázku byla a je různá. Obecně je rozšířen názor, že zdánlivě bezdůvodná utrpení jsou „tresty z lásky“ (hebr. jisurim sel ahava), které mají smysl katarze – očistění člověka. Bůh jimi připravuje odměnu spravedlivým na onom světě a naopak zvyšuje posmrtný trest hříšníků, kteří zaslepeni svým pozemským úspěchem směřují k posmrtnému zavržení. Někdy se také soudilo, že dobrý osud jednotlivého spravedlivého člověka může být narušen či zcela zrušen zlým osudem kolektivu. V tomto případě je spravedlivý „lapan do hříchů svého věku“ a bez vlastní viny trpí, poněvadž „jakmile bylo dáno svolení andělu zkázy, nerozlišuje mezi spravedlivým a hříšným“.

Jiným způsobem řeší otázku středověká židovská filozofie, snažící se spojit myšlenkové dědictví Bible

s filozofií Aristotela a novoplatoniků. Pro tyto filozofy bylo zlo ve své podstatě pouhou negací dobra a jeho skutečný význam a smysl byl do značné míry zrelativizován.

Kabala je naopak přesvědčena o tom, že zlo skutečně existuje a snaží se problém jeho vzniku řešit v kosmických dimenzích. V podstatě nacházíme v kabale trojí řešení: první předpokládá, že zlo je zbytkem starších sefirotických vesmírů, které existovaly před současným vesmírem. Tyto dávné vesmíry v minulosti vyplynuly z nejvyšší sefiry Keter, ale opět zanikly, poněvadž se nenacházely v rovnovážném stavu; převažoval v nich prvek božího soudu a naopak v nich chyběl prvek lásky a milosrdenství.

Další řešení spatřuje vznik zla v předdimenzování jedné sefiry, která se tím octne v určité izolaci a ztratí kontakt se sefirami jinými: zlo vzniká podle tohoto názoru tím, že kategorie božího soudu (sefira Din) zmohtne a vymkne se ze souvislosti se sefirou lásky Chesed a sefirou milosrdenství Tiferet, čímž dojde k porušení harmonie duchovního vesmíru.

A konečně podle luriánské kabaly vzniklo zlo na základě vesmírné prakatastrofy, kdy se prvky temnoty a zla promísily s božím světlem, obklopily jej a zajaly. Klipot se pak zformovaly do ďábelských struktur, které jsou paralelní se strukturami sefir a tvoří jejich zrůdný, pokřivený odraz. Tuto hierarchii zla nazývá kabala sitra achara (druhá strana). Proti andělské hierarchii sefirotických světů zde stojí hierarchie démonů v čele se Samaelem, Belialem, Ašmedajem a noční démonkou Lilit, zabíjející novorozené děti. Zejména luriánská kabala rozpracovala učení o zlých silách do řady detailů. Základní myšlenka spočívá v tom, že síly zla nejsou od sil dobra zcela odděleny, naopak dobro potřebují ke své vlastní existenci. Přizívají se totiž na jeho svatosti, aby z ní čerpaly sílu k vlastnímu životu.

Klipot se soustřeďují zejména kolem sefiry Malchut a Šechiny, jejímiž nositeli jsou svatí a spravedliví lidé. Každý svatý člověk je proto stále obklopen silami zla, které se jej snaží vysávat jako upíři. Proti těmto silám zla se tedy člověk musí stále bránit, ať již modlitbami, plněním náboženských příkazů a povinností nebo dalšími úkony, které mohou klipot odehnat a zablokovat jim vstup do nitra člověka. Tak ve spise *Pri ec chajim* (Plody stromu života) Luriova žáka Chajima Vitala čteme doporučení, aby člověk neoblékal všechny součásti oděvu najednou, ale vrstvě, po vrstvě, poněvadž tak se mezi nimi vytvoří jakési ochranné pole, chránící před proniknutím klipot. Stejně tak zde čteme radu, aby se člověk nenakláníl nad vodou a přímo z ní pil (čímž by umožnil silám zla do něho vstoupit), nýbrž aby vodu nabíral opatrně rukou.

Oproti démonickému světu stojí pak v kabale andělská hierarchie božího světa, tvořená různými kategoriemi andělů. Andělé nižších kategorií mohou ve funkci božích poslušů při sestupu na zem na čas přijímat také lidskou podobu, vyšší andělé se zjevují pouze ve své duchovní formě. Jen někteří andělé jsou však individuálními, stále trvajícími bytostmi – andělé nižších tříd jsou tvořeni Bohem každý den, aby velebili svého tvůrce a pak opět zanikli. Nejvyšší andělé prodlévají u božího trůnu v čele s Metatronem, jenž je podle knihy *Zohar* přeměněným Henochem, kterého Bůh vzal na nebesa (*Genesis* 5,24). Hlavními archanděly jsou Michael, Gabriel, Uriel a Rafael. Michael je archandělem lásky, boží pravice, sefiry Chesed, Gabriel je archandělem božího soudu, boží levice, sefiry Din, a Uriel je archandělem míru, odpovídajícím sefíře Tiferet, která je ústřední sefírou kabalistického systému.



Chajim Vital, *Ec chajim*, titulní list rukopisu z roku 1730.

Závěrem našich úvah, které jsme věnovali kabalistickému pojetí člověka, lidské duše a procesu převtělování, mi dovoluňte připojit několik poznámek, týkajících se novodobých výzkumů postmortality. Jak známo, Raymond A. Moody (autor prací *Život po životě, Úvahy o životě po životě, Světlo po životě*, Praha 1994) analyzuje zážitky osob, které prošly procesem umírání a vstoupily již na druhý břeh, z něhož se však opět navrátily a vydaly svědectví o svém prožitku. Moody v těchto výzkumech není osamocený a kromě výpovědí osob uvádí také některé paralely z antické a východní literatury (Bible, Platon, tibetská Kniha mrtvých). Nepochybujeme o tom, že dosud existuje roztroušeně velké množství málo známých svědectví o těchto Near-death Experiences (NDE), které doposud čekají na svá shromáždění a vyhodnocení. Nejde přitom jen o výpovědi osob, jež přežily svou klinickou smrt, ale také o popisy postmortálních stavů, které nacházíme v literatuře, a především v nábožensko-mystických textech, jako je již zmíněná Kniha mrtvých, jež se dostala do rukou i našemu čtenáři v odborném překladu J. Kolnaše z tibetského originálu.

Je ovšem jisté, že výzkumy postmortality narážejí a budou narážet na řadu překážek. Je tomu tak jistě proto, že mezi rovinou pozemského a následujícího posmrtného života leží určitá velice mocná bariéra. Je jí možno překročit jen ojediněle a chvilkově – v prožitku NDE, v mysticko-extatickém zážitku nebo ve snu, jenž patří do kategorie, kterou jsem pracovně označil jako sny komunikační. Chápu pod nimi také své sny, které se svým charakterem zásadně odlišují od jiných snových prožitků a v nichž dochází k opětovnému styku dosud živého člověka s milovaným člověkem, který již přešel do roviny onoho světa.

Charakteristickým rysem těchto komunikačních

snů je jejich realismus, až neuvěřitelná plastičnost a obrovský emocionální náboj. Podobně jako se vyznačuje mysticko-extatický zážitek pocitem absolutní jistoty, vyvolává také sen tohoto typu nezvratné přesvědčení, že onen svět skutečně existuje, není pouhým výtvozem našeho vlastního přání a naší vlastní psyché, takže pozemský život je listem, jehož otočením kniha nekončí, ale naopak pokračuje. Přesto však zůstává i zde bariéra mezi životem a smrtí zachována, většinou naznačena určitým předmětem, který odděluje živého od zesnulého, např. prahem otevřených dveří, přičemž živý a zesnulý stojí ve dvou odlišných místnostech, nebo stolem, na jehož jedné straně usedne živý a na druhé zesnulý. Důsledkem bariéry je zřejmě i to, že po probuzení si nevzpomínáme na větší část hovoru, zpravidla pouze na jeho úvodní či závěrečné části.

Dalším faktorem, který ztěžuje výzkum postmortality, je bezpochyby také postoj moderního člověka ke smrti. Stalo se totiž obecnou konvencí tvářit se tak, jako by nebylo smrti, a tím smrt vytěsnit (ovšem marně) z našeho vědomí. Jak konstatuje již B. Pascal ve svých *Myšlenkách*: „Lidé si nijak nemohli pomoci od smrti, bídy, nevědomosti, a tak je napadlo, že na to nebudou myslet, aby měli pocit štěstí...“

Kromě přirozené bariéry, oddělující pozemský život od života posmrtného, a kromě konvence popření smrti existuje u mnoha věřících a nábožensky založených lidí také pocit, že zkoumání postmortality vědeckými metodami je nevhodné, poněvadž postmortalita spadá výlučně do oblasti víry; proto zřejmě také nemají Moodyho výzkumy větší ohlas u většiny církví.

Ze všech těchto a jistě i z mnoha dalších důvodů není tedy postmortalita tak studována, jak by bylo možno očekávat, i když brutální fakt smrti je dříve či později osudem nás všech. Nicméně tyto výzkumy

přinesly již určité poznatky, které se ovšem spíše vztahují k prvním krůčkům na cestě k onomu světu než k světu skutečnému. Přesto však i pouhé nahlédnutí do onoho světa mění zásadně lidskou psychiku, takže v tomto smyslu je prožitek smrti vsutku podobný mysticko-extatickému prožitku a člověk po něm dochází k poznání, že jedinou hodnotou, která přetrvává, je láska a vědění přetvářené v moudrost. Pouze tyto si člověk bere na onen svět, takže na ostatním prakticky nezáleží, a po návratu z „druhého břehu“ dochází proto podle výzkumů R. Moodyho zpravidla k zásadní změně lidské osobnosti i způsobu života. Paradoxním způsobem mizí strach ze smrti, který je vystřídán radostí se života a jeho nejvyšším oceněním. Člověk si také počíná plně uvědomovat zodpovědnost za své vlastní skutky a za důsledky, které z těchto skutků plynou pro druhé lidi.

Poněvadž Moodyho práce jsou známé, uvedme na tomto místě jen stručně, že cesta k onomu světu začíná oddělením se duše od pozemského těla a jejím marným pokusem o kontakt s dosud žijícími lidmi (one-way mirror effect). Pak následuje cesta temnou chodbou či tunelem, po níž se umírající opět setkává se světlem, jak výstižně zachytil L. N. Tolstoj v závěru své povídky *Smrt Ivana Iljiče*, jejíž hrdina v době umírání prochází černou dírou, na jejímž konci však září světlo. A tehdy „... strach se více neobjevil, protože pro něho nebylo už smrti. Na místo smrti bylo světlo... Skonal! promluvil nad ním kdosi. Zaslechl ta slova a opětoval si je v duchu. Skonala smrt, pravil si; není jí více. Vtáhl do sebe vzduch, zastavil se v polovici dechu, natáhl se a umřel.“

Po cestě temnotou vchází tedy lidská duše opět do říše světla, kde ji čeká setkání s blízkými osobami, které ji na onen svět již předešly dříve a nyní jsou připraveny pomáhat ve chvílích přechodu k nové formě

života. Hlavní moment však tvoří setkání s Bytostí světla (angl. Being of Light). Při tomto setkání, jež má zřejmě klíčový význam, se člověk zamýšlí nad svým pozemským životem, nazírá jeho zpětnou projekci, za pomoci Bytosti světla hodnotí své skutky především co se týče jejich důsledků pro jiné lidi a co se týče jejich vnitřního úmyslu, přičemž hlavní otázka zní: co jsi učinil se svým životem, byly tvé činy konány z lásky, nebo sobeckých motivů, poznával jsi z touhy po poznání, nebo z jiných, zistných důvodů? Setkání s Bytostí světla znamená pro lidskou duši také poslední možnost návratu, pokud je jí to povoleno a pokud cítí, že je její naprosto nutnou povinností ještě něco prospěšného vykonat na tomto světě. Jinak následuje definitivní vstup na druhý břeh, který podle Moodyho výzkumů však není nijak hroživou, ale spíše blaženou záležitostí.

Jak je patrné, v Moodyho koncepci postmortality zatím neexistují výpovědi osob, které by na onen svět přecházely s děsem, vědomy si svých hříchů a viny. Moody to vysvětluje tím, že zkoumal výpovědi v podstatě dobrých osob, poněvadž zločinci by mu své zážitky pochopitelně nesdělili. V této souvislosti si klade otázku, jaká je asi postmortalita zločinců, například masových vrahů. Soudí, že podle všech zatím zjištěných poznatků spočívá jejich trest v tom, že nazírají důsledky svých zločinů, veškeré jimi způsobené utrpení, a toto utrpení plně prožívají – jinak řečeno, nacházejí se v pekle.

K výpovědím osob, které přežily svou smrt, existují četné paralely nejen v textech, jež uvádí R. Moody či jiní, ale i v samotné kabale. Jak již víme, existuje zde zážitek vidění vlastního těla, nikoliv ovšem ve stavu umírání, ale v extatickém prožitku. Pojetí jedinečnosti a neopakovatelnosti lidského života je rovněž základním rysem židovské mystiky, který snad nejdůležitěji

vyslovuje a rozpracovává jeden z hejoriginálnějších představitelů východoevropského chasidismu rabi Nachman z Braclavi (1772–1810).

Stejně tak je základním rysem judaismu pevné přesvědčení o tom, že moudrost (studium Zákona) spolu s láskou k Bohu a láskou k druhému člověku jsou základními pilíři, na nichž spočívá lidská existence. Rovněž tak je pro židovskou mystiku charakteristický důraz, kladený na vnitřní zámysl, intenci každého úkonu, činu a modlitby. S viděním černého tunelu či chodby, kudy po smrti putuje lidská duše, jsem se v kabalistických textech nesetkal, avšak existuje text, hovořící o předtuše smrti, kterou třicet dní před odchodem člověka z tohoto světa cítí lidská duše, a o tom, jak z těla odcházející duši vítají na onom světě duše blízkých osob:

„Je tradováno – po všech těchto třicet dní (tj. před smrtí) duše člověka od něho každé noci odchází, stoupá a pozoruje své místo na onom světě. Avšak po celých třicet dní člověk o tom neví, nevnímá to a nemá vládu nad svou duší, jako ji neměl na počátku... A v hodině, kdy člověk ze světa odchází, jeho otec a příbuzní se tam s ním nacházejí a on je vidí a poznává je. A všichni z jeho generace dlí u něj na onom světě. Všichni vstupují, pobývají u něj a doprovázejí jeho duši až na místo, kde spočine.“ (*Zohar* I, 217b)

Co se týče setkání lidské duše se světlem onoho světa, jde o ideu v kabale běžnou a přirozenou, poněvadž, jak již víme, samotná lidská duše je součástí tohoto světla, jeho jiskrou, která se opět navrácí do svého původního zřídla. Před vstupem do nebeského ráje setkává se pak duše zesnulého s prvním člověkem – Adamem nebo s anděly, kteří s ní probírají její život a činy. Lze přitom do určité míry předpokládat, že tato fáze postmortality odpovídá setkání s Bytostí světla a je spojena s určitou katarzí duše, dříve než tato

vstoupí do rajského nebeského učiliště, aby zde po jistý čas setrvala před svou další cestou.

Stejně tak se setkáváme v *Zohar* s popisem zpětné projekce událostí lidského života: „Vždyť v kolika dnech umírá člověk? V jediné hodině, v jediném okamžiku zmírá a odchází ze světa. Avšak učili jsme se: když nejsvětější Bůh chce vzít zpět duši člověka, všechny dny, které člověk na tomto světě prožil, před něj přicházejí a žádají si své vyúčtování. A teprve až přejdou a jsou vyúčtovány, tehdy člověk umírá a Bůh si bere nazpět jeho duši v podobě dechu, který člověku kdysi vdechnul...“ (*Zohar* I, 221b)

Mezi podnětné práce o postmortalitě patří studie C. G. Junga *Über das Leben nach dem Tode* (O životě po smrti), uveřejněná v knize *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung* (Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga, Brno 1998), kterou vydala Jungova žačka a celoživotní spolupracovnice Aniela Jaffé. Jung zde konstatuje: „I když není možné přinést platný důkaz o dalším životě duše po smrti, existují přece zážitky, které nutí k zamyšlení.“

Názor autora této knihy je pak ten, že shody a analogie, které nacházíme nezávisle na sobě v různých výpovědích a textech, pocházejících z nejrůznějších dob a prostředí, nás vedou k tomu, abychom uznali postmortální existenci člověka jako objektivní skutečnost, kterou potvrzuje nejen náboženská víra, ale také logika našeho rozumového poznání.