

„K OBRAZU BOŽÍMU“
PODLE
RABIHO CHAJIMA VOLOZINERA

Hermanu Heeringovi,
profesoru theologie na univerzitě v Leidenu

1 Kdo je Rabi Chajim Voloziner

Rabi Chajim Voloziner — nebo také Rabi Chajim z Voložinu (1759–1851) — byl žákem a obdivovatelem slavného gaona z Vilna. Městečko Voložin leží v Litvě. Rabi Chajim tam v r. 1802 založil *ješivu*, která významně ovlivnila život judaismu ve východní Evropě a zvláště v takzvaných litevských krajích. Zavedl speciální styl studia, jímž se inspirovaly a dodnes inspirují *ješivy* po celém světě.

Rabi Elijahu, gaon z Vilna (1720–1797), učitel Rabiho Chajima Volozinera, byl jedním z posledních velkých, geniálních talmudistů. Silou své osobnosti, rozsahem a přesností svých znalostí Talmudu a kabaly a originalitou a hloubkou své interpretace poznamenal jak rabínskou vědu, tak samotný život Židů své doby. A poznamenává je v jistém smyslu dodnes. Hrál mimo jiné prvořadou roli v boji jedné části židovstva s expandujícím chasidismem. Zastával názor, že chasidismus, lidové hnutí založené spíše na fanatismu než znalostech, upírá talmudické vědě a dialektice jejich přednostní postavení v náboženském životě Židů a seskupováním komunit okolo charismatických duchovních osobností — *cadikim* neboli „záračných rabinů“, kteří se nechávají věřícími uctívat — pokřivuje pravé vztahy mezi žákem a učitelem a podřívá základní principy židovského monoteismu. Gaon byl duší i hlavou této opozice, těchto *mitnagdím*, jak jsou dodnes nazýváni, ačkoli antagonismus mezi nimi a *chasidim* se utišil. *Mitnagdím* nové doktríně nedůvěřovali kvůli jejímu sentimentálnímu mysticismu. Studium Talmudu pro ně neznamenalo jen získávat znalosti: byl to pro ně duchovní akt prvního řádu, sám život Tóry, princip tvorby, předmět kontemplativního života, účast na životě nejvyšším. *Ješiva* založená ve Voložinu Rabim Chajimem Volozinerem představovala potvrzení tohoto primátu praxí.

Rabi Chajim výstřelky chasidského hnutí sice také potíral, ale nebyl vůči němu tak nesmiřitelný jako gaon. Dveře *ješivy* byly otevřené pro každého, kdo si přál vstoupit. Rabi Chajim Voloziner a jeho akademie vysokého talmudického učení se tak zčásti zasloužili o rehabilitaci studia Talmudu v rámci chasidismu a obecně vzato přispěli k tomu, že se toto náboženské hnutí přes své novoty nestalo schismatem.

Vliv Rabiho Chajima Volozinera a talmudických studií, obnovených voložinskou *ješivou* a studijními domy vzniklými podle jejího vzoru, se možná rýsuje i v postoji východoevropského židovstva k osvícenství, k racionalismu *Haskaly*. Zatímco Židé v západní Evropě se do tohoto procesu bez váhání zapojili už v 18. stol., Židé východní se postupně začínali odvracet od Tóry k studiím jiného typu a k takzvaně západním formám myšlení a života až ve století 19. U ruských, polských a litevských Židů probíhal tento příklon k modernímu životu takřka ruku v ruce s vlivem, který lze přičítat voložinské *ješivě*. A přes všechny svody Západu a jeho racionalistické kultury, jimž byli vystaveni, zůstali vůči pokušení čistě a prostě splynout s okolním světem ve své většině imunní. I když se v životě a svých intelektuálních činnostech pozvolna vzdalovali přísným pravidlům tradice, odsunout duchovní svět svých počátků na druhé místo a zpochybnit naprostou převahu tradiční židovské kultury odmítali. Tato věrnost Tóře jako kultuře a z toho plynoucí národní uvědomění zůstaly pro východní Židy i při západním životním stylu jejich charakteristickým rysem. Mělo to samozřejmě demografické, sociální a politické důvody. Ale jednou z příčin oné pevnosti byla nepochybně i výchova, jíž se východní židovské elitě dostalo v *ješivách* voložinského typu. Judaismus talmudických akademií — nebo v rodinách uchovávaná vzpomínka na něj — uchránil židovské masy před asimilací, tak jako uchránil chasidské hnutí před schismatem. V každém případě sehrál po té stránce důležitou roli.

Priorita Tóry, utvrzovaná pedagogickou činností Rabiho Chajima z Voložinu, je však také tématem teoretického výkladu, který po sobě Rabi Chajim zanechal ve formě malé knížky, vydané posmrtně, v r. 1824, ve Vilně pod názvem *Nefeš ha-Chajim* („Duše života“). Je to pozoruhodné dílo, prezentující vysokou úctu k Tóře — jíž je věnována zvláště čtvrtá a poslední část („Brána 4“) — jako základní moment a korunu židovské spirituality. Rabi Chajim je psal v posledních letech svého života pro studenty *ješivy* a podává v něm poučený výklad systému judaismu, judaismu jako systému.

V takzvané rabínské literatuře, kde jsou doktrinální aspekty buď roztroušeny mezi učením o pravidlech chování, *Halachou*, nebo jsou v ní obsaženy i jako chápané implicitně, jako by mezi lidmi ze slušné vzdělané společnosti žádný výklad nepotřebovaly, je něco podobného poměrně vzácné. Mít k dispozici takový text o judaismu, jakým je *Nefeš ha-Chajim*, text nabízející pohled — jeden z možných pohledů — na židovskou spiritualitu jako systém a napsaný přitom významným, *Halachy* znalým talmudistou, který tradiční „otázky a odpovědi“ navíc opírá o praktické problémy, je pro dnešního čtenáře vzácná výhoda.

Rád bych toto dílo, které je pokusem stanovit význam lidství člověka v celkovém řádu Stvořeného, ukázal z jednoho jeho aspektu. Má to však své potíže.

Problémy jsou totiž v *Nefeš ha-Chajim* stavěny a pojednávány způsobem, který může nezasvěceného moderního čtenáře mást. Zarazí ho dogmatický a religiózní charakter knihy, a způsob argumentace mu může připadat jako mysticismus, ačkoli právě mysticismus — rozhodně alespoň v chasidských výstřelcích — náš autor odmítá. Argumentace jeho metafyzického či doktrinálního, přitom však k rozumu se obracejícího eseje spočívá totiž výhradně v citátech. Opírá se o exegezi textů, biblických, talmudických (halachických a midrašských) a kabalistických (*Zohar* a traktát *Ec Chajim* Rabiho Chajima Vitala, přejímající safedskou kabaluru Lurjovu, slavného Ariho). Neproniká sem žádný přímý vliv moderního Západu. Přestože jde o gnostickou kosmologii, není tu žádný výslovný odkaz dokonce ani k Aristotelem a novoplatonismem inspirované filosofii středověku; nanejvýš k Maimonidovi, a to zřídka, protože gaon z Vilna na něj pohlížel kriticky. Ale z novověké filosofie a vědy nic, absolutně nic. Ani Descartes, ani Leibniz, ani Spinoza, a ani stopy — na pár stovek kilometrů od Královce, Jeny a Berlína — po Kantovi, Fichtovi nebo Hegelovi. Krom toho, že je argumentace od začátku až do konce exegetická, jde navíc o exegezi vedenou rabínským způsobem, ve stylu *midrašů*, které pátrají ve slovech textu, aby za jejich přímým smyslem objevily smysl skrytý a naznačený. Je třeba být této hermeneutice zvyklý, aby člověk pochopil, že i když to vypadá — například u Bible —, jako by exegeze neznala či přehlížela bezprostřední smysl textu, ve skutečnosti onen čistě „místní“ smysl obnovuje v duchu celku, prohlubuje ho a posiluje. Je to hermeneutika, která má svá pravidla a svoji tradici, a jestliže někdy vytrhuje z kontextu — jako střípek obdařený smyslem — verš či dokonce jen pár slov z verše, snaží se tím prozkoumat „Boží Slovo“ ve všech jeho dimenzích. Že slovo Boží — a řeč vůbec: či snad není religióznost její přirozenou povahou? — má víc dimenzí, než prozrazuje jeho logická struktura, dnešního čtenáře možná nepřekvapí. V rabínském rouše je tato ultramoderní moudrost považována za přežitek. Přesto nás i dílo věrné tradici, dílo podložené autoritou ctihodných citací, může přesvědčit a poučit. Kdo je tomu stylu zvyklý, dokonce možná ocení, jak šťastně jsou v *Nefeš ha-Chajim* osvědčené postupy rabínské exegeze aplikovány, a jaké jemnosti tu dosahuje umění proslulých *chidušim*, to jest „obnovování smyslu veršů“ a citovaných výroků. A řekne si pak možná, že je-li toho umění jen trochu, odklání se od přímého smyslu, ale je-li ho hodně, pozvedá smysl do roviny myšlenky. Nezasvěceného čtenáře, nakloněného vidět v této virtuozitě jen zkraslování textů, může to všechno ovšem udivovat a dokonce dráždit. Zaujme k tomu nanejvýš historizující postoj, bude hledat vlivy, jimiž by ty názory, bludy či „dětinství“ vysvětlil a které by mu pomohly je zařadit.

My se naopak pokusíme najít v nich vizi lidství ještě i dnes smysluplnou a takřkajevysvobozenou z jazyka své doby. Ale právě tohle, — byť chceme ukázat jen jeden určitý aspekt díla — je obtížné: kdybychom totiž opustili původní formulace jako zastaralé, ztratila by tato řeč své nenapodobitelné rezonance. Pro obsahy, myšlenkové bohatství, tu má stále svůj podstatný význam, že se myšlenka latentně rodí ze své starobylé náboženské formulace, že se pojmy vážou na určitá slova. Obracet se k nim není proto jen archeologická záležitost, ale nevyhnutelná podmínka, alespoň někdy. Není to všechno, je to však nutné. Ani předkopernikovsky vesmír, k němuž se náš autor odvolává, nepředstavuje jen jakousi intelektuální minulost, ale uchovává si sugestivnost symbolu. Když se například na stránkách, jež se pokusíme prezentovat, hovoří o „světech“, „silách“ a „duších“, není na místě chápat to čistě v jakémsi astronomickém smyslu. Jde o pojmy, jež mají ontologickou váhu. Označují bytí v jeho pluralitě a vztazích, jež této pluralitě vládnou, různé řády skutečnosti v jejich koherenci nebo lomech, jež je oddělují. A možná tu jde i o různost lidských bytostí, z nichž každá je také světem. Způsob, jímž jsou ony pojmy vztahovány k Písmu, k textům Bible, Talmudu či Kabyly, je výzvou, abychom za přežitou kosmologií, kterou vyjadřují, hledali určitý duchovní význam a dobírali se tím problémům stále aktuálnějších, abychom se vraceli ke konkrétní zkušenosti a živému tázání. Interpretace je zde nutná a vyžaduje určitou volnost.

2 Člověk, duše vesmíru

Lidství člověka není v *Nefesh ha-Chajim* chápáno ve smyslu řecké živočišnosti nadané rozumem, ale v duchu biblického pojetí člověka, stvořeného k obrazu Božímu. Přesněji řečeno, podle biblického obratu Geneze 1, 26, „k obrazu Elohim“, a podle Geneze 5, 1 „k podobenství Elohim“. Slovo Elohim jako pojmenování Boha má svůj význam nejen pro definici člověka, ale obsahuje i otázku Božího božství a toho, jaký je za jmény, jimiž je Bůh označován, jeho absolutní smysl. K tomuto důležitému bodu se vrátíme v druhé části výkladu.

Ale co znamená *Elohim*? A co znamená „být k podobenství Elohim“ nebo „být k jeho obrazu“? *Nefesh ha-Chajim* chápe tuto podobnost jako „hloubku interiority“ (I, 1),¹ jako cosi tajemného, co přesahuje triviální různost, panující mezi exterioritou světa a interioritou psychiky.

Termín *Elohim*, užitý pro označení Boha v oněch dvou pasážích, kde se hovoří o podobnosti člověka Bohu, podle *Nefesh ha-Chajim* znamená božství jako „moc nad všemi silami“ (I, 2); všechny jednotlivé síly pramení v Elohim, ale v rozproštění se mohou nazývat různě: hybné síly, duchové hvězd, duchové národů, politické síly, soudní moc.² Zapomenout, že zdrojem všech těchto relativních sil je *Elohim*, v tom právě spočívá modloslužebnictví.³ Být pánem všech sil znamená mít moc vytvářet „světy a nespočetné síly“ *ex nihilo*. Existence z nicoty vyloveného stvořeného — světa a nespočetných sil — závisí od jeho spojení s tvůrčí energií *Elohim*: „Veškerá energie jejich bytí, jejich řádu a jejich trvání závisí v každém okamžiku od faktu, že Jeho vůle do nich stále znovu rozprostírá svou moc a hojnost světla: kdyby tento vliv měl ustát, světy by se zvrátily zpátky v nicotu a chaos“ (I, 1). Čili modem bytí stvořeného je něco jako „neustálá tvorba“: bytím stvořeného je jeho „spojení“ s *Elohim*.⁴

Závisí bytí stvořeného skutečně na tomto spojení? Je to nutná podmínka? Základní otázka. Vede nás přímo k pojmu interiority.

Ale upřesněme ještě pojem *Elohim*. Je v něm také naznačena určitá hierarchie, hierarchie, již jsou světy a síly podřízeny a skrze ni se energie rozprostírá odshora dolů: „Každá síla, od té nejnižší až po tu nejvyšší, je jen prodloužením existence a života *Elohim*, prodloužením, které dosahuje k síle nižší skrze sílu, jež je nad ní a je duší rozprostřenou v jejím nitru. A jak víme z Ariho kabaly, světlo a nitro každého světa a každé síly jsou vnějším bytím síly a světa, jež jsou nad nimi. Podle tohoto řádu se pozvedáme od vysokého ke stále vyššímu“ (III, 10). Každý svět je podřízen „pohybům síly světa, který je nad ním a který ho řídí, jako duše řídí tělo. Takový je řád: od vysokého přes ještě vyšší až k Tomu, který je duší všech“ (I, 5). Světy jsou tedy rozloženy tak, že každý je tělem, nebo jak se také říká v *Nefesh ha-Chajim*, šatem toho, který je nad ním, a duší či silou toho, který je pod ním. Co je výš, je ve vztahu k nižšímu vždycky vnitřní: výška a interiorita jdou spolu. Vyšší rovina je oduševnění a inspirace. Duše je také nazývána kořen: vyšší světy jsou kořeny kořenů světů nižších. „Kořen či princip života každé duše je podřízen duši světa, který je nad ní a který tedy je a nazývá se duší duše. A on (*Elohim*) je Pánem všech sil, neboť je duší a životem a kořenem kořenů všech sil. Jak stojí psáno (Neh 9, 6): ‚Sám to všechno zachováváš při životě.‘ Doslova to znamená: Dáváš život každým okamžikem. Proto je Hospodin nazýván duší všech duší a principem a kořenem všech světů“ (III, 10). Bůh je duše vesmíru.

Nemůžeme se v této studii, nabízející jen první pohled, podrobněji zabývat různými řády, na které kabalista — jehož jazyka náš autor při vši nedůvěře k chasidské mystice zcela přirozeně užívá — dále dělí zřetězení světů. Abychom se přiblížili pravdě méně kuse, museli bychom ukázat základní kód. Symbolické řazení světů podle „vize vozu“ — *Merkava* — z první kapitoly Ezechiela, kde jsou

¹ V odkazech k textu *Nefesh ha-Chajim* užívám římských číslic pro označení čtyř hlavních oddílů či „Bran“ knihy, arabských pro kapitoly.

² *Elohim* v běžném rabínském pojetí vždycky znamená Boha jako princip přísné spravedlnosti, kdežto Tetragramem je označován Bůh jako princip milosrdenství. *Nefesh ha-Chajim* v tomto směru otevírá širší perspektivy.

³ V takto silném smyslu každého slova chápe *Nefesh ha-Chajim* verš 1Kr 18, 39: „Když to všechn lid spatřil, padli na tvář a volali: ‚Jen Hospodin je Bůh! Jen Hospodin je Bůh!‘ Bůh označený Tetragramem je pánem všech sil“ (I, 2, poznámka).

⁴ Voloziner zakládá svou tezi po svém vlastním způsobu na „pečlivé“ četbě textů. Například (I, 2): „Ten, který činí veliká světla“. „Činí“ je přece v Ž 136, 7 v prezentu! A v jedné z modliteb, jejichž zavedení je připisováno „mužům Velké Synagogy“ a která, situována do doby po návratu z babylónského zajetí, představuje podle rabínské theologie základní a svou tradicí vysoce autoritativní článek, je přece psáno: „Ten, který ve své dobrotě každodenně obnovuje dílo počátku“!

rozlišeny čtyři roviny. A zmínit se zvláště o nebeském Trůnu, Trůnu neseném zvířaty, ale současně je také nesoucím (1, 5). Sugestivní symbol vztahu, jímž se řídí celá hierarchie: vyšší spočívá na nižším, ale současně je duší, životem či interioritou nižšího.

Tato hierarchie, jejíž struktura pramení z kabaly, nicméně pořád ještě odpovídá helénskému modelu. Stvořené však není strukturováno jen takto. Interiorita domyšlená do konce neznamená pouze výšku. Člověk zaujímá v zřetězení světů výjimečné místo. Na něm, který je nejníž, který je svou činností ve styku s hmotou, závisí všechno ostatní. Člověk je ve vztahu ke všem rovinám skutečnosti. Nepředstavuje jen základ. „Kořeny své duše“ dosahuje až k vrcholku hierarchie. Je tam, kde koření všechny duše, „nad Trůnem“, kde „kořeny“ celého Izraele⁵ svými nejzazšími konečky splývají či nespývají (texty, možná záměrně, nejsou po té stránce výslovné) s *Elohim*, s lidskou tváří nad Trůnem, jak ji tam vidí Ezechiel. Lidské duše pocházejí z dechu Božího: je přece psáno o člověku (Genesis 2, 7), že Bůh „vdechl do nosu jeho dech života.“ Jsou s božstvím *Elohim* v privilegovaném vztahu, který samozřejmě neznamená čirou a prostou totožnost, ale také ne čirou odlišnost.

Výsadní povahu vztahu mezi člověkem a světem na jedné straně a člověkem a *Elohim* na druhé straně vyjadřují i různé jiné, rovněž z kabalistické tradice převzaté obrazy a symboly, aniž se však dají shrnout v jediný plastický celek. Ze všeho vysvítá jednak sourodost člověka s celkem světů a jednak zvláštní intimní vztah mezi člověkem a *Elohim* — intimita, v níž se potvrzuje svrchovanost *Elohim* nad člověkem a zároveň určitá závislost *Elohim*, nebo přesněji závislost jeho „spojení se světy“, na člověku. Boží „spojení“ se světy, či Boží přítomnost v nich, jsou živý z člověka (II, 7). Zároveň je lidství chápáno tak, jako by sestávalo z reziduí či „útržků“ všech jednotlivých bezpočetných světů: v jeho podstatě se mísí podstaty světů (I, 6). Nebo jsou světy vázány na různé orgány lidského těla, z nichž každý podléhá příkazům Tóry,⁶ takže celek světů tvoří lidskou postavu (I, 6). Hovoří se tu také o vztahu mezi člověkem a jeruzalémským Chrámem jakožto přesnou replikou Chrámu nebeského, řádu absolutní svatosti. Základním kamenem nebeského Chrámu je srdce uvnitř těla. Když talmudští učenci vyzývají, aby člověk při modlitbě obrátil srdce k Nejsvětějšímu, neznamená to jen obrátit se, ale ztotožnit se nebo se o ztotožnění alespoň snažit: člověk se má proměnit přímo v samotný svatostánek, místo veškeré svatosti, a stát se za veškerou svatost odpovědný. Proto je božský vůz, *Merkava*, ztotožňován s patriarchy, lidmi, kteří této identifikace dosáhli: „Patriarchové jsou *Merkava sama*“ (I, 6; III, 13).

Tento výsadní vztah má povahu analogie; jeho účinnost je však zásadní: činy člověka, ležící na té nejnížší rovině, mají odezvu v rovině nejvyšší a na nich závisí přítomnost *Elohim* ve stvořeném — a nakolik se *Elohim* přiblíží či vzdálí nebo zcela odvrátí, to jest zda se bytí prosadí nebo zda se myriády světů zvrátí v nicotu. Proto hraje člověk v bytí stvořeného prvořadou roli. Přítomnost Boha, jakožto duše, ve světě a soudržnost celého systému, přítomnost duše v každém ze světů, to všechno závisí na člověku.⁷

Odtud podobnost *Elohim* s člověkem: člověk je duší světa stejně jako sám *Elohim*. V hierarchii stvořeného existují světy, dokonalé a nehmotné — andělské — bytostí, které stojí nad člověkem, a přesto jsou skrze jedinečnou strukturu lidství — ležícího na nejnížší příčce a zároveň kořenicího „nad Trůnem“ — vydány do jeho moci. Činy, slova a myšlenky člověka — tyto jeho tři způsoby bytí, dané jeho třemi dušemi: principem vitálním (*nefeš*), duchem (*ruach*) a dechem božím (*nešama*), třemi uzly pouta svazujícího lidskou bytost s vrcholkem hierarchie — působí na světy a síly stvořeného. Je-li člověk poslušen příkazů Tóry, posiluje tím „v jejich bytí, světle a svatosti“ světy a síly dokonalejší, které jsou nad ním (I, 6). Nebo tyto síly a světy naopak slábnou a spějí ke zkáze a zmaru. Etický význam náboženských příkazů: umožňují žít jiným, než jsem já, a vedou k jejich smrti, jsou-li přestoupeny. Či snad není bytí člověka bytím-pro-druhého? Člověk uplatňuje svou svrchovanost a odpovědnost jako prostředník mezi *Elohim* a světy, neboť jeho přičiněním *Elohim* buď je, nebo není přítomný

⁵ Je třeba přijmout jako dohodnutou věc, že autentické lidstvo je v tomto theologicky myšleném a vykládaném textu vždycky synonymem Izraele. Synonymem, jenž v případě díla, které se vztahuje k Písmu, neobsahuje nic „rasistického“, stejně jako nepředstavuje nic výlučného ani pojem Izrael ve svém nejběžnějším užití, ale znamená prostě řád otevřený všemu, co se k němu přihlásí.

⁶ Snaha vztahovat početně „inventář“ lidských orgánů k pozitivním a negativním příkazům Tóry patřila vždycky k židovské tradici.

⁷ „Světy“, píše se v *Nefeš ha-Chajim* (I, 3), „se proto chovají podle lidských činů, které svými pohyby vyvolávají pohyby v kořeni své vyšší duše, duše, jež je nad světy a jež je jejich duší života; podle jejich pohybů se pohybují a ustávají v pohybu, když ustanou činy.“

v zřetězení různých bytí, která k tomu, aby byla, neustále potřebují jeho živou sílu.⁸ Voloziner říká výslovně (I, 3): „Hospodinova vůle dává člověku tu moc, že díky nejvyššímu kořeni svých činů, slov a myšlenek může v každém okamžiku a každou drobností a v každé rovině svého chování a jednání osvobozovat či brzdit („otvírat a zavírat“) tisíce myriád sil a světů, jako kdyby i on, člověk, byl pánem sil, které těmto světům velí.“

Moc, bez zaváhání interpretovaná jako odpovědnost: „Necht' nikdo v Izraeli — nedejž bůh — si neříká: ‚Kdo jsem já, co mohu svými skrovnými činy ve světě dokázat?‘ Necht' naopak pochopí a ví a pevně si vryje do hlavy: ani sebemenší jeho čin, sebemenší slovo, sebemenší myšlenka v žádném okamžiku nikdy nejsou ztracené. Všechny stoupají až ke kořeni, aby působily ve výšce všech výšek, ve světech a čirých světlech, jež jsou nad nimi. Inteligentní člověk, který toto podle pravdy pochopí, se ve svém srdci zalekne a roztřepe se při pomýšlení, kam až dosahují jeho špatné skutky, a že třeba i jen lehká chyba může zavinit mnohem horší zkázu a zmar, než jakou způsobili Nabuchodonozor a Titus (bořitelé Chrámů jeruzalémského). Ti dva žádné zlo ani žádnou zkázu ve výškách nezpůsobili, protože na vyšších světech neměli účast ani v nich nekořenili. Tyto světy byly mimo jejich dosah, kdežto našimi hříchy se síla vyšší moci zmenšuje a opotřebovává“ (I, 4). Nabuchodonozor a Titus, prostí pohané, nenesli odpovědnost, ta je v řádu Stvořeného vyhrazena dětem Izraele. Zlo těch dvou nemá takový dopad jako činy, slova a myšlenky svatého lidu. Nabuchodonozor a Titus mohli zničit nebo znesvětit jen Chrám pozemský: „Semleli zrno už semleté“ (tamt.), kdežto člověk ze svatého lidu může zasáhnout i samu svatost, neboť právě ona je tím, co vždycky leží výš. „Srdce svatého lidu necht' se třese, neboť ve svém ustrojení zahrnuje všechny síly a všechny světy (...), neboť právě ony jsou svatost a svatostánek na výsostech“ (tamt.). „Proto když člověk pojme v srdci nečistou, hříšnou myšlenku, je to, jako by do toho Nejsvětějšího na výsostech zavedl prostitutku.“ (tamt.)

Odtud lze teprve pochopit způsob, jímž *Nefesh ha-Chajim* interpretuje Genezi 2, 7: „I utvořil Hospodin Bůh člověka z prachu země a vdechl do nosu jeho dech života a stal se člověk bytostí živou.“ Takový je běžný smysl; *Nefesh ha-Chajim* ho nejprve připomíná citátem z *Targum Onkelos* ve starověkém překladu. A dodává: „Verš však doslovně neříká, že se dech stal živou duší v člověku, říká, že se člověk stal živou duší pro nespočetné světy. (...) Tak jako chování a pohyby těla plynou z duše, jež je v nitru člověka, celý člověk je silou a živou duší bezpočetných vyšších a nižších světů, které jsou jím všechny řízeny.“ (I, 4). A stejně doslovně, ještě doslovněji, ale také spekulativněji, než jak to nabízí běžný smysl, vykládá náš autor starověké požehnání, které Izraelita pronáší po četbě Tóry: „Uložil jsi do nás život věčný“ (*chajej olam*) dostává u něho podobu „Uložil jsi do nás život světa“.

Možná je na místě povšimnout si na této teorii inspirace jejího zvláštního „materialismu“. O chodu vesmíru se rozhoduje na nejnižší rovině, v člověku. Duch zde není chápán rétoricky, ve své výsostné velebnosti. Ve výškách se projevuje teprve skrze poslušnost Tóry, jež vládne jeho tělesnému životu. Systém *micvot* nabývá tak kosmického dosahu a v této univerzálnosti potvrzuje svůj etický význam: plnit příkázání znamená brát na sebe bytí světa. Definicí člověka a jeho interiority není substancialita — bytí v sobě a pro sebe —, ale bytí „pro něco jiného“: pro to, co je nad „já“,⁹ pro světy — ale v širším pojetí „světa“ také pro kolektivy, lidské bytosti, duchovní struktury. Člověk při vši skromnosti svého postavení je poškozující (nebo uchovávající). Existuje tak, že je pro toto všechno. Je to fundamentální ne-narcismus.

Myšlenka nenarcistní interiority je myšlenka etická. V ní spočívá pravda této řeči či tohoto

⁸ Voloziner se odvolává zvláště na Iz 51, 16. Na verši, který v překladu zní: „Vložil jsem ti do úst svá slova, přikryl jsem tě stínem své ruky, abys jako stan roztáhl nebesa a položil základy země...“, dokládá blízký vztah mezi statutem nebes a země a slovy, která vycházejí z lidských úst a která podle jeho výkladu právě proto do nich byla vložena. Podobně i verš Izajáše 54, 13: „Všichni tví synové budou Hospodinovými učedníky“ přejímá ve znění, jaké mu dává *midraš* traktátu *Berachot* 64a (a také traktáty *Jevamot* 122b, *Nazir* 66 a jiné): „nečti *bonaich* (tví synové), ale *bonaich* (tví stavitelé)“: lidé znají Tóry jsou staviteli světů. Verš Iz 49, 17: „Ti, kdo tě bořili a ničili, od tebe odtáhnou“ je čten: „Ti, kdo tě bořili a ničili, pocházejí z tebe“.

A jeden charakteristický citát ze sbírky *midrašim Ejcha Rabati*: „Rabi Akiva v komentáři ke knize *Pláč* řekl: ‚Když Izrael plní Boží vůli, posiluje tím moc nebes, neboť je psáno (Ž 60, 14): »S Bohem statečně si povědeme«. A když Izrael Boží vůli neplní, je to, jako by mocnou sílu nebes oslaboval, neboť je psáno (Dt 32, 18): »Oslabuješ Skálu, jež tě zrodila.«“ Běžný smysl slova přeloženého jako „oslabuješ“ je „pominul jsi“, ale překlad doslovný je hlubší než běžný smysl.

⁹ A neplýne nám z tohoto situování člověka na nejnižší stupeň poučení, že druhý jakožto druhý je vždycky tím vyšším a vnitřním?

kosmologického symbolismu, a patrně i hluboká zkušenost židovského ritualismu. K čemu jinému by mezi Bohem a světem jím stvořeným a řízeným stál člověk, ne-li proto, aby čistě kosmologickému obrazu bytí nadřadil chápání etické? Prostá myšlenka svědomí nebo i svobody dává prvku stvořeného pořádku ještě možnost klást se jako bytí pro sebe, jako by bylo druhým Bohem, kterému je všechno dovoleno. Jestliže je působení Boha na svět podřízeno možnosti, aby ta nejméně mocná bytost byla *pro* celek stvořeného, padá tím — v určitém smyslu — kosmologická hierarchie, aniž ji přitom nahrazuje nějaká jiná nebo její opak či anarchie. Člověk je interiorita skrze svou odpovědnost za vesmír. Boží moc podřízená odpovědnosti se stává mravní silou. Člověk, který není poslušen příkazů, nehřeší proti Bohu, ale boží světy. Člověk poslušný „se Bohu líbí“, protože posiluje a rozsvěcuje bytí „světů“. Text talmudického traktátu Avot II, 1,

Uvědom si, co je nad tebou, a neupadneš v hřích

který, chápán doslovně, vyzývá věřící, aby dřív než začnou jednat, pomysleli na Boha, je interpretován takto: „Věť, že tvůj čin působí ve světech, které jsou nad tebou, cosi jako rozvrat.“ Činy člověka mají před Bohem význam, protože se týkají druhých. Bát se Boha znamená bát se o druhé.

3 Člověk a absolutno

Člověk však ve vztahu k Bohu hraje ještě jinou roli. Podle *Nefeš ha-Chajim* religiózní význam Boha nespočívá jen v jeho spojení se světem, protože tehdy je to Bůh jen z lidské perspektivy — Bůh „z naší strany“. Ale Bůh cosi znamená také v Tetragramu, a tento smysl nemůže člověk definovat, pojmenovat, myslet ani pojmenovat. S vytvářením světů nevstupuje totiž do člověka žádná jinakost, jež by nějakou definici umožňovala; do neměnné hierarchie panující mezi „myriadami světů“ či bytí se totiž řád Tvoření nijak neotiskuje (II, 4, 5, 8 a *passim*). Talmudickému výroku „Bůh nemá místo ve světě, svět má místo v Bohu“ se zde dostává radikální interpretace: Bůh jakožto prostorovost je podmínkou všeho bytí, svou podstatou však není geometrický, čili to, co ho naplňuje, ho nijak nepoznamenává (III, 2). Je to „Bůh ze své vlastní strany“. Stejně jako kabalisté, i náš autor ho označuje termínem *Ejn-Sof*. Ne-konečno. Mezi „Bohem z naší strany“, k němuž vede hierarchické zřetězení světů, a „Bohem z jeho vlastní strany“, kterého nemůže zasáhnout dokonce ani Tórou předpokládané rozlišení mezi věcmi (III, 6), existuje kontradikce. Ve zbožném označení Boha jako „Svatý, budiž požehnán“, je shrnuto obojí: termín „Svatý“ obsahuje myšlenku oddělenosti a pojem požehnání implikuje myšlenku spojení se světy (II, 5).

Co ve vztahu k tomuto novému pojmu znamená lidství? Je tu nějaký vztah? A vůbec pojem? Lze samozřejmě říci, že člověk Boha pojmenovává a dělá si o něm jakousi představu už slovem Nekonečno či myšlenkou nevyslovitelného Tetragramu. Ale je to myšlenka? Je to jméno? Nejsme zde omezeni jen na jakousi negativní teologii?

Stojíme tu před oblastí, jež by vyžadovala speciální studii. Cosi však o ní říkají myšlenky, které se rýsují v podtextu celého *Nefeš ha-Chajim*. Jsou to myšlenky ve svém celku značně sugestivní a nelze se o nich alespoň krátce nezmínit.

Pojem Boha „z jeho vlastní strany“, jemuž by se dal přičítat původ spíše filosofický než biblický (a v němž se moderní myslitelé pokoušejí vidět „Boha metafyziky“) se v úvahách našeho autora jeví jako pojem náboženský. Neustále je tu opakováno (III, 8, 14 a *passim*), že duše se má při modlitbě „obracet“ k Nekonečnu v jeho absolutnu — ne k jeho hypostazím. Je to tedy zřejmě možné, i přesto, že se modlitba jakožto řeč vztahuje ke světu či k Bohu se světem spojenému. Jde o zaměření duše, jehož výrazem je podle *Nefeš ha-Chajim* text starých izraelských liturgických požehnání, podložený autoritou mužů Velké Synagogy, kteří tato požehnání zavedli. To zaměření se nezračí ve slovníku, ale v jedné syntaktické zvláštnosti: požehnání začínají oslovením Boha ve druhé osobě a končí jeho označením v osobě třetí (II, 3).¹⁰ Právě takto je podle našeho autora namístě chápat Boha i v ústředním

¹⁰ Nabízí se dokonce otázka — kladu ji čistě sám za sebe, nechce-li se však výklad spokojit čirou doxografií a hledáním jejích pramenů, ale snaží se naopak zachytit implikace myšlení postupujícího pouze cestou odkazů k textům, interpretace je nutná — zdali modlitba ještě přednostněji než říkání říkaného není jakýmsi vyzváním či hledáním či touhou, touhou neredukovatelnou na žádnou oslavnou či chvalozpěvnou intencionalitu, na žádný její derivát ani druh; otázka, není-li modlitba určitý způsob hledání čehosi, co nemůže vstoupit, jako něco konečného, do žádného vztahu, a nejde-li tedy vlastně o jakousi kvazi-referenci. Nicméně kvazi-referenci, jež není pouze čímsi implicitním. A jejíž ne-dospívání k něčemu konečnému nevede však ani k lhostejnosti. Kvazi-referenci

obratu každodenní izraelské liturgie, pod bezprostředním smyslem známého „Slyš, Izraeli“, to jest verše 6, 4 Deuteronomia (III, 2, 11 a *passim*): verš podle této hermeneutiky esotericky dokazuje, že Bůh, označený v první části verše slovem *Elohenu* (spojený se světy) jako „náš Bůh“, je týž, kterého Tetragram v druhé části verše potvrzuje jako absolutně jednoho, čili nezasazitelného mnohostí a hierarchií světů, s nimiž je „spojen“; natolik jednoho, že je jedinečný a že vedle něho není, v absolutním slova smyslu, nic (III, 2). Týž smysl má podle Voložinera i verš Deuteronomia 4, 39: „(Proto) poznej dnes a uvaž upřímně, že Hospodin jest Bůh na nebi nahoře a na zemi dole a vedle něho není nic.“ — „Vedle něho není nic“ je doslovný překlad toho, co bývá obvykle tlumočeno jako „žádný jiný není“ (III, 3, 8).¹¹ Je to potvrzení monoteismu v celé jeho absolutní síle, aniž se přitom — byť mezi Jedním Deuteronomia a Jedním Ennead existuje podobnost — vychází z ontotheologie; absolutní jednota, která v náboženském životě Židů není něčím vnějším a jejímž „místem“ zrodu nad vši tematizující teorií a nad vším interpelujícím dialogem je modlitba a obzvláště studium Tóry, studované pro ni samu, modlitba a Tóra „ve své naprosté čistotě“ (IV a I, 26). Tento kvazi-odkaz je však třeba blíže vysvětlit.

Tetragram — nevyslovitelné Jméno, ale přesto Jméno — právě už jakožto jméno není nevyslovitelnému *Ejn-Sof* adekvátní. Říká to text zásadního významu (III, 2): „*Ejn-Sof* je svou podstatou tajemství skrytější nade všechna jiná a nepatří se označovat je žádným jménem, ani slovem Tetragram, ani sebemenším zlomkem toho nejmenšího písmenka.“ A v závorce dodává autor to hlavní: „Dokonce ani označuje-li ho *Zohar* jménem *Ejn-Sof* (Nekonečno), není to jméno. Je to jen náš způsob, jak ho dosahujeme na základě sil, jež z něho vyzařují, když se uvolí spojit se se světy. Proto je nazýván *Ejn-Sof* (bez konce), a ne bez počátku. Neboť ze své vlastní strany konce ani začátku nemá, kdežto způsob, jakým my chápeme jeho síly, naše porozumění, je stále jen začátek; cesta k pochopení sil, jež z něho vyzařují, je bez konce.“ A po závorce: „A to málo, k čemu dospíváme, právě jen to označujeme a určujeme jmény, přízvisky a přívlastky.“ Nekonečno, neukončenost, není tedy vlastně absolutnem Božím, neboť Bůh nijak být určen nemůže, ale *myšlenkou Absolutna, jež Absolutna nedosahuje*, jež ho však nedosahuje svým vlastním — a ne nevýznamným — způsobem, totiž tak, že je pociťuje jako něco, co jí chybí. Je tu vůbec namíste slovo „myšlenka“? Není v tom slově přece jen náznak jakési představy nebo alespoň jakéhosi směřování, které pořád ještě svým způsobem předpokládá nějaký konec, nebo si ho klade jako cíl? V citovaném textu je řeč o začátku bez konce, rýsuje se v něm jakýsi vztah bez korelátu. Nicméně aby mohlo *Ejn-Sof* figurovat v řeči, čerpá svůj smysl právě z této zvláštní možnosti lidské psychiky — nebo možná z pramene vši psychiky vůbec —, jako kdyby člověk byl pro ně přímo sám způsob signifikace. Člověk by podle toho nebyl pouze tvorem, jemuž je zjevováno, ale také tím, skrze něž se projevuje smysl Božího absolutna: neschopnost člověka pojmut Nekonečno jako nová možnost signifikace.

Vraťme se nyní ke kontradikci mezi „Bohem z naší strany“ a „Bohem z jeho vlastní strany“. Oba pojmy této radikální kontradikce stojí proti sobě, aniž se přitom navzájem potírají. Navíc je to kontradikce paradoxní. *Ejn-Sof* vyjadřuje Boha lhostejného k hierarchii světů a bytí, lhostejného k relativitě pravidel, Boha univerzálního, všudypřítomného. Není to však právě on, kterého nade všemi „rozdílnostmi“, jimi nezastřeného a nerozdílného, v nitru uctíváme? A zároveň je tato „modalita“ božství i korunou mravní intence náboženského života, života žitého ve světě a jeho rozdílnostech, od nejvyšší po nejnižší, od čistého po nečisté. Spiritualizace odvrhující formy, jejichž vzestup završuje a současně transcenduje jako neslučitelný s Absolutnem. Není tato transcendence dvojnásobná? Zdá se, jako by náš autor tuto afinitu a zároveň transcendenci naznačoval, když hovoří o „nesrovnatelné“ pro-rocké důstojnosti, jež je na konci Deuteronomia přiznávána Mojžíšovi: Mojžíš, člověk Tóry, je s *Ejn-Sof* ve vztahu výjimečně intimním. Bůh je pro něj všudypřítomný. Hovoří k němu z prostého keře. A Mojžíš se před Nekonečnem doslova obrací v nicotu. Abraham ještě říkal (Gn 18, 27): „Jsem prach a popel.“ Mojžíš říká (Ex 16, 7): „Co jsme my?“ (III, 3). Od té chvíle hovoří Bůh Mojžíšovými ústy v první osobě (III, 13, 14). Autor tuto intimitu, k níž ve své čistotě jakožto výsostné úsilí o transcen-

k nepojmenovatelnému Bohu právě proto, že naprosto není kladením něčeho konečného, je nejen něčím jiným než tematizující a zpředměťující intencionalita, ale i něčím jiným než dožadování se dialogu. Otázku lze dokonce vést až tak daleko, není-li prvotním myšlením-na-Nepřítomné právě modlitba a intencionalita už jen její derivát. Rozvést zde celý neobyčejně bohatý přínos k tématu modlitby, jak je vyložen v „bráně“, není možné.

¹¹ Jemnost této „reference“, jež nechce být referencí (srv. předchozí pozn.), jež nechce být vztahem, je vyjádřena právě oním zvláštním posunem v syntaxi výroku či skrze jeho skrytý, ultraslovný — nebo naopak už symbolický — smysl, který zaznívá zpod smyslu přímého.

denci směřuje modlitba (a právě toto je možná originální smysl čistoty), spojuje se studiem Tóry a její dokonalou znalostí přičítanou Mojžíšovi. Čili *Ejn-Sof* je završení Tóry, završení osvobozené od světů, jejichž zřetězení a hierarchii podle doslovného smyslu textu zákony Tóry předpokládají. Kdo dosáhne těchto výšek, pro toho je tedy všechno čisté? Máme vskutku vidět vrchol religiozity v takovémto osvobození? Máme dynamismus Tóry vskutku chápat jako vzestup od Zákona nad Zákon a etiku? *Nefeš ha-Chajim* toto pokušení zná. Postřehuje je přinejmenším ve výstřelcích chasidismu. Ale jde ve své kritice dál. Existuje práh, který se nesmí překročit. Spiritualita povznesená nad veškeré difference znamená pro člověka jednotejnost nihilismu. V Boží všudypřítomnosti je všechno stejné. Všechno je božské. Všechno je dovoleno. Ale Bůh nepřipouštějící difference stvořeného, Bůh všude, je také Bůh nikde. Vrchol religiozity, myšlenka *Ejn-Sof*, myšlenka Nekonečna, představuje také propast religiozity. Domyšlena do konce, totiž jako směřující ven z Tóry a nad Tóru, jež ji navozuje, znamená nemožnost náboženské myšlenky Boha. Proto musí mít vedle ní své místo i víra v *Elohim*, Zákon Tóry, „Bůh spojený se světy v jejich rozdílnosti“ a náš vztah k němu na základě zřetězení světů (III, 6, 7).

Tady se *Nefeš ha-Chajim* obrací k jedné staré myšlence kabalistů: k myšlence *Cimcum*, „originální kontrakce“ Božského. Její pomocí kabala řešila rozpor mezi Boží všudypřítomností a bytím stvořeného vně Boha. Bůh se vůči stvořenému předem stahuje, aby vedle sebe udělal místo jinému než sobě. *Nefeš ha-Chajim* chápe *Cimcum* originálním způsobem jako gnoseologickou událost, totiž tak, že tento pojem odvozuje z analogických textů a termínů naznačujících skrytost (III, 7). Nekonečno se zahaluje tmou. Zakazuje v sobě pátrat, aby zbylo místo i pro pravdu jeho spojení se světy. Takový je zřejmě smysl skrytého Boha v kapitole 45 Izajáše (III, 7). Nejde tu prostě jen o potvrzení lidské konečnosti: *Cimcum* není záležitost nedostatečnosti člověka, ale originální událost. Událost, kterou je lidská konečnost sice dána, ne však jako pouhá fyzická neschopnost, nýbrž jako nová možnost: možnost myslet společně Nekonečno i Zákon, dokonce jako možnost jejich vzájemného propojení. Člověk podle toho není prostě jen doznáním rozumového rozporu. Člověk — nad tímto rozporem — znamená nový obraz Absolutna.

DESAKRALIZACE A ODČAROVÁNÍ

... i země má své bubliny jak voda
(Shakespeare, *Macbeth*, 1,3)

Vždycky jsem si kladl otázku, zda svatost, to znamená oddělenost či čistota, s ničím nesmíšená podstata, kterou lze nazvat Duchem a kterou je judaismus prodchnut, nebo k níž aspiruje, může přebývat ve světě, jenž by nebyl desakralizován. Kladl jsem si otázku — a to je jádro věci — zda je svět dostatečně desakralizován na to, aby takovou čistotu snesl. Sakrální, to je polostín, kde kvetou čáry, jež má judaismus v takové ošklivosti. „Odvracená strana“, rub Skutečna, Nicota zahuštěná v Tajemství, bubliny nicoty ve věcech, tváření se všedních věcí „jako by nic“ — sakrální se zdobí marnivým kouzlem. Zjevení tyto zlé tajemnosti odmítá; o tomto odmítnutí svědčí zvláště str. 67a–68b traktátu *Sanhedrin*. Tyto texty svými definicemi čarodějnictví — obsahují jich několik — možná dovolují rozlišit svaté a sakrální navzdory formálním či strukturálním podobnostem, jež byly zmíněny dnes ráno, když se tu dál pokus oplakávat úpadek sakrální v moderním světě.

Čarodějnictví, ona příbuzná, ne-li vlastní sestra sakrální — příbuzná pravda trochu povadlá, avšak těžící ze známostí svého sourozence přijímaného v nejlepších kruzích — je mistrem zdání.

Skutečně desakralizovaná společnost je ta, kde se skoncovalo s nečistými pletichami všude rozlezlého čarodějnictví; čarodějnictví totiž není odcizením sakrální, spíše je udržuje při životě. Skutečná desakralizace se snaží oddělit skutečné od zdánlivého, snad dokonce skutečné od toho zdánlivého, které je *bytošně* přimíšeno ke skutečnému. A v této perspektivě — zde končím s úvodem — text, který hodláme komentovat, úzce souvisí s předmětem našeho setkání.

Čarodějnictví a zisk¹

1) Čaroděje, který skutečně čaruje, je třeba stíhat;

Je vystaven postihu, jestliže čarodějný akt spadá do okruhu činností, jejichž účel překračuje pouhou hru iluzí.

2) Ne však toho, kdo jen vytváří iluzi.

Rabi Akiva ve jménu Rabiho Jehošuy: Dva lidé sbírají okurky; jednoho je třeba stíhat, druhý je zproštěn viny; stíhat je třeba toho, kdo vykonává činnost, zproštěn je ten, který jen vytváří iluzi.

Mišna — jejíž smysl vyvstane teprve poté, co Gemara rozšířila pojednávání problém novými otázkami, které zase vyvolávají své vlastní otázky, a teprve díky onomu smyslu, jenž zůstal nevyřčen a který se objeví ve smyslu toho, co vyřčeno bylo — rozlišuje mezi čarodějnictvím vytvářejícím iluze a čarodějnictvím, které přináší zisk. V citovaném případě jde o čaroděje nepřilíš náročného. Nezabývá se nijak významnou produkcí, je to chudý čaroděj a produkuje na poli okurky. Omezí-li se na iluzi, je to bez následků. Pokud však čaroděj okurky *sklízí*, pokud začleňuje iluzi do ekonomického procesu — a ekonomický život moderní doby je privilegovaným místem sklizně iluzorních okurek a velkých zisků, které takováto sklizeň přináší — stává se to kriminálním deliktem. Uplatňují se proti němu sankce. Jaké? Otázka nemá co činit s naší právnickou zvědavostí, nýbrž vymezuje metafyzické roviny čarodějnictví a rod, do kterého náleží. To vše se ukáže ne ve faktické povaze sankcí, ale ve způsobu, jakým k nim Talmud dochází. Uvidíme hned.

Proč čarodějnice?

Přejděme nyní ke Gemaře:

3) „Čaroděje, který skutečně čaruje,“ *atd.* K tomu barajta: „čarodějnice“, *ať muž či žena; označuje se jako čarodějnice, neboť většina žen se zabývá čarováním.*

V biblickém verši, který odsuzuje člověka zabývajícího se čarodějnictvím, je pachatel označen jako čarodějnice (Ex 22, 18). Tento gemarický text nelze brát doslova. Sára se čarováním nezabývala,

¹ Č. 1–53 odkazují na autorem komentovaný text traktátu *Sanhedrin*, 67a–68b. O prvních dvou bodech pojednává *Mišna*, o ostatních *Gemara*.

ani Rebeka či Ráchel, ani Lea, Rút nebo Bat-ševa. Co se důstojnosti biblické ženy týče, buďte bez obav. A nemějte obavy ani o důstojnost ženství jako takového.

Je nicméně pravda, že všude, kde společnost ovládají muži, se k lidství ženy váže určitá dvojznačnost: žena více evokuje sexualitu a erotismus, zdvojuje jaksi své lidství dvojznačností — či záhadou — sublimace a hlubinnosti, cudnosti a obscenity. Jistě, lze se ptát, zda mužská nadvláda je čistě nahodilá a zda emancipace ženy neznamena, že žena vstupuje — s plnými právy, samozřejmě — do společnosti, kde však právě muži ustavili signifikantnější formu univerzality než sexualita a kde definovali sexuálně neutrální lidství, které přitom sexualitu nepotlačuje. Nechme těchto teoretických sporů. V naší společnosti, ať je jak chce pokročilá, se žena pohybuje nalíčená a v tomto případě vzezření, zdání, se zcela vědomě rovná *byti*. „Obchodní jednání“ či „služební záležitosti“ jsou něco docela jiného než setkání, kam jsou ženy připuštěny jakožto ženy; přísně vymezené pole přítomnosti se tu prodlužuje o to, co je „za tím“: nemožné se tu stávat skutkem, to, co se vyslovuje, se vyslovením popírá; iluze — metafora, eufemismus, litotes se tu přidružuje ke skutečnosti a okouzluje ji.

Kouzlo či skrytý posun smyslu, zrození duplicity, výrazu popírajícího myšlenku, kterou vyslovuje: půvab tváře se proměňuje v hrůzný škleb obyvatelk čarodějnických brlohů, jak je známo z Macbetha a Fausta, kde se výroky prostupují a spájají, neschopné podržet identický smysl, ztrácejí se v narážkách, bezdůvodných rýmech, ve skřehotu, v nevysloveném. Účinnost čarodějnického kouzlení vychází z určité degradace ženství (příčemž platí, že každá esence je zodpovědná za své vlastní způsoby degradace): zdánlivost *přímo v lůně* skutečnosti, rozpuštění skutečnosti v neuchopitelných zdrojích zdání, neskutečnost přijímaná ve své nereálnosti jako stopa nadskutečného; dvojznačnosti pocitované jako záhady; a milostné dobrodružství zakoušené jako extáze Sakrálna, rušící platnost Zákona. Čarodějům nedáš živu býti! V rozvedení jednotlivých druhů trestu smrti, které zasluhují, najdeme modalitu sakrálna, jak se o nich dnes ráno zmiňoval Emile Tousti a další řečníci. Samozřejmě, že jen tehdy, když se na textech budeme domáhat jejich smyslu; tyto texty se však samy dožadují, abychom se domáhali; jinak zůstanou němé či nesmyslné.

Podstata čarodějnictví

4) Jak je popravovat?

Rabi Jose Galilejský řekl: Psáno jest (Ex 22, 18): „Čarodějníci nedáš živu býti“ a jest řečeno (Dt 20, 16): „Žádné duši nedáš živu býti“. Jako tam mečem, i tady mečem.

V Deuteronomiu i Exodu nacházíme tentýž výraz: „Nedáš živu býti.“ Důsledkem analogie výrazů má být tentýž trest. Učenci rozlišují čtyři druhy poprav, o nichž se mluví v legislativních textech Tóry: ukamenování, upálení, stětí, oběšení. Citlivé duše nechť mi prominou — trest smrti se totiž vykonával zcela výjimečně. Synedrium, které vyneslo trest smrti jednou za sedm let, zasluhuje podle traktátu *Makot* (7a) označení „zločinné“. Rabi ben Azarja dokonce má za to, že „zasluhuje tohoto označení i v případě, že vynese takový rozsudek jednou za sedmdesát let“. Rabi Tarfon a Rabi Akiva říkají: „Za celou dobu, co jsme zasedali v synedriu, nebyl nikdo odsouzen k smrti.“ Hrdelní zločiny však existují; tentýž druh poprav umožňuje pochopit různé zločiny jako téhož druhu a vytěžit bytostnou povahu činů. Rabi Jose Galilejský říká, že čarodějnice má sejít mečem. Proč? Protože se v Deuteronomiu formulace „nedáš živu býti“ týká vyhlazení domorodých kananejských kmenů, které podle Písma „sama země vyvrhla pro jejich zvrácenost“; mám za to, že spolehlivější než historicita uvedené události je její morální inspirace. Ony krutosti — ukamenování, upálení, stětí, oběšení — jsou napříště pouze vyjadřovacím způsobem, nezbytným k zachování rozdílu mezi Dobrem a Zlem a k rozlišení jednoho zla od druhého. Tento jazyk se nesmí rozpliznout v jímavý styl, žehnající ochotě „vše pochopit“ a „vše odpustit“. Je proto nutné podle Rabího Joseho Galilejského popravovat čarodějnice stětím. Snad. Mnohem zajímavější je kategorie, do níž podle tohoto učence čarodějnictví spadá. A pro nás je zvláště zajímavé ono sakrálna, z něhož pochází: čarodějnictví je civilizačním jevem zvrhlých národů (historicky zvrácených? Na tom málo záleží. Abychom porozuměli smyslu, musíme brát údaje tak, jak je text předkládá.). Národů tak zvrhlých, že je sama země nemůže snést. Čarodějnictví je tedy fenomén zvrhlosti, která je judaismu cizí. Je to sakrálna těch druhých!

5) *Rabi Akiva řekl: Je psáno (Ex 22, 18): „Čarodějníci nedáš živu býti“, a jest řečeno (Dt) a také psáno (Ex 19, 13): „Ukamenován bude; buď hovado, buď člověk, nebudeť živ.“ Jako tam kamenováním, i tady kamenováním.*

Mírný Rabi Akiva, který nikdy nikoho neodsoudil k smrti! Oč vskutku jde, je tu vystiženo sa-

motným srovnáním textu: otevření jedné morální oblasti do druhé, prosvícení jedné krajiny druhou. V Exodu 19, 13 hrozí ukamenování Izraelcům shromážděným pod horu Sinaj, kteří by překročili meze a dotkli se hory ve chvíli Zjevení.

Tak jako se na čarodějnice vztažený výraz Ex 22, 18 „nedáš živu býti“ podobá výrazu „nebudeť živ“, jenž se týká Izraelců pod horou Sinaj, jejichž neopatrnost má být ztrestána kamenováním, tak se má kamenování uplatňovat i vůči čarodějnicím. Rabi Akiva pro ně požaduje mnohem krutější smrt než Rabi Jose. Ten mírný Rabi Akiva! Sblížení textů je poučné: přináší nám druhou interpretaci čarodějnictví: není to cizí fenomén, je to pokušení lidu povolaneho ke Zjevení. Čarodějnictví, to je hledět za to, co lze vidět. Čarodějnictví je krok přes meze, v nichž je třeba se držet při přibližování k pravdě, čarodějnictví znamená nezastavit se včas. Čarodějnictví, to jsou služky, které vidí dál než jejich paní; narážím zde na midraš, v němž se vypráví o služebné, která je hrdá na to, že uviděla krále, zatímco princezna, opřená o rámě své služebnice, zavřela oči — byla však díky svému nehledění mnohem blíže královské výsosti než zirájící služebná. Čarodějnictví je zvědavost projevovaná tam, kde je třeba sklopit oči, indiskrétnost vůči Božství, necitlivost vůči tajemství, světlo vržené na to, čemu se lze přiblížit jen s ostychem, jisté formy „freudismu“, možná i určité nároky sexuální výchovy, která si láme hlavu nad řečí, jakou taková výchova vyžaduje, konečně i určité formy sexuálního života samého; a snad též jisté požadavky „vědy pro všechny“. Nyní přichází na řadu polemika:

6) *Rabi Jose mu řekl: Já vyvozují důvod ze stejnosti výrazů „nedáš živu býti“, ty z výrazů „nedáš živu býti“ a „nebudeť živ“ (výrazy nestejně).*

Analogie mezi texty je vskutku dosti volná:

7) *Rabi Akiva odpověděl: Já z toho vyvozují důvod pro Izraelce z Izraelců, pro něj má Písmo několik druhů usmrcení. Ty z toho vyvozuješ důvod pro Izraelce z modlářů, jimž Písmo předepíše jen jeden druh usmrcení.*

Rabi Akiva potvrzuje, že smysl jeho argumentu spočívá právě na tom, že nechápe čarodějnictví jako perverzi čistě pohanskou. Čarodějnictví je zvrácenost samotného svatého lidu. Nevyvolávají ji špatné vlivy: je to přebujelost samého vědění, zámezí toho, co lze z pravdivosti unést, iluze, která pochází z neúnosné pravdy a jejíž svod vyvěrá ze samé hlubiny pravdy; je to židovská zvrácenost, to jest zvrácenost všech, kteří jsou s to povznést se až k Pravdě všech, kdo se shromažďují pod horou Sinaj.

8) *Ben Azaj řekl: Je psáno: „čarodějníci nedáš živu býti“ (Ex 22, 18) a hned potom následuje „Kdo by koli obcoval s hovadem, smrtí ať umře (Ex 22, 19)“. Obě věci jsou blízko sebe. Tedy, kdo obcuje s hovadem, má být ukamenován; čarodějnice též.*

Důkaz se zde opírá ne o analogii výrazů, nýbrž o sousedství veršů. Čarodějnictví vyplývá z vilnosti. Ani zvrácená civilizace, ani zvědavost bez uzdy. Učitelé Zákona vědí, že vilnost je kategorie nepřevoditelná na jiné zlo, že představuje svébytný lidský problém; vilnost narušuje klenbu univerzálních řešení a vysmívá se sociální spravedlnosti. Jistě je nám znám zvláštní midraš k traktátu Sanhedrin, který přebírá Raši ve svém komentáři ke Gn 8, 7: havran, kterého vysílá Noe z archy, aby zjistil, zda vody na zemi už opadly, odmítá archu opustit; nechce nechat samici havranici s Noem samotnou. Je vůbec možný svět, kde by konečně vládla spravedlnost? Kdosi v Noemově arše o tom pochybuje. Rozřeší spravedlnost, které se lze dejme tomu od revoluce nadít, i problém neřesti?

9) *Rabi Jehuda namítl: „To, že obě věci jsou blízko sebe, má být důvodem, proč čarodějníci kamenovat?“*

Že by konečně hlas milosrdenství? Jako by Rabi Jehuda říkal: budeme snad kamenovat ženu proto, že jsme postavili dva verše blízko sebe? Zanechme však všeho optimismu: Rabi Jehuda nemá v úmyslu čarodějnici ušetřit, pouze se domáhá lepšího zdůvodnění popravky. Nebo lépe řečeno, hledá podstatu čarodějnictví jinde.

10) *Správná úvaha je tato: Vyvolávač duchů a věštec patří mezi čarodějnice. Proč jsou jmenováni zvlášť? (Dt 18, 0). Proto, aby se postupovalo analogicky: tak jako vyvolávač duchů a věštec jsou určeni k ukamenování (Lv 20, 27), stejně tak i čarodějové.*

Čarodějnictví je genus, jehož species známe; to, jak se má naložit s příslušníky druhu — ukamenovat — se proto vztahuje i na příslušníky rodu. Tolik k formální stránce argumentu. Co vypovídá o čarodějnictví? Druh, z něhož lze zjistit leccos o rodu, zahrnuje zde vyvolávače duchů. Známe je z příběhu krále Saula, který začal s očistou svého království podle požadavků Exodu a jal se vymycovat čarodějnictví, včetně vyvolávání duchů. Ke konci své vlády se k nim musel obrátit o pomoc; jeho pád je poznamenán uchýlením se ke zlu, které sám zapověděl, — *Ešet baalat-ov* (1S 28, 7) — vyvolávačka duchů na Saulovu žádost vyvolá z říše mrtvých proroka Samuela a král se ho dotazuje na bu-

doucnost. Vyvolávač duchů a věstec (*Ov* a *Jidoni*), určení k ukamenování, to jsou ti, kdo se dotazují mrtvých: otroci tradice. Možná ale také — v případě věšectví — sakrálně těch, kdo se pídí po horoskopech a jimž se pod rukama pohybují stolky; sakrálně nejhrubšího zrna, sakrálně pověry a duchařství; spiritistický spiritualismus.

Moc nad člověkem

Nyní vyvstává filosofický problém: jak je taková degradace možná? Jak se může svátost smístit se sakrálnem a zvrhnout se v čarodějnictví? Jak se sakrálně může proměnit v očarování, v moc nad lidmi?

11) *Rabi Jochanan řekl: Proč se to nazývá „kešafim“ (čarování)? Protože popírá shromáždění shůry (Makišin Famalja šel Maala).*

Napišeme-li hebrejsky formuli „popírají shromáždění shůry“ — *Makišin Famalja šel Maala* — najdeme zde souhlásky k, š, f, m, které tvoří slovo *kešafim* (k samohláskám se nepřihlíží), což znamená čarodějnictví. Seriózní etymologie samozřejmě takovýto postup nedovoluje, nicméně díky jemu máme před sebou zajímavou myšlenku: smyslem čarodějnictví je popírat nejvyšší řád. Popření Absolutna. Dábelské, luciferské *ne*. Kouzelník říká *ne* vůči nejvyššímu řádu. Jak je to možné? Kde se v *Ano Absolutna* bere toto *Ne*? Přece nic není mimo ně, aby se mohlo postavit proti němu. Myšlenka sakrálna, které degraduje, je šílená! Nikdy to nebylo Absolutno, nýbrž jeho zpotvoření, napodobenina! Jak by se nejvyšší přítomnost mohla odchýlit od sebe samé? Spinoza nám dobře ukazuje cestu myšlení, která vede k Bohu, nikdy se mu však nepodařilo ukázat, jak se Bůh vzdaluje od sebe sama, aby po sobě zanechal místo pro poznání prvního druhu, které nahrazuje jeho ideu. Leda by čarodějnictví — desakralizace sakrálna — bylo jakýsi nový způsob existence mezi bytím a nicotou, v šílení lidských hlav. Čarodějnictví není nic pro člověka či civilizaci, kteří dosáhli pravého sakrálna — svatosti — ve službách Nejvyššímu. Neohrožuje je, ani je neláká. Toto stanovisko hájí Rabi Chanina.

Nejsou žádné čáry

12) *Rabi Chanina řekl: „Hospodin jest Bůh a není jiného kromě něho“.* (Dt 4, 35)

Není jiného kromě něho. Není jiného Boha, což tradice vždycky četla „mimo Boha není nic jiného“; Bůh je jediná skutečnost.

13) *A Rabi Chanina ještě řekl: To se týká i čarodějnictví.*

Čarodějnictví neexistuje!

14) *Jedna žena chtěla sebrat prach pod nohama Rabiho Chaniny.*

Chtěla nad ním získat čarovnou moc čarovným úkonem, sebráním prachu pod jeho nohama.

15) *Klidně jí řekl: Jestli můžeš, učiň to. Neboť je psáno: „Není jiného kromě něho“* (Dt 4, 35).

To znamená: Zmůžeš-li něco proti mně, pak jen proto, že si to Nejvyšší přeje, a nechce-li Nejvyšší, nezmůžeš nic. Pramálo mi sejde na prachu, co posbíráš pod mýma nohama.

16) *Jak je to možné? Neřekl Rabi Jochanan: „Proč se to nazývá čarování? Protože popírá shromáždění shůry“.*

Neodmítl však Rabi Jochanan právě tento postup? Vždyť popírat Shromáždění shůry je přece opravdu možné! Jak to tedy, že se Rabi Chanina čarodějnictví vysmívá? Odpověď:

17) *U Rabiho Chaniny tomu bylo jinak, neboť měl mnoho zásluh.*

... anebo pocházejí z lidské slabosti

Jas a vláda Shromáždění shůry pronikají svět jen tehdy, jsou-li přijímány lidmi, kteří toto světlo a tuto sílu vyhledávají. Absolutno zahání zdánlivě absolutno jen tomu, kdo na Absolutnu lpí: nic mne nepřekvapí, jsem-li pozorný vůči Nejvyššímu. K traumatu nemůže dojít: *ne* se vtírá do bytí, jen když ochabuje pozornost. Pak se do možností člověka povolného k bdění utíká i dábelskost. Bůh se nestáhl ze světa, to člověk se Bohu uzavírá, když byť jen na okamžik zavře oči, a tak přerušuje souvislé světlo bdělého pohledu.

Text, který vykládám, sleduje určitý plán; není to jen sedlina po kdysi živém folklóru. Dovídáme se nyní, jak se čarování vluzuje do Skutečného.

18) *Rabi Ajbu bar Nagari řekl ve jménu Rabiho Chija bar Aby: Magický úkon provedený pomo-*

ci Latehem (např. Ex 7, 22) je dílem démonů; provedený pomocí Lahatehem je čarováním. Není řečeno: „čepel meče se blyštěla“? (při otáčení Lahat hacherev hamithapechet? — Gn 3, 24).

Dva aspekty magie: magie praktikovaná pomocí *Latehem* a magie provozovaná pomocí *Lahatehem*. Exodus, když se zmiňuje o faraónových kouzelnících, kteří opakovali tytéž divy, jimiž se Mojžíš a Áron pokoušeli přesvědčit faraóna, nazývá jejich kouzla buď *Latehem* nebo (o jedenáct veršů dále) *Lahatehem*.

V Genesi 3, 24, kde se hovoří o meči, jenž se otáčí v branách ráje, z něhož byli vyhnáni Adam s Evou, užívá se slova *Lahat*, což znamená čepel meče. Tato výzbroj oné podivné stráže, která sřeží rajskou bránu, se otáčí samočinně. Účinky, jichž lze dosáhnout pomocí *Lahatehem*, patří k onomu druhu magie, která pro své praktiky vyžaduje zvláštní materiál.

19) *Abaje řekl: Když čaroděj trvá na určitém materiálu, jde o magii skrze demony; jinak jde o prosté čarování.*

Zvláštní rozlišení mezi čarováním jako dílem démonů a čarováním přímým, nezprostředkovatelným! Nejde v prvním případě o čarodějnictví, které se vtírá do technické oblasti, o sakrálně zdegenerované v kouzla techniky? Vedle rozumné techniky, uplatněné ve službě lidským cílům, technika jako zdroj iluzí; technika, která dovoluje vyrábět iluzorní okurky a prodávat je: technika vyvinutá burzovními spekulanty.

Interiorizace a magie

A onen druhý způsob magie? Ta, která se obejde bez instrumentů, snad magie čirého šepotu, magie čirého dechu? Možná magie spiritualizace, zvnitřnění, možnost překonat konflikty „interiorizační“ problémů, takového řešení problémů, že se odvolávám na své dobré úmysly, a pak souhlasím třeba i se zločinem díky skvělému zařízení „reservatio mentalis“! Vnitřní magie s nevyčerpatelnými zdroji; ve vnitřním životě je dovoleno vše, až i zločin. Zrušení zákona ve jménu lásky; služba člověku bez služby člověka, zneplatnění zákona pod záminkou, že člověk není pro sobotu, ale sobota pro člověka. Není snad sobota — Šabat — nejvíce popíraným místem Zákona?

20) *Abaje řekl: Halacha o čarování se podobá halaše o sobotě.*

Čarování a sobota

Buďte klidní, srovnání s *halachou* o čarování se týká pouze právních předpisů, kde se jedná o sobotních zákazech; je tu totiž strukturální podobnost. V nařízeních o sobotě:

21) *Jsou činy stíhatelné kamenováním, jiné nejsou trestné, ale jsou zapovězené; některé jsou od počátku dovolené.*

Tři stupně: 1. povolené, 2. zakázané, ale nestíhané, 3. zakázané a stíhané. Stejně je tomu i s čarováním:

22) *Kdo koná skutek, bude kamenován, kdo vytváří iluzi, nebude potrestán, koná však zapovězenou věc; kromě toho je některé konání od počátku dovolené, jako např. Rabiho Chaniny a Rabiho Ušiji, kteří si vždy v předvečer soboty při studiu nauky o stvoření stvořili tele, velké jednu třetinu obvyklého vzrůstu a pozřeli je.*

Rav Ušija a Rav Chanina konali dovolenou věc. Znáte-li tajemství stvoření, můžete podobně jako Maharal z Prahy vyrobit i předmět zdánlivě nadpřirozený. To je povolené. Tento odvážný text nás učí, že by bylo směšné předem určovat hranice lidským možnostem. Pryč s reakčními pověrami a se strachem z technického pokroku! Pakliže se nedáme oklamat iluzí, můžeme se odvážit všeho, dokonce i výroby umělého masa. To není čarování. Umělé maso — ano — ale maso na sobotu! To není jen drobný detail. Je dovoleno uskutečnit ještě smělejší sny, zůstane-li ovšem zachována sobota: Suverenity člověka schopného vytrhnout se z řádu, z nutnosti o koloběhu věcí. Srovnání předpisů o čarování a předpisů o porušení soboty není tedy čistě jen strukturální. Zákon o sobotě vytyčuje meze technice i čarování. Čarování je v jistém smyslu profanace soboty.

Strukturální podobnosti se tím neruší. K sobotnímu dni se vztahují bezpodmínečné zákazy; avšak vedle činností zakázaných absolutně existují činnosti nedoporučené, jejichž konání však není postihováno žádnou sankcí (např. nosit v sobotu *tefilin*), a dále činnosti sice zásadně zakázané, ale dovolené za určitých podmínek, například v případě nemoci člověka či v ohrožení. Když Hilel starší za svého mládí prochládl na střeše domu, kde světlíkem sledoval Šamajův a Avtalonjův výklad, zákaz

nezákaz, všemi možnými opatřeními byla znesvěcena sobota, jen aby se nešťastník prohrál. Právě tak Rav Chanina a Rav Ušij a se nijak nestarali o zákazy čarování, když si vyrobili tele v třetině obvyklého vzrůstu, aby si připravili sobotní pečení. Vždy znovu se podivují zábleskům významu, které prosvítají skrze právnícké debaty a čistě formální postupy Gemary a které pravděpodobně představují to podstatné. Že by čarování mohlo být srovnatelné s porušením soboty — což ovšem protičeří těm, kdo delikátně nazvali sabatem schůzi čarodějnic — je pozoruhodná myšlenka. Ještě pozoruhodnější je, že sobota je vposledku pro člověka, že však pro něho může být jen tehdy, jestliže je chráněna vypracovaným zákonodárstvím před člověkem a lidským zneužitím, a před jeho interiorizačními kouzly, jak můžeme nazvat onu magii šepotu.

Drobné příhody

Nyní přistupujeme k části zdánlivě anekdotické: staří učenci si pro zábavu vyprávějí čarodějné historky. Nicméně banální konverzace moudrých, *Sichat chulin Talmidej chachamin*, není bez smyslu.

23) *Rav Aši vyprávěl: Jednou jsem viděl Abhuu z Karny, jak mu při smrkání vycházely z nosu hedvábné koule.*

Jde pravděpodobně o ty, kteří pomocí jednoduchých písarských úkonů manipulují svět; kupují a prodávají ve svých kancelářích vagony obilí a lodě nafty, až náš slabý zrak přechází.

24) *Tehdy čarodějové řekli faraónovi (Ex 9, 15): „Prst boží je tu.“ Rabi Eliezer řekl: Odtud víme, že démon nemůže stvořit bytost menší než ječné zrnko. Rav Papa řekl: U Boha, nemůže stvořit ani bytost velikosti velblouda, je však s to sestavit ji; ne ale ty, které jsou menší než ječné zrnko.*

Jiný případ a týž problém: dochází při čarování ke stvoření? Ne, vůbec ne. Čarodějové — nyní lehce parafrázuji následující text — nejsou s to stvořit ani tu nejnepatrnější bytost, ani tu největší. Mohou stvořit pouze to, co už je; jenom věci přenášejí z místa na místo. Mají své triky, jak rozptýlené dát dohromady, jak je nechat objevit tím, že je přivolají odjinud. *Škatule hejbejte se*, ale nového nic.

25) *Rav odpověděl Rabi Chijovi: Jednou jsem viděl Araba, jak rozsekal mečem velblouda. Potom před ním tloukl na bubínek a velbloud zase ožil. Rabi Hijn odvětil: Nalezl jsi potom krev a trus? Tak to byla jenom iluze.*

Samozřejmě, čarodějové nad Živoucím nemají pražádnou moc. Tady přede mnou vyvstává onen druh literatury plné konfliktů a citových problémů, paradoxních situací, kde však není jediná slza, jediná kapka teplé krve, gram lidské bolesti. Kdyby po těch všech dramatech a krizích zůstalo trochu teplého hnoje! Jen šustění papíru... Jiná příhoda:

26) *Zeeri jednou přišel do Alexandrie a koupil si tam osla.*

Alexandrie v Egyptě znamená vysoce civilizovanou pospolitost, metropoli, jedno z našich velkoměst.

27) *Když mu chtěl dát napít, kouzlo se zlomilo a Zeeri seděl obkročmo na prkně lávky.*

Osel byl pouhé prkno. Když chtěl osla napojit, kouzlo se zlomilo. Voda skvěle ruší kouzelnou moc, voda odčarovává. Zvláště voda studená.

28) *Jiní mu řekli: Kdybys nebyl Zeeri, nevrátili bychom ti peníze, protože tady nikdo nekupuje dřív, dokud si svůj kup nevyzkouší vodou.*

Moderní svět

Nic už není se sebou totožné. Čarování, to je právě moderní svět; nikdo není identický se sebou, nic se neříká, neboť žádné slovo nemá svůj vlastní smysl; jakékoli mluvení je jen magický závan dechu. Nikdo neposlouchá, co říkáte; všichni podezírají vaše slova z toho, co nebylo řečeno, co stojí za nimi — podmiňující souvislosti ideologie.

29) *Jednou přišel Janaj do hostince a požádal o vodu. Když mu žena podávala nádobu, zpozoroval, že se její rysy pohybují. Ulil trochu na zem: byli to štíři. Řekl jim: pil jsem z vašeho, pijte z mého. Když se napila, proměnila se v osla. Vylezl na osla a vyjel do ulic. Tam jedna přítelkyně té ženy zrušila kouzlo a Janaj seděl na ženě jako na koni.*

Další podobná anekdota; Raši k ní dodává, že text nehovoří o Janajovi jako o Ravu Janajovi, neboť nechce, aby titul Rav byl prisouzen člověku, který se objevil v ulicích na zádech ženy.

30) *„Vystoupila žába a přikryla celou egyptskou zemi“ (Ex 8, 2). Rabi Eleazar řekl: Byla to jen*

jedna žába, ale rozbujela se a zaplnila celou egyptskou zemi. O tom hovořili již tanaité; Rabi Eliezer ben Azarja mu řekl: Akivo, Akivo, proč sem pleteš hagadu, skonči svou řeč a věnuj se otázce lepry a stanů. Byla to jen jedna žába, ale zapískala na ostatní a ty přišly.

Poslední příklad: pověstná žába, která zahltila Egypt jako druhá rána egyptská. Exodus uvádí singulár sfardea, čímž vzniká problém: že by celou egyptskou zemi zaplnila jedna obrovitá žába? To by sice bylo úděsné, ale v něčem by to odpovídalo Ionescově hře „Amadeova mrtvola aneb jak se jí zbavit“. Čarodějnictví je v tomto případě zahlcením života odpadky života, udušením kultury pomocí archivů kultury, pokračováním, jež vítězí nad veškerým přerušením a začínáním. Sakrálně nemohoucí se desakralizovat! Pokud ovšem singulár žába neznamená monstrózní bujení jediné žaby: bujení Zla nebo jednoduše bujení, šíření módy. Anebo — i o této možnosti se vykladači zmiňují — pokud nestačila jedna jediná žába, která přilákala do Egypta všechny žáby světa. Žába či zlo... Nevím, jestli se proletáři všech zemí sjednocují, zato zločinci všech zemí, navzdory rozkolům, představují jednotnou frontu. Zločin má vždycky mezinárodní rozměr. Byla jen jedna jediná žába, ta jen pískla a Egypt se naplnil žábami. Tolik tedy k upadlosti sakrální, v níž sakrálně utkvívá. Sakrálně, jež degeneruje, je horší než sakrálně, které mizí. Proto sakrálně není posvátné, proto sakrálně není svatost.

Vůně svatosti

Nyní přichází jakoby líc těchto odmítnutí. Samozřejmě lze i zde najít pouze připomínku — dosti však významnou — toho, co je hlavním motivem farizejství: oddělení od světa, kde od samého rozbřesku jeví se *jevení* narušováno *zdáním*, kde se desakralizace stává novou magií, kde degenerace sakrálna v čáry spadá v jedno s jeho zrozením. V tomto očarovaném světě, světě bez východiska, z něhož člověk může uprchnout, jen když nedostojí své odpovědnosti, se farizejové *oddělují*; oddělení, nepřítomnost pod přítomností zákazů nebo pravidel podřízených bezprostřednosti užívání, naděje *svatosti* proti neodstranitelnému *sakrálnu*, *judajismus jako neredukovatelná modalita přítomnosti ve světě*.

Náš text je epilogem talmudického příběhu, jehož prolog je obecně známý. Na str. 59b traktátu *Bava mecia* se hovoří o znalcích Zákona, kteří probírají problém *halachy*, a Rabi Eliezer tam stojí sám proti všem. Jde o otázku týkající se čistoty a nečistoty. Nejde o *vnitřní* čistotu, která je tak snadno ospravedlnitelná bez ohledu na činy: nestačí k ní snad prohlášení, že důležité není, co vstupuje do člověka, nýbrž co vychází z jeho úst? Tento nárok čistoty spiritualizuje a tím ji hrozí srazit do nihilistických propastí interiority, kde se čisté a nečisté směšuje v jedno. Učitelé zákona diskutují o rituální čistotě, kterou definují vnější kritéria. Nemá-li vnitřní čistota zůstat jen verbální, neobejde se bez pravidel vnějších projevů. Víte, že dotknout se mrtvého je pro judajismus zdrojem poskvrnění. V textech *Bava mecia* jde o to, zda přítomnost mrtvol, která zasahuje nečistotou každý předmět mající povahu otevřené schránky, činí nečistým i pekáč speciálního tvaru, jehož popisem svůj výklad nechci přetěžovat.

Podle Rabiho Eliezera vstřebává nečistotu i tento pekáč. Podle Rabiho Jehošuy a jeho kolegů zůstává čistý. Debata o věci, která se nám může zdát nicotná — zvláště pokud nám propasti interiority nepůsobí závat' navzdory nebezpečí, že tato propast pohltí svět —, byla tak prudká, že se kolegium moudrých rozešlo předčasně! Rabi Eliezer, chtěje přesvědčit své protivníky, uchýlil se k nadpřirozeným důkazům. Právě ta stránka příběhu je dobře známa: strom se vykořenil, řeka obrátila svůj tok směrem k prameni, dávající tak za pravdu Rabimu Eliezerovi, ale Rabi Jehošua odmítl připustit, aby v debatě nad otázkami Zákona rozhodoval strom, který se vytrhne z kořenů, či řeka tekoucí proti proudu. Už dost zázraků! Rabi Eliezer se dovolával svědectví zdi domu, kde se učená debata konala. Tyto zdi, které jistě měly uši a slyšely už tolik rabínských diskusí, se naklonily a hrozily zřícením, aby tak poskytly svědectví ve prospěch Rabiho Eliezera. Rabi Jehošua také jejich svědectví odmítl. Do diskuse rabínů o Tóře se zdi nemají co plést! Stěny domu nakonec zaváhaly mezi úctou k důvodům Rabiho Eliezera a úctou k argumentům Rabiho Jehošuy a setrvaly v nakloněném stavu, nakloněné navěky. Rabi Eliezer tedy dosáhl toho, že se z nebe ozval hlas, jenž mu dal za pravdu. Rabi Jehošua však tento hlas odmítl, neboť hlas z nebe není argument, protože Zákon byl dán lidem na zemi, je vydán lidské diskusi a jako vodítko jednání je podroben institucím. Většina přítomných rabínů pak prohlásila kletbu Rabiho Eliezera za menšinové stanovisko, oddělila se od tohoto mudrce mezi mudrci a sama sobě uložila za kázeňské opatření netěžít více z jeho učení. Bava mecia také vypráví, jak prorok Eliáš, dotázán jedním rabínem, který měl to štěstí ho potkat, na stanovisko Hospodina, mu sdělil, že

v průběhu celého toho intelektuálního konfliktu Bůh s úsměvem opakoval: „Mé děti jsou silnější než já, mé děti jsou silnější než já!“

Text, který máme před sebou, líčí konec Rabiho Eliezera. Je pozoruhodný zvláštností myšlenkových asociací — či logiky — které navozují jeho evokaci. Dočetli jsme se před chvílí v Mišně, že Rabi Akiva řekl ve jménu Rabiho Jehošuy: „Dva lidé sbírají okurky, jednoho je třeba stíhat...“ atd. V textu, který mi zbývá vyložit, se dovidáme, že onu lekci o okurkách přijal Rabi Akiva od Rabiho Eliezera. Citace zde má funkci námitky. Dlouhé vyprávění o posledních hodinách Rabiho Eliezera — jak doufám, jistě budete obdivovat jeho krásu — je uvedeno jen proto, aby se dalo s konečnou platností určit, zda učil Rabiho Akivu o rozdílu mezi čarodějem, jenž prodává iluzorní okurky, a čarodějem, který pouze vyvolává jejich iluzi, Rabi Eliezer, či Rabi Jehošua.

31) *Rabi Akiva řekl... V té věci tedy učil Rabiho Akivu Rabi Jehošua. K tomu tosefta: Když Rabi Eliezer onemocněl...*

Umírající Rabi Eliezer

V citované toseftě se setkáváme s Rabim Eliezerem na sklonku života.

32) *Rabi Akiva a jeho druzi ho přišli navštívit. Rabi Eliezer ležel v místnosti, oni stáli v předsiní. Na Rabim Eliezerovi leží stále „kletba“ a jeho kolegové si zapověděli se k němu přibližovat!*

33) *Bylo to v sobotní podvečer. Hyrkán, jeho syn, vešel, aby odnesl jeho tefilin.*

Blíží se sobota a nemocný Rabi Eliezer má na sobě *tefilin*, které je doporučeno nenosit v sobotní den. Syn mu je přichází odejmout.

34) *Rabi Eliezer se na něho rozhněval a syn se před hněvem otce vzdálil. Řekl pak přítomným: Otec snad přišel o rozum. Rabi Eliezer odpověděl: To syn a matka přišli o rozum; nestarají se o zákaz, který hrozí ukamenováním, a zabývají se tím, co se pouze nehodí pro sváteční den.*

Syn se zbytečně stará o *tefilin*, za jejichž nošení v sobotu není stanovena žádná sankce, zatímco matka se nestará ani o sobotní světlo a ohřátí vody na svatý den. Kdyby po setmění měla zapálit svíci nebo v sobotu ohřát vodu, riskovala by ukamenování. Rabi Eliezer už má zase pravdu.

35) *Když učenci uviděli, že jeho rozum je neporušený, vstoupili a posadili se ve vzdálenosti čtyř loktů.*

Přiblížili se na vzdálenost čtyř loktů, která je dělí od kletby.

36) *Řekl jim: Proč jste přišli? Odpověděli: Abychom studovali Zákon. Řekl jim: A proč jste přišli až teď? Odpověděli: Nemohli jsme.*

Nemohli jsme — což je pravda — kvůli kletbě.

37) *Řekl jim: Divil bych se, kdybyste zemřeli přirozenou smrtí.*

Zasluhujete zemřít násilnou smrtí. Nepřijít k učiteli, to je nenapravitelná chyba. Následující řádky jsou věnovány kvalitě učitele a provinilosti učedníků vůči mistru.

38) *Rabi Akiva řekl: A já? Odpověděl: Tvůj úděl je tvrdší než jejich.*

Rabi Akiva, ten největší. Největší, tedy i nejodpovědnější, nejvíce provinilý vůči mistru. Rabi Akiva figuruje mezi deseti rabínskými učenci, kteří zmučení a nakonec popravení Římany po nezdařené vzpouře Bar Kochbové se připomínají v liturgii Jom Kipur, kde je jejich utrpení (nejkrutější muka podstoupil Rabi Akiva) pojato jako pokání za nezapomenutelný a navždy neodčiněný zločin Jákobových synů, předavších vlastního bratra. Neboli věčné a neviditelné opakování zločinu proti bratrství.

39) *Položil si obě ruce na srdce a řekl: Běda vám. Mé paže se podobají dvěma svitkům zavřeného Zákona. Naučil jsem se v Zákoně mnohému a mnohému jsem vyučoval. Naučil jsem se ze Zákona mnohému a převzal jsem od svých učitelů jen tolik, co pes chlemtající z moře.*

I učitel je něčí žák a vůči svým mistrům má pocit viny. Ani on nedokázal převzít, co se mu dávalo. Úcta učedníka vůči mistru kulminuje v této provinilosti učedníka jakožto učedníka, ve vědomí svého psovství.

40) *Učil jsem mnohému ze Zákona, ale moji žáci ode mne vzali jen tolik, kolik nabere štětec z hrnce barvy.*

Tady se už srovnání se psem nehodí...

41) *Ba co víc: v mé nauce je i tři sta poučení o bílé lepře.*

A stále jen naučení o vnějších věcech! Pořád nic o „vnitřním životě“!

42) *A nikdo si je ode mne nevyžádal. Mám ve své nauce tři sta — podle některých tři tisíce — naučení o sázení okurek a nikdo je na mně nikdy nechtěl, kromě Akivy, syna Josefova.*

A zřejmě proto, že Akivova touha po poznání byla neuhasitelná, i jeho úděl na mučidlech byl nejkrutější.

43) *Jednou na cestě mi řekl: Mistře, uč mne o sázení okurek. Řekl jsem slovo a pole se zaplnilo okurkami. Řekl mi: Mistře, naučils mne sázení okurek, nauč mne jejich sklizni. Řekl jsem slovo a okurky se shromáždily na jedno místo.*

Zde citovaná tosefta odporuje Mišně a informuje nás, že Rabimu Akivovi poskytl výuku o okurkách Rabi Eliezer, a ne Rabi Jehošua.

Poslední slova

Podle mého mínění náš text zde ve svém soustředění na otázky rituálního „má se dělat“ a „nemá se dělat“ svědčí o velikosti judaismu, velikosti nechápané a vysmívané. Mistr umírá. Co řekne v těchto vrcholných okamžicích? Něco o věčném údělu? O vnitřním životě? Nic takového. „Co mám dělat“ je důležitější než „v co je mi dovoleno doufat“.

44) *I řekli (učenci na návštěvě u Rabiho Eliezera): Jak je tomu s míčem, s obuvnickým kopytem, amuletem, kapsou na perly a drobným závažím?*

Banální, avšak vznešené! Jde o pět předmětů z kůže, které mohou či nemusí být považovány za schránky. Přerušená diskuse se vrací k otázce nečistoty, která se přenáší na schránky v místnosti, kde je mrtvola; rabínské učenci by chtěli z mistra vytáhnout ještě trochu vědění, které s sebou vezme do hrobu. Co si myslí o schopnosti těchto pěti předmětů přijímat či nepřijímat nečistotu? Pět předmětů není vybráno náhodně. Ne snad, že by šlo o symboly. Jsou zcela partikulární a mají neredukovatelné významy. U každé z těchto pěti věcí hraje kůže jinou roli. Znamení námět pro strukturální analýzu.

U míče je kůže součástí předmětu; kůže není pouhé pouzdro na suchou trávu, kterou je vycpán.

Kopyto? Jde o kožené ševcovské kopyto; pevný předmět, na který se pokládá opracovaný střevíc. Zde kůže přijímá botu a slouží jí jako opora. Tedy opět způsob přijímání, ale jiného druhu než v případě kůže, z níž je míč: předmět je na formě a ne ve formě.

Amulet? Kousek kůže, do něhož se zasazuje šperk nošený jako ozdoba. Jaká je zde role kůže? Nová kategorie: ani docela schránka, ani součást objektu, ani opora: kůže nesoucí šperk sama přináší k ozdobnosti ozdoby.

Kapsa na perly? Raši říká, zeje to jakýsi vak, který se zavěšoval zvířatům na krk za účelem uzdravení. Čarování? Tento aspekt se tu nesleduje. Způsob, jímž hospodyně léčí krávu, spadá do oblasti medicíny. Kůže umožňuje zavěšení. Není ozdobou, ani schránkou, ani oporou.

Pátá, poslední kategorie: drobné závaží. Dělávalo se z měkkého kovu, otěrem snadno ztrácelo hmotnost. Bývalo proto zvykem ho chránit koženým pouzdem. Tentokrát je kožený obal ochranou před otěrem; není součástí předmětu, ani schránkou, ani oporou, ani závěsem.

Pět způsobů, které nevylučují funkci schránky, ale při nichž kůže vystupuje vždy v jiném určení. Analýza, která dokazuje, jaký zájem měla rabínská kazuistika o formální signifikaci.

45) *Odpověď: Přebírají nečistotu a musí být očištěny jako takové.*

Jako takové, to jest celé objekty musí být vystaveny očištným ritům, nejen kůže od předmětu oddělená! Proč, to nemohu říci, nechci-li riskovat návrat k diskusi mezi Rabim Jehošou a Rabim Eliezerem, jejíž následky byly tak neblahé. Skloňme se před rozhodnutím, jak je v poslední hodině vynesl Rabi Eliezer. Kolegové mají však ještě jeden dotaz:

46) *A jak je tomu s botou na kopytě?*

Nedokončený předmět totiž nečistotu nemůže přijmout. Je-li však bota dokončena, nečistotu přijímá. Pokud ještě spočívá na kopytě, je na hranici toho, není hotová, není to ještě věc, je to předmět teprve vznikající, a jak všichni vědí, nečistotu nepřijímá. Ale bota už dodělaná, která jako hotový výrobek byla ponechána na kopytě, je na hranici toho, co už je hotové a co se teprve dělá. Situace konstruovaná vyhledávací mezních situací.

47) *Řekl: Zůstává čistá. A jeho duše odešla v čistotě (když vyslovil slovo „čistá“).*

Vydechl naposled v čistotě obuvi! Ale čistota je možná právě to! Ne píše o nevysondovatelnou čistotu mých úmyslů, nýbrž o objektivní pravidla čistoty, čistoty obuvi a v ní píše o čistotu na pomezí nečistoty.

Budete-li vykládat někomu, koho náhodou potkáte, byť to byl třeba novinář, který všechno ví, že velký muž v Izraeli zemřel v čistotě, protože prohlásil, že bota zůstává čistá, a povíte-li mu to bez kontextu, nebo i v kontextu mého překladu, vysměje se vám do obličeje, a aby rozesmál zástup po-

směváčků, dá vaši historku do rámečku a otiskne ji v Le Mondu.

48) *Rabi Jehošua se zvedl a řekl: Zákaz je zrušen, zákaz je zrušen!*

Smrt mistra

Zemřel.

Je zbytečné protahovat text výkladem, kde oddanost k mistru cítíte i bez komentáře.

49) *Na sklonku soboty potkal Rabi Akiva smuteční průvod s pozůstatky Rabiho Eliezera na cestě z Caesareje do Lud. Bil se v prsa až do krve. Před průvodem truchlících řekl: Otče můj, otče můj, voze izraelský i jízdo jeho!*

Je vozem i jízdou a zřejmě i vozatajem; je mistrem, který vede, je i debatou, která se má vést. Je kormidelníkem i bárkou. Rabi Akiva pronáší slova, která pronesl prorok Eliša ve chvíli, kdy jeho mistr, prorok Elijáš — člověk, který nepoznal smrt — byl mu v bouři vzat z očí.

50) *Mám mnoho peněz, ale není směnárníka, který by mi je rozměnil!*

Smrt mistra, konec otázek, konec odpovědí, nepoužitelné vědění. Vrchol zoufalství: komu budu nyní moci klást otázky? A tu se text, jenž se ocitl v úzkých před svým vlastním příběhem, vrací zpět k okurkám!

51) *Akiva se tedy tomu naučil od Rabiho Eliezera.*

Rabi Eliezer přece řekl: „Jednou na cestě se mne zeptal, jak se dělají okurky.“ Tedy od něho, a ne od Rabiho Jehošuy, obdržel Rabi Akiva onu pověstnou lekci, kterou začíná naše Mišna!

52) *Rabi Eliezer jej tomu vyučil, ale neučinil mu to srozumitelným.*

Proto naše Mišna říká: ve jménu Rabiho Jehošuy. Lekce Rabiho Eliezera tedy nebyla tím pravním učením, neboť zůstala nepochopena. Rabi Akiva totiž zřejmě neměl čas položit všechny otázky!

Zůstává otázka poslední, která jistě napadá i vás a s kterou přichází i Gemara:

Provozoval Rabi Eliezer čáry?

53) *Jak ale mohl provádět takové věci? Neučili jsme se snad, že ten, kdo provádí úkon, má být postižen? Jinak tomu však je, když je to jen pro studium. Učitel totiž řekl (Dt 18, 9): „Neuč se činit ohavnosti národů těch.“ Nesmíš se učit je činit, ale máš je studovat, abys jim porozuměl a mohl se o nich učit.*

Tento poslední bod je podstatný: vše, co jsme se dozvěděli o světě iluzí a čarů, o upadlosti sakrálna, v níž ulpívá falešné sakrální (lépe řečeno sakrální jako takové), to vše je třeba znát. Znalost těchto ohavností — to je jediný vztah, který judaismus povoluje vůči sakrálnu i jeho desakralizaci. Svatost, kterou judaismus hledá, nemá jiných pohledávek ani vůči sakrálnímu světu ani vůči světu desakralizovanému, v který sakrální degeneruje, živí se svým vlastním úpadkem. Svatost, kterou Izrael hledá, nepřebírá z onoho království smrtelného boha, jehož smrti je si judaismus už celá tisíciletí vědom, nic víc než vědění. Sama svatost, po které touží, k němu přichází od Boha živého.

Převzato z EMMANUEL LÉVINAS: *Etika a nekonečno*, Praha 1994, OIKOYMENH, s.74–87 a 127–144
překlad Věra Dvořáková a Miloš Rejchrt

אבלם