

**Univerzita Karlova**  
**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky  
Religionistika

## **Bakalářská práce**

Lukáš Senft

**Exodus: zakládající zkušenost židovského univerzalizmu**  
*Reflexe judaismu, paměti a identity*  
*ve filosofii Achada ha-Ama*

**Exodus as the Root Experience of Jewish Universalism**  
*Reflections on Judaism, Memory and Identity*  
*in philosophy of Ahad Ha'am*

Praha 2018

Vedoucí práce: PhDr. Milan Lyčka, Ph.D.

## **Poděkování**

Chtěl bych poděkovat vedoucímu této práce PhDr. Milanu Lyčkovi, Ph.D. za jeho cenné rady, trpělivost a povzbuzení. Děkuji také Matěji Senftovi za pomoc při krocení překlepů a Marianě Kuželové za ochotné konzultace týkající se hebrejštiny.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 31. března 2018

..... Lukáš Senft

## **Abstrakt (česky)**

V této práci se zabývám filosofií judaismu Achada ha-Ama. Ha-Am bývá považován především za politického myslitele, nicméně judaismu se věnoval v mnoha textech – tyto úvahy se pokouším systematizovat a předložit koherentní zprávu o ha-Amově filosofii judaismu. Zaměřuji se na jeho pojetí postavy Mojžíše a její roli v tvorbě židovské národní identity. Vyzdvihuji proto ha-Amův důraz na funkci židovské kulturní paměti, která nese vzpomínku na exodus a profétický ideál univerzální spravedlnosti, čímž formuje a udržuje židovskou identitu napříč dějinami. Ha-Amova koncepce náboženství není snadno definovatelná, ale právě proto je podnětným materiálem pro religionistické bádání. Spojuje totiž náboženskou tradici s politickým pragmatismem, mytologií s pozitivismem a pokouší se vyzdvihnout partikulární národovectví do služeb univerzálního humanismu.

## **Klíčová slova (česky)**

judaismus, filosofie, identita, Mojžíš, kulturní paměť, sionismus, exodus

## **Abstrakt (anglicky)**

This paper focuses on the philosophy of Ahad Ha-Am. Ha-Am is usually considered as a political thinker, however he dealt with judaism in many of his essays. I attempt to systematize his thesis on religion – my intention is to formulate a coherent summary of Ahad Ha-Am's philosophy of judaism. I analyze his conception of Moses as a key figure to the understanding of a jewish identity. The cultural memory seems as a very important part of Ha-Am's philosophical approach – it helps to hold the memory of Exodus and memory of prophetic ideal of universal justice, these memories have been shaping and preserving a jewish identity across history. Ha-Am's conception of religion is not easy to define which makes it deeply challenging for religious studies: it connects a political agenda with religious tradition, mythology with positivism, and it tries to sublime a particular nationalism into universal humanism.

## **Klíčová slova (anglicky)**

judaism, philosophy, identity, Moses, cultural memory, sionism, exodus

# Obsah

Úvod.....	7
1. Achad ha-Am – mezi univerzálním humanismem a jedinečnou identitou.....	9
2. Typologie proroka.....	14
2.1 Prorocká pozice.....	15
2.2 Prorok versus Kněz.....	18
2.3 Spravedlnost Achada ha-Ama.....	22
3. Vzpomínka na Mojžíše.....	27
3.1 Historická pravda a ideální Mojžíš.....	27
3.2 Jak Mojžíše udržet při životě?.....	29
a) Exodus v prostoru a čase.....	30
b) Rekonstruktivita prorocké pozice.....	32
c) Mojžíšův vztah ke skupině.....	33
4. Mojžíš a identita.....	35
4.1 Judaismus jako sekulárně-národnostní systém významů.....	35
4.2 Co je národní duch?.....	36
4.3 Mojžíšovo náboženství jako pilíř židovské národní identity.....	39
5. Závěr: náboženství jako podmínka národní identity.....	44
Bibliografie.....	46

„tradice (kterážto je výsledkem zapomenutí a paměti)“<sup>1</sup>  
*Jorge Louis Borges*

---

<sup>1</sup> Citováno z paměti.

# Úvod

Ve své práci se budu věnovat filosofii judaismu Ašera Ginsberga, židovského eseisty a myslitele ruského původu, který publikoval pod jménem Achad ha-Am (tedy „Jeden z lidu“). Ašer Ginsberg (18. 8. 1856 – 2. 1. 1927) patřil k významným hlasům sionistického hnutí. Jeho koncepce osídlení Palestiny bývá označována jako „kulturní sionismus“ a spočívala ve vytvoření židovského duchovního centra na území Izraele. Ve své době byl ha-Am vlivným intelektuálem, „národním obrozencem“, kritickou opozicí proti Herzlově sionistické politice a také aktivním publicistou, jehož textům se dostávalo výrazného ohlasu.

Oproti ocenění jeho politických aktivit zůstává poněkud ve stínu ha-Amův přístup k filosofii judaismu (v českém prostředí bývá osobnost ha-Ama opomíjena celkově – pokud je mi známo, v češtině neexistuje žádná monografie, která by se věnovala výlučně jemu). Ovlivněn sociálním evolucionismem vnímal ha-Am judaismus především jako fenomén, který židovskému národu pomáhal přežít, a náboženství obecně pojímal jako jednu ze složek kultury – alespoň takto bývá jeho postoj nejčastěji popisován. Zároveň je ovšem jeho židovské národovectví výrazně podepřeno dědictvím prorockého judaismu a jeho filosofie vytváří zajímavou fúzi nacionalismu a náboženské tradice. Právě tento hraniční prostor, v němž se prolíná náboženství (se svým univerzálním, „kosmickým“ rozměrem) a identitární politika jednoho národa, bude předmětem mého zájmu – domnívám se totiž, že judaismus hraje v ha-Amově filosofii přece jen podstatnější úlohu, než bývá zdůrazňováno. Možná nejvýrazněji popsal ha-Am své pojetí judaismu v eseji *Moše*, kterou Alfred Gottschalk, americký rabín, označuje jako midraš.<sup>2</sup> S tímto textem budu pracovat jako se základním materiálem, jehož analýzou se pokusím přiblížit ha-Amovu specifickou filosofii judaismu. Ha-Am ovšem své dílo nikdy nesjednotil do systematické teorie – texty vycházely publicisticky a teprve později byly vydávány jako sborníky esejů a statí. Jeho filosofii náboženství tedy nelze vyčíst z jediného díla, je potřeba ji rekonstruovat pomocí tezí, které jsou rozptýleny v několika různých esejích publikovaných v průběhu ha-Amova života.

Pokusím se ukázat, že jeden z klíčů k ha-Amově filosofii judaismu spočívá v jeho pojetí paměti a vzpomínání. K přesnějšímu posouzení jeho filosofie judaismu a její systematizaci jsem tedy jako metodu zvolil teoretickou koncepci Jana Assmanna, který se

---

<sup>2</sup> Alfred Gottschalk, „Ahad Ha-Am as Biblical Critic“, *Hebrew Annual Review* 7 (1983): 113.

paměti zabýval dlouhodobě a vypracoval podnětnou teorii kolektivní a kulturní paměti. Assmannova teorie má pro můj předmět zájmu ještě jednu výhodu: bere v potaz vztah mezi kulturní pamětí a národní identitou.

V první části své práce se tedy věnuji tomu, jak ha-Am definoval úlohu Mojžíše jako proroka. V druhé části se zabývám ha-Amovým postojem ke vztahu prorockých postav a kolektivní paměti (a také metodami, které ha-Am navrhoval, aby prorocký vliv nezeslábl). V poslední pasáži se snažím dokázat, že v ha-Amově perspektivě tvoří Mojžíšův profétický judaismu samotný základ židovské národní identity, která v ha-Amově pojetí specifickým způsobem souvisí s celkem lidstva.



# 1. Achad ha-Am – mezi univerzálním humanismem a jedinečnou identitou

Achad ha-Am patřil k výrazným židovským intelektuálům druhé poloviny devatenáctého století a první poloviny století dvacátého. Narodil se ve Skvyře do chasidské rodiny.<sup>3</sup> Docházel do chederu, v němž studoval Talmud. Zároveň se ale už v osmi letech potají, aniž by o tom jeho rodiče věděli, naučil ruskou abecedu a latinku od svých spolužáků (ruštinu si procvičoval cestou domů z chederu, četl nápisy na obchodech a domech, které míjel). Vyrůstal ve velmi konzervativní rodině, především prarodiče z otcovi strany byli zásadně proti všemu, co nespadlo do jejich pojetí tradice. Ve své knize vzpomínek uvádí příhodu, která názorně ilustruje jeho touhu po vzdělání a zároveň nepochopení, s nímž se jeho nadšení setkávalo v rodinném prostředí. Ašer začal už v jedenácti letech kouřit cigarety, což jeho rodiče znepokojovalo. Aby vydržel abstinování, musel malý Ašer zaměstnat svou mysl. V otcově knihovně našel starou knihu, kterou začal studovat – byla to učebnice geometrie a algebry. Z nových informací byl nadšen a v zápalu vyrýval různé číslice na dveře a okenní rámy domu Ginsbergů. Když na to přišel dědeček, žaloval jeho rodičům – malý Ašer prý provozuje čarodějnictví. Studium algebry měl od té doby zakázáno a znovu začal kouřit.<sup>4</sup>

Ašer byl prý natolik výjimečným studentem, že s ním rodinní známí diskutovali dlouho do noci a rabíni z okolí s ním probírali legislativní problémy spojené s agunami, neboť to bylo téma, na něž se Ašer tehdy specializoval.<sup>5</sup> Zároveň se ovšem věnoval dílům španělských filosofů – také proto, že se mu zošklivila podoba chasidismu provozovaná v jeho okolí (už ve dvanácti letech se prý považoval za jednoho z mitnagdim, poté za jednoho z maskilim).<sup>6</sup> Později se zabýval literaturou, historií a filosofií (především pozitivismem a britským empirismem), psychologií a sociologií, vynechával abstraktní metafyziku.<sup>7</sup> Tento důraz na humanitní vědy, které mají oporu ve společenské empirii, se poté projevil v jeho vlastních textech zaměřených na politické a společenské problémy. V roce 1882 odjel do Vídně (rodiče jeho otce prý pocházeli z Rakouska, z něj se přestěhovali do Ruska), poté navštívil Berlín. O dva roky později se přidal k hnutí Chibat cijon,<sup>8</sup> posléze

---

<sup>3</sup> Místo svého narození popsal jako „jedno z nejzaostalejších míst ze všech chasidských oblastí v Rusku“. Více viz Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 6.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 26.

se stal dokonce jednou z vůdčích postav.<sup>9</sup> Když se natrvalo usadil v Oděse, začal svou publicistickou činnost.

Jeden ze svých prvních článků *Lo Zeh ha-Derek*<sup>10</sup> podepsal pseudonymem Achad ha-Am, neboť se nepovažoval za spisovatele, ale chtěl se vyjadřovat jako „jeden z lidu“.<sup>11</sup> V článku sepsaná kritika zaměřená proti dosavadnímu směřování organizací Chibat cijon měla také svou praktickou rovinu – roku 1890 se ha-Am podílel na založení společnosti Bne Moše, jejíž agenda souvisela s idejemi popsány ve zmíněném textu. Tato společnost si kladla za cíl prosazovat osídlení Palestiny a podporu židovských komunit, nicméně s větší poctivostí a také s ohledem na ideové a duchovní aspekty těchto úkolů. Jejím posláním bylo rovněž zlepšení hebrejského vzdělávání a rozšíření hebrejské literatury.<sup>12</sup> V roce 1891 a 1893 navštívil Palestinu (do roku 1902 byl ostatně členem komise, která pomáhala s židovským osídlením v Sýrii a Palestině).<sup>13</sup> V roce 1890 ha-Am sestavil sborník *Keweret*, v němž se objevilo několik jeho článků, sborník byl zaměřený na problematiku sionismu.<sup>14</sup> Na konci devatenáctého století přispíval do periodika *Pardes*, v němž publikoval své filosoficky zaměřené eseje.<sup>15</sup> V roce 1895 vychází jeho sebrané články a eseje pod názvem *Al parašat drachim*.<sup>16</sup> Mnoho těchto textů bylo nedlouho poté přeloženo do ruštiny a němčiny. V dalším roce se stal editorem magazínu *Ha-šiloach*.<sup>17</sup> Svými texty ovlivnil řadu židovských autorů a přispěl k rozvoji nového typu psaní, „sekulárnímu“ stylu hebrejských esejí, který se vyznačoval střízlivými formulacemi, pozitivismem a antiromantickým tónem.<sup>18</sup> Později se účastnil sionistického kongresu

<sup>8</sup> Podrobné studie o ha-Amově spolupráci s touto organizací je možné nalézt například ve sborníku Jacques Kornberg (ed.), *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha'Am*, Albany: The State University of New York Press, 1983, s. 87.

<sup>9</sup> Přepis hebrejských názvů provádím podle „manuálu“ Pavla Čecha a Pavla Sládka – kombinuji postup filologické transkripce s postupem zjednodušené fonetické transkripce. Více viz Pavel Čech, Pavel Sládek, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“, *Listy filologické / Folia philologica*, 132, 3/4 (2009): 305–339. Názvy literárních děl ha-Ama uvádím v původním hebrejském znění, pro přehlednost ovšem doplňuji také názvy anglických překladů, v nichž jsem texty studoval.

<sup>10</sup> V kontextu dalších autorů zabývajících se podobnou tematikou je tento text představen například v publikaci Eleonore Lappin, *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, s. 247.

<sup>11</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 48.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 78.

<sup>13</sup> Isidore Singer, Cyrus Adler, *The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, Svazek 5, New York, Londýn: Funk and Wagnalls, 1903, s. 670.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 670.

<sup>15</sup> Jan Schwarz, *Imagining Lives: Autobiographical Fiction of Yiddish Writers*, Madison: University of Wisconsin Press, 2005, s. 31.

<sup>16</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 97.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>18</sup> Shai Ginsburg, „Politics and Letters: On the Rhetoric of the Nation in Pinsker and Ahad Ha-Am“, *Prooftexts* 29/2 (jaro, 2009): 174.

v Basileji, kde se kriticky postavil proti Herzlově koncepci politického sionismu.<sup>19</sup> V roce 1902 představil své pojetí sionismu na konferenci v Minsku, kde zdůraznil možnost kulturního oživení Izraele skrze sionistické hnutí.<sup>20</sup>

Obecně lze říci, že ha-Amova filosofie souvisela s interpretací dějin, která pojímá historii židovského lidu jako komplikovaný vývoj, během něhož se v diaspoře vytrácí „duch židovství“ – kromě jiného také proto, že neexistuje prostor, v němž by bylo možné pečovat o kulturní tradici a aktivně ji rozvíjet.<sup>21</sup> V průběhu dějin se židovský lid musel mnohdy velmi silně vymezovat vůči svému okolí a stále pečlivěji střežit materiály z minulosti, v nichž bylo uloženo jeho kulturní dědictví. V důsledku takového formálního upevňování byl lid zavalen zákonem a jeho ochrannými příkazy, zatímco živost ducha byla ve výsledku omezena. Činnost židovských skupin byla zkrátka spíše reakcí nežli vlastní činorodou aktivitou. Samotná víra ale podle ha-Amu stále přetrvávala. Jistý zlom nastal až v průběhu osmnáctého století s rozvojem liberalismu. Tato změna společenské perspektivy sice umožnila participaci židovských intelektuálů na různých aspektech veřejného života, zároveň ale oslabilu vzájemnou solidaritu a soudržnost mezi Židy navzájem. Židovské komunity se tak ocitly na křižovatce a stály před otázkou, jak nově formovat svůj způsob života: vrátit se do ghett, asimilovat se, nebo usilovat o obnovení vlastního prostoru? Podle ha-Amu ghetto neumožňuje rozvoj vlastní kultury (a bez ní není možné uskutečnit opravdu plnohodnotné žití) a asimilace rodí především odcizení vlastní kultuře. Sionismus tak byl v jeho očích jediným smysluplným projektem, který mohl poskytnout prostor k rozvoji tradice.<sup>22</sup>

Při promýšlení aktuálních společenských témat čerpal ha-Am ze znalostí klasické filosofie a židovské tradice,<sup>23</sup> v oblasti sionismu byl navíc ovlivněn několika osobnostmi z devatenáctého století.<sup>24</sup> Jmenujme například Peretze Smolenskina, který své články publikoval v měsíčníku *Ha-šachar* a krom jiného sepsal – ve své době – proslavené dílo *Am Olam*. Předchůdcem ha-Amových tezí byl také Moses Hess, marxisticky orientovaný filosof a autor spisu *Rom und Jerusalem, die Letzte Nationalitätsfrage*.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> Isidore Singer, Cyrus Adler, *The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, Svazek 5, New York, Londýn: Funk and Wagnalls, 1903, s. 671.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 671.

<sup>21</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 285.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 285.

<sup>23</sup> Josef Blaha, *Reflections on Jewish Mysticism* Praha: b.n., 2013, s. 362.

<sup>24</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 288.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 288.

Ha-Am proslul jako autor koncepce, která syntetizuje výše zmíněné impulsy a inspirační zdroje, tzv. „kulturního sionismu“. Oproti většině ostatních pojetí sionismu se ovšem kulturní sionismus nezaměřuje primárně na politickou rovinu, ale zdůrazňuje spíše duchovní a kulturní sféru. Ha-Amův zájem se proto neomezoval na samotné založení nového státu, podstatným předpokladem bylo znovuoživení židovské kultury jako celku: náboženství, hebrejštiny (společný jazyk měl být prvkem sjednocujícím židovské jedince rozptýlené po celém světě), etiky, životního stylu, vzdělávání apod. Udržování všech těchto komponentů v posledku charakterizuje osobu, která náleží k modernímu židovskému lidu. V protikladu k Theodoru Herzlovi tedy neusiloval o politický stát klasického typu, neboť jeho cílem bylo spíše specifické „duchovní centrum“, které by mělo vzniknout a působit na území Izraele. Odtud by posilovalo také židovské komunity usazené v dalších částech světa. Výsledkem měl být „židovský stát, nejen stát Židů“.<sup>26</sup> Židovský národ ovšem neměl být uzavřeným kmenem. V dobové debatě, zda je potřeba skupiny Židů pojímat jako náboženskou obec, nebo spíše jako příslušníky národa, se ha-Am sice přikláněl na stranu nacionalistů, prosazoval nicméně zmíněné chápání národa jakožto *kulturní entity* – národ by měl pečovat o svou kulturu, střežit hodnoty, které mu jsou vlastní, ale které jsou zároveň potřebné pro lidstvo jako celek (v případě židovského lidu se jedná především o univerzální ideál spravedlnosti, jak ještě později uvidíme).<sup>27</sup> Národy vnímal jako součást „rodiny lidstva“, přičemž každý národ se pokouší svým vlastním způsobem ztělesnit ideály, které patří mezi univerzální lidské hodnoty.<sup>28</sup> Politické a ekonomické aspekty národní politiky byly pro ha-Amu až druhotné.<sup>29</sup> Tento typ humanismu byl rovněž jedním z důvodů, proč ha-Am už na konci devatenáctého století ostře kritizoval násilné výpady proti arabskému obyvatelstvu a neoprávněné průniky na jejich území, kterého se dopouštěli sionističtí prospektoři, a varoval před předsudečným smýšlením o místních obyvatelích.<sup>30</sup>

Ostatně Joseph Goldstein, jeden z ha-Amových životopisců, připomíná, že jeho filosofická doktrína nebyla statická, ale naopak živá a dynamická, neboť se vyvíjela také v reakci na politické události, které nastaly během jeho života.<sup>31</sup> V návaznosti na tuto

<sup>26</sup> Ahad ha-Am, *The Jewish State and Jewish Problem*, jewishvirtuallibrary.org [online], [vid. 2017-11-15], dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-the-jewish-state-and-jewish-problem-quot-ahad-ha-am>. Touto tezí navazoval na pojetí sionismu, které prosazoval Leon Pinsker, zakladatel hnutí Chibat cijon. K tomu více v Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 106.

<sup>27</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 172.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 281.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>30</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 62.

<sup>31</sup> Joseph, Goldstein, *Ahad Ha'am: The Prophet of Zionism*, Sussex: Sussex Academic Press, 2001, s. 152.

poznámku uveďme tvrzení polské historičky Darii Boniecka-Stepień, že také ha-Amovu koncepci náboženství je třeba vnímat ve vztahu k jeho projektu kulturního sionismu.<sup>32</sup>

Své vize neprezentoval pouze skrze publikované texty, ale zapojoval se rovněž do debat o výukových programech a stál u zrodu organizací, které se projektu kulturního sionismu cíleně věnovaly. V roce 1901 byla dokonce založena politická partaj, jejíž program vycházel z ha-Amova pojetí kulturního sionismu a jejíž název zněl Demokratická frakce.<sup>33</sup> O významu Achada ha-Ama, esejisty a veřejného intelektuála, který se stal mnohým inspirací a dalším naopak trnem v oku, svědčí také pamflet, který byl vydán v roce 1923 a který ha-Ama – krom jiných pomluv – „usvědčoval“ jako autora nechvalně proslulých *Protokolů sionských mudrců*.<sup>34</sup> Naopak Chajim Weizmann, první izraelský prezident, pronesl na adresu Achada ha-Ama tyto věty: „Měl nejhlubší vliv na ruskožidovské studenty v Evropě (...), otištění jednoho z ha-Amových článků bylo vždycky událostí prvního významu. Byl nekonečně ctěn a diskutován. Byl (...) tím, čím byl Gándhí pro mnoho Indů, tím, čím byl Mazzini pro mladou Itálii o století dříve.“<sup>35</sup>

Nicméně právě ha-Amovo angažování ve sporech o sionismus na sebe strhává většinu pozornosti, která je tomuto mysliteli věnována. Rád bych se proto, jak jsem už předznamenal, zaměřil na jeho specifické pojetí judaismu, neprávem opomíjenou rovinu ha-Amova díla.

---

<sup>32</sup> Daria Boniecka-Stepień, „Achad Ha-am's conception of religion – an attempt to define,“ *Ktav Et*, 2012 [online], č. 2 [vid. 2017-10-17], dostupné zde: <http://www.ktavet.uw.edu.pl/newabstract1.html>.

<sup>33</sup> Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Achad Ha'am and the Origins of Zionism*, Londýn: Peter Halban, 1993, s. 144.

<sup>34</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 93.

<sup>35</sup> Howard M. Sachar, *Dějiny Státu Izrael*, Praha: Regia, 1999, s. 73.

## 2. Typologie proroka

V předchozí části jsem zmínil, že ha-Amovy úvahy povětšinou reagovaly na dobové společenské události, nevytvářel je pouze jako pojednání o abstraktních principech, ale také jako odpovědi na tehdejší debaty o judaismu a sionismu. Rovněž pojetí postavy Mojžíše a profétického judaismu spadalo do jeho projektu „národního obrození“, plánů na vytvoření duchovního centra v Izraeli. Snažil se vytvořit živoucí teorii judaismu, která by mohla oslovit a být „použitelná“ pro politický a duchovní život moderního židovského společenství na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Jeho filosofii jakožto celek, ale také jeho filosofii judaismu, ovlivnili například Gabriel de Tarde, E. B. Tylor, Fustel de Coulanges nebo Herbert Spencer – pod jejich vlivem pojímal dějiny židovského národa jako evolucionistický příběh, v němž je národní skupina téměř pudově hnána touhou po přežití.<sup>36</sup> Právě pud sebezáchovy způsobuje kulturní proměny a vývoj hodnot a idejí, motorem změn je spíše adaptace než „vůle boží“.<sup>37</sup> Podstatnými postavami v tomto příběhu přežití jsou postavy proroků, především pak Mojžíš. Jejich činy a hlavně jejich ideový odkaz se staly základem pro „židovského národního ducha“ (o něm bude ještě řeč), jakýmsi majákem, k němuž je možno a záhodno se vracet pro upevnění židovského národa. Z těchto základů vyvěral ha-Amův zájem o prorocké figury.

Jak jsem již poznamenal, ha-Am nevytvářel systematicky strukturovaná díla. Kvůli tématu následující pasáže, tedy „rekonstrukci“ a komplexnějšímu pojednání o ha-Amově pojetí židovského profétismu, musím vycházet z několika různých textů. Z těchto materiálů vybírám teze vztahující se k tématu proroctví (a národa) a pokusím se z nich vytvořit typologický portrét prorocké postavy (jak se jeví z ha-Amovy perspektivy). Díky mojžíšovskému midraši *Moše budu moci* přiblížit prorokovu specifickou epistemologii, skrze niž ha-Am vykládal Mojžíšovo pojetí reality. Pokračovat budu s pomocí eseje *Kohen we-navij'* (v angličtině vydaný pod názvem *Priest and Prophet*) a naznačím, jak prorokovo vztahování se k realitě vede k jeho nezvyklé pozici ve společenské struktuře. Texty *Al štej ha-se'ipim* (anglicky jako *Judaism and the Gospels*) a *Midat ha-din we-midat ha-rachamim* (v angličtině *Justice and Mercy*) využiji díky tomu, že tematizují princip spravedlnosti, ústřední ideál proroků, jeho význam v judaismu a v židovské identitě

<sup>36</sup> Laurence J. Silberstein, „Judaism as a Secular System of Meaning: The Writings of Aḥad Haam“, *Journal of the American Academy of Religion* 52/3 (1984): 558.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 558.

a zasazují typ prorocké postavy nejen do příběhu samotného národa, ale osvětlují také postavní profétismu v židovské etice a strukturaci sociálního řádu.

Esej *Moše* vydal Achad ha-Am v roce 1904.<sup>38</sup> Jeho hlavní osou je převyprávění Mojžíšova příběhu. Ha-Am jej interpretuje jako ústřední příběh národní mytologie. Svým výkladem totiž ukazuje, že postava proroka a jeho ideál spravedlnosti tvoří základní etický vzor židovského národa.

## 2.1 Prorocká pozice

V úvodní pasáži svého midraše ha-Am převypravuje, jak největší z proroků rozpoznává podstatu své mise. Ha-Am připomíná tři setkání (*Ex 2:11-18*), která předcházela povolání na hoře Choréb. Tyto děje chápe jako jistý typ „předmluvy“ k ústřednímu narativu Mojžíšova života. Trojice střetnutí není prostým výčtem, neboť se skrze ně postupně vyvíjí a zdokonaluje vztah Mojžíše k ideálu spravedlnosti. Ve všech situacích Mojžíš zasahuje proti násilí páchanému na slabším jedinci. „Když Mojžíš poprvé opouští školní prostory a vchází do světa, setkává se náhle tváří v tvář s porušováním spravedlnosti a bez váhání se staví na stranu poškozených. Hned v počátku je odhalen věčný souboj proroka a světa,“ předestírá ha-Am.<sup>39</sup> V prvním případě Egyptan, mocensky zvýhodněný, ubíjí Hebreje, v druhém se rvou dva Hebrejové mezi sebou a v posledním skupina pastýřů odhání midjánské ženy, které chtěly u studny napojit stáda svého otce. Takové pořadí a podstata sporů, do nichž Mojžíš zasahuje, nejsou podle ha-Am nahodile vybrány: každá konfrontace odhaluje určitý aspekt ideálu spravedlnosti, přičemž Mojžíš postupuje od jakési rodové cti až k univerzálnímu pojetí spravedlnosti.

Mojžíš nejprve brání Hebreje, „jednoho z jeho bratří“ (*Ex 2:11*), před zvůli příslušníka cizího národa. Poté obrací svůj pohled také dovnitř hebrejské komunity, když se snaží bránit toho Hebreje, který je v právu (*Ex 2:13*). Posléze odchází za hranice Egypta, neboť „jeho zápal pro spravedlnost jej žene pryč z této země“.<sup>40</sup> Nakonec zasahuje ve prospěch žen z cizí komunity. Toto překročení a zásadové uplatňování stejného zákona spravedlnosti napříč národními okruhy komentuje ha-Am takto: „Prorok nečiní žádný rozdíl mezi lidmi, pouze mezi tím, co je zlé a co dobré.“<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 205.

<sup>39</sup> Achad ha-Am, *Moses*, Londýn: The Zionist, 1917, s. 7.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>41</sup> Tamtéž s. 8.

O období, které předchází Mojžíšovu povolání, ovšem celkově nezískáváme příliš informací. Podle ha-Ama byla výjimka učiněna pouze ve zmíněných případech, které sdílejí podobný charakter, podobnou strukturu.<sup>42</sup> Mají prokázat prorokovy kvality od samého počátku a nastínit ústřední téma celého mojžíšovského příběhu: prorok stojí proti světu ve jménu spravedlnosti. Protože se takto Mojžíš projevil už v mladických letech, nepochybuje ha-Am o tom, že podobně zásadově jednal i v následujících desetiletích, o nichž Tóra mlčí. Prorokem je totiž jedinec bytostně, prorocká síla v něm nepřestane působit, i když se ukryje před zbytkem společnosti na pastevecké pláň. „Dokonce ani tam pro něj není pokoje. Pociťuje, že ještě nesplnil svůj úkol: skrytá síla v jeho srdci jej pohání,“<sup>43</sup> popisuje ha-Am pnutí, kterému se prorok někdy snaží vyhýbat, ale nikdy mu nemůže zcela uniknout. Mojžíš totiž slyší hlas Boží ve svém srdci. Je jako oheň a prorok se rozvzpomíná, že stejný plamen začal planout při jeho vstupu do života.<sup>44</sup> Tento vnitřní hlas zná důvěrně, volá jej „ze zapomenutého zákoutí srdce,“ přibližuje ha-Am mystický vztah proroka a Boha.<sup>45</sup> Při setkání na hoře Choréb vzplanul nejen suchý keř, ale také – znovu – Mojžíšovo nitro. Spalující žár poslání jej vyhání z divočiny zpět ke svému lidu. S pomocí tohoto lidu se pokusí ustavit ideál spravedlnosti, který je vtisknut do jeho niterné existence.

Nicméně během exodu Mojžíš zjišťuje, že otrocká mentalita přežívá v myslích jedinců dokonce i mimo faraonovu mocenskou sféru. Nedokáží se „stát skutečně svobodnými, přestože byli zbaveni okovů“.<sup>46</sup> Zachráněný lid neodpovídá prorokovým nárokům. Místo nově předaných zákonů se navrácí k polyteismu.<sup>47</sup> Ha-Am popisuje prorokův smutek, který „nezná hranic“,<sup>48</sup> když si uvědomí, jak náročným úkolem je vytvoření specifického lidu z tolik „pokřiveného materiálu“.<sup>49</sup> Dokonce uvažuje o tom, že smlouvu přenechá jen několika málo věrným a on sám se znovu stáhne do samoty pasteveckých tišin. Takové poraženectví ovšem nepřichází u proroka v úvahu. Nicméně jeho postoj se mění:

„Už nevěří v náhlou revoluci: ví, že znamení a zázraky a Boží vize mohou vzbudit chvilkový entuziasmus, ale nedokáží vytvořit nové srdce, vykořenit ani zapustit pocity a náklonnosti, které jsou stabilní a trvalé. Veškerou svou trpělivost a snahu

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>47</sup> Více k ha-Amově pojetí polyteismu lze nalézt ve studii Alfred Gottschalk, „Ahad Ha-Am as Biblical Critic“, *Hebrew Annual Review* 7 (1983): 111.

<sup>48</sup> Ahad ha-Am, *Moses*, Londýn: The Zionist, 1917, s. 14.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 15.



tedy upne k tomu, aby nesl nepříjemné břemeno svého lidu a aby tento lid pomalu – krok po krůčku – připravoval na jeho (dějinný) úkol.“<sup>50</sup>

Tak končí první epizoda. Po ní ovšem přichází setkání se zvědy (*Numeri 13*). Lid opět reptá a chce se zaslíbené země chopit silou a násilím. Mojžíš propadá do ještě větší beznaděje. Vidí, že tento rozjívěný dav není hoden vznešeného poslání, a rozhoduje se k ráznému kroku: tato generace musí dožít svůj čas v poušti, musí být pohlcena pustinou. Pak její místo totiž zaujme generace nová, zrozená a vyživená svobodou a Zákonem již od prvních dnů svého žití, připravená na budoucnost. Ha-Am tento náhled do krušné psychiky proroka doplňuje poznámkou, že sice vyžadovalo neobyčejnou kuráž postavit se vládci Egypta, ovšem ještě větší odvaha je potřeba k tomu, aby se člověk „zastavil na půli cesty, aby vyrval ze svého srdce zářivou naději, která byla samotným dechem jeho života...“.<sup>51</sup> Výsledkem této nebojácnosti je čtyřicetileté setrvání v pustinách.

Takový konfliktní postoj souvisí s pozicí proroka ve světě. Svou záchrannou akci vede skrze poušť, zemi nikoho, ale také on sám zůstává vydělen. Jeho výlučná pozice se neprojevuje pouze v rámci sociální struktury, ale rovněž ve sféře, řekněme, epistemologické. Prorokovo poznání reality probíhá na tak odlišné úrovni, že je vlastně nepřenositelné a vyžaduje „překlad“, aby alespoň některé teze pronikly do vnímání ostatních (viz níže kapitolu o kněžích a prorocích). Realitu vnímá prismatem ideálu, který „hoří v jeho srdci“. Nemůže se stát součástí běžných společenských uspořádání ani tradičního vnímání reality. Je sice členem svého lidu a lidstva jako celku, ale současně v sobě nese dimenzi, která jej činí jiným. V jeho srdci plane zcela odlišné pojetím kosmologie i antropologie, v jeho těle a mysli je vtěsnán jiný, nový kosmos. Skrze něj se tento řád vlamuje, mnohdy bouřlivě, do profánní skutečnosti. Vidina takového univerza a usilování o něj vrhá proroka do konfliktů s dočasným *statem quo* a žene jej směrem k budoucnosti.<sup>52</sup> Zásadní oddělení prorokovy osoby probíhá totiž ještě na jedné rovině, na rovině časové. Je vydělen z přítomnosti, ve které nemůže spočinout. Duchovně tedy přebývá převážně v minulosti, kde čerpá inspiraci, a v budoucnu, do něhož promítá ideální představu světa. Novou generaci trénuje pro budoucí čas, a přitom čerpá z minulosti. Jako by on sám byl zhmotněním toho, co Walter Benjamin nazývá „mesianistickým časem“,

---

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 16.

v němž se setkává minulost a budoucnost v okamžiku přítomnosti.<sup>53</sup> Nicméně okolní realita znamená pro proroka pouze poušť a provizorium.<sup>54</sup>

Mojžíšova extrémní věrnost ideálu a zákonu společně s jeho výlučnou pozicí (v hraničním pásmu mezi lidmi a Bohem, mezi minulostí a přítomností, mezi vnitřním ideálem a problematickou externí realitou) vysvětluje způsob jeho skonu. Umírá na hranici země Izrael, neboť ví, že před tím, než se jeho ideál promítne do vezdejší reality, bude zapotřebí mnoho pragmatických kroků a politických kompromisů. Takové rozpouštění radikálních ideových postojů ovšem nepatří do prorokova modu operandi. Zanechává proto k tomuto úkolu novou a „proškolenou“ generaci. On sám zemřel tak, jak žil: ve své víře<sup>55</sup> a v odlehlosti pustiny, jejíž provizorní samota je jediným místem, kde lze vzpomínat na minulost, očekávat budoucnost a nenechat se pozřít kompromisními šarvátkami přítomnosti.

## 2.2 Prorok versus Kněz

Ha-Am se táže, kdo nebo co (ve smyslu „jaká idea“) je ztělesněno v postavě Mojžíše.<sup>56</sup> Rozhodně to není válečný hrdina. Jeho mohutný vliv pramení spíše ze síly morální nežli fyzické. Stejně tak není státníkem ani dárce zákona v klasickém smyslu slova. Podle ha-Ama nevytvořil dobovou legislativu, ale byl spíše nositelem zákonů pro budoucnost, jeho cílovou skupinou byla generace, která se ještě nenarodila, a prostorem těchto zákonů měla být země, která ještě nebyla dobytá. Ha-Am jej nakonec označuje jako „pána proroků“.<sup>57</sup> Vidí v něm archetyp hebrejské tradice proroctví v jejím nejčistším a nejvyšším smyslu.

Figuru proroka obecně definuje ha-Am třemi základními charakteristikami, přičemž poslední vlastnost je kombinací dvou předchozích:

a) **Muž pravdy** – prorok je postava, která je bytostně napojená na pravdu, pravdomluvnost je specifickou charakteristikou jejího nadání.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, Londýn: Fontana, 1973, s. 265. Určité styčné body mezi úvahami Achada ha-Ama a filosofií Waltera Benjamina postřehl již Gershom Scholem, viz poznámku pod čarou č. 70.

<sup>54</sup> Ahad ha-Am, *Moses*, Londýn: The Zionist, 1917, s. 16.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 4.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 5.

b) **Extremista** – v duši proroka je vytvořena kompletní krajina ideálního světa, a podle tohoto předobrazu se snaží reformovat externí, reálný svět. Tohoto cíle je ochoten dosáhnout i zcela radikálními prostředky.<sup>59</sup>

c) Dialektickým propojením těchto aspektů vzniká třetí charakteristický rys, který tak není jen dalším bodem seznamu, ale spíše završením a klíčovou dynamikou prorocké figury: v jeho duši vládne **svrchovaná a absolutní spravedlnost**, projevuje se v každém jeho slovu a činu. „Protože co jiného je spravedlnost nežli pravda uvedená v akci?“ ptá se ha-Am.<sup>60</sup>

Prorok se tedy nalézá v hraniční pozici mezi ideálem a realitou: ví, že svět nemůže zcela změnit, ale zároveň není schopen – z podstaty své radikality – tento svět opustit a nezabývat se tím, co považuje za nespravedlivé. Je pro něj zkrátka nemožné být spokojen se životem a sociální realitou, v nichž tráví dny svého žití.<sup>61</sup> Prorok je proto ukotven v hmatatelné současnosti, ale zároveň je zaměřen na to, co přijde v budoucnu, na ideální svět pozdějších časů.<sup>62</sup> Takový hlubinný rozpor mezi prorokem a společností vytváří nesnáze na téměř strukturální rovině. Prorok sice působí na skutečný svět, ale zároveň existuje – ponořen do svých ideálů – jakoby mimo realitu sociální hierarchie. Jenže právě z této utopické pozice nemůže příliš „efektivně“ zasahovat do reálného dění (jeho idealismus mu neumožňuje být zcela praktickým politikem, legislativcem apod.). Prorokův vliv proto musí proudit skrze vybrané prostředníky. Ti adaptují vhledy do budoucna na přítomnou skutečnost, ideály tlumočí aktuální realitě. Dynamiku tohoto procesu popsal ha-Am ve své eseji *Kohen we-navij*<sup>63</sup>, a pro nás je podstatný také kvůli konkretizaci typologie proroka.

V této stati začíná ha-Am poněkud zešíroka: problematizuje harmonická pojetí vesmíru a lidské duše. Zdůrazňuje, že rovnováha je vždy výslednicí zuřivých konfliktů mezi různými tendencemi a trajektoriemi. Podobně vymezuje i dva různé způsoby, jak „sloužit idejím“,<sup>64</sup> které se mnohdy nacházejí v konfliktním vztahu. Tyto přístupy ilustruje na dvou typech postav, postavě Proroka a postavě Kněze.<sup>65</sup> Prorok je podle ha-Ama radikálně

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>63</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 110.

<sup>64</sup> *Ahad ha-Am, Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 130.

<sup>65</sup> Shai Ginsburg, který se specializuje na výzkum formování židovské národní kultury, charakterizuje tyto figury jako personifikace vztahu mezi dvěma historickými silami. Viz Shai Ginsburg, „Politics and Letters: On the Rhetoric of the Nation in Pinsker and Ahad Ha-Am“, *Prooftexts* 29/2 (jaro, 2009): 194.

jednostranný, ztělesňuje čistou „prvotní sílu“. Jeho snaha sice ovlivňuje „obecnou harmonii“, ovšem on sám stojí stranou. Vzhledem ke svému extrémně ideálnímu pojetí světa nikdy nedosáhne cílů, které vytyčil, a proto existuje ve „stavu permanentního hněvu“.<sup>66</sup> Ha-Am chápe Proroka jako skutečně divokou a neúprosnou figuru, která se neustále střetává s nedokonalou okolní realitou: „Prorok je pošetilec, duchovní člověk je šílený.“<sup>67</sup>

Oproti tomu Kněz se nevydává přísnou, úzkou stezkou proroků, ale žije více ukotven v konkrétním společenství a jeho každodennosti. Bere tedy naopak v potaz komplikovanější a komplexnější vztah mezi ideou a žitou realitou, přičemž pokorně přijímá výsledek, který vychází z konfliktu mezi idejí a nedokonalou, lidskou skutečností. Spokojí se s dílčím aplikováním „božského požadavku“, neboť si uvědomuje problematický rámec sociální reality, v níž se toto střetávání odehrává. Kněz je figurou kompromisu. Nepracuje totiž s prvotní silou, ale s větší množinou dobově podmíněných vlivů, které mnohdy nenabízejí žádnou spojující linii nebo souvztažnost s božím zákonem. V propojení a (v jistém smyslu) v usmíření těchto dynamik spočívá právě kněžský úkol. Jeho cílem je tedy nalézání kompromisu, neboť základní idea ve své nespoutané formě odchází s Prorokem. Po svém skonu zanechává pouze jakýsi impuls, přičemž ozvuky tohoto efektu nese dál už jen působení kněží.<sup>68</sup>

Zatímco typ kněžské figury můžeme nalézt v mnoha kulturních okruzích, prorocké postavy jsou podle ha-Amu charakteristickým rysem židovského národního ducha. Jejich základní ideou, zmíněnou prvotní silou, je vidina univerzální vlády absolutní spravedlnosti.<sup>69</sup> Také zde se projevuje ha-Amovo propojení filosofie judaismu s politickou filosofií. V postavě proroka totiž vzniká perspektiva, která se na první zdání může jevit jako paradoxní: prorocká oddanost *univerzální* ideji zpětně působí na *národní* cítění proroka – kvůli němu pak podporuje soudržnost lidu. V prorocích se snoubí ahistorický univerzalismus a jistý druh partikulárního národovectví. Tento „prorocký nacionalismus“ je ale důsledkem jejich základní ideje: proroci ví, že absolutní spravedlnosti není možné dosáhnout roztržtými a individualizovanými snahami jednotlivců, účinně může působit pouze ve funkční komunitě. Proroci proto milují národ a přejí si – ve své utopické radikalitě –, aby se jednotlivci nenechali pouze ovládat duchovními vůdci, ale každý člen

---

<sup>66</sup> Všechny pojmy lze najít v Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 130–131.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 131–132.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 133.

komunity by se měl stát prorokem a prostředníkem oné prvotní síly. Taková intence nutně naráží na omezení společenské reality, a právě v tomto střetu vzniká kompromisní učení, které je posléze uchováváno kněžskými postavami. Sami proroci ovšem nevnímají jejich činnost jako způsob spolupráce, ale s nevolí ji hodnotí jako rozředění prvotní síly. Základní idea se sice do určité míry stane součástí sociálního organismu, ovšem toto začlenění je omezené – společenská struktura vytváří filtr mezi základní ideou a lidem.<sup>70</sup>

Takové kompromisní řešení navíc mnohdy selhává na univerzalistické rovině: když nadešla chvíle, aby se univerzální element prorocké ideje přenesl za hranice Palestiny, aby překonal své zapuštění do místní společenské organizace, stává se tento element ještě více náchylným na omezující okolní vlivy. Z pohledu Proroků nejsou Kněží schopni uchránit původní čistotu základní ideje, která tak ztrácí mohutnost prvotní síly a mění se na jeden z „mnoha proudů v oceánu života“.<sup>71</sup>

Tyto dvě složky – *univerzální spravedlnost*, která je ovšem posilována soudržností *židovské komunity* – nepojímá ha-Am jako pragmatický politický program, který by bylo možné realizovat skrze dobová hnutí, ale naopak jej chápe jako neustávající proces, jako vskutku prorocký úkol, který skončí teprve tehdy, až lidé na konci dějin vstoupí do boží přítomnosti.

Z tohoto popisu proroka jakožto radikálního společenského prvku, který nabourává sociální struktury svým „extrémním“ pojetím spravedlnosti, vychází najevo, že pro pochopení takové figury se neobejdeme bez konkretizace toho, jak Achad ha-Am pojímal samotný koncept spravedlnosti.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 134–135.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>72</sup> Jak výrazné byly ve své době ha-Amovy úvahy o vztahu spravedlnosti a judaismu ukazují také deníky Gershoma Scholema. Když v květnu roku 1916 v Mnichově navštívil Waltera Benjamina a jeho ženu, Doru Pollakovou, byly ha-Amovy teze jedním z témat jejich živelných rozhovorů. Scholem k tomu poznamenává: „Během společně stráveného času jsme dlouze hovořili o judaismu: o tom, proč neodjíždět do Palestiny, o ‚agro-sionismu‘, o Achadu ha-Amovi, ‚spravedlnosti‘ a především o Buberovi, z něhož zůstalo jen velmi málo po čtyřech dnech (soustavné kritiky) ... Nyní je mi jasné, jak blízko má Benjamin k Achadu ha-Amovi, což je ještě zřetelnější s přihlédnutím ke klíčovému tématu: koncepci ‚spravedlnosti‘ a její roli v judaismu.“ Den poté zaznamenal Scholem do svého deníku ještě poznámku o tom, jak „neuvěřitelně blízko“ má Benjamin k ha-Amovi s ohledem na „duchovní jádro“ jejich myšlení. Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia: Columbia University Press, 2003, s. 164.

## 2.3 Spravedlnost Achada ha-Ama

Achad ha-Am vnímal spravedlnost jako definující rys „ducha judaismu“. Tento postoj názorně vyjádřil ve své eseji *Al štej ha-se'ipim* z roku 1910.<sup>73</sup> Jedná se o polemiku s britskými reformátory judaismu, především je namířena proti Cladeu Motefiorovi, který navrhoval pojímat evangelia Nového zákona jako esenciální texty pro další směřování judaismu. Zatímco německý reformismus vedl podle ha-Ama především ke změnám v náboženské praxi, britský proud inicioval hledání niterné příbuznosti křesťanství a judaismu. Takové snahy ovšem vedly k dezinterpretacím skutečné podstaty judaismu a přehlížely jeho historické základy. Ve zmíněné eseji se proto ha-Am pokusil vyjasnit principiální teologické, filosofické a etické rozdíly mezi křesťanskou teologií a judaismem (samozřejmě ve stručné a nutně zjednodušující formě publicistické eseje).

Ha-Am tvrdí, že hlavním rysem judaismu je abstraktní koncepce Boha. Hospodina chápe především jako ideál, jako dokonalost, jako lidskou vizi absolutna. Oproti tomu křesťanství navrhuje odlišný postoj ke vztahování se k transcendenci. Náboženské a morální vědomí dosahuje své realizace v konkrétní lidské figuře, v postavě Ježíše, syna Božího. Taková koncepce tematizuje význam individuality, což se promítá i do eschatologické perspektivy, jejíž zájmem je spása jednotlivce. Morální cíl judaismu ovšem nespočívá jen v individuálním spasení, ale zdůrazňuje také kolektivní rovinu: usiluje o zdokonalení lidu a zaměřuje se na univerzální etickou dokonalost. Pojímání religiozity skrze „abstraktní rejstřík“ souvisí ještě s jedním podstatným odlišením. Etika judaismu je založena na ideálu absolutní spravedlnosti, zatímco morálka evangelií pramení z lásky k bližnímu. Tento kontrast ilustruje Achad ha-Am na příkladu talmudické pasáže nalézající se v barajtě Baba Mezia 62a.<sup>74</sup>

Tento text predestinuje morální dilema dvou osob, které společně putují po cestě. Jedna z nich vlastní lahev s vodou. Tekutiny ovšem není příliš a nevystačí pro oba. Pokud se napije pouze jeden z nich, podaří se mu cestu dokončit. Když se ale napijí oba, přiděl vody bude nedostatečný, a oba zemřou. Barajta nabízí dva přístupy k řešení této otázky: Ben Peturi míní, že je lepší, když se napijí a následně zemřou, než aby jeden z nich byl svědkem smrti svého společníka. Oproti tomu staví rabi Akiva tvrzení, že nelze vyměnit vlastní život za prodloužení života cizího.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Hans Kohn (ed.), *Nationalism and the Jewish Ethics: Basic Writings of Aha Ha'am*, New York: Schocken Books, 1962, s. 289–319 (citováno v Rochelle L. Millen, „The Desert As Focus for Ethical Exploration: Ahad Ha'Am and Baba Mezia 62A“, *Shofar* 17/1 (1998): 29).

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 31.

Achad ha-Am interpretuje<sup>76</sup> přístup Bena Peturiho jako postoj, který si neváží života jako takového, neboť jeho prioritou je individuální (a neefektivní) altruismus.<sup>77</sup> Oproti tomu rabi Akiva reprezentuje „ducha judaismu“, neboť trvá na halachickém principu, když odmítá vzdání se života v zájmu zmíněného – a vlastně neúčinného – altruismu. Na tomto sporu ukazuje ha-Am odlišnost judaismu a křesťanství. Dle křesťanské teologie má jedinec směřovat k určitému typu sebestřednosti – i když se mluví o péči o druhého, stále přetrvává zaměření na subjektivní zájem: vykonání milosrdenství bez ohledu na výsledek. Judaismus ale důraz na subjektivní element tlumí. Je nahrazen abstraktní, objektivní formulí, přičemž to, co slouží jako vodítko a určuje morální volby, není žádný druh egoismu, ale spíše smysl pro (obecný) koncept spravedlnosti. Spravedlnost tedy ha-Am vnímá jako abstraktní pojem aplikovaný na konkrétní lidskou situaci, který ale zůstává nezávislý na individuálních vztazích: stojíc před spravedlností mají všechny osoby stejné povinnosti a jsou odpovědné stejným hodnotám.<sup>78</sup> Ve zmíněném případě je to úcta k hodnotě vlastního života.

Univerzální aspekt spravedlnosti, který nelze modifikovat na základě subjektivity, rozpracoval podrobněji ve své stati *Midat ha-din we-midat ha-rachamim*.<sup>79</sup> V textu se zabývá rozdílem mezi soucitem a spravedlností. Upozorňuje na odlišná těžiště těchto perspektiv: spravedlnost soudí krádež, ale soucit se zabývá zlodějem, první chce vymýtit hřích, druhá se zaměřuje na hříšníka. Ha-Am v této souvislosti připomíná starou kabalistickou legendu, podle níž Stvořitel nejprve plánoval vytvoření univerza dle sefiry Din, nádoby soudu a spravedlnosti, ale poté přidal také atributy sefiry Chesed, tedy nádoby milosti, soucitu.<sup>80</sup> Toto vývojové schéma si ha-Am vypůjčuje a aplikuje jej také na popis morálního vývoje jednotlivce a národa: souzení předchází soucitu. Děti i národy totiž ve

---

<sup>76</sup> Ha-Am ale necituje text barajty přesně. Jako místo etického sporu neuvádí cestu, ale nahrazuje ji pouští (přičemž nevysvětluje důvod této záměny). Téma pustiny či pouště figuruje také jako důležitý motiv v jeho interpretaci prorockých figur, jak jsem ukázal v předchozích pasážích.

<sup>77</sup> Podle některých výkladů ovšem Ben Peturi neargumentuje automaticky pro zavržení života obou – spíše vidí možnost, že při rozdělení vody vznikne naděje na záchranu obou dvou. Tuto šanci pak upřednostňuje před apriorním odsouzením jedince k jisté smrti – více viz Arnold Anker, „Murder Committed Under Duress and from Necessity in Jewish Law (Hebrew)“, *Jewish Law Annual*, II, 1975: 156 (citováno v Rochelle L. Millen, „The Desert As Focus for Ethical Exploration: Ahad Ha'Am and Baba Mezia 62A“, *Shofar* 17/1 (1998): 32). Podstatná je rovněž interpretace, která vnímá Ben Peturiho výrok jako doporučení, nikoli jako halachický příkaz. K tomu více Rochelle L. Millen, „The Desert As Focus for Ethical Exploration: Ahad Ha'Am and Baba Mezia 62A“, *Shofar* 17/1 (1998): 31.

<sup>78</sup> Rochelle L. Millen, „The Desert As Focus for Ethical Exploration: Ahad Ha'Am and Baba Mezia 62A“, *Shofar* 17/1 (1998): 33.

<sup>79</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 109.

<sup>80</sup> Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 47.

svých počátečních etapách nerozlišují skutky od subjektů, které je páchají, neoddělují hřích z nevědomosti od vědomého provinění.<sup>81</sup>

Podle ha-Ama je zapotřebí postupné zdokonalování, neboť až díky němu si soucit může nalézt cestu do lidských srdcí. Zmíněná legenda totiž nemluví o výměně těchto atributů, ale o jejich propojení a kooperaci: „Ve skutečnosti má tak Soucit svou hodnotu pouze v kombinaci se Spravedlností. Soucit stojí na vyšší příčce žebříku morálního vývoje, ovšem Spravedlnost je morální základ, na němž tento žebřík stojí.“<sup>82</sup> Lidstvo by nepostupovalo výše ve svém morálním rozvoji, pokud by nebylo vnitřní kontroly, která střeží normy spravedlnosti. „Tento vnitřní hlas, který nazýváme ‚svědomí‘ nebo (ve více mystickém duchu) ‚hlas Boží působící v srdci člověka‘, není vlastně nic víc než ozvěna různých prohlášení jedince, které on sám činí ke hříchům jiných.“<sup>83</sup> Člověk je totiž od nejútlejšího věku přivyklý ke kritickému posuzování činů ostatních, a proto interpretuje také své jednání sám pro sebe. Morální ideály, jejichž prismaticem jsou akty hodnoceny, jsou zaváděny do mysli jednotlivců především skrze vzdělání a společenské vazby – tyto prvky tvoří skutečný zdroj vnitřního etického hlasu. Na základě této morální struktury pak jedinec odsuzuje abstraktně pojaté zlo jako takové a nepřikládá váhu důvodům, které vedly k neetickým činům. Proto je posléze zapotřebí kultivace soucitem, vcítěním se do druhého.<sup>84</sup>

Ha-Am nicméně upozorňuje na ta pojetí soucitu, která svým relativizováním spravedlnosti mohou vést k nefunkční etice. Jedná se o typ soucitu, který může jednotlivce omluvit pouhým poukazem na skrytá fakta jeho duchovního života, na motivy ze zákoutí vnitřní krajiny jeho duše: jistě, dotyčný se dopustil zločinu, ale musíme přihlédnout k jeho pochmurnému dětství apod. Zohlednění takových – na první pohled – nezřetelných okolností hlásají „apoštolové soucitu“, kteří se dle ha-Ama objevují v každé generaci. Popisuje tak osoby, které šplhají po stupních morálního žebříku, dokud nedosáhnou příčky absolutního soucitu. Domnívají se, že pokud by se celek lidstva dostal na takovou úroveň, svět by se proměnil v zahradu Eden. Proto učí své následovníky, aby každého soudili příznivě, s pochopením a empatií. Ha-Am ovšem přísně usuzuje, že tito učedníci s takovou ideou souhlasí hlavně proto, že ji s nadšením aplikují především sami na sebe – berou ji jako prostředek, jak snadno omluvit vlastní selhání. Najít „pravé“ důvody etické transgrese u druhého není snadné, ovšem ve vlastním nitru se po omluvách pátrá s větším

---

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 49. Není bez zajímavosti, že ha-Am na tomto místě odkazuje na dílo Adama Smitha.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 48.



úspěchem. Ne vždy takový posuzovatel objeví skutečné vnitřní příčiny, ale „pokaždé *cítí*, že jakási neviditelná ruka způsobila jeho volbu, že jakýsi ‚duch pošetilosti‘ do něj vstoupil v dotyčný moment přečinu. A tak tedy chyba není jeho, na vině je skrytá příčina.“<sup>85</sup>

Když tedy tito „apoštolové“ vidí, že jejich učení funguje spíše jako způsob, kterak omlouvat sebe sama, dodají další etické pravidlo: člověk by neměl soudit druhé, dokud se neocitne ve stejné situaci. Pak teprve může zažít a rozpoznat komplikovanost situace a pocity dotyčného. Jenže také v této morální maximě spatřuje ha-Am limity: dovoluje jedinci nejprve (většinou s rozšafnou benevolencí) poměřit sebe sama podle kritérií, které si sám zvolí. Stačí přistoupit na podmínku, že příště aplikuje stejná měřítko také na ostatní. Podle ha-Ama by toto nastavení mohlo ústit do celkového prominutí všech provinění, jakéhosi generálního pardonu. Pokud by byla podobná doktrína všeobecně následovaná, mohla by sociální svět redukovat na „podmínky morálního chaosu“.<sup>86</sup> Ha-Am navíc poukazuje na fundamentální problém, který tkví v základním předpokladu této morální filosofie – ideálního stavu etického uvědomění nebudou nikdy schopni dosáhnout všichni lidé. Taková koncepce se tedy pro něj stává neudržitelnou také kvůli nemožnosti jejího zobecnění.

Oproti tomu staví ha-Am princip, který nazývá „morálním citem“.<sup>87</sup> Ten zakotvuje svá kritéria v sociálním milieu, společenské struktuře a jejím kulturním nastavení. Podle nich pak subjekt posuzuje nejprve ostatní, a teprve pak sebe. „Ano, posuzuj činy bližního, ale ve spravedlnosti: a tak se naučíš posuzovat také sebe, pokud se sám ocitneš v jeho situaci.“<sup>88</sup> Kdyby se morální cit nemohl opřít o tato vnější (kulturou garantovaná) pravidla, postupně by stagnoval, až by mohl být zcela „vykořeněn z lidských srdcí“.<sup>89</sup> Morální pravidla by měla být vytvořena s ohledem na sociální a kulturní potřeby jednotlivců a celé společnosti. Takové potřeby nemohou být uskutečněny bez souzení na základě spravedlnosti. V každé generaci se tedy rodí nejen „apoštolové soucitu“, ale také hrstka spravedlivých, kteří dospějí do jakési středové pozice dovolující jim nerozměňovat principy spravedlivého hodnocení a zároveň zohledňovat potřeby konkrétních jedinců. Tato schopnost vyžaduje dle ha-Ama urputný boj s „septem svého Já“,<sup>90</sup> tedy poučené rozvažování o pluralitě hodnotících perspektiv. Právě tito jedinci nesou „prapor morálního pokroku“, jehož cílem je usmíření potřeb jedinců a společnosti a ustavit na obou rovinách

---

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 52.

– individuální i sociální – jeden společný zákon: zákon Spravedlnosti. Mistry spravedlnosti jsou, jak již bylo zmíněno, prorocké postavy, přičemž archetypální figurou je samozřejmě Mojžíš.<sup>91</sup>

V následující pasáži se zaměřím na to, jakou roli ha-Am přisuzoval postavě Mojžíše v národní paměti, a tedy možnostem přežití prorockých ideálů. Jedná se o ha-Amovy návrhy, jak univerzální spravedlnost může přežívat díky rozvoji partikulární židovské kultury.

---

<sup>91</sup> Podle Leona Simona lze ha-Amův postoj popsáný v této eseji shrnout jako ideální kompromis mezi rigorózním legalismem a všeodpouštějícím milosrdenstvím, viz Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 109.

### 3. Vzpomínka na Mojžíše

Následující část mé práce se pokusí rozvinout pasáž předchozí, která nastínila, kdo byl Mojžíš dle Achada ha-Ama. Otázka, jíž se budou zabývat další řádky, by mohla velmi zjednodušeně a nadneseně znít: „Žije Mojžíš?“ Tématem totiž bude ha-Amova koncepce paměti a její funkce ve společnosti – do této oblasti spadá také význam vzpomínky na Mojžíše a její zařazení do celku národní paměti. Ha-Am vytváří svébytné pojetí toho, co to vlastně je historie, a díky tomu může zdůraznit rovněž sílu paměti. Ha-Amovo zaujetí pozitivismem zde ustupuje jeho fascinaci skupinovou, mýtotvornou imaginací. Pro porozumění jeho pojetí historie a paměti musíme přiblížit dva zásadní pojmy, s jejichž pomocí analyzuje zmíněná témata v eseji *Moše*. Jedná se o kategorii „historické pravdy“ a kategorii „ideální Mojžíš“.

#### 3.1 Historická pravda a ideální Mojžíš

Achad ha-Am se s notnou dávkou uštěpačnosti staví proti názoru, že velké postavy dějin vytváří běh historie, zatímco masy lidí jsou jen jakýmsi materiálem pro jejich činnost, pro individuální plán výjimečných solitérů. Podle něj je zřejmé, že hrdinové mnoha příběhů, kteří se stali hnací silou mohutných změn a převratů, povětšinou nebyly skutečné, konkrétní osoby, které by prokazatelně obývaly určitý prostor a žily v jasně vymezeném časovém údobí. Jedná se spíše o „imaginární koncepcí“<sup>92</sup> vytvořené lidem, a sice takovým způsobem, aby odpovídaly jejich potřebám a inklinacím. Ha-Am se zkrátka pokouší převrátit obvyklou představu o geniálních individualitách, které formovaly lid a dějiny. Pohyb je spíše opačný: lidé si v průběhu dějin zformovali imaginární obrazy fascinujících figur.

Také proto se s nedůvěrou staví k triumfálním nálezům archeologů. Přiznává, že důkazy vyvracející existenci určitého národního hrdiny dozajista způsobí revoluci v kapitolách archeologických knih. Podobná odhalení ale nevymažou jméno hrdiny z paměti a nezmění přístup lidí k němu, neboť skutečná historie souvisí s živoucími hrdiny, jejichž „obraz je vytesán v srdcích lidí, hrdiny, kteří se stali hnací silou v lidském životě“.<sup>93</sup> Nezáleží totiž na tom, zda se jedná o pouhý výtvar imaginace onálepkovaný jménem fiktivní osoby. Ha-Am klade důraz spíše na to, zda určitá postava zanechala viditelnou stopu v dějinách. Může se přitom jednat o zcela imaginární figuru – pokud ale zapracovala

---

<sup>92</sup> Achad ha-Am, *Moses*, Londýn: The Zionist, 1917, s. 1.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 3.

jako reálná historická síla, která ovlivnila běh dějin, pak je její existence „historickou pravdou“.<sup>94</sup>

Achad ha-Am se tedy staví poměrně radikálně k pozitivistickým interpretacím historie. Ne každou „archeologickou pravdu“ uznává jako „historickou pravdu“, tedy fenomén, který skutečně tvaroval společenský život lidstva. V důsledku je pak pro něj „historickou pravdou“ třeba i literární postava typu Goethova mladého Werthera.<sup>95</sup> Jeho vliv na tehdejší společnost byl neporovnatelně zásadnější než činy mnoha jedinců, kteří prokazatelně existovali. Doklady o existenci člověka, který skutečně žil, jehož narození je zaznamenáno v matrice, který pracoval, pronajímal si byt a také jeho úmrtí a pohřeb jsou zdokumentovány – takové informace označuje ha-Am za „doslovnou pravdu“.<sup>96</sup> Taková persona sice doopravdy existovala, nemusela mít ale reálný vliv a podobná data nejsou „historickou pravdou“.

Tyto předpoklady pak aplikuje na svou obranu postavy Mojžíše. Pátrání archeologů totiž neovlivní význam této figury v rámci judaismu. „Archeologický Mojžíš“ zajímá jen vědce, kdežto židé mají „jiného Mojžíše“: jeho obraz byl zakotven v srdcích židů po generace a jeho vliv na národní život neustal od starověkých dob až do současnosti. Existence takového Mojžíše je zkrátka „historickou pravdou“, nezávisí na bádání archeologů. Pro takovou modalitu mojžíšovské figury zavádí Achad ha-Am pojem „ideální Mojžíš“.<sup>97</sup> Je to imaginární figura, která byla vůdcem židovského lidu nejen v příběhu o putování pouští, ale vedla jej i v dalších tisíciletích a skrze další „pustiny“ a dějinné krize.<sup>98</sup> Tento ideál byl stvořen v duchu židovského lidu a jeho kultury – a tvůrce přece tvoří podle svého obrazu. Národ do podobných figur „vdechuje“ své bytostné a intenzivní aspirace.<sup>99</sup> Nejedná se samozřejmě o pečlivě sestrojený, ryze intelektuální konstrukt – spíše působí dojmem, jako by vznikl téměř „automaticky“ a bez vědomé kontroly. Právě proto obsahuje „ideální Mojžíš“ některé nekoherentní aspekty, je to obraz konfliktní a nikoli zcela organický. Nicméně, zdůrazňuje ha-Am, obraz jako celek reprezentuje ideu,

---

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>96</sup> Pokud lze z ha-Amových prací soudit, „doslovná pravda“ se od „archeologické“ příliš neliší. V obou případech se jedná o zdokumentovaná fakta, „archeologickou pravdu“ odlišuje snad jen kvůli metodám, které jsou nutné pro získání takových faktů.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 4.

<sup>99</sup> Důležitým příspěvkem k tématu společenské imaginace, která vytváří nacionální narativy a „mýty“, je publikace politologa Benedicta Andersona s názvem *Představy společnosti: Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Anderson se zde krátce věnuje také sionismu, což je dle něj fenomén, který „vyznačuje novou představu dávného náboženského společenství v podobě národa“. Více viz Benedict Anderson, *Představy společnosti: Úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Praha: Karolinum, 2008, s. 162.

kteřá dala důvod k jeho vzniku<sup>100</sup> (k podstatě této ideje, „národnímu duchu“, se ještě vrátím).

### 3.2 Jak Mojžíše udržet při životě?

Ha-Am označuje Mojžíše (tedy přesněji: „ideálního Mojžíše“) za postavu, která stále působí v příběhu národa, „žije“ ve sdílené paměti.<sup>101</sup> Jakým způsobem se ovšem takový typ vzpomínky předává, jak se uchovává její význam a předává dalším generacím? Při takovém tázání mohou pomoci teoretické koncepty týkající se přímo fenoménu paměti. Domnívám se totiž, že paměť v ha-Amově podání může být charakterizována jako „kolektivní paměť“ – ve smyslu, jak tento pojem užívá německý religionista Jan Assmann. Assmann rozpracovává koncepci kolektivní paměti francouzského sociologa a filosofa Maurice Halbwachse – paměť je společensky podmíněná, nezabývá se totiž tělesnou bází paměti (okruhem zájmu neurologie a fyziologie mozku), ale zdůrazňuje „společenské referenční rámce“.<sup>102</sup> Bez nich nemůže existovat žádná individuální paměť, ta se tvoří až během socializace, paměť jednotlivce je formována kolektivem, interakcí a komunikací. Člověk přijímá a vstupuje do společensky vytvořených a „předem daných rámců významu“.<sup>103</sup>

Tento typ paměti udržují procesy, které Assmann nazývá jako „figury vzpomínání“. Vzpomínání totiž „postupuje konkrétně“.<sup>104</sup> Určitý pojem se musí propojit s obrazem, musí být naplněn smyslem, zařazen do společenského významového rámce. Každý prvek se při vstupu do kolektivní paměti mění v symbol, nauku, pojem.<sup>105</sup> Stává se smysluplnou součástí tradice. Takové procesy zajišťují právě figury vzpomínání. Tyto figury předávají kolektivní paměť třemi způsoby: konkrétně se vztahují k časoprostoru, jejich práce s minulostí se projevuje rekonstruktivitou a jsou propojeny s určitou skupinou. Domnívám se, že ha-Amova koncepce paměti zahrnuje právě tyto tři aspekty – tři metody vzpomínání, které pomáhají oživovat vzpomínku na Mojžíše v kolektivní paměti židovského národa.

---

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 4.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>102</sup> Jan Assmann, *Kultura a paměť*, Praha: Prostor, 2001, s. 36.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 38.

## a) Exodus v prostoru a čase

První typ vzpomínkové figury tvoří určité „krystalizační body“, které vzpomínku ukotvují v časoprostoru. Přitom je důležité, že prostor nemusí být závislý na reálné geografii a časové rozvržení může být autonomní ve vztahu k „minulosti historiků“. Takovým zakotvením je například řetězec svátků, jejichž průlom do plynutí týdnů a měsíců zaručuje kolektivně prožívaný čas a vytváří rytmus pro periodické vzpomínání.<sup>106</sup> Podobně slouží k orientaci prostorové upevnění – vesnice, město, polnost nebo rodný dům vytváří „prostorové rámce vzpomínky“.<sup>107</sup> Paměť tenduje k lokalizaci ve zcela konkrétních scénách, chce „přejít do prostoru“.<sup>108</sup> Součástí těchto scén jsou také předměty, univerzum předmětů, které ukotvuje, oživuje a nese paměť.

Ha-Am prosazuje udržení takových krystalizačních bodů (přestože je samozřejmě neoznačuje tímto termínem) například tehdy, když oceňuje ukotvení vzpomínky na exodus v ritualizovaném čtení pesachové hagady. Zdůrazňuje význam, který má vzpomínka zachovaná v ritualizovaném časoprostoru. Nabízí osobní vyznání:

„A proto, když pročítám hagadu během pesachového večera a duch Mojžíše, syna Amramova, onoho největšího z hrdinů, který stojí jako sloup světla na prahu našich dějin, vznáší se přede mnou a povznáší mě z tohoto dolního světa, tehdy vcelku zapomínám na všechny pochybnosti a otázky předkládané nežidovskými kritiky. Nestarám se o to, zda tento muž Mojžíš skutečně existoval; zda jeho život a jeho aktivity opravdu odpovídají naší tradici, kterou jsme s ním spojili; zda byl skutečně zachráncem Izraele a dal svému lidu Zákon ve formě, v níž se nám zachoval; a tak dále.“<sup>109</sup>

Stejně tak si uvědomuje nutnost materiální formy paměti, neboť vyžaduje kupříkladu zachování hmatatelné schránky Tóry – upozorňuje na nemožnost předání celistvé vzpomínky bez jejího navázání na univerzum posvátných předmětů. Jeho ocenění významu, který má materiální rovina židovské kolektivní paměti, zmíněné univerzum posvátných předmětů, nalezneme například v jeho eseji *Bejn kodeš le-chol* (v anglickém překladu jako *Sacred and Profane*). Obhajuje v něm hmatatelné formy, které nesou náboženské významy. Proč se židé například obtěžují s psaním Zákona na tak archaický materiál, jakým je pergamen, několik staletí po Gutenbergovi, ptá se a podotýká: „Pro naše běžné knihy používáme samozřejmě moderní metody; nicméně v případě knih, které jsou

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>109</sup> Ahad ha-Am, *Moses*, Londýn: The Zionist, 1917, s. 1.

zasvěceny posvátným účelům, je všechno – dokonce i způsob jejich psaní – čímsi posvátným.<sup>110</sup> Připomíná, že mnohé vědecké a filosofické teorie se staly natolik slavnými, že už ani nepotřebují svou knižní formu: žijí mezi studenty a badateli svým vlastním životem jakožto obecně uznané koncepce. S tezemi Koperníka, Keplera nebo například Newtona se žáci seznamují už v raném věku a pro zkušené fyziky se jedná o klíčové předpoklady a málokdo je čerpá přímo z primárních pramenů. Jenže existence posvátných knih funguje podle jiného principu. „Obsah posvěcuje knihu a následně se samotná kniha stává podstatným, zatímco obsah nahodilým. Kniha zůstává nezměněna navždy; obsah (*ve smyslu „interpretace“, pozn. LS*) se mění nepřetržitě společně s vývojem života a kultury.“<sup>111</sup> Staví se proto do opozice proti „reformátorům“, kteří se domnívají, že je možné zbavit se „skořápek“, tedy materiálních forem, v nichž je posvátný obsah uchován a které jsou součástí praktického dodržování náboženských zvyklostí – a uchovat pouze jakési abstraktní jádro víry; že je možné „vysvléci naše posvátné rukopisy z originálního jazyka a udržet jejich jádro v překladech“.<sup>112</sup> Selhání takových reforem vidí v nepochopení podstaty posvátných textů, jejich tradičních forem. K vysvětlení používá obrazný příměr: „Nechápou, že posvátný je právě onen starobylý sud se svou starobylou formou a že posvěcuje vše, co je v něm! Čas od času může být vyprázdněn a naplněn novým vínem. Jenže když se rozkřápe samotný sud, víno ztratí svou chuť, přestože nezestárlo.“<sup>113</sup> Právě proto lidé instinktivně ocenili takové učitele víry, kteří tuto „nádobu“ uchovali, ale naplnili ji „novým vínem, třeba i z cizích vinic“, jak se to podle ha-Am podařilo například Maimonidovi<sup>114</sup> s jeho edukativními výklady.<sup>115</sup>

Jeho starost o zachování původních forem textů, které nesou národní paměť a vzpomínku na Mojžíše, můžeme vidět také v jeho zájmu o národní vzdělávání. Například v roce 1902 vydal kritickou reakci na způsob výuky na gymnáziu v Jaffě. Ha-Am polemizuje s pedagogickou metodou „Dr. Mosensohna“, která se zaměřovala na předávání informací vztahujících se k Tanachu.<sup>116</sup> Mosensohnovi žáci znali kontext, v němž byly spisy napsány,

<sup>110</sup> Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 42.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 43. Tuto proměnlivost a možnost pestrých interpretací obsahu ovšem nechápe jako relativizační rozmělnění, ale spíše jako potvrzení svatosti textů. Mnoho rozličných jedinců totiž v takových svatých textech hledá pravdu, tedy své vlastní pojetí pravdy, a většinou uspějí. V Alexandrii v nich našli Platóna, ve Španělsku Aristotela, kabalisté zde načerpali své učení, stejně jako příslušníci odlišných náboženství, někteří zbožní vědci v nich objevili dokonce Koperníka a Darwina, shrnuje ha-Am a pokračuje: „Našli to, protože to ani jinak být nemohlo: protože kdyby nenalezli, pravda by nebyla pravdou a Písmo by nebylo svaté.“ Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 44.

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>115</sup> Maimonidovi věnoval Achad ha-Am rozsáhlou stať, v níž oceňuje jeho racionalismus a shrnuje hlavní teze jeho myšlenkového systému, viz Achad ha-Am, *Supremacy of Reason*, Londýn: The Zionist, 1917, 48 s.

<sup>116</sup> Alfred Gottschalk, „Ahad Ha-Am as Biblical Critic“, *Hebrew Annual Review* 7 (1983): 107.

informace byly systematizovány a komentovány. Ovšem přes propracovanost kontextových rámců studenti postrádali znalost samotných textů. „Jak je možné si něco zapamatovat? Všechno je pomícháno dohromady,“ lamentuje ha-Am.<sup>117</sup> Podobně skepticky se stavěl k úpravám a doplňování původních textů kvůli pedagogickým účelům nebo ve snaze o vyjasnění „nekonzistentních“ pasáží. Ha-Am se zastával statického uchování textového dědictví: „Základem národního vzdělávání musí být výhradně Tanach tak, jak je, jak byl předáván po více než dvě tisíciletí skrze hluboké úrovně národního života, kterým sloužil jako základ napříč generacemi,“ apeluje.<sup>118</sup> Ha-Amův důraz na přesné zachování „vzpomínky na Mojžíše“ nicméně nepramení z ryze náboženských motivů. „Achad ha-Am byl cokoli, jen ne fundamentalista,“ komentuje Alfred Gottschalk ha-Amův postoj.<sup>119</sup> Tanach pro něj byl primárním zdrojem zachycujícím vývoj židovského národního ducha. Místo drastických zásahů do původních textů tedy upřednostňoval zachování i méně srozumitelných pasáží, přičemž navrhoval výklad „prelogických a zázračných elementů“ jako ozvuk „duševního dětství národa“.<sup>120</sup> Zatímco tedy horoval za respektování dochovaných verzí, vymezoval si zároveň nárok nepřijímat automaticky všechny náboženské ideje v nich obsažené, a místo toho vyžadoval volnost v jejich interpretaci. Ta měla být „duchovní a dynamická“.<sup>121</sup>

Ha-Am tedy prosazoval udržení krystalizačních bodů – ukotvení vzpomínky na Mojžíše v časoprostoru ritualizovaných zvyklostí (Pesach) a také udržení tradičních forem, v němž je národní paměť a vzpomínka na exodus uchovávána (Tóra, Tanach). Zároveň ale projevoval cit pro dynamický vývoj interpretací – takto uchovaná paměť je stále otevřena novým výkladům prováděným kolektivem, který o tyto body pečuje.

## **b) Rekonstruktivita prorocké pozice**

Rekonstruktivní rys vzpomínkových figur souvisí právě se zmíněnou možností tradici různě interpretovat. Rekonstruktivita se projevuje tím, že paměť neuchovává minulost jako takovou, ale zůstává v ní především to, co může být kolektivem v současnosti rekonstruováno. Assmann připomíná slova filosofa Hanse Blumenberga, podle něhož nejsou žádná „ryzí fakta vzpomínání“.<sup>122</sup> Referenční rámce společnosti se mění a společně s nimi se také proměňuje vyprávění o minulosti, minulost podstupuje stále nové

---

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>122</sup> Jan Assmann, *Kultura a paměť*, Praha: Prostor, 2001, s. 40.



rekonstruování. Z toho vyplývá, že pokud se objeví nové ideje, vzniká také nový výklad minulosti, její nové sestavení.<sup>123</sup> Kolektivní paměť tak působí zpětně i směrem kupředu: „Paměť rekonstruuje minulost, ale kromě toho také zajišťuje organizaci toho, jak zakoušíme přítomnost a budoucnost,“ shrnuje Assmann.<sup>124</sup>

Jak bylo zmíněno, ha-Am prosazoval dynamické interpretace minulosti. Každá doba má svůj referenční rámec, v němž vykládá příběh exodu. Ostatně samotný ha-Amův midraš Moše je dokladem této rekonstruktivity, dobové interpretace, a celá jeho koncepce „ideálního Mojžíše“ vychází z předpokladu, že lidé svou paměť stále znovu rekonstruují a promítají do ní současný stav své kultury, aktuální ideje a aspirace.

### c) Mojžíšův vztah ke skupině

Třetí figura vzpomínání spočívá ve vztahu vzpomínky a skupiny. Pokud má nějaká pravda zakotvit v paměti skupiny, musí se navíc stát součástí smysluplného narativu, který si tento kolektiv sám o sobě vypráví a kterým vysvětluje svůj původ, osmysluje svou přítomnost a vymezuje směřování do budoucna. Než se pokusím ukázat, jak souvisí vzpomínka na Mojžíše s identitou židovského národa, přiblížím, jak se podle ha-Am národní identita vyvíjela, jak se v průběhu času formovala. Ha-Am rozpracovává pojem „národní ego“ (jakási *forma* národní identity) a jeho charakteristiku popisuje v eseji *Avad we-ted* (do angličtiny přeloženém jako *Past and Future*). Zdůrazňuje, že toto národní ego potřebuje čerpat z vlastní minulosti, aby mohlo směřovat k silné a životaschopné budoucnosti. Jeho podoba totiž není zafixovaným celkem, prochází neustálými změnami, ale také otřesy – národní ego podniká svou pouť napříč časem. Esenciální vlastnosti jsou zakořeněny v minulosti a završení je odsunuto do budoucích dob (toto završení je ovšem nejspíše jakýmsi utopickým horizontem).<sup>125</sup>

Toto národní ego připodobňuje ha-Am k individuálnímu Já. Když jedinec popisuje svou vlastní totožnost, zahrnuje do této škály dojmy a vzpomínky z minula, ale zároveň jsou jeho nedílnou součástí také naděje a touhy, které promítá do budoucna. On sám je pak průsečíkem, který v přítomnosti sjednocuje obě časové roviny. Dohromady tvoří minulost a budoucnost organickou entitu, kompletní identitu. Podobně se promíchávají vzpomínky na minulé a naděje v nadcházející také ve skupinovém sebeuvědomění. Ha-Am tuto analogii spatřuje rovněž ve fázích vývoje – identita jedince i národa podstupuje tři stádia.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>125</sup> Ahađ ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 82.

Mládí je prodchnuto básnickým okouzlením realitou, které se vyjevuje poetickým vyjádřením. Jedinec sepisuje verše, podobně ale také například židovský národ vyprodukoval v tomto úseku svého vývoje výrazná básnická díla, ha-Am připomíná například Píseň písní. Střední věk je bodem reflexe: jedinec i národ čerpají moudrost z minulého a také s její pomocí hledí a plánuje do budoucna. Stáří se pak stává obdobím zpětného ohlížení, sepisování individuálních i skupinových biografii, dějin a metakomentářů k těmto memoárům. V tomto úseku se ovšem národ dostává do odlišné pozice a analogie se životem jedince již není možná. Na rozdíl od něj totiž skupina nemusí zaniknout, její existence není nutně limitována dobou biologického života. Taková situace nicméně vyžaduje nové otevření horizontu – národ si nemůže dovolit ustrnutí v neustálém interpretování minulosti, potřebuje další výhled do budoucna a vytyčení osy, po níž bude pokračovat národní narativ, příběh celé skupiny.<sup>126</sup>

Podle ha-Ama nastal takový zlom například v době babylónského exilu. V tomto období se židovský národ neobrátil na „moudré muže“<sup>127</sup>, aby křísili dávné časy, ale poskytli prostor jinému typu společenských vůdců, prorokům, aby svému lidu nabídli vizi budoucnosti. Právě taková vidina udržuje skupinu při životě, zatímco „jiné národy s bohatší minulostí vymizely“.<sup>128</sup> Prorok tedy, jakožto nositel horizontu budoucnosti, umožňuje pokračování samotné národní existence. Zákon samotný by bez utopické dimenze nebyl schopen udržet národní ego a jeho předávání dalším generacím. Lidé zkrátka nemohou žít z pouhé minulosti, je nezbytné, aby mohli počítat s nadějí v budoucnost.

Ha-Am tedy pracoval s národním sebeuvědoměním, zdůrazňoval jeho závislost na interpretaci vlastní minulosti i budoucnosti a v tomto procesu ukládal významnou roli prorockým postavám. Ve třetí kapitole se proto pokusím přesněji přiblížit spojitost národní identity a vzpomínek na figuru největšího z proroků.

---

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 83.

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 85.

## 4. Mojžíš a identita

V poslední kapitole bych rád upřesnil, jak ha-Am vnímal vztah vzpomínání na Mojžíše (a vztah judaismu jako celku) k židovské národní identitě. Nejprve upřesním ha-Amovo pojetí judaismu a národa. První část se proto věnuje jeho koncepci judaismu jakožto vyjádření „národního ducha“. Část druhá pojem „národního ducha“ více přibližuje. Ve třetí pasáži se pokusím ukázat, že vzpomínání na figuru Mojžíše a jím ustavené náboženství je jedním z hlavních pilířů ha-Amova pojetí židovské národní identity.

### 4.1 Judaismus jako sekulárně-národnostní systém významů

Jak konkrétně v ha-Amově náboženské filosofii souvisí judaismus a židovský národ? V ha-Amově případě se nelze spokojit pouze se samozřejmým poukázáním na klasické výklady náboženské tradice. Byl totiž ovlivněn nejen osvícenskou filosofií, ale také darwinismem a funkcionalistickými teoriemi náboženství.<sup>129</sup> Ve své esejí *'Avdut be-toch cherut* (vydaném v angličtině pod názvem *Slavery in Freedom*) zdůrazňuje, že vědecké objevy otřáslly se základy každé víry, přičemž víra židů nebyla této krize ušetřena: „Co si tedy mají počít židé, kterým z náboženství nezůstalo nic než pouhá teorie?“ ptá se ve zmíněném textu.<sup>130</sup> Tradice a náboženské projevy pro ha-Amu ovšem neztratily význam, jak je ostatně patrné i z předešlých pasáží.

Ha-Amův životopisec a osobní přítel Leon Simon připomíná, že ha-Am považoval náboženství za „jednu z kulturních forem“, která je ale přece jen v jistém smyslu významnější nežli ostatní kulturní formy. Náboženství zafungovalo jako „národní tvůrčí síla, skrze níž národ v minulosti vyjadřoval sám sebe – tedy převážně formou náboženské kultury“<sup>131</sup>. Zároveň se tato „tvůrčí síla národa“ může v budoucnu vyjádřit odlišným způsobem.<sup>132</sup> Judaismus tedy pojímal především s ohledem na *funkci* náboženství,<sup>133</sup> podstatné pro něj bylo, že judaismus *fungoval* jako sebevyjádření, přispěl k rozvoji a přežití židovského národa. Judaismus vnímal jako množinu fenoménů, která „nám umožňuje rozumět židovskému lidu a jeho národnímu duchu (...), to znamená, dějinným fenoménům, jak duchovním, tak materiálním, jak trvalým, tak dočasným, v nichž duch

<sup>129</sup> Laurence J. Silberstein, „Judaism as a Secular System of Meaning: The Writings of Aḥad Haam“, *Journal of the American Academy of Religion*, 52/3 (září, 1984): 558.

<sup>130</sup> Aḥad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 183.

<sup>131</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 290.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 290.

<sup>133</sup> Laurence J. Silberstein, „Judaism as a Secular System of Meaning: The Writings of Aḥad Haam“, *Journal of the American Academy of Religion*, 52/3 (září, 1984): 558.

židovského lidu našel své vyjádření – od dávných časů až do dnešního dne.“<sup>134</sup> Laurence J. Silberstein proto interpretuje ha-Amův přístup jako určité přeznačení systému významů. Z náboženského rámce převádí kulturní obsah do „sekulárně-národnostního systému významů“.<sup>135</sup> Ústředním rámcem je *národ*, náboženství je jedním z jeho výtvořů. Náboženskou tradici je možno (nebo dokonce nutno) přijímat a rozvíjet, aniž by ale bylo podmínkou náboženské vyznání. Tóra je podstatná jako dokumentace národní minulosti, svátky připomínají zlomové okamžiky v dějinách národa, na slova proroků je třeba pamatovat, neboť vyjadřují významné rady pro národní přežití a tak podobně. Touto změnou paradigmatu vytvořil jakousi „třetí cestu“ mezi fundamentálními tradicionalisty a vědeckými pozitivisty.<sup>136</sup>

To, co se náboženstvím a dalšími kulturními formami vyjadřuje, nazýval ha-Am „národním duchem“. Právě národní duch se projevil skrze náboženské texty a zvyklosti, národního ducha ztělesňuje postava Mojžíše, národní duch je zdrojem židovských ideálů a etiky.<sup>137</sup>

## 4.2 Co je národní duch?

Zatímco pojmem „národní ego“ popisuje ha-Am spíše *formu* národní identity (způsob jejího vývoje), pojem národní duch vystihuje *substanci* této identity.<sup>138</sup> Leon Simon v předmluvě ha-Amových sebraných esejů poznamenává, že „duchem“ míní ha-Am to, co by filosofický diskurz označil jako „bytnost“. Podle ha-Am se duch vyjadřuje „myslí“ i „tělem“, jedná se o vnitřní hájemství života, niternost reality. Podstatné ovšem je, že tento duchovní rozměr v jeho pojetí nerozděluje realitu na vyšší a nižší, na tento svět a svět následující – pracuje se tu s fundamentální, imanentní esencí a jejím vnějším vyjádřením.<sup>139</sup> „Národní duch“ (tedy národní bytnost nebo esence) se vyjadřuje veškerými národními instinkty, pocity, touhami, těmito – v běžném slova smyslu psychologickými – aspekty, které pro něj nebyly o nic méně duchovní nežli myšlenky a hodnoty, intelektuální

<sup>134</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 116.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 564.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 561.

<sup>137</sup> Ve svých esejích věnovaných národu a jeho vlastnostem se ha-Am snaží postihnout obecné zákony, které formují společnost a „psychologii národa“. O národu mluví tam, kde by sociolog používal spíše pojem „společnost“. Více k tomuto tématu viz Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 109.

<sup>138</sup> V definování národa skrze jeho ducha (der Geist) navazuje ha-Am na spisovatele a výraznou osobnost hnutí haskala Peretze Smolenskina. Více viz Eliyahu Stern, *Jewish Materialism: The Intellectual Revolution of the 1870s*, New Haven: Yale University Press, 2018, s. 173.

<sup>139</sup> *Ahad ha-Am, Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 13.

aktivity a morální aspirace celého národa.<sup>140</sup> Když mluvil o duchovním centru, měl na mysli množinu těchto složek.<sup>141</sup> Zastával stanovisko, podle něž bylo zásadní, aby se národní duch projevil aktivně v materiálním světě – také k tomu měla dopomoci emancipace skrze kulturní sionismus. Je ale zapotřebí zmínit, že tato „národní bytnost“ vzniká evolucí, postupně se vyvíjela a její charakter se formoval skrze staletí národní existence, dalo by se říci, že celý soubor těchto složek národního ducha je sociálně konstruovaný.<sup>142</sup>

Ve své eseji *Bašar we-ruach* (v angličtině pod názvem *Flesh and Spirit*) stručně shrnuje vznik židovského národního ducha, zásadní momenty, které ovlivnily jeho podstatu. Důležitý zlom spatřoval v odmítnutí dualismu těla a ducha. Hlavní proud judaismu odmítl čirý asketismus, stejně jako hédonismus. Asketismus totiž vede válku proti tělesnosti, proti materii – jedinec se táže po smyslu existence, přičemž jej nakonec nalézá až mimo tento hmotný svět.<sup>143</sup> Během tázání, jak překonat hořkost smrtelnosti, dospívá k názoru, že překážkou je právě smrtelné tělo – a následně rozpůlí sebe sama ve dvě, na tělo a duši. Na duši záleží, tělo svazuje a překáží. Čím více roste bolest existence, tím zesiluje také nenávisť k tělu a touha po jeho umrtvování. Oproti tomu stojí druhé extrémní řešení – odmítnutí smyslu samotné duše a zvýšení péče o tělo. Výsledkem takového materialismu je hledání hédonistické tělesné slasti. Judaismus ovšem podle ha-Ama nabízí cestu rozdílnou od těchto extrémů. Pojem „nefeš“ zahrnuje celého člověka, jeho tělo, duši a všechny části, které umožňují existenci lidské bytnosti. Jedinec věrný judaismu se navíc neptal po zásvětí, hledal smysl na tomto světě, a smysl takového člověka spočíval v jeho sociálním životě, měl se stát užitečným údem společenství. Tato koncepce přesunula „gravitaci“ nikoli z těla na duši – nebo naopak –, ale z individuálního ega na celou komunitu. Problém konce ovšem nezmizel – zůstala otázka, co se stane nikoli po smrti jednotlivce, ale po zániku komunity. Judaismus tedy musel přijít s odpovědí na otázku týkající se významu komunitního života. Zde přichází na scénu Zákon a profétismus. Hebrejci se stali vyvoleným národem a jejich úkolem bylo dávat příklad, být celému lidstvu za vzor skrze dodržování Zákona a prosazování ideálu spravedlnosti. Jedinec se tedy díky

---

<sup>140</sup> O tom, že náboženství bylo v jeho pojetí jedním z projevů národního ducha, vypovídá také jeho esej, která byla do angličtiny přeložena pod názvem *National Morality*. V ní tvrdí, že zdokonalení morálních ideálů (národa) je *důvod*, a nikoli *výsledek*, náboženského vývoje. Více viz Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 167.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 292.

<sup>142</sup> Ha-Am netvrdí, že společnost je jakousi nezávislou entitou. Společnost, která ovlivňuje jedince, není oddělenou sférou vlivu, externí vůči individualitám. Její existence a aktivita se odehrávají právě uvnitř a skrze jednotlivce, kteří přenášají její impulsy jeden na druhého, ovlivňují se slovy a činy, a to způsobem, který je určen „duchem“ této společnosti. Viz například Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 93.

<sup>143</sup> „Stará náboženství“ podle něj nebyla postavena na asketickém principu: obětování masa, tuku a krve pramenilo právě z ocenění částí těla, nikoli z nenávisti k tělesnosti. Tamtéž, s. 140.

judaismu mohl „zacetit“ – všechny složky jeho existence byly jeden kompaktní celek, tělo i duše, mysl i pocity<sup>144</sup> a jeho život nemohl přijít na zmar, neboť byl členem vyvoleného národa a podílel se na jeho misi, byl vyzdvižen ze zapomnění skrze svou účast na úkolu celého národa – participoval na univerzálním úkolu pečovat o lidstvo.<sup>145</sup>

Nejstarší vyjádření židovského národního ducha tedy ha-Am spatřuje, jak již bylo řečeno, v judaismu, v náboženské formě. Neprojevil se budováním velkých říší, mocných politických institucí nebo zdokonalováním technických vynálezů a produkcí uměleckých děl – spočíval ve snaze zavést společenský řád založený na boží vůli,<sup>146</sup> respektive na základní ctnosti, ideálu prosazovaného proroky, o němž jsem hovořil v předchozích pasážích – ideálu spravedlnosti. Ha-Amovu interpretaci přibližuje Leon Simon:

„Proroci hlásali ideál společnosti založený na absolutní spravedlnosti: společnosti, v níž každý dělá to, co je správné z pohledu celku, bez ohledu na osobní zájem nebo pohodlí. A co je správné z pohledu celé společnosti? To, co je správné z pohledu univerza: taková společnost přináší do lidského života princip práva, na němž je založen celý vesmír. To je, řečeno náboženských slovníkem, společnost, která vykonává boží vůli na zemi.“<sup>147</sup>

Společenský ideál spravedlnosti je pro ha-Ama zkrátka nejvyšším vyjádřením židovského národního ducha a zásadním dědictvím po prorocích. Základní aktivitou národa je pak vyjádření konkrétního charakteru, tohoto národního ducha, vlastní identity, a to skrze myšlenky a činy.<sup>148</sup> Politické a ekonomické složky jsou vedlejší, hlavním úkolem je *kulturní seberealizace*, což znamená „vyjádření univerzálních lidských hodnot prostřednictvím individuálního (národního) ducha“.<sup>149</sup> Podle Simona je tento postoj, v němž národ ztělesňuje svým charakteristickým způsobem ideály vlastní lidstvu jako celku, podstatnou složkou ha-Amova světového názoru, který jeho židovské národovectví odlišuje od pouhého kmenového nacionalismu.<sup>150</sup> Jako hlavní úkol židovského národa viděl

<sup>144</sup> „...můžeme věřit, že základní princip jednotlivce a národního života nebude svrchovanost těla nad duchem, ani zničení těla ve jménu ducha, ale spíše vyzdvižení těla skrze ducha.“ Tamtéž, s. 158.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>148</sup> Je zajímavé, že ha-Amovo pojetí národní seberealizace a národní obrody oslovilo také T. G. Masaryka. „Masarykova fascinace ‚regenerací zevnitř‘ jej dovedla (za pomoci mladých sionistických intelektuálů z Prahy) k objevení a ocenění díla ruského spisovatele Achada ha-Ama.“ Viz Stanley B. Winters (ed.), *T.G.Masaryk (1850-1937): Volume 1: Thinker and Politician*, Londýn: Macmillan Publishers Ltd, 1990, s. 314.

<sup>149</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 281.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 281.

ha-Am závazek k ustavení pravidel spravedlnosti nejprve v jejich národním životě, a poté – skrze živoucí příklad – v životě celého lidstva.<sup>151</sup>

Po upřesnění ha-Amova pojetí judaismu a národa se můžeme posunout k syntetizujícímu závěru této kapitoly, a sice k otázce, jakou roli hraje figura Mojžíše při utváření židovské národní identity?

### **4.3 Mojžíšovo náboženství jako pilíř židovské národní identity**

V předchozí kapitole o paměti jsem ukázal, proč můžeme o ha-Amovi přemýšlet jako o mysliteli, který se věnoval kolektivní paměti, přestože tento pojem nepoužíval. Kolektivní paměť má ovšem více forem a jednou z nich je „kulturní paměť“.<sup>152</sup> Právě kulturní paměť úzce souvisí s utvářením skupinové identity, přičemž se nejedná o „žádnou všední identitu“, ale identitu v „nadživotní velikosti“.<sup>153</sup> Kulturní paměť obsahuje pevné body z minulosti takové skupiny, její „horizont se neposouvá spolu s plynoucím časem“, jak píše Assmann.<sup>154</sup> Osudové události minulosti připomínají texty, památníky, obřady, recitace, svátky apod.<sup>155</sup> Přitom se počítá nikoli minulost archeologů, ale minulost tak, jak je zapamatována – v kontextu kulturní paměti se stírá rozdíl mezi mýtem a historií, stejně jako tuto hranici vymazal ha-Am u figury ideálního Mojžíše. Historie se mění v mýtus.<sup>156</sup>

Na následující řádcích bych rád doložil, že v myšlenkovém systému Achada ha-Ama je *základem* židovské kulturní paměti, a tedy židovské národní identity, postava Mojžíše a jím ustavené náboženství. Podle Assmanna má kulturní paměť šest různých atributů. K jednotlivým bodům přiřadím složky ha-Amovy filosofie, o nichž jsem se již zmínil, a doplním je tezemi, o nichž ještě nebyla řeč, ale souvisí s jeho pojetím judaismu a židovské identity.

#### **Kulturní paměť:**

- a) **konkretizuje identitu či vztah ke skupině: „uchovává soubor vědění určité skupiny, jež z něj odvozuje vědomí své jednoty a jedinečnosti“**

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 284.

<sup>152</sup> Rozlišení forem kolektivního vzpomínání se Jan Assmann věnuje například v textu Jan Assmann, „Communicative and Cultural Memory“, in Astrid Erll, Ansgar Nünning, Sara B. Young (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlín: Walter de Gruyter, 2008, s. 109–118.

<sup>153</sup> Jan Assmann, *Kultura a paměť*, Praha: Prostor, 2001, s. 50.

<sup>154</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 53.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>156</sup> „Lze také říci, že v kulturní paměti se faktická historie mění v historii vzpomínanou, tedy v mýtus.“ Jan Assmann, *Kultura a paměť*, Praha: Prostor, 2001, s. 50.

(„toto jsme my“, „toto je náš protiklad“).<sup>157</sup> Aby posílil židovské národní sebeuvědomění, plánoval ha-Am kodifikaci židovského vědění, vzorem mu byl Jochanan Ben Zakaj, Maimonides či Josef Caro.<sup>158</sup> V minulosti znamenalo takové rozhodnutí především kodifikaci Zákona, ha-Am navrhoval olbřímí kompilaci všech kulturních prvků judaismu, tedy rituálů, folkloru a historie, která měla sloužit budoucím židovským generacím.<sup>159</sup> Každá židovská domácnost podle něj dříve fungovala jako miqdaš mu'at (malý tabernákl), přechozí generace byly s tradicí spjaty zděděnými a „nevědomými“ vazbami. „Dokonce i bez velké a detailní znalosti judaismu vstoupil jeho duch do srdcí jeho synů, pronikl jejich těla jako výsledek rodinných rituálů a praktik,“ popisoval religiózní zvyklosti ha-Am.<sup>160</sup> Ve své době ale považoval tyto vazby za mizející, rituálně zakotvený judaismus nemohl sám o sobě vzbudit dostatečně intenzivní pocit národní identity. Podobné vazby tedy bylo nutné vzbudit skrze vědění a znalosti, s pomocí komplexně kodifikované tradice (zde se ozývá ha-Amovo filosofické zakotvení v racionalismu, který tolik obdivoval například u Maimonida). Jen tak prý židé docení hodnotu a bohatství skryté v dědictví judaismu.<sup>161</sup>

- b) **má schopnost rekonstruovat („žádná paměť nedokáže uchovat minulost jako takovou, uchovává pouze to, co z ní zbývá, to, co společnost se svými aktuálními referenčními rámci v každé době dokáže rekonstruovat“)**<sup>162</sup>, **kulturní paměť proto vztahuje zmíněné vědění k přítomné situaci.**<sup>163</sup> Tento aspekt kulturní paměti ha-Am cíleně podporoval. Kromě již uvedeného požadavku na „duchovní a dynamické intepretace“ Zákona ha-Am navíc důsledně odmítal petrifikaci Zákona. „Mrzí mě, že vývoj Knihy byl zastaven, že už neodpovídá vnitřnímu morálnímu cítění, tak jako v raných dnech

<sup>157</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 54.

<sup>158</sup> Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, Berkeley: University of California Press, 1993, s. 215.

<sup>159</sup> Tento souhrn „kulturního arsenálu“ měl nést název *Ocar ha-jahadut*. Ha-Am po mnoho let snil, že nalezne mecenáše pro tento projekt, který by mohl usnadnit udržení židovské identity, neboť podle ha-Amu se židé v krizových obdobích vždy navraceli k Tóře a obnovovali svou věrnost Zákonu, a právě kodifikované dědictví tuto snahu usnadňovalo. *Ocar ha-jahadut* měl být napsán prostou a srozumitelnou hebrejštinou, struktura by byla inspirovaná Diderotovou *Encyklopedií* a obsah by poskytoval všechny potřebné informace o judaismu. Své přesvědčení o tom, že judaismus je základem pro existenci židů, popsal mimo jiné v následující větě: „Ti nejchytřejší židé pochopili, že znalost judaismu je nejpodstatnější základ pro přežití našeho rozptýleného, ale nikoli nejednotného lidu.“ Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 116.

<sup>160</sup> Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, Berkeley: University of California Press, 1993, s. 215

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 216.

<sup>162</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 54. Vložená citace je věta, kterou si Assmann vypůjčuje od Maurice Halbwachse.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 54.



židovské historie, kdy ‚hlas Boží v srdci člověka‘ nabíral inspiraci přímo z fenoménů života a přírody, a Kniha samotná byla nucena měnit svůj obsah kousek po kousku, neznatelně, aby vyhovovala morálnímu uvědomění lidí,“ píše ha-Am.<sup>164</sup> Dožaduje se nového živoucího proudu duchovního života, který by přinesl touhu po sjednocení národa, po jeho obrození a jeho morálním vývoji. Kniha a její interpretace by se poté začaly rovněž vyvíjet, aby odpovídaly skutečným potřebám a požadavkům národního ducha. Ohledně náboženského vývoje byl totiž přesvědčen, že v rabínských časech bylo možné adaptovat náboženský zákon podle požadavků současného morálního vědomí.<sup>165</sup>

- c) **poskytuje zformovanost: „zpředmětnění, respektive vytvoření sdílitelného smyslu a kolektivně sdíleného vědění je předpokladem možnosti jeho předávání v kulturně institucionalizovaném odkazu určité společnosti“.**<sup>166</sup> Připomeňme ha-Amovo rozčilení poté, co zjistil, že studenti na gymnáziu v Jaffě neznají obsah Tanachu a jeho následnou kritiku redukujících pedagogických postupů, které žákům sice osvětlí kontext, ale nenaučí je samotné tanachové texty. Stejně tak je v tomto smyslu podstatná jeho obhajoba zachování posvátných rukopisů v jejich originální podobě a důraz na původní formu, z níž se „reformátoři“ snaží převzít jen abstraktní ideje. Do své vize vzdělávání, kulturních a národních projektů plánoval jako místa osvěty zapojit synagogy,<sup>167</sup> neboť zdůrazňoval, že tradiční vzdělávání je třeba reformovat, nikoli zrušit.<sup>168</sup> Posvátné texty, synagogy, gymnázia – to vše pro něj byly kulturní instituce, skrze něž je nutné předávat „konzervované“ vědění, dědictví judaismu.
- d) **poskytuje organizovanost: kulturní paměť stojí na specializované praxi, na „kultivaci“.**<sup>169</sup> Celý projekt *kulturního sionismus* byl komplexním plánem, který měl zaručit specializované prohlubování a šíření profétického ideálu spravedlnosti a židovského národního ducha.
- e) **vyžaduje závaznost: „prostřednictvím vztahu k normativnímu sebeobrazu skupiny vychází najevo jasná hodnotová perspektiva a škála relevance, jež strukturuje soubor kulturního vědění a symbolů“.**<sup>170</sup> Ha-

<sup>164</sup> Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 235.

<sup>165</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 114.

<sup>166</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 55.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 294.

<sup>168</sup> Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 301.

<sup>169</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 55.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 56.

Am odpovídal na snahy „přehodnotit“ tradiční hodnoty, k nimž dospívali někteří doboví intelektuálové, především pod vlivem Nietzscheho filosofie. Ha-Am v reakci na tyto tendence vyzdvihl význam postavy cadika, spravedlivého, a profétického ideálu spravedlnosti, jakožto trvalého základu židovské etiky. „A co víc,“ píše ve své eseji *Šinuj ha-arachim* (do angličtiny přeloženém jako *The transvaluation of values*), „pokud hledáme hlouběji, zjistíme, že tato idea (spravedlnosti) – v širokém smyslu slova – tvoří samotný základ židovského národního sebeuvědomění.“<sup>171</sup> A dále na adresu spisovatelů, kteří se považují za „spisovatele budoucnosti“ podotýká, že nelze vyrobit nový morální kód národa, podobně jako nelze vyfabrikovat jeho nový jazyk: „Zákony morálky, stejně jako pravidla jazyka, jsou výsledkem národního charakteru; jsou to plody, které zrály napříč věky pod nespočtem vlivů...“<sup>172</sup>

f) **je reflexivní.**

1. **Reflektuje praxi, vykládá běžnou praxi v podobě rituálů, pořekadel, přísloví, „etnoteorií“.**<sup>173</sup> Ha-Am upozorňoval, že klasické rituály už nepůsobí pro „moderní židy“ autenticky a nevytváří přirozené pouto s národní identitou, a je proto potřeba doplnit je poutem novým. Nicméně tento postoj nepramenil ze snahy zbavit se rituálů jako takových. V eseji *Moše*, jak již bylo řečeno, se osobně vyznává ze silně emotivních stavů, které pociťuje při čtení pesachové hagady – právě podmanivá atmosféra rituálu, který připomíná začátek příběhu o exodu, je v ha-Amově textu jedním z impulsů pro uvědomění vlastní identity a sounáležitosti s tradicí. Jako ilustraci jeho přístupu lze zmínit také polemiku s ateistickými výpady J. H. Brennera, publicisty jednoho z tehdejších socialistických magazínů, který navrhoval „emancipaci“ Židů od „hypnózy Písma“ (patrně se jedná o Brennerovu parafrázi na slavnou metaforu o „opiu lidstva“). Ha-Am ve své pobouřené reakci tvrdí, že „dokonce i člověk, který nevěří v existenci Božstva jakožto doslovné pravdy, nemůže popírat jeho existenci v podobě reálného faktoru v dějinách“. Podle něj nedává smysl popírat význam tohoto dějinného impulsu, který se hrál natolik významnou roli v přežití židovského národa.<sup>174</sup> Ha-Amův celkový důraz na zachování tradic, ale zároveň také na jejich reflektování, byl již zmíněn výše.

<sup>171</sup> Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 227.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 237.

<sup>173</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 57.

<sup>174</sup> Leon Simon, *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*, Skokie: Varda Books, 2002, s. 164.

2. **Sebereflexivita, která se vztahuje sama k sobě, reflektuje vlastní obraz ve smyslu vysvětlování vlastní tradice, jejího rozlišování, reinterpretae, kriticismu, kontroly apod.**<sup>175</sup> Kromě již připomenutého odmítnutí petrifikace veškeré tradice si zmínku zaslouží také ha-Amovo ocenění Farizejů, které považoval za příkladné, řekněme, intelektuální a kulturní vůdce židovského národa. Považoval je za skutečné dědice prorockého ideálu, neboť dokázali prorocké vize reflektovat a přeměnit do funkčního programu. Nepřijali „saducejský“ kompromis s materialismem a odmítli také zavrhnout svět jakožto beznadějný, jak to učinili Esejci. Jejich cílem bylo vytvořit ze Zákona živoucí tradici, která se bude organicky vyvíjet ve spojení s rozvojem společnosti, jejíhož ducha Zákon reflektuje i modeluje – a přitom zůstávají věrni Mojžíšovu učení.<sup>176</sup>

Primárním cílem Achada ha-Ama nebyla péče o náboženství svého lidu, ale spíše přežití a kulturní rozvoj židovského národa. Nicméně samotná esence židovské národní identity je podle něj čerpána z prorockého ideálu spravedlnosti. A ten je v národní mytologii archetypálně ztvárněn postavou Mojžíše. Právě kodifikace dědictví judaismu, jeho nové interpretace a institucionálně předávaný ideál proroků, kulturně zakotvené „vzpomínání“ na Mojžíšovo náboženství a čerpání z něj, tvoří v ha-Amově podání základní pilíře židovské kulturní paměti, a tedy národní identity. Domnívám se proto, že ha-Amovu filosofii judaismu můžeme chápat jako (sekulární) strategii pro kulturní a politické přežití národa a pro udržení jeho paměti a identity za pomoci judaismu.

---

<sup>175</sup> Jan Assmann, *Kolektivní paměť a kulturní identita*, in Alexander Kratochvíl (ed.), *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*, Praha: Akropolis, 2015, s. 57.

<sup>176</sup> Ahad ha-Am, *Selected essays*, Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, s. 20.

## 5. Závěr: náboženství jako podmínka národní identity

*„Izrael nebude spasen diplomaty, nýbrž proroky.“<sup>177</sup>*

V této práci jsem se pokusil představit filosofii judaismu Achada ha-Ama, myslitele, který bývá povětšinou připomínán díky svému politickému angažování v otázce sionismu. V první části jsem nabídl shrnutí jeho typologie prorocké figury. V následující kapitole jsem doložil ha-Amův důraz na péči o kolektivní paměť, která prorocké postavy a jejich ideály uchovává napříč časem. Ve třetí pasáži jsem rozvinul propojení prorockých postav a kolektivní paměti: pokusil jsem se zdůvodnit své přesvědčení, že v ha-Amově perspektivě je základním pilířem židovské kulturní paměti, a tedy i zdrojem národní identity, právě postava Mojžíše, profétické ideály a celek judaismu jako zdroj významů, narativů a tradičních aktivit. Ha-Am je tedy myslitelem, který propojuje sekulárně-národnostní projekt s náboženskou tradicí. Národ se vyjadřuje náboženstvím a náboženství zpětně podepírá jeho identitu. Ha-Am tedy není jen zakladatelem židovského „sekulárního nacionalismu“, ale spíše tvůrcem „teologie sekulárního judaismu“, jak jeho pozici pojmenovává profesor židovské historie Yaakov Shavit.<sup>178</sup> Takové propojení zároveň souvisí se syntézou dvou – na první pohled rozdílných – principů: partikulární identity a univerzálních hodnot. Primární princip proroků, tedy spravedlnost, má univerzální platnost, nejedná se pouze o jakousi kmenovou legislativu. Ha-am tedy rozpracovává postupy, kterými by měla zcela konkrétní skupina pečovat o tuto profétickou hodnotu, zároveň tak ovšem činí s vědomím, že se tím upevní nejen národní identita, ale že tento princip bude platný celému lidstvu. Připomeňme ha-Amovu interpretaci Mojžíšovi biografie, v níž Mojžíš uplatňoval princip spravedlnosti na obranu „svého lidu“, poté uvnitř něj, a naposledy jej uplatnil v zájmu cizího národa – od partikularismu k univerzalizmu, od skupinové identity k obecnému lidství. Podobně také ha-Am zdůrazňoval nutnost zachovat svůj vlastní národ, poté ustavit pravidla uvnitř této komunity, nicméně byl schopen kritizovat kroky sionistů, „svých vlastních lidí“, s ohledem na „cizí“ národy (když se sionisté nechovali „spravedlivě“ vůči arabskému obyvatelstvu). Univerzální hodnoty zkrátka udržuje a nese zcela konkrétní komunita.

<sup>177</sup> Michael Krupp, *Sionismus a židovský stát*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 46. Tato poznámka byla určena jako kritická odpověď na Herzlovo pojetí sionismu, nicméně si myslím, že výstižně popisuje ha-Amův přístup ke vztahu judaismu a národní identity.

<sup>178</sup> Yaakov Shavit, „Ahad Ha-Am and Hebrew National Culture: Realist or Utopianist?“, *Jewish History*, 4/2 (podzim, 1990), s. 78.

Závěrem si dovolím tvrdit, že ha-Am je neobvyklým myslitelem nejen díky svým politickým přínosům, ale nabízí teze podnětné i z religionistického hlediska. Pohybuje se v hraničním prostoru kontrastních pólů: vytváří symbiózu racionalismu a spirituální emocionality, národovectví a univerzalizmu, pozitivismu a imaginativní paměti, náboženského identitářství a kritické revize národních tradic. Jeho role náboženského myslitele, filosofa judaismu, bývá sice mnohdy neprávem zastíněna jeho politickou filosofií, nicméně jsem přesvědčen, že tyto oblasti jeho činnosti nemusíme nutně oddělovat. Obě polohy totiž ve svém díle syntetizoval a kreativně propojoval, jak jsem se ve své práci snažil ukázat.

Přínos mé práce ke zkoumání ha-Amovy filosofie judaismu spatřuji ve zdůraznění kulturně zajištěného vzpomínání na postavu Mojžíše a na profétický ideál spravedlnosti – obojí představuje podstatné, ale opomíjené prvky ha-Amova světonázoru. Jedná se o motivy, na nichž stojí ústřední téma ha-Amova života: rozvoj židovské národní identity. Tímto zachováním vlastní identity, vzpomínáním na proroky a udržováním ideálu spravedlnosti nakonec Izrael přispívá k univerzálnímu blahu celého lidstva.

# Bibliografie

## Primární prameny

HA-AM, Achad. *Moses*. Londýn: The Zionist, 1917, 19 s. ISBN: chybí.

HA-AM, Achad. *Supremacy of Reason*. Londýn: The Zionist, 1917, 48 s. ISBN: chybí.

HA-AM, Achad. *Selected essays*. Filadelfie: The Jewish Publication Society of America, 1912, 347 s. ISBN: chybí.

HA-AM, Achad. The Jewish State and Jewish Problem. [jewishvirtuallibrary.org](http://www.jewishvirtuallibrary.org) [online], [vid. 2017-11-15]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-the-jewish-state-and-jewish-problem-quot-ahad-ha-am>.

## Sekundární prameny

ANDERSON, Benedict. *Představy společnosti: Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum, 2008, 276 s. ISBN: 978-80-246-1490-8.

ASSMANN, Jan. „Communicative and Cultural Memory.“ In ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar; YOUNG, Sara B. (eds.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlín: Walter de Gruyter, 2008, s. 109–118.

ASSMANN, Jan. „Kolektivní paměť a kulturní identita.“ In Alexander Kratochvíl (ed.). *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis, 2015, 344 s. ISBN: 978-80-88069-12-6.

ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha: Prostor, 2001, 320 s. ISBN: 80-7260-051-6

BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Londýn: Fontana, 1973, 280 s. ISBN: 9780006331698.

BLAHA, Josef. *Reflections on Jewish Mysticism*. Praha: b.n., 2013, 446 s. ISBN: 9788026039013.

ČECH, Pavel; SLÁDEK, Pavel. „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení,“ *Listy filologické / Folia philologica*, 132, 3/4 (2009): 305–339.

GINSBURG, Shai. „Politics and Letters: On the Rhetoric of the Nation in Pinsker and Ahad Ha-Am.“ *Prooftexts* 29/2 (jaro, 2009): 173–205.

GOLDSTEIN, Joseph. *Ahad Ha'am: The Prophet of Zionism*. Sussex: Sussex Academic Press, 2001, 300 s. ISBN: 978-1898723455.

GOTTSCHALK, Alfred. „Ahad Ha-Am as Biblical Critic.“ *Hebrew Annual Review* 7 (1983): 105–119.

HUGHES, Aaron W. *Rethinking Jewish Philosophy: Beyond Particularism and Universalism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 192 s. ISBN: 978-0199356812.

JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Columbia: Columbia University Press, 2003, 352 s. ISBN: 978-0231126571.

KORNBERG, Jacques (ed.). *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha'Am*. Albany: The State University of New York Press, 1983, 242 s. ISBN: 0873957397.

KRUPP, Michael. *Sionismus a židovský stát*. Praha: Vyšehrad, 1999, 242 s. ISBN: 80-7021-265-9.

MILLEN, Rochelle L. „The Desert As Focus for Ethical Exploration: Ahad Ha'Am and Baba Mezia 62A.“ *Shofar* 17/1 (1998): 29–35.

LAPPIN, Eleonore. *Der Jude 1916-1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 456 s. ISBN: 978-3161470356.

SACHAR, Howard M. *Dějiny Státu Izrael*. Praha: Regia, 1999, 768 s. ISBN: 80-902484-4-6.

SCHWARZ, Jan. *Imagining Lives: Autobiographical Fiction of Yiddish Writers*. Madison: University of Wisconsin Press, 2005, 256 s. ISBN: 978-0299209605.

SHAVIT, Yaakov. „Ahad Ha-'Am and Hebrew National Culture: Realist or Utopianist?“ *Jewish History*, 4/2 (podzim, 1990): 71–87.

SILBERSTEIN, Laurence J. „Judaism as a Secular System of Meaning: The Writings of Ahad Ha'am.“ *Journal of the American Academy of Religion* 52/3 (1984): 547–568.

SIMON, Leon. *Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg): A biography by Leon Simon*. Skokie: Varda Books, 2002, 348 s. ISBN: 1-59045-411-1.

STERN, Eliyahu. *Jewish Materialism: The Intellectual Revolution of the 1870s*. New Haven: Yale University Press, 2018, 320 s. ISBN: 9780300221800.

WINTERS, Stanley B. (ed.). *T.G.Masaryk (1850-1937): Volume 1: Thinker and Politician*. Londýn: Macmillan Publishers Ltd, 1990, 336 s. ISBN: 978-1-349-20598-1.

ZIPPERSTEIN, Steven J. *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*. London: Peter Halban, 1993, 386 s. ISBN: 978-0520081116.

## **Ostatní**

Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Česká biblická společnost, 2008, 1580 s. ISBN: 80-85810-28-X.

BONIECKA-STĘPIEŃ, Dari. „Achad Ha-am's conception of religion – an attempt to define,“ *Ktav Et*, 2012 [online], č. 2 [vid. 2017-10-17]. Dostupné zde: <http://www.ktavet.uw.edu.pl/newabstract1.html>.

SINGER, Isidore; ADLER, Cyrus (eds.). *The Jewish encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, (svazek 5), New York, Londýn: Funk and Wagnalls, 1903, 729 s.