UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

ÚSTAV ŽIDOVSKÝCH STUDIÍ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Rabi Nachman z Braclavi a jeho učení

Rabbi Nahman of Bratslav and his teachings

Vedoucí práce:
ThDr. Markéta Holubová, Th.D.

Autor:
Vít Engelthaler

2009

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a s využitím literatury, kterou uvádím v seznamu.

V Praze, 10. srpna 2009 Vít Engelthaler

Považuji za svou milou povinnost na tomto místě poděkovat paní ThDr. Markétě Holubové, Th.D., za pečlivé vedení této práce a cenné připomínky k jejímu obsahu.

ANOTACE

Cílem předložené diplomové práce je představit osobnost rabiho Nachmana z Braclavi (1772 – 1810) a jeho nauku o *hitbodedut* jako jeden z charakteristických rysů jeho učení. První část je věnována popisu základních životních událostí rabiho Nachmana a jeho vnitřního světa. Druhou část tvoří překlad úvodu a vybraných částí *Hištapchut ha-nefeš* (*Vylévání duše*) – zásadního braclavského díla, jež se zabývá *hitbodedut*. Na základě tohoto překladu a vybraných částí braclavského esoterického textu *Megilat setarim* (*Svitek tajemství*) se práce dále soustředí na otázku mesiášského vědomí rabiho Nachmana a jeho roli v mesiášském procesu. V závěrečné části se práce zabývá popisem charakteru mystické zkušenosti v pojetí rabiho Nachmana a výkladem nauky o *hitbodedut*.

Klíčová slova: Braclavský chasidismus
Rabi Nachman
Mesiáš
hitbodedut
modlitba
mystická zkušenost

ABSTRACT

The aim of this master thesis is to introduce the personality of R. Nahman of Bratslav (1772 – 1810) and his concept of *hitbodedut* as one of the characteristic features of his teachings. The first part deals with the description of R. Nahman's basic life events and his internal world. The second part consists of a translation of the introduction and selected parts of *Hishtapchut ha-nefesh* (*Outpouring of the Soul*), the fundamental Bratslav work dealing with *hitbodedut*. Based on this translation and selected parts of the Bratslav esoteric text *Megillat setarim* (*Scroll of Secrets*) the master thesis focuses further on R. Nahman's messianic consciousness and his role in the messianic process. The closing part of the master thesis deals with the description of a mystical experience within R. Nahman's concept and the basics of *hitbodedut*.

Keywords: Bratslav Hasidism
R. Nahman
Messiah
hitbodedut
prayer
mystical experience

OBSAH

Seznam použitých zkratek……... **6**

Úvod……... **8**

1. Rabi Nachman z Braclavi – život a osobnost…… **14**

2. Překlad *Hištapchut ha-nefeš*…….... **25**

2.1 Překlad úvodu…….. 25

2.2 Překlad vybraných částí vlastního textu…….. 46

3. Mesiášské vědomí r. Nachmana a jeho role v mesiášském procesu…… **68**

3.1 Otázka jeho vědomí a role na pozadí úvodu Hištapchut ha-nefeš……... 68

3.2 Otázka jeho vědomí a role na pozadí Svitku tajemství…… 80

4. *Hitbodedut* jako cesta k mystickému poznání ..…….…… **89**

4.1 Charakter mystické zkušenosti v kontextu učení r. Nachmana……... 89

4.2 Nauka o *hitbodedut*…….. 94

Závěr…… **104**

Seznam použité literatury a dalších zdrojů……... **106**

Summary…….. **110**

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

atd.	……...	a tak dále
apod.	……...	a podobně
cit.	……...	cituje / citováno
ČEP	……...	český ekumenický překlad
dosl.	……...	doslova
ed.	……...	editor
ibid.	……...	ibidem
mj.	……...	mimo jiné
např.	……...	například
par.	……...	paragraf
přel.	……...	přeložil / přeložila
r.	……...	rok / roku
resp.	……...	respektive
s.	……...	strana / strany
srov.	……...	srovnej
tj.	……...	to jest
tzn.	……...	to znamená
tzv.	……...	takzvaný
vol.	……...	volume
zejm.	……...	zejména

GREEN, A.: *Tormented master…*
=
GREEN, A.: *Tormented master. The life and spiritual quest of Rabbi Nachman of Bratslav.*

LM
=
Likutej MoHaRaN

MARK, C.: *Megilat setarim…*
=
MARK, C.: *Megilat setarim: Chazono ha-mešichi ha-sodi šel rabi Nachman mi-Breslev.*

MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on…*
=
MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on bi-jecirat rabi Nachman mi-Breslev.*

Zkrácená označení biblických knih odpovídají zkratkám užitým v českém ekumenickém překladu Bible.

Zkrácená označení traktátů Mišny a Talmudu odpovídají zkratkám uvedeným v této publikaci: NEWMAN, J.–SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Sefer, Praha: 1998.

V rámci překladu Hištapchut ha-nefeš jsem se při přepisu jmen biblických postav řídil českým ekumenickým překladem Bible.

Při transkripci jmen pozdějších osobností a dalších hebrejských výrazů jsem se řídil zásadami přepisu hebrejských výrazů uvedených v této publikaci: NEWMAN, J.–SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.* Sefer, Praha: 1998.

ÚVOD

Rabi Nachman z Braclavi (1772 – 1810) patří mezi nejvýraznější a nejznámější představitele chasidismu. Osobnost a myšlenky tohoto chasidského mistra zůstávaly dlouhou dobu stranou pozornosti, nicméně od 70. let dvacátého století prochází jeho odkaz nebývalým oživením.[1] Počet stoupenců jeho učení a jejich aktivita se enormně zvýšily a tento trend i nadále pokračuje. V tomto směru lze hovořit o skutečném fenoménu. Novodobý zájem o rabiho Nachmana a jeho myšlenkový svět je nejvíce patrný ve společnosti izraelské a americké, ale je možné jej zaznamenat též ve společnosti evropské. Převážné části české veřejnosti je ovšem znám rabi Nachman jen jako autor moudrých výroků a jako vypravěč pohádkových příběhů (jakkoliv je jejich poselství závažné).[2] Všechny tyto skutečnosti zakládají legitimní důvod zabývat se dále tím, kdo byl rabi Nachman a co učil.

Chasidismus je charismatické pietistické hnutí, které se zrodilo ve východním Polsku. Jeho samotný vznik je spojován s Jisra'elem ben Eliezerem, zvaným Ba'al Šem Tov a známým též pod akronymem Bešt (1698 – 1760), kolem něhož se již ve 40. a 50. letech osmnáctého století vytvořily první skupiny chasidů. V průběhu druhé poloviny 18. století se chasidské hnutí rozmohlo a rozšířilo do dalších východoevropských oblastí, které jsou dnes součástí Ukrajiny, Maďarska, Běloruska, Litvy a dalších zemí. Za dva nejvýznamnější Beštovy žáky jsou považováni Ja'akov Josef z Polnoj a Dov Ber z Mezriče. Mezi další význačné chasidské osobnosti 18. a 19. století patří například v Polsku Elimelech z Lyženska, Ja'akov Jicchak z Lublinu nebo Menachem Mendel z Kotsku, v Bělorusku Šneur Zalman z Ljady a na Ukrajině kupříkladu Levi Jicchak z Berdičeva, Baruch z Mezibože a Nachman z Braclavi.

Jakkoliv v čele chasidského hnutí stál zpočátku charismatický vůdce, nelze hovořit o centralistickém vedení a hierarchické struktuře hnutí; chasidství nikdy netvořilo jednolitý, plně konsolidovaný celek, nemělo své geografické centrum, odkud by bylo centrálně řízeno. Již v době, kdy chasidské obecenství neformálně vedl nejprve Ba'al Šem Tov a poté jeho největší žák, Dov Ber z Mezriče, zakládali jejich žáci v různých východoevropských oblastech nová, relativně autonomní chasidská centra a jako jejich zakladatelé stáli též v jejich čele, uplatňujíce zde nezávisle svoji autoritu opírající se o jejich duchovní kvality. Skutečné vedení (ve smyslu organizačním) chasidského hnutí jako celku se tedy nesoustředilo v rukou

[1] MARK, Z.: *Nahman of Bratslav.*, in: SKOLNIK, F. (ed.): *Encyclopaedia Judaica, vol. 14.* Thomson Gale: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit: [2]2007. ISBN: 978-0-02-865942-8., s. 751.

[2] Viz například: NACHMAN Z BRACLAVI: *Prázdné křeslo.*, Volvox Globator, Praha: 2007. ISBN: 80-7203-679-3; KREKULOVÁ, T. (přel.): *Příběhy rabi Nachmana.*, Argo, Praha: 2005. ISBN: 978-80-7207-654-3.

jedné osobnosti. Chasidství se vyznačovalo přirozenou volnou organizační strukturou, která se v průběhu dalšího vývoje dále uvolnila. Když Dov Ber z Mezriče roku 1772 zemřel a nebyl zvolen jeho nástupce, nevyvolala vzniklá situace v chasidském obecenství krizi vedení. Chasidství se i nadále vyznačovalo fragmentární strukturou a absence nového charismatického – byť neformálního – vůdce celého hnutí jen zvýraznila autonomii jednotlivých chasidských společenství a vnitřní pluralitu chasidství. Vývoj na konci osmnáctého a počátku devatenáctého století dospěl do fáze, kdy se tato centra na jedné straně vyznačovala v rámci chasidství větší samostatností a svébytností, na druhé straně však docházelo ke změně v jejich organizační struktuře, jež na této úrovni znamenala konsolidaci: otázka následného vedení jednotlivých komunit se stala otázkou rodové linie. Období od třetí generace cadiků se proto vyznačuje zakládáním tzv. chasidských dynastií, jež často pokračují až dodnes.[3]

Jednotlivá chasidská centra požívala značnou míru autonomie, nesla jedinečnou stopu osobnosti svého zakladatele, vyznačovala se odlišným životním stylem i dalšími akcenty a dynastický systém měl k uchování jejich svébytnosti napomoci.[4] Přesto však všechna společenství sdílela společný základ – jejich vůdci se otevřeně hlásili k osobnosti a odkazu Ba'al Šem Tova i Dov Bera z Mezriče, čímž si chasidské hnutí jako celek udrželo integritu. Jedno z chasidských společenství založil rovněž Nachman z Braclavi, ovšem jím založený směr – tzv. braclavský chasidismus – dědičný princip zajišťující přechod charismatické autority vůdce na další generaci nepřijal a v tomto směru jeho hnutí náleží k výjimkám. Nadto se rabi Nachman považoval za největšího cadika svého pokolení, jenž překonává dokonce i samotného Ba'al Šem Tova.[5] Díváme-li se na chasidství prizmatem jeho výroků a ambicí, zdá se, že chasidské obecenství jako celek mělo v jeho postavě opět svého charismatického vůdce, jakkoliv tomu ve skutečnosti nebylo. V souvislosti s výše řečeným představuje rabi Nachman i v tomto směru výjimečný jev, kterým se bude tato práce zabývat.

---

[3] RAPOPORT-ALBERT, A.: *Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change.*, in: RAPOPORT-ALBERT, A. (ed.): *Hasidism Reappraised* (s. 76-140). The Littman Library of Jewish Civilization, London – Portland: 1997. ISBN: 1-874774-35-8., zejm. s. 84, 89, 94-103, 113.
V 19. století vznikla celá řada dalších dynastií, na Ukrajině například Ger, Belz nebo Munkacs (odvozeno od dnešního města Mukačevo při hranici s Maďarskem, jež však původně bylo součástí historické oblasti Halič), v Bělorusku například Karlin nebo Lubavič. Další dynastie, kupříkladu Ashlag, vznikly též ve 20. století. Řada z dynastií je činná i v současné době, zejména v Izraeli a USA.

[4] Na druhé straně však zavedení dynastického systému, jenž měl zajistit přechod autority z jedné generace na druhou, poněkud pokřivil původní obraz cadika, neboť – jak bude níže uvedeno – autorita cadika se odvíjela mj. od jeho charismatu, které je ovšem jedinečné a v zásadě nepřenositelné.

[5] Srov.: *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*)., in: STERNHARZ, N.: *Sefer Chajej MoHaRaN, Šivchej ha-RaN ve-hosafot mi-Sichot ha-RaN.* Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů)., *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 53, s. 119; *ibid.* (část II *Šivchej MoHaRaN*), *Gedulat hasagato*, par. 9, s. 331; par. 38, s. 343.

Cadikové, kteří v rámci chasidství zakládali a vedli vlastní společenství, odvozovali svoji autoritu především od svého charismatu, jež bylo dále posilováno přesvědčením, že jsou obdařeni zvláštní milostí Boží a že jsou k vedení svých komunit vyvoleni. V souvislosti s tím se rozvinul obraz cadika jako spojujícího článku či prostředníka mezi tímto světem a světy vyššími (resp. mezi jeho žáky a vyššími světy), skrze nějž do tohoto světa (do jeho chasidského společenství) proudí Boží milost a energie. Chasidský cadik je díky svému charismatu schopen dlít ve spojení s Bohem, současně však setrvat vprostřed své komunity a starostlivě pečovat o hmotné i duchovní potřeby svých žáků; v jeho postavě se tedy paradoxním způsobem snoubí tělesnost s netělesností. Cadik coby spojnice mezi zemí a Nebesy je schopen pozvedávat tento svět výše a současně do něj z vyšších světů přivádět Boží hojnost. Právě cadikovo charisma, čerpající svoji sílu z jeho spojení s Bohem, k němu přitahovalo tolik žáků. Stav spojení s Bohem je stav mystický a je spjat s poznáním skutečné reality, že tento „hmotný svět je prosycen jiskrami božství“[6] a že skrývá-li se tento prvek božství v každé věci, znamená to, že za hmotnou mnohostí se skrývá duchovní – božská jednota; ve skutečnosti je tedy vše sjednocené, vše tvoří jednotu. Tímto způsobem byla vyložena přítomnost nekonečného božství (Nekonečného Boha) v konečném světě, jakož i možnost se k němu vztáhnout. Člověk je volán k tomu, aby jiskry Božího Světla vysvobodil ze zajetí v hmotě a tím se podílel na nápravě vesmírného řádu (tzv. *tikun*), tj. na obnově jednoty všech světů a jejich opětovném pozvednutí, resp. na návratu Šechiny na její původní místo a tím i na přiblížení mesiášského věku.

Řečené poznání, spojené s možností podílet se na návratu světa k Bohu, je však svojí povahou nadsmyslové, není tedy člověku běžně přístupné. Člověk musí cíleně překonat svoji omezenou lidskou perspektivu. Je třeba, aby přestoupil své běžné vědomí tím, že je pozvedne výše a dosáhne stavu, v němž je schopen se od svého dosavadního vnímání hmotného světa zcela oprostit, ba přímo se oprostit od světa samotného tím, že se sám oprostí od své tělesnosti a vědomí sebe sama a stane se ničím. Teprve poté bude s to takříkajíc „oprostit jiskry Božího Světla od hmotné skořápky“ (proniknutím hmotnou věcí do jejího jádra dochází k jeho spojení s jiskrou, tzn. ke spojení s Bohem). Odhalením božského prvku v jádru věci bude moci zakusit zmíněné poznání, že vše tvoří jednotu, a osvobozováním jisker k obnově této jednoty přispět.[7]

Novum chasidismu spočívá mimo jiné v tom, že možnost podílet se nápravě vesmírného řádu otevřel ve snaze o její uspíšení všem lidem. Chasidští cadikové se proto snažili být

[6] V tomto směru chasidismus čerpá z učení luriánské kabaly o *švirat ha-kelim*, tzv. „rozbití nádob“. Viz SADEK, V.: *Židovská mystika*. Fra, Praha: 2003. ISBN: 80-86603-05-9., zejm. s. 84-88.

[7] Srov. též rabiho Nachmana kázání *Va-jehi mi-kec* (LM I, 54), kde se tímto tématem zabývá.

i v tomto směru svým žákům nápomocni a rozvinuli různé metody, jak řečeného cíle vědomě dosahovat. Pluralita cest přinesla pluralitu výrazů, proto i samotný cíl – spojení s Bohem – je označován různými výrazy, například jako „přimknutí k Bohu“ (*dvekut*), „zahrnutí do Boha“ (*hitkalelut*) nebo „spojení s Bohem“ či dokonce „sjednocení s Bohem“ (*jichud*).[8] Své cesty nabízí též chasidut breslev a tato práce se bude jednou z těchto cest zabývat.

Záměrem této práce je tedy přiblížit osobnost a učení Nachmana z Braclavi. Ve svém učení se rabi Nachman dotkl snad všech oblastí judaismu a v rámci této práce není možné jeho celý záběr postihnout. Z tohoto důvodu se v příslušných kapitolách zaměřím pouze na jeho nauku o *hitbodedut* jako jeden ze signifikantních rysů braclavského učení.

Text práce je rozdělen do čtyř základních kapitol:

První kapitola je věnována životu a osobnosti rabiho Nachmana. Rabi Nachman byl osobností velice složitou a braclavská literatura, jež zachovala životopis, výroky a vzpomínky jeho vlastní i jeho největšího žáka, Natana z Němirova (1780 – 1844), nepřímo svědčí o jeho těžkém vnitřním zápase se sebou samým a celoživotním velkém trápení. Velká vnitřní muka, působená vlastní nevyrovnaností i vnějšími okolnostmi, jej paradoxně utvrzovala v jeho vykupitelském poslání. Prohlašoval se za největšího cadika generace své i všech předchozích a vše nasvědčuje též tomu, že se považoval za Mesiáše, syna Josefova. Porozumění vnitřnímu světu rabiho Nachmana umožňuje pochopit jeho pro ostatní často nepochopitelné, paradoxní jednání,[9] ale i jeho názory, výroky a učení, které budou v následujících kapitolách dále rozvíjeny. Z tohoto důvodu výklad první kapitoly nesleduje pouze jeho základní životní události, ale též reflektuje jeho vnitřní stavy.

Druhá kapitola přináší překlad úvodu a vybraných částí *Hištapchut ha-nefeš* (*Vylévání duše*) – zásadního díla braclavské knihovny, jež se uceleně vztahuje k tématu *hitbodedut*. Jádro tohoto díla tvoří kompilace braclavských naučení a výroků týkajících *hitbodedut*, jež byly do té doby v korpusu braclavské literatury rozptýleny. Autorem kompilace je přední braclavský učenec přelomu 19. a 20. století, Moše Jehošua Bežilianski (zvaný též reb Alter). Vlastní text *Hištapchut ha-nefeš* je v originále členěn do paragrafů (jejich čísla budou v překladu zachována) s tím, že na konci každého z nich je uvedeno původní místo výskytu v korpusu braclavské literatury. Struktura textu a skutečnost, že se text vyznačuje cyklickým

[8] ELIOR, R.: *The Mystical Origins of Hasidism.* The Littman Library of Jewish Civilization, London – Portland: 2006. ISBN: 1-874774-84-6., s. 115-117, 127, 133, 147-148; k tématu celkově s. 126-152.

[9] Srov. výrok z výboru naučení rabiho Nachmana (Likutej MoHaRaN): „Tak jako je Bůh mimo naše chápání, tak jsou i cesty cadiků, kteří napodobují cesty svého Stvořitele.“ In: NACHMAN Z BRACLAVI: *Sefer Likutej MoHaRaN*. Hoca’at Keren rabi Jisra’el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů)., díl II, par. 52. (Na Likutej MoHaRaN bude následně odkazováno ve zkráceném formátu LM I či LM II.)

opakováním myšlenek, umožňují překlad jen vybraných částí, aniž by tím byly vybrané části vytrženy z věcného kontextu a jejich význam okleštěn. Reb Alter dále opatřil výběr vlastním úvodem a „kázáním“. Úvod bude tvořit součást překladu, nikoliv však jeho podkapitola nazvaná *Hanhagot admor* (s. 22–34), jež pojednává o zvycích rabiho Nachmana ve věci *hitbodedut*. Důvodem této selekce je primárně omezený rozsah diplomové práce, sekundárně též obsah tohoto oddílu, jenž se více méně kryje s vlastním obsahem *Hištapchut ha-nefeš*. Z obdobných důvodů nebude do překladu zařazeno ani „kázání“ rebeho Altera (s. 35–50). Překlad bude pořízen hebrejštiny a doplněn původními i vlastními odkazy a vysvětlujícími poznámkami.

Třetí kapitola se bude zabývat úvodem k *Hištapchut ha-nefeš,* především analýzou výpovědí týkajících se rabiho Nachmana a očekávaného Mesiáše. Komparací těchto výroků bude nejprve poukázáno na jejich analogičnost. Na základě této nápadné shody a dalších vybraných naučení a výroků rabiho Nachmana bude dále věnována pozornost otázce mesiášského vědomí rabiho Nachmana a jeho roli v mesiášském procesu. V druhé části kapitoly budou tyto poznatky konfrontovány s vybranými částmi braclavského esoterického textu *Megilat setarim* (*Svitek tajemství*), jenž je záznamem mesiášských vizí rabiho Nachmana. Tato kapitola volně navazuje na kapitolu první.

Čtvrtá kapitola bude zaměřena na vlastní obsah *Hištapchut ha-nefeš* – na výklad nauky o *hitbodedut*. Především zde bude poukázáno na skutečnost, že *hitbodedut* je komplexní technikou, souborem dílčích duchovních technik, jež přivádějí člověka k zážitku mystického charakteru. Současně tím bude objasněno, že výraz *hitbodedut* je třeba chápat jako proces, během něhož se člověk vědomě připravuje na prožitek mystického přimknutí k Bohu a spojení s Ním, jakkoliv tohoto prožitku nakonec dosahuje ve stavu nevědomosti. S ohledem na cestu k tomuto poznání a povahu prožitku, jenž je spojen s poznáním, že „vše je dobré a vše je jedno“, bude kapitola zahájena obecným pojednáním o charakteru tohoto typu mystické zkušenosti v kontextu učení rabiho Nachmana.

Je vhodné na tomto místě poznamenat, že rabi Nachman v korpusu svého učení představuje různé způsoby, jimiž je možné se přimknout k Bohu (např. prostřednictvím víry, modlitby či dodržování micvot). V souvislosti s tím lze rozlišit různé úrovně přimknutí, různé úrovně poznání s tím spojené a tedy též různé typy mystické zkušenosti. Pro rabiho Nachmana je otázka využití či nevyužití (resp. přítomnosti či nepřítomnosti) intelektu (resp. mysli) a vědění jako prostředku pro dosažení mystické zkušenosti a přimknutí k Bohu a spojení s Ním zásadní; každá z možností má samozřejmě své opodstatnění a svůj dosah,

což rabi Nachman ve svém učení objasňuje. Tato témata však nejsou předmětem předložené práce, proto nebudou dále rozvíjena.

Vzhledem k obsahu předložené práce bude při jejím zpracování využito jak braclavských pramenů, tak sekundární odborné literatury.

Zjištěné poznatky této práce umožní osobnost a učení rabiho Nachmana reflektovat vyváženěji a též více porozumět aktivitám jeho současných stoupenců.[10]

[10] Míněna je především aktivita (mající mesiášský podtext) dvou braclavských skupin, z nichž jednu založil rabi Jisra'el Odeser (1888 – 1994) a druhou rabi Eliezer Šlomo Schick.

1. RABI NACHMAN Z BRACLAVI – ŽIVOT A OSOBNOST

Rabi Nachman z Braclavi se narodil 4. dubna roku 1772 v Meziboži – ve městě, které tehdy náleželo k důležitým chasidským centrům dnešní Ukrajiny. Rodokmen obou jeho rodičů zajišťoval rodině vážené postavení. Jeho matka Fajge byla vnučkou zakladatele chasidského hnutí, Ba'al Šem Tova (1700 – 1760), a jeho otec Simcha byl vnukem Nachmana z Horodenky (z. 1780), jenž sám byl žákem Bešta a svůj rodokmen odvozoval od pražského středověkého učence, rabiho Jehudy Livy ben Becalela (1512 – 1609), a přes něj až od rodu krále Davida.

Zprávy, které máme k dispozici, vykreslují Nachmana ben Simchu jako veselého a bezstarostného chlapce, jenž se navenek projevoval stejně jako jeho vrstevníci. Ve skutečnosti však prožíval velmi intenzivní vnitřní život, o kterém se nikomu nesvěřoval. Již jako malý chlapec projevoval značnou míru zbožnosti a silnou touhu po Bohu. Skládal si vlastní modlitby v jidiš a odcházel do ústraní, kde nikým nerušen mohl svoji touhu po Bohu spontánně vyjadřovat. Jeho touha však zůstávala bez odezvy a nenaplněna, proto mezi sebou a Bohem cítil propastnou vzdálenost, která jej přiměla k různým asketickým praktikám. V zimním období navštěvoval v noci hrob svého praděda a prosil jej o pomoc, nebo odcházel do venkovní mikve. Se svým trápením a s pocity odcizení Bohu se však nesvěřoval ani své rodině a to jen dále prohlubovalo jeho pocit osamění.

Po oslavě bar micva se dospívající Nachman oženil se Šošou – dcerou jistého rabiho Efrajima z Osatinu, do jehož domu se podle tehdejších zvyklostí po svatbě přestěhoval. Život na venkově měl na Nachmana velký vliv. Právě v tomto období začal Nachman objevovat půvab přírody a velmi rád odcházel do polí a lesů, kde – zcela nerušen okolním světem – se obracel k Bohu a vyléval před Ním své srdce. Právě v tomto období leží kořeny jeho učení o *hitbodedut*. Ve svých pozdějších kázáních a hovorech stále zdůrazňoval, že je nejlepší věnovat se *hitbodedut* na odlehlých místech vně města, kde lidé ani během dne nepřebývají,[11] a své myšlenky a trápení vyjadřoval nahlas.[12] Význam tohoto apelu přitom nezáleží pouze v celkové uzavřenosti rabiho Nachmana vůči okolnímu světu, ale má své mnohem hlubší opodstatnění, jež souvisí s mystickým charakterem prožitku, kterého by měl člověk za pomoci *hitbodedut* dosáhnout. Tyto souvislosti budou v následujícím textu dále objasněny.

[11] LM I, 52:3

[12] *Sichot ha-RaN.*, in: STERNHARZ, N. (ed.): *Sefer Sichot ha-RaN.* Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů)., par. 232, s. 223.

Nachmanův pocit, že je Bohu velmi vzdálen, ba přímo lhostejný, i nadále přetrvával. Stále se oddával nejrůznějším asketickým praktikám, například umrtvoval své tělo tím, že se vrhal v zimě do sněhu. Jeho zoufalství bylo veliké a jeho potřeba si dokázat, že Bohu na něm alespoň trochu záleží, byla natolik nutkavá, že vědomě riskoval život. Jednou proto vyrazil loďkou na řeku, záměrně se překlopil a začal se topit. Když úpěnlivě volal k Bohu a zachránil se, byl to pro něj důkaz toho, že si o něj Bůh dělá starost. Tuto zkušenost je třeba chápat jako paradigma, které se v životě rabiho Nachmana v obměnách opakovalo a které ukazuje, že vnitřní trápení a touha po Bohu mohou přivést člověka do stavu naprostého zoufalství, kdy je připraven riskovat život, aby dosáhl poznání, které jej alespoň dočasně psychicky i duchovně pozvedne. Reflexi tohoto poznatku nalezneme též v jeho učení, kde hovoří o utrpení jedince (*jisurim*) a jeho ochotě obětovat vlastní život (*mesirat nefeš*) jako o dvou klíčových aspektech umožňujících člověku dospět do extatického stavu, v němž zakusí mystické přimknutí k Bohu (*dvekut*),[13] spojené s poznáním, jež nelze za normálních okolností dosáhnout. Ukazuje se tedy, že rabi Nachman uchopil útrapy člověka a s nimi spojenou bolest jako pozitivní jev a jako instrument sloužící dobré věci. Byl přesvědčen, že čím větším trápením sám prochází, tím více se paradoxně může přiblížit k Bohu a dosáhnout vyššího stupně dokonalosti. Od toho se rovněž odvíjela jeho celoživotní sebereflexe: začal sám sebe chápat jako trpícího cadika, s nímž měl Bůh Své plány.[14] Tak jako prožíval extatické stavy spojené s pocity blízkosti k Bohu, prožíval i stavy spojené s pocity vzdálení se Bohu, velmi nízkého sebevědomí a vlastní hříšnosti, živené především jeho bujícím sexuálním pudem. Jak též ve své studii uvádí Joseph Weiss, rabi Nachman střídavě procházel fázemi vzestupu a sestupu;[15] z tohoto důvodu bude mít ke své budoucí roli rebeho a cadika ambivalentní vztah.

V roce 1790 se Nachman se svojí ženou Šošou odstěhoval z Osatinu do nedalekého městečka Medvěděvka, začal veřejně působit jako *rav* a přijal své první žáky. Neměl však svůj dvůr, jak tomu bývalo zvykem u jiných chasidských vůdců – ba naopak, raději se zdržoval v ústraní, ve vztahu ke svým žákům byl spíše zdrženlivý a setkával se s nimi zpravidla jen třikrát v roce – vždy o svátcích Roš ha-šana, Chanuka a Šavu'ot.

[13] Srov. LM I, 4:9 a 65:3-4.

[14] Tento zdánlivý paradox, kdy cadika – spravedlivého člověka – stíhají trápení, bývá v židovské tradici interpretován také jako tzv. utrpení z lásky (*jisurim šel ahava*), která jej mají očistit. In: SADEK, V.: *Židovská mystika.*, s. 177.

[15] WEISS, J.: *Sense and Nonsense in Defining Judaism – The Strange Case of Nahman of Brazlav.*, in: GOLDSTEIN, D. (ed.): *Studies in Eastern European Jewish Mysticism* (s. 249-269). Oxford University Press, Oxford: 1985. ISBN: 0-19-710034-1., s. 255.

Na jaře roku 1798 se rabi Nachman v doprovodu svého žáka Šimona vydal na pouť do Svaté země. Podle braclavské tradice měl rabi Nachman pro svoji cestu několik důvodů.[16] Přál si například navštívit v Tiberiadě hrob svého děda, Nachmana z Horodenky (z. 1780), a ve Svaté zemi splnit také všech 613 micvot.[17] Cílem však též bylo dosáhnout „vyššího poznání" (*chochma ila'a*);[18] jeho pouť je tedy třeba chápat jako další a zásadní krok v jeho duchovním vývoji. Přeje-li si člověk překonat své dosavadní poznání, musí překonat sám sebe a své možnosti. Rabi Nachman byl přesvědčen, že takového poznání může dosáhnout jedině tím, že se vypraví na cestu do Svaté země a navštíví i hrob svého děda, což mu mělo k dosažení poznání pomoci. Motiv transcendence sebe sama za účelem vyššího poznání je velmi důležitý; odráží se rovněž v učení rabiho Nachmana a v následujících kapitolách této práce bude dále zmíněn. V pozadí jeho cesty však stojí také jeho hluboká osobní krize, jež jej indisponovala v roli cadika a učitele. Trápil se pro své tělesné touhy[19] a duchovně se cítil být zcela vyprázdněn. Podle svých slov neměl svým žákům co říci, proto se jich stranil. Aby se mohl ze své krize pozvednout, obnovit důvěru v sebe sama a tím se též utvrdit v budoucí roli největšího cadika svého pokolení, musel projít náročnou zkouškou, která mu umožnila se zdokonalit a utvrdit se v jeho poslání. Jedině tím, že prokáže velkou sílu a svým tělesným touhám se postaví čelem, se bude moci od nich i od svých pochybností očistit a jako cadik se pozvednout na ještě vyšší úroveň. Tuto zkoušku pro něj představovala řada velkých překážek (*meni'ot*) a nebezpečných situací – utrpení (*jisurim*)[20] během jeho cesty, kterým musel čelit a kterým se vědomě vystavoval. Byl přesvědčen, že výstupu musí předcházet sestup a že čím více se člověk chce pozvednout, tím hlouběji musí předtím sestoupit. Naprostým dnem při tomto sestupu je překážka přímo ohrožující život člověka.

První překážku musel překonat ještě před vlastní cestou, když se rozhodl podniknout ji i přes nesouhlas své rodiny, jejíž námitky tvrdě odmítl s tím, že na jeho cestě závisí osud jeho vlastní i celého chasidského obecenství.[21] Se svým společníkem Šimonem cestoval do

[16] Jejich shrnutí a výklad uvádí Arthur Green, viz: GREEN, A.: *Tormented master. The life and spiritual quest of Rabbi Nachman of Bratslav*. Jewish Light Publishing, Woodstock: 2004. ISBN: 1-879045-11-7., s. 75-79.
[17] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 57, s. 122.
[18] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 58, s. 122.
[19] Míněny jsou sexuální pud, ale i požitek z jídla a pití. Rabi Nachman považoval sexuální pud za destruktivní, za zdroj nečistoty a hříchu, který vzdaluje od Boha, odvádí od studia atd. Domníval se, že jeho existence, byť v té nejmenší míře, diskvalifikuje člověka v roli cadika, což v něm prakticky celý život evokovalo pocity viny a pochybnosti o své kompetenci vést žáky. Snažil se proti němu usilovně bojovat a tyto nároky vznášel i na své žáky; například jako formu pokání zavedl v roce 1805 tzv. *tikun ha-klali* (odříkávání deseti vybraných žalmů poté, co se dopustili sexuálního hříchu). Viz dále níže. V souvislosti s tématem sexuální nečistoty v pojetí rabiho Nachmana lze upozornit na tuto studii: DEUTSCH, N.: *Rabbi Nahman of Bratslav: The Tzaddik as Androgyne.*, s. 193-215; in: MAGID, Sh. (ed.): *God's Voice from the Void. Old and New Studies in Bratslav Hasidism.*
[20] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 63, s. 125.
[21] DUBNOW, S.: *Geschichte des Chassidismus. Band II*. Jüdischer Verlag, Berlin: 1931., s. 193.

Nikolajeva, odtud do Oděsy a následně do Istanbulu. Braclavská literatura referuje,[22] že právě v Istanbulu se rabi Nachman choval velmi podivně. Cestoval inkognito a když se jej dotazovali, kdo opravdu je, nechtěl svoji identitu prozradit a pokaždé odpověděl jinak. Svým jednáním vyvolával nedorozumění a roztrpčení ostatních lidí, kteří se na něj hněvali, obviňovali jej a haněli. Paradoxně právě takové situace rabimu Nachmanovi pomáhaly, dodávaly mu sílu a posouvaly jej dále k cíli.

Daleko větší překážku na jeho cestě však představovala zhoršená bezpečnostní situace ve středomořských vodách, kde tehdy operovalo Napoleonovo námořnictvo. V souvislosti s tím musely být poutě do Svaté země pozastaveny; nicméně rabi Nachman byl připraven riskovat svůj život a vzdor varování se i se svým žákem vypravil poslední lodí a v cestě pokračoval. Plavba byla strastiplná – život posádky ohrožovalo běsnící počasí i nedostatek pitné vody. Nakonec se však přece 10. září v předvečer svátku Roš ha-šana šťastně vylodili v Haifě. Odhodlání rabiho Nachmana vyplout na moře i přes varování je třeba vnímat jako snahu čelit nejvyšší překážce na jeho cestě a jako skutečný akt *mesirut nefeš*, kterou lze chápat jako paralelu ke zmíněné vyjížďce na loďce v období jeho dospívání. Byl si vědom, že musí čelit všem překážkám, neboť chce-li se člověk pozvednout na vskutku vysokou duchovní úroveň, musí být připraven obětovat svůj život.

Ve Svaté zemi se nechtěl dlouze zdržovat a poněkud překvapivě si přál vrátit se po Roš ha-šana domů. Nicméně na naléhání Šimona se ve Svaté zemi zdrželi déle a navštívili ještě Tiberiadu, Safed (hrob Šimona bar Jochaje) a Akko. Když poté Napoleonovo námořnictvo ohrožovalo břehy Svaté země, byli po sedmi měsících pobytu skutečně nuceni vydat se rychle na zpáteční cestu. Plavba zpět přitom byla neméně strastiplná – ve spěchu, s nímž opouštěli Svatou zemi, se omylem nalodili na tureckou válečnou loď, jež se během plavby navíc zapojila do bojů proti nepřátelům. Nadto byli na této lodi jako černí pasažéři zajati a propuštěni až na ostrově Rhodos výměnou za výkupné, které za ně zaplatila tamní židovská obec. Odtud byli odesláni dále do Istanbulu, až nakonec v létě roku 1799 dospěli domů.

A. Green upozorňuje na skutečnost, že rabi Nachman se ve Svaté zemi nechtěl nijak zdržovat a přál si vrátit se hned domů. Ve světle této a dalších zpráv se ukazuje, že pro rabiho Nachmana nebyl ani tak důležitý pobyt ve Svaté zemi, nýbrž sama cesta, během níž se permanentně ocital v nesnázích a dokonce i v přímém ohrožení života. V této práci bude dále poukázáno, že právě oproštění od tělesnosti (*hitpaštut ha-gašmijut*) jako mystický stav, kdy se člověk pohybuje na hranici mezi životem a smrtí, je nezbytným předpokladem pro dosažení

[22] *Chajej MoHaRaN* (část *Šivchej ha-RaN*), *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 26-27, s. 73-79.

poznání, které není možné za normálních okolností zakusit. Jakmile tedy rabi Nachman se svým žákem dospěl k břehům Svaté země, dosáhl svého cíle.

Zanedlouho po svém návratu do Medvěděvky, v létě roku 1800, se rabi Nachman rozhodl přestěhovat se svými chasidy do Zlatopolje v kirovogradské oblasti (střední Ukrajina).[23] Jeho přesun se však citelně dotkl zájmů váženého chasidského vůdce Arje Lejba ze Špoly, přezdívaného Špoler Zejde (Špolský děd), který ve Zlatopolji sice trvale nepřebýval, ale spravoval zde synagogu a toto město chápal jako území, jež spadá pod jeho vliv.[24] Rozhořčení však také vyvolala skutečnost, že rabi Nachman ani nepožádal o povolení se zde usadit, jak to býval měl v souladu tehdejšími konvencemi učinit. Pravděpodobně to byla vzájemná a věkovým rozdílem zesílená konkurence dvou silných osobností, co mezi oběma roznítilo spor, který se vyznačoval vzájemným osočováním a do kterého byla vtažena též řada velkých cadiků té doby, u nichž oba hledali podporu pro exkomunikaci (*cherem*) toho druhého.[25] Navzdory skutečnosti, že na straně rabiho Nachmana stál například věhlasný rabi Levi Jicchak z Berdičeva, nepodařilo se mu získat dostatečnou podporu, a proto nakonec v létě roku 1802 odešel ze Zlatopolje do Braclavi, tj. města mimo vliv Arje Lejba. Rabiho Nachmana celá záležitost vnitřně velmi skličovala, vrhala jej přímo do depresí, srážela jeho sebevědomí a vyvolávala v něm sžíravé pochybnosti o jeho výjimečnosti a kompetenci vést žáky. Představa, že by se o tom jeho odpůrci i jeho žáci dozvěděli, jej děsila prakticky celý život. Jeho vnitřní boje se sebou samým spolu s kritikou a odmítáním, které se na něj a na jeho chasidy ze strany odpůrců snášely, však formovaly jeho dialektický způsob myšlení a vytvářely paradoxní pohled na sebe samého: vnitřně si nebyl jist, zda je skutečným cadikem, ale na druhé straně (navenek) jej tento konflikt jen dále utvrzoval v přesvědčení, že právě on je nevinný a skutečný spravedlivý. Rabi Nachman došel k paradoxnímu závěru, že konfrontace, naříčení a ponižování ze strany druhých jej paradoxně potvrzují v jeho roli cadika a tudíž pozdvihují na vyšší úroveň, tedy jsou pro jeho duchovní růst důležité. To vše nakonec vedlo k jeho vlastní paradoxní obhajobě: Zcela otevřeně se začal prohlašovat dokonce za největšího cadika svého pokolení (*cadik ha-dor*) a své výpovědi později dále radikalizoval, říkaje, že dosáhl vyššího duchovního stupně než Ba'al Šem Tov.[26] Braclavská tradice zachovala také jeho údajný výrok, v němž se významem svého učení explicitně

[23] Podle údajů rabiho Natana se počet braclavských chasidim tehdy pohyboval kolem jednoho sta. In: WEISS, J.: *Mechkarim be-chasidut breslev*. Mosad Bialik, Jerušalajim: 1974., s. 9-10.
[24] Špola leží od Zlatopolje přibližně 8 kilometrů.
[25] Josef Weiss dokonce vyslovil domněnku, že důvodem či jedním z důvodů tohoto sporu mohly být mesiášské aspirace obou protagonistů sporu, které v té době mělo více lidí. In: WEISS, J.: *Sense and Nonsense in Defining Judaism – The Strange Case of Nahman of Brazlav.*, s. 260-261.
[26] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej MoHaRaN*), *Injan ha-machloket še-alav*, par. 1, s. 399.

postavil do jedné řady po bok Šimona bar Jochaje, Jicchaka Lurii (zvaného Ari) a Ba'al Šem Tova,[27] kterou nejen zakončuje, ale též završuje. Naznačoval rovněž, že je dokonce největším spravedlivým všech pokolení (*cadik ha-dorot*). Tyto a podobné výroky ukazují na jeho mesiášské aspirace a svědčí o pokračujícím vývoji jeho mesiášského vědomí, opírajícím se též o jeho rodovou linii, která přes jeho děda, Nachmana z Horodenky, měla vést až k rodu krále Davida. Ukazuje se, že se začal identifikovat s rolí Mesiáše, syna Josefova, jsa přesvědčen, že jeho generace může dosáhnout vykoupení. Dynamika vývoje jeho mesiášského vědomí se jeho návratem ze Svaté země jistě zvýšila a v následujícím textu uvidíme, že tento trend bude pokračovat. Musel-li však nyní ze Špoly odejít, odcházel s pocitem, že jeho pravá identita zůstala nepoznána, ale že bude odhalena nejpozději v den příchodu Mesiáše; musí tedy dočasně přebývat v utajení jako tzv. skrytý cadik (*cadik ha-nistar*). To je také důvod, proč bude přechodně držet obsah svého navýsost esoterického textu, známého jako *Sefer ha-nisraf* („Spálená kniha"), v tajnosti a poodhalí jej až později, když nastane pravý čas.[28] Avšak již na tomto místě je vhodné podotknout, že rabi Nachman zůstal nakonec skrytým cadikem celý život a že podle braclavské tradice jeho velikost bude zcela odhalena až na konci tohoto věku, v den příchodu Mesiáše.[29]

V roce 1802 přesídlil rabi Nachman do Braclavi. Ve vztahu k okolí zde prožil relativně klidný čas, zato však ve svém nitru mnoho klidu nenalezl. I nadále zápasil s pocity viny a hříšnosti, které v něm vyvstávaly v souvislosti se sexuálním pudem (v jeho očích byl zdrojem všeho zla) a které snižovaly i jeho důvěru v sebe sama jako cadika všech pokolení. Okruh jeho žáků se zvětšil, ale jejich počet se pohyboval jen v řádech stovek, proto ve

[27] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej MoHaRaN*), *Gedulat hasagato*, par. 38, s. 343.

[28] Přesný obsah tohoto textu není znám (předpokládá se, že souvisel s jeho mesiášskými aspiracemi), neboť rabi Nachman držel jeho obsah v tajnosti, řka, že jeho obsahu může porozumět jen cadik, který je svou velikostí jediný ve svém pokolení. Svědčí o tom i skutečnost, že jej původně zapsal sám bez pomoci rabiho Natana, na něhož se obrátil až později, když si přál pořídit jeho opis. Podle všeho tehdy ani rabi Natan netušil, co zapisuje, jak později uvedl: „Když jsem před ním přepisoval onu svatou knihu, jež byla na jeho příkaz spálena, jak bylo výše zmíněno, pravil: „Kéž bys věděl, co píšeš atd." S pokořeným srdcem jsem mu odvětil: „Opravdu nemám ponětí." [A rabi] řekl: „*Di vejst gar nit vas di vejst nit.* – Vůbec nevíš, co je to, co nevíš." In: *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Lemberg*, par. 6, s. 150; par. 4, s. 149. Viz též další záznam vzpomínky rabiho Natana na tuto událost: STERNHARZ, N.: *Sefer Jemej MoHaRNat.* Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů)., par. 26, s. 51. (dále jen *Jemej MoHaRNat*)

[29] Kontroverze, kterou vzbuzoval rabi Nachman svými názory a výroky a svým někdy zdánlivě neuctivým jednáním s tehdejšími chasidskými autoritami, přiměla nakonec rabiho Nachmana (a po smrti rabiho Nachmana též jeho přední žáky) v zájmu záchovy sebe samého i celého braclavského hnutí k větší zdrženlivosti, jež se projevila vnitřním cenzurováním braclavských textů – kontroverzní pasáže byly vypouštěny a následně tajně tradovány s tím, že – jak uvádí rabi Natan – „v budoucnu, až přijde Mesiáš, lež pomine; tehdy budeme moci zjevit pravdu veřejně před všemi lidmi." Téma bude zmíněno i níže. In: PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.* Mosad Bialik, Jerušalajim: 1995. ISBN: 965-342-643-5., s. 11-12. Cit. podle: STERNHARZ, Natan: *Likutej halachot, Hilchot behema ve-chaja tehora*, halacha 4, par. 34. K tématu viz též níže.

srovnání s jinými chasidskými komunitami tvořili braclavští chasidé relativně malé společenství. Stoupenci rabiho Nachmana se do Braclavi za svým mistrem navíc ani trvale nestěhovali a navštěvovali jej – jak bylo zmíněno – zpravidla jen třikrát v roce, vždy na svátek Roš ha-šana, Chanuka a Šavu'ot. Při těchto příležitostech rabi Nachman pronášel svá kázání a na ně navazovala diskuse. Přesto občas cestoval po Ukrajině a své chasidy navštěvoval například v Umanu, Ostrogu, Dubnu nebo v Kremenčuku.

V tomto období se k rabimu Nachmanovi připojili rovněž jeho tři nejbližší žáci: rabi Natan Sternharz (1780 – 1845), zvaný též Natan z Němirova či reb Noson, rabi Naftali Weinberg a rabi Áron z Braclavi. Rabi Natan byl nejen velkým žákem rabiho Nachmana, ale také blízkým spolupracovníkem, jenž se velmi aktivně podílel na sepisování, redakci, vydávání a šíření učení svého učitele. Jeho zásluhou mohlo být rychle vydáno klíčové dílo braclavského chasidismu, zvané *Likutej MoHaRaN* (*Výbor [z nauky] našeho učitele, rabiho Nachmana*),[30] ale i jeho zkrácená a zjednodušená verze *Kicur Likutej MoHaRaN*.[31] Je však také autorem významných děl braclavské knihovny, například *Chajej MoHaRaN* (*Život našeho učitele, rabiho Nachmana*), *Sichot ha-RaN* (*Rozpravy rabiho Nachmana*), *Šivchej ha-RaN* (*Chvály rabiho Nachmana*) či *Likutej halachot*, mysticko-etického díla uspořádaného podle halachického kodexu Šulchan aruch rabiho Josefa ben Efrajima Kara (1488 – 1575), kde rozvíjí učení rabiho Nachmana. Rabi Natan se po smrti svého učitele stal přirozeným vůdcem braclavských chasidů, ale titul „rebe" nikdy nepřijal, neboť pro braclavské chasidim dodnes zůstává jediným rebem pouze rabi Nachman.[32]

Následující období, vymezené lety 1804 až 1806, se v komunitě braclavských chasidů neslo v duchu velkého očekávání konce tohoto věku. Jakkoliv o sobě rabi Nachman nikdy explicitně neprohlásil, že je Mesiáš (v braclavských pramenech jsou dané výroky formulovány ve třetí osobě), přece lze v pozadí celé řady jeho kázání a výroků vysledovat jeho mesiášské ambice.[33] V jejich světle se ukazuje, že se považoval za Mesiáše, syna Josefova, jenž svým dílem připravuje cestu pro příchod Mesiáše, syna Davidova. Otevřeně se prohlašoval za největšího cadika všech pokolení; domníval se, že je nositelem duše, která

[30] První část Likutej MoHaRaN byla poprvé vydána tiskem ještě za života rabiho Nachmana, roku 1808 v Ostrogu; druhá část (zvaná též Tinjana) vyšla v roce 1811 v Mohilevu.
[31] Toto dílo bylo vydáno poprvé v roce 1811 v Mohilevu.
[32] Komunita braclavských chasidů zůstává dodnes jedním z mála chasidských společenství bez žijícího rebeho, a proto se jim také přezdívá „dead chasidim" („mrtví chasidé").
[33] Tato problematika je předmětem následující kapitoly, proto bude nyní pojednána jen ve zkratce. Poukázat lze na některá jeho kázání, např.: LM I, 2 či LM I, 16, a rovněž na tzv. *Svitek tajemství* (*Megilat setarim*), jenž je záznamem jeho vizí věcí budoucích a bude mu věnována pozornost též v následující kapitole.

náležela Mojžíšovi, jenž bývá ztotožňován s Mesiášem,[34] a která poté náležela i výše zmíněným osobnostem, po jejichž bok se řadil.

Právě v tomto období cítil nutnost své učení co nejvíce rozšířit, neboť nabyl přesvědčení, že on je tím, kdo přivede Izrael i ostatní národy světa ke spáse. Z tohoto důvodu začal se svými chasidy intenzivně třídit, opisovat a redigovat svá kázání, aby mohla být vydána tiskem a stala se dostupnější.[35] Rabi Nachman neustále zdůrazňoval nutnost studovat jeho knihu naučení, později nazvanou Likutej MoHaRaN[36] (tudíž je možné si představit, s jakou vehemencí se nyní v braclavských kruzích pracovalo na distribuci jeho homilií). Očekávaný příchod Vykupitele předpokládá rovněž maximální duchovní čistotu, proto ještě více usiloval přivést své žáky k dokonalosti. V této souvislosti jim stanovil například již zmíněný *tikun ha-klali*, měli však pravidelně odříkávat i *tikun chacot* (tzv. půlnoční modlitby, jimiž se oplakává zničení Chrámu) a dodržovat individuální půst. Nadto se rabimu Nachmanovi narodil v roce 1805 syn Šlomo Efrajim, do kterého vložil veškeré mesiášské naděje. V témž roce podnikl rovněž tajuplnou cestu do Šargorodu, někdejšího centra sabatiánského hnutí, které zřejmě chtěl od jeho poskvrnění symbolicky očistit.

Mesiášské aktivity vyvrcholily v braclavském hnutí v roce 1806. Rabi Nachman tehdy vyslal své dva žáky šířit po městech Ukrajiny jeho učení – lidu měli předčítat části z jeho esoterického textu a rozdávat listy s jeho homiliemi; v květnu, na svátek Šavu'ot, pronesl jako nikdy předtím své kázání v bílém rouchu. Když však několik týdnů poté jeho malý syn zemřel, jeho spasitelský plán se zhroutil. Byl si vědom, že tolik očekávaný příchod Vykupitele se najednou odsunul dále do budoucnosti; nicméně ještě v srpnu téhož roku poněkud překvapivě svým dvěma žákům poprvé vypověděl o svých mesiášských vizích, zaznamenaných a v přísné tajnosti tradovaných jako *Megilat setarim* (*Svitek tajemství*).

Otevřená náboženská agitace braclavských chasidů skončila a jejich velké napětí z očekávaného příchodu Mesiáše opadlo; někteří žáci rabiho Nachmana opustili, řada jich přesto zůstala věrna. Vinu za neuskutečnění spasitelského plánu přičítali celkové nepřipravenosti tehdejšího pokolení na příchod spásy a také zlým silám, personifikovaných

[34] LM I, 2:6

[35] Na těchto pracích se významně podílel rabi Natan z Němirova, který však ve své autobiografii uvádí, že nevěděl, za jakým účelem měl pořizovat opisy textů, neboť rabi Nachman původně svá naučení sděloval jen svým blízkým žákům. In: *Jemej MoHaRNat*, par. 9, s. 13.

[36] Srov.: „[Rabi] také řekl, že každý člověk by se měl snažit pořídit si jeho knihu. A ten, kdo nemá peníze atd., měl by prodat polštář pod svojí hlavou, aby si [mohl] jeho knihu koupit." In: *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim*, par. 10, s. 381.

„falešnými“ cadiky (zejména rabim Arjem Lejbem ze Špoly), kteří proti rabimu Nachmanovi organizovaně a veřejně vystupovali.[37]

Rabi Nachman si svého selhání byl samozřejmě vědom a přičítal je své hříšnosti, způsobené „zlými silami“. Po období vzestupu, silného sebevědomí a náboženské exaltace nyní prožíval zklamání a opět se ocital v zajetí velkých vnitřních pochybností, zda je kompetentní k vedení svých žáků, zda je opravdu největším cadikem svého pokolení a nositelem vykupitelského poslání. Postoj k těmto rolím měl velmi ambivalentní a to v něm i do budoucna vyvolávalo hluboké zmatení. V blízké vykoupení přesto i nadále věřil; své poselství vskutku mystického rázu však nyní nesděloval otevřeně jako předtím, nýbrž skrytou formou – formou pohádkových příběhů, známých pod souhrnným názvem *Sipurej ma'asijot*.[38]

Na jaře roku 1807 podnikl cestu do Navriče; byla to jedna z jeho tajuplných cest, která stojí na počátku jeho velkého putování, jež vyplnilo poslední roky jeho života. A. Green je vysvětluje jako „dobrovolný exil“, formu pokání, kdy je možné očistit se od hříchu.[39] Když se dozvěděl, že jeho ženu Šošu vážně sužuje tuberkulóza, vrátil se ze své cesty do Braclavi. Krátce nato Šoša své nemoci podlehla. Již za čtvrt roku po jejím odchodu se opět oženil. Ovšem tatáž nemoc propukla v létě roku 1807 rovněž u něj, proto se na podzim vypravil do Lemberku (dnešní Lvov), kde se mohl podrobit kvalifikované léčbě. Věděl, že jeho život se blíží ke svému konci a tím více pracoval s rabim Natanem na vydání Likutej MoHaRaN. Blížící se konec jeho dnů a kritická reflexe jeho života (poznamenaného neustálými pochybnostmi o tom, zda obstál jako cadik, pocity hříšnosti, nenaplnění jeho spasitelského plánu atd.) – to vše nyní mohlo vyústit v hlubokou krizi identity rabiho Nachmana[40] a s tím související příkaz, aby jeho esoterický text (pojednávající patrně o jeho mesiášství) byl spálen a aby z dalších textů připravených k vydání byly vypuštěny kontroverzní pasáže. V létě příštího roku se vrátil z Lemberku do Braclavi a navzdory postupující nemoci se s velkým nasazením dále věnoval svým chasidům, pracoval na svých příbězích a na vydávání svých homilií.

Na jaře roku 1810 vypukl v Braclavi velký požár, který zničil také dům rabiho Nachmana. Tehdy se rabi Nachman přestěhoval do Umanu. Podle všeho však požár nebyl primárním

[37] PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.*, s. 60. Viz poznámku č. 29.
[38] *Sipurej ma'asijot* byly šířeny v opisech až od roku 1815, vydány tiskem byly zásluhou rabiho Natana poprvé v roce 1816 v Ostrogu.
[39] GREEN, A.: *Tormented master…*, s. 229.
[40] Srov.: WEISS, J.: *Sense and Nonsense in Defining Judaism – The Strange Case of Nahman of Brazlav.*, s. 267.

důvodem jeho přesunu. Pro odchod do Umanu se rozhodl již předtím, mimo jiné v souvislosti s místním hřbitovem, kde bylo pohřbeno mnoho desítek tisíc nevinných Židů, kteří zde přibližně čtyřicet let předtím zemřeli mučednickou smrtí během hajdamáckých běsnění. Rabi Nachman jako cadik s mesiášskými aspiracemi věřil, že duše těchto mučedníků může zachránit a přivést ke spáse tím, že je od tohoto místa osvobodí a pozvedne;[41] tím by svoji neúspěšnou kariéru, jež vyvrcholila fiaskem roku 1806, přece jen pozitivně zakončil. A. Green poznamenává, že rabi Nachman si patrně přál zemřít v souvislosti se svým vykupitelským posláním a jako mučedník být pohřben právě na tomto hřbitově.[42] Druhým důvodem jeho volby usadit se ke konci života v Umanu byli místní stoupenci *haskaly* – tzv. židovského osvícenství, s nimiž se rabi Nachman dostal poprvé do kontaktu v Umanu již několik roků předtím a následně též během svého léčebného pobytu v Lemberku. Rovněž ve vztahu k *maskilim* projevil rabi Nachman své mesiášské ambice. V jejich ideovém přesvědčení a sekularizovaném životním stylu spatřoval ohrožení chasidství, proto cítil nutnost se tomuto hnutí postavit a *maskilim* přivést k pokání a pozvednout na vyšší duchovní úroveň, což také jistě chápal jako významný vykupitelský akt, kterým by završil svoji kontroverzní mesiášskou dráhu. V Umanu se ubytoval dokonce v domě předního stoupence haskaly, kterého chtěl přivést zpět k Bohu a jeho dům takříkajíc rituálně očistit. Toto (z pohledu jeho žáků paradoxní) počínání lze vnímat i jako paralelu k jeho mysteriózní cestě do samého středu nečistoty – do Kamence Podolského (r. 1798),[43] kde navštívil dům, v němž kdysi žil stoupenec frankistického hnutí a který hleděl rituálně očistit.[44] Je zřejmé, že ani ke konci svého života navzdory všem neúspěchům i postupující nemoci nerezignoval na svoji roli *cadika ha-dor*. Z jeho tehdejšího počínání je rovněž patrné, že pobyt v Umanu pro rabiho Nachmana představoval velkou výzvu, které se v souladu se vzorcem svých celoživotních postojů a svého celoživotního jednání musel postavit čelem, a že jeho spasitelský plán se netýkal jen duší lidí živých, ale i mrtvých.

Jeho celkový pohled na svůj dosavadní život – nyní též ovlivněný jeho čilými kontakty s *maskilim*, s nimiž nevedl rozpravy jen o tématech náboženských, ale i ryze světských

[41] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato vi-ješivato be-Uman*, par. 7, s. 159. Srov. jeho kázání *Va-jomer Boaz el Rut* (LM I, 65), které pronesl v létě roku 1806. V jeho prvním paragrafu pojednává o „Pánovi pole" (*Ba'al ha-sade*) – velkém cadikovi, jenž je schopen zachránit ztracené, resp. zbloudilé duše tím, že je přivede zpět na pole k ostatním duším. Tím je dosahováno jednoty, která je konečným cílem všech lidí.

[42] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato vi-ješivato be-Uman*, par. 12, s. 166. Rabi Nachman o místním hřbitově věděl již předtím, když v roce 1802 projížděl přes Uman na své cestě ze Zlatopolje do Braclavi. Tehdy se měl v souvislosti s pochováním na tomto hřbitově pozitivně vyjádřit, což však mohla být jen nezávazná poznámka, kterou rabi Natan interpretoval jako přání. In: WEISS, J.: *Mechkarim be-chasidut breslev.*, s. 61.

[43] Kamenec Podolský byl poskvrněn předchozí přítomností frankistů – stoupenců lži-mesiánského hnutí; Židům proto v následujícím období nebylo povoleno v tomto městě přebývat.

[44] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 18-21, s. 70-71.

a intelektuálních, jejichž společnost si (k pochopitelné nelibosti svých žáků) takřka užíval a cítil se k ní být dokonce i přitahován – jej přirozeně přiváděl k bilancování svého života a vzbuzoval v něm mnoho otazníků, pochyb a ambivalentních pocitů jak vůči sobě samému, tak ve vztahu ke své roli *cadika ha-dor* a ke svým žákům. Na otázky po vyšším smyslu svého neustálého trápení a celého svého směřování hledal odpověď prakticky celý život a nalezl ji na samém jeho konci, vprostřed své hluboké vnitřní rozervanosti. Jeho dialektická odpověď tvořila jeho kázání v srpnu 1810, kdy svým žákům říkal, že je jen obyčejný člověk (*prostak*), který nic neví.[45] Vysvětloval, že i „velký cadik musí občas sestoupit na úroveň prostého člověka, neboť jedině tak bude moci přinést život všem prostým lidem, ať už jsou jimi kdokoliv, dokonce i národy světa." A pokračoval, že „člověk nesmí propadat beznaději. Neboť dokonce i prostý člověk, jenž nemůže vůbec studovat nebo se ocitl na místě, kde není schopen studovat a podobně, by měl i ve své prostotě být silný a zachovávat bázeň před Bohem a sloužit Mu se vší jednoduchostí. Neboť i v té chvíli přijímá životadárnou sílu z Tóry prostřednictvím onoho velkého prostého člověka – onoho velikého cadika, jenž sestupuje někdy na úroveň člověka prostého, [čímž] udržuje při životě všechny, jak bylo výše zmíněno."[46]

Ještě předtím, než rabi Nachman pronesl toto kázání, přestěhoval se v Umanu do domu jiného židovského osvícence, odkud měl výhled na místní hřbitov. V tomto domě nakonec ve věku osmatřiceti let, 16. října 1810 zemřel.

[45] *Jemej MoHaRNat*, par. 51, s. 90-91.
[46] LM II, 78; srov. též LM II, 5:15; GREEN, A.: *Tormented master…*, s. 264-265.

2. PŘEKLAD HIŠTAPCHUT HA-NEFEŠ

2.1 PŘEKLAD ÚVODU

Úvod

„Kdo je ten, který touží po životě“[47], který vpravdě pečuje o svou duši a který si přeje být hoden sloužit [Bohu] modlitbou, z níž čerpáme sílu života, jak je psáno: „Modlitba k Bohu je můj život“[48], a jíž ovlivňujeme bytí všech světů, jak se uvádí v knize Likutej MoHaRaN, díl I, paragraf 9? – Nechť takový člověk věnuje pozornost slovům shromážděným v této knize, kde se pojednává o významu modlitby a *hitbodedut* na odlehlém místě[49], [to jest] „vylévání své duše a svého srdce jako vody před tváří Panovníka“[50], [a také o tom, jak] Jej prosit za vše, čeho se mu nedostává – ať už se to týká potřeb hmotných, či duchovních. Jen tím bude moci volat o pomoc [vskutku] v každé věci, neboť tato svatá cesta jest onou starou cestou, po níž chodili naši svatí otcové, proroci a učenci, blahé paměti.

Příklad toho nalézáme [v Tóře ještě před stvořením] Adama: „Na zemi nebylo ještě žádné polní křovisko [ani nevzcházela žádná polní bylina], neboť [Hospodin Bůh] nezavlažoval atd. [zemi deštěm], a nebylo člověka atd., [který by zemi obdělával].“[51] A Raši [k tomu] poznamenal, [že v první stvořitelské zprávě] je o třetím dni psáno: „Země vydala [zeleň]“[52], [a vysvětluje zdánlivý rozpor obou veršů tak, že zeleň] „nevzešla, nýbrž [až do šestého dne pouze] byla na povrchu země … dokud nepřišel Adam a nemodlil se za ni … [teprve pak] začalo pršet a stromy a byliny začaly růst.“[53]

A stejně tak u Noeho v [knize] Zohar chadaš[54] nalézáme [podobný příklad]: Naši učenci učili: Jak odpověděl Svatý, budiž veleben, Noemu, který – když vyšel z archy a viděl celou zemi suchou – začal pro ni plakat a naříkat: „Pane všehomíra, jsi nazýván milostivý – měl jsi

---

* Poznámka k překladu: Text překladu je z důvodu lepšího porozumění velmi často doplněn hranatými závorkami, jež se v drtivé většině případů v originále nevyskytují. Zcela ojediněle však hranaté závorky tvoří součást původního textu; v takovém případě je na tuto skutečnost upozorněno v poznámce pod čarou. V překladu se dále vyskytují kulaté závorky. Jsou-li součástí původního textu, je to rovněž zmíněno v poznámce pod čarou. V ostatních případech mají kulaté závorky jen další vysvětlující charakter. Kulatých závorek bylo užito i v případech, kdy to napomohlo přehlednějšímu členění věty. Biblické citace byly převzaty z českého ekumenického překladu; pouze v některých případech bylo nutno se odchýlit. Výběr paragrafů se neřídil výlučně mírou zřejmosti či odkazovosti daného textu na mystický charakter *hitbodedut*.

[47] Ž 34,13

[48] Ž 42,9

[49] Tj. na klidném místě vně města – ideálně tam, kam lidé běžně nechodí ani během dne (lesy, pole), neboť tak se lze vyhnout vnějším rušivým vlivům. Srov. LM I, 52:3.

[50] Pl 2,19

[51] Gn 2,5

[52] Gn 1,12

[53] Rašiho komentář ke Gn 2,5

[54] Zohar chadaš 23a (parašat Noach)

se smilovat nad Svým stvořením.“? Svatý, budiž veleben, mu odvětil: „Hloupý pastýři! Nyní naříkáš? Už dříve jsem ti řekl: ‚…neboť vidím, že ty jsi v tomto pokolení přede mou [jediný] spravedlivý…‘[55] a [že] ‚…uvedu potopu, vody atd. [na zemi a zahladím tak zpod nebe všechno tvorstvo].‘[56] To všechno jsem ti řekl, aby ses modlil za svět. A nyní, když je svět zničen, s modlitbou na rtech jsi přede Mnou otevřel svá ústa a prosíš o smilování.“ Když si to Noe uvědomil, přinesl zápalnou oběť a vstal a modlil se před Ním atd. [A je psáno]: „I ucítil Hospodin libou vůni“[57], [a] to byla vůně jeho modlitby atd.

A stejně tak u Abrahama nalézáme [obdobný příklad modlitby], když Svatý, budiž veleben, pravil Abrahamovi: „Křik ze Sodomy a Gomory je tak silný…“[58] Hned nato [je psáno]: „I přistoupil Abraham [před Hospodina] a řekl atd. [‚Vyhladíš snad se svévolníkem /i/ spravedlivého?‘]“[59], a začal se ke Svatému, budiž veleben, modlit: „Možná je [v tom městě] padesát spravedlivých atd., [vyhladíš snad i je?]“[60] [A pokračoval]: „Možná bude [do těch padesáti spravedlivých pět] chybět.“[61] A naši učenci, požehnané paměti, vyložili také verš: „Za časného jitra Abraham vstal [a vrátil se] k tomu místu, [kde stál před Hospodinem]“[62], [a podali vysvětlení], že [Abraham tak] zavedl ranní modlitbu (*tefilat šacharit*).[63]

A stejně tak abímelekovi[64] Svatý, budiž veleben, řekl: „[A nyní] navrať ženu toho muže, neboť on je prorok a bude se za tebe modlit atd. [a zůstaneš naživu].“[65] [Krátce poté též je psáno]: „I modlil se Abraham k Bohu…“[66], [a to] naši učenci, blahé paměti, vyložili v Midraši raba [takto]: „Protože se náš praotec Abraham modlil, bylo toto pouto rozvázáno…“ (tj. byli rozvedeni).[67]

A stejně tak u jeho služebníka Elíezera nalézáme [podobný příklad]. Když se [Elíezer] vydal hledat ženu pro jeho syna Izáka, dlouze k Němu, budiž veleben, promlouval a modlil se slovy: „Hospodine, Bože mého pána Abrahama, dopřej mi [to] prosím a prokaž milosrdenství atd. [mému pánovi Abrahamovi].“[68] A naši moudří, budiž požehnána jejich památka, vyložili

[55] Gn 7,1
[56] Gn 6,17
[57] Gn 8,21
[58] Gn 18,20
[59] Gn 18,23
[60] Gn 18,24
[61] Gn 18,28
[62] Gn 19,27
[63] Ber. 26b
[64] Výraz *abímelek* (hebr. „můj otec je král“) je titul pelištejských králů, proto je psán na začátku s malým písmenem.
[65] Gn 20,7
[66] Gn 20,17
[67] Gn.R. 52,14 (ověřit)
[68] Gn 24,12

tento verš v Midraši raba [následovně]: „Pane všehomíra, započal jsi – završ [prosím také]! Rozuměj [tomu tak], že Abraham se [k Tobě] modlil a prosil, [abys mu dal syna]. A dal jsi mu Izáka, když mu bylo sto let.[69] [Nyní prosím] dokonči Své milosrdenství [a dopřej mi] nalézt ženu pro jeho syna.“[70]

A stejně tak u Izáka je psáno: „[K večeru] vyšel Izák na pole, aby přemítal.“[71] A naši učenci, blahé paměti, vyložili, že [Izák tak] ustanovil odpolední modlitbu (*tefilat mincha*).[72] A v Midraši raba[73] vyložili [naši učenci] citované místo takto: [Když] Rebeka spatřila [Izáka zcela pohrouženého] v modlitbě s rukou vztaženou [k Hospodinu], pravila: „To je jistě velký muž!“. Hned nato se [služebníka] otázala: „Kdo je ten muž, jenž nám kráčí po poli vstříc?“[74] A později, když Rebeka viděla, že je neplodná, je psáno: „Izák prosil Hospodina za svou ženu.“[75] A [někteří] naši učenci, blahé paměti, vyložili [tato slova tak], že se modlil za [její] blahobyt[76], [zatímco] jiní [se domnívali], že [silou] své modlitby [dokázal] zvrátit [Boží] rozhodnutí.[77]

A stejně tak u Jákoba je psáno: „Dorazil na jedno místo [a přenocoval tam. … Vzal jeden z kamenů, které na tom místě byly, postavil je na hlavách a na tom místě ulehl].“[78] A naši učenci, jejich památka budiž požehnána, vyložili [tento verš tak], že [tím Jákob] zavedl večerní modlitbu (*tefilat arvit*)[79] a [že] se dlouze modlil k Hospodinu, budiž veleben, slovy: „Bude-li Bůh se mnou, bude-li mě střežit atd. [na cestě, na niž jsem se vydal], dá-li mi chléb k jídlu a šat k odívání atd., [bude mi Hospodin Bohem].“[80] A v Midraši raba naši učenci, budiž požehnána jejich památka, k tomuto verši poznamenali, [že] Svatý, budiž veleben, uchopil modlitby praotců a učinil je klíčem ke spáse [jejich] synů.[81]

[69] Gn 21,5
[70] Gn.R. 60,2
[71] Gn 24,63
[72] Ber. 26b
[73] Gn.R. 60,15
[74] Gn 24,65
[75] Gn 25,21
[76] Gn.R. 63,5 (Výklad se opírá o skutečnost, že hebrejský konsonant *tav*, který je součástí kořene uvedeného slovesa *va-jetar* /od kořene ‘*-t-r*, tzn. *prosit*/, bývá v aramejštině někdy nahrazen konsonantem *šin*. V daném případě by byl užit kořen ‘*-š-r*, tzn. *být bohatý*.)
[77] Ber. 26b
[78] Gn 28,11
[79] Ber. 26b
[80] Gn 28,20n
[81] Gn.R. 70,6

A v Midraši raba[82] dále vyložili, [že] Jákob po celých dvacet let, po které sloužil v Lábanově domě, neuléhal v noci ke spánku, nýbrž odříkával patnáct [tak řečených] poutních žalmů (*šir ha-ma'alot*)[83] zaznamenaných v Knize žalmů, neboť je psáno: „Každou noc se Jákob modlil a před Ním, budiž veleben, rozmlouval.“[84] A stejně tak když vyslal posly [ke svému bratru] Ezauovi, modlil se k Němu, budiž veleben: „Vytrhni mne prosím z ruky mého bratra atd., [neboť se ho bojím, aby nepřišel a nezabil mne…].“[85]

A stejně tak všechny svaté pramatky se mnoho modlily a prosily o smilování. A v Midraši je řečeno: „Proč se pramatky staly neplodnými? – Protože Svatý, budiž veleben, touží po jejich modlitbách.“[86]

A [tamtéž] naši moudří, blahé paměti, [rovněž] vyložili, že Sára, byvši vzata do paláce abímeleka, ležela rozprostřena celou noc na tváři a modlila se slovy: „Pane světů, atd.“[87]

A o Rebece je psáno: „[Izák prosil Hospodina] *naproti* své ženě“[88], a to podle našich učenců, požehnané paměti, znamená, že „[Izák] stál v jednom rohu a modlil se a že [Rebeka] stála ve druhém rohu a [také] se modlila.“[89]

A o Ráchel je psáno, že řekla: „Bůh se mne zastal a také mne vyslyšel atd. [a dal mi syna].“[90] A [též je psáno]: „V úporném boji o Boží přízeň jsem zápasila atd. [se svou sestrou a obstála jsem.]“[91] A Raši vyložil [tento verš tak, že Bůh ji vyslyšel pro její] naléhavé prosby, jež jsou Mu drahé atd.“[92] A stejně tak je o ní psáno: „Bůh ji vyslyšel a otevřel její lůno.“[93] A dále je psáno: „Ráchel oplakává své syny atd., [neboť už žádného není].“[94]

A o Lei je psáno: „Měla mírné oči“[95]. A naši učenci, budiž požehnána jejich památka, vyložili, že plakala a modlila se, aby nebyla provdána za Ezaua.[96]

A stejně tak všichni Jákobovi synové chodili po této cestě, jak poznamenal [rabenu Bachja k verši: „Ti muži jsou pastýři ovcí“].[97]

---

[82] Gn.R. 74,11
[83] Tj. žalmy 120-134
[84] Gn.R. 68,14
[85] Gn 32,12
[86] Gn.R. 45,5
[87] Gn.R. 52,14
[88] Gn 25,21. Výraz *le-nochach išto* bývá s ohledem na plynulost překladu chápán přeneseně (*za svou ženu*) a tak tomu je v ČEP i ve výše uvedené citaci. Tradice ovšem reflektuje i význam doslovný (*naproti své ženě*).
[89] Rašiho komentář ke Gn 25,21; Gn.R. 63,5
[90] Gn 30,6
[91] Gn 30,8
[92] Rašiho komentář ke Gn 30,8
[93] Gn 30,22
[94] Jr 31,15
[95] Gn 29,17
[96] BB 123a; Gn.R. 70,16

Když s nimi Jákob poslal (do Egypta) za Josefem [i] jejich bratra Benjamína[98], naši učenci, blahé paměti, k tomu poznamenali: „Jákob jim (tj. svým synům) řekl: ‚Tady jsou peníze, tady dary a tady váš bratr atd.‘ [Jeho synové] mu odvětili: ‚My však potřebujeme tvé modlitby!‘ A Jákob pravil: ‚Potřebujete-li moji modlitbu, dám [vám ji]: Kéž sám Bůh všemohoucí vás obdaří [před tváří toho muže] slitováním atd., [aby vám vydal vašeho druhého bratra i Benjamína atd.][99] [a] kéž Ten, který nakonec řekne ‚Dost!‘ všemu trápení, řekne též ‚Dost!‘ mému trápení!“[100]

A stejně tak Josef když byl ve vězení[101], se hojně modlil k Hospodinu, budiž veleben. Proto i my se modlíme: „Kéž Ten, který vyslyšel Josefa ve vězení, [též] nás vyslyší!“[102]

A stejně tak když Josef pojal Benjamína [pro údajně zcizený kalich za otroka][103], [jak] je psáno: „Juda k němu (tj. k Josefovi) přistoupil…“[104] [A v Midraši raba[105] k tomu naši učenci poznamenali, že Juda] přistoupil [k Bohu] v modlitbě.

A stejně tak když naši praotcové pobývali v Egyptě, je psáno: „Po mnoha letech [zemřel egyptský král], ale Izraelité [dál] vzdychali a úpěli v otročině. Jejich volání o pomoc vystupovalo [z té otročiny] k Bohu.“[106]

A stejně tak [když Izraelité dospěli k Rákosovému] moři, je psáno: „Izraelité úpěli k Hospodinu.“[107] A v Midraši raba poznamenali [naši učenci u verše] „Holubičko má v rozsedlinách skály … nechať slyším tvůj hlas“[108], [že Bůh zde promlouvá k Izraeli a že] není řečeno „nechať slyším hlas“, nýbrž „nechať slyším *tvůj* hlas, [to jest] tentýž hlas, který jsem slyšel již v Egyptě“, neboť Svatý, budiž veleben, touží po modlitbách Izraele atd.[109]

A stejně tak o našem učiteli Mojžíšovi, mír s ním, se ze slov našich učenců blahé paměti dozvídáme, že se po všechny své dny hojně věnoval modlitbám a prosbám o smilování za sebe samého i [celý] Izrael. [Když se Izrael] dopustil hříchu s býčkem[110], [je psáno]: „Mojžíš

---

[97] Rabenu Bachja ibn Pakuda ke Gn 46,32: *Ve-ha-anašim ro’ej con* („Ti muži jsou pastýři ovcí“), jenž je součástí parašy Va-jigaš.
[98] Gn 43,13
[99] Gn 43,14
[100] Gn.R. 91,11; 92,1
[101] Gn 39,20
[102] slichot
[103] Gn 44,12.17
[104] Gn 44,18
[105] Gn.R. 93,6
[106] Ex 2,23
[107] Ex 14,10
[108] Pís 2,14
[109] Ex.R. 21,5
[110] Ex 32,4

prosil [Hospodina, Boha svého], o shovívavost atd.“[111] A [později, po překročení Jordánu, Mojžíš připomínal Izraeli Hospodinovo milosrdenství a popisoval svoji modlitbu]: „Vrhl jsem se před Hospodinem [k zemi] … [ležel jsem] čtyřicet dní atd. [pro všechen váš hřích, kterým jste zhřešili atd.].“[112]

A v Midraši raba zmíněný verš „Mojžíš prosil o shovívavost…“ vyložili [naši učenci tak], že Svatý, budiž veleben, jej učil, jak se k Němu modlit: [Když předtím Izrael přišel do Mary (tzn. Hořká)[113]], pravil mu [Hospodin], aby řekl: „Učiň hořké sladkým atd.!“ [A později, když se Izrael dopustil hříchu s býčkem], Mojžíš řekl Svatému, budiž veleben: „Neřekl jsi mi snad v Mara, že se musím modlit a říci: ‚Učiň hořké sladkým!‘? [Tedy] také nyní [prosím] – zbav Izrael hořkosti [hříchu] a uzdrav jej!“[114]

A v Zohar chadaš[115] je psáno: Co [znamená] „prosil o shovívavost“? – Učí [nás], že [Mojžíš] se za ně modlil [s takovým zanícením], že se jej zmocnilo úzkostné chvění. Naši učenci říkají, že [Mojžíš se za ně tak modlil], že byl připraven obětovat za ně svůj život na tomto i příštím světě, jak je psáno: „Nemůžeš-li [jim odpustit ten hřích], vymaž mě [ze své knihy, kterou píšeš]!“[116]

A pohlédni též do traktátu Berachot, [kde je psáno, že když se synové Izraele] dopustili hříchu tím, že podlehli zprávám zvědů,[117] – „Mojžíš se modlil.“[118] [A když zhřešili tím, že] reptali [během putování pro nedostatek vody k pití],[119] – „Mojžíš úpěl atd. [k Hospodinu].“[120] A stejně tak když Mirjam postihlo malomocenství,[121] je psáno: „I volal Mojžíš k Hospodinu: Bože, prosím uzdrav ji!“[122] A stejně tak když [Hospodin] rozhodl, že [Mojžíš] nevstoupí do země [zaslíbené],[123] je psáno: „[V oné době] jsem Hospodina prosil o smilování (*va-etchanan*).“[124] A v Midraši raba naši učenci blahé paměti vyložili, že se modlil pět set patnáct modliteb, [což odpovídá] číselné hodnotě [výrazu] *va-etchanan*.[125] A [tamtéž] je [rovněž] psáno, že kdyby byl [Mojžíš] pronesl ještě jednu modlitbu, byl by jej [Hospodin]

[111] Ex 32,11
[112] Dt 9,18
[113] Ex 15,22-25
[114] Ex.R. 43,3
[115] Zohar chadaš 23a
[116] Ex 32,32
[117] Nu 13,32; Nu 14,1-10
[118] Ber. 32a; Nu 14,13
[119] Ex 17,3
[120] Ex 17,4
[121] Nu 12
[122] Nu 12,13
[123] Nu 20,12
[124] Dt 3,23
[125] Dt.R. 11,10

vyslyšel. A nahlédni do Midraš [raba], [kde je psáno], jak mnoho se modlil Mojžíš v den své smrti.[126]

A stejně tak se [před vysláním na průzkum zaslíbené země] modlil za Jozueho, [jak je psáno]: „[Nechť] tě Bůh chrání před radou [ostatních] zvědů!“[127]

A stejně tak Káleb když viděl, že se za něj Mojžíš nemodlil, se vydal k hrobům praotců, padal [tam] na tvář a modlil se, aby nepodlehl radám zvědů.[128]

A stejně tak Áron když v čase pohromy za to, čeho se dopustil Kórach [a později i celý Izrael],[129] „vzal kadidelnici, [aby vykonal smírčí obřady za lid].“[130] Tehdy se před Hospodinem, budiž veleben, hojně modlil, jako i my se modlíme: „Kéž Ten, který vyslyšel Árona, když se modlil s kadidelnicí, [také nás vyslyší atd.]!“[131]

A stejně tak Pinchas když vystoupil zprostřed pospolitosti[132], [aby od Izraele odvrátil Hospodinův hněv], [jak] je psáno: „I povstal Pinchas, vykonal soud[133] [a pohroma se zastavila].“[134]

A stejně tak Jozue když poté, co ajští mužové pobili [na tři tisíce mužů] z Izraele, „roztrhl své roucho, padl [před Hospodinovou schránou] tváří k zemi atd. a lkal: ‚Ach, Panovníku Hospodine, atd.‘“[135]

A stejně tak v době soudců když se Izraelité dopustili hříchu, vzplanul Hospodin hněvem proti Izraeli a vydal jej do rukou nepřátel. Co [poté] synové Izraele učinili [?] – „Úpěli k Hospodinu atd.“[136], dokud se nad nimi [Hospodin] nesmiloval a neustanovil nad nimi soudce, [jenž] je vysvobodil. A stejně tak tomu bylo u každého soudce.

---

[126] tamtéž
[127] Sot. 34b; srov. Nu 13,16
[128] tamtéž; srov. Nu 13,22 – Podle této zprávy dospěl jeden ze zvědů až do Hebronu, kde jsou v tzv. makpelské jeskyni (*me'arat ha-Machpela*), zvané též „Jeskyně patriarchů“, podle tradice pohřbeni čtyři starozákonní patriarchové a jejich ženy: Adam a Eva, Abraham a Sára (Gn 23,19; 25,9), Izák a Rebeka (Gn 49,30-31), Jákob a Lea (Gn 50,13).
[129] Viz Nu 16-17.
[130] Nu 17,12
[131] slichot
[132] Nu 25,7
[133] Hebrejský kořen *p-l-l* má význam 1. *rozhodnout, vykonat soud* (odpovídá kontextu Nu 25), 2. *modlit se, přimlouvat se*. V souvislosti s naším textem se oba významy doplňují, chápeme-li vykonání soudu, jež navzdory vysokému počtu mrtvých zastavilo pohromu, současně jako přímluvnou modlitbu, jež by zřejmě bývala měla dalekosáhlejší důsledky.
[134] Ž 106,30
[135] Joz 7,6.7
[136] Sd 3,9

A stejně tak statečný Samson když mu Pelištejci vypíchli oči a svázali ho dvojitým bronzovým řetězem „volal k Hospodinu a prosil: ‚Panovníku Hospodine, rozpomeň se na mne a dej mi prosím jen ještě tentokrát sílu atd.‘“[137]

A stejně tak Chana když Hospodin uzavřel její lůno „se modlila k Hospodinu a usedavě plakala[138]… [před Hospodinem] se usilovně modlila.“[139] A odtud [pak] naši moudří, budiž požehnána jejich památka, dospěli v Midraši k naučení, že vyslyšen bude každý, kdo se hojně modlí.[140]

A stejně tak v traktátu Joma je psáno, [že] modlitba spravedlivých (*cadikim*) je vyslyšena vždy, modlí-li se usilovně.[141]

A stejně tak je o Chaně psáno: „…vylévala jsem před Hospodinem svou duši atd.“[142] [A když se jí narodil syn, je psáno]: „…za tohoto chlapce jsem se modlila atd.“[143] [A Tóra poté přibližuje]: „Chana se modlila takto: atd.“[144] A naši učenci, požehnané paměti, vyložili, [že Chana] se začala modlit a zpovídat se [Hospodinu].[145]

A stejně tak [tomu bylo] za dnů proroka Samuela když Pelištejci získali převahu nad Izraelem, [jak je psáno]: „Samuel vyhlásil: ‚Shromážděte celý Izrael do Mispy a já se budu za vás modlit k Hospodinu.‘ Shromáždili se [tedy] do Mispy, čerpali vodu a vylévali [ji] před Hospodinem…“[146] A vykladači [k tomu] poznamenali, že [před Hospodinem] vylévali svá srdce jako vodu.[147]

[A krátce nato je řečeno]: „…a Samuel volal úpěnlivě k Hospodinu za Izraele. A Hospodin mu odpověděl.“[148]

A stejně tak všichni proroci se hojně modlili, jak je psáno [například] u Elijáše, jenž [izraelskému králi Achabovi] pravil: „Živý jest Hospodin, Bůh Izraele, před Nímž

[137] Sd 16,28
[138] 1S 1,10
[139] 1S 1,12
[140] Midraš Šemuel 2,20 (?)
[141] Joma 29a
[142] 1S 1,15
[143] 1S 1,27
[144] 1S 2,1; viz 1S 2,1-10
[145] Midraš Šemuel 4,1
[146] 1S 7,5-6
[147] Raši s odvoláním na targum Jonatan
[148] 1S 7,9

stojím…“[149] A komentátoři vyložili [tato slova následovně]: „…před Nímž jsem zvyklý stávat a modlit se.“[150]

A stejně tak když zemřel syn ženy ze Sarepty, je psáno: „I volal k Hospodinu: ‚Hospodine, můj Bože, ať se prosím vrátí do tohoto dítěte život!‘[151] A Hospodin vyslyšel Elijášův hlas…“[152]

A stejně tak na hoře Karmel když dal shromáždit celý Izrael a Baalovy proroky, aby jim ukázal, že Bůh je v Izraeli, [jak] je psáno: „I přistoupil prorok Elijáš a řekl: ‚Hospodine, Bože Abrahamův, Izákův a Izraelův, nechť se dnes pozná, že Ty jsi Bůh atd. [v Izraeli a já Tvůj služebník atd.] … Odpověz mi, Hospodine, odpověz mi! atd.‘“[153]

A stejně tak o všech zázracích, které učinil Elíša, pravili naši učenci, požehnané paměti: „[Vše, co] Elíša vykonal, učinil skrze modlitbu.“[154]

A stejně tak u proroka Jonáše je [poté, co jej pohltila velká ryba], psáno: „I modlil se v útrobách ryby atd. [k Hospodinu, svému Bohu].“[155]

A stejně tak u proroka Abakuka je psáno: „Modlitba proroka Abakuka, na způsob tklivé písně. Atd.“[156]

A stejně tak [i k verši] „…a modlitbu spravedlivých [Hospodin] vyslyší…“[157] naši učenci blahé paměti v Midraši raba poznamenali, že hovoří o všech prorocích Izraele.[158]

A nahlédni do [knihy] Jeremjáš, [kapitola] 27, kde je psáno: „A jestliže jsou proroci atd. [a mají Hospodinovo slovo[159]], nechť naléhavě žádají Hospodina zástupů…“[160]

A stejně tak král David, mír s ním, se po celý svůj život modlil, prosil o smilování a úpěl a volal o pomoc ke Svatému, budiž veleben; před Bohem, budiž veleben, rozmlouval [s takovým zanícením], že byl nakonec hoden z těchto slov složit svatou Knihu žalmů, jež je cele naplněna naříkáním a voláním o pomoc k Bohu, budiž veleben.

---

[149] 1Kr 17,1; ČEP: „Jakože živ je Hospodin, Bůh Izraele, v jehož jsem službách atd. [v těchto letech nebude rosa ani déšť, leč mé slovo.]“

[150] Mecudot David k 1Kr 17,1 (jeden z klasických židovských komentářů Tanachu z 18. století, jehož autory jsou David Altschuler a jeho syn Hilel. Sestává ze dvou dílů: 1. Mecudat David – výklad textu, 2. Mecudat Cijon – výklad jednotlivých slov.)

[151] Dosl.: „…ať se prosím navrátí duše tohoto dítěte!“.

[152] 1Kr 17,21.22

[153] 1Kr 18,36.37

[154] Meg. 27a

[155] Jon 2,2

[156] Abk 3,1

[157] Př 15,29

[158] Gn.R. 52,5

[159] Dosl.: „[a je-li Hospodinovo slovo s nimi]“.

[160] Jr 27,18

A v Zohar chadaš naši učenci, budiž požehnána jejich památka, vyložili [verš]: „…a [Noe] vypustil havrana…“[161] , [a pravili, že] oním [havranem] je David, jenž pocházel z Judy, který – [slíbiv Jákobovi před cestou do Egypta ochránit Benjamína] – pravil: „Já se za něho zaručuji“[162], neboť jako havran stále volal k Hospodinu, budiž veleben, atd. A též vyložili, že [také] jako havran odcházel do hor (aby tam o samotě přemítal a před Ním rozmlouval), jak je psáno: „A David stoupal po svahu Olivové hory, stoupal a plakal, hlavu měl zahalenou atd.“[163]

A stejně tak jeho syn Šalomoun když dokončil stavbu Chrámu, [se modlil k Bohu], [jak] je psáno: „Pak se Šalomoun v přítomnosti celého shromáždění postavil před Hospodinův oltář a rozprostřel dlaně k nebi.“[164] Pohlédni tam na celou jeho dlouhou modlitbu.[165]

A stejně tak judský král Chizkijáš když onemocněl, [se obracel v modlitbě k Bohu], [jak] je psáno: „Chizkijáš se otočil tváří ke zdi a modlil se atd. [k Hospodinu].“[166]

A stejně tak Daniel když byl požádán, aby vyložil [babylónskému králi] Nebúkadnesarovi sen, „pak odešel do svého domu a oznámil tu věc svým druhům, Chananjášovi, Míšaelovi a Azarjášovi. Vyzval je, aby prosili Boha nebes o slitování ve věci toho tajemství atd., [aby Daniel a jeho druhové nebyli zahubeni…].“[167]

A když [médský] král Darjaveš vydal zákon, podle kterého každý, kdo by se v [údobí] třiceti dnů obracel v modlitbě na kteréhokoliv boha nebo člověka [kromě krále], bude vhozen do lví jámy,[168] je psáno: „[Když se Daniel dověděl, že byl podepsán přípis], vešel do svého domu, [kde] měl v horním pokoji otevřená okna směrem k Jeruzalému. Třikrát za den klekal na kolena, modlil se a vzdával čest svému Bohu, jako činíval dříve.“[169]

A také když byl vhozen do lví jámy, hojně se modlil k Bohu, budiž veleben. Proto i my se modlíme: „Kéž Ten, který vyslyšel Daniela ve lví jámě atd., [také nás vyslyší.]“[170]

A stejně tak [když mu byla zjevena míra Božího trestu za hříchy Izraele], volal o pomoc a úpěl k Bohu, budiž veleben, [aby odvrátil] zničení Jeruzaléma, jak je psáno: „Obrátil jsem

[161] Gn 8,7
[162] Gn 43,9
[163] 2S 15,30; Zohar chadaš 23c
[164] 1Kr 8,22
[165] 1Kr 8,23-53
[166] Iz 38,2
[167] Da 2,17-18
[168] Da 6,8
[169] Da 6,11
[170] slichot

se k Panovníku Bohu, abych [Jej] vyhledal modlitbou a prosbami o smilování v postu, žíněném rouchu a popelu. Modlil jsem se k Hospodinu, svému Bohu, a vyznával se mu slovy: Ach, Bože atd.[171] … Nakloň, můj Bože, své ucho a slyš atd.[172] … ještě jsem rozmlouval v modlitbě atd.“[173] Pohlédni tam na celou jeho dlouhou modlitbu.[174]

A stejně tak v [knize] Zohar je psáno, že když byli Chananjáš, Míšael a Azarjáš vhozeni do ohnivé pece,[175] zachránili se jen proto, že se modlili ke Svatému, budiž veleben, atd.[176] Proto i my se modlíme: „Kéž Ten, který vyslyšel Chananjáše, Míšaela a Azarjáše v ohnivé peci, [také] nás vyslyší.“[177]

A stejně tak Ezdráš [se v modlitbě obracel k Bohu], jak je psáno: „Tam u řeky [Ahavy] jsem vyhlásil půst atd., [abychom se před svým Bohem pokořili a] vyprosili si u Něj přímou cestu atd. [pro sebe, pro své dítky a i pro všechen svůj majetek.] … [Proto] jsme se postili a prosili jsme [v této věci] svého Boha, a On naše prosby přijal.[178]

A stejně tak když si izraelští mužové brali za ženy cizinky,[179] hořce kvůli tomu Ezdráš volal: „Můj Bože, stydím se a hanbím pozdvihnout k Tobě svou tvář atd., [Bože můj].“[180] Pohlédni [do knihy] Ezdráš, kapitola 9, na celou jeho celou modlitbu.

A stejně tak Mordokaj a Ester [když byl proti židům vydán dekret], se v Šúšanu, hlavním městě [perské říše], hojně modlili a volali k Hospodinu, budiž veleben, jak je vyloženo v Megilat Ester,[181] v Midraši Ester a v Targum šeni.

A stejně tak přišli poté muži Velkého shromáždění (*anšej Kneset ha-gedola*),[182] kteří nám uspořádali všechny modlitby, jež se musí každý modlit k Hospodinu, budiž veleben, při ranní modlitbě, během Musafu [a] při odpolední a večerní modlitbě.

[171] Da 9,3-4
[172] Da 9,18
[173] Da 9,21
[174] Da 9
[175] Viz Da 3,24-45 (Přídavky k Danielovi).
[176] Zohar III, 57a
[177] slichot
[178] Ezd 8,21.23
[179] Tj. skutek, jímž se Izraelité zpronevěřovali vůči Bohu, srov. např.: Dt 7,2-3; Joz 23,7.
[180] Ezd 9,6
[181] Přídavky k Ester (modlitba Mordokajova i Esteřina)
[182] Rada 120 učenců (starších), kterou podle tradice založil prorok Ezdráš. Viz Avot 1,1: „Mojžíš přijal Tóru na Sinaji a předal ji Jozuemu, Jozue starším, starší prorokům a proroci ji předali mužům Velkého shromáždění.“

A stejně tak všichni naši svatí učenci blahé paměti, tanaité a amoraité, se hojně modlili k Bohu, budiž veleben, jak v traktátu Berachot dosvědčují [osobní] modlitby tanaitů, jež se modlili za modlitbou Šmone esre.[183]

A stejně tak nám složili mnoho zvláštních modliteb pro každou příležitost, jako například Modlitbu na cestu (*tefilat ha-derech*).[184]

A stejně tak stanovili, že by člověk ještě předtím, než začne odměřovat své obilí, měl pronést: „Buď vůle Tvá, Hospodine, náš Bože, že sešleš Své požehnání na tuto [hromadu obilí].“[185]

A vchází-li člověk do [veřejné] lázně, měl by se modlit: „Buď vůle Tvá, [Hospodine, můj Bože], že mi dáš vstoupit [do této lázně] bezpečně … a že mi dáš uniknout a budeš mne chránit před tímto ohněm na věky věků.“[186]

A stejně tak, chystá-li se [někomu pro svoji záchranu] odebrat krev, měl by říci: „Buď vůle Tvá, Hospodine, můj Bože, aby mi tento úkon napomohl k uzdravení atd. [a Ty jsi mne vyléčil].“[187]

A stejně tak, vstupuje-li do [nebezpečného] města, by měl říci: „Buď vůle Tvá, [Hospodine, můj Bože], že mi dáš vstoupit do tohoto města v míru.“[188]

[A poté, co nám naši učenci tyto modlitby] složili, pravili: „Kéž by se člověk modlil celý den!“[189]

A stejně tak přišlo poté mnoho spravedlivých (*cadikim*), kteří se stále modlili a mnoho modliteb a liturgických básní (*pijutim*) složili, až přišel nakonec svatý Ari,[190] budiž požehnána památka spravedlivého, a jeho svatí žáci, [kteří] nám též složili řadu modliteb, jako [například] knihu *Ša’arej Cijon*[191] a tak dále.

A poté přišel svatý Ba’al Šem Tov, budiž požehnána památka spravedlivého, jenž zasvětil mnoho času *hitbodedut* a odříkání a odhalil velký význam modlitby, jak víme ze svatých knih založených na jeho učení.

---

[183] Ber. 17a
[184] Srov. Ber. 29b.
[185] Taan. 8a
[186] Ber. 60a
[187] Ber. 60a
[188] Ber. 60a
[189] Ber. 21a
[190] Jicchak Luria, zvaný též Aškenazi rabi Jicchak – odtud abreviatura Ari (tzn. Lev).
[191] *Sefer Ša’arej Cijon* (kniha *Brány Sijónu*) jest sbírka kabalistických a dalších modliteb (např. pro *tikun chacot* – tzv. půlnoční modlitby, při nichž se truchlí nad zničením Chrámu). Poprvé vyšla r. 1662 v Praze a jejím autorem je kabalista a lexikograf, rabi Natan Nata Hannover (z. 1693), žák pražského učence, rabiho Šemuela Ejdelse (MaHaRŠA).

A nahlédni do knihy *Sur me-ra va-ase tov*[192] velkého cadika, rabiho Cviho ze Židačeva, kde napsal: „Nejlepší čas pro *hitbodedut* nastává po půlnoci. [Člověk by se měl] postavit a prosit za svoji sklíčenou duši, jež se svými hříchy vzdálila od Pramene života. V tomto čase by měl přemítat o všem, co se událo, a jako služebník, jenž pokořen leží před svým pánem, laskavými slovy rozmlouvat o tom, co má na srdci. [Měl by] rozmlouvat jako syn, [jenž stojí] před svým otcem a svoji modlitbu vyjadřovat v jazyce, který běžně používá, neboť tak bude moci volně vyjádřit bolest srdce, jež je svírá pod [tíhou] jeho hříchů a přečinů, a prosit o prominutí a odpuštění.

A v [knize] Zohar je psáno: „Od té doby, co byl zničen Chrám, nezůstalo nám nic jiného, než modlitba.“[193] [Měl by] prosit svého Boha, aby mu pomohl být Jeho věrným služebníkem a [pomohl mu] zachovávat před Ním opravdovou bázeň; tímto způsobem by se měl hojně modlit. Je to jistě cennější než všechny půsty atd.“[194]

A odvolávaje se na knihu *Bejt midot*,[195] rukopis připisovaný Arimu, budiž požehnána památka spravedlivého, [taktéž uvádí], že člověk by měl odcházet do ústraní, kde by byl jen se svým Stvořitelem, a promlouvat k Bohu (budiž veleben) s lehkým rozechvěním, jako když mluví služebník se svým pánem nebo syn se svým otcem.“ Až potud jeho (tzn. Ariho) slova.

A stejně tak všichni žáci svatého Ba’al Šem Tova, budiž požehnána památka spravedlivého, po této cestě chodili a následoval ji nakonec [i] jeho [pra]vnuk – náš svatý pán, učitel a mistr, Světlo světel, Světlo skryté a utajené,[196] velký rabi Nachman z Braclavi, budiž požehnána památka spravedlivého a svatého, jenž je autorem Likutej MoHaRaN a dalších knih.

On tuto starou a svatou cestu, po níž odjakživa chodili naši otcové, obnovil; stále se modlil a prosil o smilování a mnoho času věnoval *hitbodedut* na polích a v lesích, jak [o tom] bude pojednáno níže v [oddílu věnovaném] jeho svatým zvykům.[197] Říkal, že všechen svůj čas zasvětil modlitbě.

---

[192] *Sefer Sur me-ra va-ase tov* (kniha *Odkloň se od zlého a konej dobro*), dílo známé též pod názvem *Hakdama ve-derech le-Ec chajim* (tzn. *Úvod a cesta ke Stromu života*), jehož autorem je rabi Cvi Hirš Eichenstein ze Židačeva (1763 – 1831).

[193] Zohar III, 124a

[194] oddíl *Va-ase tov* 32

[195] *Sefer Bejt midot* (kniha *Příbytek ctností*)

[196] Tj. *Or ha-ganuz ve-ha-cafun* (dosl. „skryté a utajené Světlo“). Výrazem *Or ha-ganuz* jsou označována tajemství Tóry, která budou plně odhalena až v budoucnosti. Chuť skrytého Světla lze okusit již v tomto čase; takový člověk však musí vykazovat vysokou míru bázně před jeho Zdrojem (*šoreš*). Tímto výrazem označil rabi Natan svého učitele, rabiho Nachmana, jehož „chuť“ lze zakusit vysokou mírou provádění *hitbodedut*. K tomuto tématu viz následující kapitolu.

[197] LM II, 93. Zmíněný oddíl (*Hanhagot admor*) věnovaný zvykům rabiho Nachmana není součástí tohoto překladu.

On nás v naší hluboké temnotě osvítil [a] naučil způsobům, jak po této cestě správně chodit. Svým žákům říkal: „Dejte mi svá srdce a já vás uvedu na novou cestu, jež je cestou starou, po níž [už] od pradávna chodili naši otcové.“

Vysvětlil nám, že před velkou silou [zlého] pudu (*jecer*), jenž bez ustání žízní a touží svést člověka na scestí, [není možné] uchránit se jiným způsobem, jen prostřednictvím *hitbodedut*. [Proto] by si měl každý člověk (neboť každý člověk zná strasti svého srdce a bolesti své duše) – ať už se nachází na jakémkoliv místě a v jakýkoliv čas a na jakémkoliv [duchovním] stupni – najít své vlastní místo, kde by před Ním (budiž veleben) v jazyce, který běžně používá, vyléval své srdce ze všeho, co jej trápí, a prosil Jej, aby mu pomohl být Jeho věrným služebníkem a aby mu pomohl neuvíznout v síti anděla smrti, Bůh chraň![198]

A pokud by snad – Bůh nedopusť – již v něčem podlehl, ale [přitom] neztratí naději ve volání a v modlitbu k Bohu (budiž veleben), jistě bude s to se ze svého poklesnutí [opět] pozvednout. Doslova řekl: *Afilu az men falt in ablote arajn, šrajt men un men šrajt un men šrajt.*[199] A mluvil o tom ještě na mnoho jiných způsobů.

A stejně tak vytrvale nabádal, abychom se modlili též za své hmotné potřeby – za každou věc, která nám schází, velkou i malou, jak je vyloženo v knize Likutej MoHaRaN[200] na verši: „Hospodin je všemu prospěšný.“[201]

Vyložil tam, [že] Hospodin všemu napomáhá – k uzdravení, k obživě a podobně. Věří-li tomu člověk, potom jistě bude soustředit své úsilí především [na hledání] Svatého (budiž veleben) (tj. za každou věc se bude jen modlit k Němu)[202] a nebude se shánět po jiných způsobech řešení, jež nepřinášejí žádný užitek. A o těch několika málo, jež by mohla pomoci, [beztak] neví, a [proto ani] nebude v jeho silách je nalézt.

Zato však volání ke Svatému (budiž veleben) je dobré a účinné v každé věci na světě a [člověk] je může vždy najít, neboť On (budiž veleben) je vždycky na blízku.

A říkal, že člověk by měl vše, čeho je mu třeba i čeho mu již bylo dopřáno, přijímat jen skrze modlitbu. Měl by se modlit k Bohu (budiž veleben) za všechny věci, velké i malé. Neboť pokud by se nemodlil – třebaže Bůh (budiž veleben) mu dává vše, co potřebuje – byl by jako zvíře, které Bůh (budiž veleben) bez modlitby též zaopatří vším potřebným.

---

[198] Srov. BB 16a: „Satan, *jecer ha-ra* a anděl smrti jsou jeden a tentýž.“
[199] „Dokonce i když člověk spadne do bláta, křičí a křičí a křičí.“
[200] LM I, 14:11
[201] „Tov Adonaj la-kol“ (Ž 145,9) lze přeložit dvojím způsobem - „ke všemu“ i „ke všem“, což umožňuje verš interpretovat a rozvinout tak, jak to činí právě LM.
[202] Kulaté závorky jsou původní.

A zejména v duchovních záležitostech věru nelze podat žádnou radu a nezbývá, než spolehnout se na modlitbu. Říkal, že modlitba je obecný zvyk a kořen všech rad uvedených v jeho svatých knihách. Jakkoli však jeho svaté knihy přinášejí mnoho děsuplných a úchvatných a provždy platných rad, jak Bohu náležitě sloužit, přesto je tuze těžké se jimi řídit. Nejlepší metodou jsou pouze modlitba a *hitbodedut*.

A říkal, že ať již člověk dosáhl nízkého nebo vysokého [duchovního] stupně, [dokonalým] Izraelitou se může stát jen pomocí *hitbodedut*.

A také nám dodal mnoho sil, [když říkal], aby člověk neklesal na mysli, vidí-li občas, že se pod tíhou tělesných a duchovních bolestí a trápení nebo pro starosti v obchodě jeho srdce sevřelo a on není s to vyjádřit, co má na srdci. Bohu (budiž veleben) je totiž drahé každičké slovo, které je člověk schopen před Ním (budiž veleben) zprostřed svého velikého zármutku a trápení ve světském a duchovním životě vyslovit.

A říkal, [že] je-li v jeho silách před Ním (budiž veleben) vyslovit jen jediné slovo, nebo říci dokonce jen „Pane všehomíra!“, má to pro Něj (budiž veleben) také velkou cenu.

A učil nás, že ve chvíli, kdy člověk vidí, že je od Boha (budiž veleben) velmi vzdálen a jeho srdce pevně sevřené a že nemůže otevřít svá ústa, měl by v sobě hledat něco dobrého (*nekudot tovot*)[203], jež v sobě stále má, a Bohu (budiž veleben) za to vzdávat chválu. Nalezením něčeho takového se znovu vzchopí,[204] jeho ústa se otevřou a on se před Ním (budiž veleben) bude schopen náležitě modlit a rozmlouvat.

[A nahlédni do] Likutej MoHaRaN, díl I, paragraf 282, kde je toto naučení vyloženo na verši: „Svému Bohu budu zpívat žalmy, dokud budu.“[205]

A stejně tak [nás učil, že] sužují-li člověka různé starosti a nesnáze rovněž ve světském životě a ty svírají jeho srdce natolik, že je mu zatěžko se dokonce i modlit a rozmlouvat před Bohem (budiž veleben), měl by se i tehdy pro pomoc a útěchu obracet [k Bohu], neboť Bůh (budiž veleben) mu [i] vprostřed jeho trápení zjedná volnost. [Měl by se také] rozpomínat na dobrodiní, která mu [Bůh] až dosud prokazoval, a za ně Mu (budiž veleben) vzdávat chválu. Poté se jeho srdce jistě rozevře a on se bude moci náležitě modlit a volat k Hospodinu (budiž

[203] Doslova „dobré body“, tj. zásluhy za dobré skutky, jež člověk předtím v životě vykonal (*micvot*, podíl na *tikun olam* – tzv. nápravě vesmírného řádu atd.). Podle rabiho Nachmana by měl člověk hledat *nekudot tovot* neustále, a to nejen v sobě, nýbrž i v ostatních. Měl by se snažit posuzovat každého (tedy i sebe samého) z jeho lepší stránky. Srov.: Avot 1,6; LM I, 282.

[204] Tj. bude opět naplněn radostí, neboť radostí z vykonaných dobrých skutků se mu opět vrátí chuť do života; v souladu s učením rabiho Nachmana by člověk měl hledět, aby byl stále veselý (srov. LM II, 24) a sám sebe posuzoval především podle zásluh, jak se o to má snažit i u druhých lidí. Rabi Nachman učil, že smutek, skleslost, deprese atd. ve svém důsledku vzdalují člověka od Boha.

[205] Ž 104,33

veleben). A nahlédni do Likutej halachot, [oddíl] Hilchot kil'ej behema,[206] jenž je aspektem [výroku našich učenců, že] člověk by měl vždy vzdávat díky za vše minulé.[207] Tímto způsobem [tedy] bude člověk moci napříště volat [k Bohu], jak popisuje [verš]: „Tobě obětuji oběť díků a budu vzývat Hospodinovo jméno."[208]

A prostřednictvím toho vyložil, co je psáno o [králi] Davidovi: „Žalm Davidův, když prchal před svým synem Abšalómem: Hospodine, jak mnoho je těch, kteří mě souží atd."[209] Neboť tím, že začal zpívat tento žalm a vzdávat díky Hospodinu (budiž veleben) za to, že jej pronásleduje jeho syn Abšalóm – neboť „syn má [obvykle] slitování se svým otcem"[210] –, mohl pak náležitě zvolat: „Hospodine, jak mnoho je těch, kteří mě souží!"

Pokud by se nedržel této rady, bylo by pro něj tuze těžké náležitě volat k Hospodinu (budiž veleben). A pohlédni dále v této knize na paragraf 49.[211]

A říkal, že hlavní zbraní Izraelity, [kterou může] přemoci svůj [zlý] pud, jsou toliko modlitba a *hitbodedut*; přemáhá jej každým slovem, [jež během] modlitby a *hitbodedut* [vysloví], jak je poznamenáno v Likutej MoHaRaN (díl I, paragraf 2).[212]

A jakkoliv [je psáno], že není chvíle bez trýzně,[213] není pochyb o tom, že se [naši moudří] řídili [rčením]: „Není chvíle bez trýzně a prosby." Je-li přesto člověk schopen před Ním zprostřed svého velikého trápení a zármutku kdykoliv během dne promluvit i [jen] několik slov, pozvedá-li k Nebesům své oči a rozprostírá-li před Ním (budiž veleben) své dlaně, je to Bohu také velice drahé.

A též ve svaté [knize] Zohar[214] je na verši „Modlitba pro ponížného, když je sklíčen…"[215] vysvětleno, jak velkou cenu má v očích Boha (budiž veleben) modlitba ponížného, dokonce [i tehdy], modlí-li se ponížený za své hmotné potřeby, za nedostatek obživy a podobně.

---

[206] halacha 4, par. 4-6
[207] Ber. 54a; srov. Miš.Ber. 9,4
[208] Ž 116,17
[209] Ž 3,1-2
[210] Ber. 7b. Uvedená citace se v hebrejské textové variantě nachází v díle litevského talmudického učence Barucha ha-Levi Epsteina (1860 – 1942), nazvaném podle Ž 19,8 *Tora temima* (*Dokonalý Zákon*). Jedná se o kompilaci citací z *Tora še-be-al pe* podle biblických veršů a potvrzuje existenci uvedeného citátu v bT Ber. 7b. Tato verze však není doložena ve standardním textu Gemary, avšak je doložena v Goldschmidtově edici k Ber. 7b.
[211] Rabi Nachman na situaci krále Davida a jeho syna Abšalóma vysvětluje, že i v zoufalé situaci je třeba hledat Dobrotivost a Milosrdenství Boží a důvod k radosti, kterou král David projevil zpěvem žalmu. Jakkoliv král David v dané souvislosti prožíval těžké chvíle, přece byl naplněn radostí, neboť zlo, jemuž musel čelit (srov. 2S 12,11), přišlo v podobě vzpurnosti Abšalóma. Choval tudíž naději, že Abšalóm jako jeho syn vůči němu projeví slitování. Tuto naději by býval mohl chovat jen těžce v případě, kdy by zlo nepřišlo z jeho vlastního domu.
[212] Kulaté závorky jsou původní.
[213] Horowitz, J.: *Šnej luchot ha-brit* (*Dvě desky smlouvy*), *Tochachat chajim derech musar*.
[214] Zohar, Va-jikra 195; Šmot 86
[215] Ž 102,1

A nahlédni Likutej halachot, [oddíl] Hilchot tefilat mincha, halacha 7, kde [rabi Natan] vysvětluje, že cítí-li se člověk pro své zlé skutky sklíčený a skleslý a obzvláště doléhá-li na něj sklíčenost dvojí silou, neboť je si vědom mnoha svých velkých prohřešků a také proto, že je velmi chudý a nemá dostatek prostředků na obživu, pak tím spíše jej ona sklíčenost a nedostatek obživy uvádějí ve zmatek.

Bude-li však [člověk] jednat moudře a nakloní své srdce náznakům a volání Boha (budiž veleben) – že jej Bůh (budiž veleben) každý den volá a že vidí, že ztratil veškerou naději, neboť zprava ani zleva nenalézá nic, oč by se opřel – zlých skutků se dopouští, jeho živobytí je nuzné a jeho žena a děti volají po chlebu, obživě, šatech a dalších potřebných věcech; bude-li navzdory tomu všemu silný a bude před Bohem (budiž veleben) zprostřed svého zoufalství a své nouze vylévat své lkání – jak je naznačeno v modlitbě pro ponížného, když je sklíčen atd. – , bude to Bohu (budiž veleben) drahocenné, jak je psáno: „Nepohrdl ponížným, v opovržení ho neměl. Když trpěl příkoří, neukryl před ním svou tvář, slyšel, když k němu volal o pomoc.“[216]

Odtud se učíme, že by bylo na místě takovým člověkem pohrdat, mít jej v opovržení a skrýt před ním svou tvář. Ale Jeho milosrdenství je nesmírné a On takovým člověkem nepohrdá, ani jej nemá v opovržení atd.

Pohlédni tam na jeho slova, jež jsou sladší než med, a porozumíš, jak mnoho je třeba, aby se člověk věnoval *hitbodedut* a rozmlouval se svým Stvořitelem o všem, co jej trápí.

A jednou řekl, že na člověku lze poznat, že se věnoval *hitbodedut*, neboť v jeho tváři se pak zračí stud a velká bázeň před Bohem (budiž veleben). A ne nadarmo líčí pajtán[217] [ve své básni, jež je součástí musafové modlitby na Jom kipur] vzezření velekněze, jenž opouští velesvatyni, jako toho „…jenž ve skrytu sedával a před Králem se modlil, [takové bylo] vzezření velekněze...“[218] Z toho všeho nahlédne člověk velký význam toho, když člověk odchází do ústraní a usedá ve skrytosti, aby [tam] vyléval své srdce a svou duši jako vodu před tváří Hospodina.

Také nám vysvětlil, že nejlepší čas k *hitbodedut* nastává v noci, neboť v noci člověk bude [vskutku moci být] o samotě [jen] se svým Stvořitelem, rozmlouvat před Ním o všem, co má

[216] Ž 22,25

[217] Pijut, jehož autor je neznámý, tvoří dodatek k *Avoda* s incipitem *Amic koach* (autor Mešulam bar Kalonymos, 10. st., Itálie), srov.: GOLDSCHMIDT, Ernst Daniel: *Machzor le-jamim nora'im. Jom kipur*., sv. 2, s. 486; *Machzor Rinat Jisra'el: Jom kipur. Nusach aškenaz*, s. 275.

[218] Pajtán přirovnává vzezření velekněze k vzezření Mojžíše, jenž ve skrytu sedával (Ž 91,1) a na hoře Sinaj se k Hospodinu modlil (Dt 9,26). Srov.: GOLDSCHMIDT, E. D.: *ibid.*, sv. 2, s. 486.

na srdci, a hledat [v sobě] dobrotivého ducha (*ha-ruach tova*), tedy něco dobrého (*nekudot tovot*), jež v sobě stále má, a očistit jej od ducha zlého (*ha-ruach ra'a*).

Tímto způsobem bude [moci být] stále pamětliv toho, že jeho konečným cílem je budoucí svět, jak je vyloženo v Likutej MoHaRaN, díl I, paragraf 54, na verši: „V noci si připomínám, jak jsem na struny hrával, v srdci přemítám a můj duch hloubá."[219]

A stejně tak stále pobízel, abychom se hojně věnovali odříkávání žalmů a dalších proseb o smilování a pokorných žádostí a abychom vprostřed všech žalozpěvů, jež odříkáváme, nalézali sami sebe, neboť celá Kniha žalmů je založena jen na tématu boje [se zlým] pudem. [A také nás nabádal], abychom její jádro odříkávali za každého z Izraele, aby byl uchráněn před válkou zlého pudu a jeho vojsk, jež jsou hlavními nepřáteli a nevraživci člověka a jež jej chtějí stáhnout do podsvětí, Bůh nedopusť!

A stejně tak neustále pobízel, abychom si z jednotlivých naučení činili modlitby. To znamená, že studuje-li člověk studovat [v Tóře] kterékoliv místo, měl by [pokaždé] pohlédnout na sebe samého, jak vzdálen je svými zlými skutky od toho, [co jednotlivá naučení obsahují], a tímto způsobem si přitom před Ním (budiž veleben) vyléval své srdce a svěřil se [Mu] s těžkostmi svého srdce a bolestmi své duše – se vším, co jej trápí.

A říkal, abychom si z toho učinili velké potěšení a že před Bohem (budiž veleben) takového potěšení dosud nebylo. Bude-li se držet této rady, jistě bude hoden úplného návratu [k Bohu] a věčného života.

A stejně tak rozmlouval jednou i se svým velkým, spravedlivým a svatým žákem, rabim Natanem, budiž požehnána památka spravedlivého, jenž je autorem zmíněné knihy Likutej halachot. Když začali být blízkými přáteli, [rabi Natan] za ním jednou sám přišel a vyprávěl mu o všem, co měl na srdci. A náš pán, učitel a mistr – budiž požehnána památka spravedlivého – mu nato uložil [zachovávat] několik zvyklostí; tehdy jeho duši povzbudil mnoha [vřelými] slovy, aby mu dodal [sílu] k životu a podpořil jej ve službě Bohu.

Když s ním náš pán, učitel a mistr – budiž požehnána památka spravedlivého – rozmlouval, vzal jej kolem ramen za jeho svatou ruku a řekl mu: *Un vajter iz zehr git az men ret zich ojs dos harc far Adenoj azo vi far ejn emetn gutn frajnd*.[220] A tato slova se vtiskla do srdce jeho svatého žáka, našeho velkého učitele, velkého rabiho Natana, jako by je vypálil ohněm. Ihned nahlédl, že jedině následováním této rady bude jistě s to náležitě sloužit Bohu, neboť před Ním bude rozmlouvat o všech možných myšlenkách, jež v jeho mysli obklopuje

[219] Ž 77,7

[220] „Je mnohem lepší, svěří-li člověk [se vším], co má na srdci, Bohu (budiž veleben) jako opravdovému příteli."

zlý pud, o všech možných překážkách, jež mu znemožňují [být v Jeho blízkosti], a prosit Jej o milosrdenství a laskavě žádat o každou věc, jež by mu pomohla být vpravdě věrným Hospodinovým služebníkem.

A náš velký a spravedlivý učitel, rabi Natan, budiž požehnána památka spravedlivého, také vyprávěl, že když s ním náš pán, učitel a mistr – budiž požehnána památka spravedlivého a svatého – rozmlouval o jeskyni [proroka] Elijáše,[221] kterou navštívil během svého pobytu ve Svaté zemi, řekl mu náš pán, učitel a mistr – budiž požehnána památka spravedlivého a svatého – , že když tam stál, představil si, jak tam stojí [prorok] Elijáš a modlí se a věnuje se *hitbodedut*. Doslova mu řekl: *Ich hob mir ojs gimalt ot do iz gištanin Elijahu un hot zich ojs giret dos harc far Adenoj*.[222] A náš velký učitel, rabi Natan, budiž požehnána památka spravedlivého, vyprávěl, že se tehdy probudil, znovu vzchopil a nabral sílu a každý den rozmlouval před Bohem (budiž veleben) o všem, co mu schází v duchovním životě. Tehdy totiž z těchto jeho svatých slov pochopil, že také Elijáš – jenž neochutnal smrti – byl s to [dosáhnout] svého [duchovního] stupně jen za pomoci modlitby a *hitbodedut*. Neříkal snad již, že všichni cadikové dosáhli svého [duchovního] poznání jen tím, že se věnovali *hitbodedut* a že se před Ním (budiž veleben) modlili a že [Jej] prosili?

A hle, náš učitel, velký rabi Natan (budiž požehnána památka spravedlivého) – o němž vskutku platí [slova Tóry] „od stanu se nevzdaloval“[223], [rozuměj] od stanu učení našeho svatého rabiho, Světla světel atd., autora Likutej MoHaRaN (budiž požehnána památka spravedlivého) – přijal jeho svaté poznání v podivuhodné úplnosti nejvíce ze všech jeho spravedlivých žáků požehnané paměti, neboť náš svatý pán, učitel a mistr jej ozářil svým skvoucím svatým poznáním, stejně jako velké světlo [ozařuje] malé světlo.[224]

Náš pán, učitel a mistr – budiž požehnána památka spravedlivého – řekl, že on (tj. rabi Natan) se od něj dozvěděl nejvíce ze všech. Všechna slova našeho pána, učitele a mistra, budiž požehnána památka spravedlivého, studoval, vyučoval, vykonával a zachovával jako nikdo jiný.

[221] Míněna je jeskyně na svahu hory Karmel, jež je zasvěcena proroku Elijášovi a do níž se lidé přicházejí modlit, vzdávat díky apod. (srov. 1Kr 18,13).
[222] „Představil jsem si, že tady stál Elijáš a vyléval své srdce před Hospodinem (budiž veleben).“
[223] Ex 33,11
[224] Výrazy „velké světlo“ a „malé světlo“ jsou výpůjčkou ze slovníku luriánské kabaly a v chasidismu je jimi opisován úzký vztah učitele a žáka.

Naučil nás, jak nejlépe rozvíjet všechny ctnosti, a především, [jak správně si počínat] v záležitosti modlitby a *hitbodedut* – tak, jak se to naučil od našeho svatého pána, učitele a mistra, budiž požehnána památka spravedlivého.

Přispěl děsuplnými a úchvatnými novelami, aby každému dodal sil ve službě Bohu, a tato nová naučení jsou zaznamenána ve svatých knihách [nazvaných] Likutej halachot, které na pokyn našeho pána, učitele a mistra, budiž požehnána památka spravedlivého, sepsal ke každému ze čtyř oddílů Šulchan aruch.

A složil též knihu Likutej tefilot, [výbor] obsahující modlitby, prosby o smilování, pokorné žádosti, slova [hledající] útěchu a smíření, vyznání i slova mocně povzbuzující duši každého Izraelity, aby se probudil a byl pamětliv své budoucnosti. [Všechna tato slova] na pokyn našeho svatého pána, učitele a mistra (budiž požehnána památka spravedlivého) založil na svatých naučeních [zaznamenaných] v knize Likutej MoHaRaN.

A jednou o těchto modlitbách promluvil slovy verše: „Pro budoucí pokolení[225] je to psáno, aby lid, jenž bude stvořen, chválil Hospodina…“[226] To znamená, že tyto modlitby byly sepsány pro budoucí pokolení, jež v budoucnu bude stvořeno, aby jimi chvalořečilo Hospodina, a jejich význam velice zdůrazňoval.

A v úvodu knihy Likutej tefilot napsal: „Takových modliteb na světě dosud nebylo atd.“, a stále nabádal, abychom se jim každý den věnovali.

Jednou řekl: Nyní, když byly tyto modlitby vydány, v budoucnu budeme o každém dni podávat vysvětlení, že je neodříkáváme. Přesto tam v úvodu napsal, aby člověk od tohoto zvyku neupouštěl, tj. aby se každý den věnoval *hitbodedut* a před Bohem (budiž veleben) vyléval své lkání ze všeho, co mu právě schází, a aby si z Tóry sám skládal modlitby v jazyce, jímž běžně mluví. Jedině tímto způsobem bude člověk moci volat o pomoc v každé věci, neboť v písemné formě není možné všechny potřeby člověka cele vyjádřit – zejména, mění-li se stále v průběhu času.

A pohlédni do Sichot ha-RaN (paragraf 229), kde uvedl, [že] zpočátku tkvělo jádro modlitby v tom, že každý vyjadřoval před Bohem (budiž veleben), co měl na srdci ve svém jazyce, který běžně používal. Poté si však muži Velkého shromáždění povšimli atd.

[225] Dosl. „pro poslední pokolení“.
[226] Ž 102,19

[vytrácející se schopnosti Izraelitů v diaspoře modlit se ve svatém jazyce[227]] a stanovili pořádek modlitby, jak je vysvětleno v Hilchot tefila rabiho Moše ben Majmona.

V každém případě je však nejdůležitější modlit se v jazyce dané země (tj. v jazyce, kterému člověk rozumí a který běžně používá). Proto i nyní, když se modlíme podle pořádku, který stanovili muži Velkého shromáždění, je pro člověka velmi dobré, aby si přivykl modlit se před Bohem (budiž veleben) modlitby, prosby o smilování a [pokorné] žádosti z [hloubi] svého srdce v jazyce, jemuž rozumí, aby mu Bůh (budiž veleben) pomohl být Jeho věrným služebníkem, neboť v tom záleží podstata modlitby, jak bylo výše zmíněno atd.

A hle, z toho je zřejmé, že ani nyní – poté co jsme byli hodni, aby nám cadikové uspořádali tak krásné modlitby – si člověk sám pouze tímto nevystačí. Je třeba, aby před Ním (budiž veleben) v ústraní hojně rozmlouval v jazyce, v němž rozumí každému slovu, o tom, co má na srdci a co mu v duchovním i světském životě právě schází.

A na konci těchto dnů, v čase, kdy se rozprostře strašlivá temnota, jistě uvidíme, jak velmi se mnozí z našeho lidu vzdálili službě Hospodinu a [jak] budou strženi proudem vzdutých vod tohoto nízkého světa, v bahně hlubiny se topit a [jak] nebudou mít na čem stanout, jak je psáno: „V bahně hlubiny se topím, není na čem stanout.“[228] A to vše jen proto, že si neberou k srdci onu svatou radu, kterou [Písmo] hned nato uvádí: „A modlím se k Tobě, Hospodine atd.“[229] Mnozí ani netuší, jak si v této záležitosti počínat.

Avšak ten, kdo pozvedne své srdce a své oči ke knihám našeho svatého pána, učitele a mistra a jeho svatého žáka, našeho učitele, rabiho Natana (budiž požehnána památka spravedlivého), nalezne v nich jistě pravdivý a stálý a správný návod, jak si v této svaté záležitosti počínat. Jejich svatá slova týkající se této záležitosti jsou však rozptýlena mezi jejich svatými kázáními a není v silách každého lehce nalézt, co hledá. Ba co více, tyto knihy nejsou každému člověku běžně dostupné.

[A právě] toho jsme si povšimli a v této knize [hleděli] shromáždit mnohá naučení z knih našeho svatého pána, učitele a mistra, budiž požehnána památka spravedlivého, a ze svatých knih jeho svatého žáka [nazvaných] Likutej halachot, jež pojednávají o velkém významu odříkávání žalmů a ctnostném počínání toho, jenž odchází do ústraní a vylévá tam své srdce jako vodu před tváří Panovníka, jakož i způsobech, s nimiž by měl být každý

[227] MAJMON, Moše ben (RAMBAM): *Mišne Tora*. Hoca'at Šabtaj Frankel, Jerušalajim – Bnej Brak: 2005., *Hilchot tefila* 1,3-7. Srov. rovněž Neh 13,24.
[228] Ž 69,3
[229] Ž 69,14; srov. modlitbu *Ma tovu* („Jak dobré [jsou stany tvé atd.]“), jež je součástí pořádku ranní modlitby pro všední dny (*šacharit le-chol*) a jež se pronáší při vstupu do synagogy.

obeznámen, aby věděl, jak si v řečené záležitosti správně počínat a jak v jejím zachovávání setrvat.

A tuto knihu jsme nazvali ***Hištapchut ha-nefeš*** (*Vylévání duše*), neboť celá pojednává [o tom], že každý člověk by měl před Bohem vylévat své srdce a svoji duši; pouze to je ona obecná rada na každou věc, ať už se týká věcí duchovních, nebo hmotných.

A pozvedne-li člověk své srdce a své oči ke slovům sepsaným v této knize, jeho srdce se jistě probudí a zvykne si chodit po této staré svaté stezce, po níž [už] odjakživa chodili naši otcové a [jež] bude v budoucnu, až přijde náš spravedlivý Mesiáš, znovu obnovena, neboť jen On bude ve světě provádět po této cestě, po níž budou chodit všichni lidé, jak je vysvětleno v Likutej halachot, [oddíl] Hilchot Roš chodeš. A také v Likutej MoHaRaN je vyloženo, že hlavní zbraní Mesiáše bude modlitba a [že] celou svoji válku, již povede, a všechny výboje, jež podnikne, budou odtamtud.[230]

A také celá budoucí spása na tom závisí, jak je psáno: „Přijdou s pláčem a s prosbami o smilování, já je povedu…“[231]

Kéž se nad námi Hospodin (budiž veleben) smiluje, abychom vpravdě byli schopni kráčet po této svaté cestě, dokud se skrze nás nenaplní slova Písma: „[Všechny, kdo dbají na to, aby neznesvěcovali den odpočinku, kdo se pevně drží mé smlouvy], přivedu na svou svatou horu a ve svém domě modlitby je oblažím radostí.“[232] Staniž se tak rychle, za našich dnů, *bi-mhera be-jamenu*, amen!

2.2 PŘEKLAD VYBRANÝCH ČÁSTÍ VLASTNÍHO TEXTU

Vylévání duše

1

Ten, kdo si přeje navrátit [k Bohu][233], musí si zvyknout odříkávat žalmy (*tehilim*), neboť odříkávání žalmů umožňuje navrátit se [k Bohu]. Existuje padesát bran návratu; devětačtyřiceti branami může projít každý člověk a dosáhnout [toho, co je za nimi], avšak padesátá brána jest takříkajíc návrat samotného Boha (budiž veleben), neboť rovněž v souvislosti s Ním (budiž veleben) se v jistém smyslu hovoří o návratu, jak je psáno:

[230] Tj. z nosu (*chotem*), který – jak text dále vysvětluje – odkazuje na dech Mesiáše; srov. LM I, 2:1. K tomuto tématu viz následující kapitolu.
[231] Jer 31,9
[232] Iz 56,7
[233] Užit je výraz *tšuva*, tzn. „pokání“, „návrat (k Bohu)“.

„Navraťte se ke mně a já se navrátím k vám.“[234] A těchto devětačtyřicet bran odpovídá devětačtyřiceti [hebrejským] písmenům, jež jsou [obsažena] ve jménech dvanácti kmenů Hospodinových, neboť každá brána je spojena s písmenem z oněch devětačtyřiceti písmen kmenů.

A hle, všichni touží [zakusit] bázeň Boží, a přesto není každý člověk hoden návratu [k Bohu], neboť někdo po návratu vůbec netouží. Ale dokonce i ten, který po něm touží, nemusí být schopen dospět k písmenu a k bráně návratu, jež mu přísluší. A dokonce i když tam dospěje, je možné, že brána návratu bude zavřena; z tohoto důvodu není [každý] člověk hoden návratu [k Bohu].

[Avšak] odříkáváním žalmů se dokonce i v člověku, jenž po návratu vůbec netouží, probudí vnitřní touha po návratu a rovněž bude schopen dospět k bráně a písmenu, jež mu přísluší, a bránu otevřít. Ukazuje se [tedy], že prostřednictvím žalmů je [člověk] schopen návratu [k Bohu]. A to je naznačeno [ve verši, v němž král David hovoří sám o sobě]: „…výrok muže, [jenž] povýšil jho … líbezného [pěvce] žalmů Izraele“[235], [který] naši učenci, budiž požehnána jejich památka, vyložili tak, že [král David] povýšil jho návratu [k Bohu].[236] [A druhé části verše je třeba rozumět tak, že právě] prostřednictvím líbezného [pěvce] žalmů Izraele, to jest Knihy žalmů, jejímž autorem (podle tradice) [král David] je, bylo povýšeno jho návratu [k Bohu], neboť prostřednictvím žalmů je [člověk] schopen návratu k Bohu, jak bylo výše zmíněno.

A naši učenci, požehnané paměti, pravili: „David by se takového činu[237] [nikdy sám o sobě] nedopustil, nýbrž [k němu byl vybrán], aby jednotlivce naučil, jak činit pokání (*tšuva*) atd.“[238] Ukazuje se [tedy], že podstatu nauky pokání [činěného] skrze krále Davida tvoří Kniha žalmů, které odříkával v tak hlubokém vnitřním procitnutí a v duchu svatém (*ruach ha-kodeš*), že vprostřed ní každý může nalézt sám sebe a [tedy] být odříkáváním žalmů hoden návratu [k Bohu], jak bylo výše zmíněno.

A k hlavní očistě dvanácti kmenů Hospodinových, jejichž jména jsou složena z devětačtyřiceti [hebrejských] písmen, která odpovídají devětačtyřiceti branám pokání, došlo v Egyptě (*Micrajim*), jenž je jako sevření hrdla (*mecar ha-garon*),[239] které je aspektem pokání

[234] Mal 3,7
[235] 2Sam 23,1 (ČEP: „…výrok muže Nejvyšším povýšeného…líbezného *pěvce* izraelských žalmů.“)
[236] MK 16b
[237] Míněno je cizoložství s Bat-šebou, kterého se král David dopustil (2Sam 11); viz Av.Zar. 4b.
[238] Av.Zar. 4b
[239] Jméno *Egypt* (hebr. *Micrajim*) je stejně jako výrazy *úžina*, *soužení* či *úzkost* (hebr. *mecar*) odvozeno od kořene *c-r-r*. V nevokalizovaném textu má plurál uvedených slov (*mecarim*) stejnou ortografickou podobu

nejvyššího (*tšuva ila'a*) (jak je uvedeno ve spisech Ariho, budiž požehnána jeho památka; viz tam a rozuměj dobře[240]).[241] A proto poté, co byli tam v Egyptě očištěni a byli schopni odtamtud odejít, odpočítávali devětačtyřicet dnů a ty [zase] – jak bylo výše zmíněno – odpovídají devětačtyřiceti [hebrejským] písmenům, která odpovídají devětačtyřiceti branám pokání. A v padesátý den „sestoupil Hospodin na horu Sinaj"[242], což je jako [již výše zmíněný verš] „…a já se k vám navrátím…"[243], tedy takříkajíc jako návrat samotného Boha, budiž veleben, tedy jako padesátá brána, jak bylo výše zmíněno.

A to vše [je naznačeno ve verši]: „A toto jsou jména synů Izraele, kteří přišli…"[244], [kdy] koncová písmena těchto slov[245] tvoří (v hebrejském originále) dohromady slovo *tehilim*.[246] [A ve druhé části téhož verše] „…do Egypta s Jákobem, každý přišel se svou rodinou…" [tvoří] koncová písmena[247] slovo *tšuva*, neboť odříkáváním žalmů lze dosáhnout návratu [k Bohu]; to je [tedy naznačeno ve verši] „…jména synů Izraele, kteří přišli do Egypta atd.", neboť devětačtyřicet bran pokání odpovídá devětačtyřiceti [hebrejským] písmenům, jež jsou obsažena ve jménech synů Izraele, kteří přišli do Egypta, aby se tam očistili, jak bylo výše zmíněno.

A tedy vidíme, že v čase pokání, to jest v [měsíci] elul a během [tak zvaných] deseti dnů pokání (*aseret jemej tšuva*), se celý Izrael věnuje odříkávání žalmů, neboť odříkávání žalmů přivádí [člověka] k pokání (*tšuva*), jak bylo výše zmíněno. A proto tedy je velmi důležité věnovat se pravidelně odříkávání žalmů, neboť žalmy probouzejí v člověku velkou touhu po Bohu, budiž veleben. Blaze tomu, kdo se touto radou řídí. (Likutej MoHaRaN, díl II, kapitola 73)[248]

Ha-ma'atik pravil: Nahlédni do [knihy] Likutej ecot[249] (kapitola Tšuva, paragraf 32),[250] kde se o tomto tématu krátce píše těmito slovy: „A jsou [tací], kteří nevědí, jak dospět

---

právě jako *Egypt*. Egypt lze vnímat chápat jako „místo dvojího sevření" (náboženského a ekonomického), v němž se Židé v Egyptě nacházeli.

[240] *Ša'ar ha-kavanot*, Sfirat ha-omer, par. 11

[241] Kulaté závorky jsou původní.

[242] Ex 19,20

[243] Mal 3,7

[244] Ex 1,1

[245] Tj. písmena *tav*, *he*, *lamed*, *jod*, *mem*.

[246] Tzn. „chvalozpěvy", „žalmy".

[247] Tj. písmena *tav*, *šin*, *vav*, *bejt*, *he*.

[248] Kulaté závorky jsou původní.

[249] *Sefer Likutej ecot* (kniha *Výbor rad*) obsahuje výběr z učení a praktických rad rabiho Nachmana.

[250] Kulaté závorky jsou původní.

k bráně, jež jim náleží a skrze níž právě je třeba navrátit se k Hospodinu (budiž veleben) atd.“ a [že] „odříkáváním žalmů bude s to atd. [probudit v sobě vnitřní touhu a činit pokání] a dospět k bráně pokání, jež náleží jeho duši atd.“[251]

A z jeho svatých slov je patrné, že oněch výše zmíněných devětačtyřicet bran odpovídá devětačtyřiceti cestám návratu [k Bohu], neboť každý člověk má v souladu s kořenem (*šoreš*) jeho duše svoji zvláštní cestu a svoji zvláštní [formu] služby [Bohu]; a právě po této cestě se musí ubírat, aby byl s to navrátit se k Hospodinu (budiž veleben).

A pohlédni do kázání „Já“ (Likutej MoHaRaN, díl I, kapitola 4)[252], kde je toto naučení vyloženo na výroku našich učenců, blahé paměti: „A neví, po které cestě by se měl ubírat.“[253] [Vysvětluje tam], že každý člověk není hoden nalézt svoji cestu, která mu v souladu s kořenem jeho duše náleží, aby se po ní navrátil k Hospodinu (budiž veleben). A v souvislosti s tím král David, mír s ním, zvolal: „Jak očistí mladík svoji stezku? – (Právě)[254] tím, že bude dbát Tvých slov!“[255]

A náš svatý pán, učitel a mistr, budiž požehnána památka spravedlivého, nám odhalil, že bude-li člověk odříkávat žalmy, pak jej Bůh (budiž veleben) zahrne moudrostí, pochopením a věděním, [čímž bude s to] sám nalézt svoji zvláštní cestu právě v souladu s kořenem jeho duše [a vědět], co činit na tomto světě, dokud tímto způsobem nebude hoden dosáhnout úplného návratu [k Bohu]. A pohlédni níže na paragraf 75.

2

Hitbodedut je na vysokém stupni [služby Bohu], [věru] nejvyšším ze všech. [Proto by si měl člověk] za všech okolností vyhradit [každý den] alespoň hodinu pro sebe a v ústraní v nějaké místnosti nebo na poli o samotě rozmlouvat se svým Stvořitelem – postěžovat si a omluvit se [a to vše] ve slovech [hledajících] milost, útěchu a smíření. [Měl by] Jej (budiž veleben) prosit a pokorně žádat, aby mu pomohl být v Jeho blízkosti a být vpravdě Jeho věrným služebníkem.

Měl by se modlit a rozmlouvat v jazyce, který běžně používá, to značí – v naší zemi – v jazyce aškenázském (tzn. v jidiš), neboť ve svatém jazyce (tzn. v hebrejštině) je pro něj obtížné se vyjádřit. Taková slova ani nevycházejí ze srdce, neboť na svatý jazyk není tolik zvyklý, neboť jej běžně nepoužívá.

---

[251] *Likutej ecot*, oddíl *Tšuva*, par. 32
[252] Kulaté závorky jsou původní.
[253] Sot. 21a
[254] Kulaté závorky jsou původní.
[255] Ž 119,9

Zato však v jazyce aškenázském, v němž [běžně] rozmlouváme a mluvíme, je pro něj mnohem snadnější se vyjádřit, neboť v aškenázském jazyce vycházejí jeho slova ze srdce. Je tomu tak proto, že je na tento jazyk zvyklý.

V aškenázském jazyce [tedy] může rozmlouvat o každé věci. [Bude moci] před Ním (budiž veleben) rozmlouvat a vyprávět o všem, co má na srdci – litovat hříchu a kát se nad minulostí, ale též prosit o smilování, aby byl hoden se k Němu (budiž veleben) od onoho dne vpravdě přibližovat a podobně, každý podle svého [duchovního] stupně.[256]

A měl by hledět [tomu všemu] si přivyknout a vytrvat v tom každý den alespoň jednu hodinu, jak bylo výše zmíněno. Zbytek dne [pak] prožije v radosti (jak je psáno v předcházejícím naučení, jež začíná slovy: „Je velkou micvou žít stále v radosti…“[257]).[258]

A tento zvyk je velmi účinný a představuje velmi dobrý způsob a velmi dobrou metodu, jak se k Bohu (budiž veleben) přiblížit, neboť je to zvyk obecný, jenž zahrnuje vše. Bude [moci před Ním] rozmlouvat o všem, co mu schází v duchovním životě, nebo o tom, že se cítí být Bohu (budiž veleben) zcela vzdálen, a prosit Jej (budiž veleben), aby mu pomohl [být Jeho věrným služebníkem], jak bylo výše zmíněno.

A dokonce i když se mu slova někdy zadrhávají a on není s to před Ním (budiž veleben) otevřít svá ústa [a] promluvit, pak i sama skutečnost, že před Ním (budiž veleben) stojí a je připraven a touží a přeje si promluvit – ačkoliv [toho v daný čas] není schopen – , je velmi prospěšná. Také z toho samotného si může složit řeč a modlitbu. Může k Němu (budiž veleben) volat a snažně Jej prosit o smilování, že je [od Něj] tolik vzdálen, že nemůže dokonce [ani] promluvit. [Měl by] Jej (budiž veleben) prosit o milost a slitování, aby byl vůči němu shovívavý a otevřel mu ústa, aby před Ním (budiž veleben) mohl rozmlouvat.

A věz, že mnozí velcí a věhlasní cadikové vyprávěli, že dosáhli svého [duchovního] stupně jen tím, že dodržovali tento zvyk. Moudrý člověk sám nahlédne velký význam tohoto zvyku, jenž vynáší [člověka] do vysokých výšin a je vhodný pro všechny – malé i velké, neboť jej mohou všichni zachovávat a jeho pomocí dospět k velkému poznání.

Blaze tomu, kdo se jej bude pevně přidržovat.

Je také dobré přetvářet si [jednotlivé] lekce Tóry v modlitby. To značí, že bude-li [člověk] studovat nebo naslouchat výuce Tóry opravdového cadika, měl by si z toho složit modlitbu. [Měl by] pokorně žádat a snažně prosit Boha (budiž veleben) o všechno, co během přednášky

[256] Srov. *Hištapchut ha-nefeš*, par. 13.
[257] LM II, 24
[258] Kulaté závorky jsou původní.

bylo řečeno, [a ptát se], kdy také sám bude hoden toho všeho dosáhnout a jak mnoho je od toho vzdálen. Měl by Jej (budiž veleben) prosit, aby mu napomohl dosíci všeho, co během výuky zaznělo.

Toho, kdo si moudře počíná a upřímně touží [po poznání], uvede Bůh na cestu pravdy a on [tak] sám nahlédne, jak dále postupovat; bude pak rozmlouvat ve slovech milosti a upřímných proseb a pokorně Jej (budiž veleben) žádat, aby mu pomohl být Jeho věrným služebníkem. Taková slova vynášejí [člověka] velmi vysoko, zejména promění-li studium Tóry v modlitbu. Z takové [záležitosti] se pak [věru] stává velké potěšení. (Tamtéž, paragraf 25)

Nahlédni do knihy *Alim li-trufa* (dopis č. 257)[259], kde [rabi Natan] uvedl: „Je důležité činit si z jednotlivých lekcí Tóry modlitby a každý den [Jej] prosit a před Ním (budiž veleben) rozmlouvat – vždy podle lekce, již studuje v jeho svatých knihách, v nichž všech může člověk nalézt sebe samého. Ach, Bože! Kdy budeme hodni toho dosáhnout? Neboť náš celý život letí a ubíhá, „…je jako mizející stín a mizející oblaka, odvátý vítr … jako létající sen…“[260] , a my nemáme, jak bychom jej uchopili a zadrželi, aby se zastavil a my v něm věčně žili – toliko skrze modlitbu a prosby o smilování.

Podstata této svaté cesty, jež je velmi stará i nová, tkví v přetváření lekcí Tóry v modlitby, jak bylo výše zmíněno. A každý, kdo se domnívá, že je tomu vzdálen, se věru mýlí, „vždyť to slovo je ti velmi blízko, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys je dodržoval.“[261] A nemůže-li člověk přesto [otevřít svá ústa] a začít mluvit, pak i o tom jsme hojně pojednali a nabídli mocné, prověřené a vyzkoušené rady, které nám již mnohokráte napomohly atd.

Blaze nám, kteří jsme byli hodni toto naučení vyslechnout a krátce se jím zaobírat. Kéž bychom byli hodni vpravdě naplnit jeho vůli a ubírat se po všech jeho cestách, žít každý den v radosti a prosit a volat k Hospodinu, skládat si z lekcí Tóry modlitby atd.

(Pohlédni na konec této knihy, [kde nalezneš] jeho úchvatné kázání z knihy Likutej halachot, [oddíl] Orach chajim, ustanovení týkající se Roš chodeš, halacha 5, jež vychází z oněch dvou naučení zmíněných výše v oddíle 1 a 2).

[259] *Sefer Alim li-trufa* (kniha *Hojivé listy*) jest sbírka dopisů, jejichž autorem je rabi Natan. Adresátem většiny dopisů je jeho syn Jicchak.

[260] Z pijutu „U-netane tokef“ (tj. „Vyhlašme velkou důležitost [svatosti tohoto dne]“), jenž je recitován na Roš ha-šana a na Jom kipur, čímž se zdůrazňuje motiv Dne soudu (*Jom ha-din*). In: NEWMAN, J.: *Judaismus od A do Z.*, s. 255.

[261] Dt 30,14

3

Věnuje-li se člověk *hitbodedut*, rozmlouvá-li se svým Stvořitelem a odříkává-li žalmy, prosby o smilování a pokorné žádosti, je velmi dobré, pronáší-li [svá slova] skutečně celým srdcem tak, že se před Bohem (budiž veleben) rozpláče jako syn před svým otcem.

Říkal však, že není dobré, odříkává-li [člověk] žalmy, prosby o smilování a pokorné žádosti a [přitom] ve svém srdci pomýšlí a očekává, že se rozpláče. Takové smýšlení prý rozptyluje jeho mysl a znemožňuje mu pronášet prosby skutečně celým srdcem. V čase, kdy [člověk] pronáší prosby o slitování a pokorné žádosti, je třeba oprostit se od všech možných vnějších myšlenek a jen soustředit svoji mysl na slova, která by měl před Bohem (budiž veleben) pronášet tak, jako kdyby mluvil se svým blízkým přítelem. Tehdy se jeho srdce samo lehce probudí a pohne jím tak, že se dá do vskutku velikého pláče.

Pokud však na to pomýšlí a očekává, že se rozpláče, neuspěje, neboť jeho rozjímání bude rozptýlené, jak bylo výše zmíněno. Takové pomýšlení a očekávání jsou jako cizí (tzn. rušivá) myšlenka, jež rozptyluje soustředění a způsobuje, že [člověk] nemůže dobře slyšet, co říká.

Důležité je rozmlouvat před Bohem (budiž veleben) opravdu bez jakýchkoliv dalších myšlenek, jak bylo výše zmíněno. Pokud se opravdu rozpláče – je to dobré, a pokud nikoliv – nikoliv. Když však odříkává [žalmy a Bohu předkládá své prosby o smilování a pokorné žádosti], neměl by kvůli tomu rozptylovat své rozjímání, jak bylo zmíněno výše. (Tamtéž, paragraf 95)

4

Když s námi hovořil o *hitbodedut*, říkal také, že si – budiž požehnána jeho památka – velmi rychle zvykl věnovat se každý den *hitbodedut* a svěřovat Bohu (budiž veleben) své myšlenky.

A říkal, že není-li člověk s to dokonce ani promluvit, nebo vysloví-li dokonce jen jediné slovo, je to také velmi prospěšné. Je-li schopen říci jen jedno slovo, měl by zůstat vnitřně silný a toto slovo stále opakovat a nepočítat, kolikrát je již vyslovil. A stráví-li opakováním tohoto slova dokonce několik dnů, je to také dobré. Měl by být silný a statečný a ono slovo stále opakovat, dokud se nad ním Bůh (budiž veleben) nesmiluje a neotevře mu ústa. [Nakonec jistě] bude s to [před Bohem] rozmlouvat. (Tamtéž, paragraf 96)

A říkal, že taková řeč má převelikou sílu, neboť [ví-li člověk jak], může tiše promluvit ke zbrani, že nebude schopna střílet. Rozuměj [tomu]. Když o tom mluvil, hovořil hodně o *hitbodedut* a [toto] nádherné kázání rozvíjel mnoha různými příklady. Velice nás

povzbuzoval a dodával nám sílu, abychom byli silní a hojně se věnovali *hitbodedut* a rozmlouvali se svým Stvořitelem.

Přál si, abychom v *hitbodedut* vytrvali celý den, leč není v silách každého takovou míru zachovávat. Proto je třeba, aby člověk za všech okolností věnoval *hitbodedut* každý den alespoň několik hodin, neboť to je také velmi prospěšné.

Kdo je však vytrvalý a chce na sebe opravdu vzít jho Jeho služby, měl by věnoval *hitbodedut* celý den. [A když dokončil tato slova], zmínil výrok našich učenců, blahé paměti: „Kéž by se člověk modlil celý den!“[262] (Tamtéž, paragraf 96)

5

Nadto jsem slyšel, jak prý říkal v souvislosti s významem toho, když člověk rozmlouvá se svým Stvořitelem, že o předem připravených modlitbách, pokorných žádostech a prosbách již vědí všichni zlí duchové (*mechablim*) a poslové ďábla (*mekatregim*), kteří na stezkách těchto modliteb číhají, neboť o nich již předem vědí. Je tomu například jako s vyšlapanou cestou, na níž mordýři a bandité stále ve skrytu čekají, neboť po ní chodí mnoho lidí.

Ubírá-li se však člověk po nové stezce, o níž lidé ještě nevědí, mordýři ani bandité na ní vyčkávat nemohou. A stejně tak je tomu i s modlitbou. Rozmlouvá-li člověk se svým Stvořitelem [ve vlastních slovech], představují jeho slova novou cestu a novou modlitbu, kterou se člověk modlí ze svého srdce poprvé, a proto [na ni] poslové ďábla nečíhají.

Nabádal však, abychom i nadále odříkávali ostatní prosby a pokorné žádosti, jak je v našich knihách vícekrát vysvětleno. (Tamtéž, paragraf 97)

6

Když nám dodával sílu k *hitbodedut* a k odříkávání pokorných žádostí a proseb, říkal ještě, že tato řeč má velikou sílu a [může] člověka probudit a přiblížit k Bohu, i když se mu zdá, že nemá srdce.[263] Bude-li však odříkávat mnoho slov probouzejících srdce a touhu k Bohu, pokorných žádostí, proseb a podobně, pak již tím se odhaluje Hospodinu (budiž veleben) probuzení jeho srdce a jeho duše.[264] A to odpovídá významu [verše]: „Moje duše vyšla, když mluvil.“[265] [To znamená], že [již] sama řeč jest odhalením duše a srdce. A [tedy] někdy tím, že bude [před Bohem] hojně rozmlouvat – jakkoliv [se mu bude zdát, že] je bez srdce – přesto

[262] Ber. 21a
[263] Tj. nemůže dosáhnout patřičného stupně soustředění nutného k navození mystického stavu.
[264] Dochází k navození mystického stavu.
[265] Pís 5,6

tímto způsobem dospěje v srdci a v duši k velkému probuzení. Je tomu tak [proto], že řeč sama má velkou sílu. (Tamtéž, paragraf 98)

7

Říkal, že opravdovou podstatu *hitbodedut* a rozmluvy se Stvořitelem zakusí [člověk] ve chvíli, kdy rozmlouvá před Bohem (budiž veleben) s takovým zanícením, že se přiblížil [stavu], v němž z něj – Bůh chraň – vystoupí jeho duše a on se ocitne – Bůh nedopusť – na prahu smrti, a [kdy] jeho duše bude pro sílu jeho trápení a stesku a touhy po Bohu připoutána k tělu [jen jakoby] nití o síle vlásku.

A stejně tak je tomu i podle našich učitelů blahé paměti, kteří pravili: „Modlitba člověka nebude vyslyšena, dokud nepoloží svoji duši na dlaň.“[266]

A říkal, že pomáhá-li člověku v *hitbodedut* Bůh (budiž veleben), je schopen před Ním (budiž veleben) rozmlouvat jako se svým blízkým přítelem. A je třeba zvyknout si rozmlouvat před Bohem (budiž veleben) jako kdyby mluvil se svým učitelem nebo blízkým přítelem, neboť „celá země je plná Jeho slávy“[267] a Boha (budiž veleben) lze nalézt na každém místě. (Tamtéž, paragraf 99)

8

Vyprávěli mi, jak říkal, že [žádný člověk] – od malého až po velkého – se nemůže vpravdě zdokonalit (*iš kašer*) jinak, než za pomoci *hitbodedut*. Jmenoval [přitom] mnoho věru věhlasných cadiků a říkal, že všichni dosáhli svého [duchovního] stupně jen prostřednictvím *hitbodedut*. A mluvil také o jednom prostém muži, jednom z vnuků Ba’al Šem Tova, budiž požehnána památka spravedlivého, a řekl: „Také on neustále s velikým pláčem rozmlouvá před Bohem, budiž veleben.“ A říkal, že potomci Ba’al Šem Tova mají ve zvyku tak činit, neboť jsou potomky krále Davida, mír s ním, jenž před Bohem (budiž veleben) své srdce stále zkrušoval.[268] A právě v tom tkví podstata Knihy žalmů, které složil, jak je vyloženo na jiném místě.[269] (Tamtéž, paragraf 100).

[266] Taan. 8a
[267] Iz 6,3
[268] Podle rabiho Nachmana nesmí být zkroušené srdce zaměňováno za smutek či depresi, neboť posledně dva jmenované stavy vycházejí ze špatné nálady, rozmrzelosti, vzteku apod. a pocházejí z druhé strany (*sitra achra*) – říše zla, zatímco zkroušené srdce má co dočinění se srdcem a je Bohu naopak drahé (srov. Ž 34,19; Ž 51,19); srov. *Sichot ha-RaN*, par. 41.
[269] LM II, 101; LM II, 100

10

Není dobré, když se člověk modlí a [přitom] slyší a cítí, že [v jeho blízkosti] stojí ještě někdo jiný. Je třeba, aby si každý člověk během své modlitby představil, že kolem něj neexistuje [nic jiného], jen on sám a Bůh, budiž veleben. A v Likutej MoHaRaN[270] je dále vysvětleno, že během modlitby se musí člověk oprostit od svého já[271] do té míry, že nebude vnímat dokonce ani sám sebe, jen samotného Boha, budiž veleben. Pohlédni tam (paragraf 103).

13

Říkal, že podstata modlitby záleží v přimknutí se (*dvekut*) k Bohu (budiž veleben). [Proto] je lepší modlit se v jazyce aškenázském, v němž [běžně] mluvíme, neboť modlí-li se člověk v jazyce, který [běžně] používá, má srdce ke slovům modlitby velmi blízko, přimyká se jim a on [tak] může k Bohu (budiž veleben) ještě více přilnout.

Avšak již muži Velkého shromáždění (*anšej Kneset ha-gedola*) nám stanovili pořádek modlitby (neboť není v silách každého uspořádat si pro sebe modlitbu, jak se uvádí [v Mišne Tora rabiho Moše ben Majmona[272]]),[273] a proto se musíme modlit [též] v jazyce svatém, jak nám stanovili.

Ale i tak je nejdůležitější soustředit se jen prostý význam slov, neboť smysl modlitby spočívá v tom, že se k Bohu (budiž veleben) modlíme za každou věc a tím se k Němu (budiž veleben) přimykáme. (A ten, kdo vkládá do slov modlitby tajné významy a není na to dostatečně připraven, dopouští se velké chyby atd.[274])[275]

A hle, ten kdo běžně mluví ve svatém jazyce – například obyvatel Jeruzaléma, nemusí o významu slov přemýšlet. [Důležité] jen je, aby věnoval pozornost tomu, co říká. V tom [tedy] spočívá podstata jeho soustředění.

A v případě opravdu velkých cadiků jsou všechny Ariho (budiž požehnána památka spravedlivého) [kabalistické] významy zahrnuty v prostém významu slov, neboť ve významu jejich slov jsou zahrnuty všechny významy. (Tamtéž, paragraf 120)

[270] LM I, 55-56
[271] Dosl. „zrušit či negovat sebe samého“.
[272] Rabi Moše ben Majmon (Rambam). In: RAMBAM: *Mišne Tora*, Hilchot tefila 1,4.
[273] Kulaté závorky jsou původní.
[274] Viz *Sichot ha-RaN*, par. 75; 249.
[275] Kulaté závorky jsou původní.

15

Slyšel jsem, jak prý říkal, že člověk tu a tam začne na nějakém místě pomýšlet na pokání a toužit po Bohu (budiž veleben). A právě tam na tom místě by se měl těmito myšlenkami povzbuzovat a dodávat si sílu a podle situace například nahlas nebo [tiše] v srdci několika slovy pronést krátkou prosbu a pokornou žádost nebo vyjádřit svoji touhu [po Bohu]. Neměl by čekat a z tohoto místa odejít, přestože to není místo pro tento účel zařízené a [nenachází se] na místě vyhrazeném například pro studium [Tóry] a pro modlitbu, ale jen na nějaké cestě a podobně.

Neboť pokud by odtamtud odešel, mohlo by se stát, že [na pokání] přestane [pomýšlet a též touha po Bohu se vytratí]. A viděli jsme, že se sám [rabi] – budiž požehnána jeho památka – [této rady] vícekrát držel. (Tamtéž, paragraf 124)

16

Když s jedním člověkem o odříkávání žalmů, řekl mu, že nejdůležitější je pronést každý chvalozpěv (*mizmor tehilim*) pro sebe. Náš rabi, požehnané paměti, mu krátce vysvětlil, že všechny boje, před nimiž si král David, mír s ním, vyprošoval ochranu u Boha (budiž veleben), by si měl člověk představit jako boje, [které] s ním [svádí] zlý pud (*ha-jecer ha-ra*) a jeho vojska (jak je vysvětleno výše v paragrafu 9).[276]

A ten člověk se rabiho – budiž požehnána jeho památka – zeptal: A jak by si měl [člověk] vyložit verše, v nichž král David, mír s ním, chvalořečí sám sebe, například: „Ochraňuj mou duši, neboť jsem věrný…“[277]?

Odvětil mu: Rovněž s tím je třeba se ztotožnit, neboť člověk by měl sám sebe posuzovat podle svých zásluh a nalézat v sobě něco dobrého (*nekudot tovot*), neboť v těchto věcech se podobá věrnému a podobně.

A náš učitel, blahé paměti, pokračoval: Není snad v případě Jóšafata psáno: „Jeho srdce bylo vyvýšeno na cestách Hospodinových…“?[278] [To přece znamená], že [když kráčel] po cestách Božích a sloužil Mu (budiž veleben), [musel alespoň] trochu vyvyšovat své srdce.

A dále pravil: Nepokořujeme se snad ráno na začátku [modlitby], když říkáme: „Co jsme my? Co je náš život? atd.“?[279] Potom se [však] vyzdvihujeme a říkáme: „Ale my jsme Tvůj lid, příslušníci Tvé smlouvy atd.“ Hovoříme o naší velikosti a o tom, že jsme Jeho lid,

[276] Kulaté závorky jsou původní.
[277] Ž 86,2
[278] 2Pa 17,6; ČEP: „Jeho srdce bylo *naplněno* hrdostí, že *chodí po* cestách Hospodinových“.
[279] Slova jsou součástí modlitby začínající slovy *Le olam jehe adam* („Ať je stále člověk…“) odříkávané po ranních požehnáních (*birchot ha-šachar*).

příslušníci Jeho smlouvy, děti Abrahama, Izáka a Jákoba atd., neboť tak je třeba si počínat ve službě Bohu, jak bylo výše zmíněno.

A nahlédni do Likutej MoHaRaN, díl I, paragraf 282, co [tam] napsal o verši: „Budu zpívat Hospodinu po celý [svůj] život.“[280] (Tamtéž, paragraf 125)

17

Je velmi dobré, je-li člověk s to před Bohem (budiž veleben) vylévat své lkání [ve slovech hledajících] milost a slitování jako dítě, jež se prohřešilo před svým otcem, neboť již [sám] Bůh (budiž veleben) nás nazval [Svými] dětmi, jak je psáno: „Jste synové Hospodina, svého Boha.“[281] Proto je velmi dobré, svěřuje-li Mu (budiž veleben) své myšlenky a své trápení jako dítě, jež před svým otcem naříká a prosí o milost a slitování.

A jakkoliv si člověk před Bohem (budiž veleben) svými skutky nepřipadá jako [Jeho] dítě, přesto všechno nás Bůh (budiž veleben) nazval [Svými] syny, jak již bylo výše zmíněno. [A je psáno]: „Ať jste tací nebo onací (tj. dobří nebo špatní), jste [stále] nazýváni [Jeho] syny atd.“[282] [Proto] by měl člověk konat své povinnosti a počínat si jako [Jeho] dítě, jak bylo výše řečeno.

Je dobré, je-li [člověk] schopen prosebnými modlitbami probudit své srdce tak, že se [před Bohem] rozpláče jako syn před svým otcem. (Sichot ha-RaN, paragraf 7)

A nahlédni do knihy *Alim li-trufa* (dopis č. 254)[283], kde [rabi Natan] napsal: Viděl jsem v Midraši raba[284], že je tam uveden [verš]: „Což je mi Efrajim syn [tak] drahý, dítě mého potěšení? Kdykoliv o něm mluvím, znovu a znovu si ho připomínám.“[285] A je tam vedena [rozprava o tom], jaké [dítě označuje výraz] „dítě potěšení“. [Jeden z učenců pravil, že] dvouleté nebo tříleté dítě, a jiný, [že] čtyřleté nebo pětileté dítě.

A [v Ec Josef] učenci vyložili, že [podle] toho, jenž řekl, [že označuje] dvouleté nebo tříleté dítě, neumí takhle malé dítě [sice] mluvit – mluví jen trochu a je schopno se dorozumět jen v náznacích, přesto však v něm a v jeho slovech nalézá jeho otec potěšení a splní jeho přání. A [podle] toho, jenž se domnívá, [že označuje] čtyřleté nebo pětileté dítě, takové dítě již normálně mluví a umí svého otce poprosit a říci: „Dej mi tohle a tamto“. A jeho otec splní jeho prosbu.

[280] Ž 104,33; 146,2 („Budu chválit Hospodina po celý [svůj] život“)
[281] Dt 14,1
[282] Kid 36a
[283] Kulaté závorky jsou původní.
[284] Va-jikra raba 2-3
[285] Jr 31,20

A přestože tam [tato záležitost] není tolik objasněna, vyložil jsem ji dále, neboť jsem z ní pro sebe načerpal velké povzbuzení k tomu, k čemu nás [rabi] blahé paměti nabádal – abychom před Ním (budiž veleben) každý den rozmlouvali atd. Bohu díky mi k tomu tento Midraš dodal mnoho sil.

Z tohoto [výkladu] je tedy zřejmé, že dokonce i když před Ním (budiž veleben) člověk není schopen vůbec mluvit a jasně se vyjádřit, je Bohu (budiž veleben) drahé, hovoří-li k Němu byť jen v náznacích jako dvouleté nebo tříleté dítě. A někdy Bůh (budiž veleben) [člověku] pomůže a [on pak] mluví jasněji jako čtyřleté nebo pětileté dítě.

A tak tedy pokud před Ním (budiž veleben) Izrael rozmlouvá o svých potřebách, je Bohu (budiž veleben) drahý a je nazýván „dítětem potěšení“. Nahlédni tam, co je tam psáno o závěru [výše citovaného] verše: „Kdykoliv o něm mluvím…“[286] – [Tento verš lze totiž přeložit také jako]: „Je postačující, je-li moje řeč v něm atd.“ Z toho je patrné, že řeč má velkou sílu a že v písemné formě není dosti možné [všechny naše potřeby cele] vyjádřit; proto je třeba vyjádřit je alespoň několika slovy.

Z toho všeho lze porozumět náznakům toho, [že je třeba, aby se člověk] snažil být v řeči silný a se svým Stvořitelem rozmlouval jak jen bude v jeho silách. Je jistě lepší, rozmlouvá-li člověk [před Bohem] v jasných slovech; není-li však s to se dobře vyjádřit, je Bohu (budiž veleben) i taková řeč milá. Takové řeči se říká *pjestin* a mluví jí „dítě potěšení“, jemuž jsou dva nebo tři roky.

A rozuměj [tomu] dobře a celou věc zachovávej v jejím v prostém smyslu. V tom spočívá náš věčný život, neboť tímto světem není možné projít bezpečně jinak, než způsobem, o němž jsme zde pojednali. [Jak je psáno]: „Naší jedinou silou je řeč atd.“[287]

18

Je-li člověk po celý den naplněn radostí, je pro něj snadné vyhradit si během dne hodinu, aby zkrušil své srdce a rozmlouval před Bohem (budiž veleben) o všem, co má na srdci, jak je v našich knihách vícekrát vysvětleno.

Je-li však smutný – Bůh nedopusť – , je velmi těžké odcházet do ústraní a před Ním (budiž veleben) rozmlouvat. (Sichot ha-RaN, paragraf 20)

[286] Jr 31,20
[287] *Šocher tov* (agadický midraš k žalmům) 22,20

19

Zkroušené srdce a smutek spolu nikterak nesouvisejí, neboť zkroušenost má co do činění se srdcem, zatímco smutek pramení z mrzutosti, pochází z druhé strany (*sitra achra*)[288] a Svatý, budiž veleben, ji nenávidí. Zkroušené srdce je tedy Bohu, budiž veleben, drahocenné.

Bylo by dobré, kdyby měl člověk zkroušené srdce po celý den. Není však v silách lidí jako jste vy takovou míru zachovávat, neboť – Bůh chraň – byste mohli ze [stavu] zkroušeného srdce upadnout do [stavu] smutku a to je člověku zcela zapovězeno. Proto je třeba, aby si [člověk] vyhradil [každý] den [alespoň] hodinu, kdy bude mít zkroušené srdce, tj. uchýlil se do ústraní a tam před Ním (budiž veleben) zkrušil své srdce. Po celý zbytek dne by však měl být naplněn jen radostí. (Tamtéž, paragraf 41)

20

Smutný člověk je jako ten, kdo je rozzloben a rozhněván. Je jako ten, kdo – Bůh chraň – běduje a stěžuje si na Boha (budiž veleben), že neplní jeho přání.

Avšak ten, kdo je v srdci zkrušen, je jako malé dítě, jež před svým otcem naříká a pláče, že je od něj vzdálen atd. (Tamtéž, paragraf 42; viz dále níže paragraf 34)

21

Po zkroušeném srdci přichází radost a znamením toho, že měl [opravdu] zkroušené srdce je, že je pak naplněn radostí. (Tamtéž, paragraf 45)

22

[Člověk] musí být vskutku hoden toho, aby byl schopen každý den [alespoň] hodinu přemítat [o svém životě] a litovat toho, čeho je třeba. Každý toho však není hoden, neboť jeho den [rychle] plyne a utíká a on po všechny dny svého života nenalezne dokonce ani jednou volnou chvíli, aby se v ústraní usadil [a rozjímal o svém životě]. Proto je třeba, aby se snažil vyhradit si volný čas a v odloučení pečlivě hloubal o všech svých skutcích, které ve světě koná, [a rozvažoval], zda je pro něj vhodné těmito skutky trávit své dny. (Tamtéž, paragraf 47)

[A nahlédni do knihy *Nachat ha-šulchan* z pera svatého rabiho z Čerynu[289] blahé paměti na ustanovení týkající se [svátku] Pesach, kde je vyloženo, že druhá strana (*sitra achra*)

[288] Tzv. druhá strana (*sitra achra*) je označení pro říši zla; srov: Kaz 7,14: „V den dobrý užívej dobra a v den zlý si uvědom, že ten i onen učinil Bůh atd.“ Srov.: LM I, 1:2.

[289] *Sefer Nachat ha-šulchan* (kniha *Poklidný stůl*), jejímž autorem je rabi Nachman Goldstein (z. 1894) zvaný rovněž „rabi z Čerynu“.

zvítězí [ve chvíli, kdy se jí podaří] zakrýt člověku oči, aby nehleděl na to, jak si počíná. Jak je psáno: „Hlupák si nelibuje v rozumnosti…“[290] atd.

Avšak ve chvíli, kdy se probudí síla a záře [jeho] duše, jež je jako světlo svíce – jak je psáno: „Hospodinovo světlo jest duše člověka.“[291] – , a člověk začne přemítat o svých skutcích a hledět na své počínání, [pak] „bude pomoženo tomu, kdo se chystá očistit“[292], neboť i „trocha z onoho světla potlačí mnoho temnoty.“[293]

Začne-li [člověk] hloubat a přemítat o svých skutcích, je tomu jako když před započetím kontroly [chamecu] (*bdika*) pronáší požehnání nad jeho spálením, neboť již samotné hledání chamecu (jenž je jako zlý pud)[294] je počátkem jeho spálení.][295]

23

Říkal, že král David, mír s ním, složil celou Knihu žalmů [jen] proto, že věnoval mnoho času *hitbodedut*.

Říkal také, že z velké části strávil *hitbodedut* tak, že ležel na svém loži a zahalen do podušky rozmlouval před Bohem (budiž požehnán) a svěřoval se Mu se vším, co měl na srdci, jak je psáno: „Každé noci smáčím svou podušku [pláčem], skrápím slzami své lože.“[296]

Blaze tomu, kdo bude zachovávat tento zvyk, jenž všechno převyšuje. (Tamtéž, paragraf 67).

Nadto ve svých svatých hovorech uvedl, že by bylo dobré, aby si člověk v čase, kdy leží ve své posteli a chystá se ke spánku, zvykl vylévat před Bohem (budiž veleben) své lkání a prosil Jej, aby mu pomohl být Jeho věrným služebníkem.

Není-li však s to před Ním (budiž veleben) rozmlouvat, neboť má srdce jako z kamene, měl by vzdychat a naříkat, že je od Boha (budiž veleben) velmi vzdálen a [prosit Jej], aby mu pomohl být v Jeho blízkosti. (Pohlédni níže na paragraf 46.)[297]

A již v jeho svaté knize Likutej MoHaRaN[298] je na několik místech vyloženo, že vzdycháním je možné přiblížit se Bohu.

---

[290] Př 18,2
[291] Př 20,27
[292] Šab. 104a
[293] *Ceda la-derech* (*Zásoby na cestu*) 12.
[294] Kulaté závorky jsou původní.
[295] Hranaté závorky na začátku a na konci odstavce jsou původní.
[296] Ž 6,7
[297] Kulaté závorky jsou původní.
[298] LM I, 8; 22-24

24

Naši učenci, budiž požehnána jejich památka, pravili: „Zpívejte tomu, jenž se raduje, když jej dobýváme.“[299]

[Ano, opravdu] je třeba Jej – budiž veleben – takříkajíc dobývat, neboť i když se člověku zdá, že Bůh (budiž veleben) jej [k Sobě] nechce přiblížit, protože se dopustil mnoha hříchů a ani teď podle Jeho vůle nejedná, měl by člověk přesto zůstat silný a [v modlitbě] před Ním (budiž veleben) padat k zemi a rozprostírat k Němu své dlaně, aby se [Bůh] nad ním smiloval a pomohl mu být v Jeho blízkosti, neboť si i přes všechny své prohřešky přeje být věrným Hospodinovým služebníkem.

A tedy vidíme, že [takový člověk] si přeje Boha (budiž veleben) takříkajíc dobýt a že Boha (budiž veleben) naplňuje radostí, „dobýváme-li“ Jej tímto způsobem. (Tamtéž, paragraf 69)

[A nahlédni do Likutej MoHaRaN (díl I, paragraf 124)[300], kde je psáno, že v důsledku radosti, kterou je Bůh (budiž veleben) z řečeného důvodu naplněn, [Bůh] Sám vkládá člověku do úst slova, jimiž Jej bude moci [takříkajíc] dobýt. Bez takové pomoci toho by člověk z masa a krve sotva mohl Svatého, budiž veleben, „dobýt“. Ale již bylo řečeno, že Bůh Sám (budiž veleben) mu k tomu pomáhá.][301]

25

Přeje-li si Izraelita hovořit k Bohu (budiž veleben), svěřit se Mu (budiž veleben) a prosit Jej (budiž veleben), aby mu pomohl být Jeho věrným služebníkem, [věz, že] Bůh (budiž veleben) takříkajíc zanechá všech Svých záležitostí, odloží – Bůh chraň! – výkon všech Svých rozsudků, které vynesl, jakoby přeruší všechny Své činnosti, jimiž se zaobírá, zdánlivě všechno přeruší a obrátí se jen k tomuto člověku, jenž si přeje k Němu promluvit, vypovědět Mu o svém soužení a prosit Jej, aby mu pomohl být v Jeho blízkosti.

A tedy vidíme, že jen tímto způsobem se Izrael zachraňuje před všemi tvrdými rozhodnutími, Bůh nedopusť! (Tamtéž, paragraf 70)

27

Odříkávání žalmů má velký význam [a pokud je člověk odříkává, je tomu] jako by je odříkával sám král David, mír s ním, neboť on je odříkával v duchu svatém (*be-ruach ha-kodeš*).

---

[299] Pes. 119a
[300] Kulaté závorky jsou původní.
[301] Hranaté závorky na začátku a na konci odstavce jsou původní.

Výrazu *ha-ruach ha-kodeš* [lze však rozumět také] doslovně [a přeložit jej jako „svatý dech“]. Člověk, jenž chvalozpěvy odříkává, dechem svých úst probouzí svatého ducha (*ha-ruach ha-kodeš*), [který – skryt ve chvalozpěvech – v nich přebývá], a proto je tomu jako by je odříkával sám král David, mír s ním.

Je-li člověk nemocný, může jej tento svatý duch vyléčit tím, že mu dodá důvěry jen v Boha (budiž veleben) a že jej Bůh (budiž veleben) zachrání, bude-li odříkávat žalmy. A tato důvěra [v Boha] je jako berlička, jako když se člověk opírá o hůl. Stejně tak se opírá o důvěru [v Boha], neboť věří, že mu Bůh pomůže, jak pravil [král] David: „Hospodin mne podepřel“[302]. Tak se tedy nemocný vyléčí, jak je psáno: „…jestli vstane a bude moci vyjít o holi, bude [pachatel] bez viny.“[303]

A s tím souvisí [verš]: „I vzejde proutek z pařezu Jišajova“[304], jenž je zmiňován v souvislosti s Mesiášem, který [bude] z rodu Davidova. A v souvislosti s mesiášským věkem [naši učenci učili, že] „spravedliví vzkřísí mrtvé“[305] [právě] pomocí hole. A tento výrok odpovídá [slovům Tóry]: „[Opět budou sedat na náměstích Jeruzaléma starci a stařeny], každý s holí ve své ruce.“[306] [A hůl, kterou budou spravedliví třímat ve svých rukou, bude jako hůl Elíšova, kterou Géchazí] „položil na chlapcovu tvář“[307], [aby vzkřísil syna šúnemanské ženy].

Říkal také, že zima je jako těhotenství, neboť v zimě všechny trávy a všechny rostliny již spotřebovaly svoji sílu a vypadají jako mrtvé. Připomínají tedy smrt.

Když pak přijde léto, je to jako zrození, neboť všechny trávy se probudí a začnou opět růst. A právě tehdy nastává ten správný čas vyjít ven do polí přemítat (*lasuach*). A během tohoto přemítání (*sicha*) se [člověk] modlí, prosí o smilování a vypovídá o svém stesku a své touze po Bohu (budiž veleben). Všechna polní křoviska (*siach*) přitom ožijí, začnou opět růst a budou toužit spolu s ním se modlit a přemítat. (Tamtéž, paragraf 98)

[A nahlédni do Likutej MoHaRaN (díl II, kapitola 1),[308] [kde se v této souvislosti odkazuje na verš]: „Vyšel Izák na pole, aby tam přemítal (*lasuach*).“[309] [Je tam též vysvětleno], že [Izák] se modlil se všemi polními bylinami, které [přitom] navracely svoji [léčebnou] sílu

[302] Ž 18,19
[303] Ex 21,19
[304] Iz 11,1
[305] Pes. 68a
[306] Zach 8,4
[307] 2Kr 4,31
[308] Kulaté závorky jsou původní.
[309] Gn 24,63

[svému nejvyššímu zdroji][310] tím, že ji vkládaly do [slov] jeho modlitby (tzn. modlily se spolu s ním).][311]

28

Říkal: Jak by bylo krásné, kdyby člověk mohl slyšet písně a chvály těchto rostlin, jak každá z nich Bohu (budiž veleben) bez [nízkých] pohnutek a postranních myšlenek pěje píseň. Jak by bylo nádherné, kdybychom slyšeli jejich zpěv. Proto je dobré tam na polních pláních, kde všechno roste, mezi nimi v bázni uctívat Boha [Doslova řekl: *Es iz zeher git frum cu zajn cvišin ze.*][312], o samotě přemítat a svěřovat se Bohu (budiž veleben) vpravdě se svým trápením.

Nahlédni dále do Sichot [ha-RaN] (paragraf 227)[313], kde také řekl, že je nejlepší, věnuje-li se člověk *hitbodedut* vně města – na místě, kde rostou rostliny (jak bylo výše zmíněno), jež probudí jeho srdce. (Tamtéž, paragraf 163)

29

Říkal, že každý člověk by měl volat k Bohu (budiž veleben) a pozdvihovat k Němu (budiž veleben) své srdce jako by byl uprostřed moře a jeho život visel na vlásku, jako by bouře běsnila až do samých nebes, že by ani nevěděl, co si počít, a dokonce téměř ani nemohl volat [k Bohu].

Ve skutečnosti však věru nemá jinou možnost, než pozdvihovat své oči a své srdce k Bohu (budiž veleben), neboť v tomto světě – jak každý v hloubi své duše ví – se člověk nalézá ve velkém nebezpečí. (Tamtéž, paragraf 117)

31

Každý člověk má v souladu s kořenem své duše své zvláštní zvyky, které musí zachovávat, aby napravil, co pokazil.

Ale věnovat se *hitbodedut* a vylévat v jazyce, který běžně používá, před Bohem (budiž veleben) své lkání – to jest zvyk obecný, který by měli zachovávat všichni Izraelité každý den po celý svůj život.

---

[310] Rabi Nachman uchopil výraz *siach* (*keř*, *křovisko*) ve významu „léčivá rostlina, bylina“ a vyložil, že každá rostlina získává svoji (léčebnou) sílu ze své vlastní hvězdy a svého vlastního souhvězdí (*mazal*). Tyto zdroje čerpají svoji sílu svým dalším napojením na vyšší zdroje, jež se ve vyšších rovinách postupně sjednocují a přes svět andělů nakonec odkazují k jedinému zdroji, jímž je *slovo Hospodinovo* (*dvar Adonaj*), jakožto zdroj nejvyšší (*šoreš ha-eljon*).

[311] Hranaté závorky na začátku a na konci odstavce jsou původní.

[312] Závorky jsou původní.

[313] Kulaté závorky jsou původní.

A stejně tak je obecným zvykem i každodenní studium Šulchan aruch, jak bylo výše zmíněno. (Tamtéž, paragraf 185)

[A pohlédni níže na konec paragrafu 59, kde je vyloženo, jak je jedno závislé na druhém.][314]

32

Říkal, že jistě existují tací, kteří jsou ctnostní (*kšerim*) i přesto, že se *hitbodedut* nevěnují, ale já jim říkám „zaskočení" a „zmatení". Až pak náhle přijde Mesiáš a povolá je, budou popletení a zmatení.

Avšak ten, kdo se svatému zvyku *hitbodedut* pravidelně věnuje, se podobá člověku, jenž procitl ze spánku a jehož mysl je odpočatá a uvolněná. Takový člověk nebude zděšený a zmatený, [až přijde Mesiáš]. (Tamtéž, paragraf 228)

33

Bylo by dobré, aby bylo srdce Izraelitovo bylo k Bohu (budiž veleben) stále natolik přitahováno, aby dokonce i když bude mezi lidmi, cítil po Bohu (budiž veleben) velikou touhu a pozvedal k Němu (budiž veleben) své ruce a své srdce a s velikým vnitřním nadšením volal: „Neopouštěj mne, Hospodine, můj Bože!"[315] A nato pozvedl své ruce a před Bohem, budiž veleben, líbezným hlasem pronesl tento verš. (Tamtéž, paragraf 229)*230*

35

Říkal, abychom [si představili] například bojovníka, jenž si opásal boky a chystal se dobýt pevnou hradbu. Když poté přistoupil k bráně, [viděl, že] na ní byla utkaná pavučina, jež ji uzavírala. Existuje [snad] něco hloupějšího, než se vrátit z války kvůli pavučině, jež bránu uzavírá?

Poté pravil, [že] nejdůležitější je řeč, neboť řečí lze dobýt všechno a vyhrát všechny války. Říkal, že v myšlenkách můžeme přemítat, ale nejdůležitější je řeč.

Tento příklad [tedy] vysvětluje, jak je pro člověka obtížné před Bohem (budiž veleben) vyjádřit to, co má na srdci – to vše [jen] kvůli své ostýchavosti a váhavosti, neboť nemá [dostatek] ctnostné odvahy (*azut di-kduša*).[316]

---

[314] Hranaté závorky jsou původní.
[315] Ž 38,22
[316] Dosl. „svatá troufalost", „svatá smělost". Rabi Nachman používá výraz *azut* dvojím způsobem a rozlišuje *azut panim* a *azut di-kduša.* Viz LM I, 147.

[Vzdát celou věc] by byl věru velký nerozum. Nepřeje si snad svojí řečí vyhrát těžkou válku, kterou vede proti [zlému] pudu (*jecer*)? A nyní – když se chystá před Bohem (budiž veleben) začít mluvit a řečí dobýt a zbořit hradby a [nakonec] otevřít brány – se bude, Bůh nedopusť, kvůli [tak] malé překážce jakou je tato rozpačitost zdráhat mluvit? Nelze snad tuto překážku přirovnat k oné pavučině na hradbách, jež chce dobýt?!

Říkal, že by [proto] bylo dobré, aby se člověk každý den věnoval *hitbodedut* dvě hodiny. Jednu hodinu by měl chodit a v tichosti připravovat sám sebe a své srdce na to, že bude mluvit. Potom by měl hodinu rozmlouvat [před Bohem]. (Tamtéž, paragraf 232)

36

Říkal, že člověk by se měl modlit za každou věc. Má-li například roztržené šaty a potřebuje nové, měl by se modlit k Hospodinu (budiž veleben), aby mu dal [nové] šaty, které by mohl nosit. A stejně tak [by se měl modlit] za všechny potřeby, velké i malé. Měl by si zvyknout se stále modlit k Hospodinu (budiž veleben) za všechno, čeho se mu nedostává.

Přestože je nejdůležitější se modlit za to, aby byl věrným Hospodinovým služebníkem a aby mu [Bůh] pomohl být v Jeho blízkosti, je třeba se modlit též za své potřeby.

Říkal, že ten, kdo není zvyklý si takto počínat – přestože mu Hospodin (budiž veleben) dává šaty, obživu a [zajišťuje] všechny ostatní potřeby – , je jako zvíře, neboť Bůh (budiž veleben) i „zvířatům potravu dává atd.“[317] Pokud by nezískával veškerou svoji obživu modlitbou k Bohu (budiž veleben), byl by jeho život věru podobný životu zvířete. Člověk by měl získávat veškerou svoji obživu i všechny své ostatní potřeby od Boha (budiž veleben) jen modlitbou a milosrdnými prosbami.

Jednou se svého žáka, našeho velkého učitele, rabiho Natana, budiž požehnána památka spravedlivého, v souvislosti s jednou malou a nedůležitou věcí, kterou potřeboval, zeptal: „Modlil ses za ni k Bohu, budiž veleben?“ A on stál a byl udiven, že by se měl k Bohu (budiž veleben) modlit za tak malou věc, jež pro něj není tak důležitá. [Rabi] pokračoval a řekl: „Je snad pod tvoji důstojnost modlit se k Bohu (budiž veleben) za takovou maličkost?“

Odtud se [tedy] učíme, že bychom se měli modlit k Bohu (budiž veleben) za každou věc na světě. (Tamtéž, paragraf 233)

[317] Ž 147,9

37

Když nám dodával sil k tomu, abychom se věnovali *hitbodedut* a rozmlouvali se svým Stvořitelem, řekl: Zdá-li se člověku, že dokonce ani po mnoha dnech a letech svými slovy a rozmluvami vůbec ničeho nedosáhl, neměl by přestat, neboť jeho slova zcela jistě mají sílu.

Je tomu podobně jako s vodou, jež dopadá na kámen: Přestože se zdá, že oproti tvrdému kameni voda nemá sílu a [na první pohled] není patrné, že na něj působí, přesto však – když voda na kámen po určitou dobu nepřetržitě dopadá – vytvoří v kameni výmol. Vidíme tedy, že na něj skutečně působí.

A stejně tak [je tomu se srdcem]: Je-li jeho srdce dokonce [jako] z kamene a zdá-li se, že jeho slova a modlitba na ně nepůsobí, přesto za mnoho dnů a let jeho rozmluvy a slova opracují srdce stejně jako „kameny voda omílá“.[318] (Tamtéž, paragraf 234)

39

Bylo by dobré, aby měl člověk pro sebe vlastní pokoj, kde [by se mohl] o samotě modlit, a zejména se věnovat *hitbodedut* a rozmlouvat se svým Stvořitelem.

A říkal, že je prospěšné dokonce i to, když člověk v takovém pokoji jen sedí. A nemá-li svůj vlastní pokoj, může vynalézt různé způsoby, jak tento zvyk zachovávat. Říkal, že vlastní pokoj si může člověk vytvořit i pod modlitebním šálem (*talit*): Zahalí-li se do talitu, bude moci se svým Stvořitelem náležitě rozmlouvat.

Stejně tak s Ním (budiž veleben) může rozmlouvat, když leží ve své posteli a zahalí se poduškou, jak bylo výše vysvětleno (paragraf 23).[319] Tak to dělával i král David, mír s ním.[320]

Stejně tak může sedět nad knihou a ostatním vysvětlovat, že studuje, zatímco [ve skutečnosti] bude rozmlouvat se svým Stvořitelem.

Ten, kdo si vpravdě přeje zachovávat tento zvyk, jenž – jak již bylo vícekrát vysvětleno – převyšuje všechno ostatní a tvoří hlavní kořen svatosti a čistoty, může nalézt ještě několik možností. Nejlepší je však snažit se získat vlastní pokoj, jak bylo výše řečeno. (Tamtéž, paragrafy 272–274)

43

Člověk, jenž se vpravdě pravidelně věnuje *hitbodedut* a Bohu (budiž veleben) náležitě svěřuje své myšlenky, a zejména věnuje-li se tomuto zvyku na polích a v lesích, cítí na každém kroku, který činí, vůni zahrady Eden.

---

[318] Jb 14,19
[319] Kulaté závorky jsou původní.
[320] Srov. Ž 6,7.

Také poté, když se odtamtud vrací zpět, mu připadá celý svět nový. Zdá se mu, jako by to byl svět jiný a úplně nový. V jeho očích svět vypadá zcela jinak než předtím. (Chajej MoHaRaN 25b)

46

Minulý rok na Roš ha-šana navštívil rabiho v Umanu jeho bystrý vnuk Izrael, jenž byl synem jeho spravedlivé dcery Sáry, budiž požehnána její památka. Jeho vnukovi byly tehdy tři nebo čtyři roky a náš rabi požehnané paměti už byl velmi nemocný a blízko smrti. Zemřel krátce poté, během svátku Sukot.

Náš rabi (budiž požehnána jeho památka) požádal svého vnuka: „Izraeli, pomodli se za mne k Hospodinu (budiž veleben), abych se opět uzdravil!“

[Izrael] mu odvětil: „Dej mi svoje hodinky (*zejgeril*) a já se za tebe pomodlím.“

A náš rabi blahé paměti řekl: „Podívejte, jaký už je divotvůrce![321] Už nařizuje, abych mu dal nějakou věc, aby se za mne pomodlil!“ A vzal hodinky a dal mu je.

[Nato se začal Izrael modlit]: *Got! Got! Loz der zejde zajn gizund!*[322]

Lidé kolem se začali smát, [ale] náš rabi (budiž požehnána jeho památka) řekl: „Takhle je třeba prosit Boha (budiž veleben). Modlíme se [snad] k Hospodinu (budiž veleben) za jiné věci jinak?“ Vysvětloval, že nejdůležitější je modlit se k Hospodinu (budiž veleben) se vší jednoduchostí – jako když dítě mluví se svými rodiči, [nebo] jako když mluví člověk se svým blízkým přítelem. (Šivchej MoHaRaN 23a #3)

[321] Výraz „guter jud“ znamená dosl. „dobrý žid“.
[322] „Bože! Bože! Dej, aby se dědeček uzdravil!“

3. MESIÁŠSKÉ VĚDOMÍ RABIHO NACHMANA A JEHO ROLE V MESIÁŠSKÉM PROCESU

3.1 OTÁZKA JEHO VĚDOMÍ A ROLE NA POZADÍ ÚVODU HIŠTAPCHUT HA-NEFEŠ

Hištapchut ha-nefeš (*Vylévání duše*) se řadí bezesporu mezi nejznámější díla braclavské knihovny a vděčí za to svému ústřednímu tématu – *hitbodedut*.

Výraz *hitbodedut* se překládá obvykle jako „meditace“.[323] Volba tohoto termínu je výsledkem kompromisu, za nímž stojí snaha originální hebrejský výraz vůbec nějak přeložit. Jakkoliv by tedy bylo možné vést diskusi o tom, do jaké míry tento překlad vystihuje náplň originálu, je třeba přiznat, že má k obsahu svého originálního protějšku patrně skutečně nejblíže a že v relevantní sekundární literatuře zakořenil a zdomácněl.

Z hlediska etymologického představuje slovo *hitbodedut* jednu z derivací hebrejského slovotvorného kořene *b-d-d*, který ve svém prostém významu znamená tolik co „být sám, osamocen, odloučen, izolován“. V kontextu učení rabiho Nachmana je však třeba si povšimnout, že ve výrazu *hitbodedut* se skrývají a vzájemně prolínají dvě základní roviny. První z nich tvoří osobní modlitba k Bohu a rozmluva před Ním, jimž by se měl člověk věnovat každý den alespoň hodinu – ideálně v noci a v ústraní. V tomto čase by se měl nahlas modlit k Bohu za věci duchovní i hmotné povahy, prosit o odpuštění, požehnání a nahlas před Ním rozmlouvat o svých starostech, svém trápení atd. Věcný rámec takové modlitby a rozmluvy přitom není jasně definován, neboť *hitbodedut* je záležitostí srdce. Rabi Nachman v této souvislosti kladl velký důraz na spontaneitu a na to, aby člověk svá slova pronášel ve svém mateřském jazyce, v němž je schopen takové myšlenky opravdu spontánně formulovat.[324] Ve světle těchto apelů je *hitbodedut* jako osobní modlitba postavena do pomyslného protikladu k formálním modlitbám, které by se měl modlit člověk v souladu se zavedenou praxí třikrát denně[325] s tzv. *minjanem* a v hebrejštině jako formálním liturgickém

[323] KAPLAN, A.: *Meditace a kabala.* Volvox Globator, Praha: 1998. ISBN: 80-7207-100-9., s. 22.
[324] LM II, 25; srov. též *Sichot ha-RaN*, par. 229, s. 221.
[325] V Ber. 26b je původ zvyku modlit se třikrát denně odůvodněn dvojím způsobem: Podle jednoho názoru tato zvyklost koresponduje se zápalnými obětmi (*tamid*), jež byly veřejně přinášeny v jeruzalémském Chrámu pravidelně každé ráno a odpoledne; původ večerní modlitby se odvozuje od pálení dílů a tuku oběti i po západu slunce, jejíž krev však byla přinesena v oběť ještě před setměním. Podle druhého názoru zavedli tuto zvyklost praotcové Abraham (ranní modlitbu), Izák (odpolední modlitbu) a Jákob (večerní modlitbu) – jak to konečně také zmiňuje *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 2-3. Rambam ve svém kodexu Mišne Tora uvádí, že vztažnost počtu denních modliteb k počtu chrámových obětí vzešla z rozhodnutí mužů Velkého shromáždění. V této souvislosti vyjmenovává tři modlitby: ranní a odpolední modlitbu, jež korelují s ranní a odpolední chrámovou obětí (*tamid*), a tzv. musafovou modlitbu (*tefilat ha-musafin*), jež odpovídá zvláštní, dodatečné oběti (*korban musaf*), přinášené v Chrámu o šabatu, svátcích a na Roš chodeš. Muži Velkého shromáždění dále rozhodli, aby se modlil člověk jednu modlitbu i v noci, „neboť díly odpolední oběti jsou stravovány po celou noc“. Původ večerní modlitby tedy odvozuje jiným způsobem. Povinnost modlit se večerní modlitbu byla nižšího stupně než v případě ostatních modliteb. Původně měla status dobrovolné,

jazyce židovské bohoslužby.[326] Takto koncipovaná spontánní modlitba je pro člověka spojena s nepochybně velkým psychologickým (terapeutickým) efektem. Má-li člověk podle slov rabiho Nachmana rozmlouvat před Bohem jako se svým nejlepším přítelem, znamená to v tomto smyslu i zvroucnění vztahu člověka k Bohu, do kterého *hitbodedut* vnáší jistou hřejivost. Ze zběžné četby Hištapchut ha-nefeš by se mohlo zdát, že právě v tom tkví meritum *hitbodedut*. Ovšem takovým úsudkem bychom se dopustili zavádějící simplifikace a koncept *hitbodedut* zredukovali o jeho zásadní – mystický – rozměr.

V návaznosti na právě řečené se lze domnívat, že člověk hledí být Bohu co nejblíže a hledá cesty, jak toho dosáhnout. Smyslem však není k Bohu pouze se přibližovat, nýbrž přímo se pozvednout do výše, v níž lze dosáhnout mystického spojení s Bohem. Cílem je dosáhnout vyššího stavu vědomí, v němž dochází k mentálnímu odloučení vlastního já od svého vlastního bytí, a v něm se přimknout k Bohu a splynout s Ním. Vyjádřeno slovy rabiho Nachmana je cílem „být zahrnut do svého kořene, to jest navrátit se [k Bohu] a být zahrnut do Jednoty Boží“ (*lachzor u-lehikalel be-achdut ha-Šem*),[327] přičemž jednu z cest (sestávající z několika fází) k tomuto cíli představuje právě *hitbodedut*. V tomto smyslu se nejedná o fyzické odloučení, nýbrž o odloučení mentální. Vše je tedy posunuto do jiné roviny.

V kázání,[328] v němž rabi Nachman artikuloval cíl náboženského úsilí člověka tak, jak byl nyní ve zkratce představen, jsou osobní modlitba k Bohu a rozmluva před Ním chápány jako příprava člověka na mystický zážitek, který hledí zakusit. Nalézáme zde tedy potvrzení toho, že osobní modlitbu a rozmluvu v rámci *hitbodedut* nelze redukovat jen na vylévání duše, jež přináší člověku ulehčení od každodenních životních strastí.[329] A vice versa: Ani při vědomí toho, že jednotlivé aspekty *hitbodedut* (např. modlitba, pláč, rozmluva člověka před

---

nepovinné modlitby (*tefilat rešut*) a tanaité vedli spory o míře její závaznosti. Vzhledem k tomu, že zvyk modlit se ji jako modlitbu povinnou (*tefilat chova*) se obecně rozmohl, rozhodly pozdější halachické autority, že z hlediska praxe je závaznost tohoto nařízení mužů Velkého shromáždění stejná jako v případě ostatních modliteb. In: RAMBAM: *Mišne Tora*, *Hilchot tefila* 1,5-6; STEINSALZ, A.: *Ha-sidur ve-ha-tefila. Madrich le-me'ajen u-le-mitpalel.* Jedi'ot achronot – Sifrej chemed, Tel Aviv: 2005. ISBN: 965-448-026-3; díl I, s. 49; díl II, s. 94.

[326] RAMBAM: *Mišne Tora*, *Hilchot tefila* 1,3-7.

[327] LM I, 52:3; 52:5; srov. *Hištapchut ha-nefeš*, par. 59, s. 103-106.

[328] Viz kázání *Ha-ne'or ba-lajla* (LM I, 52).

[329] Ovšem v úvodu k anglickému vydání Hištapchut ha-nefeš Aryeh Kaplan poznamenává, že právě tímto způsobem chápe *hitbodedut* většina současných braclavských chasidim. In: KAPLAN, A. (přel.): *Outpouring of the Soul.* Breslov Research Institute, Jerusalem – New York: 1980. ISBN: 978-0-930213-14-5., s. XVIII.

Bohem) ukazují dále za sebe, nelze osobní modlitbě samotné upírat její význam.[330] Oba aspekty tvoří integrální součást *hitbodedut* a ani jeden z nich by měl být opomíjen.[331]

Braclavský chasidismus je jedním z vícera proudů širšího pietisticko-mystického hnutí zvaného chasidismus. S ostatními odnožemi tohoto hnutí sdílí celou řadu společných rysů – například vztah k odkazu zakladatele chasidského hnutí, Ba'al Šem Tova, koncept cadika,[332] nebo reflexi tohoto světa. Na druhé straně se však chasidut breslev vyznačuje celou řadou specifických nauk a vlastních akcentů,[333] přičemž *hitbodedut* představuje rys patrně nejznámější. Rabi Nachman se nauce o *hitbodedut* věnoval vícekrát; její koncept rozvinul zejména ve dvou svých kázáních, z nichž první nazvané *Ha-ne'or ba-lajla*[334] pronesl roku 1802 a druhé zvané *Va-jehi mi-kec*[335] v roce 1804. V následujícím textu se budeme zabývat analýzou vybraných částí těchto dvou kázání, která nám následně umožní v textu Hištapchut ha-nefeš rozlišit ony dvě výše zmíněné roviny *hitbodedut*.[336]

Hištapchut ha-nefeš jako jedno z nejznámějších děl braclavské literatury je výborem či kompilací naučení o *hitbodedut*, který pořídil rabi Moše Jehošua Bežilianski (z. 1919),

---

[330] Dosvědčuje to i zmíněná skutečnost, že rabi Nachman apeloval na své chasidy, aby se modlili také za prosté potřeby materiální povahy. Viz dále LM II, 95-101; srov. též *Hištapchut ha-nefeš*, par. 36, s. 81-82; par. 96, s. 166; par. 98, s. 169.; MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on bi-jecirat rabi Nachman mi-Breslev*. Machon Šalom Hartman – Hoca'at Am oved, Tel Aviv: 2008. ISBN: 965-13-1620-9., s. 238, 248-249.

[331] V tomto smyslu by si zasloužily doplnění i některé ucelenější výklady učení rabiho Nachmana, které má český čtenář k dispozici, např.: SADEK, V.: *Židovská mystika.*, s. 188-194., nebo KAPLAN, A.: *Meditace a kabala.*, 285-291 (zde je mystický rozměr *hitbodedut* patrný zejména z první ukázky textu na s. 288).

[332] Dlužno připomenout, že rabi Nachman se sám považoval nejen za největšího cadika svého pokolení (*cadik ha-dor*), ale vůbec za největšího a konečného z řady těchto cadiků (*cadik ha-dorot*), jenž je schopen pozvednout Izrael i ostatní národy světa k Bohu a přivést je ke spáse. V této souvislosti se dostal i do konfliktu s jinými chasidskými vůdci své doby na území dnešní Ukrajiny, jak dosvědčují některého jeho výroky, např.: „[Rabi] řekl: *Jak by se mnou nesouhlasili, neboť já kráčím po nové cestě, po které dosud nikdo nekráčel atd., [ba ani Ba'al Šem Tov];* i když je to cesta velmi stará, přece je zcela nová.*"

Ba co více, řada jeho výroků ukazuje na to, že byl světcem s mesiášskými aspiracemi, byv přesvědčen, že svým dílem připravuje cestu pro příchod Mesiáše a že on sám je v jistém smyslu samotným Mesiášem, srov. např.: „[Rabi] řekl: *Všechno dobré, co vykoná Mesiáš pro Izrael, mohu vykonat i já. Jediný rozdíl záleží v tom, že Mesiáš rozhodne, stane se tak, a povstane, ale já…* [V ten okamžik] se odmlčel a už nic neřekl. [Podle] jiné verze [rabi pokračoval slovy]: *…ale já ještě nemohu [své dílo] dokončit.*" In*: Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Injan ha-machloket še-alav*, par. 1, s. 399; *ibid.*, *Gedulat hasagato*, par. 25, s. 338; GREEN, A.: *Tormented master...*, s. 42, 186. (*)Údaj ve hranaté závorce doplněn z: PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.*, s. 62. Zkratka *atd.*, která je uvedena v hebrejském vydání Chajej MoHaRaN, jež mám k dispozici, naznačuje, že text před vydáním prošel vnitřní cenzurou nejspíše přímo rabiho Nachmana nebo jeho žáka, Natana z Němirova. Tímto způsobem byly vypouštěny výrazy či dokonce celé věty, které se často týkaly mesiášství rabiho Nachmana a které by bývaly mohly vzbudit kontroverzi. Sledováním původních rukopisů je však možné tyto údaje doplnit.

[333] Jejich krátký – nikoli však vyčerpávající – výčet a velmi stručnou a zjednodušenou charakteristiku uvádí ve své monografii např. Jicchak Alfasi; in: ALFASI, J.: *Rabi Nachman mi-Breslev: Chajav, torato u-machšavato.* Hoca'at Necach, Tel Aviv: 1953, ISBN neuvedeno, s. 66-69.

[334] LM I, 52

[335] LM I, 54

[336] Důležitá jsou v tomto směru i další kázání rabiho Nachmana, např. *Anochi* (LM I, 4) z roku 1801či *Va-jomer Boaz el Rut* (LM I, 65) z roku 1806.

známý více jako reb Alter Tepliker či jako reb Alter z Tepliku, kde se narodil.[337] Reb Alter bývá řazen do třetí generace braclavských chasidim a považován za jednoho z předních braclavských učenců na přelomu 19. a 20. století. Velmi dobře si byl vědom zásadního významu *hitbodedut*, ale současně též absence spisu, který by se k tomuto tématu uceleně vztahoval. Jak později uvedl ve svém úvodu k Hištapchut ha-nefeš, potřeba takového díla existovala – tím spíše, že díla braclavské knihovny, pojednávající o *hitbodedut* vždy jen parciálně, nebyla tehdy každému člověku běžně dostupná, ba co více byla a jsou příslušná kázání i v jejich rámci lehce rozptýlena.[338] Právě tyto okolnosti jej přiměly k tomu, aby jednotlivá naučení shromáždil do jednoho svazku.

Reb Alter opatřil knihu úvodem (*hakdama*) a „kázáním" (*pticha*),[339] v nichž zasadil *hitbodedut* do širšího rámce židovské tradice a ukázal, že *hitbodedut* jako osobní modlitba – jakkoliv rabi Nachman její koncept originálně rozvinul – není vynález z počátku 19. století, nýbrž tvořila přirozenou součást náboženského života předků již v biblických dobách. Ostatně v Hištapchut ha-nefeš se lze v drobných obměnách vícekrát setkat s výrokem, že „tato svatá cesta jest onou starou cestou, po níž chodili naši svatí otcové, proroci a učenci."[340] Reb Alter tomu přizpůsobil i formu úvodu, jenž je koncipován z velké části jako soubor volně provázaných pasáží z Písma a dalších knih židovské tradice. Na jejich pozadí jasně vystupuje do popředí jak linie významných postav židovské tradice, které se modlitbě věnovaly, tak efekt, který jejich modlitba přinesla. Z jejich zkušeností vyplývá, že modlí-li se spravedlivý člověk k Bohu hojně, bude jeho modlitba vyslyšena. A právě to je jeden ze vzkazů, s nimiž reb Alter předkládá čtenáři své dílo. Výčet osobností začíná již praotcem Noem, pokračuje dále přes další praotce a pramatky, soudce, krále, proroky, muže Velkého shromáždění, tanaim a amoraim, Ba'al Šem Tova a vrcholí v osobnosti rabiho Nachmana, který na tomto poli v očích svých žáků platil a platí za velkého učitele a skutečného mistra. Od rabiho Nachmana pokračuje linie k jeho nejvýznamnějšímu žákovi, rabimu Natanovi z Němirova (1780 – 1844), a následně směřuje ke svému novému vrcholu – k postavě očekávaného Mesiáše, jímž je výčet zakončen a završen.

Začíná-li reb Alter výčet u biblických postav, pak je třeba dodat, že samotné slovo „hitbodedut" bychom v textu Tanachu hledali jen marně. Nicméně zde nalezneme výrazy, které podle některých interpretací mají tutéž konotaci jako *hitbodedut*, pojatá jako osobní

[337] Teplik je malé městečko ležící na území střední Ukrajiny (Vinnycká oblast).
[338] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 21.
[339] Znamená dosl. „otevření"; výraz je derivací hebrejského kořene *p-t-ch* („otevřít [kázání]").
[340] *Hištapchut ha-nefeš*, např. s. 1, 11, 56 (par. 2).

modlitba k Bohu i jako „meditace“.[341] Z našeho pohledu jde především o sloveso *lasuach* odvozené od hebrejského kořene *s-w-ch* („přemýšlet“) a další slovesa odvozená od kořene *s-j-ch*, mající význam „přemýšlet“, „přemítat“, „rozjímat“, ale i „lkát“, „vzlykat“ a „rozmlouvat“. Oba kořeny k sobě mají významově velmi blízko. Důležité je rovněž od kořene *s-j-ch* odvozené substantivum *sicha*, které lze v závislosti na kontextu chápat jednoduše jako řeč, rozmluvu, ale i jako lkání, modlitbu a meditaci.[342] S těmito výrazy je možné se setkat velmi často v žalmech a z analýzy příslušných míst vyplývá, že *sicha* (ve většině analyzovaných případů je užito slovesa) může být verbální i nonverbální, může mít formu modlitby i skutečné meditace, může zahrnovat zpěv a konečně může být spojena i s prorockým stavem.

Sloveso *lasuach* se vyskytuje v Tanachu pouze v knize Genesis[343] a je považováno za první příklad slova souvisejícím s meditací.[344] Stejně je tomu i v úvodu k Hištapchut ha-nefeš, kde *lasuach* představuje první sloveso zjevně odkazující k *hitbodedut* jako osobní modlitbě i jako meditaci.

V jiném pohledu na celý úvod se ukazuje, že uvedená linie osobností není jen pouhým výčtem postupujícím chronologicky od počátku v minulosti do konce v přítomnosti, nýbrž také velmi sofistikovaně formulovaným vyznáním a poselstvím, že rabi Nachman – jak bylo již uvedeno – je největším cadikem svého pokolení (*cadik ha-dor*) a současně posledním a největším z řady těchto cadiků, jenž svou osobností a svým dílem prostředkuje nápravu vesmírného řádu (*tikun*) a přivádí celý svět – Izrael i ostatní národy světa – ke konečné spáse. V dílech braclavského chasidismu lze nalézt řadu míst naznačujících, že rabi Nachman se považoval za Mesiáše, syna Josefova, jenž platí za předchůdce posledního Vykupitele – Mesiáše, syna Davidova, kterému svým dílem připravil cestu pro příchod.[345] Níže v textu bude dále objasněno, že tentýž meč, kterým Mesiáš, syn Josefův, porazí své nepřátele a o kterém se pojednává v jednom z kázání rabiho Nachmana (LM I, 2), třímá v ruce také rabi Nachman. Braclavská literatura však zachovala také slova rabiho Natana, kde v souvislosti s jedním kázáním rabiho Nachmana dokonce naznačuje, že v rabim Nachmanovi se snoubí duše Mesiáše, syna Josefova, i duše Mesiáše, syna Davidova. V takovém případě by rabi

[341] Tuto problematiku zpracoval a ve své monografii shrnul Aryeh Kaplan. In: KAPLAN, A.: *Meditation and the Bible*. Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine: 1989. ISBN: 0-87728-617-5., s. 101-110.
[342] Ž 64,2: „Vyslyš, Bože, moje lkání…“
[343] Gn 24,63: „K večeru vyšel Izák na pole, aby přemítal.“ V kralickém i českém ekumenickém překladu bylo sloveso *lasuach* přeloženo jako „přemýšlel“. Raši ve svém komentáři poznamenal, že dané sloveso značí modlitbu (*lešon tefila*), a současně odkázal na Ž 102,1: „Modlitba pro poníženého, když je sklíčen a vylévá před Hospodinem své lkání (*jišpoch sicho*)“.
[344] KAPLAN, A.: *Meditation and the Bible*., s. 101.
[345] LM I, 2; LM I, 16 či tzv. Svitek tajemství (*Megilat setarim*), o němž bude pojednáno níže.

Nachman *tikun* a konečnou spásu nejen zprostředkoval, ale též završil.[346] V následujícím textu budeme sledovat, jak konkrétně úvod rebeho Altera toto poselství – i když v poněkud zastřené formě – sděluje.

Výše bylo zmíněno, že linie osobností vykreslená v úvodu se vyznačuje dvěma pomyslnými vrcholy, z nichž jeden představuje rabi Nachman a druhý a absolutní představuje očekávaný Mesiáš, jímž současně je výčet završen. Výrokem o dvojím vrcholu linie vytváříme mezi rabim Nachmanem a Mesiášem jistou paralelu. Tato paralela vychází z komparace toho, co ve svém úvodu napsal reb Alter v souvislosti s rabim Nachmanem a s Mesiášem. Nápadná analogičnost výpovědí přitom zakládá domněnku, že nejde o náhodu, nýbrž o autorův záměr. Podívejme se nyní konkrétně, co reb Alter uvedl:[347]

- (1a) rabi Nachman je titulován jako svatý pán, učitel a mistr, Světlo světel, Světlo skryté a utajené a považován za cadika a světce
- (2a) rabi Nachman tuto starou a svatou cestu obnovil
  (2b) v budoucnu, až přijde Mesiáš, bude tato stará svatá stezka znovu obnovena
- (3a) rabi Nachman se stále modlil, prosil o smilování, mnoho času věnoval *hitbodedut*; celý svůj život zasvětil modlitbě (*kol isko tefila*)
  (3b) hlavní zbraní Mesiáše bude modlitba
- (4a) rabi Nachman naučil své žáky způsobům, jak po této cestě správně chodit
  (4b) Mesiáš jako jediný bude ve světě provádět po této cestě, po níž budou chodit všichni lidé

Na tomto schematickém srovnání je vzájemná podobnost obou postav snáze patrná a v této optice pohledu se rabi Nachman skutečně zdá být chápán jako předobraz Mesiáše. Připisuje-li rabi Nachman modlitbě a *hitbodedut* zcela zásadní a klíčovou roli v (náboženském) životě člověka[348] a chápe-li *hitbodedut* jako prostředek k úplnému potlačení – ba přímo znicotnění – jeho tělesných tužeb a špatných vlastností, aby mohl nakonec dosáhnout svého cíle, tj. přimknutí k Bohu (*dvekut*),[349] pak je třeba zmínit další naučení rabiho Nachmana, podle kterého bude modlitba rovněž pro Mesiáše hlavním nástrojem k prosazení Jeho zájmů,[350]

[346] LM I, 16 ve světle *Chajej MoHaRaN*, kde se rabi Natan k tomuto kázání vrací a uvádí: „Dnes ráno [rabi] pronesl výše zmíněné kázání (LM I, 16) … A [rabi] řekl … že v budoucnu je přemohou dva Mesiášové – Mesiáš, syn Josefův, a Mesiáš, syn Davidův. A existuje jeden cadik, jenž je kombinací těchto dvou Mesiášů.“ In: *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Sichot ha-šajachim le-ha-torot*, par. 6, s. 197.

[347] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 11, 31.

[348] Srov. LM II, 25: „*Hitbodedut* je na vysokém stupni [služby Bohu], [věru] nejvyšším ze všech.“ Tento paragraf byl zahrnut rovněž do Hištapchut ha-nefeš (par. 2).

[349] Srov. LM I, 52:3: „Neboť tím, že odchází do ústraní a svěřuje Bohu své myšlenky, může znicotnit všechny své tělesné touhy a špatné vlastnosti do té míry, že bude schopen znicotnit své fyzické bytí a bude moci být zahrnut do svého kořene.“

[350] LM I, 2:1; srov. dále: *Hištapchut ha-nefeš*, par. 95, s. 163-165.

tj. přivedení lidí k Bohu, aby Mu sloužili a aby Jej chválili a velebili.[351] Je zajímavé, že na jiném místě v úvodu se vyjádřil reb Alter stejnými slovy i ve vztahu k jednotlivci, když napsal, že „hlavní zbraní Izraelity, [kterou může] přemoci svůj [zlý] pud, jsou toliko modlitba a *hitbodedut*…“[352]

Ukazuje se, že modlitba je společným jmenovatelem rabiho Nachmana (člověka) i Mesiáše; prostřednictvím modlitby dosahuje svého cíle on (lidé) i Mesiáš. Z učení rabiho Nachmana navíc vyplývá,[353] že Mesiáše lze de facto ztotožnit s modlitbou.[354] A proto platí, že obracíme-li s v modlitbě k Bohu, dochází k rezonanci s dílem i osobností Mesiáše, ba v absolutním smyslu dochází přímo ke ztotožnění s Mesiášem. Nyní je třeba položit si otázku, jak nejlépe porozumět údajně vlastním slovům rabiho Nachmana, že *kol isko hu tefila*, která jsou zaznamenána v Likutej MoHaRaN[355] a která ve svém úvodu cituje rovněž reb

---

[351] LM II, 2:1

[352] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 14. Srov. dále např.: *ibid*., par. 49, s. 92-94; par. 91, s. 150-153.

[353] Rabi Nachman učí: „Hlavní zbraní Mesiáše bude modlitba, která je aspektem nosu (*chotem*), jak je psáno (Iz 48,9): ‚...pro svou chválu kvůli tobě zkrotím (*echtom*) [svůj hněv].‘ Odtamtud (tj. z nosu) pochází hlavní zdroj Jeho (tj. Mesiášovy) životadárné síly. A celá jeho válka, kterou povede, a všechny jeho výboje, které podnikne, budou [vycházet] odtamtud (tj. z nosu), jak je psáno (Iz 11,3): ‚Bázní Hospodinovou bude prodchnut.‘ To je aspekt nosu.“ (LM I, 2:1)

Výrazem „chvála“, jenž stojí v první citaci z Izajáše, se rozumí modlitba (srov. LM I, 2:2), což objasňuje předcházející výrok, že modlitba odpovídá nosu. Bůh oživil člověka tím, že mu vdechl v chřípí dech života (Gn 2,7). Nos sehrává tedy životně důležitou roli jak pro lidi, tak pro Mesiáše, jenž z nosu čerpá sílu k životu. Odpovídá-li modlitbě nos, pak lze říci, že vlastní podstatu Mesiáše tvoří modlitba. Ostatně rabi Nachman sám učil (LM I, 2:2), že „…Mesiáš je aspektem modlitby“ (*…bchinat Mašiach, bchinat tefila*); řečeno jinými slovy: Mesiáš je modlitba. Tutéž myšlenku vyjádřil i ve svém jiném kázání (LM I, 9:4), řka: „Mesiáš obsahuje všechny modlitby.“ (*Mašiach hu kalul kol ha-tefilot.*), tj. Mesiáš sestává (obsahuje, je složen) ze všech modliteb, tzn. Mesiáš je de facto modlitba. V témž kázání (LM I, 9:4) to však vyjádřil ještě markantněji, když pravil: „…Mesiáš, [jenž] je ztělesněním modlitby (*…cadik ha-dor še-hu bchinat Mašiach, klalijut ha-tefila*).“

Z výkladu významu nosu u člověka odkazem na Gn 2,7 sice byla nalezena základní spojnice mezi člověkem a Mesiášem, přesto však je třeba výklad doplnit, aby vzájemné srovnání bylo vyvážené a aby spojení nosu a modlitby bylo více zřejmé i v případě člověka. Podle Gn 2,7 byl člověk prostřednictvím nosu k životu „pouze“ přiveden; nosem dýchá a tato tělesná činnost jej udržuje při životě. V takovém případě by srovnání s Mesiášem nebylo adekvátní, a proto je třeba se ptát, odkud čerpá člověk další sílu k životu. Odpověď nabízí reb Alter již v první větě svého úvodu (s. 1): Člověk čerpá sílu k životu z modlitby k Bohu (srov. LM I, 9:1; Ž 42,9). Tak jako modlitba tvoří ideu Mesiáše (LM I, 2:2; 9:4), tak modlitbou k Bohu člověk naplňuje ideu lidství. Když reb Alter v úvodu (s. 13) napsal, že člověk byl by podobný zvířeti, pokud by se nemodlil, naznačoval, v čem je hloubka lidské vznešenosti i tragédie. Tímto způsobem jsme obloukem opět dospěli k již výše uvedenému, že modlitba je společným jmenovatelem prostého člověka i Mesiáše, neboť každý člověk i Mesiáš sdílejí tutéž ideu. Odtud vyplývá, že každý člověk v sobě nosí aspekt Mesiáše; existuje tedy potence (předpokládající plné rozvinutí) jejich hypotetického ztotožnění, což se jeví – jak bude dále objasněno – jako relativně reálné právě v případě rabiho Nachmana, jenž učil (LM I, 9:4), že „*…cadik ha-hor* obsahuje všechny modlitby jako Mesiáš (*…cadik ha-dor še-hu kalul kol ha-tefilot ke-Mašiach*).“

[354] Tím jsme se dostali k tomu, co ve své studii uvádí též Hillel Zeitlin, že „modlitba a Mesiáš jsou to samé.“ In: ZEITLIN, H.: *Messiah and the Light of the Messiah in Reb Nachman’s thought.*, s. 244.

[355] LM II, 93: „Slyšel jsem, jak prý řekl v souvislosti se sporem, který o něm byl veden, že naši učitelé, blahé paměti, vyložili (Ber. 6b) slova (viz Ž 12,9) ‚kerum zulut li-vnej adam‘ [takto]: ‚To jsou věci, které stojí na vrcholu světa, ale lidé s nimi zacházejí pohrdavě.‘ A co je to [?] – Modlitba. Tak [je tomu] proto, že celý svůj život zasvětil modlitbě (*kol isko tefila*), neboť o modlitbě se svými žáky mnoho rozmlouval a neustále je pobízel, aby se modlitbě i *hitbodedut* hojně věnovali a před Bohem rozmlouvali, jak je vysvětleno v jeho svatých knihách. A ještě více nás povzbuzoval a dodával nám sil, abychom se modlili a *hitbodedut* oddávali co možná nejvíce (*bli ši’ur*). Proto s ním lidé jednají pohrdavě, opovrhují jím a přou se s ním, neboť vším, čím se zabývá, je modlitba (*kol isko hu tefila*). To jsou věci, jež stojí na vrcholu světa a s nimiž lidé zacházejí pohrdavě. Rozuměj [tomu]!“

Alter.[356] Zabýval-li se rabi Nachman celý život modlitbou, pak lze říci, že modlitba byla alfou a omegou jeho života, tvořila jeho podstatu – „modlitba stojí na vrcholu jeho světa.“[357] Splývají-li v případě rabiho Nachmana modlitba a život v jedno, pak lze v další fázi rovněž říci, že „život“ rabiho Nachmana je opisným výrazem pro „osobnost“ rabiho Nachmana samotného. Podle tohoto vzorce je potom v absolutním smyslu možné říci, že rabi Nachman je modlitba. Výše bylo řečeno, že pokud se obracíme v modlitbě k Bohu, dochází k rezonanci s dílem, ale i osobností Mesiáše. Čím více se tedy modlíme, tím je rezonance větší a tím více se naplňuje idea Mesiáše, který je v absolutním smyslu modlitbou.[358] V kontextu výše uvedeného by tudíž bylo možné interpretovat slova *kol isko hu tefila* i jako náznak toho, že rabi Nachman byl v absolutním smyslu považován za předobraz Mesiáše či v jistém smyslu dokonce za Mesiáše samotného. Slova rabiho Nachmana přitom takovou hypotézu nevylučují, ba naopak ji spíše podporují, neboť učil: „Každý cadik je – [čím] je spravedlivější, [tím] je [větší] – manifestací Mesiáše. A přestože není zjevením Mesiáše, má aspekt Mesiáše.“[359] a že „*cadik ha-dor* obsahuje všechny modlitby jako Mesiáš.“[360] Zejména v prvním z těchto výroků je však patrná jistá distance od samotného Mesiáše, jež svědčí o tom, že rabi Nachman se považoval za Mesiáše, syna Josefova.

Pokusme se nyní výrok *kol isko tefila* interpretovat s větším ohledem na rámec, do něhož je zasazen (LM II, 93). Hovoří se zde o tom, že rabi Nachman modlitbě a *hitbodedut* zasvětil celý svůj život, své chasidy vytrvale povzbuzoval a stále na ně apeloval, aby úsilí vkládanému do těchto duchovních činností nekladli hranici. Pokud bychom tedy při interpretaci citovaného výroku více zohlednili jeho kontext, lze mu porozumět rovněž tak, že rabi Nachman chápal modlitbu a *hitbodedut* jako hlavní prostředek na cestě vstříc mesiášskému věku. A protože modlitba a *hitbodedut* tvoří základní kameny jeho nauky, lze výpověď zobecnit a shrnout, že rabi Nachman celým svým dílem připravoval cestu pro příchod Mesiáše, resp. jeho dílo mělo a má mesiášský rozměr (srov. s body 2a, 4a). To značí, že mezi dílem rabiho Nachmana a příchodem mesiášského věku existuje souvislost a že rovněž zde se uplatňuje princip rezonance: Čím více je naplňován odkaz rabiho Nachmana (jeho učení), tím více se přibližují dny Mesiáše. Hovoří-li rabi Nachman o tom, že hlavní zbraní Mesiáše

[356] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 11.
[357] MARK, C.: *Megilat setarim: Chazono ha-mešichi ha-sodi šel rabi Nachman mi-Breslev.* Hoca'at Universitat Bar-Ilan, Ramat-Gan: 2007. ISBN: 965-226-327-3., s. 79. (srov. výše LM II, 93)
[358] LM I, 2:2; 9:4
[359] LM I, 79:1
[360] LM I, 9:4

(syna Josefova) – tj. Jeho pomyslným mečem – bude modlitba,[361] vidíme, že stejný meč drží ve své ruce rovněž sám rabi Nachman.

V předchozím výkladu jsme dospěli k dílčímu závěru, že rabiho Nachmana lze ztotožnit s modlitbou (rabi Nachman je modlitba). Stejný závěr však lze učinit také na základě LM II, 93, kde ztotožnění rabiho Nachmana s modlitbou vyplývá z pohrdavosti a opovržení lidí modlitbou, které se současně promítají i do vztahu lidí k rabimu Nachmanovi, jenž sám postavil modlitbu na vrchol svého světa. Pohrdat modlitbou znamená současně pohrdat a opovrhovat rabim Nachmanem. Je-li modlitba chápána jako hlavní prostředek na cestě vstříc mesiášskému věku, potom rabi Nachman samotný je tímto prostředkem.

Otázkou však zůstává, jak v tomto procesu chápal svoji roli sám rabi Nachman. Izraelský badatel Cvi Mark zahájil svůj výklad[362] této problematiky slovy rabiho Nachmana, jež jsou zaznamenána v Chajej MoHaRaN a jež jsou pro pochopení mesiášského vědomí rabiho Nachmana klíčová: „[Rabi] řekl: *Všechno dobré, co pro Izrael vykoná Mesiáš, mohu vykonat i já. Jediný rozdíl záleží v tom, že Mesiáš rozhodne, stane se tak, a povstane, ale já…* [V ten okamžik] se odmlčel a už nic neřekl. [Podle] jiné verze [rabi pokračoval slovy]: *…ale já ještě nemohu [své dílo] dokončit.*“[363] Právě na těchto slovech lze velmi dobře vidět, že postava rabiho Nachmana a Mesiáše v podstatě, téměř splývají; v postavě rabiho Nachmana se naplňují braclavská očekávání Mesiáše. Jediný rozdíl mezi oběma, kterého si byl vědom rabi Nachman už za svého života, spočíval v tom, že Izrael jako celek rabimu Nachmanovi nenaslouchal a nedržel se jeho učení, jehož prostřednictvím přivádí celý svět ke spáse. Jakkoliv je to rozdíl jediný, přece je zásadní, neboť tím nebylo naplněno jedno z kritérií, jež uvádí Rambam ve svém kodexu Mišne Tora[364] a podle nichž je poměřován potenciální Mesiáš. Rabi Nachman jako *cadik ha-dorot* zpočátku věřil, že poměry se změní, že bude moci dokončit *tikun* – nápravu vesmírného řádu, jejímž byl prostředníkem a současně završitelem, a že mesiášský věk nastane již za jeho života. Postupem času, ke konci jeho života, však jeho naděje z vícera důvodů slábla, což se projevilo nakonec i v jeho výrocích zaměřených do budoucnosti a nabývajících eschatologického rozměru. Právě do tohoto období spadá i jeden z

[361] LM I, 2:1-3
[362] MARK, C.: *Megilat setarim…*, s. 63-70.
[363] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Gedulat hasagato*, par. 25, s. 338.
[364] Rambam ve svém kodexu Mišne Tora uvádí šest měřítek (definici) Mesiáše: „Pokud povstane (1) král (2) z rodu Davidova, [jenž] (3) se bude zaobírat [hlubokým] studiem Tóry, (4) bude se zabývat micvot jako Jeho praotec David, jak [je stanoveno] Psanou i Ústní Tórou, (5) přiměje Izrael, aby po ní kráčel (tj. po cestě Tóry), a napraví [nedostatky] v jejím [dodržování], a (6) povede Hospodinovy boje, pak je možná Mesiáš (*be-chezkat hu Mašiach*). Pokud tak konal a uspěl [a pokud] zvítězí nad okolními národy, vystaví Chrám na jeho místě a shromáždí ztracený Izrael, pak je určitě Mesiáš (*ze Mašiach be-vadaj*).“ In: RAMBAM: *Mišne Tora, Hilchot melachim u-milchamot* 11,4.

jeho nejznámějších výroků „Můj oheň bude plát, dokud nepřijde Mesiáš.“[365] Skutečnost, že mesiášský věk ještě nenastal, nikterak nezpochybňuje jeho mesiášství a vinu je třeba přičíst toliko lidem v jeho generaci, kteří jej nepoznali a ve své nevědomosti odmítali – jeho generace nebyla na příchod spásy připravena a nebyla jí hodna. Je záhodno na tomto místě připomenout výše řečené, že míra blízkosti mesiášského věku se odvíjí od míry následování příkladu a odkazu rabiho Nachmana a že následovat cestu, po níž učil chodit, neznamená nic jiného, než kráčet vstříc mesiášskému věku a přičiňovat se o jeho nastolení. Čím více lidí bude naplňovat jeho odkaz, tím více se bude přibližovat příchod očekávaného Mesiáše.[366]

Výše citovaná slova rabiho Nachmana ukazují, že dosavadní vývoj tak daleko ještě nedospěl, ale ke svému vrcholu bezpochyby dospěje. Progres je přitom možný pouze tím, že lidé přijmou jeho učení, a to je možné – zejména po jeho smrti – především prostřednictvím jeho žáků[367] a braclavských knih, jež slouží jako prostředek k šíření jeho díla. Rabi Nachman sám výslovně prohlásil, že „studium jeho svatých děl je počátek spásy (*atchalta di-ge'ula*).“[368] Už během svého života proto pracoval na vydání výboru svých kázání, známých jako Likutej MoHaRaN, jenž je rozdělen na dvě hlavní části.[369] První část byla poprvé vydána v Ostrogu v roce 1808 a druhá v Mohilevu v roce 1811, tedy rok po jeho smrti. Mimořádnou zásluhu na vydání odkazu rabiho Nachmana a dalším šíření braclavské nauky nese jeho nejbližší a největší žák, rabi Natan z Němirova (1780 – 1845). Právě on po smrti rabiho Nachmana dbal nejvíce na to, aby neuhasl oheň jeho učitele; v následujícím období se tak stal přirozeným vůdcem braclavských chasidů, jakkoliv rabi Nachman svého nástupce formálně nikdy neustanovil. Rabi Natan celý svůj život s obrovským nasazením pečoval o braclavskou komunitu a její rozrůstání – mj. tím, že vydával braclavské knihy, neboť si byl velmi dobře vědom toho, že „tisk svatých knih svatého učení znamená

[365] „Také když jsme spolu cestovali do Umanu, [rabi] hovořil o tom, že Bůh, budiž veleben, vždy dokončuje, jak se uvádí výše. Bylo by třeba dlouze vyprávět a nestačilo by [ani] několik stran, abychom vyložili, co se tím míní. V krátkosti [lze říci, že] se domníval zpočátku, když jsme se s ním sblížili, že *tikun* hned dokončí, a mnohé věci, které v této souvislosti řekl, [tomu nasvědčovaly]. Avšak později mnoho našich hříchů, hříchů pokolení i veliké svody satanovy vedly k tomu, že o něm začal být veden velký spor, čímž byl svět uveden ve zmatek a on za svého života nemohl dokončit, co si přál. Přesto říkal, že dokončil a dokončí, neboť poté co se vrátil z Lemberku, nalezl cestu a hovořil tak, [aby ujistil], že jeho světlo nikdy nezhasne. Slyšel jsem, že prý doslova řekl: *Majn fajerl vet šojn tluen biz Mašiach vet kumen* (*Můj oheň bude plát, dokud nepřijde Mesiáš*). Staniž se tak rychle, za našich dnů, *bi-mhera be-jamenu*, amen!“ In: *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato vi-ješivato be-Uman*, par. 44, s. 191-192.

[366] MARK, C.: *Megilat setarim.…*, s. 69-70.

[367] „A [rabi] řekl: Každý, kdo se bude snažit a připojí se k jednomu z mých žáků, se jistě stane spravedlivým člověkem (*iš kašer*). A nejen to: Může se stát dokonce [i] dokonalým cadikem (*cadik gamur*), jak bych si přál.“ In: *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato vi-ješivato be-Uman*, par. 33, s. 183.

[368] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Ma'alat torato u-sefarav ha-kedošim*, par. 7, s. 380.

[369] „Rabi řekl, že jeho svatá kniha Likutej MoHaRaN, jež byla vydána, je počátkem spásy. A [dále] řekl: Nyní, když spatřila světlo světa, velmi si přeji, aby ji lidé studovali. Musí ji studovat v takové míře, že ji budou znát zpaměti, neboť je plná naučení, jež mocně probouzejí a přivádějí [člověka] k Bohu, budiž veleben.“ In: *ibid.*, par. 7, s. 380.

přibližování Mesiáše“ a že „tisk [děl braclavského učení] je aspektem a znamením shromažďování ztraceného Izraele.“[370] Tisk a šíření braclavských knih bylo pojato jako micva, jejímž plněním jsou povinováni všichni braclavští chasidé.

Hovoří-li se dále v úvodu k Hištapchut ha-nefeš o rabim Nachmanovi jako o velkém učiteli, jenž naučil své žáky kráčet po oné cestě (4a), pak očekávaný Mesiáš bude Učitelem a Průvodcem par excellence a těchto rolí se ujme v očekávané budoucnosti. Mesiášova působnost však nebude omezena na vybranou skupinu lidí, nýbrž bude mít globální dosah (4b). Takové tvrzení je podpořeno slovy Tóry[371] a vyplývá rovněž z uvedené definice Mesiáše v Mišne Tora. Mohlo by se zdát, že než aby se obě výpovědi sbíhaly, vykazují spíše divergenci, která je však jen zdánlivá. Je třeba se ptát, kdo (byť zčásti zatím potenciálně) jsou žáci rabiho Nachmana. Odpověď nalezneme v jeho vlastních slovech: „Řekl: *Je v mých silách navrátit celý svět k lepšímu. Jsem schopen navrátit k lepšímu nejen obyčejné lidi, ale dokonce [i] cadiky a [jiné] velké lidi, neboť také cadikové se potřebují zdokonalit. A netýká se to jen svatého Izraele: Přivést zpět k Bohu, budiž veleben, mohu všechny národy světa; mohl bych je přivést blízko k náboženství Izraele, ale „služebníkovi (rabimu Nachmanovi) stačí, je-li jako jeho pán (Bůh)* (Ber. 58b).“[372] Okruh žáků rabiho Nachmana tudíž není a priori omezen – rabiho Nachmana potřebují rovněž národy světa,[373] celý svět jej potřebuje, aby všem – i velkým cadikům – ukázal, jak se správně modlit.[374] Okruh jeho žáků se proto bude po vzoru spirály postupně rozrůstat. Následovat příklad rabiho Nachmana, studovat jeho učení, modlit se k Bohu a věnovat se *hitbodedut* se bude nejprve celý Izrael a nakonec všichni lidé. Právě to je význam následujících slov, která pronesl: „Říkal, že v budoucnu budou všichni lidé na světě braclavští chasidé. V aškenázském jazyce (v jidiš) to řekl takto: *Le-atid lavo vet di gance velt zajn breslever chasidim.*“[375]

Modlitba a *hitbodedut* se zde uplatňují jako hlavní nástroj konvergence nejen Izraele, nýbrž všech lidí na světě; v modlitbě – a v kontextu nauky rabiho Nachmana specificky též v *hitbodedut* – se seběhne v budoucnu nakonec celý svět; celé lidské pokolení v ní souzní v jeden vyšší celek. Modlitba se stane společným jmenovatelem a současně jazykem všech lidí na světě.[376] Tato jednota jest cíl, k němuž se svět pozvolna ubírá.[377]

---

[370] PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.*, s. 18.
[371] Např. Iz 56,7
[372] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Gedulat hasagato*, par. 10, s. 331.
[373] *ibid.*, par. 9
[374] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Erec Jisra'el*, par. 71, s. 130.
[375] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Ma'alat ha-mitkarevim elav*, par. 48, s. 375.
[376] *Svitek tajemství*, 2. hovor, ř. 66-67. In: MARK, C.: *Megilat setarim.…*, s. 58; srov. Sf 3,9.
[377] srov. LM I, 65:2-3

V úvodu k Hištapchut ha-nefeš je zajímavé povšimnout si rovněž čestných titulů rabiho Nachmana. Je považován za „Světlo světel“ a „Světlo skryté a utajené“. Paralelu k tomuto bodu (1a) sice nenalezneme v úvodu rebeho Altera, ale nalezneme ji v Tóře, kde je očekávaný Mesiáš též přirovnán ke světlu.[378]

Bylo již zmíněno, že při zběžné četbě Hištapchut ha-nefeš se zdá být druhá – mystická – rovina textu poněkud zastřena. Míra porozumění danému textu je někdy závislá na jiných volně dostupných textech, jejichž znalost se implicitně předpokládá, nebo jeho význam byl z důvodu závažnosti či případné kontroverze v různé míře utajován a sdělován jen braclavským chasidům. V komunitě braclavských chasidů podléhaly některé pasáže zejména mesiášského rázu cenzuře přímo ze strany rabiho Nachmana, ale i jeho žáka Natana; při pořizování jejich opisu nebo před jejich odevzdáním do tisku byly vypuštěny a nahrazeny zkratkou *atd*. Porozumění je v takovém případě vázáno na znalost ústní tradice.[379] Právě to se týká také výrazu „Světlo skryté a utajené“ (*Or ha-ganuz ve-ha-cafun*), který se původně objevuje v kázání rabiho Nachmana z roku 1802,[380] kde vysvětluje, že výrazem *Or ha-ganuz* jsou označována tajemství Tóry, která budou plně odhalena až v budoucnosti. Chuť skrytého Světla lze okusit již v tomto čase.[381] Josef Weiss vysvětluje, že když rabi Natan po smrti po svého učitele dokončil přednášku na toto kázání, jen nejužšímu kruhu žáků vyjevil, že tímto Skrytým světlem je právě rabi Nachman, jehož chuť lze zakusit právě vysokou mírou provádění *hitbodedut*, a že právě to je tajný klíč k dalším kázáním rabiho Nachmana pojednávajícím o Světle.[382] Je možné se domnívat, že užitím tohoto titulu chtěl reb Alter naznačit, že dílo rabiho Nachmana má mesiášský rozměr a že právě on je prostředníkem mezi tímto světem a světem budoucím, resp. mezi světem pozemským a světy vyššími, což rabiho Nachmana osvědčuje v roli cadika.[383]

---

[378] Iz 49,6

[379] PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.*, zejm. s. 10-12.

[380] LM I, 15

[381] LM I, 15:1; 15:4. V této souvislosti je důležité uvést slova tohoto kázání: „I když bude [člověk] hoden skrytý aspekt [plně poznat] až budoucnosti, může jej [poznat] již nyní, bude-li se modlit [s takovým zanícením], že se bude pohybovat na samé hranici života a smrti (*tefila bi-mesirat nefeš*). … Bude-li se modlit takovým způsobem, [dosáhne stavu, v němž] „zruší“ celou svoji tělesnost (*mevatel kol gašmijuto*) a nebude ničím spoután. A nebude-li ničím spoután, bude moci poznat Tóru, jež [bude plně odhalena] v budoucnosti a jež nemá hranic a nemůže být omezena.“ (LM I, 15:4). Toto téma bylo v úvodu práce na obecné rovině krátce zmíněno; v následující kapitole bude dále objasněno, že takového poznání je možné dosáhnout prostřednictvím *hitbodedut*, během níž přivádí člověk své vědomí do extrémně vysokého stavu, v němž se dokázal zcela oprostit od tohoto světa tím, že se oprostil od své tělesnosti („zbavil se svého tělesného roucha“), znicotnil svoji mysl a stal se ničím. Na okamžik tak opouští hmotný svět a přestupuje svoji limitovanou lidskou perspektivu, jež mu neumožňuje hledět dále za horizont a vnímat, co se za ním skrývá. Jak již bylo řečeno, tento koncept obecně je jedním ze základních rysů chasidismu a rabi Nachman nebyl jediným, kdo formuloval cestu směřující k tomuto stupni poznání.

[382] WEISS, J.: *Mechkarim be-chasidut breslev.*, s. 189-190. Cit. podle: *Sefer Avaneha barzel*.

[383] Srov.: ELIOR, R.: *The Mystical Origins of Hasidism.*, s. 126-151 (jmenovitě např. s. 128, 129).

3.2 OTÁZKA JEHO VĚDOMÍ A ROLE NA POZADÍ SVITKU TAJEMSTVÍ

Výše nastolené otázky týkající se vzájemné souvztažnosti rabiho Nachmana a Mesiáše a jejich možné odpovědi vycházely především z úvodních slov rebeho Altera k Hištapchut ha-nefeš. Umožnilo nám to nahlédnout, jak svého učitele a jeho dílo reflektovali jeho žáci – v daném případě rabi Natan a reb Alter. Z dosavadních úvah vyplynulo, že rabi Nachman svým životem a dílem připravil cestu pro příchod Mesiáše, která i po jeho smrti zůstává jediným prostředkem spásy. Uvedené výroky současně umožňují chápat rabiho Nachmana jako Mesiáše, syna Josefova, ba v jistém smyslu přímo za Mesiáše samotného.

Braclavská tradice nedávno vydala světu svůj nejvíce utajovaný esoterický text, který umožňuje nahlédnout pojednávanou problematiku přímo z pohledu rabiho Nachmana. Tento text se nazývá *Megilat setarim* (*Svitek tajemství*) a pojednává o příchodu spravedlivého Vykupitele (*Go'el cedek*) a povaze Jeho vlády.[384] Z tohoto svitku vyplývá, že v očekávaném Vykupiteli se naplňují představy braclavského učení o cadikovi a že rysy tohoto Vykupitele nápadně odpovídají rysům osobnosti rabiho Nachmana.

Svitek tajemství obsahuje rabiho Nachmana vize věcí budoucích, které podle tradice vyjevil dvěma ze svých nejbližších žáků před přibližně dvěma sty lety. Vize byly zapsány, ale obsah svitku a jeho výklad byly od samého počátku považovány za natolik závažné, že podléhaly nejvyššímu utajení. Záznam byl proto proveden ve formě zkratek, notarikonu a náznaků, aby i v případě, že se svitek dostane do nepovolaných rukou, nebylo možné jeho obsahu porozumět. Případné dešifrování textu tedy ještě neznamená pochopení jeho obsahu. Svitek tajemství nesměl být vydán tiskem, ani nesměl být pořízen jeho opis; směl existovat pouze v jediném exempláři.[385] Podle jedné z tradic rabi Nachman dokonce sám výslovně stanovil, že v každé generaci musí a současně smí být pouze jeden člověk, jenž bude umět text dešifrovat, znát jeho nezbytný výklad a jenž své vědění předá v pravou chvíli dále. Vědění opírající se pouze o svitek a příslušný výklad se v absolutním smyslu přesto nezdá být úplné, neboť je psáno, že „mnohé bylo hned zapomenuto a nebylo vůbec zapsáno, neboť vyprávění o této věci trvalo přibližně dvě hodiny."[386] Z těchto slov je zřejmé, že záznam neprobíhal paralelně s vyprávěním a nejspíše představuje souhrn toho, co všechno bylo řečeno. Je třeba předpokládat, že významný prostor zde zůstává ústnímu tradování dalších nezbytných poznatků, bez nichž by jen stěží bylo vědění komplexní. V následujícím textu

[384] Následující výklad se opírá o tuto knižní studii: MARK, C.: *Megilat setarim: Chazono ha-mešichi ha-sodi šel rabi Nachman mi-Breslev.*
[385] *Jemej MoHaRNat*, díl 1, par. 11, s. 23.
[386] *ibid.*

bude alespoň v krátkosti pojednáno o pozadí celé záležitosti a následně o vlastním obsahu svitku.

Událost je v korpusu braclavské literatury zmíněna na vícero místech a tyto zmínky o ní referují vždy jen parciálně; rekonstrukce události proto předpokládá sebrání, srovnání a vzájemné doplnění jednotlivých informací. Za výchozí bod lze považovat zmínku v autobiografickém díle Natana z Němirova,[387] podle které měl rabi Nachman o své vizi hovořit dvakrát – vždy při jiné příležitosti. V prvním případě není zcela jasné, za jakých okolností přesně o svých vizích vypovídal, neboť v detailech se braclavská tradice různí. Souhrnně však lze říci, že navzdory všem rozdílnostem v podání se shodují všechny zprávy v tom, že rabi Nachman vyjevil svou vizi rabimu Natanovi z Němirova (Sternhartz) a rabimu Naftalimu z Němirova (Weinberg).[388] Podle Sefer Jemej MoHaRNat hovořil rabi Nachman o své vizi poprvé během své cesty po Ukrajině v srpnu roku 1806 a podruhé v Braclavi roku 1809.

V souvislosti s prvním hovorem (r. 1806) se tři příslušné zprávy rozcházejí jednak v tom, kam tehdy rabi Nachman cestoval, a také v tom, odkud pramení povinnost zachovávat mlčenlivost o všem vyslechnutém a vizi zaznamenat. Směr cesty je pro nás v tuto chvíli záležitost spíše sekundární; zaměříme se více na to, odkud s největší pravděpodobností vzešla tradice uchovávat svitek v tajnosti. Dvě ze tří relevantních zpráv uvádějí, že povinnost držet obsah svitku i svitek samotný v tajnosti nařídil přímo rabi Nachman (pro názornost bude zmíněn vždy jen jeden příklad z každé strany). Sefer Jemej MoHaRNat uvádí, že když rabi Nachman roku 1806 dokončil svá slova, „nařídil, aby se o tom nemluvilo a aby to bylo zapsáno v náznacích; většina byla ihned zapomenuta, neboť to nebylo zapsáno.“[389] Podle další doplňující zprávy cestovali s rabim Nachmanem – vedle rabiho Natana a Naftaliho – ještě další tři muži, z nichž dva ve chvíli, kdy se jal rabi Nachman hovořit o své vizi, záhadným způsobem přestali slyšet – tedy nic nevyposlechli; v případě třetího muže vyšlo na konci hovoru najevo, že z rebeho slov nic nepochytil – tedy nevěděl, o čem byla řeč. Nakonec je psáno: „Když to rabi Natan a rabi Naftali viděli, nahlédli, že si přeje náš rebe, budiž požehnána památka spravedlivého a svatého, aby to zůstalo utajeno; tak tomu také bylo. Proto rabi Natan napsal Svitek tajemství ve zkratkách.“[390] V podání této zprávy se jeví

[387] *Jemej MoHaRNat*, díl 1, par. 11, s. 21-24. Autobiografie rabiho Natana z Němirova, známého také jako reb Noson, je rozdělena na dvě části, z nichž první byla vydána tiskem v Lemberku (dnešní Lvov) roku 1876 a druhá roku 1904 v Jeruzalémě.

[388] Rabi Naftali zemřel v roce 1860. V uvedené souvislosti jsou obě jména uvedena například v *Sefer Kochvej or*, par. 21, s. 49-50.

[389] *Jemej MoHaRNat*, díl 1, par. 11, s. 23.

[390] MARK, C.: *Megilat setarim.…*, s. 22. Cit. podle: *Sefer Avaneha barzel*.

nutnost držet vše v tajnosti jako výsledek dedukce rabiho Natana a Naftaliho, z jejichž iniciativy byl svitek napsán též ve zkratkách.

Podruhé měl rabi Nachman o svých vizích hovořit roku 1809 v jedné studovně v Braclavi. V tomto případě se v drobné obměně opakují motivy předchozích zpráv: Namísto mužů, kteří nic nevyposlechli, zde vystupuje jeden z nejbližších žáků rabiho Nachmana, rabi Áron z Braclavi, který však na pokyn svého učitele studovnu opustil, aby rebe zůstal jen s rabim Natanem a Naftalim a jen před nimi o své vizi promluvil.

Z celkového popisu událostí lze usoudit především na dvě věci – na přání rabiho Nachmana, aby vše zůstalo v tajnosti a aby se okruh lidí obeznámených s vizí a se svitkem za žádných okolností nerozšiřoval ani mezi další braclavské chasidy, byť patří k nejužšímu okruhu žáků.

Bylo řečeno, že braclavská literatura zachovala také zmínku, která se sice nijak významně nevymyká dosud řečenému, ale je zajímavá požadovanou mírou utajení svitku a následným řetězcem jeho tradentů: Poté co rabi Natan a Naftali vyslechnou rebeho slova, jsou vyzváni, aby svitek nezveřejnili, neboť v celé generaci musí (a současně smí) svitek uchovávat a jeho obsah a význam znát pouze jeden člověk. A protože rabi Natan zemřel dřív než rabi Naftali, vyjevil svitek dále rabi Naftali.[391]

Z našeho pohledu je pozoruhodná existence opisu Svitku tajemství, který pořídil autor Hištapchut ha-nefeš, reb Alter. Nicméně vše nasvědčuje tomu, že reb Alter neznal výklad svitku a že Svitek tajemství byl jedním z vícera rukopisů, jejichž opisováním se zabýval.

Svitek tajemství popisuje příchod spravedlivého Vykupitele a charakter Jeho vlády. Porovnáme-li obsah svitku s tím, co prožíval a učil rabi Nachman, lze dospět k závěru, že v očekávaném Mesiášovi se naplní a uskuteční představy braclavských chasidim o cadikovi a že Jeho rysy nápadně odpovídají rysům rabiho Nachmana. Vzhledem k tomu, že rabi Nachman hovořil o své vizi dvakrát, je také Svitek tajemství rozdělen do dvou samostatných částí, z nichž každá je uvedena datem, kdy byla slova rabiho Nachmana vyslechnuta. Každá z obou částí obsahuje výpovědi singulární, na druhé straně se však některé výpovědi v drobných obměnách opakují. Omezený rozsah této práce neumožňuje zabývat se celým obsahem svitku, proto v následujícím výčtu budou uvedeny takové výpovědi, jež mají bezprostřední vztah k dosavadnímu výkladu.[392]

[391] MARK, C.: *Megilat setarim…*, s. 28. Cit. podle: *Sefer Siach sarfej kodeš.*, díl 2, par. 258. Mark upozorňuje, že řetězec tradentů vykazuje nesrovnalosti. Touto problematikou se zabývá ve své studii na s. 29-33.

[392] Dešifrovaný text Svitku tajemství uveden v: MARK, C.: *Megilat setarim…*, s. 52-59. Čísla v kulatých závorkách označují číslo řádku.

První hovor (r. 1806):

- stane se králem Izraele (*melech Jisra'el*) (16)
- poté navštíví všechny krále [světa] a přivede je k náboženství Izraele (*dat Jisra'el*) (17)
- rovněž národy [světa] se budou modlit modlitby (18)
- bude pronášet kázání (18)
- každý den bude věnovat hodinu jídlu a pití a *hitbodedut* (24-25)
- každý den bude kázat Izraeli i národům [světa] (41-42)
- odhalí jim vznešenou moudrost, mocné poznání, [zcela] nové věci (32-33, 43)
- zpočátku nebudou vědět, že je Mesiáš, později však tuto skutečnost [postupně] každý nahlédne, až k tomuto poznání nakonec dospějí všichni (45-46)

Druhý hovor (r. 1809):

- bude Mu dvanáct let (3), bude Mu vyhledán *šiduch* (68)
- ve věku dvanácti let a jednoho dne povstane jako vládce (*kesar*) nad celým světem (4,13)
- v tentýž den vejde pod svatební baldachýn (ona bude ve věku jedenáct let a jeden den) (5, 70-71)
- nejprve bude uznán za učitele náboženství a zákona (*more hora'a*) v celém Izraeli; pronikavým studiem Tóry dosáhne [nesmírně vysokého] poznání (9-10)
- nejprve povstane jako král Izraele, poté se stane vládcem celého světa, nakonec se před Ním všichni hluboce pokoří z náklonnosti … lásky k Němu, všichni lidé po Něm budou toužit a dychtit natolik, že se Mu cele podrobí (13-16)
- bude shromážděn rozptýlený Izrael (29)
- všichni se Mu podrobí bez vřavy a boje – toliko z náklonnosti a touhy k Němu (64-65)
- bude velkým učencem a za velkého učence jej uznají též učenci [ostatních] národů; všichni k Němu budou přicházet, aby od Něj přijímali moudrá naučení (17-19, 35-36)
- všem lidem ustanoví modlitbu, která se stane nakonec jejich společným jazykem (66-67)
- nejprve lidé nebudou vědět, že je Mesiáš, později však začne každý pomýšlet, že je možná Mesiáš (72-73); [rabi] prý říkal, že o Mesiáši se bude vést velký spor (75-76) a (s úžasem) budou říkat, že je Mesiáš
- ještě *než přijde* Mesiáš, bude potomek/budou potomci Ba'al Šem Tova u všech králů a budou vykládat Písmo a ústní tradici
- učitelem náboženství a zákona (*more hora'a*) v celém Izraeli bude ve věku tří let (95)

Svitek tajemství popisuje příchod očekávaného Mesiáše a Jeho vládu a tato charakteristika odpovídá definici Mesiáše, jak ji formuloval Rambam v Mišne Tora. Jméno rabiho Nachmana v něm není zmíněno, sám se nestal králem Izraele ani vládcem světa, nadto jím všichni až na okruh jeho žáků pohrdli, jeruzalémský Chrám nebyl znovu postaven a Izrael dosud nebyl cele shromážděn – to jsou argumenty, proč rabiho Nachmana nelze označit za Mesiáše, syna Davidova. Zmíněný věk Mesiáše a tvrzení o potomku či potomcích Ba'al Šem Tova tuto domněnku také spíše potvrzují. Nicméně si nelze nepovšimnout nápadné analogie mezi oběma, která připouští vnímat rabiho Nachmana jako Mesiáše, syna Josefova.

Ve Svitku tajemství je patrná gradace vývoje (jakkoliv není vždy zachováno chronologické hledisko). Zpočátku lidé Mesiáše nepoznají a budou vést spor, zda je opravdu Mesiášem. Mesiáš však prosadí svoji vládu mírumilovným způsobem – Jeho hlavní zbraní bude modlitba[393] – a lidé se před Ním sami hluboce pokoří, ba přímo znicotní. Už ve svých třech letech bude v celém Izraeli platit za uznávaného učitele náboženství a zákona, poté se stane králem Izraele a ve dvanácti letech povstane jako vládce nad celým světem. Obyvatelé světa jako dosud nábožensky nesourodý celek budou za dnů Mesiáše sjednoceni tím, že ostatní národy budou přivedeny k náboženství Izraele. Lidé budou sjednoceni společnou vírou a modlitbou,[394] jež se stane jejich společným jazykem. Všichni lidé proto budou moci každý den naslouchat Jeho kázáním a výkladům Tóry – Mesiáš se projeví jako Učitel zcela mimořádných kvalit a každý ocení Jeho moudrost a poznání.

Poněkud překvapivě může působit nízký věk očekávaného Vykupitele. Vysvětlení je třeba hledat v životních osudech rabiho Nachmana, v období, jež se v braclavském hnutí neslo v duchu vypjatého očekávání Mesiáše. Bylo zmíněno, že rabi Nachman sám sebe považoval za největšího cadika svého pokolení (*cadik ha-dor*), ale také za nejvyšší a konečný článek v řadě těchto cadiků. Věřil, že dokáže svoji generaci přivést ke spáse, završit proces nápravy vesmírného řádu (*tikun*), a tak se aktivně zasadit o nastolení mesiášského věku ještě za svého života. Od roku 1804 nabíraly jeho vize konce tohoto věku na síle, začal se veřejně prohlašovat za *cadika ha-dor* a to vše se projevovalo nejen v jeho kázáních, v nichž předkládal svůj plán spásy zahrnující vedle Izraele i ostatní národy světa,[395] ale též v jeho zvýšených duchovních nárocích na své žáky. Během jediného roku svým chasidům například uložil pravidelně odříkávat deset vybraných žalmů (tzv. *tikun ha-klali*),[396] odívat se do bílých

[393] Srov. LM I, 2:1 a též LM I, 9:4 : „Jeho mečem jsou všechny modlitby."
[394] Srov. LM I, 7:1; LM I, 9:1 : „A víra znamená totéž co modlitba (*Ve-emuna hu bchinat tefila*)".
[395] Např. kázání LM I, 20 (pronesl v Braclavi v r. 1804) nebo kázání LM I, 17 (pronesl též v Braclavi r. 1805).
[396] Koncept *tikun ha-klali* („Obecná náprava") rozvinul rabi Nachman ve svém kázání v roce 1806 (LM I, 29) a zahrnuje tyto žalmy: 16, 32, 41, 42, 59, 77, 90, 105, 137, 150. Jejich odříkávání bylo původně pojato jako očista po sexuální aktivitě (zejména u mužů), jež byla kvalifikována jako hřích. Téma sexuální čistoty má u

šatů[397] a rovněž jim stanovil individuální půst. A protože blízkost mesiášského věku se odvíjí od míry přijetí jeho osobnosti a jeho učení, projevila se zvýšená aktivita i v oblasti šíření nauky braclavského chasidismu, resp. braclavských knih chápaných jako nástroje agitace. To byl také důvod, proč roku 1805 začal se svým žákem Natanem připravovat vydání svých homilií (Likutej MoHaRaN) a proč rabiho Natana požádal, aby připravil též zjednodušený výbor jeho učení, vydaný později pod názvem *Kicur Likutej MoHaRaN*.[398] Náboženský zápal se značně zvýšil na jaře roku 1805, kdy se rabimu Nachmanovi narodil syn Šlomo Efrajim. Právě tuto událost lze považovat za jeden vrcholů tohoto období. Rabi Nachman již dva roky předtím – po svatbě své dcery Sáry – naznačil, že Mesiáš vzejde z jejich potomků, a podobné výroky později pronášel i na veřejnosti: „[Rabi] řekl: *Nevím, co se stane se mnou, ale u Boha, budiž veleben, jsem dosáhl toho, že spravedlivý Vykupitel vzejde z mých potomků.* Řekl to veřejně a velmi naléhal, abychom k jeho potomkům chovali úctu a velkou vážnost…“[399] Když se nakonec jemu samotnému narodil syn, znamenalo to velké štěstí pro něj osobně, ale též naději pro svět. Do svého syna vložil veškeré mesiášské naděje a spolu s ostatními braclavskými chasidy byl přesvědčen, že právě on povstane jako Mesiáš. Narození Šlomo Efrajima jen podnítilo jeho horlivost a odhodlání realizovat dalších kroky jeho spasitelského plánu. V květnu 1806 předal svým dvěma blízkým žákům opis svého (dosud i před jeho žáky utajovaného) esoterického spisu zvaného *Sefer ha-nisraf* a vyslal je na cestu po ukrajinských městech, aby z něj na každé zastávce své cesty učili a aby v každém městě lidem rozdali i několik listů z Likutej MoHaRaN.[400] Za vrchol tohoto náboženského kvasu je považováno již zmíněné kázání *Haj gavra de-azel* (*Jeden muž se vydal [hledat]*…)[401] rabiho Nachmana z května roku 1806, které jako nikdy předtím pronesl v bílém rouchu jako symbolu očištění.[402] Zdálo se, že konec tohoto věku je na velmi blízku, téměř na dosah ruky, ale naprostý zlom přišel o několik týdnů později, když malý Šlomo Efrajim zemřel. Jeho smrt znamenala velkou osobní tragédii pro rabiho Nachmana, ale též těžkou ránu pro celý svět,[403] neboť tolik vyhlížený a očekávaný okamžik spásy se najednou zdržel a oddálil do budoucna.

---

rabiho Nachmana své kořeny již v období jeho dospívání, ale jistě není náhodou, že právě v období roku 1806 tuto čistotu, kterou v tomto období braclavští chasidé dávali najevo např. oblékáním do bílých šatů, vyžaduje i u svých žáků. Soubor těchto deseti žalmů byl poprvé vydán tiskem v roce 1821 v Braclavi péčí rabiho Natana. Reflexe odříkávání žalmů též v *Hištapchut ha-nefeš*, par. 95, s. 163-165.; GREEN, A.: *Tormented master…*, s. 169.

[397] PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.*, s. 60.

[398] GREEN, A.: *Tormented master…*, s. 208.

[399] *Chajej MoHaRaN* (část II *Šivchej ha-RaN*), *Gedulat hasagato*, par. 33, s. 342.

[400] *ibid.*, (část I *Chajej MoHaRaN*), *Nesi'ato le-Lemberg*, par. 8, s. 150.

[401] LM I, 29

[402] GREEN, A.: *Tormented master…*, s. 210.

[403] *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Sichot ha-šajachim le-ha-torot*, par. 28, s. 220; viz též *Jemej MoHaRNat*, díl 1, par. 11, s. 21-22.

Tehdy si rabi Nachman začal reálně připouštět, že mesiášský věk nenastane za jeho života. Ukazuje se tedy, že syn rabiho Nachmana sehrával klíčovou roli v jeho plánu spásy – jeho plán na něm stál a v důsledku jeho smrti zůstal nenaplněn. Svitek tajemství je tedy vlastně (dosud) nenaplněnou výpovědí o jeho synu.

Nabízí se ovšem otázka, proč rabi Nachman poprvé o své mesiášské vizi hovořil přibližně dva měsíce (v srpnu 1806) poté, co Šlomo Efrajim zemřel, proč přesto rabi Natan ve své autobiografii překvapivě uvádí, že po vyslechnutí vize byli naplněni velkou radostí,[404] a proč rabi Nachman přes selhání plánu a krachu mesiášských nadějí ještě témž roce začal vyprávět své příběhy (tzv. *Sipurej ma'asijot*), do nichž halil to, co předtím otevřeně hlásal.[405] Jako vysvětlení se i nyní nabízí, že nejen rabi Nachman, ale i jeho syn Šlomo Efrajim byli ve své generaci nositeli duše Mesiáše, syna Josefova;[406] není pochyb, že rabi Nachman znal kabalistické učení o převtělování duší i tradici, že v každé generaci žije člověk, jenž je nositelem duše Mesiáše, syna Josefova, jemuž v souvislosti s jeho posláním hrozí smrt. Těchto souvislostí si musel být rabi Nachman vědom jak ve vztahu k sobě samému, tak ve vztahu k jeho synovi. Skutečnost, že Šlomo Efrajim zemřel, jej tudíž potvrdila v roli Mesiáše, syna Josefova,[407] a neměla vliv na rabiho Nachmana vlastní přesvědčení, že on je i nadále tím, kdo svým dílem připravuje cestu pro příchod Mesiáše, syna Davidova. Jakkoliv se roce 1806 jeho naděje na blízký příchod posledního Vykupitele nenaplnily, neznamená to, že se zcela rozplynuly. V souladu se svým posláním proto i poté pokračuje ve svém mesiášském díle – připravuje k vydání svá kázání, hovoří o své mesiášské vizi a namísto otevřené agitace nyní volí způsob umírněnější – vypráví své příběhy. Pokud označil smrt jeho syna za tragédii pro celý svět, naznačoval tím, že zde existovala reálná možnost, že Šlomo Efrajim povstane jako Mesiáš, syn Davidův.[408] Tato potence ovšem rozvinuta nebyla – pro hříchy jeho generace a její celkovou nepřipravenost na spásu.

Velký prostor je ve svitku věnován rovněž národům světa. Svitek tajemství i definice Mesiáše v Mišne Tora se shodují v tom, že Mesiáš povstane jako vládce též nad ostatními národy. Tyto národy budou spolu s Izraelem naslouchat Jeho učeným homiliím a společně se modlit. Odvíjí-li se míra blízkosti příchodu Mesiáše od míry rozšíření a přijetí učení rabiho Nachmana, jež je chápáno jako prostředek na cestě vstříc mesiášskému věku a postaveno právě na modlitbě a *hitbodedut*, znamená to, že ani působnost rabiho Nachmana se nemůže

[404] *Jemej MoHaRNat*, díl 1, par. 11, s. 23.
[405] *Jemej MoHaRNat*, díl 1, par. 11, 12, s. 23, 24.
[406] MARK, C.: *Megilat setarim.…*, s. 123; srov. též: GREEN, A.: *Tormented master.…*, s. 191.
[407] Podle talmudické tradice (Suk. 52a) Mesiáš, syn Josefův, povede válku proti posledním nepřátelům Izraele, porazí je, ale zemře. Připraví tím však cestu pro příchod Mesiáše, syna Davidova, který spásu završí. Viz dále: SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků.*, zejm. s. 84-90.
[408] MARK, C.: *Megilat setarim.…*, s. 124.

omezit jen na Izrael a že musí překročit jeho hranice. S každým obyvatelem světa, jenž bude věrně následovat cestu rabiho Nachmana, se přibližují dny Mesiáše. Tím se potvrzuje, že „tak jako se bude v budoucnu celé lidstvo učit od Mesiáše, tak se nyní celé lidstvo má co učit od rabiho Nachmana.“[409] Celý koncept tedy předpokládá postupný přestup všech národů světa na judaismus. Ve výše popsaném nábožensky velmi exaltovaném období let 1804 až 1806 proto rabi Nachman věnoval této problematice části některých svých kázání.[410]

Další paralela je patrná v závěru svitku, kde se hovoří o potomkovi či potomcích Ba'al Šem Tova, kteří budou ještě před příchodem Mesiáše u všech králů a budou vykládat Písmo a ústní tradici. C. Mark upozorňuje, že z dané zkratky originálu nelze jednoznačně říci, zda je míněn singulár nebo plurál. V případě plurálu by se výrok vztahoval i na potomky rabiho Nachmana, jenž jako syn Beštovy vnučky byl jeho pravnukem. Pokud by byl míněn singulár, mohl by se výrok teoreticky vztahovat též na rabiho Nachmana. Přesto je však řečeno, že potomek bude/potomci budou u všech králů ještě *před* příchodem Mesiáše (svitek jejich činnost dále nerozvádí), což lze chápat jako přípravu na příchod samotného Mesiáše, kterým se však nejeví být sám rabi Nachman.[411]

Závěrem tohoto krátkého výkladu lze shrnout, že úvodním slovům k Hištapchut ha-nefeš je možné rozumět v jejich prostém významu, ale současně na ně pohlížet jako na velmi promyšleně vystavěný a formulovaný text, v jehož pozadí je možné odkrýt hustou síť asociací a aluzí na témata mystického a dokonce i esoterického charakteru.

Klíčovým pojmem celého úvodu je modlitba. Z uvedeného vychází postupně najevo, že právě v tomto slově se setkává přítomnost s budoucností, rabi Nachman s Mesiášem, lidé s rabim Nachmanem a Mesiáš s lidmi. Již v tomto věku sehrává modlitba roli prostředku sjednocení všech lidí na vyšší úrovni. Jejich sblížení a spojení ve vyšší celek je nutným předpokladem pro příchod Mesiáše. V den Jeho příchodu bude proces tohoto sjednocování dokončen a završen a tato jednota bude plně odhalena. V tento den bude rovněž plně odhalena a uznána velikost díla rabiho Nachmana, jenž se – vyjma svých chasidů – během svého života neustále setkával s neporozuměním a pohrdáním ze strany okolí.

Modlitba nezaujímá ústřední místo jen v životě rabiho Nachmana, nýbrž i Mesiáše. Oba ji stavějí na vrchol svého světa a každý den si pro ni a pro *hitbodedut* vyhrazují čas. Postaví-li Mesiáš jako vládce světa modlitbu na vrchol svého světa; bude modlitba tvořit podstatu, ideu

[409] MARK, C.: *Megilat setarim.*…, s. 75.
[410] Například v roce 1802 pronesl kázání LM I, 48; v roce 1805 kázání LM, 62 (62:3); LM I, 59 a LM I, 17 (17:5), kde se věnuje problematice přivádění proselytů k víře Izraele.
[411] MARK, C.: *Megilat setarim.*…, s. 159.

budoucího světa a tím i života všech jeho obyvatel. Rabi Nachman učil, že v budoucnu budou lidé svorně sloužit Bohu jedním jazykem a že tedy dokonce i modloslužebníci zanechají své modloslužby a navrátí se k Bohu.[412] Svitek tajemství (2/66-67) doplňuje, že tímto jazykem bude modlitba – jednota s Bohem dosažená prostřednictvím modlitby je tedy cílem člověka i světa. Ukazuje se, že jedinou cestou k tomuto cíli je rabi Nachman a jeho učení, na jehož vrcholu stojí právě modlitba a *hitbodedut*. Ze zřejmých důvodů nelze označit rabiho Nachmana za Mesiáše, syna Davidova, ale přece v jistém smyslu posledním vykupitelem byl, neboť „jeho oheň bude plát, dokud nepřijde Mesiáš." Svým dílem postupně připravuje svět na spásu – na příchod Mesiáše, syna Davidova – a z tohoto výroku vyplývá, že tuto přípravu nejen prostředkuje, ale současně též završuje. V tomto smyslu jej lze chápat za Mesiáše, syna Josefova.[413]

Rovněž v úvodu k Hištapchut ha-nefeš připomíná reb Alter slova rabiho Nachmana,[414] jimiž nabádá člověka, aby byl stále pamětliv toho, že jeho konečným cílem je budoucí svět – toho lze dosáhnout – jak již bylo řečeno – právě tím, že se bude věnovat *hitbodedut*.[415] Otázka *hitbodedut* je přitom předmětem následující kapitoly.

[412] LM I, 48:4
[413] Srov.: MARK, C.: *Megilat setarim.*…, s. 171.
[414] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 16.
[415] LM I, 54:9

4. *HITBODEDUT* JAKO CESTA K MYSTICKÉMU POZNÁNÍ

4.1 CHARAKTER MYSTICKÉ ZKUŠENOSTI V KONTEXTU UČENÍ RABIHO NACHMANA

(„ZRUŠENÍ" MYSLI JAKO PŘEDPOKLAD MYSTICKÉ ZKUŠENOSTI A STAV VĚDOMÍ BĚHEM A PO MYSTICKÉ ZKUŠENOSTI)[416]

V předcházející kapitole bylo na význam modlitby a *hitbodedut* průběžně poukazováno a rovněž bylo uvedeno, že tyto duchovní aktivity stojí v náboženském životě braclavských chasidů na nejvyšší příčce[417] a že stejné postavení jim bude náležet také za dnů Mesiáše. Náleží-li *hitbodedut* takové postavení, je třeba se rovněž ptát, v čem spočívá a co je jejím cílem.

Odpověď nalezneme především ve dvou kázáních rabiho Nachmana, v nichž se tématu *hitdodedut* věnoval, a pochopitelně též v Hištapchut ha-nefeš, kam reb Alter tato dvě naučení ve zkrácené formě zahrnul.[418] V prvním kázání *Ha-ne'or ba-lajla*,[419] které pronesl v roce 1802, vyložil, že cílem člověka je „být zahrnut do svého kořene (tzn. do Boha[420]), to jest navrátit se [k Bohu] a být zahrnut do Jednoty Boží" (*lachzor u-lehikalel be-achdut ha-Šem*).[421] V této homilii rabi Nachman vysvětlil, že uvedeného cíle lze dosáhnout jedině tím, že člověk zcela „zruší" sám sebe a že prostředkem k tomu je právě *hitbodedut*.[422] Ve svém pozdějším kázání *Va-jehi mi-kec*[423] z roku 1804 učil, že „prostřednictvím toho (tj. *hitbodedut*) bude [člověk] s to být pamětliv toho, že jeho posledním cílem je budoucí svět (*olam ha-ba*)."[424] A v témž kázání též uvedl, že „upíná-li své myšlenky k budoucímu světu (*medavek machšavto be-alma de-atej*), dochází ke sjednocení Božích jmen *JHVH* a

[416] Rabi Nachman ve svém kázání *Tik'u* z roku 1809 (LM II, 5:7; 5:9; 5:15) jasně diferencuje tři úrovně poznání a paralelně tři způsoby, jak lze jednotlivých typů poznání dosáhnout. Vyplývá odtud, že poznání spojená s mystickým stavem inspirace (spočinutí prorockého či dobrotivého ducha na člověku) a zjevení je možno dosáhnout jen ve vyšším stavu vědomí, kdy je mysl (intelekt) člověka nepřítomna. Tento stav může nastat nezávisle na vůli člověka (během spánku), avšak může být též vědomě navozen, k čemuž rabi Nachman nabádá. Řečený stav umožňuje vysokou aktivitu představivosti (*koach ha-medame*), jež ve vyprázdněném vědomí člověka může zaujmout více místa; právě tím se otevírá možnost dosáhnout vysokého mystického poznání (ve spánku může člověk mít prorocký sen). Na základě kázání rabiho Nachmana *Ha-ne'or ba-lajla* a *Va-jehi mi-kec* (LM I, 54:9) bude poukázáno, že právě *hitbodedut* představuje způsob vědomého navození řečeno stavu.

[417] LM II, 25

[418] Par. 59 (LM I, 52) a 60 (LM I, 54). Tyto dva paragrafy nebyly do výběru zařazeny, neboť je s nimi pracováno v této kapitole. Viz dále např. par. 73, 96.

[419] LM I, 52

[420] LM I, 52:2

[421] LM I, 52:2; 52:3

[422] LM I, 52:5

[423] LM I, 54

[424] LM I, 54:9

Elohim.“[425] Obdobně jako v předchozím kázání, i zde vyložil, že ideální čas pro dosahování tohoto cíle nastává v noci: „v noci …nastává ten nejlepší čas pro *hitbodedut* – člověk se odebere do ústraní, [kde] bude jen se svým Stvořitelem, bude rozmlouvat před Bohem (budiž veleben), přemítat ve svém srdci a hledat dobrotivého ducha – tedy „dobré body“, jež v sobě stále má, – a očišťovat jej od ducha zlého. To je aspekt melodie (*nigun*).“[426]

Cesta k tomuto cíli bude níže objasněna a rovněž bude poukázáno, že jeho dosažení představuje hluboký mystický zážitek. S ohledem na způsob dosažení tohoto prožitku a jeho charakter je vhodné alespoň v krátkosti na obecné úrovni pojednat o daném typu mystické zkušenosti tak, jak ji vyložil rabi Nachman;[427] tento exkurz nám umožní reflektovat koncept *hitbodedut* více v kontextu učení rabiho Nachmana a lépe mu porozumět.

Rabi Nachman se tomuto tématu věnoval ve svém kázání nazvaném *Anochi*,[428] které pronesl v roce 1801. V jeho závěru popsal – jak upozorňuje Cvi Mark – mj. cestu k mystickému splynutí s Bohem, ale i charakter této zkušenosti a také post-mystický stav člověkova vědomí. Vše přitom vyložil na příkladu Mojžíše, který v oblasti zakoušení mystických zážitků platí za skutečný vrchol[429] a vzor, který by měli všichni braclavští chasidé následovat.[430] Rabi Nachman vysvětluje, že Mojžíš dosáhl zcela mimořádného extatického stavu, v němž zcela „zrušil“ sám sebe, znicotnil celou svoji existenci (*bitel kol ješuto*), stal se ničím (*ajin*), a tak mohl být zahrnut do Ejn Sofa.[431] Tato slova objasnil následujícím způsobem: „A to je aspekt oproštění od tělesnosti (*hitpaštut ha-gašmijut*). Neboť chce-li být [člověk] zahrnut do Vůle Ejn Sofovy, musí znicotnit svoji existenci (*levatel et ješuto*).“[432] A dále vysvětluje, že Mojžíš v důsledku znicotnění svého bytí a zahrnutí do Ejn Sofa zemřel.

Nicméně – pokračuje rabi Nachman – „také během svého života Mojžíš opakovaně dosahoval stavu, v němž se oprostil od tělesnosti (*hitpaštut ha-gašmijut*) a zakusil mystické přimknutí ke Světlu Ejn Sofovu (*Or Ejn Sof*), ale toto oproštění od tělesnosti odpovídalo [tomu, co je psáno u proroka Ezechiela]: „…a ty bytosti pobíhaly sem a tam“[433]

---

[425] LM I, 54:1; srov. *Hištapchut ha-nefeš*, par. 96, s. 165-166.
[426] LM I, 54:9
[427] MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on…*, zejm. s. 115-126.
[428] LM I, 4
[429] Srov.: IDEL, M.: *Kabala: Nové pohledy.*, s. 128.
[430] Vyplývá to implicitně z kázání *Anochi* (LM I, 4:9), které bude nyní pojednáváno, a též z kázání *Tik'u* (LM II, 5:7). Mojžíš je však považován za vzor a skutečný ideál cadika v chasidismu obecně. Srov.: ELIOR, R.: *The Mystical Origins of Hasidism.*, s. 133.
[431] Výraz „Ejn Sof“ znamená doslova „Ne-konec“ a židovská mystika jím označuje Boha. Naznačuje tím Boží Nekonečnost, a proto jej lze přeložit i jako „Nekonečný Bůh“. Viz také kázání rabiho Nachmana *Bo el par'o*, kde učí, že „Ejn Sof je samotný Bůh“. (LM I, 64:5)
[432] LM I, 4:9
[433] Ez 1,14

(*raco va-šov*).[434] Podle rabiho Nachmana však člověk nesmí v extatickém stavu, v němž došlo k mentálnímu odloučení vlastního já od svého vlastního bytí a k oproštění od tělesnosti, setrvat déle a musí se rychle vrátit zpět ke své existenci (*ješut*), tj. k fyzickému bytí (obnovení životních funkcí) a ke své mysli (*da'at*), resp. k normálnímu stavu vědomí, kdy je si opět vědom vlastního já, neboť „Svatý, budiž veleben, touží, abychom Mu sloužili [na zemi]." Pokud by se rychle nevrátil, mohl by tento stav vyústit ve smrt.[435]

V této části kázání rabi Nachman rozlišuje mezi úplným a částečným, resp. mezi trvalým (tj. nenávratným, pevným) a chvilkovým, zahrnutím (*hitkalelut*) v Ejn Sofa, resp. přimknutím (*dvekut*) ke Světlu Ejn Sofovu a odtud také odvozuje dvě různé úrovně mystického stavu, jichž je třeba v tom či onom případě dosáhnout. Uplatňuje se zde princip přímé úměrnosti, neboť platí, že čím vyšší míra přimknutí k Bohu a spojení s Ním, tím vyšší nárok je na jedince kladen. Proto je třeba si povšimnout, že zde rabi Nachman rozlišuje mezi *bitul ha-ješut* a *hitpaštut ha-gašmijut*.[436]

Úplné a trvalé splynutí s Bohem znamená nejvyšší míru přimknutí k Bohu a splynutí s Ním, tedy nejvyšší mystický cíl. Avšak člověk nemůže být tímto způsobem zahrnut do Boha, aniž by předtím nedosáhl natolik vysokého stavu vědomí, v němž nenávratně znicotnil svoji mysl (*bitul ha-da'at*), a tedy i své tělesné bytí (*bitul ha-gašmijut*),[437] resp. celou svoji existenci (*ješut*). Takový stav znamená smrt, která nastává v okamžiku, kdy je člověk pojímán do Boha – jeho duše se nenávratně oddělí od těla a navrací se do svého Zdroje (*šoreš*). Člověk tedy vystoupí k Bohu, ale v důsledku naprostého „zrušení" své existence, kdy se stal ničím (*ajin*), se již nemůže vrátit zpět. Proto se v tomto případě jedná o zkušenost kategorie *raco* (*vzestup*), a nikoliv *raco va-šov* (*vzestup a sestup*). Jakkoliv se jedná o cíl nejvyšší a chtělo by se říci též nejvznešenější, přece rabi Nachman apeluje, aby se člověk o takovou míru spojení s Bohem nepokoušel.

Nicméně nabádá k prožití mystické zkušenosti kategorie *raco va-šov*, tj. dosažení takového stavu vědomí, v němž lze zakusit přimknutí k Bohu (resp. ke Světlu Ejn Sofovu), ale v poněkud omezené míře. Mystický zážitek tohoto řádu je spojen s oproštěním od tělesnosti (*hitpaštut ha-gašmijut*) a s (relativním) znicotněním (resp. chvilkovým opuštěním) mysli (*bitul ha-da'at*) a vědomí vlastního já, [438] k nimž dochází v okamžiku přimknutí, avšak nikoliv v míře absolutní. Mystikova existence (*ješut*) zůstává v globálním smyslu zachována

[434] LM I, 4:9; výraz „raco va-šov" lze však přeložit také jako „tam a zpět", obrazně též jako „vzestup a sestup", neboť v extatickém stavu člověk pomyslně vystupuje k Bohu, aby s Ním splynul, a poté sestupuje zpět.
[435] Viz též LM I, 65:4.
[436] MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on…*, s. 117-119.
[437] LM I, 52:3
[438] Rabi Nachman uvádí, že Mojžíš byl v okamžiku *dvekut* ve stavu, kdy nevěděl sám o sobě (*hu be-acmo ejno jode'a me-acmo*), tj. nebyl si vědom vlastního já, neboť byl „zrušen" v Ejn Sofovi.

a ve fázi *šov* se k ní opět navrací – navrací se ke svému fyzickému bytí (*gašmijut*) a ke své mysli (*da'at*), tj. jeho vědomí se navrací do původního stavu, kdy je si opět vědom sama sebe. V souvislosti s okamžikem, v němž člověk zakouší *dvekut*, hovoří rabi Nachman o znicotnění životní síly člověkovy (*bitul kochotav*) a o jeho sebeobětování (*mesirat nefeš*).[439] To značí, že v těchto vrcholných okamžicích život člověka na okamžik ustane, vzdává se jej ve prospěch Boha, ale po dosažení mystického cíle se k němu opět rychle navrací. Skutečně se tedy pohybuje na hranici života a smrti, které by nenávratně propadl v případě, že by v tomto stavu setrval a dále jej prohluboval.

Jak bude poukázáno dále, reflexi tohoto mystického stavu nalézáme rovněž v Hištapchut ha-nefeš, kde se uvádí, že právě v tom záleží punctum saliens *hitbodedut*. Učí-li rabi Nachman, že „opravdovou podstatu *hitbodedut* a rozmluvy se Stvořitelem zakusí [člověk] ve chvíli, kdy rozmlouvá před Bohem (budiž veleben) s takovým zanícením, že se přiblížil [stavu], v němž z něj – Bůh chraň – vystoupí jeho duše a on se ocitne – Bůh nedopusť – na prahu smrti, a [kdy] jeho duše bude pro sílu jeho útrap a stesku a touhy po Bohu připoutána k tělu [jen jakoby] nití o síle vlásku,"[440] míní tím právě stav tohoto řádu. Důležité je přitom povšimnout si zdánlivě nenápadných parentetických výrazů „Bůh chraň" a „Bůh nedopusť" – rabi Nachman na jedné straně apeluje na své žáky, aby vystoupili vskutku až na práh smrti, ale aby na druhé straně nedopustili, aby se jejich duše od těla zcela oddělila, neboť tím by překročili onu kritickou hranici a zemřeli.

Z hlediska *hitbodedut*, jejíž podstatnou součást tvoří modlitba, jsou důležitá další slova rabiho Nachmana v tomto kázání, kde uvádí, že tohoto stavu může dosáhnout i prostřednictvím modlitby: „A vidíme, že někdy se člověk během modlitby roznítí a několik slov odříkává s velkým zanícením (*hitlahavut*) … [V tu chvíli] se před ním rozevře Světlo Ejn Sofovo a ozařuje jej. A když člověk zří tento záblesk – přestože jej nemůže vidět [v normálním stavu vědomí], jeho duše (*mazal*) jej zří – jeho duše se ihned zapálí pro velké přimknutí, a on se tak přimkne ke Světlu Ejn Sofovu."[441]

Je záhodno na tomto místě poznamenat, že modlitba jako prostředek k oproštění od vlastního já a od tělesnosti a k následnému splynutí s Bohem, které je spojeno se smrtí, není koncept exkluzivně se vyskytující pouze v nauce chasidut breslev, nýbrž je v chasidství obecně známý. Již od dob vzniku tohoto hnutí chasidé o dosažení těchto extatických stavů usilovali. Louis Jacobs s odvoláním na klasický chasidský text Keter Šem Tov shodně uvádí,

[439] LM I, 4:9
[440] *Hištapchut ha-nefeš*, par. 7, s. 60 (resp. LM II, 99).
[441] LM I, 4:9; srov. též *Hištapchut ha-nefeš*, par. 98, s. 169.

že přibližování k Bohu je spojeno s nebezpečím života; avšak v jím citovaném textu stojí, že toto nebezpečí je přemoženo z milosti Boží.[442] Takové zjištění ovšem ze zde prezentovaných naučení rabiho Nachmana nevyplývá; naopak odtud vyplývá, že je pouze na rozhodnutí člověka samotného, zda se vrátí do normálního stavu vědomí, nebo naopak ve fázi *raco* setrvá a dosažený stav bude dále prohlubovat.

V závěru této části kázání pojednává rabi Nachman o post-mystickém stavu vědomí člověka a vysvětluje: „A když je ve fázi *va-šov* a navrací se ke své existenci (*ješut*), navrací se [i] ke své mysli (*da'at*).[443] A když se navrací ke své mysli, zná Jednotu a Dobrotivost Ejn Sofovu. A poté není rozdílu mezi [Božími jmény] *JHVH* a *Elohim*, mezi [Božími] atributy *Din* (*Přísný soud*) a *Rachamim* (*Milosrdenství*) … když se člověk přimkne k Ejn Sofovi … zůstane v něm poté stopa (*rešimu*) této Jednoty. A tehdy, když je ve fázi *va-šov*, tato stopa ukáže mysli, že by měla vědět, že vše je dobré a vše je jedno."[444] Na tomto místě je třeba si povšimnout důrazu rabiho Nachmana na fakt, že člověk během *dvekut* sice zakouší, že Hospodin je Bůh, ale reálně si tuto skutečnost uvědomuje později – ve fázi *šov*, kdy mystický stav sjednocení s Bohem již opustil, neboť v okamžiku jeho přimknutí k Bohu jeho mysl a vědomí sama sebe byly „zrušené", resp. opuštěné.

Bylo řečeno, že zakusí-li člověk mystické přimknutí k Bohu, musí se vždy vrátit zpět k normálnímu stavu vědomí. Podle rabiho Nachmana si tak člověk musí počínat „do té doby, než přijde Svatý, budiž veleben, a Sám si nevezme jeho duši."[445] Člověku jako lidské bytosti je vyhrazeno sloužit Bohu na zemi a v tomto smyslu mu nepřísluší rozhodovat o svém životě. Je-li služba Bohu cílem jeho života, návrat ani nemůže vnímat negativně. Ba naopak, jak v souvislosti s *hitbodedut* uvádí také Hištapchut ha-nefeš, neboť „ten kdo se pravidelně věnuje *hitbodedut* … podobá se člověku, jenž procitl ze spánku a jehož mysl je odpočatá a uvolněná … cítí na každém kroku, který činí, vůni zahrady Eden … Když se odtamtud vrací zpět,[446] celý svět mu připadá nový. Zdá se mu, jako by to byl svět jiný a úplně nový."[447] To značí, že jeho návrat zpět k životu je pro něj pozitivním zážitkem.

---

[442] JACOBS, L.: *Hasidic Prayer.*, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland: 2001. ISBN: 1-874774-18-8., s. 93-94. Cit. podle: *Keter Šem Tov* 18b.

[443] Tj. navrací se do původního stavu vědomí, kdy je si opět vědom sama sebe. Rabi Nachman v předcházející části vyložil, že během *dvekut* si člověk není vědom sám sebe, neboť toto vědomí bylo přechodně znicotněno; srov. též LM II, 103 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 10, s. 63).

[444] LM I, 4:9

[445] LM I, 4:9

[446] Tj. z polí a lesů, kde se věnoval *hitbodedut*.

[447] *Hištapchut ha-nefeš*, par. 32, s. 80; par. 43, s. 86.

Poznal-li takto člověk Jednotu Boží, okusil tím chuť budoucího světa, v němž bude tato jednota již plně odhalena.[448] Ze zmíněného kázání *Va-jehi mi-kec* vyplývá, že k jejich sjednocení nedochází samovolně, nýbrž je působí člověk ve svém vědomí tím, že stále upíná své myšlenky k budoucímu světu;[449] budoucí svět je přitom jeho posledním cílem.[450] Aby však byl stále pamětliv budoucího světa a jeho poznání, že Hospodin je Bůh a že vše je dobré a vše je jedno, neupadlo v zapomnění, musí svoji paměť střežit a to je možné právě prostřednictvím *hitbodedut* jako jedné z cest vedoucích ke spojení s Bohem, v němž toto poznání zakouší a tím si je připomíná.

4.2 NAUKA O *HITBODEDUT*

Předchozí obecná charakteristika mystické zkušenosti tak, jak ji vyložil rabi Nachman, tvoří rámec pro text následující, který bude zaměřen na vlastní výklad konceptu *hitbodedut*.

K tématu *hitbodedut* se rabi Nachman ve svých kázáních a hovorech průběžně vracel, ale jak již bylo uvedeno, nejuceleněji jej vyložil ve svém kázání *Ha-ne'or ba-lajla* z roku 1802 a sekundárně též v kázání *Va-jehi mi-kec* z roku 1804.[451] Za vlastní výklad *hitbodedut* lze považovat paragraf 3 LM I, 52, který byl zařazen rovněž do Hištapchut ha-nefeš, kde jej ostatní paragrafy dále rozvádějí. Tento paragraf bude pro účely následujícího výkladu naším výchozím bodem:[452]

„Ale dosáhnout zahrnutí do svého kořene, tj. navrácení [k Bohu] a zahrnutí do Jednoty Boží (*achdut ha-Šem*), jež je [ničím] nepodmíněnou Realitou (*mechujav Meci'ut*), je možné pouze tím, že [člověk] sám sebe znicotní. [Je nutné], aby sám sebe zcela „zrušil", a tak mohl být zahrnut do Jednoty Boží.

---

[448] LM I, 54:1. Vysvětlení této zdánlivé distinkce podává rabi Nachman na začátku zde pojednávaného kázání: „… A to je aspekt budoucího světa, jak pravili naši učenci, budiž požehnána jejich památka: ‚…v onen den bude Hospodin jediný a Jeho Jméno jediné.' (Za 14,9) A otázali se: ‚Cožpak On nyní není jediný?' A naši učenci odvětili: Nyní při zaslechnutí dobré zprávy pronášíme požehnání: ‚[Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože náš, Králi všehomíra], jenž jsi dobrý a činíš dobré', zatímco při zaslechnutí špatné zprávy [říkáme]: ‚[Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože náš, Králi všehomíra], skutečný Soudce'. Ale v budoucnu [bude všechno dobré a lidé budou nad vším říkat] pouze ‚…jenž je dobrý a činí dobré', neboť [Boží] jména *JHVH* a *Elohim* budou zcela sjednocena." (LM I, 4:1; 4:4). Viz také kázání *Va-jomer Boaz el Rut* (LM I, 65:3), kde se rabi Nachman k tomuto tématu vrací.

[449] LM I, 54:1

[450] LM I, 54:9

[451] V korpusu braclavské literatury (vedle *Likutej MoHaRaN* a *Hištapchut ha-nefeš*) je *hitbodedut* dílčím tématem např. v těchto dílech: *Sefer ha-midot* (*Kniha ctností*), oddíl *Hitbodedut*; *Sichot ha-RaN* (*Rozpravy rabiho Nachmana*), par. 227-234; *Chajej MoHaRaN* (*Život rabiho Nachmana*), část II *Šivchej MoHaRaN*, oddíl *Ma'alat hitbodedut*; *Likutej ecot* (*Výbor rad*), oddíl *Hitbodedut*. Následující výklad se bude opírat o LM I, 52.

[452] Následující výklad se opírá o tuto knižní studii: MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on bi-jecirat rabi Nachman mi-Breslev.*, zejm. s. 235-253. Machon Šalom Hartman/Hoca'at Am oved, Tel Aviv: 2008.

A [tohoto] znicotnění (*bitul*) je možné dosáhnout jen prostřednictvím *hitbodedut*. Neboť tím, že odchází do ústraní a svěřuje Bohu své myšlenky, může znicotnit všechny své tělesné touhy a špatné vlastnosti do té míry, že bude s to znicotnit celé své fyzické bytí (*levatel kol gašmijuto*) a být zahrnut do svého kořene.

Nejlepší čas pro *hitbodedut* nastává v noci, kdy svět není spoután světskými zájmy. Neboť během dne se lidé zaobírají světskými záležitostmi a to člověka uvádí ve zmatek a brání mu přimknout se k Bohu, budiž veleben, a splynout s Ním. A dokonce i kdyby se on sám o světské malichernosti nestaral, v čase, kdy se o ně stará okolní svět, je pro něj obtížné znicotnit sám sebe.

A rovněž je třeba, aby se věnoval *hitbodedut* na odlehlém místě, tj. vně města, na místě, kde obvykle nejsou žádní lidé. I kdyby na tom místě lidé, kteří se zabývají světskými záležitostmi, zrovna nebyli, pouhá skutečnost, že tam obvykle bývají, ruší člověka při *hitbodedut* a brání mu ve znicotnění sebe samého a ve splynutí s Ním, budiž veleben. Proto je třeba, aby byl [meditující] sám, v noci, na odlehlém místě, kde lidé nebývají. Na tomto místě by měl rozjímat a své srdce a svou mysl očistit od všech světských záležitostí. Tehdy bude schopen vše znicotnit a dosáhnout pravého znicotnění.

Řečeno jinými slovy by měl v noci na odlehlém místě za pomoci mnoha modliteb a slov rozjímat, dokud neznicotní jednu vlastnost nebo touhu. A poté by měl rozjímat ještě více, dokud neznicotní další vlastnost a touhu. A stejným způsobem by měl ve stejný čas a na stejném místě pokračovat dále, dokud neznicotní vše. A jestliže z jeho já přece něco zbude, musí znicotnit i to, až z něj nezbude vůbec nic. A dosáhne-li poté úplného znicotnění, bude jeho duše zahrnuta do svého kořene, tzn. do Boha, jenž je svrchovanou Realitou. Tehdy bude do tohoto kořene s jeho duší zahrnut celý svět…[453] … Věz, že opravdového znicotnění, tzn. že člověk znicotní [celou] svoji existenci (*mevatel ješuto*), stane se ničím (*ajin*) a je zahrnut do Jednoty Boží, lze dosáhnout jen za pomoci *hitbodedut*.“[454]

Podle rabiho Nachmana je cílem *hitbodedut* zakusit v jádru velmi silný mystický zážitek – mystické přimknutí k Bohu a mystické spojení s Ním. Taková zkušenost však předpokládá naprosté „zrušení“ jedincovy existence (*bitul ha-ješut*).[455]

V citovaném kázání rabi Nachman vysvětluje, že takového stavu lze dosáhnout právě prostřednictvím *hitbodedut* – jedině tato duchovní technika[456] umožňuje člověku znicotnit

[453] LM I, 52:3
[454] LM I, 52:5
[455] LM I, 52:5; srov. LM I, 4:9
[456] LM I, 52:5

nejprve jeho tělesné touhy a špatné vlastnosti a následně přivést jeho vědomí do extrémně vysokého stavu, v němž dochází ke znicotnění mysli (*bitul ha-da'at*),[457] vědomí vlastního já a tím i jeho tělesné existence (*bitul ha-gašmijut*) tak, že se nakonec stane ničím (*ajin*/*efes*). Teprve v těchto vrcholných extatických okamžicích je možné zakusit mystické zahrnutí do Boha.

Bylo řečeno, že právě tehdy poznává člověk jednotu Božích jmen *JHVH* a *Elohim*, které však bude plně dosaženo až v budoucím světě,[458] a že si toto poznání reálně uvědomuje až v okamžicích bezprostředně následujících.[459] Prostřednictvím *hitbodedut* může tedy člověk již v tomto světě okusit chuť budoucího světa, což potvrzuje rabiho Nachmana v roli prostředníka mezi tímto a mesiášským věkem a jeho dílu je tak přisouzen spasitelský (mesiášský) rozměr. Vzhledem k tomu, že *hitbodedut* stojí na vrcholu jeho učení a že své chasidy nabádal, aby se jí věnovali každý den, lze říci, že právě popsaná mystická zkušenost by neměla být jen sporadickým zpestřením jejich duchovního života, nýbrž každodenně zakoušeným prožitkem.

Z uvedeného kázání dále vyplývá, že výraz *hitbodedut* je třeba chápat jako souhrnné označení pro spektrum dílčích duchovních činností, jejichž pomocí lze dosáhnout mystického spojení s Bohem. Vzhledem k tomu, že na cestě k tomuto cíli musí jedinec projít určitými fázemi, je třeba představit si *hitbodedut* jako postupný proces či jako žebřík, po jehož jednotlivých příčkách je možné vystoupit až k Bohu a s Ním nakonec splynout.

Bylo řečeno, že tato mystická zkušenost předpokládá úplné „sebe-zrušení" – stav, kterého lze dosáhnout tím, že se člověk odebere do ústraní (*mitboded*), kde bude dlouze rozmlouvat před svým Stvořitelem. Již tato rozmluva (*sicha bejno le-vejn Kono*) je chápána jako příprava na mystickou zkušenost, kterou člověk hledí zakusit. Její věcný obsah není striktně vymezen a v konkrétním se může lišit. Rabi Nachman apeloval, aby právě tuto rozmluvu využil člověk k odlehčení, aby vyléval před Bohem své srdce a svěřil se Mu se vším, co jej trápí a skličuje, a aby Jej též prosil o vše, čeho se mu nedostává. Kladl důraz na to, že i hmotná nouze a nepodstatné věci jsou důvodem obrátit se s prosbou a modlitbou k Bohu.[460] Na druhé straně je to také čas vyhrazený hluboké sebereflexi – člověk by měl hloubat o svých skutcích, litovat hříchů, kterých se dopustil, a prosit a modlit se za smilování a odpuštění. Začne-li člověk takovým způsobem přemítat, uvědomuje si sílu zlého pudu, který jej vzdaluje od Boha a který

[457] LM I, 4:9
[458] LM I, 4:1
[459] LM I, 4:9
[460] *Sichot ha-RaN*, par. 233, s. 224.

na sebe bere podobu tělesné touhy či špatného charakterového sklonu, a snaží se z jeho vlivu vymanit. Tato očista je pro dosažení mystického sjednocení s Bohem nezbytným předpokladem, a proto je třeba i z tohoto důvodu rozmluvu chápat jako přípravu či prostředek k mystickému sjednocení s Bohem.

Velmi podstatná jsou však slova rabiho Nachmana, podle kterých mohou rozmluva člověka před Stvořitelem, jeho utrpení a bolest s nimi spojená, modlitby a prosby přimět člověka k úpěnlivému volání k Bohu a k velikému pláči.[461] Tyto emočně vypjaté stavy jsou však chápány jako pozitivní a kýžené,[462] neboť jeho vědomí přivádějí do stavu, v němž dochází k mentálnímu odloučení já od vlastního bytí, a následně k úplnému znicotnění sama sebe (*bitul*);[463] nakonec tedy vedou k extázi, v níž dochází k jeho mystickému spojení s Bohem.[464] Avšak dlužno připomenout, že pláč jako prostředek k navození mystického zážitku není využíván jen v braclavském chasidismu; k tomuto účelu jej již dávno předtím využívali i židovští mystikové.[465]

---

[461] LM II, 95; *Sichot ha-RaN*, par. 7, s. 8 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 3, s. 57; par. 17, s. 70).

[462] Srov. např.: „Je dobré, je-li člověk schopen prosebnými modlitbami probudit své srdce natolik, že se [před Bohem] rozpláče jako syn před svým otcem.“ In: *Hištapchut ha-nefeš*, par. 17, s. 71.

[463] LM II, 103 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 10, s. 63).

[464] „Opravdovou podstatu *hitbodedut* a rozmluvy před Stvořitelem zakusí [člověk] ve chvíli, kdy natolik rozmlouvá před Bohem, budiž veleben, že se přiblížil [stavu], v němž z něj – Bůh chraň – vystoupí jeho duše a ocitne se – Bůh nedopusť – na prahu smrti, a [kdy] jeho duše bude pro sílu jeho útrap a stesku a touhy po Bohu připoutána k tělu [jen jakoby] nití o síle vlásku.“ In: *Hištapchut ha-nefeš*, par. 7, s. 60.

Viz též kázání *Va-jomer Boaz el Rut* (LM I, 65), kde rabi Nachman explicitně uvádí, že „utrpení (*jisurin*) přivádějí člověka do stavu ‚sebe-zrušení‘ (*bitul*)“ (65:5), a tedy k mystickému spojení s Bohem. To je možné tehdy, doléhají-li na člověka silou, která jej přivádí na pokraj zoufalství a do téměř bezvýchodné situace. Právě taková situace jej následně přivádí k Bohu, před Nímž nyní sklíčen stojí, pláče, modlí se a úpěnlivě k Němu volá. Bylo uvedeno, že tímto způsobem může své vědomí přivést až do stavu, v němž dochází k odloučení vlastního já a k přimknutí k Bohu. Během *dvekut* zakouší Jednotu a Dobrotivost Boží, tj. vyšší stupeň poznání, že vše je dobré a tvoří jednotu a že zlo de facto neexistuje (65:3). Toto poznání je aspektem budoucího světa, jenž je konečným cílem, k němuž se svět ubírá. Člověk tedy nahlíží konečný cíl a skutečnou povahu svých potíží, jež jsou v jádru dobrem a slouží dobré věci, neboť přicházejí od Boha, aby jej přiměly k pokání (*tšuva*) a k očistění od hříchů a nakonec jej přivedly ke konečnému cíli (*tachlit*) – k samotnému Bohu, jenž Sám je Konečným cílem (65:4).

Rabi Nachman – jak již bylo zmíněno – vysvětluje, že toto poznání (*da’at*) nelze zakusit běžně, ale jen ve vyšším stavu vědomí (jehož je aspektem) – tj. během mystického spojení s Bohem, které předpokládá dosažení stavu „sebe-zrušení“ (*bitul*). *Bitul* zde přitom popisuje jako přivírání (postupné zužování zorného pole) a nakonec pevné zavření očí (*stimat ejnajim*) umožňující člověku nehledět na svody a malichernosti tohoto světa, jež jeho zření rozptylují, a soustředěně zaměřit pohled pouze na vzdálený Konečný cíl, jehož Světlo zří a poznává. Kdo nahlédne tento konečný cíl, nahlíží, že vše je dobré a vše je jedno. To značí, že během zření (tj. *dvekut*) své starosti a bolest s nimi spojenou nepociťuje – utrpení jsou v daný okamžik skutečně znicotněna, neboť je od nich vzdálen a přimyká se k jejich konečnému cíli, který je dobrem. Ba naopak je naplněn radostí.

Téma z běžné lidské perspektivy nepochopitelného paradoxu, kdy je spravedlivý člověk skličován útrapami, jež přicházejí od Boha, není výlučným specifikem braclavského chasidismu. Již dávno předtím se jím zabývali židovští učenci, kteří hovořili o tzv. utrpeních z lásky (*jisurim šel ahava*), jejichž smyslem je očištění člověka. In: SADEK, V.: *Židovská mystika.*, s. 177; srov. též: MARK, C.: *Mistika ve-šiga’on.…*, s. 241, 245. Viz dále text níže.

[465] Srov.: IDEL, M.: *Kabala: Nové pohledy.*, s. 107-120.

Situaci, kdy člověk stojí před Bohem a pláče, prezentuje rabi Nachman na modelu syna a otce, na němž je možné si sjednocení s Bohem lépe představit:[466] Stojí-li ztrápený a zoufalý, resp. zahanbený syn před svým otcem, v pláči před ním vylévá své srdce a prosí jej o milost a slitování, otec jej neodmítne, ale naopak k sobě láskyplně přivine.[467] Rabi Nachman nabádal své žáky, aby tímto způsobem před Bohem zkrušili svá srdce každý den, neboť je to Bohu milé a drahocenné.[468] Rovněž tak v úvodu k Hištapchut ha-nefeš reb Alter uvádí, že Bůh od sklíčeného člověka svou tvář neodvrací; ba naopak pro Něj má velkou cenu, když se k Němu člověk obrací a vylévá před Ním svůj žal.[469]

Vidíme tedy, že *hitbodedut* využívá rozmluvu člověka před Bohem, jeho soužení, modlitbu a touhu po Bohu jako hlavní prostředky k mystickému přimknutí k Bohu.[470] Učí-li rabi Nachman, že „opravdovou *hitbodedut* a vlastní podstatu rozmluvy se Stvořitelem zakusí [člověk] ve chvíli, kdy rozmlouvá před Bohem tak, že se přiblížil [stavu], v němž z něj – Bůh chraň – vystoupí jeho duše a on se ocitne – Bůh nedopusť – na prahu smrti“, jasně tím definuje skutečný cíl *hitbodedut*, o který by měli jeho chasidé usilovat. Tato slova přitom zásadním způsobem doplňují jeho výklad v kázání *Ha-ne'or ba-lajla*, kde žádnou hranici neurčuje, ale spíše ukazuje, v čem záleží její nejvlastnější podstata a kam až může (a v jistém smyslu by rovněž měla) jedince přivést – k jeho úplnému „sebe-zrušení“ (*bitul ha-ješut*), k nenávratnému oddělení duše od těla a jejímu zahrnutí do Boha. Tehdy člověk v Bohu umírá, před čímž však rabi Nachman varuje; naopak nabádá, aby se modlil „s duší na dlani“ a svoji touhu k Bohu vyjádřil právě a pouze svojí připraveností obětovat svůj život (*mesirat nefeš*).[471]

Dalším uspořádáním jednotlivých paragrafů v Hištapchut ha-nefeš reb Alter objasňuje čtenáři kýžený post-mystický stav a uvádí toto naučení rabiho Nachmana: „Po zkroušeném srdci přichází radost (*simcha*) a je-li poté naplněn radostí, je to znamení toho, že měl opravdu zkroušené srdce.“[472] Rovněž odtud vyplývá, že pláč, utrpení a zkroušené srdce nejsou chápány jako cíl *hitbodedut*, nýbrž jako prostředky. Ba co více, jak upozorňuje C. Mark,

[466] LM II, 95; *Sichot ha-RaN*, par. 7, s. 8; par. 42, 40 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 3, s. 57; par. 17, s. 70; par. 20, s. 73).
[467] *Sichot ha-RaN*, par. 7, s. 8 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 17, s. 70).
[468] *Sichot ha-RaN*, par. 41, s. 39 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 19, s. 72-73).
[469] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 15.
[470] *Hištapchut ha-nefeš*, par. 7, 10, 13; srov. LM I, 4:9
[471] Na tomto místě je vhodné připomenout, že apel rabiho Nachmana obětovat svůj život s cílem získat vyšší poznání má své kořeny v jeho osobnosti a v životních událostech, s nimiž byl konfrontován. Poukázat je zde možné např. na jeho vyjížďky loďkou a strastiplnou cestu do Svaté země, kterou vykonal v letech 1798-1799. Srov.: GREEN, A.: *Tormented master*…, s. 36, 69-70.
[472] *Sichot ha-RaN*, par. 45, s. 42 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 21, s. 73).

nejedná se jen o prostředky, ale přímo o podmínku pro dosažení mystického zážitku, neboť kdyby neměl člověk vskutku zkrušené srdce, nedostavila by se radost.[473]

Rabi Nachman se post-mystickým stavem nezabývá ve výše citovaném kázání; jeho výklad však nalezneme v kázání *Va-jomer Boaz el Rut*, kde se charakteru mystické zkušenosti rovněž věnuje a kde učí: „A hle, vskutku, ve chvíli „sebe-zrušení" (*bitul*), kdy je [člověk] znicotněn [a zahrnut] do Konečného cíle (*tachlit*), jenž je zcela dobrý [a] zcela jednotný, jsou trápení vpravdě znicotněna, jak bylo výše zmíněno. Avšak ve stavu znicotnění není možné trvale a pevně setrvat, neboť pokud by v něm zůstal, dostal by se za hranice lidských možností. Proto musí být jeho stav „sebe-zrušení" aspektem *raco va-šov*."[474]

Bylo řečeno, že právě tíha starostí a bolest s nimi spojená je tím, co přivádí člověka blíže k Bohu. Proto tyto útrapy nejsou ve své podstatě negativním jevem a jako takové se pouze jeví. Jejich účelu si ovšem člověk běžně není vědom a tuto skutečnost zdůvodňuje rabi Nachman nízkou mírou poznání a vědomí. Tohoto poznání (*da'at*) však lze dosáhnout právě ve vyšším stavu vědomí. Ve chvíli, kdy je člověk na okamžik přimknut k Ejn Sofovi a zakouší mystické spojení s Ním, poznává, že jeho utrpení jsou v jádru dobrem a že „vše je dobré a vše je jedno."[475]

V těchto okamžicích zakouší aspekt budoucího světa, v němž bude vše dobré a vše sjednocené; vzhledem k tomu, že tento aspekt je během *dvekut* zpřítomňován, není možné, aby současně nebyla jeho utrpení znicotněna. V globálním smyslu však jeho trápení a starosti zrušeny nebyly a ve fázi *šov* se přechodně intenzifikují a jsou dokonce větší než předtím. Nicméně poté se zmírňují a člověk je – jen zdánlivě paradoxně – díky svým útrapám nakonec naplněn radostí, neboť jeho trápení jej přivádějí do extatického stavu „sebe-zrušení", v němž zakouší spojení s Bohem a poznává Jednotu Boží. A když se poté navrací k normálnímu stavu vědomí, zůstává v něm „zbytek" této jednoty (*rešimu*), jenž ukazuje jeho mysli, že jeho trápení a starosti jsou dobré, což jej naplňuje radostí (*simcha*) a dokonce mu umožňuje dosáhnout nových poznání Tóry.[476]

Námitka, že je velmi náročné dosáhnout stavu „sebe-zrušení", je zcela legitimní. Rabi Nachman si těchto obtíží byl vědom a tento problém ve svých kázáních zohlednil.[477] Učil,

[473] MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on…*, s. 246.
[474] LM I, 65:4
[475] Míněna není jen Jednota Boží, tj. jednota jmen *JHVH* a *Elohim*, resp. Božích atributů *Síla* (*Gevura*) a *Milost* (*Chesed*), které – jak učí rabi Nachman učí ve svém kázání *Anochi* (LM I, 4:4) – se sjednocují právě ve vyšším poznání (*da'at*), ale i v modlitbě dosažená jednota Izraele a ostatních národů světa (viz předcházející kapitola). Viz též LM I 65:3.
[476] LM I, 65:5; srov. LM I, 15:1,3.
[477] Srov. *Hištapchut ha-nefeš*, par. 2 s. , 4, 23

že není-li člověk schopen pro velikost svého trápení během *hitbodedut* rozmlouvat a modlit se, měl by v každém případě vytrvat, neboť již sama skutečnost, že se pokouší rozmluvit, je velmi prospěšná. Rabi Nachman nabádá, aby takový člověk před Bohem naříkal, vzdychal a prosil o smilování tak dlouho, dokud nebude schopen o všem náležitě rozmlouvat.[478] Je-li schopen vyslovit jen jediné slovo, měl by je stále opakovat a dokonce si z něj vytvořit modlitbu; stejně tak může opakovat jen výraz „Pane všehomíra". Modlitba založená na neustálém a soustředěném opakování jednoho slova či výrazu může přivést vědomí člověka do vyššího stavu a to je předpoklad pro dosažení mystické zkušenosti. Tato technika se v židovské tradici používala již dávno před předtím; například v rámci chasidismu tímto způsobem uchopil Ba'al Šem Tov celou modlitbu Šmone esre.[479]

Rabi Nachman zdůrazňuje, že stav, kdy člověk není schopen náležitě rozmlouvat před svým Stvořitelem, může trvat několik dnů, týdnů, ba dokonce i měsíců.[480] Aby dosáhl pokroku, je důležitá trpělivost a pravidelnost.

Ve výkladu rabiho Nachmana hraje důležitou roli také aspekt času a místa *hitbodedut*. Výslovně zmiňuje, že ideální je věnovat se *hitbodedut* v noci, neboť „během dne se lidé zaobírají světskými záležitostmi a to člověka uvádí ve zmatek a brání mu přimknout se k Bohu … a splynout s Ním. A dokonce i kdyby se on sám o světské malichernosti nestaral, v čase, kdy se o ně stará okolní svět, je pro něj obtížné znicotnit sama sebe."[481] Rabi Nachman nechápe noc přímo jako podmínku, jejíž nesplnění by možnost dosáhnout mystického spojení s Ejn Sofem a priori vyloučilo, ale spíše jako faktor, který přípravu na tuto mystickou zkušenost velmi efektivně podporuje. Denní doba se svým ruchem, přítomností lidí na mnoha místech a jejich shonem naopak vědomí člověka i na dálku rozptylují a zabraňují mu v pozvednutí jeho vědomí do vyššího stavu, který by mu umožnil dospět nakonec do stavu, v němž by znicotnil celou svoji existenci. V této souvislosti je vhodné upozornit i na Hištapchut ha-nefeš, kde se uvádí, že právě v noci se oddávali modlitbám například také Jákob, Sára i král David.[482]

Pobízí-li rabi Nachman své žáky, aby během *hitbodedut* rozmlouvali před svým Stvořitelem jako se svým nejlepším přítelem, předpokládá koncept této rozmluvy (*sicha bejno le-vejn Kono)* soukromí, intimitu a zklidněnou mysl. Tak jako *hitbodedut* umožňuje člověku dosáhnout stavu oproštění od tělesnosti, od fyzického bytí, tak odlehlé místo a noc, v níž je

[478] Podle rabiho Nachmana je možné vzdycháním činit pokání a tak se navrátit k Bohu. Srov.: *Chajej MoHaRaN* (část I *Chajej MoHaRaN*), *Sichot ha-šajachim le-ha-torot*, par. 37, s. 225; viz též LM I, 8:1.
[479] KAPLAN, A.: *Meditace a kabala.*, s. 264-265.
[480] LM II, 96; *Sichot ha-RaN*, par. 234, s. 235 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 4, 37).
[481] LM I, 52:3
[482] *Hištapchut ha-nefeš*, s. 3, 4, 74 (par. 23).

vše zklidněné, mu umožňují oprostit se od fyzického světa a všech jeho rušivých vlivů a vytvořit prostor, v němž bude moci vnímat jen sama sebe a Stvořitele a soustředit se jen na svá slova. Tím vytváří předpoklad, že následně bude moci dosáhnout i oproštění od svého já (*ani*) a nakonec dosáhnout úplného „sebe-zrušení" (*ajin*) a mystického spojení s Bohem.[483]

V kázání *Va-jehi mi-kec* rabi Nachman uvádí, že noci, kdy se člověk oddává *hitbodedut*, je záhodno věnovat se rovněž dalším mystickým technikám: člověk by měl v sobě hledat dobrotivého ducha (*ha-ruach tova*), tedy „dobré body" (*nekudot tovot*), jež v sobě stále má, a očisťovat jej od ducha zlého (*ha-ruach ra'a*); s tím souvisí též vytváření radostné melodie. Tyto činnosti jsou velmi významné, neboť ve chvíli, kdy je mysl jedince nepřítomna, zaplňuje ve vědomí její místo představivost člověka (a spolu s ní též víra, jež je na činnosti představivosti závislá) umožňující mu dosáhnout mystického poznání spjatého s prorockou zkušeností. Rabi Nachman hovoří o tom, že duch Boží může na člověku spočinout dvojím způsobem (ve smyslu pozitivním a negativním);[484] ani v případě, že je člověk naplněn dobrotivým a zlým duchem, nemůže dosáhnout kýženého cíle.[485] Aby však představivost vedla ke skutečné prorocké zkušenosti a člověka se nezmocnil zlý duch, musí si mystik představivost podrobit – musí umět hrát na hudební nástroj, který musí být dokonalý.[486] Tato hra je přitom aspektem radosti (*simcha*).[487] Každým pohybem své ruky, kterou rozeznívá hudební nástroj, očisťuje dobrotivého ducha od ducha zlého. Pokud by člověk neuměl hrát, nebo by nebyl nástroj dokonalý, nebyl by schopen dokonale očistit dobrotivého ducha od ducha zlého. Rabi Nachman učí: „Slyší-li prorok melodii od někoho, kdo umí hrát, získá od něj prorockého ducha, kterého svojí rukou shromáždil z ducha smutného."[488] Odtud je patrný mystický rozměr těchto technik a jejich efekt; s odvoláním na Písmo a talmudický citát přitom odkazuje na krále Davida a učí, že nejvhodnější doba pro tyto náboženské techniky nastává právě v noci.[489] Ukazuje se tedy, že *hitbodedut* i tyto techniky přivádějí člověka k prorocké zkušenosti a umožňují mu „být stále pamětliv toho, že jeho konečným cílem je budoucí svět,

---

[483] Srov. LM II, 103 (*Hištapchut ha-nefeš*, par. 10, s. 63).

[484] Rabi Nachman v této souvislosti uvádí pro příklad tyto biblické verše: pro případ pozitivní: „Kéž mě tvůj dobrotivý duch vede po rovné zemi!" (Ž 143,10); pro případ negativní: „…a přepadl ho (tj. Saula) zlý duch." (1S 16,14).

[485] „Jak je psáno o Saulovi: ‚Také on si svlékl šaty a také on upadl … do prorockého vytržení' (1S 19,24). A Raši vyložil, že ‚byl posedlý šílenstvím', neboť byl naplněn duchem potřeštěnosti – smutným duchem." (LM I 54,7)

[486] Rabi Nachman odkazuje na tento verš: „Ať náš pán poručí svým služebníkům, kteří jsou před ním, aby vyhledali někoho, kdo umí hrát na citeru. Kdykoliv na tebe dolehne zlý duch od Boha, bude na ni hrát svou rukou a bude ti dobře." (1S 16,16).

[487] Neboť na hudební nástroj se hraje rukou, srov.: „…budete se radovat ze všeho, k čemu jste přiložili ruku…" (Dt 12,7), LM I, 54:7; 54:9.

[488] LM I, 54:7

[489] „A to je aspekt vstávání o půlnoci, neboť – [jak učí naši učenci] – ‚nad lóží [krále] Davida byla zavěšena citera a když nastala půlnoc, začala hrát' (Ber. 3b) LM I, 54:9; 1S 16,16. Viz též 1S 16,23 a Ž 77,7.

stále pomýšlet na jeho konec a stále upínat myšlenky k budoucímu světu“.[490] Na tomto místě je mystický charakter těchto technik znovu potvrzen. Nově uvedené techniky jsou rovněž zmíněny v Hištapchut ha-nefeš.[491]

Závěrem této kapitoly lze shrnout, že výraz *hitbodedut* je třeba v kontextu učení rabiho Nachmana chápat jako komplexní techniku, souhrnné označení pro soubor dílčích duchovních praktik (modlitba, rozmluva před Stvořitelem, pláč), jež mohou přivést člověka do stavu, v němž zcela znicotní sám sebe, celou svoji existenci a stane se ničím. Dosáhne-li tohoto extrémního mystického stavu, který však není slučitelný s lidským životem a prakticky znamená fyzickou smrt člověka, může se pevně přimknout k Bohu a trvale s Ním splynout. Podle kázání rabiho Nachmana *Ha-ne'or ba-lajla*, jež je považováno za systematické pojednání tohoto tématu, je právě mystické spojení s Bohem jasným cílem *hitbodedut*.

Problematiku *hitbodedut* je však třeba sledovat i ve světle dalších naučení a výroků rabiho Nachmana, z nichž vyplývá, že nenávratné zahrnutí do Boha spojené se smrtí není tím, o co by měl braclavský chasid usilovat. Rabi Nachman vybízí své žáky, aby jejich mystická zkušenost byla takříkajíc kategorií či aspektem *raco va-šov*, která též předpokládá „sebe-zrušení“, ale nikoliv ve smyslu globálním. Člověk tedy zakusí mystické přimknutí k Bohu, ovšem v poněkud omezené míře – jen chvilkově. V okamžiku přimknutí ustane jeho životní síla, která je však obratem obnovena, neboť se z tohoto extrémně vysokého mystického stavu vědomí, které je v inkriminovaný okamžik zcela „zrušeno“, navrací rychle zpět do normální stavu vědomí. Právě v tom záleží skutečný cíl *hitbodedut*. Rabi Nachman odrazuje od stavů spojených s definitivní smrtí, avšak nabádá, aby člověk vystoupil až na samotný práh smrti, ale aby jej nepřekročil. Koncept *hitbodedut* tedy předpokládá člověkovu ochotu a připravenost obětovat život.

Mystické přimknutí k Bohu umožňuje člověku získat takovou úroveň poznání, kterou není možné nabýt cestou intelektu, ba naopak. Člověk musí svůj intelekt (*sechel*) takříkajíc odložit, ponechat stranou, znicotnit mysl (*siluk ha-moach*)[492] a své vědomí přivést do vyššího stavu. Během *dvekut* zakouší Jednotu a Dobrotivost Boží – poznává, že Boží jména *JHVH* a *Elohim* tvoří jednotu a že též Boží atributy *Din* a *Rachamim* (resp. *Gevura* a *Chesed*) tvoří jednotu. Poznává tedy, že „vše je dobré a vše je jedno“[493] a že i jeho trápení jsou v nejhlubší podstatě pozitivní a přicházejí od Boha pro jeho dobro. Po návratu k normálnímu stavu

[490] LM I, 54:9; MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on…*, s. 232-233.
[491] *Hištapchut ha-nefeš*, *Hakdama*, s. 13-14, 17.
[492] Srov. LM II, 5:15
[493] LM I, 4:9

vědomí jen proto díky otisku této jednoty (*rešimu*), jež v něm zůstává, naplněn radostí a nad vším pronáší jen požehnání „…jenž je dobrý a činí dobré.“[494] Schopen je však také nových vhledů do tajemství Tóry, která budou odhalena až v budoucnu.[495] Toto poznání je však aspektem budoucího světa;[496] bude plně odhaleno v den příchodu Mesiáše, ale jeho chuť lze okusit již nyní výše popsaným způsobem. Během mystického prožitku člověk nazírá konečný cíl všech lidí i celého světa – jednotu,[497] které je možno dosáhnout za pomoci modlitby a *hitbodedut*.

Vidíme tedy, že klíčová role v tomto procesu náleží právě rabimu Nachmanovi, jenž postavil modlitbu a *hitbodedut* na vrchol svého světa a učil jim své žáky. A protože „jeho oheň bude plát, dokud nepřijde Mesiáš“, může proces sbližování – sjednocování díky jeho dílu a dílu jeho chasidů pokračovat i po jeho odchodu. To jej osvědčuje v roli prostředníka a jistém smyslu též i za završitele spásy. V této optice pohledu na něj lze pohlížet jako na Mesiáše, syna Josefova, jenž připravil cestu pro příchod konečného Vykupitele – Mesiáše, syna Davidova.[498]

[494] LM I, 4:3
[495] LM I, 65:5; I, 15
[496] LM I, 4:1
[497] Srov. LM I, 65:3
[498] Srov. též jeho slova o „Pánovi pole“ (*Ba'al ha-sade*), cadikovi na mimořádně vysoké spirituální úrovni, který je schopen přivést každého jedince ke konečnému cíli (LM I, 65:1-2). Lze se domnívat, že tímto cadikem je míněn sám rabi Nachman. Srov.: GREEN, A.: *Tormented master…*, s. 119, 287.

ZÁVĚR

Cílem předložené práce bylo přiblížit osobnost rabiho Nachmana a vybraný aspekt jeho učení – *hitbodedut*. Práce poukazuje na mesiášské vědomí rabiho Nachmana a přesvědčení o jeho klíčové roli v mesiášském procesu a rovněž dokládá, že *hitbodedut* není jen pouhou rozmluvou člověka o jeho životních strastech před Bohem. Jde o témata, jimž byla navzdory jejich významu věnována v českém prostředí dosud jen malá pozornost.

Jak je zřejmé z textu práce, problematika mesiášského vědomí rabiho Nachmana a jeho role v mesiášském procesu se jako červená nit vine všemi kapitolami práce a v tomto smyslu představuje jejich jednotící myšlenku. Tato skutečnost odráží vysokou relevanci tohoto tématu v braclavském hnutí, jež se nesnížila ani poté, co mesiášská očekávání braclavských chasidim nebyla v roce 1806 naplněna. Bylo uvedeno, že úmrtí Šlomo Efrajima, do něhož tehdy byly vloženy všechny mesiášské naděje, tohoto chlapce nikterak nediskvalifikovalo v jeho mesiášské roli, ba naopak – potvrdilo jej v roli Mesiáše, syna Josefova, jenž musí v souvislosti s plněním svého poslání předčasně zemřít; obdobně tomu bylo i v případě rabiho Nachmana. Máme-li však stále před očima známé výroky rabiho Nachmana, že „jeho svatá kniha Likutej MoHaRaN … je počátkem spásy“ a že „jeho oheň bude plát, dokud nepřijde Mesiáš“, znamená to, že osobností a dílem rabiho Nachmana byl započat proces směřující ke konečné spáse, na jehož konci dojde jeho mesiášské dílo naplnění a velikost rabiho Nachmana bude plně odhalena. V tomto smyslu lze na rabiho Nachmana vskutku hledět jako na posledního vykupitele, jakkoliv tento příměr není míněn jako přímá identifikace s očekávaným Mesiášem.

Rabi Nachman se během svého života stal objektem kontroverze, ze strany mnohých též terčem posměšků, v zúžené optice pohledu hodnotila řada velkých chasidských osobností té doby jeho životní kariéru jako velké fiasko. Podle braclavské tradice však ve skutečnosti zůstal nepochopen a jako cadik po celý svůj život přebýval ve skrytosti (*hester*). Ale jak již bylo řečeno, na konci tohoto věku by mělo pominout období skrytosti rabiho Nachmana a dojít k odhalení (*giluj*) jeho skutečné identity a k rehabilitaci jeho osobnosti a tím k završení jeho díla jako díla Mesiáše, syna Josefova.

Objasnění těchto souvislostí umožňuje lépe porozumět tomu, proč braclavští chasidé zůstávají i nadále naplněni nadějí, že příchod spravedlivého Mesiáše se odvíjí právě od míry přijetí učení rabiho Nachmana a že tudíž otázka distribuce jeho učení má naprosto zásadní význam. Jak již bylo v úvodu této práce zmíněno, braclavský chasidismus prochází v několika posledních dekádách nebývalým oživením. Ve druhé polovině 20. století se v jeho rámci

zformovalo několik skupin a zejména ve dvou z nich (první založil rabi Jisra'el Odeser a druhou rabi Eliezer Šlomo Schick) je mesiášské napětí velmi zřetelně přítomné. Jejich činnost se vyznačuje enormní snahou o uspíšení spásy a za tímto účelem vyvíjejí (zejména v Izraeli a USA) aktivity zaměřené na získávání stále nových stoupenců učení rabiho Nachmana.

Jakkoliv není charakteristika současného braclavského chasidismu předmětem této práce, budiž v samotném závěru přece řečeno, že předložená práce umožňuje poodhalit kořeny, z nichž dnešní stále více mohutnící braclavské hnutí čerpá svoji sílu a inspiraci.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A DALŠÍCH ZDROJŮ

A) PRAMENY

BEŽILIANSKI, Moše Jehošua: *Outpouring of the Soul.*
Breslov Research Institute, Jerusalem – New York: 1980. ISBN: 978-0-930213-14-5.

BEŽILIANSKI, Moše Jehošua: *Sefer Hištapchut ha-nefeš.*
Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů).

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.
ČEP, Česká biblická společnost, Praha: 2001. ISBN: 80-85810-29-8.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. / Tora Nevi'im u-chtuvim.
Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart: 1997. ISBN: 3-438-05219-9.

BLAŽEK, J. (přel.): *Sidur Adir ba-marom.*
Bergman nakladatelství, Praha: 2008. ISBN: 978-80-904207-0-0.

NACHMAN OF BRESLOV: *Likutey MoHaRaN* (vol. I).
Breslov Research Institute, Jerusalem – New York: 1995. ISBN: 0-930213-92-0.

NACHMAN OF BRESLOV: *Likutey MoHaRaN* (vol. II).
Breslov Research Institute, Jerusalem – New York: 1993. ISBN: 0-930213-77-7.

NACHMAN OF BRESLOV: *Likutey MoHaRaN* (vol. VIII).
Breslov Research Institute, Jerusalem – New York: 2005. ISBN: 978-0-930213-83-1.

NACHMAN OF BRESLOV: *Likutey MoHaRaN* (Part II, vol. I).
Breslov Research Institute, Jerusalem – New York: 2008. ISBN: 978-0-930213-87-9.

NACHMAN Z BRACLAVI: *Sefer Likutej MoHaRaN.*
Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů).

MAJMON, Moše ben (RAMBAM): *Mišne Tora.*
Hoca'at Šabtaj Frankel, Jerušalajim – Bnej Brak: 2005. ISBN neuvedeno.

SCHEUER, J. (přel.): *Siddur Schma Kolenu.*
Verlag Morascha, Basel – Zürich: 2000. ISBN neuvedeno.

SCHORR, Y. S., MALINOWITZ, Ch. (ed.): *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Berachos* (vol. I-II).
Mesorah Publications, New York: 2006.

STERNHARZ, N.: *Sefer Chajej MoHaRaN, Šivchej ha-RaN ve-hosafot mi-Sichot ha-RaN.*
Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů).

STERNHARZ, N. (ed.): *Sefer Sichot ha-RaN.*
Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů).

STERNHARZ, N.: *Sefer Jemej MoHaRNat.*
Hoca'at Keren rabi Jisra'el Dov Odeser le-hadpasat ve-hafacat sifrej rabi Nachman mi-Breslev, Jerušalajim (bez dalších bibliografických údajů).

B) SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

DUBNOW, S.: *Geschichte des Chassidismus II.*
Jüdischer Verlag, Berlin: 1931. ISBN neuvedeno.

ELIOR, R.: *The Mystical Origins of Hasidism.*
The Littman Library of Jewish Civilization, London – Portland: 2006. ISBN: 1-874774-84-6.

GREEN, A.: *Tormented Master. The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav.*
Jewish Light Publishing, Woodstock: 2004. ISBN: 1-879045-11-7.

JACOBS, L.: *Hasidic Prayer.*
The Littman Library of Jewish Civilization, Portland: 2001. ISBN: 1-874774-18-8.

KAPLAN, A.: *Meditace a kabala.*
Volvox Globator, Praha: 1998. ISBN: 80-7207-100-9.

KAPLAN, A.: *Meditation and the Bible.*
Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine: 1989. ISBN: 0-87728-617-5.

MARK, C.: *Megilat setarim: Chazono ha-mešichi ha-sodi šel rabi Nachman mi-Breslev.*
Hoca'at Universitat Bar-Ilan, Ramat-Gan: 2007. ISBN: 965-226-327-3.

MARK, C.: *Mistika ve-šiga'on bi-jecirat rabi Nachman mi-Breslev.*
Machon Šalom Hartman – Hoca'at Am oved, Tel Aviv: 2008. ISBN: 965-13-1620-9.

PIEKARZ, M.: *Chasidut breslev: Perakim be-chajej mechalela, bi-chtiveha u-ve-sefichecha.*
Mosad Bialik, Jerušalajim: 1995. ISBN: 965-342-643-5. (Mahadura šenija murchevet)

RAPOPORT-ALBERT, A.: *Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change.*
in: RAPOPORT-ALBERT, A. (ed.): *Hasidism Reappraised* (s. 76-140).
The Littman Library of Jewish Civilization, London – Portland: 1997. ISBN: 1-874774-35-8.

SADEK, V.: *Židovská mystika.*
Fra, Praha: 2003. ISBN: 80-86603-05-9.

STEINSALZ, A.: *Ha-sidur ve-ha-tefila. Madrich le-me'ajen u-le-mitpalel* (sv. I-II).
Jedi'ot achronot – Sifrej chemed, Tel Aviv: 2005. ISBN: 965-448-026-3.

WEISS, J.: *Mechkarim be-chasidut breslev.*
Mosad Bialik, Jerušalajim: 1974. ISBN neuvedeno.

WEISS, J.: *Sense and Nonsense in Defining Judaism – The Strange Case of Nahman of Brazlav.*
in: GOLDSTEIN, D. (ed.): *Studies in Eastern European Jewish Mysticism* (s. 249-269).
Oxford University Press, Oxford: 1985. ISBN: 0-19-710034-1.

ZEITLIN, H.: *Messiah and the Light of the Messiah in Reb Nachman's thought.*
in: MAGID, Sh. (ed.): *God's Voice from the Void. Old and New Studies in Bratslav Hasidism* (s. 239-262).
State University of New York Press, New York: 2002. ISBN: 0-7914-5175-5.

C) UŽITÉ ENCYKLOPEDIE A SLOVNÍKY

ALCALAY, R.: *The Complete English–Hebrew Dictionary / Ha-milon ha-ivri– angli ha-šalem* (vol. I-V).
Yedioth Ahronoth-Chemed Books, New York: 2000. ISBN: 965-448-178-2.
(New Enlarged Edition/Mahadura chadaša u-murchevet)

EVEN-ŠOŠAN, A.: *Milon Even-Šošan. Ocar ha-milim ha-makif šel ha-ivrit li-tkufoteha* (vol. I-VI).
Ha-milon he-chadaš, 2006. ISBN: 965-517-059-4. (Mechudaš u-me'udkan li-šnot ha-alpajim)

GESENIUS, W.: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.*
Springler Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg: [17]1962. ISBN: 3-540-02823-4.

JASTROW, M.: *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature.*
Judaica Treasury, USA: 2004. ISBN: 1-932443-20-7.

LAVI, Y.: *Handwörterbuch Deutsch-Hebräisch / Milon ivri-germani* (Band I-II).
Achi'asaf-Langenscheidt, Netanya: 2004. (Völlige Neubearbeitung/Mahadura chadaša u-me'udkenet) ISBN neuvedeno.

MELAMED, A. D.: *Kovec rašej tevot ve-kicurim le-Talmudim, le-midrašim u-le-mefaršim.*
Hoca'at Achim Gitler, Bnej Brak: 1991. ISBN neuvedeno.

NEWMAN, J. – SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z.*
Sefer, Praha: 1998. ISBN: 80-900895-3-4.

D) ELEKTRONICKÉ DOKUMENTY NEBO JEJICH ČÁSTI

SKOLNIK, F. (ed.): *Encyclopaedia Judaica. vol. 14.*
Thomson Gale: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit: [2]2007. ISBN: 978-0-02-865942-8.

SUMMARY

Rabi Nachman z Braclavi a jeho učení

Rabbi Nahman of Bratslav and his teachings

Vít Engelthaler

The aim of this master thesis is to introduce the personality of R. Nahman of Bratslav (1772 – 1810) and one of the characteristic features of his teachings – *hitbodedut*.

R. Nahman is one of the most significant representatives of Hasidism – a charismatic pietistic movement that originated in the middle of the 18th century in eastern Poland and spread in the following fifty years to other Eastern European countries (e.g. Ukraine, Belarus, Lithuania and Hungary). Already in the second half of the 18th century a range of offshoots developed within Hasidism, both with a common basis and with individual specificities. One of these offshoots is Bratslav Hasidism the founder of which is R. Nahman who is also its only Rebbe.

The master thesis is divided into four main chapters:

The first chapter deals with the life and personality of R. Nahman. The chapter includes not only the most important events of his life, but also the state of his mind the knowledge of which is essential for the understanding of further connections. The internal world of R. Nahman, his strong relation to God and his life experience remarkably influenced his self-reflection, his relation to his disciples, his statements and teachings – he proclaimed himself the greatest tzaddik of his generation (*tzaddik ha-dor*) and many of his statements indicate also his messianic ambitions. This topic is further elaborated in the third chapter.

The second chapter focuses on a selected aspect of the teachings of R. Nahman – *hitbodedut*. This chapter presents a translation of the introduction and selected parts of *Hishtapchut ha-nefesh* (*Outpouring of the Soul*), the fundamental work of Bratslav library dealing with *hitbodedut*. The translation from Hebrew is supplied by original and my own references and explanatory notes.

The third chapter deals with the introduction to *Hishtapchut ha-nefesh*, particularly with the analysis of the statements about R. Nahman and Messiah. This analysis points out at the analogy of these statements and indicates that these statements constitute the climatic message of the introduction. The question of R. Nahman's messianic consciousness and his role in the messianic process is considered on the basis of these statements. The findings arising from this analysis follow the content of the first chapter and are subsequently confronted with

Bratslav esoteric text called *Megillat setarim* (*Scroll of Secrets*) which is a hidden messianic vision of R. Nahman.

The fourth chapter, drawing from R. Nahman's sermons, points primarily out that the main aim of *hitbodedut* is to experience a deep mystical moment – a man experiences a mystical cleaving and absorption into God, knows the Oneness and Beneficence of Eyn Sof and that „everything is good and everything is one". The master thesis clarifies that the term *hitbodedut* marks a process during which a man prepares for this mystical experience. With regard to the character of the desirable experience and the way it is achieved the main part about *hitbodedut* is preceded by a general description of the character of this mystical experience within the context of R. Nahman's teachings.

This master thesis presents a crucial perspective of R. Nahman and proofs that *hitbodedut* is not a mere speech about man's troubles before God. It also contributes to a further understanding of the activities of today's Bratslav Hasidim. This master thesis was written with the use of primary Bratslav literature and secondary academic literature.