

Univerzita Karlova v Praze  
Husitská teologická fakulta

Bakalářská práce

**Pojetí duše a vzkříšení v tradičním židovství a v reformních  
směrech judaismu**

Conception of the Soul and Resurrection in the Traditional Ways of Judaism  
and Reform Judaism

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

Autor:  
Alena Ondrušková

2013

### **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala ThDr. Markétě Holubové, Th.D. za odborné vedení, její obrovskou trpělivost a poznámky k této práci.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato bakalářská práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne

Alena Ondrušková

## **Anotace:**

Práce se zabývá pojetím duše v judaismu. Přičemž se soustřeďuje na pojetí biblické, talmudické a středověké. Z něhož vychází koncepce obecně přijímaná judaismem tradičním (to jest ortodoxním a chasidismem) a snaží se tuto koncepci porovnat s přístupem judaismu reformního jakožto hnutí reagujícího na proces sekularizace a relativizace některých hodnot a fenoménů prosazovaných judaismem tradičním.

## **Klíčová slova:**

duše, nesmrtelnost, vzkříšení, ortodoxní judaismus, reforma, poslední soud

## **Annotation:**

The work is about concept of soul in Judaism. It focuses on biblical, talmudic and medieval concepts. It is based on generally accepted concept of the Traditional Judaism (it means Orthodox Judaism and Chasidism) and is trying to compare this conception with approach of the Reform Judaism as a movement which replies to the process of secularization and the relativization of certain values and phenomena promoted by the Traditional Judaism.

## **Keywords:**

soul, immortality, resurrection, Orthodox Judaism, reform, last judgement

## Obsah

<b>1</b>	<b>Úvod</b> .....	7
<b>2</b>	<b>Vzkříšení v biblické tradici</b> .....	8
<b>3</b>	<b>Duše v biblické tradici</b> .....	13
<b>4</b>	<b>Vzkříšení v Talmudu a úloha duše</b> .....	16
<b>5</b>	<b>Liturgie</b> .....	24
5.1	Amida .....	24
5.2	Ranní modlitby .....	26
5.3	Modlitby po jídle .....	27
5.4	Modlitby v souvislosti se smrtí .....	28
5.5	Reformní modlitby .....	29
<b>6</b>	<b>Filosofie</b> .....	31
6.1	Názory učenců v období od 9. do 15. st. ....	31
6.2	Moše ben Maimon .....	36
<b>7</b>	<b>Mystika</b> .....	43
<b>8</b>	<b>Moderní pojetí</b> .....	50
<b>9</b>	<b>Závěr</b> .....	53
	<b>Použitá literatura</b> .....	54
	<b>Summary</b> .....	56

## **Seznam zkratek**

### **Biblické zkratky**

Gen – Genesis

Ex – Exodus

Lv – Leviticus

Nu – Numeri

Dt – Deuteronomium

1Sam – 1. Samuelova

Kaz – Kazatel

Iz – Izajáš

Ez – Ezechiel

Da – Daniel

Sk – Skutky apoštolské

### **Ostatní zkratky**

cca – přibližně, circa

hebr. – hebrejsky

Ibid. – ibidem; tamtéž

např. – například

o. l. – občanského letopočtu

př. o. l. – před občanským letopočtem

r. – rabi

st. – století

tzn. – to znamená

tzv. – tak zvaný; takzvaný

# 1 Úvod

Judaismus se od počátku snaží nahlížet svou budoucnost jako budoucnost celého národa. Nicméně se objevují i otázky po osudu jednotlivců. Neboť každý se za svého života choval různě záslužným způsobem a tak se do myslí vkrádá otázka spravedlnosti ve světě. Tváří v tvář životu a smrti si lidé kladou otázky kolem své existence. V judaismu se v souvislosti s osudem národa (či lidu) vytváří představa očekávání přívětivějšího světa. Tento svět získal označení *olam ha-ba* (tzn. svět, který přijde; budoucí věk atd.; kořen ajin, lamed, mem je mnohovýznamový a rozsah této práce neumožňuje se jim plně věnovat). Dokonalé období, které bude mít konečnou nezrušitelnou podobu. Kolem tohoto tématu se vytvořila specifická řada úvah, která se snaží vysvětlit, jak se dospěje k tomuto „lepšímu období“ a jaké bude. Bylo tedy zapotřebí, aby byl svět do tohoto stavu někým uveden. Tím se stal mesiáš. Pro dosažení tohoto světa lidmi, kteří o něj usilovali, vznikla představa vzkříšení.

V této práci se pokouším zaznamenat vývoj představy o vzkříšení a to od základních zdrojů přes oblasti, které měly svou specifickou podobu, jíž ovlivňovaly smýšlení každého jednotlivého žida. Přičemž tato představa byla velmi záhy rozšířena o důležitý element, který určoval, jakým způsobem měl být člověk přiveden do očekávaného stavu, tedy duši.

Původní představa se vztahovala na zcela zřejmý fakt vzkříšení toho nejzřetelnějšího z člověka. Jednalo se o vzkříšení mrtvého těla. To ovšem mělo být vzkříšeno podobným způsobem jako při stvoření, tedy vložení oživujícího prvku, na který bylo v různých oblastech (míněno ideově i geograficky) nahlíženo rozdílně. Proto je téma duše nedílně spojeno s tématem vzkříšení a to přestože v moderní době se objevují tendence oddělit oblast duševního a fyzického života, tak jako rozdělují sakrální svět od profánního.

Otázka pojetí duše a vzkříšení je v judaismu stále nedořešenou, neboť způsob jakým je tradována, ji ponechává v podobě, která není zcela jednoznačně definovatelná. Což umožňuje pozdějším generacím upravovat její výklad a přizpůsobit se vývoji představ ve společnosti. V průběhu mého bádání jsem došla k závěru, že vhodnější název práce v překladu je *Conception of Soul and Ressurrection in Traditional Branches of Judaism and Reform Judaism*, ale držím se regulí pro zadávání bakalářských prací, proto ho neměním.

## 2 Vzkříšení v biblické tradici

Stojíme-li před pojmem vzkříšení, vytane nám na myslí zároveň i pojem smrti. Neboť co nezemřelo, nemůže být vzkříšeno. Bible již od knihy Genesis předpokládá jako poslední fázi lidského života smrt. Ale lidé při svém stvoření nebyli povinováni prožít život a zemřít. Smrt seslal Bůh až po prvotním hříchu v ráji, kdy Adam s Evou poznali dobré od zlého (Gen 2,17;3,1–22). Ať již šlo o jakousi zvláštní schopnost plodu stromu poznání nebo o poznání získané skrze skutečnost pojedení zakázaného. Tímto způsobem judaismus odpovídá mytologickou formou na základní otázku člověka o důvodu konce jeho života.

Další závěry ohledně věcí posledních se prokazatelně začaly postulovat v době prorocké (8. st. př. o. l.) a právě od tohoto okamžiku se začaly formovat představy o další možnosti lidské existence po smrti. Do té doby převládal názor, že smrt je konečnou fází, po níž již nic relevantního nenásleduje. Člověk se měl odebrat do podsvětí a tímto odchodem ztrácel jakýkoli vztah ke světu i k Bohu. Pro „podsvětí“ nacházíme v Bibli výrazy *šeol*, *šachat*, *bor* a *abaddon*.<sup>1</sup> Výraz *šeol* je překládán též jako hrob, bezútěšná prázdnota a zásvětí. Oproti tomu *šachat* a *bor* jsou v podstatě označení pro jámu. Společným pro všechny výrazy je spojitost se zemí jako materií. Představy „podsvětí“, toho co čeká každého po smrti, se tedy zcela jasně odvíjely od obvyklého způsobu pohřbívání mrtvých. To, s čím byla spojena existence člověka na zemi, tedy jeho tělo, bylo vloženo do hlíny, kde navždy spočinulo a již nevykonávalo žádnou fyzickou aktivitu. Jasně vyzorovaný fakt, který byl rozšiřován až proroky, zřejmě pro upevnění víry a jako důkaz Boží moci, která je bez hranic.

S popisy toho, co se má odehrávat po smrti se setkáváme u knihy Daniel (Da 12)<sup>2</sup> a v Izaiášově prorocké (Iz 24–33). Jako další často citovaný biblický text hovořící o vzkříšení se uvádí Ezechielovo vidění údolí suchých kostí (Ez 37). Čímž se dostáváme do doby zničení 1. chrámu a vyhnání do Babylonu. Podstatou kapitoly je prorocké vidění suchých kostí,

---

<sup>1</sup>Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 53–59.

<sup>2</sup> Část s Danielovým viděním posledních věcí se vzhledem k popisům dá zařadit do období vlády Antiocha IV. Epifána. Avšak vzhledem k nepřesnostem závěru jeho vlády a neznalosti makabejského povstání byla pravděpodobně sepsána před r. 164.



jež znovu porostly masem a byly obdařeny duchem, který je oživil. Nicméně tento popis je dle všech pouhou metaforu. Ve verši Ez 37,11 se nachází pasáž „...*Naše kosti uschly*,...“ vysvětlena dovětkem „...*zanikla naše naděje*...“, což poukazuje, že izraelský lid odpadl od své víry, je nejistý a tak Hospodin skrze svého proroka jeho důvěru obnovuje. V historickém kontextu poukazuje na budoucí vyvedení z babylonského zajetí, čímž dojde k obnovení božího lidu. Jde tedy spíše o text k povzbuzení než o popis faktického vzkříšení.

V části Da 12,1–3 se zmiňuje „procitnutí“ některých mrtvých. Neil Gillman ve svém díle Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení vidí důvod vzniku této představy v tom, že od zničení Jeruzalémského Chrámu Babyloňany (586 př. o. l.) do povstání Makabejských se lidé setkávali s nedodržením pravidla Tóry, kdy trpí hříšní, a zbožným se utrpení vyhýbá, a autor této pasáže Daniela vzkříšení vztahuje výhradně na aktéry dosavadních událostí. Jako jakési vyrovnání účtů, jež nestihlo proběhnout za jejich života.<sup>3</sup> Přesto se toto „vyrovnání“ dá chápat mnohem komplexněji a tak může být vztaženo na všechny lidi, kteří kdy žili. Za tímto účelem by tedy byli vzkříšeni ti z nich, kteří nezaplátili za nevhodný způsob života. Aby za něj byli potrestáni nebo byli nuceni jej odčinit.

Zároveň se v Da 10 dozvídáme o proroctví poskytnutém Danielovi od „muže oblečeném ve lněném oděvu“. Ten v Da 10,14 uvádí, že proroctví se týká dní posledních, ale zároveň tvrdí, jde i o tyto dny. Mohlo tedy jít o konec důležité etapy dějin a ne o konec absolutní, o konec všech lidských dní. Tyto myšlenky můžeme i spojit a dostat se tím k tvrzení že hříšní a zbožní jsou určováni vždy za jednu určitou etapu věků, a vzkříšení k vyrovnání budou tito všichni až na konci všech věků.

Izaiášovo apokalyptické vidění (Iz 24–33) sice na první pohled vypráví o konci věků, ale zároveň se v něm skrývá naděje na spasení. Především jeho první části hovoří velice výmluvně o zničení země. Avšak uvádí, že někteří lidé přežijí (Iz 24,6). Jako naději na jejich záchranu neustále opakuje příklon k Bohu a dodržování jeho zákonů. Zničení slibuje jen svévolným jako důkaz Boží spravedlnosti.

---

<sup>3</sup>Ibid., s. 70–73.

Nezachází tak daleko jako Daniel, který nechává k soudu povstat spravedlivé i hříšné. Podle Iz 26,14–19 se zdá, že mají být vzkříšeni jen spravedliví (kterými je myšlen konkrétně Izrael, podle slov „rozmnožil jsi národ, oslavil ses“). Hříšní se již probrat nemají, aby na ně nebylo ani vzpomenu.

Mladší část tzv. Třetí Izaiáš (Iz 56–66) se o apokalyptické vidění opírá a rozvíjí je. Je zde doslova uvedeno stvoření nové země a nebes Bohem (Iz 65,17) pro jím vyvolené, ostatní nechává upadnout v zapomnění. Má jít o jakýsi ráj oplývající spokojeností a štěstím. Ale jako by Bůh nedokázal zapomenout na prvotní hřích, i v novém světě bude smrt. I když v lehčí formě, bez zdravotních neduhů.

*„...ani stařec, který se nedožil plnosti věku, protože bude mladíkem,  
kdo zemře ve stu let. ...“ (Iz 65,20)*

Had má nadále nést svůj trest, přestože ostatní budou bez hlubší újmy. Doslova: „...hadu však bude potravou prach. ...“ (Iz 65,25). Což je zvláštní vzhledem k tvrzení Iz 25,8, kdy má být smrt odstraněna. Možná tím autor naráží jen na způsob úmrtí násilnou cestou nebo, jak tvrdí Gillman v souvislosti s veršem, může jít o odkaz na mezopotámského boha Móta.<sup>4</sup>

Těla hříšných mají zůstat pro výstrahu ve věčném rozkladu. Což by mělo platit pro pohřbené i pro nepohřbené. A pokud by šlo o jiný způsob pohřbívání, tedy spálení, pak zůstanou věčně hořet (Iz 66,24).

V Iz 26,19 se setkáváme s jistou gramatickou zvláštností. Sousedství „...má mrtvá těla vstanou...“ v hebrejštině zní (בְּלִלְתָּי יִקְוּמוּן) doslova „má mrtvola povstanou“. Slovo mrtvola je uvedeno v singuláru, ale sloveso vstát je již v plurálu. Jakoby jedna mrtvola měla vstát vícekrát. Tento jev mohl být využit v pozdější době jako podklad pro teorii o *gilgulu* (znovuzrození, respektive převtělování).

Jakým způsobem se učení o vzkříšení ukotvilo v židovské tradici, není zcela jasné. V Bibli se setkáváme vždy jen s náznaky, avšak v talmudické literatuře má již vzkříšení pevnou podobu. Nejedná se již o tvrzení spekulativního charakteru. Učení talmudické tradice vychází z představ farizeů, kteří působili v období mezi 2. st. př. o. l. a 2. st. o. l.. Jak dokládá

---

<sup>4</sup> Ibid., s. 78.

Iosephus Flavius, setkáváme se s třemi myšlenkovými proudy v židovství té doby: „*Tři skupiny lidí se totiž u Židů zabývají filozofií. Přívrženci jedné z nich se nazývají farizeiové, druhé saduceové a třetí skupina, která se ovšem domnívá, že pěstuje svatý život, se jmenuje esséni.*“ (Válka židovská 2,8,119).<sup>5</sup> Každý z těchto myšlenkových proudů zaujímal rozdílný postoj k otázce existence po smrti. Esséni se drželi představy blízké těm gnostickým. Šlo o nesmrtelnou duši pocházející z nebe, která sestoupí do těla a oživí ho. Nedělá to však dobrovolně, je k tomu nucena jakýmsi „přírodním kouzlem“. Smrtí hmotného těla se duše uvolní a je jí umožněno znovu vystoupat na nebesa a radovat se. Návazně Iosephus Flavius, také tvrdí, že dobré duše nesídlí na nebesích, nýbrž na místě za oceánem<sup>6</sup>, kde panuje příznivé podnebí a tak nejsou ničím obtěžovány. Pro nehodné duše je připravena propast plná trestů (Válka židovská 2,8,154–155).<sup>7</sup>

Farizeové zastávali představu neustálého božského působení a zasahování do dění na zemi. Rozhodování lidí závisí z většiny na nich samotných, avšak Bůh jim připravuje osud, v jehož mezích se mají možnost rozhodovat. To určuje duše dobré a špatné. Dobrým je umožněno „přecházení do jiného těla“ a na špatné duše jsou uvaleny věčné tresty (Válka židovská 2,8,162–163).<sup>8</sup>

Saduceové boží ovlivňování osudu zcela popírali. Jakékoli rozhodování spočívá pouze v lidských rukou. Duši po smrti nic nečeká – ani trest ani zásluha. Je tedy součástí těla, která po jeho skonu zaniká (Válka židovská 2,8,164–165).<sup>9</sup>

Esséni se svými postoji se drželi spíše stranou. Pěstovali raději vlastní zbožnost. Ale mezi saducei, kteří tvořili vyšší vrstvu společnosti, a farizei probíhal boj v otázce pojetí Boha. Zatímco saduceové se snažili Boha přiblížit na lidskou úroveň a uctívat ho spíše jako

---

<sup>5</sup> Flavius, Iosephus. *Válka židovská/I*. 3. vyd. Praha: Academia, 2004, s. 157.

<sup>6</sup> Snad šlo o výplod lidové zbožnosti; možná dokonce relikv představ o primordiálních vodách (viz Gn 1,1-3).

<sup>7</sup> Ibid., s. 161.

<sup>8</sup> Ibid. s. 162.

<sup>9</sup> Ibid. s. 162.

krále univerza, farizeové se naopak snažili přiblížit lid jeho chováním na boží úroveň<sup>10</sup> zcela dokonalé, moudré a všemocné spirituální bytosti.<sup>11</sup> Obě skupiny vnímali jako základ svého učení písemnou Tórou. Farizeové však uznávali navíc i tradici ústní, jež měla být dána Mojžíšovi zároveň s psanou Tórou.<sup>12</sup> Představa vzkříšení pochází především z ústní tradice a v Tóře je obsažena jen náznakem, proto se saduceové nikdy nenechali přesvědčit jejich tvrzením. O těchto sporech svědčí i novozákonní biblická pasáž Sk 23,6–8, kdy apoštol Pavel při soudu zmínil svou farizejskou víru ve zmrtvýchvstání, která rozpoutala debatu mezi přítomnými farizeji a saduceji.

---

<sup>10</sup> Menahem Mansoor, „Sadducees“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 654.

<sup>11</sup> Menahem Mansoor, „Pharisees“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 30–31.

<sup>12</sup> Ibid. s. 30.

### 3 Duše v biblické tradici

Pro pojem duše nacházíme v biblickém textu tři základní označení: *nefeš*, *ruach* a *nešama*. Nicméně žádný z těchto výrazů nenesou význam oddělené entity, jak bývá zvykem v běžném moderním západním vyjadřování. Duše a tělo nejsou oddělovány a tvoří společně jednu bytost.<sup>13</sup> Jakožto součásti jedné bytosti nelze výrazy *nefeš*, *ruach* a *nešama* chápat jako synonyma.

Slovo *nefeš* v Bibli překládáme výrazy jako duše, život, bytost, vůle, osoba, mysl. Je možné ji vnímat jako princip potenciálně umožňující život, který je pevně spjat s tělem. V Dt 12,23 je v rámci pravidel kašrutu spojována s krví. Z textu je možné dokonce *nefeš* chápat přímo jako krev. Ale v Lv 17,11 je jasněji znát, že se v krvi pouze nachází, nezdá se být krví samotnou. To, že je v ní přítomna potvrzuje i Gen 9,4, avšak ekumenický překlad text zkrusluje, a tím dokládá, že díky její přítomnosti je tělo oživeno. Její silné pouto na tělesnou stránku všech bytostí můžeme zaznamenat ve spojení *nefeš chaja*, které označuje přímo živočicha (např. Gen 1,24, Gen 2,19). Je tedy u všech tvorů, ne jen u člověka. V protikladu leží označení *nefeš met* („mrtvá duše“) v Nu 6,6.<sup>14</sup> *Nefeš* tedy je přítomna jak v živém těle, tak v mrtvém.

Oproti *nefeš* výraz *nešama* se překládá jako dech, dýchnutí, to co má dech, a *ruach* jako duch, dech, vítr. Shodně se výrazy *nešama* a *ruach* vztahují k proudění vzduchu a v některých případech je jejich použití zaměnitelné. V Gen 2,7 se setkáváme s popisem stvoření člověka. Podle tohoto záznamu je *nešama*-duše vdechnuta do těla, které samo živé nebylo, a až její přítomností v těle, začíná lidská fungovat. „*Nišmat chajim*“ (ekumenický překlad - dech života) je něčím schopným zaktivovat hmotu a *nefeš* v ní. Daná část dále uvádí, že člověk se stal *nefeš chaja* („živá duše“). Jakoby se charakter obyčejné *nefeš* změnil v živou právě tímto aktem.

---

<sup>13</sup> Alfred, L., Ivry, „Soul“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 33.

<sup>14</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 149.

Zároveň se v tomto krátkém textu setkáváme i s projevem života v těle – dechem. Bůh vdechl nosem nešamu. Nos je místem, kterým vstoupila a pravděpodobně i místem, kterým tělo opustí. To, že nosem proudí vzduch, je důkazem stálého pohybu a aktivity života v těle. S tím je spojen i zvyk kontroly úmrtí pomocí prachového peří přiloženého k nosu po dobu 8 až 10 minut, který se nachází ve stanovách pražské chevry kadiši.<sup>15</sup>

Obdobně, jako vyjádření nejpatrnějšího projevu života, je pojem nešama i v popisu zničení všeho živého při potopě světa (Gen 7,22). Zde je, ale velice zvláštní slovní spojení „*nišmat – ruach chajim*“ = doslova „dech duch života“. Nešama se zdá být pouhým projevem (dechem) a životem v bytosti je ruach. Ale mezi slovy nišmat a ruach se nachází spojovník, jakoby obě „duše“ pracovaly současně ve zvláštním spojení. Na tomto místě je znatelné nejasné postavení mezi pojmy ruach a nešama v biblických textech. Oba se váží především na projevy života.

Jiný charakter přebírá ruach v Nu 5,14 ve spojení „*ruach – kinea*“ = „duch žárlivosti“, kde se váže na citovou stránku života. Ruach bývá také často překládán jen jako vítr (např. Ex 10,19), tedy poryv vzduchu nezávisle na živém tvoru. U proroka Ezechiela se označení ruach vztahuje k bytosti, která s ním manipulovala (Ez 8,3) nebo s ním i mluvila (Ez 2,2).

S výjimečným případem aktivity duše po smrti se setkáváme v 1Sam 28,3-19. Je zde zaznamenáno setkání Saula se zesnulým prorokem Samuelem, které zprostředkovala žena z Ěn-dóru schopná vyvolávat duchy zemřelých. V tomto textu je pro ducha zemřelého použito označení *ov*. Kromě ducha zemřelého také jde o výraz pro měch nebo sud. Což jsou předměty, které je nutné naplnit, aby byly k použití. Samy o sobě vzbuzují představu prázdného prostoru a schrány okolo. Podobná byla nejspíš i představa duše zemřelého. Jeho hlavní podstata chyběla a jen vnější obraz byl ke spatření. Tak jako nádoba bez obsahu i duch zemřelého na tomto světě nemá využití a neměl by se zde nalézat. Což vysvětluje Samuelovo rozčílení z rušení jeho klidu (1Sam 28,15). Vyvolávačka duchů zde popisuje vyvolání jako zjevení, které vychází ze země (1Sam 28,13). Tato pasáž je totožná s představou *šeolu*, jakožto podsvětí nebo prostoru, kde jsou všichni mrtví. Tedy to, co představovalo bytost

---

<sup>15</sup> Nosek, Bedřich, Damohorská, Pavla. *Židovské tradice a zvyky*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2010, s. 137.

za jejího života, odešlo do země a bylo nepřirozenou cestou znovu vyvoláno, proto je v neúplné podobě. Bible činnost vyvolání duše vždy odsuzuje a zapovídá pod trestem smrti (např. Lv 20,27, Dt 18,10-12, 1Sam 28,3).

## 4 Vzkříšení v Talmudu a úloha duše

V Talmudu se již setkáváme s rozpracovanější podobou myšlenky vzkříšení. Odpadají spekulace a vzkříšení se bere za samozřejmé. Nicméně nutkání rabínů vzkříšení podložit z nejzákladnějšího textu judaismu, tedy Tóry, přetrvávalo. Snažili se v různých biblických verších objevit skryté náznaky. K tomu stačili zmínky odkazující do budoucnosti bez bližšího časového určení (např. Sanhedrin 91b<sup>16</sup>). Dále se opírali pochopitelně o biblické texty, které se jasně vztahují ke vzkříšení, tedy Izajáš, Daniel, Ezechiel. Jako třetí způsob jak poodhalit charakter vzkříšení byla analogie s přírodními jevy. Jako je tomu v Berachot 5,2: *„V požehnání vzkříšení hovoříme o moci k dešti.“* a Ketubot IIIb : *„Rabi Chija ben Josef dále řekl: V čase, který nadejde, povstanou spravedliví ve vlastních šatech. ... ze zrnka pšenice. Pokud zrno pšenice, které je pohrbeno holé, vyrazí s mnoha vrstvami, o kolik více jich musí mít spravedliví, kteří jsou pochováni ve svých rubáších.“*

Mišna (tedy starší část Talmudu) obsahuje v Sanhedrin 10,1 vymezení osob, kterým bude vzkříšení umožněno:

*Všichni Izraelité mají podíl na budoucím věku, protože se píše: „Tvůj lid, všichni budou spravedliví, navěky obdrží do vlastnictví zemi, oni, výhonek z mé sadby, dílo mých rukou k mé oslavě.“ A tito nebudou mít podíl na budoucím věku: ten, kdo tvrdí, že vzkříšení mrtvých je učení, které nepochází z Tóry a Tóra že nepochází z nebes, a epikurejec.*

„Všichni Izraelité“ znamená všechny židy, ať již obývají Erec Jisrael nebo jsou rozptýleni jinde ve světě. Zároveň je zde zakotven božský původ Tóry, jako všeobecně uznávaný fakt tradičního judaismu, a zmínka o možnosti, že by vzkříšení nepocházelo z Tóry, zřejmě může odkazovat ke sporům farizeů a saduceů. Nicméně Tosefta Sanhedrin 13,2 uvádí, že zbožní nežidé mají také právo být vzkříšeni.

V souvislosti s obratem „Všichni Izraelité“ se můžeme setkat i s jinými názory. S. Daniel Breslauer vidí spojitost se vzkříšením a možností vykonávat micvot, která naplňuje

---

<sup>16</sup> Rabi Meir řekl: *Odkud známe vzkříšení z Tóry? Z verše „tehdy zazpívá Mojžíš a synové Izraele Hospodinu tuto píseň“. Je psáno nikoli zpíval, ale zazpívá: tak se o vzkříšení učí v Tóře.*



život Žida. Konání micvot se váže na židovskou víru, proto by v mesiášském věku měli všichni konvertovat, aby byli vzkříšeni jako Izrael. Takovouto představu považuje za možnost, jak se zbavit případné nenávisti k nežidům.<sup>17</sup>

Představa duše jako části člověka, která je schopná přetrvat aktivní i po fyzické smrti, v biblickém textu není, objevuje se až v pozdějším učení. Berachot 60b<sup>18</sup> (součást textu ranní modlitby *Birchot ha-šachar*) můžeme chápat i ve smyslu duše existující nezávisle na těle. Je brána jako nepomíjející esence, kterou vkládá a odjímá Bůh podle vlastní vůle. Tím zprostředkovává současný život i možnost budoucího vzkříšení. Protože záleží pouze na božím rozhodnutí, možnost mít duši v těle zasluhuje chválu. Setkáváme se zde s pohledem vycházejícím z biblických textů, kde má být vzkříšeno tělo a řecké představy, kdy existuje něco odlišného od těla, co má na rozdíl od těla nesmrtelný charakter. Ono nesmrtelné je v našem textu vloženo do smrtelné schránky těla Bohem a tímto aktem je umožněn život a biblická představa tělesného vzkříšení.

Sanhedrin 91a–b<sup>19</sup> v rozhovoru Jehudy Ha-Nasiho s konvertitou Antoniem zmiňuje provázanost vztahu duše a těla, která tvoří celou bytost. Nerozlišujeme zde duši, jako

---

<sup>17</sup> S. Daniel Breslauer, „Eschatologie“, in: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 37-38.

<sup>18</sup> „Bože můj, duše, kterou jsi mi dal, je čistá. Ty jsi ji stvořil, Ty jsi ji zformoval, Ty jsi ji do mne vdechnul, Ty ji ve mně opatruješ a Ty mi ji časem odejmeš, abys mi ji vrátil v budoucím věku. Dokud je duše ve mně, děkuji Ti, Pane, Bože můj a Bože mých předků, Pane všech věcí, Hospodine všech duší. Požehnán jsi Hospodine, který navracíš duše mrtvým tělům.“

<sup>19</sup> Antotius řekl Rabimu: „Tělo a duše se mohou vyhnout soudu. Tělo se může hájit: Zhřešila duše, protože od okamžiku, kdy mne opustila, ležím jako němý kámen v hrobě. Duše se může hájit: Ode dne, kdy jsem je opustila, létám v povětří jako pták.“ Rabi odpověděl: „Povím ti podobenství. K čemu lze toto přirovnat? Ke králi, který měl nádherný sad plný vynikajících fíků. Určil dva hlídače, jednoho chromého a druhého slepého. Chromý řekl slepému: Vidím v sadu nádherné fíky. Vezmi mne na ramena, ať si je můžeme vzít a pojíst z nich. Chromý se tedy usadil na ramena slepého, utrl fíky a snědli je. O něco později přišel majitel sadu a ptal se jich: Kde jsou ty nádherné fíky? Chromý řekl: Mám snad nohy, po kterých bych chodil? Slepý odpověděl: Mám snad oči, kterými bych viděl? Král tedy vysadil chromého na ramena slepému a soudil je společně. Stejně tak Svatý

oddělenou entitu. Je součástí jednoho celku a bez těla není úplná. Bytost jako taková má být přivedena k božímu soudu. V jehož důsledku tedy proběhne vzkříšení navrácením duše do těla.

Milan Lyčka zmiňuje náznaky duality objevující se v židovském učení v textu Knihy Moudrosti Šalamounovy 9,15 „*neboť pomíjivé tělo zatěžuje duši a pozemský stan je břemenem pro mysl naplněnou starostmi*“.<sup>20</sup> Můžeme zde zaznamenat jasné oddělování pojmu duše a těla. Vytrácí se zde chápání jejich vzájemné jednoty. Což se značně přibližuje představě helénistické. Ale duše zde také hraje kvalitativně rozdílnou roli od tělesné schránky. Tělo je duši na obtíž, omezuje ji a znemožňuje její rozvoj. Takové stanovisko je zase bližší gnostickým skupinám.

Vzhledem k hlavnímu zaměření rabínů na konání micvot, příliš se neřeší původ duše před jejím spojením s tělem. Mezi rabíny existují rozdílné názory na dobu spojení duše a těla. Někteří počítají s postupným utvářením člověka jako embrya (Joma 85a, Nida 3,7) a jiní tvrdí, že člověk je utvořen v okamžiku početí.<sup>21</sup> Důležité jsou až činy, ke kterým dochází po jejich spojení. Jak dokládá např. Pirkej Avot 3,1: „*Měj na zřeteli tři věci a tak neupadneš do hříchu: věz, z čeho pocházíš, kam se ubíráš a komu budeš skládat účty. Z čeho pocházíš – z páchnoucí kapky. A komu budeš skládat účty – králi, jenž jest král králů, Svatému, budiž veleben.*“<sup>22</sup> Člověk tedy nedojde spásy díky smrti, ale díky svému životu, na který by měl dbát. Tím dosahuje stav lidského života na tomto světě mnohem vyšší důležitosti oproti stavu, kdy se duše navrátí k Bohu po fyzické smrti, což činí jasný rozdíl od gnostických názorů. Přestože, jak říká Šemuela bar Nachmani, je duše čistou od Boha před vtělením,

---

*přivede duši, vrátí ji do těla a bude je soudit pohromadě, protože je psáno: ‚Nebesa shůry i zemi volá, povede při se svým lidem‘. Nebesa shůry znamená duši; a zemi volá, to znamená tělo.*“

<sup>20</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 154.

<sup>21</sup> Ibid., s. 156.

<sup>22</sup> Ibid., s. 159-160.

záleží na činnosti člověka, jaká bude po svém návratu a co se s ní stane (Ecclesiastes raba 12,7).<sup>23</sup>

Traktát Sanhedrin 97a–b uvádí vývoj světa ve 3 obdobích po stvoření světa. První má být obdobím úpadku, druhé obdobím Tóry a třetí obdobím vlády Mesiáše. Každé období má trvat 2000 let.<sup>24</sup> Ale k samotnému vzkříšení má dojít až v *Olam ha-ba* (*Budoucím světě*; ovšem překlad *Budoucí věk* je rovněž správný, a pravděpodobně starší). Ten nastane až po mesiášské éře. Proto je zapotřebí rozlišit *Jemot ha-mašiach* = *Dny mesiáše*, *Olam ha-ba a Olam ha-ze* (*Tento svět*; *Tento eón*). Zároveň Sanhedrin 97b uvádí, že je zakázáno vypočítávat konec věků a příchod mesiáše. Podobně Ketubot 111a, které zakazuje i snahu o urychlení příchodu konce. Dny mesiáše mají být obdobím mezi tímto světem a světem budoucím. Je jim přiřazována rozdílná délka (např. 40, 70, 365, 400 let).<sup>25</sup>

Podle textu Berachot 34b<sup>26</sup> má být rozdíl mezi naší dobou a dobou mesiáše v podobě vlády nad lidem Izraele. Židé se mají stát svrchovaným národem, který si bude vládnout sám. Národy se mají upínat k Jeruzalému jako svému náboženskému středisku.<sup>27</sup> A lid Izraele se má navrátit z exilu do své země. Mesiáš (hebr. *mašiach* = pomazaný) má být člověkem pomazaným svatým olejem, čímž má být způsobilý k činům daných přímo od Boha. V podání proroků má odpovídat spravedlivému králi Izraele (Iz 9,5–6; Iz 11,1–10).<sup>28</sup> Slovo označující mesiáše = *mašiach*, foneticky připomíná hebrejské slovo *ješa* = spása, které ale vychází z

---

<sup>23</sup> Ibid., s. 154.

<sup>24</sup> Joseph Gedaliah Klausner, „Eschatology – in the talmudic period“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 500.

<sup>25</sup> Ibid. s. 500.

<sup>26</sup> „Tak pravil rabi Chija bar Aba jménem rabiho Jochanana: Všichni proroci dohromady prorokovali jen o dnech mesiáše; co se však budoucího světa týče: ‚Žádné oko jej nevidělo kromě tebe samého, ó Bože.‘ Tím odporuje Šmuelovi, který řekl: Mezi tímto světem a mesiášskými dny není žádný jiný rozdíl, než že pak už nebude žádné ujařmení pod pohanskými národy; neboť stojí psáno: ‚Nebude takové doby, aby na zemi už nebylo žádného chudé.‘“

<sup>27</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 87.

<sup>28</sup> Newman, J., Sivan, G., „Mesiáš“, in: *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer s.r.o., 1992, s. 113.

jiného kořene – jod, šin, ajin<sup>29</sup>. V takovém případě by slovo znamenalo vykupitele, jímž ale mesiáš v původním slova smyslu není. Jak dokládá kniha Daniel 7, 9–14 má jít o Syna člověka (respektive člověka; viz aramejský výraz bar enaš, značící příslušníka lidského pokolení). Původně je tedy mašiach lidská bytost pověřená samotným Bohem k činům, které pomohou lidu Izraele žít spokojeně podle božích zákonů, aniž by jim v tom kdokoli bránil. Protože „pohané“ mají být díky němu obráceni na správnou víru. Mesiáš má být schopný vyučovat Tóru i dokázat podle ní soudit. Podle Kurta Schuberta se přiřazení k linii krále Davida vytvořila později jako propaganda Judska proti Severnímu Izraeli.<sup>30</sup> Existuje několik verzí, v jaké podobě je mesiáš očekáván. Někteří se drží představy, že bude pocházet z linie rodu krále Davida, někteří samotného vzkříšeného Davida a někteří očekávají mesiáše se jménem David.<sup>31</sup> Přestože mesiáš má být člověk, text Sukot 52a mu přisuzuje nesmrtelnost.<sup>32</sup>

V apokryfních textech a textech rabínských se setkáváme s představou mesiášského věku v podobě ideální doby překypující dostatkem (Henoah 10,16–19; Šabat 30b). Výčty všeho dobrého se pohybují především v kvantitě (Baruch syrský 39,5). Co se kvality týče, ta je vyjádřena v dlouhověkosti lidí a velikosti plodů (Ketubot 111b).<sup>33</sup>

V tanaitické látce (Schubert zmínky zařazuje do období po polovině 2. st. o. l.<sup>34</sup>) se poprvé objevuje také postava druhého mesiáše – mesiáše syna Josefova (Efraimova). Tento mesiáš má předcházet syna Davidova a svět pro něho v podstatě připravit. Jeho hlavním úkolem je bojovat proti nepřátelům Izraele. Je tím, kdo pomůže znovu sjednotit roztroušené kmeny. Nicméně má při tomto boji zemřít. Existují názory, že postava mesiáše syna Josefova vznikla jako výsledek neúspěšného tažení Bar Kochby, který byl ve své době

---

<sup>29</sup> Slovesný kořen m-šin-chet je však spřízněn se slovesným kořenem mem-šin-chaf, jenž značí „táhnout“; táhnout se“ atp., přičemž zřejmě souvisí s viskozitou olivového oleje.

<sup>30</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 69-70.

<sup>31</sup> Gerald J. Blidstein, „Messiah“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 112.

<sup>32</sup> Ibid., s. 113.

<sup>33</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 85-86.

<sup>34</sup> Ibid., s. 89.

za mesiáše považován. Vytvořením této postavy, se ospravedlnil bar Kochbův neúspěch<sup>35</sup> a radikalizace vyvolaná zvýšením mileniálního očekávání v judaismu se oslabila.

Vzhledem k textu Da 12,1–3 popisujícímu úpadek země a následné vzkříšení se následně usuzovalo, že příchodu mesiáše budou předcházet „porodní bolesti mesiáše“. Tedy, když už se bude zdát, že svět je v tak špatném stavu, že horší již přijít nemůže, pak má přijít mesiáš, aby ho napravil. Svět má být v takovém stavu, že ani příroda se již nebude chovat podle svých zákonů (Sanhedrin 97a, Henoch 80,2). Jak uvádí Schubert, s těmito bolestmi bylo často spojováno budoucí panování Góga a Magoga. Nicméně k tomu má dojít až po dnech mesiáše (Avoda zara 3b). Má být rozpoután boj proti Izraeli v jeho zemi, který povede k jejich zničení ohněm vycházejícím ze spod božího trůnu, a po této apokalyptické bitvě mají být Izraelci vzkříšeni z mrtvých.<sup>36</sup>

Po období vlády mesiáše má nastat vytoužený „budoucí svět“ (*olam ha-ba*). Mezi amoraim existoval dvojitý názor. Podle r. Jochanana z Palestiny neměl být rozdíl mezi dnem mesiáše a budoucím světem. Nicméně r. Šemuel z Babylonie byl přesvědčen o tom, že budoucí věk bude následovat až po období mesiáše.<sup>37</sup> Vzhledem k tomu, že Babylonský talmud získal autoritativnější postavení, je babylonská verze tou běžně uznávanou.

V podstatě jde o období po životě člověka v tomto světě. Po smrti člověka následované sestoupením do podsvětí (viz výše) je člověk mrtev až do vzkříšení do budoucího světa. Jak vyplývá z textu Kidušin 39b „*nebude žádné odplaty na tomto světě*“, ve světě budoucím dojde k odplatě za všechny dobré i špatné věci učiněné v tomto světě. Ke vzkříšení má dojít navrácením duší do těl, díky nimž znovu povstanou přímo ze svých hrobů. Tudíž nadejde opětovné spojení jejich fyzické a duševní substance (viz Ketubot 111b). Kromě Židů mají nárok na život v budoucím světě také tzv. spravedliví mezi národy (Tos.

---

<sup>35</sup> Gerald J. Blidstein, „Messiah“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 112.

<sup>36</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 93-96.

<sup>37</sup> Samuel Rosenblatt, „Olam ha-ba“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 399.

13,2), jak tvrdí r. Jošua ben Chananja (konec 1. st. o. l.).<sup>38</sup> Takovýto postoj pomáhá vyrovnat se s existencí čestných jedinců, kteří nemají židovské vyznání ani identitu, přestože jejich jednání je v souladu se zásadami židovské etiky.

Henoch 91,14–17 uvádí popis apokalypsy probíhající v období deseti týdnů. Ke konečnému soudu má dojít v týdnu devátém. Na konci těchto týdnů bude svět zničen a nahrazen novým. Motiv soudu je často spojován s představou knih či svitků, z nichž se má usuzovat na osud jednotlivce, neboť v takové knize jsou zaznamenány jeho činy. Tento motiv podle všeho vychází z popisů, jež nacházíme v Danielovi (Da 7,9–10).

S otázkou umístění duší před posledním soudem se vypořádal r. Jose ha-Gelili tvrzením, že duše spravedlivých se nacházejí v jakési úschovně nebo pokladnici u Hospodina a duše bezbožníků jsou odvrženy (Šabat 152b). Vychází při tom z textu 1Sam 25,29. Přičemž duše má být vzata do tzv. svazku živých.<sup>39</sup> Chagiga 12b uvádí toto místo přesněji. Jako přechodné úložiště duší zmiňuje sedmé nebe. Toto místo je vyhraněné pro duše spravedlivých a duše, které tělo mají teprve dostat. Kromě těchto duší by se zde měla nalézat také rosa (ztotožňovaná s Tórou), s jejíž pomocí mají být mrtví vzkříšeni.

Zatímco spravedlivým má být umožněno obývat budoucí svět pod boží vládou, hříšníci mají být uvrženi do tzv. *gehinom*. V pozdějších představách jde o označení odpovídající peklu. Jako takové má být plné ohně, v němž budou hříšníci trestáni.<sup>40</sup> Původně jde o výraz, vycházející z hebrejské verze *gej ben Hinom* = údolí syna Hinomova. Nachází se na jih od Jeruzaléma na hranicích kmene Juda a Benjamín. Což je oblast, v níž byly vykonávány oběti pro boha Moleka (též Molech, Moloch), které spočívaly v upalování

---

<sup>38</sup> Ibid., s. 400.

<sup>39</sup> „Svazek živých“ může odkazovat k dobové metodě počítání dobytka. Kdy pastevec vlastnil váček s kameny, a každý kámen představoval jeden kus dobytka. Čímž bylo naznačeno, aby byl dotyčný započten způsobem, při němž na něho nemohlo být zapomenuto.

<sup>40</sup> Dalibor Papoušek, „Gehenna“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 81.

děti.<sup>41</sup> Existují názory, že děti nebyly doslova páleny, ale mělo jít o rituální proces zasvěcení Molekovi, při němž se oheň užíval.<sup>42</sup>

Účastníci posledního soudu jsou děleni do tří kategorií, podle diskuze v tSanh XIII, 3–5. Jsou to spravedliví, zcela hříšní a ti, kteří se dají napravit. Existuje tedy mezistupeň. Tento mezistupeň má šanci se dostat z geheny. Pro ně je místem očistce. Nicméně mezi školou Hilelovou a Šamajovou existují spory, kdo do této skupiny spadá.

---

<sup>41</sup> Watson, D., „Gehinnom“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 412.

<sup>42</sup> Moshe Weinfeld, S. David Sperling, „Moloch, cult of“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 427.

## 5 Liturgie

Každý praktikující žid se během svých modliteb setkává s myšlenkou fyzického vzkříšení mrtvých (*tchijat ha-metim*). Tímto způsobem se dostává do povědomí běžného modlícího asi nejvýznamnější část představ ohledně dané problematiky.

### Amida

Asi nejčastěji recitovanou pasáží z modliteb, vztahující se ke vzkříšení je *Amida* (*Šmone esre, Tfila*). V běžných případech se recituje třikrát denně během synagogální nebo domácí bohoslužby. Skládá se z 19 požehnání nebo modliteb, ale o šabat a svátcích jich je 7. Vyvěrá z ní údiv nad Boží velikostí a faktem stvoření; dále se věnuje náboženským povinnostem vyplývajícím z darování Tóry, všednodennímu životu, budoucímu věku; úvodní a závěrečné pasáže jsou zaměřeny na vzdání díky Hospodinu.<sup>43</sup>

Její původ je nejasný. Podle jedné verze je datována do období mezi 5. a 2. st. př. o. l. a předpokládá se, že za jejím vznikem stojí členové Velkého shromáždění (Berachot 33a). Druhá verze ji řadí do období konce 1. st. o. l., kdy měla být podle Babylónského Talmudu složena pod dohledem rabana Gamaliela v Javne jistým Šimonem Lnářem (hebr. Šimon ha-pakuli; Megila 17b). Podle jedné teorie také měla sloužit jako prostředek odrazující na účasti při modlitbách ty, kdo zastávali názory lišící se od většinového farizejského pojetí vzkříšení. V průběhu času docházelo ke změnám v pořadí jednotlivých požehnání i konkrétního znění modlitby. V současnosti se stále nacházejí různé obměny v textu.<sup>44</sup>

Text vztahující se ke vzkříšení v Amidě v tradiční modlitební knize<sup>45</sup> najdeme hned na několika místech v části Amidy, jenž se nazývá *Gvurot* – popisující mocné skutky boží:

„Ty jsi mocný navěky, můj Pane, Ty, jenž oživuješ mrtvé, jsi hojný ve Své spáse.“

---

<sup>43</sup> Nosek, Bedřich, Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 2008, s. 74-75.

<sup>44</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 100-102.

<sup>45</sup> Užívám modlitební knihu aškenázského ritu: *Sidur Adir ba-marom*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Bergman Tomáš, 2008.



Pasáž, která chválí Hospodinovy schopnosti, a zároveň usiluje o trvání Boží přízně (včetně a přiblížení spásy skrze vzkříšení pro co největší počet osob).

*„Ty, který zachovááš živé v milosti, oživuješ mrtvé v hojném milosrdenství, podpíráš klesající a uzdravuješ nemocné, uvolňuješ spoutané a zachovááš Svou věrnost těm, kdo spí v prachu. Kdo je jako Ty, Pane mocných činů, a kdo se vyrovná Tobě, Králi, jenž usmrcuješ a oživuješ a dáváš vyrůst spáse.“*

Zde je popisována Hospodinova schopnost ovládat život v jakémkoli stavu. Jak jeho přivolání, tak odebrání i samotné udržování života v bytostech. Zároveň i možnost život navrátit bytostem, které o něj již dávno přišly.

*„Věrný jsi, že oživuješ mrtvé. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž oživuješ mrtvé.“*

Tato část jako by po předcházejících částech připomínala Hospodinu, že má dojít k oživení mrtvých.

Kromě eschatologického pohledu, který tato část naznačuje, je možné ji vnímat i alegoricky. Jako popis přírodních cyklů, které se odehrávají stále dokola každý den.

Ke konci Amidy se setkáváme s pasážemi, které nepřímou poukazují na eschatologické události. Je jimi výzva ke znovu vybudování Jeruzaléma a návrat Boží přítomnosti v něj, a rovněž odkaz na znovu obnovení chrámu. Čímž by se navrátilo panování Boží, či vláda v úplném souladu s Boží Vůlí, jak bylo původním biblickým ideálem – boží království. Proto se zde neopomínají ani návrat královské linie z rodu Davidova. Stav navozující představu příchodu mesiáše syna Davida a přiblížení konce dějin v podobě nastolení budoucího věku a doby vzkříšení mrtvých. Jak přibližuje i věta: *„Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž dáváš hrdosti vyrůst do spásy.“* – hrdost představující panovnickou sílu, a spásu přibližující budoucí věk.

Časté opakování textu o oživení mrtvých připisují zdůraznění závažnosti této skutečnosti.<sup>46</sup> Gillman se přiklání k teorii, že k opakování dochází, kvůli existenci opačných názorů v době formování textu. Domnívá se tedy, že text funguje jako opakované zatlačení

---

<sup>46</sup> Tak jako tomu bývá v básních ze Starověké Mezopotámie jako je Enuma Eliš, kdy opisné vyjádření vystupuje v podobě zdůraznění faktu.

nesouhlasu mezi modlícími.<sup>47</sup> Tímto způsobem je tedy fakt nepopíratelně v textu zapojen, aniž by mohl být přehlédnut.

## 5.1 Ranní modlitby

Po probuzení praktikující žid recituje ještě doma v soukromí modlitbu *Haškamat ha-boker*. V jejím úvodu se nachází část, nazvaná *Mode ani*<sup>48</sup> = Děkuji Ti. Její text zní:

*„Děkuji ti, Králi živý a věčný, žes mi vrátil mou duši ve Své milosti, Tvá věrnost je neskonalá.“*

Vyslovuje se ihned po probuzení a následuje ji omývání rukou a zbytek *Haškamat ha-boker*. Text *Mode ani* odkazuje k předpokladu, že duše opouští tělo při usnutí a navrací se až ráno s probuzením člověka. Ve spánku se člověk údajně dostává do jakéhosi stavu částečné smrti, kdy tělo stále funguje jako živé, ale mysl se ubírá v nebeských výšinách u Boha. Právě tak jako duši usnutím Bůh přijal u sebe, ráno ji zase navrací do těla. Nicméně je pouze na jeho uvážení, zda tak doopravdy učiní. Proto je nutné za tuto činnost poděkovat. Dovětek *„Tvá věrnost je neskonalá“* připomíná nespočet jiter, kdy byla duše navracena. Po probuzení se člověk stává nečistým vzhledem ke stavu, kdy duše opouští tělo. Tím se totiž dostává do styku se smrtí, která ho znečišťuje (přestože jde o smrt vlastní, respektive dle Ber. 55b-58a jde o pouhou šedesátinu smrti). Kvůli tomu je nutné očištění v podobě ranního omývání rukou. Zároveň v této části modlitby není použito boží jméno, aby nedošlo k jeho znesvěcení. Je použit pouze opisný tvar.

V ranním požehnání v synagoze se setkáváme s modlitbou *Jigdal* (Necht' je veleben a vychvalován živoucí Bůh)<sup>49</sup> a částí *Elohaj* (Můj Bože), jako částí modlitebního celku *Birchot ha-šachar*, převzatou z babylónského Talmudu *Berachot 60b*:

*„Bože můj, duše, kterou jsi mi dal, je čistá. Ty jsi ji stvořil, Ty jsi ji zformoval, Ty jsi ji do mne vdechnul a Ty ji opatruješ ve mně, a Ty mi ji časem odejmeš, ale zase mi ji vrátíš*

---

<sup>47</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 101.

<sup>48</sup> Pokud se modlí žena, říká *moda ani*, aby byl slovesný tvar ve femininu.

<sup>49</sup> Autorem tohoto pijutu, básnický rozpracovávajícího Třináct článků víry dle Maimonida, je Daniel ben Jehuda – dajan, jenž působil ve 14. století v římské židovské obci.

*v čase příštím. Dokud je duše ve mně, vzdávám díky Tobě, Hospodine, Bože můj a Bože otců mých, Mistře všech stvoření, Pane všech duší. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž navracíš duše tělům mrtvých.“*

V této pasáži je patrné spojení představy o vzkříšení tělesném a o vzkříšení duše. Počítá se v ní s oživením skrze vdechnutí duše (viz výše). Zmiňuje čistotu duše, díky níž je daný člověk hoden existence v budoucím věku, ale také se vymezuje vůči křesťanskému pojetí, neboť odmítá ideu, že duše je obtěžkána dědičným hříchem.

Bitchoť ha-šachar byl původně modlitební celek určený k recitaci ráno po probuzení, ale velmi často byla jeho recitace zanedbávána, kvůli neznalosti textu z paměti (neexistovaly modlitební příručky) a namítání některých, že není možné recitovat modlitbu obsahující boží jméno hned po probuzení. Proto došlo k jeho přesunutí do synagogální bohoslužby a na jeho místo se dostala již zmíněná modlitba *Mode ani*.<sup>50</sup>

Také každý týden v rámci ranní bohoslužby *šachrit* na šabat se setkáváme před recitací *Šma Jisrael* v požehnání *Birchoť kriať Šma* s vyhlásováním podivuhodných božích schopností, mezi něž patří vykoupení v mesiášských časech a záchrana v době vzkříšení mrtvých.

## **5.2 Modlitby po jídle**

Další součástí každodenního života je modlitba po jídle = *Birkat ha-mazon*. I v této modlitbě máme odkazy, které vyjadřují naději v existenci v budoucím světě. Ve třetím ze čtyř požehnání, o kterém se traduje, že bylo přidáno Davidem a Šamalounem,<sup>51</sup> se dozvídáme o touze k návratu „do naší země“, připomínající znovuoobnovení Jeruzaléma a návrat z galutu, a očekávání příchodu proroka Elijáše, jakožto proroka považovaného za toho, který se má dostavit před příchodem mesiáše na zemi. O něco dále v textu nacházíme znovu odkaz na budoucí věk v podobě prosby o schopnost či výsadu být „hodnými dnů pomazaného a života ve světě, který přijde“.

---

<sup>50</sup> Nosek, Bedřich, Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 2008. s. 84-85.

<sup>51</sup> Podle poznámky v siduru, in: *Sidur Adir ba-marom*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Bergman Tomáš, 2008. s. 112.

### 5.3 Modlitby v souvislosti se smrtí

Také v rámci vzpomínkové bohoslužby se setkáváme v modlitbě *Jizkor* s nadějí v budoucí existenci. V textu „...*Bůh vykoupí mou duši z rukou šeolu...*“, jsme svědky doufání v oživení mrtvého, který se dostal do podsvětí, kde čeká na své vzkříšení a příchod do olam ha-ba. Pro duši je použit pojem nefeš, tedy označení složky pevně vázané na tělo. Takové pojetí vnímá lidské individuum jako psychosomatickou jednotku. Z čehož můžeme usuzovat na plnohodnotné oživení nebožtíka, nikoli pouze přetrvání duše. Ovšem setkáváme se i s dualistickým prvkem ve vztahu k člověku setkáváme v modlitbě – „*Prach se vrací zemi, z níž pochází, a duch se vrací k Bohu, jenž jej dal.*“ Předpokládá existenci fyzické složky, která pochází z tohoto světa a je zcela odlišná od složky psychické a spirituální, která smrtí odchází do božského světa, z něhož vzešla. Duchem, je zde míněn ruach. Tedy to co živému tělu propůjčovalo charakter živé bytosti a určovalo její životní projevy.

Dále jsou při všech příležitostech užívány výrazy nešama a nefeš při upomínce Bohu v souvislosti s vložením do svazku živých. Výraz nešama je užíván v popisu vystoupení duše na nebeskou výšinu. Opět jde o složku duše přítomnou u těla pouze v době života.

V kadiši recitovaném v průběhu pohřbu zesnulého – Kadiš de-it Chadeta<sup>52</sup> – je popsáno eschatologické očekávání se všemi důležitými body. Tak jako ostatní typy kadiše i tento chválí Hospodina, ale Kadiš de-it Chadeta vyjadřuje rovněž naději v nápravu světa vedeného boží rukou, do kterého mají být mrtví oživeni. Neopomínají ani obnovu Jeruzaléma a chrámového kultu. Působí jako prohloubení vztahu člověka k Bohu tváří v tvář konečnému stavu věcí poznatelnému za našeho života.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> „*Necht' je Boží veliké jméno vyvýšeno a posvěceno ve světě, který bude obnoven, v němž Bůh oživí mrtvé a pozvedne je k věčnému životu, znovu vybuduje město Jeruzalém a znovu v něm vybuduje chrám, vykoření cizí kultury ze země a službu nebesům vrátí na její místo a v němž Bůh bude vládnout ve svrchovanosti a nádheře...*“, in: Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 66.

<sup>53</sup> Ibid., s. 66-67.

## 5.4 Reformní modlitby

V reformním siduru se setkáváme v *Amidě – Gvurot* s obdobným textem, jenž se ovšem přestává vztahovat k zesnulým lidem a jejich vzkříšení do olam ha-ba. Na místo slova „mrtvý“ (jakožto člověk) se objevuje slovo „vše“<sup>54</sup>. Hospodin tedy není ten, kdo oživuje mrtvé lidi, ale oživuje vše. Tím se vytrácí představa vzkříšení mrtvým a jejich soudu. Pouze se zmiňuje schopnost Hospodina navrátit život mrtvým tvorům, neboť on má moc nad životem a smrtí.

Modlitba vztahující se ke zbudování Jeruzaléma se v *Amidě* přesunula do její půle a byla reformou také částečně přeformulována. Nadále se vztahuje k touze po vybudování Jeruzaléma v našich dnech, ale již nemá eschatologický charakter. Zbudování Jeruzaléma je míněno jako transformace vnitřních poměrů, tak aby odpovídali božímu vedení, jak sděluje text: „... *ať je naplněno právem a spravedlností, a jako věčné uspořádání jej zbuduj ještě za našich dní...*“<sup>55</sup> Zcela zde mizí představa návratu Davidovy královské linie a očekávání příchodu mesiáše. Jakoby již nebylo zapotřebí eschatologických událostí. V reformním siduru je sice hlavním záměrem nastolení božího království, ale nechává se otevřena cesta způsobu, jakým má být uskutečněno.

V ranní bohoslužbě se stále nachází text z Berachot 60b<sup>56</sup>. Zůstává tedy předpoklad udržování života v těle skrze duši, které je plně v boží kompetenci. Také je zde zmínka o návratu duše do olam ha-ba. Zcela ovšem z ranní modlitby vypadá představa o odchodu duše během spánku a jejím následném návratu při probuzení.

Poznámky vztahující se k výčtu božích schopností před recitací Šma také zcela vypadávají. Snad právě kvůli jejich zaměření na mesiášskou éru.

V reformním siduru se ve vzpomínkové modlitbě Jizkor setkáváme především s myšlenkou na Tóru, jako to jediné správné, co doprovází člověka životem a bude s ním také v budoucím světě. Na jejím konci se setkáváme s prosbou, aby duše zemřelých byly vzaty

---

<sup>54</sup> *Hegjon lev.* 1. vyd. Praha: Bejt Simcha, 2008, s. 84-85.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 89.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 35.

k Hospodinu na věky do svazku živých. Není zde tedy očekáváno vzkříšení mrtvých. Předpokládá se spíše pokračování existence duše v blízkosti Hospodina a to ihned po smrti. Není zde zaznamenán žádný mezistupeň. Dá se tedy předpokládat, že reformní judaismus neočekává žádný zásadní zvrat spojený s eschatologickým koncem dějin. Zaměřuje se spíše na uskutečnění božího království zde na tomto světě a to v obecně srozumitelné rovině.

## 6 Filosofie

### 6.1 Názory učenců v období od 9. do 15. st.

K rozmachu židovské náboženské filosofie dochází až v období středověku. Při styku s islámským a také křesťanským prostředím je judaismus nucen k apologii a vystaven otázkám týkajícím se podstaty světa a samotného Boha. Jako prostředek k vyjadřování těchto názorů začíná používat filosofický jazyk. Na rozdíl od antických myslitelů měli židé v muslimech obdobně laděné spoluhráče na poli filosofie – monoteisty. A tak měli širší prostor k přebírání myšlenek a jejich úpravě z muslimského zdroje. Antická filosofie je v této podobě již upravena skrze zprostředkování syrskými křesťany a učenici vytlačenými z rozpínajícího se křesťanského světa.<sup>57</sup>

V rámci tohoto myšlenkového proudu se začali židé zabývat postavením duše ve světě. Docházelo tudíž k hlubšímu rozpracování tématu než v biblické a rabínské tradici, kde hlavním zájmem byla její funkce<sup>58</sup> a tedy ryze praktický přístup k otázce, na kterou naráželi v běžném životě. Učenci docházeli k řadě rozdílných výkladů, jak se postavit k pojmu duše a vzkříšení.

**Jicchak Jisraeli** (855-955) přináší do židovského světa novoplatónské pojetí hierarchického světa. Na počátku řetězce stvoření vidí Boha, který *ex nihilo* utváří prvotní látku a formu, z nichž vychází světový rozum emanací, která pokračuje do světa duší. Z něj emanuje svět nebeských sfér, a z něho vychází náš svět, v němž se vše skládá ze spojení čtyř elementů (voda, oheň, země, vzduch). Oproti němu má být svět nebeských sfér tvořen z mnohem ušlechtlejší látky, kterou je tzv. pátá substance (quintessence). Přímo ve světě duší jsou duše tvořeny ve své trojitě podobě z části vegetativní, animální a racionální.<sup>59</sup>

Pro **Saadju ben Josefa gaona** (882-942) je jediným netělesným subjektem Bůh. Duše byla složena ze stejné materie jako svět. Ale její podstata je o něco čistší a jemnější.

---

<sup>57</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 159-160.

<sup>58</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 161.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 163.

Duše se spojuje s tělem a tím ho oživuje. V době smrti ho postupně opouští a znovu se k němu navrátí až za účelem posledního soudu.<sup>60</sup> V případě bezbožníků Saadja nepočítá se vzkříšením. Ti mají být ve svých hrobech pouze označeni.<sup>61</sup>

Co se týče osudu hmoty, Saadja se drží názoru obdobného současné fyzice. Podle jeho názoru hmota nepomíjí. Zůstává pouze v jiné formě. Proto ho nijak nezajímá osud těla po smrti. Spoléhá na sílu boží moci, která stejně jako při stvoření světa z ničeho musí být schopná oživit mrtvé do jejich původní podoby.<sup>62</sup>

**Šlomo ibn Gavirol** (1021-1057) ve svém hlavním filosofickém díle „*Pramen života*“, jenž bylo až do 20. st. považováno za dílo křesťanského nebo arabského teologa Avicebra, pojednává také o veškerenstvu v novoplatónském emanačním duchu. Na počátku je podle něho prvotní Stvořitel (první esence). Z ní vychází prvotní vůle, která dává vzniknout zároveň prvotní látce a tvaru.<sup>63</sup> Díky této fázi sestávající ze tří základních prvků přítomných při stvoření bylo s největší pravděpodobností usuzováno právě na křesťanského autora, neboť velmi nápadně poukazuje na trojiční problematiku.

Z prvotní látky a tvaru lze vyvodit vznik dalších entit opakovaným vyražením tvaru a tím další a další zhušťování materie. Tím vznikají jednotlivé stupně, na kterých se nacházejí stvoření. Duše sice pochází z oblasti andělských stvoření, je tedy blíže ke Stvořiteli, ale je ze stejné látky jako vše stvořené. Má proto materiální charakter. Tato Gavirolova myšlenka je označována za univerzální hilemorfismus.

Učenec 2. pol. 11. st. **Bachja ibn Pakuda** viděl rozdíl v tělesném a duševním. Jeho hlavním zájmem však byla služba Bohu. Na jednu stranu to byla nutnost starat se o tělo a na druhou správné vedení duše etikou. Tóru při tom chápe jako prostředek regulující lidské

---

<sup>60</sup> Ibid., s. 162.

<sup>61</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 138.

<sup>62</sup> Ibid., s. 137.

<sup>63</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 169-170.



chování k jedinému správnému cíli, jímž je sjednocení duše s božským světem.<sup>64</sup> Duše je tedy božského charakteru, ale je ovlivňována tělesností, která je pro Bachju ibn Pakudu negativní.<sup>65</sup> Přičemž Pakuda projevuje značně gnostické sklony, ve svém dualistickém přístupu.

Přestože dílo **Jehudy Ha-Leviho** (1075-1140) „*Kuzari*“ má především apologický charakter, Ha-Levi v něm zaznamenává velice zvláštní rys duše. Jakoby ho nezajímalo osud jednotlivce, je zaměřen na jakýsi speciální charakter, který je přítomen v kolektivní duši celého židovského národa. Jde o jakousi „božskou esenci“ (*injan elohi*), která pochází z andělských sfér. Dle jeho myšlenky byla původně přenášena pouze jediným člověkem (v rámci patriarchů), a až v Jákobových synech se přenesla na více lidí. V době Mojžíše jí bylo dokonce umožněno se rozšířit na celý židovský lid, díky odmítnutí modlářství.<sup>66</sup>

**Abraham ibn Ezra** (1092 - 1167) zastává myšlenku dvojí smrti. První proběhne po životě člověka. Pak budou spravedliví vzkříšeni do mesiášského věku, kdy budou účastni na hostině spojené s požíváním Levijatana a opět zemřou. K jejich konečnému vzkříšení pak dojde až do budoucího věku. V něm již nemají ani jíst, ani pít. Jedinou jejich odměnou má být možnost se těšit z blízkosti boží přítomnosti (*šechiny*). Jaký má být charakter života po smrti, nezmiňuje ani nepopisuje způsob vzkříšení.<sup>67</sup>

**Abraham ibn Daud** (1110-1180) rozlišuje tři potence duše, obdobně jako Jicchak Jisraeli: vegetativní, animální a racionální. Vegetativní duše má v jeho pojetí za úkol udržovat život v těle, stará se o vyživování a množení. Animální duše umožňuje vnímat svět smysly a získané informace zpracovávat a ukládat v paměti. Třetí duše je přítomna pouze v lidech

---

<sup>64</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 166.

<sup>65</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 174.

<sup>66</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 165.

<sup>67</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 138.

a z informací tvoří obecné formy věcí. Pouze tato duše je nesmrtelná<sup>68</sup> a tak může dojít soudu, za svou konkrétní existenci.

Pro Dauda je duše netělesná a ovlivňuje charakter materie, proto působí jako forma.<sup>69</sup> Jako taková tedy může určovat z možností všeho pravděpodobného a vytvářet jedinečné útvary.

**Moše ben Nachman** (1194-1270), známější pod jménem Nachmanides nebo pod akronymem Ramban, došel názoru, že tělo a duše mají po vzkříšení existovat ve věčném spojení, ale těla mají projít změnou, které je vylepší do stavu, ve kterém nebudou pociťovat současné tělesné potřeby. Podle Nachmanidova tvrzení je tělo zcela jistě stejně potřebné v budoucím světě, tak jako je potřebné v tomto světě, proto má být do dalšího světa upraveno, ale nemůže být odstraněno.<sup>70</sup>

V 15. st. se objevil názor **Chasdaje Crescase** (1340-1444), který se odvracel od názorů trvajících na rozšiřování vědomostí. Dojít vzkříšení je podle něho možné pouze cestou lásky k Bohu, která umožní s Bohem navázat věčné spojení. Vzkříšení by se podle něj mělo týkat duše i těla. Neboť během života byly spolu a tak je výsledek jejich jednání společný. Vzkříšení je podle něho nutné k potvrzení boží spravedlnosti.<sup>71</sup>

**Josef Albo** (1380-1444) se ve své „Knize principů“ (Sefer ha-Ikarim), drží také myšlenky dvojí smrti, tak jak ji chápe ibn Ezra a Maimonides. Odměna pro spravedlivé v budoucím věku má být duchovního charakteru. Duše těch, kteří nebyli spravedliví, přijdou do předpekli, v němž nebudou moci dosáhnout ani duchovní dokonalosti ani tělesného blaha.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 163.

<sup>69</sup> Ibid., s. 162.

<sup>70</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 138.

<sup>71</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 139.

<sup>72</sup> Ibid., s. 139.

**Levi ben Gershom**, známý pod latinským jménem Gersonides (1288-1344), se k problematice nesmrtnosti individuální duše vyjadřuje ve svém díle „Boží války“ (Milchamot Ha-Šem).<sup>73</sup> Ve svých myšlenkách vychází často Averroa. Duše podle Gersonida není sama o sobě nesmrtná. Jedinou nesmrtnou složkou je intelekt. Člověk může dosáhnout nesmrtnosti pouze při napojení na něj. Lidská duše umožňuje hylickému intelektu člověka se spojit s „aktivním intelektem“ a tímto aktualizovaným napojením získává nesmrtný charakter.<sup>74</sup>

Aktivní intelekt je schopný fungovat sám, ale i skrze soubor ostatních intelektů. Tak poznává sám sebe i vše ostatní. Je v něm obsaženo veškeré poznání a tak působí jako božská síla.<sup>75</sup> S trochou nadsázky by se tedy dal chápat jako božská přítomnost ve světě – *šechina*.

Intelekt získaný potencionálním lidským intelektem z aktivního intelektu je dokonalý a Gersonides ho dělí do dvou druhů. První je *siyyur*. Ten v sobě obsahuje znalost pořádku univerza a je v srdci aktivního intelektu. Ve své šíři obsahuje i znalost náhod. Není vyvolán ničím nacházejícím se mimo mysl. Druhý je *imut* nebo *a'amata*. Ten vychází ze znalosti jednotlivostí skrze smysly. Vychází tedy ze znalosti věcí mimo mysl, ale jen do té míry, jak jsme je schopni vnímat. Nemůže se na ně přímo navázat.<sup>76</sup>

Získané znalosti se u jednotlivých lidí liší. Někteří vědí více a někteří méně z celkového plánu univerza a pouze tyto znalosti budou tím, co přejde s lidmi do budoucího světa.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 282.

<sup>74</sup> Ibid., s. 285-286.

<sup>75</sup> Ibid., s. 286-287.

<sup>76</sup> Ibid., s. 287-288.

<sup>77</sup> Ibid., s. 288.

## 6.2 Moše ben Maimon

Asi nejvýraznější postavou židovské filosofie, která měla vliv na představu o vzkříšení a duši v židovské náboženské scéně měl Moše ben Maimon (1135-1204), známý pod akronymem Rambam nebo pod latinizovanou formou jména: Maimonides. Jeho pojetí 13 článků víry dosáhlo takového stupně autority, že se stalo i součástí tradiční liturgie. Narodil se ve španělské Cordóbě jako syn místního dajana. Cordóbu ve svých třinácti letech musel s rodinou opustit, kvůli persekuci dynastie Almohádovců. Jeho rodina neustále cestovala, až se usídlila r. 1160 v marockém Fezu a poté navštívili Erec Jisrael z něhož odcestovali do Egypta, kde krátce pobýli v Alexandrii a po té se usadili ve Fustátu. Maimonides se zde stal dvorním lékařem a hlavou egyptských židů.<sup>78</sup> Ve svém díle se snaží smířit pravdu Tóry s pravdou filosofickou.

Jeho chápání pojmu duše je nejlépe zaznamenáno v rámci jeho komentáře k Mišně v úvodu k *Pirkej avot* nazvaném „*Osm kapitol*“ (Šmona prakim). Popisuje zde své přesvědčení, že duše každého člověka je pouze jedna. Přestože jiní autoři zmiňují duše tři. Pro Maimonida je, ale duše jedna, a to co se může zdát, že je více duší fungujících současně, jsou pouze projevy nebo mohutnosti této jedné jediné duše. Každý živý tvor je podle Maimonida obdařen duší, avšak tyto duše jsou pro každý druh rozdílné. Činnost těchto duší je ve všech tvorech obdobná, avšak není stejná.<sup>79</sup>

Podle projevů duše rozlišuje Maimonides pět částí<sup>80</sup> lidské duše: vyživovací/vegetativní (comeach), smyslovou (margiš), imaginativní (medame), volní (mit-orer) a rozumovou (sichlí).

Vyživovací část duše je částí, která obstarává činnosti spojené s tělesnými funkcemi. Udržuje tělo naživu a stará se o rozmnožování. Co se týče smyslové části, ta obstarává správnou funkci pěti známých smyslů. Je tedy také přímo spojena s oblastí těla. Imaginativní

---

<sup>78</sup> Louis Isaac Rabinowitz, „Maimonides, Moses“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 381-384.

<sup>79</sup> Maimon, Moše ben. *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. 1. vyd. Praha: Sefer, 2001, s. 7-9.

<sup>80</sup> V hebrejském překladu se uvádí slovo *chelek* = díl, část.

část vychází ze smyslové. Zachovává zjištění získaná smysly v paměti a pracuje s nimi. Je schopná je různě propojovat na základě takto zběžně získaných informací, aniž by zvažovala více okolních vlivů. Působí tedy fantazijně, neboť nedomyšlí důsledky. Informace, které takto zprostředkovává, se sice jeví být možné, ale v konečném důsledku mohou být nepravděpodobné.<sup>81</sup> Člověk jim, ale není schopný vědomě zabránit.<sup>82</sup> Volní část představuje vztah člověka k věcem v jeho okolí. Může být kladný i záporný a vyjadřuje ho pomocí tělesných orgánů a končetin.

Část rozumová je podle Maimonida charakteristická pouze pro člověka. Skrze ni zpracovává teoretické a praktické znalosti. Jen díky ní je schopný věci nazírat v jejich pravé podstatě. Umožňuje, aby si člověk uvědomil skutečné možnosti činností, které jsou v tomto světě proveditelné. Tato část tedy dokáže fantazii korigovat, a funguje pouze na úrovni uvažování. Nevztahuje se přímo k tělesným činnostem, na rozdíl od ostatních částí.<sup>83</sup>

Pořadí, v jakém zde potence duše uvádím, můžeme chápat jako mohutnosti duše, které svou činnost postupně rozšiřují od té základní až po nejrozvinutější. Vyšší stupeň tak nemůže správně fungovat bez existence funkcí nižších a bez nich se nemůže ani rozvinout.

Maimonides chápe rozum jako formu pro celou duši. Určuje tím její konečnou podobu. Zároveň tvrdí, že existence duše by byla zbytečná bez formy. Čímž předpokládá nutnost existence rozumu závislého na duši.<sup>84</sup>

Co se týče možnosti existence v budoucím věku, je zcela nutné, aby se člověk choval morálně správně. K tomu je zapotřebí dodržovat příkázání Tóry. Maimonides považuje za odpovědné části duše v oblasti přestupků pouze část smyslovou a volní. Neboť pouze v těchto částech dochází k rozhodnutím a činům, a jsou ovlivnitelné. U části rozumové sám váhá.

---

<sup>81</sup> Maimon, Moše ben. *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. 1. vyd. Praha: Sefer, 2001, s. 9-11.

<sup>82</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>83</sup> *Ibid.*, s. 11-13.

<sup>84</sup> *Ibid.*, s. 13.

Přiklání se však více k tvrzení, že ovlivňuje pouze názor, ale ne samotné jednání. Proto není odpovědná.<sup>85</sup>

Dle Maimonida se člověk chová správně, pouze pokud všechny jeho činy míří k poznání Hospodina. Má tedy udržovat své tělo v takovém stavu, aby mysl byla schopná poznání Boha i osvojování si dalších dovedností nutných ke zlepšení onoho poznávání. Není tedy špatného činu, vede-li ke zlepšení poznání Boha. Opírá se při tom o výrok „*Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.*“ (Dt 6,5), použitého také v modlitbě *Šma Jisrael*.<sup>86</sup> Nicméně si uvědomuje lidskou nedostatečnost plně Hospodina pochopit. Lidé jsou omezeni svými smysly a tělesností. Aby ho mohli pochopit v jeho podstatě, museli by být stejně dokonalí. Což nejsou.<sup>87</sup>

Dosáhnout věčného napojení na boží podstatu může pouze duše. Přesto je nutné žít spravedlivě a snažit se Boha poznat ještě v tomto fyzickém životě.<sup>88</sup> Duše se totiž může stát nesmrtelnou, pouze když získá tímto způsobem napojení na intelekt během života. Po té může přežívat ve světě intelektů díky spojení s aktivním intelektem.<sup>89</sup>

Aby se člověk i přes svou nedokonalost udržel ve stavu, ve kterém je přístupný poznání, měl by se držet mezi dvěma krajnostmi, kterými jsou nadbytek a nedostatek. Pouze tam se nacházejí dobré činy.<sup>90</sup> Nerozlišuje tedy činy do dvou kategorií, ale do třech, z nichž pouze jeden je ideální. Maimonides se tedy ostře staví proti asketům, kteří svým jednáním již překračují meze správného chování. Příkázání Tóry vedou ke střední cestě. Proto je pouze ona správná.<sup>91</sup> Mícvot tím vedou člověka, ke správnému cíli.

---

<sup>85</sup> Ibid., s. 15.

<sup>86</sup> Ibid. s. 42-49.

<sup>87</sup> Ibid. s. 87-89.

<sup>88</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 125.

<sup>89</sup> Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 170.

<sup>90</sup> Maimon, Moše ben. *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. 1. vyd. Praha: Sefer, 2001, s. 23.

<sup>91</sup> Ibid. s. 29-33.

V tomto díle se také vyjadřuje proti predestinaci. Člověk může být souzen za svůj život, protože všechny jeho činy jsou pouze na něm. To on je volí. Hospodin určuje jen jakési okolní mantinely, zařazuje člověka do jistého prostředí nebo pozice (Maimonides uvádí jako příklad, že je člověku jen určen jeho vzhled) a určuje zákonitosti světa, ale činy každého jedince jsou zcela v jeho rukou. Nikoho neovlivňuje, zda musí nebo nesmí konat jeho přikázání. Pouze za ně trestá nebo odměňuje.<sup>92</sup> Použijeme-li metaforu, Bůh jakoby vytvářel herní plán a vybral do něj druh figurek, ale figurky již sami rozhodují jak se v tomto plánu pohybovat.

V Mišne Tóra a svém komentáři k Mišně (oddíl Chelek) se Maimonides vyjadřuje jen velmi stručně k problematice vzkříšení mrtvých. Zmiňuje, že jde o zázrak, jehož popřením ztrácí člověk nárok na existenci v olam ha-ba. Přičemž v komentáři k Mišně zmrtvýchvstání zahrnuje do 13 článků židovské víry, tvořících jeho podstatu.<sup>93</sup>

Kvůli nedostatečnosti jeho vyjádření k problematice vzkříšení došlo mezi jemenskými židy k dezinterpretaci, která zapříčinila vznik sporu mezi Maimonidem a bagdátským gaonem Šmuelem ben Elim. Aby Maimonides zabránil dalšímu šíření chybného pochopení jeho myšlenek, sepsal „*Pojednání o zmrtvýchvstání*“ vyjadřující se k polemice, kterou vedli a dotýkala se i popírání Maimonidovy autority v oblasti babylonského centra. Tato esej se věnuje charakteru budoucího světa, rozdílu mezi ním a vzkříšením mrtvých a částečně i otázce mesiáše.<sup>94</sup>

Co se týče světa budoucího, ten Maimonides chápe jako odměnu za skutky tohoto světa. Naopak odplatou je neumožnění existence v něm. Usuzuje, že v tomto světě nebude tělesnost, podle textu Berachot 17a. Nebude-li se v budoucím světě jíst ani pít není nutné, aby existovali orgány těla. V takovém případě je považuje za zbytečné.<sup>95</sup> Všechno, co Bůh

---

<sup>92</sup> Ibid. s. 65-75.

<sup>93</sup> Maimon, Moše ben. *Výběr z korespondence*. Přeložili, úvodní studii a statě k jednotlivým textům napsali a poznámkami opatřili Daniel Boušek a Dita Rukriglová. 1. vyd. Praha: Academia, 2010, s. 245-246.

<sup>94</sup> Ibid., s. 246-249.

<sup>95</sup> Ibid., s. 259.

tvoří má smysl a tak se Maimonides domnívá, že by neutvořil nic zbytečného.<sup>96</sup> Tuto existenci oddělenou od těla považuje za stálou. Na netělesnou existenci se nevztahují změny, kterým látka běžně podléhá. Proto považuje Boha a anděle za netělesné a v budoucím světě předpokládá lidskou existenci také takovou. Neboť má jít o svět zcela dobrý a neomezený.<sup>97</sup>

Vyjádření v textech o tělesnosti, která mohla plést, chápe jako prostředek používaný kvůli prostému lidu. Neboť prostí lidé akceptují za existující pouze to, co má tělo a tak učenci dávali tělo všemu, co chtěli, aby bylo bráno za existující.<sup>98</sup> Proto vyjádření, která hovoří o tělesných aspektech andělů a samotného Boha jsou pouhá přirovnání.<sup>99</sup>

Přestože v budoucím světě mají být lidé netělesní, nepopírá Maimonides vzkříšení ve smyslu „návratu duše do těla po té co je opustila“ a to před vstupem do budoucího světa.<sup>100</sup> Mesiáš sám podle Maimonidova mínění nebude činit žádné zvláštní zázraky. Zázraky a především zmrtvýchvstání Maimonides připisuje pouze Bohu. Takové činy jsou jen v jeho kompetenci, a pouze on může rozhodnout jak, kdy a koho vzkřísí. Maimonides se nevymezuje k žádnému období, kdy by ke vzkříšení mělo dojít. Dle jeho názoru může vzkříšení proběhnout prakticky kdykoli, neboť záleží pouze na božím rozhodnutí. Je však přesvědčen, že ke vzkříšení dojít musí. Jen není jasné kdy.<sup>101</sup> Neboť „zázrak podléhá boží moudrosti“.<sup>102</sup>

Vzkříšení jakožto zázrak, Maimonides odlišuje od dění probíhajících přirozeně a dějů zaznamenaných pomocí alegorie. Rozumově vyvozuje věci, které jsou ve svém doslovném znění možné, a právě tak poznává i alegorii, která opisně vyjadřuje hlubší pravdu. Obě tyto složky se vztahují k dějům, které probíhají přirozeně. Pouze ty věci, které nelze doložit

---

<sup>96</sup> Ibid., s. 267.

<sup>97</sup> Ibid. s. 260-261.

<sup>98</sup> Ibid. s. 268.

<sup>99</sup> Ibid. s. 262.

<sup>100</sup> Ibid. s. 262.

<sup>101</sup> Ibid. s. 268-270.

<sup>102</sup> Ibid. s. 284.



rozumem jsou zázrakem. Protože pro ně není jiného výkladu, který by připouštěl přirozený jev.<sup>103</sup>

Maimonides tvrdí, že přirozené věci trvají navěky podle svého zvyku. Usuzuje tak z Šalamounova výroku v Kaz 3,14 zmiňujícím se, že vše co Bůh učinil má mít trvání navěky ve své celosti. Proto i duše jsou přirozeně trvalé. Maimonides také odmítá, změny v řádu stvoření.<sup>104</sup> Dá se tedy předpokládat, že svět je v jeho podání trvalý od chvíle stvoření a změna, kterou zaznamenají lidé vzkříšení do olam ha-ba, bude probíhat na jiné úrovni bytí, čímž by se potvrzovala Maimonidova představa o zbytečnosti těl. Ani tím neztrácuje očekávání dokonalého bytí, přičemž tento svět by se držel dále svého řádů. Olam ha-ba tedy není něčím odehrávajícím se časově v budoucnu na této rovině bytí. Ale jde o postupný přechod na jinou úroveň, kterou v současnosti můžeme jen stěží pochopit.<sup>105</sup>

Člověk na rozdíl od zvířat, jak tvrdí Maimonides, je schopen „přijímat emanaci z Boha“, která v něm zanechává složku trvalého charakteru, jenž neprochází změnou jako tělo. Tuto složku si spojuje s tím, co Tanach označuje za *ruach* a *nefeš*. Tělesné se rozpadá a mění. Netělesné odchází zpět k Bohu, stejně jako přišlo do těla. Mrtví se rozpadnou na části a z nich vyjde netělesné, které přetrvává. Podle Maimonida Tanach především popisuje přirozené jevy, které neumožňují tělu, aby se znovu navrátilo do živoucí podoby. Proto v něm existují texty, které jakoby popíraly možnost vzkříšení. Ale Tanach také popisuje zázraky, které se vymykají přirozenosti a tak je možné, aby Bůh nechal podle libosti povstat mrtvé z hrobů, bude-li je chtít vzkřísit. Proto je vzkříšení v tomto světě možné. Podle tohoto vzoru odmítá Maimonides přijmout tvrzení o věčně trvajícím světě do židovské nauky.<sup>106</sup> Neboť i stvoření je zázrak a ten se jeví být přímým božím zázrakem. Tím by došlo i k popření samotného Boha.

---

<sup>103</sup> Ibid. s. 270-271.

<sup>104</sup> Ibid. s. 272-273.

<sup>105</sup> Podle slov proroka Izajáše : „Vidění toho všeho vám bude jako slova zapečetěné knihy.“ – Iz 29,11.

<sup>106</sup> Maimon, Moše ben. *Výběr z korespondence*. Přeložili, úvodní studii a statě k jednotlivým textům napsali a poznámkami opatřili Daniel Boušek a Dita Rukriglová. 1. vyd. Praha: Academia, 2010, s. 277-278.

Izrael je v Maimonidově pojetí vyvoleným národem a v tom smyslu, že se na něho neustále nevztahují přirozené zákony světa. Proto se pro něj a na něm dějí zázraky, a je možné, aby povstali jeho mrtví. Pro Maimonida je jediným důvodem, proč v Tóře Bůh přímo Izraeli nesděloval skutečnost, že budou vzkříšeni jen proto, že na to nebyli připraveni. Až když plně přijali pozici proroků, tak se jim o tom oni mohli zmínit.<sup>107</sup> V postavení lidu Izraele tedy spatřuje speciální vlastnost umožňující jeho „členům“ vzkříšení, podobně jako je tomu u Ha-Leviho.

U Maimonida tedy existuje rozdíl ve zmrtvýchvstání a v budoucím světě. Zmrtvýchvstání je součástí událostí tohoto světa, na němž se má dít jako zázrak, ale po prožitém životě na tomto světě po vzkříšení mrtvých dojde znovu k jejich smrti, která způsobí odpoutání duše od těla a její odchod podle uvážení Boha do jiné úrovně bytí v olam ha-ba, jakožto budoucím světě pro jejich existenci. Těm duším, které si tuto ideální existenci nezaslouží, ji Bůh neumožní.

---

<sup>107</sup> Ibid. s. 278-282.

## 7 Mystika

Oproti filosofii měla výraznější vliv na židovské myšlení mystika. Ta zasáhla svým přístupem širší lidové vrstvy a postupně začala nahrazovat studium filosofie. Mystika podobně jako filosofie poskytuje člověku možnost přiblížit se ke svému ideálnímu obrazu, jímž je Bůh a dává k dispozici informace týkající se podstaty bytí, avšak živelnější formou. V této souvislosti má židovská mystika často dualistické tendence projevující se v oblasti etiky jako problém dobra a zla. Proto se v židovské mystice objevují různé podoby přístupu k nápravě světa a snahy se tím přiblížit k Bohu. Obzvláště patrný dualismus nacházíme v hechalotických textech, které popisují cestu mystikovy duše při jejím odpoutání od tělesné schránky a následný postupný vzestup do vyšších sfér směrem k Bohu.<sup>108</sup> Kabalisté se zaměřovali spíše na osud duše mezi vzkříšením a smrtí těla. Tedy otázkou, kterou jiné oblasti dostatečně nereflektují. Pro kabalisty je vzkříšení zcela samozřejmou záležitostí, která nepotřebuje další vysvětlování.<sup>109</sup>

Lidská duše je podle učení židovské mystiky složena ze tří aspektů. Toto rozdělení se drží představ vycházejících z antické filosofie, avšak v mystickém pojetí jde o tři fazety duše, které společně fungují jako duše jediná a nedělitelná, neboť vzešla od jediného a nedělitelného Boha. Tyto tři duševní mohutnosti svým označením odpovídají výrazům pro duši v Bibli. Jsou to *nefeš*, *ruach* a *nešama*. Základní duševní potencií je *nefeš*. Ta je chápána jako vitální duše a je dána všem živým tvorům narozením. Nezaručuje však bytosti nesmrtelnost. K té je nutné stoupat dále ve svém duchovním vývoji a získat další duševní mohutnost. Tou je *ruach* (duch). Předpokládá se, že by ji měl člověk získat ve věku třinácti let. Nemusí tomu tak však být. *Ruach* má svůj základ ve vyšších světech než je ten náš. Nejvyšší duševní potencií je *nešama*. Ta je nebeskou duší, která představuje božskou jiskru<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 167.

<sup>109</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 150.

<sup>110</sup> Hebr. „nicocot“.

a je možné ji získat ve dvaceti letech. Pokud je však člověk hříšný, nemůže získat vyšší stupně duší a jeho existence může být nadobro ze světa vymazána. Na druhou stranu pokud jeho chování napomáhá zdokonalování, tak jeho skutky nenapravují pouze jeho vlastní stav, ale pomáhají i nápravě světa. Stane se součástí božho světla a jeho duše již nemůže zahynout.<sup>111</sup> V některých případech se uvádí navíc ještě dvě další potence duše: *chaja* a *jechida*, ale ty nejsou běžně postižitelné.<sup>112</sup>

Tyto duše nejsou zcela samostatné entity. Existuje mezi nimi jisté spojení, které propojuje náš svět s Bohem. Vyšší duše vycházejí ze sefirotického stromu a tak jsou napojeny i na principy okolního světa. Toto členění duší a jejich napojení na tento svět je zaznamenán v *Sefer Zohar* z konce 13. st. (připisované tradicí Šimonu bar Jochajovi učenci 2. st.). Duše před vstupem do těla sestoupí až do nejnižší sefiry Malchut odkud přejde do nebeského ráje, který je mezistupněm, jenž ji má připravit na existenci v tělesném světě. Po smrti se duše opět dostává do nebeského ráje, kde si znovu zvyká na život bez těla.<sup>113</sup>

Do knihy *Zohar* se dostává také téma tzv. přídavné duše (nešama jetera). Jde o další duši, která je přídavnou složkou jeho individuálního složení duše. Speciální duše, která svou přítomností přibližuje svatost židovi. Tato duše přítomná pouze na šabat. Po jeho uplynutí zase tělo opouští. Tato představa vychází ze zmínky rabi Šimona ben Lakiše v Babylonském Talmudu (Bejca 16a). Původně měla tato představa podobu lidové pověry. Později byla upevněna a spojena s rituálem havdala.<sup>114</sup>

Nauka o putování duší se v židovské mystice značně rozšířila díky spisu *Bahir* (konec 12. st.). Tato nauka je běžně označována jako *gilgul*<sup>115</sup>. V *Bahiru* tomu tak ještě není. Toto označení se začalo používat až po dvou až třech generacích od vzniku tohoto spisu.

---

<sup>111</sup> Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003, s. 91-93.

<sup>112</sup> *Ibid.*, s. 97.

<sup>113</sup> *Ibid.*, s. 97-99.

<sup>114</sup> Lyčka, Milan. Duše v judaismu. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 170.

<sup>115</sup> Z hebrejského „gilgel“ = točit se, pohybovat se sem a tam.

K putování zde dochází pouze mezi lidmi. Duše se nemůže přesunout do jiné živočišné formy.<sup>116</sup> Duše mají putovat po smrti jednoho těla do druhého tak dlouho, až dojde k jejich vykoupení. Jak zmiňuje Scholem, v *Bahiru* je uvedeno, že je dán jistý počet duší, které musí dosáhnout vykoupení a navrátit se do „otcovského domu“. Až poté budou uvolněny další duše. Jde o zásluhu. Nové duše budou moci přijít až jako odměna, za vykoupení těch stávajících. Tyto nové duše mají vyjít ze Šabatu a až s příchodem nových duší bude umožněno přijít i mesiáši. Scholem předpokládá, že mesiášská duše v takovém případě nepodléhá putování.<sup>117</sup>

Původ této nauky je pravděpodobně mezi starými židovsko-gnostickými skupinami z Orientu. Objevila se např. ve spise Anana ben Davida „*Kniha světél*“, avšak mezi karaity se neudržela,<sup>118</sup> navíc zcela odmítly myšlenku vzkříšení z mrtvých. Anan spatřoval v pravidlech rituální porážky důkaz pro přesun lidské duše také do zvířete.<sup>119</sup>

Myšlenka gilgulu pomáhala při řešení otázky existence utrpení ve světě. Kabalisté si s ní vypomáhali, aby vysvětlili utrpení spravedlivých jejich doby. Pro ně šlo o odplatu za hříchy z dřívějších „inkarnací“. Většina, ale chápala převtělování jako výsledek velkého prohřešku. Nepovažovali za samozřejmé, aby se všechny lidské duše musely převtělovat. Převtělení bylo součástí trestu. Dávalo možnost napravit skutky z minulého života.

Podle knihy *Bahir* může docházet k přesunu duše až do tisíce generací. Oproti tomu španělští kabalisté tvrdí, že duše se přesouvá třikrát a duše spravedlivých se mohou přesouvat nekonečně, protože pomáhají ostatním v nápravě a ne pouze sami sobě. Nicméně existuje také názor, že spravedlivý se přesouvají třikrát a hříšní tisíckrát. Představa, že je možný přesun lidské duše do těla zvířete se objevuje v knize *Sefer ha-Temuna*. Takový přesun bývá chápán jako výsledek prohřešku v dřívějším životě. Duše je trestána za činy, ke kterým tělo vedla,

---

<sup>116</sup> Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*. 1. vyd. Praha: Malvern, 2009, s. 128.

<sup>117</sup> *Ibid.*, s. 129.

<sup>118</sup> *Ibid.*, s. 131.

<sup>119</sup> Gershom Scholem, „Gilgul“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 602.

přesunem do nižší formy života. Obdobně se toto učení objevuje i u jihofrancouzských katarů.<sup>120</sup> Židovský přesun z těla do těla má být přerušen až vzkříšením z mrtvých, kdy budou jednotlivé části duše a těla sestaveny do původní podoby.<sup>121</sup>

Představa přesunu duší do všech věcí na světě se začala šířit od počátku 14. st. a obsahovala i přesun duše do neživých předmětů. Byla chápána jako jakýsi zákon změny formy. Vše stvořené podléhá změně, která probíhá jak směrem k nižší úrovni, tak směrem k vyšší. U Josefa ben Šaloma Aškenaziho tyto myšlenky zasahovaly i do světa andělů a sefir.<sup>122</sup>

Můžeme tedy vidět rozdíl ve vnímání gilgulu u starších a mladších kabalistů. Starší kabalisté užívali pojem gilgul jen ve spojení s určitými přestupky, převážně pokud byly sexuálního charakteru. Až mladší kabalisté (cca 16. st.) tuto myšlenku rozšířili do univerzálního systému odplaty, který se dá srovnávat s karmickým cyklem.<sup>123</sup>

Luriánská kabala zašla ještě o krůček dále, když tento systém spojila s představou exilu duše z jejího původního místa. Protože její pojetí stvoření světa je následkem tragédie, kterou je zapotřebí napravit tzv. *tikunem*. Předpokládá existenci primordiálního člověka nebo prvotního Adama (Adam kadmon), který obsahoval všechny duše. Po jeho pádu došlo k rozptýlení těchto duší a zapříčinil roztržštění *kelipot* (tzn. nádoby) a tak došlo ke smíchání duchovního a materiálního světa. Neboť duchovní svět sestoupil na úroveň nižšího materiálního. Z našeho hlediska odpovídá promíchání dobrého a zlého. Aby se stvořené mohlo dostat do svého původního harmonického stavu, je nutné, aby byly pozvednuty ony jiskérky duší<sup>124</sup> zpět do jejich roviny bytí. To se děje díky dodržování příkazů Tóry. 613 těchto příkazů spojuje luriánská kabala s počtem částí těla původního Adama. Pácháním

---

<sup>120</sup> Ibid., s. 603.

<sup>121</sup> Gershom Scholem, „Soul, immortality of – In Kabbalah“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 39.

<sup>122</sup> Gershom Scholem, „Gilgul“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 603.

<sup>123</sup> Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3. vyd. New York: Schocken books, 1995, s. 281.

<sup>124</sup> Užívá se hebrejský pojem „nicocot ha-nešamot“.

hříchů jen dochází k opakování prvního hříchu Adama a prohlubování této tragédie.<sup>125</sup> Díky tomuto uspořádání se jednotlivci mohou svými činy podílet na celkové nápravě všehomíru. Jsou zapojeni do skupinového záměru. Neboť jejich chování zasahuje celek. Což vyvolává větší nadšení věřících v obecně velmi častém důrazu judaismu na osud celé skupiny, před osudem jednotlivce.

Snahy o nápravu světa skrze navrácení jisker mění přístup k světu jako takovému. Pokleslé částičky se nacházejí v exilu, tak jako židovský národ. A tím dochází ke zdůvodnění jeho exilu. Židé jsou roztroušeni ve světě, aby ho mohli lépe pomoci napravit. Nejde o trest za hříchy ani zkoušku víry, ale nutné postavení pro vyšší úkol.<sup>126</sup>

Toto Luriovo učení zaznamenal Chajim Vital ve své knize *Sefer ha-gilgulim*. Podrobně zaznamenává důvod převtělování. Podle toho jakého hříchu se kdo dopustil, je zapříčiněno jeho další převtělení a to i do zvířete, hmyzu či minerálu.<sup>127</sup> Přičemž dochází k odsunutí myšlenky trestu v pekle. Větší důraz je kladen na přesuny duší. Tato kniha se věnovala také myšlence vzájemného pomáhání si duší.<sup>128</sup> Ta se, ale objevuje již od poloviny 13. st. se ve spojitosti s gilgulem. Jde o tzv. *ibur*. Jde o přidání duše do těla, které již duši má v průběhu jeho života. Tělo, které v sobě již obsahuje jednu duši, může mít navíc ještě jednu duši. Zpravidla jde o duši spravedlivého. Tato duše se v těle nachází pouze omezenou dobu a je zde vždy za nějakým speciálním úkolem spojeným s vykonáváním *micvot*. Umožňuje původní duši dále se rozvíjet, čehož by nebyla sama schopna.<sup>129</sup>

Později se objevila i představa přidání duše hříšníka do těla. V takovém případě jde o tzv. *dibuka*. Přilnutí *dibuka* k duši živého dochází k posedlosti dotyčného. Původně byl *dibuk* chápán jako démon, který ovlivňuje činy dotyčného. Od přelomu 16. a 17. st. se

---

<sup>125</sup> Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3. vyd. New York: Schocken books, 1995, s. 278-280.

<sup>126</sup> Ibid., s. 284.

<sup>127</sup> Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003, s. 95.

<sup>128</sup> Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3. vyd. New York: Schocken books, 1995, s. 283-285.

<sup>129</sup> Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003, s. 96-97.

objevuje představa, že jde o duši hříšníka, která hledá útočiště.<sup>130</sup> Dibuk se kvůli svým hříchům nemůže přesouvat do nového vlastního těla a tak se uchytí v těle náležícímu jiné duši. Pro vyhnání se využívalo služeb vymítače.<sup>131</sup>

Lidské duše se během života vzájemně přitahují a mají touhu si vypomáhat. Děje se tak díky představě, že duše se dělí do několika skupin podle společného základu. Duše pociťují tuto spřízněnost skrze stejný kořen a usilují o znovuzískání společné jednoty. Proto mají někteří lidé nutkání si pomáhat, a to i nevědomě. Tento princip se uskutečňuje i při iburu, kdy sestoupí duše spravedlivého k duši, která má obtíže. Také se v kabale uplatňuje při vnímání partnerských vztahů. Lidská duše je chápána jako původně androgynní. Při sestupu do tohoto světa se rozdělí na mužskou a ženskou. Díky manželskému svazku se tak duši umožňuje spojení do původního celku, tak jak tomu je v duchovním světě.<sup>132</sup> Čímž získává manželství zcela novou úroveň. Přibližuje náš svět dokonalému předobrazu na nebesích.

Na učení luriánské kabaly o nápravě světa navázala židovská náboženská skupina východoevropských chasidů. Jsou přesvědčeni, že k pozvedávání odpadlých částí vyšších světů je nutný tzv. *devekut* = přilnutí k Bohu. Tohoto přilnutí dosahují pomocí speciálního vnitřního záměru. V jejich pojetí jde především o nadšení a radost. Neboť „radost je základním rysem člověka a jen tam, kde se nachází, nachází se také Bůh“.<sup>133</sup> S tímto správným vnitřním záměrem je nutné vykonávat veškerá přikázání i studium Tóry. V počátcích tohoto hnutí odpadá zájem o hlubší řešení náboženských záležitostí, jako je tomu v případě studentů Talmudu a Tóry u ortodoxních skupin. Takový velký zájem o studium byl často mezi chasidy důvodem k zesměšňování studentů. Důležitý je vnitřní náboj. Nikoli podrobná znalost.<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup>Bedřich Nosek, „Dibuk“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 66.

<sup>131</sup>Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 149-150.

<sup>132</sup>Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003, s. 95-97.

<sup>133</sup>Ibid., s. 174.

<sup>134</sup>Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3. vyd. New York: Schocken books, 1995, s. 334-336.



Snaha o nápravu světa se vztáhla i na vnímání spravedlivých (*cadikim*) mezi chasidy. Spravedliví již nebyli správně jednající jedinci ve světě, jakožto ideál etického jednání, ale vyvolení jedinci, kteří fungují jako prostředníci mezi židovským obecnstvím a Bohem. Cadik má svůj základ ve vyšších světech a je schopen svět okolo sebe pozdvihnout zpět k Bohu. Stává se svatým a i své okolí posvěcuje. Proto je jeho přítomnost vyhledávána a tvoří střed skupiny. Podle učení Dov Bera z Meziříče je cadik schopný opravdu pozvedat pouze duše, které mají stejný duchovní základ jako on. Protože cadik je spojnicí s Bohem, je možné, aby sám do jisté míry spáchal hřích, ale to jen protože se musí sám přiblížit k nižším úrovním bytí, aby je mohl pozvednout (zde je velký rozdíl od sabatianismem, kdy dochází k naprostému ponoření do zla; u chasidů jde o pouhé přiblížení). Na kosmické úrovni se hovoří o tom, že cadik způsobuje příliv boží milosti ze sefiry Chesed.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003, s. 178-180.

## 8 Moderní pojetí

Od 18. st. se v židovské společnosti začíná projevovat osvícenský vliv. Židé začínají vstřebávat intelektuální myšlenky západní společnosti a studovat na univerzitách pro ně nové obory. Snahy zařadit se do většinové společnosti je vedli k přehodnocení v přístupu k vlastnímu učení a jeho projevů. Pojetí představ o vzkříšení a duši tím bylo značně ovlivněno a došlo k odklonu od tradičních ortodoxních představ. Vzkříšení mrtvých se zdálo být náhle nepřijatelnou představou. Rozmach přírodních věd v západní společnosti způsobil, že začala být tato myšlenka považována za primitivní. Navíc byli židé konfrontováni s faktem, že biblická tradice tuto myšlenku příliš nepojednává. Představa duchovní nesmrtelnosti začala být považována za důvěryhodnější a byla prosazována na úkor té o vzkříšení.<sup>136</sup>

Tato převaha je patrná již v díle Mosese Mendelssohna (1729-1786) *Faidón neboli o nesmrtelnosti duše ve třech dialogích*. Mendelssohn zde zastává myšlenku, že nesmrtelné jsou pouze ty nejjednodušší substance, které již není možné dále dělit. Za takovouto substanci považuje duši. Ta je schopná spojovat substance složené. Drží se tvrzení, že duše je schopná udržet si své vědomí. Toto tvrzení se snaží vysvětlovat božským puzením k dosažení dokonalosti, které by nemělo být smrtí zničeno, protože by jinak tento božský záměr postrádal smysl. Zároveň ho v souvislosti s dokonalostí trápí osud jedince, který je nucen obětovat vlastní život pro druhé. To jsou otázky, které Mendelssohn trápí, nicméně otázka vzkříšení je u něho zcela vynechána.<sup>137</sup>

Oproti tomu Abraham Geiger (1810-1874), se ve svých myšlenkách jasně ke vzkříšení vyjadřoval. Jakožto reprezentant evropské reformy se ke vzkříšení stavěl velmi odmítavě. Byl přesvědčen, že velká část myšlenek židovské nauky má v současnosti pouze duchovní charakter a tak je nutné se vyvarovat jejich doslovnému užívání. Proto byl jasně proti pojmu vzkříšení, které vede k jeho chápání jakožto budoucímu tělesnému vzkříšení. Prosazoval myšlenku nesmrtelnosti duše. Sestavil modlitební knihu, která sice používá

---

<sup>136</sup> Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 153.

<sup>137</sup> *Ibid.*, s. 154-155.

hebrejský originál v nezměněné podobě, ale v překladu výrazy vztahující se ke vzkříšení upravuje do podoby příslibu věčného života.<sup>138</sup>

Dalším významným zástupcem reformy byl David Einhorn (1809-1879). Zastával názor, že němčina by se měla stát součástí bohoslužby. Prohlašoval, že je nutné vypustit modlitby týkající se návratu na Sijón a obnovu chrámového kultu. Držel se myšlenky, že duše je nesmrtelná díky tomu, že byla vdechnuta Bohem. Jeho myšlenky se dočkaly přijetí až v Americe, kde vydal svou modlitební knihu *Olat Tamid: Book of Prayers for Jewish Congregations* (1856). Přičemž většina bohoslužby v jeho podání probíhala v angličtině. Jeho myšlenek hojně využíval jeho zeť Kaufman Kohler, který stál za několika prohlášeními reformního hnutí v Americe, které odmítlo představu vzkříšení jako učení, které nemá náboženský základ a opírá se raději o přesvědčení, že lidská duše je nesmrtelná díky její božské podstatě. Později ve svém myšlení trochu ustoupil od úplného odvržení představy o vzkříšení. Uznal, že těm, kteří Boha přijímají spíše skrze jeho zázraky, které se rovnají porušování přírodního řádu, je bližší myšlenka vzkříšení. Ale ti, kteří Boha vnímají skrze neměnné zákony přírody, jsou jako on nakloněni více duchovní nesmrtelnosti.<sup>139</sup>

Na počátku 19. st. se od reformy oddělilo hnutí konzervativního judaismu, které se zpočátku prezentovalo jen jako škola. Toto hnutí se snažilo zachovávat záložní výklad textu a poskytnout mu jistou nejednoznačnost. Pokoušeli se, proto zachovávat původní hebrejský text, který o Hospodinu hovoří jako o *mechaje ha-metim* (tzn. oživujícím mrtvé) a umožňuje členům vykládat si vzkříšení po svém. Myšlenka duchovní nesmrtelnosti je v tomto hnutí považována za jasně potvrzenou judaismem.<sup>140</sup>

Hnutí se vyhýbá vydávání ideologických prohlášení, přesto bylo jedno vydáno r. 1988 – *Emet Ve-Emunah: Statement of Principle of Conservative Judaism*, přestože není oficiálně uznáno hnutím, jen jeho těmi, kteří ho sepsali, se vyjadřuje i k otázce eschatologie a tím nepřímou potvrzuje, že hnutí stále zastává částečně otevřené vnímání otázky vzkříšení.

---

<sup>138</sup> Ibid., s. 160-161.

<sup>139</sup> Ibid., s. 161-165.

<sup>140</sup> Ibid., s. 165-168.

Uznávají v něm, že lidské individualita nezaniká smrtí ani není zapomenuta, což podpirají učením o vzkříšení i učením o nesmrtnosti duše. Přičemž otázka vzkříšení je brána jako pravda, která je podkladem uklidňujícím existenciálního napětí vycházejícího z uvědomění smrti i symbolické vyjádření schopnosti jednotlivce i po smrti ovlivňovat druhé.<sup>141</sup>

V současnosti je téma vzkříšení a nesmrtnosti duše stále aktuální. Objevuje se více pochybností o existenci duše a vzkříšení z mrtvých se jeví jako jistější. Zároveň, jak zmiňuje Neil Gillman,<sup>142</sup> v judaismu postrádáme hlubší výklad prohlášení o charakteru vzkříšení, který je brán příliš doslovně. Jistě je možné se více pohroužit do původních textů a zvážít alternativní možnosti výkladu, co se charakteru vzkříšení týče.

---

<sup>141</sup> Ibid., s. 191-192.

<sup>142</sup> Ibid., s. 172-173.

## 9 Závěr

Vzkříšení je myšlenkou, která již ve svých počátcích bojovala o své uznání. Díky převaze farizeů se udržela a byla považována za legitimní, přestože zmínky o něm se vyskytují v Tanachu, jakožto nejzákladnějším textu judaismu, jen výjimečně. Částečně se stalo součástí rabínských diskuzí, které téma jen velmi opatrně rozebíraly. Jako součást víry se stalo téma součástí modliteb a každodenního očekávání jednotlivce, a hlubšího zamyšlení se dočkalo až od období středověku, v důsledku reakcí na okolní rozvíjející se prostředí. Ve své skrytější podobě se již od období před naším letopočtem v mystice judaismu nesly myšlenky, které obohatily toto téma, a pomohly přiblížit obyčejný lidský osud blíže Bohu.

Předcházející text obsahuje náhled do problematiky pojetí vzkříšení a duše v judaismu. Jejich koncept je značně nejasný a v průběhu dějin prošel několika změnami, které ho v současnosti stále čekají. Období příchodu moderny bylo poznamenáno snahou srovnat krok židovských studií se západními obory. Což vedlo k vytvoření *Wissenschaft des Judentums*, jakožto snahy přistupovat k judaismu z vědeckého hlediska. Tyto osvícenské snahy vedly spíše k tomu, že judaismus získával formální a strohou podobu, která však byla druhou světovou válkou přerušena a s blížícím se příchodem milénia byli znovu lidé lákáni více ke snaze o přiblížení se Bohu na prosté a přece hluboké prožitkové úrovni. Zájem se obrátil k chasidským hnutím a hnutím New Age. Objevují se tendence znovu svět zakrývat rouškou tajemna a nesnažit se pochopit veškerá jeho zákoutí.

Hlubší poznání jeho vývoje v našem postmoderním světě vyžaduje aktivní vstup do právě žité společnosti a jejích myšlenek. Posuny se dějí na individuální rovině a nedochází momentálně k vytváření masově podporovaných prohlášení. Onen živější vývoj probíhá v okrajových skupinách, které mnohdy jen váhavě označíme za autentický judaismus. Ortodoxie si stále udržuje neměnnou tvář a naše téma přijímá v celé jeho komplexnosti, aniž by pocítovala potřebu je rozvíjet.

## Použitá literatura

### **Prameny:**

*Bible. Český ekumenický překlad.* Praha: Česká biblická společnost 2007.

Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007.

Chlup, Radek (a kol.). *Pojetí duše v náboženských tradicích světa.* 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007.

Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků.* 3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010.

### **Sekundární literatura:**

Flavius, Iosephus. *Válka židovská/I.* 3. vyd. Praha: Academia, 2004.

*Hegjon lev.* 1. vyd. Praha: Bejt Simcha, 2008.

Maimon, Moše ben. *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání.* 1. vyd. Praha: Sefer, 2001.

Maimon, Moše ben. *Výběr z korespondence.* Přeložili, úvodní studii a statě k jednotlivým textům napsali a poznámkami opatřili Daniel Boušek a Dita Rukriglová. 1. vyd. Praha: Academia, 2010.

Nosek, Bedřich, Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie.* 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 2008.

Nosek, Bedřich, Damohorská, Pavla. *Židovské tradice a zvyky.* 1. vyd. Praha: Karolinum, 2010.

Sadek, Vladimír. *Židovská mystika.* 1. vyd. Praha: Fra, 2003.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism.* 3. vyd. New York: Schocken books, 1995.

Scholem, Gershom. *Počátky kabaly.* 1. vyd. Praha: Malvern, 2009.

*Sidur Adir ba-marom.* 1. vyd. Praha: Nakladatelství Bergman Tomáš, 2008.

Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages.* 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**Užitá slovníky a encyklopedie:**

*Encyclopaedia Judaica*. Jerusalema: Keter Publishing House Ltd., 2007.

*Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*. Praha: Oikúmené, 1994.

*Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer s.r.o., 1992.

*Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003.

## Summary

Pojetí duše a vzkříšení v tradičním židovství a v reformních směrech judaismu

Conception of the Soul and Resurrection in the Traditional ways of Judaism and Reform

Judaism

Alena Ondrušková

The main topic of this thesis is to show the design and development of ideas about the resurrection and soul in Judaism. The chapters are designed to meet the individual areas of the Jewish faith. They are sorted with respect to their chronological development. The focus is placed on specific events in the area.

In the main religious sources the thesis seeks to achieve definitions and then registers the changes in interpretation that have occurred and some of their extensions. Even though there is no clear definition of these concepts in Judaism. It captures a person's attitude to the existential question of his fate in a world that depends on the nature of how this person sees himself as a living being. The first ideas related only to the physical form of a man and the gradual expansion of his mental feature. This perception of a man as a creature created from two parts - physical and mental. That it raises questions about the fate of the individual parts. Taking mental part is not viewed as an entirely clear one and only part, but there are distinguished characteristics that stem from the original biblical names: Nefesh, Ruach and Neshama.

Although the resurrection of the dead has over the time become part of an articles of faith necessary for a man to be able to be classed to the Jewish faith, in modern times there has been discovered opinions which are trying to avoid this idea and replace it by socially acceptable form, which of course leads to separation from the main stream in Judaism.