

**UNIVERZITA KARLOVA  
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Rabi Jehuda Liva ben Becal'el a kniha Zohar**

**Rabbi Judah Loew ben Bezalel and the Zohar**

**Disertační práce**

**Doktorský studijní program: Teologie**

**Studijní obor: Judaistika**

**Školitel:**

**doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.**

**Autorka:**

**Mgr. Kamila Kohoutová**

**Praha, 2019**

### **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému školiteli doc. PhDr. Bedřichu Noskovi, CSc. a zejména Mgr. Davidu Biernotovi, Th.D. za konzultace a přátelskou podporu, kterou mi poskytl při sepisování této disertační práce.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci „*Rabi Jehuda Liva ben Becal'el a kniha Zohar*“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. 4. 2019

Kamila Kohoutová

## **Anotace**

Disertační práce „Rabi Jehuda Liva ben Becal'el a kniha Zohar“ se věnuje otázce vztahu pražského Maharala ke knize Zohar. V obecném povědomí je postava tohoto učence spojena s romantickou představou zázračného rabína a mystika, stvořitele golema, který sloužil na dvoře císaře Rudolfa II. Práce si klade za cíl posoudit skutečný stav věcí a poskytnout odpověď na otázku, jakým způsobem Maharal s hlavním kabalistickým spisem – knihou Zohar – pracoval, a do jaké míry můžeme označit prvky jeho díla za kabalistické. Práce představuje Maharala, jeho život a učení, popisuje také vznik a kanonizaci knihy Zohar. Hlavní část práce je věnována teologické analýze Maharalových textů, které obsahují citace z knihy Zohar. Texty jsou přeloženy, vyloženy a opatřeny komentářem. Každé z řešených témat – hermeneutika a hodnota doslovného výkladu, zákaz konzumace nežidovského vína a otázka lidské sexuality ve vztahu k sefirotickému stromu – je zasazeno do historického a halachického kontextu své doby. Závěr práce shrnuje získané poznatky a poskytuje odpověď na otázku, do jaké míry Maharalovo dílo reflektuje nauky knihy Zohar.

## **Klíčová slova**

Maharal, rabi Jehuda Liva ben Becalel, Sefer Zohar, kniha Zohar, kabala, židovská mystika, raný novověk

### **Annotation**

The dissertation thesis „Rabbi Judah Loew ben Bezalel and Zohar“ deals with the affiliation of the Maharal of Prague to the fundamental Kabbalistic writing known as the Sefer Zohar. The Maharal is usually connected to a highly romanticized image of a miraculous rabbi and mystic, the creator of Golem who served in the court of Emperor Rudolf II. This study aims to evaluate to what extent the work and thought of the Maharal was affected or influenced by the Zohar and whether we can consider him a true Kabbalist. The main part of this thesis focuses on theological and mystical analysis of those Maharal's writings that contain quotations from the Zohar. These texts are translated to Czech, commented upon and set to their respective time and space framing. Topics specifically dealt with are: hermeneutics and the problem of literal meaning of the Torah, the ban on consumption of non-Kosher wine and the question of the effect of male sexual life on the Sefirotic tree.

### **Key Words**

Maharal, rabbi Judah Loew ben Bezalel, Sefer Zohar, Kabbalah, Jewish Mysticism, Early Modern Period

Kdo je to svobodný člověk? Ten, kdo zvedne svou hlavu, aby odkrýval a vykládal záležitosti, a kdo nemá strach.

Zohar III,79b

## Obsah

1	Úvod.....	10
2	Život a dílo rabi Jehudy Livy ben Becalela.....	18
2.1	Prameny a materiály ke studiu Maharalova života.....	18
2.2	Maharalův život.....	21
2.3	Maharalovo dílo .....	25
3	Kabalistické prvky Maharalova díla .....	28
4	Kniha Zohar .....	34
4.1	Obsah a nauky knihy Zohar .....	37
4.2	První edice knihy Zohar .....	41
4.3	Kniha Zohar v Maharalově díle.....	44
4.4	Jakou edici knihy Zohar Maharal používal?.....	47
4.4.1	Srovnání s mantovskou edicí .....	48
4.4.2	Srovnání s cremonskou edicí .....	50
4.4.3	Hodnocení aramejské formy a další možné zdroje .....	52
5	Kniha Zohar a problematika halachické autority v 15. a 16. století.....	54
6	Vztah Tóry zjevené a Tóry nezjevené .....	59
6.1	Významové úrovně Tóry.....	63
6.2	Tóra jako milá .....	65
6.3	Zohar III,152a.....	67
6.3.1	Překlad Zohar III,152a .....	67
6.3.2	Výklad Zohar III,152a .....	69
6.4	Zohar III,152a v <i>Tiferet Jisrael</i> .....	72
6.5	Závěr .....	76
7	Zákaz konzumace nežidovského vína.....	77
7.1	Zpracování a prodej vína ve středověku .....	79
7.2	Středověká diskuze: podstata modloslužby a rabi Moše Isserles .....	82
7.3	Maharal proti konzumaci nežidovského vína: jejich dcery.....	87
7.4	Maharal proti konzumaci nežidovského vína: výlučnost Izraele.....	92

7.5	Zohar III,40a .....	96
7.5.1	Překlad Zohar III,40a .....	96
7.5.2	Výklad Zohar III,40a .....	98
7.6	Zohar III,40a v Druš al ha-Micvot .....	102
7.7	Závěr .....	110
8	Vliv lidské sexuality na život sefirotického stromu .....	111
8.1	Kdo se nepodílí na plození a rozmnožování, prolévá krev .....	113
8.2	Autoerotismus jako světová potopa .....	115
8.3	Zohar I,18a a Zohar I,33a .....	118
8.3.1	Překlad Zohar I,18a .....	118
8.3.2	Výklad Zohar I,18a .....	118
8.3.3	Překlad Zohar I,33a .....	119
8.3.4	Výklad Zohar I,33a .....	119
8.4	Zohar I,18a a Zohar I,33a v Netivot Olam .....	120
8.5	Komentář spisu <i>Chidušej Agadot</i> k traktátu <i>Nida</i> 13a/b .....	123
8.6	Zohar I,18a a Zohar I,33a v <i>Be'er ha-Gola</i> .....	126
8.7	Závěr .....	131
9	Maharalova teurgie micvot .....	133
10	Závěr .....	140
11	Jmenný rejstřík .....	144
12	Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů .....	145
12.1	Prameny .....	145
12.2	Literatura .....	148
12.2.1	Monografie .....	148
12.2.2	Články .....	152
12.3	Encyklopedie a slovníky .....	157
12.4	Elektronické zdroje .....	158
13	Seznam příloh .....	159
14	Abstrakt .....	160



15	Abstract .....	162
16	Přílohy.....	164
16.1	Zákony vína úlitby/Gevurot ha-Šem.....	164
16.2	Zákaz vína úlitby a nezbytné pokárání/Ner micva .....	171

# 1 Úvod

Myšlení rabi Jehudy Livy ben Becalela, pražského MaHaRaLa,<sup>1</sup> obsahuje mnoho témat, která můžeme společně s Meirem Seidlerem<sup>2</sup> označit za jeho jedinečný příspěvek k něčemu, co budeme v pozdějších staletích označovat jako zápas judaismu o relevanci v moderním světě. Maharal sám bojoval především proti maimonidovskému racionalismu, který usiloval o filosofické uchopení základních principů židovské víry. Maharal se svým dílem snaží obhajovat to, na co bude v dalších staletích útočeno – základy zjeveného náboženství.

Pestrá škála témat, kterou se Maharal na stránkách svých děl zabýval, svědčí o skutečnosti, že jeho dílo lze jen obtížně uchopit celistvě. Rovněž v příspěvcích starších i současných badatelů je patrná značná nejednotnost ve snahách o vymezení Maharalova díla a jeho místa v dějinách židovského myšlení. Byl Maharal kabalistou, který své mystické představy skryl tak důkladně, že je dnes nejsme schopni objevit, jak uvádí Gershom Scholem?<sup>3</sup> Nebo byl spíše tradičním myslitelem, který si osvojil něco málo ze středověké filosofické literatury, jak soudí Leonard Levin?<sup>4</sup> Podporoval rozvoj vědeckého studia a byl předchůdcem a průkopníkem modernosti, jak uvádí André Neher?<sup>5</sup> Byl typickým představitelem východního žida, jakýmsi prototypem východoevropského chasida,<sup>6</sup> nebo spíše pokrokovým předchůdcem hnutí *Wissenschaft des Judentums*?<sup>7</sup> Pro všechny tyto pozice najdeme ve vědecké literatuře oporu, stačí si vybrat, jaký postoj chceme momentálně zastávat.

---

<sup>1</sup> Jedná se o akronym slov Morejnu Ha-Rav Liva či Morejnu Ha-gadol Rav Liva. Pro usnadnění přepisu jej budu v práci dále užívat bez kapitálek pouze jako Maharal.

<sup>2</sup> SEIDLER, Meir. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague*. New York: Routledge, s. 176.

<sup>3</sup> SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, s. 339.

<sup>4</sup> Kapitoly o Maharalovy v Levinově knize LEVIN, Leonard. *Seeing with both Eyes: Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish renaissance*. Leiden: Brill, 2008. Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy.

<sup>5</sup> NEHER, Andre. *Studna exilu: tradice a modernost: myšlenkový svět Jehudy ben Becalel - rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. 1. vyd. Praha: Sefer, 1993, 173 s. Judaika.

<sup>6</sup> Po Maharalově smrti nebyla jeho díla téměř sto padesát let vydávána. Nové edice vytiskli teprve chasidim pod vedením rabi Isarela Hofsteina. YUDLOV, Isaac. *The Publication of the Works of Maharal of Prague*. In PUTÍK, Alexandr, DEMETZ, Peter. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009.

<sup>7</sup> Heinrich Graetz ve svých *Geschichte der Juden* vyjadřuje politování nad tím, že ačkoli se Maharal obeznámil s některými matematickými koncepty a povrchně znal také filosofii, dále tyto oblasti nerozvíjel. Srov. GRAETZ, Heinrich. *Geschichte der Juden: von Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal (1494)*

Problém nespočívá v naší neschopnosti popsat Maharalovo myšlení jako jednotný systém, ale spíše ve skutečnosti, že Maharal své myšlenky neprezentuje systematicky a uceleně. V jeho myšlení ovšem můžeme najít určité vzorce, které se opakují. V základu Maharalova myšlení stojí člověk, jako svorník nebeské a zemské oblasti. V lidské moci je obě tyto oblasti ovlivňovat a působit buď na jejich přiblížení, které je pro člověka žádoucí, nebo je od sebe oddalovat, což žádoucí není. Člověk je tak vklíněn do dichotomie světa duchovního a materiálního a je pouze na něm, zda bude dodržovat zákon, darovaný Hospodinem, který jej dovede k vytouženému cíli, k co největšímu přiblížení oblasti hmotné k oblasti duchovní.<sup>8</sup>

Dosáhnout tohoto cíle je možné přísným dodržováním micvot, které Maharal vnímá jako samozřejmost, a jako takové je i vyžaduje. Z tohoto důvodu se v jeho díle nasetkáme s klasickými halachickými výklady. Oblasti, které Maharal věnuje nejvíce prostoru, je židovská etika neboli musar. Etické jednání založené na plnění Hospodinova zákona a dodržování slov učenců je podle Maharala tou pravou cestou pro přiblížení lidské duše k Nejvyššímu.

S příchodem raného novověku začíná pozvolna docházet k proměně ve vnímání náboženské autority. S náboženským systémem je nově možné polemizovat a vznášet vlastní nároky na to, jak by měl vypadat. Náboženské autority přestávají mít nad člověkem naprostou moc, ta se přesouvá do rukou státu, který má k udržení pořádku donucovací prostředky. Teonomní právo Boha uvalit na člověka zákon a vyžadovat jeho naprosté dodržování přestává být legitimní.<sup>9</sup> Dodržování halachy navíc nikdy nebylo vyžadováno mocí žádného státu a nařízení Tóry nebyla nikdy dodržována v úplnosti. Fragmentárnost židovského osídlení dala charakteru židovského práva specifickou podobu, která se mnohdy přizpůsobila lokálním potřebám. Judaismus vždy byl a zůstává náboženstvím veskrze dynamickým. Tato skutečnost je patrná přímo z jeho základních textů. Mišna, Gemara a bezpočet dalších komentářů by nevznikly, kdyby judaismus nebyl otevřen výkladům a jejich občasnému přehodnocení.

K posunům a vývoji uvnitř judaismu ovšem nepřispěly jen vlivy vnější, ale přirozeně také vlivy vnitřní – izolovanost obcí, vzdálenost, ekonomická situace a různá

---

*bis zur dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618)*. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig: Verlag von Oskar Leiner, 1891, s. 461.

<sup>8</sup> SADEK, Vladimír: Social aspects in the work of Prague Rabbi Löw (Maharal, 1512-1609), in: *Judaica Bohemiae*. XIX (1), (1983), s. 3-21.

<sup>9</sup> SEIDLER, Meir. Maharal and Religious Coertion. In *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague*. s. 178.

omezující opatření dala vzniknout lokálně specifickým komunitním podmínkám, se kterými se židé museli vypořádat. Jako příklad může posloužit otázka konzumace nežidovského vína na Moravě, kde Maharal sám několik let působil a kde se s tímto problémem potýkal. Zbožnost moravských židů byla do značné míry podřízena užitečnosti a obchodu, se kterým se pojila tamní vinařská tradice. Moravští židé potřebovali víno vyrábět a prodávat, bylo výnosným prvkem jejich obživy. Prastaré náboženské zákony, které obchod a výrobu omezovaly přísnými pravidly, nebyli vinaři již schopni dodržovat, a proto byly časem přirozeně zmírněny. Moravští židé ovšem k problematice nepřístupovali lehkovážně a snažili se pro své jednání získat rabínskou podporu. Té se jim však nedostalo od Maharala, který proti jejich zvyklostem ostře vystupoval, ale od jeho současníka rabi Moše Isserlese,<sup>10</sup> který se naopak pokusil pro jejich praxi najít zdůvodnění.

Maharal vystupoval proti zlehčování zákona nejen v konkrétním případě konzumace nežidovského vína, ale i na úrovni obecné. Snažil se své souvěrce nabádat k obezřetnému dodržování Hospodinových nařízení. Pokud si židé ulehčí při dodržování jednoho nařízení, vznikne precedens pro úlevy další. V případech, kdy ekonomické a racionální závěry převážily nad dodržováním zákona, přichází Maharal s novým zdůvodněním nutnosti zákon dodržovat, které zakládá v oblastech rozumem nepostižitelných. Pro některé své argumenty našel oporu v knize Zohar<sup>11</sup> a právě tato místa jsou předmětem mé studie.

Domnívám se, že Maharal sáhl po knize Zohar jako po novém zdroji argumentace, aby se svými tradičními požadavky obstál v moderním světě. Kabala totiž nejlépe souzněla s tradičním rabínským učením, o jehož upevnění Maharalovi šlo především. Sám hluboce zakořeněn v myšlení středověku se s novými myšlenkami, které do střední Evropy postupně pronikaly zejména z Itálie, seznamuje jen velmi liknavě. Na rozdíl od svých současníků a žáků, nepřijímá nové vědy a filosofii tak snadno. Přestože Maharal věděl o vývoji na poli astronomie,<sup>12</sup> byl si vědom zámořských objevů a existence nových

---

<sup>10</sup> Moses ben Israel Isserles (ReMa, 1525/1530-1572). Polský kodifikátor. Viz RAMOT, Naama. Isserles, Moses ben Israel, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, s. 770-772.

<sup>11</sup> Názvy hebrejských děl jsou obecně uváděny v kurzívě, nicméně díla, která jsou v české literatuře již dobře zavedena jako Tóra, Talmud, Mišna, Gemara apod. kurzívou vyznačena nejsou. Stejně tak nejsou kurzívou vyznačeny běžně počestěné termíny jako micva, halacha, sefira, apod. Kurzívou rovněž nevyznačuji slovo Zohar, neboť se v textu vyskytuje velice často. Domnívám se, že nadužívání kurzivního zvýraznění by narušovalo plynulost textu.

<sup>12</sup> RUDERMAN, David B. *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*. New Haven: Yale University press, c1995, s. 61-63.

halachických kompendií, která byla rozšířena s vynálezem knihtisku, držel se osvědčených metod. Halachická doporučení nechtěl systematicky zaznamenávat a proti jejich zapisování vystupoval také jeho bratr Chajim ben Becalel a jejich učitel Šalom Šachna.<sup>13</sup> Proti zapisování halachických látek bojoval Maharal svým vlastním způsobem – usiloval o to, aby se studenti navrátili ke studiu pramenů. Aby četli a pochopili texty Mišny dříve, než začnou studovat komentáře a cvičit se v rabínské argumentaci.

Maharal svým dílem usiloval o to zůstat věrný tradici navzdory novověkým tendencím, které se začaly pomalu šířit. Domnívám se, že knihu Zohar užíval jako podpůrného prostředku, který měl tomuto cíli napomoci. Kniha Zohar vyšla poprvé tiskem v polovině 16. století, její autorita ovšem sahá mnohem dále. Právě v 15. a 16. století se kniha Zohar začíná dostávat do popředí zájmu nejen jako dílo kabaly, ale také jako možný zdroj halachických rozhodnutí v případech, kdy jsou slova učenců Talmudu nejednoznačná.<sup>14</sup> Domnívám se, že Maharal aplikuje podobný vzorec na svá etická doporučení.

V souhrnu vědeckých prací o Maharalovi, které se většinou snaží systematizovat jeho dílo a zařadit je do patřičné kategorie, nebo které se pokoušejí objasnit nejasná místa v jeho životopise, nacházíme podivuhodně málo textů, které by se věnovaly otázce vztahu Maharala k židovské mystice. Obecné informace k tomuto tématu poskytuje Byron L. Sherwin ve své monografii,<sup>15</sup> konkrétněji, avšak stručně se problému věnoval Roland Goetschel.<sup>16</sup> Nejrozsáhlejší práci v této oblasti odvedla Nili Weinstein, která se nevěnovala jen Maharalově vztahu k židovské mystice, ale jeho teologii celkově.<sup>17</sup>

Povědomí o Maharalovi jako velkém kabalistovi je kvůli legendě o golemovi a o setkání s císařem Rudolfem II. hluboce zakořeněno v představách široké veřejnosti. Domnívám se, že je nutné, tuto představu revidovat na základě četby Maharalových děl a na základě prozkoumání zde obsažených kabalistických prvků. Mezi nejvýznamnější mystická díla, která Maharal cituje, patří *Sefer Bahir*, *Sefer Jecira*, *Ma'arechet ha-Elohut*,

---

<sup>13</sup> REINER, Elchanan. The Ashkenazi Élite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Book. In Hundert, D. G. (ed), *Jews in Early Modern Poland*. (Studied in Polish Jewry, Volume Ten) London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, s. 90.

<sup>14</sup> KATZ, Jacob. *Divine Law in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility*. Jerusalem: The Magnes Press, 1998, s. 31-56; a HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 112-148.

<sup>15</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent: the Life and Works of Judah Loew of Prague*. London, 1982. The Littman library of Jewish civilization.

<sup>16</sup> GOETSCHHEL, Roland. The Maharal of Prague and the Kabbalah. In: GROEZINGER, Karl Erich a Joseph DAN. *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a.M. 1991*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995, s. 172-180.

<sup>17</sup> WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel Maharal mi-Prag*. Ramat Gan, 1995. Dizertační práce. Bar-Ilanova Univerzita.

*Avodat ha-Kodeš* a *Sefer Zohar*. Právě na knihu Zohar se Maharal obrací jako na podpůrný prvek své eticky založené argumentace. V poměru k rozsahu Maharalova díla je však těchto míst velmi málo. Přesto se dotýkají témat, která hrála v celku Maharalových představ o fungování univerza významnou roli.

Podrobné prostudování pasáží knihy Zohar, které Maharal cituje, a způsobu, kterým s nimi nakládá, nám poskytne pohled na to, jakou roli hrála kabala v jeho vidění světa. Mým cílem je analyzovat, v jakém kontextu Maharal knihu Zohar citoval a pro jaké účely a jak významné místo v celku jeho díla zaujímá.

První kapitola přináší přehled základních životopisných údajů. Druhá kapitola se věnuje kabalistickým prvkům Maharalova díla, jak je popsali předchozí badatelé. Třetí kapitola obsahuje úvod ke knize Zohar a jejím naukám a pokouší se zodpovědět otázku, kterou z dobových edic knihy Zohar měl Maharal k dispozici. Jako reprezentativní vzorek pasáží knihy Zohar, které Maharal ve svém díle cituje, jsem zvolila texty Zohar III,40a; Zohar I,18a a Zohar III,152a. Text knihy Zohar III,40a popisuje proud Boží emanace skrze sefirot a Maharal jej využívá pro svou argumentaci v otázce zákazu konzumace nežidovského vína. Text Zohar I,18a je výkladem druhého dne stvoření, kdy oddělením vod od vod vzniká souš. Tohoto oddělení Hospodin docílil nahromaděním všech vod na jedno místo. Paralelou tomuto přímému toku, jak je proces oddělení v knize Zohar označen, je mužská ejakulace. Maharal tento text cituje pro podporu zákazu mužské masturbace. Třetí a poslední text Zohar III,152a Maharal cituje, aby se vymezil vůči souvěrcům, kteří zpochybňují autoritu chazal – učenců Mišny, Talmudu a Tosefty.

Nezasvěcenému čtenáři by se mohlo zdát, že o Maharalovi doposud vzniklo jen nemnoho odborné literatury. Při bližším pohledu se ovšem ukáže, že jak u nás, tak zejména v zahraničí máme k dispozici poměrně hodně vědeckých prací. Mezi české nebo v České republice působící badatele, kteří se Maharalovým odkazem zabývají, patřil Vladimír Sadek,<sup>18</sup> z žijících autorů jsou mezi nejvýznamnějšími Pavel Sládek,<sup>19</sup> Daniel

---

<sup>18</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika. 2.*, uprav. vyd. Praha: Agite/Fra, 2009.; SADEK, Vladimír. Rabbi Löw und sein Bild des Menschen, in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XXVI (2), (1990), s. 72-83; SADEK, Vladimír: Social aspects in the work of Prague Rabbi Löw (Maharal, 1512-1609), in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XIX (1), (1983), s. 3-21; SADEK, Vladimír. The spiritual world of Rabbi Judah Loew ben Bezalel, in: *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews*. -- Vol. 4 (1991-2), s. 101-119.

<sup>19</sup> SLÁDEK, Pavel. R. Judah Loew – Theologian with Humanistic Bias: His Social Attitudes and His Anthropology. In: REINER, Elchanan. *Maharal: 'Akdamat : prakej ḥajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-ḥaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015, s. 275-305; SLÁDEK, Pavel. Maharal's anthropology, in: *Judaica Bohemiae*. Roč. XLIV-2, (2009), s. 5-40; SLÁDEK, Pavel. Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal. *Judaica Bohemiae*. Praha: Židovské muzeum, 2017, (L II - 2), 5-31;

Polakovič a Alexandr Putík<sup>20</sup> a David Biernot.<sup>21</sup> Maharala zmiňují také některé práce Tamáse Visiho.<sup>22</sup> V českém jazyce máme dostupné vybrané překlady částí některých Maharalových děl z pera Jana Diveckého.<sup>23</sup> Mezi zahraniční pionýry akademického studia Maharala patří Guttman Klemperer,<sup>24</sup> Nathan Grün<sup>25</sup> a Abraham Gottesdiener, jehož publikace vyšla v novém vydání v roce 2001.<sup>26</sup> Mezi mladší autory monografií o Maharalovi patří Frederick Thieberger<sup>27</sup> Ben Zion Bokser,<sup>28</sup> Aaron Mauskopf<sup>29</sup>, André Neher,<sup>30</sup> Byron L. Sherwin<sup>31</sup> a Benjamin Gross<sup>32</sup>. Menší, leč neméně významné práce připravili Aaron Fritz Kleinberger,<sup>33</sup> Jacob Elbaum,<sup>34</sup> Rivka Schatz Uffenheimer,<sup>35</sup> Marvin

---

<sup>20</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu. In PUTÍK, Alexandr a Peter DEMETZ. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009.

<sup>21</sup> BIERNOT, David. Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts. In: *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. ed. London: Routledge, 2013: pp. 102-130; BIERNOT, David. Nothing New Under The Sun? Utopian Elements In Rabbi Judah Loew's Netzach Yisrael. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Millennialism. Expecting the End of the World in the Past and Present*. 1 vyd. Praha: Dingir, 2013, Neuveden, s. 155-162.

<sup>22</sup> VISI, Tamás. Die Rebellion des Elieser Eilburg gegen die rabbinische Tradition: Eine Episode in der intellektuellen Geschichte des mährischen Judentums. *Judaica Bohemiae*, Praha: Židovské muzeum, 2011, Supplementum: Individuum und Gemeinde – Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien 1520 bis 1848, 11-32.

<sup>23</sup> JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Cesta života*. Praha: P3K, 2009. Sifrej Maharal; JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Stezka Tóry: výběr z knihy Netivot olam*. Praha: P3K, 2008. Sifrej Maharal; JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Stezka návratu: výběr z knihy Netivot olam*. Praha: P3K, 2007. Sifrej Maharal; JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Ner micva: o svátku Chanuka*. Praha: P3K, 2006. Sifrej Maharal.

<sup>24</sup> KLEMPERER, Guttman. *R. Löwe ben Bezael. Lebensbild eines Oberrabiners*. Prag: Illustrierter israelitischer Volkskalender, 1873.

<sup>25</sup> GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*. Prag: Jakob B. Brandeis, 1885.

<sup>26</sup> GOTTESDIENER, Abaraham Ovadja. *Ha-ari še-be-chochmej Prag*. Jeruzalém: Mosad ha-rav Kook, 2001.

<sup>27</sup> THIEBERGER, Friedrich. *The Great Rabbi Loew of Prague : his life and work and the legend of the Golem: with extracts from his writings and a collection of the old legends*. London: The East and West Library, 1954.

<sup>28</sup> BOKSER, Ben Zion. *From the World of the Cabbalah: the Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. London: Vision Press, [1957], 210 p a BOKSER, Ben Zion. *The Maharal: the Mystical philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. 1st Jason Aronson ed. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1994.

<sup>29</sup> MAUSKOPF, Aaron. *The Religious Philosophy of the Maharal of Prague*. New York: Bernard Morgenstern, 1966. ISBN 15-38-1312394.

<sup>30</sup> NEHER, Andre. *Studna exilu: tradice a modernost: myšlenkový svět Jehudy ben Becalel - rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609)*. 1. vyd. Praha: Sefer, 1993, 173 s. Judaika.

<sup>31</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent: the Life and Works of Judah Loew of Prague*. London, 1982. The Littman library of Jewish civilization.

<sup>32</sup> GROSS, Benjamin. *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*. Paris: Albin Michel, 1994. *Présences du judaïsme*; GROSS, Benjamin. *Que la lumière soit: "Nér mitsva". La flamme de la Mitsva du Maharal de Prague*. Paris: Albin Michel, 1995. 349 s. (*Présences du judaïsme*).

<sup>33</sup> KLEINBERGER, Aaron Fritz. *Ha-machšava ha-pedagogit šel ha-Maharal mi-Prag*. Jeruzalém, 1962. Dizertační práce.

<sup>34</sup> ELBAUM, Jacob. *Rabbi Judah Loew of Prague and his attitude to the agaddah*, Jerusalem: The Magnes Press, 1971.

<sup>35</sup> SCHATZ UFFENHEIMER, Rivka. *Existence and eschatology in the teaching of the Maharal. Immanuel; a Journal of Religious Thought and Research in Israel*. Jerusalem: Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel and the Anti Defamation League of B'nai B'rith, 1982, (14), 86-97; SCHATZ UFFENHEIMER, Rivka. *Existence and eschatology in the teaching of the Maharal. Immanuel; a Journal of Religious Thought and*

Fox,<sup>36</sup> Roland Goetschel,<sup>37</sup> Nili Weinstein,<sup>38</sup> Otto Dov Kulka,<sup>39</sup> Adam Brill<sup>40</sup> a Jicchak Yudlov<sup>41</sup>. Nejnovějšími počiny jsou odborné sborníky „Maharal – Overtures: Biography, Doctrine, Influence“ Elchanana Reinerja<sup>42</sup> a „Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague“ Meira Seidlera<sup>43</sup>. Mnoho informací o Maharalovi lze najít také v dílech, která se zabývají Maharalovými současníky, jako např. monografie Josepha M. Davise o Jom Tov Lipmannu Hellerovi<sup>44</sup> nebo monografie Leonarda Levina věnovaná Efrajimu Luntschitzovi.<sup>45</sup>

### Metodická poznámka

Při přepisování hebrejských termínů jsem se přidržela jednoduchého fonetického systému, který pro přepisování rabínské literatury zavedl Petr Sláma.<sup>46</sup>

Překlady z Maharalových děl a překlady z knihy Zohar, které jsou v práci obsaženy, jsou mé vlastní. Při překládání Maharalových spisů jsem vycházela především z prvních tisků jeho spisů, z moderní edice Sifrej Maharal, která je k dispozici v knihovně Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy a z textů, které obsahuje virtuální knihovna

---

*Research in Israel*. Jerusalem: Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel and the Anti Defamation League of B'nai B'rith, 1983, (15), 62-72.

<sup>36</sup> FOX, Marvin. The Moral Philosophy of MaHaRaL. In COOPERMAN, Bernard Dov. *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983. Center for Jewish Studies. Harvard Judaica Texts and Studies.

<sup>37</sup> GOETSCHTEL, Roland. The Maharal of Prague and the Kabbalah. In: GROEZINGER, Karl Erich a Joseph DAN. *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a.M. 1991*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995, s. 172-180; GOETSCHTEL, Roland. L'exégèse de Rashi a la lumière du Maharal de Prague. In: *Rashi : 1040 - 1990 : hommage à Ephraïm E. Urbach / éd. par Gabrielle Sed-Rajna*. Paris: Cerf, 1993. s. 465-473.

<sup>38</sup> WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel Maharal mi-Prag*. Ramat Gan, 1995. Dizertační práce. Bar-Ilanova Univerzita.

<sup>39</sup> KULKA, Otto Dov. Comenius and MaHaRaL. The Historical Background of the Parallels in their Teachings. Kulka, Otto D. *Judaica Bohemiae / 27*, č. 1-2, (1991) s. 17-30.

<sup>40</sup> BRILL, Adam. Maharal as an Early Modern Thinker. In *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. Abrams, D., Elqayam, A. eds. Los Angeles: A Cherub Press, 2008. s. 49-75.

<sup>41</sup> YUDLOV, Jicchak. Maharal mi-Prag, chajav ve-jecirato ha-sifrutit. In: REINER, Elchanan. *Maharal: Akdamot : prakej chajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-ħaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015.

<sup>42</sup> REINER, Elchanan. *Maharal: Akdamot : prakej chajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-ħaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015.

<sup>43</sup> SEIDLER, Meir. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague*. New York: Routledge, 2013, xv, 229 p.

<sup>44</sup> DAVIS, Joseph M. *Jom Tov Lipmann Heller (1578-1654): portrét rabína*. Praha: Sefer, 2011. Edice judaika. Joseph Davis o Maharalovi viz např. DAVIS, Joseph M. The Legend of Maharal before the Golem. In: *Judaica Bohemiae / Praha: Židovské muzeum v Praze 44*, č. 2, (2009,) s. 41-59.

<sup>45</sup> LEVIN, Leonard. *Seeing with both Eyes: Ephraim Luntschitz and the Polish-Jewish renaissance*. Leiden: Brill, 2008. Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy.

<sup>46</sup> SLÁMA, Petr. Tanu Rabanan: antologie rabínské literatury. Praha: Vyšehrad, [2010]. Světová náboženství, s. 23.



klasických židovských textů Taklitor Torani.<sup>47</sup> V případě knihy Zohar jsem vycházela z elektronického zdroje Taklitor Torani a přihlížela jsem k anglickému překladu Daniela Matta<sup>48</sup> a k pracem Ješajahu Tišbiho.<sup>49</sup>

Pokud se v Maharalově textu nebo v knize Zohar objevuje citace ze Starého zákona, používám ve většině případů Český ekumenický překlad, a to až na pár výjimek, kdy charakter rabínského komentáře vyžaduje překlad se zvláštním důrazem na určitá slova.

---

<sup>47</sup> The Torah CD-ROM Library. Taklitor Torani. Version 9.0. Jerusalem : D.B.S. Computers, 2004.

<sup>48</sup> *The Zohar*. Pritzker edition. Stanford, California: Stanford University Press, 2017.

<sup>49</sup> *The wisdom of the Zohar: an anthology of texts*. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. The Littman library of Jewish civilization.

## 2 Život a dílo rabi Jehudy Livy ben Becalela

### 2.1 Prameny a materiály ke studiu Maharalova života

Maharal o svém životě nezanechal žádnou ucelenou zprávu. K dispozici však máme mnoho detailů, ze kterých si určitý obrázek můžeme poskládat. Několik těchto informací zachoval David Gans<sup>50</sup> ve své kronice *Cemach David*,<sup>51</sup> další údaje se můžeme dozvědět také z městských kronik.<sup>52</sup> Nejstarší dílo zabývající se Maharalovým životem je spis Meira Perelse s názvem *Megilat Juchasin*, který vznikl asi sto padesát let po Maharalově smrti.

Meir Perels sloužil jako *mohel* pražské židovské obce, měl proto dobrý přístup k matrikám a historickým záznamům a živil se jako svého druhu genealog.<sup>53</sup> Úkolem sepsat Maharalův životopis jej pověřil Jicchak Katz, vzdálený Maharalův potomek.<sup>54</sup> Spis *Megilat Juchasin* vyšel jako příloha Katzova spisu Mate Moše v Žovkvě roku 1745. Obsahuje zkrácené informace a zamlčuje určité události Maharalova života, například skutečnost, že Maharal byl roku 1602 na dva měsíce uvězněn<sup>55</sup> nebo že byl dvakrát ženatý.<sup>56</sup> Na tyto nesrovnalosti upozorňují ve své studii Daniel Polakovič a Alexander

---

<sup>50</sup> David ben Šlomo Gans (1541-1613). Kronikář, astronom, matematik. Viz Gans, David ben Solomon., Encyclopaedia Judaica, vol. 7, s. 377. Rovněž NEHER, Andre. David Gans (1541-1613): disciple du Maharal assistant de Tycho de Brahe et de Jean Kepler. Paris: Klincksieck, 1974. Etudes Maharaliennes.

<sup>51</sup> GANS, David ben Šlomo. *Ratolest Davidova*. Praha: Academia, 2016. Judaica.

<sup>52</sup> Např. Kronika města Prostějova viz PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu. In PUTÍK, Alexandr a Peter DEMETZ. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009, s. 71-72.

<sup>53</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 33-34.

<sup>54</sup> Jicchak Katz byl Maharalovým vzdáleným potomkem. Sám Perels byl s Maharalem také vzdáleně spřízněn, jeho manželka totiž pocházela přímo z Maharalovy rodové linie. Viz PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 31.

<sup>55</sup> Viz PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 75 a DAVID, Abraham. *Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy*. Praha: Academia, 2013. Judaica, s. 88-89.

<sup>56</sup> První Maharalovou manželkou byla podle Jicchaka Yudlova dcera rabi Abrahama Chajuta, svatba měla proběhnout ve Staronové synagoze. Poté, co Maharal ovdověl, se jeho druhou manželkou stala Perl. Polakovič a Putík dokazují, že jméno Maharalovy druhé ženy Perl bylo v Praze 16. století neznámé, a že v rodině Altschul, ze které měla pocházet, se nevyskytovalo. O Perl tedy víme v podstatě mnohem méně, než o Maharalově první ženě, přestože ji legendy značně idealizují a portrétní ji jako Maharalovu jedinou ženu. Viz YUDLOV, Jicchak. Maharal mi-Prag, chajav ve-jecirato ha-sifrutit. In REINER, Elchanan. *Maharal: Akdamot : prakej chajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-chaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015, s. 53 a dále PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 57.

Putík, kteří připravili co možná nejpodrobnější Maharalův životopis pro katalog k výstavě „Cesta života. Rabi Jehuda Leva ben Becalel (kol. 1525–1609)“.<sup>57</sup>

Putík a Polakovič se domnívají, že Perels Maharalův životopis sepsal jako pamflet, který učencův život představí sarkastickým způsobem.<sup>58</sup> Zlovolný záměr negativním způsobem zkreslit určité pasáže Maharalova života měl Perels pojmout proto, že jeho vzdálený předek Izák ben Jekutiel Kuskes musel kvůli sporu s Maharalem opustit roku 1599 Prahu.<sup>59</sup> Spor se měl týkat otázky popularizace kabaly, přičemž Kuskes zastával názor, že kabala by měla být přístupna každému a ponechával na vůli čtenáře v jakém věku a k jakým textům přistoupí.<sup>60</sup> Maharalův životopis z pera Meira Perelse proto Putík a Polakovič z důvodu historické nevěrohodnosti podrobují kritické reflexi a uvádějí informace v něm uvedené na pravou míru.

V oblasti moderního Maharalova životopisectví se vyznamenal také Jicchak Yudlov, který se odhalování tajů Maharalova života a popisu jeho děl věnuje dlouhodobě.<sup>61</sup> Životopisné údaje jsou k nalezení také ve starších pracích dnes již klasických autorů, jako byli Guttmann Klemperer,<sup>62</sup> Nathan Grün<sup>63</sup> a Abraham Gottesdiener.<sup>64</sup> Maharalovy životopisné údaje najdeme také v o něco novějších textech rabi Ben Zion Boksera,<sup>65</sup> Fredericka Thiebergera,<sup>66</sup> Byrona L. Sherwina<sup>67</sup> a Andrého Nehera.<sup>68</sup> V českém prostředí

---

<sup>57</sup> Výstavu bylo možné navštívit v Jízdnárně Pražského hradu v roce 2009. Byla uspořádána u příležitosti uplynutí 400 let od Maharalova úmrtí.

<sup>58</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 81.

<sup>59</sup> Tamtéž s. 33 a REINER, Elchanan. A Biography of an Agent of Culture: Eleazar Altschul of Prague and his Literary Activity. MICHAEL, Graetz. *Schöpferische Momente des europäischen Judentums: in der frühen Neuzeit*. Heidelberg: Universitätsverlag, 2000, s. 229-247.

<sup>60</sup> REINER, Elchanan. A Biography of an Agent of Culture, s. 246.

<sup>61</sup> Viz YUDLOV, Jicchak. Maharal mi-Prag, chajav ve-jecirato ha-sifrutit a YUDLOV, Isaac. The Publication of the Works of Maharal of Prague. Bibliographical List. In PUTÍK, Alexandr a Peter DEMETZ. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009.

<sup>62</sup> KLEMPERER, Guttmann. *R. Löwe ben Bezael. Lebensbild eines Oberrabiners*. Prag: Illustrierter israelitischer Volkskalender, 1873.

<sup>63</sup> GRÜN, Nathan. *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*. Prag: Jakob B. Brandeis, 1885.

<sup>64</sup> GOTTESDIENER, Abaraham Ovadja. *Ha-ari še-be-chachmej Prag*. Jeruzalém: Mosad ha-rav Kook, 2001.

<sup>65</sup> BOKSER, Ben Zion. From the World of the Cabbalah: the Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague. London: Vision Press, [1957], 210 p a BOKSER, Ben Zion. The Maharal: the Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague. 1st Jason Aronson ed. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1994.

<sup>66</sup> THIEBERGER, Friedrich. The Great Rabbi Loew of Prague : his life and work and the legend of the Golem: with extracts from his writings and a collection of the old legends. London: The East and West Library, 1954.

<sup>67</sup> SHERWIN, Byron L. *Mystical Theology and Social Dissent: the Life and Works of Judah Loew of Prague*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1982, 253 s. Littman library of Jewish civilization.

<sup>68</sup> NEHER, Andre. Studna exilu: tradice a modernost: myšlenkový svět Jehudy ben Becalel - rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609). 1. vyd. Praha: Sefer, 1993.

se pak některým aspektům Maharalova života věnují také články Pavla Sládka.<sup>69</sup> Má práce nemá v žádném případě ambice polemizovat s biografickými pracemi těchto badatelů, má spíše teologický charakter a věnuje se dějinám židovského myšlení spíše než popisu historie. Následující řádky týkající se Maharalova života, vycházejí především z nejnovějších prací, tedy z textů Jicchaka Yudlova, Daniela Polakoviče, Alexandra Putíka a Pavla Sládka.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> SLÁDEK, Pavel. Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal. *Judaica Bohemiae*. Praha: Židovské muzeum, 2017, (L II - 2), 5-31.

<sup>70</sup> SLÁDEK, Pavel. Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal, 5-31.

## 2.2 Maharalův život

Přesné datum a místo Maharalova narození nám nejsou známy. Jako místo učencova narození bývají tradičně zvažována dvě města – polská Poznaň a německý Worms. V obou městech je pobyt Maharalovy rodiny historicky doložen. Maharalův otec Becalel ben Chajim i dědeček Chajim Wirmes žili v Poznani i ve Wormsu. Maharalův starší bratr Chajim ben Becalel<sup>71</sup> v úvodu ke svému spisu *Vikuach Majim Chajim* vzpomíná na dobu svého dětství, které prožil v Poznani. Z této informace Maharalův životopisec Jicchak Yudlov vyvozuje, že se Maharal rovněž narodil v Poznani, do které se jeho rodina přestěhovala z Německa.<sup>72</sup> Na Poznaň nás odkazuje také zmínka rabi Šlomo Lurii,<sup>73</sup> který byl s Maharalovou rodinou v příbuzenském vztahu.<sup>74</sup>

Meir Perels v *Megilat Juchasin* uvádí jako datum Maharalova narození rok 1512,<sup>75</sup> což by znamenalo, že se Maharal dožil téměř sta let (zemřel 17. září 1609) a že svá díla začal publikovat ve velmi pokročilém věku.<sup>76</sup> Yudlov poukazuje na skutečnost, že Maharal měl navštěvovat lublinskou ješivu společně se svým starším bratrem Chajimem a jeho vrstevníkem Moše Isserlesem. Isserles se však narodil až roku 1525, a je proto velice nepravděpodobné, že by spolu mohli studovat, pokud by se Maharal skutečně narodil roku 1512 a bylo tak mezi nimi 13 let věkového rozdílu. Proto Yudlov usuzuje, že

---

<sup>71</sup> Život Maharalova bratra zpracoval Byron L. Sherwin. Viz SHERWIN, Byron L. In the Shadows of Greatness: Rabbi Hayyim Ben Betsalel of Friedberg. *Jewish Social Studies* [online]. 1975, 37(1), 35-60 [cit. 2018-05-01].

<sup>72</sup> YUDLOV, Jicchak. *Maharal mi-Prag*, s. 51.

<sup>73</sup> Šlomo ben Jehiel Luria (1510?-1574). Posek a komentátor Talmudu. Viz Luria, Solomon ben Jehiel, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, s. 268.

<sup>74</sup> YUDLOV, Jicchak. *Maharal mi-Prag*, s. 51.

<sup>75</sup> Nathan Grün ve svém spise *Der Hohe rabbi Löw und sein Sagenkreis* (1885) nepřijímá Perelsovo svědectví jako spolehlivý zdroj informací a tvrdí, že Maharal se narodil nejdříve roku 1520. Maharalův starší bratr Chajim byl totiž žákem slavného polského učence rabi Šachny, u kterého studoval spolu s Moše Isserlesem. Grün si je jistý, že se Moše Isserles narodil roku 1520, podle jeho úsudku se proto jeho spolužák Chajim musel narodit přibližně ve stejnou dobu. Maharal, který byl Chajimovým mladším bratrem, se proto musel narodit někdy po roce 1520. Ben Zion Bokser ve svém díle *From the World of Cabbalah* (1954) o datu Maharalově narození nerozhoduje. Pouze popisuje dosavadní diskuzi. Frederic Thieberger ve své knize *The Great Rabbi Loew of Prague* (1955) uvádí jako místo Maharalova narození Worms a celkově rodinu více propojuje s Wormsem a Prahou. Jako rok Maharalova narození zastává Perelsem uvedený rok 1512. Thieberger tvrdí, že se Moše Isserles nenarodil roku 1520, ale roku 1510, a proto by se mohl Maharal narodit roku 1512 a stále být Chajimovým mladším bratrem. Pro shrnutí celé diskuse o datu Maharalova narození ve starších publikacích viz SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew od Prague*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006, s. 187-189.

<sup>76</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika. 2., uprav. vyd.* Praha: Agite/Fra, 2009, str. 129.

se Maharal narodil až roku 1522 a posouvá datum jeho narození o deset let.<sup>77</sup> Polakovič a Putík jako rok Maharalova narození uvádějí 1525 nebo krátce poté.<sup>78</sup>

Prvním datem, které je v Maharalově životě historicky doložitelné, je rok 1553. Tohoto roku se podle kroniky Davida Ganse Maharal stal „hlavou ješivy a předsedou rabínského soudu celé Moravy“.<sup>79</sup> Ve funkci měl sloužit dalších dvacet let. Místo Maharalova pobytu v této době nám není známé, jako možná města Putík s Polakovičem uvádějí Mikulov nebo Prostějov, ovšem pro jeho pobyt v žádném z těchto měst nemáme důkaz.<sup>80</sup> Tamás Visi ve svém článku dokazuje, že Maharal se pravděpodobně zdržoval ve Slavkově.<sup>81</sup>

Během svého pobytu na Moravě Maharal apeloval především na morálku tamních židů. Zasadil se o daňovou reformu a o sjednocení volebního řádu moravských židovských obcí, zavedl speciální požehnání pro ty, kteří se během bohoslužby zdrží světských konverzací, poplatků pro dohazovače stanovil na částku poměrnou k výši věna, bojoval proti *nadlerismu*<sup>82</sup> a v neposlední řadě proti konzumaci nežidovského vína.<sup>83</sup> Pavel Sládek uvádí, že právě Maharalův boj proti konzumaci nežidovského vína mohl být jedním z důvodů, proč musel roku 1573 opustit Moravu.<sup>84</sup> Podle Sládka se měl totiž Maharal pokoušet uvalit na celou Moravu zákaz rabínské ordinace. Moravští učenci se v Maharalových očích delegitimizovali tím, že konzumovali nežidovské víno nebo proti této zvyklosti dostatečně přísně nevystupovali.<sup>85</sup> Sládek cituje pasáž z Maharalova druše o micvot, který text údajného zákazu rabínské ordinace obsahuje, a domnívá se, že

---

<sup>77</sup> YUDLOV, Jichcak. Maharal mi-Prag, s. 53.

<sup>78</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 48.

<sup>79</sup> GANS, David ben Šlomo. *Ratolest Davidova*, s. 232.

<sup>80</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 64. a YUDLOV, Jichcak. Maharal mi-Prag, s. 55.

<sup>81</sup> Tamás Visi Maharala identifikuje s rabi Leibem ze Slavkova. VISI, Tamás. Die Rebellion des Elieser Eilburg gegen die rabbinische Tradition: Eine Episode in der intellektuellen Geschichte des mährischen Judentums. *Judaica Bohemiae*, Praha: Židovské muzeum, 2011, Supplementum: Individuum und Gemeinde – Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien 1520 bis 1848, 11-32. Joseph Davis ve své studii o deseti otázkách Eliezera z Eilburgu označuje čtyři moravské rabíny, na které své otázky adresuje. Jedním z nich byl právě i Lejb ze Slavkova. Davis dále poukazuje na místa v Maharalově díle, kde Maharal na některé z Eilburgových otázek odpovídá. Viz DAVIS, Joseph M. The "Ten Questions" of Eliezer Eilburg. *Hebrew Union College Annual* [online]. 2009, 80, 173 [cit. 2019-02-16].

<sup>82</sup> Termín *nadler* je jidiš ekvivalentem hebrejského slova *mamzer*, neboli panchart. Maharal bojoval proti pomluvám a falešným nařčením o nelegitimním původu. Více o této problematice viz ŠIMONOVÁ, Channa. *Překlad a výklad MaHaRaLova responsa ve věci nadlerismu* [online]. Praha, 2013 [cit. 2019-02-16]. Diplomová práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova.

<sup>83</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew* od Prague, s. 27.

<sup>84</sup> SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear*, s. 5-31.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 12-13.

se jej Maharal pokusil uvalit na všechny moravské učence. Není ovšem jasné, jestli v této snaze uspěl. Jak uvádí Sládek, takový postup byl nebývale tvrdý a pokud se Maharal skutečně snažil veřejně snížit autoritu a důvěryhodnost moravských rabínských kandidátů, mohlo být takové jednání opravdovou příčinou jeho předčasného odchodu z Moravy.<sup>86</sup>

V letech 1573-1584 žil Maharal v Praze, kde ale nezastával žádnou oficiální funkci. Víme, že sepsal stanovy pro *Chevra kadiša* a působil jako učitel v Klausu, neboli židovské škole.<sup>87</sup> Proslul svým přístupem k výuce, ve které prosazoval vlastní osobitý puristický přístup, podle kterého mají chlapci nejdříve zvládnout základní texty a teprve poté studovat komentáře.<sup>88</sup> Byl ostrým kritikem dobově oblíbené studijní metody známé jako *pilpul*. Tato metoda nespočívala ani tak v porozumění textu samému jako spíše v mentální a jazykové gymnastice a slovíčkaření.

Ačkoli Maharal sám proslul jako velký pedagog, o jeho vlastních učitelích téměř nic nevíme. Pavel Sládek navazuje na diskusi o studiích Maharalova bratra a Moše Isserlese v lublinské ješivě a dokazuje, že také Maharal byl žákem lublinského Šaloma Šachny.<sup>89</sup> Jako důvod proč Maharal ve svých dílech Šachnu nikde otevřeně nezmiňuje, Sládek uvádí, že po roce 1580 Maharal začal otevřeně vystupovat proti *pilpulu*.<sup>90</sup> Šalom Šachna, Maharalův učitel, byl sám žákem jednoho z největších zastánců *pilpulu* Jákoba Polaka.<sup>91</sup> Pro Maharala mělo přitom význam především studium textů pro ně samotné. Nedocenitelné pro něj bylo studium Mišny a pramenů, ne nekonečné komentování a

---

<sup>86</sup> Tamtéž.

<sup>87</sup> podle Davida Ganse Maharal v Klausu vyučoval nejdříve deset a poté čtyři roky. YUDLOV, Jichak. Maharal mi-Prag, s. 58.

<sup>88</sup> Jak dokládá Sládek ve svém článku o hebrejském knihtisku v Praze, Maharal nebyl dvakrát nadšen ze skutečnosti, že tiskaři publikují Talmud s komentáři. Ačkoli měl *tosafot* ve velké úctě, upozorňuje, chlapci se učí znát komentáře, místo aby studovali Talmud samotný. Studium komentářů bylo v Maharalových očích vhodnější pro pokročilejší studenty. Více viz SLÁDEK, Pavel. Tištěná kniha v židovské kultuře 15. a 16. století. In SIXTOVÁ, Olga. *Hebrejský knihtisk v Čechách a na Moravě*. Praha: Academia, 2012, s. 27.

<sup>89</sup> Maharalův žák Juda Leib Ovadja Eilenburg uvádí, že učitelem jeho učitele byl rabi Šlomo. Sládek jej identifikuje s Šalomem Šachnou z Lublinu. Viz SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 8.

<sup>90</sup> Maharal nebyl jediným kritikem v Praze zavedených studijních přístupů. Jak uvádí Elchanan Reiner, roku 1559 proběhla v Praze poměrně vyhrocená diskuse o vhodnosti studia filosofie v lokálních ješivách. Jejimi účastníky byli Josef Aškenazi a Abraham Horowitz. Trnem v oku Josefa Aškenaziho byla zejména Maimonidova filosofie, konkrétně jeho spis *More Nevuchim* a otázka, zda je či není vhodné studovat tento spis v ješivách. Reiner poukazuje na skutečnost, že filosofie nebyla pro studenty českých a polských ješiv 16. století žádnou novinkou. Filosofie byla studována kontinuálně, nicméně pouze okrajově, zatímco v 16. století se o ní začalo více mluvit. Podobnou diskusi spolu později vedli také Eliezer Aškenazi a Moše Isserles. Viz REINER, E. (1997). *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century*. *Science in Context*, 10(4), s. 589-603. Klasický článek na toto téma viz BLOCH, Ph. *Der Streit Um Den Moreh Des Maimonides in Der Gemeinde Posen Um Die Mitte Des 16. Jahrh.* In *Monatsschrift Für Geschichte Und Wissenschaft Des Judentums*, 47 (N. F. 11), no. 3/4, 1903, s. 153-169.

<sup>91</sup> SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 11.

další překrucování komentářů. Sládek se domnívá, že Šalom Šachna *pilpul* sám pravděpodobně vyučoval a Maharal se proto od svého učitele odrodil a z důvodu zásadního nesouhlasu s přístupem, který jeho učitel zastával, se k němu odmítal veřejně hlásit.<sup>92</sup>

Po smrti vrchního pražského rabína Chajima Melnika roku 1583 se Maharal stal jedním z kandidátů na tento post. Do funkce ovšem zvolen nebyl, zřejmě kvůli svým kritickým názorům. Představitelé obce, v jejichž rukou volba spočívala, se podle Polakoviče a Putíka zřejmě obávali tvrdých reforem, které by Maharal na Prahu mohl uvalit.<sup>93</sup> Na místo vrchního rabína proto nastoupil Maharalův zeť Jicchak Chajut.

V letech 1584-1587 Maharal pravděpodobně žil v Poznani, roku 1587 ovšem podepsal statuta židovské obce v Prostějově, a je tedy možné, že nějaký čas strávil opět na Moravě.<sup>94</sup> V letech 1588-1592 se opět nacházel v Praze, kde pokračoval ve výuce v Klausu. Roku 1592 se uskutečnilo legendami opředené setkání Maharala s císařem Rudolfem II., o kterém David Gans poznamenal, že jeho obsah zůstává tajemstvím.<sup>95</sup> Po této tajemné schůzce a další neúspěšné kandidatuře na pozici vrchního pražského rabína Maharal odjíždí do Poznaně, kde se stává vrchním rabínem. Do Prahy naopak z Poznaně přijíždí Mordechaj Jaffe,<sup>96</sup> aby stanul v čele pražské židovské obce.

Vrchním pražským rabínem se Maharal stal teprve roku 1596. Tento post zastával až do roku 1604, kdy se na jeho vlastní přání jeho nástupcem stal Efrajim Luntschitz,<sup>97</sup> zatímco Maharal zůstal oficiálním představeným pražské ješivy. Sládek se domnívá, že vzhledem ke skutečnosti, že po roce 1600 už z Maharalova pera nevzešla žádná díla, mohl Maharal v závěru svého života přijít o zrak nebo trpět silnou oční vadou, a proto na funkci vrchního rabína pravděpodobně dobrovolně rezignoval. Tvrzení o slábnoucím Maharalově zraku Sládek podporuje vlastním pozorováním Maharalových manuskriptů.<sup>98</sup>

Maharal zemřel 17. září 1609 a je pohřben na starém židovském hřbitově v Praze.

---

<sup>92</sup> Tamtéž.

<sup>93</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 69.

<sup>94</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu, s. 71-72.

<sup>95</sup> GANS, David ben Šlomo. *Ratolest Davidova*, s. 232.

<sup>96</sup> Mordechaj ben Abraham Jaffe (cca 1535–1612). Talmudista, kabalista, představený obce. Viz KUPFER, Ephraim. Jaffe, Mordecai ben Abraham. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, s. 67-68.

<sup>97</sup> Efraim Luntschitz (550-1619). Renomovaný daršan. Viz DAVID, Abraham. Ephraim Solomon ben Aaron of Luntschitz., *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6., s. 460-461.

<sup>98</sup> SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear*, s. 20-21.



### 2.3 Maharalovo dílo

Maharal byl velmi plodným autorem. O jeho spisech, jejich různých edicích i chronologii vzniklo již několik studií, mezi nejdetailnější se řadí práce Jicchaka Yudlova<sup>99</sup> a Byrona L. Sherwina.<sup>100</sup> Do dnešní doby se nám dochovalo jedenáct jeho spisů a několik drašot a respons. Na svých dílech Maharal pracoval pravděpodobně v průběhu celého života, tiskem však jeho spisy začaly vycházet teprve třicet let před jeho smrtí. Díky Maharalově vlastnímu záznamu máme přesnou představu o jeho původním autorském záměru. V závěru úvodu svého druhého spisu *Gevurot ha-Šem*, totiž sepsal názvy a nástin dalších šesti děl, která zamýšlel vydat. Díla, která jsou ve spisu vyjmenována, jsou: *Sefer ha-Gedula* (tématem spisu měl být šabat), *Sefer ha-Gevura* (o svátku Pesach), *Sefer ha-Tiferet* (o darování Tóry a svátku Šavu'ot), *Sefer ha-Necach* (o devátém avu), *Sefer ha-Hod* (o putování pouští a svátku Sukot) a *Sefer Šamajim va-Arec* (o vysokých svátcích). Díla měla reflektovat svátky židovského roku a halachické problémy, které jsou s nimi spjaty.

Jako první ze série vyšel spis *Gevurot ha-Šem*, který je v Maharalem načrtnutém pořadí uveden jako druhý. Tuto odchylku Maharal vysvětluje tím, že vyvedení z Egypta má přednost před šabatem. Z původního Maharalova plánu máme dnes k dispozici pouze tři spisy – již zmíněné *Gevurot ha-Šem* (1582), *Tiferet Jisrael* (1599) a *Necach Jisrael* (1599). O osudu ostatních spisů nevíme nic jistě. Nevíme, jestli je Maharal sepsal a ztratily se nebo jestli například shořely při velkém požáru Prahy roku 1689. Skutečností zůstává, že v žádném ze svých dalších spisů na původní díla, která si naplánoval, neodkazuje ani je nezmiňuje. Nepravděpodobnější teorií je, že Maharal svůj původní plán opustil, aby se mohl věnovat výkladu a obhajobě agadických pasáží Talmudu a působení na morálku českých židů.

Dalšími Maharalovými spisy tak je jeho komentář k Rašiho komentáři k Tóře *Gur Arje* (1578), *Derech Chajim* (1589) a *Netivot Olam* (1595), dva spisy o morálních a náboženských hodnotách judaismu, které na sebe myšlenkově navazují, přičemž *Derech Chajim* je koncipován jako komentář k *Pirkej Avot*. *Be'er ha-Gola* (1598) je Maharalovou polemickou obranou rabínského judaismu. *Or Chadaš* (1600) se věnuje svátku Purim v

---

<sup>99</sup> Detailní soupis publikací Maharalových děl viz YUDLOV, Isaac. The Publication of the Works of Maharal of Prague. In PUTÍK, Alexandr, DEMETZ, Peter. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009, s. 139-140.

<sup>100</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew* od Prague, s. 38-51.

jeho závěru je připojen kratší spis *Ner Micva* o svátku Chanuka. Spis *Chidušej Agadot*, komentáře k agadickým pasážím Talmudu nebyl za Maharalova života nikdy vydán tiskem.

Z Maharalových drašot vyšly tiskem tři: *Draša na šabat Tešuva* (1584), *Draša na šabat Gadol* (1589) a *Draša o Tóře a příkázáních* (1593).<sup>101</sup> Maharal byl také autorem několika respons, do dnešní doby se jich však mnoho nedochovalo. Jedním z nich je *Responsum o opuštěné ženě*. Text se věnuje problematice vdané ženy, jejíž manžel je dlouhodobě nezvěstný. Pokud neexistovalo svědectví o mužově smrti, nemohla žena získat rozvodový list a nemohla se znovu vdát. Není zvláštní, že se dochovalo právě toto responsum, ve své době z něj kolovalo mnoho kopií. Maharal byl v otázce shovívavý a ženě, která měla alespoň jednoho nežidovského svědka, potvrzujícího, že její muž je mrtev, dovolil nový sňatek.<sup>102</sup>

Dalším textem, který můžeme považovat za Maharalovo responsum je pasáž věnující se otázce *nadlerismu*, který uveřejnil v *Netivot Olam*. Součástí kapitoly *Netiv ha-lašon*, je dopis, který sepsal Maharalův žák Jisrael, ve kterém vzpomíná učencovo nezapomenutelné působení na Moravě a vyzdviguje způsob, kterým Maharal vedl tamější talmudickou školu. Po rozsáhlé eulogii se dostává k jádru problému, když vznáší otázku: „Popatři a podívej se na naši pohanu, povlak hanby na našich tvářích, na sklíčenost našich duší z hlasu těch, kdo nás haní a proklínají nás. Těm, kdo jsou navyklí hodně mluvit, rostou jejich jazyky. Jsou rozjívění a bez zákona ti, kteří hněvají Boha a jeho lid, a mají vztyčenou paži. Válčí s námi, když nás každý den nazývají sprostým a urážlivým jménem „rodiny Nadlerů“ (tzn. nedej Bože mamzer). Rozšiřují o nás svá slova, všechny ty smyšlenky.“<sup>103</sup> Ve své odpovědi Maharal *nadlerismus* odsuzuje jako něco velmi nízkého, jeho odpověď je silně emotivní, pomlouvače dokonce označuje za „zapáchající ignoranty“.<sup>104</sup> Jak uvádějí Putík a Polakovič, Maharal sám čelil obviněním o nelegitimitě svého původu.<sup>105</sup> Nařčením z *nadlerismu* se věnoval také ve svém kázání,

---

<sup>101</sup> YUDLOV, Isaac. The Publication of the Works of Maharal of Prague. In PUTÍK, Alexandr, DEMETZ, Peter. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009, s. 143.

<sup>102</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew od Prague*, s. 42.

<sup>103</sup> Problematiku Maharalova responsa ve věci *nadlerismu* zpracovala Channa Šimonová ve své diplomové práci. ŠIMONOVÁ, Channa. *Překlad a výklad MaHaRaLova responsa ve věci nadlerismu* [online]. Praha, 2013 [cit. 2019-02-16]. Diplomová práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova. Překlad Jisraelova dopisu viz s. 38-45.

<sup>104</sup> Tamtéž s. 48.

<sup>105</sup> PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. *Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu*, s. 47.

které pronesl roku 1583 na Šabat tešuva. Maharalova odpověď Jisraelovi, kterou včlenil do svého spisu *Netivot Olam*, můžeme tedy považovat také za responsum.

Po Maharalově smrti byla publikována ještě některá jeho další responsa, která nalezneme ve sbírce respons *Bajit Chadaš* Joela Sirkese.<sup>106</sup> Jedná se o responsum, ve kterém Maharal Sirkesovi odpovídá na otázku týkající se sporu mezi dlužníkem a věřitelem.

---

<sup>106</sup> Joel Sirkes (BaCh, 1561-1640), jeden z největších polských talmudistů. Viz ROUTENBERG, Max, Jonah. Sirkes, Joel. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 18, s. 644.

### 3 Kabalistické prvky Maharalova díla

Kabala se začala šířit Evropou spolu s vyhnanci z Pyrenejského poloostrova. První zastávkou na jejich cestě byla Itálie, kde začaly mnohé kabalistické spisy vycházet tiskem, a tak se dále rozšiřovat po Evropě. Do budoucna se hlavním centrem kabaly stal Safed, kde se rozvinula specifická forma židovského mysticismu známá jako luriánská kabala.<sup>107</sup> Tato forma židovské mystiky ovlivnila judaismus na několik staletí dopředu. Dalším význačným mystickým fenoménem, který se o něco později rozvinul v aškenázské oblasti, byl východoevropský chasidismus. Gershom Scholem ve svých „*Major Trends in Jewish Mysticism*“ uvádí následující vyjádření:

„Jen malá pozornost je věnována skutečnosti, že popularizace určitých mystických myšlenek začala dávno před vzestupem chasidismu [...]. Myslím tím dnes téměř zapomenuté spisy Jehudy Livy ben Becalela, „vznešeného rabi Löwa“ z golemovské legendy. V jistém smyslu by se dalo říci, že byl prvním chasidským autorem. [...] Některá jeho obsáhlejší díla, jako *Gevurot Adonaj* zjevně nemají žádný jiný účel než vyjádřit kabalistické myšlenky bez užití kabalistické terminologie. V tomto úsilí uspěl tak dokonale, že mnoho moderních studentů jeho díla v identifikaci kabalistického charakteru jeho děl selhalo. Někteří zašli dokonce tak daleko, že popřeli, že by se kabalistickým myšlením vůbec zabýval.“<sup>108</sup>

Gershom Scholem považuje Maharala za kabalistu, který formoval mystické učení východoevropského chasidismu. Podle Scholema se Maharal pokoušel ezoterní myšlenky předat bez zjevného odkazu k mystické tradici. Mystické myšlenky měl ve svém díle skrýt tak dobře, že mnozí moderní badatelé je již nebyli schopni identifikovat a návaznost jeho učení na židovskou mystiku tak byla ztracena. Scholem nicméně nepopisuje, jaké kabalistické prvky se v Maharalově díle mají skrývat, ani jak byly mezi východoevropskými chasidy znovu přivedeny k životu.

---

<sup>107</sup> O rozvoji kabaly v Safedu a vztahu tohoto fenoménu k novověku pojednala Nili Weinstein viz. WEINSTEIN, Roni. *Kabbalah and Jewish Modernity*. Abridged English edition. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2016.

<sup>108</sup> SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, s. 339.

Odpověď na otázku, do jaké míry je toto Scholemovo tvrzení podepřeno skutečným porozuměním Maharalovu dílu a dobové situaci, ve které vznikalo, je jedním z cílů této práce. V jejím závěru bude zodpovězena otázka, zdali byl Maharal skutečně skrytým kabalistou, či nikoli. Ačkoli Maharal své zdroje moc často nezmiňuje, setkáme se v jeho spisech s odkazy na několik kabalistických děl, jako například *Otijot de-rabi Akiva*, *Sefer Bahir*, *Sefer Jecira*, *Sefer Zohar*, *Ma'arechet ha-Elohut* nebo *Avodat ha-Kodeš*. Některé mystické aspekty Maharalova díla již v minulosti zpracovali Roland Goetschel a Nili Weinstein, obecně Maharala mezi kabalou ovlivněné autory řadil také Byron L. Sherwin. Přínos těchto badatelů krátce shrnu v následujících odstavcích.

Byron L. Sherwin studuje mystickou tradici, která Maharala obklopovala a snaží se určit, do jaké míry s ní souzněl. Jedině tak je podle Sherwina možné rozhodnout, jestli Maharal byl mystikem, či nikoli. Kromě popisu tradice, ze které vycházel, naznačuje, kam se židovská mystika pod vlivem jeho děl ubírala. Jako směry, které byly přímo ovlivněny jeho texty, označuje Sherwin sabatianismus a východoevropský chasidismus.<sup>109</sup> Studium Maharalova odkazu měl být ovlivněn Natan z Gazy, který v jeho díle hledal podporu pro své mesianistické myšlenky.<sup>110</sup> Mezi chasidim měla Maharalova díla vliv zejména u školy Przysucha-Kock, přičemž jeho díla studoval také Šneur Zalman z Ljady.<sup>111</sup> Skutečnost, že za obnovou zájmu o Maharalovo dílo stáli právě chasidim, dosvědčují četné reedice jeho děl, jejichž vydání iniciovali.<sup>112</sup> Maharalovo dílo mělo velký vliv také na vznik a rozvoj hnutí Musar.

Co se týče myšlenkových směrů, které Maharalovi předcházely, poukazuje Sherwin především na jeho návaznost na středověkou židovskou filosofii, na díla Saadji Gaona, Gersonida, Abrahama Šaloma a Josefa Alba.<sup>113</sup> Zároveň se Sherwin vymezuje se vůči badatelům, kteří Maharala vnímali jako proto-moderního autora, který svými myšlenkami předznamenal Kantovu epistemologii a Hegelovu dialektiku. Od těchto

---

<sup>109</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew* od Prague, s. 52.

<sup>110</sup> Taméž.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>112</sup> Maharalova díla nebyla po jeho smrti vydávána téměř dvě stě let. Jedním z průkopníků zájmu o Maharala byl rabi Israel Hofstein „Magid z Kozienice“. Sám sepsal vlastní výklady ke spisům *Gevurot ha-Šem*, *Ner micva* a *Be'er ha-Gola*. Právě jeho zásluhou se Maharalova díla začala opět tisknout. Od konce 18. do konce 19. století zaznamenalo Maharalovo dílo doslova vydavatelský boom. Srov. YUDLOV, Isaac. *The Publication of the Works of Maharal of Prague*. In PUTÍK, Alexandr, DEMETZ, Peter. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009.

<sup>113</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew* od Prague, s. 49.

představ Sherwin ustupuje a zasazuje jej do střízlivějšího, středoevropského aškenázského kontextu.<sup>114</sup>

Roland Goetschel se na rozdíl od Byrona Sherwina zabývá konkrétními případy, ve kterých Maharal na kabalistickou tradici odkazuje vědomě. Jedním z těchto míst je jeho komentář k *Pirkej Avot*. V páté kapitole *Derech chajim* Maharal vykládá pasáž o deseti zázracích, které se přihodily otcům izraelského národa v Jeruzalémském chrámu. Do svého výkladu umně skrývá jména všech deseti sefirot nebo narážky na ně. Analýzou tohoto textu se Goetschel vymezuje vůči názoru Benjamina Grosse, který píše, že v Maharalově díle není ani náznakem zmíněno učení o sefirot nebo „*Sitra Achra*“, tzv. „Odvrácené Straně“.<sup>115</sup> Goetschel zároveň zdůrazňuje, že Maharal své knihy pojmenoval v souladu s názvy sefirot, čímž prohloubil návaznost svého díla na kabal. Názvy sefirot jsou odvozeny z verše 1 Par 29,11-12: „*Hospodine, tvá je velikost (Gedula)*<sup>116</sup> a *bohatýrská síla (Gevura)*<sup>117</sup>, *skvělost (Tiferet)*,<sup>118</sup> *stálost (Necach)*<sup>119</sup> a *velebnost (Hod)*,<sup>120</sup> *všechno, co je na nebi a na zemi (ba-šamajim u-va-arec)*,<sup>121</sup> *je tvé. Hospodine, tvé je království, ty jsi vyvýšen nade vším jako hlava.*“ S Goetschelovým názorem, že Maharal pojmenoval svá díla podle názvů sefirot však nesouhlasím. Domnívám se, že Maharal názvy svých děl nevolil kvůli kabalistickým konotacím. Jeho dílo není vyloženě mystické a neobsahuje tolik kabalistických prvků, aby bylo nutné na kabalistický obsah odkazovat názvem. Mnohem pravděpodobnější je, že Maharal svá díla skutečně pojmenoval podle výše citovaného verše, ovšem z důvodu, že se tato slova poměrně často vyskytují v liturgii.

S textem se můžeme setkat během ranní bohoslužby, a to celkem třikrát. Nejdříve je označen jako „*Va-jevarech David*“ a je součástí *Pesukej de-zimra*, přípravných modliteb před ranní bohoslužbou. Tato pasáž je doloženou součástí ranní liturgie již od 13. století, kdy ji zavedl Meir z Rottenburgu.<sup>122</sup> Podruhé jsou tato slova součástí „*Jištach*“ – závěrečného požehnání *Pesukej de-zimra*, kdy se pronáší: „Protože pro Tebe, Pane, náš

---

<sup>114</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and World of Jehuda Loew* od Prague, s. 186.

<sup>115</sup> GOETSCHHEL, Roland. *The Maharal of Prague and the Kabbalah*. In: GROEZINGER, Karl Erich a Joseph DAN. *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a.M. 1991*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995, s. 173.

<sup>116</sup> Maharal zamýšlel sepsat spis s názvem *Sefer ha-Gedula*, který se měl věnovat šabatě. Svůj plán na sepsání těchto děl uveřejnil v úvodu ke *Gevurot ha-Šem*.

<sup>117</sup> *Gevurot ha-Šem*.

<sup>118</sup> *Tiferet* Jisrael.

<sup>119</sup> *Necach* Jisrael.

<sup>120</sup> Maharal zamýšlel sepsat spis s názvem *Sefer ha-Hod*, který se měl věnovat svátku Sukot.

<sup>121</sup> Maharal zamýšlel sepsat spis s názvem *Sefer Šamajim va-Arec*, který se měl věnovat Vysokým svátkům.

<sup>122</sup> DONIN, Hayim Halevy. *To pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service*. This edition reprinted in 2001. New York: Basic Books, 2001, s. 174.

Bože a Bože našich praotců, jsou písně a chvalozpěvy, velebení a hymny, síla a vláda, vítězství (*Necach*), velikost (*Gedula*) a bohatýrská síla (*Gevura*), chvála a skvělost (*Tiferet*), svatost a královská autorita, požehnání a díky od teď až na věky.“ *Jištach* je doložen již v siduru rav Amram Gaona,<sup>123</sup> v Maharalově době tedy byl nepochybně pevnou součástí ranní liturgie. Se slovy verše 1 Par 29,11-12 se v ranní liturgii potřetí setkáme během „*Hoca'at sefer ha-Tora*“, během vynášení svitku Tóry z áronu. V tomto případě nese liturgické označení „*Lecha ha-Šem*“ a je v podstatě prodloužením pasáže „*Romemu*“. *Romemu* dokládá jako doprovod k vynášení svitku Tóry již Amram Gaon, časem je však bylo nutné text prodloužit, aby byl dostatek času na pohodlné odnesení svitku na bimu. Isajah ben Abraham<sup>124</sup> ve svém komentáři *Be'er Hetev* uvádí, že se text původně recitoval u „*glila*“ neboli zahalování svitku Tóry, a později se přesunul k pasáži *romemu*. Isajah ben Abraham ovšem žil až sto let po Maharalovi, můžeme se tedy domnívat, že již v Maharalově době mohlo k této změně pozvolna docházet, jistě to však nevíme. I kdyby text v Maharalově době ještě nebyl součástí vynášení nebo zahalování svitku Tóry, v každém případě již byl součástí *Pesukej de zimra*.

Čtenáři, pro kterého Maharal svá díla psal, se při slovech jako *Gevura*, *Tiferet* nebo *Necach* pravděpodobněji vybavila část liturgie, se kterou se setkával každý den, než kabalistické koncepty, které byly známy jen učencům. Domnívám se, že Maharal svá díla neoznačil slovy, která se shodují s označením sefirot, aby odkázal na provázanost svého díla s kabalou, jak se domnívá Roland Goetschel. Podle mého názoru jimi odkazoval na liturgii, k níž chtěl čtenáře přivést, a především k Tóře, která je ústředním prvkem jeho učení.

Doposud nejpodrobnější analýzu kabalistických prvků v Maharalově díle poskytla Nili Weinstein.<sup>125</sup> Kabalistické spisy, které Maharal cituje, zejména knihy *Bahir* a *Zohar* cituje ve svém spise *Avodat ha-Kodeš* také Meir ibn Gabaj.<sup>126</sup> Weinstein rozpracovává

---

<sup>123</sup> Amram ben Šešna. Surský Gaon devátého století. Známý pro svá responsa a jako autor nejstaršího modlitebního pořádku. Viz PRESCHEL, Tovia. Amram ben Scheshna., Encyclopaedia Judaica, vol. 2., s. 104-105.

<sup>124</sup> Isajah ben Abraham (zemřel 1723). Rabín a kabalista, autor komentáře *Be'er Hetev*. Viz GOLDRAT, Abram Juda. Isaiah ben Abraham., Encyclopaedia Judaica, vol. 10, s. 76-77.

<sup>125</sup> WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel Maharal mi-Prag*. Ramat Gan, 1995. Dizertační práce. Bar-Ilanova Univerzita.

<sup>126</sup> Meir ben Ezechiel ibn Gabaj. (1480- cca 1540). Kabalista generace španělských exulantů. Viz SCHOLEM, Gershom. Gabbai, Meir ben Ezekiel ibn., Encyclopaedia Judaica, vol. 7, s. 319.

myšlenku, že právě Meir ibn Gabaj byl zdrojem Maharalovy znalosti mystických i filosofických děl.<sup>127</sup>

V páté kapitole spisu *Derech Chajim* najdeme citaci z raně kabalistického spisu *Ma'arechet ha-Elohut*. Weinstein prokazuje, že Maharal sám toto dílo nečetl, a že svou citaci nejspíš opsal od Moše Isserlese, neboť Maharalova citace obsahuje stejnou chybu jako ta Isserlesova.<sup>128</sup> Maharal pasáž údajně citoval jen proto, že mu přišla relevantní ve sporu s Eliezerem Aškenazim.<sup>129</sup> Weinstein uzavírá, že Maharal kabalistou nebyl, některé mystické prvky si však vypůjčil, a to především tam, kde nějakým způsobem navazovaly na slova učenců.

V Maharalově díle jisté kabalistické motivy nalezneme, nejsou však přiznané, těch, na které odkazuje otevřeně, není mnoho. Termín „kabala“ Maharal sám používal především ve smyslu „tradice“, pokud hovořil o mystických naukách, často užíval výrazu „*Chochma*“ – „moudrost“, jako například v úvodu k páté kapitole spisu *Be'er ha-Gola*, kde řadí knihu Zohar a knihu *Bahir* mezi „knihy moudrosti“.

Odkaz na mystické nauky Maharal včlenil také do struktury některých svých děl. Například spis *Netivot Olam*, sestává ze třiceti dvou „stezek“. Maharal v jeho úvodu píše: „Toto dílo jsem rozčlenil do třiceti dvou stezek, jež zahrnují veškerá etická naučení. Je zde však ještě jedna jiná stezka, kterou jsem nazval Stezkou Tóry.“<sup>130</sup> Počet třicet dva je jasným odkazem k mystické teorii nastíněné v *Sefer Jecira*, dle které byl svět stvořen prostřednictvím dvaceti dvou písmen hebrejské abecedy a deseti sefirot. Těchto třicet dva stezek světa nebo stezek věčnosti obsahuje veškerá etická ponaučení, která člověk potřebuje znát, aby dosáhl věčnosti. Nad tyto stezky však vyniká jedna jediná – stezka Tóry, jak Maharal uvádí.

Tóra obecně zaujímá v Maharalově učení výsostné postavení. Je návodem, který byl člověku darován, aby podle něj mohl vést takový život, který bude v souladu s Božím záměrem. Člověku Maharal přisuzuje jedinečnou moc působit svým jednáním na „horní a skrytý svět“. Právě rozdělení světa do dvou oblastí – horního, skrytého světa a světa

---

<sup>127</sup> WEINSTEIN, Nili. *Ha-teologia šel Maharal mi-Prag*, s. 55.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 55-57.

<sup>129</sup> Spor mezi Maharalem a Eliezerem Aškenazim popisuje např. ANDRÉ, Neher. *At the Methodological Crossroad: the Dispute with Eliezer Ashkenazi*. In: SEIDLER, Meir. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague*. New York: Routledge, 2013, s. 77-86 nebo Leonard Levin v *The Debate between Eliezer and Maharal*. In: LEVIN, Leonard. *Seeing with both Eyes: Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish renaissance*. Leiden: Brill, 2008. Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, s. 66-91.

<sup>130</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596, předmluva, folio 2a.



dolního a zjevného, je jedním z témat, se kterými se velmi často setkáváme na stránkách knihy Zohar.

Kabalistické náznaky v Maharalově díle nepopíratelně najdeme. Různí badatelé jim mohou připisovat odlišnou váhu. Chceme-li se však skutečně dozvědět o pravé povaze Maharalova vztahu ke kabale, je vhodné zaměřit se primárně na studium vlivu kabalistických spisů na jeho dílo. Cílem této studie je proto představit především ty Maharalovy texty, které se otevřeně zabývají interpretací knihy Zohar, neboť ta je ústředním kabalistickým spisem. Jedině taková analýza nám může nabídnout odpověď na otázku, jaký význam kabalistické texty v Maharalově díle zaujímaly a zda kabala leží v základu jeho myšlenkového systému či nikoli.

## 4 Kniha Zohar

*Prozíraví budou zářit jako záře oblohy, a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti, jako hvězdy, navěky a navždy. Dan 12,3*

*Sefer Zohar*, neboli „Kniha Záře“ je jedním ze spisů židovské mystiky, základním dílem kabaly, která byla sepsána španělskými židovskými učenci 13. a 14. století. Kniha samotná je v podstatě sbírkou celé řady původně samostatných spisů, které vznikaly na různých místech v průběhu asi třiceti let. Nejstarší částí knihy Zohar je *Midraš ha-Ne'elam* (tzn. hledání skrytého, Skrytý Midraš), jehož vznik je datován mezi léta 1275-1280,<sup>131</sup> všechny další části byly dokončeny pravděpodobně ne později než na přelomu 13. a 14. století. Od samého vzniku knihy Zohar, nebo spíše knih Zohar, panovaly mezi učenci a později i mezi badateli četné neshody ohledně doby jejího sepsání a jejího autorství.

Podle židovské tradice je kniha Zohar dílem rabi Šimona bar Jochaje,<sup>132</sup> tanaity přelomu prvního a druhého století našeho letopočtu. První vědecké práce zpochybňující autorství rabi Šimona bar Jochaje se objevily s rozvojem hnutí *Wissenschaft des Judentums*. Wilhelm Bacher označil roku 1891 za autora knihy Zohar španělského kabalistu Moše de Leona.<sup>133</sup> Na tuto myšlenku svými pracemi reagovali Adolf Neubauer a zejména Heinrich Graetz, který uvádí, že Moše de Leon byl podvodník, který chtěl vymámit peníze z kapes pravých kabalistů. Ti byli z nově objeveného prastarého spisu nadšeni a Moše de Leon byl zavalen objednávkami na její opisy.<sup>134</sup> Na poznatky těchto učenců následně navázal Gershom Scholem,<sup>135</sup> který poukázal na jazykové nesrovnalosti aramejštiny knihy Zohar, čímž vyvodil, že kniha skutečně nemohla být sepsána ve 2. století. Obsahuje totiž aramejské novotvary a hebraismy a dokonce i termíny ovlivněné dobovou španělštinou. Jako autora knihy Zohar proto také označil španělského kabalistu

---

<sup>131</sup> Viz SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, s. 188.

<sup>132</sup> Rašbi, jeden z nejvýznamnějších tanaitů, žák rabi Akivy. Žil v období zničení druhého Chrámu.

<sup>133</sup> BACHER, Wilhelm. L' Exegese biblique dans le Zohar. *Revue des Etudes Juives*. 1891, 22, s. 33-46, s. 33.

<sup>134</sup> GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews: Volume IV (1270-1618)*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, c1891-1898, s. 19-20.

<sup>135</sup> Studium knihy *Zohar* a jejího autorství se v minulosti detailně zabýval Gershom Scholem, Jehuda Liebes a Ješajahu Tišbi, dnes na jejich práci navázali např. Moše Idel, Ronit Meroz, Boaz Huss, Daniel Abrams, Eliot Wolfson, Daniel C. Matt, Nathan Wolski, Melila Hellner-Eshed a mnozí další. V České republice se knihou *Zohar* zabýval profesor Vladimír Sadek, v současnosti se jejímu studiu věnuje Ivan Kohout.

Moše de Leona, mezi jehož dílem a knihou Zohar našel mnohé paralely.<sup>136</sup> Podle Gershoma Scholema je kniha Zohar tzv. pseudoepigraf, dílo sepsané Moše de Leonem a lživě připsané Šimonu bar Jochajovi. Moše de Leon měl podle Scholema zfalšovat autorství knihy Zohar, aby si připravil půdu pro přijetí svých dalších kabalistických spisů.<sup>137</sup>

Mezi pionýry akademického studia knihy Zohar patří také Ješajahu Tišbi a Jehuda Liebes. Ti rozporovali Scholemovu tezi o tom, že výlučným autorem spisu byl pouze Moše de Leon. Především Jehuda Liebes se ve své studii „*How the Zohar was written*“<sup>138</sup> snažil rozpoznat jednotlivé vrstvy tohoto kabalistického spisu a na základě textové analýzy došel k závěru, že kniha Zohar původně vůbec nebyla koncipována jako jeden spis, což je dobře patrné z její různorodé struktury. Kniha navíc nebyla původně označována jako „*Sefer Zohar*“. Zpočátku šlo o několik samostatných spisů, které kolovaly pod různými názvy jako např. „*Zohar ha-gadol*“ (Velký Zohar), „*Zohar ha-mufla*“ (Nádherný Zohar), „*Midraš Jerušalmi*“ (Jeruzalémský midraš), „*Midrašo šel Rabi Šimon bar Jochaj*“ (Midraš rabi Šimona bar Jochaje), „*Mechilta de Rabi Šimon bar Jochaj*“ (Výklad rabi Šimona bar Jochaje) a mnoho dalších.<sup>139</sup> Největší Liebesův přínos pak spočíval v jeho teorii o kolektivním autorství knihy Zohar, která svým rozsahem i stylem dalece přesahuje schopnosti jednoho autora. Mezi další učence, kteří se na sepsání zoharického korpusu podíleli tak řadí rabi Bachju ben Ašera, rabi Josefa Gikatillu, rabi Josefa z Hamadanu a rabi Davida ben Jehudu he-Chasida.<sup>140</sup>

Boaz Huss uvádí,<sup>141</sup> že různí autoři kastilského kabalistického kruhu v čele s Moše de Leonem pracovali na samostatných spisech s cílem umenšit vliv kabalistického kroužku kolem Nachmanida<sup>142</sup> a rabi Šlomo ibn Adreta.<sup>143</sup> Nachmanides a učenci kolem něj, měli ve své době tvořit jakýsi neproniknutelný kabalistický monopol. Moše de Leon a jeho společníci ovšem rovněž chtěli proniknout na kabalistický trh, a tak použili

---

<sup>136</sup> Moše ben Šem Tov, asi 1250-1305.

<sup>137</sup> celý odstavec viz SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 192.

<sup>138</sup> LIEBES, Jehuda. *How the Zohar Was Written. Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, s. 85-139.

<sup>139</sup> *The Wisdom of the Zohar: an Anthology of Texts*. Volume 1. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. The Littman library of Jewish civilization, s. 22.

<sup>140</sup> LIEBES, Jehuda. *How the Zohar Was Written. Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, s. 85-139.

<sup>141</sup> HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016, s. 36-37.

<sup>142</sup> Moše ben Nachman, známý také pod akronymem RaMBaN. Žil v letech 1194-1270. Španělský filosof a kabalista, jeden z předních středověkých talmudistů. Viz *Encyclopaedia Judaica*, vol 14 s. 741-748.

<sup>143</sup> Šlomo ibn Adret, RaŠBa. Žil v letech 1235-1310. Nachmanidův student, jeden z nejvýznamnějších španělských učenců. Viz *Encyclopaedia Judaica*, vol 1, s. 421-423.

autoritu rabi Šimona bar Jochaje, jehož jméno bylo slovutnější než jejich a zaštitili jím své spisy. Jednalo se tak v podstatě o značku. Huss zde navazuje na myšlenku Moše Idela, podle nějž byli španělští učenci rozděleni do obdoby kastovního systému. Učenci, kteří sloužili jako obecní rabíni a zabývali se halachou, byli vnímáni jako svého druhu elita. Zatímco ti, kteří studovali kabalou a neměli pevné obecní angažmá, byli považováni za učence druhé kategorie.<sup>144</sup> Z tohoto důvodu se mohl Moše de Leon a jeho kolektiv snažit proniknout do vyšších učeneckých vrstev tím, že svá díla zaštitili autoritou rabi Šimona bar Jochaje, čímž jim dodali vyšší vážnost.

Literární tradice, která vnímá knihu Zohar jako jednotný spis se objevuje nejdříve počátkem 14. století.<sup>145</sup> Představa knihy Zohar jako jednotného spisu, sepsaného jediným autorem se z prvotních náznaků vyvinula až po sepsání většiny částí zoharického korpusu a trvale upevněna byla teprve jeho tiskem. V jednotlivých částech korpusu není patrná návaznost ani náležitost k většímu celku. Jednotlivé spisy o sobě navíc nereferují jako o knize Zohar, s označením *Sefer ha-Zohar* se setkáme pouze v částech *Tikunej Zohar* a *Ra'aja Mehemna*.<sup>146</sup>

Po formální stránce můžeme knihu Zohar rozdělit do tří větších celků. První a hlavní částí jsou komentáře a výklady k týdenním oddílům Tóry. Druhou částí je *Zohar Chadaš*, neboli nový Zohar, který sestává z manuskriptů, které se objevily teprve po vydání hlavní části tiskem. Tyto spisy přinesly doposud nepublikované mystické výklady Tóry, a tak doplnily základní text knihy Zohar o nové látky. Do *Zohar Chadaš* tradičně řadíme i nejstarší část *Midraš ha-Ne'elam*. Třetí a poslední částí jsou pozdní dodatky *Ra'aja Mehemna* a *Tikunej Zohar*, které se zabývají mystickým výkladem micvot a přinášejí k základnímu korpusu další nové výklady některých oddílů Tóry.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Viz IDEL, Moše. Kabbalah and Elites in Thirteen-century Spain. *Mediterranean Historical Review*. 1994, 9,1, s. 5-19.

<sup>145</sup> HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 43.

<sup>146</sup> Tamtéž.

<sup>147</sup> Bližší popis jednotlivých částí knihy Zohar poskytuje Gershom Scholem ve svých *Major Trends in Jewish Mysticism*. Viz SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 159-163.

## 4.1 Obsah a nauky knihy Zohar

Kniha Zohar zachycuje dva hlavní příběhy. Prvním je putování rabi Šimona bar Jochaje a jeho mystického společenství, kroužku učenců, kteří jej obklopují. Mezi nejvýraznější společníky desítky učenců patří kromě rabi Šimona také jeho syn rabi Eleazar a nejstarší z učenců rabi Aba. Společníci rabi Šimona doprovází na cestě, vykládají spolu verše Tóry, zažívají různá dobrodružství a potkávají osoby, které navzdory svému prostému původu disponují fantastickou schopností mystického vhledu do skrytých tajemství Tóry. Nikdy v celé knize se nesetkáme s mystickou *chavruta* v tradičním židovském prostředí – nestudují v midraši a nemodlí se v synagoze, zato velmi často studují Tóru od půlnoci do úsvitu nebo při pochodu z města do města.<sup>148</sup>

Druhým příběhem knihy Zohar je popis života Boha a jeho sefirot, deseti Božích „vlastností“, které z Boha vyvěrají a jejichž prostřednictvím se Bůh aktivně projevuje ve světě. Universum je podle představ knihy Zohar rozděleno do dvou oblastí – nebeské, nehmotné sféry Boha, ve které existují sefirot a do pozemské, hmotné oblasti lidské. Kniha Zohar přináší zprávu o tom, jak dochází k emanačnímu procesu sefirot z „*Ejn Sof*“, „Bez konce, Neomezený“, jak je v knize Zohar označována oddělená a rozumem nepostižitelná Boží esence, popisuje stvoření světa prostřednictvím tohoto emanačního procesu a jeho následné fungování. Texty však nenabízí jasný a systematický popis horního skrytého světa a jeho vlivu na svět spodní. Kniha Zohar nabízí stále nové obrazce spojení sefirot popsané obtížně srozumitelnou alegorickou formou. Ucelený obrázek o systému fungování Boží oblasti a sefirot si musí její čtenář udělat sám, přičemž pro nezasvěcence jsou tyto zvláštní příběhy jen velice obtížně uchopitelné, a to částečně také kvůli specifické formě aramejštiny, kterou je kniha Zohar sepsána.<sup>149</sup>

Každá z deseti sefirot poukazuje na Boha jako na Stvořitele a nese jednu z jeho stvořitelských vlastností.<sup>150</sup> Tyto vlastnosti od sebe ovšem nejsou izolovány, naopak existují v provázanosti. Sestupné pořadí sefirot je následující:<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> WOLSKI, Nathan. *A Journey into the Zohar: an Introduction to The Book of Radiance*. New York: State University of New York Press, 2010, s. 10.

<sup>149</sup> Na tomto místě bych chtěla poděkovat dr. Ivanu Kohoutovi, který mi umožnil pracovat s jeho rukopisem gramatiky aramejštiny knihy Zohar, kterou připravuje k publikaci.

<sup>150</sup> Vyčerpávající odpověď na otázku do jaké míry byly sefirot u jednotlivých kabalistů považovány za samostatné entity či ztotožňovány se samotným Ejn Sof viz *Encyclopaedia Judaica*, heslo Kabbalah, vol. 11, s. 627-630.

<sup>151</sup> Detailní popis těchto tří sefirot viz *The Wisdom of the Zohar* s. 270.



Na obecné úrovni je možné sefirot rozdělit do několika celků, které spolu souvisejí buď horizontálně, nebo vertikálně. Pro rozdělení horizontálním se v nejvyšší oblasti nachází trojice *Keter* – *Bina* – *Chochma*. Nejvyšší sefirou je *Keter*, prvotní Boží vůle a touha jednat, nezaměřená na nic konkrétního. *Chochma* je Boží myšlenkou na stvoření, skutečným počátkem bytí na obecné úrovni. Vše, co bude kdy existovat, je zde nějakým způsobem obsaženo jako nerozvinutý plán. Na úrovni sefiroy *Bina* se potence k existenci vyděluje z obecných představ a povstává individualita. Vše, co bylo v *Chochma* navrženo a předurčeno zde získá vlastní samostatnou existenci. Cesta z *Keter* do *Bina* je cestou od prvotního impulsu a vůle tvořit k individualitě. Druhou horizontální sférou je trojice *Chesed* – *Gevura* – *Tiferet*. Zatímco *Chesed* reprezentuje Boží dobrotu a lásku *Gevura* reprezentuje Boží hněv a soud. Tyto dva aspekty jsou v přímém protikladu a střetávají se v prostřední sefiře *Tiferet*, kde dochází k jejich smíření. Díky jejich splynutí v sefiře *Tiferet* je zajištěno spravedlivé vedení světa, takže mu nevládne ani neoblomná přísnost ani přílišná dobrotivost. Poslední horizontální trojicí je *Necach* – *Jesod* – *Hod*. Tyto tři nejnižší sefirot jsou svým způsobem výhonky předchozích a jejich vlastnosti prodlužují.<sup>152</sup>

Každá ze sefirot je doprovázena bohatou symbolikou. Tradiční není jen připodobnění sefirot ke stromu, ale také k lidskému tělu. Zatímco strom má své kořeny v sefiře *Keter* a roste tak v postatě „vzhůru nohama“, lidské tělo stojí nohama dole a sefira *Keter* je jeho hlavou. Takové rozvržení umožňuje přirovnat jednotlivé sefirot k orgánům lidského těla. *Keter*, *Bina* a *Chochma* reprezentují hlavu a mozkové funkce, *Keter* je lebka, *Bina* první část mozku, *Chochma* levá část mozku. *Gevura* a *Chesed* jsou ruce, *Tiferet* tělo,

---

<sup>152</sup> Tamtéž.

*Hod* a *Necach* nohy, *Jesod* pohlavní orgán a *Malchut* je symbolem završení lidství, někdy symbolizuje také ústa.<sup>153</sup>

Při vertikálním rozdělení získáme tři sloupce – pravou a levou stranu a střed. Levá strana je knihou Zohar vnímána jako zdroj všeho, co je přísné, špatné a zlé. Z levé strany povstal Gehinom. Pravá strana je naopak zdrojem všeho laskavého a dobrého. Prostřední linie pak oba tyto prvky spojuje v jeden proud, ve kterém jsou oba atributy v rovnováze, a na svět může proudit milosrdenství.

Hlavním motivem představ o fungování sefirotické struktury je partnerství sefiry *Tiferet* se sefirou *Malchut*. V této dvojici zastupuje *Tiferet* mužský a *Malchut* ženský princip. Pokud jsou spolu v harmonii a dochází k jejich sjednocení, proudí na svět boží požehnání a svět existuje v harmonii. O zjetí *Malchut* nicméně neustále usiluje „*Sitra Achra*“, neboli „Odvrácená strana“. Ta chce převzít vládu nad sefirotickým stromem tím, že se snaží dostat *Malchut* do svého područí, aby jejím prostřednictvím mohla přerušit proud Božího požehnání a na svět sesílat prokletí. Nevhodným jednáním lidé posilují její moc. Jednáním, které je v souladu s Tórou pak naopak vykonávají tzv. „*tikun*“ neboli nápravu a přispívají k posílení sefirotického stromu.

*Sitra Achra*, často označovaná také jako „*Ha-Ilan ha-chicon*“ „vnější strom“, stojí proti stromu sefirotickému jako jeho paralelní, avšak parazitní struktura. Je to v podstatě démonická říše, která vyrůstá z jeho levé strany.<sup>154</sup> Elliot Wolfson rozvíjí dvě teorie o vzniku Odvrácené strany – „kataraktickou“ a „emanační“.<sup>155</sup> Kataraktická teorie se zakládá na představě, že Odvrácená strana se zformovala z přebytku, který zůstal vně sefirotického stromu po jeho zformování. Na toto rozdělení navazuje také Ivan Kohout: „Podle kataraktické teorie je existence Odvrácené strany výsledkem nerovnováhy mezi aspektem milosrdenství a soudu. Démonické síly jsou residuem primordiální katastrofy, ve kterou vyústila nevyváženost B-žích mohutností.“<sup>156</sup> Emanáčnická teorie naproti tomu vnímá démonické síly jako přirozenou součást bytí, zamýšlený prvek Božího řádu. Podle emanační teorie má démonická strana svůj kořen přímo v sefirotickém stromu, přestože

---

<sup>153</sup> Kniha Zohar neobsahuje žádnou pasáž, která by toto přirovnání pojednávala systematicky. Přirovnání sefirot k různým částem těla je ale velice častým jevem. Viz např. Zohar I,1a, kde je sefira *Jesod* přirovnávána ke smlouvě obřízky a tedy jednoznačně odkazuje na penis.

<sup>154</sup> WOLFSON, Eliot R.: Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics, In *AJS Review*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 1986), pp. 27-52, s. 29.

<sup>155</sup> Tamtéž.

<sup>156</sup> KOHOUT, Ivan: Ne'icu ketira – obskurní výraz ze Zohar 1:148a : krátká studie o povaze Odvrácené strany. In: VEVRKOVÁ, Kamila – BIERNOT, David. *Šalom: pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. 1 vyd. Chomutov: L. Marek, 2012, Deus et gentes, 37, s. 292-312, s. 295.

je vnímána jako škodlivá, parazitická struktura.<sup>157</sup> V obou případech je však počátkem Odvrácené strany levá strana sefirotického stromu, ať už jako přebujelý aspekt sefiry *Din*, hypertrofie, kterou Hospodin vyloučil vně své struktury nebo jako parazitická součást emanace.

Odvrácená strana, stejně, jako sefirotický strom, sestává z 10 „sefirot“ a stejně jako v sefirotickém stromu nacházíme mužský (*Tiferet*) a ženský (*Malchut*) aspekt, nachází se i v Odvrácené straně démonické síly Samaela a Lilit.<sup>158</sup> Podle učení knihy Zohar jsou obě oblasti, tedy sefirotický strom i Odvrácená strana, přímo ovlivňovány lidskými skutky a ovlivňují se také samy navzájem. Lidské jednání má přímý vliv buď na levou, nebo pravou stranu podle toho, jestli je v souladu s Tórou či nikoli.<sup>159</sup>

Dalším významným okamžikem učení knihy Zohar je její teosofická povaha, jak ji nazval Gershom Scholem.<sup>160</sup> Naproti oblasti Boha a sefirot stojí oblast lidská, materiální svět. Tyto dva světy jsou spolu nerozlučně spjaty. Svět hmotný na světě božském zcela závisí, byl jím stvořen a žije díky neustálému toku požehnání, které z božského světa na hmotný svět proudí. Život a požehnání ale neproudí jen z oblasti božské do oblasti hmotné, ale pulzuje tam a zpátky.<sup>161</sup> Podle učení knihy Zohar mají lidé schopnost ovlivnit život horního světa.<sup>162</sup> Bůh, jak jej prezentuje kniha Zohar, je s lidskými životy neoddělitelně spojen a sám závisí na lidském jednání. Kniha Zohar propojuje lidský život zde na zemi s životem Hospodina v tom nejširším slova smyslu. Opakovaně popisuje život v úrovních nebeské oblasti, jejich provázanost, vztahy a recipocitu. Lidské jednání pak zasazuje do kontextu těchto vztahů a připisuje člověku vlastní moc účastnit se na životě božské oblasti a formovat jej.

---

<sup>157</sup> WOLFSON, Eliot R.: *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, s. 32.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>159</sup> Tamtéž.

<sup>160</sup> SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 204-205.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 208.

<sup>162</sup> Tato představa se liší od Maimonidova aristotelovského Nehybného Hybatele, Boha, na kterého nemůže mít lidské jednání naprosto žádný vliv.



## 4.2 První edice knihy Zohar <sup>163</sup>

Záhy po svém sepsání si první části korpusu, který dnes zveme knihou Zohar, získaly velkou oblibu a velmi rychle začaly kolovat v mnoha opisech. Více jak sto let po vynalezení knihtisku se knize Zohar dostalo prvního tištěného vydání, kterému předcházely četné rozpory. Rabínské kruhy, které oponovaly možnosti vydání spisu tiskem, kladly tiskařům na srdce nutnost udržet mystické nauky judaismu v tajnosti a neposkytovat je veřejnosti. Odpovědí editorů knihy Zohar na výtky proti jejímu vytištění byla víra, že rozšířením knihy Zohar sami přispějí k brzkému příchodu Mesiáše. Dalším argumentem tiskařů bylo tvrzení, že kniha Zohar stejně již koluje v mnoha manuskriptech a je proto velmi dobře dostupná.<sup>164</sup> Musíme však mít na paměti, že koupí manuskriptu si mohli dovolit jen velice bohatí lidé.<sup>165</sup>

O vydání prvních dvou edic<sup>166</sup> knihy Zohar se zasloužily tiskařské dílny v Itálii,<sup>167</sup> konkrétně tiskárna v Mantově a tiskárna Vincenza Contiho v Cremoně.<sup>168</sup> Mezi tiskárnami panovala velká rivalita – každá chtěla knihu Zohar publikovat jako první a každá z nich usilovala o získání té pravé a původní verze knihy v podobě, v jaké ji rabi Šimon bar Jochaj měl sepsat. Tisku proto v obou případech předcházela pečlivá editorská práce, která zahrnovala sesbírání co největšího počtu kolujících manuskriptů, jejich textovou komparaci a následné závazné rozhodnutí o pravděpodobné původní podobě textu.

Za zmínku stojí také postoj církevních kruhů k vydání knihy Zohar tiskem. Po příchodu židů ze Španělska se kabala v Itálii uchytila, a to nejen mezi židovskými učiteli. Mezi křesťany zaznamenáváme rozvoj tzv. křesťanské kabaly, která rozpracovává ty

---

<sup>163</sup> Část tohoto textu vyšla již dříve v mém článku: KOHOUTOVÁ, Kamila. Kniha Zohar v díle rabi Jehudy Livy ben Becal'ela. Vliv lidské sexuality na rozvoj sefirotického stromu. *Theologická revue*. 2017, 88(3), 342-351.

<sup>164</sup> Viz IDEL, Moše. Printing Kabbalah in Sixteenth-century Italy. In *Jewish culture in early modern Europe : essays in honor of David B. Ruderman*. Edited by Richard I. Cohen, Natalie B. Dohrmann, Adam Shear, and Elchanan Reiner, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press; Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 2014, s. 92.

<sup>165</sup> *The Wisdom of the Zohar I.*, s. 97. Toto tvrzení uveřejnil rabi Moses Basola v úvodu k Mantovské edici Tikunej Zohar.

<sup>166</sup> Detailní analýzu prvních tisků knihy Zohar nabízí Daniel Abrams ve svém článku *The Invention of the Zohar as a Book*, viz ABRAMS, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem: The Magnes Press, 2010. s. 232-245.

<sup>167</sup> Itálie byla během 16. století hlavním producentem kabalistických spisů. Rozmach tištění kabalistických spisů byl reakcí na veřejné pálení Talmudu 1553. Itálie se rovněž stala domovem mnoha kabalistů vypovězených ze Španělska roku 1492. Více viz IDEL, Moše. Printing Kabbalah in Sixteenth-century Italy.

<sup>168</sup> Dějiny obou tiskáren viz AMRAM, David, Werner. *The Makers of Hebrew Books in Italy*. Philadelphia: Julius M. Greenstone, 1909, s. 228-306.

kabalistické prvky, které jsou v souladu s trojiční teologií. Právě vydání knihy Zohar ilustruje vztah mezi křesťanskými a židovskými kabalisty a snahou o křesťanskou misi. Křesťanští teologové podporovali šíření kabalistických spisů, protože ty často obsahovaly nauky podobné trojiční teologii. Sám Sixtus ze Sienny, který vehementně podporoval pálení Talmudu, tvrdil, že kniha Zohar by měla být vydána tiskem, protože její nauky, by mohly židy přivést ke konverzi.<sup>169</sup>

Jako první část knihy Zohar byl publikován spis *Tikunej Zohar*, a to roku 1558 tiskárnou v Mantově. Ještě ve stejném roce začali mantovští tisknout celý zoharický korpus. Tisk spisu byl dokončen roku 1560. V letech 1559–60 započali s tiskem knihy Zohar také tiskaři z Cremony. Jejich Zohar byl na rozdíl od trojdílné edice mantovské svazkem jediným. V úvodech obou tisků zaznívá vzájemná ostrá kritika – úvod cremonské edice slibuje čtenáři mnohem věrohodnější a předloze bližší dílo než by se mohli dočkat od edice mantovské. Edice mantovská nezůstává pozadu. Její editor rabi Jicchak de Lattes v úvodu zesměšňuje velikost svazku cremonské edice, která se má formátem svých stran blížit cedrům libanonským.

Text mantovské edice knihy Zohar vychází z pečlivé editorské práce Immanuela z Beneventa.<sup>170</sup> Ten skoupil deset manuskriptů knihy Zohar, aby jejich srovnáním získal pravou podobu knihy Zohar. První tisky tedy prošly důkladným editorským zásahem, přičemž kniha vznikla posbíráním dostupných manuskriptů. Ostatní edice, které vyšly za Maharalova života, se zakládaly právě na mantovské edici. Do nové edice knihy Zohar, která vyšla v Benátkách roku 1568, byl poprvé zařazen *Midraš ha-Ne'elam. Zohar Chadaš* vyšel za Maharalova života hned dvakrát roku 1597 v Salonice a roku 1603 v Krakově.<sup>171</sup>

Dochované manuskripty knihy Zohar nebyly doposud systematicky zpracovány. Gershom Scholem se tomuto nelehkému úkolu věnoval, nezanechal však žádné poznámky. Své závěry sdělil pouze ústně svému žáku Ješajahu Tišbimu, který je

---

<sup>169</sup> RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. *The Censor, the Editor, and the Text: the Catholic Church and the shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, c2007. Jewish culture and contexts, s. 191.

<sup>170</sup> AMRAM, David, Werner. *The Makers of Hebrew Books in Italy*. s. 326.

<sup>171</sup> Podrobný výčet všech tisků knihy *Zohar* pečlivě zpracoval Gershom Scholem v *Bibliographia Kabbalistica*. Viz SCHOLEM, Gershom. *Bibliographia Kabbalistica: Verzeichnis der Gedruckten die Jüdische Mystik*. Leipzig: Verlag von W. Durgulin, 1927.

zaznamenal ve svém díle „*The Wisdom of the Zohar*“.<sup>172</sup> Soupis manuskriptů a edic knihy Zohar nalezneme také v hebrejském příspěvku Boaze Husse „*Targumej ha-Zohar*“.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Tišbiho poznámka o práci Gershoma Scholema viz *The Wisdom of the Zohar I.*, poznámka č. 951 s. 124.

<sup>173</sup> HUSS, Bo'az. *Targumej ha-Zohar*. In *Te'uda: New Developments in Zohar Studies*. Ronit Meroz. 1. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007, s. 33-106.

### 4.3 Kniha Zohar v Maharalově díle

V následujících kapitolách detailně představím tři pasáže z knihy Zohar, které Maharal ve svém díle cituje. Pro úplnost je ale nutné uvést výčet všech děl, ve kterých Maharal knihu Zohar zmiňuje a identifikovat použité zoharické pasáže:

*Gevurot ha-Šem* (1582, Krakov) – V šedesáté čtvrté kapitole<sup>174</sup> spisu Maharal zmiňuje knihu Zohar, označuje ji jako „*midraš Zohar*“. Maharal v textu vykládá žalm 118, který je součástí *Halelu*, souboru žalmů, které jsou recitovány během radostných židovských svátků. V *Gevurot ha-Šem* Maharal žalm 118 vykládá v souvislosti se svátkem Pesach. Parafrazí z knihy Zohar najdeme u Maharalova výkladu verše třináct: „Udeřil jsi na mě tvrdě, abych padl. Hospodin je moje pomoc.“ Kniha Zohar se žalmem zabývá na foliu Zohar I,179a.

*Chidušej Agadot*<sup>175</sup> – Ve spise *Chidušej Agadot* zmiňuje Maharal hned čtyři různé pasáže z knihy Zohar, a to na dvou různých místech. První citaci nalezneme v komentáři k traktátu *Roš ha-Šana*, druhou v jeho komentáři k traktátu *Nida*.

V komentáři k traktátu *Roš ha-Šana*<sup>176</sup> Maharal cituje knihu Zohar v souvislosti s otázkou správného výčtu Třinácti Božích atributů. Maharal zde pracuje s výkladem textu Zohar III,131b a Zohar III,140a. Jeho výklad pokračuje i na dalším foliu.

V komentáři k traktátu *Nida*<sup>177</sup> cituje Maharal další dvě pasáže z knihy Zohar. Jde o pasáž Zohar I,18a, která popisuje přímou trasu emanačního toku skrze sefirot. Druhou citovanou pasáží je Zohar I,33a, která popis emanačního toku rozšiřuje.

Maharal ve spise *Chidušej agadot* označuje knihu Zohar jednotně jako „*sefer Zohar*“.

*Derech Chajim* (1589, Krakov) – V páté kapitole, šesté mišně tohoto spisu<sup>178</sup> Maharal zmiňuje knihu Zohar jako nádherný spis, který je dílem učenců znalých kabaly. K označení opět používá výrazu „*sefer Zohar*“.

---

<sup>174</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. [online] Krakov, 1582. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>, kap. 64, fol. 86.

<sup>175</sup> Za Maharalova života spis nevyšel tiskem. Na své vydání si musel počkat do druhé poloviny 20. století. Předpokládaná doba jeho sepsání je před rokem 1585. Viz YUDLOV, Isaac. The Publication of Maharal's Works. In DEMETZ, Peter. *Path of life: Rabbi Judah Loew ben Bezalel : ca. 1525-1609*. Prague: Academia, 2009, s. 154-156. Nicméně Byron L. Sherwin uvádí, že spis byl dokončen roku 1586. SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 46.

<sup>176</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Chidušej Agadot*. [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001, chelek rišon, 117-118, masechet Roš ha-Šana.

<sup>177</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Chidušej Agadot*. Chelek revii, 152-153, masechet Nida.

*Druš al ha-Micvot* (1593, Praha) – ve svém kázání o problematice dodržování micvot se Maharal důkladně věnuje také otázce konzumace nežidovského vína. V tomto kontextu cituje poslední zoharickou pasáž Zohar III,40a. Kniha Zohar zde informuje o mystickém významu vína a jeho vztahu k sefirot. Knihu Zohar ve svém druši Maharal označuje jako „*midraš Zohar*“ a „*sefer Zohar*“.

*Netivot Olam* (1596, Praha) – ve spise *Netivot Olam* Maharal znovu cituje pasáže, které zpracoval již ve svých starších spisech. Ve Stezce oddělenosti<sup>179</sup> znovu nalezneme pasáže Zohar I,18a a Zohar I,33a, zabývající se emanačním tokem proudícím skrze sefirot. Ve Stezce pokání<sup>180</sup> pak cituje pasáže o třinácti Božích attributech, tedy Zohar III,131b a Zohar III,140a. Knihu Zohar zde označuje jednotně jako „*sefer Zohar*“.

*Be'er ha-Gola* (1598, Praha) – Knihu Zohar zmiňuje Maharal ve spise *Beer ha-Gola* dvakrát, oba výskyty nalezneme v páté kapitole. První zmínku nalezneme na začátku páté kapitoly,<sup>181</sup> kde Maharal odkazuje na knihu Zohar jako na dílo, které se spolu s knihou *Bahir* řadí mezi „spisy moudrosti“. Knihu Zohar označuje jako „*midraš Zohar*“.

Druhá citace<sup>182</sup> je podobná jako ve spise *Chidušej Agadot*. Maharal zde opět cituje Zohar I,18a a Zohar I,33a. Problematika, kterou Maharal v této části spisu pojednává, se tematicky shoduje s kapitolou v *Chidušej Agadot*. K označení knihy Zohar používá termínů „*midraš Zohar*“ a „*midraš ha-ne'elam*“.

*Tiferet Jisrael* (1599, Benátky) – Ve spise najdeme jednu parafrázi a jednu přímou citaci z knihy Zohar. Parafráze se nachází ve čtvrté kapitole<sup>183</sup> a pojednává o počtu pozitivních a negativních micvot Tóry a významu těchto počtů. Maharal zde knihu Zohar označuje jen výrazem „*midraš*“.

---

<sup>178</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Derech Chajim*. [online] Krakov: 1589. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>, perek chamiši, folio 83.

<sup>179</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. [online] Praha: 1596. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>, Netiv ha-Prišut, perek gimel, folio 98.

<sup>180</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Tešuva, perek vav, folio 111.

<sup>181</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. [online] Praha: 1598. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>, Be'er ha-chamiši, folio 26.

<sup>182</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. Praha: 1598, Be'er ha-chamiši, folio 28.

<sup>183</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. [online] Benátky: 1599. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>, perek 4, s. 7.

Ve třinácté kapitole<sup>184</sup> spisu *Tiferet Jisrael* nalezneme Maharalovu nejrozsáhlejší citaci z knihy Zohar. Jde o pasáž Zohar III,152a, která popisuje strukturu Tóry, její duchovní podstatu a hmotná roucha, do kterých se musela obléci, aby mohla vejít do našeho světa. Knihu Zohar zde Maharal označuje jako „*midraš ha-ne'elam*“.

Maharalem citované pasáže knihy Zohar:

Zohar I,18a

Zohar I,33a

Zohar I,170b

Zohar I,179a

Zohar III,40a

Zohar III,131b

Zohar III,140a

Zohar III,152a

Z výše uvedeného výčtu je zřejmé, že Maharal ve svém díle necitoval nic z prostředních částí knihy Zohar. Nemůžeme určit, zda neměl k dispozici druhý díl spisu nebo zda se mu jen látky v něm uvedené nehodily. V předchozí kapitole jsem uvedla několik názvů, pod kterými kolovaly jednotlivé části knihy Zohar předtím, než začala být jednotlivě označována jako *Sefer Zohar*. Maharal žádný z těchto názvů nepoužívá. Knihu Zohar označuje jen jako „*midraš*“, „*midraš Zohar*“, „*sefer ha-Zohar*“ nebo jako „*midraš ha-ne'elam*“. Pasáže, které označuje jako „*midraš ha-ne'elam*“, totiž Zohar I,18a, Zohar I,33a a Zohar III,152a se ovšem ve skutečném *Midraš ha-Ne'elam* nenacházejí.

---

<sup>184</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s. 21.

#### 4.4 Jakou edici knihy Zohar Maharal používal?

Pokud se podíváme na text knihy Zohar, který Maharal cituje, neunikne nám, že aramejščina, se kterou se setkáme, je velice zvláštní. Nabízí se porot otázka s jakou z dostupných edic knihy Zohar Maharal pracoval, případně nakolik se od nich jeho verze liší. První tisky knihy Zohar byly dostupné mezi lety 1558–1560. První Maharalův spis, který zmiňuje knihu Zohar je *Gevurot ha-Šem* z roku 1582. Od vytištění knihy Zohar do vydání *Gevurot ha-Šem* uplynulo tedy více než dvacet let, během kterých se tisky knihy Zohar jistě dostaly do aškenázských ješiv. Není však vyloučeno, že Maharal během svých studií pracoval s některým z rukopisů či studentských opisků knihy Zohar a že své citace uváděl z vlastních výpisků nebo po paměti.

Trochu přesnější představu o možném zdroji Maharalových znalostí knihy Zohar získáme srovnáním Maharalových přímých citací z knihy Zohar s jejími prvními tisky. Naneštěstí není možné zjistit, které z edic nebo manuskriptů byly dostupné v Haliči, Praze nebo na Moravě, ani v jakém množství.<sup>185</sup> První tisky knihy Zohar jsou dnes dobře dostupné online, stejně jako první tisky Maharalových děl. První dílo, ve kterém knihu Zohar zmiňuje, vyšlo roku 1582, proto musíme zvážit, že mohl pracovat s jednou z těchto čtyř edic, které byly před rokem 1582 vydány:

Tikunej Zohar 1558 Mantova

Zohar 1558 Mantova

Zohar 1560 Cremona

Zohar 1568 Benátky

Tikunej Zohar 1558 Mantova – Spis obsahuje sedmdesát tzv. *tikunim*, oddílů, které komentují výlučně parašat Berešit. Ze zoharického komentáře k *parašat Berešit* Maharal cituje pouze Zohar I,18a a Zohar I,33a. Spis *Tikunej Zohar* proto nemůže být Maharalovým zdrojem, protože neobsahuje další Maharalem citované texty.

Zohar 1558 Mantova/ Zohar 1560 Cremona – jinak je tomu v případě Mantovské a Cremonske edice knihy Zohar. Obě tyto edice obsahují všechny pasáže, které Maharal

---

<sup>185</sup> Zajímavý údaj poskytuje studie Emilie J. Schrijver ve své studii o židovské knižní kultuře, kde odhaduje počet hebrejských tisků, který mohl kolovat Evropou mezi lety 1469-1815 na 6,5 milionu. Viz SCHRIJVER, E. (2017). *Jewish Book Culture Since the Invention of Printing (1469-c. 1815)*. KARP, Jonathan a Adam SUTCLIFFE. *The Cambridge history of Judaism*. Volume VII, The early modern world, 1500-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. Press, s. 300.

cituje a musíme je proto uvážít jako možné zdroje Maharalovy znalosti knihy Zohar. Na komparaci těchto textů s Maharalovými citacemi se proto zaměřím níže.

Zohar 1568 Benátky – posledním možným pramenem by mohl být benátský *Zohar Chadaš*. Tento spis přináší nové látky a pasáže, které nebyly publikovány v dřívějších edicích a základní korpus knihy Zohar tak rozšiřuje o látky, které v předchozích edicích nenajdeme. Svým obsahem doplňuje mantovskou a cremonskou edici, ale neduplikuje je, původní zoharický materiál již v této edici zahrnut není. *Zohar Chadaš* tak neobsahuje žádné pasáže, které Maharal cituje a není proto jeho zdrojem.

Jako možné zdroje Maharalovy znalosti knihy Zohar se tedy ukazují být edice mantovská a cremonská. U všech výše zmíněných pasáží knihy Zohar, které Maharal ve svém díle cituje, jsem provedla textovou komparaci s edicí cremonskou i s edicí mantovskou.

#### 4.4.1 Srovnání s mantovskou edicí

Jako ukázkou tohoto srovnání nyní představím nejdelší citovanou pasáž, tedy Zohar III,152a, kterou najdeme ve třinácté kapitole spisu *Tiferet Jisrael*, vydaného roku 1593 v Praze. Moderní kritické edice Maharalových děl obsahují opravené citace knihy Zohar, standardizované a doplněné podle mantovské edice. Aby bylo srovnání úplné, musela jsem zrekonstruovat Maharalovu citaci tak, jak ji najdeme v prvním tisku *Tiferet Jisrael*. V levém sloupci následující tabulky nalezneme Maharalovu citaci z knihy Zohar. Tato citace je přepisem textu z roku 1593 a nezohledňuje moderní kritická vydání. Zvýrazněním jsou vyznačena místa, ve kterých se Maharalův text liší od mantovské edice. Vyznačeny jsou odlišné typy zápisu slov, odlišné koncovky, chybějící nebo naopak přebývající slova. V pravém sloupci se nachází text Mantovské edice, tak jak byl vydán roku 1560. Přeškrtnutím jsou vyznačena pouze místa, která jsou v mantovské edici oproti Maharalovu textu navíc. Maharal tato místa, slova nebo jen písmena ve svém textu nemá:

Maharal	Zohar 1558 Mantova
<p>ווי ליה דהאי בר נש דאמר דהאי דאוריית אתא לאחזא ספירי דעלמא ומילין דהדוטיין דאי הכי אפילו בזמנא דא יכלן למעבד כמילין הדיוטיין בשבחא יתיר מכלהו דאפילו אינון קפסרי דעלמא אית בנייהו מילין עלאי יתירה אי הכי נזיל</p>	<p>ר'ש אבד ווי להווא בר נש דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי. דאי הכי אפילו בזמנא דא אבן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו א לאחזאה מלה דעלמא אפילו אינון קפסרי דעלמא אית</p>



בינייהו מלין עלאין יתיר. אי הכי מזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אוריתא אלא כל מלין דאוריתא כהאי גוונא. ~~תא~~ עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו. ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא. מלאכי עלאי כתיב עושה מלאכיו רוחות. האי באתר עלאה בשעתא דנחתין לתתא אף על גב דנחתין מתלבשי בלבוסא דהאי עלמא ואי לאו מתלבשי בלבוסא פגאנא דהאי עלמא לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך אוריתא דברא להו וברא עלמין פלהו וקיימין בגינה כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהו לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל. ועל דא האי ספור דאוריתא לבוסא דאוריתא איהו מאן דחשיב דההא לבוסא דאוריתא איהו ממש ולא מלה אחרא תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. ~~תה~~ דתחות לבוסא דאוריתא. תא חזי אית לבוסא דאתחזי פלא ואינון טפשיין כד חמאן לבר נש בלבוסא דאיתחזי לון שפירא לא מסתכלין יתיר חשיבו דההוא לבוסא גופא. חשיבותא דגופא נשמתא. כהאי גוונא אוריתא אית לה גופא ומלי אוריתא דאקרון גופי תורה האי גופא מתלבשא בלבוסין דאינון ספורין דהאי עלמא. טפשיין דעלמא לא מסתכלי אלא דההוא לבוסא דאיהו ספור דאוריתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבוסא. אינון דידעין יתיר לא מסתכלן בלבוסא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבוסא. חכימין עבדי דמלכא עלאה אינון דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהו עיקרא דכלא אוריתא ממש ולעלמא דאתי זמינן לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאוריתא. תא חזי הכי נמי לעילא אית לבוסא וגופא ונשמתא לנשמתא שמייא וחיליהון אלן אינון לבוסא וכנסת

בתרייהו ונעבד מנייהו אוריתא אלא כל מלין דאוריתא כהאי גוונא עלמא עלאי ועלמא תתאי בחדא מתקל מתקלו ישראל לתתאי מלאכי עלאי לעילאי מלאכי עלאה כתיב בהא עושה מלאכיו רוחות דא באתרא עילאי בשעתא דנחתן מתלבשין בלבוסא דהאי עלמא ואילו לא היו מתלבשין בלבוסא דהאי עלמא לא יכלן למקים ולמסבל להו עלמא ואי במלאכים כך באוריתא דברא להו וברא לעלמא קיימין בגינה כיון דנחתת להאי עלמא אי לא מתלבשא בלבוסא דהאי עלמא לא יכל עלמא למסבל ועל דא האי ספירא לבוש דאוריתא האי מאן דחשיב דהאי לבוסא היא אוריתא ממש ולא מילי אחרתי תפח רוחי ולא יהיה לו חלקא בעלמא דאתא ובגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך תא חזי לבוסא דמתחזי ליה שפירא ולא מסתכלין יתיר חשיבו דהאי לבוסא גופא חשיבא דגופא נשמתא כהאי גוונא אוריתא אית גופא דאקרי מילין דאוריתא דמקריין גופא תורה האי גופא מתלבשין דאינון ספורין דעלמא טפשיין דעלמא לא מסתכלין רק בהאי לבוסא דאיהו ספור דאוריתא אינון דידעין יתיר לא מסתכלין אלא בנשמתא דאוריתא תא חזי הכי נמי אית לעלם לבוסא וגופא ונשמת דנשמת שמייא ודיליהון אינון לבוסא כנסת ישראל דא גופא דמקבלי לנשמתא דאיהו תפארת דאיהו אוריתא ממש נשמתא דנשמתא איהו עתיקא קדישא דכולא אחיד דא בדא ווי לאיהו דאינון חייבין דאמרי דהאי אוריתא איהו אלא ספור דעלמא ואינון לא מסתכלין אלא בלבוסא דא בנין כך אוריתא לא בעי למסתכלי אלא במאי דאיהו תחות לבוסא ועל דא אינון מילין וכל אינון ספורין לבוסא אינון

	<p>ישראל דא גופא דמקבלא לנשמתא דאיהו תפארת ישראל ועל דא איהו גופא לנשמתא. נשמתא דמארן דא תפארת ישראל דאיהו אוריתא ממש. ונשמתא לנשמתא דא איהו עתיקא קדישא וכלא אחיד דא בדא. ווי לאינון חייביא דאמרי דאוריתא לאו איהי אלא ספורה בעלמא ואינון מסתכלי בלבושא דא ולא יתיר. זכאין אינון צדיקייא דמסתכלי באוריתא כדקא יאות. חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אוריתא לא יתיב אלא בלבושא דא. וע"ד לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא ועל דא כל אינון מילין וכל אינון ספורין לבושין אינון</p>
--	--

#### 4.4.2 Srovnání s cremonskou edicí

V druhé tabulce je v levém sloupci opět Maharalova citace z knihy Zohar, totožná s první tabulkou. V pravém sloupci je text cremonské edice v původním znění z roku 1560. Způsob vyznačení rozdílů zůstává stejný:

Maharal	Zohar 1560 Cremona
<p>ווי ליה דהאי בר נש דאמר דהאי דאורייתא אתא לאחזאי ספירי דעלמא ומילין דהדוטיין דאי הכי אפילו בזמנא דא יכלן למעבד כמילין הדיוטיין בשבחא יתיר מכלהו דאפילו אינון קפסרי דעלמא אית בנייהו מילין עלאי יתירה אי הכי נזיל בתרייהו ונעבד מנייהו אורייתא אלא כל מילין דאורייתא כהאי גונא עלמא עלאי ועלמא תתאי בחדא מתקל מתקלו ישראל לתתאי מלאכי עלאי לעילאי מלאכי עילאה כתיב בהא עושה מלאכיו רוחות דא באתרא עילאי בשעתא דנחתן מתלבשין בלבושא דהאי עלמא ואילו לא היו מתלבשין בלבושא דהאי עלמא לא יכלן למקום ולמסבל להו עלמא ואי במלאכים כך באורייתא</p>	<p>ר'ש אמר ווי להווא בר נש דאמר דהא אוריתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי דאי הכי אפילו בזמנא דא אפן יכלין למעבד אוריתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו אלא לאחזאה מלא דעלמא אפילו אינון קפסרי דעלמא אית בנייהו מלין עלאין יתיר. אי הכי נזיל אבתרייהו ונעבד מנייהו אורייתא אלא כל מלין דאורייתא כהאי גונא תא חזי עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו. ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא. מלאכי עלאי כתיב עושה מלאכיו ורוחות. האי באתר עלאה בשעתא דנחתין לתתא אעבד דנחתן מתלבשי בלבושא דהאי עלמא ואי לאו מתלבשי בלבושא פגא דהאי עלמא לא יכלין</p>

למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך אוריתא דברא להו וברא עלמין פלהו וקיימין בגינה כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהו לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו מאן דחשיב דההוא לבושא דאורייתא איהו ממש ולא מלה אחרא תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי בגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. מה דתחות לבושא דאורייתא. תא חזי אית לבושא דאתחזי לכלא ואינון טפשיין כד חמאן לבר נש בלבושא דאורייתא לון שפירא לא מסתכלין יתיר חשיבותא דגופא נשמתא כהאי גונא אורייתא אית גופא דאקרי מילין דאורייתא דמקריין גופא תורה האי גופא מתלבשין דאינון ספורין דעלמא טפשיין דעלמא לא מסתכלין רק בהאי לבושא דאיהו ספור דאורייתא אינון דידיעין יתיר לא מסתכלין אלא בנשמתא דאורייתא תא חזי הכי נמי אית לעלם לבושא וגופא ונשמתא דנשמת שמיא ודיליהון אינון לבושא כנסת ישראל דא גופא דמקבל לנשמתא דאיהו תפארת דאיהו אורייתא ממש נשמתא דנשמתא איהו עתיקא קדישא דכולא אחיד דא בדא ווי לאיהו דאינון חייבין דאמרי דהאי אורייתא איהו אלא ספור דעלמא ואינון לא מסתכלין אלא בלבושא דא בנין כך אורייתא לא בעי למסתכלי אלא במאי דאיהו תחות לבושא ועל דא אינון מילין וכל אינון ספורין לבושא אינון

דברא להו וברא לעלמא קיימין בגינה כיון דנחתת להאי עלמא אי לא מתלבשא בלבושא דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל ועל דא האי ספירא לבוש דאורייתא האי מאן דחשיב דהאי לבושא היא אורייתא ממש ולא מילי אחריתי תפח רוחי ולא יהיה לון חלקא בעלמא דאתא ובגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך תא חזי לבושא דמתחזי ליה שפירא ולא מסתכלין יתיר חשיבו דהאי לבושא גופא חשיבא דגופא נשמתא כהאי גונא אורייתא אית גופא דאקרי מילין דאורייתא דמקריין גופא תורה האי גופא מתלבשין דאינון ספורין דעלמא טפשיין דעלמא לא מסתכלין רק בהאי לבושא דאיהו ספור דאורייתא אינון דידיעין יתיר לא מסתכלין אלא בנשמתא דאורייתא תא חזי הכי נמי אית לעלם לבושא וגופא ונשמתא דנשמת שמיא ודיליהון אינון לבושא כנסת ישראל דא גופא דמקבל לנשמתא דאיהו תפארת דאיהו אורייתא ממש נשמתא דנשמתא איהו עתיקא קדישא דכולא אחיד דא בדא ווי לאיהו דאינון חייבין דאמרי דהאי אורייתא איהו אלא ספור דעלמא ואינון לא מסתכלין אלא בלבושא דא בנין כך אורייתא לא בעי למסתכלי אלא במאי דאיהו תחות לבושא ועל דא אינון מילין וכל אינון ספורין לבושא אינון

	בלבושא דא וע"ד לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא ועל דא פל אינון מלין וכל אינון ספורין לבושין אינון
--	--

#### 4.4.3 Hodnocení aramejské formy a další možné zdroje

Pohled na všechny tři srovnávané texty ukazuje, že Maharal necitoval ani jednu z tištěných edic knihy Zohar doslovně. Při psaní svého díla nejspíš neměl knihu Zohar před sebou a neopisoval její znění. Zoharická aramejščina, kterou v Maharalově díle vidíme, je zvláštní. Jeho citace mají negramatický ráz, slova jsou zkomolená, v infinitivech kmenů itpa'al a itpa'el jsou přidány koncovky „ej“ nebo „aj“, které jsou typické spíše pro babylonskou aramejštinu, ne však pro aramejštinu knihy Zohar. Maharalovy citace jsou o něco kratší než původní zoharické texty, a přestože v nich některé části chybí, zůstává text po významové stránce nezměněn. Liší se zejména pro stránce gramatické. Maharal tedy nejspíše knihu Zohar citoval po paměti, z výpisků nebo ze staršího manuskriptu. Dalším možným vysvětlením rozdílnosti v textech je, že Maharalův zápis odráží tehdejší aškenázskou výslovnost nebo dobovou výslovnost aramejštiny.

Dalším možným zdrojem Maharalovy znalosti knihy Zohar je manuskript Cambridge Add. 1023.<sup>186</sup> Tento manuskript byl sepsán přibližně ve 2. polovině 14. století. Je to jeden ze dvou dílů přepisu hlavní části knihy Zohar, obsahuje vybrané parašijot a také *Midraš ha-Ne'elam*. Druhá část manuskriptu se nedochovala.<sup>187</sup> *Midraš ha-Ne'elam* obsažený v tomto manuskriptu je jedinečný, je totiž odlišný od všech ostatních verzí tohoto textu. Z údajů v kolofoniu manuskriptu vyplývá, že do roku 1567 byl manuskript ve vlastnictví jistého Meira ben Davida Singera z Prahy.<sup>188</sup> V letech 1553–1573 se ovšem podle Davida Ganse<sup>189</sup> Maharal nacházel na Moravě a my nemůžeme potvrdit, že se tato verze knihy Zohar k Maharalovi nějakým způsobem dostala. V tomto manuskriptu chybí několik prvních folií, které obsahují pozdější tištěné edice, a ze kterých Maharal cituje. Manuskript začíná foliem Zohar I,29a, logicky tedy

<sup>186</sup> Manuskript se dnes nachází ve vlastnictví knihovny Cambridgeské univerzity.

<sup>187</sup> REIF, Stephen C. *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997, s. 432-433.

<sup>188</sup> V Praze se vyskytoval jistý Me'ir ben David, byl to jeden z prvních pražských tiskařů. Působil ovšem na počátku 16. století. Viz SIXTOVÁ, Olga. *Židovské tiskárny v Praze 1512-1670 (1672)*. In SIXTOVÁ, Olga. *Hebrejský knihtisk v Čechách a na Moravě*. Praha: Academia, 2012, s. 34-36.

<sup>189</sup> GANS, David ben Šlomo. *Ratolest Davidova*. Praha: Academia, 2016. Judaica, s. 232.

neobsahuje zoharickou pasáž Zohar I,18a, kterou Maharal opakovaně užíval. Z tohoto důvodu jsem provedla srovnání v chronologickém pořadí druhé Maharalem užívané pasáže Zohar I,33a. Z tohoto vzorku není možné jasně určit, zda byl manuskript Cambridge Add. 1023 Maharalovým zdrojem, protože je pro komplexní textologické srovnání moc krátký. Vzhledem ke skutečnosti, že manuskript Cambridge Add. 1023 ale neobsahuje Zohar I,18a, který ovšem Maharal dobře znal a několikrát se k němu vracel, další snahu o komparaci tohoto manuskriptu a Maharalových děl jsem opustila. Ani tento manuskript, který byl svého času přítomen v českých zemích, nemohl být Maharalovým zdrojem.

V úvahách o zdrojích Maharalovy znalosti knihy Zohar nemůžeme vynechat *Pejruš al ha-Tora* Menachema Recanatiho.<sup>190</sup> Recanati do svého komentáře k Tóře zahrnul stovky citací z knihy Zohar. Jeho spis pochází přibližně z druhé poloviny 13. století, tiskem vyšel roku 1523 v Benátkách. Recanatiho komentář byl mezi středoevropskými učiteli známý, Maharalův žák Mordechaj Jafe k němu dokonce sepsal komentář, který vyšel roku 1595 v Lublinu. Pasáže, které Maharal z knihy Zohar cituje se však v Recanatiho díle nenacházejí, tento zdroj je proto nutné vyloučit.

Nili Weinstein označuje za jeden ze zdrojů Maharalovy filosoficko-mystické inspirace spis *Avodat ha-Kodeš* španělského kabalisty Meira ibn Gabaje. V tomto spise se Maharalem citované pasáže knihy Zohar nenacházejí, témata, která Maharal pojednává, však jsou k nalezení i v Gabajově spise, a to především v jeho závěrečné části. Jistou míru inspirace tak nelze vyloučit.

Z výše uvedených srovnání vyplývá, že nelze jednoznačně potvrdit, že by Maharal přímo užíval některý z výše uvedených tisků knihy Zohar. Knihu Zohar mohl znát z nějakého manuskriptu či z opisů ostatních studentů, pasáže ale mohl opsat také od jiných autorů, jak tomu pravděpodobně bylo v případě jeho citace z *Ma'arechet Elohut*.

V následujících kapitolách představím, jak se nauky knihy Zohar odrážejí v Maharalově díle. Dříve než přistoupím k samotnému výkladu knihy Zohar a způsobu, jakým Maharal s těmito texty nakládá, je potřeba krátce popsat situaci, ve které Maharal svá díla píše.

---

<sup>190</sup> Menachem ben Efrajim Recanati. Italský kabalista a halachista přelomu 13. a 14. století. Viz GOTTLIEB, Efrajim. Recanati, Menachem ben Efrajim., EJ, vol. 17, s. 142.

## 5 Kniha Zohar a problematika halachické autority v 15. a 16. století

Před vytištěním knihy Zohar byly její části a opisy, které samostatně kolovaly, známy především španělským kabalistům. Po vyhnání židů ze Španělska roku 1492 se kniha Zohar rozšiřuje společně s vyhnanci, pro něž se snad stala útočištěm v nelehké životní situaci jako příslib spásy a lepších časů. Kniha se dostala nejdříve do Itálie, kde byla brzy vytištěna. Tisk a kodifikace knihy Zohar umožnily její rychlejší rozšíření mezi sefardské a následně také aškenázské učence. V období konce 15. a počátku 16. století se kniha Zohar stává autoritativním textem téměř ve všech sefardských obcích, a to právě díky španělským exulantům.<sup>191</sup> Kniha byla přenesena také do Safedu, kde její nauky později stanuly v základu luriánské kabaly a mezi safedskými učiteli se tak stala výsostným pramenem mystických spekulací. V knihovně tradičních židovských textů si kniha Zohar vydobyla významné postavení velmi rychle.<sup>192</sup> Jak uvádí Vladimír Sadek ve své *Židovské mystice*, kniha Zohar se stala vedle Tóry a Talmudu nejvýznamnějším spisem židovství. Každý ze spisů totiž pojednával jiný aspekt Tóry, Zohar její duši a Talmud její tělo. Z tohoto důvodu mohla být knize Zohar někdy připisována dokonce i vyšší úroveň než Talmudu.<sup>193</sup>

Dokud byla kniha Zohar přijímána jako dílo kabaly, jako mystický komentář k Tóře, byla její autorita v této oblasti nenapadnutelná. Kniha Zohar si však získala takovou popularitu, že její nauky začaly zasahovat také do liturgie a halachy. Zejména ve Španělsku začali někteří učenci vyvozovat z textů knihy Zohar také halachická rozhodnutí, a to především ve sporných místech, jako např. zda je vhodné nasazovat tefilin během *chol ha-mo'ed* nebo v otázce opakování posledních slov *Šema Jisra'el*.<sup>194</sup> Na

---

<sup>191</sup> HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 112.

<sup>192</sup> Boaz Huss uvádí, že není zcela zřejmé, proč si kniha Zohar během 16. století vydobyla mezi sefardy takovou popularitu. Kniha Zohar sebe sama vykresluje jako dílo obsahující nepředstavitelná tajemství, její pomyslný autor rabi Šim'on je implicitně přirovnán k Mojžíšovi, který obdržel Tóru, zatímco on obdržel něco více – její mystický výklad. To bylo pro čtenáře jistě velmi přitažlivé. Podle Hussova názoru za rychlým přijetím knihy Zohar nejspíše stála také přílišná kritika filosofie z úst španělských židovských teologů, kteří brojili proti Maimonidovi. Kniha Zohar je dílem tany Šim'ona bar Jochaje, je tedy mnohem starobylejší než židovská filosofie, což podle Husse dodávalo kabale větší autoritu. Viz HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 133-134.

<sup>193</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika. 2.*, uprav. vyd. Praha: Agite/Fra, 2009, s. 60.

<sup>194</sup> Počet slov vyznání Šema Jisra'el má odpovídat číslu 248, počtu pozitivních micvot Tóry a počtu kostí lidského těla. Aby bylo tohoto počtu dosaženo, opakuje chazan v přítomnosti minjanu závěrečná slova „Ha-Šem Elohejchem Emet“, pokud není přítomen minjan, někteří věřící pronášejí před začátkem modlitby formulu „El Melech Ne'eman“. Diskusi španělských učenců na toto téma popisuje KATZ, Jacob. *Divine Law*

základě knihy Zohar byly zavedeny také některé nové zvyklosti jako například vítání *Ušpizin*.<sup>195</sup> Zatímco sefardští učenci byli v přijímání halachických decisí založených na knize Zohar benevolentní, panovala v této otázce mezi aškenázskými učenci zdrženlivost. Josef Karo, největší z židovských kodifikátorů, který reprezentuje sefardský pohled, se ve svých halachických kompendiích *Bejt Josef* a *Šulchan Aruch* o knihu Zohar opírá velmi extenzivně. Knihu Zohar dokonce jmenuje mezi svými hlavními prameny, na které se má jeho čtenář obracet.<sup>196</sup> Zastává názor, že v případě, kdy se rozhodnutí knihy Zohar v halachické otázce liší od rozhodnutí učenců Talmudu nebo *poseků*, musí být rozhodnutí vždy v souladu s učenci. Nicméně pokud se Talmud a *posekové* neshodují, zatímco kabalisté rozhodují jasně, je možné rozhodnout v souladu s kabalisty.<sup>197</sup>

Vnímání knihy Zohar jako halachického pramene bylo však mnohem složitější mezi aškenázskými učenci. Přísun nových knih z italských tiskáren byl vnímán více než rozpačitě. Elchanan Reiner dokonce uvádí, že množství nových knih bylo pro aškenázské učence otřesem, protože nové knihy přinesly novou tradici, nové biblické komentáře a hlavně kabalou.<sup>198</sup> Ve své studii o vlivu změn 16. století na aškenázskou společnost<sup>199</sup> Reiner vyvozuje, že vehementní odmítání nových myšlenek nebylo ani tak zpátečnictvím, jako spíše obavou o zachování vlastní aškenázské identity, která byla postupně nabourávána myšlenkami, které zprostředkovaly nové knihy.<sup>200</sup>

Vydávání spisů tiskem totiž znamenalo především jejich kodifikaci a univerzální dostupnost, což dokládá také rozšíření Karova *Šulchan Aruchu*. Je nutné zdůraznit známou skutečnost, že *Šulchan Aruch* by nebyl aškenázskými židy přijat, nebýt Moše Isserlese.<sup>201</sup> Isserles sepsal k *Šulchan Aruchu* komentář, a tak spis, který vznikl pro potřeby sefardského židovstva, zpřístupnil a kodifikoval i pro židovstvo aškenázské.<sup>202</sup>

---

*in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility*. Jerusalem: The Magnes Press, 1998, s. 31-56; a HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 112-148.

<sup>195</sup> HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 128.

<sup>196</sup> HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 129.

<sup>197</sup> KATZ, Jacob. *Divine Law in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility*. Jerusalem: The Magnes Press, 1998, s. 38.

<sup>198</sup> REINER, Elchanan. *The Ashkenazi Élite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Book*. In Hundert, D. G. (ed), *Jews in Early Modern Poland*. (Studied in Polish Jewry, Volume Ten) London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, s. 93.

<sup>199</sup> REINER, E. (1997). *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century*. *Science in Context*, 10(4), 589-603.

<sup>200</sup> REINER, E. (1997). *The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century*, s. 601.

<sup>201</sup> Isserles sám zamýšlel sepsat halachické kompendium. Josef Karo jej v této snaze ale dvakrát předstihl. Isserles proto následně sepsal komentář k *Šulchan Aruchu*. K celé problematice viz TWERSKY, Isadore. *The Shulhan 'Arukh: Enduring Code of Jewish Law*. In *Judaism* 16 (1967).

<sup>202</sup> REINER, Elchanan. *The Ashkenazi Élite at the Beginning of the Modern Era*, s. 97.

Podle Josepha Davise tímto skutkem Isserles v podstatě zachránil aškenázskou identitu. Nebýt jeho komentáře, doplněného o lokální zvyklosti aškenázských židů, byla by jedinečnost aškenázských zvyklostí setřena plošným přijetím *Šulchan Aruchu*.<sup>203</sup> Z dnešního pohledu jde o velice záslužný čin, který však ve své době nebyl vždy přijímán s nadšením.

Vydání *Šulchan Aruchu* bylo kritizováno hned z několika stran. Šlomo Luria kritizoval *Šulchan Aruch* právě z důvodu, že některá svá rozhodnutí opírá o knihu Zohar. Ohrazuje se proti těm, kteří vydávají rozhodnutí na základě knihy Zohar, protože ta prý nejsou v souladu s tradicí jeho předků, kteří se v otázkách halachy vždy opírali výlučně o studium Talmudu a *poseky*.<sup>204</sup> Stejně negativně se vyjadřoval dokonce i Moše Isserles, který ve svém komentáři k *Šulchan Aruchu* proto nabízí halachická rozhodnutí bližší srdcím aškenázských učenců.<sup>205</sup>

Jedním z nejostřejších kritiků vydání *Šulchan Aruchu* a Isserlesova komentáře byl ovšem pražský Maharal.<sup>206</sup> Maharal sám se ve svém díle halachou nezabývá,<sup>207</sup> *Šulchan Aruch* nekritizuje proto, že mu vadí, že některá svá rozhodnutí opírá o knihu Zohar, ale z toho důvodu, že stírá lokální potřeby židovských komunit. V *Netiv ha-Tora*<sup>208</sup> uvádí, že ten, kdo rozhoduje na základě halachických spisů bez vlastní znalosti Talmudu, chodí jako slepec. Učenec musí při vynášení halachických soudů spoléhat výlučně na svůj rozum a vlastní úvahu, musí studovat Mišnu a Talmud a nerozhodovat podle knihy,

---

<sup>203</sup> Viz DAVIS, Joseph. The Reception of the 'Shulhan 'Arukh' and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity. In *AJS Review*, vol. 26, no. 2, 2002, pp. 251-276.

<sup>204</sup> HUSS, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*, s. 140.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 141.

<sup>206</sup> Velkým kritikem přijetí *Šulchan Aruchu* byl i jeho bratr Chajim ben Bezal'el, který byl v diskusi o vhodnosti vydávání halachických příruček dokonce mnohem více slyšet. Ve svém spise *Vikuach Majim Chajim* se pouští do ostré kritiky Torat ha-Tatat, Isserlesova komentáře k *Šulchan Aruchu*. Podle Chajima ben Becalela publikace podobných děl zpomalí a zhorší vydávání halachických decisí. Halachické rozhodnutí musí být vydáno v daném čase a na daném místě s ohledem na potřeby a lokální zvyklosti dané komunity. Vydání proto plošně závazné halachické kompendium znamená potlačit tradiční kreativitu, která je podstatou Talmudu a upozadit lokální zvyklosti. Chajim ben Becalel dále poukazuje na to, že Isserles v komentáři upřednostňuje vlastní výklady a podemílá dlouhodobě uznávané tradice a precedenty. Viz SHERWIN, Byron L. In the Shadows of Greatness: Rabbi Hayyim Ben Betsalel of Friedberg. *Jewish Social Studies*. 1975, 37(1), s. 43.

<sup>207</sup> Spolu bratrem Chajimem v tomto ohledu nejspíš následují svého učitele rabi Šaloma Šachnu z Lublinské ješivy, který se také zdráhal zapisovat halachu. Chajim sám měl údajně se svým lublinským spolužákem Moše Isserlesem požadovat po Šachnovi sepsání příručky na téma zakázaného a povoleného (tzv. isur ve-heter) v oblasti kašrutu, Šachna však odmítl. Chajim ben Becalel proto během svého působení ve Friedbergu příručku pro svou osobní potřebu sepsal sám, jakmile se ale dozvěděl, že její opisy začínají samostatně kolovat a že by podle ní někdo mohl rozhodovat, všechny kopie stáhl a zničil. Viz REINER, Elchanan. The Ashkenazi Élite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Book. In Hundert, D. G. (ed), *Jews in Early Modern Poland*. (Studied in Polish Jewry, Volume Ten) London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, s. 88.

<sup>208</sup> Netivot Olam, Netiv ha-Tora perek 16.



kteřou ani sám nenapsal. Publikovat jakákoli halachická rozhodnutí je proto v Maharalových očích nerozumný počin.

Maharal ve svých spisech proto nepíše jak má člověk jednat v souladu s halachou, ale spíše jak má konat, aby se stal dokonalým člověkem. Dokonalost podle jeho představy spočívá v takovém jednání, které povede ke sjednocení horního a dolního světa. Osou Maharalova universa je člověk jako prostředník, který propojuje sféru Božskou a sféru lidskou, svět tělesnosti a rozumu, látky a formy. Člověk je mikrokosmem spojujícím roviny biologické i duchovní. Mezi těmito sférami člověk osciluje a díky svému výjimečnému postavení je schopen vychýlit se oběma směry a slučovat krajní stavy universa v jednotu. Rozvinutí schopnosti sjednocovat říši materie a říši duchovna je dle Maharala podmíněno způsobem a kvalitou lidského jednání, především pak horlivým naplňováním Božího zákona. Jinými slovy – nástrojem vymanění se z tělesného područí hmoty a pozvednutí se k Nejvyššímu je mravní jednání.<sup>209</sup>

Prostředkem k tomuto cíli je pro Maharala metoda midraše, tradiční nástroj židovské etické literatury, musaru. Maharalovy etické spisy nejsou systematické, hluboká ponaučení se nachází spíše skryta za náznaky.<sup>210</sup> Jacob Katz popisuje<sup>211</sup> úlohu kabaly jako zdroje náboženského myšlení a cítění a úlohu halachy jako zdroj náboženského jednání. Dokládá, že u halachicky podloženého jednání, nad kterým však nepanovala shoda učenců, hrálo kabalistické zdůvodnění plnění nebo naopak zdržení se plnění náboženského příkazu klíčovou roli. Tuto úlohu zastávala podle Katze původně agada, která však byla ve středověku postupně doplněna a nahrazena filosofií a kabalou. Panovala-li neshoda v halachické otázce, na kterou nedávali učenci jednoznačnou odpověď, mohlo nastoupit vysvětlení kabalistické, jak jsme viděli na případu rozhodování halachy podle knihy Zohar.<sup>212</sup> „Jakmile byl detail Zákona interpretován ve

---

<sup>209</sup> viz např. Derech Chajim, 5. kapitola: „Hříšníci ničí svět. Ne pouze tento svět, ale všechny tři světy, které zahrnují nejvyšší oddělený svět, středná svět nebeských sfér a nižší svět. Takže nakonec hříšník ničí vše. A již bylo řečeno, že v člověku, jehož stvořil Bůh, jsou zahrnuty všechny tři světy, a on všechny tři světy spojuje, takže svět je jeden, zcela spojen“. SADEK, Vladimír. *Kabala a pražská judaika*. Praha: Malvern, 2018, s. 220.

<sup>210</sup> Jacob Elbaum se domnívá, že aškenázští učenci užívali metodu midraše ze skromnosti. Aby nedávali na odív vlastní myšlenky a nemuseli otevřeně deklarovat vlastní postoje, ukryli své myšlenky do hávu midraše. Viz ELBAUM, Jacob. *Aspects of Hebrew Ethical Literature in Sixteenth-Century Poland*. In COOPERMAN, Bernard Dov (ed). *Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983. Center for Jewish Studies. Harvard Judaica Texts and Studies, s. 150.

<sup>211</sup> KATZ, Jacob. *Post-zoharic Relations Between Halakhah and Kabbalah*. In COOPERMAN, Bernard Dov (ed). *Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983. Center for Jewish Studies. Harvard Judaica Texts and Studies.

<sup>212</sup> Dokonce i Josef Karo zmiňuje mezi zdroji svého spisu *Bejt Josef* některé pasáže knihy *Zohar*. KATZ, Jacob. *Post-zoharic Relations Between Halakhah and Kabbalah*, s. 302.

světle kabaly, dostalo se mu metafyzické důstojnosti nehledě na místo, které daný zákon zaujímal v halachické hierarchii [...] Propůjčením metafyzického významu učinila kabala zákon povinným... ".<sup>213</sup>

Domnívám se, že Maharal, ačkoli se ve svém díle halachou nezabývá, užívá podobného konceptu. Pro zdůraznění svých etických doporučení užívá citací z knihy Zohar, aby jim dodal metafyzickou závažnost a tím pádem si vynutil jejich dodržování. Maharal ovšem kabalistickými koncepty nepodporuje všechny své etické představy, ale jen ty, které jsou pro něj nějakým způsobem důležité. Patří mezi ně zákaz konzumace nežidovského vína, který Maharalovi silně ležel na srdci, stejně jako nutnost pořádaného intimního života, který má v jeho očích bezprostřední vliv na existenci horního i dolního světa. Maharal knihu Zohar včleňuje také do své snahy vysvětlit souvěrcům nutnost dodržovat micvot. V této souvislosti zdůrazňuje, že žádné ze slov Tóry není zbytečné a všechna by proto měla požívat stejné vážnosti.

---

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 286.

## 6 Vztah Tóry zjevené a Tóry nezjevené

*Jako zlatá jablka se stříbrnými ozdobami je vhodně pronesené slovo. Př 25,11*

Tato kapitola se zabývá problematikou intertextuality a židovské exegeze. Maharal sám totiž cituje jednu z méně známých pasáží knihy Zohar, která obsahuje hermeneutický klíč k zoharickým výkladům. Domnívám se, že pokud se nám podaří tento text správně interpretovat v kontextu Maharalova pohledu na židovský život a představy o fungování a existenci světa, poslouží nám jako odrazový můstek pro pochopení dalších míst knihy Zohar, kolem kterých Maharal buduje své výklady.

V 16. století dochází k rozvoji věd a v židovském prostředí se do popředí pozvolna dostává nový žánr – historiografie. Do 16. století se s židovskými kronikami a pokusy o zápis historie setkáváme jen zřídka. Jak uvádí Josef Chajim Yerušalmi ve svém dnes již klasickém díle *Zachor*, židé po dlouhá staletí nebyli zvyklí zapisovat své dějiny.<sup>214</sup> To se změnilo až s nástupem renesance a rozvojem věd. Nově se pokrokoví učenci snažili zapisovat dějiny židovského národa a zpětně ověřovat platnost některých událostí za pomoci vědecké metody. Mezi nejznámější židovské historiky a kronikáře se řadí italský renesanční učenec Azarja dei Rossi,<sup>215</sup> který ve svém díle označuje klasické rabínské představy o medicíně, astronomii, dějinách a geografii za překonané a zastaralé. Tento názor Maharal ostře odmítá a rozvíjí vlastní způsob exegeze zejména agadických látek Talmudu.<sup>216</sup> Za doslovným významem, který se může čtenáři zdát již překonaný, najdeme význam další, skrytý a opravdový.

Apologii rabínského judaismu a kritiku Azarji dei Rossiho najdeme na stránkách spisu *Be'er ha-Gola*, kde Maharal obhájí tradiční rabínský způsob komentování

---

<sup>214</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zachor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996. Samuel and Althea Stroum lectures in Jewish studies, s. 27-53.

<sup>215</sup> V českém jazyce jsou dostupné texty ŠEDIVÝ, Antonín. Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim: obsah a hlavní témata Me'or ejnajim. *Theologická revue: čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty* / Roč. 85, č. 3 (2014), s. 315-325 a ŠEDIVÝ, Antonín. Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim autor a jeho dílo. *Theologická revue: čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty* / Roč. 85, č. 2 (2014), s. 247-267.

<sup>216</sup> Úloha agady je jedinečná také pro Maharalova bratra Chajima ben Becalela. Podle něj jsou texty agady jako zrno chráněné slupkou. Slupka je pro okrasu a především ochranu zrna. Novodobí učenci ovšem ztotožňují sluku s jádrem, čímž se dopouštějí chyby. Dokazovat něco z doslovného významu agadot je nesmysl a kdo tak činí, je blázen. Viz SHERWIN, Byron L. In the Shadows of Greatness: Rabbi Hayyim Ben Betsalel of Friedberg. *Jewish Social Studies* [online]. 1975, 37(1), 35-60 [cit. 2018-05-01], s. 59.

textů.<sup>217</sup> V šesté kapitole se ke zpochybňování tradice ve světle nových poznatků vyjadřuje velmi kriticky:

„Již bych býval dokončil, co jsem chtěl říci, kdyby se mi nedostala do rukou kniha od autora, který náleží k našemu národu. Tato kniha mi byla přinesena a bylo mi řečeno, že obsahuje nové myšlenky. Jakmile jsem ji spatřil, zaradoval jsem se, stejně jako se ženich raduje, když spatří svou nevěstu. Když jsem však knihu začal číst, mé srdce puklo a můj duch se rozlil po mém nitru. Řekl jsem si: Běda očím, které kdy spatřily tato slova, a běda uším, které je kdy uslyšely! Necht' je proklet den, kdy tato slova spatřila světlo světa! Je to člověk, který není schopen porozumět slovům mudrců, který není schopen porozumět ani jedné jediné maličkosti z jejich moudrosti, natož pak záležitostí velkým a hlubokým. Jak se může odvážit zpochybňovat jejich moudrost a mluvit s nimi, jako by byli jeho kumpáni? Jedná se přeci o záležitosti, které jsou v Izraeli přítomny již po generace!“<sup>218</sup>

Onou knihou, o které Maharal v textu hovoří, je právě spis Azajri dei Rossiho *Me'or Ejnajim*. Rossi začal pracovat na jedné z prvních židovských kronik a historické informace, které našel v agadických pasážích Talmudu, se snažil zpětně ověřit. Konfrontoval je se záznamy řeckých a latinských autorů a často dospěl k závěru, že příběhy prezentované na stranách Talmudu jsou historicky nepravdivé nebo mírně zavádějící. Jak je patrné z ukázky, skutečností, že si někdo může dovolit relativizovat židovskou tradici starou několik tisíc let a zaštiťovat se přitom jakousi nově nalezenou vědeckou metodou, byl Maharal naprosto šokován. Ostře odmítá jakoukoli kritiku na adresu učenců Talmudu, kteří se ve svých úsudcích přece nemohli mýlit. Z historického hlediska jsou blíže zjevení Tóry a tedy blíže pramenu židovské tradice. Čím dál od něj

---

<sup>217</sup> Spor mezi Maharalem a Azarjou dei Rossim ohledně věrohodnosti agadot byl vědeckou literaturou popsán již mnohokrát, nebudu se mu proto vědovat podrobně, pouze shrnu základní informace. Viz např. VELTRI, Giuseppe. Maharal against Azariah de' Rossi: the other side of scepticism. In: SEIDLER, Meir. *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague*. New York: Routledge, 2013, s. 65-77; VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*. Leiden: Brill, 2009. Supplements to The journal of Jewish thought and philosophy.

<sup>218</sup> srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. Praha: 1598, Be'er ha-šiši, folio 31. Tento překlad jsem převzala ze svého článku ŠPINAROVÁ, Kamila. Maharalův dialog s dobovými rabínskými autoritami: úloha profánních věd v židovském myšlení raného novověku. In: NOSEK, Bedřich a Ivan KOHOUT. *Židovská civilizace: Judajismus jako náboženský systém*. Praha: L. Marek, 2016, s. 37-44.

učenec je, tím menší je jeho schopnost porozumět tradici v její pravé podobě, a proto potřebuje komentáře a výklady. V Maharalových očích nemají agadické pasáže Talmudu doslovný význam, jak se domnívá Azarja dei Rossi, ale význam alegorický. Maharal si uvědomuje, že některé talmudické texty nejsou plně v souladu s jeho dobou, ovšem to v jeho očích neznamená, že by neměly být pravdivé. Proto rozvíjí vlastní metodu agadického midraše a k doslovnému textu přidává osobitý filosoficko-mystický výklad.<sup>219</sup> Snaží se tak odhalit, co je pravým významem těchto na první pohled bezvýznamných nebo zastaralých textů.<sup>220</sup> Jakým způsobem se jeho výklad ubírá, je předmětem zájmu této kapitoly.

Předběžný pohled na Maharalovu exegetickou metodu nabízí jeho výklad verše z knihy Přísloví „*Jako zlatá jablka se stříbrnými ozdobami je vhodně pronesené slovo,*“<sup>221</sup> který najdeme v páté kapitole *Be'er ha-Gola*. Tento verš byl rabíny hojně citován právě pro dvě úrovně výkladu, které se v něm skrývají. Vhodně pronesené slovo je jako zlaté jablko se stříbrnými ozdobami – skrytý a tudíž cennější význam je symbolizován zlatým jablkem, které je ukryto v oněch krásných stříbrných ozdobách. Ty sice nejsou tak cenné, jsou však umně zpracované a od drahocenného vnitřku tak mohou snadno odvést pozornost a zároveň jej chránit. Jacob Elbaum se domnívá, že užitím tohoto verše Maharal naráží na Maimonida, v jehož úvodu k *More Nevuchim* najdeme nejznámější výskyt tohoto verše právě ve vztahu k rabínské hermeneutice.<sup>222</sup> Maimonides sám totiž agadické látky označuje za pouhá poetická podobenství a nepřisuzuje jim velký význam.<sup>223</sup> Užitím tohoto verše ilustruje svůj přístup k textům, které podle něj mají dva významy: vnitřní a vnější. Vnější význam je jako stříbrné ozdoby, zatímco vnitřní význam je jako zlaté jablko. Ačkoli je stříbrný zevněšek cenný, skryté zlato je cennější. Maharal pak podle Elbauma tento verš cituje proto, aby se vůči Maimonidovu pojetí vymezil a poukázal na svůj vlastní přístup, který je odlišný: hodnota vnějšího i vnitřního významu je pro Maharala totožná: „Slova učenců navazují na slova Tóry a proroků, jež mají dvě úrovně – zjevnou a skrytou. Bývají přirovnávána ke zlatým jablkům ve

---

<sup>219</sup> Nejpodrobnější studii týkající se Maharalovy hermeneutiky ve vztahu k agadickým látkám Talmudu sepsal Jacob Elbaum. ELBAUM, Jacob. Rabbi Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah. In: FISHBANE, Michael a Joanna WEINBERG. *Midrash Unbound: Transformations and Innovations*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013, s. 389-406.

<sup>220</sup> ELBAUM, Jacob. Rabbi Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah, s. 392.

<sup>221</sup> Př 25,11.

<sup>222</sup> ELBAUM, Jacob. Rabbi Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah, s. 393.

<sup>223</sup> BRAUDE, William G. Maimonides' Attitude Towards Midrash. In: BERLIN, Charles. *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. E. Kiev*. New York: Ktav, 1971), s. 75–82.

stříbrném filigránu. Význam vnitřní se rovná zlatu a vnější stříbru. Oba [významy] jsou drahocenné. Slova mudrců mají zjevný i skrytý význam, skrytý je cenný pro svou moudrost a zjevný pro to, jak je krásný a příjemný na pohled.“<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. Praha: 1598, Be'er ha-chamiši, folio 25.

## 6.1 Významové úrovně Tóry

Abychom mohli popsat Maharalův hermeneutický přístup, je nutné nejdříve stručně představit výkladové metody, které se mezi židovskými učiteli rozvinuly. Rozvoj mystických židovských exegetických metod bývá datován ke konci 13. století,<sup>225</sup> i když s různými pokusy o nové způsoby výkladu židovských textů se setkáváme již dříve.<sup>226</sup> Kabalisté 13. století podle Gershoma Scholema staví na starší tradici středověkých židovských filosofů, kteří rozvíjeli dvojí úroveň výkladu Tóry – „*chicon*“ a „*pnimi*“, „vnitřní“ a „vnější“, doslovnou a alegorickou – převzatou od filosofů arabských.<sup>227</sup> Tento dvojí význam textu měli kabalisté převzít a aplikovat jej nejen na text Tóry, ale na celé své vidění světa.<sup>228</sup> Scholem následně ukazuje, jak Moše de Leon a další autoři španělského kabalistického kruhu tuto metodu rozvinuli do exegetické metody, která vstoupila ve známost pod akronymem „*pardes*“.<sup>229</sup>

Každá ze čtyř významových úrovní metody *pardes* je vpletena do té předchozí od prostého doslovného významu až po význam mystický.<sup>230</sup> Jejich posloupnost je následující: *pšat* – prostý význam, *remez* – alegorie, *draš* – výklad a *sod* – tajemství. Alternativně můžeme tyto čtyři úrovně chápat také jako význam doslovný, rabínský, filosofický a mystický. Jak ovšem uvádí Van der Heide, tyto čtyři úrovně výkladu nepředstavují vyčerpávající pohled na židovskou exegezi, ale spíše sumarizují různá stadia a úrovně výkladu, se kterými se v židovských komentářích setkáme.<sup>231</sup> Podobně se vyjadřuje také Elliot Wolfson, který generalizuje a říká, že většina učenců, kteří se kdy zabývali kabalistickým způsobem exegeze, rozlišuje mezi *sensus literaris*, exoterním významem a *sensus spiritualis*, ezoterním významem, nehledě na počet nebo strukturu

---

<sup>225</sup> V předchozích staletích se setkáváme především s talmudickými hermeneutickými pravidly jako jsou Sedm pravidel Hilelových, Třináct pravidel rabi Jišmaela nebo Třicet dva pravidel rabi Eliezera ha-Geliliho. Soupisy těchto pravidel jsou v podstatě snahou zmíněných rabínů nějakým způsobem systematicky a uceleně popsat výkladové metody, které užívali učenci Mišny a Gemary.

<sup>226</sup> Příkladem je Filón Alexandrijský, který se snažil smířit judaismus s helénskou filosofií. Podrobně o Filónovi viz KOVÁŘ, František. *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*. 2., přehlédnuté vydání. Praha: Herrmann, 1996.

<sup>227</sup> SCHOLEM, Gershom Gerhard. *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken Books, 1969, s. 51.

<sup>228</sup> Tamtéž.

<sup>229</sup> SCHOLEM, Gershom Gerhard. *On the Kabbalah and its symbolism*. New York: Schocken Books, 1969, s. 53-54. Dále v textu Scholem za autora této metody označuje samotného Moše de Leona viz s. 57.

<sup>230</sup> Studii o vzniku a vývoji této exegetické metody nabízí např. VAN DER HEIDE, A. PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses. *Journal of Jewish Studies*. 1983, 34(2), 147-159.

<sup>231</sup> VAN DER HEIDE, A. PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses. *Journal of Jewish Studies*. 1983, 34(2), s. 149.

výkladových mezistupňů.<sup>232</sup> Podle jeho názoru pohlížíme na výkladovou metodu *pardes* v hierarchicky lineárním pořadí, což ovšem nezaručuje, že takto k výkladům přistupovali i sami kabalisté. Úrovně a metody jejich výkladu se mohly prolínat, někdy jich mohlo být méně, někdy i více.<sup>233</sup>

Několik druhů výkladových metod přináší i kniha Zohar. Jako mystický výklad Tóry je kniha Zohar různými výkladovými metodami doslova nabitá. Několik jejích pasáží však obsahuje hermeneutické klíče, na kterých mohli učenci do budoucna dále stavět. Maharal sám jednu z těchto pasáží cituje. O polyvalenci výkladových metod knihy Zohar pojednal Ivan Kohout.<sup>234</sup> Nejstarší pasáží, která naznačuje výkladovou metodu *pardes* je *Midraš ha-Ne'elam*. Tóra je zde přirovnána k ořechu, který sestává z vnější slupky, skořápky, vnitřní slupky a jádra. Slova Tóry jsou ořechu podobná, protože obsahují literární význam, midraš, hagadu a tajemství.<sup>235</sup> Dalším textem, který se významovými úrovněmi Tóry zabývá je Zohar III,202a, je zajímavý tím, že se v něm nehovoří jen o čtyřech výkladových úrovních Tóry, ale rovnou o sedmi.<sup>236</sup> Asi nejvýznamnější z pasáží o mnohovýznamovosti textu Tóry je Zohar II,99a-b. Maharal sám na ni přesto odkazuje jen vzdáleně a pro své potřeby radši volí pasáž jinou. Nejdříve přiblížím text Zohar II,99a-b a poté Maharalem citovaný text Zohar III,152a. Jedině tak vyvstanou hermeneutické rozdíly, které oba texty odlišují.

---

<sup>232</sup> WOLFSON, Elliot R. *LUMINAL DARKNESS: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, s. 56.

<sup>233</sup> Wolfson se ve své studii dále věnuje úloze pšatu v zoharické hermeneutice. Svou tezi staví na předchozí badatelské tradici, která tvrdila, že pšat v knize Zohar nemá vlastní význam a je pouhým nositelem skryté mystické informace. Wolfson naopak ukazuje, že i pšat má pro knihu Zohar hluboký význam a že prostý text slov Tóry v sobě podle knihy Zohar již obsahuje skrytou mystickou informaci, která je zjevena adekvátní formou. Více viz WOLFSON, Elliot R. *LUMINAL DARKNESS: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

<sup>234</sup> KOHOUT, Ivan. *Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar [online]*. 2012 [cit. 2018-10-28]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/82991>. Vedoucí práce Bedřich Nosek, s. 43-50.

<sup>235</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 46.



## 6.2 Tóra jako milá

V textu Zohar II,99a-b najdeme podobenství o Tóře, která je přirovnávána k milé překrásného vzhledu. Podle Ivana Kohouta má text svou zdánlivou nesmyslností čtenáře knihy Zohar přimět k větší pozornosti a pilnému studiu jejích textů. Záhadný stařec pokládá učencům tři zvláštní otázky, přičemž právě ta poslední je klíčem, který kniha Zohar nabízí jako návod k pravému pochopení textu Tóry. Tato otázka zní: „Co je to krásná dívka, která nemá oči a její tělo je skryté a odhalené, ráno vychází, během dne se skrývá a kráší se ozdobami, které neexistují?“<sup>237</sup> Odpovědí na tuto otázku je Tóra. Tu v textu představuje nádherná dívka, ukrytá uvnitř svého paláce. Má tajného milého, který stále obchází kolem jejího domu, až se mu milá na krátký okamžik ukáže skrze tajná dvířka. Jen na chvíli poodhalí svůj závoj a hned se zase zahalí a vrátka zavře. To je pro milého povzbuzením, aby vytrval a od své milé se nevzdaloval, ačkoli nezúčastnění pozorovatelé, kteří milou nikdy nespatriili, jeho počínání nechápou. Toto podobenství kniha Zohar následně rozvíjí do čtyř stupňů porozumění textu Tóry:

„Přiblíží se k ní a [Tóra] s ním bude promlouvat zpoza opony, kterou před ním rozprostřela, slovy, které odpovídají jeho schopnostem, až kousek po kousku porozumí, a toto je homiletický výklad. Poté s ním zpoza prostého tenkého pláště promlouvá slovy hádanky, a to je výklad alegorický. Poté, co si na ni zvykne, se mu [Tóra] zjeví tváří v tvář. I hovoří s ním o všech svých skrytých tajemstvích a tajných stezkách, které byly v jejím srdci skryty od prvních dnů. Tehdy se [onen muž] stane úplným člověkem, skutečným manželem Tóry a pánem domu, neboť mu zjevila všechna svá tajemství, nic mu neupřela a nic před ním neskryla.“<sup>238</sup>

Milá se nejdříve ukrývá v paláci, to znamená v prosté významové rovině, která se zdá na první pohled neproniknutelná. Teprve když milý vytrvá, začne k němu milá promlouvat skrze oponu, a jemu se odhalí význam homiletický. Pokud milý pronikne za oponu, ukáže se mu Tóra jen v tenkém závoji, tedy v rovině alegorické. Za závojem pak čeká zcela nahá, ve významové rovině mystické. Cílem cesty milého neboli mystika, je sjednocení s milou neboli Tórou. Teprve když ji dokonale pochopí, stane se úplným

---

<sup>237</sup> KOHOUT, Ivan. Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar, s. 49.

<sup>238</sup> Zohar II,99a-b, překlad pochází z KOHOUT, Ivan. Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar, s. 67-68.

člověkem, skutečným manželem Tóry. Pochopením nejhlubších významů Tóry mystik dojde ke sjednocení se Šechinou.

Diskutovaná pasáž ze Zohar II,99a-b je založena na čtyřech významových úrovních, které musí student odhalit a pochopit, aby dosáhl vytouženého cíle. Ačkoli byla tato pasáž dobře známá a hojně citovaná, Maharal si pro ilustraci své exegetické metody volí pasáž jinou. Je jí Zohar III,152a, ve které jsou dobře patrné dva možné způsoby výkladu textů. Jeden založený na dvoustupňovém výkladu a druhý založený na výkladu čtyřstupňovém. Tento zoharický text Maharal cituje ve třinácté kapitole spisu *Tiferet Jisrael*. V téže kapitole Maharal následně rozvíjí svou vlastní výkladovou metodu, která stojí v protikladu k metodě pardes, protože se opírá pouze o dvě výkladové roviny.

V nadcházející kapitole se pokusím představit text knihy Zohar III,152a. Jde o text poměrně rozsáhlý a enigmatický. Nejdříve uvedu jeho překlad, který následně doplním také o výklad, ve kterém se pokusím tento náročný text čtenáři přiblížit.

### 6.3 Zohar III,152a

Zohar III,152a, část parašat *Beha'alotecha*, najdeme mezi komentáři k veršům Nu 9,1 a Nu 9,2. Verš Nu 9,1: „*Hospodin promluvil k Mojžíšovi na Sinajské poušti v prvním měsíci, druhého roku po jejich vyjití z egyptské země*“, kniha Zohar vykládá následovně: Rabi Abba se ptá, proč na tomto místě Tóra opětovně ustavuje povinnost konat pesachovou obět'. V odpovědi je mu vysvětleno, že původní příkaz byl vyřčen v Egyptě a sama obět' byla v Egyptě také přinesena. Izraelité si po roce putování pouští mohli myslet, že nutnost konat pesachovou obět' se vztahuje jen na pobyt v Egyptě a případný útek z Egypta. Příkaz je tak podle knihy Zohar zopakován proto, aby lid věděl, že má obět' konat každý rok i mimo Egypt. Důležité je také dějiště zopakování příkazu, kterým je Sinajská poušť před darováním Tóry. Připomínka událostí na Sinajské poušti učence přivádí ke vzpomínce na rabi Šimona bar Jochaje, který objasňuje, že slova Tóry mají hlubší význam, než se na první pohled může zdát.

#### 6.3.1 Překlad Zohar III,152a

Rabi Šimon pravil: Běda člověku, který by říkal, že Tóra přišla [do našeho světa] jen proto, aby ukázala jen světské příběhy a prostá slova. Kdyby tomu tak bylo, mohli bychom Tóru z obyčejných slov sepsat v našem čase sami a mohla by být i mnohem lepší. Vládci<sup>239</sup> tohoto světa by pak o světských záležitostech mohli užít dokonce i slov přiléhavějších. Jestli je tomu skutečně tak, [že Tóra zpravuje jen o běžných věcech] pospěšme za nimi a učiňme Tóru z jejich slov [ted' hned]! Všechna slova Tóry ovšem ve skutečnosti následují tento vzor: Jsou nadpozemská a skrývají nejvyšší tajemství.

Přístup a pohled! Horní svět a Dolní svět mají stejnou míru – Izrael je dole a nejvyšší anděl nahoře. O nejvyšších andělech stojí psáno (Ž 104,4): „*Z vichrů si činíš své posly...*“, což se vztahuje k hornímu světu. Nicméně ve chvíli, kdy [anděl] sestupují dolů [aby nesli poselství], odívají se do roucha, které

---

<sup>239</sup> קפסירי „kafsirej“ je zoharický neologismus, podle Daniela Matta jej překládám jako „vládci“. Rabínskou diskusí o tomto termínu shrnuje *The Zohar*. Pritzker edition. Stanford, California: Stanford University Press, 2017, sv. VIII, s. 518, pozn. 89. Ješajahu Tišbi opráti tomu výraz překládá jako „knihy“ a dává větě odlišný význam: „Pokud bylo záměrem Tóry pojednat o světských záležitostech, tak světské knihy, které jsou na světě, obsahují lepší věci.“ srov. *The wisdom of the Zohar: an anthology of texts*. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. *The Littman library of Jewish civilization*, s. 1126.

přísluší tomuto světu. Kdyby se totiž do roucha podle způsobu tohoto světa neoblékli, nemohli by v tomto světě přežít a ani tento svět by jejich přítomnost nemohl snést. Pokud je tomu tak s anděly, oč víc to platí v případě Tóry, která anděly stvořila a která stvořila i všechny světy, existující jen díky ní!

Proto, když [Tóra] sestupuje do světa, je nutné, aby se oděla do takových oděvů, [které umožní tomuto světu,] aby ji snesl. A právě příběhy Tóry jsou jejím oděvem. Ten, kdo by si myslel, že tento oděv je skutečnou Tórou a že nic jiného už není, kéž jeho duch zanikne! Takový člověk nebude mít podíl na světě budoucím! Proto řekl David: „*Otevři mi oči, ať mám na zřeteli divy ze Zákona tvého.*“<sup>240</sup> Tedy to, co se nachází pod oděvem Tóry.

Přístup a pohled! Existuje oděv viditelný všem. Jsou ovšem takoví hlupáci, kteří když uvidí člověka oděného do nádherného roucha, nehledí již dále. Přitom podstatou oděvu je tělo a podstatou těla je duše. Podle tohoto vzoru má i Tóra tělo. Příkazy Tóry jsou jako těla Tóry, a tato těla jsou oděna do roucha z pozemských příběhů. Hlupáci našeho světa nehledí na nic než na roucho [utkané] z příběhů Tóry, nevědí nic navíc a nehledí na to, co je pod oděvem. Ti, kteří vědí více, nehledí na oděv, ale na tělo, které se nachází pod oděvem. Moudří, služebníci Nejvyššího Krále, kteří byli přítomni na hoře Sinaj, však nehledí na nic jiného než na duši, která jest podstatou celé skutečné a věčné Tóry. Těm je předurčeno, aby se v čase, který má přijít, dívali dokonce na duši této duše Tóry.

Přístup a pohled! Roucho, tělo, duše a duše této duše, to vše existuje i v Horním světě. Nebesa a jejich houfy jsou rouchem. Shromáždění Izraele (*Malchut*) je tělem, které je připraveno přijmout onu duši. Tou jest Tiferet Jisrael, „Nádhera Izraele“ (*Tiferet*). Pro tuto duši je tedy Izrael vlastně tělem. Onou duší, kterou jsme zmínili je „Nádhera Izraele“, kterou je skutečná Tóra. Nejvyšší duší je pak pravěčná Svatost – Atika Kadiša. Takto jsou všechny části propojeny jedna ve druhé.

Běda těm, kteří jsou vinni tím, že říkají: Tóra obsahuje jen příběhy tohoto světa. Běda těm, kteří hledí pouze na její roucho a dál už ne. Bez viny

---

<sup>240</sup> Ž 119,18.

jsou spravedliví, kteří pozorují Tóru bedlivě. Tak jako víno musí být v láhvi, tak musí být Tóra ve svém rouchu.

Podle toho, co bylo řečeno, by tedy člověk neměl sledovat nic než co je pod rouchem, přičemž oním rouchem jsou všechna slova a všechny příběhy [Tóry].

### 6.3.2 Výklad Zohar III,152a

V textu jsou dobře patrné dvě roviny. První, která text Tóry dělí na vnější oděv a vnitřní podstatu a druhý, který popisuje čtyři významové roviny: roucho, tělo, duši a duši duše.

Text začíná proklamací rabi Šimona. Ten se pohoršuje nad lidmi, kteří tvrdí, že slova Tóry popisují pouze všední příběhy prostých lidí a nemají žádný hlubší význam. Pokud by skutečně šlo jen o příběhy obyčejných lidí a jejich všedních životů, mohli by učenci zajít za panovníky tohoto světa, kteří by jim pro sepsání příběhů jistě poskytli mnohem lepší materiály. Díky královským zkušenostem by taková lidmi sepsaná Tóra mohla být mnohem poutavější. Jenže králové by takové příběhy, jaké přináší Tóra, nebyli schopni napsat právě proto, že Tóra pod těmito příběhy obsahuje význam hlubší, pocházející přímo od Hospodina.

Zdánlivě prosté příběhy, které Tóra popisuje, jsou podle rabi Šimona jenom jejím oděvem, ta pravá Tóra pak leží pod ním. Rabi Šimon Tóru následně přirovnává k netělesným andělům, kteří se při cestě do hmotného světa musí odít do hmotného roucha. Ze stejného důvodu potřebuje hmotné tělo i Tóra. Obě tyto duchovní entity by v našem hmotném světě nemohly přežít, a bez materiálního hávu by navíc člověku nebyly nijak přístupné. Proto je nutné, aby se oděly do hmoty, snížily svou duchovní úroveň na úroveň materiální, aby je tento svět mohl snést. Podle naší pasáže je Tóra čistě duchovní a nemá žádné tělo. Text klade silný důraz na skrytý, na první pohled nepřístupný význam Tóry. Tóra sestoupila do tohoto světa a svou pravou podstatu musela ukrýt do roucha z obyčejných světských příběhů. Pohlédnout na pravý význam Tóry je úkolem učenců.

Poté, co rabi Šimon objasnil, že Tóra sestává ze dvou vrstev, pouští se do rozšíření svého výkladu a detailněji popisuje různé významové úrovně. V jeho výkladu se setkáme s hierarchicky uspořádanou čtveřicí: *oděv – tělo – duše – duše této duše*. Tato čtveřice má podle textu knihy Zohar svou obdobu také v horním nebeském světě. Ten je popsán

prostřednictvím alegorie o paláci: *nebeská nádvoří – shromáždění Izraele – nádhera Izraele – Pravěčná Svatost*, přičemž těmto čtyřem nebeským „oblastem“ odpovídají sefiry

Na tento text můžeme aplikovat výkladovou metodu *pardes* následujícím způsobem:

a) Pšat - na úrovni doslovné text hovoří čtveřici *oděv – tělo – duše – duše této duše*.

b) Remez – na úrovni alegorické je zde čtveřice: *příběhy Tóry – nařízení Tóry – duše Tóry – duše této duše*. Svrchní vrstvou je roucho utkané z příběhů. To je přístupné všem lidem, je to každému dostupný doslovný význam. Příkazy Tóry jsou podle textu doslova „těly Tóry“, která jsou oblečena do pozemských příběhů. Hlupáci pak vidí pouze tyto příběhy a nedochází jim, že příkazy mají hlubší význam, než jenom ten doslovný. Tato druhá vrstva není přístupná všem, ale pouze těm, kteří hledí hlouběji, učencům. Nakukují pod povrch věcí a zabývají se hlubšími výklady. Třetí vrstva, ta nejvyšší a nejhůře přístupná je duše Tóry. Proniknout k ní mohou jedině učenci znalí mystiky, kteří byli přítomni předání Tóry na hoře Sinaj, takže byli do tajů Tóry osobně zasvěceni. Ti, kteří hledí na tuto třetí vrstvu, nejvyšší, ke které se člověk může dostat, budou odměněni tím, že ve světě budoucím budou hledět na duši této duše neustále. Úkolem učenců je tedy nahlédnout pod oděv Tóry, v textu je opět přítomna sexuální symbolika stejně jako v textu o milé krásného vzhledu. Mystik nemá hledět jen na oděv Tóry, ale podívat se pod něj, na její tělo a nemá hledět jen na tělo, ale má se pokusit proniknout přímo do duše Tóry.

c) Druš – na úrovni výkladové je zavedena čtveřice *nebesa a jejich houfy – shromáždění Izraele – nádhera Izraele – Pravěčná Svatost*. Rabi Šimon uvádí, že čtveřice má obdobu také v Horním světě, ze kterého Tóra pochází. Ten je uspořádán hierarchicky. Nejnižší vrstvou, tedy pomyslným rouchem, jsou nebesa a jejich houfy. Prostřední vrstvou, tedy pomyslným tělem je shromáždění Izraele. Třetí vrstvou je nádhera Izraele, neboli jeho duše a čtvrtou, nejvyšší a nepřístupnou vrstvou je „*Atika Kadiša*“, neboli Pravěčná Svatost.<sup>241</sup>

d) Sod – na nejvyšší, mystické úrovni můžeme předchozí čtveřici interpretovat takto: nebesa a jejich houfy jsou oblastí, která se nachází vně sefirotického stromu. V

---

<sup>241</sup> Pravěčná svatost nebo také Svrchovaná hlava horního světa. Jde o skrytou oblast Ejn Sof, sefiry Keter a sefiry Chochma, která bývá zpodobňována jako tři hlavy. Z Keter emanuje třináct atributů milosrdenství, které jsou zobrazovány jako vous s třinácti kudrlinkami. Vous je zván také skrytým zdrojem, ze kterého vše pramení a na němž vše závisí. Tyto tři skryté hlavy sloužily jako zdroj emanace. *The wisdom of the Zohar: an anthology of texts*. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. *The Littman library of Jewish civilization*, s. 334-336.

podstatě jde o nebeskou klenbu, viditelnou pouhým okem. Nebesa jsou pomyslným oděvem sefirotického stromu. Shromáždění Izraele je Malchut, neboť se v ní shromažďují všechny emanační proudy. Nádherou Izraele je sefira *Tiferet*, která v zoharické symbolice značí písemnou Tóru. V knize Zohar jsou *Tiferet* a *Malchut* tradičními partnery, protiklady, které se doplňují. Pokud jsou spolu v harmonii, jsou jako tělo a duše. *Malchut* v textu zastupuje tělo a *Tiferet* duši. Tato duše je ona skutečná Tóra, která se musí halit do roucha, aby mohla sestoupit do světa. Duší této duše a nejvyšší vrstvou sefirotické hierarchie je sefira *Keter*.

Zatímco první část textu nabízí dvě výkladové vrstvy, část druhá přináší vrstvy čtyři. První část zdůrazňuje oděv Tóry a její hlubší význam, který je skrytý pod oděvem. Druhá část textu popisuje oděv a pod tímto oděvem skryté tělo, v těle ukrytou duši a nakonec duši této duše, která je s tělem spojená jen úzce. Tyto čtyři roviny můžeme vyložit prostřednictvím metody *pardes*, čímž se odhalí všechny skryté významové úrovně textu.

Pasáž končí přirovnáním, že Tóra je ve svém těle ukryta jako víno v láhvi. V láhvi nás také více zajímá její lahodný obsah než její etiketa. Etiketa nám o obsahu ledacos napoví, ale většinou se nespokojíme jen s jejím prostudováním a láhev otevřeme. Člověk proto musí pozorovat především obsah slov Tóry, ne jen prostý význam. Toto je hermeneutický přístup typický pro později sepsané části knihy Zohar, kdy prostý význam nemá pro autora žádnou zásadnější hodnotu. Smysluplná je pouze taková informace, která je skryta za slovy. Ta jen odkazují k hlubším a nevyřčeným významům prostého textu.

#### 6.4 Zohar III,152a v *Tiferet Jisrael*

Tento významy obtěžkaný text cituje Maharal ve třinácté kapitole spisu *Tiferet Jisrael*. Kapitulu zahajuje následovně:

„V této kapitole ti objasním, že jsou tací, kteří si myslí, že exaktní vědy jsou cennější než Tóra, protože pojednávají o významných věcech, jako jsou pohyby nebeských těles, zatímco Tóra se zabývá ubohými hloupostmi. Myslí si, že úspěch spočívá v pochopení oněch důležitých věcí. Již jsme vysvětlili, že to, co se zdá důležité podle jejich pohledu a poznání, důležité není. Důležitou je Tóra, ve které nacházíme nařízení Hospodina, buď veleben, a ta jsou přímá a jasná, jak jsme již obšírně vysvětlili. V této kapitole přidávám další výklad.“<sup>242</sup>

Stejně jako ve spise *Be'er ha-Gola* se i zde Maharal vyjadřuje ke zpochybňování židovské tradice kriticky. Tentokrát se však nevymezuje jen vůči obvinění z nedůvěryhodnosti slov Talmudu a rabínů. Hned v prvním odstavci se dočteme, co bude jádrem celé třinácté kapitoly spisu *Tiferet Jisrael*: „Důležitou je Tóra, ve které nacházíme nařízení Hospodina, buď veleben, a ta jsou přímá a jasná...“ Tóra je pro Maharala mnohem důležitější než profánní vědy,<sup>243</sup> protože obsahuje Hospodinova nařízení, a ta jsou ve svém sdělení přímá. Kdokoli chce být úspěšný, měl by se zabývat tím, co je skutečně důležité, a co může mít přímý a bezprostřední vliv na lidský život. Pro Maharala to není věda, ale Tóra a její micvot.

Vědecká literatura se zabývá Maharalovým přístupem k výkladu *agadot* a problematikou jeho sporu s Azarjou dei Rossim. Nikde se však nesetkáváme s popisem Maharalovy snahy o upevnění dodržování micvot. Podle jeho přesvědčení nejsou nařízení Tóry v žádném případě zastaralá a mají svou univerzální platnost v každé době. Tuto skutečnost by podle Maharala měl mít každý praktikující žid neustále na mysli. Vliv, který bude zbožné jednání mít na fungování celého světa a nezbytnost dodržovat micvot Maharal rozvíjí právě ve třinácté kapitole spisu *Tiferet Jisrael*.

Maharal se v textu snaží poukázat především na to, že text Tóry nelze vnímat doslovně, a proto jej připodobňuje k člověku, který sestává z těla a duše:

---

<sup>242</sup> Srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s 22.

<sup>243</sup> Maharal si byl vědom rozvoje na poli věd. Srov. RUDERMAN, David B. *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*. New Haven: Yale University press, c1995, s. 61-63.



„Věz, že dokonalá Tóra rozhoduje ve všech záležitostech a vůbec nic jí nechybí. Přesto se lidským očím může zdát, že slova Tóry jsou nízká a prázdná a nedivím se tomu. Tóře, která je tu pro člověka se totiž stalo to samé co člověku. Člověk sice stojí na nejnižší úrovni, ale náleží mu duše. Ta se rozbíhá do tří pramenů pramenících přímo z Trůnu Slávy Velebeného, tedy z úrovně nejvyšší. Září na ni podoba Boží, takže se sama stává nejvyšší úrovní. A stejně se to má s nařízenými Tóry, která jsou sice oděna do hmotných slov, ale nesou si vnitřní tajemství, které se rovná věčnosti. Od nynějška se už nediv člověku, který se ptá: Jak velký podíl na světě budoucím bych skrze Tóru, která je sepsaná jen malými a obyčejnými slovy, mohl vlastně získat? Stejnou otázku bychom mohli položit takto: Jaký podíl může člověk, který je celý tělesný, získat na životě věčném? Odpověď na otázku spjatou s lidskou tělesností je následující: Nehleď na džbán, ale na to, co je v něm. Je v něm totiž duch Boží, svatá duše, která se dělí do tří pramenů pramenících z Trůnu Slávy. Skrze tento svůj původ získává duše pro člověka podíl na životě věčném. Zdá se, že nařízení Tóry jsou sepsána prostým jazykem. Skrývají však nejvyšší záležitosti, jež dosahují až do světa, který má přijít.“<sup>244</sup>

Maharal zde vyjadřuje určité pochopení pro skutečnost, že některým lidem se mohou zdát slova Tóry bezvýznamná nebo dokonce matoucí, případně jako příliš svázaná s přízemními záležitostmi hmotného světa. Z tohoto důvodu je pochopitelné, že se někteří učenci snaží doslovný význam marginalizovat. Maharal nicméně zdůrazňuje vyšší a skrytý význam doslovně chápaného textu a nutnosti dodržovat micvot.

Na všech úrovních uvedeného textu je dobře patrné Maharalovo dichotomní vidění světa. Podle jeho slov nemáme hledět na džbán, ale na to, co je v něm. Nemáme hledět na tělo, ale na duši, nemáme hledět na doslovné příběhy Tóry, ale na jejich pravý význam. Tento skrytý význam nás odkazuje ke světu, který je také skrytý, ke světu, který má přijít.

Textem, který Maharal pro podpoření svého vidění světa cituje, je právě výše vyložená pasáž ze Zohar III,152a. Ze dvou metod výkladu, které text nabízí, si Maharal vybírá právě tu, která popisuje Tóru a její oděv. Kvadrilaterálnímu textu se Maharal

---

<sup>244</sup> Srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s 22.

nevěnuje. Důležité je pro něj právě ono rozdělení na prostý, všem viditelný oděv Tóry a jeho skrytý význam.

V kontrastu k tomuto přístupu stojí podobenství o Tóře jako milé, které jsem vyložila dříve. Toto podobenství je především alegorií milostného vztahu mystika a Tóry. Mystik Tóru postupně odhaluje, až před ním nakonec stane naprosto nahý. Tehdy dojde k jejich splynutí, mystik Tóru zcela pozná a pochopí její tajemství. Sexuální symbolika je integrální součástí tohoto textu a kabalisté obecně se užívání sexuální symboliky k popisu vztahu Boha k Božskému Já, jehož projevem je svět sefirot, neštítí.<sup>245</sup> Maharal si je této implicitně obsažené sexuální symboliky vědom, nicméně jeho vztah k veřejně artikulovaným formám sexuality je oproti kabalistům spíše zdrženlivý. Představa Tóry jako milé, se kterou se má mystik sjednotit a dokonce ji spatřit nahou, pro něj není přijatelná. K tématu spojení konceptu nahoty a Tóry se vyjadřuje v textu, který bezprostředně následuje jeho citaci Zohar III,152a. Následující text proto musíme vnímat jako klíč k naší zoharické pasáži:

„V kapitole *Bnej ha-Ir (Megila 32a)* stojí: Rabi Parnak řekl: 'Kdokoliv podrží svitek Tóry nahý, bude pohřben nahý.' 'Bez rubáše? – raději řekni bez splnění onoho nařízení.'<sup>246</sup> Je třeba zeptat se, proč by tomu tak mělo být a zaměřit se přesně na ono slovo ( nahý). Zdůrazněme, že sama Tóra na svět přišla oděna a není proto možné, aby ji člověk uchopil jinak než skrz její oděv. Stejně tak není možné, aby duše dlela ve světě jinak než skrze tělo, které je jejím oděvem. Podobně se to má s naplněním onoho nařízení. Tóru nelze uchopit jinak než skrze její hmotný oděv, takže ten, kdo Tóru uchopí bez hmotného oděvu, bude pohřben nahý, protože to nebylo žádné opravdové uchopení. Tóra v našem světě nestojí jen tak, je oděna a jen skrze tento oděv ji lze uchopit. Tóru, která je tady před námi tedy nelze uchopit jinak než skrze její oděv. Kdo by podržel svitek Tóry nahý, bez jejího oděvu, bude sám pohřben nahý bez jediné micvy.<sup>247</sup> A zde máme slova onoho midraše: Tóra

---

<sup>245</sup> SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 227

<sup>246</sup> Být pohřben nahý se talmudickým učencům zdá jako velice přísný trest. Abaje trest proto zmírňuje: „Kdokoli se dotkne svitku Tóry holou rukou, bude pohřben bez splnění onoho nařízení.“ To znamená, že mu ono konkrétní čtení z Tóry, během kterého se svitku dotknul holou rukou, nebude započítáno jako splněná micva.

<sup>247</sup> Maharal zde přejímá ten nepřísnejší pohled na věc. Abaje trest zmírnil, viz předchozí poznámka.

má svůj oděv, do kterého je oděna, a všechna slova Tóry jsou tedy skrytá a svým významem jsou rovna věčnosti.“<sup>248</sup>

Podle Maharalova komentáře ke slovům rabi Parnaka přišla Tóra na svět oděna a jinak než skrze její oděv na ni nelze pohlédnout. K jejím tajům se student nedostane tím, že ji bude odhalovat, ale naopak tím, že se ji bude snažit uchopit takovou, jaká je – i s jejím oděvem. Nahá Tóra je pro Maharala nepřestavitelná, velkou váhu pro něj má právě její oděv, tedy doslovný význam.

Maharalova hermeneutická metoda je tedy striktně dichotomní, v textu klade důraz na rovnocennost skrytého významu Tóry i jejího oděvu. Oděv Tóry je podle něj kvalitativně na stejné úrovni jako její tajemství. To je v kontrastu se zoharickým textem, který prezentuje Tóru jako milou krásného vzhledu, ke které se mystik musí dostat skrze její méně významné vrstvy, až dojde ke skrytému a pravému významu. Zatímco kniha Zohar přivádí milého k milé, která je úplně nahá a žádoucím výsledkem jeho cesty je splynutí s ní, zdůrazňuje Maharal oděv Tóry jako něco cenného a vyjadřuje se velmi jasně: „Tóra na svět přišla oděna a není proto možné, aby ji člověk uchopil jinak než skrz její oděv“<sup>249</sup>. V Maharalově vidění mají obě úrovně stejnou hodnotu a skrytá významová úroveň není v žádném případě cennější než ta zjevná.

Pokud bychom tedy chtěli zhodnotit, v jakém vztahu je Maharalova hermeneutika k hermeneutice obsažené v knize Zohar, můžeme říci, že Maharal se ostře stavěl proti antinomismu. V textu hlavní části knihy Zohar, tedy například v textu o Tóře jako milé, nejsou prcky antinomismu tak dobře patrné – oděv milé má sice o něco nižší význam než milá samotná, ale o kvalitě doslovného textu není řečeno nic negativního. Tento přístup se razantně promění, když se podíváme do pozdějších dodatků knihy Zohar *Ra'aja Mehemna* a *Tikunej Zohar*. Ty doslovný význam slov Tóry silně podceňují a dokonce jej označují za slámu, kterou žerou oslové.<sup>250</sup>

Svým přístupem tedy Maharal navazuje více na hlavní část knihy Zohar a staví se do protikladu k pozdním dodatkům, pro které je doslovný význam Tóry bezcenný. Důvodem pro takové smýšlení je pak obava z možné relativizace textu Tóry a jejích nařízení. V Maharalově plánu a vidění světa totiž hraje plnění micvot ústřední roli.

---

<sup>248</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s 22.

<sup>249</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s 22.

<sup>250</sup> Zohar III,275b-276a.

## 6.5 Závěr

Kapitola se snaží popsat Maharalovu hermeneutiku ve vztahu ke knize Zohar. Jako základní texty k tomuto úkolu slouží podobenství o Tóře jako milé (Zohar II,99a-b) a Zohar III,152a, který Maharal cituje ve třinácté kapitole spisu *Tiferet Jisrael*. Z textu vyplývá, že Maharal neužívá knihou Zohar rozpracovávané výkladové metody *pardes* a volí spíše texty, které mu umožňují rozvinout vlastní dichotomní exegetickou metodu. Ta je založena na komplementární dvojici, kterou bychom v souladu s Maharalovou terminologií mohli označit jako „nistar“ x „nigle“, „zjevné“ x „skryté“ nebo „vnější“ x „vnitřní“. Tato dichotomie je velmi dobře patrná ve většině jeho děl. Důvodem, proč tuto metodu užívá právě v *Tiferet Jisrael*, je jeho přesvědčení o důležitosti a významu plnění micvot pro chod celého světa. Zdůrazněním úlohy a významu micvot a prostých slov Tóry Maharal odhlíží od pozdních částí knihy Zohar *Tikunej Zohar* a *Ra'aja Mehemna*, kde je doslovná rovina textu podceňována. Na rozdíl od kabalistů, kterým prostý význam sloužil často jen jako nosič hlavní a skryté informace, uznává Maharal význam všech slov Tóry a vyzývá k naplňování všech jejích micvot. Jedině tak bude člověk schopen dosáhnout do světa budoucího. Rozdělit Tóru na obyčejná slova a pravý význam vůbec nelze. Všechny úrovně mají svou váhu. Plnění micvot je pro Maharala skutečným motivem k tomu, aby v textu *Tiferet Jisrael* hovořil o různých významových úrovních textu Tóry a jejích nařízeních. V následujících kapitolách se proto podíváme na dvě oblasti praktického židovského života, ve kterých Maharal v souvislosti s knihou Zohar svou hermeneutiku uplatňuje.

## 7 Zákaz konzumace nežidovského vína

*Nyní vás tedy poučím, co se svou vinicí udělám: Odstráním její ohrazení a přijde vniveč, pobořím její zídky a bude pošlapána. Iz 5,5*

Postavení židovských obchodníků s vínem a jeho výrobců bylo ve středověku ztíženo mnoha segregáčními opatřeními a ekonomickými restrikcemi. Často bylo v podstatě nemožné dodržovat učenci nařízený zákaz konzumace vína, které pocházelo z nežidovské produkce a preventivní zákaz obchodování s ním. Zejména v komunitách, kde bylo vinařství hlavním způsobem obživy, proto docházelo k porušování obou těchto nařízení.

Jedním z nejvýznamnějších kritiků praxe konzumace nežidovského vína byl Maharal. Kapitola popisuje vývoj jeho argumentace a konfrontuje ji s pohledem Maharalova současníka, halachisty rabi Moše Isserlese. Ten konzumaci nežidovského vína povoluje a přináší racionalisticky založené zdůvodnění, podle kterého nejsou křesťané modloslužebníci, a proto již nehrozí, že by jejich víno sloužilo k úlitbě cizím bohům. Maharal takové zdůvodnění ostře odmítá. Co více, připojuje zdůvodnění vlastní, založené na popisu vína jakožto metafyzické entity, které vychází z představ knihy Zohar.

Nejdříve je nutné stručně vysvětlit halachický vývoj problematiky zákazu konzumace nežidovského vína od jeho prvních náznaků v Tóře až po Maharalovu dobu. Zákaz konzumace nežidovského vína vychází ze základního předpokladu, podle kterého jsou observantní židé povinni konzumovat takové nápoje a potraviny, které jsou v souladu se zákony kašrutu. Na víno jsou pak kladeny přísnější požadavky, protože bylo součástí mnoha nežidovských a pohanských rituů. K výrobě rituálně vhodného vína proto nestačí pouze košer suroviny a nástroje, velmi přísně se dohlíží také na způsob jeho přípravy a následného skladování i na osoby, které s vínem přijdou do styku během procesu jeho výroby a uskladnění.

Zákaz konzumace nežidovského vína byl původně omezen pouze na víno užívané pohanskými národy při modloslužbě, kdy se vztahoval na tzv. „*jajin nesech*“ – „víno úlitby“, neboli víno, které pohanské národy používaly jako oběť svým bohům.<sup>251</sup> Jde o

---

<sup>251</sup> S konceptem úlitby se nicméně setkáváme i v judaismu. V období existence obou Chrámů byla úlitba součástí chrámové liturgie, stejně jako obětování oleje a bílého chleba. Tyto tři typy potravin byly běžně

víno k modloslužbě přímo užitě nebo k modloslužebnému užití vyrobené či zakoupené. Židům je zapovězeno takové víno konzumovat, stejně jako mít z něj užitek. Jakýkoli kontakt s *jajin nesech* znečišťuje.<sup>252</sup>

Původní zákaz interakce s vínem určeným k modloslužbě byl později z preventivních důvodů rozšířen o zákaz konzumace jakéhokoli vína z nežidovské produkce a dokonce i na košer víno, kterého se nežid jen dotknul. Obyčejné nežidovské víno, které nebylo vyrobeno pro modloslužebné účely, je označováno termínem „*jajin stam*“ – „jejich prosté víno“. Zákaz konzumace takového vína v Tóře nikde nenajdeme, rabíni jej však často zdůvodňují textem knihy Daniel.<sup>253</sup> Daniel odmítá jíst a pít z královských zásob, aby se konzumací králova vína neposkrvil. Z textu se dále dozvídáme, že když král pil víno, přikázal přinést drahocenné nádoby uloupené z jeruzalémského Chrámu, načež společně s dvořany podnapilý velebil „*bohy zlaté a stříbrné, měděné, železné, dřevěné a kamenné.*“<sup>254</sup> V opilosti tak král spolu s dvořany sloužil modlám, a Daniel proto z těchto zásob, které sloužily k uctívání model, jíst a pít.

---

obětovány všemi okolními národy, a proto byl zásadám jejich přípravy a užití věnován velký prostor, aby nedošlo k záměně nebo jejich znesvěcení špatnou manipulací. V dalších staletích bylo z nároků na přípravu do jisté míry sleveno, obava, že by mohlo dojít k omylu a pro rituální účely by byl použit olej či chléb pohanů zmizela se zánikem pohanských kultů. Přetrvala zejména pravidla týkající se přípravy a konzumace Traktát babylonského Talmudu *Šabat* 13b-17b vyjmenovává osmnáct věcí, které jsou zakázány. Patří mezi ně chléb, olej a víno pohanů a jejich dcery. Zákaz konzumace nežidovského chleba kvůli prevenci účasti na modloslužbě však postupem času vymizel, zatímco zákaz konzumace nežidovského vína přetrval. Srov. traktát *Šabat* 13b-17b.

<sup>252</sup> Mišna *Avoda Zara* 2:3.

<sup>253</sup> Dan 1,7-21.

<sup>254</sup> Dan 5,4.

## 7.1 Zpracování a prodej vína ve středověku

Veškeré zákony týkající se vzniku vína, jeho uchovávání, prodeje a konzumace ve vztahu k modloslužebníkům, jsou detailně popsány v talmudickém traktátu *Avoda Zara*. Víno nabývá statutu *nesech* hned v několika případech:

- při zpracování, při kterém je užit lis pocházející od modloslužebníka nebo v případě, kdy víno lisujeme spolu s modlářem,<sup>255</sup>
- pokud se modloslužebník vína dotkne se záměrem jej znečistit, je takové víno pak zapovězeno pro konzumaci i prodej,<sup>256</sup>
- neúmyslný dotek modloslužebníka víno také znečišťuje.<sup>257</sup>

Ideálním způsobem výroby je podle talmudického textu lis vlastněný židovským vinařem, který se o víno stará od doby jeho sběru až do prodeje. Chajim Soloveitchik uvádí, že dodržování těchto nařízení nebylo ve velkých babylonských komunitách, kde tyto zákony vznikaly, žádným problémem. Problematickým se stalo až ve středověku, kdy byly židovské komunity uzavřené a vzájemně izolované a neměly dostatek lidí, kteří by se mohli vinařství plně věnovat.<sup>258</sup>

Nabízí se otázka, proč židé potřebovali k životu tolik vína, pro liturgické účely bohatě postačí tu a tam jedna lahev. Je nutné si uvědomit, že konzumace alkoholických nápojů byla ve středověku mnohem vyšší, než je dnes, protože víno bylo často jediným dostupným nápojem.<sup>259</sup> Voda ve středověku obecně nebyla pitná, byla zdrojem bakterií a nákazy a mírně alkoholické nápoje proto pily dokonce i děti.<sup>260</sup> Mezi nejčastější nápoje patřilo víno a pivo, přičemž víno bylo nápojem bohatších vrstev, zatímco pivo si mohl dovolit téměř každý.

---

<sup>255</sup> *Avoda Zara* 56b.

<sup>256</sup> *Avoda Zara* 57a.

<sup>257</sup> Tamtéž.

<sup>258</sup> SOLOVEITCHIK, Haym. Can Halakhic Texts Talk History?. *AJS Review*. Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies, 1978, 1978(3), 153-196, s. 154-155.

<sup>259</sup> FRAM, Edward. *Ideals face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550-1655*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997. Monographs of the Hebrew Union College, s. 27.

<sup>260</sup> VELINGER, Jan. Caffeinated beverages in 16th century Bohemia. In: <https://www.cuni.cz/UKEN-830.html> [online]. Praha: Univerzita Karlova, 2018, October 2018 [cit. 2018-12-10]. Dostupné z: <https://www.cuni.cz/UKEN-830.html>.

Obchod s vínem a alkoholem byl jedním z nejvýznamnějších zdrojů židovských příjmů.<sup>261</sup> Židé s vínem potřebovali obchodovat, sami ale často víno nemohli vyrábět. Vykupovali proto hrozny, šťávu nebo již hotové víno, které vyrobili křesťané a dále je předprodávali. Podle talmudického zákazu by ovšem žid takové víno nejen neměl prodávat, ale dokonce by z něj neměl mít ani žádný užitek. Z ekonomických důvodů se tak dodržování výše uvedených zákonů stalo nepohodlným. Preventivní opatření, která bylo možno zachovávat v dobách talmudických, nemohli středověcí židé často vůbec následovat. Stali se totiž pevnou součástí ekonomických sítí zemí, ve kterých žili, a tak se přirozeně zapojili také do obchodu. V praxi proto často existoval nesoulad mezi teoretickými výnosy halachy a jejich skutečným naplňováním, protože ekonomický tlak byl jednoduše silnější než tlak na dodržování náboženské tradice.<sup>262</sup> Pro přežití byla nutná spolupráce s křesťanským nebo muslimským okolím, Jacob Katz dokonce uvádí, že ekonomický tlak nakonec zvítězil, protože během 19. století se prodej jakéhokoli vína stal naprosto běžným židovským živobytím, židé nakonec obchodovali i s katolickými liturgickými předměty, jako jsou třeba růžence.<sup>263</sup>

Ekonomický tlak však jako důvod pro liberalizaci židovského zákona nestačil. Z tohoto důvodu se obce a zejména prodejci vína brzy začali shánět po takovém výkladu zákona, který by jim nakládání s vínem nějakým způsobem povolil. Jakkoli se tato skutečnost může zdát paradoxní, poukazuje tato snaha na touhu po zachování věrnosti židovské tradici. Kdyby židé o tradici nestáli, jistě by se nesnažili najít dodatečné potvrzení či zdůvodnění určitého posunu v jejím výkladu. Touto snahou v podstatě vyznali, že tradici opustit nehodlají a přejí si u ní zůstat.<sup>264</sup> Ve středověku se tak začínáme setkávat s pokusy o nový výklad některých zákazů omezujících obchodní styky s nežidy.

---

<sup>261</sup> Zákaz nežidovského vína se stal také jedním z prvních protižidovských témat. Dotyk nežida víno znečišťuje a Agobard z Lyonu ve svém pamfletu tuto informaci nestoudně překrucuje. Poukazuje na domělou nadřazenost židů vůči ostatním národům a umocňuje resentment křesťanského okolí vůči židům. Kromě zátěže ekonomické tak byla problematika vína úlitby do jisté míry také společensky citlivou záležitostí. Viz LYON, Agobard of. On the Insolence of the Jews to Louis the Pious (826/827). *Carleton* [online]. 2019 [cit. 2019-04-02]. Dostupné z: [https://apps.carleton.edu/curricular/mars/assets/Agobard\\_on\\_the\\_Insolence\\_of\\_the\\_Jews\\_for\\_MARS\\_Website.pdf](https://apps.carleton.edu/curricular/mars/assets/Agobard_on_the_Insolence_of_the_Jews_for_MARS_Website.pdf)

<sup>262</sup> KATZ, Jacob. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of Middle Ages*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000. *Medieval studies*, s. 18.

<sup>263</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>264</sup> Tamtéž, s. 29-30.



Problematikou obchodování s nežidovským vínem se začali intenzivně zabývali halachisté 11. století<sup>265</sup> v čele s Rašim.<sup>266</sup> Právě Francie spolu s Porýním, Itálií a Moravou se vyznačovaly zvýšenou účastí židovských obchodníků na produkci a prodeji vína a halachické otázky týkající se vína zde byly diskutovány intenzivněji než jinde. Poprvé v Porýní tak začal během 12. století převažovat talmudický výklad, který prodávání vína, kterého se nežid dotkl, povoluje. Traktát *Avoda Zara* 57a totiž uvádí:

„V BIRAMU se stalo, že nějaký modlář vylezl na palmu, aby ulomil jednu větev. Zatímco slézal, neúmyslně se špičkou větve dotknul vína. Rav povolil, aby bylo [víno] prodáno modloslužebníkům. Rabi Kahana a rabi Asi mu odpověděli: „Vždyť to byl sám Rav, kdo pronesl, že i dítě staré jeden den může víno proměnit v nesech!“ Odpověděl: „Rozhodl jsem pouze proti tomu, aby takové víno [židé] pili. Řekl jsem však snad něco o jeho užití jiným způsobem?“<sup>267</sup>

Neúmyslný dotyk modláře víno znečišťuje, takže není vhodné ke konzumaci a rituálním úkonům, je ale možné mít užitek z jeho prodeje. Toto pravidlo poskytlo do budoucnosti možnost ke zmírnění zákazu a k jeho dalším výkladům. Raši se obával dalšího zmírňování pravidel, a proto zákaz prodeje nežidovského vína z preventivních důvodů zostřuje: víno, kterého se nežid dotknul, není možné ani prodat nebo z něj mít jakýkoli prospěch.<sup>268</sup> Zmírnění zákazu by totiž podle Rašiho zapůsobilo jako precedens pro další úlevy, až by z něj nezbylo nic. Bylo by jen otázkou času, kdy by někdo řekl: Pokud je možné mít prospěch z vína, kterého se modloslužebník dotkl neúmyslně, není možné takové víno i pít? Časem navíc vyvstal další argument, který planost zákazu zpochybňoval: s modloslužebníky v původním talmudickém smyslu se středověcí židé již nesetkávali.

---

<sup>265</sup> Prvním z důkazů o obchodování s nežidovským vínem mezi aškenázskými židy je zpráva rabi Nechamji, který popisuje rozhodnutí několika rabínských autorit 11. století ve věci nežidovského vína. Viz SOLOVEITCHIK, Haym. *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages: Yeyn Nesekeh, a Study in the History of Halakhah*. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008, s. 137.

<sup>266</sup> Solomon ben Jicchak (Raši, 1040-1105). Přední komentátor Tóry a Talmudu. Viz ROTHKOFF, Aaron a kol. autorů, Rashi., *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17, s. 101-106.

<sup>267</sup> Traktát *Avoda Zara* 57a.

<sup>268</sup> Celý vývoj tohoto halachického problému popisuje Soloveitchik ve své monografii SOLOVEITCHIK, Haym. *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages: Yeyn Nesekeh, a Study in the History of Halakhah*. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008.

## 7.2 Středověká diskuze: podstata modloslužby a rabi Moše Isserles

Podle traktátu *Avoda Zara* je jedním z hlavních znaků modlářství uctívání bůžků neboli model. Modloslužebníci nestudují Tóru a nepřijali na sebe její zákony. V Talmudu jsou všechna cizí náboženství označena společným termínem „*Avoda Zara*“ – „cizí služba, modloslužba“. Muslimy židé považovali za čisté monoteisty, ovšem křesťané byli dlouho vnímáni jako modloslužebníci, zejména kvůli své víře v Trojici a inkarnaci Božího syna v člověka a kvůli přítomnosti soch v kostelích.<sup>269</sup>

Vnímání toho, kdo je a není modloslužebníkem, se však časem vyvíjelo a proměňovalo. Maimonides v *Mišne Tora* uvádí, že křesťané a muslimové nejsou modloslužebníky v pravém slova smyslu, protože svým způsobem prošlapávají cestu pro příchod Mesiáše a neuctívají bůžky. Křesťané a muslimové totiž podle Maimonida šíří slova Tóry po celém světě, a ačkoli k nim přidali mnoho chyb, jakmile nastane mesiášský čas, navrátí se k čisté pravdě.<sup>270</sup> Za modloslužebníky nežidy ve své době nepovažoval ani Raši, protože podle něj již nerozumí podstatě sloužení modlám.<sup>271</sup>

Rozhodující význam v otázce konzumace nežidovského vína a modlářství pro oblast střední Evropy 16. století, mělo halachické kompendium *Šulchan Aruch* Josefa Kara. Informaci, jak se Josef Karo dívá na křesťany, najdeme v oddílu *Jore De'a* 148,12 : „*Jsou tací, kteří říkají, že všechny tyto záležitosti byly míněny v onom čase, avšak dnes již [modloslužebníci] nejsou zběhlí v [uctívání] bůžků.*“ Podle Josefa Kara nežidé jeho doby, tedy většinou křesťané nebo muslimové již nesplňují základní podmínku modloslužby, jak je uvedena v traktátu *Avoda Zara* a neuctívají bůžky. Není proto možné vnímat je jako modloslužebníky ani s nimi tak jednat. Z tohoto důvodu Karo povoluje židovským učencům s křesťany obchodovat.<sup>272</sup> Židé měli původně zakázáno obchodovat s křesťany ve dnech křesťanských svátků nebo ve dnech, které jim předcházely. Židé jako podomní

---

<sup>269</sup> HALBERTAL, Mosshe and Avishai MARGALIT. *Idolatry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, s. 210.

<sup>270</sup> MAIMONIDES, *Mišne Tora*, Melachim u-milchamotejhem, 11:7.

<sup>271</sup> SOLOVEITCHIK, Haym. *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages: Yeyn Nesekh, a Study in the History of Halakhah*. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008. (hebrejsky), s. 137.

<sup>272</sup> V *Orach Chajim* 156 však Josef Karo židovské obchodníky varuje před tím, aby s nežidy uzavírali partnerství nebo se s nimi přátelili. Mohli by se od nich totiž naučit nevhodnému klení, tedy vzývání cizích božstev. Moše Isserles ve svém komentáři k *Orach Chajim* 156 tuto pasáž vykládá tak, že někteří povolují partnerství s modloslužebníky, protože modloslužebníci jeho doby neklejí vzýváním cizích bohů, a když náhodou jméno svého boha zmíní, stejně jím míní Hospodina. Isserles tedy poukazuje na to, že křesťané nejsou modloslužebníky, nevzývají cizí bohy a Bůh, kterého vzývají je v podstatě Hospodin, neboť jsou monoteisté, jen mají svůj vlastní přístup k věci.

prodejci disponovali nejrozličnějším zbožím a často prodávali např. růženíny.<sup>273</sup> Ve dnech velkých křesťanských svátků a poutí to byl jistě velmi prozíravý a výhodný obchod. Z halachického hlediska se ale prodejce podílel na modloslužbě tím, že dotyčnému prodal předmět, skrze který pak kupující konal službu cizím bohům. Josef Karo v *Jore De'a* 148 rozhoduje, že původní nařízení, které zakazovalo prodávat křesťanům po tři dny před a tři dny po jejich svátku, mimo Izrael neplatí. Mimo Izrael se křesťanům nesmí prodávat jen v den jejich svátku. Zároveň by se žid neměl účastnit křesťanských trhů, které se u této příležitosti pořádaly.<sup>274</sup>

Na argumentaci Josefa Kara navázal Moše Isserles, autor komentáře k *Šulchan Aruchu*. Právě jeho komentář usnadnil přijetí tohoto kompéndia, které zachycovalo sefardskou praxi, mezi aškenázskými židy. Moše Isserles se tak problematikou konzumace nežidovského vína zabýval ve stejné době, jako Maharal. Svou argumentaci z velké části založil právě na otázce, zda jsou nežidé jeho doby modloslužebníky v pravém slova smyslu, či ne. V halachickém kompéndiu *Šulchan Aruch* je otázka konzumace nežidovského vína věnována 124. kapitola části *Jore De'a*. Isserles ve svém komentáři přináší informaci, že pokud se nežid neúmyslně dotkne židovského vína prostřednictvím jiné věci nebo cípem svého oděvu, nenabývá víno statusu *nesech* a je povoleno jej pít. Isserles uvádí:

„V našem čase, kdy nežidé neslouží modlům, jsou veškeré jejich náhodné dotyky považovány za neúmyslné. Proto, když se nežid dotkne vína prostřednictvím jiné věci, přestože věděl, že se jedná o víno a zamýšlel se jej dotknout, je povoleno dokonce i k pití. Náhodný dotek prostřednictvím jiné věci je považován za neúmyslný. Toto rozhodnutí platí o jejich doteku, i kdyby byl rukou: je to jako by se jej dotkl neúmyslně nebo jako by nevěděl, že se jedná o víno. Tuto informaci však není možné rozšiřovat v přítomnosti prostých lidí [...].“<sup>275</sup>

Isserles zde mluví jednoznačně. Víno, kterého se nežid dotknul, je možno dále prodávat a mít z něj prospěch. Je možné jej dokonce i pít, a to v případě, kdy se nežid

---

<sup>273</sup> Této problematice se věnuje např. JÜTTE, Daniel. *Trading in Secrets: Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge*. *Isis*. The University of Chicago Press, 2012, 103(4), 668-686.

<sup>274</sup> *Jore De'a* 149.

<sup>275</sup> Viz Moše Isserles k *Jore De'a* 124:24.

vína dotknul nějakým předmětem, svým oděvem a dokonce i rukou. Z této pozice tak Isserles dochází také k závěru, že dotyk křesťana víno neznečišťuje, protože je povoleno s ním libovolně nakládat. Křesťan není modloslužebníkem a jeho dotyk je vždy považován za neúmyslný.

Druhým případem, kde se Isserles otázce nežidovského vína věnuje, je jeho responsum č. 124. V něm odpovídá moravským židům, kteří se na něj obrátili s otázkou, zda existuje nějaká námitka proti jejich zvyklosti. Otázku moravských židů Isserles interpretuje následovně:

„Zeptal ses mě, příteli mé duše, jestli znám důvod, o který se opírá zvyklost, která se rozšířila zejména po moravské zemi a také po ostatních zemích, kde si ulehčují a pijí jejich víno, totiž křesťanské. Ptáš se, jestli je proti tomu nějaká námitka a na rozhodnutí v této věci spoléhají.“<sup>276</sup>

Moravští židé zde vznášejí otázku, jestli pro jejich praxi existuje nějaké halachické zdůvodnění. Konzumaci nežidovského vína již provozovali a zpětně si chtěli potvrdit, že toto jednání je v souladu s židovskou tradicí. Většina respons je koncipována podobným způsobem, kdy tazatelé prosí o nějakou výjimku nebo dodatečné zdůvodnění. Jestliže něco fungovalo již po generace, nebylo zapotřebí rozesílat otázky a prosit rabíny o radu. Komunity naopak nejčastěji prosily o řešení problému, který byl nějakým způsobem neobvyklý.<sup>277</sup> Moravští židé se jako obyvatelé krajiny, která byla pěstováním vína odedávna proslulá, živili především exportem košer vína po českých zemích a Polsku.<sup>278</sup> Popíjení nežidovského vína pro ně bylo běžnou praxí. Jejich zvyk toto víno pít však na jejich živobytí vrhal nežádoucí světlo – jak může být jejich víno košer, když sami běžně pijí víno z nežidovské produkce? Moše Isserles tak byl postaven před velmi těžké rozhodnutí. Schválit moravským židům konzumaci nežidovského vína a očistit tak jejich obchod, na kterém záviselo mnoho dalších komunit, nebo jejich zvyk odsoudit a připravit tím velkou část střeoevropských židů o zdroj košer vína? Isserles proto ve svém responsu nejprve shrnuje dosavadní diskuzi o možnosti pít nežidovské víno a sám odpovídá následovně:

---

<sup>276</sup> ISSERLES, Moše. *Še'elot u-tšuvot (Responsa)*. Jeruzalém : Hoca'at jerid sfarim, [2004], responsum č. 124, s. 356.

<sup>277</sup> FRAM, Edward. *Ideals face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550-1655*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997. Monographs of the Hebrew Union College, s. 9.

<sup>278</sup> Tamtéž, s. 96.

„Nyní říkám, že všichni *acharonim* souhlasili se slovy rabejnu Tama, shodli se, že halacha je ve věci dítěte starého jeden den<sup>279</sup> podle Rava a zakázali jejich prosté víno alespoň pro pití. [...] Naproti tomu stojí několik *posekú*, kteří zakazují mít z něj dokonce i užitek. Nevelkou oporu mohou obyvatelé Moravy tedy najít již zde. Od svých otců zdělili ještě další rozhodnutí v této otázce, podobně jako židé v Porýní, kteří konzumují břišní tuk, protože spoléhají na rozhodnutí, které jim to lokálně povolilo. [...] Stejně je tomu u jejich prostého vína, kde je nutné se spolehnout na shovívavost *rišonim* Haj Gavry, rabenu Chananela a rabenu Tama, kteří záležitosti dítěte starého jeden den rozhodli jako Šmuel a povolili takové víno pít. To se dnes vztahuje také na křesťany, kteří jsou jako ono dítě staré jeden den.“<sup>280</sup>

Z textu Isserlesovy odpovědi je patrné, že moravským židům nechce pít nevhodného vína povolit přímo. Isserles se odvolává na tradici porýnských židů, kteří jedli zakázaný břišní tuk, protože to byla jejich lokální zvyklost. V tomto případě nadřazuje obecné halaše tzv. „*minhag ha-makom*“, neboli zvyklost lokální. Stejnou logiku se Isserles snaží uplatnit i pro moravské židy. Ti podle něj mohou pokračovat ve svém zvyku pít nežidovské víno, protože to tak dělali jejich otcové, kteří pro to měli svůj důvod. Když to tak dělali jejich otcové i praotcové, jistě pro to měli povolení, i když v Isserlesově době již nebylo známo, jak bylo zdůvodněno. Proto tedy, přestože v Isserlesově době nebylo známé, proč je možné nežidovské víno pít, vychází tato zvyklost z tradice předků moravských židů, což jejich počínání opodstatňuje. Tvrzení navíc dokládá jmény učenců, kteří byli v problematice konzumace nežidovského vína shovívaví a jeho konzumaci povolili. Křesťané pro Isserlese nejsou modláři a jejich dotek je jako dotek dítěte starého jeden den, čímž odkazuje na původní text Mišny.

Isserles dále v textu zohledňuje situaci, ve které se moravští židé nacházejí. Na Moravě totiž židé nemají nic jiného k pití než nežidovské víno. Jeho konzumace je pro ně otázkou života a smrti. „Na místech, kde zmírňují tento zákaz, tak učinili kvůli záchraně

---

<sup>279</sup> Odkaz na talmudickou otázku, zdali nežidovské dítě, které je staré jeden den a tedy se ještě neúčastnilo modloslužby, může svým dotykem víno proměnit v nesech.

<sup>280</sup> ISSERLES, Moše. *Še'elot u-tšuvot (Responsa)*. Jeruzalém : Hoca'at jerid sfarim, [2004], responsum č. 124, s. 357.

života, protože tam nemají nic jiného k pití,<sup>281</sup> uvádí Isserles. Pokud moravští židé opravdu nemají, co pít, je pochopitelné, že nevhodné víno pít mohou a vlastně i musí. Isserles však vzápětí uvádí, že toto rozhodnutí platí výlučně pro moravské židy a že ostatní, kteří nemají ve zvyku pít nežidovské víno, tak nesmí na základě jeho rozhodnutí začít činit.<sup>282</sup>

Toto Isserlesovo responsum najdeme ve sbírce, která byla vydána roku 1640 v Krakově. V jejích pozdějších vydáních však responsum číslo 124, zabývající se konzumací nežidovského vína, nenajdeme. Znovu přetištěno bylo až v moderní kritické edici Ašera Sieva.<sup>283</sup> Je tedy zřejmé, že Isserlesovo rozhodnutí nesly rabínské kruhy velmi nelibě a že vydání jeho responsí prošlo cenzurou. Rozhodnutí bylo záměrně vynecháno – prodávat nevhodné víno je možné, ovšem konzumovat jej a používat jej při židovském rituálu mělo zůstat i nadále nepřípustné, alespoň v teoretické rovině.

---

<sup>281</sup> Tamtéž.

<sup>282</sup> Tamtéž.

<sup>283</sup> ISSERLES, Moses ben Israel, SIEV, Ašer, ed. *Še'lot u-tšuvot*. Jeruzalém: Feldheim, 1970.

### 7.3 Maharal proti konzumaci nežidovského vína: jejich dcery

Jedním z nejhlasitějších odpůrců konzumace nežidovského vína byl pražský Maharal. Proti skutečnosti, že moravští židé nežidovské víno pili zcela běžně, bojoval všemi dostupnými prostředky. Ve svých dílech věnuje této otázce mnoho místa a opakovaně se k ní vrací hned v několika spisech. Mezi spisy, ve kterých jeho polemiku najdeme, patří: *Gevurot ha-Šem*,<sup>284</sup> *Netivot Olam*,<sup>285</sup> *Necach Jisrael*,<sup>286</sup> *Or Chadaš/Ner Micva*<sup>287</sup> a *Druš al ha-Micvot*. K Isserlesovu argumentu, že nežidé jeho doby již nejsou modloslužebníci, se Maharal vyjadřuje ve spisu *Netivot Olam*. V závěru třetí kapitoly *Stezky kárání* uvádí:

„Zajímalo by mě, jestli je v tomto pokolení vůbec někdo, kdo by přijal pokárání. Vždyť v tomto pokolení není ani nikdo, kdo by káral! Jsme svědky ohromně velkých přestoupení, která jsou páchána veřejně, na nežidovských místech, a není nikdo, kdo by ony porušené části opravil<sup>288</sup> a stanul v této trhlině<sup>289</sup>. Je to jako při zákazu vína úlitby. Na oněch zmíněných místech ho porušuje každý, protože tak jedná většina. Jsou tací, které zvou rabíny. Ti však nikoho nenapomenou! Co víc, sami vysedávají na pijatikách s hříšníky. [...] Říkají, že toto nařízení platí jen kvůli vínu, kterým by mohla být provedena modloslužba a že dnešní nežidé již podstatu modloslužby neznají. Dnes totiž prý už nejsou nežidé, kteří by konali úlitbu. A tak hledí, jak se víno rdí, jak jiskří<sup>290</sup> a strhávají tím zdi světa. Tyto záležitosti jsem již uceleně projednal v jedné ze svých drašot, kterou jsem přednesl před mnohými.“<sup>291</sup>

---

<sup>284</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. Krakov, 1582, kap. 72. Závěrečná kapitola spisu s názvem „Zákony vína úlitby“.

<sup>285</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Tochacha, perek gimel, folio 119.

<sup>286</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Necach Jisrael*. Praha: 1599, perek 26, folio 38b-39a.

<sup>287</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Ner Micva/Or Chadaš*. Jeruzalém: 1972, Bnej Brak, str. 30-32.

<sup>288</sup> Narážka na opravování Jeruzalémského chrámu. 2Kr 12,5-9: „Jóáš řekl kněžím: 'Všechno stříbro ze svatých darů, které bude přineseno do Hospodinova domu, totiž stříbro, jímž se běžně platí, stříbro za osoby podle kněžského ocenění, všechno stříbro, které někdo dobrovolně přinese do Hospodinova domu, ať kněží berou k sobě, každý od lidí svého obvodu, a z toho se bude opravovat, co je na domě poškozeno, všechny vzniklé škody.' Ale když do dvacátého třetího roku vlády krále Jóaše kněží poškozené části domu ještě neopravili, předvolal král Jóáš kněze Jójadu a ostatní kněze a vytkl jim: 'Proč neopravujete poškozené části domu? Přestanete brát stříbro od lidí svého obvodu, protože je určeno na opravu poškozených částí domu.' Kněží svolili, že nebudou brát od lidu stříbro, ale také že nebudou opravovat poškozené části domu.“

<sup>289</sup> Ez 22,30: „Hledal jsem mezi nimi muže, který by zazdíval zed' a postavil se v trhlině před mou tvář za tuto zemi, abych ji neuvrhl do zkázy, ale nenašel jsem.“

<sup>290</sup> Pě 23,31: „Nehled' na víno, jak se rdí, jak jiskří v poháru.“

<sup>291</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Tochacha, perek gimel, folio 119.

Text *Netivot Olam* vychází tiskem roku 1596. V této době jsou již dobře známy výše uvedené Isserlesovy názory na konzumaci nežidovského vína, které zveřejnil ve svém komentáři k *Šulchan Aruchu*, který vyšel v letech 1569-1571. Jak je patrné z ukázky, Maharal reflektuje Isserlesovu argumentaci. Uvádí, že moravští židé pijí nevhodné víno, protože takto činí každý. Zároveň také opakuje jeho argument, že nežidé již nejsou považováni za modloslužebníky. Maharal nepřijímá tato zdůvodnění jako dostatečná pro benevolenci ve věci konzumace nežidovského vína. Naráží na praxi moravských židů, kteří si vůbec nelámou hlavu s tím, odkud víno pochází nebo s kým je pijí. Stejně tak mají podle něj jednat dokonce i tamní rabíni. Všichni moravští židé tak „hledí, jak se víno rdí, jak jiskří a strhávají tím zdi světa.“ Pod dramatickým výrazem „strhávají zdi světa“, se skrýváarážka *Druš al ha-Micvot*, který pronesl roku 1592 na Moravě<sup>292</sup> a ve kterém pro zákaz konzumace nežidovského vína zdůvodňuje prostřednictvím knihy Zohar.

Dříve, než se k této pasáži dostaneme, podívejme se stručně na Maharalovu argumentaci v *Gevurot ha-Šem* z roku 1582, které je prvním Maharalovým vydaným spisem, kde se otázce věnuje. V závěru spisu Maharal připojuje celou samostatnou kapitolu s názvem *Zákony vína úlitby*. Setkáváme se zde s argumentací, že nežidovské víno se nesmí konzumovat, kvůli zakazu smíšených sňatků.<sup>293</sup> „Jejich dcery“, jak bývá problematika smíšených sňatků označována, jsou židům zapovězeny a ke smíšeným manželstvím by v žádném případě nemělo docházet. Traktát *Avoda Zara* 36b upozorňuje, že v podroušeném stavu může snadno dojít k nežádoucímu sblížení mezi židem a jeho nežidovským přítelem. Jeden večer spolu budou přátelsky popíjet a druhý

---

<sup>292</sup> Sherwin uvádí, že Maharal drašu pronesl u příležitosti svátku Šavu'ot v Poznani roku 1592. Elhanan Reiner tento pohled upravuje a uvádí, že Maharal *Druš al ha-Micvot* pronesl během svého pobytu na Moravě. Z tohoto předpokladu ve své studii vychází také Pavel Sládek, který uvádí, že část *Druš al ha-Micvot* byla původně rabínským zákazem, který Maharal chtěl uvalit na celou Moravu. Zákaz, který měl všem moravským učencům znemožnit získat rabínskou smichu a být ordinován do rabínské funkce, měl být formou trestu za porušování nařízení o konzumaci nežidovského vína. Snaha prosadit tento zákaz mohla být zároveň příčinou Maharalova náhlého odchodu z Moravy roku 1573. Viz SLÁDEK, Pavel. *Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal*, s. 14.

<sup>292</sup> *Mišna Šabat* 1:4 jmenuje 18 zapovězených věcí. Patří mezi ně také chléb, víno, olej a dcery nežidů. Viz Babylonský Talmud traktát *Šabat* 17b: „Další [výnos]: Bali pronesl jménem Aviniho ze Sanvaty: [Zákazy vyřčené proti nežidovskému] chlebu, oleji, vínu a jejich dcerám. Všechny se řadí mezi osmnáct výnosů.“

<sup>293</sup> Nutno dodat, že konzumace jiných alkoholických nápojů spolu s nežidy není rabíny vnímána jako problém. Z traktátu *Avoda Zara* 58 a/b dokonce jasně vyplývá, že je v pořádku, aby nežid servíroval rabínům pivo, které se pod jeho dotykem nestává nevhodným, a židé jej mohou klidně vypít. Tematika vzbuzuje celou řadu dalších otázek, na které se naneštěstí nedostává odpovědí. Co když bude žid pít košer víno společně s pohany a bude jej sám nalévat? Co když budou pít jiné alkoholické nápoje, které v muži vzbudí touhu po pohanských ženách? Co když budou pít pospolu, ale každý svoje? Odpověď na poslední otázku poskytuje traktát *Avoda Zara* 8a. Pokud je žid pozván jako host na hostinu, kterou pořádá modláš pro svého syna, a zúčastní se jí, je takové jednání považováno za modloslužbu, a to i v případě, kdy by žid na hostině jedl a pil své vlastní nápoje a potraviny. Závaznějším problémem se tedy jeví být samotná přítomnost na hostině, více než to, co je konzumováno.



večer domluví sňatek svých dětí. Víno tedy nemá bezprostřední vliv jen na dva mladé lidi, kteří k sobě pod vlivem alkoholu pocítí náklonnost, ale zejména na jejich rodiče. Jde o situaci, která nejspíše nebyla moravským židům vůbec cizí. Židovský a křesťanský soused spolu sedí nad vínem, přátelství i obchod se utužují a nejlepším zpečetěním nových dohod je sňatek jejich dětí. Maharal tuto skutečnost reflektuje a vyjadřuje se proto tak, že kontakty mezi židy a nežidy jsou zapovězeny, a to zejména z toho důvodu, že pokud si židovský mladík vezme nežidovské děvče, mohla by jej dívka přivést k uctívání cizích bohů. Spojitost mezináboženských svazků a modloslužby přitom není ničím novým, tímto tématem se zabývali již učenci Talmudu v traktátu *Avoda Zara*.

Opatření přinášené v traktátu *Avoda Zara* je ryze preventivního charakteru. Jde o rozšíření výkladu o tzv. osmnácti věcech, které jsou židům zakázány, a se kterým se setkáme v Mišně *Šabat* 1:4. Mezi osmnáct zapovězených věcí gemara vypočítává chléb, víno, olej a dcery nežidů.<sup>294</sup> Traktát *Avoda Zara* si dále pokládá otázku, co konkrétně je spojením „jejich dcery“ míněno. Odpověď podává rabi Nachman bar Jicchak:

„Jejich dcery [mají být vnímány] jako by se již od kolébky nacházely ve stavu *nida*.“ Geneva řekl jménem Rava: „Všechny [tyto výnosy] byly uzákoněny, [kvůli ochraně] před modloslužbou.“ Když přišel rav Acha bar Ada, pronesl jménem rabi Jicchaka následující: „Výnos o chlebu, vydali kvůli jejich oleji. Cožpak je ale [zákon popisující] olej důležitější než [zákon popisující] chleba? Spíše [mělo být řečeno] o chlebu a oleji kvůli jejich vínu, o jejich vínu kvůli jejich dcerám, o jejich dcerách kvůli jiné záležitosti (smilnění)<sup>295</sup> a o jiné záležitosti, kvůli ještě jiné záležitosti (modloslužbě).“<sup>296</sup>

Diskuse pokračuje upozorněním, že zákaz styku s nežidy je vymezen již Tórou a není proto potřeba vyjadřovat se k němu v Gemaře. Tóra však vymezuje zákaz jen ve vztahu k osmi okolním národům<sup>297</sup> a teprve Šamaj s Hilelem jej rozšiřují na národy všechny.<sup>298</sup> Konzumace nežidovského vína je tak zapovězena stejně jako styk s

---

<sup>294</sup> viz Babylonská Talmud traktát *Šabat* 17b: „Další [výnos]: Bali pronesl jménem Aviniho ze Sanvaty: [K zákazům vyřčeným proti nežidovskému] chlebu, oleji, vínu a jejich dcerám [lze říci následující]: Všechny se řadí mezi osmnáct výnosů.“

<sup>295</sup> Text předpokládá, že konzumace vína zažehne v muži touhu po pohanské ženě.

<sup>296</sup> *Avoda Zara* 36a.

<sup>297</sup> Chetejci, Girgašejci, Emorejci, Kenaanci, Perizejci, Chivejci a Jebúsejci, viz Dt 7,1.

<sup>298</sup> *Avoda Zara* 36b.

nežidovskými ženami. Tyto dva původně samostatné zákazy jsou později blíže provázány, na rozdíl od konzumace nežidovského chleba nebo oleje. V Talmudu ani v dalších staletích se nikdo neobává, že konzumací nežidovského chleba či oleje dojde k modloslužbě a tyto potraviny nadále podléhají pouze zákonům kašrutu a nevztahuje se na ně speciální režim, jako je tomu v případě vína.

Další talmudickou pasáží, která ilustruje souvislost konzumace nežidovského vína a podlehnutí svodům nežidovských žen, je *Sanhedrin* 106a:

[Bileám] jim řekl: „Bůh těchto [židů] opovrhne nízkostí, oni však touží po všem lněném. Pojd', poradím ti. Učň pro ně [stany opatřené] závěsy a usad' do nich nevěstky, staré vně [stanu] a mladé dovnitř. Ať prodávají lněné [prádlo].“

Vztyčil pro ně [stany] ze závěsů od Sněžné hory až po Bejt ha-Ješimot a usadil do nich nevěstky, mladé dovnitř a staré ven. Když pak Izraelci jedli a pili, radovali se a brouzdali po tržišti, stará žena řekla [jednomu z nich]: „Nesháníš lněné prádlo?“ a nabídla mu jej za běžnou cenu, zatímco mladá žena mu nabídla cenu nižší. Toto se opakovalo dvakrát až třikrát.

Poté mu [mladá žena] řekla: „Jsi jako jeden z rodiny, vyber si [z mého zboží], po čem toužíš.“ Džbán amonitského vína ležel po jejím boku a tehdy ještě nebylo zapovězeno pít amonitské ani pohanské víno. Řekla mu: „Je Ti po vůli, napít se vína?“ Jakmile se napil, rozhořela se v něm [touha]. Řekl jí: „Poddej se mi!“ Načež ze svého klína pozvedla [sošku] a řekla: „Uctívej toto!“ Odpověděl: „Nejsem snad žid?“ Namítla: „Čeho se obáváš? Všechno, co se od Tebe žádá je, aby ses odhalil.“ On však nevěděl, že takto se [modla] uctívá, [a proto tak učinil]. „To nestačí. Nenechám Tě, dokud nepopřeš Tóru Mojžíše, Tvého učitele,“ jak je řečeno: „Oni však odešli za Baal-peórem, zasvětili se té ohavě a stali se ohyzdami jako jejich miláček.“<sup>299</sup>

Příběh ilustruje, jak po požití amonitského vína<sup>300</sup> ztrácí židovský muž zábrany. V opilosti zatouží po nežidovské ženě a je jí sveden k uctívání modly a popření Mojžíšova

---

<sup>299</sup> Oz 9,10.

<sup>300</sup> Společná konzumace ostatních alkoholických nápojů ovšem zakázána není, ať už vyrobených či servírovaných nežidy, stejně tak se Talmud ani další halachické autority nevyjadřují k situaci, kdy dojde k nežádoucímu sblížení pod vlivem jiného alkoholického nápoje, než vína. Z traktátu *Avoda Zara* 58 a/b

učení. Spojitost konzumace nežidovského vína, nežidovských žen a uctívání model hraje důležitou roli také v Maharalových textech. V *Zákonech vína úlitby* rozpracovává své originální zdůvodnění tohoto zákazu, které buduje na myšlence naprosté výločnosti Izraelského národa.

---

jasně vyplývá, že je v pořádku, aby nežid servíroval rabínům pivo, které se pod jeho dotykem nestává nevhodným pro konzumaci.

## 7.4 Maharal proti konzumaci nežidovského vína: výlučnost Izraele

Maharalovi nestačí talmudické zdůvodnění zákazu smíšených partnerství židů s nežidy. V *Zákonech vína úlitby*<sup>301</sup> Maharal otázku nevhodnosti spojení partnerů různého vyznání zdůvodňuje přesvědčením, že Izraelský lid je vyvolený a je nadřazený ostatním národům světa:

„Zdůvodněním tohoto zákazu je, že Izrael je oddělen od národů. Zde leží samotný počátek odlišné úrovně Izraele, skrze kterou jsou židé odděleni a odloučeni od ostatních národů, takže nejsou jako ostatní národy země. Podstatné je, že Hospodin vykoupil Izrael z Egypta, jak je psáno 'Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem'.<sup>302</sup> Kdo používá víno ostatních národů pro čtyři pesachové poháry, stírá rozdíl, kterým je Izrael od národů oddělen. Čtyři poháry totiž svědčí o onom rozdělení, o tom, že si Svatý, budiž veleben, vzal Izrael za svůj vyvolený lid. Čtyři poháry odpovídají čtyřem výrazům pro záchranu, jak je psáno: 'Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem. Poznáte, že já jsem Hospodin, váš Bůh, který vás vyvede z egyptské roboty. Dovedu vás do země, kterou jsem přísězně slíbil dát Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi. Vám ji dám do vlastnictví. Já jsem Hospodin'.<sup>303</sup><sup>304</sup>

Izrael podle Maharalových představ zaujímá ve světě výlučné postavení, protože je nadřazen ostatním národům. Hospodin si jej pro sebe vyvolil za lid, a proto se Izraeli dostává určitých kvalit, které bychom mezi ostatními národy jen těžko hledali. Maharal vyjadřuje pohoršení nad tím, že někteří lidé užívají nežidovské víno i pro rituální úkony – na kiduš, při havdale a co je nejhorší, plní jím čtyři pesachové poháry.<sup>305</sup> Pesachové poháry přitom symbolizují čtyři typy záchrany, které se lidu od Hospodina dostalo. Hospodin izraelský národ zachránil a vzal si jej za lid. Vyvolil si jej pro sebe a oddělil od

---

<sup>301</sup> Kompletní překlad Zákonů vína úlitby je k nahlédnutí v příloze č. 1 této dizertační práce.

<sup>302</sup> Ex 6,7.

<sup>303</sup> Ex 6,7-8.

<sup>304</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. Krakov, 1582, kap. 72. Závěrečná kapitola spisu s názvem „Zákony vína úlitby“, s. 186.

<sup>305</sup> „Narazil jsem na několik lidí, kteří překračují hranici vymezenou učenci. Nestačí jim, že porušují zákaz, který ze slov učenců vyplývá, tito lidé situaci totiž ještě zhoršují. Nedodržují ani slova Tóry, která zakazuje mít jakýkoliv prospěch i z jejich vína obyčejného. To nás přivádí k podstatě problému. Oni jej ale ještě zhoršují, když toto víno užívají k velebení Hospodina (pro kiduš) a havdalu. Hřeší dokonce i tím, že tímto vínem plní čtyři pesachové poháry!“ BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. Krakov, 1582, s. 186.

ostatních národů. Naplněním čtyř pohárů během svátku pesach si židé připomínají tuto událost, která stála u zrodu jejich národa. Pro Maharala je proto naprosto šokující, že by byl někdo schopen si tento jedinečný okamžik zpřítomnit prostřednictvím vína, které pochází od ostatních národů. Víno, které židé během svátku Pesach vypijí, musí pocházet výlučně z jejich produkce a svědčit tak o výlučnosti celého lidu. Moment oddělenosti od ostatních národů je tak stírán aktem, který naopak provázanost s ostatními národy způsobuje.

Pro Maharala je oddělenost židovského národa od národů ostatních zcela klíčová a i nejmenší možnost opětovného spojení musí být potřena:

„Pokud patříš k těm, kteří říkají, že toto nařízení může a nemusí být v platnosti, věz, že tento hřích zpochybňuje samotný základ odlišné úrovně Izraele. Již jsme řekli, že základ této výlučnosti spočívá v tom, že Izrael byl oddělen od národů, protože izraelský lid náleží Svatému, budiž veleben. Je tedy nutné, aby byl tento rozdíl zachován bez jakékoli možnosti opětovného spojení. Bude-li existovat možnost opětovného spojení, nebude oddělení nikdy úplné. Víno však sblíží a skrze manželství spojuje dva cizí prvky láskou, čímž je odlišnost naprosto setřena. I kdyby nedošlo ke sňatku, stále by nebyla zajištěna úplná oddělenost. Odděleností totiž můžeme nazvat jen to, co je bez jakékoli možnosti opětovného splynutí. Když tomu tak není, není to žádná oddělenost. Je to narušení vyšší úrovně, na které se Izrael nachází, protože je nezbytně nutné, aby byl izraelský národ zcela oddělen. Naprostá oddělenost je nutná proto, aby neexistovala vůbec žádná možnost opětovného spojení s národy. Dokud taková možnost existuje, i kdyby nebyla naplněna, úplná oddělenost nebude nikdy existovat. I když je možnost spojení velmi vzdálená, stále naprosté oddělení narušuje. Už neříkej, že tento hřích je hypotetický. Naopak, vůbec tomu tak není! Tento hřích je narušením oddělenosti Izraele! Izrael musí být oddělen tak, že není možno obnovit jeho spojení s národy. Teprve tehdy se nachází na úrovni a stupni, který mu náleží.“<sup>306</sup>

---

<sup>306</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. Krakov, 1582, s. 186-189.

Izraelský národ je podle Maharala nadřazen všem ostatním národům. Každý národ má svůj metafyzický základ, svou skrytou podstatu. Podstata židovského národa se nachází na vyšší úrovni než podstata národů ostatních. Hospodin si izraelský lid vyvolil a tím jej pozvedl nad všechny ostatní. Hlavním úkolem židovského národa je tuto vyvolenost udržet a neklesnout v Hospodinových očích, nesnížit se na úroveň národů. Maharal se snaží prosadit naprosté oddělení od ostatních národů, a to na fyzické i metafyzické úrovni. Pokud bude existovat byť i jen nepatrná možnost opětovného spojení s národy, možnost návratu do stavu před vyvedením lidu z Egypta, nebude vyvolenost Izraele nikdy úplná a dokonalá. Takovou možností je pro Maharala právě konzumace nežidovského vína. Jde o jednání, jež je plné potence rozvinout se do nežidovského svazku, který pak rozdíl panující mezi židovským lidem a ostatními národy světa naprosto setře.

Zákaz konzumace nežidovského vína tedy podle Maharala neplatí jen kvůli nežidovským sňatkům a fyzickému spojení na materiální úrovni. Mnohem problematičtější je možnost spojení židovského lidu s ostatními národy na úrovni metafyzické. K takovému spojení dochází právě v situaci, kdy židé pijí nežidovské víno. Maharal v textu *Zákonů vína úlitby* poprvé odkazuje na knihu Zohar, když píše:

„Věz, že národy věří v moc své jedinečnosti, zatímco Izrael spoléhá na moc svatou, totiž na Hospodina, budiž veleben, který Izrael odlišil od národů a vzal si jej pro sebe. Není pochyb o tom, že národům náleží vnitřní mohutnost, díky níž jsou připraveny přilnout ke svému ochránci. Stejná mohutnost náleží také Izraeli, který je připraven přilnout k Němu, budiž veleben. A proto i když jsou si všichni lidé podobni svým zevnějškem, liší se vnitřní mohutností. Také kvůli ní je nutné, aby byli Izraelité odděleni, neboť se liší vnitřně, svou skrytou vnitřní úrovní. Mezi pijáky vína ale nenajdeš žádného, který by si uvědomoval, že jeho skrytá vnitřní úroveň je právě jako víno. Víno totiž pramení zevnitř hroznu, z jeho skrytosti, a proto se také výraz víno (יין) v gematrii rovná sedmdesáti, stejně jako výraz tajemství (סוד). Je tomu tak proto, že sama nejskrytější podstata hroznu je tajemstvím, které je v hroznu ukryto.“<sup>307</sup>

---

<sup>307</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. Krakov, 1582, s. 186-189.

Podle Maharala spočívá podstata Izraele na tajné a skryté úrovni, a protože se výraz tajemství „sod“ v gematrii rovná hodnotě výrazu víno „jajin“, odpovídá víno skryté úrovni Izraele a jako takové je s jeho existencí spjato hned několika způsoby.<sup>308</sup> Maharal tímto textem také odkazuje na text knihy Zohar III,40a a na traktát *Berachot* 34b, kde učenci hovoří o víně, které má být uchováváno uvnitř hroznu od šesti dní stvoření až do doby, kdy z něj budou ve světě budoucím pít spravedliví. Víno je ukryto uvnitř hroznu a podobně je ukryta i sama podstata židovského národa. Jako je kulička vína ukryta ve slupce, která odděluje šťavnatý vnitřek od okolí, tak je podstata židovského národa oddělena od ostatních národů. Pokud se slupka proděraví, šťáva vyteče a rozlije se po okolí. Pokud bude odhalena skrytá úroveň židovského lidu, dojde k prolnutí s nižšími úrovněmi národů ostatních.

Pasáž Zohar III,40a hraje ústřední roli v dalším Maharalově díle, ve kterém se k problematice konzumace nežidovského vína vyjadřuje. Tímto textem je jeho *Kázání o nařízeních Tóry*. Dříve, než k němu přistoupíme, je nutné se podívat na samotný text Zohar III,40a. Stejně jako v minulé kapitole je tento text složitý pro pochopení i výklad.

Nejdříve čtenáře uvedu do kontextu, ve kterém učenci diskuzi o úloze vína v emanačním procesu rozvíjí. Následovat bude čistý text Zohar III,40a v mém překladu, který jsem se pokusila uchopit tak, aby zachoval základní intence a přesto byl alespoň trochu literární. Po překladu textu bude následovat ještě jeho detailní výklad.

---

<sup>308</sup> Stejně se Maharal vyjadřuje i ve 26. kapitole spisu *Necach Jisrael*: „Je zřejmé, že větou 'neodhalí tajemství' (*Ketubot* 111a), chtějí učenci říci, že se nedopustí sloučení v záležitosti, jejíž hodnota odpovídá 'tajemství'. Touto záležitostí je víno. Víno samo je totiž tajemstvím, které je skryté a zapečetěné ve středu hroznu, odkud vyvěrá. Nenašel bys žádný jiný nápoj, který pochází ze skrytosti stejně jako víno. O tomto je tedy řečeno 'neodhalí tajemství'. Chce se tím říct, že Izrael se nesmí sloučit s národy, nesmí mezi nimi existovat žádná spojitost. Neboť kdyby se Izrael smísil s ostatními národy na úrovni tohoto tajemství, šlo by o naprosté sloučení. Je nezbytné, aby Izrael zůstal odloučen od národů, neboť toto odloučení je podstatou jeho existence mezi národy. Když přišel Daniel do vyhnanství, zakázal pít víno úlitby. Chtěl, aby nedošlo ke spojení Izraele s národy v tak niterné záležitosti, jakou je právě víno. Izrael je ve vyhnanství a tato skutečnost je považována za splnutí s národy. Pro Izrael je proto nezbytné, aby zůstal od národů oddělen a vzdoroval splnutí, které je na něj skrze galut uvaleno. Proto Daniel rozhodl o zákazu konzumace vína úlitby, aby Izrael zůstal oddělen. Nařízením zajistil naprosté oddělení. Spojení na této tajné úrovni by se totiž rovnalo naprostému splnutí podstat, Bože chraň! 'Neodhalí tajemství' je řečeno proto, že spojení s nimi by pro Izrael bylo věcí příliš niternou.“ Srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Necach Jisrael*. Praha: 1599, perek 26, folio 38b-39a.

## 7.5 Zohar III,40a

Hlavními postavami textu Zohar III,40a, který podává komentář k parašat *Šmini*,<sup>309</sup> jsou rabi Jehuda a rabi Jicchak, kteří cestují z Meronu do Cipori. Doprovází je chlapec s oslem, na kterém převáží soudky vína kořeněného medem.<sup>310</sup> Tato skutečnost učencům poskytuje téma k hovoru, kterým si míní ukrátit cestu. Učenci začínají vykládat verš Písně písní 7,10 „*patro Tvých úst je jako nejlepší víno...*“ Tímto nejlepším vínem je podle společníků Tóra. Víno Tóry je nejlepší pro všechny v tomto světě i pro všechny ve světě budoucím. A je to právě víno Tóry, které Hospodina těší ze všeho nejvíce, a kterým je proto vhodné jej velebit. Kdo se sytí vínem Tóry – studuje ji a jedná v souladu s jejími nařízeními – má zásluhu na příchodu světa budoucího.<sup>311</sup> Brzy po zahájení rozpravy se do rozhovoru vmísí chlapec. Jak bývá v knize Zohar zvykem, ze střetu s neznámým a na první pohled obyčejným cizincem se stává osudové setkání. Učenci zjistí, že chlapec je velmi vzdělaný v Tóře a v některých ohledech je i předčí. Jméno chlapce je Jesia,<sup>312</sup> nazvou jej proto rabi Jesiou a dále pokračují ve výkladu slov Tóry společně.

Jedním z textů, které učenci cestou do Cipori vykládají, je také kousek z verše Dt 32,38: „*Ti, kteří jídali tuk jejich obětí, popíjeli víno jejich úliteb? Ať povstanou a pomohou vám, ať jsou vám skryší!*“

### 7.5.1 Překlad Zohar III,40a

„Rabi Jicchak zahájil [diskusi citátem]: '[Kdepak jsou jejich bohové, skála, k níž se přivinuli?] *Ti, kteří jídali tuk jejich obětí, popíjeli víno jejich úliteb?*'<sup>313</sup> Blažený je izraelský lid, neboť je svatý. A Svatý, budiž veleben (sefira *Tiferet*), si jej [i nadále] přeje posvěcovat. Přístup a pohled: Izrael je svatý a veškerý život, který mu dědickým právem náleží, závisí na Světě,

---

<sup>309</sup> Dvacátký šestý týdenní oddíl Tóry. Obsahuje texty Lv 9,1-11,47.

<sup>310</sup> Skutečnost poukazuje na chlapcovu učenost. Víno i med jsou tradičně spojovány s Tórou, hojně užíváno např. v Písní písní.

<sup>311</sup> *Zohar* III,39b.

<sup>312</sup> Chlapec učencům prozradí, že jeho otcem byl rabi Ze'ira, který jej každý den učil rozumět slovům Tóry a agady. Od jeho smrti však pracuje u muže, který není v Tóře vůbec zbláhý a při práci s osly si opakuje, co jej otec naučil. Učenci chlapci navrhnou, ať se k nim připojí a nevrací se již ke svému bezbožnému pánovi. Tak se i stane.

<sup>313</sup> Dt 32,38.



který má přijít (sefira *Bina*). Tento život je [pramenem] všeho horního i dolního, je místem, ve kterém spočívá Uchované víno, z něhož vyvěrá veškerý život a všechna svatost. Víno Izraele (sefira *Tiferet*) [musí být posvěceno] skrze víno Izraele jiného (skrze sefiru *Bina*, sefira *Tiferet* na ní závisí), vzájemně na sobě totiž závisí. Horní Izrael z něj čerpá svůj život, a proto je [ono místo] nazváno také Stromem života (sefira *Tiferet*). Stromem, který vyrůstá z místa zvaného Život (sefira *Bina*), na jehož místě život [vyvěrá]. Za toto [všechno] velebíme Svatého, budiž veleben (sefiru *Tiferet*), vínem. Víno spodního Izraele je založeno podobně.

Nežidé jsou znečištěni svou službou cizím bohům. Ten, ke komu se nežid přiblíží, je proto také znečištěn. Proto, když se [nežid] přiblíží k vínu Izraele [a dotkne se ho], je znehodnoceno a stává se zakázaným. Platí to rovněž o takovém víně, které nežid sám připraví. Nediv se, že je to tak pouze v tomto jednom případě, nýbrž věz, že vše, co Izrael učiní dole, má svou zřetelnou obdobu nahoře. Vztahuje se to i k vínu, které má své místo nahoře (v sefiře *Bina*) v podobě Uchovaného vína.

Z tohoto důvodu konzumuje Izrael pouze víno vyrobené pod dozorem a ve svatosti, po vzoru Izraele horního (sefira *Tiferet*), který konzumuje, je napájen a žehnán oním horním a svatým Vínem. [Židé] nepijí víno, které bylo připraveno v nečistotě (nebylo znečištěno dotykem nežida), nebo které pochází ze strany nečistoty (víno, které nebylo nežidem vyrobeno). [V takovém víně totiž] sídlí duch nečistoty (*Sitra Achra*), který nepochází ze strany Izraele. Ten, kdo by jej pil, znečistí svého ducha a znečistí sebe a takové [jednání nepramení] ze strany Izraele. Nebude mu náležet podíl na Světě, který má přijít, neboť Svět, který přijde, je [symbolizován] Uchovaným vínem.

Svatý Izrael musí dohlížet a střežit [toto nařízení] nad všechna, kvůli jeho spojitosti s místem Světa, který přijde (sefira *Bina*). Právě proto velebíme Svatého, budiž veleben (sefira *Tiferet*), vínem víc než čímkoli jiným. Neboť [víno] sjednocuje levou stranu, která je skrze toto spojení celá vpletena do strany pravé, a tak se vše stává pravým. Teprve tehdy je Svaté Jméno v jednotě a jeho požehnání se rozlévá po všech světech. Skutek dole totiž vyvolává odpověď nahoře, a tak připravujeme víno odpovídající Vínu.

Protože je ono Víno uchováno nahoře, musí být odpovídajícím způsobem uchováno také dole. Celý způsob tohoto uchování přináší Izraeli svatost. Kdo by víno kazil směrem k nečistotě, znečišťuje jej i pro onen svět. Nebude mu náležet žádný podíl na Světě, který má přijít, na místě, kde je ono Víno uchováno. Nezvládl [víno] uchovat, a proto sám nebude zachován pro Svět, který má přijít. Znečistil jej, a proto bude pro onen svět sám nečistý a nebude mu náležet podíl na Víně Světa, který má přijít. Blažený je Izrael, který posvěcuje své duše nejvyšší svatostí a uchovává, co je třeba uchovat. Velebí Krále výsostí, která Mu náleží. Necht' jsou blaženi ve světě tomto i ve světě budoucím!"<sup>314</sup>

### 7.5.2 Výklad Zohar III,40a

Učenecká diskuse začíná citací části verše Dt 32,38: [Tu řekne: "Kdepak jsou jejich bohové, skála, k níž se přivinuli?] „*Ti, kteří jídali tuk jejich obětí, popíjeli víno jejich úliteb?*“ Tento verš je součástí Mojžíšovy promluvy k lidu, která popisuje Hospodinův dějinný záměr. Biblický text, který verši předchází, představuje izraelský národ jako malověrný, neboť se snadno nechává svést ke službě cizím bohům a zapomíná na dobro, které pro něj Hospodin vykonal. Přesto všechno se Hospodin izraelského národa v budoucnosti zastane, povstane proti jeho nepřátelům a Izrael posilní v boji. Tehdy ostatní národy poznají, že není jiného Boha než Hospodina, protože bohové ostatních národů, se jich nezastanou. Bohové, *kteří jídali tuk obětí a popíjeli víno úliteb*, tedy bohové ostatních národů, nepovstanou, aby bránili a posilnili pohanské národy, kterými jsou takto uctíváni. Verš zastupuje úlohu kontrastní látky, na jejímž pozadí se má ukázat Hospodinova síla a jeho přízeň k lidu Izraele. Ústředním tématem výkladu knihy Zohar se poté stává víno úlitby a vliv jeho konzumace na život horního a dolního světa.

Text začíná proklamací: „*Blažený je izraelský lid, neboť je svatý. A Svatý, budiž veleben si jej [i nadále] přeje posvěcovat.*“ Židovský lid je svatý<sup>315</sup> a Hospodin, potažmo sefira *Tiferet*, by jej rád i nadále posvěcoval/a. Je tedy na lidu samotném, jestli se tak bude dít i do budoucna. Záleží na chování lidu, na tom, jestli se bude svým jednáním

---

<sup>314</sup> Zohar III,40a.

<sup>315</sup> Kocept svatosti židovského národa pramení z víry, že židé byli Hospodinem vyvoleni mezi ostatními národy. Tato víra pramení např. z textu Dt 7,6: „Jsi přece svatý lid Hospodina, svého Boha; tebe si Hospodin, tvůj Bůh, vyvolil ze všech lidských pokolení, která jsou na tváři země, abys byl jeho lidem, zvláštním vlastnictvím.“

Hospodinu přibližovat a dodržovat jeho nařízení, nebo nikoli. Život, který židovskému národu náleží, závisí na „Světě, který má přijít“. Tento termín je jedním z označení, které kniha Zohar používá pro sefiru *Bina*. Ta je podle nauk knihy Zohar matkou všeho v horním světě (tedy sefirot) a všeho ve světě dolním (tedy celého hmotného světa). Jako taková je sefira *Bina* zdrojem všeho, co se nachází ve světě horním i dolním a oba světy jsou na ní zcela závislé, neboť z ní vyvěrá veškerý život. Co více, sefira *Bina* je místem, ve kterém se nachází tzv. Uchované víno,<sup>316</sup> které je ústředním prvkem celého textu. Podle traktátu *Berachot* 34b<sup>317</sup> existuje víno, které je uchováno uvnitř hroznu od šesti dní stvoření, aby jím mohli být ve světě budoucím uctěni spravedliví. Kniha Zohar tuto představu přejímá, oním hroznem, ve kterém je víno schováno, je právě sefira *Bina*. Toto víno je prapůvodní přímý tok emanace, dobře ukrytý a zapečetěný pro pozdější použití – ve světě budoucím z něj budou moci pít spravedliví.<sup>318</sup> Tímto vínem je vlastně prvotní světlo, které existovalo před stvořením nebeských těles a ze kterého se veškeré bytí teprve začalo formovat, odpovídá světlu, o které hovoří verš Gn 1,3: „I řekl Bůh: 'Bud' světlo!' A bylo světlo“.<sup>319</sup> „*Tento život*“, jak uvádí náš text knihy Zohar, neboli sefira *Bina* je tedy matkou veškerenstva, oživuje svět horní i dolní a je zároveň místem, ve kterém je pro svět budoucí zapečetěno Uchované víno neboli prvotní světlo emanace. Toto víno je zdrojem vší svatosti, kterou Hospodin Izrael posvěcuje.<sup>320</sup>

Život a požehnání ovšem na židovský národ neproudí přímo. „*Víno Izraele [musí být posvěceno] skrze víno Izraele jiného, vzájemně na sobě totiž závisí.*“ Slovem Izrael je zde míněna sefira *Tiferet*, přičemž toto označení sefiroy *Tiferet* je pro knihu Zohar poměrně netypické. Jako „*Kneset Jisrael*“, „společenství Izraele“ je většinou označována sefira *Malchut*,<sup>321</sup> zatímco sefira *Tiferet* bývá nejčastěji označována termínem „*Kudša*

---

<sup>316</sup> V aramejštině najdeme výraz „*jajin de-mintera*“. Kořen nun-tav-reš v aramejštině znamená něco pečlivě střežit, hlídat. Bylo by proto možné výraz překládat také jako „střežené víno“. Souslovím „uchované víno“ jsem chtěla reflektovat stav, kdy je víno, neboli prvotní tok emanace, zadrženo v sefiře *Bina*, kde čeká, dokud nebude odpečetěno. Domnívám se, že výraz uchované v sobě při troše dobré vůle zahrnuje obě intence textu – jak víno, které je schované, tak víno, které je pečlivě uchováváno a střeženo.

<sup>317</sup> „Jaký je význam slov: 'oko nespatriło' (Iz 64,4)? Rabi Jehošua ben Levi řekl: 'Je to víno, které bylo uchováno v hroznu od šesti dnů Stvoření' viz *Berachot* 34b.

<sup>318</sup> *The Wisdom of the Zohar I*, s. 1211, pozn. 421.

<sup>319</sup> Zohar I,16b.

<sup>320</sup> Jiná pasáž, Zohar II,169b přirovnává emanační tok k ševa berachot, sedmi svatebním požehnáním. Během „*Ševa berachot*“ je proneseno jedno požehnání nad vínem a šest požehnání pro nevěstu a ženicha. Pod sefirou *Bina* se nachází šest nižších sefirot. Sefira *Bina*, jakožto sedmá a zastřešující, jim všem poskytuje život. Stejně tak požehání nad vínem zastřešuje zbývajících šest svatebních požehnání. *Bina* je v tomto kontextu opět ztotožněna s vínem, které dává život všemu nižšímu. Podobně jako se těchto sedmi požehnání dostává nevěstě, dostává je i nebeská nevěsta, totiž Šechina, poslední prvek emanačního toku.

<sup>321</sup> např. Zohar I,1a, kde je sefira *Malchut* ztotožňována s pohárem vína a je označena jako společenství Izraele.

*berich hu*“, „Svatý, budiž veleben“.<sup>322</sup> Výrazem víno je označen emanační proud. Tok emanace vycházející z *Tiferet* musí být nejdřív posvěcen tokem ze sefiry *Bina*. Jedině tehdy, když skrze sefiru *Tiferet* prochází neztenčený proud emanace ze sefiry *Bina*, se po sefirotickém stromě rozlévá život, který následně proudí do hmotného světa. Z tohoto důvodu je sefira *Tiferet* někdy nazývána také „Stromem života“, který má své kořeny v sefiře *Bina*, v místě, které je samo životem a odkud veškerý život pochází.

Závěr prvního odstavce zdůrazňuje: „*Za toto [všechno] velebíme Svatého, budiž veleben, vínem.*“ Víno se užívá při liturgických úkonech. Při jeho užití by proto židé měli brát zřetel na vliv, který má na sefirotický strom, v tomto případě na „Svatého, budiž veleben“ neboli v zoharické terminologii na sefiru *Tiferet*. Krátká poznámka, která uzavírá první odstavec – „*Víno spodního Izraele je založeno podobně*“ – upozorňuje na reciprocitu horního a dolního světa. Obyčejnému vínu zde text knihy Zohar připisuje moc působit na vyšší sféry. Ten, kdo říká kiduš nad vínem, působí přímo na sefiru *Tiferet*. V textu Zohar III,40a jsme tak svědky klasického zoharického fenoménu, kdy je plnění *micvot* připisována teurgická moc. Tato informace je klíčová pro celou pasáž i pro další výklad spojený s Maharalovým užitím této paralely. Víno emanační tok nejen symbolizuje, ale je s ním vnitřně spjato na metafyzické úrovni. Víno, které židé konzumují, by proto mělo být čisté, stejně jako Víno uchované v sefiře *Bina*, protože na něm závisí veškerý život.

Víno, které má takto hluboký význam a symboliku, proto musí zůstat neposkvřeno. Pokud by se vína dotkl nežid, víno by bylo znečištěno. Jak uvádí druhý odstavec, nežidé jsou nečistí kvůli své službě cizím bohům. Podle knihy Zohar má totiž duše nežida svůj kořen v *Sitra Achra*<sup>323</sup> a jeho dotykem se toto spojení šíří. Nečistota dotyku nežida je zde vnímána ne ve smyslu fyzickém, jako něco nehygienického, ale alegoricky v metafyzickém smyslu. Konzumací vína, které vyrobil nebo se jej dotknul někdo, jehož duše koření v *Sitra Achra*, vnáší do emanačního procesu prvek cizosti. Konzumace takového vína, nebo jeho užití pro rituální úkony je znečištěním emanačního toku ze sefiry *Bina*, neboť „*Vše, co se děje dole, má svou zřetelnou obdobu nahoře.*“ Stejně jako je horní Izrael, neboli sefirotický strom, napájen pro svůj život vínem ze sefiry *Bina*, musí také Izrael spodní, totiž židovský lid, konzumovat a používat pouze víno rituálně vhodné. Pokud by židé užívali víno vyrobené nežidy nebo znečištěné nežidovským

---

<sup>322</sup> např. Zohar I,107b, kde je sefira *Tiferet* označena jako „*Kudša berich hu*“, sefira *Maluchut* je označena jako „*Kneset Jisrael*“. Pasáž dokonce hovoří i o *Sitra Archa*, jež je označena slovem „*afra*“ neboli „prach“.

<sup>323</sup> Srov. *The Wisdom of the Zohar I.*, s. 1211, pozn. 425.

dotekem, znečišťují nejen liturgický úkon, ale také emanační proces. Právě proto, že je víno spojeno se sefirou *Bina*, která je prapůvodním zdrojem veškerého stvoření, musí důrazně dohlížet na to, jaké víno konzumují a používají. K rituálním účelům musí být užito výhradně víno rituálně vhodné, neboť jím židé Hospodina velebí, čímž posilují emanační tok ze sefiry *Bina* a zajišťují tak kontinuitu existence světa a všeho stvořeného. Emanací proces přitom není provázán s veškerým vínem, které se na světě nachází, ale výlučně s vínem, které konzumuje nebo rituálně užívá žid. Sousedovo nežidovské víno nemá se sefirotickým stromem samo o sobě vůbec nic společného, vliv na tok emanace by ale mohlo mít v okamžiku, kdy jej židovský soused přijde vypít.

*„Nebot' [víno] sjednocuje levou stranu, která je skrze toto spojení celá vpletena do strany pravé, a tak se vše stává pravým.“* Existence světa nespočívá jen na síle a čistotě emanačního toku, ale také na harmonii v sefirotickém světě. Ze základního rozvržení sefirot do podoby tzv. sefirotického stromu můžeme dobře vidět, že sefirot můžeme rozdělit na ty, které se nacházejí na pravé straně a na ty, které jsou na straně levé a na prostřední linii. Levé straně je připisován atribut soudu, pravé atribut lásky a prostřední atribut milosrdenství, který dvě předchozí protichůdné linie smiřuje. Sefirotický strom tedy musí být udržován v souladu vyrovnaným přítokem přísného soudu i lásky. Ani bez jedné z těchto vlastností by sefirotický strom a následně hmotný svět, nemohly existovat. V základu jejich existence totiž stojí soulad lásky a soudu. *„Vino sjednocuje levou stranu“* – posloupnost sefirot na levé straně je toto: *Bina – Gevura – Hod*. Když ze sefiry *Bina* vychází tok emanace, ovlivněný užíváním vhodného vína, působí pozitivně na sefiru *Gevura* a zmírňuje její přísný soud. Pokud jsou ostny přísného soudu *Gevura* zahlazeny, může tato sefira přistoupit k sefiře *Chesed*, která se nachází na pravé straně. Pokud by *Gevura* nebyla usměrňována spojením se sefirou *Chesed*, přísný Boží soud by vyústil ve zkázu a zmar. Teprve když je emanační tok posílen lidskými skutky, které jsou v souladu se zákonem, rozlévá se Boží požehnání po všech světech.

Kdo se chce stát spravedlivým a ve světě budoucím okusit Uchované víno, musí se podílet na uchovávání vína ve světě hmotném. Kdo bude pít a užívat nevhodné víno nebo se sám podílet na jeho znečištění, nebude mít podíl na životě, nebude mít podíl na světě budoucím a nebude pít z vína sefiry *Bina*. Židé musí o víno patřičně pečovat a střežit jej, neboť právě z vína pochází jejich život a svatost.

## 7.6 Zohar III,40a v Druš al ha-Micvot

Představenou pasáž Maharal citoval ve svém díle *Druš al ha-Micvot – Kázání o příkázáních Tóry*. Kázání Maharal pronesl pravděpodobně během svého pobytu na Moravě, věnoval se v něm otázce významu dodržování nařízení. Hned v úvodu nabádá souvěrce, aby dbali slov Tóry, protože větší moudrosti na světě není. Tóra obsahuje nejvyšší vědění a klíč ke správnému jednání – ctnostný a spravedlivý člověk musí studovat slova Tóry a musí jednat podle jejích zákonů. Obě tyto složky se doplňují a za jejich (ne)dodržování je každému vyměřena náležitá odměna. Tóru ovšem nelze studovat bez vykonávání skutků, stejně jako není možné dodržovat její nařízení bez jejich podrobného studia. Maharal ve svém kázání zdůrazňuje nutnost Tóru teoreticky studovat, ale především skutečně dodržovat micvot. Tóra je blízká jen člověku, který její slova doopravdy naplňuje. Jedním z nařízení, kterým Maharal věnuje zvýšenou pozornost, je zde právě zákaz konzumace nežidovského vína. Kromě obvyklých argumentů pro zákaz konzumace nežidovského vína, které jsem zmínila v předchozích kapitolách, poukazuje Maharal na text knihy Zohar, kterým dodržování zákazu konzumace nežidovského vína podporuje.

Víno je v knize Zohar symbolicky polyvalentní a přidává do Maharalova příběhu mnoho vrstev. Kromě emanace ukryté v sefiře *Bina* symbolizuje nejskrytější tajemství Tóry.<sup>324</sup> Také izraelský lid je v knize Zohar často označován jako víno, spolu se *Šechinou* a Shromážděním Izraele.<sup>325</sup>

Poselství citované pasáže v kontextu knihy Zohar je následující: Víno konzumované Izraelem odkazuje na sefirotický strom a má přímý vliv na jeho život. Je paralelou k emanačnímu toku, který oživuje celý sefirotický strom a potažmo i celý svět. Z tohoto důvodu musí být víno Izraelem konzumované v rituálně perfektním stavu. Když lid konzumuje víno rituálně nevhodné, má to přímý vliv na tok emanace, který je tím oslaben. Život sefirotického stromu uvadá a jeho uprázdněné místo zaujímá *Sitra Achra*. Je třeba, aby člověk konal „*tikun*“ neboli „nápravu“ a takto usměrňoval proud emanace. Pokud bude vytrvale a zodpovědně plnit nařízení Tóry, dosáhne možná jednou i světla prvotní emanace, které pro něj bylo schraňováno od samotného počátku.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> srov. MATT, Zohar VII, s. 5 pozn. 13.

<sup>325</sup> Zohar 1,238a-b.

<sup>326</sup> Stejně se Maharal vyjadřuje také ve spise *Ner Micva*: „Řekl (Šabat 23b): 'Kdo dodržuje kiduš onoho dne, bude odměněn džbány plnými vína'. To je řečeno o světě budoucím, ve kterém spravedliví dostanou víno pro ně schraňované od počátku. Je o něm řečeno (Iz 64,3): 'oko jej nespatriilo, mimo Tebe, Hospodine'<sup>326</sup>. Rabi Jehuda ben Levi řekl: 'je to víno schraňované a bude poslední' (*Berachot* 34b). Proto řekl, že ten, kdo

Výše uvedenou zoharickou pasáž Maharal cituje ve svém *Kázání o nařízeních Tóry*, ve kterém se věnuje otázce významu jejich dodržování. Zahajuje jej následovně:

Slovo „Tóra“ nás odkazuje především na nařízení, darované Hospodinem, budiž veleben, prostřednictvím Mojžíše. Tento soubor Hospodinových nařízeních ale není označen termínem „micvot“, i když by z takového označení bylo jasnější, o co se jedná. Výraz „micva“ totiž vyjadřuje něco, co je někým přikázáno. Nepodněcuje tázání po tom, kdo to přikázal a co je podstatou přikázaného, pouze vyžaduje nařízení plnit. A Svatý, budiž veleben, v nezměrné šíři svých myšlenek daroval Izraeli nařízení a přitom doufal, že poznají a pochopí každé z nich v jeho hloubce, a proto je pojmenoval slovem Tóra. Výrazem odvozeným ze slova učít, protože Tóra nás učí význam moudrosti přikázání. Možná si řekneš, že je-li tomu tak, mohli bychom Tóru nazvat i Moudrostí. Není přece vyšší moudrosti, než je obsažena v Tóře. Sama Tóra to však dosvědčuje takto: „Hled', učil jsem vás nařízením a soudům..."<sup>327</sup> a „Bedlivě je dodržujte..."<sup>328</sup> Záměrem Tóry darované Hospodinem, budiž veleben, není totiž jen moudrost. Tóra učí člověka také, jak má jednat. Nejde tedy jen o samotnou moudrost a původním záměrem není ani samostatné čisté jednání. Tóra usiluje předat poznání moudrosti, která se skrývá v jejích nařízeních a zároveň zprostředkovává správné jednání skrze to, co se z Tóry naučíme. Proto bylo užito výrazu Tóra, protože zahrnuje obě oblasti – teoretické vědění a praktické zacházení – vždyť nejsou-li skutky, není Tóra!<sup>329</sup>

Celý Maharalův text se tak věnuje důležitosti a významu dodržování micvot. Problematice konzumace nežidovského vína se vyjadřuje přibližně uprostřed celého

---

posvěcuje den, měl by to dělat skutečně nad vínem, protože kiduš se provádí nad vínem. Ten, kdo posvěcuje šabat, který je nahlédnutím do světa budoucího, bude odměněn džbány plnými vína a bude mu náležet svět budoucí. Je totiž skrytým spravedlivým a odměnou mu bude schraňované víno. Je řečeno, že mu budou náležet džbány vína, ne mnoho vína. To proto, že víno, které je uchováno ve džbánech je skryté a tajné a je o něm řečeno: oko jej nespátrilo, mimo Tebe, Hospodine.“

<sup>327</sup> Dt 4,5: „Hled', učil jsem vás nařízením a právním, jak mi přikázal Hospodin, můj Bůh, abyste je dodržovali v zemi, kterou přicházíte obsadit.“

<sup>328</sup> Dt 4,6: „Bedlivě je dodržujte. To bude vaše moudrost a rozumnost před zraky lidských pokolení. Když uslyší všechna tato nařízení, řeknou: Jak moudrý a rozumný lid je tento veliký národ!“

<sup>329</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Druš al ha-Tora ve-al ha-Micvot*. Praha: 1593, folio 32b, s. 63.

výkladu. Ve své promluvě se zabývá otázkou, zdali je zákaz konzumace nežidovského vína stále v platnosti, nebo jestli byl vyvrácen:

„Možná hbitě řekneš – je tomu tak kvůli nařízení o jejich děvčatech a ne kvůli modloslužbě. Ale tak tomu vůbec není. Jejich víno je zakázáno právě kvůli modloslužbě. Vyplývá z toho, co o židovském vínu nařídili, a sice že je zakázáno mít z něj užitek, protože mohlo být užito k úlitbě cizím bohům. Jejich dcery jsou modloslužbě ještě blíže než jejich víno. A to i přes to, že muži jsou k jejich dcerám přitahováni více kvůli smilnění (než kvůli vínu) a jejich víno je modloslužbě blíže než jejich chléb a olej. Pokud tomu tak není, proč jinak by byla otázka vína závažnější než chléb a olej, když ne kvůli tomu, že je blíže modloslužbě a může být použito pro úlitbu, jak jsme již vysvětlili. Na první pohled je zřejmý totiž právě tento výklad: víno je blízko modloslužbě. Méně zřetelné je to, že víno, které muž vypije, jej rozpaluje a přivádí ke smilnění. Věď, že při smilnění s jejich děvčaty je muž také přiveden k modloslužbě! Spojuje se totiž s dcerou cizího boha. Když k ní vejde, říkáme, že vešel k dceři cizího boha. A tak, když se s ní spojí, spojuje se s dcerou cizího boha, což se modloslužbě blíží velice [...]“<sup>330</sup>

Podle Maharalových slov by se někomu mohlo zdát, že konzumace nežidovského vína je zapovězena z preventivního důvodu, aby nedocházelo ke smíšeným sňatkům. Vzápětí Maharal uvádí, že tak to není, nejde jen o smíšené sňatky ale především o modloslužbu, kterou takový sňatek hypoteticky přináší. Maharal tak spojuje argument modloslužby a argument jejich dcer v jeden. Spojení s nežidovskými ženami je v jeho očích také modloslužbou, protože tyto ženy slouží cizím bohům. Nežidovské víno je zakázáno pít proto, že mohlo sloužit k úlitbě a také proto, že v opilosti může dojít k nežádoucímu sblížení a následné modloslužbě. Maharal zde tedy v podstatě opakuje svou argumentaci z *Gevurot ha-Šem*. Nicméně právě zde je záhy zaveden nový prvek zoharické látky, která celou problematiku staví do nového světla.

Právě kvůli obavě z modloslužby Maharal ve svém druší cituje text Zohar III,40a, který uvádí touto větou: „V midraši Zohar jsou pak odkryty další záhady týkající se vína úlitby. Proto, aby se ti, kteří porušují nařízení, poučili o svém hříchu a trestu za něj,

---

<sup>330</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Druš al ha-Tora ve-al ha-Micvot*. Praha: 1593, folio 34b, s. 73.



přednesu teď jeho slova a něco málo z nich objasním, ačkoli zde není pravé místo na to, objasňovat celý jejich smysl.“

Maharal tedy věří, že skutečný důvod nutnosti zachovávat zákon vína úlitby je ukryt právě v knize Zohar. Prostřednictvím sefirot a jejich vztahů ovšem pasáž nevykládá, místo toho užívá gematrické hodnoty slova víno a slova tajemství, která je v obou případech sedmdesát. Ontologická podstata Izraele se podle Maharala nachází na své vlastní skryté a oddělené úrovni, a tak se rovná tajemství. Babylonský Talmud a kniha Zohar jako „oddělené“ a „skryté“ označují právě ono místo, kde je ukryto víno světa budoucího. Jelikož je numerická hodnota hebrejského slova víno sedmdesát, je podle Maharala právě víno tou látkou, která musí být v horním i dolním světě uchovávána v naprosté čistotě, aby nedošlo k odhalení tajemství, jehož numerická hodnota je také sedmdesát. Tímto skrytým tajemstvím je odlišná a skrytá ontologická úroveň židovského národa. Pokud by byla odhalena, došlo by k setření rozdílu mezi židovským národem a ostatními národy světa a jedinečnost Izraele by tak zanikla.

Odměnou za to, že člověk nebude konzumovat nežidovské víno, má být podle Maharala podíl na světě budoucím. Ti nejspravedlivější se pak budou moci napít z vína, které je uchováváno od šesti dní stvoření. Budou se smět přímo podílet na skrytém prameni ontologického původu Izraele. Získat pro sebe prospěch z tohoto tajného místa, ze kterého izraelský národ pochází, je však možné i jinak. Pokud muž bude dodržovat havdalu, tj. „oddělení“ a bude pravidelně oddělovat šabat od všedních dní za pomoci vína, narodí se mu mužští potomci. Na rozdíl od ženy, která je v Maharalově pojetí symbolizována hmotou, je muž čistou formou, a jako takový je hodnotnější.<sup>331</sup> Formy mají svůj pramen také v onom skrytém místě, ze kterého vše pramení, a proto, když bude muž provádět havdalu, bude posilovat oddělenost onoho skrytého místa. Za odměnu na něj pak přejde potence této prvotní formy a on sám bude plodit mužské potomky.<sup>332</sup>

Jak je z textu patrné, Maharal se opět velice snažil o zdůraznění ontologické odlišnosti Izraele. Jejím pramenem je ono skryté a tajné místo, symbolizované číslem sedmdesát. Symbolem oddělení je podle Maharala právě víno: „Z toho rovněž pochop zákaz vína úlitby a neříkej, že záležitost vína je bezvýznamná, protože písmo říká „je k

---

<sup>331</sup> Srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Prišut, závěr třetí kapitoly.

<sup>332</sup> Srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Prišut, závěr první kapitoly.

radosti bohům i lidem“.<sup>333</sup> Je řečeno, že je k radosti bohům, což nás učí, že víno je třeba k oddělování se od tělesného a vůbec od všeho.“<sup>334</sup> Víno, které židé konzumují, je symbolem oddělenosti, a proto musí být v rituálně perfektním stavu.

Na tuto představu Maharal navazuje ve svém *Kázání o nařízeních Tóry*, kde poskytuje výklad naší zoharické pasáže:

„Když se nežid dotkne vína, znečistí jej. V nežidovi je totiž přítomna odhalenost, což bylo ostatně vyloženo u otázky nežida. Nenáleží mu nejvyšší a skrytá svatost, a tak pod jeho dotykem víno vstupuje do stavu, kdy je podřízeno modloslužebným účelům, tedy vnějším silám, které jsou opakem síly skryté, svaté a nejvyšší. Jak řekl svatý Rašbi,<sup>335</sup> víno se pod dotykem nežida stává nečistým a je zasvěceno k úlitbě cizím bohům. Nad tím, co kniha Zohar říká o víně úlitby a podstatě jeho účelu tedy uvažuj právě v této souvislosti. Úroveň Izraele spočívá v tom, že jsou svatí a lnou nahoru k Nejvyšší svatosti, která je skrytá. Tou je svět budoucí, schovaný, skrytý, Uchované víno. Je to pravý opak národů světa, a právě proto je nutné, aby spodní Izrael činil rozdíl mezi vínem Izraele a mezi vínem národů. Proto je řečeno, že ten, kdo pije víno, kterého se dotknul nežid, nebude mít podíl na světě budoucím. Víno úlitby je totiž pravým opakem světa budoucího, jehož svatost a schovaná a skrytá úroveň je taková, jak je psáno *'Jak nesmírná je tvoje dobrotivost, kterou jsi uchoval těm, kdo se tě bojí'*<sup>336</sup> a *'[Od věků se něco takového neslyšelo, k sluchu neproniklo,] oko nespatřilo, že by jiný bůh, mimo tebe, [učinil něco pro toho, kdo na něj čeká]'*.<sup>337</sup> Říkají, jejich památka budiž velebena (*Berachot 34b*): 'Toto je víno uchované uvnitř hroznu...'. To znamená, že svět budoucí je schovaný a zcela skrytý, tak jako víno, které je uvnitř hroznu a neexistuje žádné oko, které by poznalo víno, které je uvnitř ve skrytosti. Tomu, kdo pije víno, které vyšlo ze své skrytosti, čili takové, které bylo poznáno a zcela odhaleno, bez pochyb nemůže náležet schovaný a skrytý svět budoucí. Tyto dva protiklady jsou totiž neslučitelné – svět

---

<sup>333</sup> Soudců 9,13: „Vinná réva jim však odpověděla: Mám se vzdát svého moštu, který je k radosti bohům i lidem, a kymáčet se nad stromy?“

<sup>334</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Druš al ha-Tora ve-al ha-Micvot*. Praha: 1593, folio 39a, s. 79.

<sup>335</sup> rabi Šimon bar Jochaj.

<sup>336</sup> Ž 31,20.

<sup>337</sup> Iz 64,3.

budoucí, který je zván Vínem uchovaným ve svých hroznech, což poukazuje na niternost jeho svatosti a jeho pravý opak – víno, které je znečištěno dotykem nežida, nad kterým převládla odhalenost a znečištění.“<sup>338</sup>

Ačkoli se Maharal v textu otevřeně o sefirách nebo emanačním proudu nezmiňuje, je patrné, že víno v jeho očích v souladu s knihou Zohar emanační proud nepochybně symbolizuje. Maharal v textu rozlišuje sféru „skrytosti“ a sféru „odhalenosti“. Sféra skrytosti je „svět budoucí, schovaný, skrytý, uchované víno“ a také „Nejvyšší svatost, skrytá a svatá Nejvyšší síla“. Naopak sféra odhalenosti je reprezentována „vnějšími silami“, které jsou pravým opakem skryté a svaté síly Nejvyšší. Pokud bychom tuto dualitu chtěli popsat kabalistickou terminologií, můžeme říci, že sféra skrytosti odpovídá sefirotickému stromu a jeho uspořádání, emanačnímu proudu, který ústí v materiálním světě. Sféra odhalenosti, tedy „vnější síly“ pak odpovídají *Sitra Achra*, Odvrácené straně. Domnívám se, že pojem *vnější síly* zde Maharal užívá jako eufemistického označení pro *Sitra Achra*, stejně jako tomu bývá v jiných zoharických komentářích. *Sitra achra* jako vnější síly označuje např. rabi Abraham Azulaj ve svém komentáři *Or ha-Chama*.<sup>339</sup>

Maharal o konceptu *Sitra Achra* věděl. Na tuto skutečnost poukazuje jeho komentář ke třináctému verši žalmu 118, který najdeme v šedesáté čtvrté kapitole spisu *Gevurot ha-Šem*. V tomto textu Maharal přímo odkazuje na pasáž Zohar I,179a, která o *Sitra Achra* hovoří:

„Rabi Eleazar zahájil [diskusi]: 'Udeřil jsi na mě tvrdě, abych padl. Hospodin je moje pomoc.'<sup>340</sup> Udeřil jsi na mě tvrdě. [Správně] bychom měli číst: *udeřili* na mě tvrdě.<sup>341</sup> Proč je uvedeno *udeřil* jsi na mě tvrdě? Je zde míněna *Sitra Achra*, která neustále dotírá na člověka, přeje si jej odstrčit a svést jej od Svatého, budiž veleben. Je to *jecer ha-ra*, který neustále zůstává

---

<sup>338</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Druš al ha-Tora ve-al ha-Micvot*. Praha: 1593, folio 39a, s. 79.

<sup>339</sup> Azulaj užívá termín „*chiconim*“ k označení vnějších sil, které ustanovily *Sitra Achra* nebo přímo k označení *Sitra Achra*. Zajímavostí je, že Azulaj dává vnější síly do souvislosti s apokryfní literaturou, kterou považuje za produkt *Sitra Achra*. Apokryfní literaturu totiž označuje jako „*sifrej chiconim*“ „vnější knihy“, čímž přímo odkazuje na svůj koncept „*chiconim*“. Srov. KOHOUT, Ivan. *Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar [online]*. 2012 [cit. 2018-10-28]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/82991>. Vedoucí práce Bedřich Nosek, str. 159-161.

<sup>340</sup> Ž 118,13.

<sup>341</sup> Jsou zde míněni žalmistovi nepřátelé, o kterých je referováno v předchozích verších.

při člověku. David mu proto opáčil: udeřil jsi na mě tvrdě, abych padl, protože [*jecer ha-ra*] usiluje všemi pokušeními, které jsou mu vlastní, aby člověka odvrátil od Svatého, budiž veleben. Jemu tedy David řekl: „Udeřil jsi na mě tvrdě, abych padl do Gehinom. Hospodin je moje pomoc, abych nepadl do tvých rukou.“<sup>342</sup>

Maharal se v *Gevurot ha-Šem* zabývá svátkem Pesach. Vykládá proto také verše *Halelu*, který sestává z žalmů 113-118. *Halel* neboli „chvála“ je mimo jiné součástí modliteb, které jsou prosloveny o první pesachové noci, a je také součástí pesachového sederu. Při výkladu verše žalmu 118,13: „Udeřil jsi na mě tvrdě, abych padl. Hospodin je moje pomoc.“ Odkazuje na výše uvedený text knihy Zohar. O *Sitra Achra* se ve svém výkladu přímo nezmiňuje, rozvíjí ale spojitost s *jecer ha-ra*, z čehož vyplývá, že text znal a s konceptem *Sitra Achra* musel být obeznámen.

Jak jsem vysvětlila v kapitole o naukách knihy Zohar, existují dvě teorie o původu *Sitra Achra*. Teorie emanační, která Odvrácenou stranu vnímá jako součást emanačního procesu a teorie kataraktická, podle které je Odvrácená strana přebujelým aspektem soudu. Tohoto nadbytku se Hospodin potřeboval zbavit, a tak jej vyloučil vně sebe, kde se toto reziduum zformovalo v Odvrácenou stranu.<sup>343</sup> Z tohoto úhlu pohledu je Odvrácená strana vnější silou.

Tyto vnější síly chtějí podle představ knihy Zohar získat nadvládu nad Boží oblastí. Právě zde – v *Sitra Achra* – má mít kořen duše nežidů. Ti svou modloslužebnou praxí napomáhají *Sitra Achra*, které slouží a židé, kteří konzumují nevhodné víno, jí napomáhají stejně tak. Podle Maharala stačí pouhý dotek nežida k tomu, aby se povaha vína proměnila. Rituálně vhodné víno je symbolem Božího požehnání, které proudí skrze sefirot, pramení ze skrytého místa, z něhož pochází židovský národ. Když se vína dotkne nežid, je okamžitě proměněno a infiltrováno vnějšími silami. Pokud bude žid takové víno pít, znečistí tok požehnání, který vychází z Boží oblasti a končí v něm samotném. V Maharalově systému má každý jednotlivec z židovského národa tuto teurgickou moc, a jeho skutky dosahují až do božské oblasti.

Právě z toho důvodu klade Maharal svým souvěrcům na srdce, že konzumovat nežidovské víno je v rozporu se židovskými zákony. Ani argument, že nežidé 16. století

---

<sup>342</sup> Zohar I,179a.

<sup>343</sup> WOLFSON, Eliot R.: *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, s. 32.

již nejsou modláři, před ním neobstojí. Nežidé možná modlám již neslouží, nicméně z podstaty své existence jsou od Izraele odlišní. Židovský národ svou existenci odvozuje z té nejvyšší formy, která je skryta v božské oblasti. Tak daleko podstaty ostatních národů nedosahují.

Je nezbytné doplnit, že Maharalův pohled na nežidovské národy je mimořádně tvrdý. Do jisté míry jistě reflektuje dobové myšlení podnícené okolním antijudaismem. Přesto se Maharal řadí mezi hrstku učenců, kteří v židovském národě spatřují naprostou elitu světa. S podobným konceptem se setkáme také v díle Jehudy ha-Leviho. Ten ve svém spise *Kuzari* prezentuje velmi podobné postoje, když židovský učenec vítězí v diskuzi nad učenici ostatních náboženství a filosofy, čímž přiměje charazského krále a celý jeho dvůr ke konverzi k judaismu.

## 7.7 Závěr

Tato kapitola se zabývá problematikou zákazu konzumace nežidovského vína. Popisuje vývoj zákazu od nejstarších dob až do doby Maharalovy, popisuje způsob argumentace, jak jej nacházíme v Talmudu i jeho posun v období tosafistů. Maharal ostře oponuje praxi moravských židů, kteří pijí nežidovské víno. Tato činnost byla pravděpodobně běžná a moravští židé se obrátili na rabi Moše Isserlese s prosbou, zda by mohl, našel halachické zdůvodnění, které bude jejich zvyklost potvrzovat. Isserles Moravanům pití vína potvrzuje na základě argumentu tradice jejich otců a z důvodu, že Moravané neměli k pití nic jiného, než víno. Maharal takovému jednání oponuje. K tradičním argumentům pro zákaz konzumace tzv. vína úlitby, kterými jsou prevence modloslužby a obava ze smíšených sňatků, proto přidává vlastní argument o vyvolenosti Izraelského národa a o jeho metafyzickém spojení s vínem, neboli emanačním proudem sefirotického stromu. Tento svůj postoj podpírá textem knihy Zohar III,40a, který je v kapitole přeložen a vyložen.

## 8 Vliv lidské sexuality na život sefirotického stromu<sup>344</sup>

*I řekl Bůh: „Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo a ukaž se souš!“ A stalo se tak. Gn 1,9*

Otázku intimního soužití ženy a muže podrobně popisuje talmudický traktát *Nida*. Kromě zákazu sexuálního styku během postních dní, traktát popisuje také pravidla manželského života, která jsou obecně známá jako „*nida*“ a „*ona*“. „*Nida*“ se věnuje období menstruace, kdy jsou veškeré intimní styky manželského páru zapovězeny. „*Ona*“ je naopak právem manželky na sexuální uspokojení. Je povinností manžela zajistit takovou četnost styku, aby byly uspokojeny nároky jeho ženy. Nedostatečná aktivita muže, či úplná sexuální abstinence ze strany muže, je potom platným důvodem k rozvodu. Je nutné zdůraznit, že sexuální styk mezi mužem a ženou se dle normativního judaismu smí konzumovat pouze v rámci manželství.<sup>345</sup>

Kromě těchto pravidel v judaismu nenajdeme žádná další významnější omezení zasahující do intimního života. Uvnitř manželství je židovskému páru dopřána naprostá svoboda. Mezi středověkými křesťanskými morálními autoritami panovala snaha o to, kontrolovat soužití manželů i v intimní rovině a požadovat konzumaci manželství pouze v povolených mezích.<sup>346</sup> Podle rabínských autorit naopak může mít manžel se svou manželkou pohlavní styk, jakýmkoli způsobem se jim líbí.<sup>347</sup> Důležitým pravidlem takového styku je ovšem je princip „*hašchatat zera*“ – neboli zákaz marnit sperma.

Maharal se otázce marnění semene věnuje především ve svém spise *Netivot Olam*. V kapitole s názvem Stezka Oddělenosti popisuje nejčastější lidské sexuální prohřešky a přináší vysvětlení, proč je naprosto nepřípustné se jich dopouštět. Další pasáže, ve

---

<sup>344</sup> Tato kapitola byla z větší části publikována v Theologické revue jako článek KOHOUTOVÁ, Kamila. Kniha Zohar v díle rabi Jehudy Livy ben Becal'ela. Vliv lidské sexuality na rozvoj sefirotického stromu. *Theologická revue*. 2017, 88(3), 342-351. Text vychází z mé diplomové práce „Netiv haprišut. Sexualita a askeze v judaismu“, ve které jsem se poprvé setkala s citací knihy Zohar v Maharalově díle. Ačkoli jsem motiv již jednou zpracovala, rozhodla jsem se jej probrat detailněji, neboť jde o jeden z nejvýznamnějších výskytů citece knihy Zohar v Maharalově díle.

<sup>345</sup> Benevolence a otevřenost v oblasti konzumace manželství ovšem nesahá dále než na intimní styky muže se ženou. Homosexuální styk mezi muži je Tórou výslovně zakázán (Lv 18,22) pod pohrůžkou smrti (Lv 20,13). Lesbický styk Tórou zakázán není.

<sup>346</sup> BIERNOT, David: Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts. In: *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. ed. London: Routledge, 2013, s. 108.

<sup>347</sup> V Babylónském Talmudu v traktátu *Nedarim* 20b je výslovně řečeno, že muž může mít styk se svou ženou dle své libosti.

kterých se Maharal věnuje problematice pánského autoerotismu, najdeme ve spisech *Be'er ha-Gola* a *Chidušej Agadot*. Společným prvkem těchto textů jsou dvě zoharické pasáže – Zohar I,18a a Zohar I,33a, které Maharal v souvislosti s prohrěškem autoerotismu opakovaně cituje. Tato kapitola nejdříve stručně pojedná o postoji židovské tradice k problematice marnění semene a následně se bude věnovat Maharalem citované zoharické pasáži.



## 8.1 Kdo se nepodílí na plození a rozmnožování, prolévá krev

Judaismus pohlíží na pánskou masturbaci jako na těžký hřích. Ačkoli zákaz není v Tóře explicitně formulován, počítá se mezi 613 přikázání a jako takový spadá do kategorie „*mi-de orajta*“, tedy nařízení, která jsou odvozena z Tóry. V Tóře samotné se setkáváme se příběhem o Onanovi, který bývá mylně považován za prvního hříšníka, který se provinil marněním semene. Onan odmítal zplodit potomka se ženou svého zesnulého bratra podle zákona levirátního manželství. V příběhu o Onanovi není zmíněno, že by sám aktivně masturboval, ale že pokaždé, když vešel k ženě svého bratra, vypouštěl semeno na zem. „*Ale Ónan věděl, že to potomstvo nebude patřit jemu; proto kdykoli vcházel k ženě svého bratra, vypouštěl semeno na zem, aby svému bratru nezplodil potomka.*“<sup>348</sup> Nechtěl zplodit potomka, na kterého by neměl nárok a který by se stal právoplatným dědicem veškerého majetku. Hospodin Onana usmrtil, ovšem smrt nenásledovala jako trest za prolévání semene, ale za neochotu řídit se levirátním zákonem – nařízením Tóry – a jeho následováním zajistit pokračování bratrova rodu.

Problematika a zákaz masturbace se předmětem diskusí učenců Talmudu, který se mu věnuje v traktátu *Nida* 13a-b. Zákaz byl později zakotven také v *Šulchan Aruchu*, kde stojí: „Je zakázáno vylévat semeno zbytečně. Je to hřích těžší než kterýkoli jiný, zmíněný v Tóře. Kdo masturbuje a způsobí tak, že semeno vytéká zbytečně, nejen spáchal těžký hřích, ale je pod klatbou [...] je to, jako by zabil člověka.“ a „Je zakázáno přivodit si erekci nebo myslet na ženy...“ dále „Je zakázáno držet penis při močení [...] Držet penis aniž je nutno k močení halacha zakazuje.“<sup>349</sup>

Pojmy „*šichvat zera le-vatala*“ nebo „*hašchatat zera*“ – „vylévat semeno zbytečně“ nebo „marnit semeno“ – hrají ústřední roli ve foliu 13a/b výše zmíněného talmudického traktátu *Nida*. Mišna pro toto folio zní následovně: „Každá ruka, která nadměrně zkoumá, je v případě ženy chvályhodná. V případě muže nechť je useknuta!“ Jsou zde patrné dva rozdílné přístupy ke „zkoumání“. V případě ženy je zkoumání chvályhodné. Je žádoucí, aby byla žena schopna určit začátek a konec své menstruace a předešla tím nečistotě, kterou by mohla na manželské lože přivést, kdyby se v okamžiku soulože objevila krev. Shovívavost vůči ženám pramení z představy, že dámské pohlaví není na dotyk tak citlivé, jako to mužské, a proto jí časté zkoumání nepřináší žádné potěšení. Zkoumání pohlavního orgánu mužem je v Gemaře kategoriicky vyloučeno, a to z toho

---

<sup>348</sup> Gn 38,8-10.

<sup>349</sup> srov. GANZFRIED, Josef ben Šlomo. *Kicur Šulchan Aruch*, Praha, Agadah : 2011-2012, s. 243-244.

důvodu, že kdyby se muž dotýkal svého přirození, mohlo by dojít ke vzrušení a následně k nežádoucímu výronu semene.<sup>350</sup> Muž by pak nabyl statusu „*ba'al kerí*“ – doslova „pán“ či „držitel semene“ – a stal by se nečistým a nezpůsobilým k rituálním úkonům a studiu Tóry do té doby, než by podstoupil rituální očistu v *mikve*.<sup>351</sup>

Talmudická diskuse dále pojednává témata, ke kterým se ve své Stezce oddělenosti věnuje i Maharal. Odpovídá na otázky, proč je muži zakázáno uchopit své přirození při močení, zdůvodňuje nutnost exkomunikace toho, kdo se záměrně vzrušuje, uvádí příkaz o odseknutí ruky hříšníka a najdeme zde také přirovnání marnění semene k vraždě a modloslužbě.<sup>352</sup> Maharal navazuje na talmudickou diskusi a k tématům připojuje svůj osobitý výklad, který zapadá do kontextu jeho pojetí universa.

---

<sup>350</sup> Text dále zmiňuje Mišnu, která popisuje případ, kdy je muži povoleno úd uchopit – jedná se o okamžik, kdy *kohen* konzumuje *teruma*. Pokud by *kohen* v této choulostivé situaci pocítil „*třes těla*“ (tzn. vzrušení), je mu povoleno úd uchopit a zabránit ejakulaci dříve, než obětinu spolkne. (Ten, kdo ejakuloval je považován za nečistého a není mu povoleno konzumovat *teruma*). Srov. DANZIGER, Hillel, Einhorn, Zev and Weiner, Michoel. [*Masekhet Nidah*]: *Tractate Niddah : the Gemara: the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation*. 2nd ed. Brooklyn, N. Y.: Mesorah Publications, 2004, Talmud (Schottenstein edition).

<sup>351</sup> Srov. *Nida* 13a/b.

<sup>352</sup> Parafráze na diskusi traktátu *Jevamot* 63b, kterou Maharal rozvádí v *Netivot Olam*: „Dále o tomto tématu pojednávají naši učenci, jejich památka budiž požehnána, v traktátu *Jevamot* (63b): „Každý, kdo se nepodílí na plození a rozmnožování, jedná, jako by proléval krev.“ A to celé [je řečeno], protože ničení a prolévání semene je srovnatelné s proléváním krve. Význam je tento – muž, který marní a ničí duši připravenou vejít ve skutečnost, maří především [akt] plození a rozmnožování, a je tak považován za prolévajícího krev. Kdokoli, kdo by marnil své semeno, marní [zároveň] i duši, čímž vlastně prolévá krev. [Ve vysvětlování této záležitosti] pokračujeme na jiném místě, kde je objasněno, jak veliký trest mu [za ono provinění] náleží.“ Viz BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Prišut, perek gimel, folio 99.

## 8.2 Autoerotismus jako světová potopa

Marnění semene bylo podle Babylonského talmudu největším hříchem generace potopy.<sup>353</sup> Talmudický výklad se zakládá na verši Gn 6,12: „*Bůh pohleděl na zemi; byla zcela zkažená, protože všechno tvorstvo pokazilo (תִּשְׁחָח) na zemi svou cestu*“. Verš obsahuje kořen תשחח – š-ch-t – s významem kazit, marnit, ničit. Tento kořen je také základem sousloví *hašchatat zera* – marnění semene. Hřích Noemovy generace tak podle tradičního výkladu spočíval v prolévání semene. Trestem za takové jednání je smrt<sup>354</sup> a Hospodin proto celý svět zaplavil potopou, a tím jej zničil. Spojitost masturbace a prolévání semene se světovou potopou rozvádí ve Stezce oddělenosti také Maharal:

„Sperma je počátkem lidské existence a kdo jím mrhá, jedná, jako by na svět přiváděl záplavu. Ta ničí vše jsoucí dokud nezůstane naprosto nic. Mrhání spermatem je proto považováno za zkázu existence, stejně jako světová potopa. Neříkej, že zde žádná podobnost není, protože potopa je zkázou celého světa, zatímco ničení zárodku [lidského] bytí není zkázou celosvětového významu. Není tomu tak! Sperma sice není konkrétním a jedinečným člověkem, je ovšem zárodkem bytí na obecné úrovni. Sperma neobsahuje žádnou určitost a jeho ničení je tedy ničením zárodku existence [obecně]. Marnění semene lze proto věru srovnat i s celosvětovou záplavou.

Dále je třeba, abys věděl, že na světě je jediné moře, které sbírá všechny vody, co jich ve světě je. Takto totiž stojí psáno v Tóře: '*Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo [a ukaž se souš!]*'.<sup>355</sup> A stejně tak Svatý, budiž veleben, přivedl na svět záplavu, aby jej zničil a učinil tak pouze tím, že vody přiměl, aby se rozšířily po širém světě; proto je pronesená věta „nahromad'te se vody“, zkázonosná, neboť právě jí Svatý, budiž veleben, přivedl na svět záplavu. [Obdobně se věci mají i s] údem, který [podobně jako potopa] shromažďuje veškeré semeno v jednom přímém směru, protože masturbací je vyprázdněno místo, kde je veškeré [semeno] nashromážděno.

---

<sup>353</sup> *Sanhedrin* 108b.

<sup>354</sup> P. Sládek ve svém článku kategorizuje některé Maharalovy pojmy a pojmu „existence“ (meci'ut) přiřazuje opačný pojem „privace“ (he'eder). Pojem privace Maharal užívá, když hovoří o trestu, který má náležet za prolévání semene. Prolévání semene je privací, tedy opakem existence, a tak privaci, neboli „opak existence“ zasluhuje i ten, kdo prolévá semeno. Pro kategorizaci Maharalových pojmů viz SLÁDEK, Pavel: Maharal's anthropology, in: *Judaica Bohemiae*. Roč. XLIV-2, (2009), s. 22.

<sup>355</sup> Gn 1,9.

Člověk je mikrokosmem<sup>356</sup> a zavraždění byt' jediného člověka z židovského národa je tak zkázou pro celý svět. Ten, kdo prolévá semeno a takto jej ničí, je proto považován za ničitele světa – toto ničení je jako potopa, jako když se vypustí veškeré nashromážděné vody.“<sup>357</sup>

Muži Noemovy generace marnili semeno, což bylo v očích Hospodina velkým hříchem, a proto na celý svět uvedl velikou záplavu a zničil jej. Maharal zdůrazňuje, že kdo masturbuje, jedná jako muži Noemovy generace a svým způsobem tak na svět rovněž přivádí záplavu. Spojitost hříchu a trestu zde Maharal ovšem nechápe jako příčinu a následek, ale klade mezi ně rovnítko.

Z Maharalova textu jasně vyplývá, že kdo masturbuje, přivádí na svět potopu a je původcem zkázy světa. Problém masturbace takto převádí z roviny morální do roviny mystické ontologie. Za morální prohřešek masturbace následoval v generaci potopy trest ontologického rozměru – Hospodin zaplavil svět a zničil tak veškeré bytí. Maharal ovšem chápe ontologicky i samotnou masturbaci. Sperma ve svém výkladu totiž popisuje jako zárodek bytí na obecné úrovni. Promrháním spermatu dochází k naprostému zániku možnosti vzniku bytí. Maharal takto ve spermatu vidí celé lidstvo. Chápe je jako jakýsi obecný podklad bytí, který může přijmout formu jednotlivce,<sup>358</sup> jak Maharal sám uvádí: „*Jestliže v semeni není [obsažena] duše, pak se v něm nachází alespoň mohutnost duši přijmout.*“<sup>359</sup>

Hřích prolévání semene je tak podle Maharalových představ mnohem zkázonosnější než záplava. Ta totiž ničí stvořený svět, bytí již jednou uskutečněné, zatímco masturbace ničí samotnou možnost bytí vůbec. Maharal proto rozvádí verš Gn 1,9: „*Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo [a ukaž se souš!]*“ v tomto smyslu: souš vznikla Hospodinovým příkazem, jehož pronesením všem světovým vodám

---

<sup>356</sup> Maharal v hebrejštině hovoří o tzv. „*olam ha-katan*“, malém světě. Tento pojem překládám jako mikrokosmos.

<sup>357</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Prišut, perek gimel, folio 98.

<sup>358</sup> Duše podle Maharala do těla vstupuje ve chvíli, kdy se narozené dítě poprvé nadechne. Během těhotenství je duše nenarozeného od těla oddělena, putuje po světě a nabývá moudrost: „Dále věz, že dokud se [člověk] nenarodí a nepřijde na svět, jeho duše stále není připojena k tělu, nýbrž [putuje] z jedné strany světa na druhou, tak jak je vysvětleno v kapitole *Ha-mapolet*, kde je řečeno, že duše vidí až na konec světa. Je tomu tak proto, že duše ještě není svázána s tělem, je oddělená, bez vztahu ke hmotě a [putuje] po světě. A proto ten, kdo prolévá semeno – které je připraveno pojmout duši, která je od těla prozatím oddělena – jedná, jako by na svět přiváděl potopu. Potopa také sahá z jedné strany světa až na druhou. [Skutečně] muž, který prolévá semeno, které je připravené pro netělesnou duši, putující z jedné strany světa na druhou, jedná, jako by přiváděl na svět potopu,“ viz BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Chidušej Agadot*. Chelek rev'i, 152-153, masechet Nida.

<sup>359</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Prišut, perek gimel, folio 99.

nakázal, aby se shromáždily v jediném moři. Slitím vod do jediného místa se pak odhalila souš. Stejně jako mohl Hospodin jedinou větou svést všechny vody do jediného moře, může je jedinou větou přimět k opětovnému rozlité po celém světě. Ejakulaci Maharal připodobňuje právě k takovému vylití vod. Sperma je podle Maharala v mužském těle shromážděno v jednom místě, stejně jako jsou na jednom místě nashromážděny i vody moře. Masturbací dochází k vyprázdnění onoho místa – k vylití „vod“, které jsou v něm nashromážděny a k následnému zničení možnosti bytí.

Muž, který se oddává masturbaci, ničí zárodek existence člověka a možnost bytí. Maharal uvádí, že zabití jednoho jediného příslušníka židovského národa se rovná celosvětové zkáze, neboť člověk je mikrokosmem a vše, co se s ním či v něm odehraje, má dopad na celé universum. Zabít člověka je jako zabít celý svět, ovšem zabránit vzniku člověka a potažmo možnosti veškerého bytí se zdá být nedozírně horším prohřeškem, protože dochází ke zničení veškeré potence bytí. V tomto okamžiku Maharal do svého výkladu přidává pasáže z knihy Zohar, čímž k celé problematice přidává další rovinu.

### 8.3 Zohar I,18a a Zohar I,33a

Maharal cituje ve *Stezce oddělenosti* dvě zoharické pasáže, které spojuje v jednu. Jsou jimi Zohar I,18a a Zohar I,33a. Obě pasáže se vztahují k tzv. „jednomu místu“, jak je v knize Zohar označována sefira *Jesod*.

#### 8.3.1 Překlad Zohar I,18a

„Hospodin řekl: *'Nahromad'te se vody'*<sup>360</sup> do [jedné] trasy a přidržte se [této] přímé stezky. Z tajemství onoho prvotního bodu totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti [a sice do té doby], dokud [vody] nedosáhnou Horního paláce a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě.<sup>361</sup> Čím je [toto místo]? Životem světů [...].“<sup>362</sup>

#### 8.3.2 Výklad Zohar I,18a

Pasáž Zohar I,18a se zabývá výkladem veršů třetího dne stvoření. Tématem třetího dne je oddělení vod od vod, které kniha Zohar prezentuje jako konflikt mezi levou a pravou stranou. Pravá strana podle knihy Zohar povstala prvního dne stvoření, levá dne druhého. Tím, že povstala i levá strana, dochází k přirozenému střetu obou, který kulminuje právě třetího dne, který obě strany propojuje. Sefirou, jež symbolizuje třetí den stvoření je *Tiferet*, která se nachází uprostřed mezi aspekty soudu a milosrdenství. Právě v ní se oba protiklady setkávají a smiřují. Jak uvádí kniha Zohar: „Toto je způsob spravedlivých: začít tvrdě a skončit něžně.“<sup>363</sup> Vznik levé strany dal povstat konfliktu a z ohnivého hněvu, který přivedla levá strana, povstalo peklo, které k ní zůstalo připojeno.<sup>364</sup> Třetího dne pod znamením sefiry *Tiferet* však dochází ke smíření a konflikt nenávisti se mění v konflikt lásky. Pokud jsou spolu pravá a levá strana v míru, probouzí se aspekt sefiry *Tiferet* označovaný jako „rachamim“, „milosrdenství“ a *Tiferet* je pak připravena ke spojení se Šechinou. Jedině tehdy proudí na svět Boží požehnání.

Citovaná pasáž Zohar I,18a přináší mystický výklad verše Gn 1,9: „I řekl Bůh: Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo a ukaž se souš!“ Popisuje přímý tok

---

<sup>360</sup> Gn 1,9.

<sup>361</sup> Sefira *Jesod*.

<sup>362</sup> Zohar I,18a.

<sup>363</sup> Zohar I,17b.

<sup>364</sup> Zohar I,17a.

emanace skrze sefirot. Tento tok pramení v *prvotním bodu* – sefiře *Chochma* – a prochází přímou linií až do *Horního paláce* – sefiry *Bina*, která symbolizuje božské lůno, kde se emanační tok shromažďuje, aby následně pokračoval dále. Nakonec proud ústí v *jednotě*, totiž v sefiře *Jesod*, odkud dále vyvěrá do Šechiny, a tak dochází k propojení mužského a ženského principu. Toto spojení je ústředním motivem knihy Zohar – ženským principem je Šechina a mužským principem Hospodin, jejich sjednocení je hlavním kosmickým záměrem knihy Zohar.

### 8.3.3 Překlad Zohar I,33a

„Rabi Josi dále řekl: '*Jedno místo*, je místem, o kterém je psáno: '*... smlouva mého pokoje se nepohne...*'.<sup>365</sup> [Tak je tomu proto] že [Bůh] vše drží a uvrhuje do moře.<sup>366“367</sup>

### 8.3.4 Výklad Zohar I,33a

Zohar I,33a rozvíjí závěrečnou myšlenku Zohar I,18a a přináší vysvětlení pojmu *jedno místo*. „*Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo*“ značí podle Zohar I,33a tok emanace ze sefiry *Tiferet*. Ta je často označována jako „Nebesa“. Emanace sefiry *Tiferet* má proudit dále a shromáždit se v *jednom místě*. „*Jedno místo*“ je typickým zoharickým označením Šechiny neboli *Malchut*. V tomto případě se však v souvislosti s veršem Iz 54,10 nabízí alternativní výklad: *Jedno místo* je sefira *Jesod*, božský falus, který je symbolizován smlouvou obřízky. Podle parašat *Lech lecha* se obřízka stává symbolem smlouvy mezi Abrahámem a Hospodinem, která je platná navěky.<sup>368</sup> Teprve ze sefiry *Jesod* proud plyne dále do Šechiny, která je označena jako moře.

Pasáž Zohar I,33a je tedy upřesněním Zohar I,18a a zdůrazněním posloupnosti vyústění emanačního procesu. Proud emanace se nejdříve spojuje v symbolickém Božím falu, sefiře *Jesod* a teprve poté pokračuje do moře neboli Šechiny.

---

<sup>365</sup> Iz 54,10.

<sup>366</sup> Sefira *Malchut*.

<sup>367</sup> Zohar I,33a.

<sup>368</sup> Gn 17,11.

## 8.4 Zohar I,18a a Zohar I,33a v Netivot Olam

Maharal obě výše zmíněné pasáže spojuje v jednu a cituje je v kapitole „*Netiv ha-prišut*“, „Stezce oddělenosti“, šestnácté kapitole svého spisu *Netivot Olam*. Citace z knihy Zohar a Maharalův komentář k ní je následující:

„V knize Zohar [stojí]:<sup>369</sup> I řekl Bůh: nahromadíte se vody do [jedné] trasy, aby se této přímé trasy [následně] držely. Z tajemství onoho prvotního bodu<sup>370</sup> totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti, [a sice do té doby], dokud [vody] nedosáhnou Horního paláce<sup>371</sup> a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě.<sup>372</sup> Čím je [toto místo]? Životem světů [...] Je to pouto jednoty Horního světa v jeho provázanosti. Proto je označováno jako *jedno místo*. Zde všechny stupně a končetiny splývají v jednotu. Vše je jedním, prosto jakékoli rozluky. Rabi Josi dále řekl: „*Jedno místo*, je místem, o kterém je psáno: *'smlouva mého pokoje se nepohne...*“<sup>373</sup> [Tak je tomu proto] že ji [Bůh] drží a uvrhuje do moře.<sup>374</sup> Potud kniha Zohar.“<sup>375</sup>

Pasáž popisuje výron Božské kreativní síly skrze sefirot. Proudění je vykresleno následovně: Božské kreativní „vody“ mají svůj počátek v sefiře *Keter*, nejvyšší ze sefirot. *Keter* je zpodobněním touhy přivést svět k existenci. Sefira *Keter* je sama ničím a nemá žádný obsah, stvořitelské intence z ní emanují a dostává se jim konkrétního obsahu v sefiře *Chochma*, která reprezentuje ideální myšlenku stvoření.<sup>376</sup> Ze sefiroy *Chochma*, kde se Boží kreativní potence shromažďuje, vychází k nižším stupňům, aby se v posledku opět sjednotila v sefiře *Jesod*. Ta bývá interpretována jako tvořivá síla všech ostatních sefirot, které jsou v ní sjednoceny a ústí v Šechině (*Malchut*).<sup>377</sup>

---

<sup>369</sup> Zohar I,18a.

<sup>370</sup> Sefira *Keter*.

<sup>371</sup> Sefira *Chochma*.

<sup>372</sup> Sefira *Jesod*.

<sup>373</sup> Iz 54,10.

<sup>374</sup> Sefira *Malchut*.

<sup>375</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. *Netiv ha-Prišut*, perek gimel, folio 98.

<sup>376</sup> SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 219.

<sup>377</sup> Tamtéž, s. 227.



Takový výklad stvořitelského aktu odpovídá jinému zoharickému popisu, konkrétně Zohar I,15a.<sup>378</sup> Tato pasáž referuje o prvotní emanaci jako o projevu Božského autoerotismu.<sup>379</sup> Popis prvotní emanace a stvoření světa je v knize Zohar bez rozpaků popisován jako autoerotismus *Ejn Sof*. „Deskripce prvotní emanace jakožto autoerotického aktu pak do značné míry předznamenává další diskurs, v jehož centru stojí sefiry *Tiferet* a *Malchut* a jejich vzájemná komunikace, odrážející dění na pozemském světě.“<sup>380</sup> Vztah sefiry *Tiferet* a *Malchut* je popisován explicitní sexuální symbolikou a kvalita a způsob jejich sjednocení závisí na lidském jednání. Pokud lidé dodržují nařízení Tóry, proudí na svět ze sjednocení sefiry *Tiferet* se sefírou *Malchut* Boží požehnání, díky kterému dochází k opětovné unifikaci sfér. Hříšné skutky naopak posilují existenci *Sitra Achra*, Odvrácené strany. *Sitra Achra* usiluje o zjetí *Malchut*, neboli Šechiny.<sup>381</sup> Pokud by se Šechina dostala do područí *Sitra Achra*, ustane proud Božího požehnání, který ústí v našem světě a bude nahrazen proudem prokletí.

Uspořádání sefirot bývá zobrazováno nejen v podobě stromu, ale také v podobě Prvotního člověka – toto zobrazení reflektuje přesvědčení, že člověk je malým vesmírem a vesmír velkým člověkem.<sup>382</sup> Gershom Scholem uvádí, že připodobnění rozvržení sefirot lidskému tělu implikuje v kontextu knihy Zohar skutečnost, že síla sefirot a jejich zpodobnění „Božského života“ jsou aktivní i v člověku. Rozvinutá je i symbolika přirovnávání jednotlivých sefirot k částem lidského těla.<sup>383</sup> Sefira *Jesod* je symbolickým Božím falem, skrze který proudí Boží stvořitelský záměr zformovaný působením sefirot ostatních.<sup>384</sup> V *Jesod* je vliv všech sefirot sloučen v jeden proud a ten pokračuje skrze Šechinu přímo do světa, kde se tak může Boží požehnání projevit.

Přirovnání rozvržení sefirot k lidskému tělu a možnost existence jisté reciprocity mezi mikro a makrokosmem je důležitým momentem Maharalova textu.<sup>385</sup> Jednoduše řečeno, dění probíhající v makrokosmu se stejnou měrou odráží i v mikrokosmu a naopak. Důležitá je především skutečnost, že jednání člověka jakožto mikrokosmu může mít dopad na fungování rozvržení sefirot, které jsou makrokosmem. Teorii o vztahu

---

<sup>378</sup> Viz KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. 1 vyd. Praha: Dingir, 2014, s. 142.

<sup>379</sup> KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar, s. 142.

<sup>380</sup> Tamtéž.

<sup>381</sup> KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar, s. 143.

<sup>382</sup> SADEK, Vladimír. *Židovská mystika* s. 76.

<sup>383</sup> SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 228.

<sup>384</sup> Tamtéž, s. 227.

<sup>385</sup> Přirovnání sefirot k lidskému tělu není v knize Zohar zpracováno systematicky na jednom místě. Viz např. Zohar I,1a, kde je sefira *Jesod* odkazuje na penis.

mikro a makrokosmu Maharal sám aktivně rozvíjí a stejně jako kabalisté užívá erotické symboliky. Styk muže se ženou je posvěcením, pokud je konzumován v souladu s nařízeními Tóry.<sup>386</sup> Jedná se o přirozený čin, kterým je možné pozitivně působit na vymanění světa z područí hmoty. Pro takové pozitivní působení je nezbytné manželství, ve kterém dochází ke sjednocení muže reprezentujícího formu a ženy, která reprezentuje látku.<sup>387</sup> Pouze ve vzájemném splynutí jsou kompletní, muž bez ženy je pouhou neuskutečněnou formou a žena bez muže je pustou látkou.<sup>388</sup> Splynutím dosažená fyzická dokonalost pak otevírá cestu k dokonalosti metafyzické.<sup>389</sup> Přímým užitím spermatu muž získává kontrolu nad látkou, kterou je třeba usměrňovat, sféra Božského řádu tím získává kontrolu nad sférou materie a svět může koexistovat v harmonii. V oblasti sefirot je paralelou splynutí muže a ženy styk sefiroy *Tiferet* se sefirou *Malchut*.

---

<sup>386</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 115.

<sup>387</sup> Tuto myšlenku rozvíjí Maharal ve *Stezce oddělenosti*: „Muž se totiž [nejvíce ze všeho] blíží formě a právě forma je příčinou rozdílnosti. Rozdílnost nepochází z materie, která je všemu společná, nýbrž je zapříčiněna formou; díky formě se věc stává tím, čím je. Z toho plyne, že dvěma mužům (formám) je zakázáno sdílet jednu manželku (materii), neboť každý z mužů je [jedinečnou] formou. Kdyby bylo [dvěma mužům] povoleno sdílet jednu ženu, sdíleli by ji, ovšem taková věc povolena není, protože každá forma musí stát osamoceně. Je ovšem povoleno, aby jeden muž měl dvě ženy, neboť odlišnost pochází ze strany formy, nikoli ze strany látky.“ Viz BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. *Netiv ha-Prišut*, perek alef, folio 97. Zákaz polygamie platil mezi aškenázskými židy již od 11. století, kdy jej uzákonil Geršom ben Jehuda.

<sup>388</sup> SHERWIN, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 115.

<sup>389</sup> Tamtéž.

## 8.5 Komentář spisu *Chidušej Agadot* k traktátu *Nida 13a/b*

Naši pasáž knihy Zohar Maharal znovu cituje ve spise *Chidušej Agadot*, kde popisuje, co se stane, pokud muž nebude semene užívat „přímým způsobem“. Tato pasáž přirovnává masturbaci k modloslužbě. Jisté náznaky této teorie jsou přítomné i v textu *Netivot Olam*, text *Chidušej agadot* je nicméně ve vysvětlování přirovnání modloslužby a masturbace mnohem otevřenější a v kontextu knihy Zohar staví mnohé Maharalovy postoje k problematice pánské masturbace do nového světla. Spis *Chidušej agadot* je Maharalovým komentářem k Talmudu, na kterém pracoval spolu se svým zetěm Jicchakem Katzem.<sup>390</sup> Dílo bylo dokončeno roku 1586,<sup>391</sup> tzn. téměř deset let před sepsáním *Netivot olam*. Pasáž přirovnávající masturbaci k modloslužbě z díla *Chidušej agadot* zní následovně:

„Dále je řečeno, že kdo takto jedná, je jako modloslužebník. Jak se však sloužení modlám vztahuje k [naší] věci? Tato záležitost je velmi vzdálena vědeckému poznání, neboť semeno má trvalý původ, jak stojí psáno v knize Zohar. Již jsme o tom pojednali u otázky semene a jeho prolévání [přímo] z jeho pramene. Tento pramen je požehnán Hospodinem, který je sám zdrojem života. Působení [spermatu] je ve svém způsobu přímé, neuhýbá ze své přímé trasy a stejně jako jiné přímé věci, se vztahuje přímo ke Svatému, budiž veleben. Opakem je vše, co se odklání od přímosti [pod vlivem] vnějších sil. Muž, který vylučuje semeno zbytečně [tak dlouho], dokud není přerušena přímá linie k místu, kterému náleží vyvádět semeno ven (penis), podlehl vnějším silám, to znamená modloslužbě. Z toho můžeš pochopit [proč se říká], že Jákob [nikdy] neviděl své semeno.<sup>392</sup> Řekl '*Rúbene, tys můj prvorozený, síla má a prvotina mého mužství*',<sup>393</sup> protože Jákob je celý posvěcen Hospodinem a vůbec se neklonil k vnějším silám. Nepochází od něj přece [žádné] cizáctví, tak jako od Abrahama a Izáka.<sup>394</sup> Jeho sémě totiž nikdy nevyšlo ven do všech stran, nýbrž [jej užíval] přímou cestou, jak přísluší jeho vlastnostem. Pochop, že kdo marní semeno, je modloslužebníkem. Semeno

---

<sup>390</sup> Sherwin, Byron, L.. *Mystical Theology and Social Dissent*, s. 44.

<sup>391</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>392</sup> *Jevamot* 76a.

<sup>393</sup> Gn 49,3.

<sup>394</sup> V případě Abrahama je míněn Izmael a v případě Izáka Ezau.

vychází ze svého pramene, kterým je mozek [a jde] přímou cestou až do penisu. Tato cesta vede prostředkem a neuhýbá napravo ani nalevo, pokračuje pouze po přímé trase. A tak to má být, semeno má pokračovat po přímé trase na místo, na které má dojít. [Jedině] potom se jeho pramenu dostane posvěcení od Hospodina, který je zdrojem života. Ale ten, kdo marní semeno a lne k vnějšku, uhýbá z přímé cesty a je modloslužebník. Proto je pramen [posvěcen] Hospodinem, když se drží přímé cesty, ne však, když se přímé cesty nedrží. Mrhá spermatem [tak dlouho] až po přímé trase nelze pokračovat, jak je psáno [Jer 2:13] '*Opustili mne, zdroj živých vod, a vytesali si cisterny, cisterny rozpuštěné, jež vodu neudrží.*' Proto [rav Asi] řekl: Jedná jako modloslužebník – protože přilnul k rozbitému prameni, kterým je modloslužba. Bud' si toho vědom!"<sup>395</sup>

Sperma má „trvalý původ, jak stojí psáno v knize Zohar“, text tak přímo poukazuje na paralelu mezi cestou spermatu v mužském těle a mezi cestou Božské kreativní síly skrze sefirot. Sperma má „trvalý původ“ také proto, že je „požehnáno Hospodinem“, který mu propůjčil schopnost nést život. Aby muž naplnil požehnání, které semenu náleží, je třeba, aby jej užíval „přímým způsobem“, tzn. k rozmnožování a plození. Pokud tomu tak není, Boží požehnání ustává a dochází k ničení zárodku života.

Muž, který vylučuje sperma zbytečně, podlehl vlivům „vnějších sil“, které Maharal v textu ztotožňuje s modloslužbou. Opět se zde setkáváme s konceptem vnějších sil, o kterém Maharal hovořil již ve svém *Kázání o nařízeních Tóry*. Muž, který mrhá spermatem, podle Maharala podléhá vnějším silám, tzn. Odvrácené straně a masturbací se sám aktivně podílí na jejím posilování, což může být interpretováno jako modloslužba. Hlavní aktivitou Odvrácené strany je snaha o zajištění Šechiny. Odvrácená strana znesnadňuje styk Hospodina se Šechinou, z jejichž spojení proudí na svět požehnání. Usiluje o přerušování toku tohoto požehnání a zamýšlí jej nahradit tokem prokletí. Ten by měl pro náš svět fatální následky. Člověk svými hříchy přispívá k rozhojnění vlivu Odvrácené strany, masturbací sám aktivně přerušuje tok Božího požehnání, který proudí skrze Šechinu a svým způsobem tak slouží Odvrácené straně. Pokud člověk bude mrhat spermatem tak dlouho, až po přímé cestě nebude možno dále

---

<sup>395</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Chidušej Agadot*. Chelek rev'i, 152-153, masechet Nida.

pokračovat, jak Maharal v textu uvádí, dojde pravděpodobně k trvalému přerušení toku Božího požehnání a na svět začne proudit prokletí.

Přerušení přímého toku Božího požehnání je těžkým hříchem. Bývá uváděno do spojitosti s prvotním Adamovým hříchem v ráji, který svým činem rovněž přesušil tok emanace. Tím, že pojedl jablko ze Stromu poznání dobrého a zlého, oddělil Šechinu od *Tiferet* a způsobil její vyhnanství.<sup>396</sup> Za trest byl proto ze zahrady Eden vyhnán i Adam a jeho tělo bylo propojeno s materií. Každým dalším hříchem se toto spojení prohlubuje a dochází k čím dál většímu oddělení od nebeských sfér. Dodržování nařízení Tóry udržuje jakýsi status quo, zatímco Maharalem doporučené zpřísnění může svět ze sféry látky pomalu pozvedat ke stavu, kdy bude tento svět podobný světu budoucímu. Svou vizi Maharal představuje na začátku 58. kapitoly spisu *Tiferet Jisrael*, kde podává odpověď na otázku, proč v Tóře není zmíněn svět budoucí:

„Jak je možné, že v Tóře není zmíněn svět budoucí? Tóra, kterou daroval Hospodin, budiž veleben, je nápravou tohoto světa. A kvůli nápravě tohoto světa jsou lidé nasměrováni k činění dobra, aby v tomto světě bylo dobro a aby se stal tím, čím být má. Hospodin stvořil tento svět, který není bez chyby a vložil do něj *jecer ha-ra*, zlý pud. Je zjevné, že stvoření není dokonalé a je třeba jej završit. To je možné jedině skrze Tóru, která potírá *jecer ha-ra*.“<sup>397</sup>

Svět budoucí tak v Tóře není zmíněn proto, aby lidé Bohu nesloužili zištným způsobem. Pokud by byl označen jako jistá odměna, mohlo by dodržování slov Tóry být vnímáno jako určitý směnný obchod, za který náleží předem stanovená odměna. Tak tomu však není, člověk se musí snažit svět i sebe neustále zlepšovat.

---

<sup>396</sup> Zohar I,53b.

<sup>397</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 64, s. 97.

## 8.6 Zohar I,18a a Zohar I,33a v *Be'er ha-Gola*

Posledním z textů, ve kterých Maharal zpracovává problematiku marnění semene v souvislosti s odkazem na nauky knihy Zohar je závěr „páté studnice“ díla *Be'er ha-Gola*. Tento spis je apologií rabínského judaismu, a tak veškerá témata v něm pojednaná v posledku svědčí o moudrosti židovských učenců. Maharal se cítil pobouřen novým trendem kritiky rabínského judaismu a příklonem k vědeckým metodám zkoumání dějin, který reprezentoval zejména Azarja dei Rosii.<sup>398</sup> V závěru páté studnice díla *Be'er ha-gola* potřetí cituje nám již dobře známou pasáž z knihy Zohar I,18a. Tentokrát ji Maharal v textu použil tak, aby svědčila o originalitě talmudických učenců.

Maharalovy texty, které citaci zoharické pasáže obklopují, se svým obsahem nápadně podobají informacím, které přináší kniha Zohar při výkladu druhého dne stvoření. Mystický midraš rozdělení vod od vod<sup>399</sup> popisuje, jak během druhého dne stvoření vznikla Gehena a povstaly démonické síly, a to jako důsledek nerovnováhy mezi aspektem milosrdenství (sefira *Chesed*) a aspektem soudu (sefira *Din*). Tato nerovnováha vznikla oddělením horních vod od vod spodních, ke kterému došlo druhého dne stvoření. Samotné oddělení má pak na svědomí levá strana. V Zoharickém textu doslova stojí „Co se týče oddělení, tak oddělenost vždy pochází z levé strany“.<sup>400</sup> Podle této části knihy Zohar je třeba činit na sklonku šabatu „oddělení“ neboli havdalu. Důvodem pro oddělování svátečního dne od dne všedního prostřednictvím rituálu havdaly je to, že před koncem šabatu vycházejí podle knihy Zohar z Geheny skupiny démonů, které se chtějí vmísit mezi lid Izraele a ovládnout jej. Pokud však člověk na konci šabatu vykoná havdalu, zažene demony zpět do Geheny a ti si na něj proto nebudou moci činit nárok. Otázce správného vykonávání tohoto rituálu se Maharal věnuje ve *Stezce oddělenosti* spisu *Netivot Olam*, kde mimo jiné uvádí, že ten, kdo bude náležitě činit havdalu, bude odměněn mužskými potomky.<sup>401</sup>

Knihy Zohar přináší v komentáři ke druhému dni stvoření i další obraz, který je Maharalem reflektován. Druhého dne stvoření povstali démoni a Zohar přináší informaci, že je to právě předkožka, která je jejich symbolem. Odstranění či oddělení předkožky, je pak aktem vytětí démonické stránky z člověka. Symbolikou obřízky se

---

<sup>398</sup> Povaze jejich sporu a zejména Maharalově reakci je venována následující kapitola.

<sup>399</sup> Zohar 1:17a-1:19b.

<sup>400</sup> srov. Sperling, Harry, Simon, Maurice. *The Zohar: an English Translation*, vol. 1. New York, London: the Soncino Press, 1984. str. 74.

<sup>401</sup> Srov. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. Praha: 1596. Netiv ha-Prišut, perek alef, folio 97.

Maharal zabývá v *Be'er ha-gola* v pasáži, která bezprostředně následuje jeho citaci Zohar 1,18a:

„Je třeba, abys pochopil, poznal a věděl, že díky onomu údu je člověk považován za potentního. Již jsme mluvili o tom, že právě díky onomu údu je muž zván mužem a že mu náleží takový stupeň formy, díky které je považován za zcela potentního. Tato záležitost je tajemstvím obřízky. Je totiž potřeba odstranit předkožku, která je pro penis zábranou. Předkožka je muži zábranou, a on se kvůli ní nemůže stát plodným. Vše, co má pokrývku a je zapečetěno, se totiž nenachází ve stavu otevřeném k plození. Vskutku – muž je považován za muže díky penisu – muž je totiž formou a jen díky formě je považován za zcela potentního. Proto je potřeba odstranit pokrývku a pečeť, kterou předkožka představuje, aby se plodnost muže mohla zcela rozvinout, tak jak náleží formě, která je tvořivou potenci. Vše se má tak, že obřízka byla lidu Izraele přikázána právě pro tuto jejich vysokou úroveň formy. To bylo ostatně vysvětleno již mnohokrát. Naplňovat závazek odstranění předkožky je třeba proto, [aby mohli židovští muži zcela rozvinout svou formu]. Hle, tyto hluboké záležitosti byly již dostatečně objasněny a širšího pojednání tedy netřeba.“<sup>402</sup>

Z Maharalova textu vyplývá, že penis není ničím hanebným a nízkým, jak by si třeba mohl někdo pomyslet. Právě naopak, penis je tím, co činí muže pravým mužem. Je to nástroj, skrze který může muž předávat svou formu. Jedině skrze něj dojde forma uskutečnění. Bude-li však penis „zapečetěn“ předkožkou, pak ovšem předání a uskutečnění formy nikdy nenastane. Předkožku je proto třeba odstranit, aby se muž zcela odloučil od démonických sil a aby mohlo dojít k plnému rozvinutí jeho formy. Tak, jako musí být obřezán penis, musí být pomyslně obřezána – totiž „zbavena nadvlády démonických sil“ – i sefira *Jesod*. Pokud zůstane neobřezána, bude nad ní vládnout *Sitra Achra* a místo dokonalé formy bude svět vystaven přívalu prokletí. Odstranění předkožky je navíc zpečetěním smlouvy mezi Izraelem a Hospodinem, jak vyplývá z textu Zohar I,33a, který Maharal znal. Paralelu mezi sefirami a údy lidského těla můžeme spatřovat i v dalším Maharalově textu:

---

<sup>402</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. Praha: 1598, Be'er ha-chamiši, folio 28.

„Bud' si jistý tajemstvím stvoření, což se praví v traktátu *Nedarim* (32b): 'Moudrost posiluje mudrce více než deset bohatýrů, kteří jsou ve městě. Co značí oněch deset bohatýrů? Dvě oči, dvě uši, dvě ruce, dvě nohy, penis a ústa.' A výklad tohoto verše zní následovně: Rozum, který člověku náleží, jej „posiluje“ a je na vyšším stupni než deset bohatýrských údů lidského těla. Termínem „město“ je zde označeno tělo, jak je vyloženo na jiném místě. Budiž ti to zároveň poučením, že mudrci uvažují jinak, než ostatní lidé [kteří považují penis za něco nízkého a odporného a nikdy by jej mezi deset bohatýrských údů] nepočítali. Tyto údy jsou však údy významnými, a proto mezi ně učenci počítají i onen úd. A nejen to – všechny tyto údy jsou párové, zatímco penis a ústa párové nejsou. Již jsme vysvětlili, z jakého důvodu tomu tak je – díky onomu údu je muž považován za muže a [právě díky penisu] je muž formou. O tom jsme již promluvili dostatečně. A ústa – díky ústům je člověk živ a může promlouvat slova, která jsou také považována za formu. [Tyto dva orgány] stojí odděleně – ústa slouží k řeči, která je rozumová, jak jsme to již pojednali na několika místech. Penis je [naopak] tělesný, činí však muže mužem, čili formou. Díky této skutečnosti lze penis prohlásit za orgán završující, za orgán, který završuje devítku orgánů [vypočítaných výše]. Mezi zmíněné párové orgány nelze zařadit ani ústa. [Proč tomu tak je?] Ústa jsou totiž završující formou, jelikož právě z nich vychází rozumová kategorie řeči, [podobně, jako je formou i od penisu odvozené mužství]. [Nyní tedy již víme,] proč jsou penis a ústa počítány dohromady. Dohromady jsou počítány proto, že jde o dva údy, které ze strany dvou [příslušných] aspektů završují lidství člověka. [K prvnímu aspektu:] Lidské údy člověku slouží pod vlivem skutečnosti, že je nadán rozumem. Z tohoto úhlu jsou ústa výsostnou dokonalostí člověka, neboť skrze ně prochází rozumová řeč. K druhému aspektu: Lidské údy člověku slouží pod vlivem jeho tělesnosti. Penis, [jakožto orgán na hranici formy a tělesnosti], je pak završením lidství člověka, [které je výslednicí souhry kategorie tělesné a rozumové].“<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. Praha: 1598, Be'er ha-chamiši, folio 28.



Maharal zde rozvádí podobenství o deseti údech. Jelikož je člověk v Maharalově pojetí mikrokosmem, můžeme oněch „deset bohatýrských údů“ chápat také jako deset sefirot. Penis je v takovém rozvržení reprezentován sefirou *Jesod*, která všechny ostatní sefirot završuje v jednotném proudu, který ústí v Šechině. Penis je Maharalem prezentován jako orgán, který v sobě spojuje a završuje všechny ostatní údy lidského těla. Sefira *Jesod* zastává stejnou úlohu – spojuje proudění všech ostatních sefirot.

„Proto [je v traktátu *Bava mecia* 84a uvedeno]: '[Rabi Jochanan] řekl: Úd rabi Jišmaele byl jako láhev o kapacitě devíti kábů'.<sup>404</sup> [Povšimni si dobře těchto] slov, neboť jsou nesmírně důležitá. [Jakožto desátý orgán] totiž penis přivádí zbývajících devět orgánů k uskutečnění. Jest řečeno – úd rabi Jišmaele bar Josiho byl jako láhev o kapacitě devíti kábů, neboť mu (r. Jišmaelovi) náleží počet devíti [orgánů], a sice proto, že sám je jejich završením, jak jsme již uvedli. A [dále jest v traktátu *Bava mecia* řečeno] – úd rabi Jochanana byl jako láhev o kapacitě pěti kábů. Věc se má tak, že rabi Jochanan byl *amora* a nacházel se tak na stupni o úroveň nižším, [než rabi Jišmael, který byl *tana*]. Proto bylo řečeno, že úd rabi Jochanana byl jako láhev o kapacitě [pouhých] pěti kábů, čímž se chce říci, že jeho úd byl pouze završením čtyř [v posloupnosti navazujících] předchozích orgánů – dvou rukou a dvou nohou. Tak je tomu proto, že nebyl obdařen [takovým údem], jenž by se mohl stát završením všech devíti orgánů. A někdo jiný [v traktátu *Bava meica*] řekl, že jeho úd byl jako láhev o kapacitě tří kábů, čímž se chce říci, že mu nenáležela než dokonalost posledních dvou údů. O jeho údu se zde proto hovoří jako o láhvi o kapacitě [pouhých] tří kábů.“<sup>405</sup>

Kvalita formy podle Maharala mezi lidem neustále klesá. V generaci *amoraim*, dosahovali učení muži plně rozvinuté formy. Podobenství o velikosti penisu je zde aplikováno na rozvržení sefirot – skrze sefiru *Jesod* proudilo do světa úplné požehnání, na němž bylo účastno všech deset sefirot. V generaci *tanaim* tato dokonalost nebyla úplná a kvalita formy byla již o něco nižší. Maharal zde poukazuje na skutečnost, že čím

---

<sup>404</sup> Bava Meci'a 84a: „Rabi Jochanan řekl: Úd rabi Jišmaele bar Josiho byl jako láhev o kapacitě devíti kábů. Rabi Papa prohlásil: Úd rabi Jochanana byl jako láhev o kapacitě pěti kábů; jiní však říkají, že byl jako láhev o kapacitě tří kábů. Úd rabi Papiho byl velký jako proutěný košík z Harpanie.“

<sup>405</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. Praha: 1598, Be'er ha-chamiši, folio 28.

více jsme vzdáleni od morální bezúhonnosti a dokonalosti, které dosahovali prvotní učenci, tím nekvalitnější je pak i forma, kterou předáváme vlastním potomkům. Z textu tedy vyplývá nutnost pozvednutí lidské morální úrovně. V kontextu *Stežky oddělenosti* právě sebe posvěcením skrze zdrženlivost. Jedině zdrženlivostí je možno nabýt vyšší úrovně formy a přispět tak pozvednutí a sjednocení sfér.

Pokud bude forma, kterou muž předá svým potomkům, na vysoké úrovni, budou prostřednictvím této formy účastni na nápravě universa i jeho potomci. Pokud však muž o svatost usilovat nebude, bude naopak svým hříšným jednáním posilovat vliv *Sitra Achra*. Ta bude neblaze působit na Šechinu a způsobí, že na zem bude proudit méně Božího požehnání.

## 8.7 Závěr

Maharalem citovaný text Zohar I,18a a Zohar I,33a popisuje proudění Boží kreativní potence skrze sefirot. Maharal jej vykládá jako podobenství o proudění spermatu z mozku do penisu. Masturbace je pak prezentována jako přerušení tohoto přímého toku nejen v mužském těle, ale i v rovině supranaturální – na úrovni sefirotického stromu.

Maharal cituje zoharické pasáže Zohar I,18a a Zohar I,33a hned ve třech svých spisech – v *Netivot Olam*, *Chidušej Agadot* a *Be'er ha-Gola*. V tomto pořadí jsem je zpracovala z toho důvodu, že v *Netivot Olam* Maharal zmíněnou zoharickou pasáž cituje v rámci intimní osvěty židovských mužů a problematiku mužského autoerotismu zde rozpracovává nejpodrobněji. Z hlediska chronologického Maharal tyto látky reflektoval nejprve ve spise *Chidušej Agadot*, kde přirovnává marnění semene k modloslužbě. Pasáž z *Chidušej agadot* je Maharalovým výkladem talmudického traktátu *Nida* 13a a přináší rozšířený popis putování spermatu skrze lidské tělo. Stejně jako ve *Stezce oddělenosti* je i zde masturbace přirovnána k prolévání krve, ke světové potopě a k modloslužbě. Pokud muž neužívá semene „přímým způsobem“, ale mrhá jím, pak k modloslužbě aktivně přispívá. Posiluje totiž „vnější síly“ neboli Odvrácenou stranu, která získává větší moc nad Šechinou a narušuje tak přímý tok božího požehnání, díky kterému svět existuje v harmonii.

Chronologicky druhým místem, ve kterém Maharal probíranou zoharickou pasáž cituje, je *Stezka oddělenosti* spisu *Netivot Olam*. V ní o vnějších silách nehovoří, zato však text zasazuje do etického rámce. Popisuje vhodné a nevhodné jednání a jeho dopad na svět. Kdo mrhá semenem, jedná, jako by zavraždil celý svět. Podle způsobu užití zoharické pasáže se dozvídáme, že v Maharalových očích je semeno podobné emanačnímu toku. Pokud je jeho proud narušen a nepokračuje po přímé cestě plození, nedochází ke stvoření na makro ani na mikro úrovni. Kdo tedy marní semeno, podílí se v Maharalových očích na zkáze celosvětového měřítka. Masturbace je v tomto světle interpretována jako podlehnutí démonickým silám. Z hříchu masturbace poté démonické síly recipročně čerpají svou sílu. Dochází-li masturbací k přerušení přímého toku božího požehnání, které na svět proudí skrze sefirot, je masturbace závažným porušením Božího řádu. Pokud přerušením toku Božího požehnání dochází k posílení vlivu Sitra achra, je masturbace – přerušení přímé kreativní potence – nutně přispěním k rozvoji Odvrácené strany a můžeme ji označit za modloslužbu.

Chronologicky posledním textem, kde pasáže Zohar I,18a a Zohar I,33a najdeme, je spis *Be'er ha-Gola*. V *Netivot Olam* jsme se dozvěděli, že muži, který semeno užívá přímým způsobem, se za odměnu narodí synové, kteří budou velkými učenici. Na tuto myšlenku Maharal navazuje, když v *Be'er ha-Gola* popisuje nutnost obřízky kvůli vytěti démonické stránky muže, aby se mohla plně rozvinout jeho forma. Generace *amoraim*, která byla předání Tory na hoře Sinaj blízko, měla formu plně rozvinutou, ovšem časem se úroveň porozumění textům Tóry snížilo. Muž by proto měl žít zbožně, aby svým potomkům předal co nejvyšší úroveň porozumění tradici. Jedině tak nebudou jeho synové hřešit, budou plnost micvot a nebudou se aktivně podílet na přerušení toku požehnání, nebudou přispívat k modloslužbě.

## 9 Maharalova teurgie micvot

*I zvolal jako lev: „Na hlídce, Panovníku, stojím stále, po celé dny, a na své strážní stanoviště se stavím po všechny noci.“ Iz 21,8*

Na tomto místě, bych se ráda na chvíli vrátila ke kapitole „Vztah Tóry zjevené a Tóry nejzjevené“, ve které jsem se snažila popsat Maharalovu hermeneutiku ve vztahu ke knize Zohar. Z kapitoly vyplynulo, že se Maharal ve svých textech celkem drží zpátky, nad texty knihy Zohar otevřeně nerozvádí žádné spekulace. Tuto kapitolu jsem schválně uvedla jako první, aby nám pomohla sledovat, jak bude Maharal s texty knihy Zohar pracovat dál.

V kapitole o zákazu konzumace nežidovského vína se setkáváme s ryze praktickým tématem, které reflektovalo životní zkušenosti moravských židů. Maharal v této otázce nevydává žádné halachické rozhodnutí. Moravské židy pouze nabádá, snaží se působit na jejich morálku a dokonce cituje knihu Zohar, aby svým posluchačům a čtenářům otevřel možnost nahlédnout metafyzicky založené zdůvodnění tohoto zákazu. Stejně postupuje i v případě třetího textu, který jsem v této práci zpracovala. Maharal doporučuje mužům zdrženlivost v oblasti autoerotiky a prostřednictvím knihy Zohar nabízí vhled do metafyzické oblasti. Čtenář, který je znalý knihy Zohar pochopí, jaký má marnění semene vliv na život horního světa.

Z textů tedy vyvstává opakující se rámec: existuje určité nařízení, jehož dodržování je nějakým způsobem relativizováno. Maharal ovšem nevynáší halachicky závazný výnos, aby si dodržování daného nařízení vynutil. Naopak apeluje na morální citění svých souvěrců a prostřednictvím knihy Zohar jim dává nahlédnout do sefirotické oblasti. Bezprostřední vliv jednání, které není v souladu s halachou, totiž není v našem životě vidět. Pokud někdo pije nevhodné víno nebo masturbuje, na jeho životě se nic nemění. Maharal proto prostřednictvím knihy Zohar ukazuje, jaký bezprostřední vliv má takové nežádoucí jednání na život v sefirotické oblasti. Pachatel tak může vidět, že i když daný přestupek nemá na jeho osobní život prakticky žádný negativní dopad, ovlivňuje svým jednáním život velého universa – světa horního a recipročně také světa dolního. Plnění nebo nelpnění nařízení má tedy výrazný dopad na život všech. Plněním nebo neplněním micvot může člověk přímo ovlivňovat život vyšších sfér. Z tohoto pojetí vyvstává jedna otázka: můžeme v Maharalově případě hovořit o teurgii micvot?

Podle Josefa Dana<sup>406</sup> se teurgie původně vyvinula jako reakce na jistou nevýhodu, kterou středověký judaismus trpěl oproti většinovému křesťanství a islámu: jakožto ortopraktickému náboženství, které klade důraz především na systém příkazů a zákazů a jejich každodenního naplňování, chyběla judaismu propracovaná teologie všednodenního života. Tam, kde ostatní monoteistická náboženství zdůrazňovala v duchu antické tradice duchovní stránku víry, lpěl judaismus vždy spíše na praktických, každodenních záležitostech. Z tohoto důvodu rozvinuli středověcí racionalisté systém tzv. „*taamej micvot*“ neboli „důvodů pro dodržování nařízení“, kterými se snažili popsat teologické explikace významu jejich plnění.<sup>407</sup>

Podobná snaha se přirozeně rozvinula také mezi kabalisty. V židovské mystice, potažmo kabale, můžeme rozeznat dvě tendence, které teologicko-mystickým způsobem plnění micvot opodstatňují – tendenci restorační a tendenci unifikační. Restorační tendence pracuje s představou, že každý lidský skutek, splněná či nesplněná micva, modlitba, morálně vhodný nebo odsouzeníhodný čin, má vliv na život božské oblasti. Specifikem, které k tomuto přijetí přidali kabalisté je koncept tzv. „*kavana*“ neboli „intence“. Podle něj má být lidské jednání prováděno s náležitým soustředěním a záměrem. Když je toto zaměření srdce dostatečně intenzivní a upřímné, mají micvot takto vykonané mnohem větší dosah. Nemají vliv jen na vztahy mezilidské, nýbrž dosahují až do božské oblasti, kde jsou Bohem pozitivně přijímány.

V knize Zohar je *kavana* nejčastěji označována termínem „*reuta*“ neboli „vůle“. Pokud je nějaký akt vykonáván s patřičnou *reuta*, nejde ani tak o vztah příčiny a následku, jako spíš o faktické a aktivní působení na sefirotickou strukturu, tak např. pokud je modlitba, jejíž slova jsou ztotožňována s určitými sefirami, recitována se správnou *reuta*, pak jsou v okamžiku její recitace dané sefirot skurečně sejdnocovány.<sup>408</sup>

Druhá, unifikační tendence se opírá o představu, že lidská duše pochází z oblasti sefirot a její největší touhou je, navrátit se do ní. Plnění micvot pak slouží jako svého druhu dopravní prostředek, který lidskou duši přibližuje Hospodinu. Na rozdíl od křesťanských mystiků, jejichž ideálem je tzv. „*unio mystica*“ neboli naprosté duchovní splynutí s Bohem, zůstává v židovském pojetí lidská duše vždy do jisté míry

---

<sup>406</sup> DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2006.

<sup>407</sup> Tamtéž, s. 53-54.

<sup>408</sup> Například požehnání „*Baruch še-amar*“ recitovaná během ranní bohoslužby na začátku „*Pesukej de-zimra*“.

individualizovaná. Nikdy s Bohem nebo sefirotickou strukturou nesplyne, nejbližší vztah, který může k božské oblasti zaujmout, je tzv. „*dvekut*“ neboli přilnutí.

Podstata teurgie obecně spočívá v tom, že praktické rituály mají vliv na život božské oblasti nebo mají mystikovi pomoci do božské oblasti vystoupat. Mezi nábožensky motivovanými činy a božím životem existuje mystické spojení a určité skutky a úkony jsou tak s děním v sefirách přímo svázány.

Domnívám se, že Maharal připisoval plnění micvot právě tuto výše popsanou úlohu. Oprávněnost tohoto tvrzení dosvědčuje například text ze třinácté kapitoly spisu *Tiferet Jisrael*, který popisuje, jak člověk může za pomoci micvot vystoupat až do horního světa. Pro Maharala je mimořádně důležité čtenáři ukázat, že micvot jsou hodnotné i v jejich základní významové rovině a že je potřeba je pečlivě plnit:

„V každém případě je zřejmé, že ruku v ruce s Tórou lze stupínek po stupínku vystoupat až do Světa budoucího. Objasnili jsme, že i když se slova Tóry mohou zdát obyčejná a nízká, dosahují opravdu až do Světa budoucího. Studium Tóry poukazuje na člověka. Člověk se nachází v tomto tělesném světě, a přestože je z masa a krve, vyslouží si Svět budoucí, který je od tělesna osvobozen. V případě Tóry je to stejné. Pokud se člověk bude zabývat tělesnými záležitostmi a plnit micvot, dosáhne skrze toto jednání k nejvyšší úrovni a tajemstvím Tóry. Kdo se zabývá Tórou, zabývá se závažnými záležitostmi. Neříkej, že ten, kdo se zabývá materiálními problémy, jako je vůl nebo jáma,<sup>409</sup> nezabývá se záležitostmi duchovními. Kdyby tomu tak bylo, nemohl by přece člověk, který stojí v tomto spodním světě, nikdy dosáhnout odděleného světa nejvyššího. Radši řekni, že oddělená duše sice přebývá v těle, přesto je však spojena s hořejškem a může vystoupit až k nejvyššímu světu. I kdyby člověk studoval jen záležitosti týkající se tělestnosti, dotýká se takovým jednáním duchovních sfér a dosahuje až ke světu nejvyššímu.<sup>410</sup>

Z citovaného textu vyplývá, že plnění micvot je pro Maharala prostředkem unifikace s božskou oblastí. Maharal neklade důraz na to, že by micvot měly být

---

<sup>409</sup> Vůl a jáma jsou dva ze čtyř typů škod, jak je uvádí čtvrtý pořádek Mišny Nezikin.

<sup>410</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s. 22.

vykonávány s patřičnou *kavanou*, upřímným soustředěním. Jde mu především o soustavné a pravidelné plnění micvot, přičemž otázku, zdali v něm bude soustředěn nějaký vyšší prožitek nebo zdali budou micvot vykonávány s vědomím toho, jaký mají vliv na život Boha, Maharal neřeší. Uznává teurgickou moc micvot, ale jen do té míry, aby své souvěrce pohnul k jejich naplňování. V rabínské diskusi na téma, zda má *kavana* přednost před tzv. „*keva*“ neboli „povinností“, by Maharal jistě dal přednost konceptu *keva* – micvot je nutné soustavně a zodpovědně plnit.<sup>411</sup>

Joseph Dan uvádí, že koncept teurgie micvot byl jedním z nejvýznačnějších motivů, který kabalisté předali nekabalistům. V 16. století dokonce stál i za vznikem zvláštního literárního žánru – kabalistické etické literatury. Jak ale Dan zdůrazňuje, kabalisté nepožadovali, aby obyčejní lidé znali mystické zdůvodnění nutnosti plnit micvot, stačilo jim, pokud lidé micvot dodržovali.<sup>412</sup> Teurgický účinek dopovrázel každou splněnou micvu bez ohledu na to, zdali se na nej věřící nějak cíleně zaměřoval. Domnívám se, že podobný přístup zastával Maharal.

V otázkách, které se věnují dodržování jednotlivých micvot, jako byla například konzumace vína nebo zákaz masturbace, Maharal knihu Zohar sice cituje, ovšem její nauky nijak zvlášť nerozvádí. Čtenář, který jim rozumí a ví, co se skrývá na jejich pozadí, vše pochopí. Kdo neporozumí, měl by se zaměřit na prostý význam slov Tóry a dodržovat zákon jednoduše proto, že je to po něm Bohem vyžadováno. Bůh lidem soubor svých nařízení předal ne z toho důvodu, že jim chtěl ztížit život, ale proto, že po člověku chtěl, aby se aktivně podílel na životě celého universa.<sup>413</sup> Maharal proto dodržování micvot vyžaduje a neobměkčuje jej ani skutečnost, že v mnohých případech jejich dodržování značně komplikuje život, jako u zákazu projede nežidovského vína. Významnými se tak stávají i nařízení, která by se na první pohled mohla zdát méně důležitá.

Doslovný význam všech slov Tóry a především jejich nařízení je pro Maharala mimořádně důležitý z jednoduchého důvodu: skrze naplňování slov Tóry se může člověk vystoupat až k Hospodinu. Jak Maharal uvádí na konci třinácté kapitoly *Tiferet Jisrael*, micvot jsou nástrojem, který Hospodin člověku daroval, aby k Němu skrze jejich plnění

---

<sup>411</sup> Otázkou vztahu pravidelnosti a zodpovědného naplňování micvot a správného vnitřního naladění se zabýval Abraham Jehošua Heschel. Viz HESCHEL, Abraham Joshua. *The Spirit of Jewish Prayer*. In: *Proceedings of the Rabbinical Assembly* v. 17. 1953, s. 151-176.

<sup>412</sup> DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2006, s. 57.

<sup>413</sup> Tamtéž, s. 56.



člověk mohl vystoupat, a jsou to právě micvot, které člověka odlišují od ostatních živočichů:

„Jasná věc, kterou ses o studiu Tóry dozvěděl jako první je, že Tóra byla člověku předána zcela přirozeně, aby skrze ni člověk mohl přilnout k Němu, buď veleben. Kdyby od Něj, budiž veleben, nepocházely micvot, byl by člověk od ostatních stvoření přírody neodlišitelný. Micvot tedy člověka pozvedají nad přírodní úroveň. Micvot připojují a očišťují jeho duši, až dosáhne splnutí s Ním, budiž veleben, jak jsem již vysvětlil výše. Skrze studium Tóry se člověk učí o micvot, které povznáší jeho duši stále výše, dokud nepřilne k Němu, budiž veleben. Proto se učenci Mišny, *amoraim* a po nich také všichni *acharonim* nenamáhají zbytečně, když studují dispute Abajeho a Rava<sup>414</sup> ve věci, která se lidem může zdát prostá. Všechny micvot totiž spojují lidskou duši s horním světem, moudrost v micvot ukrytá je pak propojením přímým.“<sup>415</sup>

Z předchozích textů je patrná Maharalova tendence zdůrazňovat micvot jako prostředek pro splnutí s Bohem. V kapitolách, které byly v této práci představeny, Maharal rovněž popisoval specifické důsledky plnění některých konkrétních micvot, ať už šlo o dodržování zákazu konzumace nežidovského vína, zákaz masturbace nebo o nutnost dodržovat všechny nařízení Tóry kvůli pozitivnímu vlivu, který takové jednání na celý život universa má.

V otázce zákazu konzumace nežidovského vína jde v podstatě o dodržování pouze jedné micvy: pít víno, které mohlo mít nějakou spojistost s modloslužbou. Racionální zdůvodnění, které vychází z talmudických představ o modlářství, dopřává sluchu spíše těm, kteří by se plnění této micvy chtěli z praktických a ekonomických důvodů vzdát. Jak bylo popsáno v sedmé kapitole, Maharal za pomoci knihy Zohar přidává vlastní zdůvodnění a tomuto zákazu připisuje metafyzický význam. Podstata vína je vnitřně spjata s emanačním proudem a židovským národem, jakožto lidem, který si pro sebe vyvolil Hospodin. Ostatní národy Hospodinem vyvoleny nebyly a jejich víno není oním

---

<sup>414</sup> V traktátu *Suka 28a* se nachází rozdělení na malé a velké záležitosti, kterými se učenec může zabývat. Mezi velké patří studium *Ma'ase Merkava*, mezi ty malé pŕtky Abajeho a Ravy. Ti jsou známí tím, že spolu v učenecých disputacích často nesouhlasí.

<sup>415</sup> BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. Benátky: 1599, perek 13, s. 22-23.

pravým a vyvoleným vínem, naopak, jejich víno a jejich emanační tok se nachází vně sefirotického stromu. Teurgický dopad dodržování nebo nedodržování zákazu konzumace nežidovského vína je tedy zřejmý: kdo pije nežidovské víno, posiluje vnější síly, dopouští se modloslužby a v podstatě zpochybňuje vyvolenost Izraele coby božího lidu.

V otázce zákazu masturbace je problematika podobná. Vliv lidské sexuality na život sefirotického stromu. Maharal v textu využívá konceptu ztotožnění lidského těla se strukturou sefirotického stromu. Stejně jako sefirotickým stromem proudí tok emanace a božího požehnání, který, pokud dorazí neporušen na své místo, dává povstat světu, proudí také skrze mužské tělo tok spermatu. Pokud však muž neužívá své tělesné potence přímým způsobem, nedochází k zplození potomka. Podobně jako byla podstata vína spojena s emanačním proudem, je s ním spojena také mužská potence kreativní. V případě, kdy muž dodržuje micvot a plodí potomky v souladu s představami Tóry, není život sefirotické struktury žádným způsobem narušen. Pokud však muž svou potenci marní, narušuje tím i tok požehnání. Oslabený tok pak do svého područí zajímá Odvrácená strana a onen muž takto posiluje démonické síly a v posledku se dopouští modloslužby.

První z probraných textů, Zohar III,152a, se věnoval významovým úrovním textu Tóry. Maharal tento text citoval, aby zdůraznil úlohu doslovného významu Tóry a především úlohu plnění micvot.

Maharal micvot obecně vnímá jako jakýsi dopravní prostředek pro spojení s Hospodinem. Moris Faienstein dělí důvody pro plnění micvot do dvou kategorií. Prvním zdůvodněním je zdůvodnění filosofické, podle kterého micvot nemají žádný kosmologický efekt. Lidské skutky a plnění nebo neplnění micvot nemohou žádným způsobem ovlivnit božskou oblast. Mezi lidskou a božskou sférou je nepřeklenutelná propast.<sup>416</sup> Druhým zdůvodněním je pak zdůvodnění kabalistické. Podle něj jsou micvot prostředkem, který lidskou a božskou oblast spojuje. Plnění micvot podle něj odpovídá tzv. „Božské potřebě“. Člověk svým jednáním, které je v souladu s Tórou, pozitivním způsobem ovlivňuje božskou sféru. Bůh sám tuto činnost ze strany člověka potřebuje. Výsledkem tohoto jednání má být „*jichud*“, čili sjednocení proudu všech sefirot v sefiře *Malchut* neboli *Šechině*. Tuto jednotu a rovnováhu ohrožuje *Sitra Achra*, která chce

---

<sup>416</sup> FAIERSTEIN, Morris. God's Need for the Commandments in Medieval Kabbalah. In Conservative Judaism. Vol 36 (1), 1982. The Rabbinical Assembly s. 47.

zajmout *Malchut* a odvrátit tak proud božího požehnání.<sup>417</sup> Pokud člověk vykonává micvot řádně, přispívá k posílení toku požehnání, pokud jedná opačně, uvolňuje prostor pro *Sitra Achra*.

Na začátku kapitoly jsem si položila otázku, zda můžeme v Maharalově případě hovořit o teurgii micvot. Z předchozího shrnutí vyplývá, že ano. Maharal připisoval plnění micvot hlubší význam než jen dodržování božího zákona. Mají moc povznést člověka k Bohu a jejich správné vykonávání má bezprostřední vliv na rovnováhu světa. Domnívám se, že z výše popsaných případů je více než zřejmé, že v Maharalově případě můžeme hovořit o teurgické moci micvot v unifikačním smyslu. Maharalovým cílem je pohnout člověka k naplňování božího zákona, protože jedině tehdy se svět bude nacházet v ideálním stavu – na cestě k přilnutí k Hospodinu.

---

<sup>417</sup> Tamtéž.

## 10 Závěr

Cílem a vědeckou otázkou předkládané dizertační práce bylo zjistit, jakým způsobem Maharal pracuje s knihou Zohar a vyvodit, do jaké míry jej můžeme označit za skrytého kabalistu, jak ve svých *Major Trends in Jewish Mysticism* uvádí Gershom Scholem. Prostředkem k tomuto cíli bylo zejména studium Maharalových textů a textů knihy Zohar. Disertační práce sestává z osmi hlavních kapitol. Na tomto místě stručně shrnu jejich obsah a poté zodpovím vědecké otázky, které jsem si položila v úvodu této práce.

*Život a dílo rabi Jehudy Livy ben Becalela* – kapitola popisuje život a dílo pražského Maharala. Zabývá se také literaturou, která doposud v oblasti maharalovských studií vznikla.

*Kabalistické prvky Maharalova díla* – kapitola shrnuje dosavadní poznatky v oblasti studia kabalistických prvků Maharalova díla. Mezi autory, kteří se této otázce v minulosti věnovali, patří Byron L. Sherwin, Roland Gotschield a Nili Weinstien. Kapitola si klade otázku, zda byla kategorizace Maharala z pera Gershoma Scholema na místě a zda se opírala o skutečné studium Maharalových textů.

*Kniha Zohar* – Kapitola popisuje vznik, vývoj a nauky knihy Zohar. Přináší informace o formování zoharického kánonu a o prvních tištěných edicích tohoto spisu. Následně systematicky popisuje všechny výskyty knihy Zohar v Maharalových dílech. Kapitola si klade otázku, kterou z prvních edic knihy Zohar Maharal používal. Z textologické komparace Maharalovy citace Zohar III,152a s mantovskou a cremonskou edicí knihy Zohar vyplývá, že Maharal pravděpodobně neužíval ani jednu z těchto edic. Jeho verze zoharického textu vykazuje nesrovnalosti, které poukazují spíše na citování z paměti, z opisů nebo z nějakého staršího rukopisu.

*Kniha Zohar a problematika halachické autority v 15. a 16. století* – Kapitola popisuje etablování knihy Zohar coby halachického zdroje. Ve sporných halachických otázkách začali kastilští učenci přihlížet k agadickým narativům knihy Zohar, a tak například řeší otázku, zda je vhodné při nasazování *tefilin* sedět nebo stát. Spolu s vyhnáním židů ze Španělska se tendence opírat se ve složitých halachických otázkách o knihu Zohar šíří do dalších sefardských oblastí. Za rozšíření tohoto fenoménu mezi učenci aškenázskými je pak zodpovědné kompendium *Šulchan Aruch* Josefa Kara, které se o knihu Zohar rovněž opírá a které se mezi aškenázy uchytilo především díky komentáři z pera Moše Isserlese.

*Vztah Tóry zjevené a Tóry nezjevené* – první z kapitol, která se zabývá přímou citací knihy Zohar v Maharalově díle. Kapitola se věnuje otázce výkladových metod, které jsou s knihou Zohar spojené. Popisuje významové úrovně Tóry a představuje také nejznámější hermeneutický klíč knihy Zohar – podobenství o Tóře jako milé krásného vzhledu. Maharal se ve svém spise *Tiferet Jisrael* vyjadřuje k problematice různých výkladových úrovní, v souvislosti s tím ovšem cituje jinou, méně známou, zoharickou pasáž, kterou je Zohar III,152a. Tento text přináší podobenství o andělech, kteří se musí odít do hmotného roucha, aby mohli sestoupit do tohoto světa. Stejným způsobem byla Hospodinem navržena i Tóra, která má také oděv, tělo, duši a duši této duše. Kapitola obsahuje překlad a výklad tohoto textu. Text knihy Zohar je následně zasazen do kontextu třinácté kapitoly *Tiferet Jisrael*, kde je Maharalem citován. Z kapitoly vyplývá, že Maharal neužívá tradiční hermeneutickou metodu zvanou *pardes*, ale rozvíjí způsob exegeze vlastní, který má pouze dvě úrovně – „vnitřní“ a vnější“.

*Zákaz konzumace nežidovského vína* – kapitola se věnuje otázce tzv. „*jajin nesech*“ neboli „vína úlitby“. Shrnuje halachický vývoj v této oblasti a popisuje argumentaci, která koncept tradičně doprovázela, jako je zákaz podílet se na modloslužbě a obava ze smíšených sňatků. Maharal se v otázce zákazu konzumace nežidovského vína dostává do sporu s polským halachistou Moše Isserlesem, který ve svém responsu moravským židům konzumaci nežidovského vína povoluje. Tradiční argumenty pro zákaz se zdají být již překonané. Nežidé 16. století totiž již nejsou modloslužebníky, svým bohům neslouží úlitbou. Křesťané a muslimové jsou již od dob Maimonidových vnímáni spíše jako monoteisté, kteří prošlapávají cestu pro příchod Hospodinova království. Smíšené sňatky pak podle slov samotného Maharala nejsou na pořadu dne, protože židé mají vlastních žen dostatek. Maharal proto přidává vlastní zdůvodnění nutnosti dodržovat toto nařízení, které opírá o knihu Zohar, konkrétně text Zohar III,40a. Tento text přináší popis tzv. „Uchovaného vína“. Vína, které je od šesti dní stvoření střeženo v sefiře *Bina*, kde čeká, aby se stalo odměnou spravedlivým, kteří z něj budou moci v mesiášské době pít. Maharal za pomoci gematrie dochází k závěru, že víno je niterně spjato s podstatou Izraele coby Hospodinem vyvoleného národa. Konzumaci nežidovského vína tak dochází ke zpochybnění této vyvolenosti a v posledku také k narušení emanačního toku. Kapitola opět obsahuje překlad a výklad Maharalem citované zoharické pasáže a její zasazení do kontextu Maharalova díla.

*Vliv lidské sexuality na život sefirotického stromu* – kapitola popisuje problematiku zákazu masturbace. Maharal se touto tematikou zabývá v kapitole *Netiv ha-prišut* svého spisu *Netivot olam*, kde cituje text Zohar I,18a a Zohar I,33a. Oba tyto texty rozvádějí verš Gn 1,8, který popisuje rozdělení „vod od vod“ a jejich shromáždění na „jednom místě“. Kniha Zohar vnímá verš alegoricky, jako popis proudu emanace skrze sefirot. Jako „jedno místo“ je v knize Zohar přitom tradičně označována sefira *Jesod*, která je rovněž spojována s falickou symbolikou. Z tohoto důvodu Maharal text knihy Zohar cituje. Proud emanace ztotožňuje s proudem spermatu, o kterém věří, že má svůj počátek v hlavě a skrze celé tělo si razí cestu až do penisu, odkud vychází ven. V případě, když muž spermatem mrhá a neužívá jej k prokreaci, dochází k porušení toku také v nebeské oblasti. Uprázdňené místo pak zaujímá Odvrácená strana. Řečeno jinak, muž se masturbací přímo podílí na modloslužbě, protože umenšuje vliv emanace a vytváří prostor pro zhoubné působení Odvrácené strany. Kapitola obsahuje překlad a výklad zmíněných zoharických pasáží a popisuje jejich význam v kontextu Maharalových děl *Netivot Olam*, *Be'er ha-gola* a *Chidušej Agadot*.

*Maharalova teurgie micvot* – závěrečná kapitola si všímá fenoménu, který se vine předchozími kapitolami, kterým je specifická úloha plnění micvot v Maharalově díle. Z kapitoly o zákazu konzumace nežidovského vína vyplynulo, že víno mělo pro Maharala symbolický význam a svého druhu metafyzickou moc. Konzumací vína z nežidovské produkce židé umenšují Hospodinovu vládu nad světem a napomáhají Odvrácené straně. Z kapitoly o zákazu masturbace zase vyplynulo, že nedodržováním tohoto nařízení se muž přímo podílí na modloslužbě a tímto jednáním rovněž napomáhá odvrácené straně. V Maharalově vidění je božská oblast v permanentním ohrožení, přičemž úkolem židů je sebe sama a tím také celý svět z područí vnějších sil pozvednout. K tomuto účelu Maharalovi slouží dodržování micvot, jak uvádí ve třinácté kapitole *Tiferet Jisrael*. Kapitola uzavírá, že v Maharalově případě v kontextu jeho chápání knihy Zohar hovořit o teurgické moci micvot skutečně můžeme.

V závěru této práce je nutné zodpovědět otázku stanovenou v úvodu: Byl Maharal kabalistou, který ve svém díle mystické nauky skryl tak dobře, že dnešní čtenáři nejsou schopni je spatřit, jak uvedl Gershom Scholem? Domnívám se, že toto Scholemovo vyjádření se neopírá o detailní prostudování problematiky, ke které se vyjadřuje. Z výše popsaného jasně vyplývá, že Maharal po knize Zohar sahá v situacích, kdy je v jeho očích

nějakým způsobem ohroženo dodržování zákona. K nařízením přidává vlastní mysticko-filosofický výklad, kterým podporuje nutnost dané nařízení i nadále zachovávat. Plnit všechny micvot, jak jsou uvedeny v Tóře, je pro Maharala důležité.

Maharal se o knihu Zohar opírá při formování svých eticky založených postojů, a to v případě, kdy se zdá být naplňování božího zákona ohroženo lidskými potřebami a vývojem tradice. Maharal odmítal zapisování halachy, přesto se ale jejímu formování svým způsobem nevyhnul. Pevně vyžadoval její dodržování a nebyl ochotný udělat žádné ústupky. Stejně jako se španělští učenci v nejasných situacích opírali o rozhodnutí podložené texty knihy Zohar, opírá se o ně Maharal v situacích, kdy cítí, že je dodržování tradice ohroženo. Narozdíl od španělských kabalistů, kteří se opírali většinou o látky agadické, neváhá Maharal využít látek čistě teologických. Pramenem jeho eticky založených halachických doporučení je tak mystická teosofie knihy Zohar.

## 11 Jmenný rejstřík

- Abraham Horowitz, 23  
Abraham Chajut, 18  
Agobard z Lyonu, 80  
Amram Gaon, 31  
Azarja dei Rossi, 59, 60, 61, 72  
Becalel ben Chajim, 21  
David Gans, 18, 22, 23, 24, 52, 150  
Efrajim Luntschitz, 16, 24  
Eleazar bar Šimon, 37  
Eliezer Aškenazi, 23, 32  
Eliezer ha-Gelili, 63  
Eliezer z Eilburgu, 22  
Chajim ben Becalel, 13, 21  
Chajim Melnik, 24  
Chajim Wirnes, 21  
Immanuel z Beneventa, 42  
Isajah ben Abraham, 31  
Isarel Hofstein, 10  
Jákob Polak, 23  
Jekutiel Kuskes, 19  
Jicchak de Lattes, 42  
Jicchak Chajut, 24  
Jicchak Katz, 18  
Joel Sirkes, 27  
Jom Tov Lipmann Heller, 16  
Josef Aškenazi, 23  
Josef Karo, 55, 82, 83, 140, 160  
Juda Leib Ovadja Eilenburg, 23  
Leib ze Slavkova, 22  
Maimonides, 10, 61, 82, 141  
Meir ben Davida Singer z Prahy, 52  
Meir ibn Gabaj, 31, 32, 53  
Meir Perels, 18, 19, 21  
Meir z Rottenburgu, 30  
Menachem Recanati, 53  
Mordechaj Jaffe, 24  
Moše de Leon, 34, 35, 63  
Moše Isserles, 12, 21, 23, 32, 55, 56, 77,  
82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 140, 141,  
160  
Nachmanides, 35  
Natan z Gazy, 29  
Perl, 18  
rabi Aba, 37  
rabi Nechamja, 81  
Raši, 25, 81, 82  
Rudolf II., 4, 13, 24  
Sixtus ze Sienny, 42  
Šalom Šachna, 13, 21, 23, 24  
Šimon bar Jochaj, 34, 35, 36, 37  
Šlomo ibn Adret, 35  
Šlomo Luria, 56  
Šneur Zalman z Ljady, 29  
Vincenzo Conti, 41



## 12 Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů

### 12.1 Prameny

- Avodah zarah*. Volume 1. New York: Mesorah Publications, 2001. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 1-57819-031-2.
- Bava metzia*. Volume 1. 2nd ed., 7th imp. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 0899067352.
- BEN BECALEL, Jehuda Liva a CH. L. HÖNIG. *Chidušej Agadot: MaHaRaL miPrag*. Jerusalem: CH. L. Hönig a jeho synové, 1972. Sifrej MaHaRaL.
- BEN BECALEL, Jehuda Liva a CH. L. HÖNIG. *Chidušej Agadot: MaHaRaL miPrag*. Jerusalem: CH. L. Hönig a jeho synové, 1972. Sifrej MaHaRaL.
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gevurot ha-Šem*. [online] Krakov, 1582. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Ner Micva/Or Chadaš*. Jeruzalém: 1972, Bnej Brak.
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Be'er ha-Gola*. [online] Praha: 1598. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Derech Chajim*. [online] Krakov: 1589. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Druš al ha-Micvot*. [online] Praha: 1593. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Gvurot haŠem*. Jerusalem: Hocaat Jahadut, 1980. Sifrej MaHaRaL.
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Necach Jisrael*. Praha: 1599. BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Ner micva*. Jerusalem: Hocaat Jahadut, 1972. Sifrej MaHaRaL.
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Netivot Olam*. [online] Praha: 1596. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- BEN BECALEL, Jehuda Liva. *Tiferet Jisrael*. [online] Benátky: 1599. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- Berachos*. Volume 1. 2nd ed., 7th imp. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 0-89906-717-4.

- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad.* 18. (9. opravené) vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2012, 1387 stran. ISBN 978-80-87287-50-7.
- Hegjon lev: [sidur] : uspořádání modliteb progresivního směru pro šabat, svátky a všední dny.* 1. vyd. Praha: Bejt Simcha, 2008, 108, 108 s. ISBN 978-80-254-2103-1.
- ISSERLES, Moses ben Israel, SIEV, Ašer, ed. *Še'lot u-tšuvot.* Jeruzalém: Feldheim, 1970.
- ISSERLES, Moše. *Še'lot u-tšuvot (Responsa).* Jeruzalém: Hoca'at jerid sfarim, 2004.
- JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Cesta života.* Praha: P3K, 2009. Sifrej Maharal. ISBN 978-80-87186-02-2.
- JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Ner micva: o svátku Chanuka.* Praha: P3K, 2006. Sifrej Maharal. ISBN 80-903587-5-6.
- JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Stezka návratu: výběr z knihy Netivot olam.* Praha: P3K, 2007. Sifrej Maharal. ISBN 978-80-903587-7-5.
- JEHUDA LEVA BEN BECALEL. *Stezka Tóry: výběr z knihy Netivot olam.* Praha: P3K, 2008. Sifrej Maharal. ISBN 978-80-87186-01-5.
- MaHaRaL mi-Prag. *Be'er ha-gola* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Chidušej agadot* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Necach Jisra'el* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Netivot olam* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Tiferet Jisrael* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Druš al ha-Micvot* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- Nedarim.* Volume 1. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 1578190142.
- Netivot olam.* edice Jahadut. Izrael: Bnej Brak, 1980.
- Niddah.* Volume 1. 2nd ed., 1st imp. New York: Mesorah Publications, 2004. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 0899067123.
- Raši al Tanach* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.

- Rosh hashanah*. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 1578190045.
- RÜGER, Hans Peter. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. quarta emendata /. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, lv, 1574 s. ISBN 3-438-05219-
- Sefer ha-Zohar*. [online] Cremona: Vincenzo Conti, 1558. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- Sefer ha-Zohar*. [online] Mantova: Meir ben Efraim z Padovy a Jákob Naftali ha-Kohen, 1560. [cit. 2019-04-12] Dostupné z <http://hebrewbooks.org/>
- Sefer ha-Zohar*. Manuskript Cambridge Add. 1023. Bodelain Library.
- Sefer Zohar* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- Shabbos*. Volume 1. 2nd ed., 4th imp. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 0899067085.
- SPERLING, Harry, SIMON, Maurice. *The Zohar: an English Translation*, vol. 1. New York, London : the Soncino Press, 1984. 385 p. ISBN 0900689390.
- Talmud Bavli* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- Talmud Bavli* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- Talmud Jerušalmi*. [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- The Soncino Talmud*. [online] New York: Soncino Press 1990. [cit. 201-10-19] Dostupné z: [http:// http://halakhah.com/](http://http://halakhah.com/) [cit. 2019-06-18]
- Yevamos*. Volume 1. New York: Mesorah Publications, 2004. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 157819010X.

## 12.2 Literatura

### 12.2.1 Monografie

- ABRAMS, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jeursalem: The Magnes Press, 2010. ISBN 1-933379-18-9.
- AMRAM, David Werner. *The Makers of Hebrew Books in Italy*. Philadelphia: Julius M. Greenstone, 1909. Dostupné online.
- BOKSER, Ben Zion. *From the World of the Cabbalah: the Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. London: Vision Press, [1957], 210 p.
- BOKSER, Ben Zion. *The Maharal: the Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. 1st Jason Aronson ed. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1994, ix, 210 p. ISBN 1568213093.
- COOPERMAN, Bernard Dov (ed). *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983. Center for Jewish Studies. Harvard Judaica Texts and Studies.
- DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2006. ISBN 978-0-19-530034-5.
- DAVID, Abraham. *Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy*. Praha: Academia, 2013. Judaica. ISBN 978-80-200-2261-5.
- DAVIS, Joseph M. *Jom Tov Lipmann Heller (1578-1654): portrét rabína*. Praha: Sefer, 2011. Edice judaika. ISBN 978-80-85924-63-3.
- DONIN, Hayim Halevy. *To pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service*. This edition reprinted in 2001. New York: Basic Books, 2001. ISBN 0465086284.
- FRAM, Edward. *Ideals face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550-1655*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997. Monographs of the Hebrew Union College.
- GANS, David ben Šlomo. *Ratolest Davidova*. Praha: Academia, 2016. Judaica. ISBN 978-80-200-2535-7.
- GANZFRIED, Šlomo ben Josef. *Kicur Šulchan Aruch*. 1. vyd. Stránka: Agadah, 2012, 2 sv. (488, 439 s.). ISBN 978-80-87571-00-2.
- GOTTESDIENER, Abaraham Ovadja. *Ha-ari še-be-chochmej Prag*. Jeruzalém: Mosad ha-rav Kook, 2001.

- GRAETZ, Heinrich. Geschichte der Juden: von Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal (1494) bis zur dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618). Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig: Verlag von Oskar Leiner, 1891.
- GROSS, Benjamin. Que la lumière soit: "Nér mitsva". La flamme de la Mitsva du Maharal de Prague. Paris: Albin Michel, 1995. 349 s. (Présences du judaïsme) ISBN:2-226-07965-3.
- GROSS, Benjamin. Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague. Paris: Albin Michel, 1994. Présences du judaïsme. ISBN 2226069917.
- GRÜN, Nathan. Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis. Prag: Jakob B. Brandeis, 1885.
- HALBERTAL, Mosshe and Avishai MARGALIT. Idolatry. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 299 s. ISBN 0674443136.
- HELLNER-ESHED, Melila. A River flows from Eden: the Language of Mystical Experience in Zohar. Stanford: Stanford University Press, 2009. ISBN 978-0-8047-7859-6.
- HUSS, Boaz. The Zohar: Reception and Impact. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016. ISBN 978-1-904113-96-6.
- KARP, Jonathan a SUTCLIFFE Adam. The Cambridge history of Judaism. Volume VII, The early modern world, 1500-1815. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. ISBN 978-0-521-88904-9.
- KATZ, Jacob. Divine Law in Human Hands: Case Studies in Halakhic Flexibility. Jerusalem: The Magnes Press, 1998. ISBN 965-223-980-1.
- KATZ, Jacob. Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of Middle Ages. Syracuse: Syracuse University Press, 2000. Medieval studies. ISBN 0-8156-2827-7.
- KLEINBERGER, Aaron Fritz. Ha-machšava ha-pedagogit šel ha-Maharal mi-Prag. Jeruzalém, 1962. Dizertační práce.
- KLEMPERER, Guttmann. R. Löwe ben Bezalel. Lebensbild eines Oberrabiners. Prag: Illustrierter israelitischer Volkskalender, 1873.
- KOHOUT, Ivan. Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar [online]. 2012 [cit. 2018-10-28]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/82991>. Vedoucí práce Bedřich Nosek
- KOVÁŘ, František. Filosofické myšlení hellenistického židovstva. 2., přehlednuté vydání. Praha: Herrmann, 1996. ISBN 80-238-0472-3.

- LEVIN, Leonard. Seeing with both Eyes: Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish Renaissance. Leiden: Brill, 2008. Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy. ISBN 978-90-04-16484-0.
- LEVIN, Leonard. Seeing with both Eyes: Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish renaissance. Leiden: Brill, 2008. Supplements to The Journal of Jewish thought and philosophy. ISBN 978-90-04-16484-0.
- NEHER, Andre. David Gans (1541-1613): disciple du Maharal assistant de Tycho de Brahe et de Jean Kepler. Paris: Klincksieck, 1974. Etudes Maharaliennes. ISBN 2252017236.
- NEHER, Andre. Studna exilu: tradice a modernost: myšlenkový svět Jehudy ben Becalel - rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512-1609). 1. vyd. Praha: Sefer, 1993, 173 s. Judaika. ISBN 80-900895-6-9.
- RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. The Censor, the Editor, and the Text: the Catholic Church and the shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, c2007. Jewish culture and contexts. ISBN 978-0-8122-4011-5.
- REIF, Stephen C. Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997. ISBN 0 512 58339.
- REINER, Elchanan. Maharal: Akdamot : prakej chajim, mišna, hašpa'a. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-chaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015. ISBN 978-965-227-320-8
- RUDERMAN, David B. *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*. New Haven: Yale University press, c1995. ISBN 0-300-06112-9.
- SADEK, Vladimír. Židovská mystika. 2., uprav. vyd. Praha: Agite/Fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9.
- SADEK, Vladimír. Kabala a pražská judaika. Praha: Malvern, 2018. ISBN 978-80-7530-152-9.
- SEIDLER, Meir. Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: the Great Rabbi Loew of Prague. New York: Routledge, 2013, xv, 229 p. ISBN 9780415503600.
- SHERWIN, Byron L. Mystical Theology and Social Dissent: the Life and Works of Judah Loew of Prague. London, 1982. The Littman library of Jewish civilization. ISBN 0-8386-3028-6.

- SCHOLEM, Gershom Gerhard. Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken Books, 1995, xxxi, 460 s. ISBN 0805210423.
- SCHOLEM, Gershom Gerhard. On the Kabbalah and its Symbolism. New York: Schocken Books, 1969. ISBN 0-8052-1051-2.
- SIXTOVÁ, Olga. Hebrejský knihtisk v Čechách a na Moravě. Praha: Academia, 2012. ISBN 978-80-200-2197-7.
- SOLOVEITCHIK, Haym. Wine in Ashkenaz in the Middle Ages: Yeyn Nesekh, a Study in the History of Halakhah. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008. ISBN 978-965-227-232-4. (hebrejsky)
- ŠIMONOVÁ, Channa. Překlad a výklad MaHaRaLova responsa ve věci nadlerismu [online]. Praha, 2013 [cit. 2019-02-16]. Diplomová práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova.
- The Wisdom of the Zohar: an Anthology of Texts. Volume 1. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. The Littman library of Jewish civilization. ISBN 1-874774-28-5.
- The Wisdom of the Zohar: an Anthology of Texts. Volume 2. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. The Littman library of Jewish civilization. ISBN 1-874774-28-5.
- The Wisdom of the Zohar: an Anthology of Texts. Volume 3. London: Littman library of Jewish civilization, 1991. The Littman library of Jewish civilization. ISBN 1-874774-28-5.
- THIEBERGER, Friedrich. The Great Rabbi Loew of Prague : his life and work and the legend of the Golem: with extracts from his writings and a collection of the old legends. London: The East and West Library, 1954.
- VELTRI, Giuseppe. Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity. Leiden: Brill, 2009. Supplements to The journal of Jewish Thought and Philosophy
- WEINSTEIN, Nili. Ha-teologia šel Maharal mi-Prag. Ramat Gan, 1995. Dizertační práce. Bar-Ilanova Univerzita.
- WEINSTEIN, Roni. Kabbalah and Jewish Modernity. Abridged English edition. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2016. ISBN 978-1-906764-62-3.
- WOLFSON, Elliot R. LUMINAL DARKNESS: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature. Oxford: Oneworld Publications, 2007. ISBN 978-1-85168-475-5.

- WOLSKI, Nathan. *A Journey into the Zohar: an Introduction to the Book of Radiance*. New York: State University of New York Press, 2010. ISBN 9781438430539.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zachor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996. Samuel and Althea Stroum lectures in Jewish studies. ISBN 0-295-97519-9.

### 12.2.2 Články

- BACHER, Wilhelm. L'Exegese biblique dans le Zohar. In: *Revue des Etudes Juives*. 1891, 22, s. 33-46, s. 33.
- BIERNOT, David. Nothing New Under The Sun? Utopian Elements In Rabbi Judah Loew's Netzach Yisrael. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Millennialism. Expecting the End of the World in the Past and Present*. 1 vyd. Praha: Dingir, 2013, Neuveden, s. 155-162. ISBN 978-80-86779-30-0.
- BIERNOT, David. Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations: Applying Foucault's Idea of Subjectivation to Jewish Legal and Ethical Texts. In: *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. ed. London: Routledge, 2013: pp. 102-130.
- BLOCH, Ph. Der Streit Um Den Moreh Des Maimonides in Der Gemeinde Posen Um Die Mitte Des 16. Jahrh. In *Monatsschrift Für Geschichte Und Wissenschaft Des Judentums*, 47 (N. F. 11), no. 3/4, 1903, pp. 153-169. JSTOR, JSTOR, [www.jstor.org/stable/23079412](http://www.jstor.org/stable/23079412).
- BRAUDE, William G. Maimonides' Attitude Towards Midrash. In: BERLIN, Charles. *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. E. Kiev*. New York: Ktav, 1971), s. 75-82.
- BRILL, Adam. Maharal as an Early Modern Thinker. In *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. Abrams, D., Elqayam, A. eds. Los Angeles: A Cherub Press, 2008. str. 49-75. ISSN 1081-8561.
- CLINES, David, J. A. *The concise dictionary of classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009. xii, 496 s. ISBN 978-1-906055-79-0.
- DAVIS, JOSEPH M. The "Ten Questions" of Eliezer Eilburg. *Hebrew Union College Annual* [online]. 2009, 80, 173 [cit. 2019-02-16]. ISSN 03609049.
- DAVIS, Joseph M. The Legend of Maharal before the Golem. In: *Judaica Bohemiae / Praha: Židovské muzeum v Praze* 44, č. 2, (2009), s. 41-59.



- DAVIS, Joseph. The Reception of the 'Shulḥan 'Arukh' and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity. In *AJS Review*, vol. 26, no. 2, 2002, pp. 251-276.
- ELBAUM, Jacob. Aspects of Hebrew Ethical Literature in Sixteenth-Century Poland. In COOPERMAN, Bernard Dov (ed). *Jewish thought in the sixteenth century*. Cambridge: Harvard University center for jewish studies, 1983. Center for jewish studies. Harvard Judaica Texts and Studies.
- ELBAUM, Jacob. Rabbi Judah Loew of Prague and his Attitude to the Aggadah. In: FISHBANE, Michael a Joanna WEINBERG. *Midrash Unbound: Transformations and Innovations*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013, s. 389-406. ISBN 978-1-906-76491-3.
- FOX, Marvin. The Moral Philosophy of MaHaRaL. In COOPERMAN, Bernard Dov. *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 1983. Center for Jewish Studies. Harvard Judaica texts and studies. ISBN 0674474619.
- GOETSCHEL, Roland. L'exégèse de Rashi a la lumiere du Maharal de Prague. In: *Rashi : 1040 - 1990 : hommage à Ephraïm E. Urbach / éd. par Gabrielle Sed-Rajna*. Paris: Cerf, 1993. s. 465-473.
- GOETSCHEL, Roland. The Maharal of Prague and the Kabbalah. In: GROEZINGER, Karl Erich a Joseph DAN. *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995, s. 172-180.
- HESCHEL, Abraham Joshua. The Spirit of Jewish Prayer. In: *Proceedings of the Rabbinical Assembly v.17*. 1953, s. 151-176.
- HUSS, Bo'az. Targumej ha-Zohar. In *Te'uda: New Developments in Zohar Studies*. Ronit Meroz. 1. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007. (hebrejsky)
- IDEL, Moše. Kabbalah and Elites in Thirteenth-century Spain. *Mediterranean Historical Review*. 1994, 9,1, str. 5-19.
- IDEL, Moše. Printing Kabbalah in Sixteenth-century Italy. In *Jewish culture in early modern Europe : essays in honor of David B. Ruderman*. Edited by Richard I. Cohen, Natalie B. Dohrmann, Adam Shear, and Elchanan Reiner, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press; Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 2014.

- JÜTTE, Daniel. Trading in Secrets: Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge. *Isis*. The University of Chicago Press, 2012, 103(4), 668-686. ISSN 00211753.
- KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. 1 vyd. Praha: Dingir, 2014.
- KOHOUT, Ivan. Ne'icu ketira – obskurní výraz ze Zohar 1:148a : krátká studie o povaze Odvrácené strany. In: Veverková, Kamila – Biernot, David. *Šalom : pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. 1 vyd. Chomutov: L. Marek, 2012, *Deus et gentes*, 37, s. 292-312.
- KOHOUTOVÁ, Kamila. Kniha Zohar v díle rabi Jehudy Livy ben Becal'ela. Vliv lidské sexuality na rozvoj sefirotického stromu. *Theologická revue*. 2017, 88(3), 342-351. ISSN 1211-7617.
- KULKA, Otto Dov. Comenius and MaHaRaL. The Historical Background of the Parallels in their Teachings. Kulka, Otto D. *Judaica Bohemiae* / 27, č. 1-2, (1991) s. 17-30.
- LIEBES, Jehuda. How the Zohar Was Written. *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, s. 85-139. ISBN 0-7914-1190-7.
- PUTÍK, Alexandr a POLAKOVIČ, Daniel. Jehuda Leva ben Becalel řečený Maharal. Studie k jeho rodopisu a životopisu. In PUTÍK, Alexandr a Peter DEMETZ. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1742-0.
- REINER, Elchanan. A Biography of an Agent of Culture: Eleazar Altschul of Prague and his Literary Activity. MICHAEL, Graetz. *Schöpferische Momente des europäischen Judentums: in der frühen Neuzeit*. Heidelberg: Universitätsverlag, 2000, s. 229-247. ISBN 3-8253-1053-1.
- REINER, Elchanan. Temurot be-ješivot Polin ve-Aškenaz be me'ot ha-16-ha-18 ve-ha-vukuach al ha-pilpul. In Israel Bartal, Ezra Mendelsohn, Chava Turnianski. *Ke-minhag Aškenaz u-Polin: Sefer jovel le-Chone Šmeruk*. Jerusalem: Magnes Press. 1993.
- REINER, Elchanan. The Ashkenazi Élite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printed Book. In Hundert, D. G. (ed), *Jews in Early Modern Poland*. (Studied in Polish Jewry, Volume Ten) London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 978-1-874774-31-0.

- REINER, Elchanan. The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century. *Science in Context*, 10(4), 589-603. doi:10.1017/S0269889700002829.
- SADEK, Vladimír. Rabbi Löw und sein Bild des Menschen, in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XXVI (2), (1990), s. 72-83.
- SADEK, Vladimír. The spiritual world of Rabbi Judah Loew ben Bezalel, in: *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews*. -- Vol. 4 (1991-2), s. 101-119.
- SADEK, Vladimír: Social aspects in the work of Prague Rabbi Löw (Maharal, 1512-1609), in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XIX (1), (1983), s. 3-21.
- SHERWIN, Byron L. In the Shadows of Greatness: Rabbi Hayyim Ben Betsalel of Friedberg. *Jewish Social Studies* [online]. 1975, 37(1), 35-60 [cit. 2018-05-01]. ISSN 00216704.
- SCHATZ UFFENHEIMER, Rivka. Existence and eschatology in the teaching of the Maharal. *Immanuel; a Journal of Religious Thought and Research in Israel*. Jerusalem: Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel and the Anti Defamation League of B'nai B'rith, 1982, (14), 86-97. ISSN 0302-8127.
- SCHRIJVER, E. (2017). Jewish Book Culture Since the Invention of Printing (1469-c. 1815). In J. Karp & A. Sutcliffe (Eds.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SLÁDEK, Pavel. Admiration and Fear: New Perspectives on the Personality of the Maharal. *Judaica Bohemiae*. Praha: Židovské muzeum, 2017, (L II - 2), 5-31. ISSN 0022-5738.
- SLÁDEK, Pavel. Maharal's anthropology, in: *Judaica Bohemiae*. Roč. XLIV-2, (2009), s. 5-40.
- SLÁDEK, Pavel. R. Judah Loew – Theologian with Humanistic Bias: His Social Attitudes and His Anthropology. In: REINER, Elchanan. *Maharal: 'Akdamot : prakej ḥajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-ḥaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015, s. 275-305. ISBN 978-965-227-320-8.
- SLÁDEK, Pavel. Tištěná kniha v židovské kultuře 15. a 16. století. In SIXTOVÁ, Olga. *Hebrejský knihtisk v Čechách a na Moravě*. Praha: Academia, 2012,
- SOLOVEITCHIK, Haym. Can Halakhic Texts Talk History?. *AJS Review*. Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies, 1978, 1978(3), 153-196. ISSN 03640094.

- ŠEDIVÝ, Antonín. Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim autor a jeho dílo. *Theologická revue: čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze - Husitské teologické fakulty* / Roč. 85, č. 2 (2014), s. 247-267.
- ŠEDIVÝ, Antonín. Azarja dei Rossi: Me'or ejnajim: obsah a hlavní témata Me'or ejnajim. *Theologická revue: čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze - Husitské teologické fakulty* / Roč. 85, č. 3 (2014), s. 315-325.
- ŠPINAROVÁ, Kamila. Maharalův dialog s dobovými rabínskými autoritami: úloha profánních věd v židovském myšlení raného novověku. In: NOSEK, Bedřich a Ivan KOHOUT. *Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém*. Praha: L. Marek, 2016, s. 37-44. ISBN 978-80-87127-80-3.
- TWERSKY, Isadore. The Shulḥan 'Arukh: Enduring Code of Jewish Law. In *Judaism* 16 (1967). Online:  
<http://faculty.history.umd.edu/BCooperman/EarlyMod/Twersky.pdf> 29. 8. 2018.
- VAN DER HEIDE, A. PARDES: Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses. *Journal of Jewish Studies*. 1983, 34(2), 147-159.
- VISI, Tamás. Die Rebellion des Elieser Eilburg gegen die rabbinische Tradition: Eine Episode in der intellektuellen Geschichte des mährischen Judentums. *Judaica Bohemiae*, Praha: Židovské muzeum, 2011, Supplementum: Individuum und Gemeinde – Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien 1520 bis 1848, 11-32. ISSN 0022-5738.
- WOLFSON, Eliot, R. Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics, In *AJS Review*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 1986), pp. 27-52.
- YUDLOV, Isaac. The Publication of the Works of Maharal of Prague. Bibliographical List. In PUTÍK, Alexandr a Peter DEMETZ. *Cesta života: Rabi Jehuda Leva ben Becalel : kol. 1525-1609*. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1742-0.
- YUDLOV, Jichcák. Maharal mi-Prag, chajav ve-jecirato ha-sifrutit. In: REINER, Elchanan. *Maharal: Akdamot : prakej ḥajim, mišna, hašpa'a*. Jerušalajim: Merkaz Zalman Šazar le-ḥaker toldot ha'am ha-Jehudi, 2015. ISBN 978-965-227-320-8.

### 12.3 Encyklopedie a slovníky

JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, [2005], xiii, 1736 p. ISBN 1565638603.

SKOLNIK, Fred a Michael BERENBAUM. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, c2007. ISBN 978-0-02-865928-2.

NEWMAN, Ja'akov a Gavri'el SIVAN. *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*. Dot. 1. vyd. Praha: Sefer, 1998, 285 s. Judaika. ISBN 80-900895-3-4.

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Vyd. 4. Praha: Kalich, 2006, 188 s. ISBN 80-7017-029-8.

SLÁDEK, Pavel. *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. 1. vyd. Praha: Libri, 2008, 255 s. ISBN 978-80-7277-379-4.

HESCHEL, Abraham, Joshua. *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*. Fascimile reprint. [S.l.] : University Reprints, 2013. 86 s.

## 12.4 Elektronické zdroje

LYON, Agobard of. On the Insolence of the Jews to Louis the Pious

(826/827). *Carleton* [online]. 2019 [cit. 2019-04-02]. Dostupné z:

[https://apps.carleton.edu/curricular/mars/assets/Agobard\\_on\\_the\\_Insolence\\_of\\_the\\_Jews\\_for\\_MARS\\_Website.pdf](https://apps.carleton.edu/curricular/mars/assets/Agobard_on_the_Insolence_of_the_Jews_for_MARS_Website.pdf)

The Torah CD-ROM Library. Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem : D.B.S. Computers, 2001.

VELINGER, Jan. Caffeinated beverages in 16th century Bohemia. [online]. Praha:

Univerzita Karlova, 2018, October 2018 [cit. 2018-12-10]. Dostupné z:

<https://www.cuni.cz/UKEN-830.html>.

## 13 Seznam příloh

Tato disertační práce obsahuje dvě přílohy:

1. překlad textu „Zákony vína úlitby“ ze spisu *Gevurot ha-Šem*
2. překlad textu „Zákaz vína úlitby a nezbytné pokárání“ ze spisu *Ner micva*

## 14 Abstrakt

Disertační práce se věnuje myšlenkovému odkazu rabi Jehudy Livy ben Becalela, pražského Maharala a jeho vztahu k jedné z forem židovské mystiky známé jako kabala. Kabala se rozvinula mezi španělskými židovskými učiteli 13. století a jejím nejvýznamějším projevem bylo sepsání knihy Zohar. Práce ukazuje, jakým způsobem knihu Zohar četl a vykládal Maharal. První kapitola popisuje život a dílo učence. Druhá kapitola shrnuje dosavadní poznatky v oblasti Maharalova myšlení a jeho vztahu ke kabale. Třetí kapitola se věnuje popisu vzniku a kanonizace knihy Zohar jako jednotného díla. Obsahuje také textologickou část a komparaci, která usiluje o rozpoznání edice nebo skupiny rukopisů knihy Zohar, kterou Maharal užíval. Všímá si také zvláštní formy Maharalovy zoharické aramejštiny. Čtvrtá kapitola se věnuje otázce halachické autority knihy Zohar. Spolu s rozšířením spisu po jeho vytištění italskými tiskárnami začala být kniha Zohar některými sefardskými učiteli používána jako rozhodující právní pramen v halachických otázkách, jejichž řešení bylo nejasné či sporné. Do oblasti střední Evropy halachický vliv knihy Zohar dosáhl především díky kompendiu *Šulchan Aruch* Josefa Kara. Tři následující kapitoly se věnují samotné analýze a výkladu textů knihy Zohar, které Maharal ve svém díle cituje a jejich teologické reflexi. Těmito texty jsou Zohar III,152a, Zohar III,40a, Zohar I,18a a Zohar I,33b.

Zohar III,152a pojednává o mnohvrstevnatosti textů Tóry. Maharal pasáž cituje ve svém spise *Tiferet Jisrael*. Kapitola popisuje základní vývoj židovské heremeneutiky a zasazuje Maharalův přístup k textům do odpovídajícího kontextu. Maharal ostře vystupuje proti soudobým tendencím zlehčovat doslovný význam textů, čímž se připojuje k hermeneutické metodě prezentované v základním korpusu knihy Zohar a staví se do opozice vůči pozdním dodatkům *Tikunej Zohar* a *Ra'aja Mehemna*.

Zohar III,40a popisuje tok emanace skrze sefirot s důrazem na tzv. „Uchované víno“. Tento koncept Maharal přejal do svého *Kázání o nařízeních Tóry* a odkazuje na něj také v několika dalších spisech. Maharal ostře vystupoval proti konzumaci tzv. „vína úlitby“, která se v jeho době rozmohla zejména na Moravě. Dostává se do sporu s polským halachistou Moše Isserlesem, který moravským židům konzumaci vína z nežidovské produkce povolil. Kapitola shrnuje historický vývoj zákonů vína úlitby a popisuje konflikt mezi Isserlesem a Maharalem. K tradičním argumentům o modloslužbě a zákazu smíšených sňatků, kterým bývá zákaz konzumace nežidovského vína podpírán,



Maharal přidává argument vlastní. Židovský národ je jedinečný a byl Hospodinem vyvolen k dodržování jeho nařízení.

Texty Zohar I,18a a Zohar I,33b popisují proud emanace během druhého dne stvoření, kdy došlo k oddělení vod od vod. Tento tok je přirovnáván k mužské tvořivé potenci a Maharal jej jako takový užívá v *Stezce oddělenosti* spisu *Netivot Olam, Be'er ha-Gola* a *Chidušej Agadot*. Stezka oddělenosti se zabývá problematikou pánského autoerotismu a fenoménu „*šichvat zera levatala*“ – „marnění semene“. Kapitola popisuje halachický vývoj zákazu masturbace. Prostřednictvím knihy Zohar Maharal zákaz doplňuje o metafyzickou rovinu, když zdůrazňuje spojitost emanačního toku a průchodu spermatu tělem muže. Pokud sperma není užito správným způsobem, odchyluje se ze správné cesty i emanační proud. Tímto odkloněným proudem je pak posílána „*Sitcha Achra*“, Odvrácená strana a dochází k modloslužbě.

Závěrečná kapitola shrnuje získané poznatky. Popisuje způsob, kterým Maharal knihu Zohar vykládal a začlenil do svého díla. Z analýzy výše vybraných textů vyplývá jeden opakující se vzorec: Maharal silně usiluje o zachování dodržování micvot. V situacích, kdy dobová argumentace poskytuje prostor pro zvolnění určitých nařízení, sahá do metafyzicko-teologických konceptů knihy Zohar a dodržování daného přikázání jimi podepírá. Naplňování micvot má v jeho očích besprostřední vliv na život božské oblasti a jejich dodržování je proto zcela nezbytné. Hlavním úkolem člověka je v Maharalových očích blahodárně působit na existenci světa a napomáhat jeho přiblížení Bohu.

## 15 Abstract

This thesis deals with the intellectual heritage of Rabbi Judah Loew ben Bezalel, the Maharal of Prague and with his affiliation to the Kabbalah. The Kabbalah sprang up amongst Jewish scholars of 12<sup>th</sup> century Spain and reached its apex in the composition of the Zohar. This study shows the ways the Maharal used the Zohar and to what end. First chapter deals with the life and writings of the Maharal. The second summarises previous attempts to describe the Maharal's affinity for Jewish mysticism. The third chapter describes how the Zohar was written. It includes a textological comparison, which aims to find which edition or group of manuscripts of the Zohar the Maharal used. It also makes note of the special form of zoharic Aramaic that is present in the Maharal's writings. The fourth chapter raises the question of halakhic authority of the Zohar in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries. Three main chapters of this thesis provide analysis and commentary of chosen zoharic texts (Zohar III,152a, Zohar III,40a, Zohar I,18a a Zohar I,33b) quoted by the Maharal in his writings and with their theological reflection.

Zohar III,152a speaks about different layers of meaning implied in the text of the Torah. This chapter deals with the basic development of Jewish hermeneutics and attempts to find Maharal's place in it. His approach is a clearly defined one: in *Tiferet Jisrael* he opposes modern tendencies to lower the importance of literal meaning of Torah. By this position, he aligns himself with the hermeneutical method presented in the main corpus of the Zohar and opposes the later zoharic amendments *Tikunej Zohar* and *Raaja Mehemna*.

Zohar III,40a describes the emanation flow through *sefirot* with a special emphasis on the allegory of a wine that is according to the Talmud (Ber. 34b) preserved in the grape from six days of creation to be served to *tzaddikim* in the world to come. The Maharal uses this concept in his *Sermon on Mitzvot* and elaborates on it in his other writings. He goes against the consumption of libation wine that pervaded Moravia in his time. The Maharal strongly opposed to Moses Isserles who allowed Moravian Jews to continue in their wine drinking practice. This chapter sums up the historical development of this ban and describes the conflict that arose between the Maharal and Isserles. The Maharal elaborates on traditional arguments that forbid drinking non-Kosher wine – prevention of idolatry and prevention of interfaith marriages – and adds his own unique explanation: the Jewish nation is unique and chosen by God. Through the use of *gematria* Maharal he connects the idea of the uniqueness of the Jewish nation to

wine which stands as an allegory for God's emanation. By using wine that is not fit for Jewish consumption, Jews destroy the flow of emanation and impeach the choice made by God.

Two texts Zohar I,18a and Zohar I,33b describe the second day of creation and the split of waters that occurred on that day. In the zoharic imagination, the flow of waters is compared to procreational potencies of a man. The Maharal uses this allegory and elaborates on it in *Netivot Olam*, *Be'er ha-Golah* and *Hiddushei Agadot*. In *Netivot Olam* we find one whole chapter devoted to the question of male autoeroticism. Maharal emphasizes the connection of sperm to the flow of emanation. If the sperm is not used in a proper manner and a male masturbates, this act has direct effect on higher spheres and corrupts the flow of emanation. *Sitra Achra* the demonic Other Side then easily conquers this corrupted flow.

The final chapter presents the reader with one concept that appeared as a common ground to all studied texts. The Maharal emphasizes the need to fulfill all Torah commandments. In those situations where a new emerging argumentation appears to slacken some commandment, the Maharal reaches for metaphysical concepts of the Zohar and 'builds a fence around the Torah'. For in Maharal's view, the fulfilling of the mitzvot has immediate impact on life in God's region and brings God and man closer to each other.

## 16 Přílohy

### 16.1 Zákony vína úlitby/Gevurot ha-Šem

Narazil jsem na několik lidí, kteří překračují hranici vymezenou učenci. Nestačí jim, že porušují zákaz, který ze slov učenců vyplývá, tito lidé situaci ještě zhoršují. Nedodržují slova Tóry, která zakazuje mít jakýkoliv prospěch z jejich obyčejného vína. To nás přivádí k podstatě problému. Oni jej ale ještě zhoršují, když toto víno užívají k velebení Hospodina<sup>418</sup> a havdaly. Hřeší dokonce i tím, že tímto vínem plní čtyři pesachové poháry!

Nakonec na ně však dolehne, že v provazech šalby vezou nepravost, že v postraňcích vezou povoz hříchu,<sup>419</sup> když svůj prohřešek znásobují a přísazují si k těžkému hříchu porušení zákazu konzumace vína úlitby hřích další. Vždyť plnění micvy<sup>420</sup> provádějí skrze hřích! To není velebení, ale opovržení!

O těchto lidech je řečeno (Izajáš 65,3): „*Je to lid, jenž neustále do očí mě dráždí...*“ Toto nařízení leží před Hospodinem a oni Jej dráždí přímo před Jeho tváří. Jakoby si přisvojili královnu, kterou je Tóra, přímo v paláci krále, totiž Hospodina zástupů, čímž by byl Hospodin zneuctěn.

Třetí z hříchů navíc odhaluje lež. Tito lidé totiž pozvedají čtyři pesachové poháry naplněné nevhodným vínem. Podstatou zákazu vína úlitby, který porušují, přeci je, že Izrael byl oddělen od ostatních národů, jak říkají v kapitole traktátu Šabat (12b): „vydali nařízení o jejich oleji kvůli jejich vínu a o jejich vínu kvůli jejich dcerám...“. Zdůvodněním tohoto zákazu je, že Izrael je oddělen od národů. Zde leží samotný počátek odlišné úrovně Izraele, skrze kterou jsou židé odděleni a odloučeni od ostatních národů, takže nejsou jako ostatní národy země. Podstatné je, že Hospodin vykoupil Izrael z Egypta, jak je psáno „Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem“.<sup>421</sup> Kdo používá víno ostatních národů pro čtyři pesachové poháry, stírá rozdíl, kterým je Izrael od národů oddělen. Čtyři poháry totiž svědčí o onom rozdělení, o tom, že si Svatý, budiž veleben, vzal Izrael za svůj vyvolený lid. Čtyři poháry odpovídají čtyřem výrazům pro záchranu, jak je psáno:

---

<sup>418</sup> Na kiduš.

<sup>419</sup> Parafraze Iz 5,18: „Běda tě, kdo v provazech šalby vlečou nepravost, jako by v postraňcích táhli povoz hříchu.“

<sup>420</sup> Micvou je zde míněno pronášení kiduše, provádění havdaly a pití čtyř pohárů vína během svátku Pesach.

<sup>421</sup> Ex 6,7: „Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem. Poznáte, že já jsem Hospodin, váš Bůh, který vás vyvede z egyptské roboty.“

„Vezmu si vás za lid...“.<sup>422</sup> Z tohoto důvodu jsem řekl, že třetí hřích odhaluje lež a ukázal jsem ti tyto tři hříchy spojené v jeden.

Povaha těchto lidí je svádí ke dvěma věcem. První je, že podle nich bylo toto nařízení ustanoveno kvůli svatbám. V dnešní době však podle nich toto nařízení již postrádá smysl, protože národy se nemísí. I kdyby však národy odděleny nebyly, není prý potřeba je zdůrazňovat, protože my už přece vlastní ženy máme! Tohle jsou slova hlupáků a není potřeba na ně jakkoli odpovídat. Vždyť přeci má-li minjan nějaký problém, je potřeba jiný minjan, který bude co do moudrosti větší, aby o tom prvním rozhodl. A co víc, toto nařízení přece také patří mezi osmnáct záležitostí!<sup>423</sup> A dokonce, i kdyby přišel sám prorok Eliáš, aby jednu z těchto osmnácti věcí zrušil, nesmíme jej polechnout, jak je řečeno na pravém místě (*Avoda Zara* 35a). Proto se ve svém mínění pletou. Pokud byl v čase, kdy bylo ono nařízení ustanoveno, pro jeho ustanovení důvod, trvá tento důvod stále. Proč by tedy nemělo docházet ke sňatku? Je možné, že chce vzít čísi dceru a kvůli svatbě opustit veškeré zvyklosti, přičemž tento svazek vznikl jen kvůli vínu, které sblížuje a podněcuje náklonnost. Co neřekli o nařízení o jejich vínu je to, že jej vynesli kvůli obavě, že kdo jej bude pít, bude sveden a opustí komunitu, což je tak palčivé, že se o tom radši nezmínili. Radši se v souvislosti s vínem zmínili o svatbách a ustanovili zákaz pít jejich víno kvůli smíšeným sňatkům. Pokud patříš k těm, kteří říkají, že toto nařízení může a nemusí být v platnosti, věz, že tento hřích zpochybňuje samotný základ odlišné úrovně Izraele. Již jsme řekli, že tento základ spočívá v tom, že Izrael byl oddělen od národů, protože izraelský lid náleží Svatému, budiž veleben. Je tedy nutné, aby byl tento rozdíl zachován bez jakékoli možnosti opětovného spojení. Bude-li existovat možnost opětovného spojení, nebude oddělení nikdy úplné. Víno však sblížuje a skrze manželství spojuje dva cizí prvky láskou, čímž je odlišnost naprosto setřena. I kdyby nedošlo ke sňatku, stále by nebyla zajištěna úplná oddělenost. Odděleností totiž můžeme nazvat jen to, co je bez jakékoli možnosti opětovného splnutí. Jinak to není žádná oddělenost. Je to narušení vyšší úrovně, na které se Izrael nachází, protože je nezbytně nutné, aby byl izraelský národ zcela oddělen. Naprostá oddělenost je nutná proto, aby neexistovala vůbec žádná možnost opětovného spojení s národy. Dokud taková možnost existuje, i kdyby nebyla naplněna, úplná oddělenost nebude nikdy

---

<sup>422</sup> Ex 6,6-7: „Proto řekni Izraelcům: Já jsem Hospodin. Vyvedu vás z egyptské roboty, vysvobodím vás z vašeho otroctví a vykoupím vás vztaženou paží a velkými soudy.

7 Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem. Poznáte, že já jsem Hospodin, váš Bůh, který vás vyvede z egyptské roboty.“

<sup>423</sup> *Šabat* 1:4. Mezi osmnáct zapovězených věcí gemara vypočítává chléb, víno, olej a dcery nežidů.

existovat. I když je možnost spojení velmi vzdálená, její pouhá existence narušuje naprosté oddělení. Už neříkej, že tento hřích existuje jen v oblasti doměnek. Naopak, vůbec tomu tak není! Tento hřích je narušením oddělenosti Izraele. Izrael musí být oddělen tak, že není možno obnovit jeho spojení s národy. Teprve tehdy se nachází na úrovni a stupni, který mu náleží.

Když byl Izrael ještě ve své vlastní zemi, dříve než byl zničen Chrám, bylo spojení Izraele s národy přerušeno a oddělenost trvala. Když byl později Izrael ze své země vyhnán a přišel doprostřed národů, ctil tento rozdíl a připojil se k trošce těch, kteří pronikli mezi národy již dříve. Tak se stalo, že Izrael byl rozptýlen mezi národy. „*Daniel si předsevzal, že se neposkvrní [...] vínem, které pil král při svých hodech...*“.<sup>424</sup> Zde leží počátek tohoto nařízení, jak je vysvětleno na patřičném místě, totiž že oddělenost začala existovat, když byl Izrael oddělen od národů. Není pochyb o tom, že zákaz jejich vína je právě tím velkým rozdílem. Daniel nechtěl spolu s nežidovským vínem pít i dotyk nežida a napomáhat tak spojení. V každém případě v Danielových dobách ještě neexistovalo žádné podrobení národům a rozptýlení galutu. Avšak v dobách zničení druhého Chrámu, když žili učenci domu Šamajova a domu Hilelova, byl již Izrael rozptýlen do všech koutů světa. A tak učenci posbírali veškerou sílu a vydali nařízení o zákazu jejich vína platné pro celý izraelský lid. Posílili jím oddělenost izraelského národa, která tkví v jeho jedinečné úrovni. Ta jedná je zárukou toho, že nedojde k opětovnému sloučení. Tóra o tom rovněž svědčí, když říká: „*Nesmíte pít víno nebo opojný nápoj [...] musíte rozlišovat [...] a učit...*“.<sup>425</sup>

Tímto veršem Tóra zakazuje opilci, aby vyučoval. Je totiž nutné, aby byl vyučující schopen ve svém učení odlišit jednu věc od druhé. Víno ovšem stírá rozdíl mezi vším. Pokud bude Izrael pít víno spolu s nežidy, bude setřena odlišnost, která je pro Izrael potřebná. Proto zakázali jejich víno. Tento zákaz je svědectvím o existenci oddělenosti Izraele a zároveň pojistkou, aby tato oddělenost nebyla narušena.

Tyto záležitosti jsou naprosto zřejmé. Dodržování onoho nařízení zachovává oddělenost Izraele od národů a udržuje Izrael v jeho jedinečném postavení. Otázka této

---

<sup>424</sup> Dan 1,8: „Ale Daniel si předsevzal, že se neposkvrní královskými lahůdkami a vínem, které pil král při svých hodech. Požádal velitele dvořanů, aby se nemusel poskvřňovat.“

<sup>425</sup> Lv 10,9-11: “Ty ani tvoji synové s tebou nesmíte pít víno nebo opojný nápoj, když budete vcházet do stanu setkávání, abyste nezemřeli. To je provždy platné nařízení pro všechna vaše pokolení. Musíte rozlišovat svaté od nesvatého a nečisté od čistého a učit Izraelce všem nařízením, která vám Hospodin uložil skrze Mojžíše.”

rozdílnosti prochází celou Tóru, která přece říká: nebudeš následovat zvyklostí nežidů a budeš činit rozdíl, neboť mezi Izraelem a národy není rovnosti!

I kdyby okolnosti nesvedly Izrael a nežidy dohromady, tak pokud existuje možnost být i vzdáleného sloučení, je rozdíl mezi nimi smazán. Rozdíl totiž nemůže existovat, když je zde možnost sloučení. Tak to totiž stojí v kapitole *Kama* traktátu *Šabat*: „Vydali nařízení o jejich chlebu a jejich oleji kvůli jejich vínu a o jejich vínu kvůli jejich dcerám.“<sup>426</sup> Hle, jedno nařízení následuje druhé. Nařídili o chlebu a oleji kvůli jejich vínu a o jejich vínu kvůli jejich dcerám. Vskutku, když bude Izrael pít víno spolu s nežidy, naruší rozdíl, který jej odlišuje od národů, což je začátkem splnutí. Spojení s jejich dcerami je pak dovršením tohoto splnutí. Nemáme o tom více než toto jedno nařízení. Vždyť skrze jejich víno dochází k setření rozdílů, který je nutný k tomu, aby Izrael zůstal odlišen od národů.

Nyní, když jsi pochopil a uznal, jak přesně víno stírá odlišnost mezi Izraelem a národy, pomysli na další věc. Pokud jsou národy rovny Izraeli, měli by spolu sdílet něco zřejmého, z čeho bude tato rovnost patrná. Je zjevné, že všichni lidé mají hlavu, ruce a nohy. Orgány a šlachy, maso a tvář, jeden je jako druhý, není mezi nimi rozdíl. Co se však lidského nitra týče, tady panuje mezi Izraelem a národy rozdíl. Vždyť i sami učenci národů uznávají, že národy jsou roztržštěné a že štěstí každého z nich závisí jen na něm samém, což vyplývá z jejich slov. My však tuto rozdílnost nepřisuzujeme štěstí ani pohybům nebeských těles, ale říkáme, že každý národ má svého jedinečného ochránce, jak je vzpomenu v Tóře: „*ochránce Peršanů a ochránce Řeků...*“.<sup>427</sup>

Věz, že národy věří v moc jedinečnosti, zatímco Izrael spoléhá na moc svatou, totiž na Hospodina, budiž veleben, který Izrael odlišil od národů a vzal si jej pro sebe. Není pochyb o tom, že národům náleží vnitřní mohutnost, díky níž jsou připraveny přilnout ke svému ochránci. Stejná mohutnost náleží také Izraeli, který je připraven přilnout k Němu, budiž veleben. A proto i když jsou si všichni lidé podobni svým zevnějškem, liší se vnitřní mohutností. Také kvůli ní je nezbytné, aby byli Izraelité odděleni, neboť se liší vnitřně, svou skrytou vnitřní úrovní. Mezi pijáky vína ale nenajdeš žádného, který by si uvědomoval, že jeho skrytá vnitřní úroveň je právě jako víno. Víno totiž pramení zevnitř hroznu, z jeho skrytosti, a proto se také výraz víno (*jajin*) v gematrii rovná sedmdesáti, stejně jako výraz tajemství (*sod*). Je tomu tak proto, že sama nejskrytější podstata

---

<sup>426</sup> *Šabat* 12b.

<sup>427</sup> Dan 10,20: „Řekl: „Víš, proč jsem k tobě přišel? Nyní se opět vrátím, abych bojoval s ochráncem Peršanů. Odcházím, a hle, přichází ochránce Řeků.“

hroznů je tajemství, které je v hroznu ukryto. Není to náhoda, jak dokazuje kapitola *Dinej menonot (Sanhedrin 38a)*: „Řekl: Numerická hodnota slova víno je sedmdesát a numerická hodnota slova tajemství je rovněž sedmdesát. Když vstoupí víno, vyjde tajemství.“ Toto nejsou plané řeči, skutečně je tomu tak. Víno se v gematrii rovná tajemství, protože je skryté uvnitř hroznu a teprve z této skrytosti vychází ven. Takže když vejde víno, je odhaleno tajemství. Víno má totiž nad tajemství vládu a moc. Je proto nutné, aby byl Izrael oddělen od národů právě tímto vínem, které se v gematrii rovná tajemství, stejně jako se od nich Izrael liší svou jedinečnou vnitřní mohutností. Právě protože se Izrael od národů odlišuje svou jedinečnou vnitřní mohutností, je nutné, aby byl odlišen také tím, co se svou úrovní rovná této vnitřní síle. Rovná se jí víno, jehož numerická hodnota je sedmdesát. Tak bude zajištěno, že nedojde k narušení jedinečné a odlišné úrovně Izraele.

Vysvětlil jsem ti, že tyto záležitosti se mají jinak, než o nich lidé běžně mívají. Lidé si většinou myslí, že tento zákaz platí kvůli smíšeným manželstvím. Zákaz neplatí ale jen kvůli nim, ale především kvůli tomu, aby nebyl setřen jedinečný rozdíl mezi Izraelem a národy. Je nezbytné, aby byl Izrael naprosto odloučen bez jakékoli možnosti opětovného spojení. Jedině v tomto případě můžeme mluvit o opravdové oddělenosti.

Je nezbytné porozumět i dalším záležitostem moudrosti z toho, co jsem zmínil výše. Totiž že Izrael a národy, ačkoli jsou si blízké, co se vnější podoby týče, liší se vnitřní silou. Tato vnitřní síla je spjata se zdrojem každého národa. Izrael vznikl díky síle svaté, zatímco národy vznikly silou vlastní. A tak je Izrael od národů oddělen hned svým zrodem. Pro každý národ je jeho počátek významnou událostí. Národy jsou navzájem odděleny a nemají nic společného, protože jejich počátky jsou různé. Na počátku stálo sedmdesát národů a každý z nich se zrodil sám ze sebe. Bylo totiž sedmdesát stavitelů věže, kvůli kterým byla rozdělena země. Izrael vznikl po svém, jak je psáno: „Tvoji otcové sestoupili do Egypta v počtu sedmdesáti duší...“<sup>428</sup> u zrodu Izraele stál tedy také počet sedmdesáti. Nicméně když sestoupili do Egypta, nebylo jich sedmdesát, protože Jochebed se narodila až mezi zdmi, jak říkají naši učenci, jejich památka budiž velebena (*Sota 12a*).<sup>429</sup> Na Izrael proto bylo uvaleno, že budou v Egyptě cizinci. Kdyby jich bylo

---

<sup>428</sup> Dt 10,22: „Tvoji otcové sestoupili do Egypta v počtu sedmdesáti duší, ale nyní tě Hospodin, tvůj Bůh, učinil tak početným jako nebeské hvězdy.“

<sup>429</sup> Podle traktátu *Sota 12a* byla Jochebed, dcera Leviho, počata na cestě do Egypta a narodila se až „mezi zdmi“, to podle Maharala znamená ve chvíli sestoupení do Egypta. Maharal zde pracuje s myšlenkou, že Izraelský národ vznikl ze sedmdesáti lidí. Před tím, než lid vešel do Egypta, však ještě žádným národem



sedmdesát ještě před tím, než sešli do Egypta, nebyli by označeni za cizince. Kdyby jich bylo sedmdesát nějaký čas potom, co přišli do Egypta, bylo by to stejné, byli by cizinci. Avšak jakmile jich do Egypta vešlo sedmdesát, nebyli by označeni za cizince, ale za Izrael v Egyptě. Byl by to vznik izraelského národa. Proto se Jochebed narodila mezi zdmi. Aby se vně Egypta nenacházelo sedmdesát duší a aby jich do Egypta mohlo sejít sedmdesát, tedy již existující Izraelský národ. Vznik Izraele se liší od vzniku národů, protože vzniklo sedmdesát samostatných národů a vzniklo sedmdesát samostatných izraelských duší a jejich počátky jsou od sebe odděleny. Počet sedmdesáti je nezbytný pro vznik, jehož číslem je sedmdesát. Číslo sedmdesát je totiž číslem tajemství, což poukazuje na skrytý význam tohoto čísla, které je svým významem nejvyšší a skryté. Proto v Tóře nenalezneš počet vyšší než sedmdesát. V Tóře naleznáš, že počet deseti odpovídá desátku. Počet dvaceti odpovídá minálnímu věku pro rentu z vojny. Počet třiceti odpovídá věku levitů, kteří přicházejí sloužit do stanu setkávání. Čtyřicet je ran bičem. V padesáti letech se levita vrátí ze služby a bude zproštěn práce. Číslo šedesát – do šedesáti let se výměr vypočítává podle věku.<sup>430</sup> Sedmdesát odpovídá sedmdesáti starším. Od sedmdesáti výše není počet stanoven. Přesný počet odpovídá přesně vyčteným věcem. Od čísla sedmdesát výše však již věci nejsou zjevné ani vymezené, protože slovo tajemství se v gematrii rovná sedmdesátce, což poukazuje na skrytou úroveň tohoto čísla. Po něm již není nic. Proto stojí číslo sedmdesát u zrodu národů a také u zrodu Izraele. Ve svých počátcích jsou totiž odděleni, jsou odděleni jeden od druhého. S vínem se to má stejně – má tajný počátek, pochází z tajné skrytosti vnitřku hroznu, které v gematrii odpovídá číslo sedmdesát. Již jsme řekli, že úroveň tohoto čísla je nejskrytější, a právě proto přichází tajemství pod číslem sedmdesát. A protože je Izrael oddělen od ostatních národů na úrovni, která odpovídá sedmdesátce, nesmí pít víno, které by bylo na úrovni sedmdesáti národů. Právě v této sféře jsou od sebe odděleny. Pokud by ji spolu sdíleli, slučují vznik Izraele a národů v jeden, ačkoli jsou odděleni. Protože mezi jejich počátky panuje rozdíl, učinili mezi nimi učenci rozdíl, a to všechno jen kvůli tomu, aby byla zachována oddělenost Izraele od národů. Toto jsou slova nejvyšší moudrosti. Je to pouhá kapička v moři a toto místo není určeno k objasnění problému v jeho celistvosti.

---

nebyl, neboť jeho členů nebylo sedmdesát. Teprve po narození Jochebed dosáhl národ počtu sedmdesáti členů a byl připraven stát se vyvoleným lidem.

<sup>430</sup> Lv 27,3: „Tvůj odhadní obnos u muže od dvaceti do šedesáti let bude činit padesát šekelů stříbra podle váhy určené svatyní.“

Objasňuji pouze trest, který bude náležet těm, co celou situaci zjednoduší, protože tento hřích je v jejich očích malý, spočívá ve smíšeném manželství, což je jen doměnka.

Objasnil jsem ti, že tento hřích zasahuje přímo do podstaty Izraele a kdo jej popírá, propojuje podstatu Izraele s národy, takže Izrael ztrácí svůj vlastní a jedinečný počátek. Bože chraň! Zde již není místo na to, abychom o tom obšírně pojednávali, nalezněš to na jiném významném místě, kde se dozvíš o hříchu a trestu dostatečně podrobně.

Jednají, jako by pocházeli z pokolení Jorobeáмова. Hřeší zas a znovu a ve jménu přátelství přivádějí k hříchu také ostatní, když spolu s většinou porušují tento zákaz. Jsou totiž i tací, kteří se opanují. Když ale vidí ostatní, kteří pijí z podezřelého, o kterém tuší, že není košer a když se k tomu přidá ještě jejich vlastní chuť na víno, zajde to tak daleko, že porušují nařízení přímo na veřejnosti přede všemi. Tak znesvěcují Nebeské Jméno. Činí naprostý opak toho, co jest řečeno v kapitole (*Avoda Zara 31b*): „Rav Šmuel bar Bisna náhodnou přibyl do Marguanu. Přinesli mu víno, ale on ho nevypil. Přinesli mu pivo, ale ani to nevypil. Jistě víno nevypil proto, že nebylo jasné, jestli v něm nejsou stopy víny úlitby. Proč ale nevypil pivo? Kvůli obavě ze stopy této stopy.“ Vyplývá z toho, že kvůli vínu nepil vůbec žádný jejich nápoj. Rozhodl se rozšířit nařízení i na ostatní nápoje, aby jej nesváděla chuť potěšit se jejich vínem. Proto je potřeba nařízení zpřísnovat. Jedině tak budou schopni odolat těm, co se zvou jejich přáteli a nutí je porušovat tento zákaz. Je zakázáno zvat je přáteli i bezbožníky, jak potvrzuje kapitola *Kejcad* traktátu *Jevamot* (20a): „Ten kdo, nenaplnuje slova učenců, není zván svatým, nenazývá se však ani bezbožným...“.

Objasnění tohoto divu, že takové lidi nezveme bezbožnými, přestože překračují slova učenců, ale vyvrženci. Sami sebe totiž zvou učenci, ačkoli jsou bezbožní a úmyslně páchají hříchy a každý člověk je tak musí zavrhnout. A On, Požehnaný ve svém milosrdenství nás navrátí ke své Tóře, abychom ji střežili a dodržovali a zachovali záři našich očí ve světle Jeho Tóry ku spáse. Amen, necht' se Jeho vůle naplní.

## 16.2 Zákaz vína úlitby a nezbytné pokárání/Ner micva

Učenci vydali nařízení týkající se vína ostatních národů a zakázali jeho pití (*Avoda Zara* 35). Celému Izraeli totiž náleží podíl na světě budoucím, který je uchovaným vínem. Nemysli si, že je to opravdové víno. Je to skrytá existence, která není zjevná žádnému stvoření, jen Hospodinu, budiž veleben. Je zvána vínem, protože víno je nachystané uvnitř hroznu, ve kterém je ukryto. Je proto nezbytné, aby bylo i sebemenší množství vína náležející Izraeli v tomto světě střeženo před nežidy, dokud si Izrael nevyslouží víno dokonale střežené. Ne nadarmo zmiňují učenci, jejich památka budiž velebena slova (*Berachot* 34b) „víno uchované“. Neříkají „víno skryté“, pouze ohlašují, že víno má být střeženo před národy.

Jsou mezi námi však lidé, kteří toto nedodržují. Nevěnují pozornost slovům moudrosti, která rabíni přísně nařídili, jak je známo [studentu knihy *Zohar*] (Parašat Šemini III,40a). Jednou se ukáže, že nad těmi, kteří nevěnují pozornost slovům moudrosti, visí soud a rozsudek. Jsou zváni nevěřícími a jejich trest nelze vylíčit. Tito lidé jednají jako by Izrael, chraň Bůh, který je jedním národem, byl rozdělen ve víře a učení! Avšak my přece vychvalujeme a považujeme za nádherné to, že Izrael je lid ve svém učení jednotný! Jak je psáno „*Kdo je jako tvůj izraelský lid, jediný pronárod na zemi*“.<sup>431</sup> Kvůli těmto lidem, neposlušným, přestupujícím zákon a hřešícím, Bože chraň, mezi námi nespočívá ona jednota, kterou vychvalujeme a považujeme za tak nádhernou! Proto, synové Izraelští, otočte se rázně od těchto lidí a vzdalte se od jejich zlých způsobů!

Existují totiž dva druhy lidí, kterým vládne pokušení následovat *jecer ha-ra*. První se navrátí z cesty, po které až doposud kráčeli a upevní se v následování způsobů svých otců. Tím způsobí, že se i ostatní lidé utvrdí v následování cesty praotců. Jim všem bude náležet odměna mnohých, neboť si odměnu mnohých vysloužili (*Avot* 5,18). Budou jako všichni spravedliví světa, kteří nasadili svou duši v prospěch většiny, aby tak mohli kráčet po cestě dobra.

Druzí se nenavrátí a budou pokračovat ve své špatné cestě. Ti způsobí, že i mnozí další se touto špatnou cestou vydají. Uvidí před sebou totiž jiné, kteří sešli z dobré cesty. Tito lidé jsou lehčí ve své víře, jak dosvědčuje výraz *nesech*, který považují za bezvýznamný. Lehce se totiž poddávají porušení tohoto zákazu. Zlehčují tak celé pokolení a také všechna pokolení budoucí, až jednou přijde Mesiáš, náš spravedlivý, a

---

<sup>431</sup> 1 Par 17,21: „Kdo je jako tvůj izraelský lid, jediný pronárod na zemi, jež si Bůh přišel vykoupit za lid; učinil sis jméno velikými a hroznými činy, když jsi vypudil pronárody před svým lidem, který sis vykoupil z Egypta.“

odvrátí se od nás s kamenným srdcem. Tito lidé pocházejí z pokolení Jorobeáмова, protože hřeší a svádí ke hříchu mnohé další! Na jejich svědomí jistě padají i mnohé další hříchy. Máme tedy dva druhy lidí. Zvolte si kráčet po cestě života pro dobro své i svého potomstva až navěky!

Neboť se blíží konec naší promluvy, nechává se slyšet také bázeň před Hospodinem, který vydal nařízení o zákazu konzumace vína úlitby. Je nutné o tomto všem informovat všechny v našem pokolení. Ode dne, kdy Izrael odešel ze své země, se mu nikdy nepříhoda taková věc, jako je tato. Izrael je jedním lidem a jedním národem, avšak nacházejí se v něm tací, kteří se od této jednoty odklánějí nedodržováním jedné micvy, která je v Izraeli hluboce zakořeněna. Je to micva velice, převelice milá a tou je zdrženlivost od ostatních národů. Naplnit ji lze dodržováním zákazu konzumace vína úlitby, jak je psáno: (Daniel 1,8): „*Ale Daniel si předsevzal, že se neposkvrní královskými lahůdkami a vínem, které pil král při svých hodech.*“<sup>432</sup> Toto předsevzetí si vzal k srdci. Když Daniel spatřil, že přišel do paláce, přilnul ke králi. Proto si vzal na srdce, že bude činit rozdíl a že neposkvrní své rty lahůdkami a vínem královské hostiny. Výraz „*neposkvrní*“ znamená, že se neznečistí odpornou věcí. Protože všechny stoly byly plné zvratků, samý výkal,<sup>433</sup> poskvrnil by se po jídání jejich pokrmů a pitím jejich nápojů.

---

<sup>432</sup> Dan 1,8: „Ale Daniel si předsevzal, že se neposkvrní královskými lahůdkami a vínem, které pil král při svých hodech. Požádal velitele dvořanů, aby se nemusel poskvřňovat.“

<sup>433</sup> Iz 28,8: „Všechny stoly jsou plné zvratků, samý výkal, místa není.“