

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Netiv haprišut. Sexualita a askeze v
judaismu**

Netiv haprishut. Sexuality and Asceticism in Judaism

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Mgr. David Biernot, Th.D.

Vypracovala:

Bc. Kamila Špinarová

Praha 2015

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala mému školiteli Mgr. Davidu Biernotovi, Th.D. za cenné konzultace a odborné vedení mé diplomové práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Netiv haprišut. Sexualita a askeze v judaismu“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedené pramenné i sekundární literatury. Prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného či stejného titulu.

V Praze dne

Kamila Špinarová

Anotace

Diplomová práce „Netiv haprišut. Sexualita a askeze v judaismu“, se zabývá „Stezkou oddělenosti“ rabi Jehudy Livy ben Becal'ela, pražského MaHaRaLa. *Stezka oddělenosti* je šestnáctou kapitolou Maharalova filosoficko-etického traktátu „Netivot olam“. Přináší člověku Maharalova doporučení ohledně jednání v oblasti intimního života. Předkládaná práce se zabývá vybranými pasážemi *Stezky oddělenosti*, především pak zákazem pánského autoerotismu. První kapitola popisuje význam pojmu „prišut“ pro *Stezku oddělenosti* a pro Maharalovo dílo. Druhá kapitola přináší obecný pohled na pánský autoerotismus, zakořeněný v talmudickém traktátu *Nida* 13a/b a závěry, které z talmudických ustanovení Maharal vyvozuje. Třetí kapitola předkládané práce se zaměřuje na pasáž z knihy *Zohar* (1:18a), kterou Maharal cituje ve *Stezce oddělenosti*, v *Chidušej agadot* a v *Be'er ha-gola*. Každému zmíněnému výskytu je věnována samostatná kapitola, popisující kontext citace v knize *Zohar* a v Maharalově díle. Jako poslední je v práci zahrnuta kapitola pojednávající o vztahu pražského Maharala k hnutí *Chasidej Aškenaz*, jakožto potencionálnímu zdroji Maharalových etických postojů.

Annotation

Diploma thesis „Netiv haprišut. Sexuality and Asceticism in Judaism“ deals with the „Path of Restraint“ written by rabbi Judah Loew ben Bezalel, the MaHaRaL of Prague. The Path of Restraint is sixteenth chapter of Maharal's philosophical and ethical tractate „Netivot olam“. The treatise brings Maharal's recommendations regarding human acts in intimate sphere of life. Submitted work deals with selected texts from the Path of Restraint, especially with the prohibition of men's autoeroticism. The first chapter describes the meaning of the term „prišut“ within the Path of Restraint and within the framework of Maharal's writings. The second chapter brings in the general view on the problematic of men's autoeroticism in perspective of Talmudic tractate *Niddah* 13a/b and conclusions, which Maharal derives from it. The penultimate chapter of my thesis focuses on the passage from the *Sefer Zohar* (1:18a). Maharal cites the passage three times in his whole work - in the Path of Restraint, in *Hiddushei Aggadot* and in *Be'er ha-Golah*. Every one of the quoted appearances has its own chapter in this thesis, describing the context it bears within the *Zohar* and within Maharal's work. The last chapter deals with the relationship of Maharal of Prague to the movement of *Hassidei Ashkenaz* as a potential source of Maharal's ethical attitudes.

Klíčová slova

MaHaRaL, rabi Löw, Jehuda Liva ben Becal'el, Netivot olam, sexualita, askeze v judaismu, autoerotika, masturbace, sefer Zohar, modloslužba.

Keywords

MaHaRaL, rabbi Löw, Judah Loew ben Bezalel, Netivot Olam, Sexuality, Asceticism in Judaism, Autoeroticism, Masturbation, Sefer Zohar, Idolatry.

Obsah

1	Úvod	8
2	Vymezení pojmu „ <i>prišut</i> “	14
3	<i>Hašchatat zera - Nida 13a/b</i>	22
	3.1 Světová potopa.....	25
	3.2 <i>Šfichat damim, avoda zara a giluj arajot</i>	29
4	<i>Sefer Zohar</i>	35
	4.1 Maharal a kniha <i>Zohar</i>	37
	4.2 <i>Zohar 1:18a</i>	39
	4.3 Komentář spisu <i>Chidušej Agadot</i> k traktátu <i>Nida 13a/b</i>	42
	4.4 <i>Zohar 1:18a</i> v díle <i>Be'er ha-gola</i>	46
5	Maharal a chasidismus.....	51
	5.1 <i>Chasidej Aškenaz</i>	52
6	Závěr	57
7	Použitá literatura.....	61
9	Překlad - <i>Netiv ha-prišut</i>	66
10	Překlad - <i>Chidušej agadot</i> k traktátu <i>Nida 13a</i>	106
11	Překlad - <i>Be'er ha-gola - Be'er ha-chamiši</i> (překlad vybrané pasáže).....	113
12	Appendix.....	119
13	Summary.....	121

Seznam zkratek:

BG - Be'er ha-gola

ČEP - Český ekumenický překlad

Dan - Daniel

Dt - Deuteronomium

EJ - Encyclopaedia Judaica

Gn - Genesis

Iz - Izajáš

Kaz - Kazatel

Lv - Leviticus

Maharal - Morejnu Ha-gadol Rabi Liva

NJ - Necach Jisra'el

NO - Netivot olam

Nu - Numeri

Př - Přísloví

Rabi - rabi Jehuda ha-Nasi

Raši - rabi Šlomo Jicchaki

srov. - srovnej

str. - strana

TB - Babylonský talmud

TJ - Tif'eret Jisra'el

Ž - Žalm

1 Úvod

Předkládaná práce si klade za cíl představit vybrané pasáže kapitoly *Netiv haprišut* - „Stezky oddělenosti“, rabi Jehudy Livy ben Becal'ela - pražského MaHaRaLa¹. *Stezka oddělenosti* je jednou z kapitol Maharalova díla *Netivot olam* - „Stezky světa“ či „Stezky věčnosti“. Tento eticko-filosofický traktát obsahuje na třicet stezek, ve kterých Maharal čtenáře seznamuje se svými stanovisky a doporučeními k co možná nejvhodnějšímu jednání člověka na tomto světě. Naše stezka, *Stezka oddělenosti*, pojednává o vhodném chování v oblasti intimních styků. Jak napovídá sám její název, bude *Stezka oddělenosti* nabádat spíše k jednání zdrženlivému. Kromě překladu a komentáře vybraných pasáží si autorka klade za cíl začlenit Maharalův text do kontextu rabínské i mystické literatury, která Maharalově vydání *Netivot olam* předcházela.

Jehuda Liva ben Becal'el, pražský Maharal, žil a působil během 16. století - přesné datum či místo jeho narození nám nejsou známy. Maharalovo jméno zůstává nejtěsněji spjato s Prahou, polskou Poznání a německým Wormsem, jako možné roky jeho narození bývají uváděna léta 1512, 1520 či 1526.² Narozen byl Maharal pravděpodobně v Poznani.³ Maharalovo úmrtí pak připadá na 12. září 1609⁴ a je to právě „starý“ Pražský židovský hřbitov, odkud se rabi Löw vydal na svou poslední pouť. I přes veškeré své působení v českých zemích⁵ zůstává Maharal českému publiku spíše neznámý. Široká veřejnost pomyslí při zmínce rabínova jména nejspíše na legendy o golemovi a o Maharalových schůzkách s Rudolfem II., kterými je

¹ 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.

² srov. 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. 25. (dále jako Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*) Biografie Maharala z pera Meira Perelese uvádí jako rok rabínova narození 1512. Tohoto roku se přidržuje i prof. Sadek, viz 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, str. 101.

³ Sadek, Vladimír: The Spiritual World of Rabbi Judah Loew ben Bezalel, str. 101.

⁴ Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 36.

⁵ V letech 1553 - 1573 jako vrchní moravský rabín v Mikulově, v letech 1597/1599 - 1609 pak jako vrchní pražský rabín. Pro více informací o Maharalově působení v Mikulově a Praze viz Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 16-35.

rabínova postava opředena. Odbornější publikum bude možná obeznámeno s Maharalovým bojem proti konzumaci nežidovských vín, jeho reformě-pedagogickou snahou o potlačení studijních metod *pilpul* a *chiluk*, či vedením pražského Klausu.

Maharal je autorem mnoha spisů a *drašot* a škála témat, která ve svých dílech postihuje, je opravdu široká.⁶ Dílo *Netivot olam* bylo sepsáno v letech 1593-1595⁷ a poprvé bylo vydáno v Praze v letech 1595-1596⁸. Každá kapitola nese název odpovídající jejímu zaměření a sestává ze dvou opakujících se prvků. Jako první bývá uvedena citace z písemné či ústní Tóry. Ta je následována vlastním Maharalovým midrašem dané pasáže. Maharalovo etické dílo zaujímá v korpusu židovské etické literatury specifické místo, neboť se vyznačuje lehkým příklonem k askezi, která není normativnímu judaismu vlastní. Z tohoto důvodu nyní stručně představím přístupy k askezi se kterými se v normativním židovství běžně setkáváme. Omezený rozsah práce nedovoluje pojednat o všech oblastech, kde je dle Maharala askezi možno realizovat. Z tohoto důvodu se zaměřím především na jednání týkající se intimní oblasti života. Právě touto oblastí se Maharal zabývá ve *Stezce oddělenosti*.

Jedním ze základních principů judaismu je pozitivně vymezená *micva* aktivní prokreace - plod'te se a množte se⁹. Život příslušníka židovského národa je upraven pevně daným souborem příkazů a zákazů, a pokud člověk tato všeobjímající pravidla dodržuje, není třeba si odpírat nic, co se odehrává v jejich rámci. V případě dobrovolné askeze by se mohlo jednat o porušení pozitivně vymezeného příkazu, kdy je např. půst neslučitelný s dodržováním šabatu¹⁰. Zákaz postit se o šabat odpadá pouze v případě, kdy by na šabat připadl Jom Kipur - Jom Kipur bývá označován jako „šabat šabaton“ a je významnější než šabat. Během svátku Jom Kipur jsou za účelem navození kajičné atmosféry a pro vyloučení veškeré radosti a potěšení, zavedena ta

⁶ Pro podrobný přehled Maharalových děl např. Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 38-50.

⁷ Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 46.

⁸ Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 40.

⁹ Gn 1,28: A Bůh jim požehnal a řekl jim: "Plod'te a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe." Pokud není uvedeno jinak, jsou všechny biblické citace převzaty z Českého ekumenického překladu.

¹⁰ Šabat je dnem odpočinku, během kterého se máme těšit z Hospodinova stvoření, a proto je jakékoli sebetřýznění formou půstu zakázáno. Srov. heslo *půst* v Sládek, Pavel. *Mála encyklopedie rabínského judaismu*. Praha : Libri, 2008.

nejpřísnější omezení. Půst trvá celou noc a celý den a postihuje veškeré aspekty života - není povoleno jíst ani pít, mýt se a užívat kosmetické přípravky, stejně jako požívat intimních styků¹¹. Jistou umírněnou formou askeze, se kterou je v judaismu setkáváme, je Názírství. Názírové v biblických dobách po vymezený čas dobrovolně abstinovali od požívání vinné révy a veškerých produktů z ní vytvořených, nestříhali si vlasy a zdržovali se kontaktu s mrtvými.¹² Během židovského liturgického roku se setkáváme s několika typy postních dnů¹³, jejichž trvání i náplň jsou přesně stanoveny, avšak postit se nad jejich rámec není třeba. Forma půstu, jejímž záměrem by bylo sebetřýznění a snaha o umrtvení těla či o eliminaci vlastní tělesnosti, judaismu vlastní není. Půsty mají v židovství očištnou či kajícnou funkci, v žádném případě není jejich účelem umrtvovat lidskou tělesnost nebo napomáhat k odloučení duše od těla. V myšlení rabínských autorit duše a tělo koexistují ve vzájemné harmonii a tendence o vysvobození duše z těla není normativnímu rabínskému pojetí vlastní.¹⁴

Během postních dnů je nutností vzdát se veškerých potěšení, mimo jiné také intimních styků s partnerem. Kromě postních dnů jsou významným regulativem manželského života i *micvot* jako *nida* či *ona*. „*Nida*“ upravuje období ženy 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

¹¹ Srov. heslo *Jom Kipur* v Newman, Ja'akov; Sivan, Gavri'el. *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 1992.

¹² Nu 6, 1-27 ; srov. heslo *Nazirites* v EJ.

¹³ Rozlišujeme tři typy postů: 1. postní dny stanovené Tórou (Jom Kippur, 9. av., 17. tammuz, 9. tetvet, 3. tišri, Esteřin půst), 2. postní dny stanovené rabíny (tyto posty jsou dodržovány jen skutečně zbožnými jedinci, jedná se např. o půst během deseti dní pokání, o půst prvorozených před začátkem Pesachu, či o Jom Kipur Katan - poslední den každého měsíce), 3. osobní půsty (např. na Jahzeit blízké osoby, nevěsta a ženich se postí o svatebním dni, postí se také např. komunita, pokud je upuštěn na zem svitek Tóry). Viz heslo *Fasting and Fast Days* v EJ.

¹⁴ Srov. heslo *Asceticism* v EJ.

rozvodu. Je nutné zdůraznit, že sexuální styk mezi mužem a ženou se dle normativního judaismu smí konzumovat pouze na manželském loži.¹⁵

Kromě zmíněných regulativů nepanují v judaismu žádná významnější omezení zasahující do intimního života páru. Uvnitř manželství je židovskému páru dopřána naprostá svoboda. Zatímco např. mezi křesťanskými morálními autoritami středověku panovala snaha kontrolovat soužití manželů i v intimní rovině a požadovat konzumaci manželství pouze v povolených mezích,¹⁶ může mít manžel dle rabínských autorit se svou manželkou pohlavní styk jakýmkoli způsobem se mu zlíbí¹⁷. Důležitým pravidlem takového styku ovšem je, aby nepřišlo nazmar sperma.¹⁸ Tímto se dostáváme k hlavnímu tématu předkládané práce, kterým je problematika pánského autoerotismu.

Ve *Stezce oddělenosti* se setkáme s několika aspekty, se kterými Maharal pánskou masturbaci ztotožňuje a kterými podporuje její zavrženíhodnost. Těmito aspekty se budu v předkládané práci podrobněji zabývat, přičemž největší důraz bude kladen na Maharalovo ztotožnění masturbace s modloslužbou. První kapitola pojedná v obecné rovině o úloze pojmu „*prišut*“ ve *Stezce oddělenosti* a v Maharalově myšlenkovém systému vůbec. Kapitola druhá přejde rovnou k tématu celé práce a tím je zbytečné prolévání semene. Zmíněná kapitola bude obsahovat halachické opodstatnění zákazu takového jednání (především v podobě výkladu folia 13 a/b traktátu *Nida* Babylonského talmudu) a samotné Maharalovy výklady, které ve *Stezce oddělenosti* nacházíme a které se vztahují k pojetí masturbace jakožto katastrofy celosvětového rozměru, jako vraždy a modloslužby. Třetí kapitola se bude věnovat knize *Zohar*. Maharal ve *Stezce oddělenosti* cituje úryvek z knihy *Zohar* a to konkrétně

¹⁵ 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.

¹⁶ 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, str. 108.

¹⁷ V Babylónském Talmudu v traktátu *Nedarim* 20b je výslovně řečeno, že muž může mít styk se svou ženou dle své libosti.

¹⁸ 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, str. 108.

pasáž 1:18a. Se stejnou pasáží se v Maharalově díle setkáme ještě dvakrát - jednou v díle *Chidušej agadot*, kde ji vztahuje k totožnému textu jako ve *Stezce oddělenosti* (*Nida* 13a/b) a dále v závěru páté studnice díla *Be'er ha-gola*. V kapitole o knize *Zohar* se pokusím stručně nastínit vztah Maharala k zoharickému korpusu a následně pojednám o všech třech výskytech pasáže *Zohar* 1:18a. Pokusím se osvětlit erotické aspekty kosmogonie knihy *Zohar* a poukázat na možnou inspiraci, kterou Maharal z knihy *Zohar* čerpal. Poslední kapitola bude ryze kompilačního charakteru a bude se zabývat předpokládanými vlivy hnutí *Chasidej Aškenaz* na Maharalovy etické koncepce.

V závěru práce se nachází můj překlad Maharalova textu *Netiv haprišut* v ucelené podobě, dále pak překlad vybraných pasáží z děl *Chidušej agadot* a *Be'er ha-gola*. Z díla *Chidušej agadot* jsem k překladu zvolila pasáž, ve které Maharal komentuje talmudický text *Nida* 13a/b, výběr překladového textu z díla *Be'er ha-gola* je pak podřízen čistě výskytu zoharické pasáže 1:18a - přeložila jsem ji a její bezprostřední okolí. V poznámkovém aparátu pod textem se nachází občasný komentář či vysvětlení, které vychází z vědomostí nabytých při zpracovávání předložené práce. Překlad je strukturován dle jednotlivých *parašot*, a sice tak, jak byly sepsány Maharalem. Jako první je uveden hebrejský originál, za kterým následuje můj překlad. Maharalovy texty nelze překládat doslovně, neumožňují to autorovy skrovné výrazové prostředky. Maharalův styl je strohý až skoupý, složité myšlenky jsou často vyjadřovány za pomoci několika málo výrazů, myšlenkové celky se často několikrát opakují.¹⁹ Doslovný překlad by českému uchu zněl poněkud šroubovaně. Z tohoto důvodu se překlad ubírá po linii významové, ač se originální struktury textu snaží co nejvíce přidržovat. Na některých místech nejsou vícekrát se opakující hebrejské věty do překladu již znovu zahrnovány, jinde jsou místa, která si žádají dalšího upřesnění, rozvedena za pomoci hranatých a kulatých závorek. Texty v hranatých závorkách rozvádějí a doplňují překlad tak, aby byl text co nejplynulejší a snadno pochopitelný. Kulatých závorek jsem užila v těch případech, kdy bylo potřeba text dovysvětlit či doplnit informace, které ze samotného textu přímo nevyplývají. K přepisu hebrejských názvů do češtiny je užito transkripčního modelu vytvořeného doc.

¹⁹ Tato skutečnost pravděpodobně souvisí s Maharalovou pedagogickou činností - vykládanou látku studentům často opakoval a snažil se ji vyložit z všemožných úhlů, aby ji mohl pochopit každý.

Bedřichem Noskem.²⁰ Hebrejské pojmy a názvy citovaných děl jsou v textu vyznačeny kurzívou.

Ráda bych, aby se má diplomová práce zařadila po bok vědecké literatury pojednávající o Maharalovi, která vznikla na území České republiky. Z těchto prací je třeba zmínit cizojazyčné práce českých badatelů, a to především články profesora Vladimíra Sadka²¹ či příspěvek docenta Pavla Sládka²² k Maharalovskému výročí z roku 2009. Pozornost si zasluhuje také článek „*Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations*“ doktora Davida Biernota²³. Co se týče samotných Maharalových textů, jsou českému čtenáři dostupné výběrové překlady z pera Jana Diveckého „*Ner Micva*“, „*Derech chajim*“, „*Stezka Tóry*“ a „*Stezka návratu*“.²⁴

²⁰ Viz Newman, Ja'akov; Sivan, Gavri'el. *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 1992.

²¹ Sadek, Vladimír: The spiritual world of Rabbi Judah Loew ben Bezalel. *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews*, 1991-2, Vol. 4, s. 101-119.; Sadek, Vladimír: Rabbi Löw und sein Bild des Menschen. *Judaica Bohemiae*, 1990, roč. XXVI, svazek 2, s. 72-83; Sadek, Vladimír: Social aspects in the work of Prague Rabbi Löw (Maharal, 1512-1609). *Judaica Bohemiae*, 1983, roč. XIX, svazek 1, s. 3-21.

²² Sládek, Pavel: Maharal's anthropology. *Judaica Bohemiae*, 2009, roč. XLIV, svazek 2, s. 5-40.

²³ 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*. London: Routledge, 2013, pp. 102-130.

²⁴ Všechny čtyři tituly vyšly v nakladatelství p3k v edici *Sifrej Maharal*.

2 Vymezení pojmu „prišut“

Netiv ha-prišut, „Stezka oddělenosti“, je šestnáctou kapitolou Maharalova spisu *Netivot olam*, která nás po „*Netiv ha-cniut*“ - „Stezce cudnosti“ - uvádí do oblasti intimního života jednotlivce. Stezka je rozdělena do tří kapitol, přičemž s hebrejským kořenem „p-r-š“ - „oddělit“, se setkáváme především v kapitole první. První kapitola čtenáře nabádá k obezřetnému chování, varuje před neblahým vlivem bezbožných jedinců a vyzývá k dodržování co možná nejpočestnějších vztahů uvnitř vlastní rodiny. V závěru kapitoly Maharal vyzdvihuje cudné jednání a schopnost manžela 'oddělit' se od své ženy v pravý čas.²⁵ Druhá kapitola pojednává o zavrženíhodnosti hříšných představ, o nevhodnosti pozorování ženy, ať už vlastní či cizí za účelem potěchy oka. Na závěr kapitoly Maharal podporuje rabínské doporučení ženitby v mladém věku. Ve třetí kapitole se Maharal zabývá problematikou pánského autoerotismu, který souhlasně s rabíny předchozích generací odsuzuje jako těžký hřích a přirovnává jej k vraždě, světové záplavě a modloslužbě. Dle Maharala se jedná o stav, kdy nad člověkem získal nadvládu zlý pud (*jecer ha-ra*). Právě třetí kapitola *Stezky oddělenosti* bude stát v centru pozornosti této práce.

Na začátku *Stezky oddělenosti*, kde se setkáváme s pojmem „*prišut*“ jako takovým, Maharal čtenáře nabádá ke zdrženlivosti a požaduje oddělenost od svévolného jednání, tj. od takového jednání, které není v souladu s Tórou. Hranice vymežující svévolné jednání je Maharalem v zápětí důmyslně rozšířena i na oblast rabínských doporučení. V textu je totiž užito rabínských autorit pro podpoření zákazu intimních styků v širším rodinném kruhu²⁶. Jedná se o rozvedení diskuze traktátu *Jevamot*, folia 21a:

V kapitole *Kejcad* (*Jevamot* 21a) [stojí:] Rava řekl: „Kde v Tóře nacházíme náznak zákazu [styků] druhého stupně²⁷? Jak je řečeno: *'Všech těchto ohavností se*

²⁵ Veškerá doporučení, která Maharal ve *Stezce oddělenosti* uvádí, se týkají výhradně mužské sexuality.

²⁶ Text hovoří o zákazu vztahů, které jsou Tórou považovány za incestní. Rabínské doporučení okruh těchto osob rozšiřuje, aby bylo zabráněno jakémukoli nežádoucímu vztahu uvnitř rodiny.

²⁷ שניית - zákaz 'incestu druhého stupně'. Tzn. rabínské doporučení, které rozšiřuje zákaz incestu o osoby širšího rodinného kruhu. Osoby spadající do této kategorie jsou: matka mužovy matky, matka mužova otce, žena mužova děda (ze strany otce), žena mužova děda (ze strany matky),

totiž *dopouštěli mužové této země*²⁸, přičemž výraz „*těchto*“ označuje [prohřešky] závažné, [z čehož můžeme odvodit], že existují i [prohřešky]závažné o něco méně.“ [...]

(Maharalův výklad:) Tím se chce říci, že člověk má jednat zdrženlivě z vlastního popudu, přestože [zdrženlivost v dané situaci] není Tórou přikázána. [Zdrženlivé jednání je vhodné] zejména co se týče sexuálních vztahů, ale i styků druhého stupně, neboť člověku jsou tímto [rabínským] zákazem zapovězeny [spíše] styky druhého stupně. Pokud by se člověk z vlastního popudu nechoval [dostatečně] zdrženlivě, bude [svým činem] přiveden k nedovolenému sexuálnímu jednání. Takové jednání je skutkem zcela hmotným a zvířeckým a není aktem pramenícím z rozumu. Rozumu přeci náleží potence rozhodovat, zatímco [zvířeckost a] hmota nerozhoduje [o ničem]. Proto je třeba konat akty zdrženlivosti nádavkem. V souladu s výše platným řekl rabi Ošaja: „*Podle tohoto verše je řečeno: 'vyhni se jí, nechod' po ní*²⁹ to znamená - vzdálit se z vlastního popudu co nejvíce.“ Pokud tedy [člověk] abstinuje, odděluje se od tělesného a přibližuje se tak k úrovni, jež je z podstaty své svatosti oddělena.³⁰

Klíčová je Maharalova zmínka o tom, že člověk má jednat zdrženlivě i v situaci, kdy není dané jednání Tórou označeno za nežádoucí. Tóra zakazuje provozovat intimní styk uvnitř vlastní rodiny³¹, tento zákaz učenci rozšiřují i na vzdálenější

manželka jeho strýce (ze strany otce), manželka jeho strýce (ze strany matky), snacha mužova syna a snacha mužovy dcery. Muži je povoleno oženit se se svou tchýní a s ženou nevlastního syna, ovšem je zakázáno oženit se s dcerou nevlastního syna. srov. Talmud Bavli, traktát *Jevamot* 21a.

²⁸ Lv 18,27.

²⁹ Př 4,14.

³⁰ *Netiv haprišut, perek alef*. Příloha č. 1, str. 69.

³¹ Lv 18,6-18: „*Nikdo se nepřiblíží k některé ze svých blízkých příbuzných, aby odkryl její nahotu. Já jsem Hospodin. Neodkryješ nahotu svého otce tím, že bys odkryl nahotu své matky. Je to tvá matka, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu ani jiné ženy svého otce. Je to také nahota tvého otce. Neodkryješ nahotu žádné své sestry, dcery svého otce nebo své matky, ať zplozené v manželství nebo mimo. Neodkryješ jejich nahotu. Neodkryješ nahotu dcery svého syna nebo své dcery. Neodkryješ jejich nahotu, je to tvá nahota. Neodkryješ nahotu dcery jiné ženy svého otce. Tvůj otec ji zplodil, je to tvá sestra, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu sestry svého otce. Je to blízká příbuzná tvého otce. Neodkryješ nahotu sestry své matky. Je to blízká příbuzná tvé matky. Neodkryješ nahotu bratra svého otce tím, že by ses přiblížil k jeho ženě. Je to tvá teta. Neodkryješ nahotu své snachy. Je to žena tvého syna, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu ženy svého bratra. Je to nahota tvého bratra. Neodkryješ nahotu některé ženy a její dcery. Nevezmeš si ani dceru jejího syna nebo její dcery proto, abys tím odkryl její nahotu. Jsou to*

rodinné příslušníky, aby bylo skutečně zamezeno jakýmkoli nežádoucím stykům. Toto zpřísnění není zakotveno přímo v Tóře, přesto je lépe se jím z vlastní vůle řídit a vyhnout se tak případnému nedovolenému jednání. Maharal tak určuje směřování celé stezky - je lépe dobrovolně zpřísnit normy v oblasti intimního jednání, abychom se hříchu zdaleka vyhnuli. Každý člověk, který je nadán rozumem, je schopný rozlišit mezi jednáním hříšným a zbožným. Rozumově založený člověk, který není ovládán vlastními pudy, je schopen nežádoucí jednání rozpoznat a dobrovolně se jej zdržet, zachovat zbožnost a vysloužit si svým jednáním svatost.

Z textu vyplývá, že člověk má jednat zdrženlivě z vlastní svobodné vůle, a to především v aktech intimní povahy. Konzumace nepovolených sexuálních styků je problematickou nejen z hlediska takového jednání, jakým je incest, smilnění nebo nevěra, nepovolené sexuální jednání s sebou uvnitř judaismu nese i další konotaci, a tou je modloslužba. Když proroci³² hovoří o modloslužbě, užívají často přirovnání, ve kterých je Hospodin nahlížen jako manžel a židovský národ jako manželka. Vztah Hospodina a židovského národa je portrétován jako exkluzivní, stejně jako vztah manželský. Židům je zakázáno uctívat jiné bohy. Uctívat jiné bohy znamená podvádět svého Božského manžela a hřích modloslužby rázem dostává erotický podtón.³³ Zvláště v kontextu Maharalova kabalisticky laděného rozvržení universa může jít přirovnání i opačným směrem – modloslužba je jako smilnění s cizími bohy. I smilnění, či praktikování nepovoleného sexuálního jednání, proto může být interpretováno jako modloslužba. Provozování nepovoleného sexuálního jednání potom může mít nedozírný vliv na fungování a existenci celého universa. Proto je lepší své jednání v intimní oblasti dobrovolně podřídit přísnějším pravidlům, než jaká jsou Tórou výslovně vyžadována.

Maharalovo universum sestává ze sféry Božské a lidské, ze světa tělesnosti a rozumu, látky a formy. Tyto dvě sféry jsou od sebe momentálně vzdáleny, ale v ideálním stavu splývají v jednotu. Člověk zastává v Maharalově systému úlohu

blízké příbuzné. Byl by to mrzký čin. Nevezmeš si za ženu ani sestru své ženy, abys tu první soužil tím, že bys odkrýval její nahotu za jejího života.“

³² Ozeáš, Jeremiáš a Ezechiel více viz Halbertal, Mosshe and Avishai Margalit. *Idolatry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, str. 12-20.

³³ Halbertal, Mosshe and Avishai Margalit. *Idolatry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, str. 11.

středního členu, který tyto sféry propojuje a má moc podílet se na jejich sjednocení.³⁴ Maharal tedy připisuje člověku ve svém systému výjimečnou pozici. Jako jediný z celého stvoření člověk není pouhým pasivním recipientem Božského řádu - člověk byl obdarován schopností se na utváření světa a jeho směřování sám aktivně podílet.³⁵ Stejnou měrou se svou neaktivitou může podílet i na prohlubování rozdílu mezi sférou země a nebes, záleží proto na daném jednotlivci, jaký typ působení si zvolí. Je nutné zdůraznit, že rozvrstvení mohutností člověka odpovídá rozvržení Maharalova universa a naopak.³⁶ Lidské působení proto může mít celosvětový dopad a právě proto by měl člověk usilovat o svatost - o co největší přilnutí ke sféře Božského řádu, protože to je cestou, díky které bude pozvednut i materiální svět.

Usilování o svatost je dle Maharala nejlepším možným způsobem, jak se podílet na sjednocování sfér a jak se vyvarovat jednání, které sféry odděluje. Co ona svatost vlastně obnáší? A jak nabýt statusu svatého? Maharal ve svém díle a především v *Netivot olam* přináší návod, jak se ke svatosti přiblížit a jak zapůsobit na přiblížení sféry materiální ke sféře Božského řádu.³⁷ Rozvinutí lidské schopnosti sjednocovat říši materie a říši duchovna je podmíněno způsobem a kvalitou lidského života, především pak horlivým naplňováním Božího zákona. Jinými slovy - nástrojem, který

³⁴ Pro více informací o Maharalově vidění universa a postavení člověka v něm viz články profesora Sadka či vybrané kapitoly z Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*,

³⁵ V Maharalově vidění světa je možné dospět k unifikaci sfér universa pouze za přispění každého jedince. Maharal klade důraz na to, aby se každý člověk snažil o zlepšení, protože skutky jediného člověka jsou jako skutky všech, ať už pozitivní nebo negativní. Pokud by se byl jen jeden člověk rozhodl, že se zdokonalovat nebude, bude to mít vliv na zdokonalování všech. Jednání jednotlivce, které se nebude řídit Tórou, nejen že přinese nesvár do mezilidských vztahů, ale zároveň přinese disharmonii do celého kosmu. Veškerá existence a její směřování leží na bedrech člověka a je ovlivňována jeho jednáním. Pokud se člověk bude dobrovolně vyvíjet směrem k lepšímu a dbát Božího zákona, upře tak svůj zrak směrem ke sféře Božského řádu a dokáže sjednocovat světy. Srov. Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 110-111.

³⁶ Sadek, Vladimír: Social aspects in the work of Prague Rabbi Löw (Maharal, 1512-1609), in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XIX (1), (1983), str. 6-8.

³⁷ V Maharalově pojetí není možné kýženého sjednocení se sférou Božského řádu nikdy dosáhnout během lidského života. Je ovšem možné se takovému stavu co nejvíce přiblížit a připravit na něj sebe i svět. Pokud tedy člověk bude jednat zdrženlivě návdavkem, pak zajistí, že nebudou porušena žádná nařízení 'pozemské Tóry', získá status svatosti a napomůže tak přípravě světa k jeho návratu do jeho počátku ve sféře Božského řádu. Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str.

člověka vymaní z tělesného područí hmoty a pozvedne jej k Nejvyššímu, je mravní jednání. Mravním jednáním je v Maharalově pojetí právě takové jednání, které se pevně přidržuje norem stanovených Tórou a které tyto normy v ideálním případě přesahuje v souladu s koncepcí - posvěťte se skrze to, co je vám povoleno³⁸:

A proto [je řečeno]: „každé místo, které vymezíš proti nepovoleným sexuálním vztahům, [zároveň] vyplníš svatostí,“³⁹ jak jsme již vyložili. Není totiž svatosti, leč skrze separaci od věcí tělesných. Takto lze nabýt úrovně Nejvyšších, (andělů) kteří jsou „svatí“, [čili] tělesnost postrádající. Smilstvo je totiž skutkem ohavným a zvířecím. O svatosti nehovoří [Tóra] v souvislosti se smilstvem nadarmo! Jak si tedy budeš stát, pokud se jej zdržíš? Staneš se svatým a přiblížíš se tak k Nejvyšším, jejichž svatost je založena jejich netělesností. A protože neexistuje svatost bez odloučení a zdrženlivosti od fyzického, pak člověku náleží, aby se posvětil nejvyšším možným způsobem a vzdálil se od takových věcí co nejvíce. Čím více se člověk vzdálí, tím více svatosti získá a bude tím více oddělen, jak je vyloženo [v Babylónském Talmudu⁴⁰]: Abaje řekl: „Ten, kdo naplní slova učenců, bude zván svatým.“ Rava mu odpověděl: „Jak ale nazveme toho, kdo slova učenců nenaplní? [Kýmsi mezi] světcem a svévolníkem? [Odpověď] je nabíledni! Posvěťte se tak, [že se zdržíte toho], co je vám povoleno.“⁴¹

Pokud se člověk „posvěťte tak, že se zdrží toho, co je mu povoleno“, stane se svatým a získá podíl na netělesnosti sféry božského řádu. Člověk se tak přiblíží netělesným andělům.⁴² Andělé jsou služební tvorové bez vlastní svobodné vůle, jejich

³⁸ Tento koncept je zakořeněn v rabínské literatuře. Přichází s ním např. i Avraham ben David z Posquières, viz Biernot, David: Sexual Restraint and Male Identity in Rabbinic Ethics and Maharal's Further Elaborations, str. 110-112.

³⁹ *Sifrej, Torat kohanim kedošim.*

⁴⁰ *Jevamot 20a.*

⁴¹ *Netiv haprišut, perek alef.* Příloha č. 1, str. 70.

⁴² Svatost, které může být člověkem dosaženo, má dokonce vyšší váhu než svatost darovaná andělům. Člověk se skrze svou svobodnou vůli může rozhodnout a přiklonit se k cestě Tóry. Anděl naproti tomu jedná výhradně podle Boží vůle a svatost, kterou si takovým jednáním získá, proto požívá menší váhy. Člověku se tak skrze Tóru dostává dvojího posvěcení:

„A ačkoli andělům jistá svatost náleží, jak je řečeno, „výpovědi svatých je věc uzavřená“ (Dan 4,14), nenalézáme u nich dvojí posvěcení. Na člověku dvojí posvěcení spočívá proto, že je schopen se [z nadvlády] hmoty vymanit skrze dodržování Tóry, protože Tóra je nejsvětější a člověk je díky [jejímu

úkolem je velebit a chválit Hospodinův majestát.⁴³ Andělé nejsou schopni modloslužby. Člověk se ve své snaze nabýt svatosti – úrovně andělů – musí odpoutat od materiálu především tím, se že nebude dopouštět smilstva a nebude praktikovat nepovolené sexuální styky, které svazují lidskou duši se sférou hmoty a které mohou být interpretovány jako modloslužebné.

V textu, který předchází ukázce bezprostředně následuje, Maharal zdůrazňuje, že svatost bude náležet především tomu, kdo se posvětil ze své vlastní vůle a ne tomu, kdo jedná zdrženlivě pouze proto, že zdrženlivé jednání je v dané oblasti vymezeno Tórou:

„Abaje se domníval, že je možné nazývat [člověka] naplňujícího slova učenců svatým, protože svatý je oddělen od hříchu a není vázán na hmotné. Proto ten, kdo se řídí doporučeními učenců, přestože nejsou součástí Tóry, bude zván svatým, neboť se vzdaluje od hříchu spočívajícím ve hmotě. Takovému člověku se [svým chováním] nevyrovná žádný, který dodržuje [pouze] *micvot* Hospodina⁴⁴. Ty jsou závazné pro každého. Všechny *micvot* přinášené Tórou nás mají posvětit [a vzdálit] od hříchů, ovšem svatým nemůže být nazván nikdo, kdo se od hříchu pocházejícího z hmoty neoddělí sám, a to i v případě, že by [pro jeho jednání] nebyla v Tóře žádná opora. [Jen takový člověk] bude zván svatým, protože slova učenců [hovoří ve prospěch] abstinence a svatosti. ... Jaký [je tedy význam slov] „posvěťte se skrze to, co je vám povoleno“⁴⁵? Jak říká Tóra, člověk se stane svatým, pokud se zdrží povolených věcí. Oblast zakázaných sexuálních vztahů je vymezena Tórou a nese s sebou žádnou zvláštní ctnost plynoucí z jejího dodržování. Ovšem pokud se [člověk] z vlastní vůle zdrží i styků, které povoleny jsou, je [takové jednání] zváno svatostí a zdrženlivostí.“⁴⁶

dodržování] posvěcen dvojnásobně. A vskutku, andělu náleží stupeň svatosti rovnající se jeho činům a takový stupeň svatosti u člověka nenacházíme, protože je spjatý se hmotou. Dvojitý posvěcení člověka naproti tomu pochází od jeho přilnutí k nejvyšší svatosti, jíž je Tóra, která je rozumová, což je [stupeň], kterého andělé nemohou dosáhnout.“ *Netiv ha-prišut, perek alef*. Příloha č. 1, str. 73.

⁴³ Více o funkci andělů v judaismu viz EJ heslo *Angels and Angeology*.

⁴⁴ tzn. pouze *micvot* vycházející z Tóry. Bez rabínských doporučení.

⁴⁵ *Jevamot* 20a.

⁴⁶ *Netiv haprišut, perek alef*. Příloha č. 1, str. 70-71.

V textu Maharal požaduje dobrovolné zpřísnění norem, přičemž na dobrovolnost takového jednání je kladen silný důraz. Dodržování *micvot*, které jsou předepsány Tórou, je v Maharalových očích samozřejmostí. *Micvot* Tóry jsou závazným normativem pro každého příslušníka židovského národa a za jejich dodržování člověku nepřínáleží žádná zvláštní ctnost. Svatost si vyslouží pouze ten, kdo veškeré své jednání dobrovolně podřídí normám přísnějším, jako je například zákaz styků druhého stupně. Maharal se dožaduje přísné zdrženlivosti, která místy hraničí s askezí, vždyť co jiného je askeze, než „záměrné potlačování lidských potřeb“⁴⁷. Maharal se ve *Stezce oddělenosti* nedožaduje jen vyloučení styků s příslušníky širšího rodinného kruhu, ale také například zavrhuje okukování žen, myšlenky na ženy a masturbaci.

V požadavcích, které Maharal ve *Stezce oddělenosti* vytyčuje, můžeme spatřovat podobnost s typem rabínského asketicismu, který M. L. Satlow ve svých člancích označuje jako „*talmud tora*“⁴⁸. Satlow zastává názor, že učenci⁴⁹ záměrně praktikovali jistou formu askeze, aby skrze ni a následné studium Tóry dosáhli styku s Božským.⁵⁰ Takové jednání dle Satlow přinášelo potvrzení mužnosti jednotlivých učenců, neboť skutečným mužem je pouze ten, kdo se dobrovolně zdrží nežádoucího jednání a kdo je schopen čelit vlastním pudům a touhám. Askeze tak není nahlížena jako negativní životní cesta, ale jako prokázání mravní a duchovní bezúhonnosti.⁵¹ Satlow tento typ askeze označuje jako „*world-affirming asceticism*“⁵², jehož prostředkem je ovládnutí sebe sama a překonání zlého pudu za účelem sjednocení se s Božskou sférou.⁵³ Do tohoto pojetí zapadá i Maharalův koncept „oddělenosti“. Maharal ve *Stezce oddělenosti*

⁴⁷ Askeze. In: *Akademický slovník cizích slov: I. díl A-K*. Praha : Academia, 1995. str. 75.

⁴⁸ Satlow, Michael, J.: "And on the Earth You Shall Sleep": "Talmud Torah" and Rabbinic Asceticism, In *The Journal of Religion*, Vol. 83, No. 2 (Apr., 2003), pp. 204-225 a Satlow, Michael, J.: „Try To Be a Man“: The Rabbinic Construction Of Masculinity, In *The Harvard Theological Review*, Vol. 89 No 1 (Jan., 1996), pp- 19-40.

⁴⁹ Rabínská elita období formace obou Talmudů.

⁵⁰ Satlow, Michael, J.: „Try To Be a Man“: The Rabbinic Construction Of Masculinity, str. 40.

⁵¹ Satlow, Michael, J.: "And on the Earth You Shall Sleep": "Talmud Torah" and Rabbinic Asceticism, str. 205.

⁵² Satlow, Michael, J.: "And on the Earth You Shall Sleep": "Talmud Torah" and Rabbinic Asceticism, str. 215.

⁵³ Satlow, Michael, J.: "And on the Earth You Shall Sleep": "Talmud Torah" and Rabbinic Asceticism, str. 219.

referuje především o jednání v oblasti intimního života, ovšem závěry, které z jeho podpory cudného jednání plynou, můžeme zcela jistě aplikovat i na veškeré lidské konání. Člověk se má chovat zdrženlivě a oddělovat se, aby svým jednáním přispěl k sjednocení sfér, k návratu materiální sféry ke sféře Božské. Maharal v textu mnohokrát zdůrazňuje, že je třeba jednat zdrženlivě z vlastní vůle.

Domnívám se, že Maharalův pojem „*prišut*“ zahrnuje všechny zmíněné komponenty a že v Maharalově rozvržení světa existuje ideální stav „oddělení ve svatosti“. Tohoto stavu je možno dosáhnout pouze aktem dobrovolné zdrženlivosti v intimní oblasti⁵⁴, která člověka uvolní ze zhoubného vlivu hmoty. Člověk tak přestane smilnit s materií a bude hotov pozvednout se k Hospodinu.

V následujících kapitolách se pokusím objasnit Maharalův přístup k problematice pánského autoerotismu.

⁵⁴ Znovu zdůrazňuji, že Maharal ve *Stezce oddělenosti* nezavrhuje pohlavní styk za účelem prokreace. Jakýkoli jiný styk je však pod heslem „*posvět'te se tím, co je vám povoleno*“ nahlížen jako nadbytečný.

3 *Hašchatat zera - Nida 13a/b*

V nadcházející kapitole se dostáváme k hlavnímu tématu předkládané práce - pánskému autoerotismu. Nejdříve zde bude stručně pojednáno založení tohoto zákazu v Tóře a u rabínských autorit, a poté přejdu k Maharalovu výkladu samotnému.

V judaismu je na masturbaci nahlíženo jako na těžký hřích⁵⁵, nicméně Tóra výslovný zákaz masturbace nepřináší. Je velmi zajímavé, že tento 'nejtěžší z hříchů', jak uvádí *Šulchan aruch*, není Tórou výslovně uveden a nenacházíme jej ani mezi 248 negativně vymezenými *micvot*. Obecně bývá za prvního takového hříšníka mylně považován Onan, který odmítal zplodit potomka se ženou svého zesnulého bratra dle zvyku 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“⁵⁶. Nechtěl zplodit potomka, na kterého by neměl nárok. 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 jména.⁵⁷

Rabínské autority ovšem trest smrti vztahují především na jednání, které vede k marnění semene. Termín „marnit semeno“ - *hašchatat zera* či *šikvat zera le-vatala* - je ústředním pojmem folia 13a/b talmudického traktátu *Nida*. *Mišna* pro toto folio zní následovně: „Každá ruka, která nadměrně zkoumá, je v případě ženy chvályhodná. V případě muže - necht' je useknuta!“ Jsou zde patrné dva rozdílné přístupy ke „zkoumání“. V případě ženy je ono „zkoumání“ žádoucí a chvályhodné - je žádoucí,

⁵⁵ O zákazu masturbace se jasně vyjadřuje také *Šulchan aruch*: „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.“ srov. Ganzfried, Josef ben Šlomo. *Kicur Šulchan Aruch*, Praha, Agadah : 2011-2012.

⁵⁶ Gn 38, 8-10: „Juda tedy řekl Ónanovi: 'Vejdí k bratrově ženě, vezmi si ji podle švagrovského práva a postarej se tak svému bratru o potomstvo.' Ale Ónan věděl, že to potomstvo nebude patřit jemu; proto kdykoli vcházel k ženě svého bratra, vypouštěl semeno na zem, aby svému bratru nezpłodil potomka. Jeho počínání bylo v Hospodinových očích zlé, proto usmrtil i jeho.“

⁵⁷ Srov. heslo *jibum* v Sládek, Pavel. *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha : Libri, 2008.

aby žena často kontrolovala svou čistotu, aby byla schopna určit začátek a konec své menstruace a předešla tak nečistotě, kterou by mohla na manželské lože přivést, kdyby se v okamžiku soulože objevila menstruační krev. Dále je v textu vysvětleno, že shovívavost v této oblasti pramení ze skutečnosti, ženino pohlaví není na dotyk tak citlivé, jako to mužské, a proto že jí časté „zkoumání“ nepřináší žádné potěšení. Zkoumání pohlavního orgánu mužem je v *Gemara* kategoricky vyloučeno, a to z toho důvodu, že kdyby se muž dotýkal svého přirození, mohlo by dojít ke vzrušení a následně k nežádoucímu výronu semene.⁵⁸ Muž by pak nabyl statusu „*ba'al kerí*“ - doslova „pán“ či „držitel semene“ - byl by považován za nečistého a nezpůsobilého k rituálním úkonům či studiu Tóry do té doby, než by podstoupil rituální očistu v *mikve*.⁵⁹

David Biale upozorňuje na spojitost menstruace a výronu semene.⁶⁰ Kapitola o zákazu masturbace se nachází v traktátu *Nida*, který se zabývá především obdobím ženiny menstruace. V obou případech se jedná o stav, kdy se lidské tělní tekutiny, spojované s reprodukcí, nacházejí mimo lidské tělo. Rozdíl ovšem spočívá ve skutečnosti, že ženská menstruace není vůlí ovlivnitelná, zatímco muž výron svého semene kontrolovat může. Ženská sexualita je rabíny přijímána jako biologicky nezvratná skutečnost, zatímco na muže je vyvíjen nátlak, aby překonali svůj *jecer hara*, svůj zlý pud.⁶¹

V diskusi, která následuje úvodní Mišně traktátu *Nida* 13a/b, jsou pojednána témata, která ve *Steze oddělenosti* probírá i Maharal - z jakého důvodu je muži

⁵⁸ Text dále zmiňuje *Mišnu*, která popisuje případ, kdy je muži povoleno svůj úd uchopit - jedná se o okamžik, kdy *kohen* konzumuje *teruma*. Pokud by *kohen* v této choulostivé situaci pocítil „*t'šes tēla*“ (tzn. vzrušení), je mu povoleno svůj úd uchopit a zabránit ejakulaci dříve, než obětinu spolkně. (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).

⁵⁹ 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). Poznámka č. 12.

⁶⁰ Ve svém díle *Eros and the Jews*. Biale, David. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1997. str. 57. (dále citováno pouze jako Biale, David. *Eros and the Jews*).

⁶¹ Biale, David. *Eros and the Jews*, str. 57.

zakázáno uchopit své přirození při močení; exkomunikace toho, kdo se záměrně vzrušuje; příkaz o odseknutí ruky hříšníka či přirovnání marnění semene k vraždě a modloslužbě. Maharal tématům přiřazuje osobitý výklad, který zapadá do kontextu jeho pojetí universa. Na výklad některých těchto témat se nyní budu soustředit.

3.1 Světová potopa

Dle Babylónského talmudu bylo marnění semene největším hříchem generace potopy, jak je vyvozeno z textu Gn 6,12: „*Bůh pohleděl na zemi; byla zcela zkažená, protože všechno tvorstvo pokazilo (תִּחְשֵׁה) na zemi svou cestu*“. I Maharal přirovnává masturbaci k celosvětové záplavě. Ve foliu 13a traktátu *Nida* je zmíněno, že „*ten, kdo drží svůj úd při močení, jedná, jako by na svět přiváděl záplavu*“. Maharal text Talmudu sám cituje, ovšem bez zmínky o potopě. Motiv potopy ovšem rozvádí ve svém komentáři:

„Sperma je počátkem lidské existence a ten, kdo jím mrhá, jedná, jako by na svět přiváděl záplavu. Záplava [totiž] ničí vše jsoucí, až nezůstane naprosto nic. Proto je mrhání spermatem považováno za zkázu existence, stejně, jako světová potopa. Neříkej, že zde není žádná podobnost, že potopa byla 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] a je proto srovnatelné 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!]*'⁶². 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, neboť masturbací je vyprázdněno místo, kde je veškeré [semeno] nashromážděno.

[Nezapomínejme], že člověk je mikrokosmem, a tak je zavraždění byt' jediného člověka z Izraele [následkem mrhání semene] 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.“⁶³

⁶² Gn 1,9.

⁶³ *Netiv haprišut, perek gimel*. Příloha č. 1, str. 95-96.

V přirovnávání masturbace ke světové potopě Maharal pokračuje i ve výkladu pasáže z knihy *Zohar* (1:18a), jejímž erotickým konceptům bude věnována samostatná kapitola:

„Věz, že úd, ve kterém je nashromážděno sperma, je paralelou slov *'shromážděte se vody na jednom místě'*⁶⁴, a že člověk se svým významem a stupněm rovná [celému] světu, jak jsme již vysvětlili. Z toho plyne, že ničení semene je jako uvádění záplavy na celý svět, jak jsme o tom již obšírně pojednali na jiném místě, v pasáži o onom velkém hříchu. Také již bylo řečeno, že takové jednání zasluhuje být potrestáno smrtí, protože tento [trest] odpovídá [prohřešku jakým je] ničení počátku bytí. [Takové jednání] je proto považováno za ničení [v obecné rovině], neboť ničení [obecně spočívá především v] ničení počátku.

K [podstatě] ničení náleží, že je naprostou privací, proto privaci a smrt zasluhuje i ten, kdo prolévá semeno. [To znamená, že zasluhuje] trest smrti. Tak je tomu proto, že v semeni tkví svatá síla, neboť jak již víme, je v semeni obsažena tvořivá potence. Prolévání semene lze proto srovnat s proléváním krve. Krev je tvořivou silou, stejně jako [je tvořivá i] síla náležející semeni. Věz tedy, že v semeni je lidské bytí v možnosti. Prolévání krve nelze odloučit od odejmutí duše, a proto ten, kdo prolévá krev, hubí zároveň i duši. [Muž, který] prolévá semeno, tak zároveň hubí i duši, což [na základě výše popsaného označujeme za] prolévání krve.“⁶⁵

Maharalovi jako vysvětlení spojitosti masturbace a světové potopy nestačí rabínský výklad, kdy byl kvůli hanebnému jednání na Noemovu generaci uvalen trest potopy. Muži Noemovy generace masturbovali, což bylo v očích Hospodina velkým hříchem, a proto Hospodin na celý svět uvedl velikou záplavu a zničil jej. Kdo masturbuje, jedná jako muži oné generace a vyzývá k opětovnému potrestání světovou záplavou. Maharal ovšem hřích masturbace a světovou potopu nechápe jako příčinu a následek, nýbrž mezi ně klade rovnítko.

Z Maharalova textu jasně vyplývá, že kdo masturbuje, přivádí na svět potopu a je původcem zkázy světa. Maharal převádí problém masturbace z roviny morálně-

⁶⁴ Gn 1,9.

⁶⁵ *Netiv haprišut, perek gimel*. Příloha č. 1, str. 97-98.

ontologické do roviny čistě ontologické. 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, když popisuje sperma jako zárodek bytí na obecné úrovni. Promrháním spermatu dochází k vyloučení možnosti vzniku bytí vůbec. Maharal nevidí ve spermatu člověka⁶⁶, který mohl být zrozen řádným početím, chápe je spíše jako jakýsi obecný podklad bytí, který je schopný přijmout formu jednotlivce, jak Maharal sám uvádí: „*Jestliže v semeni není [obsažena] duše, pak se v něm nachází alespoň potence duši přijmout.*“⁶⁷

Z Maharalových slov tak lze vyvodit, že hřích masturbace je dle takového pohledu pro existenci světa mnohem zkázonosnější než samotná záplava. Záplava totiž ničí bytí již jednou uskutečněné, zatímco masturbace ničí možnost bytí samu.

Maharal dále pokračuje rozvedením verše Gn 1,9: „*Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo [a ukaž se souš!]*“. Maharalův text poukazuje na názor, že souš na zemi vznikla Hospodinovým příkazem, aby se všechny vody shromáždily v jediném moři, což zapříčinilo odkrytí souše. Stejně jako mohl Hospodin jedinou větou svést vody do moře, může je jedinou větou přimět k opětovnému rozliti po světě. Mužskou ejakulaci Maharal připodobňuje právě k takovému vylití vod. Sperma je dle 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 vůbec. 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

⁶⁶ Duše 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. srov. *Chidušej agadot*:

„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* (níže 30b), 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.“ Příloha č. 2, str. 108-109.

⁶⁷ *Netiv haprišut, perek gimmel*. Příloha č. 1, str. 99.

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. O vztahu člověka a universa jako mikrokosmu a makrokosmu v Maharalově pojetí pojednám v kapitole věnující se výkladu pasáže knihy *Zohar* 1:18a.

V citovaném výkladu *zoharické* pasáží Maharal víceméně opakuje vysvětlení závažnosti celého hříchu, přidává ale také novou informaci - sperma a krev přináležejí ke stejné úrovni. Kdo prolévá sperma, jedná stejně, jako kdyby proléval krev - obě tekutiny jsou totiž posvěceny možností nést život. Kdo prolévá krev (vraždí), hubí lidskou duši, kdo mrhá spermatem, ničí potentní substrát, do kterého se duše mohla uchytit. Duše se nemá kam uchýlit a zaniká.

Trestem za masturbaci má být jednoznačně smrt. Sládek ve svém článku⁶⁸ kategorizuje některé Maharalovy pojmy a pojmu 'existence' (*meci'ut*) přiřazuje opačný pojem 'privace' (*he'eder*)⁶⁹. Pojmu privace užívá i Maharal, když hovoří o trestu, který má náležet za prolévání semene. Prolévání semene je privací - opakem existence, a tak privaci, neboli „opak existence“ zasluhuje i ten, kdo prolévá semeno.

⁶⁸ Sládek, Pavel: Maharal's anthropology, in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XLIV-2, (2009), s. 5-40.

⁶⁹ Sládek, Pavel: Maharal's anthropology, in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XLIV-2, (2009), str. 22.

3.2 Šfichat damim, avoda zara a giluj arajot

Následující kapitola se bude zabývat výkladem pasáží *Stezky oddělenosti*, které se tematicky vztahují k diskusi folia 74a traktátu *Sanhedrin*, ve které jsou vyjmenovány tři kardinální hříchy - „*avoda zara*“, neboli „modloslužba“, „*giluj arajot*“⁷⁰ - „incest či smilnění“ a „*šfichat damim*“ - „prolévání krve“:

„Rabi Jochanan pronesl jménem rabi Šim'ona ben Jehocedeka: [Učenci] hlasovali nahoře v Nitzeho domě v Lodu ohledně všech zákazů, co jsou [obsaženy] v Tóře a usnesli se [takto]: Pokud je člověku [nějakým svévolníkem] řečeno - překroč [zákaz daný Tórou] a nebudeš [za toto překročení] zabit - měl by zákaz překročit a nenechat se zabit. S výjimkou modlářství, incestu a vraždy.“⁷¹

Dle výše citované pasáže má žid raději zemřít, než aby se dopustil některého z vyjmenovaných přestupků. Maharal ve své *Stezce oddělenosti* klade zmíněné tři kardinální hříchy - modlářství, vraždu a incest - do nepřímé souvislosti s nepatřičným sexuálním jednáním. Modloslužbu Maharal ve svém textu spojuje s masturbací a prezentuje ji jako „uhnutí z pravé cesty“. Vražda je v Maharalových očích především proléváním krve. Stejně tak, jako je krev životadárnou tekutinou, je nositelem života i sperma. Proto ten, kdo jím mrhá, spadá do kategorie vrah. Sexuální povaha posledního kardinálního hříchu, totiž incestu, je zřejmá. Na tři vyjmenované prohřešky se teď zaměřím jednotlivě.

V první kapitole předkládané práce jsem již vyložila důvody, které Maharala vedly ke zpřísnění norem týkajících se zákazu incestního jednání. V textu folia 74a se setkáváme s termínem „*giluj arajot*“, doslovně „odkrývání nahoty“, které můžeme chápat jako incest, v širším slova smyslu jako smilnění obecně. Se samotným pojmem *giluj arajot* se ve *Stezce oddělenosti* nesetkáme, Maharal ovšem užívá významově podobného termínu „*erva*“, kterým míní smilnění:

⁷⁰ Doslova „*odkrývání nahoty*“ - v kontextu Lv 18,6-19 je pojem chápán jako „incest“, v širším kontextu může být pojem chápán i ve významu „smilnění“.

⁷¹ *Sanhedrin* 74a.

„Jaký [je tedy význam slov] „*posvěťte se skrze to, co je vám povoleno*“⁷²? Jak říká Tóra, člověk se stane svatým, pokud se zdrží povolených věcí. Oblast zakázaných sexuálních vztahů (*erva*) je vymezena Tórou a nenes s sebou žádnou zvláštní ctnost plynoucí z jejího dodržování. Ovšem pokud se [člověk] z vlastní vůle zdrží i styků, které povoleny jsou, je [takové jednání] zváno svatostí a zdrženlivostí. Proto je oblast zakázaných sexuálních vztahů druhého stupně (tzv. incest druhého stupně), považována za zákaz vztahující se ke svatosti, protože zahrnuje vyšší stupeň zdrženlivosti, než zákaz druhý, a to abstinence od nepovolených sexuálních vztahů [určená Tórou].“⁷³

Jak je z textu na první pohled patrné - člověk se smilného jednání dopouštět nemá. Má se jej naopak co nejvíce vystříhat, a to dobrovolným zpřísněním norem, jak o něm bylo pojednáno v kapitole zabývající se pojmem *prišut*. Aby nedošlo k incestu, zavádějí rabíni doporučení, kterého se Maharal přidržuje - zákaz intimních styků i s osobami širšího rodinného kruhu.

Dalším z kardinálních hříchů je dle výše citované talmudické pasáže prolévání krve. I Maharal prolévání krve ve svém textu zmiňuje, a to v pasážích, ve kterých zavrhuje masturbaci:

„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, tudíž prolévá krev. [Ve vysvětlování této záležitosti] pokračujeme na jiném místě, kde je objasněno, jak veliký trest mu [za ono provinění] náleží.“⁷⁴

Předpokladem citované talmudické pasáže *Jevamot* 63b je, že pokud se muž neúčastní procesu rozmnožování, jistě se oddává masturbaci, čímž dochází k

⁷² *Jevamot* 20a.

⁷³ *Netiv haprišut, perek alef*. Příloha č. 1, str. 71.

⁷⁴ *Netiv haprišut, perek gimel*. Příloha č. 1, str. 99.

prolévání semene. Maharal zahrnuje sperma do stejné kategorie jako krev - v obou případech se jedná o tekutiny, které jsou schopné přijmout a nést život. Muž prolitím semene zamezí početí a duše, která se nemá kam uchytit, zaniká. Takovým jednáním je zabit ještě nezplozený člověk a přeneseně je prolita krev. Marnění spermatu je stejnou měrou marněním lidské duše.

Prolévání krve a ničení lidské duše spolu úzce souvisí především kvůli zvláštnímu statusu, kterého v judaismu požívá krev. Krev je životadárnou tekutinou, nositelkou a symbolem života. Je zakázáno ji v jakékoli formě konzumovat - krev, stejně jako lidský život, náleží Hospodinu.

Třetím z kardinálních hříchů je modloslužba. Podobně jako tomu bylo v případě prolití krve, které je Maharalem přeneseno do oblasti sexuality, je na stránkách jeho díla nakládáno i s modloslužbou. Prolévání krve se nijak neliší od prolévání semene a nejinak je tomu v případě modloslužby. Masturbace je Maharalem prezentována jako výsostně modloslužebný akt:

„Dále je řečeno, že kdo takto jedná, je jako modloslužebník.⁷⁵ Jak se však sloužení modlům vztahuje k [naší] věci? Naše záležitost je vpravdě vzdálena vědeckému poznání, semenu však náleží trvalý původ z nejvyššího místa⁷⁶. Již jsme poznali, že o trvalém a nejvyšším původu semene není pochyb. 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, [zabraňuje] pokračování přímé linie, čímž je ničen pramen (místo odkud pochází sperma). Ten, kdo vyvrhne semeno ven, podlehl vnějším silám, jejichž pramen je rozbitý.“⁷⁷

V citovaném textu Maharal nezřetelně popisuje svou představu o biologickém fungování mužského reprodukčního procesu. Sperma má svůj počátek v mozku a z něj je vedeno „přímou trasou“ do penisu, odkud má „přímou trasou“ putovat na své

⁷⁵ *Nida* 13a.

⁷⁶ Mnozí učenci věřili, že sperma pochází z mozku, který je sám tvořen hmotou podobnou spermatu. Sperma je také stejně jako krev posvěceno skutečností, že je nositelem lidského života a vztahuje se tak k Hospodinu.

⁷⁷ *Netiv haprišut, perek gimmel*. Příloha č. 1, str. 99.

určené místo - ženino lůno. Spíše než o „přímé trase“ můžeme hovořit o přímém či přirozeném užití spermatu. Pasáž uvádí, že ten, kdo nebude následovat tuto „fysis“, která je spermatu vlastní, jedná jako modloslužebník - jedná proti přirozenosti. Modloslužebník se odklání pravé cesty a lne k jiným bohům a stejně tak se ten, kdo masturbuje odklání od patřičného způsobu užití semene.

Modlářství, incest a vražda jsou částí traktátu *Sanhedrin* 74a vyjmuty ze skupiny nežádoucího jednání⁷⁸, které je v mezních situacích povoleno spáchat. V případě, kdy by byl člověk pod pohrůžkou smrti nucen dopustit se modlářství, incestu či vraždy, má volit raději smrt, než aby se takového jednání dopustil. Modlářství je v bezprostředně navazující diskuzi z trojice vyňato - v případě nátlaku a pod pohrůžkou smrti, je „*lépe dopustit se modlářství a zachránit si vlastní život*“⁷⁹. Ovšem dopustit se vraždy či incestu pro zachránění vlastního života povoleno není. Je lepší zemřít, než spáchat tak těžký přečin.

Tyto tři hříchy jsou tradicí zmiňovány také jako příčina zničení prvního Chrámu. Se stejným konceptem pracuje i Maharal ve svém díle *Necach Jisra'el*⁸⁰ a konotace, které tento text přináší, jsou využity i ve *Stezce oddělenosti*. Jedná se o rozvedení diskuse traktátu *Joma* 9b: „*Z jakého důvodu byl zničen první Chrám?*“ „*Kvůli třem [zlým] věcem, které přetrvávaly [v oné generaci]: modloslužba, incest a prolévání krve.*“ Jak Maharal sám v *Necach Jisra'el* dále rozvádí, první Chrám byl zničen kvůli nízké morální úrovni tehdejších lidí, kteří se oddávali modloslužbě, incestu (či smilnění) a vraždění a prodléval mezi nimi zlý pud. První Chrám tak byl zničen vinou hřešících jednotlivců.⁸¹ Ve *Stezce oddělenosti* tři kardinální hříchy nenajdeme zmíněny pohromadě - při bližším čtení je ale možno spatřit, jak Maharal kontext, ke kterému se vážou, využívá pro svou věc, tzn. pro podporu sexuální zdrženlivosti. Modloslužbu a

⁷⁸ Úvodní *mišna* pro folia 73 a 74 pojednává o problematice překročení zákazu - ten, kdo by pronásledoval souseda, aby ho zabil, či chlapce aby jej zneužil či pannu aby ji zneuctil, má být odvrácen od vykonání hříchu i za cenu vlastního života. Má být raději zabit, než aby se zmíněného jednání dopustil. Ovšem na toho, kdo by se chystal týrat zvíře, znesvětit šabat či se dopustit modlářství, se ochrana od hříchu odebráním života nevztahuje. Srov. *Sanhedrin* 73a.

⁷⁹ *Sanhedrin* 74a.

⁸⁰ *Necach Jisra'el, perek dalet*.

⁸¹ srov. *Necach Jisra'el perek dalet*. Druhý Chrám byl naopak zničen působením celého lidu, neboť mezi ním přebývala zbytečná nenávisť.

prolévání krve využívá jako nástroje pro zavržení masturbace, zatímco pasážemi o incestu a smilnění se snaží poučit člověka o co možná nejvhodnějším jednání v intimních oblastech.

Na uvedených pasážích lze pozorovat rozdílnost v účincích, které mají zvolené přístupy přinášet. Talmudická pasáž člověka odrazuje od vraždění, incestu a sloužení modlám, a to i za cenu ztráty vlastního života. Maharal tyto tři způsoby jednání využívá jako pedagogické pomůcky pro utužení morálky. Jak již bylo uvedeno, jsou modlářství, vražda a incest všeobecně spojovány se zničením prvního Chrámu. Dopouštět se takového jednání je proto výsostně nežádoucí. Maharal implicitně využívá kontextu tří kardinálních hříchů a jejich konotace jako příčiny zničení prvního Chrámu, aby člověka odradil od případného nežádoucího sexuálního jednání. Kdo masturbuje, vyplývá z Maharalova textu, je stejný jako modlář a vrah, kvůli kterým byl zničen Chrám a jako trest mu nenáleží nic lepšího než smrt a zavržení. Nechceš-li mít podíl na zkáze prvního Chrámu a chceš-li si zachovat život uvnitř židovské komunity, nemasturbuj. Cestou ke svatosti (v kontextu středověkého západoevropského chasidismu bychom mohli hovořit o zbožnosti), je dobrovolné zpřísnění pravidel. Maharal neřeší problematiku smilnění, to je v jeho světě naprosto vyloučeno. Pohlavní styk se smí odehrávat pouze uvnitř manželství, ovšem i zde se člověk může posvětit, a to dobrovolným rozšířením skupiny lidí, se kterými není možno vejít v manželský svazek. Pokud člověk dobrovolně zpřísní pravidla tak, aby byla možnost incestu zcela vyloučena a neožení se ani s tou nejvzdálenější příbuznou, potom mu bude náležet svatost.

Maharalovo využití konceptu tří kardinálních hříchů můžeme chápat jako vyhrocenou podobu *imitatio Dei*. Zvýšený důraz na lidskou kreativitu a její naplnění odkazuje ke kreativě Boha - potence tvořit je Boží vlastností, která byla člověku pouze propůjčena. Tak veliký dar je proto záhodno využívat patřičně. Stejně jako Bůh, který díky své tvořivé potenci dal vzniknout světu, má i člověk své tvořivé potence využívat k plodnosti a ne ke zmaru. Snaha o přiblížení se k Bohu má v Maharalově vidění světa ovšem mnohem širší význam. Svět, který je zahlcen materií, je potřeba pozvednout zpět k Bohu. Maharal ve svém díle přináší návod na vymanění světa z hlubin materie a na jeho povznesení do stavu, kdy mu budou vládnout principy lásky a míru. *Stezka oddělenosti* přináší člověku cestu, po které se může ubírat každý

jednotlivec a přispět tak k nastolení společnosti budoucího světa, která bude zcela postrádat sobeckost. Dodržování „*Din šamajim*“ v podobě *Stezky oddělenosti* je tak dílčím krokem k realizaci Maharalovy vize budoucí společnosti.

4 *Sefer Zohar*

Sefer Zohar je mnohavrstevným mystickým dílem, jehož autorství bývá tradicí připisováno rabi Šim'onu bar Jochajovi. Studium autorství knihy *Zohar* se detailně zabýval např. Gershom Scholem, právě on přišel s teorií o pseudoepigrafičnosti celého díla⁸² - dle Scholemovy teorie bylo cílem autora či autorů knihy *Zohar* vytvořit autentický spis, který by mohl být připisován Šim'onu bar Jochajovi. Skutečným autorem hlavní části knihy *Zohar* je pravděpodobně Moše de Leon, španělský kabalista druhé poloviny třináctého století.⁸³

Spíše než o celistvou knihu se jedná o sbírku několika různorodých spisů, sebraných a uspořádaných pod názvem *Sefer ha-Zohar*⁸⁴, do češtiny obvykle překládané jako „Kniha záře“⁸⁵. Kniha *Zohar* je mystickým midrašem k větší části Tóry a je sepsána specifickou formou aramejštiny.⁸⁶

Kniha *Zohar* je vrcholným dílem středověké kabaly a patří k dílům, jež předznamenala další vývoj židovské mystiky. Profesor Sadek uvádí, že „*kniha Zohar se po určitou dobu stala vedle Bible a Talmudu třetím nejdůležitějším spisem židovství - někdy byla dokonce oceňována více než Talmud, poněvadž byla pokládána za mystický, nejhlubší obsah božího Zákona, za jeho vnitřní duši*“⁸⁷. Sadek dále uvádí, že po vyhnání Židů ze Španělska roku 1492 dochází k rozšíření kabaly a potažmo i knihy *Zohar* do nových oblastí, kde se mystické mesianistické vize staly útěchou v nelehké situaci vyhnanců.⁸⁸ „*Není proto náhodou, že v průběhu 16. a 17. století začíná v židovské kultuře kabala postupně převažovat nad filozofií nebo se s ní spojuje v mysticko-filosofické systémy.*“⁸⁹ Dokonalým příkladem propojení mystiky a filosofie je právě pražský Maharal. Maharalovo antropocentricky laděné dílo je silně ovlivněno

⁸² EJ heslo *Zohar*.

⁸³ EJ heslo *Zohar*.

⁸⁴ Jednotlivé části knihy *Zohar* jsou Scholemem vypsány a stručně popsány v jeho *Major Trends in Jewish Mysticism* na stranách 159-163.

⁸⁵ srov. heslo *Zohar* v Newman, Ja'akov a Gavri'el Sivan. *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*. Dot. 1. vyd. Praha: Sefer, 1998

⁸⁶ tamtéž

⁸⁷ Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*, str. 60.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*, str. 60.

kabalistickými koncepcemi knihy *Zohar*⁹⁰. Maharal ve svém díle ale neužívá žádné kabalistické terminologie a na mystická díla, ze kterých čerpá odkazuje jen velmi zřídka. V Maharalově pojetí jsou mystické koncepce oděny do nového, filosofického hávu. Maharal své mystikou ovlivněné postoje popisuje filosofickou terminologií, která má na první pohled mnoho společného s terminologií aristotelskou a novoplatónskou.

⁹⁰ Sherwin, Byron, L.. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 109.

4.1 Maharal a kniha *Zohar*

Maharal ve svém rozsáhlém díle knihu *Zohar* cituje na několika různých místech⁹¹. S jistotou tak můžeme říci, že Maharal se zoharickým korpusem pracoval a studoval jej. Na jistou návaznost na knihu *Zohar* Maharal sám poukazuje v závěru svého úvodu k *Netivot olam*, kde Maharal 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. Neboť není-li Tóra, není ani derech eret. Dohromady se jedná o třicet tři stezek.*“⁹² Počet třicet dva je jasným odkazem k mystické teorii nastíněné v *Sefer Jecira*, dle které byl svět stvořen prostřednictvím 22 písmen hebrejské abecedy a 10 *sefirot*. Tuto koncepci přejímá právě kniha *Zohar*.

Prozatím zůstává otázkou do jaké míry Maharal z knihy *Zohar* čerpal při formování svého učení. Žádné z Maharalových děl nemůžeme označit za mystické a Maharal sám mystikem také není, ovšem jeho dílo je židovskou mystikou a především kabalou do značné míry ovlivněno. Mezi hlavními rysy knihy *Zohar* a hlavními rysy Maharalova díla můžeme spatřovat mnoho podobností. Významným prvkem je například rozvržení světa do dvou sfér - do sféry Božské a materiální, přičemž na sféru světskou je nahlíženo jako na něco porušeného, co je potřeba napravit. Podle knihy *Zohar* byl člověk původně zcela duchovní bytostí. Prvotní hřích zpřetrhal pouto, které mezi člověkem a Bohem existovalo, a člověk tak získal svou materiální podobu.⁹³ Stejně jako v Maharalově pojetí je i v knize *Zohar* lékem pro nápravu poškozeného universa Tóra a dodržování *micvot*.⁹⁴ Dalším významným bodem nauk knihy *Zohar* je *devekut*, stejně jako je tomu i u Maharala, který snaze o návrat do Božské sféry podřizuje veškeré lidské snažení na tomto světě.

Ve *Stezce oddělenosti* se nachází pasáž, ve které Maharal cituje úryvek z knihy *Zohar*, konkrétně *Zohar* 1:18a. Tuto pasáž Maharal cituje také v díle *Chidušej agadot* a v díle *Be'er ha-gola*. Nejdříve se pokusím vyložit samotnou zoharickou pasáž a poté v navazujících kapitolách přejdu k Maharalovu výkladu v *Netiv ha-prišut*, v *Chidušej*

⁹¹ Tři z těchto míst budou pojednána v následujících kapitolách.

⁹² Maharalova předmluva k *Netivot olam*

⁹³ Scholem, Gershom Gerhard. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, xxxi, 460 s., (dále jako Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*), str. 231.

⁹⁴ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 233.

agadot a v *Be'er ha-gola*. Výklad zmíněných pasáží by měl nastítnit teorii, že studium knihy *Zohar* pravděpodobně formovalo Maharalovo učení (či alespoň jeho části) mnohem více, než bylo doposud obecně přijímáno.

4.2 Zohar 1:18a

Zoharická pasáž, kterou Maharal ve *Stezce oddělenosti* cituje, zní následovně:

V knize *Zohar* [stojí]⁹⁵: „I řekl Bůh *nahromad'te se vody* do [jedné] trasy (17), aby se této přímé trasy [následně] držely. Z tajemství onoho prvotního bodu (*sefira Keter*) totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti, [a sice do té doby], dokud [vody] nedosáhnou Horního paláce (*sefira Chochma*) a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě (*sefira Jesod*). 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...*'⁹⁶. [Tak je tomu proto] že ji [Bůh] drží a uvrhuje do moře (*sefira Malchut*). Potud kniha *Zohar*.⁹⁷“

Citovaná pasáž se nachází v hlavní části zoharického korpusu a je mystickým výkladem verše Gn 1,9 a 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. Autor knihy *Zohar* ji přirovnává k semínku, které je zaseto a vyrůstá ve Stvoření.⁹⁸ Ze *sefiroy Chochma*, kde se Boží kreativní potence shromáždí, vychází k nižším stupňům, aby se v posledku opět sjednotila v *sefiře Jesod*. *Jesod* bývá interpretována jako tvořivá síla všech ostatních *sefirot*, které jsou v ní sjednoceny a ústí v *Šechině (Malchut)*.⁹⁹

⁹⁵ *Zohar* 1:18a.

⁹⁶ Iz 54,10.

⁹⁷ *Zohar* 1:33a.

⁹⁸ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 219.

⁹⁹ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 227.

Takový výklad stvořitelského aktu odpovídá jinému zoharickému popisu a to pasáží *Zohar* 1:15a¹⁰⁰. Tato pasáž referuje o prvotní emanaci jako o projevu Božského autoerotismu.¹⁰¹ Kabalisté se zdržují využívat sexuální symboliky k popisu vztahu mezi člověkem a Bohem. Sexuální symboliky se ovšem neštítí v popisu vztahu Boha k Božskému Já, jehož projevem je svět *sefirot*.¹⁰² 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 sefiroy Tiferet a Malchut a jejich vzájemná komunikace, odrážející dění na pozemském světě.*“¹⁰³ Vztah *sefiroy Tiferet a Malchut* je popisován explicitní sexuální symbolikou a kvalita a způsob jejich sjednocení závisí na lidském jednání. Pokud lidé dodržují *micvot* Tóry, proudí na svět ze sjednocení *sefiroy Tiferet* se *sefirou Malchut* Boží požehnání, díky kterému dochází k opětovné unifikaci sfér. Hříšné skutky naopak posilují existenci *Sitra achra* – „Odvrácené strany“. *Sitra achra* usiluje o zajetí *Šechiny*.¹⁰⁴ 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 člověkem¹⁰⁵. 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.¹⁰⁶ Rozvinutá je i symbolika přirovnávání jednotlivých *sefirot* k částem lidského těla. Tak například *sefiru Jesod* velmi často doprovází falická symbolika.¹⁰⁷ „Skrze skryté hlubiny této *sefiroy* přetéká Božský život v aktu mystického plození.“¹⁰⁸ *Sefira Jesod* je tak symbolickým Božím falem, skrze který proudí Boží stvořitelský záměr zformovaný

¹⁰⁰ Viz Kohout, Ivan. Mesiášské modely knihy *Zohar*. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. 1 vyd. Praha: Dingir, 2014, str. 142.

¹⁰¹ Kohout, Ivan. Mesiášské modely knihy *Zohar*, str. 142.

¹⁰² Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 227

¹⁰³ Kohout, Ivan. Mesiášské modely knihy *Zohar*, str. 142.

¹⁰⁴ Kohout, Ivan. Mesiášské modely knihy *Zohar*, str. 143.

¹⁰⁵ Sadek, Vladimír. *Židovská mystika* str. 76.

¹⁰⁶ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 215

¹⁰⁷ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 228.

¹⁰⁸ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 227.

působením ostatních *sefirot*. V *sefiře Jesod* je vliv všech *sefirot* sloučen v jeden proud a ten pokračuje skrze *Šechinu* přímo do světa, kam tak může proudit Boží požehnání.

Pro náš text je však nejvýznamnějším momentem přirovnání rozvržení *sefirot* k lidskému tělu a možnost existence jisté reciprocity mezi mikro a makrokosmem. Jednoduše řečeno, dění probíhající v makrokosmu se stejnou měrou odráží i v mikrokosmu a naopak. Pro náš výklad Maharalova textu je potom důležitá především skutečnost, že jednání člověka jakožto mikrokosmu může mít dopad na fungování rozvržení *sefirot*, které jsou makrokosmem. Teorii o vztahu 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.¹⁰⁹ 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.¹¹⁰ Pouze ve vzájemném splynutí jsou kompletní, muž bez ženy je pouhou neuskutečněnou formou a žena bez muže je pustou látkou.¹¹¹ Splynutím dosažená fyzická dokonalost pak otevírá cestu k dokonalosti metafyzické.¹¹² Příným užitím spermatu tak muž získává kontrolu nad látkou, kterou je třeba usměrňovat, sféra Božského řádu tak 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*.

¹⁰⁹ Sherwin, Byron, L.. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 115.

¹¹⁰ 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 se strany formy, nikoli ze strany látky.“
Netiv haprišut, perek bet. Příloha č. 1, str. 115.

¹¹¹ Sherwin, Byron, L.. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 115.

¹¹² tamtéž

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

Co se stane, pokud muž semene neužívá přímým způsobem Maharal popisuje ve výkladu pasáže *Nida 13a/b* v díle *Chidušej agadot*¹¹³. Tato pasáž, stejně jako shodná část *Stezky oddělenosti*, přirovnává masturbaci k modloslužbě. Pasáž z díla *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.¹¹⁴ Dílo bylo dokončeno roku 1586¹¹⁵, 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 modlům 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 (הוא כח חיצון). Muž, který vylučuje semeno zbytečně [tak dlouho] dokud není přerušena přímá linie k místu, kterému náleží vyvádět semeno ven (penis), podlehl vnějším silám (בכחות ההיצונים), to znamená modloslužbě. Z toho můžeš pochopit [proč se říká], že Jákob [nikdy] neviděl své semeno. Řekl 'Rúbene, tys můj prvorozený, síla má a prvotina mého mužství',¹¹⁶ protože Jákob je celý posvěcen Hospodinem a vůbec se neklonil k vnějším silám. Nepochází od něj přece [žádné] cizáctví, tak jako od Abrahama a Izáka¹¹⁷. 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 vychází ze svého pramene, kterým je

¹¹³ Překlad celé zmíněné pasáže je k nahlédnutí v příloze č. 2.

¹¹⁴ Sherwin, Byron, L.. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 44.

¹¹⁵ Sherwin, Byron, L.. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 46.

¹¹⁶ Gn 49,3.

¹¹⁷ V případě Abrahama je míněn Izmael a v případě Izáka Ezau.

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 (tzn. ženino lůno). [Jedině] potom se jeho pramenu dostane posvěcení od Hospodina, který je zdrojem života. Ale ten, kdo marní semeno a lne k vnějšku (תבחיצונת), 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 rozpuhané, jež vodu neudrží.“ Proto [rav Asi] řekl: Jedná jako modloslužebník - protože přilnul k rozbitému prameni, kterým je modloslužba. Bud' si toho vědom!“¹¹⁸

Začátek citované pasáže je shodný s textem ze *Stezky oddělenosti*, pokračuje ale mnohem detailněji. Sperma má „trvalý původ, jak stojí psáno v knize Zohar“, text tak přímo poukazuje na paralelu mezi cestou spermatu v mužském těle a 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 tetu ztotožňuje s modloslužbou. Jak těmto *vnějším silám* rozumět? Domnívám se, že pojmu *vnější síly* Maharal užívá jako eufemistického označení pro *Sitra achra*.

„*Sitra achra*“, či „Odvrácená strana“ je jakousi démonickou říší, která je svou strukturou paralelní sefirotickému stromu.¹¹⁹ 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 Sama'ela a Lilit.¹²⁰ E. Wolfson ve svém článku uvádí: „*Lidská bytost se vůči oběma sférám nachází v recipročním postavení, a je to právě lidská intence, která*

¹¹⁸ *Chidušej agadot*. Příloha č. 2, str. 110-111.

¹¹⁹ 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, str. 29.

¹²⁰ Wolfson, Eliot R.: Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics, str. 30.

*zaměřuje tok lidské energie směrem nahoru. Je to právě tento tok, který v posledku rozhoduje o lidské náklonnosti k božské oblasti či k oblasti démonické.*¹²¹ Obě oblasti mohou být, dle citovaného textu, ovlivněny lidskými skutky, obě oblasti na sebe také mohou působit vzájemně.¹²² Wolfson se věnuje také otázce vzniku Odvrácené strany, která podporuje mou domněnku, že termínem „vnější síly“ Maharal označuje právě Odvrácenou stranu. Wolfson zavádí dvě teorie o vzniku Odvrácené strany, jednu z nich označuje jako „kataraktickou“ a druhou jako „emanační“. *„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. Podle druhé, sofistikovanější teorie, jsou démonické síly článkem v nepřetržitém řetězci bytí.*¹²³ Zatímco dle emanační teorie je Odvrácená strana zamýšlenou součástí Božího řádu, dle teorie kataraktické je rozbujelý aspekt soudu přebytkem, kterého se Hospodin potřeboval zbavit, který vypudil ven a který se zformoval do Odvrácené strany¹²⁴. Z tohoto úhlu pohledu by o Odvrácené straně mohlo být referováno jako o síle, která se nachází vně Božího řádu.

Muž, který mrhá spermatem tak 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. Odvrácená strana usiluje o přerušení toku požehnání, který zamýšlí nahradit tokem prokletí. Ten by měl pro náš svět fatální následky.¹²⁵ 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 pokračovat, jak Maharal v textu uvádí, dojde

¹²¹ Wolfson, Eliot R.: *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 30.

¹²² Wolfson, Eliot R.: *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 30.

¹²³ 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, str. 295.

¹²⁴ Wolfson, Eliot R.: *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 32.

¹²⁵ Kohout, Ivan: *Ne'icu ketira - obskurní výraz ze Zohar 1:148a : krátká studie o povaze Odvrácené strany*, str. 296.

pravděpodobně k trvalému přerušení toku Božího požehnání a na svět začne proudit prokletí.

Přerušení přímého toku Božího požehnání je těžkým hříchem. Stejně jako bylo hříchem Adamovo přerušení přímého toku bytí v ráji. Prvotní hřích je *Zoharem* nahlížen jako Adamovo selhání, když se rozhodl uctívat Šechinu, aniž by rozpoznal její propojenost s ostatními *sefirot*, které mu byly prezentovány v podobě Stromu života a Stromu poznání.¹²⁶ Jako trest následovalo propojení člověka i světa se 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.

¹²⁶ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 232.

4.4 Zohar 1:18a v díle *Be'er ha-gola*

O Maharalově dobré znalosti knihy *Zohar* nás spravuje poslední z textů, kterým se budu v této práci blíže zabývat. Jedná se o závěr „páté studnice“ z díla *Be'er ha-gola*.¹²⁷ *Be'er ha-gola* či „Studnice exilu“ je polemickou obranou rabínského judaismu, která byla vydána v roce 1600.¹²⁸ Maharal v tomto díle obhájí rabínské autority a jejich midrašistické metody. Autor se cítil hluboce pobouřen novým trendem kritiky rabínského judaismu a příklonem k vědeckým metodám zkoumání dějin. Jako představitel nového směřování můžeme zmínit např. Azarju dei Rossiho¹²⁹, vůči jehož dílu se Maharal vymezoval. Dei Rossi byl ovlivněn studiem klasické středověké latinské i italské literatury¹³⁰ a zařadil se tak po bok humanistických učenců renesance. Maharal se proti tendencím znevažovat rabínské autority ostře ohradil a sám se tak zařadil do proudu tradiční židovské středověké kultury.

Be'er hagola je obranou rabínského judaismu. Tato obrana se realizuje v sedmi „studnicích“, kde každá ukazuje důležitost a správnost učenců z trochu jiného úhlu pohledu. V závěru páté studnice díla *Be'er ha-gola* Maharal potřetí cituje nám již dobře známou pasáž z knihy *Zohar 1:18a*. Pasáž je tentokrát zasazena do kontextu páté studnice, a sice tak, aby její sdělení vypovídalo především o moudrosti a originalitě židovských učenců.

Pokud se podíváme na Maharalovy texty, které citaci zoharické pasáže rámuje, nemůže nám uniknout podobnost témat, probíraných v *Be'er ha-gola*, s tématy, která přináší text knihy *Zohar*. Maharalem citované zoharické pasáži předchází výklad druhého dne stvoření, který přináší mystický *midraš* rozdělení vod od vod (*Zohar 1:17a-1:19b*). Text uvádí, že během druhého dne stvoření vzniklo *Gehinom* a povstaly démonické síly, a to jako důsledek nerovnováhy mezi aspektem milosrdenství (*sefira Chesed*) a aspektem soudu (*sefira Din*). Tato nerovnováha vznikla právě 'oddělením horních vod od vod spodních'. Samotné oddělení má pak na svědomí „levá strana“. V Zoharickém textu doslova stojí „*Co se týče oddělení, tak oddělenost vždy pochází z levé*

¹²⁷ Kompletní překlad pasáže je k nahlédnutí v příloze č. 3.

¹²⁸ Sherwin, Byron, L. *Mystical Theology and Social Dissent*, str. 40.

¹²⁹ srov. EJ heslo *Rosii, Azarjah*.

¹³⁰ srov. EJ heslo *Rosii, Azarjah*.

strany“¹³¹. Dle této části knihy *Zohar* je třeba činit 'oddělení' čili *havdalu* na sklonku šabatu, především proto, že před koncem šabatu vycházejí z *Geheny* skupiny démonů, které se chtějí vmísit mezi lid Izraele a ovládnout jej. Pokud však člověk na konci šabatu *havdalu* vykoná, zažene demony zpět do *Geheny* a ti si na něj proto nebudou moci činit nárok. Otázce správného vykonávání *havdaly* se Maharal věnuje i ve *Stezce oddělenosti*, kde uvádí, že ten, kdo bude náležitě činit *havdalu*, bude odměněn mužskými potomky.

Kniha *Zohar* přináší v komentáři ke druhému dni stvoření i další obraz, který je Maharalem využíván. 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 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 [dostatečně] jsme promluvili 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 jest tvořivou [potencí]. Ve skutečnosti je obřízka [lidu] Izraele přikázána, protože Izraeli náleží vysoká úroveň formy, jak bylo již mnohokrát vysvětleno. [Naplnovat] 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.“¹³²

¹³¹ srov. Sperling, Harry, Simon, Maurice. *The Zohar : an English Translation*, vol. 1. New York, London : the Soncino Press, 1984. str. 74.

¹³² *Be'er ha-gola, be'er hachamiši*. Příloha č. 3, str. 117-118.

Z Maharalova textu vyplývá, že penis není ničím hanebným a nízkým, jak by si mohla myslet většinová společnost. Právě naopak, penis je tím, co činí muže pravým mužem. Je to nástroj, skrze který může muž předávat svou formu. Jedině skrze penis 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. Paralelu mezi *sefirot* a údy lidského těla můžeme spatřovat i v dalším Maharalově textu:

Bud' si jistý tajemstvím Stvoření, jak se praví v traktátu *Nedarim* (32b): „Moudrost posiluje mudrce více než deset bohatýrů, kteří jsou ve městě. Co [symbolizuje 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 totiž ve verši] označeno tělo, jak je vyloženo na jiném místě. Můžeš z toho také pochopit, 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 totiž 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 [je schop] promlouvat slova, která jsou také považována za formu. [Tyto dva orgány] stojí odděleně - ústa jsou [vhodná] k řeči a řeč je [čistě] rozumová, jak jsme to již pojednali na několika místech. Penis je [naopak] tělesný, činí však muže mužem, čili formou, [na základě čehož má ke kategorii rozumu blízko]. Díky této skutečnosti lze penis prohlásit za orgán završující, za orgán, jenž 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].“¹³³

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 meci'a* 84a uvedeno]: „[Rabi Jochanan] řekl: Úd rabi Jišma'ele byl jako láhev o kapacitě devíti kábů“¹³⁴. [Povšimni si dobře těchto] slov, neboť jsou nesmírně důležitá. [Jakožto desátý orgán] totiž penis přivádí zbývajících devět orgánů k uskutečnění. Jest řečeno - *úd rabi Jišma'ele 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 meci'a* 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 Jišma'el, 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 meci'a*] 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.“¹³⁵

¹³³ *Be'er ha-gola, be'er hachamiši*. Příloha č. 3, str. 114.

¹³⁴ *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 Papi byl velký jako proutěný košík z Harpanie.“

¹³⁵ *Be'er ha-gola, be'er hachamiši*. Příloha č. 3, str. 115.

Kvalita úrovně formy mezi lidem dle citované pasáže neustále klesá. V generaci *amora'im*, kterým předcházeli *zugot*, dosahovali učení muži takové formy, která byla plně rozvinuta, aplikováno na rozvržení *sefirot* - skrze *sefiru Jesod* proudilo do světa úplné požehnání, na němž bylo účastno všech deset *sefirot*. V generaci *tana'im* tato dokonalost nebyla úplná a kvalita formy byla již o něco nižší. Maharal zde poukazuje na skutečnost, že čím 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 morální úrovně. V kontextu *Stezky oddělenosti* právě sebezposvěcením 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 i jeho potomci prostřednictvím této formy účastni na nápravě universa. 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.

5 Maharal a chasidismus

V předcházejících kapitolách bylo nastíněno rozvržení universa, jak jej přináší kniha *Zohar*. Pokusila jsem se osvětlit vybrané Maharalovy texty ve světle knihou *Zohar* přinášovaných teorií, které, jak bylo z textu patrné, Maharal do jisté míry přejímá. Dalším z významných prvků formujících Maharalův světonázor, je dle mého názoru učení *Chasidej Aškenaz*. Vliv hnutí *Chasidej Aškenaz* na formování Maharalových etických postojů nebyl doposud vědecky prokázán, nepochybně by si však zasloužil bližší prozkoumání. V nadcházejícím textu se proto pokusím alespoň rámcově nastínit ty nejzákladnější společné linie obou myšlenkových směrů.

Na pojednání vztahu Maharala a východoevropského chasidismu, v předkládané práci nezbyvá místo. O vlivu Maharala na formování nauk východoevropského chasidismu panují povětšinou domněnky. Několik badatelů ve svých dílech formuje přesvědčení, že o jisté míře vlivu nemůže být pochyb, nicméně hlouběji se zatím nikdo nepustil.¹³⁶ Prozkoumání míry Maharalova vlivu na formování nauk východoevropského chasidismu by si vyžádalo hlubokou znalost Maharalových textů, textů vzniklých v chasidských kruzích, stejně jako i rozsáhlou znalost židovské mystické tradice, především pak luriánské kabaly, která k formování východoevropského chasidismu do značené míry přispěla. Ač nejsou prozatím prokázány, nelze popřít ani jisté podobnosti mezi středověkým západoevropským chasidismem a chasidismem východoevropským. Podobnost lze spatřovat ve vůdčích postavách chasida a cadika a především v důrazu kladeném na lidovost hnutí a jeho dostupnost pro širší vrstvy obyvatel, kdy dochází k odidealizování postavy učence a k oceňování lidové zbožnosti. Zdali Maharal posloužil jako prostředník přenosu některých tradic mezi oběma hnutími zůstává prozatím nezodpovězenou otázkou.

¹³⁶ např. Byron L. Sherwin, Vadimír Sadek.

5.1 Chasidej Aškenaz

Středověký chasidismus, jehož přívrženci jsou obvykle označováni jako *Chasidej Aškenaz*, se zformoval během 12. století v porýnských židovských obcích, kam byly z Itálie přeneseny starší mystické tradice.¹³⁷ K formování středověkého chasidismu do jisté míry přispěla i nelehká historická situace, kdy v oblasti docházelo k častým pogromům, ať už pod vlivem křižáckých tažení, či morových ran.¹³⁸ V této vyhrocené situaci se stal ideálem učence extrémně zbožný člověk, který bude jednat dle etických norem do nejzazších mezí.¹³⁹ V základním díle středověkého chasidismu, v *Sefer Chasidim* (Kniha zbožných) Jehudy he-Chasida, je vyjmenováno několik základních pilířů, o které se má život pravého zbožného opírat. Jsou jimi absolutní víra v Boha a bázeň před Bohem, altruismus a láska k druhému a přísná askeze, která je spojena s odvratem od světských věcí a která přináší jistou duševní vyrovnanost a lhostejnost k pomíjivým jevům tohoto světa.¹⁴⁰

Takto popsaná přísná etika je založena v chasidském úsilí o život podle „Zákona nebes“. Již v Talmudu je naznačena dichotomie mezi „*Din Tora*“ či „Zákonem Tóry“ a „*Din Šamajim*“ či „Zákonem nebes“. ¹⁴¹ Zákon Tóry soudí člověka dle zákazů a příkazů v ní obsažených, zatímco soud dle Zákona nebes posuzuje i pohnutky, které člověka k danému jednání vedly. Například pokud někdo vyděsí jiného člověka, nebude souzen dle světských zákonů ani podle zákonů Tóry, neboť se nejedná o protizákonné jednání, bude ovšem souzen podle Zákona nebes.¹⁴² Stejně tak je tomu i se zlodějem - před světským zákonem zůstává v každém případě zlodějem, podle Zákona nebes je ovšem relevantní, zdali dotyčný kradl, aby se obohatil, či zdali kradl, aby unikl smrti hladem. Zákon nebes tedy obsahuje jakousi morální spravedlnost, dle které budou lidské skutky po smrti člověka posuzovány. Takový výhled do jisté míry objasňuje chasidskou ochotu vzdát se vlastního života a mučednictvím posvětit Boží jméno. Život podle *Din šamajim* však rozhodně neznamená zanevření na *Din Tora* jako na

¹³⁷ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 84.

¹³⁸ Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*, Praha : Agite/Fra, 2009, str. 51.

¹³⁹ Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*, Praha : Agite/Fra, 2009, str. 51.

¹⁴⁰ Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*, Praha : Agite/Fra, 2009, str. 52.

¹⁴¹ např. *Bava Kama* 47b; 55b-56a; 59b; 91a

¹⁴² *Bava Kama* 91a.

něco nedostatečného. Pravý *chasid* zákony Tóry dodržuje a dobrovolným zpřísněním je navíc ještě přesahuje.

S obdobou *Din Šamajim* se setkáváme i u Maharala. Maharal, stejně jako *Chasidej Aškenaz*, přináší obraz, dle kterého jistá část Tóry zůstala u Hospodina. Takového motivu si můžeme všimnout v 48. kapitole díla *Tif'eret Jisra'el*, kde Maharal popisuje předání desek zákona Mojžíšovi na hoře Sinaj. Kapitulu Maharal zahajuje popisem hříchu vytvoření zlatého telete, ke kterému izraelský lid přiměl *jecer ha-ra* personifikovaný do podoby Satana. Mezitím je Mojžíš na Hoře, kde dochází k předání desek. Níže uvedený popis předání desek je Maharalovým výkladem textu Jeruzalémského Talmudu:

„...tak se praví i v Jeruzalémském Talmudu (Taanit 4:5) rabi Šmuel bar Nachman řekl: „Desky [zákona] byly dlouhé šest dlaní a široké šest dlaní. Moše držel [část dlouhou jako] dvě dlaně a Svatý, budiž veleben, držel také [část dlouhou jako] dvě dlaně a [část dlouhá jako] dvě dlaně uprostřed [zůstala] volná. Ale poté, co Izrael učinil onu věc (zlaté tele), chtěl Svatý, budiž veleben, vytrhnout [Desky zpět], ovšem Mošeho ruce byly silné, a tak [Desky] udržel.“¹⁴³

Zatímco Hospodin předává Mojžíšovi desky smlouvy, svádí Satan lid k modloslužbě, lid podléhá a vytváří zlaté tele. Hospodin, který si je jednání izraelského lidu dole pod Horou dobře vědom, přehodnocuje svůj záměr, předat izraelitům desky Zákona a hodlá si desky vzít zpět. Mojžíš byl ovšem Hospodinem předurčen desky Zákona přijmout a jakmile se mu jednou dostaly do rukou, nechce je pustit. Tak byla darována lidu pouze ta nejnižší „materiální“ část Tóry, zatímco část nejvyšší „esenciální“ zůstává u Hospodina. Maharal rozděluje Tóru, kterou Hospodin původně zamýšlel předat lidu, podle biblického verše Dt 6,20: „Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá: „Co to jsou ta svědectví (תעדות), nařízení (דקיק) a práva (משפטים), která vám přikázal Hospodin, náš Bůh?“ Lidem zjevené *micvot* spadají do kategorie „*mišpatim*“. Původní „esenciální“ verze Tóry zůstává u Hospodina a její zákony budou opět zjeveny v eschatonu. Tóra je uzpůsobena pro materiální svět, neboť Hospodin viděl nedostatečnost lidu a jeho nehodnost přijmout Tóru kompletní. Pokud se tedy někdo řídí Zákonem nebes, snaží se žít podle oné nebeské Tóry, která nám zjevena nebyla a

¹⁴³ *Tif'eret Jisra'el* 48.

usiluje tak o přiblížení mesiášské doby, o sjednocení horní sféry se sférou dolní, o unifikaci formy a materie.

G. Scholem ve svém díle *Major Trends in Jewish Mysticism* uvádí: „*Napříště tedy měl být v charakteru německého judaismu nový prvek, prvek, který vyrůstá na čistě náboženských motivech, který ovšem nikdy nedošel adekvátního filosofického vyjádření.*“¹⁴⁴ Domnívám se, že k tomuto filosofickému vyjádření čistě náboženských motivů nakonec přece jen dochází, a to v díle Maharalově. Význam a vliv chasidismu zůstal na německém území patrný až do 17. století, které přineslo změny spojené s rozšířením luriánského mysticismu. Po vyhnání ze Španělska dochází k infiltraci západoevropského chasidského mysticismu španělskou kabalou, pod jejímiž naukami původní chasidská teosofie zaniká. Maharalovo dílo se v tomto světle zdá být dokonalou syntézou obou směrů - jak chasidské zbožnosti a důrazu na oddělenost od tohoto světa, tak zoharické teosofie.

V kontextu *Stezky oddělenosti* je vliv *Chasidej Aškenaz* na formování Maharalova učení patrný především příklonem k zřeknutí se záležitostí tohoto světa a silným důrazem na sebezposvěcení. Asketické zřeknutí se záležitostí tohoto světa je dle *Sefer chasidim* jedním ze způsobů, jak je možno nabýt statusu zbožného.¹⁴⁵ Chasid se musí vzdát života v té podobě, jak jej žijí obyčejní lidé. Musí opustit „*derech erac*“ a překonat veškerá pokušení každodenního života. Antiteze takového jednání se potom nachází v eschatologickém příslibu „*pokud se chasid vzdá pokušení tohoto světa a odvrátí své oči od žen, vyslouží si tak posmrtný život, ve kterém na vlastní oči spatří slávu Šechiny a bude spočívát na místě vyšším, než jaké náleží andělům*“¹⁴⁶. Maharal ve *Stezce oddělenosti* sám uvádí, že tomu, kdo se dobrovolně posvětil zdrženlivostí, bude náležet svatost mnohem vyšší, než jaká náleží andělům:

„Dvojitě posvěcení na člověku spočívá proto, že je schopen se [z nadvlády] hmoty vymanit skrze dodržování Tóry, protože Tóra je nejsvětější a člověk je díky [jejímu dodržování] dvojnásobně posvěcen. A vskutku, andělu náleží stupeň

¹⁴⁴ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 80-81.

¹⁴⁵ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 92. Další dva pak jsou altruismus a stoický klid.

¹⁴⁶ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str.92.

svatosti, rovnající se jeho činům¹⁴⁷. Takový stupeň svatosti u člověka nenacházíme, protože je spjatý se hmotou. [Nacházíme u něj však stupeň svatosti vlastně mnohem vyšší - posvěcení dvojí]. Toto dvojí posvěcení člověka pochází od jeho přilnutí k nejvyšší svatosti, jíž je Tóra, která je rozumová, což je [stupeň], kterého andělé dosáhnout nemohou.“¹⁴⁸

Andělé jsou pouhými služebnými bytostmi, které musí plnit Boží vůli. Bytí člověka bylo oproti tomu spojeno se sférou materiální a byl mu darován rozum. Za pomoci rozumu a své svobodné vůle se člověk může dobrovolně od materiální sféry odlučovat. Toto jednání přesahuje veškeré jednání, kterého jsou andělé schopni.

Další spojující prvek, i když ne zcela prokazatelný či jakkoli závažný, spatřuji v legendě o Golemovi, jehož stvoření bývá Maharalovi připisováno. Prostý lid, pro který byl středověký chasidismus dosažitelnou formou života, začal těm nejzbožnějším ve svém středu připisovat jisté magické schopnosti „*chasid se tak jeví jako by byl obdarován skutečnou magickou mocí, díky které může dosáhnout čehokoli, co si zamane právě proto, že sám pro sebe nic nepožaduje*“¹⁴⁹. Zbožnost toho kterého chasida byla tak veliká, že mu zajistila jakousi trvalou spojnici s Božským, která mu umožňovala vykonávat magické činy a zázraky. Je to právě vliv *Chasidej Aškenaz*, kterému vděčíme za vývoj legendy o Golemovi.¹⁵⁰ Asi nejnámější „skutečný návod“ na stvoření golema nacházíme v *Sefer ha-šem rabi Ele'azara z Wormsu*.¹⁵¹ Je známo, že legenda o stvoření golema byla spojena s Maharalovým životem až dlouho po jeho smrti - počátek ústního tradování legendy bývá datován do první poloviny 18. století a je vnímán jako důsledek čilého cestovního ruchu mezi studenty polských a pražských *ješivot*¹⁵².

¹⁴⁷ Jednání andělů se odehrává ve sféře čistě duchovní; nepokouší je proto *jecer ha-ra*, který dlí ve hmotě a není tak třeba oceňovat je dvojnásobným posvěcením.

¹⁴⁸ *Netiv haprišut, perek alef*.

¹⁴⁹ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 99.

¹⁵⁰ Davidowicz, Klaus: The Golem of Prague and his 'master' : from legends to popular movies In: *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. ed. London: Routledge, 2013, str. 213.

¹⁵¹ Idel, Moše. *Kabala: nové pohledy*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 132-133 a Idel, Moše. *Golem: židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2007, str. 70-71.

¹⁵² Davidowicz, Klaus: The Golem of Prague and his 'master' : from legends to popular movies, str. 214.

Maharal sám komentuje ve svém díle *Chidušej agadot* talmudickou pasáž *Sanhedrin* 65b, která se stvořením golema zabývá. Tuto pasáž ve vztahu k údajnému Maharalovu stvoření golema analyzoval Moše Idel.¹⁵³ V Maharalově textu stojí: „*Rava stvořil muže: Když se očistil a zabýval se Sefer Jecira, jmény Svatého, budiž požehnán, přilnul k Němu, budiž požehnán, a stvořil muže.*“¹⁵⁴ Podmínkou stvoření golema je dle textu čistota a přilnutí k Nejvyššímu. Díky těmto atributům bude jedinec disponovat kreativními silami, podobně jako magickými silami disponovali ti nejzbožnější z *Chasidej Aškenaz*. Přímá spojnice mezi stvořením golema jak jej prezentuje Jehuda he-Chasid a pražský Maharal neexistuje. Pokud ovšem přijmeme Perlesovo¹⁵⁵ svědectví, dle kterého se Maharal narodil v porýnském Wormsu, ze kterého Maharalova rodina pocházela, rýsuje se zde jistá spojitost. Lidové tvořivosti je pak zasnadno připsat magické schopnosti připisované chasidským zbožným i zbožnému Löwovi. Moše Idel označuje spojitost mezi legendou o stvoření golema a Maharalem za záhadnou - z žádného z Maharalových spisů není patrné, že by o cokoli takového kdy usiloval. Legenda o golemovi Maharalovi připisovaná prý dokonce „*modifikuje v negativním smyslu jeho duchovní profil, jak je načrtnut v jeho vlastních dílech*“.¹⁵⁶ Jak bylo ovšem patrné z pasáží, které jasně následovaly strukturu knihy *Zohar*, Maharal si obvykle nechává pro sebe mnohem více, než čtenářům sděluje.

Paralelu mezi učením *Chasidej Aškenaz* a mezi učením Maharalovým tedy spatřuji především ve snaze přiblížit se stavu *Din šamajim* a v silném důrazu na sebeposvěcení, který je s tímto ideálním stavem spjatý.

¹⁵³ Idel, Moše. *Golem : židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*, Praha : Vyšehrad, 2007, str. 107.

¹⁵⁴ Idel, Moše. *Golem : židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*, Praha : Vyšehrad, 2007, str. 107.

¹⁵⁵ viz např. *Megillath Juchassin Mehral miprag : die Deszendenztafel des hohen Rabbi Löw von Rabbi Meir Perels* / übersetzt und eingeleitet von S. H. Lieben, Frankfurt am Main : David Droller, 1929.

¹⁵⁶ Idel, Moše. *Golem : židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*, Praha : Vyšehrad, 2007, str. 208.

6 Závěr

Diplomová práce „*Netiv haprišut. Sexualita a askeze v judaismu*“, se zabývá sexuální etikou rabi Jehudy Löwa ben Becal'ela - pražského Maharala. Práce si kladla za cíl představit čtenáři Maharalovu sexuální etiku v kontextu jeho diskursu, který je prezentován na stránkách autorových četných děl. Tohoto cíle bylo v práci dosaženo. První kapitola, nesoucí název „Vymezení pojmu *prišut*“, čerpá především ze *Stezky oddělenosti* - při jejím překládání se mi postupně otevíral význam pojmu „*prišut*“ pro Maharalovo dílo. Tento význam jsem se pokusila v první kapitole zachytit, ačkoli nebylo možno využít všechny přeložené texty *Stezky oddělenosti*, které se k tomuto úkolu nabízely. Domnívám se, že pojmu „*prišut*“ náleží v konceptu Maharalova universa výsadní postavení. Je to právě „oddělenost“ či „umírněnost“, díky které má člověk moc vymanit se ze zhoubného vlivu hmoty a nasměrovat své jednání k vyšším sférám. Zvýšený důraz je Maharalem kladen na voluntativitu zdrženlivého jednání. Dobrovolné zdrženlivé jednání má v Maharalově pojetí mnohem pozitivnější efekt na unifikaci sfér než pouhé dodržování nařízení Tóry či halachy.

Ve druhé kapitole své diplomové práce se věnuji dalšímu z fenoménů, kterým se Maharal ve své *Stezce oddělenosti* věnuje. Tímto fenoménem je pánský autoerotismus. Je to právě pánská masturbace, která spadá do výše zmíněné kategorie - zákaz pánské masturbace Tóra explicitně nepřináší. Její zákaz je však postulován rabínskými autoritami. Na tento moment Maharal ve svém díle navazuje a přináší vlastní vysvětlení důvodů, proč je vhodné se takovému jednání vyhýbat. Pánský autoerotismus Maharal přirovnává ke světové potopě, k vraždě a k modloslužbě. Druhá kapitola tedy probírá rabínský zákaz pánského autoerotismu a implikace, které z něj Maharal vyvozuje. První část druhé kapitoly vychází čistě jen z Maharalova výkladu traktátu *Nida* 13a Babylónského talmudu, který se nachází ve *Stezce oddělenosti*. Maharal ze zmíněného talmudického folia přejímá především podobenství o potopě. Druhá část čerpá ze spojitosti textů *Stezky oddělenosti* s textem traktátu *Sanherdin* 74a a jeho konceptu tří kardinálních hříchů. Domnívám se, že této skryté spojitosti Maharal v textu využívá jako jisté prevence sexuálního jednání, které je v jeho očích nežádoucí.

Při hlubším zkoumání Maharalova textu jsem došla k závěru, že pasáž z knihy *Zohar* (1:18a), kterou Maharal v textu cituje, má pro celkové vyznění *Stezky*

oddělenosti klíčový význam. Tímto významem jsem se zabývala ve třetí kapitole této práce. Maharalem citovaný text knihy *Zohar* popisuje proudění Boží kreativní potence skrze *sefirot*. Maharal zoharický text posléze 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. Podobnou interpretaci pasáže knihy *Zohar* 1:18a Maharal přináší ve svém spisu *Chidušej agadot*. 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. Posledním místem Maharalova díla, ve kterém je citována zoharická pasáž 1:18a je *Be'er ha-gola*. Maharal zde (v souladu s konceptem celého spisu) obhajuje rabínský judaismus a mimo jiné popisuje důležitost příkazu konat obřízku. V podkapitole, která se zabývá citací textu *Zohar* 1:18a v *Be'er ha-gola* jsem se pokusila poukázat na Maharalovu znalost knihy *Zohar* a na spojitost zoharické kosmologie s výsledky zdrženlivého jednání. Domnívám se, že Maharal zoharický korpus dobře znal a že byl obeznámen s fenoménem *Sitra achra*. 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 - přispěním k rozvoji Odvrácené strany a můžeme ji označit za modloslužbu.

Z mého zkoumání Maharalových textů vyplynulo, že Maharal knihu *Zohar* znal a pracoval s ní. Knihu *Zohar* proto považuji za jeden z pramenů, které měly na formování Maharalova světonázoru nezanedbatelný vliv. Další pramen potom spatřuji v etických naukách *Chasidej Aškenaz*. Osou universa je dle Maharala 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.

Právě důraz na mravní jednání, jakožto nástroj vymanění světa ze sféry materie, považuji za odkaz *Chasidej Aškenaz*. Mám za to, že doložení vlivu *Chasidej Aškenaz* na formování Maharalova etického díla by bylo velmi plodným tématem pro další bádání. Z textů *Stezky oddělenosti* mi jako dva hlavní spojující prvky mezi naukami hnutí *Chasidej aškenaz* a Maharala vyplynula a) snaha o život dle „Zákona nebes“ b) silný důraz na sebeposvěcení a askezi. Klíčový prvek knihy *Zohar*, který Maharal přejímá, spatřuji v rozvrstvení jeho universa a ve schopnosti člověka působit na vyšší světy a svým jednáním je ovlivňovat. V první řadě je tedy třeba vzájemně přesně vymezit míru vlivu knihy *Zohar* a míru vlivu *Chasidej Aškenaz* na formování Maharalových etických postojů a pečlivě je oddělit. Studování výše naznačeného odkazu by dle mého názoru mělo zahrnovat systematické zpracování odkazu obou myšlenkových směrů.

Dále se domnívám, že by bylo vhodné, podívat se na Maharalův odkaz a především na moderní literaturu, která o jeho postavě pojednává, kritickými očima. Mám za to, že v současném vědeckém diskursu, který Maharala obklopuje, chybí právě zkoumání základů, na kterých Maharal staví. Kvůli tomuto nedostatku došlo k jisté „mytologizaci“ Maharalovy postavy i mezi vědci. Prvotní mytologizaci Maharalovy postavy nacházíme ve starých legendách, kterými byl život učence opředen a v domnělém magickém působení, které mu tak začalo být připisováno. Ke vzniku těchto legend přispěl do značné míry i fakt, že rabín sám nezanechal žádné záznamy o svém životě. Z pera rabi Löwa se nám dochovala pouze svědectví o jeho myšlenkovém světě. Také tento odkaz prošel (především v období romantismu) jistou „mytologizací“. Na rabi Löwa je v odborné literatuře nahlíženo jako na renesančního učence, který se řídil ideály humanismu. Humanismus lze definovat jako směr, který po skončení středověku postavil do centra lidského poznání člověka a začal uznávat lidské hodnoty jako důležitější než ty nebeské. V odborné literatuře je údajný Maharalův humanismus ztotožňován s jeho příklonem k lidským záležitostem. Člověk v centru Maharalova universa skutečně stojí, ovšem jako prostředník propojující svět nebeský a svět pozemský, přičemž svět nebeský má v konceptu Maharalova universa jednoznačně významnější postavení. Člověk má schopnost povznést pozemský svět ke světu nebeskému a v centru Maharalovy pozornosti se

nachází právě díky své schopnosti lnout k vyšším sférám. Domnívám se, že Maharal byl typem učenice, který vycházel z tradičního judaismu, a který byl ovlivněn především středověkým židovským myšlením a tradičními židovskými prameny. Domnívám se, že je třeba poukázat na skutečnost, že Maharal nebyl humanistou, že však naopak zůstal věrný rigorózním středověkým schématům, kterých se pevně držoval. Pokud budeme Maharala a jeho odkaz pozorovat pouze očima okouzlenýma ideály humanismu, dostane se nám jen zkresleného a polovičatého obrazu tohoto veskrze židovského velikána.

7 Použitá literatura

Prameny

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.

DANZIGER, Hillel and WEISS, Aher, Yosaiif. [*Masekhet Bava kama*]: *Tractate Bava kamma : the Gemara : the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation ..* Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, 2001, Talmud (Schottenstein edition). ISBN 0899067476.

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). ISBN 0899067123.

GOLDWURM, Hersh. [*Masekhet Bava metsi'a*]: *Tractate Bava metzia : the Gemara : the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation ..* Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, c1992-1999 (3rd printing), 3 v. Talmud (Schottenstein edition), 42-43. ISBN 08990674843.

HERZKA, Eliezer, WEINER, Michoel and DANZIGER, Hillel. [*Masekhet Yevamot*]: *Tractate Yevamos : the Gemara : the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation.* 1st ed. Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, 1999, Talmud (Schottenstein edition). ISBN 157819010X.

Higjon 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.

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 Jisra'el* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- NAIMAN, Abba, Zvi. [*Masekhet Yoma*]: *Tractate Yoma : the Gemara : the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation*. 1st ed. Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, 1998, Talmud (Schottenstein edition). ISBN 0899067166.
- Netivot olam*. edice Jahadut. Izrael : Bnej Brak, 1980.
- Raši al Tanach* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- RÜGER, Hans Peter. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. quarta emendata /. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, lv, 1574 s. ISBN 3-438-05219-
- Sefer Zohar* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- 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 Jerušalmi*. [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999-2001.
- The Soncino Talmud*. [online] New York: Soncino Press 1990. Dostupné z: <http://http://halakhah.com/> [cit. 2015-06-13]
- WEINER, Michoel and DICKER, Asher. [*Masekhet Sanhedrin*]: *Tractate Sanhedrin : the Gemara : the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation*. 1st ed. Brooklyn, N.Y.: Mesorah Publications, 1994-1995, Talmud (Schottenstein edition). ISBN 0899067425.

Sekundární literatura

Monografie

- BIALE, David. *Eros and the Jews: from biblical Israel to contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 1997, xiii, 319 p. ISBN 0520211340.
- 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.
- BOYARIN, Daniel. *Carnal Israel: reading sex in Talmudic culture*. Berkeley: University of California Press, 1993, xi, 272 s. New historicism, no. 25. ISBN 0520080122.

- ELBAUM, Jacob: *Rabbi Judah Loew of Prague and his attitude to the agaddah*, Jerusalem : The Magnes Press, 1971.
- GANZFRIED, Šlomo ben Josef. *Kicur Šulchan aruch*. 1. vyd. Stránka: Agadah, 2012, 2 sv. (488, 439 s.). ISBN 978-80-87571-00-2.
- HALBERTAL, Mosshe and Avishai MARGALIT. *Idolatry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 299 s. ISBN 0674443136.
- IDEL, Moše. *Golem: židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2007, 408 s. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-664-4.
- IDEL, Moše. *Kabala: nové pohledy*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 445 s. ISBN 80-7021-663-8.
- MAGONET, Jonathan. *Jewish explorations of sexuality*. Providence: Berghahn Books, 1995, xxiv, 255 p. European Judaism (Providence, R.I.), v. 1. ISBN 1571810293.
- 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.
- SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. 2., upr. vyd. Praha: Agite/Fra, 2009, 212 s. ISBN 978-80-86603-91-9.
- 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*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1982, 253 s. 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.

Články

- 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.

- 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.
- 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.
- SATLOW, Michael, J. "And on the Earth You Shall Sleep": "Talmud Torah" and Rabbinic Asceticism, In *The Journal of Religion*, Vol. 83, No. 2 (Apr., 2003), pp. 204-225.
- SATLOW, Michael, J. „Try To Be a Man“: The Rabbinic Construction Of Masculinity, In *The Harvard Theological Review*, Vol. 89 No 1 (Jan., 1996), pp- 19-40.
- SLÁDEK, Pavel. Maharal's anthropology, in: *Judaica Bohemiae*. -- Roč. XLIV-2, (2009), s. 5-40.
- THIERING, Barbara. The Biblical Source of Qumran Asceticism, In *Journal of Biblical Literature*, Vol. 93, No. 3 (Sep., 1974), pp. 429-444.
- 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.
- WOLFSON, Eliot, R. Martyrdom, Eroticism, and Asceticism in Twelfth-Century Ashkenazi Piety, In: *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, ed. Michael A. Signer a John Van Engen, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2001.
- DAVIDOWITCZ, Klaus. The Golem of Prague and his 'master' : from legends to popular movies In: *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. ed. London: Routledge, 2013: pp 213-221.

Encyklopedie a slovníky

- CLINES, David, J. A. *The concise dictionary of classical Hebrew*. Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2009. xii, 496 s. ISBN 978-1-906055-79-0.

- HESCHEL, Abraham, Joshua. *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*. Fascimile reprint. [S.l.] : University Reprints, 2013. 86 s.
- 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.
- Keter Publishing House. *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem : Keterpress Enterprises, [199-?]. (1606, 1471, 1590, 1662 s.). LCCCN 72-90254.
- 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.
- PETRÁČKOVÁ, Věra a Jiří KRAUS. *Akademický slovník cizích slov*. 1. vyd. Praha: Academia, 1995, 2 sv. ISBN 80-200-0497-1.
- 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.

Stezka oddělenosti

Kapitola první

בספר משלי (ד') באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים, פרעהו על תעבור בו שטה מעליו ועבור. שלמה המלך הזהיר לאדם שאל יהיה לאדם צרוף וחבור לרשע כי אולי ילמד מן מעשיו הרעים, ואמר באורח רשעים אל תבא כי האורח הוא קצר ואינו נמשך כמו הדרך שהוא מעיר לעיר אבל האורח קצר, והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע. ואח"כ אמר ואל תאשר בדרך רעים כי אף שאינו רשע רק שהוא רע אבל אינו רשע גמור על זה מזהיר כי בדרכם לא ילך, ואם שאינו מזהיר שלא לצרף עליהם לזמן מה אבל לא יתחבר לרעים. ואף כי ידמה האדם כי חזוק ואשור הוא לו אם יצטרף אל הרעים עם כל זה אל יעשה דבר זה. ואמר פרעהו ר"ל אף אם הוא מבטל הדרך לגמרי שאין יכול לילך אח"כ, עם כל זה יהיה מבטל הדרך ולא יתחבר לרשע בדרך. ויותר מזה שאם בא בדרכם והיה מצטרף לרשעים יהיה סר מאתם ולא ילך בדרך רשעים, כך יש לפרש. אמנם עיקר האזהרה הזאת על מעשה הרשעים שלא יעשה כמעשיהם, וזה נקרא באורח רשעים אל תבא, וכמו שפרשנו פסוק זה שר"ל דרך ממש כך יש לפרש הכתוב האורח והדרך היינו מעשיהם של הרשעים וזהו דרכם. ובא להזהיר את האדם על הפרישה והרחקה שיעשה האדם שלא יבא לידי עבירה, שאם לא יעשה האדם פרישה והרחקה, במה שאין האדם שכלי אבל הוא גשמי, ואף אם השכל מבדיל בין דבר לדבר אבל אין האדם שכלי לגמרי שיסמך כי יהיה מבדיל בין דבר לדבר. ולכך כאשר החטא מתיחס אל הגשמי כמו שהוא ערוה וזנות, שדבר זה מעשה בהמה חמרית, צריך שיעשה האדם הבדלה ופרישה יותר שלא יבא לידי חטא לגמרי, במה שהאדם נמשך ביותר אחר החטא הזה:

V knize Přísloví (4, 14) [se praví]: „*Nevcházej na stezku svévolníků, cestou zlých se neubírej. Vyhni se jí, nechod' po ní, odstup od ní a jdi dál.*“¹⁵⁷

Král Šalamoun [zde] varoval člověka, aby se [za žádných okolností] nepřipojoval ke svévolníkům (רשע), aby se snad nenaučil něco z jejich zlých skutků. Řekl:

¹⁵⁷ Pokud není uvedeno jinak, jsou biblické texty citovány podle Českého ekumenického překladu.

„nevcházej na stezku svévolníků“, protože stezka [jejich života] je vrtkavá a není trvalá, tak jako je cesta, která vede od města k městu; jedná se pouze o krátkou stezku. A varoval člověka, aby se dokonce ani na hodinu či na chvíli nepřipojoval ke svévolníkovi. Poté řekl: „cestou zlých se neubírej“, může [totiž] existovat člověk, který sice není zcela svévolný, ovšem je zlý. Před takovými [lidmi Šalamoun člověka rovněž] varuje, aby s nimi nevcházel do styku. I v případě, že by [nás Šalamoun] nebyl varoval, že se s [takovými lidmi] nemáme stýkat ani na chvíli, nebudeme se nikdy spolčovat se zlými. I kdyby se člověku zdálo, že má pádný halachický důvod (חזק ואשור)¹⁵⁸, aby se ke zlým připojil, nechť tak přesto nečiní! Dále řekl: „vyhni se jí“ tím chtěl říci, že i kdyby byl [dosavadní] způsob života [člověka] zcela zničen, a to tak, že by již nebylo možno v něm dále pokračovat, i přesto se [člověk] nepřikloní ke způsobu života svévolníků. [Mínil však] více než to. Totiž, že i v případě, kdy by byl [člověk] ke svévolníkům [nedobrovolně] přiveden a připojen, odvrátí se od nich a nepřipojí se k jejich způsobu života. Až do té míry má být [svévolného jednání] prost (לפרש). Pravým jádrem [Šalamounova] varování před činy svévolníků je, aby [člověk] nekonal nic podobného jejich činům, což vyjádřil slovy „nevcházej na stezku svévolníků“. A stejně jako jsme vyložili tento verš, který říká, že pravá cesta [životem] je pouze ta, která je prosta [svévolného jednání], tak si stojí také Tóra, když říká, že stezka a cesta¹⁵⁹ jsou jednáním a způsobem života svévolníků.

[Tento biblický verš] přišel, aby člověku předal varování ohledně abstinence a odloučení, které má činit, aby se nedopouštěl přestupku. Jestliže by se člověk nezdržel a neoprostil [od svévolného jednání], dokázal by tím, že není založen rozumově, nýbrž [že lne k založení] materiálnímu. Je to [přece] rozum, kterému náleží potence rozhodovat¹⁶⁰! Jak se však bude rozhodovat člověk, který se neopírá jen a výlučně o rozum [nýbrž jistou svou částí lne k materiálnímu]? Proto se hřích upjal k tělesným [záležitostem], jako jsou zakázané sexuální vztahy (ערוה) a smilstvo (זנות), neboť takové skutky jsou zvířecí a hmotné. [Proto] je třeba, aby byl člověk zdrženlivý a vzdálil se [podobnému jednání] co nejvíce, aby se zcela nedostal do područí hříchu. Jinak by totiž člověk ve svém hříchu mohl zajít mnohem dál.

¹⁵⁸ חזק ואשור - Išur a chizuk jsou halachické termíny.

¹⁵⁹ Př 4,14.

¹⁶⁰ Rozlišovat mezi sférami hmoty a duchovna.

ובפרק כיצד (יבמות כ"א, א') אמר רבא רמז לשניות מן התורה מנין שנאמר כי כל התועבות האל עשו אנשי הארץ האל קשות מכלל דאיכא תשות, רב יהודה אמר מהכא און וחקר ותקן משלים הרבה, ר' אושעיא אמר מהכא פרעהו אל תעבור בו. ר"ל כי האדם יעשה הרחקה לעצמו אף שלא נצטוה מן התורה ובפרט בעריות ולאסור אף שניות, כי האדם באיסור הזה שהוא איסור שניות, אם לא ירחיק עצמו ביותר הוא בא לידי ערוה, כאשר פעל זה הוא פעל בהמה חמרית ואינו פעל שכלי שהשכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל לכן צריך לעשות הרחקה יתירה, ולכך למד ר' אושעיא מן הכתוב הזה שאמר פרעהו אל תעבור בו שיהיה מרחיק עצמו ביותר. ועוד כי פרישת הערוה הוא קדושה שהוא מבדיל עצמו מן הגשמי ומתקרב אל המדריגה הנבדלת בקדושה, ולפיכך אמרו בספרי (תו"כ קדושים) א"ר יהושע בן לוי מפני מה נסמכה פ' עריות לפרשת קדושים ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה ואית לך קריין סגי אין אשה זונה וחללה וגו' וקדשתו כי את לחם וגו' אשה זונה וחללה לא יקחו כי קדוש הוא ולא יחלל זרעו בעמיו וגו' והדין דבר אל כל עדת בני ישראל. ור"ל כי כל דבר ערוה הוא ענין גופני שהאדם נוטה אחר הגוף, ולכך כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה כמו שהתבאר. כי אין הקדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופנים ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף, והזנות הוא מעשה בהמה חמרי, וכאשר אתה מוצא פרישה מן הזנות כתיב אצלו לשון קדוש כלומר שתהיה קדוש וקרוב אל העליונים שהם קדושים בלא גוף. ומאחר שאין הקדושה רק פרישה והבדלה מן הגשמי החמרי, לכך ראוי אל האדם להיות מתקדש עוד יותר ולהרחיק עצמו עוד מדברים האלו, וכל אשר מרחיק יותר הוא יותר קדוש ויותר נבדל כאשר פירש עצמו יותר. וזה שאמרו שם אמר אביי מאן דמקיים מילי דחכמים נקרא קדוש, אמר ליה רבא ומי שאינו מקיים מילי דרבנן קדוש הוא דלא מיקרי אבל רשע נמי לא מקרי, אלא אמר רבא קדש עצמך במותר לך. פ' דאביי סובר כי נקרא המקיים מילי דרבנן קדוש, מפני שהקדוש הוא הפרוש מן החטא ואינו נמשך אחר החמרי, וזה דמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש שהרי מרחיק עצמו מן החטא שהוא בגוף אף שאינו מן התורה ולכך נקרא קדוש. ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות הש"י אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו קדוש רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף אף כי אינה מצוה בתורה הוא נקרא קדוש בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה. ורבא הקשה דזה משמע שנקרא קדוש קדוש שהוא מקדש עצמו מרצונו, ולכך נקרא זה האדם קדוש, ודבר זה אינו כי מאחר שחכמים גזרו נקרא העובר דברי חכמים רשע כי אינו

מקיים דברי רבנן. אלא קדש עצמך במותר לך, כלומר שהתורה אמרה שיהיה האדם קדוש והיינו פרישה מדבר המותר, כי הערוה בעצמה אין זה מצד הפרישה בלבד רק שהוא מצות התורה, אבל כאשר פירש עצמו מדבר המותר דבר זה נקרא קדושה ופרישה, ולכך נקרא השניות איסור קדושה מפני שהוא פרישה יותר ובפרט איסור שניה כי היא פרישה מן הערוה שהוא דבר חמרי:

V kapitole *Kejcad (Jevamot 21a)* [stojí:] Rava řekl: „Kde v Tóře nacházíme náznak zákazu [styků] druhého stupně¹⁶¹? Jak je řečeno: *'Všech těchto ohavností se totiž dopouštěli mužové této země'*¹⁶² a výraz *těchto* označuje závažné [prohřešky, z čehož můžeme vyvodit, že] existují i [prohřešky] méně závažné.“ A rav Jehuda řekl: „Je to odvozeno z následujícího: *'přemýšlel a bádal a složil přísloví mnohá'*¹⁶³“. Rabi Ošaja řekl: „Je to odvozeno z následujícího: *'vyhni se jí, nechod' po ní'*¹⁶⁴“.

Tím se chce říci, že člověk má jednat zdrženlivě z vlastního popudu, přestože [zdrženlivost v dané situaci] není Tórou přikázána. [Zdrženlivé jednání je vhodné] zejména co se týče sexuálních vztahů, ale i styků druhého stupně (שניות), neboť člověku jsou tímto [rabínským] zákazem zapovězeny [spíše] styky druhého stupně. Pokud by se člověk z vlastního popudu nechoval [dostatečně] zdrženlivě, bude [svým činem] přiveden k nedovolenému sexuálnímu jednání.¹⁶⁵ Takové jednání je skutkem zcela hmotným a zvířeckým a není aktem pramenícím z rozumu. Rozumu přeci náleží potence rozhodovat (שהשכל מבדיל בין דבר לדבר), zatímco [zvířeckost a] hmota nerozhoduje [o ničem]. Proto je třeba konat akty zdrženlivosti nádavkem. A tak řekl rabi Ošaja: „Podle tohoto verše je řečeno: *'vyhni se jí, nechod' po ní'* to znamená - vzdálit se z vlastního popudu co nejvíce.“ Pokud tedy [člověk] abstinuje, odděluje se od tělesného a přibližuje se tak k úrovni, jež je z podstaty své svatosti oddělena.

¹⁶¹ שניות - zákaz 'incestu druhého stupně'. Tzn. rabínského doporučení, které rozšiřuje zákaz incestního jednání o osoby širšího rodinného kruhu. Osoby spadající do této kategorie jsou: matka mužovy matky, matka mužova otce, žena mužova děda (ze strany otce), žena mužova děda (ze strany matky), manželka jeho strýce (ze strany otce), manželka jeho strýce (ze strany matky), snacha mužova syna a snacha mužovy dcery. Muži je povoleno oženit se se svou tchýní a s ženou nevlastního syna, ovšem je zakázáno oženit se s dcerou nevlastního syna. srov. Talmud Bavli, traktát *Jevamot 21a*.

¹⁶² Lv 18,27.

¹⁶³ Kaz 12,9.

¹⁶⁴ Př 4,14.

¹⁶⁵ Intimnímu styku s osobou, která spadá do širšího rodinného kruhu.

Proto je řečeno v *Sifrej* (Torat kohanim kedošim): Řekl rabi Jehošua ben Levi: „Proč kapitola týkající se nedovolených sexuálních vztahů sousedí s kapitolou, která se týká svatosti? To proto, aby ses poučil, že každé místo, které vymezíš proti nepovoleným sexuálním vztahům, [zároveň] vyplníš svatostí“. K této otázce existují i mnohé jiné verše: „ženu nevěstku nebo zneuctěnou ženu...“¹⁶⁶; „Měj ho tedy za svatého, neboť přináší chléb...“¹⁶⁷; „Nevezmou si za ženu nevěstku nebo zneuctěnou ženu...neboť kněz je svatý...“¹⁶⁸; „aby nezneshvětil své potomstvo ve svém lidu...“¹⁶⁹ Tato záležitost se týká celé pospolitosti synů Izraele.

Tím se chce říci, že každý akt nedovoleného sexuálního styku je aktem fyzickým, a člověk se jím přiklání na stranu hmoty. A proto [je řečeno]: „každé místo, které vymezíš proti nepovoleným sexuálním vztahům, [zároveň] vyplníš svatostí,“ jak jsme již vyložili. Není totiž svatosti, leč skrze separaci od věcí tělesných. Takto lze nabýt úroveň Nejvyšších¹⁷⁰, kteří jsou „svatí“, [čili] tělesnost postrádající. Smilstvo je totiž skutkem ohavným a zvířeckým. O svatosti nehovoří [Tóra] v souvislosti se smilstvem nadarmo! Jak si tedy budeš stát, pokud se jej zdržíš? Staneš se svatým a přiblížíš se tak k Nejvyšším, jejichž svatost je založena jejich netělesností. A protože neexistuje svatost bez odloučení a zdrženlivosti od fyzického, pak člověku náleží, aby se posvětil nejvyšším možným způsobem a vzdálil se od takových věcí co nejvíce. Čím více se člověk vzdálí, tím více svatosti získá a bude tím více oddělen, tak jak je vyloženo [v Babylónském Talmudu¹⁷¹]: Abaje řekl: „Ten, kdo naplní slova učenců¹⁷², bude zván svatým.“ Rava mu odpověděl: „Jak ale nazveme toho, kdo slova učenců nenaplní¹⁷³? [Kýmsi mezi] světcem a svévolníkem? [Odpověď] je nabíledni! Posvěťte se tak, [že se zdržíte toho], co je vám povoleno.“

Abaje se domníval, že je možné nazývat [člověka] naplňujícího slova učenců svatým, protože svatý je oddělen od hříchu a není vázán na hmotné. Proto i ten, kdo se řídí doporučeními učenců, přestože tato doporučení nejsou součástí Tóry, bude

¹⁶⁶ Lv 21,7.

¹⁶⁷ Lv 21,8.

¹⁶⁸ Lv 21,7.

¹⁶⁹ Lv 21,15.

¹⁷⁰ העליונים - nebeská stvoření či andělé.

¹⁷¹ *Jevamot* 20a.

¹⁷² Kdo bude dodržovat ústí Tóru a pozdější halachická ustanovení.

¹⁷³ Toho, kdo bude dodržovat písemnou Tóru.

zván svatým, neboť se vzdaluje od hříchu spočívajícím ve hmotě. Takovému člověku se [svým chováním] nevyrovná žádný, který dodržuje [pouze] *micvot* Hospodina¹⁷⁴. Ty jsou závazné pro každého. Všechny *micvot* přinášené Tórou nás mají posvětit [a vzdálit] od hříchů, ovšem svatým nemůže být nazván nikdo, kdo se od hříchu pocházejícího z hmoty neoddělí sám, a to i v případě, že by [pro jeho jednání] nebyla v Tóře žádná opora. [Jen takový člověk] bude zván svatým, protože slova učenců [hovoří ve prospěch] abstinence a svatosti. Podle Rava je Abajeho názor rozporuplný - člověk prý může být zván svatým pouze pokud se posvětit ze své vlastní vůle. Ovšem tak tomu [dle Abajeho výpovědi] není, neboť [dodržování] nařízení bylo vymoženo učenci. A měl by snad být ten, kdo se neřídí pokyny učenců zván zlým, jen proto, že se neřídí jejich doporučeními? [Dodržuje přeci *micvot* Tóry!] Jaký [je tedy význam slov] „posvěťte se skrze to, co je vám povoleno“? Jak říká Tóra, člověk se stane svatým, pokud se zdrží povolených věcí. Oblast zakázaných sexuálních vztahů je vymezena Tórou a nenese s sebou žádnou zvláštní ctnost plynoucí z jejího dodržování. Ovšem pokud se [člověk] z vlastní vůle zdrží i styků, které povoleny jsou, je [takové jednání] zváno svatostí a zdrženlivostí. Proto je oblast zakázaných sexuálních vztahů druhého stupně považována za zákaz vztahující se ke svatosti, protože zahrnuje vyšší stupeň zdrženlivosti, než zákaz druhý, a to abstinence od nepovolených sexuálních vztahů [určená Tórou].

ובמדרש (ויק"ר פכ"ד) ר' אבין אמר בה תרתי, רבי אבין אמר משל למלך שהיה לו מרתף של יין והושיב בה המלך שומרין מהן נזירין ומהם שכורים לעת ערב בא ליתן להם שכרם נתן לשכורים שני חלקים ולנזירין חלק אחד, אמרו לו אדונינו המלך הלא שמרנו כאחת מפני מה אתה נותן לאלו שני חלקים ולנו חלק אחד, אמר להם אלו שכורין הן ודרכן לשתות יין אבל אתם נזירים ואין דרככם לשתות יין ולפיכך אני נותן לאלו שני חלקים ולכם חלק אחד, כך העליונים שאין היצר הרע מצוי ביניהם קדושה אחת להם שנאמר ובמאמר קדישין שאלתא אבל התחתונים לפי שיצר הרע מצוי בהם הלואי יועיל שתי קדושות הה"ד והתקדשתם והייתם קדושים, רבי אבא אמר חורי משל לבני מדינה שעשו שלש עטרות למלך מה עשה המלך הניח בראשו אחת ובראש בניו שתים כך בכל יום העליונים מכתירים לפני הקב"ה שלש קדושות לומר קדוש קדוש קדוש מה הקב"ה עושה נותן אחת בראשו ושתים בראשן של ישראל הה"ד כי קדוש אני

¹⁷⁴ Pouze *micvot* zaznamenané v Tóře. Bez rabínských doporučení.

והתקדשתם והייתם קדושים. במדרש הזה בא לבאר אף כי התחתונים הם בעלי גשם יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם ית' למלאכים שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר ולפיכך נחשב האדם כמו שכור שהוא גשמי לגמרי שאין עמו השכל כך האדם הוא גשמי בעל חומר, וכדי להרחיק את האדם מן החמרי נתן לו שיהיה קודש קדשים שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שמתמצא אצל המלאך קדושה כדכתיב ובמאמר קדישין שאלתא, אבל שיהיה קודש קדשים דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה ובזה האדם קודש קדשים כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי, אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים היא התורה השכלית העליונה שאין המלאכים מגיעים שם, וזה שאמר שהוא כמו השכור אשר השכור בעל גשם ומפני שהוא בעל גשם יש כנגד זה לאדם התורה האלהית ובזה האדם הוא קודש הקדשים, כלומר המדריגה העליונה שהיא קדושה על קדושה:

V midraši (*Vajikra raba, paraša 24*) pronesl rabi Avin k této věci dvě [homilie]: „[Jednou] vládl král, který měl dva sklepy vína. Usadil před ně abstinenty a opilce, aby je hlídali. Večer přišel, aby jim vyplatil mzdu - opincům dal dva díly a abstinentům jenom jeden díl. [Abstinenti] mu odpověděli: 'Náš pane králi, střežili jsme zde všichni jako jeden, proč jim tedy dáváš dva díly a nám jenom jeden díl?' Odpověděl jim: 'Zvykem těchto opinců je pít víno, zatímco vy jste abstinenti a vaší zvyklostí pít víno není. Proto jsem jim dal dva díly a vám pouze jeden.' A stejně tak Nejvyšší¹⁷⁵, mezi nimiž neprodlévá *zlý pud (jecer ha-ra)*, jsou posvěceni jednou, jak je řečeno, '*výpovědí svatých je věc uzavřená*'¹⁷⁶, zatímco Nejnižší¹⁷⁷, mezi nimiž *zlý pud* prodlévá, i kdyby byli jen nápomocni, jsou posvěceni dvakrát, jako je psáno, '*posvěťte se a buďte svatí*.'¹⁷⁸“ Rabi Aba dále řekl: „Vládl obyvatelům města, kteří pro krále vytvořili tři koruny. Co učinil onen král? Usadil jednu korunu na hlavu sobě a dvě koruny na hlavy svého lidu. Takto před Svatým, budiž veleben, konají Nejvyšší trojí korunovaci, a sice

¹⁷⁵ העליונים - nebeské sféry stvoření; andělé.

¹⁷⁶ Dan 4,14.

¹⁷⁷ התחתונים - spodní sféry stvoření; lidé.

¹⁷⁸ Lv 11,44.

[liturgickým úkonem] *keduša*¹⁷⁹, provolávající 'Svatý, Svatý, Svatý'¹⁸⁰. A co učinil Svatý, budiž požehán? Jednu svatost usadil na svou vlastní hlavu a dvě na hlavy Izraele, tak jak je psáno: 'Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý.'¹⁸¹

V tomto midraši je nám vysvětleno, že ačkoli Nejnižším náleží tělesnost, dostalo se Izraeli posvěcení vyššího než andělům. Výkladem jest, že svatost, kterou Svatý, budiž veleben, požehnal andělům, spočívá v jejich oddělenosti od hmoty. [Svatý, budiž veleben] jim ale nedal více než pouze jednu svatost, zatímco Izraeli dal svatosti dvě. Lidská existence je spjata s tělem a proto je třeba člověka, stejně jako onoho opilce, považovat za [tvora] zcela materiálního u nějž nepřevládá rozum. Aby [Svatý, budiž veleben] vzdálil člověka od hmoty, dal mu dvojí posvěcení (שהיה קודש קדשים) takové, jaké nenacházíme [ani] u andělů. A ačkoli andělům jistá svatost náleží, jak je řečeno, „výpovědí svatých je věc uzavřená“¹⁸², nenalzáme u nich dvojí posvěcení. Dvojí posvěcejí člověku spočívá proto, že je schopen se [z nadvlády] hmoty vymanit skrze dodržování Tóry, protože Tóra je nejsvětější a člověk je díky [jejímu dodržování] posvěcen dvojnásobně. A vskutku, andělu náleží stupeň svatosti, rovnající se jeho činům¹⁸³. Takový stupeň svatosti u člověka nenacházíme, protože je spjatý se hmotou. [Nacházíme u něj však stupeň svatosti vlastně mnohem vyšší - posvěcení dvojí]. Toto dvojí posvěcení člověka pochází od jeho přilnutí k nejvyšší svatosti, již je Tóra, která je rozumová, což je [stupeň], kterého andělé dosáhnout nemohou. Bylo řečeno, že se [člověk] podobá onomu opilci, neboť jsou oba dva vázáni na hmotné. Protiváhou je

¹⁷⁹ *Keduša* - jedná se o rozšíření třetího požehnání při opakování *Amidy*. Jejím obsahem je citace textu Iz 6,3: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů“. Intencí modlitby je napodobit andělskou chválu Hospodina. Proto modlíci se stojí s nohama těsně u sebe (po vzoru andělů) a při proklamaci slov Svatý, svatý, svatý se zvedne na špičky, aby naznačil touhu přetřhnout pouto se zemí a sjednotit lidskou a andělskou bohoslužbu. Srov. heslo *kduša* v *Malá encyklopedie rabínského judaismu*.

¹⁸⁰ Iz 6,3.

¹⁸¹ Lv 11,44.

¹⁸² Dan 4,14.

¹⁸³ Jednání andělů se odehrává ve sféře čistě duchovní; nepokouší je proto *jecer ha-ra*, který dlí ve hmotě a není tak třeba oceňovat je dvojitým posvěcením.

člověku božská Tóra, kterou je dvojnásobně posvěcen, tak jak je řečeno: Nejvyšším stupněm je svatost nad svatostí.¹⁸⁴

ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת, ולכך אמר במסכת אבות (פ"ג) חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ולשון חביב ר"ל כי חביב אף מן המלאכים בשביל שנתן לו כלי חמדה שבו נברא העולם, וזה שאמר כאן שנתן לו שתי קדושות. ומה שאמר גם כן רבי אבין משל למלך שעשו לו ג' עטרות נתן שתיים בראש בניו ואחת בראשו, פי' ג' קדושות אלו כי השם יתב' נבדל לגמרי והם ג' מדריגות, האחד שאינו גשם, והשני שאינו כח בגשם, והשלישי שאין לו שום חבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם ג' מדריגות, שהגוף הוא גשם והנפש כח בגשם והשכל יש לו הקשר עם הגשם והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים ק' ק' ק', קדוש הראשון שאינו גשם, קדוש השני שאינו כמו הנפש שהוא כח בגשם, קדוש השלישי שאינו כמו השכל שהוא קשור עם הגשם, אבל השם יתב' נבדל לגמרי. ומדריגת ישראל מעלתם מדריגה זאת שאין מדריגתם גשמי ואינו כח בגשם, אבל שלא יהיה למדריגה זאת צירוף וחבור אל הגשם, דבר זה בודאי אין לומר שהרי ישראל הם בני אדם וקדושתם יש להם צירוף אל הגשמי, ולפיכך שתי עטרות נתן בראש בניו ואחת היא השלישי נתן בראשו. אמנם כל זה כאשר האדם מקדש עצמו בדבר המותר שזה הוא הרחקה והבדלה לגמרי מן הגשמי, לכך ראוי לאדם לכנוס במדריגה הקדושה לקדש עצמו אף מן הדברים שאינם אסורים מן התורה רק הם קדושה לאדם מן החמרי ובזה יש לו קדושה גמורה עד שנקרא קדוש:

Pokud se divíš, jak je možné, že hmotnému člověku náleží nejvyšší svatost, svatost dokonce mnohem vyšší než náleží andělům, pak věz, že tato věc je zcela jasná, neboť skrze Tóru vstupuje člověk do oblasti dvojitěho posvěcení (לקדש קדשים), do místa, kam služební andělé vstoupit nemohou. A proto je řečeno v traktátu *Avot* (Avot 83)¹⁸⁵: „Milovaný je člověk, neboť se mu dostalo drahocenného nástroje, kterým byl stvořen svět.“ Výrazem *milovaný* se míní, že člověk je milovaný dokonce více než andělé, protože mu byl dán drahocenný nástroj, kterým byl stvořen svět. To znamená,

¹⁸⁴ Svatost darovaná člověku má vyšší váhu než svatost darovaná andělům. Člověk se skrze svou svobodnou vůli může rozhodnout a přiklonit se k cestě Tóry. Anděl naproti tomu jedná výhradně podle Boží vůle a svatost, kterou si takovým jednáním získá proto požívá menší váhy.

¹⁸⁵ Pirkej Avot 3,14

jak již bylo uvedeno, že se mu dostalo dvojího posvěcení [skrze dar Tóry]. Stejně se vyslovil také rabi Avin, když mluvil o případu krále, pro kterého byly učiněny tři koruny a on vložil dvě [koruny] na hlavu svého lidu a jednu svou na hlavu. Tyto tři svatosti symbolizují, že Svatý, budiž veleben je zcela oddělen, a to ve třech stupních: první stupeň - [Svatý, budiž veleben] nemá tělo; druhý stupeň - nemá v těle žádnou [hybnou] sílu (duši); třetí stupeň - k tělu nemá naprosto žádný vztah.¹⁸⁶ A věz, že tyto tři stupně jsou [podobné] těmto: [1.] že tělo je hmotné, [2.] že [hybná] síla nad tělem je duše a [3.] že rozum má vztah k tělu, čili vztah k [tělesné] existenci.¹⁸⁷ A proto říkáme *svatý, svatý, svatý*. Svatý poprvé, neboť [Hospodinu] nenáleží tělo, svatý podruhé, protože nemá nic podobného duši a svatý potřetí, že nemá ani nic jako rozum, který by byl vázán k tělu, neboť Svatý, budiž veleben, je zcela oddělen. A co se týče úrovně Izraele, jejich stupeň je takový, že není [čistě] tělesný ani [čistě] duchovní. Není ovšem řečeno, že by Izraeli nenáležel onen [třetí] stupeň - vztah k tělesné existenci. Izrael, to jsou přeci lidé a skrze připoutání ke hmotě jsou posvěceni! A proto je řečeno, že dvě koruny dal na hlavu svého lidu a třetí korunu na svou hlavu. Vskutku je tomu tak, protože člověk se posvětil tím, co je mu povoleno, což znamená úplnou odděleností a zdrženlivostí od tělesného. Člověk je hoden takového stupně svatosti, protože se sám posvětil skrze jednání, ke kterému jej Tóra nezavazuje. Takové jednání přináší člověku oddělení od tělesného, takže se mu dostává úplné svatosti. Tolik pak k výrazu *svatý*.

בברכות בפר' א"ד (נ"ג, א') אר"י אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש אני זה שמן ערב אני ה' זו ברכה ע"כ. ור"ל כי האדם בעת אכלו ראוי שיתקדש ולא יאכל בזוהמת ידים, כי דבר זה היא אכילתו חמרית לגמרי כמו הבהמה, ולפיכך תקנו נטילה ראשונה. וכן מים אחרונים גם כן בשביל קדושה שלא יהיו ידיו מסואבות מן האכילה, ובשביל כך היה האכילה שלו בתעוב לגמרי כמו הבהמה, וזה שתקנו מים אחרונים. כי קדוש אני זה שמן ערב שדבר זה קדושה על קדושה כאשר יסוך בשמן

¹⁸⁶ Maharalovo pojetí světa je triadické: nejvyšší sféra je zcela oddělena od hmoty, prostřední sféra zahrnuje formy, které jsou sice od hmoty oddělené, zároveň jsou s ní i spjaté; třetí a nejnižší sférou je sféra materie a tělesnosti. Tomuto trojímu rozdělení odpovídá také trojí rozdělení lidské duše, dle stupně interakce s tělem - rozum - nešama, duch - ruach a vitální princip - nefesh. viz Sadek, V.: Social Aspects in the Work of Prague Rabbi s. 9.

¹⁸⁷ Dichotomie tělesné existence člověka a netělesné existence Boha.

ערב והוא נקיות לגמרי. ובזה תראה כי יש לאדם להתקדש עצמו באכילתו, כמו כאשר האדם המתקרב לשמש עם אשתו שאז יהיה מקדש עצמו שיהיה בקדושה, שאם לא כן יהיה נעשית חמרי לגמרי על ידי פעל זה, וכך האכילה הוא ג"כ ענין חמרי בודאי יהיה פעל זה שיהיה בקדושה ואם לא כן נעשה פעל זה חמרי גשמי וכמו שהתבאר למעלה. ולכך יש לאדם ביותר לקדש עצמו במעשה שבו נוטה האדם אל החמרי שלא יהיה הפעל הזה נעשה גשמי חמרי לגמרי, ודבר זה נתבאר אצל נטילת ידיים:

V traktátu *Berachot* (53a¹⁸⁸) se praví: Rabi Jehuda řekl jménem Rava: „Někteří říkají, že barajta učí - *posvěťte se* - to odkazuje k omývání rukou před jídlem - *bud'te svatí* - to odkazuje k omývání rukou po jídle. A také - *neboť já jsem svatý* - to odkazuje ke směsi oleje. A dále - *já jsem Hospodin* - to odkazuje k požehnání.“ Potud Talmud.

Pasáž chce říct, že člověku je zapotřebí, aby se v pravou chvíli posvětil a nejedl špinavýma rukama, neboť [bez požehnání] by jeho stolování bylo [jen] materiální [záležitostí], jako když žere dobytek. Proto je ustanoveno první omývání¹⁸⁹. Kvůli posvěcení je ustanoveno také závěrečné omývání, aby lidské ruce nezůstaly zamazané od jídla, protože jinak by stolování bylo odporným, stejně tak jako když žere dobytek. *Neboť já jsem svatý* tato slova odkazují ke směsi oleje, k záležitosti z nejsvětějších, protože když se [člověk] potře olejem bude zcela očištěn¹⁹⁰. Je patné, že člověk má povinnost posvětit se při jídle, stejně tak jako když se přiblíží ke své ženě, aby s ní léhal. Tehdy se buď posvětil skrze svatost [a bude jednat zdrženlivě], nebo tak neučiní a bude se jednat o akt podléhající [sféře] hmoty. A stejně tak může být i jídlo aktem podléhajícím [vlivu] hmoty. Vskutku je tomu tak, buď se v jednání posvětime anebo tak neučiníme a naše jednání bude čistě materiální, jak bylo vysvětleno výše. A proto člověku náleží, aby se co nejvíce posvětil skrze činy, jimiž lne ke hmotě, aby ony

¹⁸⁸ Maharal odkazuje na folio 53a, citovaný text se ovšem nachází v závěru 53b.

¹⁸⁹ Rituální omytí rukou před požitím jídla.

¹⁹⁰ Zde paralela mezi běžným domácím hygienickým úkonem, kdy po koupeli následovalo potřetí vonnými oleji a mezi svatým pomazáním králů a kněží, jejichž pomazání je symbolickým aktem, kdy je pomazání vyvoleného aktem nejvyššího božského požehnání. Ex 30,29-33: „*Posvětiš je a budou velesvaté (קדש קדשים)*. Cokoli se jich dotkne, bude svaté. Pomazeš Árona a jeho syny a posvětiš je, aby mi sloužili jako kněží. Izraelcům pak vyhlásíš: To je olej svatého pomazání pro mne po všechna vaše pokolení. Nesmí se vylít na tělo nepovolného člověka. Nepřipravíte podobný olej stejného složení. Je svatý a zůstane pro vás svatý.“ (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1559-anointing>)

skutky nebyly činy naprosto tělesnými. Tato věc je vyložena v oddílu *Netilat jadajim*¹⁹¹.

בפרק ידיעות הטומאה (שבועות י"ח, ב') אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הפורש מאשתו סמוך לוסתה הוויין לו בנים זכרים דכתיב ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמך ליה אשה כי תזריע ריב"ל אמר הוויין לו בנים זכרים ראויים להוראה דכתיב ולהבדיל ולהורות, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבת הוויין ליה בנים זכרים דכתיב ולהבדיל בין הקודש ובין החול וכתוב התם ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמך ליה אשה כי תזריע וגו', ריב"ל אמר בנים ראויים להוראה דכתיב ולהבדיל ולהורות אמר רבי בנימין בר יפת אמר ר"א כל המקדש עצמו בשעת תשמיש הוויין לו בנים זכרים שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים וסמך ליה אשה כי תזריע וילדה זכר ע"כ. ויש לשאול במדרש אף על גב דאסמכינהו אקרא מכל מקום צריך טעמא, דמה ענין זה כאשר הוא פורש מאשתו סמוך ללוסתה הוויין לו בנים זכרים או ראויים להוראה, וכן כאשר מבדיל על היין שיהיה לו בנים זכרים או בנים ראויים להוראה. אבל פ"י זה כי הפורש מאשתו סמוך לוסתה, עושה פרישה והבדלה בין דבר לדבר, כי ראוי שיהיה הבדל בין הטומאה ובין הטהרה, בפרט טומאה כמו זאת שהיא ווסת האשה שמא תראה דם בשעת תשמיש, ולפיכך הפורש מאשתו סמוך לוסתה עושה הבדל כמו שראוי להבדיל ולפיכך הוויין לו בנים זכרים. כי הזכר נמשל בצורה בכל מקום אשר הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת מפני שכל אחד נמשל בצורה ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר כי כל צורה נבדל לעצמה, אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה ואין ההבדל מצד החומר. ומפני כך הפורש מאשתו סמוך לוסתה הוויין לו בנים זכרים, הזכר הוא הצורה המבדיל בין דבר לדבר, כי מפני שהוא מבדיל בין טומאה ובין טהרה זוכה לזכר אשר נחשב הזכר צורה אשר הצורה מבדיל בין דבר לדבר. וריב"ל סובר שיהיו לו בנים ראויים להוראה, כלומר שיהיה לבנים מעלת שכל של הוראה, אשר השכל מבדיל בין דבר לדבר, וכמו שאמרו חכמים ג"כ (ברכות ל"ג, א') למה קבעו הבדלה בחונן הדעת מפני שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, ולפיכך אמר כאשר הוא מבדיל בין דבר לדבר דהיינו בין

¹⁹¹ Obsaženo v *Orach chajim*, první části *Šulchan Aruchu* Josefa Kara.

הטומאה ובין הטהרה שראוי להבדיל, יהיו לו בנים בעלי שכל אשר בשכל שלהם יהיו מבדילים
בין דבר לדבר שזהו ענין ההוראה:

V kapitole *Jedut hatum'a* (Švuot 18b) [stojí]: řekl rabi Chaja bar Aba jménem rabi Jochanana: „Kdokoli se odloučí od své ženy v období blízkém¹⁹² její menstruaci bude mít mužské potomky, jak je psáno, *'Budete rozlišovat mezi nečistým a čistým...'*¹⁹³ a nedaleko také, *'...když žena počne a porodí chlapce...'*¹⁹⁴.“ Rabi Jehošua ben Levi řekl: „Bude mít mužské potomky hodné dosáhnout vědění, neboť je psáno, *'Budete rozlišovat mezi čistým a nečistým...budete vyučovat syny Izraele...'*¹⁹⁵.“ Řekl rabi Chaja bar Aba jménem rabi Jochanana: „Každý, kdo pronáší *havdalu* nad vínem na sklonku *šabatu* bude mít mužské potomky, neboť je psáno *'Budete rozlišovat mezi svatým a obyčejným...'*¹⁹⁶ a na jiném místě stojí *'Budete rozlišovat mezi nečistým a čistým...'*¹⁹⁷ a nedaleko *'...když žena počne a porodí chlapce...'*¹⁹⁸.“ Rabi Jehošua ben Levi řekl: „[Bude mít] syny hodné dosáhnout vědění, neboť je psáno, *'Budete rozlišovat mezi čistým a nečistým...budete vyučovat syny Izraele...'*¹⁹⁹.“ Rabi Bejnamin bar Jafet řekl jménem rabi Eleazara: „Ten, kdo se posvěcuje ve chvíli, kdy souloží [se svou ženou] bude mít mužské potomky, neboť je řečeno, *'Posvěťte se a buďte svatí...'*²⁰⁰ a nedaleko *'...když žena počne a porodí chlapce...'*²⁰¹“, potud Talmud.

Záležitost je sice zdůvodněna [citacemi] biblických veršů, nad midrašem je však přesto třeba hloubat a [hledat další] zdůvodnění. [Je třeba vysvětlit, proč muži], který se odloučí od své ženy v době blízké její periodě mají náležet mužští potomci a potomci hodni dosáhnout vědění. A z jakého důvodu se má stejně dít těm, kteří činí *havdalu* nad vínem.

¹⁹² tzn. jednu *onah* (עונה)- na tomto místě jako perioda dvanácti hodin; muž se má zdržet styku se ženou celý den či celou noc před začátkem její menstruace. Babylónský Talmud Švuot 18b.

¹⁹³ Lv 11,47.

¹⁹⁴ Lv 12,2.

¹⁹⁵ Lv 10,10-11.

¹⁹⁶ Lv 10,10.

¹⁹⁷ Lv 11,47.

¹⁹⁸ Lv 12,2.

¹⁹⁹ Lv 10,10-11.

²⁰⁰ Lv 20,7.

²⁰¹ Lv 12,2.

Důvodem jest, že kdykoli se muž odloučí od své ženy v době blízké její periodě, koná akt zdrženlivosti a aktivuje svou rozlišovací potenci (הבדלה). Je totiž nutné rozlišovat mezi nečistým a čistým, zejména co se týče takové nečistoty, jakou je ženská menstruace, kdy [je nutno předejít tomu] aby se krev objevila v okamžiku soulože. Proto ten, kdo se odloučí od své ženy v době blízké její periodě, činí akt odloučení přesně tak, jak se činit má a bude obdařen mužskými potomky. Muž se totiž [nejvíce ze všeho] blíží formě²⁰² a právě forma je příčinou rozdílnosti. Rozdílnost nepochází z materie, která je všemu společná, nýbrž je zapříčiněna formou²⁰³; 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 se strany formy, nikoli ze strany látky.²⁰⁴ Proto [je řečeno, že] kdokoli se odloučí od své ženy blízko její periody, bude odměněn mužskými potomky. Neboť jak již bylo řečeno, muž je roven formě, která je příčinou rozdílnosti právě proto, že [sám] rozlišuje nečisté od čistého. Dobře si zapamatuj, že muž se podobá formě, která je pramenem rozdílnosti! Rabi Jehošua ben Levi zastával názor, [že takový muž] *bude odměněn syny hodnými dosáhnout vědění*. To znamená, že rozumově budou jeho synové dosahovat úrovně učenců.²⁰⁵ Je to totiž právě rozum oplývající schopností rozlišovat, tak jako říkají naši učenci (*Berachot* 33a): „Proč je *havdala* připojena ke čtvrtému požehnání *amidy*, [jehož tématem je] milostivé propuštění poznání (בחון הדעת)?“²⁰⁶ Protože skrze poznání rozlišujeme

²⁰² Maharal následuje tradiční rozdělení muž - forma a žena - materie.

²⁰³ V Maharalově pojetí, stejně jako v novoplatonismu je principem individuace forma.

²⁰⁴ Dle Maharala je muž nositelem aktivní formy, zatímco žena je nositelkou pasivní materie, která jen čeká na aktivizaci. Jelikož není možné, aby na sebe materie vzala zároveň dvě formy, není povoleno, aby žena pojala dva manžely. Jeden muž naproti tomu více žen mít může, protože každá žena je nositelkou materie schopné přijmout formu, jejímž nositelem je muž.

²⁰⁵ Učenci jsou nejvíce ze všech schopni rozlišovat a konat akty zdrženlivosti.

²⁰⁶ Během *moca'ej šabat* se ke čtvrtému požehnání *amidy* - *Poznání* - připojuje vsuvka zmiňující *havdalu*. Znění čtvrtého požehnání (vsuvka je vyznačena tučně):

„S láskou obdařuješ člověka poznáním a učíš smrtelníka porozumění. **Ve své lásce jsi nás seznámil se svojí Tórou, učil jsi nás naplňovat zákony své vůle a oddělil jsi, Hospodine, Bože náš, svaté od všedního, světlo od tmy, Izrael od ostatních národů, sedmý den od šesti dnů práce.**

mezi věcmi, a proto řekl, „*když bude odlišovat věc od věci a rozlišovat mezi nečistým a čistým, tak jak je třeba činit, pak mu budou náležet synové vlastníci rozum*“ a jejich rozum bude příčinou toho, že budou [schopni] rozlišovat mezi věcmi, což je podstatou vědění.

ואמר ר' יוחנן המבדיל על היין במוצאי שבתות הוויין לו בנים זכרים, והוא הטעם אשר אמרנו, כי מפני שהוא מבדיל בין הקודש ובין החול ודבר זה הוא הבדלה, ראוי שיהיה לו בנים זכרים אשר הזכר יש לו מדריגות הצורה שעל ידי הצורה יוכר הדבר ויש הבדל בינו ובין דבר אחר. ואמר ריב"ל גם כן שיהיה לו בנים ראויים להוראה כמו שהתבאר, כי יהיה לבנים השכל העליון שעל ידו ההוראה. ומה שאמר המבדיל על היין דוקא זה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל כמו שהתבאר כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת, ואמרו ז"ל (יומא ע"ו, ב') חמרא וריחנא פקחין ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין שזה ראוי אל הבדלה, והוויין לו בנים זכרים כי הזכר הוא הצורה אשר בו ההבדלה. ורבי בנימין בר יפת סבר כי סמיכת הפרשיות לומר המקדש עצמו בשעת תשמיש הוויין לו בנים זכרים, ודבר זה נתבאר בנתיב הצניעות, כי הצניעות מורה על פרישה מן החמרי כמו שאמר המקדש עצמו בשעת תשמיש, לפי שתשמיש בעצמו כאשר הוא עושה שלא בצניעות הוא מעשה בהמה, אבל אם מקדש עצמו דהיינו כאשר עושה מעשה זה בצניעות ואז דבר זה הוא קדושה ולפיכך ראוי שיהיו לו בנים זכרים, כי הזכר אינו חמרי כמו שהיא הנקבה שהיא חמרית, ולכך ראוי לזכר. ועוד מטעם הצניעות, כי הזכר בא ממקום צנוע נסתר שהרי הוא במספר ברכה שכל ברכה הוא ממקום נסתר, וכאשר מקדש עצמו בצניעות ובהסתר זוכה לדבר שהוא כן שיהיה הולד זה זכר שהוא בא ממקום צנוע נסתר:

Rabi Jochanan řekl: „Každý, kdo pronáší *havdalu* nad vínem na skloncích *šabatů*, bude mít mužské potomky“. Toto je důvod, který jsme [již] uvedli, totiž že ten, kdo bude odlišovat svaté od všedního, jinými slovy - bude činit *havdalu*, bude mít nárok na mužské potomky. Protože je to muž, komu náleží taková úroveň formy, díky které lze vůbec něco rozpoznat. Mezi věcmi je přece rozdíl. Rabi Jehošua ben Levi řekl:

Отче наш, králi náš, dej, ať nadcházející dny začnou pro nás v pokoji, kéž jsou prosté všeho chybování, zbavené všeho přestoupení a kéž je pojí úcta, kterou k Tobě chováme. Dopřej nám dar moudrosti, porozumění a poznání. Požehnaný jsi, Hospodine, jenž s láskou dáváš poznání.“ Hegjon lev. Sidur. Uspořádání modliteb progresivního směru pro šabat, všední dny a svátky. Uspořádal Tomáš Kučera a David Jan Reitschläger. Praha, Bejt Simcha : 2008.

„Také mu budou náležet synové hodni dosáhnout vědění...“, jak jsme již vysvětlili. Neboť synům [z muže činícího *havdalu*] bude náležet nejvyšší rozum, který je zdrojem učenosti. A ten kdo činí *havdalu* nad vínem v pravý čas, protože *havdalu* nad vínem je třeba činit přesně, odděluje každou *havdalou* dvě věci, které se zdají být totožné. A tato věc je pramenem poznání a rozumu, jak již bylo vysvětleno, totiž že *havdala* je připojena ke [čtvrtému požehnání *amidy*, jehož tématem je] milostivé propůjčení poznání.

A naši učenci, jejich památka budiž požehnána, říkají (*Joma* 76b): „Vino a vonné koření mne učinily moudrým“. Z tohoto důvodu se činí *havdala* nad vínem, neboť ono je k *havdale* zapotřebí. „A budou mu náležet mužští potomci,“ to proto, že muž je formou, ve které je obsažena potence rozdělovat.²⁰⁷ Rabi Benjamin bar Jafet byl toho názoru, že nařízení o oddělenosti učí - kdokoli se posvětil ve chvíli soulože, tomu budou náležet mužští potomci. Tato záležitost je vysvětlena v kapitole *Netiv hacniut*²⁰⁸, neboť cudnost vyvádí zdrženlivost z područí hmoty, jak řekl - *kdokoli se posvětil ve chvíli soulože*, protože soulož o sobě, není-li vykonávána s cudností, je skutkem zvířecím. Pokud se ovšem [člověk] při konání tohoto aktu posvětil a bude jej činit cudně, potom se ona věc stane svatostí a jemu budou odměnou mužští potomci. [Bude tomu tak také] proto, že muž není tělesný tak jako je tělesná žena, na což je třeba pamatovat. Cudnost má i další zdůvodnění. Muž totiž pochází z cudného místa, které je skryté. Vždyť on je zmíněn v onom požehnání (ve čtvrtém požehnání *amidy*). Každé požehnání [stejně jako muž] pochází ze skrytého místa, [a z něj proto pochází i v požehnání zmiňovaný muž]. Posvětil-li se [muž] cudností, [pak] si vyslouží, že bude plodit syny. [Syny], kteří ze skrytého a tajného místa pocházejí rovněž.

²⁰⁷ tzn. muž je roven formě na více úrovních - na rovině transcendentální je roven formě zapříčiňující vznik a odlišnost věcí; v rovině praktické je zodpovědný za provádění *havdaly* - rozlišení mezi profánním a sakrálním, mezi nečistým a čistým, mezi dnem všedním a *šabatem*. Pokud tedy muž koná správné rozlišení na všech těchto rovinách, budou mu jako odměna náležet mužští potomci hodni stát se učenci - otec tak na své syny přenesl schopnost a znalost rozlišovat na všech úrovních, což se rovná pravému poznání a moudrosti.

²⁰⁸ 15. kapitola *Netivot olam*.

Kapitola druhá

בפרק במה אשה (שבת ס"ד, א) אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר להם משה לישראל שמא חזרתם לקלוקלכם הראשון אמרו לא נפקד ממנו איש אמר להם אם כן כפרה למה אמרו לו אם מידי עבירה יצאנו מידי הרהור לא יצאנו מיד ונקרב את קרבן ה', תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה מפני שזנו עיניהם מן הערוה, אמר רב ששת מפני מה הכתוב תכשיטין שבחויץ עם תכשיטים שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאלו מסתכל במקום התורפה. ופירוש זה כי אין חלוק אצל אשה בין אבר לאבר כלל רק בשביל שאותו מקום מביא הרהור ויצה"ר, אבל אם מסתכל באשה לזון עיניו ממנו הרי יש כאן הרהור והוי כאלו מסתכל במקום התורפה, דאין חילוק בין אבר לאבר כלל רק בשביל ההרהור ואם מסתכל בשביל ההרהור הרי יש לו ההרהור והוי כאלו מסתכל במקום התורפה. וכבר התבאר כי הראיה יותר רע ומגונה, מפני שהוא משתמש באבר נכבד הוא העין אל המגונה:

V kapitole *Bama iša* (*Šabat* 64a)[stojí]: rabi Nachman pronesl jménem rabi bar Avuhy: „Řekl Mojžíš [pospolitosti] Izraele: 'Je možné, že jste se navrátili ke svému prvnímu pochybení?'²⁰⁹ '...*nechybí ani jeden z nás*'²¹⁰, odpověděli. 'Jestliže je tomu tak,' řekl jim, 'k čemu je [tedy tato] oběť?' Odpověděli: 'I když jsme unikli hříchu, [ještě] stále jsme neunikli hříšným myšlenkám. Proto přinášíme oběť Hospodinu.'“ Podle školy rabi Jišmaele se učí: Proč potřebovali Izraelci oné generace oběť? Protože plnili své oči obscénnostmi. Řekl rav Šešet: „Proč srovnává Tóra ozdoby, které se skví na povrchu se skrytými [částmi těla]²¹¹? To aby ses poučil, že kdokoli pozoruje [byť jen] malíček ženy, je to stejné, jako by se byl díval na její přirození.“

Výklad toho je, že mezi částmi těla ženy nepanuje žádná nesouměrnost - výjimkou je ono místo, které vyvolává necudné představy²¹² a přivádí *jecer ha-ra*.

²⁰⁹ Smilnění s Moábskými a Midjánskými ženami viz Nu 25.

²¹⁰ Nu 31,49.

²¹¹ Výše ve foliu 64a je naznačena paralela mezi šperky a částmi ženského těla např. - עגיל - kulatá ozdoba, náušnice - symbolizují ženské prsy; כומז - přívěsek, malé kuličky (srov. Pípal, B.: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha : Kalich, 2006), či jiná blíže nespecifikovaná ženská ozdoba, pravděpodobně nošená na pravé ruce (Kralická bible překládá slovo כומז jako záponky z pravých rukou viz Ex 35,22). Písmena slova כומז jsou (dle Rava) zkratkou slov כאן מקום זינה, tzn. zde se nachází místo necudnosti, tato ženská ozdoba je tedy symbolikou ženského klína. Proto ten, kdo se zálibně dívá na ruku ženy a na její כומז jedná jako by se díval přímo na její přirození.

²¹² Hirhur - možno chápat také jako erotické vzrušení.

Pokud [muž] pozoruje ženu [za účelem] uspokojení [žádostivosti] svých očí, věz, že za tím stojí necudné myšlenky a že je [takové jednání] stejné, jako by se díval na její přirození! Bylo již vysvětleno, že takový pohled je velmi darebný a nemravný, protože užívá tak váženého orgánu jakým je oko pro něco nestoudného.

ובמסכת יומא (פ"ט א') אמר רפרם הרהורי עבירה קשים מעבירה עצמה וסימנך ריחא דבשרא. ורש"י ז"ל פי' הרהורי עבירה תאות נשים קשים להכחיש את בשרו יותר מגופו של מעשה עכ"ל. וקשה דא"כ הוי ליה לומר הרהורי אשה קשים מן המעשה דלא תליא בזה מידי מה שהוא הרהור עבירה, ומפני שהוקשה לרש"י ז"ל האיך אפשר לומר כי הרהור יותר קשה מן עבירה עצמה לכך פי' כך. ונראה דמשום זה אין קשיא דכך פירושו שאין עבירה של זנות בלא הרהור זנות, והרהור של זנות כאשר הוא בעבירה יותר קשה מן המעשה של זנות עצמו, אף כי אי אפשר שיהיה זה בלא זה והעבירה היא מכח שניהם, אך יותר קשה הרהור מן ה' גוף המעשה, ונפקא מיניה דהרהור לחוד ג"כ עבירה גדולה היא, שהרי כאשר עושה העבירה בעצמה הרהור ממנה יותר קשה מן העבירה, לכן אף אם אין כאן רק הרהור בלא גוף המעשה הוא חטא גדול. ויש לפרש כמשמעו דלענין חיוב מיתה או מלקות אינו מדבר שעל גוף המעשה חייב מיתה, אבל לענין שדבק בתעוב ובזנות בזה הרהורי עבירה הם יותר קשים מעבירה עצמה. וזה מפני כי כח הרהור יותר קשה כמו שמביא מן ריחא דבשרא שהוא חזק מאוד, וכך כח הרהור עבירה כחו קשה מאוד לפי שהוא ע"י המחשבה שהמחשבה היא שכלית והשכל הוא קשה יותר מגוף המעשה שהוא מעשה חמרי ואינו קשה כמו הרהור שהוא על ידי המחשבה. אף כי לענין פעולה שהוא מעשה שיהיה חייב מיתה או כרת בודאי המעשה גורם מעשה, מכל מקום לענין קושי החטא יותר קשה הרהורי עבירה שהוא ע"י השכל. וזה מבואר בפ' חזקת הבתים (ב"ב נ"ו, ב') ועוצם עיניו מראות ברע אמר רבי חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה ה"ד אי דאיכא דרכא אחריני ואזיל רשע הוא אי דילכא דרכא אחריני אנוס הוא לעולם דליכא דרכא אחרינא ואפילו הכי איבעי למינס נפשיה:

V traktátu *Joma* (*Joma* 89a) [stojí]: Rafram řekl: „Hříšné představy jsou mnohem horší než hřích sám. Znakem toho necht' je ti libá vůně.“ Výklad Rašiho, jeho památka budiž požehnána: Hříšné myšlenky jsou závažnějším proviněním než touha po ženách - oslabují tělo víc než jejich uskutečnění²¹³.

²¹³ גופו של מעשה - doslova podstata skutku.

V tom, co řekl [Raši] je obtíž. Měl spíše říct, že mít necudné představy o ženě je horší, než [spáchat] čin na hříšné představě nezávislý.²¹⁴ A protože to bylo Rašim, jeho památka budiž požehnána, zkomplikováno, [musíme nyní vysvětlit] proč je možné říci, že představa je horší než čin sám. Proto [uvádím] tento výklad. Ukáže se, že nic z jeho (Rašiho) výkladu není složité, že v přestupku smilnění není nic, co by [nejdřív] nebylo smilnou představou, a že představa smilnění, která předchází hříchu, je horší než smilnění samo. Není možné, aby existovali jeden bez druhého (hříšný čin bez původnější hříšné představy). [Věz,] že hřích vychází z podnětu jich obou (představy i skutku). Přesto je hříšná představa horší než skutek samotný. Vyplyne, že hříšná představa sama o sobě je velkým hříchem, a že když [člověk] činí přestupek, představa [onoho přestupku] je mnohem horší než samotný čin. Proto je i pouhá existence představy [hříchu] bez jeho uskutečnění (הגופו של מעשה) velkým hříchem.

Je nutno vysvětlit jaký zvyk panuje v záležitosti odsouzení k smrti či k zbičování. Trest smrti není zaveden kvůli uskutečnění hříchu samého, ale kvůli skutečnosti, že [člověk svými hříšnými představami] lne k ohavnosti a smilstvu. V tomto [ohledu] jsou hříšné představy závažnější [provinění] než hříchy samotné. A je tomu tak proto, že síla představy je stejně veliká jako libá vůně a taková moc je vskutku silná. Závažnost hříšné představy je opravdu veliká, protože [hříšná představa] pochází z myšlení. Myšlení je záležitostí rozumu a rozum je [přece] mnohem významnější než provedení činu, který závisí [pouze] na hmotě a nemůže proto být tak špatný jako hříšná představa, která pramení v myšlení. V záležitosti aktivního přestupku²¹⁵ je [trestem] smrt nebo *karet*. Po akci totiž nepochybně následuje reakce, a to především v situaci tak těžkého hříchu jakým jsou hříšné představy, pocházející z rozumu. A to je vysvětleno v kapitole *Chizkat habatim (Bava batra 56b²¹⁶)*: „Zavře své oči před pohledem na zlé.“ Rabi Chija bar Aba řekl: „To znamená, že se nebude dívat na ženy v době, kdy vstanou a půjdou si vyprat oděv.“ Jak tomu máme porozumět? Pokud existuje jiná cesta [a on přesto] půjde [kolem žen], je bezbožný. Pokud není žádná jiná

²¹⁴ Maharal naráží na skutečnost, že vykonání činu musí nejdříve předcházet myšlenka. Vykonání hříšného činu tak nemůže být méně závažným proviněním, neboť i jemu musela předcházet hříšná myšlenka.

²¹⁵ Vědomé nedodržení či aktivní porušení *micvot*.

²¹⁶ Ve skutečnosti se citovaná pasáž nachází až ve foliu 57b.

cesta, jak unikne? Předpokládejme, že není žádné jiné cesty [kterou by se mohl ženám vyhnout], v tom případě na něm spočívá povinnost zakrýt si oči.“

בפרק השותפין (שם ט"ז, א') ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה אמר רבא איוב דלא דידיה לא מסתכל אבל דידיה מסתכל אבל אברהם אפי' בדידיה לא מסתכל דכתיב הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה. ובדורנו זה שהוא בלא תורה, כאשר בתולה משודכת לבחור אחד מושיבין את שניהם ביחד והבחור מחבק ומנשק הבתולה, והרי הדבר הזה אסור שהרי אין לה קדושין וכתובה ממנו. ואלו היה עושה אחד מן השוק דבר זה היה זה נבלה בישראל, ובשביל שהיא משודכת אליו וקבלו עליהם השדוכים בקנס הותר להם, אין זה אלא רק דור שאין בהם תורה, ויותר מזה בסתם היא נדה ויש בזה לאו מן התורה דאל תקרבו לגלות ערוה:

V kapitole *Ha-šutafin (Bava Batra, 16a)* [stojí]: „*Uzavřel jsem smlouvu se svými očima, jak bych se tedy směl ohlížet za pannou?*“²¹⁷ Rava řekl: „Jób se nedíval na cizí [ženy], pouze na svou vlastní [ženu], ovšem Abraham se nedíval ani na svou vlastní [ženu], jak je psáno *'Hle, nyní vím, že jsi žena krásného vzhledu'*“²¹⁸ což poukazuje na skutečnost, že až do oné doby [o její kráse] nevěděl.“

V našem pokolení, které je bez Tóry, se děje toto - když je dívka zaslíbena chlapci, jsou posazeni vedle sebe a chlapec dívku obejmě a políbí. [Ovšem] taková věc je zakázána! Ještě přece nebyli oddáni a neuzavřeli svatební smlouvu. Pokud takto někdo jedná jen z touhy (bez úmyslu oženit se), znamená to, že se mezi Izraelem nachází hanebnost. Z tohoto důvodu musí být svatba předjednána a musí být zaplacen poplatek. Tak se tomu [dnes] ovšem neděje, v [současném] pokolení se nenachází Tóra. O to hůře, byla-li v té chvíli zapřena rituální nečistota oné dívky! V takovém případě pak dochází dokonce i k porušení jednoho z negativně vymezených příkazů Tóry. Totiž vystříhat se nepovolených styků.

בפרק כל כתבי (שבת קי"ח, ב') אמר רבי יוסי מימי לא נסתכלתי במילה שלי והאמרו ליה לרבי מאי טעמא קרי לך רבינו הקדוש אמר להם מימי לא נסתכלתי במילה שלי, רבי מלתא

²¹⁷ Job 31,1.

²¹⁸ Gn 12,11. Dle ekumenického překladu: „*Vím dobře, že jsi žena krásného vzhledu.*“ V našem kontextu je ovšem vhodnější překládat citoslovce נא הנה jako *hle nyní*.

אחריתי הוה ביה שלא הכניס ידו תחת אבנטו. פלי כי מה שלא נסתכל במילה שלו דבר זה קדושה, כי העין כח הנפש והיה מתרחק מן הפחיתות מצד נפשו, ומקשה והאמרו לו לר' וכו' דמשמע דוקא ברבי היה דבר זה ולכך נקרא רבינו הקדוש בשביל גודל קדושתו אבל לא היה זה באחר, ומשני דמלתא אחריתי הוה ביה וכו', פלי רבי היה לו קדושת הגוף שלא היה נוגע למטה מטבורו, וזה קדושת הגוף שהיה לרבי שהוא בודאי יותר כי אף גופו היה קדוש בקדושת הגוף, וכ"ש עיניו שהם כח הנפש בודאי היה מרחיק מן הגנות הזה ואין ראוי שיקרא בשביל זה קדוש רק כאשר מקדש אף גופו, ודבר זה נקרא קדושת הגוף כאשר אין מכניס ידו למטה מטבורו:

V kapitole *Kol katvej* (*Šabat* 118b) stojí: „Rabi Josi řekl: „Nikdy jsem se nepodíval na svůj úd.“ Učenci se ho tázali: „Co se týče *Rabiho*²¹⁹, z jakého důvodu je zván Náš svatý učitel?“ [Rabi Josi] odpověděl: „Já jsem se nikdy nepodíval na své přirození, ale u *Rabiho* se má záležitost jinak - ten se oblasti pod svým opaskem nikdy ani nedotkl!“

Skutečnost, že se nikdy nepodíval na svůj úd je [pramenem jeho] svatosti, neboť okem [proudí] síla duše a je proto nutné vyvarovat se záležitostí z duševního hlediska podřadných. Tázali se a řekli: „*Co se týče Rabiho...*“, přesný význam záležitosti Rabiho je tento - je zván *Naším svatým učitelem*, protože jeho svatost je veliká, jaká se nenachází u jiného [muže]. Dále také - *u Rabiho se má záležitost jinak* - výklad toho je, že Rabimu náležela svatost těla, neboť se svého těla nikdy nedotkl od pupíku níže. A nejen to - jeho oči, skrze které [proudí] síla duše, byly vskutku daleky oné hanby (totiž pohledu na jeho přirození). Ovšem není zván svatým pouze kvůli svým očím, ale proto, že posvětil své tělo tím, že jeho ruce neseštopily níže než k pupíku, což se nazývá svatostí těla.

ובפרק הרואה (ברכות ס"א, א') ת"ר המרצה מעות לאשה מידו לידה או מידה לידו כדי להסתכל בה אפי' קבל תורה מסיני כמשה רבינו דכתיב ביה מימינו אש דת למו לא ינצל מדינה של גיהנם שנאמר יד ליד לא ינקה רע מאי לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. וביאור ענין זה כי המרצה מעות לפי שהענינים כלים משמשים לערוה, וגם הידים הם משמשים לאדם שהוא בעצמו שכלי ולעשות את המעשים שיש לו לעשות, וזה משמש בכלים לפעל הערוה ולפיכך אינו נצול מדינה של גיהנם, ואפילו אם קבל התורה מידו של הקב"ה והיו הכלים דהיינו ידיו משמשים לקבל תורה. וזה כי אין רע כמו זה, כי האיברים האלו לא נבראו שיהיה משמש בהם

²¹⁹ Jehuda ha-Nasi.

לפעל הזה המגונה לכך הוא רע, ואין דבר רע כמו זה וכמו שבארנו למעלה אצל קשים הרהורי עבירה מעבירה עצמה. ולכך אמר אפילו קבל תורה מסיני והיו ידיו משמשים לדבר גדול אלהי כזה לא ינקה מדינה של גיהנם, שדבק בו הרע כמו שאמרנו וראוי לו הגיהנם שהוא רע. אבל מי שבא על אשת איש, אפשר כי הקב"ה מכפר עליו ביסורין בעולם הזה שהוא עולם גשמי, אבל חטא הזה שהוא בראיה שהיא שכלית אי אפשר שיהיה נצול מדינה של גיהנם בעולם שהוא בלתי גשמי כמו שהיה חטאו:

V kapitole *Ha-ro'e (Berachot 61a)* [stojí]: Naši učenci učí: „Kdokoli přepočítává drobné mince ze své ruky do ruky ženy či naopak se záměrem prohlížet si ji, ten - i kdyby přijal Tóru přímo ze Sinaje jako náš učitel Mojžíš, o němž je psáno '*po jeho pravici jim z ohně vzešel Zákon*'²²⁰ - neunikne [zatracení v] *Gehenně*. Jak je psáno '*Zlý zaručeně nezůstane bez trestu*'²²¹, neboť co neunikne zlu, neunikne ani [zatracení v] *Gehenně*.“

Výklad této záležitosti je, že '*kdokoli přepočítává drobné mince*' [ze své ruky do ruky ženy či naopak se záměrem prohlížet si ji], užívá své oči jako nástroje pro nestoudnost. Stejně tak [zneužívá] i ruce, které byly člověku dány, aby s nimi nakládal patřičně, nicméně on je užívá pro skutky nestoudnosti, a proto nebude ušetřen [zatracení v] *Gehenně*. [Nebude ušetřen] ani kdyby stejnými rukama obdržel Tóru z rukou samotného Svatého, budiž veleben. Není většího zla, neboť tyto údy nebyly stvořeny k užívání pro tak odporné věci! Je zlý [kdo takto jedná]! Není horší věci, jak jsme vysvětlili již výše u [srovnání] hříšných myšlenek a hříchu samotného. Proto řekl: '*ten i kdyby přijal Tóru přímo ze Sinaje*', i kdyby mu náležely ruce, které by jinak užíval pro velké a božské záležitosti, stejně nebude osvobozen od *Gehenny*, neboť k němu přilnulo zlo. Již jsme řekli - náleží mu [zatracení v] *Gehenně*, neboť je zlý. Je možné že tomu, kdo by vešel k ženě jiného muže, Svatý, budiž veleben, odpustí, pokud se na světě bude soužit, protože [jeho čin] byl [pouze] tělesné povahy. Ovšem hřích [spočívající ve] vidění je založen rozumově a není možné aby byl proviněný vyňat z trestu v *Gehenně*, místě netělesném stejně tak jako [je netělesný] i jeho hřích.

ובפרק קמא דע"ז (כ', ב') ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה מכאן א"ר פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות זהירות מביאה לידי זריזות

²²⁰ Dt 33,2.

²²¹ Př 11,21.

זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה מבאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי רוח הקודש רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים וחסידות גדול' מכולם שנאמר אז דברת בחזון לחסידך, ופליגא דרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולן שנאמר יען משח ה' אותי לבשר ענוים חסידים וצדיקים לא נאמר כאן אלא ענוים הא למדת שענוה גדולה מכולם. ורב אלפס גרס זהירות מביא לידי זריזות זריזות מביא לידי נקיות נקיות מביא לידי פרישות פרישות מביא לידי טהרה טהרה מביא לידי קדושה קדושה מביא לידי יראת חטא יראת חטא מביא לידי ענוה ענוה מביא לידי חסידות והחסידות גדולה מכולן שנאמר אז דברת בחזון לחסידך. וגרסא זאת יותר נכונה משום המעלה העליונה שהוא חסידות שראוי שיהיה באחרונה. ובגרמא שלנו מזכיר תורה בראשונה, ואף כי בגרסת רב אלפס אינו כך, מכל מקום הרי בודאי התורה היא קודמת כי התלמוד מביא לידי מעשה אלא דלא הוצרך לחשוב התורה כי כך הוא. ואמר כי תחלה מביא התורה את האדם לידי זהירות עד שהוא נזהר מאוד מאוד מן החטא וזהו זהירות, וזהירות מביא לידי זריזות, כי הזהירות הוא שנזהר מן החטא, אבל הזריזות שמתרחק מן החטא שלא יבא חטא לידו, שכ"כ הוא ירא באולי יחטא וזריז הוא להתרחק שלא יבא חטא לידו, וכך פ' רש"י ז"ל. וכאשר יש לו זריזות מביא לידי נקיות, שהוא מסלק עצמו מן הפחיתות והגנות אף כי אין בזה חטא רק גנות ופחיתות וזה נקרא נקיות. ואמר נקיות מביא לידי פרישות מן החטא, אף דבר שאינו חטא מן התורה והוא פרישות והרחקה כמו שהתבאר למעלה במדת הפרישות. פרישות מביא לידי טהרה, והטהרה היא שמסלקת הנשמה מכל תעוב של טומאה שהיא מצד החוץ, ולפיכך אמר טהרה מביא לידי קדושה וזה הוא יותר מעלה עד שהאדם נכנס במדריגה עליונה שהם קדושים נבדלים מן הגוף. ואמר קדושה מביא לידי ענוה, דבר זה בארנו כי הענוה הוא הפשיטות הגמור ולפיכך הקדושה שהיא מעלה נבדלת מביא אל הענוה והוא פשיטות ביותר. ענוה מביא לידי יראת חטא כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתב' מצד המדריגה הזאת היא הענוה, וזה שאמר הכתוב עקב ענוה יראת ה' ופרשנו זה בנתיב הענוה ע"ש, כי הענוה מביא לידי יראת ה'. ואמר יראת ה' מביא לידי חסידות, החסידות הוא זכות הנפש לגמרי כמו שהתבאר לך פעמים הרבה כי החסידות זכות הנשמה. ואמר כי החסידות מביא לידי רוח הקודש שהוא יותר עוד מעלה, שרוח הקודש מן השם ית' שורה עליו, ורוח הקודש מביא לידי תחיית המתים הוא עוה"ב ולפיכך נחשב זה אחרון לפי גרסא שלנו, ומה שאמר חסידות גדולה מכולם התבאר דבר זה במקומו:

V kapitole *Kama deavoda zara* (*Avoda zara* 20b) stojí: Naši učenci učí: „*Vystříhej se jakékoli špatnosti*“²²² to znamená, že se máš během dne vystříhat takových myšlenek, které by v noci vedly k nečistotě.“ Proto řekl rabi Pinchas ben Jair: „Studium (תורה) vede k opatrnosti, opatrnost (זהירות) vede ke hbitosti, hbitost (זריזות) vede k čistotě, čistota (נקות) vede ke zdrženlivosti, zdrženlivost (פרישות) vede k rituální čistotě, rituální čistota (טהרה) vede ke svatosti, svatost (קדושה) vede k pokoře, pokora (ענוה) vede k bázni z hříchu, bázeň ze hříchu (יראת חטא) přivádí ke zbožnosti, zbožnost (חסידות) přivádí ke svatému duchu²²³, svatý duch (רוח הקודש) vede k zmrtvýchvstání (תחיית המתים). Zbožnost je nejvýznamnější ze všech, tak jak je řečeno *'Ve vidění promluvil jsi jednou ke svému věrným.'*²²⁴ Což se liší od toho, co řekl rabi Jehošua ben Levi, protože ten řekl: „Nejvýznamnější z nich je pokora, neboť je řečeno *'Hospodin mě pomazal k tomu, abych nesl radostnou zvěst pokorným'*²²⁵ není řečeno zbožným ani svatým, ale pokorným, z čehož se pouč, neboť pokora je z nich nejvýznamnější.“ Rav Alfasi²²⁶ byl tohoto názoru: „Opatrnost vede k hbitosti, hbitost vede k čistotě, čistota vede ke zdrženlivosti, zdrženlivost vede k rituální čistotě, rituální čistota vede ke svatosti, svatost vede k bázni z hříchu, bázeň z hříchu vede k pokoře, pokora vede ke zbožnosti a zbožnost (החסידות) je nejvýznamnější ze všech, jak je řečeno *'Ve vidění promluvil jsi jednou ke svému věrným (לחסידך)*²²⁷.“

Tato verze je správnější než [verze] uvedená výše. Zbožnost je nejvýznamnější a je třeba, aby byla [jmenována] poslední. V naší *Gemaře*²²⁸ je vzpomenuo studium [Tóry] jako první, ačkoli v tvrzení rabi Alfasiho není [zmíněno vůbec], každopádně věz, že studium Tóry je původnější, protože Talmud vznikl z díla, které bylo třeba promýšlet, a tímto [dílem] je míněna Tóra. A řekl, že studium [Tóry] vede člověka nejdříve k opatrnosti. To aby byl převelice opatrný a vystříhal se hříchu. Opatrnost vede ke hbitosti. [Díky] opatrnosti se hříchu vystříháme, ale hbitost nás od hříchu [aktivně] vzdaluje, takže skrze ni hřích nepřichází. [Člověk] se tak moc bojí aby nezhrěšil, že se hříchu hbitě vystříhá; toto byl výklad Rašiho, jeho památka budiž

²²² Dt 23,10.

²²³ prorocká inspirace

²²⁴ Ž 89,20.

²²⁵ Iz 61,1.

²²⁶ rabi Jicchak ben Jaakov Alfasi ha-Cohen (1013-1103) ve svém díle *Sefer ha-Halachot*.

²²⁷ Ž 89,20.

²²⁸ tzn. v prvním citovaném výčtu.

požehnána. Skrze hbitost je [člověk] přiveden k čistotě, která je ze své podstaty vystříháním se nízkého a ostudného. Ostudné a nízké [záležitosti] nemusí být nutně hříchem, [díky čistotě se jich ale nyní člověk bude také vystříhat]; takové [jednání] nazýváme čistotou. A řekl '*čistota vede ke zdrženlivosti od hříchu*', neboť pokud se zdržíme i jednání Tórou povoleného, pak zachováme zdrženlivost, jak jsme již vysvětlili dříve u otázky zdrženlivosti. Zdrženlivost vede k rituální čistotě. Rituální čistota je vystříháním se duše vši hnusné nečistoty, která pochází z vnějšku. Proto řekl '*rituální čistota vede ke svatosti*', která je nejvýznamnější, protože člověk jí vstupuje na nejvyšší úroveň, která náleží svatým, oproštěným od těla. A řekl '*svatost vede k pokoře*', to vysvětlíme takto: pokora je naprostým odhalením se, a tak svatost, která je svou úrovní zcela oddělena ústí v pokoru - nejvyšší odhalení. Pokora vede k bázni z hříchu, neboť [člověk], kterému je vlastní pokora se nachází v blízkosti Hospodina a to jen díky této úrovni pokory, protože je psáno '*Pokoru doprovází bázeň před Hospodinem*'²²⁹, jak jsme vyložili v kapitole *Netiv ha-anava*²³⁰ - totiž že pokora přivádí k bázni před Hospodinem. Bázeň před Hospodinem vede ke zbožnosti. Zbožnost je totiž pravou ctností duše, jak jsem ti to již mnohokrát vyložil, totiž, že zbožnost je ctností duše. Řekl '*zbožnost vede k svatému duchu*', který stojí nejvýše. Když svatý duch, pocházející od Hospodina, budiž veleben, na něm (člověku) spočine, přivede jej k věčnému životu v *olam ha-ba* a proto musí být [zbožnost] vzpomenua jako poslední podle naší verze, kde říkáme, že zbožnost je nejvyšší [ctností] ze všech a tato věc je vysvětlena na svém místě.

דבר שהוא מרחיק מן האדם הקדושה כאשר הוא בלא אשה שאז אין נשמר מן החטא. וכמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דקידושין (כ"ט, ב') משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא א"ל כשיבא לידך הביאהו לידי כי אתא חזייה דלא פריס סודרא אמר ליה מאי טעמא לא פריסת סודרא אמר ליה דלא נסיבנא והדרינהו לאפיה מיניה אמר ליה חזי דלא חזית לי לאפאי עד דנסבת, רב הונא לטעמיה דאמר בן כ' שנה ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה בעביר' ס"ד אלא אימא בהרהורי עבירה, אמר רבא וכן תנא דבי רבי ישמעאל עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו של אותו האיש, אמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר ואי הוי נסיבנא בארביסר הוה אמינא לשטן

²²⁹ Př 22,4.

²³⁰ Devátá kapitola *Netivot olam*.

גירא בעיניך. וביאור זה, כי האדם כל זמן שקומתו הולך וגדל דהיינו עד ד' שנה כי מן ד' שנה ואילך אינו גדל עוד, וכל זמן שגדל אין יצרו גדול כל כך אצלו, כי מותר המזון באים אל הגידול לגדל גופו, ולפיכך אין ש"ז לקטנים מפני שאין כאן מותר טבע כלל. אבל כאשר כבר גדול ואין מותר טבע בא אל גידול גופו לכך באים המותרות אל הש"ז, ולפיכך מן כ' שנה ואילך כאשר לא ישא כל ימיו בהרהורי עבירה מפני שכבר הוקבע בו המחשבה וההרהור לדבר רע, אבל אם נשא אשה קודם לא הוקבע בו יצר הרע. ואמר רב חסדא האי דעדיפנא מחבראי דנסיבנא בשיתסר פ"א אחר שהיה בן ט"ז והיינו בשנת י"ז, ולא רצה להמתין עד תחלת י"ח שהוא הזמן שראוי לישא כמו שבארנו בפרקים, כי אין ראוי להמתין עד הזמן שיהיה היצר הרע שולט בו. ואי נסיבנא בן י"ד שהרי בן י"ג ויום אחד הוא איש ועד כלות השנה אין שולט בו יצר הרע כלל אז אמרתי לשטן גירא בעיניך, שהיה שולט על היצר שלא היה מושל בו יצר הרע מעולם. אבל כאשר כבר שולט יצר הרע באדם קשה לסלקו כדאיתא בפרק החליל (סוכה נ"ב, א') אמר רבי אבא היצר הרע בתחלה דומה לחוט של חבל ולבסוף דומה כעבותות העגלה שנאמר הוי מושכי העון בחבלי שוא וכעבות העגלה חטאה וכמו שהתבאר במקומו, ולפיכך יצר הרע שכבר נשתרש קשה להסיר:

Věc se má tak, že pokud [muž] není ženatý, svatost je mu vzdálena a nemůže se vystříhat hříchu, jak říkají naši učenci, jejich památka budiž požehnána, v kapitole *Kama dekidušin (Kidušin 29b)*: Rabi Chisda chválil před rabi Hunou rabi Hamnona jako velkého muže. Ten (rabi Huna) mu (rabi Chisdovi) [poté] řekl: „Když tě navštíví (rabi Hamon), přiveď jej ke mně.“ Když před něj (rabi Hunu) předstoupil (rabi Hamnon) nemaje pokrývku hlavy, byl tázán: „Jaký je důvod toho, že nemáš pokrývku hlavy?“ Odpověděl: „Protože nejsem ženatý.“ Poté se od něj Rabi Huna odvrátil a řekl mu: „Neukazuj se přede mnou dokud nebudeš ženatý!“ Rabi Huna měl své důvody, řekl totiž: „Kdokoli je starší dvaceti let a nemá manželku, všechny jeho dny jsou hříšné.“ Skutečně [žije] ve hříchu? Spíše ve hříšných myšlenkách! Rav řekl, že škola rabiho Jišmaele se vyjadřuje podobně: „Do dvaceti let [mužova] věku Hospodin, budiž veleben, sedí a čeká - kdy se ožení? Jakmile je mu dvacet let a stále není ženat, prohlašuje 'Necht' zkáza postihne kosti onoho muže'.“ Řekl rabi Chisda: „Důvod, proč jsem nadřazen svým kolegům je ten, že jsem se oženil už v šestnácti. Kdybych se byl oženil ve čtrnácti, řekl bych Satanovi: 'Porazím Tě!²³¹“

²³¹ *Kidušin* 30a doslovně - Šíp do Tvých očí! (גירא בעיניך).

A výkladem je, že člověk je po celou dobu svého dospívání vychováván a roste, a to až do věku dvaceti let. Od dvaceti let dále již víc neroste. [Pokud se] po celý čas růstu nerozvine do dospělosti, pak je povoleno přinášet mu stravu, aby jeho tělo pořádně vyrostlo. Onen věk [dvacet let] totiž není vhodný [ke svatbě] pro malé [a nevyvinuté], neboť se u nich ještě nenachází přirozené nutkání (מותרי טבע). Pro případ, že [mladík] již dospěl a přece ve svém vzrostlém těle nepocituje přirozené nutkání, jsou [zavedeny] povinnosti spjaté s oním věkem [dvaceti let]²³². A proto [bylo zmíněno, že] když není [mladík] po dosažení dvaceti let věku ženatý, tráví všechny své dny v hříšných myšlenkách, neboť [v tomto věku] již jeho myšlení začíná [hříšné myšlenky] vytvářet. Hříšná myšlenka je zlou [záležitostí]! Ovšem pokud se zavčas ožení, nepřilne k němu *jecer ha-ra*.²³³ Rabi Chisda řekl '*důvod, proč jsem nadřazen svým kolegům je ten, že jsem se oženil už v šestnácti*' dalším výkladem [této záležitosti] je, že mu bylo již téměř sedmnáct let a tak nechtěl čekat až do osmnácti - věku ženitby. Toto jsme již vysvětlili na patřičném místě, totiž že není vhodné [s ženitbou] čekat až do doby, kdy [mladíka] začne ovládat *jecer ha-ra*. Kdyby se oženil ve čtrnácti, těsně po pominutí třinácti let věku, stal by se tak [dospělým] mužem a ostatní léta [jeho mladictví] by se nemohla stát nástrojem pro *jecer ha-ra*, proto '*řekl bych Satanovi: 'Porazím Tě!'* Protože by sám panoval nad *jecer ha-ra*, který by jej nikdy nemohl ovládnout. Ovšem pokud [mladíka] *jecer ha-ra* již ovládl, je těžké se jej zbavit, tak jak je řečeno v kapitole *Ha-chalil* (*Suka* 52a): Rabi Aba²³⁴ řekl: „*Jecer ha-ra* se nejprve podobá síti z lan a nakonec je jako povoz hříchu, jak je řečeno '*Běda těm, kdo v provazech šalby vlečou nepravost, jako by v postraňcích táhli povoz hříchu.*'²³⁵“ A tak je to vysvětleno na náležitém místě - pokud *jecer ha-ra* již zapustil kořeny, je těžké jej odstranit.

²³² tzn. povinnost oženit se.

²³³ Žena byla výše Maharalem označena jako materie, která přijímá mužskou formu. Dle takového pojetí je tedy žena muži podřízena. Zde ovšem vidíme, že žena je průvodcem mužovy dokonalosti. Bez manželky není možno stát se dokonalým. viz. Sadek, V.: *Social Aspects in the Work of Prague Rabbi* s. 19.

²³⁴ v *Suka* 52b je uveden rabi Asi.

²³⁵ Iz 5,18.

אמר רב יהודה אמר שמואל (קידושין כ"ט, ב') הלכה נושא אדם אשה ואחר כך ילמד תורה, ורבי יוחנן אמר רחיים בצוארו ויעסוק בתורה, ולא פליגי הא לן והא להו. פי' בא"י זכות א"י גורם ולפיכך רחיים בצוארו ויעסוק בתורה, לכך יעסוק בתורה ואח"כ ישא אשה, אבל בח"ל אמרינן שישא אשה ואח"כ ילמוד תורה, ועוד כי התורה דא"י עדיפא מתורת בבל כדאמרי' (סנהדרין כ"ד, א') במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי ולפיכך תורת א"י מגין עליהם:

Řekl rabi Jehuda jménem Šmuela (*Kidušin* 29b): „Halacha si stojí takto - muž se nejprve ožení a poté studuje.“ Rabi Jochanan namítl: „Copak lze studovat s mlýnským kamenem kolem krku?“ Přesto se neliší, jeden referuje k nám (totiž k Babylonii) a druhý k nim (totiž k Palestině).

Výklad toho je, že v Izraeli je autoritou Izrael a proto [je řečeno] '*Copak lze studovat s mlýnským kamenem kolem krku?*' [Což znamená, že muž se má nejprve] zabývat Tórou a teprve poté se oženit. Ale my [v Babylonii] říkáme - vzít si ženu a poté studovat Tóru. Ovšem učení Izraele je vhodnější než učení Babylonie, protože je řečeno (*Sanhedrin* 24a): „*'Do temnot mě vsadil jako od věků mrtvé'*²³⁶ toto, řekl rabi Jeremia, odkazuje k Talmudu Bavli.“

²³⁶ Pláč 3,6.

Kapitola třetí

בפרק כל היד (נדה י"ג, א') תניא רבי אליעזר אומר כל האוחז באמה ומשתין כאלו מביא מבול לעולם אמרו לר' אליעזר והלא ניצוצות נתזין על רגליו ונראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים אמר להם מוטב שיוציא לעז על בניו שהם ממזרים ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום, תניא אידך אמר להן רבי אליעזר לחכמים אפשר שיעמוד אדם במקום גבוה וישתין או ישתיין בעפר תיחוח ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום הי אמר להו ברישא אילימא קמייתא אמר להו ברישא בתר דאמר להו איסורא הדר אמר להו תקנתא אלא הא אמר להו ברישא ואמרו ליה אין לו מקום גבוה ועפר תיחוח מאי אמר להן מוטב שיוציא לעז על בניו ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום, וכל כך למה מפני שמוציא ש"ז לבטלה, דאמר ר' יוחנן כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה שנאמר וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו, ר' יצחק ורבי אמי אמרי כאלו שופך דמים שנאמר הנחמים באלים ותחת כל עץ רענן שוחטי הילדים בנחלים תחת סעיפי הסלעים אל תיקרי שוחטי אלא סוחטי, רב אסי אמר כאלו עובד ע"ז כתיב הכא תחת כל עץ רענן וכתיב התם על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענן. ביאור זה, כי הזרע הוא התחלת הויה של אדם, וכאשר משחית התחלת הויה דבר זה כאלו מביא מבול לעולם, כי המבול היה השחתת התחלת הויה עד שלא נמצא הויה כלל, וגם כן השחתת זרע הוא השחתה להתחלת הויה ולפיכך נחשב זה מבול לעולם. ואל תאמר כי אינו דומה כי המבול היה התחלת ההפסד לכל העולם ואלו המשחית התחלת הויה אינו מפסיד לכל העולם, דבר זה אינו כי בודאי הזרע הזה אינו אדם זה שיאמר עליו כי הוא אדם זה בלבד, רק כי הזרע הוא התחלת הויה בכלל ואינו דבר פרטי והמשחית אותו משחית התחלת ההויה ולכך נחשב כאלו מביא מבול לעולם. ועוד יש לך לדעת, כי כמו שיש בעולם עצמו הים שהוא מאסף לכל המים אשר בעולם וכדכתיב (בראשית א') יקוו המים אל מקום אחד וגו', וכאשר הביא הקב"ה מבול לעולם היה בטל אותו דבר שהוא מקבל המים רק היו מתפשטים בכל העולם, כי זה הדבר שנאמר יקוו המים היה בטל כאשר הביא הקדוש ב"ה מבול, והאמה הוא מקבץ כל הזרע דרך חוט השדרה וכאשר משחית הזרע הרי מאבד המקום אשר הוא מאסף הכל, והאדם שהוא העולם, שהרי ההורג אחד מישראל כאלו בטל כל העולם לכך נחשב מי ששופך את הזרע ומבטלו, השחתה זה כמו המבול שהיה בטול המקום שהוא מקבל המים בכלל:

V kapitole *Kol hajad* [stojí] (*Nida* 13a): Barajta učí - Rabi Eli'ezer řekl: „[Muž], který při močení drží svůj úd, jedná jako by přiváděl na svět záplavu.“ [Učenci] rabi Eli'ezerovi odpověděli, „Cožpak mu kapičky [moči] nepostříkají nohy? Jevil by se pak

jako eunuch (ככרות שפכה)²³⁷ a uvrhl by na své potomky podezření, že jsou *mamzery*." Odpověděl jim: „Je vhodnější, aby na své potomky uvrhl podezření o jejich legitimnosti, než aby ze sebe, byť jen na chvílku, učinil před Všudypřítomným bezbožníka." Jiná barajta učí - rabi Eli'ezer jim řekl, totiž učencům: „Je povoleno, aby muž při močení na vyvýšeném místě či na volném prostranství (עפר תיחוח) [svůj úd držel]²³⁸, a to, aniž by ze sebe byť jen na chvílku učinil před Všudypřítomným bezbožníka." Kterou [z těchto vět] jim řekl dříve? Pokud by nejdříve uvedl první zmíněnou [větu], tak by zákaz [popřel jeho následným] odvoláním. On (rabi Eli'ezer) nicméně jako první uvedl toto [druhé vyjádření]. A když se jej [poté] zeptali: „Jak [se má muž zachovat, když] nemůže najít žádné vyvýšené místo či volné prostranství?“, odpověděl jim: „Je lepší, aby na své potomky uvrhl podezření, než aby ze sebe byť jen na chvílku učinil před Všudypřítomným bezbožníka." Kvůli čemu je toto všechno [uvedeno]? Aby bylo zabráněno mrhání spermatem. Rabi Jochanan řekl: „Každý, kdo mrhá spermatem zasluhuje smrt, neboť jest řečeno *'Jeho počínání bylo v očích Hospodinových zlé, proto usmrtil i jeho.'*²³⁹ Rabi Jichak a rabi Ami řekli: „Stejně tak se dopustil i prolítí krve, neboť jest řečeno *'Rozpalujete se u mohutných stromů, pod každým zeleným stromem, v roklích, pod skalními útesy zabijíte děti.'*²⁴⁰ Ovšem nečti *zabijíte* (שוחתי), nýbrž *proléváte* (סוחתי). Rav Asi řekl: „Jedná jako modloslužebník, neboť tak je psáno *'...u mohutných stromů...'*²⁴¹ a také *'...na vysokých horách i na pahorcích a pod každým zeleným stromem'*²⁴².”

Sperma je počátkem lidské existence a ten, kdo jím mrhá, jedná, jako by na svět přiváděl záplavu. Záplava [totiž] ničí vše jsoucí, až nezůstane naprosto nic. Proto je mrhání spermatem považováno za zkázu existence, stejně, jako světová potopa. Neříkej, že zde není žádná podobnost, že potopa byla zkázou celého světa, zatímco ničení zárodku [lidského] bytí není zkázou celosvětového významu. Není tomu tak! Sperma není konkrétním a jedinečným člověkem, je ovšem zárodkem bytí na obecné

²³⁷ zmrzačený, neschopný prokreace.

²³⁸ Na vyvýšeném místě či volném prostranství, tzn. na veřejnosti, je muži povoleno při močení úd držet. V takové situaci nemá totiž muž čas na chlípné myšlenky. Více *Nida 13a*.

²³⁹ Gn 38,10.

²⁴⁰ Iz 57,5.

²⁴¹ Iz 57,5.

²⁴² Dt 12,2

úrovni. [Sperma] neobsahuje žádnou určitost a jeho ničení je tedy ničením zárodku existence [obecně] a je srovnatelné s celosvětovou záplavou.

Dále je třeba abys věděl, že na světě je jediné moře, které sbírá všechny vody, co jich ve světě je. Tak to totiž stojí psáno v Tóře *'Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo [a ukaž se souš!]*'²⁴³. A stejně tak Svatý, budiž veleben, přivedl na svět záplavu, aby jej zničil a učinil to 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, neboť masturbací je vyprázdněno místo, kde je veškeré [semeno] nashromážděno.

[Nezapomínejme], že člověk je mikrokosmem, a tak je zavraždění byt' jediného člověka z Izraele [následkem mrhání semene] 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.

ובספר הזוהר (ח"א, י"ח, א') ויאמר אלהים יקוו המים באורח קו לאתווי באורח מישר
דהא מרזא דההוא נקודה קדמאה נפיק כולה בסתימא עד דמטי ואתכניש להיכלא עילאי ומתמן
נפקו בקו מישור לשאר דרגא עד דמטי לאתר חד דכניש כלה בכלל ומאי איהו חי עלמין עד
קשורא דיחודא דעלמא עילאי ביחודא דיליה ובגין כך איקרי מקום אחד דכל דרגין ושייפין
מתכנשין תמן והוה כולא חד בלי פרודא כלל, ועוד אמר ר' יוסי אל מקום אחד דא הוא אתר
דכתיב ביה וברית שלומי מאתו לא תמוש דהא איהו נטיל ושדא בימא ע"כ. הרי לך כי האמה
שהוא מקבץ הזרע הוא כמו יקוו המים אל מקום אחד, ואדם לפי חשיבותו ומעלתו נחשב כמו
העולם כמו שבארנו, ולכך נחשב המשחית זרעו כאלו מביא מבול לכל העולם, וכבר הארכנו בזה
במקום אחר בחטא הגדול הזה. וזה שאמר שחייב מיתה, כל זה מפני כי הוא משחית התחלת
הויה, ולכך נקרא השחיתה שכל השחיתה משחית ההתחלה, וכאשר דבק בהשחיתה שהוא העדר
גמור כמו שהוא המשחית זרעו דבק בו ההעדר והמיתה וחייב מיתה. וגם בשביל כי דבק בזרע
כח קדוש כאשר ידוע כי בזרע כח מצייר, ולפיכך כאשר משחית זרעו נחשב זה שופך דמים
שהוא כח המצייר שהוא בזרע. ועוד הרי בכח הזרע להיות אדם, וכמו מי ששופך דם אין השופך

²⁴³ Gn 1,9.

דם נוטל הנפש רק שנוטל הדם הוא בטול הנפש, וכך כאשר משחית הזרע בזה הוא מבטל הנפש והוא כאלו שופך דם:

V knize *Zohar* [stojí]²⁴⁴: „I řekl Bůh *nahromad'te se vody* do [jediné] trasy (יק), aby se této přímé trasy [následně] držely. Z tajemství onoho prvotního bodu²⁴⁵ totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti, [a sice do té doby], dokud [vody] nedosáhnou Horního paláce²⁴⁶ a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě²⁴⁷. 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...*'²⁴⁸. [Tak je tomu proto] že ji [Bůh] drží a uvrhuje do moře²⁴⁹. Potud kniha *Zohar*.“

Věť, že úd, ve kterém je nashromážděno sperma je paralelou slov '*shromážděte se vody na jednom místě*'²⁵⁰, a že člověk se svým významem a stupněm rovná [celému] světu, jak jsme již vysvětlili. Z toho plyne, že ničení semene je jako uvádění záplavy na celý svět, jak jsme o tom již obšírně pojednali na jiném místě v pasáži o onom velkém hříchu. Také již bylo řečeno, že takové jednání zasluhuje být potrestáno smrtí, protože tento [trest] odpovídá [prohřešku jakým je] ničení počátku bytí. [Takové jednání] je proto považováno za ničení [v obecné rovině], protože ničení [obecně spočívá především v] ničení počátku.

K [podstatě] ničení náleží, že je naprostou privací, proto privaci a smrt zasluhuje i ten, kdo prolévá semeno. [To znamená, že zasluhuje] trest smrti. Je tomu tak proto, že v semeni tkví svatá síla, neboť jak již víme, je v semeni obsažena tvořivá potence. Prolévání semene lze proto srovnat s proléváním krve. Krev je tvořivou silou, stejně jako [je tvořivá i] síla náležející semeni. Věť tedy, že v semeni je lidské bytí v možnosti. Prolévání krve nelze odloučit od odejmutí duše, a proto ten, kdo prolévá

²⁴⁴ Zohar 1:18a.

²⁴⁵ sefira Keter.

²⁴⁶ sefira Chochma.

²⁴⁷ sefira Jesod.

²⁴⁸ Iz 54,10.

²⁴⁹ sefira Malchut.

²⁵⁰ Gn 1,9.

krev, hubí zároveň i duši. [Muž, který] prolévá semeno, tak zároveň hubí i duši, což [na základě výše popsaného označujeme za] prolévání krve.

ובפרק חלק (סנהדרין ק"י, ב') קטן אימתי בא לעולם הבא וסבר רבינא משעה שנזרע, ואף כי אין הנשמה בזרע, רק כי יש כח בהזרע לקבל הנשמה כאשר מבטל דבר זה הוא נקרא שופך דם שהוא מבטל הנשמה אשר הוכנה שתנתן בזרע. ואפילו להנך דפליגי התם שאין בא לעוה"ב משעה שנזרע, מכל מקום לפי דברי הכל שנחשב משחית הזרע כאלו שופך דם היא הנשמה שראויה אל הזרע בזה. ועוד יש בזה דברי חכמה רמזו ז"ל במה שאמרו במסכת יבמות (ס"ג, ב') כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים, וכל שכן דבר זה שהוא מקלקל ומשחית הזרע שיהיה נחשב כמו שופך דם. והטעם בזה מפני שהוא משחית ומבטל הנשמה שראויה לצאת אל הפעל, ומפני כך מי שמבטל מפריה ורביה נחשב כאלו שופך דם ומכ"ש המשחית זרעו שהוא מבטל נפש ולפיכך נחשב שפיכת דמים, ובמקום אחר הארכנו בזה ודי בזה להבין עונש הגדול הזה. ולמ"ד כי הוא כאלו עובד ע"ז ומאי ענין ע"ז אל דבר זה, אבל ענין זה מופלג בחכמה מאוד כי יש אל הזרע מקור נמשך מן המקור העליון, כי אין ספק כי הזרע נמשך ממקור עליון והבן זה, לכך הוא נמשך באורח מישור ואינו נוטה מן האמצעי, כי דבר שהוא באורח מישור מתיחס אל הש"י, והפך זה כל דבר שהוא נוטה מן המישור הוא כח חיצון, וכאשר הוא מוציא זרע לבטלה עד שאינו נמשך בקו מישור אלא משחית מקור ויוצא הזרע לחוץ הוא התדבקות בכחות החיצונים מקור נשבר. ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו ואמר ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני, ודבר זה מפני שיעקב כולו קדוש לה' והוא חלקו של השם ית' יעקב זרעו, והוא ובניו מקבלים יחודו ית' ולא היה נוטה לכחות החיצונים כלל שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם ומיצחק, ולכך מייחדין שמו ית' על ישראל לומר, שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכדאיתא בפסחים (נ"ו, א'), ולפיכך לא ראה יעקב קרי כי לא היה השפעת זרעו לחוץ לצדדין רק באורח קו מישור והיה דבק במקור חיים, ומזה תבין איך המוציא ש"ז לבטלה כאלו עובד ע"ז בודאי והבן זה. הרי לך שלשה דברים אלו בחטא הגדול הזה, שהמשחית זרעו כאלו מביא מבול לעולם, ועוד הוא נחשב כאלו שופך דמים, ועוד כאלו עובד ע"ז שהוא פוגם וחוטא בכל צדדין. כי דבר זה הוא לזרע אשר הוא כלול מכל הצדדין, האחד שיש בו מים, והשני בו כח אש שהוא רותח, והשלישי כח נפש קדוש שיש בזרע, וכנגד אלו שלשה חטאים אמר שמביא מבול ושופך דמים ועא"ז, שחטא בערוה ובע"ז וכאלו הביא מבול לעולם והם ג"כ נדונים ברותחין. ואין להאריך כאשר עוד תבין דברי חכמה, כי המשחית זרעו אשר בזרעו כח נפשי, אשר הנפש אינו

גשמי שהוא מוגבל אבל הוא כה בלתי מוגבל ולכך נחשב כאלו הביא מבול לעולם, כי המבול לא היה גבול אליו, ולכך המשחית זרעו כאלו הביא מבול לעולם והבן זה מאוד:

V kapitole *Chelek (Sanhedrin 110b)* [stojí]: „Od kdy bude smět malé dítě vejít do *olam ha-ba*? Ravina byl toho názoru, že od chvíle početí.“ Jestliže v semeni není [obsažena] duše, pak se v něm nachází alespoň potence duši přijmout. Proto je prolévání semene přirovnáno k prolévání krve (vraždě). [V tomto případě] se totiž jedná o ničení duše připravené ke zjevení skrze semeno. Ačkoli se [učenci] neshodují v názoru, [zda může malé dítě] vstoupit do *olam ha-ba* [ihned] od chvíle početí, v každém případě je dle jejich slov prolévání semene totožné s proléváním krve, neboť [dochází k ničení] duše, která je v semeni připravena. 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, tudíž prolévá krev. [Ve vysvětlování této záležitosti] pokračujeme na jiném místě, kde je objasněno, jak veliký trest mu [za ono provinění] náleží.

Dále je řečeno, že kdo takto jedná, je jako modloslužebník. Jak se však sloužení modlům vztahuje k [naší] věci? Naše záležitost je vpravdě vzdálena vědeckému poznání, semenu však náleží trvalý původ z nejvyššího místa²⁵¹. Již jsme poznali, že o trvalém a nejvyšším původu semene není pochyb. 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, [zabraňuje] pokračování přímé linie, čímž je ničen pramen (místo odkud pochází sperma). Ten, kdo vyvrhne semeno ven, podlehl vnějším silám, jejichž pramen je rozbitý. Z toho můžeš pochopit [proč se říká], že Jákob [nikdy] neviděl své semeno. Řekl '*Rúbene, tys můj prvorozený, síla má a prvotina mého mužství*',²⁵² protože Jákob je celý posvěcen Hospodinem a Ine

²⁵¹ Mnozí učenci věřili, že sperma pochází z mozku, který je sám tvořen hmotou podobnou spermatu. Zároveň je stejně jako krev posvěceno skutečností, že je nositelem lidského života a vztahuje se tak k Hospodinu.

²⁵² Gn 49,3.

k Hospodinu, budiž veleben, Jákob a jeho potomstvo. On a jeho synové přijímají jedinečnost Požehnaného, nepřiklánějí se ke způsobům heretiků a nepochází od nich [žádné] cizáctví, tak jako od Abrahama a Izáka²⁵³. A jako je sjednoceno jméno Požehnaného nad Izraelem, tak je řečeno 'Slyš Izraeli Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný'²⁵⁴ jak stojí v traktátu *Pesachim (56a)*²⁵⁵. Jákob neuzřel své semeno, protože nikdy nemasturboval a nemrhal [spermatem] na všechny strany. [Užíval jej] pouze po přímém způsobu a stal se zdrojem života. A z toho poznáváme jak zbytečné prolévání semene je a jak je podobné modloslužbě. Vskutku jsme to poznali.

Popatři na tyto tři aspekty onoho velkého hříchu - mrhání semenem je rovno světové potopě, je také srovnatelné s proléváním krve a co více, rovná se modloslužbě, která je zkázou a hříchem ve všech ohledech (בכל צדדין). Je tomu tak také proto, že semeno zahrnuje všechny prvky (מכל הצדדין). Za první je v něm obsažena voda, za druhé je v něm síla ohně, který vře a za třetí je v něm síla svaté duše obsažené v semeni. Proti nim [stojí] tři hříchy, jak bylo řečeno - přivádění povodně [na svět], prolévání krve a modloslužba. Hříchy smilnění a modloslužby jsou si podobné, neboť oba přivádějí na svět záplavu, jak již bylo prodiskutováno v *Rutachin*. Není třeba se o tom dále zmiňovat, protože více objasňují moudrá slova - o prolévání semene ve kterém je obsažena duše; že duše není tělesná, neboť tělu náleží forma, ovšem duše že je silou bez formy; že je prolévání semene rovno přivádění záplavy na svět, neboť záplava nemá hranic (forma) a proto je prolévání semene jako přivádění záplavy na svět, jak již bylo dostatečně objasněno.

עוד שם אמר המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי ולימא אסור דקמגרי יצר הרע בנפשיה, ורבי אמי אמר נקרא מומר שכך אומנתו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו לך ועבוד ע"ז והולך ועובד, איכא דאמרי אמר רבי אמי כל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין

²⁵³ V případě Abrahama je míněn Izmael a v případě Izáka Ezau.

²⁵⁴ Dt 6,4.

²⁵⁵ V traktátu *Pesachim 56a* se mimo jiné pojednává o drmolení *Šema Jisra'el* bez patřičných přestávek. Je popisováno jak Jákob svolal své syny, aby jim odhalil tajemství posledních dní člověka. V onom okamžiku se od něj ovšem *Šechina* vzdálila a on pronesl, „Nebesa tomu brání, mezi mými syny je jeden nehodný, tak jako Abraham měl Izmaele a jako můj otec Izák měl Ezaua.“ Jeho synové odpověděli „Slyš Jisraeli (tzn. Jákobe), Hospodin je náš Bůh, Hospodin je Jeden - tak jako je pouze Jeden ve Tvém srdci, je jeden [otec] i v našem.“ srov. *Pesachim 56a*.

אותו במחיצתו של הקב"ה כתיב הכא וירע בעיני ה' וכתוב התם לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע. פ' כיון שהוא מביא היצה"ר על עצמו הרי הוא כולו יצר הרע, שאילו היה שולט בו יצר הרע והוא לא הביא עליו יצר הרע בעצמו לא נחשב כולו יצה"ר וזה שמביא עליו יצר הרע הוא כולו רע, וידוע דבר זה מן יצר הרע שהוא מרוחק ומסולק מן בני אדם, ולכך אמר והדחתיו אל ארץ ציה כי יצר הרע בודאי מרוחק מבני אדם, ואיך לא יהיה מרוחק מן בני אדם שהוא משחית ומקלקל בני אדם, ומפני כך הוא מרוחק מן בני אדם, ולכך אמר כי זה שמגרה יצה"ר בעצמו הוא כולו יצה"ר ולפיכך יהא בנדוי שהוא ההרחקה כמו שהוא יצר הרע. ולמ"ד שנקרא מומר כי המומר הוא שדבק בע"ז, ונחשב היצר הרע בעצמו ע"ז וכמו שיתבאר בנתיב ההתגברות על יצרו ע"ש, ולפיכך אמר שנקרא מומר זה שמגרה יצה"ר בעצמו כי לבסוף הוא שמביא אותו להיות דבק לגמרי בע"ז וכבר הארכנו בזה במקומו ע"ש, ותדע להבין מה שאמר שנקרא מומר ולא יכא דאמרי שאין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, ודבר זה מבואר כי אין הדבר שהוא רע במחיצתו וזה שהוא מגרה יצה"ר בעצמו הוא כולו רע כאשר מביא היצר הרע על עצמו, ומי שהוא כולו רע הוא מסולק ונבדל מן הש"י שהוא הטוב האמיתי ואין להאריך בזה:

Na stejném místě (*Nida* 13b) je řečeno: Muž, který si sám způsobí erekci by měl být vypovězen. Proč je to zakázáno? Neboť [tímto činem] přivádí na svou duši *jecer ha-ra*. Rabi Ami řekl: „Bude zván odpadlíkem, protože taková je přirozenost *zlého pudu* - dnes jej nutí dělat tuto špatnou věc a zítra jej bude nutit klanět se modlám a on je začne uctívat“. A jsou zde i jiní, kteří říkají, že rabi Ami v této věci pronesl: „Tomu, kdo se bude vzrušovat erotickými představami, nebude povoleno pobývat se Svatým, budiž veleben, neboť je psáno '*Jeho počínání bylo v očích Hospodinových zlé*'²⁵⁶ a na jiném místě je psáno '*Ty nejsi Bůh, který má zálibu ve svévoli, zlý nemůže být u tebe hostem*'²⁵⁷“.

Výkladem je, že kdo na sebe přivádí *zlý pud*, sám se *zlým pudem* stává, protože jej *zlý pud* zcela ovládá. Kdo na sebe *zlý pud* sám neuvádí, *zlým pudem* se nestane, ovšem kdo jej na sebe uvádí, ten je veskrze zlý. Věz, že tato záležitost [člověka] vzdaluje a vylučuje ze společenství lidí, jak je řečeno '*zaženu ho do vyprahlé, zpustošené země*'²⁵⁸, protože *zlý pud* od lidství vskutku vzdaluje. Jak by nebyl od lidství vzdálen ten, kdo člověka ničí a kazí? Vskutku je tomu tak, je od lidství vzdálen!

²⁵⁶ Gn 38,10.

²⁵⁷ Ž 5,5.

²⁵⁸ Joel 2,20.

Proto je řečeno, že kdo *přivádí na svou duši zlý pud*, sám se *zlým pudem* stane a bude vypovězen, protože se odchýlil [od pravé cesty] tak jako je odchýlen *zlý pud*. A co se týče vyjádření, že takového člověka zveme odpadlíkem - odpadlictví to je přilnutí k modloslužbě a věz, že *zlý pud* sám je modloslužbou, jak bude vysvětleno v *Netiv hahitgabrut* u otázky *erev šabat*. Je [tam] řečeno, že je zván odpadlíkem, protože na sebe uvádí *zlý pud*, že je to on, kdo nakonec [*zlý pud*] přivádí k existenci, čímž se zcela oddává modloslužbě, jak jsme již obšírně pojednali na místě *erev šabat*. Dobře [tam] poznáš proč takového člověka zveme odpadlíkem a proč je řečeno, že *mu nebude povoleno pobývat se Svatým, budiž veleben*. Tato věc je jasná, neboť v Jeho přítomnosti se nenachází žádná věc, která by byla zlá, ovšem kdo na sebe uvedl *zlý pud*, který zlou věcí [dozajista] je, uvedl tak zlé i sám na sebe. Kdo je veskrze zlý, je vyloučen a oddělen od Hospodina, budiž veleben, neboť on je dobrý a pravdivý a nepřebývá v takových věcech.

עוד שם תניא ר' טרפון אומר כל המכניס ידו למטה מטבורו תקצץ אמרו לו לרבי טרפון ישב לו קוץ בכרסו לא יטלנו והלא כריסו נבקעת מפני הקוץ אמר להם מוטב תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת, תניא רוכבי גמלים כלם רשעים הספנים כלם צדיקים החמרים מהם רשעים מהם צדיקים, ר' יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקידא, עוד שם אמר ר' שמעון ד' דברים הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן הנכנס לביתו פתאום ואין צריך לומר לבית חבירו והאוחז באמה ומשתין מים והמשתין מים ערום לפני מטתו והמשמש מטתו בפני כל חי אמר ליה רב יהודה לשמואל ואפילו לפני עכברים אמר ליה שינא לא אלא כגון של בית פלוני שמשמשין מטותיהן בפני עבדיהם ושפחותיהם ואינהו מאי דרוש שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור, רבה בר רב הונא מקרקש זגי דכילתא אביי באלא דידיבי רב פפא באלא פרחי. פ' אלו ד' דברים כולם יש בהם צניעות וקדושה, ואמר כי הש"י אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה שונא אלו דברים, ואני אף כי אין האדם קדוש מ"מ ראוי שיהיה שונא אלו ד' דברים שהם יוצאים מן הצניעות. כאשר נכנס לביתו פתאום, כי באולי עושים שם מלתא דצניעות, וזה שנכנס לביתו פתאום ואינו מקפיד על זה, הקב"ה שהוא קדוש ומופרש מן הדבר שהוא יוצא מן הצניעות הוא שונא אותו, ואדם אשר יש בו נשמה עליונה קדושה צנועה יושבת בחדרי חדרים ראוי שישנא אותו ג"כ. והאוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות והוא משחית זרעו והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה. והמשתין מים לפני מטתו והוא דבר מאוס ומשקץ נפשו וגם דבר יוצא מן הקדושה כמו שיתבאר, כי כל שקוץ ותעוב הוא יוצא מן הקדושה לגמרי, ודבר זה תבין ג"כ

ממה שהתבאר למעלה אצל איש קדוש עובר עלינו (ברכות י', ב') רב ושמואל חד אמר שלא ראתה קרי על מטתו וחד אמר שלא נראה זבוב על מטתו, כי הן קרי שהוא טומאה, הן הזבוב שהוא דבר מאוס הוא יוצא מן הקדושה ואשר יש בו קדושה הוא רחוק מן אלו שני דברים, וכנגד אלו שנים זכר כאן האוחז באמתו ומשתין שגורם שיראה קרי, ומשתין מים לפני מטתו הוא משקץ נפשו בטינופת. ואמר עוד והמשמש מטתו בפני כל חי, כבר אמרנו כי ראוי אל האדם שיש בו פרישות וקדושה לעשות מעשה זה בצניעות ובקדושה שאל"כ הרי נחשב ונמשל כמו בהמה חמרית. ועתה תבין כי יש כאן ד' דברים שצריך שיהיה נזהר בהם וכולם יוצאים מן הקדושה, והתחיל שאינו נכנס לביתו פתאום ודבר זה צניעות שהוא כולל כל דבר אשר הם עושים בבית בענין הנהגותיהם שיהיה בצניעות, והנכנס לביתו או לבית חבירו פתאום מבטל הנהגת הצניעות, ואח"כ זכר האוחז באמה ומשתין, הגנות הזה הוא גנות הגוף, ועוד אח"כ שלא ישתין מים בפני מטתו שהוא תעוב ושקוץ הנפש, אח"כ שיתחבר עם אשתו בצניעות, כי האדם ואשתו שניהם הם אדם כדכתיב זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, וכל אלו ד' הם הקדושה בכל אשר הוא שייך לאדם והבן זה. ואין להאריך רק כי ישראל קדושים ומוחזקים בקדושתם מבטן אמם והם מופרשים ומובדלים מן מדות אלו המגונות וכיוצא בזה:

Na tom samém místě (*Nida* 13b) Rabi Tarfon řekl: „Každý, kdo se dotýká svého údu, nechť je mu ruka useknuta na jeho vlastním břicho“. Odpověděli mu: „Ale nebude mu břicho rozseknuto?“ „Je vhodnější,“ odpověděl, „aby mu břicho bylo rozseknuto, než aby sestoupil do jámy pekelné.“ [...] (*Nida* 14a) Všichni jezdcí na velbloudech jsou bezbožníci, všichni námořníci jsou spravedliví, mezi jezdcí na oslech jsou někteří bezbožní a jiní spravedliví. [...] Rabi Jehošua ben Levi proklel muže, který by spal na zádech. Na stejném místě (*Nida* 16b-17a): Rabi Šimon bar Jochaj řekl „Jsou čtyři typy člověka, které Svatý, budiž veleben nenávidí a co se mě týče, nemám je rád: Muž, který náhle vstupuje do svého domu, ba dokonce i do domu svého přítele; muž, který při močení drží své přirození; muž, který močí nahý před vlastní postelí a muž, který souloží v přítomnosti jiného živého tvora.“ Rav Jehuda řekl Samuelovi „A to dokonce i v přítomnosti myšky?“ „Změna! (שינוא)“ odpověděl, „ne takto, leč v čímsi domě - aby nesouložil v jejich posteli před jejich služebnící a služebnicemi.“ A jak zní výklad? „Lidé jsou podobní oslu.“ Raba bar Huna odháněl od své zatažené postele i vosy. Abaje odháněl i mouchy. Rav odháněl i moskyty.

Vyložme ony čtyři typy [člověka] - [jednání, které tito lidé narušují] je intimní a svaté a [výše] bylo řečeno, že Svatý, budiž veleben, který je svatý naprosto, tyto čtyři

typy [lidí] nenávidí. Je třeba, abych já, ačkoli nejsem svatý člověk, tyto čtyři typy také nenáviděl, neboť narušují soukromí (יִצְאִים מִן הַצְּבִיעוֹת). Jako [například] když [muž] náhle vstoupí do svého domu, kde se někdo zrovna oddává intimním záležitostem (מִלְתָּא דְצְבִיעוֹת) - vstoupil tam, neboť nebyl nikdo, kdo by hlídal [venku]. Svatý, budiž veleben je svatý a je odloučen od jednání, které zasahuje do soukromí. On [takové jednání přímo] nenávidí. Člověku náleží nejvyšší duše, svatá a cudná, sídlící v nejvzdálenější hlubině a je třeba, aby i on takové jednání nenáviděl. Kdo drží svůj penis při močení je Svatým, budiž veleben nenáviděn [úplně] stejně, neboť tato záležitost je necudná a smilná, vede k masturbaci a neřídí se svatostí ani cudností. Kdo činí onu pro duši odpornou a ohavnou věc a močí před vlastní postelí, je také vzdálen svatosti, jak již bylo vysvětleno. Každá nechutnost a ohavnost [člověka] vzdaluje od svatosti, tato věc je vysvětlena výše u otázky člověka svatého, služebníka Nejvyššího. (*Berachot* 10b): Rav a Šmu'el byli rozdílného mínění. Jeden řekl „nikdy neviděl semeno na své posteli“, a druhý řekl „neboť nikdy nespátral mouchu proletět kolem svého stolu“. Semeno je nečisté a moucha je odpudivá a obé odvádí od svatosti. Kdo je svatý, je obou těchto věcí vzdálen. Oproti tomu stojí dva muži, jeden drží svůj penis při močení tak [intenzivně], až uvidí své semeno a druhý močí před vlastní postelí, čímž hanobí vlastní duši. Dále je řečeno - kdo *souloží v přítomnosti jiného živého tvora* - již bylo řečeno, že je třeba, aby svatý a cudný člověk tento akt vykonával v soukromí a ve svatosti, jinak je srovnatelný s tělesným dobyt看em. Věz, že jsou to tyto čtyři typy [jednání], na které je třeba pamatovat, neboť vzdalují od svatosti. Jako první [jsme uvedli], že není vhodné náhle vstupovat do vlastního domu - jedná se o [záležitost] soukromí, a to [zahrnuje] rozličné věci, které v onom domě činí, dle zvyklostí týkajících se soukromí. Vstupovat do svého domu či do domu přítele nečekaně překračuje zvyklosti [týkající se] soukromí. Také pamatuj, že držet svůj úd při močení je hanba a kdo tak činí, hanobí své tělo a že není vhodné močit před vlastní postelí, neboť je to ohavné hanobení duše. Dále jsme již vysvětlili v otázce *Jeho žena v Netiv ha-cniut*, že muž i žena, oni oba jsou lidé, jak je psáno *'Jako muže a ženu je stvořil, požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam (to je Člověk)'*²⁵⁹ - všemi čtyřmi akty je možno se posvětit, stejně jako vším, co člověku náleží, jak jsme již poznali. Není třeba to více rozvádět, snad jen, že Izrael je svatý a je posilněn svatostí břichů

²⁵⁹ Gn 5,2.

vlastních matek, které jsou vzdáleny a odděleny od takových odporných vlastností a jsou z nich vyloučeny.

10 Příklad - Chidušej agadot k traktátu Nida 13a

תניא רבי אליעזר אומר כל האוחז באמה ומשתין כאלו מביא מבול לעולם וכו' מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה דא"ר יוחנן כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה וכו' רבי יצחק ורבי אמי אמרו כאלו שופך דמים וכו' רב אסי אמר כאלו עובד עבודת כוכבים:

Barajta učí - Rabi Eli'ezer řekl: „[Muž], který při močení drží svůj úd, jedná jako by přiváděl na svět záplavu atd.“ Neboť by mohl prolévat semeno zbytečně - a o tom rabi Jochanan řekl: „Každý, kdo mrhá spermatem zasluhuje smrt atd.“ Rabi Jicchak a rabi Ami řekli „Stejně tak se dopustil i prolítí krve atd.“ Rav Asi řekl „Jedná jako modloslužebník“.

כל האוחז באמה ומשתין וכו'. פי' זה, כי הזרע הוא התחלת הויה של אדם, וכאשר משחית התחלת הויה דבר זה כאלו היה מביא מבול לעולם. כי בדור המבול היה השחתת התחלת הויה, עד שלא נמצא הויה כלל. ודבר זה שהוא השחתת זרע הוא השחתת להתחלת הויה, כי הזרע התחלת הויה, ולפיכך נחשב זה [כאלו מביא] מבול לעולם. ואל תאמר כי אינו דומה, כי המבול היה ההתחלה וההפסד לכל העולם, ואילו המשחית התחלת הויה אינו מפסיד לכל העולם. דבר זה אינו, בוודאי אין הזרע אדם פרטי שיאמר עליו כי זה הוא בלבד, רק כי הזרע הוא התחלת הויה בכלל ושם הויה עליו ואינו זרע פרטי. והמשחית אותו משחית התחלת ההויה, ולכך נחשב כאלו מביא מבול לעולם שהיה נשחת התחלת ההויה:

„[Muž], který při močení drží svůj úd atd.“ - výklad těchto slov [je následující] - Sperma je počátkem lidské existence a ten, kdo jím mrhá, jedná, jako by na svět přiváděl záplavu. Protože v generaci potopy bylo mrhání počátkem existence [tak častým], až nezůstala existence žádná. A je tomu tak proto, že ten, kdo prolévá semeno, prolévá také možnost existence, neboť semeno je možností existence. A proto je [takové jednání] považováno za přivádění světové záplavy. Neříkej, že zde není žádná podobnost, že potopa byla zkázou celého světa, zatímco ničení zárodku [lidského] bytí není zkázou celosvětového významu. Není tomu tak! Semeno vskutku není určitým člověkem, je ovšem zárodkem bytí na obecné úrovni. A jeho prolévání je proléváním počátku bytí, a proto je považováno za přivádění světové potopy, neboť i ona je považována za zkázu bytí.

ועוד יש לך לדעת, כי האדם הוא עולם קטן, וכמו שיש בעולם הזה הים שהוא מאסף לכל המים אשר בעולם, וכדכתיב (בראשית א') יקוו המים אל מקום אחד וגומר, וכאשר הביא הקב"ה מבול לעולם הנה בטל אותו דבר שהוא מיוחד לקבל המים, רק היה מתפשטים המים בכל העולם, כי זה הדבר שנאמר יקוו המים היה בטל כאשר הביא הקב"ה המבול לעולם. והאמה הוא מקבץ הזרע מן כל האיברים דרך חוט השדרה, וכאשר משחית הזרע ומוציא אותו לבטלה הרי מאבד המקום אשר הוא מאסף הזרע. ודבר זה נחשב מבול עולם, כאשר בטל מקום אשר הוא מקבל הזרע. וכן אמרו בספר הזוהר (ח"א י"ח א') ויאמר אלקים יקוו המים באורח קו לאתוי באורח מיישר דהא מרזא דההיא נקודא קדמאה נפיק כולה בסתימא עד דמטי ואיתכנייש להיכלא עילאה ומתמן נהפקן בקו מיישור לשאר דרגין עד דמטי לאתר חדד דכנייש כלה בכלל ומאי איהו חי עלמין וכו' ובגין כך אקרי מקום אחד דכל דרגין ושייפין מתכנשין תמן והוי כולה יחד בלי פרודא כלל. ועוד אמר שם אמר רבי יוסי אל מקום אחד דא היא אתר דכתיב ביה וברית שלומי מאתו לא תמוש דהא אי כי האמת שהוא מקבץ הזרע, הוא כמו יקוו המים אל מקום אחד. והאדם לפי חשיבותו ומעלתו נחשב כמו העולם, ולכך נחשב המשחית זרעו כאלו מביא מבול לכל העולם. וכבר הארכנו בזה במקום אחר, בחטא הגדול הזה. וזה שאמר ג"כ שחייב מיתה, כל זה מפני כי הוא משחית התחלת הויה. ולכך נקרא השחיתה, שכל השחיתה שנשחת מצד התחלתו, וכאשר דבק בהשחיתה שהוא העדר גמור כמו זה שמשחיתך זרעו דבק בעצמו ההעדר והמיתה:

Dále je třeba abys věděl, že člověk je mikrokosmem. V tomto světě se nachází moře, které sbírá všechny světové vody, jak je psáno: *'Nahromad'te se vody pod nebem na jedno místo...'*²⁶⁰. Proto Svatý, budiž veleben, přivedl na svět záplavu, aby jej zničil a učinil to pouze tím, že vody přiměl, aby se rozšířily po širém světě; proto je pronesená věta *nahromad'te se vody*, zkázonosná, neboť jí Svatý, budiž veleben, přivedl na svět záplavu. [Obdobně se věci mají i s] údem, který shromažďuje veškeré semeno v jednom přímém směru (na rozdíl od ostatních údů), neboť masturbací a marněním semene je vyprázdněno místo, kde je veškeré semeno nashromážděno. A tato věc je považována za světovou záplavu, protože je zničeno místo, kde je shromážděno semeno. Stejně tak se praví i v knize *Zohar* (1:18a): „I řekl Bůh *nahromad'te se vody* do [jedné] trasy (קו), aby se této přímé trasy [následně] držely. Z tajemství onoho prvotního bodu²⁶¹ totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti, [a sice do té doby], dokud

²⁶⁰ Gn 1,9.

²⁶¹ sefira Keter.

[vody] nedosáhnou Horního paláce²⁶² a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě²⁶³. 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...*'²⁶⁴ atd." Úd, ve kterém je nashromážděno sperma je paralelou slovům '*shromážděte se vody na jednom místě*'²⁶⁵, a člověk se svým významem a stupněm rovná [celému] světu. Z toho plyne, že ničení semene je jako uvádění záplavy na celý svět, jak jsme o tom již obšírně pojednali na jiném místě v pasáži o onom velkém hříchu. Také již bylo řečeno, že takové jednání zasluhuje být potrestáno smrtí, protože tento [trest] odpovídá [prohřešku jakým je] ničení počátku bytí, neboť ono je považováno za ničení [v obecné rovině], protože ničení [obecně spočívá především v] ničení počátku. K [podstatě] ničení náleží, že je naprostou privací, proto privaci a smrt zasluhuje i ten, kdo prolévá semeno.

ויש לדעת עוד, כי קודם שיצא הולד לאויר העולם, נאמר על הנשמה כאשר עדיין אינה מחוברת לגוף כאלו הנשמה היא מסוף העולם עד סופו כמו שיתבאר בפרק המפלת (לקמן ל' ב') שאמרו כי הנשמה רואה מסוף העולם כמו שיתבאר. וזה מפני שאין הנשמה מחוברת לגוף, והדבר הנבדל שהוא בלתי גשמי הוא מסוף העולם עד סופו. ולכך זה שמשחית זרעו, כאשר יש לזרע הכנה לקבל הנשמה שהיא נבדלת קודם שבאה לגוף, נחשב כאילו הביא מבול לעולם. כי המבול היה ג"כ מסוף העולם עד סופו. וכך הוא כאשר משחית זרעו שהוא מוכן אל הנשמה הנבדלת שהיא מסוף העולם עד סופו, כאלו הביא מבול לעולם:

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* (níže 30b), 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,

²⁶² sefira Chochma.

²⁶³ sefira Jesod.

²⁶⁴ Iz 54,10.

²⁶⁵ Gn 1,9.

kteřá je od těla prozatím oddělena - jedná, jako by na svět příváděl potopu. Potopa také sahá z jedné strany světa až na druhou. [Skutečně] muž, kteřý prolévá semeno, kteřé je připravené pro netělesnou duši, putující z jedné strany světa na druhou, jedná, jako by příváděl na svět potopu.

ומטעם זה אמר ג"כ שהוא כאלו שופך דמים, כאשר משחית הזרע שהוא הכנה לקבל הנשמה. ובפרק חלק (סנהדרין ק"י ב') אמרו קטן אימתי בא לעולם הבא וסבר רבינא משעה שנזרע. ואף כי אין הנשמה בזרע רק יש כאן הזרע שיקבל הנשמה, מ"מ נחשב כאלו הנשמה באה לעולם כאשר הזרע בעולם, ולכך היא באה לעולם הבא. וכן נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי היא הנשמה שהזרע מוכן לקבל הנשמה. ואפילו להנך דפליגי התם שאין בא לעולם הבא משעה שנזרע, מכל מקום מודה שנחשב המשחית הזרע כאלו שופך דם הוא הנשמה שראויה אל הזרע הזה:

Dále je na tom samém místě řečeno, že kdo takto jedná, dopouští se prolévání krve. Prolévá totiž semeno, které je připraveno přijmout duši. V kapitole *Chelek* (*Sanhedrin 110b*) [stojí]: „Od kdy bude smět malé dítě vejít do *olam ha-ba*? Ravina byl toho názoru, že od chvíle početí.“ Jestliže v semeni není [obsažena] duše, pak se v něm nachází alespoň potence duši přijmout. V každém případě duše vstoupila do světa, jakmile do světa vstoupilo semeno, proto má nárok vejít do *olam ha-ba*. Proto je považován ten, kdo prolévá semeno za prolévajícího krev - prolévá totiž duši, neboť semeno je připraveno duši přijmout. Ačkoli se [učenci] neshodují v názoru, [zda může malé dítě] vstoupit do *olam ha-ba* [ihned] od chvíle početí, v každém případě míní, že prolévání semene je jako prolévání krve. Duše totiž náleží k semeni.

ועוד יש בזה דברי חכמה, רמזו ז"ל במה שאמרו במסכת יבמות (ס"ג ב') כל שאינו עוסק בפרייה ורבייה כאלו שופך דמים, וכל שכן דבר זה שהוא מקלקל ומשחית הזרע שנחשב כמו שופך דם. והטעם בזה מפני שהוא משחית מקור החיים אשר שופע תמיד וכמו שיתבאר בסמוך, וממנו הזרע וכאשר אין המקור הזה נמשך שאינו עוסק בפרייה ורבייה, הוא מבטל החיים. וכן כאשר משחית ומפסיד הזרע, הוא מבטל החיים. ובמקום אחר הארכנו בזה ודי בזה להבין... הזה:

Dále o tomto tématu moudře 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

prolívání semene je srovnatelné s prolíváním krve. Význam je tento - muž marní počátek života, který stále pramení, jak jsme již vysvětlili. [Jasně] z toho [plyne], [že tímto počátkem života je míněno] semeno. Pokud však tento pramen života nepokračuje, [je jasné, že se daný muž] nepodílí na plození a rozmnožování, [ale že] ničí život. Je to tak, protože marnění a ničení semene je ničením života. Na jiném místě jsme o tom již dostatečně a obšírně pojednali.

ולמ"ד כי הוא כאלו ע"ז, ומאי עניין ע"ז אל דבר זה, [זה] ענין מופלג בחכמה מאוד, כי הזרע מקור נמשך וכמו שאמר בספר הזוהר כמו שאמרנו על ענין הזרע ויציאתו והתפשטו מן המקור. ומפני כי המקור הזה מתברך מן הש"י אשר הוא מקור החיים, נמשך באורח מישור ואינו נוטה מן האמצעי. כי דבר שהוא באורח מישור מתיחס ביותר אל הש"י, והפך זה כל דבר שהוא נוטה מן המישור הוא כח חצון. וכאשר הוא מוציא זרע לבטלה עד שאינו נמשך בקו מישור אל מקום אשר ראוי ויוציא הזרע לחוץ, הוא התדבקות בכחות החיצונים שהם ע"ז. ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו ואמר ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני, ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם ומיצחק, לפיכך לא היה השפעתו לחוץ לצדדין רק באורח קו מישור כאשר ראוי למידתו. ומזה תבין איך המוציא ש"ז לבטלה עובד ע"ז. כלל הדבר הזרע נמשך מן המקור הוא המוח דרך חוט השדרא אל האמה, והחוט השדרא הוא מכוון באמצע לגמרי אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל רק באורח מישור, וכך היה ראוי להיות נמשך הזרע אל מקומו שראוי לבא, ואז מקור שלו מקבל הברכה מן הש"י שהוא מקור חיים. אבל מי שמוציא ש"ז לבטלה, הוא דבק בחיצונות הנוטה מן היושר והוא הע"ז. כי המקור שהוא מן הש"י נמשך ביושר ואין בו חיצונות אבל המוציא ש"ז לבטלה עד שאינו נמשך באורח מישור המקור וכדכתיב (ירמ' ב') אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות נשברים אשר לא יכילו המים. וזהו שאמר המשחית זרעו כאלו עובד ע"ז כי הוא דבק במקור נשבר הוא הע"ז והבן זה:

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 prolívání [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, podlehl vnějším silám, to znamená modloslužbě. Z toho můžeš pochopit [proč se říká], že Jákob [nikdy] neviděl své semeno. Řekl *'Rúbene, tys můj prvorozený, síla má a prvotina mého mužství'*,²⁶⁶ protože Jákob je celý posvěcen Hospodinem a vůbec se neklonil k vnějším silám. Nepochází od něj přece [žádné] cizáctví, tak jako od Abrahama a Izáka²⁶⁷. 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 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 (tzn. ženino lůno). [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 rozpukané, jež vodu neudrží.“* Proto [rav Asi] řekl: Jedná jako modloslužebník - protože přilnul k rozbitému prameni, kterým je modloslužba. Bud' si toho vědom!

הרי לך שלשה דברים אלו בחטא הגדול הזה, שהמשחית זרעו כאלו הביא מבול מים לעולם, ועוד הוא נחשב כאלו שופך דמים, ועוד כאלו עובד ע"ז. שהוא פוגם וחוטא בכל, האחד שיש בו מים, (ולכך) והשני שיש בו כח אש שהוא רותחח, והשלישי כח נפשי קדוש שיש בזרע. וכנגד זה הם אלו שלשה חטאים כאשר תבין חכמה, האחד שהביא מבול של מים לעולם, והשני כאלו שופך דמים, והשלישי כאלו עובד ע"ז ואין להאריך עוד:

Popatři na tyto tři aspekty onoho velkého hříchu - mrhání semenem je rovno světové potopě, je také srovnatelné s proléváním krve a co více, rovná se modloslužbě, která je zkázou a hříchem ve všem. [Je tomu tak také proto, že jsou v něm zahrnuty všechny prvky]. V prvním je obsažena voda, ve druhém je síla ohně, který vře a ve třetím je síla svaté duše obsažené v semeni. Proti nim [stojí] tři hříchy,

²⁶⁶ Gn 49,3.

²⁶⁷ V případě Abrahama je míněn Izmael a v případě Izáka Ezau.

jak jsi již moudře poznal. Prvním je přivádění potopy na zem, druhým je prolévání krve a třetím je modloslužba. Již o tom bylo dostatečně pojednáno.

11 Překlad - *Be'er ha-gola - Be'er ha-chamiši* (překlad vybrané pasáže)

דע כי מיסודי היצירה כמו שאמרו במסכת נדרים (ל"ב, ב') החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר מאי עשרה שליטים שתי עינים שתי אזנים שתי ידיים שתי רגלים וראש הגויה והפה. ופלי' הכתוב לפי זה, כי השכל אשר לאדם תעוז והוא יותר במעלה מן עשרה אברים שהם שליטים בגוף האדם, שהגוף נקרא בשם עיר בכל מקום כמו שהוא מבואר במקום אחר. וגם מזה תוכל להבין, כי לא אשר יחשבו בני אדם הוא דרך חכמים, שהרי מנה האבר הזה עם עשרה שליטים שהם האברים החשובים. ויותר מזה, כי כל האברים הם זוגות ואילו ראש הגויה והפה אלו שנים בלבד הם יחידים, וזה כמו שאמרנו כי על ידי האבר הזה האדם הוא איש אשר האיש נחשב כמו צורה כמו שאמרנו, וכן הפה שבו הוא חי מדבר דבר זה הוא נחשב צורה. ומחולקים הם כי הפה הוא אל הדבור אשר הדבור הוא שכלי כמו שאמרנו בכמה מקומות, וראש הגויה הוא בשר, והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה, וראש הגויה מפני שעל ידי אבר זה נחשב איש והאיש הוא נחשב צורה ובזה הוא משלים כל האברים שהם תשעה, אבל אין בכלל הזה הפה שהוא עשירי, כי כבר אמרנו כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי. ולכך מנה ראש הגויה והפה ביחד, כי אלו שתי אברים הם לאדם השלמה מצד שתי בחינות, כי האברים של אדם משמשים את האדם במה שהאדם יש בו השכל ומצד בחינה זאת הפה הוא השלמה לאדם כי הפה בו הדבור שהוא שכלי, ומצד בחינה שנית במה שהאברים משמשים אל האדם במה שהוא אדם גשמי וראש הגויה הוא השלמה להם כי האבר הזה הוא השלמת האדם. ולפיכך אמר אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת ט' קבין וכל אלו דברים גדולים מאוד ומוציא את כלם אל הפעל עד שהוא בפעל לגמרי ואמר אבריה דר' ישמעאל בר' יוסי כחמת בת תשע קבין, כי ראוי לו מספר תשע מטעם אשר אמרנו כי הוא השלמה אל כל התשעה. ואמר אבריה דר' יוחנן כחמת בת חמשה קבין, ודבר זה כי רבי יוחנן שהוא אמורא והוא מדריגה למטה מזה, ולפיכך אמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין, ור"ל כי הוא המשלים לחמשה אברים האחרונים שהם שתי ידיים ורגלים, ולא היה כאן השלמה אל כל הט' רק אל חמשה אחרונים, ואמרי לה כחמת בת ג' קבין ור"ל כי אין לתת לו השלמה רק אל שנים האחרונים ולפיכך אמר כחמת בת שלשה קבין. וכל ענין זה שזכר כאן לא בא לומר, רק על ענין מהות האבר הזה שיש לו חשיבות הצורה ומוציא את האדם אל הפעל ואל השלימות, ומפני שכל שתי מדריגות שהם זה על זה, על ידי התחתונה העליונה הוא בפועל כאשר העליונה יש לה מדריגה עליה, ולכך רב יוחנן מעיד על רבי ישמעאל ומוציא אל הגלוי אבריה דר' ישמעאל, ורב

פפא מוציא אל הגלוי אבריה דר' יוחנן כאשר כל אחד ואחד הוא השלמה יותר, ולעולם אשר אין לו השלמה כ"כ מוציא אשר עליו אל הפעל הנגלה ולכך כל אחד מעיד על אשר הוא עליו. ואמר כי אבריה דרב פפא כי דקולא דהרפנאי, ר"ל שהכל פונה אליו מפני שהוא צורה והכל נמשך אחר הצורה והיא השלמת הכל, וזהו מה שאמר כי הוא כמו דקולא דהרפנאי שהכל פונה ונמשך אחריו כמו שהוא ראוי אל הצורה שהוא משלים הכל:

Bud' si jistý tajemstvím Stvoření, jak se praví v traktátu *Nedarim* (32b): „Moudrost posiluje mudrce více než deset bohatýrů, kteří jsou ve městě. Co [symbolizuje 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 totiž ve verši] označeno tělo, jak je vyloženo na jiném místě. Můžeš z toho také pochopit, 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 totiž 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 [je schopen] promlouvat slova, která jsou také považována za formu. [Tyto dva orgány] stojí odděleně - ústa jsou [vhodná] k řeči a řeč je [čistě] rozumová, jak jsme to již pojednali na několika místech. Penis je [naopak] tělesný, činí však muže mužem, čili formou, [na základě čehož má ke kategorii rozumu blízko]. Díky této skutečnosti lze penis prohlásit za orgán završující, za orgán, jenž 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]. Proto [je v

traktátu *Bava meci'a* 84a uvedeno]: „[Rabi Jochanan] řekl: Úd rabi Jišma'ele byl jako láhev o kapacitě devíti kábů“²⁶⁸. [Povšimni si dobře těchto] slov, neboť jsou nesmírně důležitá. [Jakožto desátý orgán] totiž penis přivádí zbývajících devět orgánů k uskutečnění. Jest řečeno - *úd rabi Jišma'ele 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 meci'a* 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 Jišma'el, 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 jiný [v traktátu *Bava meic'a*] řekl, že jeho úd byl jako láhev o kapacitě tří kábů, tím se chce říci, že mu nenáležela než dokonalost posledních dvou údů. O jeho údu se zde hovoří jako o láhvi o kapacitě [pouhých] tří kábů. Každá z těchto zmíněných záležitostí byla vzpomenuť jen proto, aby [svědčila] o povaze onoho údu, kterému náleží mohutnost formy a který přivádí člověka k uskutečnění a dokonalosti. Každá z těchto dvou úrovní, [čili dvakrát dvě dvojice párových orgánů], vstupuje do uskutečnění jedině v případě, že se nad ní nachází úroveň ještě o něco vyšší, [neboli penis dostatečné kapacity. Pokud však penis dostatečnou kapacitou nedisponuje, pak se může stát završením pouze nejbližšího nižšího orgánu, který jeho kapacitu ještě nepřesahuje.] Proto rav Jochanan svědčí o rabi Jišma'elovi a odhaluje, že *úd rabi Jišma'ele* [...]. A rav Papa [dále] odhaluje, že *úd rabi Jochanana* [...], protože každý z nich byl méně dokonalý, [než předchozí]. Naprosté dokonalosti jim tedy dopřáno nebylo, uskutečněním vlastním však mohli alespoň zjevně svědčit o [přesahující] míře uskutečnění těch, kteří je předešli. [Na tom samém místě je řečeno] „Úd rabi Papiho byl velký jako proutěný košík z Harpanie“ (pravděpodobně Nippur), tím se chce říci, že s oním údem je vše [nerozlučně] provázáno, protože je formou, kterou všechny [ostatní orgány] následují. Forma je totiž završením všech [ostatních údů]. Kvůli tomu

²⁶⁸ *Bava Mecia* 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 Papi byl velký jako proutěný košík z Harpanie.“

je řečeno, že je jako proutěný košík z Harpanie, neboť [všechny údy] jsou [s formou nerozlučně] provázány a byly podle ní stvořeny, jak ostatně přísluší formě, která jest dokonalým završením všeho.

ובמדרש זוהר (ח"א, י"ח, א') ויאמר אלהים יקוו המים באורח קו מישור לאתוי באורח מישור דהא מרזא דההוא נקורה קדמאה נפיק כולה בסתימא עד דמטי ואיתכניש להיכלא עלאי ומתמן נפקין בקו מישור לשאר דרגא עד דמטי לאתר חד דכניש כלא בכלל ונקרא מקום אחד ומאי איהו חי עולמין ועד קשורא דיחודא דעלמא עילאי לאתיחדא בדרגא חד כו' עד הדא איהו חי עלמין תמן אתכנשין ואתקשר עלמא עילאי ביחודא דלי' ובגין כך אקרי מקום אחד דכל דרגין וכל שייפין מתכנשין תמן והוי כולה חד בלי פרודא כלל ועוד אמר שם אמר רבי יוסי אל מקום אחד דא הוא אתר דכתיב ביה וברית שלומי מאתו לא תמוש דהא איהו נטיל ושדא בימא ע"כ. וכל זה נרמז במה שאמר כדיקולא של הרפניא, שנקרא כך על שם שהכל פונים אליו וכמו שהתבאר במדרש הנעלם הזה:

V knize *Zohar* [stojí]²⁶⁹: „I řekl Bůh *nahromad'te se vody* do [jedné] trasy (קו), aby se této přímé trasy [následně] držely. Z tajemství onoho prvotního bodu²⁷⁰ totiž vše vychází [v naprosté] skrytosti, [a sice do té doby], dokud [vody] nedosáhnou Horního paláce²⁷¹ a neshromáždí se tam. Odsud přímou trasou vycházejí k dalším stupňům. Spějí k jednomu místu, [kde] se vše sdružuje v jednotě²⁷². 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...*'²⁷³. [Tak je tomu proto] že ji [Bůh] drží a uvrhuje do moře²⁷⁴. Potud kniha *Zohar*.²⁷⁵“ Všechno toto již bylo naznačeno tam, kde řekl - *je jako proutěný košík z Harpanie*, je tak nazván (rav Papa), neboť se k němu vše obrací, jak již bylo vysvětleno v *Midraši Ha-Ne'elam*.

²⁶⁹ Zohar 1:18a.

²⁷⁰ sefira Keter.

²⁷¹ sefira Chochma.

²⁷² sefira Jesod.

²⁷³ Iz 54,10.

²⁷⁴ sefira Malchut.

²⁷⁵ Zohar 1:33a.

ויש לך להבין ולדעת ותדע, כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי ע"י האבר הזה נקרא איש ויש לאיש מדריגת הצורה ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה, והרי על ידי אבר הזה הוא איש אשר האיש נחשב צורה שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור, ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה עד שיהי' איש בפעל כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה. והרי הדברים האלו מבוארים מאוד שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו, כי באו להסיר הדעת הנפסד שאומרים כי האבר הזה מרוחק מצד עצמו ויש בו הגנות והחרפה, וא"כ היה זה גנאי לאדם אשר בגנות וחרפה והיה מורה על מיעוט שלימות האדם. לכך באו חכמים ועקרו הדברים אלו כאשר יבין אותם. ואין הדברים כמו שאמרו רק כי כל מעשה ה' אמת אין גנאי ובזיון בהם, ובפרט באדם רק הכל בשלימות. לכך לא נמנעו חכמים מלכתוב דבר זה בספר הקדוש, כי גם דבר זה קדוש ומקודש והם מסתרי התורה מענין האדם וצלמו, אשר החוקרים מדעתם ושכלם בזו אותו וגם צלמו. וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם, והפלוסופים לא ראו והביטו רק הטבע כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי ולא טבעי. ומעתה איך תשתכנה אבני קודש בראש כל חוצות, מושלכים רמוסים תחת רגלי האדם נתונים למרמס עד שהאדם מואס בם, הדריסה עליהם והם אבנים יקרות יותר משהם וישפה ספיר גזרתם, ואין חכמתם דומה לחכמת חכמי האומות כי חכמי האומות אף כי היו חכמים היה חכמתם שכל האנושי, אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה מה שידעו על פי הקבלה מרובם ורובם עד הנביאים ועד מרע"ה.

Je třeba, abys pochopil, poznal a věděl, že díky onomu údu je člověk považován za potentního. Již [dostatečně] jsme promluvili 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 jest tvořivou [potencí]. Ve skutečnosti je obřízka [lidu] Izraele přikázána, protože Izraeli náleží vysoká úroveň formy, jak bylo již mnohokrát vysvětleno. [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. Ani polední slunce by totiž nyní nemohlo zářit jasněji. [Proč jsme se zde však věnovali jejich výkladu? Vyložili jsme je proto], aby [jejich objasnění] vymýtilo jisté nemravné učení, dle kterého je penis údem zbytečným, hanebným a ostudným. Bylo-li by tomu totiž tak, [jak ono nemravné učení tvrdí], pak by byl mrzkostí [nejen penis samotný, ale] i člověk, [který byl penisem obdařen]. [Penis by v takovém případě] poukazoval na neúplnost jeho dokonalosti. Proto přišli mudrci, kteří ono nemravné učení vyvrátili. Celé Hospodinovo dílo je pravdou, ve které není hanby ani opovržení. Dokonalým je proto i člověk. Toliko tedy záležitost [Božího] obrazu v člověku, která je nejniternějším obsahem Tóry. Naši mudrci, kteří se o ní nezdráhali psát, ji zapsali do Svaté Knihy, [a proto se o ní nezdráhám psát ani já]. Jakmile poznali toto, dospěli i k poznání [velikosti] úrovně Božské podoby, která v člověku je. [Naproti našim mudrcům stojí] filosofové, kteří nevidí a nepoznávají nic než přírodu, stejně jako lékaři. V případě takového stvoření, jakým je člověk [totiž stvoření nejen materiálního, ale i duchovního], proto nemohli obstát. Neboť [tajemství] zformování člověka je prosté - celé je totiž záležitostí Božkou, nikoli přírodní. *Kdo kameny tyto svaté po nárožích všech ulic rozmetal?*²⁷⁶ Člověku vydány byly, bezuzdně zašlapány a posměchu vystaveny. Přec dražší než onyx jsou, ba cennější než jaspis a onyx leštěný.²⁷⁷ Moudrost [našich učenců] se neblíží moudrosti učenců žádného národa. I kdyby učenci národů byli moudří, byla by jejich moudrost pouze lidská, avšak naše moudrost je moudrostí vnitřní a skrytou, kterou [naši učenci] získali skrze tradici od svých učitelů a jejich učitelé od svých učitelů a tak dále až k prorokům a našemu učiteli Mojžíšovi, necht' na něm spočine mír.

²⁷⁶ Parafráze Pl 4,1: „Jak zčernalo zlato, změnil se jasný zlatý třpyt! Svaté kameny leží rozmetány po nárožích všech ulic.“

²⁷⁷ Parafráze Pl 4,7: „Její zasvěcenci byli čistší než sníh, bělejší než mléko, brunátnější nad korály, jejich žíly byly jako safír.“

12 Appendix

Spis Netivot Olam sestává z třiceti tří stezek. Jejich výčet a překlad jejich názvů je pro usnadnění dalšího bádání uveden zde:

1. Stezka Tóry (Netiv ha-tora)
2. Stezka služby (Netiv ha-avoda)
3. Stezka lásky k bližnímu (Netiv gmilut chasadim)
4. Stezka dobročinnosti (Netiv ha-cedaka)
5. Stezka práva (Netiv ha-din)
6. Stezka pravdy (Netiv ha-emet)
7. Stezka víry (Netiv ha-emuna)
8. Stezka pokoje (Netiv ha-šalom)
9. Stezka pokory (Netiv ha-anava)
10. Stezka bázně před Hospodinem (Netiv jir'at ha-šem)
11. Stezka lásky k Hospodinu (Netiv ahavat ha-šem)
12. Stezka lásky k bližnímu (Netiv ahavat re'a)
13. Stezka mluvy (Netiv ha-lašon)
14. Stezka mlčenlivosti (Netiv ha-štika)
15. Stezka cudnosti (Netiv ha-cniut)
16. Stezka oddělenosti (Netiv ha-prišut)
17. Stezka síly lidské pudovosti (Netiv koach ha-jecer)
18. Stezka spravedlnosti (Netiv ha-cedaka)
19. Stezka pokání (Netiv ha-tšuva)
20. Stezka strasti (Netiv ha-jisurin)
21. Stezka horlivosti (Netiv ha-zrizut)
22. Stezka kárání (Netiv ha-tochecha)
23. Stezka stydlivosti (Netiv ha-buša)
24. Stezka čestnosti (Netiv ha-tmimut)
25. Stezka dobrého srdce (Netiv lev tov)
26. Stezka dobré mysli (Netiv ajin tov)
27. Stezka bláznovství (Netiv ha-lecanut)
28. Stezka bohatství (Netiv ha-ošer)

29. Stezka jistoty (Netiv ha-bitachon)
30. Stezka hněvu (Netiv ha-kaas)
31. Stezka štědrosti (Netiv ha-nedivut)
32. Stezka dobrého jména (Netiv šem tov)
33. Stezka lidského žití ve světě (Netiv derech erez)

13 Summary

Diploma thesis “Netiv haprishut. Sexuality and Asceticism in Judaism” deals with the “*Path of Restraint*” written by rabbi Judah Loew ben Bezalel, the MaHaRaL of Prague. The Path of Restraint is sixteenth chapter of Maharal's philosophical and ethical tractate “*Netivot olam*”. The treatise brings in Maharal's recommendations regarding human acts in intimate sphere of life. The submitted work deals with selected texts from the Path of Restraint, especially with the prohibition of men's autoeroticism. The thesis provides coherent view on Maharal's writings and on the meaning of the term “*prishut*” within the framework of Maharal's writings. The author of this thesis believes, that the term “*prishut*” has an essential meaning for Maharal's universe. The true “restraint” has the power to emancipate the man from the destructive influence of the matter and to unify the sphere of the matter with the sphere of divinity. The author then focuses on the passage from the *Sefer Zohar* (1:18a). Maharal cites the passage three times in his entire work - in the Path of Restraint, in *Hiddushei Aggadot* and in *Be'er ha-Golah*. The aforementioned text of the *Zohar* describes the emanation of the divine creative potency through *sefiroth*. Latter on Maharal interprets this emanation as a flow of the sperm from the brain to the genitals. Masturbation is then presented as a violation of this direct flow, which may (in the context of the *Zohar*) lead to strengthening of the “*Sitra achra*” – the “Other side”. Masturbation is subsequently presented as a succumbing to the demonic powers. Out of the sin of masturbation are then the demonic powers reciprocally gaining their strength. In presented context is masturbation therefore considered as a serious defiance of the Divine order – in other words as idolatry. The final chapter of this thesis deals with the question of the sources of Maharal's ethical attitudes. The author is convinced, that among the traditional rabbinical treatises cited by Maharal, the book *Zohar* and the traditions of the Hassidei Ashkenaz occupy a special position. The exploration of these two currents of influence could make the centre of another study. The concept of this study is proposed in the conclusion of this thesis.