

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Desatero v pojetí rabiho Loewa a v zrcadle rabínské tradice**

**The Ten Commandments in Concept of Rabbi Loew and in  
Reflection of Rabbinic Tradition**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Autor:

Mgr. David Biernot, Th.D.

Bc. Alena Ondrušková

Praha 2016

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala Mgr. Davidu Biernotovi, Th.D. za odborné vedení a poznámky k této práci.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Desatero v pojetí rabiho Loewa a v zrcadle rabínské tradice“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Bc. Alena Ondrušková

## **Anotace**

Tato práce se zaměřuje na některé oblasti týkající se tématu Desatera. Její hlavní částí je překlad vybraných kapitol díla *Tiferet Jisrael*. Konkrétně jde o kapitoly 33–36, popisující přístup autora (rabi Loew) k tomuto tématu. Překlad je doplněn výkladem, který ho zpřehledňuje, a je srovnáván s texty, které jsou v prostředí tradičního judaismu považovány za základní.

## **Annotation**

This paper focuses on some areas related to the topic of the Ten Commandments. Main part is a translation of chosen chapters of the work *Tiferet Yisrael*. Namely Chapters 33–36, which describes the opinion of the author (Rabbi Loew) on this topic. The translation is accompanied by commentary, which make it more comprehensive, and it is compared with texts that are in the environment of traditional Judaism deemed as essential.

## **Klíčová slova**

Rabi Loew, Maharal, Desatero, Tóra, zjevení, Sinaj, Mojžíš.

## **Keywords**

Rabi Loew, Maharal, Ten Commandments, Torah, Sinai, Moses.

# Obsah

<b>Obsah .....</b>	<b>5</b>
<b>Seznam zkratek .....</b>	<b>6</b>
<b>Úvod .....</b>	<b>7</b>
<b>1. Život.....</b>	<b>8</b>
<b>2. Překlad a výklad – Tiferet Jisrael .....</b>	<b>10</b>
<b>2.1. Kapitola 33.....</b>	<b>10</b>
<b>2.2. Kapitola 34.....</b>	<b>20</b>
<b>2.3. Kapitola 35.....</b>	<b>30</b>
<b>2.4. Kapitola 36.....</b>	<b>43</b>
<b>3. Desatero .....</b>	<b>53</b>
<b>3.1. Termín.....</b>	<b>53</b>
<b>3.2. Předání .....</b>	<b>55</b>
<b>4. Mojžíš.....</b>	<b>61</b>
<b>5. Božské zásahy.....</b>	<b>66</b>
<b>5.1. Boží hlas .....</b>	<b>66</b>
<b>5.2. Boží přítomnost .....</b>	<b>67</b>
<b>6. Kamenné desky .....</b>	<b>70</b>
<b>Závěr .....</b>	<b>73</b>
<b>Seznam použité literatury: .....</b>	<b>74</b>
<b>Summary.....</b>	<b>76</b>

## Seznam zkratek

### **Biblické zkratky**

Gen – Genesis

Ex – Exodus

Nu – Numeri

Dt – Deuteronomium

Joz – Jozue

2Kr – Druhá královská

Ž – Žalmy

Kaz – Kazatel

Iz – Izajáš

Ez – Ezechiel

Oz – Ozeáš

### **Ostatní zkratky**

BT – Babylonský Talmud

cca – přibližně, circa

hebr. – hebrejsky

Ibid. – ibidem, tamtéž

JT – Jeruzalémský TalmudF

kap. – kapitola

Maharal – Morenu Ha Rav Liva

např. – například

o. l. – občanského letopočtu

r. – rok

Rambam – Rabi Moše ben Maimon

Ramban – Rabi Moše ben Nachman

Raši – rabi Šlomo Jicchak

st. – století

tj. – to jest

tzv. – takzvaný

## Úvod

Cílem této práce je zprostředkovat názory rabína Jehudy Livy ben Becalela týkající se tématu Desatera. Z tohoto důvodu je její hlavní částí překlad a výklad vybraných pasáží knihy *Tiferet Jisrael*, které se tímto tématem přímo zabývají.

V první kapitole krátce uvádí osobu jednoho z nejznámějších pražských rabínů, aby přiblížila dobu vzniku těchto myšlenek. Část týkající se díla *Tiferet Jisrael* je strukturována v podobě originálního textu, překladu a výkladu, kterým se snažím zachytit podstatu předcházejícího textu a doplnit jej o některé úvahy moderních autorů, zabývajících se prací toho velikána. U překladů se snažím dodržet, co nejbližší podobu s originálním textem, která umožňuje čtenáři nad textem hloubat vlastním tvůrčím způsobem a pokud možno, co nejméně zkresluje význam, který mu rabi Loew vdechl.

Ke srovnání s názory rabi Loewa používám v dalších kapitolách, následujícím překladu s výkladem, základní texty z prostředí tradičního judaismu, jakými jsou Talmudy (jak babylonský, tak jeruzalémský) a midraše. A to za účelem porovnat myšlení tohoto rabína s názory, které mohou sloužit, k vytváření výchozích teorií k vybraným tematickým místům v židovském prostředí. Některá místa rozšiřuji o názory pozdějšího data, pokud je rabi Loew ve svém textu zmiňuje, abych poukázala na jejich skutečnou podobu a jeho odchylky od těchto názorů.

Hlavním tématem této práce je Desatero, avšak při jeho rozboru zůstávám na obecné úrovni a nezabředám do podrobného rozboru jednotlivých příkázání. Hlavní váha leží v podobě předání Desatera a záležitostí se ho týkajících. Jde o popis zainteresovaných stran a obsahu předání v kontextu teorie o tzv. prostředníkovi, kterou rabi Loew vypracoval, a její praktické využití na tomto tématu.

Při vyvozování vždy vycházím z biblického textu, o který opírám následující názory, výklady a definice. Všechny překlady jsou originální, vycházející z původních hebrejských a aramejských textů.

Při používání ustálených hebrejských výrazů je při prvním výskytu uvedena definice v podobě poznámky pod čarou. Hebrejské názvy děl pokud možno nepřekládám, pouze uvádím jejich přepis.

# 1. Život

Rabi Loew, celým jménem *Jehuda Liva ben Becalel*, známý pod akronymem MaHaRaL<sup>1</sup> (nebo MaHaRaL mi-Prag), byl významným židovským učencem 16. století<sup>2</sup>. Narodil se jako jeden ze čtyř synů Becalela ben Chajima. Také jeho bratři Chajim, Sinaj a Samson byli vážení učenci. Maharal se pravděpodobně narodil ve Wormsu, kde žil jeho dědeček Chajim, a dětství zde strávil jeho otec Becalel. Druhou možností místa jeho narození je Poznaň, odkud pocházel švagr jeho otce rabi Jicchak Klauber<sup>3</sup>.

Jeho kariéra jakožto rabína začala na území Moravy, kde se stal r. 1553 zemským rabínem v Mikulově a vrchním rabínem pro území Moravy. Setrval na tomto postu dvacet let, po kterých odešel do Prahy.

V roce 1572 předsedal setkání reprezentantů židovských komunit Moravy v Břeclavi. O obsahu tohoto setkání však není nic známo.<sup>4</sup>

V Praze pobýval od r. 1573 do r. 1584. Důvod jeho odchodu do Prahy je nejasný. B. L. Sherwin spekuluje o možnosti, že mu zde mohl Mordechaj Meisel<sup>5</sup> nabídnout financování jeho vzdělávacích reforem.<sup>6</sup> Založil zde ješivu *Klaus*, v jejímž vedení byl deset let. V oblasti studia se stavěl proti tehdy velmi populární metodě *pilpul*<sup>7</sup>. Kritizoval špatný přístup ke studentům, kterým bylo nuceno studium Tory zároveň se studiem Rašiho komentářů bez důrazu na řádné porozumění textu. Zároveň upozorňoval, že není kladen dostatečný důraz na studium Mišny. V roce 1573<sup>8</sup>, kdy se nacházel v Praze, upravil pravidla pražské Chevry kadiši<sup>9</sup> a v této podobě sloužila jako vzor i pro další pohřební organizace jinde v Evropě. V Praze r. 1578 byl publikován jeho superkomentář k Rašiho komentáři Tory *Gur Aryeh*.<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> Hebrejsky *Morenu Ha Rav Liva* = náš učitel rabi Liva

<sup>2</sup> Byl narozen někdy mezi lety 1512 a 1526. Zemřel r. 1609.

<sup>3</sup> Děd *Šlomo Lurii* (1510 – 1573).

<sup>4</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 26.

<sup>5</sup> Pražský židovský filantrop. Žil v letech 1528 – 1601. V průběhu turecké války byl poradcem císaře Rudolfa II.. Nechal vystavět v Praze Meiselovu synagogu v r. 1597. (Meir Lamed, „Meisel, Mordecai“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 789.)

<sup>6</sup> B. L. Sherwin. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 28.

<sup>7</sup> Metoda talmudického studia zaměřená na rozporná místa a obtížné části textu, které se snaží vyřešit dialekticky porovnáváním různých míst v textu a tím prohloubit jejich znalost. (viz heslo „pilpul“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, s. 161.)

<sup>8</sup> Nosek, B., Damohorská, P.. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum 2010, s. 134.

<sup>9</sup> „Dobročinné organizace, dříve existující v každé židovské obci, jejichž kolem je péče o nemocné a umírající, pohřbívání, udržování špitálů a hřbitovů.“ Nejstarší organizace vznikaly v 15. st. Pražská chevra kadiša byla založena 1564. Bedřich Nosek, „chevra kadiša“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 100.

<sup>10</sup> Zmiňují pouze několik důležitějších Maharalových děl.



V Krakově r. 1582 bylo vydáno jeho dílo *Gevurot Ha-Šem*, které ovšem vyšlo anonymně. Není zcela jasné, proč neuvedl své jméno. Nicméně na konci úvodu tohoto díla zmiňuje svůj záměr sepsat soubor šesti děl, týkajících se tématu židovských svátků v průběhu roku. Měla to být díla: *Sefer Ha-Gedula* (téma šabatu), *Sefer Ha-Gevura* (vyjití z Egypta a Exodus - Pesach), *Sefer Tiferet* (předání zákona na Sinaji – Šavuot), *Sefer Necach* (Tiša be-av), *Sefer Ha-Hod* (schrána úmluvy) a *Sefer Šamajim Va-Arec* (Nový rok a Den smíření). Z těchto děl se dochovaly pouze tři tituly a to s lehkou pozměněnými názvy, tedy již zmíněné *Gevurot Ha-Šem*, *Tiferet Jisrael*<sup>11</sup> (Benátky 1599) a *Necach Jisrael* (Praha 1599).

Mezi lety 1584 a 1588 se předpokládá, že byl rabínem na Moravě nebo v Poznani. Není zcela známo, kde se v této době nacházel. Někdy mezi lety 1587 a 1592 byl znovu činný na postu ředitele Klausu. R. 1589 vychází jeho dílo *Derech Ha-Chajim*, které je komentářem k *Pirkej Avot*<sup>12</sup>.

V r. 1592 byl pozván k císaři Rudolfovi II. do Prahy.<sup>13</sup> Důvod jejich setkání není známý, ale jako jedna z možností se nám může jevit zájem Rudolfa II. o alchymii, který ho mohl přivést k zájmu o židovská studia a kabalou, přestože Maharal se studiu kabaly přímo nezabýval. Téhož roku se stal Maharal vrchním polským rabínem v Poznani. Jeho dílo *Netivot Olam* o morálních a náboženských ctnostech již vyšlo v Praze r. 1595.

Již v roce 1597 se znovu navrátil do Prahy a stal se zde vrchním pražským rabínem. V r. 1600 zažil velkou ztrátu, když zemřel jeho syn Becalel. Téhož roku jsou vydána jeho díla *Or Chadaš* (o svátku Purim s odkazem k mesiáši, jakožto „novému světlu“), *Ner Micva* (o svátku Chanuka) a *Be'er Ha-Gola* (polemické dílo na obranu rabínské literatury). V r. 1604 si Jehuda Loew vyžádal jmenování asistenta, kterým se stal Ephraim Lenczytz. Ve své funkci vytrval Maharal až do své smrti v r. 1609.

---

<sup>11</sup> B. L. Sherwin předpokládá, že *Tiferet Jisrael* dokončil v roce 1586 (*Mystical Theology and Social Dissent*, s. 46). Sepisoval ji tedy někdy v období, o jehož životě víme jen velmi málo.

<sup>12</sup> Etický traktát Mišny zařazený do jinak zcela halachického oddílu Nezikim (Škody). Jako jediný mišnický traktát má čistě agadickou formu. Věnuje se základním principům rabínského judaismu. Označuje se také jako Avot. Hebrejsky = kapitoly otců. (viz Bedřich Nosek, „Pirkej avot“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 166.)

<sup>13</sup> Encyclopaedia Judaica uvádí, že tím, kdo zařídil audienci u Rudolfa II., mohl být astronom Tycho Brahe (vol. 11, s. 507).

## 2. Příklad a výklad – Tiferet Jisrael

### 2.1. Kapitola 33

וירד ה' על הר סיני. בענין הירידה הזאת וכיוצא בזה במה שבא בתורה ובנביאים, דעת הרמב"ם ז"ל בענין זה כי הירידה והביאה הנאמר אצל השם יתברך מביא גשמות ולפיכך דעתו ז"ל כי מה שתרגם אונקלוס ארדה אתגלי וארד ואתגלי הכל להרחיק הגשמות, חוץ במקומות מיוחדים כגון אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה שתרגם אנכי איחות עמך ואנא אסקנך, והאריך הרמב"ם ז"ל בענין זה מאד. והרמב"ן ז"ל בפרשת ויגש השיב עליו ודעתו ז"ל שכל זה לאונקלוס לטעם נפלא בסודו יעיין בפרש' ויגש. אמנם אני אומר כי לא רצה אונקלוס להרחיק הגשמות, שכל אלו דברים אינם מביאים גשמות, שאם היו מביאים גשמות חס ושלום שיהיה בתורה דבר המביא גשמות ועם שהתורה דברה בלשון בני אדם גם דברה לשבר את האוזן אבל לדבר דברים שמביא אמונה בלתי שלמה דבר זה אינו כלל. רק כי כל הדברים אלו אינם מביאים גשמות, כי מה שאמר הכתוב וירד ה' על הר סיני וכיוצא בזה הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם שהיה יורד מן השמים על הר סיני, וכיון שכך הוא אצל האדם אף כי באמת עצמו אין הדבר כך רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם. וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות רק בכאן נאריך קצת כדי שנדע תשובה אל דבר זה, כי ראוי שיהיה נאמר על השם יתברך כפי אשר הוא יתברך נמצא אל האדם, וכפי אשר מקבל האדם כך נאמר עליו. כי כאשר תמצא כי האדם שקרא שמות לכל וכדכתיב (בראשית ב') וייצר ה' מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, הרי כי הש"י הביא התחתונים אל האדם והוא יקרא להם שמות וד"ז ענין מופלג כי דוקא ראוי האדם שיקרא שמות, כי הנמצאים יקרא להם שמות מתחלפים לפי אשר הם מתיחסים אליהם, כי האויר נגד המים נקרא חם ונקרא קר בערך האש שהוא חם יותר, וכן כל הדברים נקראים בשמות כפי ערך הדברים אשר הם מתיחסים אליהם, והנמצאים כלם הם מתיחסים אל האדם אשר הוא עיקר בתחתונים, ולפיכך האדם קורא שמות כפי אשר הם מתיחסים אל האדם לא כפי אשר מתיחסים לדבר זולת זה. ויותר מזה אף שמו יתברך נקרא כאשר הוא אל האדם:

#### Příklad:

Sestoupil Hospodin na horu Sinaj.<sup>14</sup> Co se myslí tímto „sestupem“ a podobnými věcmi ohledně toho, co se uvádí v Tóře a Prorocích, názor Rambama<sup>15</sup>, jeho památka budiž požehnána, je v této záležitosti, že „sestup“ a „přicházení“ se vypovídá o Bohu, budiž požehnán, a tím Ho ztělesňuje. A to proto je jeho názor, jeho památka budiž požehnána, že to, co přeložil Onkelos<sup>16</sup> tedy „sestoupím“ jako „odhalím se“

<sup>14</sup> Ex 19, 20.

<sup>15</sup> Akronym užívaný pro Rabi Moše ben Maimona (1135-1234), také označovaného jako Maimonides. Byl rabínský učencem, filosofem, astronomem, matematikem a královským lékařem. Pocházel z Córdoba, ale kvůli řádění sekty Almohádovců byl nucen on a jeho rodina prchat, až se usadil v severoafrickém Fezu, jistou dobu pobyl i v Erec Jisrael a nakonec se usadil v Egyptě ve městě Fustát (dnešní stará Káhira). Mezi jeho významná díla patří např: „Mišne Tóra“, „Sefer ha-Maor“, „More nevuchim“. Louis Issac Rabinowitz. „Maimonides, Moses“, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13. Keter Publishing House Ltd., s. 381-385.

<sup>16</sup> Onkelos – autor aramejského překladu pěti knih Mojžíšových tzv. Targum Onkelos (sepsáno cca 1. st. o. l.), byl proselytou. Uvádí se, že mělo jít o syna sestry Hadriana. Byl žákem Eliezera ben Hyrkana a Joshui

a „sestoupil jsem“ jako „odhalil jsem se“, vše je snaha aby Boha zbavil tělesných aspektů. Mimo zvláštní místa jako jsou „já sestoupím s tebou do Egypta a já tě také určitě vyvedu“<sup>17</sup>, které přeložil „*anoki ichut imach ve-ana eskanech*“. A tuto záležitost Rambam, jeho památka budiž požehnána, velmi rozvedl.

A co se týče Rambana<sup>18</sup>, jeho památka budiž požehnána, ve vztahu k oddílu Tóry *Vajigaš*<sup>19</sup> tvrdí, že to vše pro Onkela má oprávněný důvod, odkazuje k prostudování oddílu *Vajigaš*.

Avšak říkám, že Onkelos nechce negovat tělesnost, neboť všechny tyto věci nečiní Boha tělesným. Pokud by činily Boha tělesným, chraň Bůh, aby byla v Tóře věc, která činí Boha tělesným. Poněvadž „Tóra mluvila lidským jazykem“ a také mluvila abstraktním způsobem<sup>20</sup>, ale aby říkala slova, která přináší nedokonalou víru, tak tomu vůbec není. Všechna tato slova nemají přinést tělesnost, neboť jak říká biblický verš: „sestoupil Hospodin, na horu Sinaj“ apod., ona<sup>21</sup> jsou řečena vůči člověku. Poněvadž takto nahlížel Boha, když sestupoval z nebes na horu Sinaj, a protože takto je to z perspektivy člověka. Avšak sama věc není taková, pouze je takovou pro člověka, vypovídá o Něm pomocí pojmů ze světa člověka.

A již jsme na několika místech toto pojednali, jen zde k tomu trochu dodáme, abychom byli obeznámeni s tímto problémem, zda je na místě aby se o Bohu vypovídalo, tak jak ho vidí člověk. A podle toho jakým způsobem vidí člověk, tak hovoří o Bohu. Neboť když naleznesh, že člověk dal jména všemu, jde o biblický verš, ve kterém se píše (Gen 2)<sup>22</sup>: „Když stvořil Hospodin bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve.“

To znamená, že Hospodin, budiž požehnan, přivedl veškeré pozemské věci k člověku, a ten pro ně vysloví jména. To je zvláštní věc, že jen člověk byl hoden pojmenovat pozemské bytosti jmény, jež mají relativní hodnotu, podle toho zda se k sobě

---

ben Chananji. Louis Isaac Rabinowitz. „Onkelos and Aquila“, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15. Keter Publishing House Ltd., s. 433-434.

<sup>17</sup> Gen 46, 4.

<sup>18</sup> Akronym pro Rabi Moše ben Nachamana (1194-1270), také označován jako Nachmanides. Byl významným středověkým rabinským učencem. Narodil se v Geroně, založil ješivu v Barceloně. Byl účastníkem barcelonské disputace r. 1263. Tam proti němu jako zástupce křesťanství vystoupil Pablo Christiany. Mezi jeho významná díla patří např.: „Milchamot ha-šem“, „Sefer ha-geula“ nebo jeho záznam disputace „Vikuach ha-Ramban“. Joseph Kaplan. „Nahmanides“ in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14. Keter Publishing House Ltd., s. 739-740.

<sup>19</sup> Gen 44, 18 – 47, 27.

<sup>20</sup> Maharal užívá výraz „aby zlomila ucho“, který ve středověku začali učenci užívat ve smyslu abstraktního vyjadřování. Viz <[https://he.wikipedia.org/wiki/מבני\\_כלשון\\_תורה\\_דיברה\\_תורה](https://he.wikipedia.org/wiki/מבני_כלשון_תורה_דיברה_תורה)> [cit. 14. října. 2015].

<sup>21</sup> Myšleno tato slova.

<sup>22</sup> Gen 2, 19.

vztahují. Neboť vzduch oproti vodě je nazván teplý, a je nazván studený vůči ohni, který je teplejší, a tak všechny věci jsou nazývány jmény podle míry věcí, které se k nim vztahují.

A všechny bytosti se vztahují k člověku, který je základ věcí dolních<sup>23</sup>. A podle toho člověk dává jména, která se vztahují k člověku a ne jak se vztahují k jiné věci. A nad to, též Jeho jméno, budiž požehnán, je nazváno, podle toho jaký je (ve vztahu) k člověku.

### **Výklad:**

Maharal se snaží jako první problém objasnit, jak přistupovat k aktu **předání Tóry na Sinaji z hlediska formy**. Konkrétně pak mu jde o podobu sestupu Hospodina. Protože když byla dána Tóra Bohem do našeho světa, zdá se, že by musela změnit nějakým způsobem svou podstatu, aby ji bylo možné zde, na tomto světě, nějak uchopit. Dochází zde ke kontaktu Hospodina s Mojžíšem. Tento kontakt je vyjádřen jako „sestup“. Proto jsme postaveni před problém, jak je možné, že Hospodin „sestoupil“ z nebes na vrcholek hory a tam se setkal s Mojžíšem. Biblí užitý antropomorfismus nechápe jako chybný prvek. Tento popis je podle něho jistou alegorií, kterou umožňuje lidské vyjadřování. Vysvětluje, že nejde o změnu v podobě nebo snad podstatě Boha, ale o pouhý efekt způsobený omezeným vnímáním a vyjadřováním člověka. Opírá se zde o aramejský překlad Onkela, který velmi uvědoměle, nepřeložil text doslovně, ale lehce ho upravil, pro lepší pochopení. V Onkelově podání Hospodin nesestoupil z míst vyšších do míst nižších, ale „odhalil se“ člověku, tedy dal se mu do jisté míry poznat, tak aby byl možný nějaký smysluplný kontakt. Člověk projev tohoto „odhalení se“ vnímal a byl schopný popsat nejbližším možným způsobem, kterým je „sestup“. Člověk při této činnosti uplatňuje svou schopnost pojmenovávat věci a děje kolem sebe svým specifickým způsobem, který mu Hospodin sám umožnil. Tedy tak, jak mu to umožňují jeho smysly. Proto když člověk popisuje, co se stalo s Hospodinem, používá takový popis, který je nejbližší jemu známe činnosti, kterou by on sám prováděl. Hovoří-li se v biblickém textu o sestupu, nemyslí se tím tedy, že by Bůh jen tak opustil nebesa a navštívil horu Sinaj, ale míní se zde nejprostší popis, činnosti vnímané lidskýma očima. V tomto smyslu tedy jde o korektní formu předání informace.

Pohybujeme se tedy v textu na dvou rovinách. Jedna nám fakticky ukazuje, co je možné pro člověka vnímat a druhá naznačuje opravdovou událost ve své úplnosti. Pouze člověk, jenž dostatečně pozorně pracuje s textem, pochopí obě tyto roviny a i přestože druhá rovina pro něho zůstává v pouhém tušení. Tohoto faktu si všímá i André

---

<sup>23</sup> Ve smyslu pozemských věcí (dolní sublunární sféra).

Neher, který v Maharalově popisu vidí člověka jako jediný prostředek k poskytnutí trvalé definice věcí.<sup>24</sup>

Co se týče popisu Boha pomocí atributů, Sherwin řadí Maharala do kategorie mystického agnosticizmu, protože chápe Boha jako něco pro člověka neuchopitelného. Maharal se snaží vyvarovat užívání božských atributů. Jediné uznatelné atributy jsou pak pro Maharala ty, které jsou předány mystickou tradicí. Ty, které se snaží užívat filosofové, považuje za matoucí.<sup>25</sup>

ובמדרש (ב"ר פ' י"ז) בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לברוא את האדם נמלך במלאכי השרת כמו שאמרו ז"ל אמר להם נעשה אדם אמרו לו מה טיבו אמר להם חכמתו מרובה משלכם הביא לפניהם חיה ועוף אמר להם זה מה טיבו ולא היו יודעים העבירן לפני האדם וקרא להם שמות אמר זה שמו שור וזה שמו חמור וזה סוס וזה גמל אמר לו ואתה מה שמך אמר לי נאה לקרוא אדם שאני נבראתי מן האדמה ואני מה שמי נאה לקרואתך אדני שאתה אדון הכל אמר הקב"ה אני הוא הוא שמי שקרא לי אדם ע"כ. ביאור זה ראויים הנבראים שיקרא להם האדם שם דוקא, וזה כי האדם הוא העיקר בעולם אשר הוא נברא מן השם יתברך, ומפני זה ראוי שיהיו הדברים נקראים כפי הערך אשר הם אל אדם שהוא עיקר. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר בארו חכמים לא במקום אחד רק בכמה מקומות כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה, ולכך קריאת השם ראוי לאדם, וגם אל השם יתברך היה קורא שם שיש אל הקדוש ברוך הוא בעולם הנברא כפי אשר השם יתברך מתיחס אל האדם, והוא יתברך מתיחס לאדם מה שהוא אדון לו ומנהיג אותו, ולכך קרא אותו בשם א"ד בשם המיוחד כי במה שהוא מיוחד הוא נבדל מן הנמצאים. וכבר בארנו זה בחבור גבורת ה' אצל ואמרו לי מה שמו עיין שם. ולכך אמר לו כי ראוי לקרא הקדוש ברוך הוא במה שהוא מתיחס אל האדם שהוא עיקר בעולם לכך ראוי לקרא אותו בשם אדון לפי שהוא אדון מנהיג האדם. ומפני שהאדם הוא עיקר המציאות הנה כל הדברים ראויים שיהיו נקראים כפי אשר הם מתיחסים אל האדם, וזה שאמר כי חכמתו יותר משלכם כי אף אם המלאכים משכילים ושכלם בפעל מכל מקום השם שהוא מורה על אמתת הדבר יותר קרוב אל האדם שאליו ראוי לקרא שם. כמו שהאדם עיקר המציאות בעולם כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול מגבלת כל העגול הימין והשמאל הגבוה והמטה, וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתיחסים אל האדם שהוא עיקר המציאות, ולכן אמר חכמתו היא מרובה משלכם כי חכמת האדם שמשגיח אמתת הדבר כפי מה שהוא ואף כי בודאי המלאכים גם כן משיגים ויודעים היינו כי יודעים זה מצד האדם גם כן וקוראים אל השם יתברך מצד שהוא אדון הבריות אשר האדם קורא לו השם הזה אבל מצד עצמם אין להם דבר אבל האדם מצד עצמו קורא לו השם הזה. וכן לכל שאר הנמצאים הכל האדם קורא השם והמלאכים עצמם אומרים כן קרא האדם שמו, ולכך אמר למלאכים חכמתו מרובה משלכם כאשר מצד האדם היה קריאת השם. ועוד יש בזה דבר גנוז מאד וכאשר תבין ותדע כי לגמרי מכל וכל יש לאדם משפט הנקודה

<sup>24</sup> Neher, André. *Studna exilu*. 1. vyd. Praha: Sefer 1993. s. 107-111.

<sup>25</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 57-58.

שהיא בתוך העיגול, וזה כי כמו שהנקודה היא תוך ואמצע העגול כך האדם הוא אמצעי בין העליונים והתחתונים, ולפיכך האדם גם כן עיקר המציאות כי אמצעיית הדבר הוא עיקר הדבר ודבר זה ידוע. ולפי זה הכל מתיחס אל האדם שהוא עיקר הכל, ודבר זה ברור ואמת אין כאן להאריך כי הוא דבר עמוק. עוד אולי יתבאר במקום אחר כי הוא מסודי התורה ומסתרי החכמה. מכל מקום התבאר שהשם הוא מתחייב מן האדם, ואם כן מה היה הפלא והתמיהה כאשר כתב וירד ה' וכיוצא בזה, כי האדם קורא שמות לכל וכיון שהוא קורא שמות ומצד האדם נאמר שירד או בא כי כך מקבל כבוד ה' שבא על הר סיני, ומאחר שהשם יתברך נמצא אליו לכך אין קשיא כלל כי זהו עיקר הגדול שעליו נבנה דברים גדולים כי השם יתברך נמצא לפי המקבל, ובדבר זה הארכנו מאד. ובאולי תאמר כי מצד השכל לא שייך בו ירידה, הרי אין האדם הוא שכל לגמרי ולפיכך יאמר בו יתברך ירידה כפי מה שהוא מקבל הוא האדם ואין להאריך כאן. וגם בארנו שאין הכונה כי השם יתברך נראה בלבד אל המקבל באופן זה שהיה יורד כי דבר זה אינו, רק הוא כך באמת נמצא כי אל האדם הוא יורד על הר סיני והאדם קורא שם כאשר הוא נמצא אליו, ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד. ולפיכך באו כל הדברים כמו ויתעצב ותקצר נפשו בעמל ישראל, כי כל הדברים האלו אינם באמתו יתברך כי באמתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו רק הוא נמצא כך אל המקבל כאשר לא היו עושים רצונו ורצה הקדוש ברוך הוא להפסיד אותם במבול היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות, ועם שהשמחה במעונו היה האדם מקבל כבודו בהתעצבות. וכן אמרו (סוטה מ"ח ע"א) עורה למה תישן ה' וכי יש שינה לפני הקדוש ברוך הוא אלא בשעה שישראל אינם עושים רצונו של מקום כביכול כאלו יש שינה לפניו, הרי כי נקרא שינה מצד המקבל שכך נמצא השם יתברך אצל האדם המקבל שהוא בעולם הזה, והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים:

### **Překlad:**

V midraši (*Berešit Raba 17, 5*) je uvedeno: Ve chvíli kdy řekl Svatý budiž požehnan, aby byl stvořen člověk, radil se (נמלך) s nejvyššími anděly (מלאכי השרת). Jak řekli učenci, řekl jim: „Byl učiněn člověk/Adam.“ Řekli mu: „Jaká je jeho povaha?“ Řekl jim: „Jeho moudrost je větší než vaše.“ Přivedl před ně zvěř a ptactvo. Řekl jim: „Tento, jak se jmenuje?“ A nevěděli. Přivedl je před člověka. „Jak se jmenuje tato věc?“ Řekl: „Jmenuje se býk. A jmenuje se osel. A to je kůň a to je velbloud.“ Řekl mu: „A ty? Jaké je tvé jméno“. Řekl mi: „Je vhodné, abych byl nazván Adamem, když jsem byl stvořen ze země<sup>26</sup>. A jsem tím, čím je mé jméno. Je vhodné, abys byl nazýván ‚Můj pán‘, když ty jsi pánem všeho.“ Svatý budiž požehnan řekl: „Já jsem to, čím mne pojmenoval člověk.“ Potud midraš.

Výkladem je, že se patří, aby jim dával jméno právě člověk. A to proto, že člověk je základem ve světě, který byl stvořen Hospodinem, budiž požehnan. A proto je vhodné, že budou věci pojmenovány podle uspořádání vůči člověku, který je základem.

<sup>26</sup> Hebrejské slovo „adam“ (אדם) označující člověka (v souvislosti s prvním člověkem užívané jako vlastní jméno) má tentýž kořen jako slovo „adama“ (אדמה) označující půdu nebo zeminu.

Jak jsme ti již mnohokrát řekli, že nebudeš brát ohledy na to, že lidé řekli o nebeských sférách<sup>27</sup> a andělech, že jsou vyššího stupně než lidský druh. Již vysvětlili moudří nejen na jednom místě, ale na několika místech, že všechny věci vyšší jsou stvořeny, aby sloužili člověku. Proto je člověk základem v tomto světě. Proto je člověk hoden toho, aby pojmenovával. A také dal jméno pro Hospodina, které je pro svatého, budiž požehnán, na stvořeném světě, určeno podle toho jaký má Hospodin vztah k člověku. A On, budiž požehnán, se vztahuje k člověku, tím že je pro něho pánem a vede ho. A proto ho nazývá jménem „můj pán“ – zvláštním jménem, neboť tím čím je zvláštní, je oddělen od bytostí.

A již jsme toto vyložili ve spisu *Gvurot Ha-Šem* viz „a řekli mi, co je jeho jméno...“

A proto mu řekl, že je vhodné nazývat Svatého, budiž požehnán, tak jak se vztahuje k člověku, který je základem ve světě. A proto je vhodné nazývat ho jménem „pán“, podle toho, že on je pán vedoucí člověka. A protože člověk je základ existence, hle že je vhodné, když všechny věci budou nazývány podle toho, jak se vztahují k člověku. A co se týče toho, že řekl, že „jeho moudrost je větší než vaše“, i když andělé jsou chytří a jejich rozum je v uskutečnění (בפעל)<sup>28</sup>, tak Hospodin, který učí o pravdě věci, má v každém případě blíže k člověku, který je hoden, aby dával jména.

Stejně tak jako je člověk základem existence ve světě, tak jako stejný příklad (slouží) bod, který je uprostřed kruhu. Omezuje celé kolo doprava i doleva, do výše i do níže. A to se děje skrze bod, který je základem a středem kola a proto omezuje vše. A tak jsou všechny bytosti nazývány podle toho, jak se vztahují k člověku, a on je základem jsoucího. A proto řekl: „jeho moudrost je velká oproti vaší“, neboť lidská moudrost dosahuje pravdivosti věci podle toho, jaká je. A ačkoli skutečně andělé také takto dosahují (pravdivosti) a vědí, víme, že toto znají z pohledu člověka právě tímto způsobem a volají k Hospodinu, budiž požehnán, z úhlu pohledu, kdy On je pánem stvoření, kterýmžto jménem ho nazývá člověk. Ale z pohledu jich samých na tom nezáleží. Ale člověk ze svého úhlu pohledu ho nazývá tímto jménem. A tak pro všechny ostatní bytosti všichni lidé dávají jména a andělé sami říkají: „takto ho člověk pojmenoval“. A proto řekl andělům: „Jeho moudrost je větší než vaše.“ Zatímco z pohledu člověka šlo o akt pojmenovávání. A navíc je v tomto záležitost, jež je velice skrytá. A když tomuto budeš

---

<sup>27</sup> *Galgalim* (גלגלים) = ve smyslu nebeských sfér, dělených podle znamení zvěrokruhu. Od slova *gal* (גל)= hebr. vlna.

<sup>28</sup> „v uskutečnění“ – jejich rozum je daný, veškerý jeho obsah jim byl dán naráz a zůstává v tomto stavu. Nemohou ho sami rozvíjet a formovat.

rozumět a budeš vědět, že zcela vše je pro člověka na způsob bodu, který je uprostřed kruhu. A tak jako je bod středem a prostředkem kola, tak je člověk prostředníkem mezi věcmi horními a dolními<sup>29</sup>. A podle toho je člověk také základem existence, neboť prostředek věci je základem věci, a toto je věc známá. Podle tohoto se vše vztahuje k člověku, který je základem všeho, a to je jasné a pravdivé. Nebudu se zde rozšiřovat, že jde o hlubokou záležitost. Více možná bude vyloženo na jiném místě, neboť je to tajemstvím Tóry a záhadou moudrosti. Každopádně bylo vyloženo, že jméno je požadováno od člověka, a jestliže je tomu tak, jaký byl zázrak a údiv, když bylo napsáno: „Sestoupil Hospodin...atd.“

Neboť člověk pojmenovává vše, a protože on dává jména a z pohledu člověka je řečeno, že sestoupil nebo přišel, tak takto přijímá slávu Hospodina, který přišel na horu Sinaj a potom se na ní Hospodin, budiž požehnán, nacházel. Proto není zapotřebí žádného složitého dotazování, že jde o samotný základ (עיקר הגדול) na němž postavíme velká slova, že Hospodin, budiž požehnán, je vnímán podle toho, kdo je (Jeho) příjemcem<sup>30</sup>. A v této záležitosti jsme se mnoho rozšířili. A možná řekneš, že ze strany bytostí obdařených rozumem není relevantní (mluvit) o sestupu. Vždyť není člověka, který je zcela tvořen rozumem<sup>31</sup>. A proto řekne o Něm, budiž požehnán, že sestoupil. Podle toho, co je tím, jenž přijímá a to je člověk, k tomu zde není, co dodat. Také jsme vyložili, že nelze zařídít, aby Hospodin byl viděn sám „o sobě“ příjemcem způsobem, při němž by sestupoval, neboť tato věc není možná. Jen je takto doopravdy vnímán, když k člověku přistupuje na horu Sinaj. A člověk dává jméno, když ho pro něj nalézá. A tato věc je samotným hlavním základem. Je pro tebe velmi vhodné, abys tento základ měl vždy na očích. A proto přišly všechny věci takto. A on bude zarmoucen a zkrátíš jeho duši v lopotě Izraele.

Neboť všechny tyto věci neobsáhnou to, jaký On, budiž požehnán, doopravdy je. Protože takový jaký On, budiž požehnán, doopravdy je, (tím) je On (pouze) na svém stupni a své úrovni bytí. Pro toho, kdo Ho vnímá, existuje pouze takto. Když nečinili jeho vůli a chtěl je Hospodin zatratit v potopě, nacházel se v té chvíli z pohledu člověka ve smutku, i když ve svém příbytku (Bůh) přebývá v radosti, člověk přijímal jeho slávu jako smutek.

A tak řekli (traktát *Sota 48a*): „Probud' se, proč budeš spát Hospodine? A že je spánek před Svatým budiž veleben.“ Leč v době, kdy Izrael nečiní jeho vůli,

---

<sup>29</sup> Nebeskou/supralunární a sublunární sférou.

<sup>30</sup> Ten, kdo přijímá smysly vjemy spojené s Hospodinem; vnímá Ho.

<sup>31</sup> V pojetí Maharala je člověk tvořen třemi částmi: rozumem, duší a tělem. Tyto tři části reprezentují jeho propojení se třemi světy: božským, středním a pozemským (viz Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 111).



tedy Boží (של מקום), je takovýto spánek před ním jen jakoby. To znamená, že je nazván spánkem, ze strany příjemce. Hospodin takto existuje pro přijímajícího člověka, který je na tomto světě. Vždyť je (tato) záležitost jasná, že člověk, který je na tomto světě, používá takové jméno, jež vyjadřuje existenci Hospodina pro ty, kteří jsou přijímajícími.

### Výklad:

Vycházejíc z midraše *Berešit Raba* vyprávějíciho o prvním člověku, kterému Hospodin učinil privilegium určovat jména věcí, protože pouze on byl toho plně schopen, vytváří Maharal vlastní teorii. Napřed je vhodné zmínit, že z tohoto midraše vyvozuje vhodný atribut pro **řeč o Bohu**. Je jím označení „pán“, které považuje za nejlepší vyjádření vztahu Boha ke člověku. Tím chrání před případným mylným chápáním boží podstaty. Dále v textu Maharal objasňuje, že veškeré výpovědi o Hospodinu jsou zkresleny vyjadřovacími schopnostmi člověka, ale i schopnostmi člověka vnímat. Neboť je důležité si uvědomit, že Hospodin sám o sobě je oproti člověku zcela jiný. O tomto bodě je nutné čtenáře obeznámit. Podstata boží je pro člověka nepoznatelná. Poznatelný je pouze natolik, nakolik se sám vyjevuje a to skrze své jednání. Jak dokazuje citace traktátu *Sota*.

Po té se dostáváme k problematice, proč právě člověk je tím, kdo má určit jména pro stvořené věci. Midraš sám tento problém řeší pouze odkázáním na skutečnost, že lidská moudrost je větší než andělská. Pro Maharala je ona moudrost založena na pozici **zprostředkovatele**. Poskytuje jména věcí, která potom jsou užívána i anděly. Nejde mu tedy přímo o moudrost. Člověk se v systému stvořeného světa nachází v pozici středu. Zasahuje do dění sfér vyšších i nižších. Tím se stává jeho pozice unikátní.

Takto se setkáváme s Maharalovým konceptem středu (emca), který vychází z teorie o protikladech, která se objevuje ve všech Maharalových dílech. Pro Maharala se ve všem stvořeném nacházejí protiklady. Tyto protiklady dělí do dvou kategorií. Tou první jsou protiklady komplementárního charakteru. Jde o dva předměty, které přestože jsou protikladné, mají určitou společnou vlastnost. Vzájemně se doplňují a pouze spolu jsou dokonalí. Existence jednoho podmiňuje existenci druhého.<sup>32</sup>

Druhou kategorií jsou opačné protiklady. Nesdílejí spolu žádnou vlastnost. Existence jednoho z nich vylučuje existenci druhého. Blíží-li se jeden úplnosti, je druhý omezován. Není možné, aby sami o sobě existovaly společně na jednom místě.

---

<sup>32</sup> Jako příklad toho komplementárních protikladů uvádí Sherwin muže a ženu. Viz. Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 71.

Koexistenci těchto zcela opačných protikladů ve světě umožňuje střed, tlumí jejich extrémnost a umožňuje jejich komunikaci.<sup>33</sup> Předmět středu nebo prostředník obsahuje část z každého protikladu. Představuje syntézu obou. Obdobně člověk zastává onu speciální pozici středu. Je jistý propojením mezi světem stvořeným a jeho Stvořitelem. Zároveň se setkáváme s motivem antropocentrismu, jak jej popisuje Sherwin<sup>34</sup>. Tedy, že svět byl stvořen pro člověka. Tak jako není možné, aby existovalo kruh bez svého středu, tak není možné, aby stvořený svět existoval bez člověka.

ובמדרש (ילקוט יתרו רפ"ו) אנכי ה' אלהיך אמר ר' חייא בר אמי לפי כל עסק ועסק וכל דבר ודבר היה נראה להם נראה להם בים כגבור עושה מלחמה ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה ונראה להם בימי שלמה לפי מעשיהן מראהו כלבנון בחור כארזים ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה. הרי התבאר לך כי השם יתברך נמצא לפי המקבלים כאשר הם, ולפיכך כאשר הנמצאים הם בעלי הפסד כמו שהיו בדור המבול נאמר ויתעצב אל לבו כי אז השם יתברך נמצא להם כפי המקבלים, וכי דבר זה שייך לומר שהוא ית' נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם, וכאשר הם הם בשלמות נמצא להם כפי מה שהם בשלמות, ונאמר בזה (תהלים ק"ד) ישמח ה' במעשיו הפך (בראשית ו') ויתעצב ה' אל לבו. והנה מה שתרגם אונקלוס לפעמים וירד ה' על הר סיני ואתגלי, אין הטעם לאונקלוס בשביל זה נאמר בחלום וזה נאמר שלא בחלום, אבל דעת אונקלוס כי ראוי לתרגם דרך כבוד, ולכך וירד ה' על וגו' שאין זה דרך כבוד שיהיה יורד מן השמים למטה תרגם אותו דרך כבוד ואתגלי, אבל אנכי ארד עמך שאין זה ירידה מן השמים למטה רק כי הבא מן ארץ ישראל למצרים נקרא יורד תרגם איחות עמך, ובדבר זה אין צריך לתרגם דרך כבוד וזה פירוש ברור. וכן בכל מקום כאשר היה צריך לתרגם דרך כבוד היה מתרגם דרך כבוד, ולפיכך השמיעה שאין דרך כבוד שיהיה קול דברים נכנסים באזניו תרגם דרך כבוד, ולא כן הראיה לא תרגם אותה דרך כבוד בכ"מ ואין מקום להאריך בזה. כלל הדבר כי אין ראוי להרחיק זה מפני שמורה דבר זה גשמות, כי אין כאן הוראת גשמות כי הכל הוא מצד המקבל, והנה תמצא עוד דבר זה בכמה מקומות ביותר:

### **Překlad:**

A midraš uvádí (*Jalkut Šimoni, Jitro 286*): „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh.“ Řekl rabi Chija bar Ami<sup>35</sup>: „Podle každého (svého) činu a každé věci se jim (Bůh) jevil takto: Na moři (při východu z Egypta) jako hrdina, který válčí, a byl jimi viděn na Sinaji jako písař vyučující Tóru, a byl jimi viděn za dnů Šalamounových podle jejich díla: „vzhled má jako

<sup>33</sup> Viz André Neher. *Studna exilu*. 1. vyd. Praha: Sefer 1993. s. 118-128.

<sup>34</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 107-111.

<sup>35</sup> Chija bar Ami byl amora třetí generace, jehož učitelem byl rabi Ula.

<[http://he.wikipedia.org/wiki/רבי\\_חייא\\_בר\\_אמי](http://he.wikipedia.org/wiki/רבי_חייא_בר_אמי)> [cit. 10. května 2015].

Libanon, je ztepilý jako cedr“ (Píseň písní 5, 15) Byl jimi viděn za dnů Daniela jako stařec vyučující Tóru.“

Vždyť ti bylo vyloženo, že Hospodin, budiž požehnán, existuje podle příjemců jako takových, a proto když jsoucí utrpí ztrátu (הם בעלי הפסד), tak jako tomu bylo u pokolení potopy, je řečeno<sup>36</sup>: „...a trápil se ve svém srdci.“ Neboť takto Hospodin, budiž požehnán, existuje pro ty, kteří jsou přijímajícími. Neboť je v této věci relevantní, aby bylo řečeno, že On, budiž požehnán, odhaluje se horním jsoucnům a dolním jsoucnům specifickým způsobem, podle toho jaké jsou věci horní a podle toho jaké jsou věci dolní. A tak existuje pro bytosti, které jsou (ve stavu) nedokonalosti/nedostatečnosti podle toho jaké jsou, a když jsou (ve stavu) dokonalosti, existuje pro ně podle toho, jak jsou dokonalé. A je o tom řečeno v biblickém verši (Ž 104)<sup>37</sup>: „Hospodin se bude radovat ze svého díla. “Opačně (Gen 6)<sup>38</sup> „...a trápit se ve sém srdci.“ A hle, co přeložil občas Onkelos: „A sestoupil Hospodin na horu Sinaj.“<sup>39</sup> jako „odhalil se“. Onkelos nemá důvod, protože je řečeno „ve snu“, aby bylo řečeno, že „není ve snu“, ale Onkelos věděl, že je vhodné, aby překládal s respektem.<sup>40</sup> A proto se „sestoupil Hospodin na atd.“ nedá přeložit jako „bude sestupujícím z nebe dolů“, tak aby překlad měl tutéž váhu jako „byl odhalen“.

Ale „já sestoupím s tebou“, tam nejde o sestup z nebes dolů. Pouze je ten, který přichází ze země Izraele do Egypta, označen jako sestupující a přeložen jako „sestup s tebou“ (aramejsky אִיחֻת עִמָּךְ). A to není nutné překládat tak pozorně, jde o čistou interpretaci. A tak každé místo, které je zapotřebí překládat s respektem, přeložil s respektem. Když člověk nenaslouchá ohleduplně, pak už samo sdělení vstupující do jeho uší musí být přeloženo ohleduplně. A není to tak s viditelnou podobou sdělení, že by ji nepřeložil se stejným respektem na všech místech. A není (zde) prostor, aby (toto) bylo dále rozváděno. Celou věc není vhodné popírat, protože učí tuto věc tělesně. Neboť neoznačuje tělesnost, protože vše je z pohledu člověka. A hle nalezněš více o této záležitosti na několika dalších místech.

### **Výklad:**

Touto pasáží se vrátíme k problému naznačenému a začátku kapitoly 33. Je jím způsob překladu biblického textu z hebrejštiny. Aramejskou verzi textu Onkelos totiž nepřekládá doslovně. Maharal zde hájí jeho způsob práce, neboť jako důležitější než

---

<sup>36</sup> Gen 6,6.

<sup>37</sup> Žalm 104, 31

<sup>38</sup> Gen 6, 6

<sup>39</sup> Ex 19, 20

<sup>40</sup> Maharal užívá výrazu „*derech kavod*“, který chápu ve smyslu „po způsobu úcty/ respektu; s ohledem“.

doslovný překlad považuje udržení významu, aby mohl text nadále sloužit pedagogickým účelům. Neboť považoval za nutné změny v přístupu ke studiu, jenž bylo v jeho době zanedbávané. Správné **studium Tóry** má zásadní dopad na následné využívání nabytých znalostí k praktikování *micvot* ale i na vykoupení v mesiášské době<sup>41</sup>. Na individuální úrovni pak má správné studium a praktikování umožnit dosáhnout člověku dokonalost a utváří vztah mezi Bohem a člověkem.<sup>42</sup>

Právě tak jako schopnost člověka porozumět textu je vázaná na omezení jeho existence, tak je omezená i jeho schopnost vnímat Boha. To jak je Bůh vnímán se vždy vztahuje ke konkrétní bytosti, jenž se setkává s boží slávou v konkrétním okamžiku. Poznat Boha v jeho úplnosti je nemožné. Jde o natolik nadřazenou „entitu“ ostatním, že ve své úplnosti může být vnímána pouze sama sebou. Tuto svou teorii podpírá citací rabi Chiji bar Amiho., zmiňujícího proměnlivost **boží podoby** v závislosti na času a události.

## 2.2.Kapitola 34

וידבר אלהים את כל הדברים וגו'. במכילתא (יתרו פ"ד) כל הדברים בדבור אחד נאמרו מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כך שנא' וידבר אלהים וגו' אם כן מה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך שאמר הקדוש ברוך הוא עשרת הדברות וחזר ופרשן דבור ודבור בפני עצמו שומע אני אף כל דברות שבתורה נאמרו כולם בדבור אחד תלמוד לומר את כל הדברים האלה הדברים האלה נאמרו בדבור אחד ושאר דברות דבור ודבור בפני עצמו לאמר שהיו אומרים על הן ועל לאו דברי ר"י רבי עקיבא אומר על הן ועל לאו הן ע"כ. באור דבר זה כי אלו עשרת הדברות ראויים היו שיהיו נאמרים בדבור אחד, וזה כי התורה היא סדר העולם וכל סדר מקשר דבר עם דבר עד שהכל נעשה אחד. ובאותיות דרבי עקיבא אמר אלו כ"ב אותיות שבהן נתנה כל התורה כלם הן חקוקין בעט שלהבת על כתר נורא של הקדוש ברוך הוא ובשעה שבקש לברא את העולם ירדו ועמדו לפני הקדוש ברוך הוא זה אומר לפניו בי תברא את העולם וזה אומר לפניו בי תברא העולם בתחלה נכנס תי"ו ואמר לפניו רבונו של עולם רצונך שתברא בי העולם שבי אתה עתיד ליתן תורה לישראל שנאמר תורה צוה לנו משה השיב הקדוש ברוך הוא ואמר לאו מפני שאני עתיד לעשות בך רושם על מצחות האנשים שנאמר והתוית תיו וגו' מיד יצא תי"ו מלפניו בפחי נפש. ואחר כך נכנס שי"ן וכן כל אות ואות ואחרי כולם נכנס בית ואמר לפניו רבונו של עולם רצונך שתברא בי העולם שבי אומרים ברוך ה' יום יום השיב הקדוש ברוך הוא הן ברוך הבא בשם ה' מיד קבל הקדוש ברוך הוא וברא העולם בבי"ת שנאמר בראשית ברא. ואל"ף כיון שראה שהקב"ה קבל לברא העולם בבי"ת עמד לו לצד אחד ושתק עד שקרא לו הקדוש ברוך הוא ואמר לו לאל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לפניו רבונו של עולם מפני שאין בי כה לומר לפניך כלום שכל אותיות מחושבין במנין מרובה ואני במנין מועט ב' בשמים ג' בשלשה וכן כולם ואני באחד השיב הקדוש ברוך הוא ואמר לו אל תתירא שאתה ראש לכלם כמלך אתה אחד ואני אחד והתורה אחת שאני עתיד ליתן תורה בך לעמי

<sup>41</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 172

<sup>42</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 174.

ישראל שנאמר אנכי ה' אלהיך ע"כ. ועוד יש במדרש (בראשית רבה פ"א) למה בבי"ת שהוא לשון ברכה ולא באל"ף שהוא לשון ארור ע"כ. והנה דברים אלו מגלים לך דברים גדולים, כי ראוי העולם שנברא בב' וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי שהרי האל"ף אין בו רבוי ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה ולפיכך מלת ברך כלם אותיות השניות שהם לשון ברכה הבי"ת באחדים הכ"ף בעשירות הרי"ש במאות שמן השני התחלת הרבוי שהוא ברכה, וארור התחלתו באל"ף כי האל"ף הוא אחד ואין באחד רבוי שהוא ברכה. וזה שאמר כי העולם נברא בבי"ת מפני שהוא לשון ברכה ולא נברא באל"ף שהוא לשון ארור, כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך ראוי שיהיה נברא בבי"ת שהוא התחלת הרבוי והברכה ולא באל"ף, שהבריאה היא הברכה בעולם ואין יהיה נברא באל"ף שאין בזה ברכה כלל רק סימן ארירה, אף כי שאר האותיות יש בהן רבוי יותר מכל מקום הב' הוא התחלת הרבוי כאשר היה בתחלת בריאת העולם התחלת הרבוי. ולפיכך השיב כי אין לברוא העולם בתי"ו, אף שהתי"ו אי אפשר שלא יהיה בה דבר טוב שכל האותיות אין ספק שהם משמשים לטוב, מכל מקום משמשים לרע גם כן ואם כן יצא שכרן בהפסדן. ומה שאמר התי"ו יש בה לעתיד ליתן התורה שנאמר תורה צוה לנו משה, פירוש זה כי התי"ו הוא תכלית כל האותיות והיא בסוף ולכך אמר תורה צוה לנו משה כי משה עלה אל המדרגה האחרונה שהיא סוף כל המעלות והוריד לנו התורה, ולכך ראוי שיהיה התחלת בריאת העולם בתי"ו. ועם כל זה השיב לה השם יתברך שודאי יש לה תכלית שהוא טוב כמו בתורה שהגיע משה אל תכלית ההשגה אשר אפשר, ומכל מקום יש סוף ותכלית שאינו טוב כמו שהוא כאשר נגזר על האדם המיתה, ולכך נאמר והתוית תיו על מצחות האנשים וגו' לומר כי הגיע תכלית שלהם אל המיתה, ובריאת העולם שהוא הטוב בלי רע אין להתחיל בתי"ו שמורה על התכלית. אבל הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה שהיא התחלת הרבוי, ואם הב' הוא משמש לרע מכל מקום דבר זה עצם הב' שהיא אות שני שהשני הוא התחלת הרבוי והוא עצם הברכה, ואף כי הב' משמש גם כן לרע אין זה רק במקרה ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם, ולפיכך אמר שבו ראוי לברוא העולם שכל יום ויום אומרים ברוך ה' לעולם אמן ולכך ברא והשביע ממנו העולם בשביל שהוא יתברך ברוך וממנו הברכה, ודבר זה התבאר בחבור גבורת ה' בפירוש ההלל אצל השמים שמים לה' וגו'. והראב"ע הרבה דברים מאוד כנגד הדרש הזה ואמר כי יש דרש טוב לאחרים וידריך בדרך תבונה את הנערים כי יש עוף שאינו רואה ביום בנוגה ובלילה רואה מפני שעינו כהות, בדרש שהעולם נברא בבי"ת בעבור ברכה, ואם דבר כזה הרי בוקה ומבולקה ואשיתה בתה, ובטלו הטוחנות בל ידעום. ובודאי הראב"ע בל ידעום דברי החכמים הנאמנים כי דבריהם הם אמת בחכמה הוא לא הבין דברי חכמה. כי דבר זה שהשיב הראב"ע מה שהשיב הקדוש ברוך הוא לתי"ו כי האותיות כולם בודאי משמשיין לטוב ומשמשיין לרע גם כן כמו שאמרנו אבל הב' לא בלשון לבד קאמר אלא שהב' היא ברכה בעצם שהיא התחלת הרבוי כמו שהתבאר, ודרך זה החכם להשיב על דבר חכמים עם ריחוק שלו מדברי חכמים ודי בזה. והנה הא' שתק ואמר לה הקדוש ברוך הוא למה אתה שותק כאלו הדבר שאין בו רבוי הוא גרוע, ודבר זה אינו כי יש לאל"ף מעלה מצד האחדות ולכך אמר הקדוש ברוך הוא אתה אחד ואני אחד והתורה הוא אחת. וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד ולפיכך התורה היא אחת וראוי שתבא התורה שהיא אחת מן השם יתברך אשר הוא אחד ולכך התחלת התורה באל"ף אנכי ה' אלהיך וגו', כי התורה הפך העולם שהוא הרבוי והתורה היא סדר העולם וקשור העולם עד שהיא אחד מורה על מסדר שהוא אחד לכך בא מאתו סדר אחד, ולפיכך התחלת התורה באל"ף ובריאת העולם בב'. ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד להורות על התורה שהיא אחת וסדר אחד

מקושר, כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות כי תרי"ג מצות נכללים בי' הדברות וי' הדברות הם נאמרו בדבור אחד מורה כי התורה היא אחת לגמרי כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך כי גם העולם ממסדר אחד כמו התורה שהוא יתברך סדר את העולם ובראו, בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו והבריאה בפני עצמה והתורה היא סדר המציאות והיא ממסדר אחד, אבל עצם הבריאה אינו הסדר וסדר בריאה היא התורה ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף:

### **Překlad:**

„Bůh vyhlásil všechna tato přikázání atd.“<sup>43</sup> V *Mechiltě* (Jitro 84<sup>44</sup>) je řečeno: „Všechny příkazy byly řečeny v jedné rozmluvě. Což je pro člověka nemožné říci tímto způsobem. V biblickém verši je řečeno: „Bůh vyhlásil atd.“ Jestliže je to tak, co biblický verš říká, když zmiňuje „Já...“ a „Ty nebudeš mít...“ Že Hospodin, budiž požehnán, řekl deset přikázání a opakoval, a komentoval každý příkaz samostatně. Mohu to chápat tak, že všechna přikázání, která jsou v Tóře, byla úplně všechna obsažena v jediné rozmluvě? Biblický verš mluví o všech těchto přikázáních. Což znamená, že všechny příkazy byly řečeny najednou. A zbylé příkazy každý zvlášť. Je řečeno, že jsou tací, kteří říkají na pozitivní příkazy „ano“ a na negativní příkazy „ne“. To jsou slova rabi Jišmaela<sup>45</sup>. Rabi Akiva<sup>46</sup> říká k pozitivním příkazům „ano“ a k negativním příkazům také „ano“. Až sem citace.<sup>47</sup>

Výkladem tohoto je, že těchto deset přikázání bylo vhodné říci v jediné rozmluvě. A to proto, že Tóra je pořádkem světa a každý pořádek propojuje věci navzájem, dokud vše není učiněno jedním.

A v midraši *Otiot de rabi Akiva* (se píše)<sup>48</sup>:

Těchto 22 písmen, v nichž je darována celá Tóra, jsou všechny vyryty plamenným perem na hrozivou korunu Svatého, budiž požehnán. A v době, kdy zamýšlel stvoření světa, sestoupily a postavily se před Svatého, budiž požehnán. Toto před Ním říká: „Skrze mě stvoříš svět.“ A toto před Ním říká: „Skrze mě stvoříš svět.“ Napřed vstoupilo písmeno *tav* a řeklo před ním: „Pane světa, tvou vůlí je, abys stvořil svět skrze mne,

<sup>43</sup> Ex 20, 1.

<sup>44</sup> *Mechilta de rabi Jišmael*, druhá část traktátu *Amalek* je označována jako *Jitro*.

<sup>45</sup> Jišmael ben Eliša byl tanaita, který žil v první polovině druhého století. Pocházel z kohenské rodiny. Jako dítě byl zajat a odveden do Říma. Následně byl vykoupen r. Joshuou. Žil v Kefar Aziz nedaleko od Hebronu. Často diskutoval halachu i agadu s r. Akivou. Vyvinul vlastní systém 13 hermeneutických pravidel vyvozování halachy. (Shmuel Safrai, „Ishmael ben Elisha“, in: *Encyclopaedia Judaica*. vol. 10. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 83–84.)

<sup>46</sup> Akiva ben Josef (50 – 125 o. l.) byl tanaita, kterému je připisována systematizace ústní Tóry. Velké množství jeho tradice se stalo součástí kanonické Mišny. Za povstání Bar Kochby (132-135 o. l.) byl popraven Římany. Bar Kochbu údajně prohlásil za mesiáše. (Bedřich Nosek, „Akiva ben Josef“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 42.)

<sup>47</sup> Citovaná část odpovídá pasáži midraše *Mechilta* 20, 1.

<sup>48</sup> *Otiot de rabi Akiva* s. 59.

když skrze mne v budoucnu dáš Tóru Izraeli.“ Je řečeno v biblickém verši: „ Zákony, který nám přikázal Mojžíš...“<sup>49</sup> Odpověděl Svatý, budiž požehnán, a řekl: „Ne, protože v budoucnu tě učiním tím, kdo bude zapisovat na čela<sup>50</sup> lidí.“ Je řečeno v biblickém verši: „...a označ znamením...“<sup>51</sup> Okamžitě od Něho vyšlo *tav* se zklamáním<sup>52</sup>. A poté vstoupilo *šin*. A tímto způsobem vstupovala všechna písmena jedno po druhém. A po nich všech vstoupilo *bet* a řeklo před Ním: „Pane světa, tvou vůlí je, abys stvořil skrze mne svět, když skrze mne říkají ‚požehnaný je Hospodin‘ každý den.“ Odpověděl Svatý, budiž požehnán: „Bud’ vítán ve jménu Hospodinově.“ Ihned ho Svatý, budiž požehnán, přijal a stvořil svět skrze *bet*, jak je řečeno v biblickém verši: „Na počátku stvořil...“<sup>53</sup>

Vzhledem k tomu, že *alef* vidělo, jak Svatý, budiž požehnán, přistoupil na to, aby byl stvořen svět skrze *bet*, postavilo se na jednu stranu a bylo potichu, dokud ho nezavolal Svatý, budiž požehnán, a řekl mu, tedy *alef*: „Pročpak mlčíš a nic mi neříkáš?“ Odpovědělo *alef* a řeklo před Ním: „ Pane světa, protože nemám sílu před Tebou nic říci. O všech písmenech bylo uvažováno z mnohých hledisek a o mně z mála hledisek, *bet* ze dvou, *gimel* ze tří, a takto všechna (písmena), a já v jednom.“ Odpověděl Svatý, budiž požehnán, a řekl mu: „Neměj strach. Ty jsi hlavou všech, jako král jsi jediný, Já jsem jediný, Tóra je jediná. V budoucnu daruji Tóru skrze tebe lidu Izraele.“ Biblický verš uvádí: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh atd.“<sup>54</sup> Až sem citace midraše.

A dále je v midraši (*Berešit Raba 81*) proč skrze *bet* (stvořil svět), protože (*bet*) vyjadřuje požehnání<sup>55</sup>, a ne skrze *alef*, protože (*alef*) vyjadřuje proklínání<sup>56</sup>. Až sem citace *Berešit Bara*.

Hle, tato slova ti odhalují významné záležitosti. Protože *bet* specifickým způsobem začíná množství, které přeci *alef* v sobě nemá. A toto *bet* je začátkem množství a tím je požehnáním a proto jsou ve slově „požehnání“ všechna písmena dvojnásobná,

<sup>49</sup> Dt 33, 4: „Zákony, který nám přikázal Mojžíš jako odkaz Jákobovu shromáždění.“

<sup>50</sup> V textu se uvádí slovo *miccha* (מצחה) označujícím v moderní hebrejštině masku, případně znamená také hledí nebo lícnici helmy, v 1S 17,6 dokonce holenici. Vzhledem k tomu, že v následujícím zmíněném verši se hovoří o označování prostých obyvatel a nikoli vojáků, přikláním se k překladu vyjadřujícímu přední část lidského obličje, spíše než označení části výzbroje tuto oblast lidského těla chránící.

<sup>51</sup> Ez 9, 4:

„...אמר יהוה אלו עבר בתוך האיר התוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הגננחים והגננקים על כל התועבות הנעשות בתוכה.“

„a poručil mu: „Projdi středem města, středem Jeruzaléma, a označ znamením, na čele muže, kteří vzdychají a sténají nad všemi ohavnostmi, které se v něm páchají.“

<sup>52</sup> פחי נפש – zklamání v plurálu.

<sup>53</sup> Gen 1, 1.

<sup>54</sup> Ex 20, 2:

„...אנכי יהוה אלהיך „

Hebrejské slovo „já“ (אנכי) začíná písmenem *alef* a právě tak i slovo Bůh (אלהים).

<sup>55</sup> Ve slově požehnání = *bracha* (ברכה) je prvním písmenem *bet*.

<sup>56</sup> Ve slově prokletý = *arur* (ארור) je prvním písmenem *alef*.

když vyjadřují požehnání. *Bet* představuje jednotky, *kaf* – desítky, *reš* – stovky, jež jsou druhou kategorií počátku mnohosti, kterou je požehnání.<sup>57</sup> A prokletí má počátek v písmenu *alef*. Protože *alef* představuje číslo jedna a jednička není množstvím, tím je požehnání.

Toto bylo obsaženo v tom, když řekl, že svět byl stvořen skrze *bet*, protože vyjadřuje požehnání, a nebyl stvořen skrze *alef*, které vyjadřuje prokletí. Protože stvoření světa je množstvím, které je podle Hospodina vhodné, aby bylo stvořeno skrze *bet*, jež představuje počátek množství a požehnání, a ne skrze *alef*.

Stvoření je požehnáním ve světě. Jak by stvořil (svět) skrze *alef*, když se nenachází ve slově požehnání, pouze je znamením proklínání. Ačkoli ve zbytku písmen je více mnohosti, je ve všech ohledech *bet* počátkem mnohosti, když byl v počátku stvoření světa počátek množství.

Proto odpověděl, že nebude svět stvořen skrze *tav*. Ačkoli není možné, že v něm nebude dobro, když není pochyb o všech písmenech, že jsou užívány k dobru. Každopádně jsou užívána také tak ke zlu. A jestliže je tomu tak, potom je výhodou jejich nepřítomnost.

O tom, co řeklo *tav*, ohledně toho, že skrze něj bude v budoucnu darována Tóra, jak se uvádí v biblickém verši „Zákon, který nám přikázal Mojžíš.“, je výkladem, že *tav* je završením všech písmen. Je na konci a proto řekl: „Zákon, který nám přikázal Mojžíš.“ Neboť Mojžíš vystoupal k poslednímu stupni, který je koncem všech úrovní, a snesl nám Tóru. Přesto odpověděl Hospodin, budiž požehnán, že je samozřejmě cílem, který je dobrý, jako když v Tóře dorazil Mojžíš k možnému dosažitelnému cíli. Každopádně je koncem a završením, které není dobré. Jako když je člověk odsouzený k smrti. Proto je v biblickém verši uvedeno: „...označ na čele znamením muže...“<sup>58</sup> Což říká, že dorazí k jejich cíli, tedy ke smrti. Stvoření světa, které je dobré, bez zla, nezačne skrze *tav*, které učí o završení.

Ale je to *bet*, protože požehnání učí samo o sobě, že je počátkem množství. A jestliže je *bet* používáno ke zlu, je ve všech ohledech podstatné, že *bet* je druhé písmeno, a že dva znamená počátek mnohosti a to je podstatou požehnání. Ačkoli je *bet* používané také ke zlu, neděje se tak pouze náhodně. Není nic, co by náhodou zanedbávalo to, co je podstatou. Proto řekl, že skrze něj je vhodné, aby byl stvořen svět, když každý den říkáme: „Požehnaný je Hospodin na věky, amen.“ A proto stvořil a zavázal přísahou svět pocházející od Něho, protože On, budiž požehnán, je požehnaný a od Něho pochází

---

<sup>57</sup> Numerická hodnota písmene *bet* je 2, *kaf* představuje hodnotu 20 a *reš* hodnotu 200.

<sup>58</sup> Ez 9, 4.



požehnání. A tato věc byla vyložena v díle *Gvurot ha-Šem* ve výkladu *halelu*<sup>59</sup> u „nebesa, ta patří Hospodinu, atd.“<sup>60</sup>

Rabi Abraham ibn Ezra toho má velmi mnoho proti tomuto výkladu. Řekl: „Protože existuje dobrý výklad pro prosté lidi (לאחרים), který bude neznalé směřovat k porozumění. Neboť je pták, který nevidí světlo dne a kvůli svým tmavým očím nevidí v noci. Co se týče výkladu, že svět byl stvořen skrze *bet* kvůli požehnání, hle neznalý (biblických veršů) ‚vyplení ji (zemi) a zpusťoší ji‘<sup>61</sup>, ‚udělám z ní spoušť‘<sup>62</sup> a ‚mlečky nechají práce‘<sup>63</sup>.“

Jistě je rabi Abraham ibn Ezra „neznalý“<sup>64</sup>. Slova učenců jsou věrná, což znamená, že jsou pravdivá v moudrosti. On (ibn Ezra) nerozuměl moudrým slovům. To znamená, že Abraham ibn Ezra odpovídal tím, čím odpověděl Svatý, budiž požehnan, *tav*. Neboť všechna písmena jsou vskutku užívána k dobru, a ke zlu jsou užívána také tak, jak jsme řekli. Ale *bet* není (používáno) v jazyce samostatně. Avšak *bet* je skutečně požehnaním, které je počátkem množství, jak již bylo vyloženo. A tato cesta je moudrá, aby bylo odpovězeno na ustanovení učenců s odstupem od (ostatních) ustanovení učenců a to stačí.

Hle když *alef* mlčelo a řekl mu Svatý, budiž požehnan: „Proč mlčíš?“ (Zní to) jakoby věc, v níž není mnohosti, byla horší. A tak tomu není. Protože hodnota *alef* je v jeho jedinství. Proto řekl Svatý, budiž požehnan: „Ty jsi jeden a já jsem jeden a Tóra je jedna.“

Již jsme řekli, že Tóra je jako pořádek světa, až se stává svět jedním, a proto je Tóra jedna. A je správně, aby přišla Tóra, která je jedna, od Hospodina, který je jediný. Proto je počátek Tóry v *alef* – „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh atd.“ Neboť Tóra je protikladem ke světu, který obsahuje množství a Tóra je pořádkem světa a propojuje svět, až dokud není jedním. Učí o tom, že to, jak je (svět) zorganizovaný, ho činí jediným, a proto z něho vychází jediný pořádek. Proto je počátek Tóry v *alef* a stvoření světa v *bet*.

---

<sup>59</sup> *Halel* = chvalo zpěv sestávající z žalmů. Zpěv žalmů byl součástí obětních rituálů během chrámové bohoslužby. Na svátky Pesah, Šavuot a Sukot byly levity zpívány žalmy 113 – 118, označované za halelové. Tyto žalmy se později přenesly i do synagogální bohoslužby, v jejímž rámci se recitují i o svátku Chanuka, na Roš Chodeš, Jom ha-acmaut a Jom Jerušalmi. Zkrácená verze tzv. poloviční halel (chaci halel) se užívá během Pesachu (pouze první den je halel celý). Jsou při něm vynechány verše Ž 115, 1 – 11 a Ž 116, 1 – 10. Velký halel (Ž 136) se recituje při ranní bohoslužbě o šabat a svátcích. (viz. Nosek, B., Damohorská, P. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: Karolinum 2008, s. 52.; Nosek, B. „halel“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd., Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o. 2003, s. 85.)

<sup>60</sup> Ž 115, 16.

<sup>61</sup> Iz 24, 1.

<sup>62</sup> Iz 5, 6.

<sup>63</sup> Kaz 12, 3.

<sup>64</sup> Výraz *bal jedaum* (בל ידעום) je použit například v Ž 147,20: „Tak žádnému z pronárodů neučil, jeho soudy nepoznaly. Haleluja.“ Slovo *bal* je užíváno v poezii jako zápornka. Jde tedy o „ne-žnalost“.

Podle tohoto je Desatero řečeno v jediné rozmluvě, aby nás to poučilo o Tóře, že je jedna a jediný pořádek, je tím, co ho propojuje. Protože z Desatera vyplývají všechny *micvot*, proto je 613 příkazů obsaženo v deseti<sup>65</sup> příkazech a deset příkazů je řečeno v jedné rozpravě. To (nás) učí, že Tóra je úplně celá jedna, když je vhodné, aby bylo řečeno, že pořádek je jeden.

Nebude pro tebe těžké (pochopit), že také svět je jediným uspořádáním, jako Tóra, kterou On, budiž požehnán, uspořádal a stvořil svět. Skutečně obtížná otázka je ohledně čehokoli, co se týče pořádku samého stvoření a Tóry, která je pořádkem existence a je uspořádáním jednoho. Ale podstatou stvoření není pořádek. Pořádek stvoření je Tóra. Proto je počátek Tóry vsutku v *alef*.

### **Výklad:**

V této kapitole Maharal rozebírá přední Tóry z hlediska obsahu. Zastává názor, že Tóra byla předána uceleně, protože je jediným uceleným zákonem, který tvoří matici pro celý stvořen svět. Za pomoci midraše *Otiot de rabi Akiva* vysvětluje rozdílnost u těchto doplňujících se **protikladů**, tedy **stvořeného světa a Tóry**. Tóra je jakýmsi předobrazem fyzického stvořeného světa.

Specifickou podobu každého protikladu charakterizují písmena, skrze které byly stvořeny. *Bet* bylo použito pro stvoření světa. Je druhým písmenem hebrejské abecedy a jako takové je prvním písmenem představujícím větší počet než je jedna. Chtěl-li Bůh stvořit rozmanitý svět, musel svět představovat množství a měl-li svět oplývající množstvím začít existovat, je rozumné, aby začal pomocí symbolu vyjadřujícího první možné množství, jímž je *bet* – dvojka.

Jako druhý argument pro použití *bet* zmiňuje midraš *Berešit Raba*, který popisuje výjimečnost *bet* ve spojitosti s tím, že se nachází ve slově *bracha* = požehnání. Požehnání je možné, jen pokud existuje více než jedna entita. Proto se Maharal odkazuje na „dvojnásobnou hodnotu“ skrytou v hebrejských písmenech slova pro žehnání. Písmeno *bet* představující číslo dva se nachází v řádu jednotek, avšak jde o nejnižší dvojnásobné číslo. *Kaf* znamená dvacet, tedy nejnižší dvojnásobné číslo v řádu desítek a *reš* znamená dvě stě – nejnižší dvojnásobné číslo v řádu stovek.

V krátké pasáži se Maharal snaží vyrovnat s ibn Ezrou, který polemizuje s midrašem *Otiot de rabi Akiva*. Ibn Ezra staví do kontrastu s midrašem biblické verše, dokazující dvojnásobnost písmena *bet*. Takové tvrzení, jako hlavní argument proti *bet*,

---

<sup>65</sup> Autor užívá písmene *jod* pro vyjádření numerické hodnoty deset.

považuje Maharal za nedostatečné, protože již samotný midraš zmiňuje dvojznačnost. Mnohem důležitější je charakter písmena *bet* v porovnání s ostatními písmeny.

Proti stvoření světa staví Maharal darování Tóry. To je spojováno s písmenem *alef*, jehož numerická hodnota je jedna. Tóra tedy znamená něco jedinečného. Svět může být uspořádán pouze jediným způsobem. Jako jediné uspořádání světa je darován naráz. Maharal proto zastává názor, že všech 613 příkazů je obsaženo již v Desateru a zdůrazňuje tím nedělitelnost zjeveného zákona.

Dalším zmíněným písmenem je *tav*. V rámci midraše *Otiot de rabi Akiva* se dostáváme do jistého rozporu ve tvrzeních, neboť midraš zmiňuje darování Tóry, jak skrze *alef*, tak skrze *tav*. Pouze argumentace je jiná. *Alef* je jasně spojeno s prvním přikázáním Desatera, kterým je „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh.“ Představuje první písmeno prvního slova tohoto příkazu a jako takové začíná předávání zákona.

*Tav* je pak spojeno se završením. Maharal ho zmiňuje jako symbol nejzazšího dosažitelného cíle člověka. Je prvním písmenem slova Tóra ve verši „Zákon (Tóru), který nám přikázal Mojžíš...“, a tak je onen nejzazší cíl obsažen v učení Tóry.

Předání Tóry lidem do stvořeného světa můžeme chápat (Maharal toto výslovně nezmiňuje), jako vytvoření možnosti pro zdokonalení celého světa, protože její existence zde, nám umožňuje nahlédnout do „plánku světa“. S její pomocí člověk může svět korigovat do podoby, kterou Bůh zamýšlel a tak se stává člověk pomocníkem i nástrojem božím.

Ben Zion Bokser podobně uvádí, že podle myšlenek Maharala má každá část stvořeného světa svůj přesný účel a neměla by se od něho odchylovat. Proto se má člověk snažit dosáhnout své dokonalosti, aby napomáhal stvořenému udržovat řád a neupadnout do chaosu. Jakékoli odvrácení od této cesty brzdí svět jako celek v jeho rozvoji a naplňování božího záměru.<sup>66</sup>

ועוד יש לך לדעת כי ראוי שיהיו עשרת הדברות בפרט נאמרים בדבור אחד, כי התורה היא מן השם יתברך אשר הוא אחד ואין דבר קודם לתורה והיא ראשונה, וכמו שאמר אתה אחד והתורה שאני נותן לישראל אחת, כלו' כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל ולכך התורה מתיחסת ביותר אל השם יתברך שהוא אחד, ולפיכך עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו כי בזה התורה היא אחת לגמרי כי כל שאר המצות נכללו בעשרת הדברות ובזה התורה היא אחת. ולכך היו הדברות י' כי י' נחשב כמו דבור אחד כי היה אחד במספר קטון ובזה התורה היא אחד ודברים אלו דברים ברורים מאד באין

---

<sup>66</sup> Ben Zion Bokser. *From the World of Cabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. New York: Philosophical Library 1954, s. 90-92.

ספק. וקאמר אם כן מה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך וכו'. יש מקשים על זה איך לא יאמר אנכי ולא יהיה לך דאם כן מניין היינו יודעים מה הם הדברים שנאמר להם, אבל כך פירושו כיון שכולם בדבור אחד נאמרו אם כן אין כאן קודם ואין כאן אחרון כלל, ואם כן למה כתב קודם אנכי ואחר כך לא יהיה לך וקיימא לן שאם הקדים לכתוב לא יהיה לך ואחר כך כתב אנכי הספר תורה פסולה וכדקאמרינן למעלה, כי התורה התחלתה באל"ף דוקא ואם כולם נאמרו בפעם אחד לא שייך בזה התחלה כלל. ומתרץ כי חזר ופירשן כל דבור ודבור, והקדים אנכי ואחר כך ולא יהיה לך וכאשר חזר ופירש להן כל דבור ודבור שמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך ושאר דברות מפי משה שמעו כדאמרינן בפרק בתרא דמכות (כ"ג ע"א). וקאמר ר' ישמעאל שהיו אומרים על הן הן ועל לאו לאו, באור זה כי היו מקבלים כל דבור כפי מה שהוא כי כאשר אמר אנכי היו מקבלים עליהם הדבור לומר כי כך נעשה, וכאשר אמר לא יהיה לך קבלו עליהם הדבור לא יהיה לנו אלהים אחרים כפי אשר היה הדבור היו מקבלים עליהם הדבור. אבל רבי עקיבא סבר כאשר אמר להן אנכי וגו' היו מקבלין עליהן הדבור לומר כי כך נעשה, וכאשר אמר לא יהיה לך קבלו גם כן הן כלומר דבר זה כמו שגזרת עלינו. על דעת ר"י היה הקבלה מחולקת לעשה ולא תעשה, ולדעת רבי עקיבא היה קבלה אחת רק כך נעשה כמו שגזרת. וטעם רבי ישמעאל כי צריך שתהיה קבלת הגזרה כאשר היא עצם הגזרה בעצמה, אם הגזרה לעשות דבר כך הקבלה לעשות דבר זה, ואם הגזרה שלא לעשות דבר זה קבלת הגזרה כך גם כן שלא לעשות דבר זה. אבל רבי עקיבא סבר שאין קבלת הגזרה רק לקבל בלבד הגזרה תהיה הגזרה מה שהיא הגזרה, ולכך היו אומרים על לאו ועל הן קבלת הגזרה בענין אחד, והיינו שאמרו הן כי דבר זה הוא מצד המקבל שהוא מקבל עליו כל מה שיאמר הגוזר לדבר שלא יעשה או מה שיעשה אין צריך רק שיקבל שהוא מוכן לעשות רצון הגוזר וזה שיאמר הן. ודי בזה:

### **Překlad:**

Navíc bys měl vědět, že je vhodné, aby bylo řečeno Desatero přikázání odděleně v jedné rozmluvě. Protože je od Hospodina, budiž požehnán, který je jeden a neexistuje nic, co by bylo před Tórou. Ona je první. Jako když řekl: „Ty jsi jeden a Tóra, kterou dávám Izraeli je jedna.“ To znamená, že Tóra je mu ze všech nejbliže a proto se Tóra nejvíce vztahuje k Hospodinu, budiž požehnán, který je jediný. Proto bylo Desatero řečeno v jedné rozmluvě. Protože v tomto je Tóra zcela jediná. Proto jsou všechny ostatní *micvot* obsaženy v Desateru. A tak je Tóra jedna.

Protože výroků je deset, proto je deset uznáno za jednu rozpravu, protože byla jednička v počtu nejmenší a tak je Tóra jedna. A tyto věci jsou velmi dobře pochopitelné, o tom není pochyb.

Je řečeno, jestliže je tomu tak, co nás učí biblický verš o textu „Já...“ a „Nebudeš mít...“ apod. Existují k tomu klíče. Jak to, že neřekne „Já...“ a „Nebudeš mít...“. Jestliže je tomu tak, odkud víme, co znamenají výroky, které jim byly

řečeny? Ale takto je jeho výkladem, že všechny byly řečeny v jedné rozmluvě. Pokud je tomu tak, není nic předtím ani potom. A pokud je to tak, proč je napsáno napřed „Já...“ a až potom „Nebudeš mít...“ a vyvstává nám (otázka) kdyby předcházelo napsané „Nebudeš mít...“ a po něm by bylo napsané „Já...“, zda by byla kniha Tóry neplatná. Jak jsme řekli výše, tedy že Tóra začala přesně v *alef*. Pokud bylo vše řečeno najednou, není v této věci důležitý začátek.

Vysvětluje to, že se vrátil, a vyložil všechny jednotlivé výroky. Předcházelo „Já...“ a až pak „Nebudeš mít...“ A když se vrátil a vyložil jim každý jednotlivý příkaz, uslyšel Izrael „Já...“ a „Nebudeš mít...“ a zbytek příkazů z úst Mojžíše. Jak jsme řekli v poslední kapitole traktátu *Makot* (23a).

Rabi Jišmael říká „že jsou tací, kteří říkají na pozitivní příkazy „ano“ a na negativní příkazy „ne“. Výkladem toho je, že jsou tací, kteří přijímají každý příkaz podle toho, jaký má charakter. Protože když řekl „Já...“, přijímali na sebe příkaz, protože tak byl učiněn. A když řekl „Nebudeš mít...“ přijali na sebe příkaz „Nebudeme mít jiné bohy.“ Podle toho jaký byl charakter příkazu, tak příkaz vztahovali na sebe.

Ale rabi Akiva vysvětlil, že když řekl pozitivně „Já...atd.“ přijímali na sebe řečený výrok, protože byl takto učiněn. A když řekl „Nebudeš mít...“ přijali ho právě tak. To znamená, že je to řečeno v podobě omezujícího výnosu.

Podle názoru rabi Jišmaela byla tradice rozdělena na to, co se má činit a to, co se nemá činit. Podle názoru rabi Akivy byla tradice jedna. Pouze byla učiněna v podobě omezujícího výnosu.

Argumentem rabi Jišmaela je, že je nutné přijetí výnosu, když jeho přijetí je samotnou podstatou výnosu. Jestliže se výnos vztahuje na činění, tak je přijato činění této věci. A jestliže se výnos vztahuje na nečinění, je přijat omezující výnos také tak, (tedy) že nebude ono činěno.

Ale rabi Akiva vysvětlil, že nejde o to, aby byl výnos přijat, ale o přijímání samotné. Výnos bude výnosem, podle toho, jaký omezující charakter obnáší v určité záležitosti.

Řekli jsme, že je to tak, protože se to děje ze strany příjemce, který na sebe přijímá vše, co řekne, ten který vynáší nařízení o věci, kterou nebude činit nebo co bude činit. Není důležité pouze to, že přijme, že je připravený činit vůli toho, který vynáší nařízení a to, že bude souhlasit. A to (k tomuto tématu) stačí.

### **Výklad:**

Maharal se vrací k výkladu citovaného textu *Mechilty* na začátku kapitoly. Předně uvádí, že není podstatné pořadí příkazů Desatera, neboť Tóra tvoří celek a jako celek ji Hospodin daroval Izraeli. Začíná prvním příkazem pouze z pohledu člověka. Tóra pro něj byla vyložena tím způsobem, který ji rozčlenil a udal jí pořadí. Avšak **obsah** Desatera je stále platný, i kdyby neměl stávající pořadí.

Dále se zabývá výkladem diskuze rabi Jišmaela a rabi Akivy. Rabi Jišmael člení tradici na příkazy pozitivního charakteru a negativního charakteru. Lidé by tedy měli přijímat všechny pozitivní příkazy a odmítat všechny negativní.

Rabi Akiva oproti němu tvrdí, že tradice je jedna a jako taková, by se měla celá přijmout. Pouze pak příslušné příkazy činí nebo nečiní, podle toho, jakým způsobem omezují.

Zdá se, že Maharal se přiklání spíše k výkladu rabi Akivy. Neboť k Tóře se snaží přistupovat jako k celku.

### **2.3.Kapitola 35**

התבאר לך בפרק שעבר ההפרש שיש בין עשרת הדברות שנאמרו לישראל ובין שאר התורה, כי עשרת הדברות הם בראשונה מן השם יתברך לשאר מצות התורה אשר הם אחר עשרת הדברות ונתוספו עליהם. והנה יש לבאר למה נתנה התורה בסיני בב' פנים עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל ושאר תורה נאמרה על ידי משה, ועוד יש לשאול כי עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נראה דבר חסר שיהיה מקצת התורה שהם עשרת הדברים בלבד יהיו נכתבים בלוחות שדבר זה נראה דבר חסר ותורת ה' תמימה. כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה, האחד שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן כי אם שיקבל עליו עול העלה ויהיה ברשות העלה כמו שהארכנו שם, המופת הב' שלא יושלם האדם כי צריך הוא השלמה על כל פנים כמו שהארכנו גם כן. וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה, כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם שהוא העלול ולענין זה היו עשרת הדברים, כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול ולא יהיה העלול ברשות עצמו כמו שית' עוד כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול, ולכך היו שני לוחות האחד כנגד העלה והשני כנגד העלול, אבל שאר דברי תורה אינם רק להשלמת האדם וזהו כנגד המופת הב' שיחויב תורה מן השמים שיהיה האדם מושלם ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה. והרי יש ב' בחינות באלו עשרת הדברים, הבחינה האחת מצד שאלו עשרת דברים הם מיוחדים שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם שהיא העלול והוא הברית והחבור שיש לעלה עם העלול, שדבר זה שייך דוקא בעשרת הדברים והבחינה הב' מצד שהם בכלל כל מצות התורה שלמות האדם, ולכך היו אלו עשרת הדברים נכתבים בתורה עם שאר מצות, ונכתבו על הלוחות בפני עצמם

כי הם נבדלים משאר מצות התורה שהם בלבד במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתב' אל האדם, ואם לא כן לא היה ראוי שיהיו אלו עשרת הדברות נכתבים בלוחות בלבד כי ראוי שתהיה תורת ה' תמימה ואיך יהיה על הלוחות דבר חסר שהם עשרה דברות בלבד. אבל הדברים הם כמו שכתבנו למעלה, כי יש תמימות בהם שאלו מיוחדים במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם:

### **Překlad:**

Bylo ti vyloženo v předcházející kapitole, že byl překročen rozdíl existující mezi Desaterem, které bylo řečeno Izraeli, a zbytkem Tóry. Protože Desatero jako prvním, co pochází od Hospodina, budiž požehnán, je vůči zbytku příkazů Tóry Desatero odlišné, a (zbytek příkazů) je k němu přidán.

Hle vystává nám otázka k vysvětlení. Proč byla darována Tóra na Sinaji skrze *bet* v popředí s Desaterem ze rtů Hospodina, budiž požehnán, Izraeli, a zbytek Tóry byl řečen skrze Mojžíše? A navíc je (vhodné) se zeptat, proč se zdá, že k Desateru, které bylo zapsáno na desky, něco chybí, když bude kouskem Tóry, kterým je deset samotných věcí, jež budou napsány na deskách. Taková věc vypadá neúplně, a Hospodinova Tóra je dokonalá.

Již jsme vysvětlili, že Tóra z nebes je spojena s případy, které jsme připomněli výše. Jedním je, že není vůbec možné, aby nepřišel výnos a příkaz od Hospodina, budiž požehnán, který by On vynesl nad člověkem, který je zodpovědný. Jestliže by to tak nebylo, rozhodoval by se člověk, jak by chtěl. A tato věc není možná, nýbrž přijme na sebe vnesené jho a bude se chovat podle vneseného (nařízení), jak jsme rozvedli tamtéž. Druhým případem je, že nebude dokonalým člověk, který potřebuje zdokonalení v každém případě, jak jsme rozvedli také tam.

Naproti těmto dvěma odděleným aspektům stojí Desatero a zbytek příkazů Tóry. Desatero spočívá v tom, co je příkazem a výnosem od Hospodina, budiž požehnán, člověku, který je odpovědný. V této záležitosti bylo (užito) deset výroků. Protože těchto deset výroků v tom, co je výnosem a příkazem z hůry je (dáno) odpovědnému. A odpovědný se nebude chovat, jak se mu zachce, (tak) jako Svatý, budiž požehnán. Navíc je Desatero spisem z hůry a spisem odpovědného, proto byly desky dvě. Jedna je naproti nebesům a druhá je naproti odpovědnému. Ale zbytek výroků Tóry neslouží pouze ke zdokonalení člověka. A toto je vše k druhému případu, který doplní Tóru z nebes, aby byl člověk dokonalý. A proto nebylo nutné, aby slyšeli zbytek Tóry.

Hle existují dva aspekty v těchto deseti výrociích. Na první aspekt se dá nahlížet tak, že oněch deset výroků je zvláštních. Protože ony jsou (obsaženy) samostatně v tom, co je příkaz a výnos od Hospodina, budiž požehnán, pro člověka, který je odpovědný, a to je

smlouva a spis, který je pro toho, který je nahoře a pro odpovědného. A toto se vskutku týká deseti výroků. Druhým aspektem je, že všechny příkazy Tóry obecně (utváří) dokonalost člověka. Proto bylo těchto deset výroků sepsaných v Tóře se zbytkem příkazů. A byly napsány na desky samostatně, protože jsou odděleny od zbylých příkazů Tóry, které se nachází samostatně v tom, co je příkaz a výnos od Hospodina, budiž požehnán, člověku. A jestliže to není tak, nebylo vhodné, že bude toto Desatero zapsáno na deskách samostatně, protože náleží Hospodinově Tóře, aby byla dokonalá. A jak může na deskách něco chybět, když jsou pouze s Desaterem?

Ale věci se mají tak, jak jsme napsali výše. Tedy, že dokonalost je v těch, které jsou zvláštní, v tom, že jsou příkazem a výnosem od Hospodina, budiž požehnán, člověku.

### **Výklad:**

V první části kapitoly 35 Maharal objasňuje důvody toho, proč je boží zákon rozdělený. Výchozím bodem se zde stává postava tzv. odpovědného (עלול). Při rozboru užívá Maharal slova „Tóra“ ve dvojitým smyslu. Jedním je Tóra, jako celé učení. Druhým je Tóra ve významu Desatera. K předání celého učení – celé Tóry – na Sinaji nedochází stejným způsobem. První část – Desatero – je předáno pomocí písmene *bet*, jak bylo uvedeno již výše. Bylo dáno Mojžíši v podobě kamenných desek, na nichž byl vytesán zákon. **Mojžíš** tedy obdržel zákoník. Zbytek Tóry i s Desaterem byl předán jako učení. Médiem pro jeho předání lidu Izraele se stává Mojžíš.

Na jedné straně získáváme kamenný zákoník a na druhé - živého učitele. Maharal v textu zdůrazňuje, že toto členění je záměrné a nijak tím nedochází k závadnosti finálního produktu. Celé učení je jednotné, pouze Desateru je dána jakási výsadní pozice. Svoji kvalitou a významem pro lid Izraele, je Desatero výjimečnější. Dodržování jeho příkazů se otevírá člověku možnost být dokonalým.

Na rozdíl od zbytku Tóry, vytváří Desatero vztah mezi lidmi a Hospodinem. Tento vztah je vyjádřen závaznou smlouvou. Bilateralita této smlouvy je podle Maharala zachycena symbolicky pomocí vyhotovení na dvě desky zákona. Smlouva je předána přímo Hospodinem jeho lidu pouze prostřednictvím (emca) písmene *bet*, které je samo součástí textu. Mezi lidem a Hospodinem tak stojí pouze smlouva sama o sobě.

U zbytku Tóry je prostředníkem Mojžíš. Nicméně postava Mojžíše se objevuje v obou případech. U Desatera je jen vybraným zástupcem lidu. U zbytku Tóry je médiem. Postavení, které Mojžíš zastává, Maharal označuje pojmem *alul* (עלול). Pro takového



člověka užívám překladu „zodpovědný“. Maharal sám ho popisuje stručně jako osobu, která se nechová zcela svévolně. Osobu, která se chová „jako Hospodin“.

Mojžíš tedy oplývá jinými kvalitami než ostatní lidé. Tak jako předaná Tóra zasahuje do obou oblastí – pozemské i nebeské. U Maharala tato syntéza zasahuje tak daleko, že Mojžíše chápe jako boho-člověka. Vychází při tom z výkladu žalmu 90, 1, který je modlitbou Mojžíše „muže božího“. Slovní spojení „muž boží“ (איש האלהים) chápe jako propojení lidských a božských kvalit, jde tedy o boho-člověka.<sup>67</sup> Svoji hmotnou podobou odpovídá pozemské bytosti, ale jeho podstata vychází od Boha.

Tak jako je to u jiných lidských bytostí, jejich duše sestupují do těla z vyšších sfér. Mojžíšova duše však vychází z oblastí mnohem vyšších, než je tomu u ostatních. Sherwin ji dokonce označuje za čistou formu.<sup>68</sup> Dokonce měla být jeho duše stvořena, ještě před stvořením tohoto světa. Za tohoto předpokladu, nepodléhá žádná z potencií Mojžíšovi duše běžným pravidlům rozvoje, jako je tomu u ostatních lidí. Pravděpodobně vstoupila do jeho těla již plně rozvinutá.

ולהורות על שאלו עשרת דברות דבר שלם אמר בירושלמי דמסכת שקלים (פ"ו ה"א) כיצד הלוחות היו כתובין חנניא בן אחי יהושע אומר ה' על לוח זו וה' על לוח זו שנאמר ויכתבם על שני לוחות אבנים רבנן אמרי עשרה על לוח זו ועשרה על לוח זו ורבי יוחנן אומר עשרים על לוח זו ועשרים על לוח זו ורבי סימאי אומר ארבעים על לוח זו וארבעים על לוח זו שנאמר מזה ומזה הם כתובים טטרוגא. חנניא בן אחי רבי יהושע אומר בין דבור לדבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה ממולאים בתרשיש כימא רבא ר"ל כי מטי להאי קרא אמר יפה למדני חנניא בן אחי רבי יהושע מה הים הזה בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים כן בין דבור לדבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה ע"כ. וראשונה יש לדקדק למה לכתוב עשרה על לוח זו ועשרה על לוח זו דהא היו שתי לוחות ודי היה כשהיו נכתבים חמשה על לוח זו וחמשה על לוח זו. ומכ"ש לרבי שמעון דאמר עשרים על לוח זו ועשרים על לוח זו, ומכל שכן לרבי סמאי דאמר ארבעים על לוח זו וארבעים על לוח זו. ודע כי דעת כל החכמים המוסיפים על חמשה דברות שהיו כתובים על כל לוח, כי אלו שתי לוחות אין ראוי שיהיו חסרים ובפרט הלוחות שהיו מעשה אלהים ואיך יהיה מעשה אלהים חסר, וכיון שהדברות היו עשרה סבירא להו לרבנן שהיו עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זו כדי שלא יהיו הלוחות חסרים. אמנם מה שהיו הלוחות שתיים ולא אחת, כי הלוחות יש בהם שתי בחינות, כי מצד כי אלו עשרה דברות הם ענין אחד יחד מתחילין בו יתברך שהוא העלה ומסיימין בעלול שהוא האדם וכמו שיתבאר דבר זה, והאדם שהוא העלול יש לו צירוף אל העלה ולפיכך ראויים שיהיו כל העשרה על לוח אחד שלא

<sup>67</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 81.

<sup>68</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 83.

יהיה מעשה ה' שהם הלוחות חסר, ומצד שיש הפרש בין העלה והעלול שהרי חמשה הראשונות הם בין האדם ובין העלה וחמשה אחרונות בין האדם לאדם לכך היו מחולקין לשתים להיות שני לוחות. ורבי שמעון בן יוחאי אומר כי היו הדברות עשרים על כל לוח, כי היו כתובים מימין הלוח עשרה דברות וכן בשמאל הלוח עשרה דברות פניהם איש אל אחיו הראשון היה נקרא מן הימין לשמאל והשני מן השמאל לימין. ודבר זה ראוי כי אם לא היה כך היה חסרון בלוחות שהם בריאה אלקית כי היו מלאכת שמים מן השם יתברך, וזה שכל שהוא שלם שוה הימין והשמאל כאשר תראה באדם שיש לו ימין ושמאל ושניהם שוים לגמרי, ואם היו הלוחות כתובים מן הימין לשמאל בלבד הרי יש שני בין ימין ושמאל ודבר כזה חסר, שהרי ראוי דבר שהוא שלם שיהיה השמאל שוה לימין וכאן אינם שוים, ויהיה חסרון במלאכת השם הם הלוחות, וכאשר בכל הדברים הטבעיים הימין והשמאל שוים ובזה הדבר הוא שלם ואיך לא יהיה דבר זה במעשה ה'. אמנם רבי סמאי סבר כי צריך שיהיו הלוחות שהם מעשה אלהים שלמים, וכל דבר שהוא שלם הוא שוה לגמרי שאם אינו שוה לגמרי הוא חסר מפני שהוא חסר השלמה עד שיהיה שוה לגמרי, ולכך היו ארבעים על כל לוח ולוח והיו עשרה דברות מימין לשמאל ועשרה משמאל לימין. וראוי שיהיה שוה המעלה והמטה מן הלוח כמו ששוה הימין והשמאל עד שהוא שוה לגמרי, ולפיכך היו כתובים עוד עשרים מצד המטה דהיינו שהיו כתובים עשרה מלמטה למעלה וכן עשרה מלמעלה למטה עד שהיו כתובים עשרה מימין ועשרה משמאל עשרה מלמעלה ועשרה מלמטה עד שהיו כל הצדדין שוה, ובזה היה מעשה ה' שלמים בלי חסרון כלל כאשר היה בהם השווי לגמרי מכל צד. ומה שדרשו רבנן עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה, בודאי דרשו שפיר מדכתיב ויכתבם על שני לוחות אבנים דמשמע כל הדברות היו על שני לוחות אבנים ואם כן היו עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה. ומ"ד עשרים על לוח זה ועשרים על לוח זה דרש לוחות כתובים משני עבריהם, פירוש משני עבריהם דהיינו מצד הימין ומצד השמאל. ומ"ד ארבעים על לוח זה וארבעים על לוח זה דרש עוד מזה ומזה הם כתובים הרי ארבעים כתובים משני עבריהם בכל עבר עשרה הרי עשרים מזה ומזה הם כתובים, ר"ל עוד עשר ועשר שכן משמע מזה ומזה הם כתובים הרי ארבעים על כל לוח ולוח, והכל עולה כהוגן מאד בלי קושיא. ומה שאמר כי היו בין דבור לדבור דקדוקיה, דבר זה גם כן מפני שאין ראוי שיהיה דבר חסר מה שהוא מעשה אלהים. ולפיכך היו דקדוקיה בין דבור לדבור עד שהיה מלא ושלם כאשר ראוי לדבר שהוא מעשה אלהים שלא יהיה חסר דבר כלל רק שלם בתכלית השלמות. הנה כל החכמים האלו זה אחר זה באו להוסיף שלמות על שלמות עד שהיו הלוחות שלמים לגמרי כמו שראוי אל מעשה אלהים. לגודל מעלת הלוחות הראשונות נשתברו, וזה מפני כי לא היה ראוי לעולם הזה דבר שהוא מעשה אלהים, וזה כי כאשר נתנה תורה לישראל לא היו ישראל במדרגת בני אדם רק במדרגת המלאכים, וכדאיתא בפרק קמא דע"א (דף ה') אמר רבי יוסי לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהיה מלאך המות ואומה ולשון שולט בהם שנאמר אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם חבלתם מעשיכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולון ע"כ. פירוש כי מה שאמר הכתוב אלהים אתם ר"ל שאין מיתה בבני אלהים, ובני עליון ר"ל כשם שהוא יתברך על כל כך תהיו בתחתונים עליון על כל האומות עכו"ם שהם בתחתונים, וכאשר חבלתם כאדם תמותון שלא תהיו חירות ממלאך המות וכאחד השרים

שהם נופלים ממדרגתם כך תהיו אתם נופלים. ומפני כך כאשר נתנו להם לוחות הראשונות היו במעלה הזאת, ואפילו למ"ד שאף אם לא חטאו היה מלאך המות שולט בהם היינו מפני שנגזרה גזרה כבר על כל החיים שימותו ובלא זה לא היו ראויים שימותו, וכך אמר שם אמר הקדוש ברוך הוא לישראל לבטל מלאך המות אי אפשר שכבר נגזרה גזרה הא לא קבלו ישראל את התורה רק שלא יהיו אומה ולשון שולטין בהם ע"כ:

### **Překlad:**

K učení o těchto deseti příkazech se mluví o ucelené záležitosti v Jeruzalémském Talmudu traktát *Šekalim* (25a):

„Jak byly sepsány desky, Chananja, synovec rabi Jehošuy<sup>69</sup>, říká: „Pět na tu desku a pět na tu desku.“ Jak je řečeno v biblickém verši: „A napsal je na dvě kamenné desky.“<sup>70</sup>

Naši učenci říkají: „Deset na tu desku a deset na tu desku.“ A rabi Jochanan<sup>71</sup> říká: „Dvacet na tu desku a dvacet na tu desku.“ ...A rabi Simaj<sup>72</sup> říká: „Čtyřicet na tu desku a čtyřicet na tu desku, jak je psáno v biblickém verši: „byly popsány po líci i po rubu“<sup>73</sup> tetragonálně (čtyřikrát na každé straně)<sup>74</sup>.“

Chananja, synovec rabi Jehošuy, říká: „Mezi všechny výroky jsou vsazeny v taršíši<sup>75</sup> detaily a písmena Tóry.“<sup>76</sup>

Když rabi Šimon ben Lakiš<sup>77</sup> přišel k tomuto biblickému verši, říkal: „Správně mě naučil Chananja, synovec rabi Jehošuy: „Co má toto moře mezi všemi velkými vlnami? – malé vlny. Takovým způsobem se nachází detaily a písmena Tóry mezi výroky.“<sup>78</sup>“ Až sem citace.

První (věcí) k detailnějšímu rozboru je, proč je napsáno deset na tu desku a deset na tu desku. Vždyť byly dvě desky dostatečné, když bylo napsáno pět na tu desku a pět na tu desku. A tím spíše, když rabi Šimon řekl: „Dvacet na tu desku a dvacet na tu desku.“

<sup>69</sup> Chananja ben Achi rabi Jehošua (2. st. o. l.) byl tanaitou třetí generace. V Erec Jisrael byl považován za jednoho z nejlepších učenců. Jeho učitelem byl jeho strýc Jehošua ben Chananja.

<sup>70</sup> Oznamil vám svou smlouvu, kterou vám přikázal dodržovat, desatero přikázání, a napsal je na dvě kamenné desky (Dt 4, 13).

<sup>71</sup> Celým jménem Jochanan ben Napacha (3. st. o. l.) založil akademii v galilejské Tiberias, kde učil spolu se svým švagrem Šimonem ben Lakišem.

<sup>72</sup> Simaj byl učencem konce tanaitského období. Jeho jméno tradoval rabi Jochanan.

<sup>73</sup> Mojžíš se obrátil a sestoupil z hory s dvěma deskami svědectví v ruce. Desky byly psány po obou stranách, byly popsány po líci i po rubu (Ex 32, 15).

<sup>74</sup> Nápís nacházející se čtyřikrát na každé straně, tak že je čitelný, jakkoli se desky natočí. Viz Jastrow, heslo „טטרונגא“ s. 529.

<sup>75</sup> Označení užívané pro drahé kameny nebo konkrétně pro chrysolit.

<sup>76</sup> Odkazuje na text Písne písní 5, 14: „Jeho ruce jsou válce zlaté taršíšem posázené, jeho břicho je mistrné dílo ze slonoviny safiry vykládané.

<sup>77</sup> Rabi Šimon ben Lakiš (3. st. o. l.) označován často jako Reš Lakiš, byl amoraita druhé generace. Stal se švagrem rabi Jochanana ben Napachy. Spolu vedli akademii v Tiberias.

<sup>78</sup> Taršíš (Tartessos) je rovněž označení starověkého města nacházejícího na Pyrenejském ostrově u Středozemního moře. Od geografického umístění se zřejmě odvíjí spojení s vlnami.

A tím spíše, když rabi Simaj řekl: „Čtyřicet na tu desku a čtyřicet na tu desku.“ A věz, že všichni tito učenci, kteří přidávají k pěti výroků, napsaným na každé desce, vědí, že pro tyto dvě desky se nehodí, aby byly nedostatečné. To platí specificky pro desky, které byly dílem Božím. A jak by mohlo být dílo Boží nedostatečné? Když bylo výroků deset, domnívali se naši učenci, že bylo deset na té desce a deset na té desce, aby nebyly desky zbytečné. Avšak pročpak by byly desky dvě a ne jedna? Protože na deskách jsou (zaznamenány) dva aspekty. Na jednu stranu je těchto deset výroků jednou společnou záležitostí. Začínají v Něm, budiž požehnán, který je z hůry a končí u odpovědného, kterým je člověk, tak jak bude tato věc vyložena. A člověk, který je odpovědný, je propojen s Bohem. Proto je vhodné, aby bylo všech deset na jedné desce, aby nebyly dílem Hospodinovým ony nedokonalé desky. Z druhé strany je rozdíl mezi „nebesy“ a odpovědným. Vždyť pět prvních (se zabývá vztahem) mezi člověkem a nebesy. A pět posledních (se zabývá vztahem) mezi lidmi navzájem. Proto byly rozděleny do dvou částí, jimiž byly dvě desky.

Rabi Šimon ben Jochaj říká, že bylo výroků dvacet na každé desce<sup>79</sup>. Protože bylo napsáno z pravé (strany) desky deset výroků a také levé (strany) desky deset výroků. Tváří v tvář – muž proti svému bratru. První byl čten zprava doleva a druhý zleva doprava.

Tato věc je vhodná, leč nebylo to tak. Byl by nedostatek v deskách, které jsou božským stvořením. Neboť byly nebeským dílem Hospodinovým, budiž požehnán. Všechno to, co je úplné má pravé i levé stejné. Když se podíváš na člověka, který má pravici i levici a obě jsou si zcela rovny. Jestliže byly desky napsány pouze zprava doleva, znamená to, že je rozdíl mezi pravou a levou. A takováto věc je nedostatečná. To znamená, že je vhodné, aby u věci, která je dokonalá, byla levá rovná pravé. A zde nejsou stejné. Byl by nedostatek v díle Hospodinově, kterým jsou desky. Když je u všech přírodních věcí pravá a levá stejná, a v tom je věc dokonalá, jak je možné, že by to tak nebylo i u díla Hospodinova?

Avšak rabi Simaj vysvětlil, že je zapotřebí, aby byly desky, které jdou dílem Hospodina, dokonalé. Všechny věci, které jsou dokonalé, jsou zcela stejné a jestliže (něco) není zcela stejné, je to nedokonalé. Protože je něco nedokonalé, dokončení bude (trvat) až dokud to nebude zcela stejné. Proto jich bylo čtyřicet na každé desce. Deset příkazů bylo zprava doleva a deset zleva doprava.

---

<sup>79</sup> Jeruzalémský Talmud traktát Sota 36b.

Je vhodné, aby byla deska stejná nahoru i dolů, jako je stejná napravo i nalevo, dokud nebude zcela stejná. Proto bylo napsáno dalších deset z dolní strany. To znamená, že bylo napsáno deset zprava a deset zleva, deset ze shora a deset zdola. Dokud nebyly všechny strany stejné. A v tom bylo dílo Hospodina dokonalé bez jakýchkoli nedostatků, když měli zcela stejnou hodnotu z každé strany.

To co vyložili naši učenci, ohledně deseti na této desce a deseti na této desce, vskutku vyložili správně z biblického verše: „Napsal je na dvě kamenné desky.“<sup>80</sup> Který sděluje, že všechny výroky byly na dvou kamenných deskách. Jestliže je to tak, bylo deset na té desce a deset na té desce.

Kdo říká dvacet na té desce a dvacet na té desce, zabýval se deskami popsány po obou stranách. „Po obou stranách“ znamená, z pravé strany a z levé strany.

Kdo říká čtyřicet na té desce a čtyřicet na té desce, zabýval se tím, že jsou popsány ještě z té a z té strany.<sup>81</sup> To znamená čtyřicet napsaných na obou stranách, z každé strany deset. Tj. dvacet napsaných z té a dvacet z té (strany).<sup>82</sup> Tím se chce říci ještě deset a deset, čímž se sděluje z té (ze shora) a z té (ze zdola) strany. Což znamená čtyřicet na každé desce. Vše si stojí velmi poctivě bez obtížných otázek.

Ohledně toho, co řekl o tom, že byly mezi výroky její detaily<sup>83</sup>. Tato věc je stejná, protože není vhodné, aby něco chybělo v tom, co je dílem Božím.

Proto byly její detaily mezi výroky, dokud nebyly plné a úplné. Když je věc hodná toho, že je dílem Božím, které nikdy nebude nedokonalé, je jedině zcela absolutně dokonalá.

Hle, všichni tito moudří jeden za druhým přišli, aby přidali dokonalosti na dokonalosti, dokud nebyly desky zcela úplné, jak se patří na dílo Boží.

Vzhledem ke stupni, kterého dosahovaly první desky, které se rozbily, rozbily se kvůli (této) úrovni, které první desky dosahovaly. A to proto, že pro tento svět nebyla vhodná věc, která je dílem Božím. Proto, když byla dána Tóra Izraeli, nebyli Izraelci na úrovni lidí, ale pouze na úrovni andělů. Jak bylo napsáno v předchozí kapitole. Na straně A (5a<sup>84</sup>): „Řekl rabi Josi<sup>85</sup>: ‚Izrael neobdržel Tóru, jen aby neměl anděl smrti, lid a jazyk nad nimi kontrolu.‘ Jak je psáno v biblickém verši: ‘ Ač jsem řekl: ‚Jste bohové, všichni jste

---

<sup>80</sup> Dt 4, 13.

<sup>81</sup> Míněno shora a zdola.

<sup>82</sup> Deset zprava a deset zleva – dohromady dvacet ze shora a dvacet ze zdola.

<sup>83</sup> „její detaily“ – myšleno detaily Tóry.

<sup>84</sup> Traktát Avoda Zara 5a.

<sup>85</sup> Josiv ben Chalafta (polovina 2. století) byl tanaita čtvrté generace narozený v Seforis. Jeho hlavním učitelem byl rabi Akiva ben Josef. V Talmudu je často zmiňován pouze jako „rabi Josi“. Jedním z jeho žáků byl i Jehuda Ha-Nasi – kodifikátor Mišny.

synové nejvyššího,‘ zemřete též jako jiní lidé, padnete, tak jako každý vladař.<sup>86</sup> Až potud citace.

Interpretací toho, co řekl biblický verš (výrazem) „jste bohové“ je že není smrti mezi syny božími<sup>87</sup>. A (výraz) „synové nejvyššího“ chce říci, že On, budiž požehnán, je nad tím vším. Vy budete v dolní sféře. Nejvyšší je nad všemi národy modloslužebníků, které jsou v dolních sférách. Výraz „zemřete jako jiní lidé“ (znamená), že nebudete osvobozeni od anděla smrti. Výraz „jako každý vladař“ (znamená), že stejně jako oni jsou svrženi z trůnu, tak i vy přijdete o své postavení.

Proto když jim dali první desky, byli na tomto stupni. Dokonce nad těmi, kteří řekli, že nezhřešili, měl anděl smrti kontrolu. Protože již byl vydán výnos nad vším živým, že to zemře. Bez něho jim nepříslušeno, aby zemřeli. Toto tam bylo uvedeno: „Svatý, budiž požehnán, řekl, že nebrat na vědomí anděla smrti není možné, protože výnos již byl vydán. Hle neobdržel Izrael Tóru, jen aby nebyl lid a jazyk pod kontrolou.“<sup>88</sup> Až sem citace.

### **Výklad:**

V této části se Maharal zabývá uspořádáním Desatera na deskách zákona. Vychází při tom z traktátu *Šekalim 25a* Jeruzalémského Talmudu. Jsou zde zmíněny celkem čtyři názory a pátý vztahující se k autoru prvního názoru. Maharala skutečně zajímají až poslední tři názory, protože až ty se skutečně snaží zachytit desky zákona v podobě opravdového božího díla. Sám se přiklání až k názoru poslednímu.

Z těchto zmíněných tří je prvním názor, že na každé ze dvou desek zákona bylo napsáno Desatero celé. Takové dělení bere Maharal za možné pouze v případě, že zákony jsou rozděleny, podle druhu vztahů, které upravují. Tedy na jedné straně vztah člověka a Boha, a na druhé straně vztahy mezi lidmi. Avšak toto se týká pouze rozdělení na pět a pět příkazů. Celé Desatero je záležitostí, která má být předána.

Druhým názorem je zapsání dvaceti zákonů na jednu desku a dvaceti na desku druhou. I tento názor považuje za nedostatečný, protože musí vycházet z představy, kdy je napsáno Desatero napřed zprava a po té zleva. Byl-li by důvod zapsat zákony tímto způsobem, znamenalo by to, že pravá a levá nejsou stejné. Něco takového považuje Maharal za známku nedokonalosti.

---

<sup>86</sup> Ž 82, 6-7.

<sup>87</sup> *Bnej elohim* (בני אלהים) = synové boží; výraz je možné vnímat také jako označení „andělů“.

<sup>88</sup> *Jalkut Šimoni 831, 16.*

Třetí názor je čtyřicet zákonů na jednu desku a čtyřicet na desku druhou. Desatero by pak bylo napsáno na každé desce ve čtyřech směrech (zprava, zleva, shora, zdola). Pouze v takovém případě by měli desky vždy stejnou hodnotu, ať už by byly natočeny na jakoukoli stranu.

Onen poslední dodaný názor jen doplňuje Maharalovu teorii, že desky zákona byly předány jako dokonalé boží dílo. Zmiňuje, že všechny detaily Tóry jsou obsaženy již v Desateru. Jsou tedy skryty v samotném textu a dobrý vykladač je tam může najít.

Jak jsme již zmínili, dodržování Desatera umožňuje člověku dosáhnout dokonalosti. Nedokonalý předmět by k něčemu takovému nemohl sloužit, proto je pro Maharala tak důležité nalézt správnou podobu desek. Ve své zjevené podobě přeměnila skupinu lidí ve skutečný Izrael.

Dále zmiňuje možnost Izraele vyhnout se smrti v období, kdy ještě nepřijal Tóru. Tóra, která v sobě obsahuje pořádek všech věcí, zmiňuje i fakt, že vše živé musí zemřít. Dokud Izrael nepřijal Tóru, nebyla tato položka závaznou a díky tomu byl po jistý čas chráněn. Pokud se pozastavíme nad tímto tvrzením, vyvstává nám otázka, proč pouze lid Izraele musel sám závazně přijmout pravidla Tóry, přestože ostatní živá stvoření nic takového dělat nemusela a přesto se na ně pravidla vztahují. Jediným logickým řešením bylo,

kdyby lid Izraele nabýval nějakého nového stavu, díky kterému se na něho tato pravidla nevztahovala. Pak je otázkou, jak dlouho tento stav trval. V textu Maharal označuje stav, ve kterém se Izrael nacházel před přijetím Tóry, jako úroveň andělů.

ובמסכת בבא קמא (דף נ"ד ע"א) שאל ר' חנינא בן עגיל לרבי חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהן טוב ובדברות אחרונות נאמר בהן טוב. אמר ליה עד שאתה שואלני למה נאמר בהן טוב שואלני אם נאמר בהן טוב או לא שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל רבי יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה אזיל לגביה א"ל ממנו לא שמעתי אלא כך אמר לי שמואל בר נחום אחי אמו של ר' אחא בר חנינא ואמרי לה אבי אמו של ר' אחי בר חנינא הואיל וסופן להשתבר מאי הוי אמר רב אשי ח"ו פסקה טובה מישראל ע"כ. וביאור זה כמו שאמרנו כי הלוחות הראשונות לא היו ראויים לפי העולם הזה ולכך לא נאמר בהן טוב, כי מלת טוב נאמר על המציאות שהוא מציאות ראוי וטוב, ולכך תמצא בכל מעשה בראשית בכל יום ויום וירא כי טוב, לומר כי המציאות הוא ראוי וטוב, ולוחות הראשונים מפני מעלתם לא היו ראויים לפי המציאות העולם הזה ולכך אין ראוי שיהיה נכתב בהן טוב. ואי אפשר לומר כי הלוחות הם לפי מדרגת העולם הזה רק אם נאמר שהמקבלים הם ראויים אל הלוחות, שאם היו המקבלים במדרגת המלאכים אז היו ראויים אל הלוחות, ולכך אם נאמר טוב בלוחות הראשונות שהיה מורה כי הלוחות

הם לפי מדרגת עולם הזה לפי המקבלים, ואם היו משתברים הלוחות בשביל החטא הרי פסקה טובה ח"ו מישראל, כי מה שנשתברו הלוחות מורה כי אין לישראל המדרגה הראשונה שהיה להם כבר, והיה מורה שאין לישראל עוד אחר החטא המציאות הראוי שמורה עליו לשון טוב. אבל עכשיו שלא נאמר בהם טוב ומורה זה כי הלוחות אינם לפי עצם מציאות העולם הזה, רק היה הלוחות במה שהיו ישראל במדרגת המלאכים כשקבלו התורה אשר אותה המדרגה אינה ראויה לפי מציאות עולם הזה והיו ישראל גם כן במדרגת המלאכים, וכשנשתברו עתה מפני החטא לא פסק מישראל שם המציאות הראוי לעולם הזה, אבל פסקה מהן המדרגה שאינה ראויה למציאות עולם הזה שהיו ישראל במדרגת המלאכים, ולא היו ישראל דומים לאדם הראשון, כי באמת קודם שחטא האדם והיה בגן עדן לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה ואינה בכלל המציאות עולם הזה, עד שחטא וגרשו מגן עדן והוסרה מדרגתו העליונה שאינה ראויה לעולם הזה ונשאר על המדרגה הראויה לעולם הזה, וכך ישראל קודם שחטאו היו ישראל במדרגה שאינה ראויה לעולם הזה ומצד הזה נתן השם יתברך אל ישראל לוחות כאשר היו במדרגת המלאכים, עד אחר שחטאו והיה מדרגת ישראל כאשר ראוי לפי המציאות אשר ראוי לעולם הזה ולכך דוקא בלוחות השניות שהיו מעשה משה והוא ראוי לפי מדרגת עולם הזה, ודבר שהוא ראוי לפי המציאות נאמר בהן כי טוב. וזה שאמר אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון, וזה שאמר רב אשי דלכך לא נאמר בהן כי טוב שיאמרו ח"ו פסקה טובה מישראל, ור"ל אם כתב בלוחות ראשונות טוב וזה היה מורה כי הלוחות הם לפי המציאות של עולם הזה ואם היו נשברים היה זה ח"ו מורה שפסקה טובה מישראל, ודבר זה מבואר בלי ספק ובלי קושיא. ובפרק הבונה (שבת ק"ד ע"א) אמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, פירוש שהיה הכתב מעבר אל עבר ולפיכך מ"ם וסמ"ך היו צריכין לעמוד בנס, וכל זה מפני כי אין ראוי שיהיו הלוחות כתיבת חלק בלבד רק כתיבת הכל כי החלק אינו שלם ואם לא היה החקיקה מעבר אל עבר היה כאן רק כתיבה במקצת, ודבר זה אין ראוי לדבר שהוא אלקי שיהיה חלק רק הכל שלם, הרי שכל ענין הלוחות היה לפי מה שראוי אל דבר שהוא מעשה אלהים, וכן שעורן שעצמם שהיו ששה טפחים כי ששה טפחים אמה שלמה בלי תוספות ובלי מגרעת, ודבר זה מבואר:

### **Překlad:**

V traktátu *Bava Kama* (strana 54a<sup>89</sup>) (se uvádí):

„Ptal se rabi Chanina ben Agil<sup>90</sup> rabiho Chiji bar Abba<sup>91</sup>: „Proč v prvních výročí nebylo zmíněno *dobro* a v posledních výročí bylo *dobro* zmíněno?“ Řekl mu: „Dokud se mě ptáš, proč v nich bylo zmíněno *dobro*, ptáš se mě, zda v nich bylo zmíněno *dobro* nebo ne. Nevím, zda v nich bylo zmíněno *dobro*. Pokud ne, jdi k

<sup>89</sup> *Bava Kama 54a-b*.

<sup>90</sup> Chanina byl amora žijící na přelomu 3. a 4. st. narození občanského letopočtu. Narodil se v Babylonii, ale v mládí odešel do Erec Jisrael. Byl jedním z žáků Jochanana bar Napachy. Zabýval se především halachickou problematikou. Živil se výrobou sandálů.

<sup>91</sup> Chija (Chiyya) bar Abba (3. st. a poč. 4. st.) se narodil v Babylonii a později odešel do Erec Jisrael, kde se stal žákem Jochanana bar Napachy, stejně jako rabi Chanina. Studoval také pod rabi Eleazarem. Pocházel z kněžské rodiny a řadí se do první generace amoraim. Stal se emisarem pro diasporu. Na svých cestách zaváděl nezbytná takanot.



rabi Tanchumovi bar Chanilajovi<sup>92</sup>, který býval běžně u rabi Jehošuy ben Leviho<sup>93</sup>, který byl vzdělaný v agadě. Šel v této záležitosti a řekl mu: „Od něho jsem nic neslyšel (v této záležitosti), ale toto mi řekl Šmuel bar Nachum bratr matky rabiho Achi bar Chaniny<sup>94</sup>. (Někteří) říkají otec matky rabiho Achi bar Chaniny. „Protože byly poskytnuty k rozbití.“ Proč to tak bylo, řekl rav Aši<sup>95</sup>: „Chraň Bůh, dobro by přestalo (být mezi) Izraelem.““ Až sem citace.

Výkladem toho je, jak jsme řekli, že první desky neodpovídali tomuto světu. A proto v nich nebylo zmíněno *dobro*. Protože dobré slovo bylo řečeno o existenci, která je existencí vhodnou a dobrou. Proto nalezněš u každé (úrovně) stvoření v průběhu všech jednotlivých dnů (výrok) „A viděl, že je to dobré.“ Aby bylo řečeno, že existence je vhodná a dobrá. První desky svou úrovní neodpovídali existenci v tomto světě. Proto se nehodí, aby v nich bylo napsáno *dobro*.

Není možné říci, že desky mají odpovídající úroveň tohoto světa, jen aby bylo řečeno, že příjemci jsou hodni desek. Jestliže byli příjemci na úrovni andělů, pak byli hodni desek. Proto pokud bylo řečeno „dobro“ v prvních deskách, poučovalo by to, že desky odpovídají úrovni tohoto světa a (úrovni) příjemců. A jestliže byly desky rozbity kvůli hříchu, znamenalo by to, že by přestalo být dobro mezi Izraelem, Bože chraň! Protože to, co rozbilo desky, učí o tom, že Izrael nemá první úroveň, kterou již měly ony. A učí to o tom, že Izrael neměl žádný další jiný hřích příslušející (jeho) existenci. Což o něm vypovídá v dobrém.

Ale nyní když v nich není zmíněno *dobro*, učí to, že desky nejsou přesně na úrovni andělů, když přijal (Izrael) Tóru, která je stejné úrovně. Ona neodpovídá existenci tohoto světa. Izrael byl také tak na úrovni andělů. Když byly nyní rozbity kvůli hříchu, Izrael nepřestal být existencí odpovídající tomuto světu. Ale přestal být na úrovni, která nepřísluší existenci tohoto světa, když byl Izrael na úrovni andělů. Izrael se přestal podobat prvnímu člověku, protože předtím než skutečně člověk zhřešil a byl v rajske

---

<sup>92</sup> Tanchum ben Chanilai je amora žijící v druhé polovině 3. století činný v Erec Jisrael. Jeho jméno odkazuje na babylonský původ. Byl žákem Jehošuy ben Leviho. Zaměřoval se na agadu a její etickou a morální podobu. Charakteristickým pro jeho výklad bylo propojování poslední části biblického verše s první částí verše následujícího.

<sup>93</sup> Jehošua (Jošua) ben Levi (první polovina 3. st.) představuje přechod mezi tanaim a amoraim. Řadí se amoraim Erec Jisrael. I přes kvalitu jeho halachickým závěru, je známější spíše odborník na agadu. Vznikaly příběhy o jeho cestách do rajske zahrady a Geheny založené na jeho popisech osudu spravedlivých a hříšníků (Sanhedrin 92a).

<sup>94</sup> Acha bar Chanina (3. st. o. l.) byl palestinským učitelem. Pocházel z Lyddy, odkud odešel do Galilee. Studoval u Jehošuy ben Leviho a rabi Ašiho. Byl zaměřený na agadu. Specialně pak na téma pomluv. Klad velký důraz na studium Tóry. I přestože pocházel z palestinské oblasti, jeho učení vychází z Babylonského Talmudu.

<sup>95</sup> Aši (2. pol 4. st. a poč. 5. st. o. l.) byl babylonským amoraim šesté generace. Obnovil akademii v Súře. Podle Rašiho a Maimonida byl editorem Babylonského Talmudu.

zahradě, nebyl na stejné úrovni, jak bude vhodné v rajské zahradě pro tento svět. Té vůbec nedosahuje existence tohoto světa. Dokud nezhřešil, nebyl vyhoštěn z rajské zahrady, a nebyla mu odebrána nejvyšší úroveň, která není vhodná pro tento svět. Zůstal na úrovni odpovídající tomuto světu. Izrael předtím než zhřešil, nebyl na stupni pro tento svět vhodném. Z tohoto pohledu, daroval Hospodin, budiž požehnán, Izraeli desky, když byli na úrovni andělů. Až dokud nezhřešili a stupeň Izraele byl vhodný pro existenci, která je odpovídající tomuto světu. Proto je to přesně tak i u druhých desek, které jsou dílem Mojžíše. On odpovídá stupni tohoto světa. Je-li něco hodné existence, je o tom řečeno, že je to dobré.

To že řekl: „Ač jsem řekl: ‚Jste bohové, všichni jste synové nejvyššího.‘, zemřete též, jako jiní lidé...“ A to, že řekl rabi Aši, že proto v nich není řečeno, že je to *dobré*, když (tím) řeknou, chraň Bůh, že by ustalo dobro mezi Izraelem. Chtěl tím říct, že pokud napsal do prvních desek „dobro“, to nás poučuje o tom, že desky odpovídají existenci tohoto světa. A kdyby byly rozbité, učilo by to o tom, chraň Bůh, že ustalo dobro mezi Izraelem. A tato věc je vysvětlena bez pochyb a bez obtížných otázek.

V kapitole stavitel (traktát *Šabat 104a*) (se uvádí):

„Řekl rav Chisda<sup>96</sup>: ‚*Mem* a *samech*, které stáli na deskách zázrakem.‘ Znamená to, že text byl přechodem na další stranu. Proto *mem* a *samech* museli stát zázrakem. Všechno je to proto, že není vhodné, aby byla samostatně část nápisu desek. (To je možné) jen pro celý nápis, protože část není úplná. Jestliže nebyla rytina přechodem k další straně, nebyl by zde v tomto případě nápis ze všech stran. Taková věc se nehodí pro něco, co je božské, aby to bylo pouze částí. Pouze celá (věc) je dokonalá.

To znamená, že celá záležitost ohledně desek, se týkala toho, co je vhodné pro věc, která je božím dílem. Takže jejich vlastní rozměr byl šest dlaní na šest dlaní, protože šest pídí je celý loket bez doplňků a nedostatku. A toto je vysvětlené.

### **Výklad:**

Maharal si pohrává s významem slova „dobro“, aby vysvětlil **rozdíl mezi prvními a druhými deskami**. Vychází při tom především z traktátu *Bava Kama 54a-b* a biblického textu Gen. Slovo dobro chápe jako označení vhodnosti. Má-li jeden předmět odpovídající hodnotu vůči druhému, je označen za „dobrý“. Označení „dobré“ se v tomto případě týká vztahu tohoto světa a desek zákona.

---

<sup>96</sup> Chisda (přelom 3. a 4. st.) byl amora třetí generace. Žil ve městě Kafri v Babylonii. Pocházel z kněžské rodiny. Byl studentem Rava a rav Huny. Vedl akademii v Sufe. Jeho oponentem v diskuzi bývá rav Šešet.

První desky svými kvalitami neodpovídaly úrovni tohoto světa. Byly na úrovni mnohem vyšší. Izrael, který je přijímal, se proto dočasně nacházel na úrovni bližší deskám. Maharal tuto úroveň označuje za „úroveň andělů“. Andělé bez rozmyslu naplňují vůli Hospodina. Pokud by anděl od Něho přijal příkaz, vyplnil by ho přesně podle zadání. Takový stav umožňuje, aby desky byly přijaty beze změny a zcela oddaně.

Andělská úroveň, ale není úrovní, která by patřila do tohoto světa (i přestože andělé mají právo zasahovat do tohoto světa), proto Izrael tuto úroveň opustil. Došlo k tomu „zhřešením“. Tento hřích Maharal přirovnává k hříchu Adama v rajské zahradě. Musíme tedy hřích chápat spíše jako projev svévole. Možnost vykonávat vlastní vůli, je hlavním rozdílem, který odlišuje člověka od ostatních bytostí. Takovou změnu, ale desky nevydrželi a byla nutná jejich transformace, proto byly znovu zhotoveny Mojžíšem. Jediným hříchem Izraele byla změna úrovně, která byla nutná pro přenesení Tóry do tohoto světa a možnost jí využívat. Protože pouze vykonávání vlastní vůle umožňuje člověku zdokonalení a to pomocí příkazů Tóry.<sup>97</sup>

## 2.4. Kapitola 36

התבאר בפרק שלפני זה, שאלו עשרת הדברים הקדושים אי אפשר לומר רק שיהיו ענין אחד שלם מקושרים ביחד כי בגדול החל ובקטן כלה. וזה כי המצוה הראשונה להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר אנכי ה' אלהיך וגו', ומי שאינו מאמין בדבר זה הרי הוא כופר בעיקר. ואחר זה לא יהיה לך אלהים אחרים שלא ישתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל, ואם עובד אלהים זולתו שיאמר אף כי יש סבה ראשונה יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת לא יהיה לך. ודבר זה הוא למטה מן הדבור הראשון, כי העובד זולתו אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה במה שהוא עובד זולתו שהוא יתברך הכל ואין זולתו, ולכך העובד זולתו אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת שהוא הכל ואין זולתו. ואחר זה לא תשא, הנה לא יהיה לך ומכל שכן אנכי ה' אלהיך החוטא באלו שנים הוא כופר בעיקר לגמרי או שמשתף עמו זולתו והוא ממעט ממציותו ית', אבל החוטא בזה שנשבע בשמו לשוא אין כופר בעצם האלהות אבל הוא חוטא בשמו הגדול ומחלל כבודו יתברך, ודבר זה למטה ממי שכופר בעצם האלהות. ואח"כ זכור את יום השבת לקדשו כי השבת מעיד כי יש כאן פועל ובורא הכל, והחוטא בזה הוא למטה מן לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי החוטא בלא תשא את שם ה' אלהיך הוא חוטא בשמו ומחלל כבודו יתברך, והשבת אשר הוא מורה כי הוא יתברך ברא הכל, וכאשר אינו מקים מצוה זאת אינו מודה שהשם יתברך פעל הכל, הנה החטא בשבת הוא אחר לא תשא כי לא תשא חוטא בשמו ומחלל כבודו יתברך, והמחלל השבת הוא חוטא בדבר אשר מורה על שהוא יתברך הפועל אשר ברא הכל. ואחר זה כבד את אביך ואת אמך ודבר זה הוא אחר זכור את יום השבת לקדשו, כי יום השבת הוא מורה על

<sup>97</sup> Podobně popisuje Sherwin získávání dokonalosti u lidské duše, avšak on se kloní spíše k označení „zlý pud“, jakožto rozhodujícího faktoru. (viz. Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 118.)

הפועל שהוא פעל וברא הכל, אבל האב והאם אינם פועלים הכל רק הם פועלים פרטיים שכל אב ואם הם סבה לתולדה הבאה מן האב, וגם דבור כבוד את אביך מגיע אל העלה הוא השי"ת כמו שיתבאר. הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה הוא השם יתברך, ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור כבוד מדבר באדם דהיינו באב ואם עצמו הוא שייך אל העלה יתברך, דאמרינן במסכת קדושין (דף ל' ע"ב) שלשה שותפין יש באדם הקדוש ברוך הוא אביו ואמו בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו דומה כאילו דר הקדוש ברוך הוא ביניהם וכבדוהו ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו אומר הקדוש ברוך הוא יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי ע"כ. ולכך אמר שם רב יוסף כד שמע קול כרעא דאמיה דאתיא אמר איקום מקמי דשכנתא דאתיא ע"כ. הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו שהם שותפין עם הקדוש ברוך הוא ביצירה של אדם הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה וכאילו כבוד הקדוש ברוך הוא. והפך זה המקל בכבודם הוא מקל במי שהוא שותף עם האדם בבריאה, ושם עלה יאמר על שלשתו, ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו ית', שמי שמכבד אביו ואמו כאילו דר הקדוש ברוך הוא ביניהם וכבדוהו במה שהוא יתברך משותף בבריאה הזאת, ועוד יתבאר דבר זה בעשרת הדברות עצמם. הרי לך חמשה דברות הראשונות וכלם הם שייכים בעלה מתחיל בעליון ומסיים בתחתון:

### **Překlad:**

V předcházející kapitole bylo vyloženo, že není možné říci o těchto deseti svatých výrocích pouze, že budou jednou úplnou záležitostí spojenou dohromady. Protože ve velké (věci) je začátek a v malé je konec.

Co se týče prvního příkazu, potvrzuje, že prvotní příčina a počátek se nachází v existenci. To je řečeno v biblickém verši „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh...“<sup>98</sup> A ten kdo nevěří v tuto věc, ten přeci nevěří<sup>99</sup> v základ.

Po tomto (příkazu) je (příkaz) „Nebudeš mít jiného boha“<sup>100</sup> (který znamená), že se nebudeš spolčovat s žádným božstvem. Ačkoli uznává existenci prvotní příčiny, kdy On je počátkem všeho. Jestliže ctí jiného boha řekne, že ačkoli prvotní příčina je, člověk je tím, kdo vede bez prvotní příčiny. Překračuje tím varování „nebudeš mít“.

Tato věc je pod prvním výrokem, protože ačkoli uctívá jiného boha nevěří v existenci prvotní příčiny, každopádně (tím) ubírá prvotní příčině, kterou uctívá jinak. Protože On, budiž požehnán, je vším a není jiného. Proto uctívá jiného (boha) nedává Hospodinu, budiž požehnán, tu úroveň, na které On je vším a není jiného (boha).

<sup>98</sup> Ex 20, 2: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; Já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.“

<sup>99</sup> *Kofer* (כופר) = heretik, nevěřící, ateista. (viz. Ben-Abba, Dov. *Hebrew-english, English-hebrew Distionary*. Nazareth: Masada Press, Ltd., 1977.)

<sup>100</sup> Ex 20, 3 – 6: „Nebudeš mít jiného boha mimo mne. Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“

Po tomto (příkazu) je (příkaz) „nezneužiješ<sup>101</sup>“ Hle (když platí příkaz) „nebudeš mít“ a tím spíše (u příkazu) „já jsem Hospodin, tvůj Bůh“. Ten, který se prohřešuje na těchto dvou (příkazech), nevěří v úplný základ, nebo když se spolčuje s jiným (bohem) a (tím) umenšuje z existence Jeho, budiž požehnán. Ale hříšník v této (záležitosti), který přísahá v Jeho jménu falešně, není tím, kdo nevěří v podstatu božství, ale (je tím, kdo) se prohřešuje na Jeho velkém jménu a znesvěcuje Jeho slávu, budiž požehnán. Tato věc je méně závažná než u toho, kdo nevěří v podstatu božství.

Dalším příkazem je „pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý“<sup>102</sup>, protože šabat<sup>103</sup> svědčí o tom, že je zde činitel a ten, který vše tvoří. Ten, kdo v této (záležitosti) hřeší, se méně prohřešil než ten, který zneužívá jména Hospodinova, tvého Boha, falešně. Protože ten, který hřeší tím, že zneužívá jméno Hospodina, tvého Boha, ten činí hřích na Jeho jménu a zneužívá Jeho slávu, budiž požehnán. Šabat poučuje o tom, že On, budiž požehnán, stvořil vše. Když nedodrží tento příkaz, nepřipouští, že Hospodin, budiž požehnán, učinil vše. Hle prohřešení se na šabatu je po (příkazu) „nezneužiješ“, protože tím, že „nezneužiješ“ hřešíš na Jeho jménu a zneužíváš Jeho slávu, budiž požehnán. Ten, který zneužívá šabatu, hřeší ve věci, která poučuje o tom, že On, budiž požehnán, je vykonavatelem, který stvořil vše.

Další příkaz je „cti otce svého a matku svou“<sup>104</sup>. Tato věc je po (příkazu) „pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý“, protože den odpočinku poučuje o vykonavateli, který učinil a stvořil vše. Ale otec a matka nejsou těmi, kteří činí vše. Oni činí pouze jednotlivosti. Protože každý otec a každá matka jsou příčinou dalšího potomstva z otce. Také výrok „cti otce svého“ patří nebesům, jimiž je On, budiž požehnán, Hospodin, jak bude vyloženo.

Vždyť všech pět prvních výroků mluví o nebesích, jimiž je Hospodin, budiž požehnán. A proto bylo těchto pět výroků na zvláštní desce.

Ačkoli výrok „cti“ mluví o člověku, to jest o otci, pak on sám náleží nebesům, budiž požehnán. Říkáme v traktátu *Kidušin* (strana 30b): „Tři společníci jsou v člověku – Svatý, budiž požehnán, jeho otec a jeho matka. Doba, v níž člověk ctí svého otce a matku,

---

<sup>101</sup> Ex 20, 7: „*Nezneužiješ jména Hospodinova, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.*“

<sup>102</sup> Ex 20, 8.

<sup>103</sup> *Šabat* – z hebrejského kořene *šavat* = ukončit, dokončit, odpočinout; je dnem duchovního povznesení a odpočinku od všedních činností. Dodržováním šabatu je uznáván Bůh za stvořitele všeho a symbolicky připomíná osvobození z egyptského otroctví. (viz Bedřich Nosek, „šabat“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 196.)

<sup>104</sup> Ex 20,12: „*Cti otce svého i matku svou, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.*“

je podobná tomu, jakoby pobýval Svatý, budiž požehnán, mezi nimi a ctili ho.<sup>105</sup> V době kdy není člověka ctícího svého otce a svou matku, říká Svatý, budiž požehnán: „Dobře jsem učinil, když jsem nepobýval mezi nimi, kdybych pobýval mezi nimi, takto by se chovali ke mně.““.

Proto je tam řečeno: „...rav Josef<sup>106</sup>, když slyšel zvuk kroku své matky, která šla, řekl: „Vstanu před Šchinou<sup>107</sup>, která jde.““<sup>108</sup> Až potud citace.

To znamená, že úcta k otci a matce patří Hospodinu, budiž požehnán. Protože potom jsou otec s matkou společníky Hospodina, budiž požehnán, když se skrze ně tři rodí člověk. Pokud ctí svého otce a svou matku, kteří jsou společníky Svatého, budiž požehnán, při formování člověka, znamená to, že tato úcta patří tomu, kdo je Jeho společníkem při tvoření, tak jako je ctěný Svatý, budiž požehnán.

Opakem je ten, který jim nedopřává úctu. Nedopřává ji tomu, kdo je společníkem člověka při stvoření. Tam nebesa budou říkat o nich třech. Proto úcta k otci a k matce patří Jeho slávě, budiž požehnán. Když ctí svého otce a svou matku, jakoby pobýval Svatý, budiž požehnán, mezi nimi a ctil ho tím, že On, budiž požehnán, je společníkem při tomto stvoření. Dále bude vyložena tato věc v Desateru samotném.

Zde máš prvních pět výroků, které všechny patří nebesům, která začínají v nejvyšším a končí v nejnižším.

### **Výklad:**

V kapitole 36 se setkáváme s výčtem Desatera a zdůvodněním jeho pořadí. V kapitole 34 *Tiferet Jisrael* Maharal uvádí, že Desatero je platné v jakémkoli pořadí. Protože bylo předáno jako celek a až následně uspořádáno, aby byl člověk schopný Hospodinovi příkazy pochopit. Toto uspořádání má přesto pro Maharala svůj vlastní smysl.

Desatero začíná příkazem, který dává na vědomí, že Bohem je Hospodin. Maharal Ho zde označuje za prvotní příčinu. Čímž vyjadřuje, že před ním nebylo nic jiného. Druhý příkaz se již neomezuje pouze na fakt, že Hospodin existuje, ale to, že Hospodin je jediný.

---

<sup>105</sup> První část odpovídá textu Kidušin 30b, druhá je Maharalovou parafrází. Následující část textu odpovídá pasáži z Kidušin 31a.

<sup>106</sup> Rav Josef byl žákem rava Huny i rava Jehudy bar Ezeziela. Řadí se mezi amoraime třetí generace. Žil na přelomu 3. a 4. st. o. l. Hlavou ješivy v Pumbeditě se stal po smrti jeho Raba bar Nachamaniho. V Talmudu se často objevují jejich výroky společně. Kvůli své výborné znalosti Tóry byl Rav Josef přezdíván „Sinaj“.

<sup>107</sup> *Šchina* (od kořene *šachan* = přebývat) je označením pro boží přítomnost ve světě, projevující se jako zvláštní vlastnost místa nebo osoby. V prorockých knihách je spojována se světlem. (viz. Bedřich Nosek, „šchina“, in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 200.)

<sup>108</sup> Traktát *Kidušin 31b*.

Uznání jiných božstev by ubíralo na jeho výjimečnosti. Hospodin je zcela nepodobný čemukoli jinému.

První dva příkazy jsou pro Maharala základem judaismu. Jejich nedodržení spojuje s výrazem pro heretika – *kofe* (כופר). Člověk, který by dodržoval všechny příkazy judaismu, ale Hospodina by nevnímal uvedeným způsobem, by nebyl pravým židem. Oproti tomu nedodržováním třetího příkazu není poškozována víra v podstatu Hospodina, ale pouze Jeho sláva ve světě. Jde tedy v Maharalových očích o podstatně menší prohřešek.

Čtvrtý příkaz již nezmiňuje výslovně Hospodina, ale šabat. Připomíná tím Hospodinovu stvořitelenskou činnost. Právě tak je tomu i u pátého příkazu, který jmenovitě zmiňuje pouze úctu k otci a matce, ale i on se týká Hospodina. Maharal upozorňuje na skutečnost, že otec s matkou stvořili své dítě. Ale jeho stvoření nebylo pouze v jejich rukou, účastnil se na něm i Hospodin. Tak s úctou k těm, kteří člověku dali život, je nepřímou prokazovaná i úcta Bohu.

Prvních pět příkazů Desatera se tedy vztahuje k Bohu, ale jejich obsah se postupně vymezuje a stává detailnějším ve vztahu k člověku. Obsah řečeného jakoby klesal od záležitostí týkajících se Hospodina postupně až k záležitostem více lidským.

אמנם חמשה דברות האחרונות כולם מה שלא יעשה אל האדם במה שהוא אדם עלול מן השם יתברך. וגם בחמשה דברות אחרונות מתחיל בדבר שהוא יותר עליון וכלה בדבר שהוא התחתון, ולפיכך לא תרצה הוא ראש חמשה דברות אחרונות אחר חמשה דברות הראשונות שהם מדברים בעלה, והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול שנברא בצלם אלהים. ואח"כ לא תנאף ואין החטא הזה במדרגת עצם העלול, אבל הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם שהוא העלול, כי האשה היא עזר כנגדו והרי היא השלמת האדם, וכמו שדבור לא תרצה הוא מאבד עצם האדם שהוא העלול, כך לא תנאף מאבד דבר שהוא השלמת האדם שהוא העלול נחשב כגופו היא אשתו ולפיכך לא תנאף אחר לא תרצה. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם דכתיב (בראשית ב') זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא אדם וכמו שאמרו ז"ל בפ' הבא על יבמתו (יבמות ס"ג ע"א) כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, ולכך העובר על לא תנאף הרי הוא מאבד ממנו דבר שהוא מגיע אל אנושיותו. ומעתה ראוי שיהיה לא תנאף אחר לא תרצה, כי העובר על לא תרצה הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו הוא צלם אלהים, והחוטא בדבור לא תנאף הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם נכנס בגדר האדם. ואחר כך לא תגנוב הוא עוד למטה ממדרגה זאת, כי החוטא בדבור לא תגנוב חוטא שהוא לוקח לרשותו דבר שאינו שלו, ואין החטא הזה מתיחס שחוטא במדרגת האדם עצמו שהוא מפסיד אותו, וגם לא במדרגת דבר שהוא השלמתו שהוא נחשב כגופו לאבד אותו. כי הנואף כאשר לוקח אשתו ומנאף עמה בזה מאבד ומפסיד אותה, כי כאשר נתחברה לאיש אחר אינה עוד אשתו ואסורה עליו,

אבל לא תגנוב החטא הזה במה שמוציא דבר מרשות אחר ולוקח אותו לרשותו ואין זה דומה אל לא תנאף. ואחר כך לא תענה ברעך עד שקר שהחטא הזה שלא יעיד שקר, ודבר זה הוא פחות מן לא תגנוב שלוקח לרשותו דבר שאין ראוי לו ולכן הוא קרוב אל לא תנאף שהוא מאבד אשתו ממנו שהיא כגופו, אבל לא תענה ברעך עד שקר שאין זה רק שהוא משנה הענין אשר מגיע לאדם והעיד עליו מה שאינו ואין לוקח דבר ממנו במעשה. ואח"כ לא תחמוד שהחמדה היא בלב והוא עוד יותר מעט, כי הדבור כמו לא תענה יש בו מעשה בשעת הדבור והוא עקימת שפתיו אבל החמדה אינה רק בלב. ואף שאמרו במכילתא (יתרו פרשה ח') דאינו חייב על לא תחמוד רק אם נותן דמים וחומס מה שהוא חומס, מכל מקום התחלת החטא הזה הוא בלב בלבד הוא החמדה ולפיכך נחשב חטא זה בלב והתחלה הוא עיקר החטא:

### **Překlad:**

Avšak všech pět dalších výroků (jsou o tom), co neučiní člověk, který je odpovědný (עלול) Hospodinu, budiž požehnán.

Také se v pěti následujících výrocích začíná u záležitosti nejvyššího (charakteru) a končí záležitostí nejnižšího (charakteru). Proto (příkaz) „nezabiješ“ stojí v čele pěti následujících výroků, po pěti prvních výrocích, které jsou řečeny (ve vztahu) k nebesům. Ten, který se prohřešuje v (dodržování) tohoto (příkazu), ten hřeší na úrovni odpovědného (עלול), který byl stvořen v obraze božím.

Po tom (následuje příkaz) „nesesmilníš“. Takový to hřích není přesně (עצם) na úrovni odpovědného (עלול). Ale hřeší ve věci dokonalosti člověka, kterou je odpovědný. Protože žena je tím, kdo pomáhá<sup>109</sup>, znamená to, že (to) ona zdokonaluje člověka. Tak jako když výrok „nezabiješ“ ničí podstatu člověka, který je odpovědný, tak (výrok) „nesesmilníš“ ničí záležitost, kterou je zdokonalení člověka, který je odpovědný, za jejíž předmět (כגופו) je považována žena. Proto (příkaz) „nesesmilníš“ je za (příkazem) „nezabiješ“.

Je známou věcí, že samice spadá do limitu vymezujícího člověka<sup>110</sup>. V biblickém verši je psáno (Gen 2): „...muže a ženu stvořil,... dal jim jméno Adam (člověk).“<sup>111</sup> To znamená, že muž i žena jsou označováni spolu (jako) člověk. A jak řekli, jejich památka budiž požehnána, v nadcházející kapitole traktátu *Jevamot* (*Jevamot* 63a): „Každý Izraelec (člověk), který nemá ženu, není nazýván člověkem, neboť je řečeno v biblickém verši: „Jako muže a ženu je stvořil,..., dal jim jméno Adam.“ Proto ten, který překračuje (příkaz) „nesesmilníš“, je tím, kdož se připravuje o věc, kterou je dosažení jeho lidskosti.

<sup>109</sup> עזר כנגדו (ezer ke-negedo) = pomocník.

<sup>110</sup> היא נכנסת בגדר האדם – doslova „ona vstupuje do limitu/hranice člověka.“

<sup>111</sup> Gen 5, 2: „Jako muže a ženu je stvořil, požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam.“



Odteď se patří, že bude (příkaz) „nesesmilníš“ po (příkazu) „nezabiješ“. Poněvadž ten, který překračuje (příkaz) „nezabiješ“, ten hřeší na samém člověku, který je na stupni obrazu božího. Ten, který hřeší v (dodržování) výroku „nesesmilníš“, se prohřešuje na úrovni věci, kterou je zdokonalení člověka, vymezujícího se jako člověk.

Po té (je příkaz) „nepokradeš“<sup>112</sup>. Ten (se nachází) ještě níže pod touto úrovní. Protože ten, který hřeší v (dodržování) výroku „nepokradeš“, je hříšníkem, který bere majetek, jenž není jeho. Tento hřích se nevztahuje k (tomu, že) hřeší na úrovni člověka samého, který utrpěl ztrátu. A tak není na úrovni věci, kterou je jeho zdokonalení, která je považována za předmět, jenž může ztratit.

Protože když si cizoložník bere ženu a smilní s ní, tím trpí ztrátou a přichází o ni. Protože když je ve spojení s jiným mužem, (ona) není navíc jeho ženou a je mu zakázána. Ale ono prohřešení (na příkazu) „nepokradeš“ (spočívá) v tom, že vynese věc z cizího vlastnictví a přivlastní si ji. To se nepodobá (příkazu) „nesesmilníš“.

Po tom je (příkaz) „nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví“<sup>113</sup>. Tímto hříchem je, že nebude svědčit klamavě. Tato věc je méně (závažná) než (příkaz) „nepokradeš“, jímž bere do svého vlastnictví věc, která mu nenáleží. Proto má blízko k (výroku) „nesesmilníš“, když on ztrácí ženu, která je považována za jeho předmět. Ale (příkaz) „nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví“ pouze mění záležitost týkající se člověka a dosvědčuje o něm, co (takto) není. Nebere mu věc doopravdy.

Po té (příkaz) „nebudeš dychtit“<sup>114</sup>, který je záležitostí srdce. Onen (příkaz) je ještě méně. Protože ve výroku jako „nevydáš“ je obsažen čin (přímo) ve výroku. Jedná se o pohyb rtů. Ale žádostivost není pouze v srdci. Třebaže řekli v *Mechiltě* (*Jitro* oddíl 8), že není vinným nedodržení příkazu „nebudeš dychtit“, (vinný je) jedině jestliže platí a jedná násilně, tím že je násilník. V každém případě je počátek tohoto hříchu pouze v srdci. Je jím žádostivost a proto je tento hřích přisuzován srdci. Počátek je základem hříchu.

### **Výklad:**

Následuje výklad pěti příkazů Desatera týkajících se pouze zásad chování člověka. První příkaz druhé poloviny Desatera „nezabiješ“ se ještě dotýká božství, ale již jen v souvislosti s podobou, protože člověk měl být stvořen podle obrazu božího. Zabitím

---

<sup>112</sup> Ex 20, 15.

<sup>113</sup> Ex 20, 16.

<sup>114</sup> Ex 20, 17: „Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.“

lidské bytosti je hanoben odraz boží podoby, a tím i ideál dokonalého člověka, představovaný tzv. „odpovědným“ (alul).

Oproti tomu „nesesmilníš“ představuje bod, jehož dodržením se člověk dostává na úroveň „odpovědného“. Zdokonaluje tím svou podstatu, nejen podobu. Zajímavé je, že žena je v případě tohoto příkazu považována za pouhý nástroj. Umožňuje muži se rozhodnout, zda sesmilní či nikoli. Maharal vůbec nezmiňuje ženu, jak osobu, která by aktivně mohla řešit příkaz „nesesmilníš“. Přestože ji chápe jako člověka, je spíše pouhou součástí lidské bytosti. Vlastní-li muž ženu, dosahuje možnosti svého zdokonalení. Žena představuje zásadní, ale zcela pasivní objekt. Jsme postavení před dvojí úvahu, buď žena zlepšování nepotřebuje nebo pro ni v Maharalovské filosofii ani není možné. Druhá možnost se jeví mnohem pravděpodobnější. Jak uvádí Neher, muž je považován za formu, která ovlivňuje látku, kterou je žena.<sup>115</sup> Žena sama tudíž dokonalosti dosáhnout nemůže. Potřebuje muže, který ji k ní přivede. Nicméně bez ženy by muž neměl, co formovat a s čím následně splynout. Být dokonalou lidskou bytostí, znamená spojit se s jednou ženou a tím vytvořit obraz boží. Je zde patrný prvek mystiky, zastávající tentýž názor, vyplývající z povahy lidské duše. Ta je původně jednotná a k jejímu rozdělení na mužskou a ženskou část dochází až vstupem do tohoto světa. Aby člověk znovu získal ztracenou jednotu, musí si najít vhodnou manželku.<sup>116</sup> Takové spojení umožňuje přesah do světa budoucího (Olam Ha-ba), který má být svou podstatou dokonalý.

Příkaz „nepokradeš“ se nevztahuje na aktivitu mezi dvěma osobami, ale na zásah vedený osobou vůči fyzickému předmětu, konkrétně patřícímu druhé osobě. Klesáme tím znovu o úroveň níže. Vydání křivého svědectví se týká fyzické aktivity – řeči, avšak není manipulováno s fyzickým předmětem. Záležitosti hmotného charakteru tudíž mají u Maharala navrch před duševními. Nicméně poslední příkaz nás upozorňuje, že přestože fyzické konání má mnohem větší váhu, tak nebýt duševního procesu, na fyzický by nedošlo. Z hlediska prohřešku je fyzické konání trestuhodnější, ale co se týče dokonalosti člověka, je důležitost stejná.

ותבין אלו עשרת הדברים, החל אנכי ה' אלהיך הכופר בו כאלו אומר אין השם יתברך נמצא כלל ואח"כ לא יהיה לך שאינו מבטל מציאות השם יתברך לגמרי רק שממעט מציאותו כאשר משתף עמו אחר כמו שהתבאר למעלה, ואחר כך לא תשא כי המחלל כבוד שמו ונשבע בו לשקר אף על גב שאינו ממעט מציאותו כמו מי שהוא חוטא בדבור לא יהיה לך מכל מקום במה שנשבע לשקר ומחלל כבוד שמו הוא ממעט מציאות כבודו אשר הוא על

<sup>115</sup> Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague*. 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. s. 115.

<sup>116</sup> Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003. s. 95 -96.

השם יתברך. ואחר כך זכור את יום השבת ממעט הוא מן השם יתברך במה שלא פעל הוא יתברך הנמצאים, ועם שאינו כמו לא תשא את שם ה' אלהיך שמחלל כבודו יתברך שהוא שייך לעצמו יתברך, ואחר כך כבד את אביך שהוא חוטא בעלה הפרטית כי השבת אינו מורה רק שהוא יתברך עלה כללית ולא כן כבד את אביך ואת אמך מורה שיש כאן עלה פרטית כמו שנתבאר למעלה. אמנם חמשה דברות אחרונות, הראשון לא תרצה שהוא חוטא בעצם מציאות האדם שהוא שופך דם האדם, ואחר כך לא תנאף אין החטא הזה בעצם מציאות האדם אבל הוא חוטא במה שהוא השלמת מציאות האדם כי האשה היא עזר כנגדו ואחר כך לא תגנוב שלוקח לרשותו מה שאינו ראוי לו והוא מדבר בגונב נפשות, ומה שלוקח את אחר לרשותו הוא דומה אל לא תנאף שלוקח אשתו ומאבדה ממנו, ואחר כך לא תענה שאין לוקח דבר רק משנה בעדות של חבירו בדבור, ואחר כך לא תחמוד שהוא חומד את של חבירו בלבו, ולכך דבור זה אחרון לכל. והבן הדברים האלו מאד כי הנה לפניך דברים אמתיים אין ספק בהם למי שמעיין בהם, והתבאר לך מה שרצינו לבאר בזה הפר:

### **Překlad:**

Budeš těmto deseti výrokům rozumět. Počátek je (ve výroku) „Já jsem tvůj Bůh“. Ten, který v něj nevěří, jakoby říkal, (že) vůbec neexistuje Hospodin, budiž požehnán. Po tomto (výroku následuje) „nebudeš mít“ jímž se zcela nevylučuje (מבטל) existence Hospodina, budiž požehnán. Jeho existence je pouze umenšována, když je s Ním spojován jiný (bůh), jak bylo vyloženo výše. Po tom je (výrok) „nezneužiješ“, protože tím znesvěcuje slávu Jeho jména a přísahá křivě. Přestože (nedodržením) se neumenšuje Jeho existence, jako když někdo hřeší na výroku „nebudeš mít“, (tak) každopádně přísahá křivě a znesvěcuje slávu Jeho jména. Umenšuje existenci slávy, která se (týká) Hospodina, budiž požehnán.

Po tomto (výroku následuje) „pamatuj na den odpočinku“. Ubírá Hospodinovi, budiž požehnán, tím že (popírá, že) On, budiž požehnán, neučinil bytosti. A není to (stejně) jako u (výroku) „nezneužiješ jména Hospodinova, svého Boha“, čímž znesvěcuje Jeho slávu, budiž požehnán, která patří Jemu samotnému, budiž požehnán. Po té je (výrok) „cti otce svého“, jímž se prohřešuje vůči nebesům konkrétně. Protože šabat nepoučuje pouze o tom, že On, budiž požehnán, je nebesy obecně, tak tomu není (ani u výroku) „cti otce svého i matku svou“. (Ten) poučuje, že jsou zde nebesa konkrétní, jak jsme si vyložili výše.

Avšak je pět posledních výroků. První je „nezabiješ“, kterým se hřeší na podstatě existence člověka, když se prolévá lidská krev. Po tom je (výrok) „nesesmilníš“, tento hřích není (proveden) na podstatě existence člověka, ale hřeší vůči zdokonalování existence člověka. Protože žena je tím, kdo pomáhá. Po té je (výrok) „nepokradeš“, kterým bere za svůj majetek, který mu nenáleží. A mluví o zloději duší (נפשות). Co bere jiný za svůj majetek, se podobá (výroku) „nesesmilníš“, kdy bere jeho ženu a (ta) je pro něho

ztracena. Po té je (výrok) „nevydáš“, kdy nebere věc, jen pomocí řeči upravuje svědectví o svém bližním. Po tom je (výrok) „nebudeš dychtit“, kdy dychtí po tom, co je jeho bližního, v srdci. Proto je tento výrok poslední ze všech.

Rozuměj těmto věcem dobře, protože zde jsou před tebou pravdivé věci. Není o nich pochyb pro toho, kdo se jimi zabývá. Co jsme chtěli vyložit, ti vyložila tato kapitola.

### **Výklad:**

Poslední část kapitoly 36 představuje jednoduché shrnutí výkladu všech deseti příkazů. Má spíše naučnou hodnotu. Zopakováním umožňuje čtenáři si lépe zafixovat, co které přikázání znamená a zároveň látku přehledně třídí. Maharal takovým jednáním klade důraz na pedagogickou hodnotu vlastního textu. Ústřední bod učení judaismu je nutné předat v co nejsrozumitelnější podobě.

## 3. Desatero

### 3.1. Termín

Termín Desatero označuje deset příkazů, které daroval Hospodin na hoře Sinaj Mojžíšovi a definoval tím vzájemný vztah mezi lidem a jeho Bohem. V hebrejštině je označováno výrazy *aseret ha-devarim* a *aseret ha-dibrot*. V biblickém textu se setkáváme pouze s první verzí. Přičemž slovo *davar* v plurálu je v této spojitosti možné brát jako jakýkoli výrok Hospodinův<sup>117</sup>, ale také přímo jako Desatero<sup>118</sup>. Spojení *aseret ha-devarim* se užívá také na několika místech Jeruzalémského Talmudu<sup>119</sup>. Oproti tomu s druhou verzí, pravděpodobně mladší, se setkáváme jak v Jeruzalémském Talmudu<sup>120</sup>, tak v Babylonském Talmudu<sup>121</sup> a řadě filosofických děl. Maharal používá oba tyto pojmy. Přičemž *aseret ha-dibrot* je podstatně častější a vztahuje se k Desateru v širším pojetí. Vyjadřuje příkazy řečené Hospodinem v ucelené podobě a následně zapsané na první desky zákona.<sup>122</sup> Využití výrazu *aseret ha-devarim* se pak vztahuje spíše na Desatero v užším slova smyslu. Označuje deset výroků zapsaných Mojžíšem na kamenné desky<sup>123</sup>. Takovýmto rozlišováním se řadí Maharal k zastáncům názoru o jednorázovém předání celé Tóry (celého učení judaismu) na hoře Sinaj. Tento názor začal být v judaismu převládající s nástupem nově vznikajícího proudu křesťanů, jako výsledek polemik s nimi. Postupně zatlačil do pozadí názor o postupném zjevování Tóry v průběhu historie.

Tóra uvádí Desatero ve dvou verzích. Jedna z nich se nachází v textu Ex 20,2-17 a druhá v Dt 5,6-21. Podle užití slova „pamatuj“ (זכור) a jeho definice významu příkazu ohledně šabatu se Maharal odkazuje k textu knihy Exodus. Rozdíly v textu se nachází ve čtvrtém, pátém, devátém a desátém příkazu. Avšak rozdíly jsou nepatrné a nemění zásadně význam textu. Čtvrtým příkazem je dodržování šabatu, jakožto dne odpočinku.

---

<sup>117</sup> Dt 4, 10: „*Nezapomeň na den, kdy jsi stál před Hospodinem, svým Bohem, na Chorébu, kdy mi řekl Hospodin: ‚Shromáždí mi lid a dám jim slyšet svá slova, aby se mě naučili bát po všechny dny svého života a učili tomu i své syny.‘*“

<sup>118</sup> Dt 5, 5: „*Já jsem stál v oné době mezi Hospodinem a vámi, abych vám oznámil Hospodinovo slovo, protože jste se báli ohně a nevystoupili na horu. Řekl:“*

<sup>119</sup> Např. JT Berachot 9b, JT Šekalim 25a, Sota 36b.

<sup>120</sup> Např. JT Šekalim 9b, JT Taanit 21b.

<sup>121</sup> Např. BT Joma 4a.

<sup>122</sup> Tiferet Jisrael kap. 35, 1:

... והנה יש לבאר למה נתנה התורה בסיני בב' פנים עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל...  
“*A hle vyvstává nám otázka k vysvětlení. Proč byla darována Tóra na Sinaji skrze bet v popředí s desaterem ze rtů Hospodina, budiž požehnán, Izraeli...*“

<sup>123</sup> Tiferet Jisrael kap. 35, 1:

עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נראה דבר חסר שיהיה מקצת התורה שהם עשרת הדברים בלבד יהיו נכתבים בלוחות  
שדבר זה נראה דבר חסר ותורת ה' תמימה  
„...*k desateru, které bylo zapsáno na desky, něco chybí, když bude kouskem Tóry, kterým je deset samotných věcí, jež budou napsány na deskách. Taková věc vypadá neúplně, a Hospodinova Tóra je dokonalá.*“

Verze v Dt se liší od Ex tím, že uvádí jako důvod odpočinku o šabatou připomenutí otroctví v Egyptě.<sup>124</sup> Ex se zaměřuje na připomenutí stvořitelství Hospodina.<sup>125</sup> Pátý příkaz ohledně úcty k rodičům je v Dt pouze rozšířen o zmínku „a dobře se ti vedlo“. Devátý příkaz o nevydání křivého svědectví se liší pouze v užití výrazu pro „křivé“<sup>126</sup> svědectví. Oba výrazy však nesou význam úmyslného chování za účelem poškození druhé osoby. Desátý příkaz již pouze zaměřuje pořadí statků, po kterých se nemá toužit. Konkrétně jde o ženu a dům. Dalším zvláštním rozdílem, který se ale netýká přímo textu Desatera, je zmínka rozdílného označení hory, na níž je Desatero předáno. Text Dt uvádí jako jméno hory Choreb, ale Ex jméno Sinaj. Obsah knihy Dt byl objeven v jeruzalémském chrámu za vlády krále Jošiáše (640-609 př o. l.)<sup>127</sup>. Jde o text delší a pravděpodobně mladší než text Ex.<sup>128</sup>

Za další druh Desatera je považováno tzv. kultické Desatero<sup>129</sup>. Tento text je označen jako „smlouva“ (*berit*)<sup>130</sup>, ale i jako „Desatero“ (*aseret ha-devarim*)<sup>131</sup>. Tento text obsahuje instrukce rituálního charakteru. Právě tak jako předchozí Desatero (tzv. etické) je zapsán na desky.<sup>132</sup> Týká se: 1) vyvarování se uzavírání jakýchkoli smluv s Kananejci; 2) zákazu odlévání soch; 3) dodržování svátku nekvašených chlebů (svátek pesach); 4) prvorozenectví; 5) šabatou; 6) slavnosti týdnů (svátek šavuot) a dvě slavnosti spojené se sklizní (svátek, který není blíže určen); 7) trojího ukázání se před Hospodinem<sup>133</sup>; 8)

---

<sup>124</sup> Dt 5, 12-16: „Dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinku Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně tak jako ty. Pamatuji, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, odtud vyvedl pevnou rukou a vztaženou paží. Proto ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, dodržovat den odpočinku.“

<sup>125</sup> Ex 20, 8-11: „Pamatuji na den odpočinku, že ti má být svatý. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinku Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn ani tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách. V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.“

<sup>126</sup> Ex 20, 16 uvádí výraz *šeker* (שקר) = klamný, lživý, zrádný; Dt 5, 20 oproti tomu používá *šave* (אש) = falešný, neplatný, úlisný.

<sup>127</sup> 2Kr 22, 8.

<sup>128</sup> Viz Bible. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost 2007. Předmluva k páté knize Mojžíšově s. 178.

<sup>129</sup> Ex 34, 10-26.

<sup>130</sup> Ex 34, 10: „Hospodin odpověděl: „Hle, uzavírám s vámi smlouvu. Před veškerým tvým lidem učiním podivuhodné věci, jaké nebyly stvořeny na celé zemi ani mezi všemi pronárodmi. Všechnen lid, uprostřed něhož jsi, uvidí Hospodinovo dílo; neboť to, co já s tebou učiním, bude vzbuzovat bázeň.““

<sup>131</sup> Ex 34, 28: „A byl tam s Hospodinem čtyřicet dní a čtyřicet nocí; chleba nepojedl a vody se nenapil, nýbrž psal na desky slova smlouvy, desatero přikázání.“

<sup>132</sup> Viz Beneš, Jiří. *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů 2008. s. 182 – 184.

<sup>133</sup> Může se vztahovat k dříve zmíněným svátkům. Příkaz vyzívá k této návštěvě Hospodina vše mužského pohlaví, nemusí tedy jít pouze o muže, ale i o chované samce dobytka.

omezení pro Hospodinovy obětiny; 9) prvotiny a 10) zákazu míchání masitých a mléčných potravin.

### 3.2. Předání

Hlavním zájmem Maharala je kontakt, ke kterému došlo při předání Desatera mezi Hospodinem a Mojžíšem. Je zaujatý především zmínkou, že Hospodin „sestoupil“ (יָרַד) na horu Sinaj.<sup>134</sup> Tanach používá toto označení pro popis označující akt vedený z Hospodinovy strany při tomto předání. Mojžíš na horu vystoupal (עָלָה) a Hospodin na něho „zavolal“, zatímco zbytek lidu přihlížel Hospodinovu sestupu při úpatí hory.<sup>135</sup> Nebyl přímým účastníkem Hospodinova sestupu, ale viděl a slyšel jeho projevy, kterými jsou podle Tanachu oheň, kouř<sup>136</sup> a z počátku i boží slova.<sup>137</sup>

Tanaitská látka se snaží vytvořit si jistý odstup od představy Hospodina nacházejícího se na vrcholku hory stejným způsobem, jako by se na ní mohl nacházet obyčejný člověk, a snaží se charakterizovat způsob, jakým se Tóra i s Desaterem dostala z božského pléróma do Tohoto světa.

Halachický midraš *Mechilta de-rabi Jišmael* (19, 20) se k sestupu Hospodina na horu Sinaj vyjadřuje vlastním způsobem.<sup>138</sup> Tím, kdo sestoupil, neměl být přímo Hospodin, ale Boží sláva.<sup>139</sup> Přičemž Hospodin se vrcholku hory pouze přiblížil, nenacházel se přímo na ní. Horní i dolní nebesa byla shrnuta k sobě a natažena před horu. Odkazuje se přitom na pokračování verše Ex 19, 20: „...Zavolal Mojžíše na vrchol hory a Mojžíš tam vystoupil.“ Doslova hebrejský text říká, že „volal k Mojžíšovi“. Podle této *Mechilty* se Hospodin přiblížil k vrcholku hory Sinaj, co nejlépe to bylo možné, a hovořil k Mojžíšovi z nebes. Mezi místem, kde se nacházel Mojžíš a Hospodin měl existovat volný prostor. Oba dva se nenacházeli na zcela totožném místě.<sup>140</sup> Oblast, kde se nachází Hospodin je zcela vyhraněná pouze jemu a nikomu jinému.

Přestože s mírnou nejistotou, se zmíněným textem souhlasí ve svém komentáři k Tanachu i Raši, když uvádí:

---

<sup>134</sup> Ex 19, 20.

<sup>135</sup> Ex 19, 17.

<sup>136</sup> Ex 19, 18.

<sup>137</sup> Dt 5, 22-23.

<sup>138</sup> Přestože její nejstarší uvádění pod tímto názvem datováno do 11. st., tedy nedlouho před vydáním Maimonidova *Průvodce zbloudilých* (cca r. 1190), je *Mechilta de-rabi Jišmael* považována za jednu ze starších tanaitských prací (viz Stemberger, G., *Talmud a Midraš*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, spol. s r. o. 2011. s. 306 – 309.).

<sup>139</sup> יכול ממש שירד הכבוד

= je vskutku možné, že sestoupila Sláva

<sup>140</sup> לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה

= nevystoupal Mojžíš ani Eliáš nahoru, a neseštopila Boží sláva dolů.

„, ,Sestoupil Hospodin na horu Sinaj.‘ Je možné, že na ni vskutku sestoupil. (Ale) biblický verš ,že jsem s vámi mluvil z nebe‘ (Ex 20, 22) učí, že ohrnul horní a dolní nebesa a rozprostřel je k hoře jako prostěradlo na postel, a trůn Boží slávy sestoupil nad ně.“<sup>141</sup>

Mechilta de-rabi Jišmael (19, 18)<sup>142</sup> taktéž přirovnává předanou Tóry k ohni, stejnému ohni, který vychází z Boží slávy. Opírá si při tom o sdělení textu Ex 19, 18, který popisuje, že hora Sinaj byla při Hospodinově sestupu zahalena ohněm a kouřem. Tóra (i s Desaterem) vyšla přímo z Hospodina postupem podobným emanaci. Z Hospodina vychází Boží sláva, která se v tomto světě halí do ohně, z něhož je stvořena Tóra a její světlo je předáno Mojžíšovi. Zároveň můžeme chápat podobu božské řeči v tomto světě jako oheň, vyložíme-li si slova midraše následujícím způsobem. Pro člověka je fyzicky nemožné manipulovat přímo se slovem božím, tak jako oheň dokáže člověka spálit. Ale člověk je schopen pracovat s učením, které božský výrok přinesl. Stejně jako je schopný využívat tepla ohně k ohřátí.

Představu o ohnivě Tóře popisuje i Jeruzalémský Talmud traktátu Šekalim 25b:

„Rabi Pinchas (ben Chama Ha-Kohen) jménem rabi Šimona ben Lakiše (sděluje, že) Tóra, kterou daroval Svatý, budiž požehnán, Mojžíšovi mu byla dána (v podobě) bílého ohně vyrytého do černého ohně. Je ohněm smíšeným v ohni, vytesaným z ohně a darovaným z ohně. Jak je napsáno v biblickém verši (Dt 33, 2): ,...po jeho pravici jim z ohně vzešel zákon.“<sup>143</sup>

Z tohoto textu vznikaly další teorie o charakteru Tóry a jejích skrytých částech vepsaných v bílých částech textu, rozvíjené především kabalisty.<sup>144</sup>

Tradice tanaim přináší změnu označení v citovaném textu Ex, když na místo, kde se má nacházet označení pro Hospodina, vkládá označení Boží Slávy. Stejně tak je tomu i později například u textu Babylonského Talmudu traktátu Joma 4a:

---

וירד ה' על הר סיני: יכול ירד עליו ממש, תלמוד לומר (שמות כ יט) כי מן השמים דברתי עמכם. מלמד שהרכין שמים העליונים וירד ה' על הר סיני: יכול ירד עליו ממש, תלמוד לומר (שמות כ יט) כי מן השמים דברתי עמכם. מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר, כמצע על המטה, וירד כסא הכבוד עליהם: (<[http://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/9880#showrashi=true](http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9880#showrashi=true)> [cit. 15. 4. 2016]).

<sup>142</sup>

והר סיני עשן כלו. יכול מקום הכבוד בלבד, ת"ל כולו; מפני מה, מפני אשר ירד עליו ה' באש. מגיד שהתורה אש, ומאש נתנה, ובאש נמשלה. מה דרכה של אש, שאם קרב אדם אצלה נכוה, רחק ממנה צונן, אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה. „Celá hora Sinaj byla zahalena kouřem. Může se nacházet v místě (kde se nachází) Sláva samotná. (Přestože) biblický verš uvádí ,celá'. Podle čeho (se tak dá usuzovat)? Podle toho, že na ni (horu) sestoupil Hospodin v ohni. Je známo, že Tóra je oheň, z ohně darovaná a ohni podobná. Co je povahou ohně? Že pokud se k němu člověk přiblíží - zraní se, (když) se vzdálí - chladne. Nehodí se pro člověka, ale (je pro něj dobré pouze) se hřát v jeho světle.“

<sup>143</sup>

ר"פ בשם רשב"ל התורה שנתן לו הקב"ה למשה נתנה לו אש לבנה חרותה באש שחורה היא אש מובללת באש חצובה מאש ונתונה מאש דכתיב (דברים לג) מימינו אש דת למו

<sup>144</sup> O ohnivě Tóře hovořil např. rabi Akiva (1. st.) a Jicchak Slepý (12. st.) a o skrytých částech Tóry se pak vyjadřoval především Levi Jicchak z Berdičeva (18. st.).



„*Sláva Boží sídlila na hoře Sinaj*‘ *To se stalo po (předání) deseti příkazů, což bylo na začátku čtyřiceti dnů. – názor rabi Joseho Ha-Galili*<sup>145</sup>.“<sup>146</sup>

Ani zde se nepředpokládá přímá účast Hospodina na setkání s Mojžíšem při předání Desatera. Traktát *Suka 5a* zmiňuje, že dokonce, ani „boží přítomnost“ (Šchina) se přímo nenacházela na hoře. Snaží se zde definovat jasnou hranici oddělující stvořený svět od nebes, na nichž se nachází Hospodin. Pro určení rozdílu mezi vrcholem hory a nebesy je hlavní výška předmětů, které se na ní nachází. Jako výchozí vzdálenost se proto zde uvádí 10 dlaní, což odpovídá přibližně 98,5 cm. Při výpočtu této vzdálenosti se text opírá o Ex 25, 10 uvádějící rozměry akátové schránky určené pro desky. Výška schránky měla být 1,5 loktu vysoká, což odpovídá zhruba 9 dlaní<sup>147</sup>. Desátá dlaň má pak odpovídat tloušťce zlaté lišty uvedené v Ex 25, 25. Proto je 10 dlaní považováno za nejzazší možnou vzdálenost, které je lidská bytost schopná dosáhnout při snaze se přiblížit k Bohu a rav Jose ji v textu *Suka 5a* vztahuje i na vzdálenost určující, jak blízko se dostal prorok Eliáš, když vystoupal na nebesa. Protože nepovažuje za možné, aby se dostal na nebesa určená pouze Bohu. Můžeme z toho usoudit, že prorok Eliáš dosáhl pouze některé z úrovní dolních nebes.

Předání na Sinaji je speciálním druhem prorocství. Hospodin se vyjevil Mojžíšovi, ale i ostatním, kteří ho následovali<sup>148</sup>. Tuto činnost můžeme označit za „hromadné prorocství“. Všichni přítomní uslyšeli Hospodinův hlas, ale jako prostředníka pro bližší kontakt si zvolili Mojžíše. Mojžíš na hoře obdržel celou Tóru a předal ji dále.<sup>149</sup> Charakter prorocké vize nám může přiblížit text *Vajikra Raba*<sup>150</sup> (Leviticus Raba) 1, 14:

<sup>145</sup> Jose Ha-Galili (1.-2. st. o.l.) byl tanaitou a učencem z akademie v Javne. Byl kolegou rabiho Akivy a rabi Tarfona. Jeho práce je citována především v Mišně.

<sup>146</sup> וישכון כבוד ה' על הר סיני זה היה מעשה אחר עשרת הדברות שהיו תחלה לארבעים יום דברי רבי יוסי הגלילי

<sup>147</sup> 1 loket (cca 0,5914 m) = 6 dlaním; 1 dlaň odpovídá délce 4 prstů ruky.

<sup>148</sup> Dt 5, 4: „Tvář v tvář mluvil s vámi Hospodin na hoře z prostředku ohně.“

Dt 5, 22-27: „Tato slova mluvil Hospodin k celému vašemu shromáždění na hoře z prostředku ohně, oblaku a mrákoty mocným hlasem a víc nepřipojil. Napsal je na dvě kamenné desky a dal je mně. Jakmile jste uslyšeli hlas z prostředku tmy, zatímco hora planula ohněm, přistoupili jste ke mně, všichni představitelé vašich kmenů a vaši starší, a řekli jste: ‚Hle, Hospodin, náš Bůh, nám ukázal svou slávu a velikost. Slyšeli jsme jeho hlas z prostředku ohně a viděli jsme dnešního dne, že Bůh mluví s člověkem a ten může zůstat naživu. Ale proč bychom teď měli zemřít? Vždyť nás tento veliký oheň pozře. Uslyšíme-li ještě dál hlas Hospodina, svého Boha, zemřeme. Kdo ze všeho tvorstva by mohl slyšet hlas živého Boha, mluvícího z prostředku ohně, jako slyšíme my, a zůstat naživu? Přístup k němu ty a vyslechni všechno, co Hospodin, náš Bůh, řekne. Ty nám pak vypovíš všechno, co k tobě promluví Hospodin, náš Bůh, a my to vyposlechneme a učiníme.““

<sup>149</sup> Mišna Avot 1, 1: „Mojžíš obdržel na Sinaji Tóru, a předal ji Jozuemu předal starším, starší prorokům a proroci ji předali mužům Velkého shromáždění. Ti řekli tři věci: buď opatrný ve soudech, dej povstat mnoha žákům a učiň plot okolo Tóry.“

<sup>150</sup> Redakce *Vajikra Raba* se odhaduje do let 400 – 500 o. l. Její látka cituje izraelské učence 3. a 4. st. a zaznamenává halachu i místní názvy užívané v Izraeli. (viz Stemberger, G., *Talmud a Midraš*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, spol. s r. o. 2011. s. 350).

„Jaký je rozdíl mezi Mojžišem a všemi proroky? Rabi Jehuda bar Ilai<sup>151</sup> a naši rabíni v čele ješivy říkají: „Skrze devět skleněných tabulí se proroci dívají. V biblickém verši se píše (Ezechiel 43, 3): „Vidění, které jsem nyní uviděl, se podobalo vidění, které jsem viděl...<sup>152</sup> atd. ‘ A Mojžiš vidí skrze jedinou tabuli, jak je napsáno (v biblickém verši Nu 12, 8): „...ve viděních, ne v hádankách...<sup>153</sup>

Naši rabíni říkají: „Všichni proroci se dívají skrze špinavé tabule skla“, jak se uvádí ve verši (Ozeáš 12, 11): „...a dávám mnohá vidění: skrze proroky předkládám podobenství.<sup>154</sup> A Mojžiš se dívá skrze lesknoucí se tabuli skla, jak uvádí ve verši (Nu 12, 8): „smí patřit na zjev Hospodinův.“

Rabi Pinchas<sup>155</sup> říká jménem rabi Hošai<sup>156</sup>: „Příklad pro krále, který se zjeví muži v jeho domě ve své podobě. V souladu s tímto světem (Olam ha-ze) se Šchina zjevuje jednotlivcům, ale v budoucnu (Izajáš 40, 5): „zjeví se Hospodinova sláva a všechno tvorstvo společně spatří, že promluvila Hospodinova ústa.“<sup>157</sup>

Způsob jakým jsou proroci schopni nahlížet na Hospodina je značně omezený oproti možnostem, které měl Mojžiš. V tomto textu se pro srovnání užívá výraz *ispaklaria* (איספקלריא), který můžeme chápat jako skleněnou okenní tabuli. Nicméně za života citovaných autorů se ještě sklo nepoužívalo. Šlo o minerální tabulky ze sádrovce druhu *lapis specularis*<sup>158</sup>, v němž jsou i po vyleštění patrné žilky. Pohled skrz něj tedy umožňuje předmět na druhé straně dobře vidět, ale detaily jsou stále zastřené. Prorocká vize přirovnaná k pohledu skrz devět takových tabulí musí být značně omezená, podobná spíše pohledu na pouhou siluetu předmětu.

<sup>151</sup> Jehuda bar Ilai byl tanaitou 4. generace, který žil v 2. st. o. l.. Pocházel z města Usha z Galilei. Byl jedním z žáků rabi Akivy a rabi Tarfona. Za Hadrianovy persekuce byl nucen utéct. Snažil se žít v co nejprostším životem, proto dodržoval mnoho z essenských praktik.

<sup>152</sup> Ez 43, 3: „Vidění, které jsem nyní uviděl, se podobalo vidění, které jsem viděl, když přišel zničit město, a také tomu vidění, které jsem viděl u průplavu Kebaru. I padl jsem na tvář.“

<sup>153</sup> Nu 12, 8: „S ním mluvím od úst k ústům ve viděních, ne v hádankách; smí patřit na zjev Hospodinův. Jak to, že se tedy nebojíte mluvit proti mému služebníku Mojžišovi?“

<sup>154</sup> Oz 12, 11: „Mluvím k prorokům a dávám mnohá vidění: skrze proroky předkládám podobenství.“

<sup>155</sup> Pinchas ben Yair byl tanaitou 4. generace žijící v 2. st. o. l. v Lyddě. Byl zetěm Šimona bar Jochaje a proslavil se především svou zbožností.

<sup>156</sup> Hošai Rabba se řadí mezi amoraim první generace. Žil ve 2. st. o. l. v Palestině. Jeho ješiva se nacházela v Seforis. Byl výborným vykladačem mišnických pasáží.

<sup>157</sup>

מה בין משה לכל הנביאים? רבי יהודה ב"ר אלעאי ורבנן ר"י אומר: מתוך תשע איספקלריות היו הנביאים רואים, הה"ד (יחזקאל מג): וכמראה המראה אשר ראיתי וגו'. ומשה ראה מתוך איספקלריא אחת, שנאמר (במדבר יב): ומראה ולא בחידות. רבנן אמרין: כל הנביאים ראו מתוך איספקלריא מלוכלכת, הה"ד (הושע יב): ואנכי חזון הרביתי וביד הנביאים אדמה. ומשה ראה מתוך איספקלריא מצוחצחת, הה"ד (במדבר יב): ותמונת ה' יביט. רבי פנחס בשם ר' הושעיא אמר: משל למלך, שנגלה על בן ביתו באיקונין שלו לפי שבעוה"ז שכינה נגלית על היחידים, אבל לעתיד לבוא (ישעיה י'): ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר

<sup>158</sup> Při použití na umělecké předměty se běžně označuje jako „mariánské sklo“.

Nejen, že Mojžíšovo setkání s Hospodinem na Sinaji mu umožňovalo získat mnohem přesnější informace, ale navíc při něm byl patrný Hospodinův hlas i pro ostatní zúčastněné pod horou. Takovýto hromadný způsob setkání je podobný možnostem, které se mají naskytnout pouze ve Světe budoucím (*Olam ha-ba*), který má být dokonalý a jak uvádí Maharal, Desatero má napomáhat ke zdokonalení člověka, tudíž pomáhá i k přechodu do Světa budoucího.

Obdobným způsobem jako *Vayjikra Raba 1, 14* se vyjadřuje i text traktátu *Jevamot 49b*<sup>159</sup>, ke kterému Raši ve svém komentáři dodává<sup>160</sup>, že právě onen omezenější pohled proroků, jim pouze umožňuje se dohadovat, co vlastně vidí, a nechává je ve stavu jistého opojení o získané informaci. Zatím co Mojžíš dobře věděl, co vidí a byl si vědom, že poskytnutá informace mu neumožňuje poznat zcela vše.

Maharal se přímo odkazuje na názor Maimonida, že tělesnost Hospodina je Onkelovým překladem pouze zatlačena do pozadí. Maimonides tento sestup chápe skutečně jako fyzický sestup, ale proto nepředpokládá, že Hospodin sám o sobě sestoupil na horu Sinaj. Mojžíš, stejně jako ostatní proroci, měl hovořit s andělem a sdělení, která se mu dostala od Hospodina prostřednictvím anděla, interpretoval přímo jako božské výroky.<sup>161</sup>

Proces sestupu Maimonides chápe také ve spojitosti s intelektuální rovinou. Hovoří-li se o obrácení k záležitostem podřadnějšího charakteru, než jsou běžné činnosti pro danou bytost, jde o „sestup“ a naopak pokud dotyčný dosáhne intelektuálně nadřazenějšího poznání, tak „stoupá“. K této činnosti dochází při setkání mezi Hospodinem a proroky. Hospodin k nim sestupuje, zatímco proroci k Němu stoupají.<sup>162</sup> O stejném jevu může mluvit i v případě předání Desatera, kdy Hospodin umožnil Mojžíši nahlédnout do vyšších záležitostí. Nicméně v tomto případě Maimonides zmiňuje spíše fakt, že Mojžíš fyzicky vystoupal na Sinaj, zatímco, jediné co se z Hospodina nacházelo na vrcholku hory, byla jeho sláva. Představu fyzické blízkosti s Hospodinem popírá.<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Jev 49b:

כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה  
„Všichni proroci se dívali na sklo, které není vyleštěné (lesklé). Mojžíš se díval na vyleštěné sklo.“  
<sup>160</sup>

נסתכלו באספקלריא שאין מאירה - וכסבורים לראות ולא ראו ומשה נסתכל באספקלריא המאירה וידע שלא ראהו בפניו  
„Dívali se na sklo, které není vyleštěné (lesklé) – a věřili, že vidí, ale neviděli. A Mojžíš se díval na lesklé sklo a věděl, že se nedíval do Jeho tváře.“

<sup>161</sup> *Průvodce zbloudilých*, 1. část, kap. 27.

<sup>162</sup> *Ibid.* kap. 10, 2-3.

<sup>163</sup> *Ibid.* kap. 10, 6.

Pojem „sestup“ se v jeho pojetí také vztahuje na trestání lidských provinění Hospodinem.<sup>164</sup>

Nachmanides charakterizuje podobu Hospodina při sestupu na horu Sinaj, jednoduchým odvozením následovně:

„*„Sestoupil Hospodin na horu Sinaj“ jestliže se budeš zabývat (touto) kapitolou, porozumíš, že „Jeho velké jméno“ sestoupilo na horu Sinaj a pobývalo na ní v ohni. On hovořil s Mojžíšem, a rozhovor s Mojžíšem (byl veden) ve všech kapitolách pomocí zvláštního jména. (To se týká) výstupu (Ex 19, 3) a vyvedení (Ex 19, 17) vstříc místu slávy, jak jsem vysvětlil.“*<sup>165</sup>

Stav, ve kterém se Hospodin nacházel během sestupu je podle Nachmanida speciální stav, jehož povaha je zachycena biblickým textem při použití *tetragramu*<sup>166</sup>. Skutečně se toto označení objevuje ve všech Nachmanidem citovaných pasáží Tanachu, pokud je popisováno místo, na kterém se Hospodin nacházel. V tomto stavu se Hospodin nachází, pokud promlouvá s vybraným prorokem z určitého omezeného prostoru. Vyznačuje se ohnivými plameny, umožňujícími mu vstoupit do tohoto světa, tak aby byl daný prorok schopný vyslechnout jeho sdělení.

Kurt Schubert spatřuje v *tetragramu* nemožnost zachytit Boha způsobem, který by umožňoval manipulaci s ním. Jednání vždy spočívá v ruce Hospodina, nikoli lidu. Schubert dává do souvislosti onu ohnivou podstatu božího zjevení s tím, co je tabuizováno. Připomíná příběh o Akánovi<sup>167</sup>, který si přivlastnil jerišský majetek. Ten byl ale určen Bohu a jeho vlastnictvím se přesunul tabuizovaný stav i na Akána a jeho rodinu. Museli proto všichni zemřít v plamenech, stejně jako bylo zamýšleno s oním majetkem.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> Ibid. kap. 10, 4-5.

<sup>165</sup>

וירד ה' על הר סיני אם תשכיל בפרשה תבין כי שמו הגדול ירד על הר סיני ושכן עליו באש, והוא מדבר עם משה, והדבור עם משה בכל הפרשה בשם המיוחד, והעליה (לעיל פסוק ג) והיציאה (שם פסוק יז) לקראת מקום הכבוד, כמו שפירשתי

<sup>166</sup> *Tetragramem* se myslí označení Božího jména pomocí čtyř písmen hebrejské abecedy: *jod, hej, vav* a *hej* (יהוה). Označení se nejčastěji odvozuje od formule, kterou řekl Hospodin Mojžíšovi, když se ho zeptal na jeho jméno – „*Jsem, který jsem*.“ (Ex 3, 14) – vycházející z kořene *haja* (היה) = být, avšak v dynamickém smyslu (jsoucí). (Dalibor Papoušek, „Jahve“ in: *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003, s. 106 – 107.)

<sup>167</sup> Joz 7 – 22.

<sup>168</sup> Schubert, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad 2010. s. 26-27.

## 4. Mojžíš

Maharal vnímá Mojžíše jako zcela výjimečného jedince, který přesahuje kvalitami běžného člověka natolik, že se zdá, jakoby mu byl podobný pouze vzhledem. Biblické vyprávění ho přitom staví do pozice běžným lidem mnohem bližší. To i přesto, že jde i zde o opravdu výjimečnou postavu. Text Tanachu vyzdvihuje především jeho prorockou roli, která je oproti jiným biblickým prorokům vsutku speciální. Hospodin s ním promlouvá přímo v bdělém stavu a bez vytáček. Navíc se s ním baví „tváří v tvář“.<sup>169</sup> S jeho pomocí se dělí zázraky, které si Hospodin žádal. Ať už šlo o egyptské rány<sup>170</sup>, přechod přes rákosové moře<sup>171</sup> nebo zázraky během putování pouští<sup>172</sup>. Díky prorockému statutu se stal také vůdcem Izraele na jeho cestě z otroctví<sup>173</sup> a učitelem<sup>174</sup>, který mu ukazoval, jak se chovat, jakožto lid vyvolený Bohem. Především však je podle vyprávění Tanachu Mojžíš považován za člověka. Člověka, který je smrtelný, přestože mu byl dopřán vysoký věk a dobré zdraví,<sup>175</sup> a má své chyby. Měl problémy s řečí a obával se vystupování před lidmi.<sup>176</sup> Dokonce zavraždil člověka.<sup>177</sup>

Rabínská tradice vycházejíc z těchto biblických textů především legitimizuje Mojžíšovo postavení, jakožto proroka výjimečných kvalit a oddaluje ho lidskému vnímání. Je tedy lidským prorokem se zvláštní schopností vnímat a rozumět Hospodinu. Oproti této tradici Maharal chápe Mojžíše jako bytost výjimečných kvalit s omezeními lidského vnímání. Rabínská tradice Mojžíše zachycuje jako člověka, který je neustále ve spojení s boží přítomností. Velice často je spojován se světelnými úkazy, které tomu nasvědčují. Babylonský Talmud traktát *Sota 12a*<sup>178</sup> zmiňuje okolnosti jeho narození. Dům, v němž se narodil, měl být naplněn světlem, což je spojováno s textem Gen 1, 4, v němž Bůh označil světlo za dobré a zároveň je v Ex 2, 2 Mojžíš označen za dobrého. Takové okolnosti jsou

<sup>169</sup> Ex 33, 11.

<sup>170</sup> Ex 7, 14 – 11, 8.

<sup>171</sup> Ex 14, 26 – 29.

<sup>172</sup> Např. Nu 20, 11.

<sup>173</sup> Ex 3, 10.

<sup>174</sup> Ex 24, 12.

<sup>175</sup> Dt 34, 5 – 7.

<sup>176</sup> Ex 4, 10 – 6.

<sup>177</sup> Ex 2, 11 – 15.

<sup>178</sup>

ותרא אותו כי טוב הוא תניא ר"מ אומר טוב שמו ר' יהודה אומר טוביה שמו רבי נחמיה אומר הגון לנביאות אחרים אומרים גולד כשהוא מהול וחכמים אומרים בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור כתיב הכא ותרא אותו כי טוב הוא וכתיב התם וירא אלהים את האור כי טוב  
„, *A viděla, že je dobrý.* ‘ Učí se, že rabi Meir říkával: *„Jeho jméno je Tov.* ‘ Rabi Jehuda říkával: *„Jeho jméno je Tobiáš.* ‘ Rabi Nehemiáš říkával: *„Je vhodný k prorocké činnosti.* ‘ Ostatní říkávali: *„Narodil se obřezaný.* ‘ Učenci říkávali: *„V okamžiku, kdy se Mojžíš narodil, byl celý dům naplněn světlem.* ‘ Zde (se uvádí): *„A viděla, že je dobrý.* ‘ *A jinde je psáno: „Bůh viděl, že světlo je dobré.* ‘“

rabíny považovány za předpoklad jeho vhodnosti k prorocké činnosti a je zvažována i skutečnost, že by se narodil již obřezaný.

I ve chvíli kdy ho našla faraonova dcera, měla u něho být spatřena *Šchina*<sup>179</sup>, která se vyznačuje právě září. V souvislosti se Šchinou a jejím posvátným charakterem zaznamenává traktát *Sota 12b*<sup>180</sup> i problém nakojit malého Mojžíše. Mojžíš měl odmítat mléko z prsu egyptské kojné, protože toto mléko bylo považováno za nečisté. Jeho ústa by byla takovým pokrmem znečištěná a nevhodná pro komunikaci na takové úrovni, jakou je diskuze s Bohem.

Mojžíšův výjimečný charakter zachycuje traktát *Nedarim 38a*:

„Řekl rabi Jochanan (ben Napacha): „*Šchina nepřebývá jinde, než nad silným (hrdinou), bohatým, moudrým a pokorným. A to vše (je odvozené) od Mojžíše.*“

*Silný – neboť je psáno v biblickém verši: „Nad přibytkem rozprostřel stan.“ (Ex 40, 19) V mišnické látce se učí: „Mojžíš, náš učitel, ho rozprostřel“ (Bechorot 44a) A je psáno (v biblickém verši): „Každá deska bude dlouhá deset loktů.“ (Ex 26, 16) Řekni, že (byla) dlouhá a úzká, leč vyplývá to z biblického verše: „Uchopil jsem obě desky, odhodil jsem je a roztříštil je.“ (Dt 9, 17) A učení tanaitů (uvádí): „Desky měli délku šest (dlaní?) a šířku šest a tři na tloušťku.“ (Bava Batra 14a).*

*Bohatý – „Vytesej si.“ (Dt 34, 1) tj. naše desky budou tvé.*

*Moudrý – „Rav a Šmuel<sup>181</sup> řekli oba: „Padesát bran porozumění bylo stvořeno ve světě, a všechny byly dány Mojžíšovi, až na jedinou.“ Jak je psáno v biblickém verši: „Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu.“ (Ž 8, 6)“*

*Pokorný – uvádí se v biblickém verši: „Mojžíš však byl nejpokornější.“ (Nu 12, 3)“<sup>182</sup>*

<sup>179</sup> Traktát *Sota 12b*:

א"ר יוסי ברבי חנינא שראתה שכינה עמו

„Řekl rabi Josi jménem rabi Chaniny, že s ním viděla Šchinu.“  
<sup>180</sup>

ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות ומאי שנא מעבריות מלמד שהחזירוהו למשה על כל המצרות כולן ולא ינק אמר פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא והיינו דכתיב את מי יורה דעה וגו' למי יורה דעה ולמי יבין מועה לגמולי מחלב ולעתיקי משדים

„A řekla jeho sestra dceři faraona: „*Nemám jít a zavolat kojnou od hebrejců?*“ *Proč právě od hebrejců? Učí se, že Mojžíše opětovně vraceli všem egyptským (kojným) a nenakojil se. Řekl: „Ústa, která mají v budoucnu hovořit se Šchinou, se budou kojit z něčeho nečistého.“ Bylo napsáno v biblickém verši: „Koho učít poznání?“ atd. (Iz 28, 9) Pro koho vyučovat o poznání? Komu vyložit zvěst? Odkojeným dětem, od prsu odstaveným?“*

<sup>181</sup> Oba učenci žili na přelomu 2. a 3. st. o. l.. Společně položili základy Babylonského Talmudu. Rav (Aba ben Avuja též známý jako Aba Aricha) byl zakladatelem akademie v Súře. Jakožto žák Jehudy ha-Nasiho spolupracoval na redakci kanonické Mišny. Mar Šmuel byl představeným akademie v Nehardeji.

<sup>182</sup>

אמר רבי יוחנן אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממש גבור דכתיב ויפרוש את האהל על המשכן ואמר מר משה רבינו פרסו וכתיב עשר אמות ארך הקרש וגו' אימא דאריך דקטין אלא מן הדין קרא דכתיב ואתפוש בשני הלוחות

Mojžíš oplýval kvalitami, které přitahují boží přítomnost. Zároveň slouží jako paradigma člověka, který je takového kontaktu schopen. Všechny tyto čtyři kvality – síla, bohatství, moudrost i pokora – jsou dány samotným Bohem. Síla mu musela být dána jako předpoklad při narození. Bohatství i moudrost obdržel v průběhu života kontaktem s Hospodinem. Dokonce i pokoře se učil díky kontaktu s Bohem. Ideální prostředník pro komunikaci je teda zcela podvolený rozmaru vyšší moci, kterou vykonává pokud možno bez rozmýšlení a není schopen si další kontakt vynutit silou. Jeho vyvolení je zcela závislé na boží vůli. Komunikační prostředník se sám nemůže nabídnout, ani nemůže odmítat božské rozhodnutí. Je pouze schopný přemýšlet o jeho správnosti a rozmýšlet se, zda Jeho rozhodnutí chce naplnit.

Podle uvedeného textu je Mojžíšovo poznání téměř rovno poznání všeho, co se týká stvořeného světa. Což odpovídá Maharalovské představě protikladů. Tento svět staví proti světu božského pléróma. Mojžíš nabývá poznání Tohoto světa, avšak jeho poznání pochází z jiného světa a umožňuje Tento svět částečně přesáhnout.

Za povšimnutí stojí zmíněné porovnání úrovně Mojžíše, která je jen o něco málo nižší než božská. Raši tento text vysvětluje tím, že nejde o Boha, ale o anděly.<sup>183</sup> Výraz *me-elohim* – od boha (מאלהים) je tedy označením toho, co pochází od Hospodina a nachází se hned na další úrovni pod ním, což je sféra andělů. Správně tedy text uvádí, že Mojžíš je na úrovni, která je jen částečně odlišná od té andělské.

I přes svou vrozenou dokonalost byl Mojžíš nucen při setkání s Hospodinem na Sinaji projít očištnými procesy. V traktátu *Joma 4a*<sup>184</sup> se uvádí podle tradice Reš Lakíše, že už samotné vstoupení na horu Sinaj, když byla zahalena kouřem, má očištný charakter. Tím, že Mojžíš prošel oblakem kouře, byl posvěcen a získal tím schopnost převzít Desatero. Podobně očištný účinek měl i Mojžíšův půst. Aby docílil získání informací od Hospodina, nejedl čtyřicet dní a nocí. Stejným způsobem se podle traktátu *Bava Mecia*

---

ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם ותניא הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביון שלשה עשירי פסל לך פסולתן שלך יהא חכם רב ושמואל דאמרי תרוייהו חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחת שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים עניו דכתיב והאיש משה עניו מאד

183

ותחסרהו מעט מאלהים וגו'. 'מאלהים ל' מלאכים שנתת כח ביהושע להדמים החמה וליבש את הירדן במשה לקרוע מי ים סוף ולעלות למרום ובאליהו להחיות את המת  
„Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu atd.' *Od Boha – znamená (jazykově) od andělů. Jozue měl sílu zastavit slunce a vysušit Jordán, Mojžíš rozdělit vody Rákosového moře a vystoupat do výšky, a Eliáš oživit mrtvé.*“

184

תניא כוותיה דריש לקיש משה עלה בענן ונתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל בקדושה שנאמר (שמות כד, טז) וישכון כבוד ה' על הר סיני  
„Podle učení Reš Lakíše: ‚Mojžíš vystoupal v oblaku, byl obklopen oblakem a posvětil se v oblaku, aby přijal Tóru pro Izrael ve svatosti.‘ Jak se uvádí v biblickém verši (Ex 24, 16): ‚A Hospodinova sláva přebývala na hoře Sinaj.‘“

86b<sup>185</sup> chovali i andělé, jak jsme uvedli výše. Mojžíš je považován svým charakterem za velmi blízkého andělům, proto se dá předpokládat, že i chování by mělo mít podobný účinek, jako jednání andělů.

Jako každý člověk, i Mojžíš musel jednoho dne zemřít. Midraš však dává jeho smrti speciální důvod. Tak jako se v talmudických spisech rozvinula představa *Budoucího světa* (*Olam ha-ba*), který má přijít po období *Dnů mesiáše* (*Jemot ha-mašiach*), tak byl následně i Mojžíš spojen s obdobím, do kterého mají být lidé vzkříšeni. Podle *Bamidbar Rabba 19, 13*<sup>186</sup> vysvětlil Mojžíšovi sám Hospodin, nutnost jeho smrti ještě před vstupem do Erec Jisrael. Jeho smrt měla být důkazem, že i lidé, kteří opustili Egypt a zemřeli během putování pouští, mají nárok na Budoucí svět a i oni budou do něho vzkříšeni. Přestože této země jim zaslíbené nedosáhli, patřili mezi ty, které Bůh vyvolil, a uvěřili v Něj. Mojžíš je součástí této generace, je s ní spojený a proto vzkříšen až s nimi. Je jistě bez dohadů, že takto významný člověk, má nárok na Budoucí svět.

Snad právě proto, že Mojžíš je tak zvláštní, proběhla jeho smrt pomocí božího polibku (*mita bi-nešika*) (*Bava Batra 17a*)<sup>187</sup>. Takové privilegium je určené pouze výjimečným osobnostem. Probíhá za přítomnosti Boha a nikoli skrze Anděla smrti. Jde o zcela bezbolestnou smrt, jejíž průběh je přirovnáván vyjmutí vlasu ze sklenice mléka.<sup>188</sup> V židovské mystice je možné dosáhnout smrti božím polibkem kvůli neopatrnosti mystika, když se v důsledku své nedokonalosti nechá pohltit božstvím. Zkušenost s přimknutím se k Bohu byla vyhledávána, aby bylo dosaženo zkušenosti konečné jednoty s boží přítomností.<sup>189</sup> Setkání lidské duše s Bohem, duši mění a přetváří lidskou osobnost.<sup>190</sup>

185

אמר רבי תנחום בר חנילאי לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם ואכלו סלקא דעתך אלא אימא נראו כמי שאכלו ושחו  
„Řekl rabi Tanchuma bar Chanilaj: 'Nikdy se člověk neodchýlí od zvyku.' Mojžíš vystoupil do výšin a nejedl chléb. Služební andělé sestoupili dolů a jedli chléb. „A jedli měj na mysli, leč řekni, že vypadali, jakoby jedli a pili.“

186

אף כאן אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: שבחך הוא, שהוצאת ששים ריבוא וקברתם במדבר, ואת מכניס דור אחר!? עכשיו יאמרו: אין לדור המדבר חלק לעולם הבא, אלא תהא בצדן ותבוא עימהן, שנאמר: ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה, לכך כתיב: לא תביא את הקהל הזה, אלא שיצא עמך:

„,Také tak řekl Svatý, budiž požehnán, Mojžíši: ‚Pochválil tě, že jsi vyvedl 600 tisíc, a pohřbili jste je v poušti. Ty přivádíš jiné pokolení?!‘ Nyní říknou: ‚Pokolení (putujících) pouští nemá podíl na světě budoucím (Olam ha-ba). Ale ty budeš na jejich straně a přijdeš s nimi.‘ Jak uvádí biblický verš: ‚Přišel s představiteli lidu, vykonal Hospodinovu spravedlnost.‘ (Dt 33, 21) Proto je psáno (v biblickém verši): ‚Neuveďš toto shromáždění‘ (Num 20, 12), leč vyšlo s tebou.“

<sup>187</sup> Kromě Mojžíše midraš zmiňuje i Arona a Miriam.

<sup>188</sup> Harry Freedman, „Death, Kiss of“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007, s. 513.

<sup>189</sup> Idel, Moše. *Kabala. Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o. 2004. s. 22, 74.



Můžeme tedy předpokládat, že smrtí božským polibkem byl Mojžíš vytažen z tohoto hmotného světa, dosáhl vyššího poznání a byl zdokonalen za úroveň lidského bytí. V podobném smyslu se objevuje v traktátu *Sota 13b*<sup>191</sup> spekulace, že Mojžíš nezemřel:

*„Podle učení rabi Eliezera staršího se říká, že (oblast) 20 mil na 20 mil odpovídá táboru Izraele. Bat Kol (=hlas z nebes) oznamuje a říká: ‚Zemřel Mojžíš, velký učitel Izraele.‘ A jsou tací, kteří říkají: ‚Mojžíš nezemřel.‘ Je napsáno toto: ‚Zemřel tam.‘ (Dt 34, 5) A je tam též napsáno: ‚Byl tam s Hospodinem.‘ (Ex 34, 28) Tak jako v druhém případě (to znamená, že) stál a sloužil, stejně tak (je tomu i v prvním případě, kdy) stál a sloužil.“*

Skrze termín „tam“ je uváděna analogie dvou biblických veršů, která má naznačovat, že Mojžíš se nacházel ve společnosti Hospodina, po jeho boku a sloužil mu. Takovýto způsob výkladu bychom mohli označit jako *gezera šava*<sup>192</sup>, protože je porovnáváno použití stejného výrazu z různých biblických veršů. Avšak v tomto případě není uvozen termínem *atja*, běžný pro tento hermeneutický princip. Za těchto okolností si můžeme říci, že sice zemřela Mojžíšova tělesná podoba, ale jeho duchovní potence nadále Bohu slouží. Protože text uvádí jak výraz pro úmrtí, tak výraz vykládaný ve smyslu služby Bohu.

---

<sup>190</sup> Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003. s. 34.

<sup>191</sup>

תניא רבי אליעזר הגדול אומר שנים עשר מיל על שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל בת קול משמיע ואומר וימת משה ספרא רבה  
דישראל ויש אומרים לא מת משה כתיב הכא וימת שם וכתיב התם ויהי שם עם ה' מה להלן עומד ומשמע אף כאן עומד ומשמע

<sup>192</sup> *Gezera šava* je označením hermeneutického pravidla, které je součástí jak 7 Hilelových, 13 Jišmaelových i 32 pravidel rabi Jose Ha-Gelili.

## 5. Božské zásahy

Oproti Mojžíšovi, který je hlavním představitelem ideálního prostředníka (emca) u Maharala, je větší důraz v rabínské tradici kladen na zprostředkování skrze boží zákrok do tohoto světa. Mojžíš je jedním z vyvolených, kterým byla poskytnuta zkušenost setkání s božstvím, avšak je pouze člověk, tak jako jiní proroci a učenci. Není vyzdvihován jako něco výjimečného, kolem čeho by bylo možné vystavět kult. Tím, co si zaslouží opravdovou úctu, je Bůh samotný. V biblickém podání se označení pro božský hlas (קול ה'יהוה) vyskytuje především v situacích, kdy je člověk kárán nebo je od něho očekávána bázeň. Např. když po té, co Adam s Evou pojedli zakázané ovoce (Gen 3,8); cestou k Emorejskému pohorí, když se lid obával do země vstoupit (Dt 1, 34-35); vize proroka Izajáše o Jeruzalému, který povstane k novému životu (Iz 66, 5-6).

### 5.1. Boží hlas

I po utichnutí proroků a vyhnání do exilu, zůstal Hospodin se svým lidem nadále v kontaktu. Rabínské texty zmiňují<sup>193</sup> sdělování informací skrze tzv. *bat kol*<sup>194</sup> (= dcera hlasu), která představovala ozvěnu božího hlasu v tomto světě, modifikovanou tak, aby ji lidské uši byly schopny rozumět. Podle rabínské tradice se *bat kol* ozývá často při smrti mučedníka. Jak tomu bylo například při smrti rabi Akivy, kdy se ozvala, aby mu zvěstovala, že má nárok na *Olam ha-ba*.<sup>195</sup> *Bat kol* mohla být slyšet i jako zvuk, který se nesl vzduchem bez zjevného zdroje, ale mohl promlouvat i ve snech.<sup>196</sup>

Avšak *bat kol* po zjevení Tóry na Sinaji, již nemohla zasahovat do halachického rozhodování učenců. Tím byla totiž předána veškerá Tóra i s halachou na zem, proto veškeré rozhodování spadá pouze do rukou učenců. Tento předpoklad názorně reprezentuje příběh o Achnajových kamnech, zaznamenaný v Babylonském Talmudu *Bava Mecia 59b*. V tomto příběhu se pře rabi Eliezer s učenci o čistotu těchto kamen. On tvrdí, že kamna jsou čistá, zatímco učenci tvrdí opak. Jako důkaz své pravdy si vyžádal několik zázraků:

<sup>193</sup> BT traktát Joma 9b

אמר רבי אבא בת קול כדתניא משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקדש מישראל ועדיין היו משתמשין בבת קול

„Řekl rabi Aba: „*Bat Kol, jak se učí v baraitě, když zemřeli poslední proroci Ageus, Zachariáš a Malachiáš, vytratil se svatý duch Izraeli. Nadále užívají bat kol.*““

<sup>194</sup> Hebrejsky: ב"ק בת קול někdy se uvádí pod zkratkou ב"ק.

<sup>195</sup> Viz. BT traktát Brachot 61b

יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שאתה מזומן לחיי העוה"ב

„*Vyšla bat kol a řekla: „Jsi št'asten rabi Akivo, protože jsi pozván k životu ve světě budoucím (Olam ha-ba).*““

<sup>196</sup> BT traktát Chagiga 14b

ואף אני ואתם בחלומי מסובין היינו על הר סיני ונתנה עלינו בת קול מן השמים עלו לכאן עלו לכאן

„*A když jsme se nacházeli já a ty ve společných snech, byli jsme na hoře Sinaj a bat kol nám dávala (věděť): „Vystoupejte sem! Vystoupejte sem!““*

posunutí stromu, obrácení toku řeky, pohyb stěn učebny a nakonec i svědectví nebes, která mu odpověděla v podobě *bat kol*. Nicméně učenci nepřijali žádný z těchto úkazů, jako důkaz správnosti halachy rabi Eliezera.

V případě zjevení Desatera na Sinaji pomocí božského hlasu (*kol* = קול) však došlo ke zvláštnímu úkazu. Halachický midraš *Mechilta de Rabi Jišmael 20, 15* zachycuje tuto problematiku velmi trefně: „*Všechn lid pozoruje hlasy. (Ex 20, 18) – Vidí, co je viditelné a slyší, co je slyšitelné. To jsou slova rabi Jišmaela. Rabi Akiva říká: ‚Vidí a slyší, co je viditelné. Není slova, které by vycházelo z úst všemocného a nebylo vytesáno na desky.‘ Jak uvádí biblický verš: ‚Hospodinův hlas křeše plameny ohně. (Ž 29, 7)‘<sup>197</sup>*

Midraš vypovídá o tom, jak během předání Desatera lid Izraele „viděl“ zvuky. Přestože, zvuk za normálních okolností nemůže být člověkem viděn. Podle tradice připisované rabi Jišmaelovi je tento fakt vysvětlován pouze jako textová výpustka. Lidé zaznamenávali pomocí svých smyslů rozdílné věci. Viděli to, co bylo z dálky viditelné na vrcholku hory. Tedy kouř a oheň a slyšeli z dálky promlouvat boží hlas.

Tradice, kterou v textu zastupuje rabi Akiva má ovšem rozdílný názor. Předání Tóry se doprovázel úkaz, který umožňoval lidem, aby viděli Hospodinův hlas, jak se transformuje a jeho slova se mění v text vytesaný do kamenných desek. Konkrétně je zde zmíněn Ž 29, 7, který specifikuje podobu božského hlasu, jíž je oheň.<sup>198</sup>

Na rozdíl od *bat kol*, která je zaznamenávána v období po darování Desatera, je boží hlas na Sinaji spojený se zřetelným vjemem. Avšak oba případy se týkají předávání informací. Zúčastnění adepti jsou vystaveni setkání s božským výrokem. Pouze Mojžíš, který byl ze svého lidu vyvolen, měl možnost se zároveň setkat zblízka s autorem těchto výroků.

## 5.2. Boží přítomnost

Výše popsané předání *Mechiltou de rabi Jišmeal*, objasňuje *Mechilta de rabi Šimon bar Jochaj 20, 15* trochu jinak: „*Zvuky. Podle toho, jak je obvyklé ve světě není možné vidět zvuky, ale zde viděli zvuky a záblesky (= hromy a blesky). Právě tak jako viděli záblesky, tak viděli zvuky. ‚Lid viděl.‘ Co viděli? Viděli velkou slávu. Rabi Eliezer říká: ‚Okdud (je známo), že by služebná z (lidu) Izraele viděla to, co neviděl velký z proroků?‘*

<sup>197</sup>

"וכל העם רואים את הקולות" - רואין הנראה ושומעין הנשמע, דברי ר' ישמעאל. רבי עקיבא אומר: רואין ושומעין הנראה, ואין דבר שלא יצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות, שנאמר "קול ה' חוצב להבות אש"

<sup>198</sup> Podobně se s tímto textem vypořádává Steven D. Fraade. Avšak on spatřuje ve výrazu kol označení pro hrom. (viz Fraade, Steve D.. Hearing and seeing at Sinai. In: BROOKE, George J., Hindy NAJMAN a Loren T. STUCKENBRUCK. *The significance of Sinai: traditions about Sinai and divine revelation in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 2008, s. 250 – 255.)

V biblickém verši je řečeno: „Lid viděl.“<sup>199</sup> Co viděli? Viděli velikou slávu. Tím, co bylo vidět v podobě ohně na hoře, měla být v tomto podání Boží Sláva (*Kevod ha-šem* = כבוד יהוה). Jako odlesk boží přítomnosti v blízkosti hory, která jim umožňovala vidět i to, co je běžně jen slyšitelné.

Boží Sláva se nachází se všemi dobrými lidmi.<sup>200</sup> V souvislosti s konkrétními místy nebo osobami se boží přítomnost označuje jako *Šchina* a Mojžíš je s ní často spojován. Běžně u ní není předpokládán zvukový projev. *Šchina* je nestálá. Nenachází se neustále na jednom určitém místě. Přitahují ji speciální vlastnosti. Jak dobře popisuje na několika místech *Midraš raba*, konkrétně pak *Numeri Raba 13, 2* uvádí: „*Rabi Jicchak řekl: V biblickém verši se uvádí, že spravedliví obdrží zemi a budou v ní bydlet navždy (Ž 37, 29). Kde budou přebývat svévolníci, ve vzduchu?! Sice svévolní oddalovali Šchinu ze země, ale spravedliví způsobovali, že Šchina přebývá na zemi.*“<sup>201</sup>

Její pohyb zachycuje i *Genesis Raba 19, 7*<sup>202</sup> popisem posuvu *Šchiny* v závislosti na počtu spravedlivých a hříšníků, kteří se nacházeli ve světě v různých pokoleních. Zatížení lidstva hříchy nutí *Šchinu* vzdálit se od tohoto stvořeného světa do stále vyšších úrovní nebes. Avšak existence spravedlivých je schopná ji znovu přiblížit nebo dokonce navrátit na tento svět.

199

את הקולות. כנוהג שבועולם מה שאי אפשר לראות את הקול אבל כאן ראו את הקולות ואת הלפידים כשם שראו אתהלפידים כן ראו את הקולות : וירא העם. מה ראו כבוד גדול ראו: ר' אליעזר אומר מניין שראתה שפחה בישראל מה שלא ראה גדול שבנביאים שנ' וירא העם מה ראו כבוד גדול ראו :

<sup>200</sup> Mišna Sota 1, 9:

מי גדול ממושה, שלא נתעסק בו אלא המקום, שנאמר ויקבר אתו בגי'א. לא על משה בלבד אמרו, אלא על כל הצדיקים, שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאסף:

„Kdo je tak velký jako Mojžíš, že se o něho zajímal přímo Hospodin? V biblickém verši je řečeno: „Pochoval ho v údolí.“ (Dt 34,6) Neříkali to pouze o Mojžíši, ale o všech spravedlivých. V biblickém verši je řečeno: „Před tebou půjde tvá spravedlnost, za tebou se bude ubírat Hospodinova sláva.“

<sup>201</sup>

אמר רבי יצחק: כתיב (תהלים ז'): צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה. הרשעים במה ישכנו, באויר?! אלא הרשעים סלקו השכינה מן הארץ, אבל הצדיקים השכינו השכינה בארץ

<sup>202</sup>

עיקר שכינה בתחתונים היתה. כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון. חטא קין נסתלקה לרקיע השני. דור אנוש לשלישי. דור המבול לרביעי. דור הפלגה, לחמישי. סדומיים, לשישי. ומצרים בימי אברהם לשביעי. וכנגדן עמדו ז' צדיקים ואלו הן: אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משה. עמד אברהם והורידה לשישי. עמד יצחק והורידה מן השישי לחמישי. עמד יעקב והורידה מן החמישי לרביעי. עמד לוי והורידה מן הרביעי לשלישי. עמד קהת והורידה מן השלישי לשני. עמד עמרם והורידה מן השני לראשון. עמד משה והורידה מלמעלה למטה

„Původně byla *Šchina* v dolní sféře (=na zemi). Hned po tom, co zhřešil první člověk, se *Šchina* vzdálila na první nebesa. Zhřešil Kain a vzdálila se na druhá nebesa. (Kvůli) pokolení Enoše (se vzdálila) na třetí (nebesa). (Kvůli) pokolení potopy (se vzdálila) na čtvrtá (nebesa). (Kvůli) pokolení zmatení (jazyků)(se vzdálila) na pátá (nebesa). (Kvůli) obyvatelům Sodomy (se vzdálila) na šestá (nebesa). (Kvůli) Egypťanům za dni Abrahama (se vzdálila) na sedmá nebesa. A proti nim povstalo sedm spravedlivých, kterými byli: Abraham, Izák, Jákob, Levi, Kehat, Amram, Mojžíš. (Když) povstal Abraham, sestoupila (*Šchina*) na šestá (nebesa). (Když) povstal Izák, sestoupila z šestých (nebes) na pátá (nebesa). (Když) povstal Jákob, sestoupila z pátých (nebes) na čtvrtá (nebesa). (Když) povstal Levi, sestoupila ze čtvrtých (nebes) na třetí (nebesa). (Když) povstal Kehat, sestoupila ze třetích (nebes) na druhá (nebesa). (Když) povstal Amram, sestoupila ze druhých (nebes) na první (nebesa). (Když) povstal Mojžíš, sestoupila z vrchu dolů (na zemi).“

*Šchina* se tedy nachází vždy v přítomnosti spravedlivých lidí, kteří se chovají řádně. Je však řečeno, že *Šchina* sestupuje k *minjanu*<sup>203</sup>. Je tedy zapotřebí 10 průměrných lidí, aby se svými kvalitami byť jen částečně a dočasně přiblížili ke kvalitám, kterých dosahoval Mojžíš během celého svého života. Je tedy možné přitáhnout pozornost boží svými dobrými skutky, avšak její projev skrze hlas záleží plně na božím vyvolení.

---

<sup>203</sup> *Minjan* (מנין = počet) představuje označení minimálně deseti nábožensky dospělých mužů, za účelem veřejné bohoslužby. V reformním judaismu může jít o ženy.

## 6. Kamenné desky

Předmětem předání na Sinaji bylo Desatero, potažmo celá Tóra, které prošlo transformací, aby mohlo být lidem přístupné v tomto světě. Zaměříme se zde na kamenné desky, které představují fyzickou podobu zákona. Jejich podobu zachycuje Tanach velmi prostě, jako dvě kamenné desky.<sup>204</sup> V Jeruzalémském Talmudu je zachycena diskuze ohledně bližší podoby těchto desek, z níž Maharal vychází a cituje ji (viz výše *Tiferet Jisrael* kap. 35). On sám se přiklání teorii o tetragonálním zápisu zákonů, aby bylo dosaženo co možná nejdokonalejší podoby, umožňující stejnou hodnotu výpovědi, když je z desek čteno z jakékoli strany. Tyto údaje se však týkají prvních předaných desek. Desek, které byly nedlouho po předání do tohoto světa rozbity.<sup>205</sup> Desek, které byly dílem božím.<sup>206</sup>

Jeruzalémský Talmud nám poskytuje další zajímavé údaje týkající se povahy prvních desek zákona. Podle traktátu *Taanit 23a*<sup>207</sup> vážili desky 40 *sea*<sup>208</sup> i s vytesaným nápisem. V určitý okamžik desky ztěžkly, protože zmizel text, který se na nich nacházel. To měl být pravý důvod, proč už Mojžíš desky nedokázal udržet. Umístění textu Desatera na deskách dodávalo kameni zvláštní vlastnosti, které se projevovali jejich nižší vahou. Jak víme, Mojžíš měl desky upustit ve chvíli, kdy zjistil, že se Izraelité modlí ke zlatému býčku<sup>209</sup>, což zakazuje jedno z přikázání Desatera, které oni tou dobou neznali. Písmena textu tudíž opustila desky, když v podobě smlouvy byly doručeny druhé smluvní straně, která neodpovídala podmínkám stanoveným smlouvou. Nebylo možné, aby byla smlouva přijata národem, který se nenacházel v patřičném stavu, odpovídajícímu podmínkám smlouvy, když smlouva nestanovuje zároveň, jak se do onoho stavu dostat.

Důvodem pro zničení desek nebyl pouhý Mojžíšův rozmar, jak se na první pohled může zdát z biblického textu. Ale nevhodnost stavu smlouvy, která měla být uzavřena. Mojžíš jako prostředník nedokázal udržet kontakt nutný pro předání s národem, který se nachází ve stavu, jenž předání neumožňuje.

---

<sup>204</sup> Ex 31, 18.

<sup>205</sup> Ex 32, 19.

<sup>206</sup> Ex 32, 16.

<sup>207</sup>

הלוחות היו משאוי ארבעים סאה והכתב היה סובלן כיון שפרח הכתב כבדו על ידיו של משה ונפלו ונשתברו ובטל התמיד „Desky měly hmotnost 40 sea a nápis na nich byl připevněn. Když nápis odlétl, byly pro Mojžíšovi ruce těžké a upadli a rozbili se a byly navždy zničeny (znehodnoceny).“

<sup>208</sup> Sea je běžně užíváno jako označení duté míry (představuje cca 7,3 l – viz. heslo „Weights and Measures“, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 20, s. 700-709.) Někdy je užíváno i jako jednotka plochy a výjimečně jako váha.

<sup>209</sup> Ex 32, 19.

Maharal vysvětluje důvod rozbití desek podobně. Desky v podobě, jakou dosahovali, když byly stvořeny přímo bohem, nebyly vhodné pro tento svět a ani Izraelci se nenacházeli v příslušném stavu. Modloslužbu býčku považoval za nutnou, aby Izrael opustil „andělskou úroveň“ a nacházel se ve stavu vhodném pro tento svět.

Z uvedeného textu *Taanit 23a*, je však spíše možné si vyložit, že Izraelci se nacházeli ve stavu vhodném pro tento svět, ale ne ve stavu vhodném k přijetí závazku takové hodnoty.

První desky byly celé dílem božím. Zatím co, druhé byly pouze dílem člověka. Po zničení prvních desek vzal Mojžíš kámen, tak jak ho k tomu Hospodin vyzval, a učinil z něj desky odpovídající rozměrem těm prvním. Tesat je musel Mojžíš sám. Biblický text se k tomu vyjadřuje jasně, ale u zápisu tohoto textu uvádí dva rozdílné údaje. Napřed Hospodin Mojžíše nabádá, ať desky připraví, že na ně pak znovu vepíše totožný text<sup>210</sup>, ale když se Mojžíš dostaví s deskami na horu Sinaj, je mu text pouze diktován. Ten kdo ho tesá je Mojžíš.<sup>211</sup> Co se týče materiálu obou, podle Rašiho komentáře byly druhé desky zhotoveny ze safíru, který Hospodin Mojžíši ukázal.<sup>212</sup> Měli tedy velikou materiální hodnotu. Avšak není pochyb, že jejich hodnota byla vysoká i díky obsahu. Jak uvádí Babylonský Talmud oddíl *Pirkej Avot 6, 2*, studium Tóry umožňuje osvobodit se, potažmo se přiblížit k Hospodinu.<sup>213</sup> Tohoto názoru dosahuje na základě výkladu slova „tesat“ (חרות), který při změněné vokalizaci znamená „svobodu“. Tím se blíží Maharalovu názoru, že dodržováním Desatera je člověk schopný dosáhnout dokonalosti.

Rabíni jsou nejednotní v názoru, co vše bylo zachyceno na kamenných deskách zákona. Například Raši ve svém komentáři k Tanachu uvádí, že všechny *micvot* jsou implicitně obsaženy v Desateru.<sup>214</sup> Takže se nacházeli již na kamenných deskách.

<sup>210</sup> Ex 34, 1.

<sup>211</sup> Ex 34, 27–28.

<sup>212</sup>

פסל לך. הָרָאָהוּ מִקְצֵב סִפְרִינְיוֹן מִתּוֹךְ אֶהְלוּ וְאָמַר לוֹ הַפְּסוּלֵת יְהִיָּה שְׁלֶךְ; מִשָּׁם נִתְעַשֶּׂר מִשֶּׁה הַרְבֵּה „*Vytesej si. Ukázal mu safírový důl ze středu jeho stanu a řekl mu: ‚Úlomky budou tvé. Mojžíš velice zbohatl.‘*“

<sup>213</sup>

ואומר: "והלחת מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת", אל תקרא חרות אלא חרות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה. וכל מי שעוסק בתלמוד תורה הרי זה מתעלה, שנאמר: "וממתנה נחליאל ומנחליאל במות."  
„*A řekl (Jehošua ben Levi): ‚Ty desky byly dílo boží, i písmo vyryté na deskách bylo dílo boží (Ex 32, 16) Nečti, vyryté‘, ale ‚svoboda‘. Není svobodného člověka, který by se nezabýval studiem Tóry. Každý kdo se zabývá studiem Tóry, to znamená, že se dostává výše. Neboť v biblickém textu je řečeno: ‚Z Matany do Nachalieleu, z Nachalieleu do Bamotu (Num 21, 19)‘ – text zřejmě naráží na doslovný překlad „od darování (Tóry) k proudům božím a od proudů božích k výstupům (plurál od במה – výstup, vstup, shromáždění).*“

<sup>214</sup>

את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם: כל שש מאות וששל עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שייסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו:

Nezávisle na obsahu kamenných desek se stala hlavní myšlenkou darování na Sinaji teorie o darování celé Tóry (celého učení judaismu). Zájem rabínů o toto téma byl zřejmě zapříčiněn tlakem ze strany křesťanských obcí. Časové zařazení těchto myšlenek můžeme dohledat díky jejich nejstarším podobám, které pochází z období tanaitů a to jak z Talmudu, tak z midrašů. Například Babylonský Talmud *Megila 19b*: „*Řekl rabi Chija bar Aba jménem rabi Jochanana: ‚Co znamená biblický verš ‚Na nichž byla všechna přikázání, o kterých s vámi Hospodin mluvil na hoře.‘ (Dt 9, 10) Poučuje o tom, že Svatý, budiž požehnán, ukázal Mojžíšovi detaily Tóry a výklady učenců a to, co nově vyloží budoucí učenci.‘*“<sup>215</sup>

Z takovéhoho textu se, ale můžeme domnívat, že všechny závazné informace judaismu byly předány přímo Mojžíšovi i s jistou vizí všech budoucích možných výkladů. Poněkud přesnější sdělení midraše *Exodus Raba 28, 6*: „*‚Bůh vyhlásil všechna tato přikázání.‘ (Ex 20, 1) Rabi Jicchak řekl: ‚Co se týče toho, co budou uvádět ve svých prorocích budoucí proroci všech pokolení, to obdrželi na hoře Sinaj. Neboť Mojžíš řekl Izraeli: ‚...jak s tím, který tu dnes s námi stojí před Hospodinem, naším Bohem, tak s tím, který tu dnes s námi není.‘ (Dt 29, 14) ‚Dnes s námi stojí‘ – to zde není napsáno, ale (uvádí se) ‚dnes s námi‘. Tyto duše budou stvořeny v budoucnu, (ještě) ještě mezi nimi vskutku nestojí. V biblickém verši není uvedeno, že by mezi nimi stály. Přestože neexistovaly ve stejný okamžik, úplně každý (jednotlivec) obdržel to své.‘*“<sup>216</sup> Zde je již patrné, že všechny informace neobdržel pouze Mojžíš. Byly rozděleny příslušným osobám, v podobě potřebné pro jejich vlastní časové období. Avšak Tóra pronikla do tohoto světa právě v době předávání Desatera a díky němu byla zprostředkována. Mojžíš o jednotlivostech byl zřejmě obeznámen, ale správné pochopení a praktické uplatnění je již plně v rukou dalších generací.

---

„*‚(Dám ti) kamenné desky – zákon a přikázání, které jsem napsal, abys jim vyučoval.‘ (Ex 24, 12) Všech 613 micvot je obsaženo v oněch deseti výrocích. A (náš) rabi Saadja (Gaon) vyložil v ‚Azharot‘, že tím dal základ pro každý výrok micvot, které na něm (výroku) závisí.‘*“

<sup>215</sup>

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן מאי דכתיב (דברים ט, י) ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה:

<sup>216</sup>

וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר אמר רבי יצחק: מה שהנביאים עתידיים להתנבאות בכל דור ודור, קבלו מהר סיני, שכן משה אומר להם לישראל (דברים כט): כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה עמנו היום. עמנו עומד היום אין כתיב כאן, אלא עמנו היום, אלו הנשמות העתידות להבראות, שאין בהם ממש, שלא נאמרה בהם עמידה, שאע"פ שלא היו באותה שעה, כל אחד ואחד קבל את שלו.



## Závěr

Přestože tradiční texty by měli být pro rabíny všech generací směrodatné, u Maharala se setkáváme s jistými odchylkami. I když texty dosahují obdobné argumentace, obě strany využívají rozdílných důrazů. Proto se přes svoji vnější podobu významy konkrétních záležitostí značně různí.

Rozdílnost je patrná především v pojetí Mojžíše, jakožto osoby určené ke zprostředkování smlouvy mezi Bohem a Izraelem. Nejenže je chápán v rozdílných mezích, které ovšem z formálního hlediska nevybočují, ale setkáváme se zde i se zcela rozdílným kladením důrazu na skutečnosti týkající se předávání na hoře Sinaj. Zatímco tradiční texty se soustředí na transcendentální charakter události, Maharala zajímá více její odraz do lidského světa a propojení těchto dvou zcela rozdílných oblastí – tedy Boha a člověka. Maharal zde užívá především svých teorií o protikladech a o tzv. prostředníkovi.

Za povšimnutí stojí zvláštní způsob, jakým Maharal strukturuje svou práci. Na začátku každé úvahy uvádí konkrétní biblický text, na jehož základě se snaží stručně tematizovat výchozí problematiku metodou tvůrčího midraše. Následně své teorie podkládá výklady jiných učenců, tak aby byly detaily problematiky pokryty v co nejširší míře. Na závěr se snaží znovu shrnout téma v uspořádané podobě.

Jeho práce vychází svým charakterem z podoby typické pro rabínskou práci s textem při vyvozování halachických závěrů. Avšak snaží se více přiblížit svým ideálům pedagogické podoby výkladu, kterou považoval ve své době za nedostatečnou. Proto jsou jeho texty plné častého opakování látky nebo odkazů na příslušná místa, která téma lépe popisují.

Za jeden z charakteristických rysů jeho práce je neuvěřitelná práce se zdrojovými informacemi, které velmi často cituje v podobě parafráze, která sice mnohdy znesnadňuje přesné nalezení konkrétního textu, ale umožňuje vhodnější přiblížení tématu. Což se děje především v případech, kdy nahrazuje některé originální aramejské výrazy za výrazy hebrejské.

Díky svojí vlastní zarputilosti se sám Maharal stává představitelem toho, co se sám snažil ve svých dílech popsat – prostředníkem. Zprostředkovává vědění dřívějších generací generacím mladším a umožňuje jim dosáhnout dokonalosti, po které touží. Tím propojuje svět běžných lidí se světem naplněným božskou moudrostí. Snad i tato práce umožní prostému člověku seznámit se s těmito myšlenkami a pomůže zachovat Maharalův odkaz.

## Seznam použité literatury:

### Prameny

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

Loew, Jehuda ben Betzalel. *Tiferet Jisrael.* Bnej Brak, 1980.

### Sekundární literatura

Ben Zion Bokser. *From the World of Cabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague.* New York: Philosophical Library 1954.

Beneš, Jiří. *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku.* Praha: Návrat domů 2008.

Brooke, George J., Hindy Najman, Loren T. Stuckenbruck. *The significance of Sinai: traditions about Sinai and divine revelation in Judaism and Christianity.* Leiden: Brill, 2008.

Sherwin, B. L. *Mystical Theology and Social Dissent. The life and works of Judah Loew of Prague.* 1. vyd. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006.

Idel, Moše. *Kabala. Nové pohledy.* Praha: Vyšehrad, spol. s r.o. 2004.

Neher, André. *Studna exilu.* 1. vyd. Praha: Sefer 1993.

Nosek, B., Damohorská, P.. *Židovské tradice a zvyky.* Praha: Karolinum 2010.

Nosek, B., Damohorská, P.. *Úvod do synagogální liturgie.* Praha: Karolinum 2008

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

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

Stemberger, G., *Talmud a Midraš.* 2. vyd. Praha: Vyšehrad, spol. s r. o. 2011.

### Encyklopedie

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

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

### Slovníky

Ben-Abba, Dov. *Hebrew-english, English-hebrew Dictionary.* Nazareth: Masada Press, Ltd., 1977.

Jastrow, Marcus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature.* Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2005.

Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému Zákonu.* 4. vyd. Praha: Kalich, nakladatelství a knihkupectví, s.r.o. 2006.

### Elektronické dokumenty

<[http://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/9880#showrashi=true](http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9880#showrashi=true)> (dostupné 15. dubna 2016)

<<http://www.sefaria.org/?home>> – s výjimkou kapitoli 3 a pokud není uvedeno jinak, je hebrejská podoba textu čerpána z těchto stránek (dostupné 22. června 2016)

<[http://he.wikipedia.org/wiki/רבי\\_היא\\_בר\\_אמי](http://he.wikipedia.org/wiki/רבי_היא_בר_אמי)> (dostupné 10. května 2015)

<[https://he.wikipedia.org/wiki/דיברה\\_תורה\\_כלשון\\_בני\\_אדם](https://he.wikipedia.org/wiki/דיברה_תורה_כלשון_בני_אדם)> (dostupné 14. října 2015)

## **Summary**

This thesis is focused on Rabi Loew's opinions on the Ten Commandments. These opinions compares with the views captured in the basic texts of traditional Judaism (Talmud and Midrash) and the original biblical verses on which these opinions are based. It is divided into two parts, which constitutes part of the "translation and interpretation" and part which is focused on rabbinic texts.

The aim of this study was mediating of Rabbi Loew's opinions to the wider public and trying to find points of contact and differences with rabbinical texts. The comparison shows that the external form of statements hold identical borders, but the emphasis is on different areas. In this thesis is picked up use of Loew's theory of intermediary (center) and the theory of opposites.