

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Pohledy rabínského judaismu na sexualitu

The Views of Rabbinic Judaism on Sexuality

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

PhDr. Lena Arava-Novotná, Th.D.

Autor:

MUDr. Štefánia Ebenová, Ph.D.

Praha 2024

### **Poděkování**

Děkuji Hospodinu, že mi dopřál nejen studovat na HTF, ale také dopsat tuto práci. Děkuji za podporu své rodině a mé kabalistické Desítce. Za cenné připomínky a mimořádnou trpělivost děkuji své školitelce, paní doktorce Leně Arava-Novotné, a mému oponentovi, panu docentu Davidu Biernotovi, za poskytnutí přínosných zdrojů.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci *Pohledy rabínského judaismu na sexualitu* vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 29. 7. 2024

MUDr. Štefánia Ebenová, Ph.D.  
(podpis autora)

## Anotace a klíčová slova / Annotation and Keywords

Hlavním cílem bakalářské práce *Pohledy rabínského judaismu na sexualitu* je, v míře možností studenta bakalářského studia, zodpovědět otázku: Jak se kanonické texty rabínského judaismu (TaNaCh, Mišna, Talmud, midraše) snaží konstruovat a kontrolovat sexualitu a genderové normy ve snaze o zachování identity Židů ve složitém období pozdní antiky, a v souvislosti s tím poskytnout ucelený názorový přehled jejich hlavních názorových proudů. Práce má charakter referátu k výše uvedenému tématu. Mimo Úvod a Závěr je bakalářská práce rozdělena do tří kapitol. První kapitola se podrobněji zabývá historickým a sociokulturním pozadím vývoje rabínského judaismu v knize Daniela Boyarina *Carnal Israel* a klade si otázku, zda ho v jeho směřování můžeme považovat za následovníka rabínů. Podrobněji také přibližuje konstrukci antropologie a sexuality v judaismu pozdní antiky jako možných nástrojů odporu vůči kolonizátorům, potažmo většinové společnosti, ve snaze o zachování židovské identity a náboženství. Druhá kapitola se zaměřuje na antropologii a sexualitu v helénistickém pojetí, třetí potom rozebírá vlastní rabínský diskurz ve výše uvedených oblastech a jeho rozdíly mezi Palestinou a Babylonií.

The main objective of the bachelor's thesis *Views of Rabbinic Judaism on Sexuality* is, to the extent possible for the undergraduate student, to answer the question: How do the canonical texts of Rabbinic Judaism (TaNaCh, Mishnah, Talmud, Midrash) attempt to construct and to control sexuality and gender norms in an effort to preserve the identity of Jews in the complex period of late antiquity, and in this context to provide a comprehensive overview of their main streams of opinion. The thesis is a report on the above topic. Apart from the Introduction and Conclusion, the thesis is divided into two chapters. The first chapter deals in more detail with the historical and sociocultural background of the development of rabbinic Judaism in Daniel Boyarin's book *Carnal Israel* and asks whether we can consider him a follower of the rabbis in his direction. It also approaches in more detail the construction of anthropology and sexuality in late antique Judaism as tools of resistance against the colonizers, and thus the majority society, to preserve Jewish identity and religion. The second chapter focuses on anthropology and sexuality in the Hellenistic concept, the third then analyzes the rabbinic discourse itself in the above-mentioned areas and its differences between Palestine and Babylonia.

rabínský judaismus, židovská etika, sexualita, antropologie, pohlaví, manželství, rabínská literatura, talmud, židovské dějiny, židovská studia

Rabbinic Judaism, Jewish Ethics, Sexuality, Anthropology, Gender, Matrimony, Rabbinic Literature, Talmud, Jewish History, Jewish Studies

# Obsah

Obsah.....	5
Seznam zkratk .....	6
Úvod .....	7
Poznámky k formální stránce bakalářské práce .....	8
1. Tělesný Izrael podle Boyarina – „spor o tělo“ mezi křesťanstvím a judaismem .....	10
1.1 Boyarin – následovník rabínů? .....	10
1.2 Boyarinův pohled na helénistické pojetí sexuality jako na možný původ rabínského odporu vůči helénistickému diskurzu o těle .....	18
1.3 Boyarin a jeho vnímání talmudské kultury a její literatury .....	20
2. Antropologie a sexualita v helénistickém pojetí .....	25
2.1 Pavel a Filón .....	25
2.2 Mýtus o prvotním androgynovi v pojetí novoplatoniků jako reflexe na oddělení těla a duše .....	26
2.3 Celibát – askeze – manželská sexualita a posuzování „zbožnosti“ .....	28
2.3.1 Therapeutae a jejich celibát jako vyjádření askeze .....	29
2.3.2 Panenství a základní role ženy .....	31
3. Rabínský diskurz sexuality a rozdíl mezi Palestinou a Babylonií .....	34
3.1 Rabínské pojetí bytí člověka .....	34
3.2 Adam z Genesis Raba .....	35
3.3 O palestinském židovství rabínů druhého a třetího století .....	37
3.4 „Radost z obcování“ v babylonském talmudu.....	41
Závěr .....	44
Seznam použité literatury .....	47

## Seznam zkratk

apod. a podobně

BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

c. circa, přibližně

cit. citováno

ČEP Český ekumenický překlad *Bible*

ed. editor; eds. editoři

EJ *Encyclopaedia Judaica*

hebr. hebrejsky

odd. oddíl

např. například

n. l. našeho letopočtu

pozn. poznámka

překl. překlad

r. rabín, rabi

tj. to jest

tr. překlad

tzv. takzvaný

vol. volume, oddíl, svazek; vols. svazky

Zkratky názvů biblických knih jsou převzaty z *Českého ekumenického překladu*.<sup>1</sup>

Zkratky názvů rabínských textů (jednotlivých traktátů Mišny a Talmudu a dalších textů rabínské literatury) jsou převzaty z publikace *Talmud a Midraš*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad.* (2008).

<sup>2</sup> Viz STEMBERGER, G. (2011).

## Úvod

Ve druhém ročníku studia jsme se s mou školitelkou, paní doktorkou Lenou Aravanovotnou, v rámci předmětu *Četba textů k židovským dějinám*, dostali ke knize Daniela Boyarina *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*.<sup>3</sup> Při jejím společném pečlivém rozboru jsem zjistila, že téma „tělesnosti Izraele“ v kontextu práce se židovskými kanonickými texty rabínského judaismu (TaNaCh, Mišna, Talmud, midraše), může být nesmírně zajímavé.

Židé jsou účastníky paradigmatického světového „náboženství knihy“ a používali ke konstrukci genderových norem a dohledu nad nimi stejné způsoby, jako lidé jakéhokoli etnicko-náboženského původu využívají různé praktiky k dosažení stejných cílů. Zahrnuje to nejen rovinu náboženské víry, ale v judaismu i nesmírně bohatou rovinu náboženskoprávní – halachickou, která je normativní.

Tato problematika vstoupila na pole židovských studií v posledních třech desetiletích, přičemž zvláště v 90. letech si ji osvojili zejména američtí badatelé, proto i většina použité literatury spadá do tohoto období. Práce má charakter referátu k výše uvedenému tématu, hlavním pramenem je uvedená Boyarinova kniha. Své osobní dojmy a postřehy se snažím vyjádřit spíše konceptem práce a jejím uspořádáním.

Smyslem této práce je poskytnout ucelený pohled především na rabínský judaismus ve svém formativním období (přibližně 100–600 o. l.), a to s důrazem na formování rabínského postoje k antropologii a sexualitě jako nástroje odporu vůči kolonizátorům ve snaze o zachování identity Židů v tomto složitém období. Hlavním cílem bakalářské práce *Pohledy rabínského judaismu na sexualitu* je, v míře možností studenta bakalářského studia, zodpovědět otázku: Jak se kanonické texty rabínského judaismu (TaNaCh, Mišna, Talmud, midraše) snaží konstruovat a kontrolovat sexualitu a genderové normy ve snaze o zachování židovské identity, a v souvislosti s tím poskytnout v zásadních aspektech ucelený přehled názorových proudů této doby.

---

<sup>3</sup> Viz BOYARIN (1995).

## Poznámky k formální stránce bakalářské práce

Na závěr Úvodu bych ráda uvedla několik poznámek k formální stránce této bakalářské práce:

### a) Citování:

1. Odkazy, poznámky pod čarou a seznam literatury jsou uváděny v harvardském stylu, který citační norma ČSN ISO 690 dovoluje, a který je upraven dle ní. Důvodem je větší přehlednost při větším počtu citací, opakovaných citacích, a také skutečnost, že většina citací je z cizojazyčné literatury.
2. Biblické texty v českém překladu cituji z ČEPu tak, jak je zvykem (ve formátu Zkratka názvu knihy normálním písmem X,X–Y), jejich vlastní text pak jako jediný uvádím kurzívou.
3. Další tradiční židovské prameny cituji způsobem, který je obvyklý v odborné judaistické literatuře.
4. Texty Mišny a Talmudu ve vlastním českém překladu cituji tak, jak je uvádí publikace *Talmud a Midraš* (2011), ve formátu Zkratka názvu traktátu kurzívou Xa–b, vlastní text pak uvádím normálním písmem s uvozovkami, podobně i další citace v textu práce (kromě biblických – viz bod 2).
5. Ve všech odkazech na Talmud, není-li výslovně uvedeno jinak, se vztahují k Babylónskému talmudu ze sefaria.org a cituji je podle bodu 4.
6. Celé pasáže citací z textů jsou odsazené a uváděné menším fontem.

b) Přepis hebrejských termínů do latinky: Přepis hebrejských termínů do latinky probíhá způsobem navrženým Bedřichem Noskem mj. v příručce *Judaismus od A do Z*.<sup>4</sup>

### c) Jména a názvy:

1. Jména hebrejských děl jsou přepsána z hebrejštiny do latinky.
2. Jména děl a spisů jsou uvedena kurzívou.
3. Jména rabínských autorit Mišny a Talmudu jsou opět uvedena dle publikace *Talmud a Midraš* (2011).

---

<sup>4</sup> Viz NEWMAN; SIVAN (2009): 9–12

d) Další:

1. Hebrejské výrazy přepisují do kulatých závorek a uvádím je kurzívou.
2. Kulaté závorky také užívám pro doplnění slov, která nejsou v originálu explicitně uvedena, ale která zvyšují srozumitelnost textu a s největší pravděpodobností vychází z intence autora textu; všechny v souladu s citovanými zdroji.
3. Boží jména překládám v souladu s tradicí ČEPu, tedy tetragram jako Hospodin. Všechna zájmena, která přímo ukazují nebo se váží na Boha, píši s velkým počátečním písmenem.
4. Židovské prameny jsem překládala z angličtiny s přihlédnutím k originálnímu textu (v míře mých znalostí).
5. Citáty tradičních židovských pramenů byly porovnávány s následujícími verzemi originálních textů: hebrejský biblický<sup>5</sup> text s BHS<sup>6</sup>, text Mišny<sup>7</sup>, talmudické<sup>8</sup> a midrašické<sup>9</sup> texty se [sefaria.org](http://sefaria.org).<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> TaNaCh (akronym slov Tora = Tóra, tj. Pět knih Mojžíšových, Nevi'im = Proroci, a Ketuvim = Spisy) je základním spisem judaismu a tzv. Psané Tóry (*tora še-be'al pe*). V křesťanském prostředí bývá nazýván Starý zákon, byť jednotlivé knihy a jejich řazení se liší. (EDITORIAL STAFF, Tanakh, EJ, vol. 19: 499; EDITORIAL STAFF, Bible, EJ, vol 3: 572–679.) Tóra je souborný pojem s několika rovinami významu. Mimo označení pro první část TaNaChu jde zejména o Tóru jako celek židovského Zákona, který se dále dělí na Psanou Tóru (*tora še-be'al pe*), tj. TaNaCh, a Ústní Tóru (*tora še-bi-chtav*), tj. interpretaci Psané Tóry zaznamenanou zejména v Mišně a Gemaře (po- tažmo Talmudu), ale i v dalších dílech. (RABINOWITZ – HARVEY, Torah, EJ, vol. 20: 39–46.) Výraz TaNaCh používám synonymně s pojmem Bible, biblický.

<sup>6</sup> *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (1997).

<sup>7</sup> Slovo mišna je opět významově polyvalentní, ale v kontextu této bakalářské práce odkazuje vždy na Mišnu, základní dílo Ústní Tóry, která byla sestavena přibližně na přelomu 2. a 3. století o. l. učenci tana'im. Za redaktora Mišny je považován rabi Jehuda ha-Nasi (druhá polovina 2. století – počátek 3. století o. l.). (WALD, Mishnah, EJ, vol. 14: 319–331; ENCYCLOPAEDIA HEBRAICA, WALD, Judah ha-Nasi, EJ, vol. 11: 501–505.)

<sup>8</sup> Talmud představuje zásadní dílo Ústní Tóry, zjednodušeně řečeno se v něm spojují texty Mišny s texty Gemary. Talmud pochází přibližně ze 6. století o. l. a existuje ve dvou verzích: Babylonský talmud (*Talmud bavli*) a Jeruzalémský talmud (*Talmud jerušalmi*). V této bakalářské práci, když ne- uvádím jinak, vždy referuji o Babylonském talmudu. (BERKOVITS – WALD, Talmud, EJ, vol. 19: 469–470; WALD, Talmud, Babylonian, EJ, vol. 19: 470–481; RABINOWITZ – WALD, Talmud, Jerusalem, EJ, vol. 19: 483–487.) Jako Gemara bývá někdy zjednodušeně označován celý Talmud, není to však přesné. Jde o látku dále rozvíjející učení tana'im (Mišnu), ve spojení se kterým tvoří dohromady Talmud. Učenci Gemary se nazývají amora'im. (EDITORIAL STAFF, Gemara, EJ, vol. 7: 423.)

<sup>9</sup> Termín midraš označuje literární žánr rabínské literatury, který zahrnuje jak jednotlivá (biblická) kázání (homilie, tj. homiletická literatura), tak vyprávěcí (agadické) či halachické texty. Viz NE- WMAN, J.; SIVAN, G. (2009): 116.

<sup>10</sup> [www.sefaria.org/texts](http://www.sefaria.org/texts)

# 1. Tělesný Izrael podle Boyarina – „spor o tělo“ mezi křesťanstvím a judaismem

## 1.1 Boyarin – následovník rabínů?

Daniel Boyarin ve svých pracích zkoumá rozdíly mezi judaismem a raným křesťanstvím, přičemž zdůrazňuje, jak se tyto tradice vyrovnávají s konceptem těla a ducha. Jeho přístup se opírá o několik klíčových myšlenek:

Boyarin tvrdí, že judaismus, a zejména talmudská tradice, má tendenci klást důraz na tělesnou existenci. Tělo a jeho potřeby jsou považovány za integrální součást lidského života, včetně sexuality, jídla nebo každodenních činností. V této tradici je tělesnost chápána jako něco zásadně dobrého, co je třeba ctít a respektovat.

Naopak rané křesťanství, jak říká Boyarin, se vyvíjelo pod vlivem helénistického myšlení, které často zahrnovalo dualistické názory, například platonismus. V těchto tradicích byl kladen důraz na oddělení duše a těla, přičemž tělo bylo vnímáno jako méněcenné nebo pomíjivé. Duše se považovala za nejvyšší aspekt lidské existence, zatímco tělo mohlo být považováno za překážku v duchovním rozvoji.

Boyarin také rozvádí, jak judaismus neodmítá tělesnost, ale naopak integruje tělo a duchovní principy. Židovské obřady, rituály a zákony zahrnují tělesné aspekty, které slouží k dosažení duchovních cílů. Halacha poskytuje přesná pravidla ohledně obřizky, kašrutu, rituální čistoty i sexuality, kdy je manželská sexualita vnímána jako svatá, jako součást silného duchovního spojení mezi manželi, jako důležitý aspekt plodnosti a rodinného života. Naopak rané křesťanství se snažilo oddělit tělesnou dimenzi od duchovních aspirací.

V tomto kontextu Boyarin argumentuje, že chápání židovské kultury jako „tělesné“ v opozici vůči křesťanskému „dualismu“ poukazuje na klíčové rozdíly v kulturních a náboženských přístupech. Tato analýza tak přispívá k lepšímu porozumění, jak se tyto tradice a jejich vztah k tělu a duchu historicky formovaly.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> BOYARIN (2004): 11.

„Tělesnost Izraele“ a „spor o tělo“ mezi křesťanstvím a judaismem, jak je zkoumáno Danielem Boyarinem, se soustředí na to, jak tyto dvě tradice vnímají tělo, tělesnost a její duchovní význam. Boyarin se zaměřuje na to, jak se oba systémy vyrovnávají s konceptem těla a jaký význam mu přisuzují v rámci náboženských a kulturních praktik.

Pojem „tělesný Izrael“ Boyarin používá k popisu židovské identity, jež zdůrazňuje tělesnost jako klíčový aspekt lidské existence. Tento koncept se odráží v různých rabínských textech a tradicích, které ukazují na hodnotu těla, zdraví a fyzických potřeb jako součásti Božího stvoření. Tělo je chápáno jako prostředek, jak žít podle Božích přikázání a jako projev duchovního života.<sup>12</sup>

Svou diskusi o židovské „tělesnosti“ začíná Boyarin citátem z Augustina, který prohlašuje, že Židé jsou nenapravitelně spjati s tělem. Augustin ve svém *Tractatus adversus Judaeos* vznáší proti „Židům“<sup>13</sup> následující obvinění:

Hle, Izrael podle těla (1 Kor 10,18). Víme o něm, že je to tělesný Izrael; Židé však tento význam nechápu a v důsledku toho se prokazují jako nesporně tělesní (VII,9).

Boyarin, což je u židovského badatele jistě neobvyklý krok, z celého srdce prosazuje popisnou přesnost tohoto křesťanského pohledu na Židy: „Augustin věděl, o čem mluví. Mezi Židy a křesťany existoval rozdíl, který souvisel s tělem.“<sup>14</sup> U Augustina jde o citaci hermeneutické poznámky, kterou učinil Pavel v Listu Korintským v souvislosti s veršem hebrejské Bible, který hovoří o „Izraeli“. Pavel tímto výrokem tvrdí, že verš odkazuje na Izrael „podle těla“, tedy na „Izrael“ chápaný doslovně.

Stejně jako existuje Izrael podle těla, existuje v Pavlově platonizujícím učení také „Izrael podle ducha“, tj. pohanští (a židovští) věřící v Krista. Augustin zde

---

<sup>12</sup> BOYARIN (1994): 152.

<sup>13</sup> Výraz Židé – *Ioudaios* sice původně pocházel z kmenového jména Juda, ale v římském období již toto označení zaniklo. Místo toho, jak poznamenává Cohen (1999):72, označoval tento termín především někoho, kdo patří k etniku (*ethnos*) *Ioudaioi*. Zde cituje a navazuje na zásadní práci Eliase Bickermana (1988):124, který poukázal na všudypřítomné odkazy Židů i nežidů na Židy jako na *ethnos*. Zmínky o židovském etniku najdeme mimo jiné u Hekatéa z Abdér (Diod. Sic. 40,3), Cicerona *Pro Flacco* 28,66–9, Varra (u Augustina *De Civ Dei* 4), 1Mak 8,23, Filóna a Josefa. Ačkoli je *ethnos* nejčastějším termínem pro *Ioudaioi*, najdeme také termíny jako *genos* (lid) a *laos* (národ).

<sup>14</sup> Viz BOYARIN (1995): 1.

s jemným paradoxem tvrdí, že Izrael podle těla – tj. Židé – právě svým trváním na tom, že jsou tím pravým Izraelem, prokazují, že nechápou, že Písmo má jak tělesný, tak duchovní smysl. Právě tímto se židovský lid odsuzuje k tomu, aby navždy a nesporně zůstal tělesný a nikoli duchovní. Tělesnost v chápání Izraele je to, co jej navždy odsuzuje do říše těla. To znamená, že hermeneutické praktiky rabínských Židů, jejich tělesná existence jako národa a jejich důraz na sex a rozmnožování, to vše je církevním Otcem stigmatizováno jako „tělesné“. Toto obvinění Židů, že jsou nesporně tělesní, bylo toposem i mnoha dalších křesťanských spisů.<sup>15</sup> V knize *Carnal Israel* se Boyarin snaží vysvětlit tuto praxi Augustina a dalších, kteří charakterizují Židy jako tělesné, a dokonce potvrdit zásadní popisnou přesnost opakující se patristické představy, že to, co křesťany odděluje od rabínských Židů, je diskurz těla, a zejména sexuality, v obou těchto kulturních formacích. Na podporu tohoto svého tvrzení uvádí např. názor Petera Browna, jednoho z předních moderních interpretů církevních otců, který také považuje základní rozdíl mezi křesťanstvím a judaismem za rozdíl týkající se těla a sexu v obou kulturách:<sup>16</sup>

Rozdělení mezi křesťanstvím a judaismem bylo v tomto ohledu nejostřejší. Tak jak se ji rabíni rozhodli prezentovat, sexualita byla trvalým doplňkem osobnosti. Ačkoli byla potenciálně nevladatelná, bylo možné ji omezit – podobně jako byly ženy ctěny jako nezbytné pro existenci Izraele, a zároveň se jim bránilo zasahovat do vážných záležitostí mužské vzdělanosti. Je to model založený na kontrole a segregaci dráždivého, ale nezbytného aspektu existence. U křesťanů došlo k přesnému opaku. Sexualita se stala vysoce nabitým symbolickým znakem právě proto, že její „odstranění“ u angažovaného jedince bylo považováno za možné, a že se naopak mělo za to, že toto odstranění odráží, významněji než jakákoli jiná lidská proměna, vlastnosti nezbytné pro vedení náboženské komunity. Odstranění sexuality – nebo, přesněji řečeno, odstranění ze sexuality – znamenalo stav neochvějně dostupnosti Bohu a bližním, který je spojen s ideálem celistvé osobnosti.

---

<sup>15</sup> Např. také Tertullián, kdy jeho práce často kontrastovaly tělesnost s duchovním životem a vyjadřovaly běžné křesťanské obavy týkající se fyzické existence, např. jeho díle *De carne Christi* zmiňuje, jak křesťanská teologie kontrastuje s židovskou praxí, což naznačuje, že tělesnost je vnímána jako nedostatečná nebo nežádoucí („Je nemožné, aby Bůh Židů, který vytvořil tak zřetelný rozdíl mezi tělem a duší, zvolil tělo pro svého vlastního Syna.“), nebo knihy Nového zákona, například Pavlova epištola Římanům 8,5-8, může obsahovat odkazy na tělesnost, která byla v křesťanské tradici často chápána jako něco, co je méněcenné ve srovnání s duchovními hodnotami.

<sup>16</sup> Viz BROWN (1987): 266-267.

Ačkoli Brown v této pasáži staví do protikladu židovství a křesťanství, sám nás v jiné pasáži upozorňuje:<sup>17</sup>

Tvrdí se, že odpor k lidskému tělu byl rozšířen již v pohanském světě. Předpokládá se tedy, že když se křesťanská církev vzdálila od svých židovských kořenů, kde převládal optimistický postoj k sexualitě a manželství jako součásti pozitivního Božího stvoření, křesťané převzali pochmurnější barvy svého pohanského prostředí. Takový pohled je zkreslený. Lehkovážný kontrast mezi pohanským pesimismem a židovským optimismem přehlíží význam sexuálního odříkání jako prostředku k jednotě srdce v radikálních sektách judaismu, z nichž křesťanství vzešlo.<sup>18</sup>

V reakci na Browna Boyarin však naznačuje, že Brownův „radikální judaismus“ nebyl vůbec tak radikální, ale ve skutečnosti spíše typický pro ideologie různých židovských subkultur v okolí Středoziemního moře. V prvním století n. l. ještě nelze tyto orientace na tělo od sebe oddělit jako „židovské“ a „křesťanské“. Na jedné straně se rabínské hnutí jako takové pouze rozvíjí, na druhé straně se řecky mluvící Židé jako Pavel a Josef označují za farizeje a Pavel je údajně žákem rabana Gamaliela, samotného vůdce domnělé rabínské strany. Náboženství Pavla je třeba chápat jako ovlivněné některými jinými proudy helénistického judaismu a skutečné oddělení židovských a křesťanských nábožensko-kulturních formací by mělo být správně přisuzováno až pozdějšímu období. Mezi hlavní opory takové konstrukce patří podobnosti mezi Pavlem a Filónem – podobnosti, které nelze jen snadno vysvětlit předpokládaným vlivem, protože oba působili ve stejné době, ale na poměrně vzdálených místech.<sup>19</sup> Tyto příbuznosti považuje Boyarin za helénistické židovské kulturní „koiné“ v celém východním Středomoří, které se nepochybně v mnoha

---

<sup>17</sup> Viz BROWN (1987): 266.

<sup>18</sup> Např. Esejci a jejich sekty na poušti: Tato skupina, známá svými asketickými praktikami a důrazem na čistotu, měla pravděpodobně vliv na některé aspekty raného křesťanství, včetně způsobu, jakým chápala komunitní život a duchovní písemnictví. Byli komunitou židovských asketů, která se podle většiny historiků vyvinula kolem 2. století př. n. l. a která existovala poblíž Mrtvého moře, zejména v Kumránu. Byli známí svým důrazem na náboženskou čistotu, společný život a očekávání blízkého příchodu Mesiáše. Komunita Esejců byla charakterizována svým závazkem k přísné interpretaci Zákona a zaměřením na čistotu, což často odráželo hodnoty, které později vyznávali raní křesťané. Boyarin a mnozí další historici dále poukazují na to, jak tyto skupiny a jejich příběhy mezi sebou interagovaly, což přispívá k naší současné interpretaci duchovního a kulturního vývoje v oblasti. Viz např. VERMES (2014): 52.

<sup>19</sup> Viz BOYARIN (1995): 4. Také BORGAN (1980).

ohledech lišilo od místa k místu, ale přesto mělo v celém regionu některé společné prvky.

Přesto Boyarin naznačuje, že existovaly tendence, které sice nebyly ostře vymezené, ale již v prvním století oddělovaly řecky mluvící, kteří byli relativně kulturně bližší k helénismu, od semitsky mluvících, kteří mu byli kulturně vzdálenější. Tyto tendence se podle Boyarinovy hypotézy měly postupem času polarizovat, což nakonec vedlo k ostrému rozdělení na „pohelénizované“, kteří se často začlenili do křesťanských skupin, a „protihelénizační“, kteří splynuli s rodícím se rabínským hnutím. Přijetí Filóna, které vedlo k tomu, že se křesťanské hnutí široce proslavilo svým spojením se středo- a novoplatonismem, bylo výhradně záležitostí církve, zatímco rabíni této tradici nevěnovali pozornost. Toto vymezení je pro vzájemný vztah těchto tradic velmi výmluvné.

Ve formulaci podobné té, kterou ve své práci *Eros and the Jews*<sup>20</sup> použil také David Biale, Boyarin tvrdí, že hlavní proud rabínské kultury je třeba odlišit od helénizovaného židovství prvního století (symbolizovaného Filónem), z něhož vzešel Pavel a křesťanství; právě prostřednictvím této řecky mluvící kultury byly stoické postoje k sexualitě a tělu vneseny mezi Židy. Biale se ale domnívá, že rabíni byli stoickým asketismem ovlivněni a zároveň mu vzdorovali,<sup>21</sup> Boyarin trvá na tom, že i palestinská škola, která vykazuje větší afinitu ke stoickým postojům než škola babylonská, se sice blíží sexuální ideologii helénistického judaismu, „ale nesplývá s ní“. Zatímco Bialeho úmyslem je připsat zjevný sexuální asketismus některých rabínů právě vnějším vlivům, Boyarinovi jde spíše o to, aby obhájil základní a nepřekonatelný rozdíl mezi talmudskou a helénistickou kulturou, ať už je povrchní podobnost jakékoli. Z toho vyplývá i hlavní teze Boyarinovy práce:

Rabínský judaismus – kulturní formace většiny hebrejsky a aramejsky mluvících Židů v Palestině a Babylonii – přikládal tělu význam, který se (v řecky mluvících židovských formacích, včetně křesťanství) přikládal duši. To znamená, že pro rabínské Židy byla lidská bytost definována jako tělo – pro jistotu oživené

---

<sup>20</sup> Viz BIALE, D. (1992).

<sup>21</sup> Tamtéž: 40.

duší – zatímco pro helénistické Židy (např. Filóna) a (přínejmenším mnohé řecky mluvící) křesťany (např. Pavla), je podstatou lidské bytosti duše umístěná v těle.<sup>22</sup>

Boyarin, aby předešel nedorozumění na tomto místě dodává, že takový dualismus nemusí nutně znamenat pohrdání tělem. Bylo by chybou charakterizovat Pavla (a mnohé z raných křesťanů, a to i z řad dualistů) jednoduše jako misomatiky. Tam, kde někteří dualisté představují tělo jako hrob pro duši, Pavel jej představuje jako oděv a přiznává mu pozitivní roli i v eschatonu. Přesto se zdá, že podstatou lidského bytí je pro něj duše, zatímco Boyarin tvrdí, že pro rabíny to bylo tělo.

Když tedy Augustin odsuzuje Židy k věčnému soužení, vytváří přímou souvislost mezi antropologií a hermeneutikou. Protože Židé odmítají čtení „podle ducha“, jsou proto odsouzeni zůstat „Izraelem v těle“. Alegorie je tedy v jeho teorii způsobem vztahování se k tělu. V jiné části křesťanského světa Órigenés také popisoval neúspěch Židů jako důsledek doslovné hermeneutiky, která není ochotna jít za hmotný jazyk a objevit jeho nehmotného ducha.<sup>23</sup> Tento způsob uvažování o jazyce, jak už bylo řečeno, byl u Otců původně podnícen Pavlovým používáním výrazů „podle těla“ a „podle ducha“. Verše z Římanům 7,5–6 jsou výrazným příkladem této hermeneutické metody:

**5** Dokud jsme žili podle těla, Zákon v nás probouzel hříšné vášně, které působily v našich údech tak, že jsme nesli ovoce smrti.

**6** Teď však, když jsme zemřeli tomu, co nás drželo, jsme Zákona zproštěni, abychom sloužili Bohu novou cestou Ducha namísto staré cesty litery.

Ve skutečnosti přesně stejnou metaforu používá nezávisle na Pavlovi Filón, i když k vyjádření přesně opačného názoru:<sup>24</sup>

Je pravda, že přijetí obřízky vskutku znázorňuje zbavení se rozkoše a všech vášní a zbavení se bezbožné domýšlivosti, o níž se mysl domnívala, že je schopna plodit vlastní mocí, ale nezrušujeme kvůli tomu zákon stanovený pro obřízku. Vždyť by-

---

<sup>22</sup> Viz BOYARIN (1995): 5. Také BOYARIN (1992).

<sup>23</sup> Viz CROUZEL (1989): 107–112.

<sup>24</sup> *Filón*. Philo (1932): 185.

chom přehlíželi posvátnost chrámu a tisíce dalších věcí, kdybychom nehodlali dbát na nic jiného než na to, co nám ukazuje vnitřní smysl věcí. Ne, měli bychom se na všechny tyto vnější obřady dívat jako na něco, co se podobá tělu, a na jejich vnitřní význam jako na něco, co se podobá duši. Z toho vyplývá, že přesně tak, jako musíme dbát na tělo, protože je příbytkem duše, tak musíme dbát na literu zákonů.

Filón to svou argumentaci poněkud kompromituje, když připouští: „Budeme-li je (zákony) dodržovat a zachovávat, získáme jasnější představu o věcech, jejichž jsou symboly, a kromě toho si nevysloužíme od mnohých odsouzení a obvinění, která proti nám jistě vznesou.“ Zdá se, že Filón, podobně jako Pavel, alespoň někdy dodržoval doslovně přikázání „podle těla“, aby se vyhnul odsouzení ze strany židovských spoluobčanů. Je důležité si uvědomit, že Filón je nejviditelnějším představitelem celé školy, která chápala Bibli, a vlastně i filozofii jazyka, stejně jako on – jak naznačuje i jeho samotné odsouzení těch, kteří věnují pozornost pouze alegorickému významu a ignorují fyzickou praxi.<sup>25</sup>

Pro Pavla i Filóna se tedy hermeneutika stává antropologií. Tato shoda Pavla a Filóna naznačuje, že mají společné zázemí v myšlenkovém světě eklektického středoplatónismu řecky mluvících Židů prvního století.

Jejich praxe alegorického čtení, stejně jako praxe jejich intelektuálních následovníků, je založena na binární opozici, v níž význam existuje jako beztělesná substance před svým vtělením do jazyka, tedy v dualistickém platónském systému, v němž duch předchází a je primárně nadřazen tělu. Naopak Midraš, hermeneutický systém rabínského judaismu, jako by právě tento dualismus odmítal, vyhýbaje se dualitám vnitřní – vnější, viditelné – neviditelné, tělesné – duševní, která je typická pro dichotomii alegorického čtení. Midraš a platónská alegorie jsou tedy dle Boyarina protichůdné techniky popisu těla.<sup>26</sup>

Boyarin dále uvádí, že jeho tvrzení nelze chápat jako standardní apologetický výklad rabínského judaismu jako bezproblémově „přijímajícího“ či „potvrzujícího“ tento svět a tělo. Tvrdí pouze, že kultura zastávající postoj, že sexualita je dobrodíním, které dal lidem Bůh, a to jak pro plození, tak pro radost, došla tímto svým po-

---

<sup>25</sup> Viz BOYARIN (1995): 9.

<sup>26</sup> Tamtéž: 9.

stojem k problémům i k jejich řešením. Z podstaty se téměř nevyhnutelně vytváří genderová a pohlavně-rolová diferenciacce, která se stává dominantní charakteristikou daného společenské uspořádání. Někteří křesťané (ať už židovští nebo pohanští) by mohli prohlásit, že neexistuje Řek nebo Žid, muž nebo žena. Žádný rabínský Žid by to nemohl udělat, protože lidé jsou těla, nikoli duchové, a právě těla jsou označena jako mužská nebo ženská a prostřednictvím tělesných praktik a technik, jako je obřízka a tabu týkající se jídla, se také snadno odliší těla židovská nebo řecká.

Je dobré si uvědomit, že některé z těchto rozdílů přetrvávají dodnes. Svědčí o tom rozdíl mezi významem prohlášení „jsem křesťan“ a „jsem Žid“. První z nich vypovídá něco o víře a závazcích, zatímco druhé je vázané na rodokmen – na tělesnost.

Když se vrátíme k otázce v úvodu této kapitoly, Obhajoba rabínského myšlení Boyarinem zahrnuje několik klíčových aspektů:

1. **Cennost tradice:** Boyarin zdůrazňuje, že rabínské myšlení nabízí cenné perspektivy na otázky identity, etiky a morálního chování. Rabínská literatura, jako Talmud, klade důraz na argumentaci, dialog a interpretaci náboženských textů, což je důležité pro intelektuální vývoj a duchovní rozvoj jednotlivce.
2. **Tělesnost a spiritualita:** Jak již bylo zmíněno, Boyarin obhájuje pozici, že rabínské myšlení přistupuje k tělesnosti pozitivně, čímž se odlišuje od dualistických pohledů raného křesťanství. V rámci rabínské tradice tělo a duchovnost nejsou oddělené, ale navzájem se doplňují. Tato integrace je klíčová pro židovskou praxi a přístup k životu.
3. **Etika a morální odpovědnost:** Boyarin poukazuje na to, jak rabínské myšlení klade důraz na etické chování a mezilidské vztahy. Pravidla a zákony, které rabíni vyvinuli, se snaží usměrnit chování jednotlivců tak, aby vedlo k harmonickému soužití ve společnosti.
4. **Kreativita a inovace:** Boyarin obhájuje rabínské myšlení jako kreativní a inovativní. Ačkoli rabínské tradice mají silné historické kořeny, jsou také otevřené reinter-

pretacím a novým myšlenkám. To umožňuje judaismu, aby se vyvíjel a reagoval na měnící se sociální a historické podmínky.

5. **Odmítnutí jediné pravdy:** Boyarin se také staví proti myšlence, že existuje jedna „správná“ interpretace judaismu. Rabínské myšlení podporuje pluralismus a rozmanitost názorů, což je i v dnešní době zvláště důležité pro interakci mezi různými náboženskými a kulturními tradicemi.

Obhajoba rabínského myšlení Danielem Boyarinem se zakládá na uznání jeho hloubky, komplexity a praktické aplikace v současném kontextu. V jeho analýze rabínské tradice nacházíme důkazy o tom, jak může rabínské myšlení obohatit naše porozumění nejen judaismu jako takovému, ale také širším otázkám identity, spirituality a etiky ve stále se měnícím světě. Pokud chápeme „následovníka rabínů“ jako někoho, kdo se inspiruje rabínskou tradicí a snaží se ji rozvinout a aplikovat v nových kontextech, pak by Boyarin mohl být považován za následovníka v širším smyslu. Na druhou stranu, pokud očekáváme, že následovník přejímá tradiční rabínská učení beze změn, pak by to mohlo být problematické s ohledem na jeho kritický a inovativní přístup.

Závěrem bychom si mohli odpovědět, že Boyarina bychom mohli chápat jako moderního myslitele, který se inspiroval rabínskou tradicí a snaží se ji reinterpretovat v kontextu současného světa a interakce mezi judaismem a křesťanstvím, čímž přináší nové perspektivy a myšlenky, které mohou obohatit jak rabínské, tak moderní myšlení.

## 1.2 Boyarinův pohled na helénistické pojetí sexuality jako na možný původ rabínského odporu vůči helénistickému diskurzu o těle

Židovská kultura v helénizovaném Judsku a později římské Palestině byla kolonizovanou kulturou. Dominantní politickou silou byl samozřejmě pohanský (a posléze křesťanský) Řím. Dominantními kulturními vlivy byly v pozdní antice bezesporu vlivy helénismu. Rabínská literatura se utváří na tomto kulturně-politickém pozadí, a přestože se Boyarin domnívá, že je velmi obtížné diskutovat o

konkrétních historických událostech, na které daný rabínský text reaguje,<sup>27</sup> nelze pochybovat o tom, že tento obecný historický kontext ovlivnil interpretační, a tak i celý hermeneutický systém. James Dunn například výstižně popsal obecnou politicko-kulturní situaci ohroženého židovstva prvního století takto:<sup>28</sup>

Ať už jsou podrobnosti těchto různých incidentů jakékoli, celkový obraz je dostatečně jasný. V období, kdy došlo k incidentu v Antiochii, se Židé museli mít na pozoru před opakovaným ohrožením svých národních a náboženských práv. Kdykoli takové ohrožení vnímali, jejich reakce byla okamžitá a rázná. V samotné Palestině se stále více uchýlovali k otevřenému násilí a partyzánské válce. Z těchto nepokojů nebyla vyňata ani vznikající křesťanská sekta. Z výše uvedeného přehledu důkazů skutečně můžeme zobecnit poměrně jasný závěr: kdekoli by byla víra nebo praxe této nové židovské sekty vnímána jako hrozba pro židovské instituce a tradice, její členové by se téměř jistě dostali pod tlak svých židovských spoluobčanů, aby zůstali věrní svému jedinečnému židovskému dědictví.

Ačkoli Dunn zde zohledňuje pozadí sporů v rodícím se křesťanském hnutí v prvním století, Boyarin se domnívá, že tytéž tlaky vysvětlují i velkou část vývoje rabínské literatury ve druhém a následujících stoletích, kdy se křesťanství stává stále více zdrojem ohrožení „židovských institucí a tradic“. Boyarinova kniha je analýzou textů prováděnou ve znamení kulturní poetiky.<sup>29</sup> Mezi nástroje, které má kulturní poetika k dispozici, patří popis kulturních či literárních praktik jako forem odporu či přizpůsobení, nebo „lstickěji“ – „vstřícného odporu“ a „rezistentního přizpůsobení se“ dominantním praktikám kolonizující kultury.

---

<sup>27</sup> Viz BOYARIN (1989).

<sup>28</sup> Viz DUNN (1990): 135.

<sup>29</sup> Kulturní poetika je interdisciplinární přístup, který studuje vztah mezi literárními texty, kulturními praktikami a společenskými kontexty, ve kterých tyto texty vznikají a jsou interpretovány. Tento pojem propojuje literární teorii s kulturními studiemi a zaměřuje se na to, jak kultura, jazyk a umění ovlivňují vnímání, prožívání a interpretaci různých sdělení. Zabývá se také tím, jak literární texty odrážejí, reagují na nebo formují kulturní normy, hodnoty a ideologie. To zahrnuje zkoumání, jak jsou literární díla utvářena kulturními, historickými a sociálními faktory. Tento přístup klade důraz na vzájemný vztah mezi různými texty a diskurzemi. Zkoumá, jak se různé literární a neknižní texty ovlivňují, jak jsou navzájem propojené a jak vznikají nové významy v rámci těchto interakčních sítí. V našem případě je nezanedbatelné i sociální náhled kulturní poetiky, kdy se zabývá tím, jak se umění a literatura vztahují k sociálním problémům, mocenským strukturám a kulturním identitám. Může tak například zkoumat, jak literatura reaguje na otázky rasy, národa nebo genderu. Kulturní poetika tedy poskytuje rámec pro analýzu literatury a umění, který zahrnuje širší kulturní a sociální kontexty. Tímto způsobem pomáhá odhalit, jak literatura a umění ovlivňují naše chápání světa a jak jsou naopak jimi ovlivňovány samotné kultury a společnosti. Viz např. ADORNO (1991): 1–23.

Na několika místech své práce Boyarin tvrdí, že daný rabínský textový nebo kulturní moment představuje právě takový odpor. Tak například hned v první kapitole analyzuje hermeneutické postoje helénistického a rabínského judaismu vůči konceptu prvního stvořeného člověka. Podrobněji bude o tom pojednáno ve 2. kapitole, ale pro dokreslení zde musím uvést, že v rámci obou skupin nacházíme interpretace, které řešily problém dvojího příběhu o stvoření v Genesis 1 a 2 tím, že předpokládaly, že první stvořený člověk, (muž a žena z Genesis 1), byl androgyn. Helénistické směry, Filón, někteří ortodoxní Otcové a mnozí gnostici to však chápali tak, že tento prvotní androgyn byl bez těla, a že až člověk s tělem popsáný v Genesis 2 představuje samostatný akt stvoření. Mnozí rabíni chápali stvoření v první kapitole Genesis jako skutečnou tělesnou androgynní lidskou bytost, která se pak ve druhé kapitole rozdělila na dvě části a vytvořila dvě pohlaví. Boyarin tvrdí, že tyto dvě verze stvoření nejsou pouze literární, ale mají analogii ve společenské praxi, neboť zatímco první skupina považuje za nejvyšší formu lidského života bezpohlavní netělesnou spiritualitu, praktikovanou v celibátních komunitách, rabíni oslavují manželství a pohlavní styk jako návrat k původnímu a ideálnímu stavu první lidské bytosti. Kulturní poetika nám pak umožňuje interpretovat spojení mezi „literární“ praxí biblické interpretace a společenskou institucí manželství a jeho sexuality, aniž bychom se uchylovali k přílišné zkratkovitosti, podle které je biblická interpretace produktem ideologie, nebo k idealismu, podle něhož biblická interpretace naopak ideologii produkuje. Jak interpretace, tak ideologie jsou koexistujícími praktikami v rámci jednoho sociokulturního pole. Právě tehdy, když tedy rabíni citují všeobecně známý mýtus o prvotní androgynovi, ale obracejí jeho význam, provádějí dle Boyarina klasický tah, kterým kolonizovaná kultura podkopává hegemonii kolonizátora.

### 1.3 Boyarin a jeho vnímání talmudské kultury a její literatury

Mluvíme-li o talmudské kultuře, rozhodně tím nemůžeme říci, že by existovala jedna homogenní forma této kultury po dobu téměř šesti stovek let a ve dvou hlavních geografických centrech, která ji dokládají. Mimo jakoukoli pochybnost existovaly důsledné rozdíly mezi dřívějšími a pozdějšími formami této kultury a mezi její zá-

padní verzí v Palestině, která byla pod helénistickou kulturní nadvládou, a kde se uplatňovala řečtina, a její východní verzí v Babylonii, kde vládla perská kultura a aramejščina.

Otázka vztahu literárního textu k ostatním aspektům kultury byla vždy v moderních interpretacích rabínských textů aktuální. V tradičních pozitivistických historiografických přístupech ke studiu rabínské literatury byly životopisné příběhy rabínů považovány za legendární zpracování „pravdivých“ příběhů, tedy takových, které obsahují jádro biografické a historické pravdy. Pokud existuje nějaká literatura, jejíž forma dobře odráží reálné zasazení do společenské praxe a historické reality, jsou to právě tyto texty. Boyarin navrhuje chápat talmudskou literaturu jako diskurs ve foucaultovském smyslu, který, dle něj, nejlépe definoval Hodge:<sup>30</sup>

Když se na literaturu pohlíží jako na kontingentní fenomén vytvářený v diskurzu a diskurzem, pak se stává bezprostředně a přímo dostupným ke studiu celá řada nových objektů a souvislostí: sociální procesy, které proudí a neodolatelně spojují „literární“ texty s mnoha dalšími druhy textů, a sociální významy, které jsou vytvářeny různými způsoby z mnoha sociálních míst. Toto pojetí, navazující na využití vlivného Foucaulta, zdůrazňuje literaturu spíše jako proces, než jako pouhý soubor produktů; proces, který je ze své podstaty sociální, v každém bodě spojený s mechanismy a institucemi, které zprostředkovávají a kontrolují proudy vědění a moci ve společenství.

Toto pojetí literatury jako procesu integrálně spojeného s jinými společenskými procesy je pro studium talmudických textů velmi silným argumentem. Umožňuje nám uvažovat o tom, jak se sociální významy vytvářené v halachických sděleních a inovacích, které dokumenty uchovávají, reprodukují v příbězích o rabínech, které tytéž dokumenty vyprávějí. V tomto duchu můžeme, jak se zdá, použít halachu i agadu společně k popsání dějin diskurzivních procesů, mechanismů komunity a jejich institucí.

Kulturní poetika tak poskytuje nástroje pro jednotný výklad halachy (náboženského práva) a agady (vyprávění), zejména životopisných legend o rabínech, jako účastníků stejných diskurzivních procesů. Tam, kde předchází generace badatelů

---

<sup>30</sup> Viz HODGE (1990): viii. Cit. v BOYARIN (1995): 11.

židovských dějin považovaly životopisné legendy za uchování „jádra“ historické pravdy, které lze použít jako vysvětlující „pozadí“ právních názorů a inovací, a i když pozdější generace badatelů trvala na „autonomii“ agadické literatury, metoda kulturní poetiky znovu spojuje agadu a halachu, ale novým způsobem. Předpokládá se, že jak halacha, tak agada představují pokusy o řešení stejných kulturních, politických, sociálních, ideologických a náboženských problémů. Jsou tedy propojeny, ale ne způsobem, jakým je chtěl propojit starší historismus. Agadu nemůžeme číst jako pozadí pro halachu, ale právě naopak: halachu lze číst jako pozadí a vysvětlení způsobu, jakým jsou konstruovány rabínské biografie – nikoliv proto, že by halacha představovala „realitu“, kterou agada „odráží“, ale pouze proto, že halacha jako stanovená normativní praxe je téměř z definice ideologicky explicitnější. Vycházíme z předpokladu, že samotné přiřazení příběhu halachického názoru ke jmenovanému rabínovi, bez ohledu na to, zda je toto přiřazení „historicky“ pravdivé, má sémiotický význam a lze jej interpretovat jako součást dějin rabínského diskurzu.<sup>31</sup> Tím Boyarin nezpochybňuje možnost, že v některých nebo dokonce ve všech příbězích je jádro „historické pravdy“, pouze tvrdí, že toto jádro je zanedbatelné ve srovnání s množstvím příběhů diskurzivní praxe, které lze na základě těchto materiálů napsat.

Talmudské texty mají ve své struktuře formu otevřených dialogů, a je tomu tak možná více než u jakékoli jiné literatury v historii. Na rozdíl od literárních systémů, které předpokládají nebo vyjadřují autory textů, jsou všechny texty z rabínského období anonymní. Prezентují se jako antologie citátů a diskusí, které nám poskytují přístup k autentickému surovému materiálu živých ústních interakcí rabínů. Druhým formálním rysem, úzce spojeným s prvním, je, že texty jsou primárně strukturovány jako dialektika, často se projevují jako hádky mezi rabíny, přičemž závěr této dialektiky v drtivé většině případů zůstává otevřený. Text nakonec neřeší problém ani jedním ani druhým způsobem.

Zde je nutné zdůraznit, že Talmud, jako ústřední text rabínského judaismu, se vyznačuje jedinečnou strukturou, která se odráží v jeho formě otevřených dialogů. Tato struktura umožňuje čtenářům nahlédnout do dynamického procesu myšlení,

---

<sup>31</sup> Viz BOYARIN (1995): 16.

který se odehrává mezi rabíny, a poskytuje tak cenný pohled na židovskou intelektuální tradici.

Talmudické texty jsou většinou anonymní a nesou název „Talmud“, což znamená „učení“. Na rozdíl od jiných literárních děl, kde se autorství a osobní styl autorů jasně projevuje, talmudské texty se prezentují jako kolektivní úsilí, které odráží tradici více než jednotlivce, kteří jej sepsali. Tento anonymní charakter umožňuje čtenářům soustředit se na argumentaci a myšlenky, nikoli na osobní názory konkrétních autorů. Je také specificky koncipován jako antologie odkazů na starší rabínské učení a diskuse. Rabíni se často odvolávají na předchozí učitele, aby podpořili své argumenty.

Talmud se často vyjadřuje v podobě dialektických debat mezi rabíny, kde jsou protichůdné názory prezentovány a diskutovány. Různí rabíni přicházejí s různými názory a argumenty, přičemž se vytváří prostor pro diskusi, ve které každý názor klade otázky a vyvolává další úvahy. Důležitou charakteristikou talmudské dialektiky je, že mnohé z těchto diskusních pasáží nezavírají otázky jednoznačným rozhodnutím. Tímto způsobem Talmud odráží realitu složitosti života a právních vztahů, přičemž podporuje čtenáře k hlubšímu zamyšlení nad intelektuálně a morálně komplexními otázkami. Debaty zahrnují různé názory, ale nakonec Talmud často ponechává otázku otevřenou, aby podpořil myšlení a reflexi čtenáře.

Celkově tedy talmudské texty představují živý dialog, kde argumentace a úvahy jsou sdíleny a analyzovány bez nutnosti striktního uzavření nebo vyřešení, což odráží filozofii judaismu, která cení debatu a rozmanitost názorů. Tato forma komunikace nejen zajišťuje hloubku myšlení, ale také zachovává tradiční hodnoty a myšlení napříč generacemi.

I když i jiné literární kultury samozřejmě také registrují nesouhlas a kontroverzi, sociální sémiotika kontroverze se liší, pokud se nesouhlas objevuje mezi jednotlivými autoritami nebo jako dialektika v rámci téhož textu. Když srovnáme situaci raně křesťanské bibliografie, není samozřejmě nejmenších pochyb o tom, že nejranější církev byla plná ostrých rozporů téměř ve všech otázkách, od christologie přes přikázání Tóry a obřizku až po status manželství. Různé otázky však nebyly začleněny do knih, v nichž by byly uvedeny do vzájemných dialektických vztahů, nebo

v nichž by si různí ideologové byli z hlediska autority rovni. Spíše jsou nám předkládány v řadě traktátů, z nichž některé jsou pavlovské a jiné protipavlovské, nakonec však zvítězila pavlovská verze a ostatní se vytratily.

To není případ talmudské kultury. Všechny názory jsou stejného literárního původu. Formálně mají stejnou autoritu. Neexistuje vůbec žádná možnost, některý z nich odmítnout nebo definitivně přijmout. V praxi, aby se zabránilo chaosu, samozřejmě docházelo k pozdějším úpravám, pokud jde o halachu, ale zároveň se obecně popíralo epistemologické privilegium zavedeného názoru. V rámci rabínského judaismu neexistuje žádná skupina, ke které by se bylo možné připojit, protože všechny protichůdné názory jsou začleněny do stejných kanonických textů. Prohlásit se za stoupence rabiho Meira nebo rabiho Akivy by tedy znamenalo právě popření některé jiné části kanonického textu. I protichůdné názory jsou tedy v rámci kultury v judaismu vždy ve vzájemném dialogu.

Vezměme si příklad z případu, který již byl zmíněn výše: základní otázka, zda byl první Adam androgynní, nebo mužský, a s ní spojená otázka ontologického statusu pohlaví a ženy, je v talmudických a midrašických textech diskutována – a není vyřešena. Jistě, zdá se, že většinový názor byl, že když Tóra říká: *muže a ženu stvořil je*, znamená to, že Bůh stvořil androgyna, ale v textech prostě neexistuje mechanismus, který by definitivně potlačil nebo zavrhl jiný názor. Oba názory pocházejí ze stejného zdroje a mají stejnou autoritu, a to způsobem, jakým by stejná polemika diskutovaná například mezi Órigenem a Augustinem být nikdy nemohla. Tato křesťanská praxe nám nabízí, abychom se pokusili rozhodnout, který názor je správný, zatímco rabínská textová praxe označuje jakýkoli pokus o takové rozhodnutí za téměř kacírský.

Nejde o to, že by v rabínské kultuře existovalo více nebo méně nesouhlasu a kontroverzí než v jiných formách judaismu či křesťanství, ale o to, že právě v této kultuře byl nesouhlas kanonizován jako norma. Kulturní model, v němž „tato a tato slova jsou slovy živého Boha“, nezahrnuje ani to, že by Bůh rozhodoval o tom, který výklad je správný.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Viz BOYARIN (1990): 34–37.

## 2. Antropologie a sexualita v helénistickém pojetí

### 2.1 Pavel a Filón

Jak jsme již předestřeli, tendencí řecky mluvícího helénistického judaismu – včetně Filónova, která jej od rabínského judaismu oddělovala, bylo přijímání toho, co by se dalo obecně nazvat platónským pojetím člověka, podle něhož je právě duše „já“ a tělo je pouze jejím příbytkem – a je jednoznačně „horší“. Filón hlásá: „V tomto životě samém to, co tvoří naše „já“ v každém z nás, není nic jiného než duše“.<sup>33</sup> Duše může být z jeho pohledu dokonce vnímána i jako „pohřbená v těle“. Toto pojetí bylo běžně rozšířené po většině helénistického kulturního světa. Filón hovoří o těle jako o „hříšném a spiklenci proti duši“, jako o „mrtvole a vždy mrtvém“ a tvrdí, že „tělo je mrtvé“.

Dále tvrdí, cituji<sup>34</sup>:

Hlavní příčinou nevědomosti je tělo a naše náklonnost k němu. Mojžíš to sám potvrzuje, když říká, že „protože jsou tělem“, *Božský duch v nich nemůže přebývat*. Manželství a výchova dětí, vskutku, zajištění nezbytných potřeb, špatná pověst, která přichází v návaznosti na chudobu, soukromé i veřejné podnikání a řada dalších věcí, které zkazí květ moudrosti dříve, než rozkvetne. Nic však tolik nezmaří jeho růst, jako naše tělesná přirozenost.

Pavel také používá podobné platonizující obrazy, ale bez výrazných negativních atributů. Nejzřetelnější příklad se objevuje ve 2. Korintským 5,1–4:

*1 Víme přece, že bude-li stan našeho pozemského života stržen, čeká nás příbytek od Boha, věčný dům v nebesích, který nebyl zbudován rukama. 2 Proto zde sténáme touhou, abychom byli oděni šatem nebeským. 3 Vždyť jen když jej oblékneme, nebudeme shledáni nazí. 4 Pokud jsme totiž v tomto stanu, sténáme pod těžkým břemenem, neboť nechceme, aby z nás bylo svlečeno naše pozemské tělo, nýbrž aby přes ně bylo oblečeno nebeské, aby to, co je smrtelné, bylo pohlceno životem.*

Mimo jakoukoli pochybnost zde Pavel odkazuje na vzkříšení v těle, ačkoli ... vzkříšené tělo není stejný druh těla, jako je to, v němž přebýváme nyní. Pavel ale

<sup>33</sup> Filón. PHILO (1937): 7–8; VERNANT (1991): 190.

<sup>34</sup> Filón. PHILO (1981): 65.

považuje nějaký druh těla za nezbytný, aby člověk nebyl nahý, a polemizuje zde s těmi, kteří se snaží popírat zmrtvýchvstání v těle. Je tedy vyloučeno, abychom Pavla považovali za radikálně protikladného dualistu po vzoru Plotína. Rozhodující ale je, že Pavel zachovává obraz lidské bytosti jako duše, která přebývá v těle nebo je jím oděna. V samotném textu, v němž Pavel zhodnocuje tělo a argumentuje proti těm, kteří tělo popírají, přesto hovoří o *nás, kteří jsme v tomto stanu*. Shoda mezi Filónem a Pavlem v jejich antropologiích, a to i přes mnohé významné rozdíly mezi nimi, nás už výše přivedlo k myšlence, že takové platonizující pojetí člověka bylo běžné – i když ne nutně univerzální – mezi řecky mluvícími Židy. Jistě, právě toto pojetí člověka se stalo běžným i mezi církevními Otcí, kteří hlásali metafory pro tělo jako „vězení, hrob, hrobka, hábit, roucho, ošklivá maska, kožený oděv, příbytek duše“.<sup>35</sup>

## 2.2 Mýtus o prvotním androgynovi v pojetí novoplatoniků jako reflexe na oddělení těla a duše

Mýtus o prvotním androgynním člověku byl rozšířený v pozdní antice, zejména mezi platoniky v židovském prostředí, a nakonec i v křesťanské tradici.<sup>36</sup> Jedná se o dvě různá vyprávění o stvoření lidstva obsažená v první a druhé kapitole Genesis (Gn 1,27–28 a Gn 2,7 a 20–23).

V prvním příběhu se zdá být jasné, že původní stvoření člověka zahrnovalo obě pohlaví:

*27 Bůh stvořil člověka ke svému obrazu, k obrazu Božímu stvořil jej: jako muže a ženu stvořil je. 28 A Bůh jim požehnal. Bůh jim řekl: „Plodte a množte se, naplňte zem, podmaňte si ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem i nad každým živočichem lezoucím po zemi.“*

Podobně je to zopakováno i v páté kapitole Genesis 1–2:

---

<sup>35</sup> Viz BOYARIN (1995): 33; také ŠPIDLÍK (1986): 111.

<sup>36</sup> Viz MEEKS (1973): 165–208.

*1 Toto je výčet rodopisu Adamova: V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží. 2 Jako muže a ženu je stvořil, požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam (to je Člověk).*

Tak druhý příběh ale naznačuje, že původní je mužské stvoření, pro které byla z jeho těla stvořena žena:

*7 I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.*

*21 I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. 22 A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. 23 Člověk zvolal: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“*

Tento rozpor představuje klasický hermeneutický problém.

Podle Filónovy interpretace je první Adam zcela duchovním člověkem, bytostí, jejíž netělesnou existenci lze definovat jako mužskou i ženskou. Druhá kapitola představuje tělesného Adama, který je zprvu bezpohlavní, a z něhož je pak vytvořena žena. Filón řeší hermeneutický rozpor. Považuje to za dva příběhy, jako odkazující na dva zcela odlišné stvořitelské činy Boha, a v souladu s tím na stvoření dvou různých druhů „člověka“. Protože texty, Genesis 1 a Genesis 2, odkazují na dva zcela odlišné druhy, může tvrdit, že pouze první druh je označen jako „druh k obrazu Boha“ – to znamená, že pouze jediný, netělesný Adam je Božím obrazem. Druhý příběh se tedy vztahuje k lidstvu, jak ho známe, a „žena“ je výslovně označena jako doplněk. Toto dvojí stvoření poskytuje Filónovi jeden z jeho zdrojů platónských „idejí“ v díle Mojžíšově, který podle Filóna anticipoval Platónovu filosofii.<sup>37</sup>

Filónova interpretace není idiosynkrazie, tj. nejedná se o zvláštní, nebo iracionální tendenci nebo názor jednotlivce v souvislosti s širším kulturním a společenským nastavením. Jak uvádí Thomas Tobin, Filón odkazuje na tradici, kterou již zná.<sup>38</sup> Zásadní je, že pro helénistické Židy, je jednota čistého ducha

---

<sup>37</sup> Viz TOBIN (1983): 132.

<sup>38</sup> Tamtéž: 32; viz také MACK (1984): 243.

v konstituci lidskosti na logicky privilegovaném místě. Fraade<sup>39</sup> tuto platonic-kou židovskou antropologii ve vztahu k Filónovi elegantně shrnuje:

Filón zdědil po Platónovi radikálně dualistickou filosofii pojetí vesmíru. V tomto pojetí je materiální svět smyslového vnímání nedokonalým odrazem inteligibilního řádu, který vyzařuje od Boha. Lidská duše nachází své naplnění skrze odloučení od světa hmotných tužeb, světa, který postrádá pravou skutečnost, a prostřednictvím účasti na životě ducha a božského intelektu; duše nakonec znovu spojí své pravé já se svým božským zdrojem, a tím dosáhne nesmrtelnosti.

Jestliže je prvotní stav duchovní androgynie, v němž mužský a ženský neznamená ani mužský, ani ženský, znamená toto naplnění návrat do stavu netělesné androgynie – to je představa, která má pro Filóna sociální důsledky, jež prezentuje v obrazu dokonalého lidského života.

Tento midrašický text výslovně zakládá rabínskou ideologii manželství na jejich výkladu příběhů o stvoření v knize Genesis. *Telosem* manželství je návrat ke stavu plnosti či dokonce *imago dei* v aktu manželství, který rekonstruuje Boží obraz, v němž byl původní androgyn stvořen.<sup>40</sup> Opět musím konstatovat, že není tedy divu, že Augustin a další křesťanští autoři odkazovali na tento rozdíl mezi židovstvím a křesťanstvím a považovali Židy za „nesporně tělesné“.

## 2.3 Celibát – askeze – manželská sexualita a posuzování „zbožnosti“

Právě Steve Fraade dobře zformuloval otázku askeze, kterou je třeba se zabývat při studiu tohoto diskurzu:<sup>41</sup>

Širší chápání askeze ji vnímá jako odpověď na napětí, které je vlastní všem náboženským systémům. Lidé, ať už jednotlivě, nebo kolektivně, usilují o stále bližší přiblížení se k ideálu duchovního naplnění a dokonalosti, přičemž zároveň čelí se-

<sup>39</sup> Viz FRAADE (1986): 263–264.

<sup>40</sup> Jiný pohled na tuto otázku by byl, že plození je *imago dei*. Jiné rabínské texty by to jistě vykládaly tímto způsobem. Viz BOYARIN (1995): 46.

<sup>41</sup> Viz FRAADE (1986): 255.

bepojetí, které je konfrontováno se světem, jenž neustále klade překážky na této cestě, bez ohledu na směr, kterým se vydávají. Jak tedy postupovat na této cestě s celistvostí, s „nerozptýleným srdcem“ (vší energií a záměry), a přitom žít uprostřed rozptýlených prvků současného světa?

Askeze podle něj není produktem dualistického pohrdání sebou samým, tělem; ve skutečnosti toto dualistické pohrdání, které nacházíme v několika formách starověkého judaismu, je jednou z reakcí na asketické napětí. Askeze sama o sobě je „náboženskou atletikou“, „úmyslným a namáhavým tréninkem a zkoušením“, často prostřednictvím zdržování se toho, co bylo obecně dovoleno, svého tělesného stvoření, což je jistou schopností v pozitivním úsilí o morální a duchovní dokonalost.<sup>42</sup>

### 2.3.1 Therapeutae a jejich celibát jako vyjádření askeze.

Ve svém díle *O kontemplativním životě* popisuje Filón židovskou sektu, která se nazývala *Therapeutae*<sup>43</sup>, která v jeho době žila na břehu jezera Mareotis poblíž Alexandrie. Tón jeho líčení této sekty a její praxe jasně ukazuje, že ji považuje za ideální náboženské společenství. Společenství se skládalo z mužů a žen žijících v celibátu, kteří žili v jednotlivých celách a svůj život trávili modlitbou a kontemplativním studiem alegorických knih výkladů Písma (jako byly ty, které vytvořil právě Filón). Jednou za rok se komunita scházela k pozoruhodné rituální slavnosti. Po jednoduchém jídle a promluvě začali všichni oslavující společně zpívat chvalozpěvy. Zpočátku zůstávali muži a ženy od sebe odděleni ve dvou sborech, ale jak se oslava stávala více a více extatictější, muži a ženy se spojili v jeden sbor, přičemž

---

<sup>42</sup> Viz FRAADE (1986): 257. Viz také DODDS (1965): 24, obojí cit. v BOYARIN (1995): 35.

<sup>43</sup> Sektou Therapeutae se Boyarin zabývá i ve svých dalších publikacích a popisuje ji jako komunitu židovských asketů, kteří žili v Egyptě, zejména v oblasti kolem Alexandrie, přičemž existovali v období mezi 1. a 2. stoletím n. l. Tato skupina je často považována za pre-křesťanské hnutí a část jejich myšlení a praxe bývá spojována s raným křesťanstvím. Praktikovali přísný asketismus. Jejich život byl zaměřen na modlitbu, studium a duchovní sebereflexi. Často se oddělovali od světských záležitostí a usilovali o komunitní život. Byli silně ovlivněni helénistickou kulturou, což se projevovalo v jejich interpretaci židovské tradice. V jejich učení se odrážel důraz na vnitřní meditaci a hledání duchovního poznání. Boyarin ve svých analýzách zkoumá, jak Therapeutae zapadají do širšího kontextu židovské kultury, i jak mohli ovlivnit vznik raného křesťanství. Vidí Therapeutae jako součást kulturního dialogu mezi judaismem a raným křesťanstvím. Jejich praxe ukazuje, jak se židovské myšlení vyvíjelo pod vlivem helénistických idejí, což bylo typické i pro rané křesťanství. Zaměřuje se také na to, jak byly myšlenky a praktiky Therapeutae ovlivněny rabínským myšlením a jak tyto prvky mohly být přejaty nebo reinterpretovány ranými křesťany. Viz např. BOYARIN (2004), (2012).

„vysoké tóny žen se mísily s basy mužů“.<sup>44</sup> Extatické spojení mužského a ženského sboru v mystickém rituálu znovu vytváří ve společenské praxi obraz čistě duchovního mužského a ženského prvku člověka, o němž hovoří Filón ve svém komentáři; tento rituál *Therapeutae* je totiž dle něj návratem k původnímu Adamovi.<sup>45</sup>

Bez ohledu na to, zda komunita někdy skutečně existovala, je tento popis svědectvím o Filónově převedení antropologie do sociální praxe. Pokud komunita skutečně existovala, máme k dispozici další důkaz, že Filón je představitelem širších náboženských tradic a skupin. Ať už však Filónovi *Therapeutae* byli skuteční, nebo jen ideální, jistě existovalo mnoho dalších skupin v celém raně křesťanském světě které věřily, že první lidská bytost byla netělesný androgyn, a že „muž a žena“ z Genesis 1,27 ve skutečnosti znamená „ani muž, ani žena“. Není divu, že tyto skupiny, ať už gnostické nebo „ortodoxní“ syrští křesťané, se všechny držely přísného ideálu celibátu. Dennis Macdonald zdokumentoval, jak rozšířený mezi nimi byl (apokalyptický) ideál, který se týkal apokryfního dominikánského rčení o tom, že spása v Kristu spočívala v odložení roucha hanby (těla a sexuality) a smazání rozdílu mezi mužem a ženou.<sup>46</sup> Ztráta panenství je paralelou k pádu, který představuje odklon od jednoty dokonalosti nebo její narušení. Jak uvádí Meeks: „Křest navrácí zasvěcenému člověku panenskou nevinnost Adama, který ‚neměl pochopení pro plození dětí‘“.<sup>47</sup> Takovéto představy, rozšířené v raném křesťanství, jsou základem téměř universálního upřednostňování celibátu a panenství ve všech odvětvích rané církve, jakkoli se lišily v míře tohoto privilegia.

Názory Filóna na sexualitu a manželství jsou velmi podobné těm, které byly rozšířeny mezi starověkými křesťany, ačkoli se v mnoha ohledech značně lišily – od extrémního odsouzení až po vřelé uznání. Někteří dokonce zcela popírali zákonnost sexu a manželství. Pro ně byli „muž a žena“ z Genesis 1,27 chápáni pouze alegoricky nebo jako androgynní odkaz. Méně extrémní starokřesťanští autoři to také vykládali tímto způsobem. Tak Órigenés zastával názor o dvojím stvoření dosti podobný Filónovu. Člověk z Gn 1 se skládal z čisté duše stvořené podle Božího obra-

---

<sup>44</sup> Viz KRAEMER (1989), cit. v BOYARIN (1995): 39.

<sup>45</sup> Viz MEEKS (1973): 179.

<sup>46</sup> Viz MACDONALD (1987; 1988), cit. v BOYARIN (1995): 40.

<sup>47</sup> Viz MEEKS (1973): 194, cit. tamtéž.

zu,<sup>48</sup> ale „diferenciace v rámci lidského druhu tuto prvotní dokonalost rozvrátila“.<sup>49</sup> Órigenés (185–254 o. l.) sice manželství povoloval, přesto celá řada jeho textů vidí v sexuálních vztazích nečistotu, i když jsou legitimizovány manželstvím.<sup>50</sup> Na druhou stranu Klement Alexandrijský (asi 150 až asi 211–216 o. l.) a další, kteří podporovali manželství proti enkratitům („zdrženlivým“)<sup>51</sup>, citovali verš: *jako muže a ženu je stvořil*, jako předznamenávající stvoření ženy, a tedy jako schvalující manželství.<sup>52</sup> Podobně o něco později Jan Zlatoústý (asi 350–407 o. l.) s velkým nadšením psal o stvoření lidstva ve dvou pohlavích a o sexuální touze a pohlavním styku jako o obnovení „muže a ženy“ z Genesis. Mnohé formulace Chrysostomových pozdějších spisů o sexuální touze a manželství se téměř neliší od formulací rabínů: „Od počátku se Bůh zjevuje jako tvůrce, který svou prozřetelností vytvořil toto spojení muže a ženy, a mluví o nich jako o jednom: *muže a ženu je stvořil a není muže ani ženy*. Nikdy není taková důvěrnost mezi mužem a mužem, jaká je mezi mužem a ženou, pokud jsou spojeni tak, jak mají být.“ A snad ještě dojemněji: „Předpokládejme však, že dítě není; zůstávají tedy dva a ne jeden? Ne. Jejich styk má za následek spojení jejich těl, a tak se z nich stává jeden a ten samý člověk jako když se parfém smíchá s mastí“.<sup>53</sup>

### 2.3.2 Panenství a základní role ženy

Celkově lze říci, že panenství a role žen v helénistickém pojetí a v raném křesťanství byly složité a různorodé. Od duchovních ideálů a asketismu po tradiční vzory manželství a mateřství, tato témata ukazují na dynamiku a změny v pojetí ženské identity a jejich postavení v rámci různých filozofických a náboženských tradic. Zahrnuje to různé perspektivy na ženskou identitu, sexuality a duchovnost.

- a) **Filón** vnímal ženu v kontextu tradičním, ale zároveň ji obdařil jakýmsi duchovním postavením. Jeho pohled na panenství jako ideál měl duchovní dimenzi. Zatímco

<sup>48</sup> Viz CROUZEL (1989): 94, cit. v BOYARIN (1995): 40.

<sup>49</sup> Viz COHEN, J. (1989): 236, cit. tamtéž.

<sup>50</sup> Viz CROUZEL (1989): 138, cit. tamtéž: 41.

<sup>51</sup> Enkratité (řecky ἐγκράτεια „zdrženlivost“) byli stoupenci rozšířeného a různorodého asketického hnutí působícího v raném křesťanství od konce 2. století až do konce 3. století. Usilovali o duchovní zdokonalení pomocí úplného odmítání masa a vína a také sexuální abstinence. Viz MARKSCHIES, Ch. (2012): 161–162.

<sup>52</sup> Viz ALEXANDRE (1988): 198, cit. v BOYARIN (1995): 41.

<sup>53</sup> Viz BOYARIN (1995): 41.

žena byla často chápána jako podřízená mužům v tradičním kontextu, Filón argumentoval, že panenství symbolizuje duchovní dokonalost. V jeho dílech se panenství často zmiňuje v souvislosti s nejvyššími duchovními hodnotami a oddaností Bohu. V práci *O zvláštních zákonech* Filón argumentuje, že panenství a oddanost Bohu vedou k vyšší duchovní dokonalosti: „Panna je nejbližší Bohu, protože je osvobozena od starostí o rodinu a je zcela oddaná božskému.“<sup>54</sup>

- b) **Pavel** také hodnotil panenství jako cenný stav. V 1. Korintským 7, kde Pavel pojednává o manželství a panenství, uvádí, že celibát může poskytnout více příležitostí ke službě Bohu, protože člověk nemusí sdílet rodinné závazky. Nicméně také uznává manželství jako důležitou instituci. Pavel tedy zdůrazňuje, že každý by měl zvolit stav, který je pro něj nejpříjemnější, a tím se ukazuje na pluralitu pohledů na ženskou roli v církvi a společnosti.
- c) **Novoplatonici**, kteří vycházeli ze synkretického myšlení Platóna, měli vnímání žen ovlivněné jak hmotou, tak duchem. Ženy měly v novoplatonických textech obvykle omezenější roli a často byly spojovány s materiálním světem. Nicméně existovaly také tendence, které uznávaly duchovní roli žen, zejména v rámci mystických tradic. Panenství bylo chápáno jako způsob, jak se oddělit od hmoty a zaměřit se na duchovní rozvoj. V *Enneadách* se Plotinus zmiňuje o duchovní hierarchii, která ovlivňuje pohled na ženy. Zatímco ženy mají v novoplatonické filozofii své místo, často jsou ztotožňovány s tělesným a materiálním: „Duše, která je vpletená do těla, je ženská, protože je produktem hmotného světa.“<sup>55</sup>
- d) **V raném křesťanství** byla role ženy také rozmanitá. Na jedné straně se cítil důraz na panenství a celibát jako cesta k větší duchovní čistotě; na druhé straně se uznávala hodnota manželství a mateřství. U některých raných křesťanských autorů, jako je Irenej, se zdůrazňoval význam žen v kontextu spásy a jejich úloha nebyla redukována pouze na rodičovství. V některých křesťanských komunitách se dokonce objevily ženy jako vůdčí osobnosti a prorokyně. Ale i ti církevní otcové, kteří patřili do kategorie zastánců manželství, upřednostňovali panenství před manželstvím jako vyšší stav.<sup>56</sup> Také Řehoř Naziánský právě uprostřed chvalozpěvu na manželství říká: „Spojím vás v manželství. Nevěstu obléknu. Nehanobíme manželství,

---

<sup>54</sup> Filón. *O zvláštních zákonech*. Vol. III.

<sup>55</sup> Plotinus, *Enneady*. V.1.8.

<sup>56</sup> Viz COHEN (1989): 231–235, 237–238, 243–44, cit. v BOYARIN (1995): 41.

protože panenství vzdáváme vyšší poctu“.<sup>57</sup> A tentýž Jan Zlatoústý, který tak vřele a dojemně chválil touhu a intimitu manžela a manželky, zůstal panicem a vysoce si cenil panenského života před manželským stavem.<sup>58</sup>

Židé opovrhovali krásou panenství, což není překvapivé, protože hanobili samotného Krista, který se narodil z panny. Řekové pannu obdivovali a uctívali, ale pouze Boží církve ji horlivě uctívala.

V této pasáži Otec ze čtvrtého století představuje základní rozdíl mezi rabínským judaismem a křesťanstvím, stejně jako řecký původ zhodnocování panenství, zatímco rabíni panenství v zásadě nepřipouštěli. Manželství je v rabínské kultuře pozitivně označovaný pojem, zatímco panenství je označováno negativně. I když se někteří z těchto otců ve svém ocenění lidské sexuality blíží rabínům, zůstává zde neredukovatelné jádro rozdílů mezi nimi v jejich antropologiích. Rozdíl není ani tak v etice, ale v základním chápání lidské podstaty.

Role ženy v biblické literatuře je převážně podřízená a nesamostatná, ale funkce ženy, ať už sociální nebo sexuální, produktivní nebo reprodukční, jsou vysoce cenné a představovány nikoli jako zlo, které postihlo „muže“, ale jako znak Božího dobrodiní pro člověka. V řecké kultuře (která sice nebyla univerzální, ale přenesla se do pozdní antiky a středověku) už od Hesidia je žena také znakem zla a zdrojem nebezpečí pro muže. Je dokonce zlá ve své podstatě. Ekonomika je v obou případech mužská; rozdíl je v tom, jaké místo v ní zaujímá žena. Boyarin tvrdí, že v rabínské literatuře byl zásadní právě tento biblický kulturní vzor a ideologie, zatímco v helénistickém židovství byly akceptovány, a dokonce podporovány, podstatné složky helénské ideologie ženy. Velmi zajímavě zde postuluje, že u kořenů západních ideologií ženy leží helénská Pandora, jejíž otevřená skříňka – dle některých čtení lůno – přivádí na svět všechno zlo, navrstvená na biblickou „padlou“ Evu.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Viz FORD (1989): 25, cit. v BOYARIN (1995): 41.

<sup>58</sup> Jan Zlatoústý. CHRYSOSTOM, John. (1983): I,1.

<sup>59</sup> Viz BOYARIN (1995): 100.

## 3. Rabínský diskurz sexuality a rozdíl mezi Palestinou a Babylonií

### 3.1 Rabínské pojetí bytí člověka

S rostoucím ohrožením tělesné integrity židovského národa v důsledku platonizačních tendencí uvnitř judaismu, které vyvrcholily v postpavlovském křesťanství, rabíni stále více odmítali dualistické pojetí vztahu mezi tělem a duší. Toto odmítnutí, které církevní Otcové označovali jako tělesnost, se stalo charakteristickým rysem rabínské tradice. Narůstající vzdálenost od platónského dualismu a stoicismu přinášela logiku, která potvrzovala samotnou existenci sexuality. V této kapitole se pokusím tuto představu zdokumentovat.

Rabínský judaismus definoval lidskou bytost jako oživené tělo, nikoli jako duši umístěnou, nebo dokonce oděnou či uvězněnou v těle. Boyarin cituje Alona Goshen-Gottsteina, který tento aspekt rabínského myšlení podtrhuje a poukazuje na to, že v rabínské tradici je tělesnost považována za klíčovou součást identity člověka, a tím i jeho duchovního života.<sup>60</sup>

Rabínská antropologie se v tomto ohledu liší od helénistické (včetně helénisticko-židovské) a pozdější křesťanské antropologie. Rozdíl mezi duší a tělem lze vnímat spíše jako „měkké“ rozlišení než „tvrdé“. V rabínské literatuře se často hovoří o duši a těle jako o pramenech; uznává se zde také jejich rozdílná kvalita, avšak mezi těmito dvěma aspekty neexistuje zásadní metafyzický protiklad. Může docházet k existenciální konfrontaci, ale metafyzicky tvoří duše a tělo spíše jednotu než polaritu. Hrubě řečeno – duše je jako baterie, která pohání elektronický přístroj. Může být odlišná a původně externí, avšak tento rozdíl není podstatný. Přístroj a jeho zdroj energie nakonec patří k sobě, spíše než aby existovaly odděleně. Duše je tedy oživujícím činitelem, jehož správné místo je v těle, nikoli mimo něj.

Jako důkaz přijetí tělesnosti v její nejhmotnějších a nejnižších tělesných podobách jako ztělesnění Boží moudrosti, a také jasnou definici člověka jako jeho těla,

---

<sup>60</sup> Viz BOYARIN (1995): 34; GOSHEN-GOTTSTEIN (1991).

spatřuje Boyarin v příkladu z každodenního života, kdy po vymočení nebo vyprázdnění je Židům nařizeno pronést následující požehnání:

Požehnaný jsi, Pane, Králi vesmíru, který jsi učinil člověka s moudrostí a stvořil v něm otvory a dutiny. Zjeveno a známo je před Tvým trůnem slávy, že kdyby se některý z těchto nemohl otevřít nebo zavřít, nebylo by možné před Tebou žít. Požehnaný jsi Ty, Léčitel veškerého těla, který konáš podivuhodné věci.

Tělo bylo nicméně v rámci rabínské kultury sotva bez problémů nebo „nesporné“, a ani askeze jí nebyla neznámá. Na rozdíl od jiných forem askeze bylo sexuální odříkání u rabínů vyloučeno. Od každého muže se očekávalo, že se ožení, bude mít sexuální vztah a děti. Ti, kteří tuto normu odmítali, byli hyperbolicky stigmatizováni jako vrazi a rouhači. Taková hyperbola naznačuje přitažlivost celibátu pro semitsky mluvící Židy. Rabíni byli součástí helénistického světa, přičemž jejich pojetí těla se výrazně lišilo od převládajících helénistických antropologických představ, které si ostatní Židé osvojili, nebo jim dokonce odporovalo. Rabíni chápali člověka jako tělo, a tak byla sexualita považována za podstatnou složku toho, co znamená „být člověkem“. Naproti tomu v platonizovaných formacích bylo možné představit si únik od sexuality do čistě duchovního a tedy skutečně „lidského“ stavu. Trvání rabínů na nezbytnosti tělesnosti, a tedy i sexuality v konstituci lidské bytosti představuje protipól vůči tělesnosti a sexualitě v dominantním diskurzu helénisticko-židovských i nežidovských kultur pozdní antiky.

### 3.2 Adam z Genesis Raba

Palestinský midraš také zná a cituje výše uvedený mýtus o prapůvodním androgynovi jako řešení rozporu dvou příběhů o stvoření, které nalézáme v Genesis, ale přetváří jeho význam a prakticky tak obrací chápání mýtu. Podle těchto midrašických textů byl prapůvodní Adam bytostí dvojího pohlaví v jednom těle. Příběh ve druhé kapitole je příběhem o rozdělení dvou stejných polovin prapůvodního těla:

*A Bůh řekl: Udělejme člověka atd. R. Jirmeja, syn El'azarův, to vyložil: „Když Svatý, budiž požehnan, stvořil prvního člověka, stvořil ho jako oboupohlavního, neboť je řečeno: Muže a ženu stvořil.“ R. Š'muel, syn Nachmanův, řekl:*

„Když Svatost, budiž požehnán, stvořil prvního člověka, udělal jej dvoupohlavním, pak ho rozřízl a udělal záda pro toho a záda pro onoho.“ Namítali mu: „Vždyť se říká, že vzal jedno z jeho žeber (עלצ – cela).“ On odpověděl, (že to znamená) „jedna z jeho stran“, podobně jako to, co je psáno: *A bok* (עלצ – cela) *stánku* (Ex 26, 20).<sup>61</sup>

Mýtus o prvním člověku jako o duchovním, prvotním androgynovi, který je zesměšňován v Platónově Symposiu, je samozřejmě všeobecně dobře znám z řecké literatury staré již od před Sokratovského Empedokla. Mnohem pravděpodobnější však bylo, že se rabíni s tímto mýtem setkali v podobě, v níž se stal v pozdní antice široce známým jak mezi Židy, tak mezi pohany. Jak jsme viděli, pro helénizované Židy návrat k původnímu stavu lidstva zahrnuje odložení těla a sexuality a návrat k čistě duchovní androgynii.<sup>62</sup> Ale pro rabíny, kteří věřili, že původní stav fyzické androgynie byl rozdělen na dvě oddělená pohlaví, bylo fyzické spojení muže a ženy chápáno jako obnova obrazu původního úplného člověka.<sup>63</sup>

V rabínské kultuře je tedy lidský rod od samého počátku poznamenán tělesností, odlišností a heterogenitou. Pro rabíny patří sexualita k původnímu stvořenému (a nikoli padlému) stavu lidstva. Lidstvo nepadlo ani z metafyzického stavu, ani v rabínském judaismu neexistuje žádný „pád do sexuality“. Midrašické čtení výše citovaného textu představuje původní lidskou osobu jako dvojpohlavní, jako dvě pohlaví spojená v jednom těle. Rozdělení androgynního těla naopak nařizuje sexualitu: *Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem* (Gn 2,24).

Definitivní rabínský výrok o sňatku je také z *Genesis Raba*:<sup>64</sup>

A Bůh řekl: *Není dobré, aby byl muž sám*. Bylo vyučováno: „Kdo nemá ženu, zůstává bez dobra, bez pomoci, bez radosti, bez požehnání a bez zadostiučině-

<sup>61</sup> *Genesis Raba*, ALBECK, Ch. – THEODOR, J. (1965): 54–55.

<sup>62</sup> Viz MACDONALD (1988): 282–85; KING (1988): 165.

<sup>63</sup> Ve srovnání s Augustinem, který „přiznává ženě lidskost, pokud se k ní připojí muž.“ Cit. v BOYARIN, D. (1995): 43. „Tak celá podstata může být jedním obrazem. Manželství se stává předpokladem lidství ženy. Svobodná žena zůstává v podstatě neúplná. Muž naproti tomu představuje božství sám o sobě.“ Viz také Von KELLENBACH (1990): 207; BOYARIN (1995): 43 – „netvrším, že Augustinův postoj reprezentuje celé křesťanství.“

<sup>64</sup> Viz BOYARIN (1995): 45.

ni.“ ... R. Chíja, syn Gamdův, řekl: „Také on není úplný člověk, neboť se říká: *A požehnal jim a dal jim jméno Adam*“ (Gn 5,2). A tak se stalo, že se Adam stal člověkem. A jsou i tací, kteří říkají, že dokonce i zmenšuje podobnost (Bohu), neboť se říká: *K obrazu Božímu on učinil Adama* (Gn 9,6), a co se říká potom? *A pokud jde o vás, plod'te se a množte se* (Gn 9,7).<sup>65</sup>

Abych to shrnula, jedním z nejzřetelnějších argumentů pro rabínský odpor vůči okolnímu diskurzu o těle je podle Boyarina jejich postoj k diskurzu o prvotním androgynovi, což vysvětluje, proč je tento tematický prvek zdůrazňován v této i v předchozí kapitole. Rabíni tento diskurz citují, přičemž výrazně mění jeho význam. Mýtus je uveden v *Genesis Raba*, nejstarším midraši k první biblické knize. Midrašická verze se však od předchozích a souvisejících verzí vyprávění výrazně liší. Jednou z motivací tohoto mýtu v midraši je sladit dvě různá vyprávění o stvoření lidstva obsažená v první a druhé kapitole Genesis.

### 3.3 O palestinském židovství rabínů druhého a třetího století

V rámci pohledu na sexualitu se mezi talmudskými rabíny objevuje řada ideologií týkajících se tohoto tématu. Jedním z extrémních příkladů je r. Eliezer, který prý miloval svou ženu „jako by ho k tomu nutil démon“ a po jejím odhalení ji hned zase zakrýval. Zastával názor, že sex slouží pouze k rozmnožování. Každou z kultur je třeba vnímat nikoli jako monologický jazyk, ale jako heterologní soubor dialektů. Přestože, jak bylo již jasně deklarováno, sexuální odříkání v rabínské kulturní formaci prostě nepřipadá v úvahu, vidíme, že pro některé rané rabíny v Palestině byla určitá asketická sexuální praxe možná. Tato praxe představuje rabínský judaismus, který má nejbližší k helénistickému judaismu Filóna a Pavla. Ve skutečnosti existuje poměrně dost důkazů naznačujících, že palestinské židovství rabínů druhého a třetího století se nejvíce blíží ideologii sexuality helénizovaných Židů (podle Boyarina s ní ale nesplývá). Naopak, s tím, jak se vzdaluje v čase a prostoru, se také od této ideologie distancuje.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> *Genesis Raba*, ALBECK – THEODOR (1965): 152.

<sup>66</sup> Viz BOYARIN (1995): 47.

Jak jsme již zmínili, rabínská postava, která se zdála být nejvíce negativní vůči sexu, byl r. Eliezer. Příběh o tom, jak souložil se svou ženou, je *locus classicus* pro asketickou sexuální praxi.<sup>67</sup>

Požádali Imu Šalom, manželku r. Eliezera, „Proč máš tak krásné děti?“ Odpověděla jim: „On se mnou nesouloží na začátku noci ani na konci noci, ale o půlnoci, a když se mnou souloží, odkryje (pouze) palec (inč), a zase ho zahalí, a vypadá, jako by byl hnán démonem.“

Tento příběh představuje velmi negativní postoj k sexuálnímu životu. To, že se rabín Eliezer tváří, jako by byl hnán démonem, zřejmě představuje jeho přesvědčení, že plní povinnost, kterou by si neměl užívat, ale měl by ji co nejrychleji splnit. Text představuje názor (podobný mimo jiné stoikům, Filónovi a Klementovi), že sex je legitimní, ale pouze za účelem rozmnožování, a když je rozmnožování jediným důvodem pro sex, pak jsou odměnou krásné děti.<sup>68</sup> R. Eliezera pravděpodobně silně přitahuje askeze jako náboženský vzor – stejná askeze, která charakterizovala život helénistických filosofických škol – ale jako rabín si nemohl zvolit celibát. Skutečnost, že byl navzdory tak asketické osobnosti ženatý, tento argument jen posiluje. Pokračování příběhu však činí tuto interpretaci problematickou:

„Zeptal jsem se ho: ‚Jaký je důvod [tohoto zvláštního chování]?’ A on mi řekl: ‚Abych si nepředstavoval jinou ženu, a děti by se staly bastardy.‘“

Při pečlivém čtení tohoto textu tedy vidíme, že se nejedná o jednoznačné vyjádření negativního postoje k sexualitě. Zatímco chování r. Eliezera by jistě mělo za následek výrazné snížení potěšení ze sexu, není prezentováno jako úmysl tak učinit, ale spíše jako uplatnění přísného rabínského zákazu mít sex se ženou, po které člověk plně netouží, nebo, ještě hůře, představovat si během sexu jinou partnerku.

Pohled rabína Eliezera je však pouze jedním pólem dialektiky diskurzu o sexualitě v manželství v rabínské literatuře. Pokud lze názory tohoto rabína interpretovat podle Davida Bialeho – „Cílem (...) bylo manželství, v němž muž mohl plnit své prokreační povinnosti a zároveň zůstat věrný asketickému sexuálnímu ideálu“ – pak podle Boyarina rozhodně není možné následovat Bialeho a považovat tento aske-

---

<sup>67</sup> Babylonský Talmud, *N'darim* 20a.

<sup>68</sup> Viz BOYARIN (1995): 48.

tismus za „cíl rabínů“ obecně. I v palestinských příbězích je rabín Eliezer představován jako extrémní postava, a v babylonských talmudických textech je jeho praxe dokonce ostře odmítána. Jak sám Biale upozorňuje, v příběhu naznačený předpis nosit při pohlavním styku oblečení je v babylonském Talmudu důrazně zpochybněn:<sup>69</sup>

Rav Jose cituje tana'itskou tradici: „Tělo: To znamená intimitu těla, totiž že se k ní nemáme chovat tak, jak se chovají Peršané, kteří se milují, když jsou oblečení.“ To podporuje názor Rava Huny, neboť Rav Huna řekl: „Ten, kdo říká: Netoužím po ní, pokud ona není ve svých šatech a já ve svých, musí se se svou ženou rozvést a vyplatit ji manželské vyrovnání.“

Jedním z nejzřetelnějších znaků raně palestinské ambivalence vůči tělu a sexualitě je talmudická diskuse o nutném ponoření do rituální lázně před tím, než je možné se po sexu znovu pustit do studia Tóry. R. J'hóšua ben Lévi uvádí analogii mezi přijetím Tóry na hoře Sinaj a studiem Tóry pro celé pokolení. Stejně jako bylo Židům přikázáno, aby tři dny před přijetím Tóry neměli pohlavní styk, tak i ten, kdo měl pohlavní styk nebo jinou semennou emisi, má zakázáno studovat Tóru, dokud se neočistí ponořením do rituálního lázně (*B'ra*. 21b). Talmud však jednoznačně uvádí, že požadavek ponoření do rituální lázně po sexu byl později zrušen. Úzkost o sexualitu, která se projevovala takovou představou nečistoty, byla neslučitelná s pozdější rabínskou citlivostí vůči tělu. Dále, v talmudickém období byla kulturní nečistota zrušena i kvůli zničení Chrámu. Je tedy zřejmé, že přesvědčení, že se člověk musí po sexu ponořit, nebyla potom založena na technické, kultovní nečistotě, ale z důvodu pocitu, že sex je nějakým způsobem neslučitelný se svatou čistotou: tak jako byla Tóra přijata ve stavu plného soustředění na duchovno, tak by měla být také studována.

Raná palestinská autorita r. Jehuda ben Batyra je zastoupen jako odpůrce celé zásady ponořování po sexu a před studiem Tóry. Jeho ústy: „slova Tóry nepodléhají nečistotě, neboť se říká: *Hle, má slova jsou jako oheň, řeč Hospodinova* (Jer 23,29). Tak jako oheň nepodléhá nečistotě, tak slova Tóry nepodléhají nečistotě.“ Silnou

---

<sup>69</sup> K'tubot 48a.

podporu jeho názoru později poskytla babylonská autorita r. Nachman, syn Jicchakův, a palestinská tradice r. Zejri.

Rabíni učili: „Ten, kdo měl vyměšování a na koho se vylije devět hrstí vody, je čistý. Nahum, muž z Gamzu, to pošeptal r. Akivovi, který to pošeptal Ben-Azajovi, jenž vyšel ven a sdělil to na tržišti. Na Západě (v Palestině) se o tom neshodli dva amora'im, a to rabi Jose, syn Avinův, a rabi Jose, syn Zavdův. Jeden ji ‚učil‘ a druhý ‚šeptal‘, ten, který říká ‚učil to‘, říká, (že tak učinil, aby zabránil) zanedbávání studia Tóry a zanedbávání plození dětí, zatímco ten, který říká ‚pošeptal to‘, (tak učinil) aby učenci Tóry nebyli u svých manželek příliš často.“<sup>70</sup>

Tyto pozdější tradice naznačují posun v citlivosti tím, že dřívější praxe byla zrušena. Mít sex již nebylo překážkou pro plně seriózní studium Tóry.<sup>71</sup>

Zdá se, že některé rané palestinské autority zaujímají k sexualitě velmi ironický, ambivalentní postoj. Jedním z nejbarvitějších projevů tohoto postoje je výrok palestinského Réše Lakíše citovaný (a zpochybňovaný) v Babylonském talmudu:<sup>72</sup>

Řekl Réš Lakíš: „Pojďme, buďme vděční svým předkům, neboť kdyby nezhřešili, nebyli bychom přišli na svět, neboť říká: *Řekl jsem: Všichni jste andělé a nebeská stvoření, ale zkazili jste své chování, proto jako Adam zemřete (Ž 82,6).*“

Výrok Réše Lakíše je podle Boyarina subtilní a složitý. Na první pohled se zdá, že obsahuje silně negativní hodnocení sexuality a připouští ji pouze do té míry, že vede k plození; je tedy podobný ideologiím Filóna a Klementa. Opatrně lze však odhalit složitější a sofistickovanější význam. Především je nezbytné si uvědomit, že Réš Lakíšův výrok přímo nevyjadřuje nic o sexualitě jako takové. Žalm, který cituje, se týká pouze společenského zla, například špatného zacházení s chudými u soudů, které dávají přednost bezbožným boháčům. Réš Lakíšovi lze tedy rozumět tak, že bychom měli být vděční svým předkům, kteří zhřešili (nikoli v oblasti sexuality), a svým hříchem přivedli na svět smrt, neboť bez smrti by nebylo žádné generace.

---

<sup>70</sup> Viz BOYARIN (1995): 51.

<sup>71</sup> Tamtéž: 51.

<sup>72</sup> Babylonský Talmud *Avoda Zara* 5a.

Takto přečtený Řeš Lakíš nenazývá sexuální styk výslovně hříchem. Tím, že zdánlivě chápe, že před hříchem byli předkové jako andělé, neumírali, a proto se nerozmnožovali, je však v jeho apoteóze silně zakódováno spojení sexuality s hříchem a smrtí, které je základem křesťanských představ o pádu a prvotním hříchu. I vzhledem k tomu však má výrok Řeše Lakíše jen stěží křesťanského ducha, když potvrzuje, že přišel na svět. Je těžké si představit raně křesťanského autora, který by tvrdil, že bychom měli být Adamovi a Evě vděční za to, že zhřešili.<sup>73</sup>

### 3.4 „Radost z obcování“ v babylonském talmudu

Babylonský Talmud však nepřijímal ironické asociace uvedené výše, neboť v *Avoda zara* 5a pokračuje:

Máme snad říci, že kdyby nezhřešili, nerozmnožili by se?

Ale říká se: *A pokud jde o vás, buďte plodní a množte se.* Až do Sinaje. Ale (to nemůže být správně, protože) na Sinaji se také říká. *Vraťte se do svých stanů,* (což znamená) pro radost ze soulože. (...) Neříkejte: Nepřišli bychom na svět, ale bylo by to, jako bychom nepřišli na svět.

Talmud nám zde poskytl několik cenných důkazů o alternativním pohledu na sexualitu ve frázi „radost ze soulože“. V opozici k rabínskému názoru (podle něhož sex sloužil pouze k rozmnožování) existoval tedy i jiný názor, který silně zakódoval hodnotu sexuálního potěšení jako takového.

Některé rabínské texty navíc uznávají citovou hodnotu manželského sexu. Když je tedy potřeba rozhodnout, zda je k uzavření platného manželství nutná konzumace, zní otázka takto: „Ravin se zeptal, pokud žena vstoupila pod manželský baldachýn, ale neměla pohlavní styk, jaký je zákon? Má na manželství vliv záliba v manželském baldachýnu, nebo záliba v pohlavním styku?“ Z tohoto textu lze vyvodit dvě věci: zaprvé, platnost prohlášení o uzavření manželství je podmíněna pocitem intimity, a zadruhé, tento pocit intimity je vyvolán pohlavním stykem a je zároveň jedním z jeho cílů.

---

<sup>73</sup> Viz BOYARIN (1993): 52.

Nejsilnější argumenty pro to, že plození v žádném případě nebylo jediným účelem sexu v rabínském judaismu, vycházejí z textů a situací, v nichž se sex a plození odlišují, nebo jsou dokonce ve vzájemném rozporu mezi sebou, jako v případě neplodné ženy. V následujícím příběhu se do konfliktu dostává plození a erotické kamarádství a vítězí láska:<sup>74</sup>

*Veselit a radovat se budeme z tebe.*<sup>75</sup> Tam jsme se učili: „Když se muž oženil se ženou, zůstal s ní deset let a neměl děti, nesmí se zdržet plození dětí“ (tj. musí se s ní rozvést a oženit se s jinou).

Řekl r. Idi: V Sidónu byl případ ženy, která zůstala se svým mužem deset let a neporodila. Přišli před r. Šim'on, syna Jochaje; chtěli se rozvést. Řekl jim: „Na vaše životy – tak jako jste se brali s hodováním a pitím, tak se rozlučte v hodování a pití.“ A tak se rozloučili. Dali na jeho návrh, udělali si slavnost a hostinu a ona ho příliš opila. Když se mu vrátila rozumnost, řekl: „Dcero, vyber si nějaký můj drahocenný předmět, který je v domě, a vezmi si ho s sebou, až půjdeš ke svým do otcova domu.“ Co udělala? Když usnul, řekla svým sluhům a služkám: „Zvedněte ho z postele a vezměte ho s sebou do otcova domu.“ A tak se stalo. O půlnoci se probudil. Když z něj vyprchalo víno, řekl jí: „Dcero, kde to jsem?“ Řekla: „V otcově domě.“ On řekl: „Co dělám v domě tvého otce?“ Ona mu odpověděla: „Neřekl jsi mi to dnes večer, ‚Jakýkoli vzácný předmět, který máš ve svém domě, vezmi a jdi do domu svého otce‘? Na světě není žádný předmět, který by byl více pro mě cennější než ty!“ Šli k r. Šim'onovi, synu Jochaje. Ten vstal a modlil se za ně a bylo na ně vzpomenuto (že otěhotněla).

Text se lehce staví proti plození jako cíli manželství, a je to právě láska, která vítězí. Je samozřejmé, že příběh vzhledem ke kontextu musí halachu následovat záračným těhotenstvím na konci, ale s tím, že se k sobě vrátili na jakkoli dlouhou dobu, než rabínova modlitba zabrala, manželé již porušili halachu, a vypravěč příběhu to zjevně schvaluje. V této legendě je možná zakódován moment napětí mezi hlasem, pro nějž bylo plození vnímáno jako jediný nebo převážně důležitý cíl manželství, a hlasem, pro nějž byl stále důležitější vztah mezi manželi. Toto napětí by mělo jistou typologickou podobnost s vývojem v římském světě, který dokumentuje

---

<sup>74</sup> Šir ha-širim raba 1,31.

<sup>75</sup> Pís 1,4.

Paul Veyne:<sup>76</sup> „Ve starém občanském zákoníku nebyla manželka ničím jiným než pomocníkem při práci občana a *pater familias* (otce rodiny). Rodila děti a přispívala k rodinnému dědictví. V Novém zákoníku byla manželka označována jako „příteřelkyně“ či „řivotní družka“. Z pohledu historické skutečnosti se řidovská praxe skutečně proměnila, a halacha, podle níř se řidovský manžel musí rozvést se svou neplodnou řenou, se začala více ctít při jejím porušení než při jejím dodržování.<sup>77</sup> Sexuální družka se stala více ceněnou kvůli sobě samé, i v případě, když už bylo plození z fyzického hlediska nemořné. Tento bod lze dále podpořit z následujících skutečností:<sup>78</sup> V rabínské praxi se sex doporučuje během těhotenství i po menopauze; vdovcům je nařizeno znovu se oženit, i když splnili své povinnosti zplodit potomky; a vdovci se dokonce mohou oženit se řenou prokazatelně neplodnou.<sup>79</sup>

Tento důraz na lásku a vzájemný vztah se zdá být v souladu s řiršími sociálními a kulturními změnami, které v té době probíhaly. Vzdání se rigidního pohledu na manželství založeného pouze na reprodukci umožnilo řidovským rabínům přijmout více lidský a soucitný přístup, který uznává hodnotu řeny jako individuální bytosti, nikoli pouze jako nástroje k rozmnořování.

Praktiky, které doporučují sexuální intimitu i v situacích, kdy je fyzické plození nemořné, dále posilují argument, že sexualita je v rabínské tradici vnímána jako důležitý aspekt lidské existence, který má svou hodnotu nezávisle na biologické reprodukci. Takováto interpretace nejen obohacuje naše chápání rabínské kultury, ale také odhaluje důležité napětí mezi tradičními hodnotami a moderním pojetím vztahů, které se v průběhu staletí vyvíjely.

---

<sup>76</sup> Viz VEYNE (1987): 37. Cit. v BOYARIN (1995): 55.

<sup>77</sup> Viz BIALE (1984): 34.

<sup>78</sup> Babylonský *Š'muel Jevamot* 61b.

<sup>79</sup> Viz BOYARIN (1995): 56.

## Závěr

Mluvíme-li o talmudské kultuře, rozhodně tím nemůžeme říci, že by existovala jedna homogenní forma této kultury po dobu téměř šesti stovek let, a to ve dvou hlavních geografických centrech, která ji dokládají. Mimo jakoukoli pochybnost existovaly důsledné rozdíly mezi dřívějšími a pozdějšími formami této kultury a mezi její západní verzí v Palestině, která byla pod helénistickou kulturní nadvládou, a její východní verzí v Babylonii, kde vládla perská kultura.

Celkově lze říci, že raný palestinský diskurz o sexualitě vykazuje výrazné rysy, které jsou duchovně blízké stoickému pohledu. Ten považoval sex za nepříjemnou, přesto nezbytnou součást lidské existence, avšak zároveň také za „trvalý aspekt osobnosti.“ Rabín Eliezer představuje možná extrémní projev tohoto diskurzu. Pozdější tradice, zejména varianty z Babylónie, však silně odmítaly i tuto ambivalenci. Zatímco dřívější i pozdější názory zdůrazňují hodnotu plození, pouze pozdější a babylonské varianty vnímají sexualitu jako Boží dobrodiní pro potěšení a blaho lidí.

V prvním století nebylo mezi helénistickým a farizejským judaismem ostré rozhraní. Filón, Pavel a Josef Flavius toto potvrzují; ačkoli byli všichni městskými Židy mluvícími řecky, projevují značné židovské (pokud ne hebrejské) vzdělání a nedají se, z hlediska náboženské praxe, jednoduše odlišit od Židů v Palestině.

A naopak, i ve společenství semitsky mluvících městských Židů v Palestině zdá se existoval poměrně vysoký stupeň řecké kultury. Pavel však vytvořil pohanské křesťanství, které, kromě své Kristologie, má blízké vazby na určité extrémní alegorické a spiritualizační tendence v helénistickém, platonizovaném judaismu.

I když Filón ve svých pracích ostře kritizuje ty, kteří se domnívali, že duchovní význam může nahradit fyzické praktikování příkázání, hlavní proud rabínské kultury je třeba odlišit od helénizovaného židovství prvního století (symbolizovaného právě Filónem), z něhož převážně, i když ne výlučně, vzešel také Pavel a křesťanství; právě prostřednictvím této řecky mluvící kultury byly stoické postoje k sexualitě a tělu přeneseny i na Židy. Boyarin však trvá na tom, že i palestinská škola, která vykazovala větší afinitu ke stoickým postojům než škola babylonská, se sice blížila sexuální ideologii helénistického judaismu, ale: „nesplynula s ní“.

Rozdílnost těchto tendencí se odráží i v popisu těla a existence člověka. Praxe alegorického čtení u Pavla i Filóna je založena na binární opozici, v níž význam existuje jako beztělesná substance před svým vtělením do jazyka, tedy v dualistickém platónském systému, v němž duch předchází a je primárně nadřazen tělu. Naopak rabínský judaismus jako by právě tento dualismus odmítal, což pravděpodobně vyplývá už z podstaty jedinství samotného Hospodina, a důsledně se vyhýbá dualitám vnitřní/vnější, viditelné/neviditelné, tělesné/duchovní, která jsou typická pro dichotomii alegorického čtení.

V bouřlivém období 1. a 2. století n. l. se Židé museli chránit a bojovat za zachování svých národních a náboženských práv, a vždy když takové ohrožení vnímali, jejich reakce byla okamžitá a rázná. Jednou ze všeobecných forem vyjádření odporu je i kulturní poetika národa. Mezi nástroje, které má kulturní poetika k dispozici, patří popis kulturních či literárních praktik jako forem odporu nebo přizpůsobení se, nebo více skrytě, „vstřícného odporu“ a „rezistentního přizpůsobení se“ dominantním praktikám kolonizující kultury. Když například rabíni citují mýtus o prvotním androgynovi, ale obracejí jeho význam, provádějí dle Boyarina klasický tah, kterým kolonizovaná kultura podkopává hegemonii kolonizátora. Rabíni, na rozdíl od bezpohlavní netělesné spirituality helénistické formace, oslavují manželství a pohlavní styk jako návrat k původnímu a ideálnímu stavu první lidské bytosti. Kulturní poetika nám pak umožňuje interpretovat spojení mezi „literární“ praxí biblické interpretace a společenskou institucí manželství jako jasné naplnění Boží vůle.

Role ženy v rabínské literatuře je převážně podřízená a nesamostatná, ale funkce ženy, ať už sociální nebo sexuální, produktivní nebo reprodukční, jsou vysoce ceněny a představovány nikoli jako zlo, které postihlo „muže“, ale jako znak Božího dobrodiní pro člověka. Boyarin tvrdí, že v rabínské literatuře byl zásadní právě biblický kulturní vzor a ideologie, zatímco v helénistickém židovství byly akceptovány, a dokonce podporovány, podstatné složky helénské ideologie ženy, přičemž v některých z nich je žena nejen znakem zla a zdrojem nebezpečí pro muže, ale dokonce zlá ve své podstatě. Velmi zajímavě zde postuluje, že u kořenů západní ideologie ženy leží Pandora, jejíž otevřená skříňka – dle některých čtení luno při ztrátě panenství – přivádí na svět všechno zlo, navrstvená na „padlou“ Evu.

Akceptace sexuality rabíny v kombinaci s partikularistickou povahou židovské fyzické a genealogické odlišnosti – v protikladu ke křesťanskému odosobnění a „univerzalizmu“ – jsou pozitivní charakteristiky talmudické kultury. Na druhou stranu můžeme genderovou diferenciaci rabínské kultury chápat jako cenu za sexuálně otevřenou ideologii.

Přidávám se na stranu Boyarinova souhlasu s Augustinovým křesťanským pohledem na Židy, že mezi Židy a křesťany existovaly rozdíly, které souvisely s tělem. Augustin varoval před fyzickými požitky a propagoval asketické ideály jako prostředky k dosažení duchovní čistoty. V kontrastu k tomu rabínská etika podporovala zdravý sexuální život v rámci manželství jako Boží příkaz a důležitou součást života komunity. Rabíni diskutovali o různých aspektech sexuality a rozvinuli detailní právní a etické rámce, které řídily sexuální chování.

Křesťanství prosazovalo myšlenku, že spása je dostupná všem lidem bez ohledu na etnickou nebo náboženskou příslušnost. Tento univerzalizmus však někdy vedl ke zjednodušení a odmítání konkrétních kulturních a fyzických identit, jako je židovská. Rabínský judaismus na druhé straně oslavoval židovskou identitu jako jedinečnou a specifickou. Tělesnost a genealogie byly považovány za klíčové aspekty této identity a byly úzce spojeny s náboženskými praktikami a tradicemi.

Akceptace tělesnosti v židovské tradici a dualistické tendence v křesťanství vytvořily základní rozdíl mezi těmito dvěma náboženskými přístupy. Boyarin, v souladu s Augustinovým pohledem, zdůrazňuje, že tyto rozdíly jsou zásadní pro pochopení toho, jak se sexualita a tělesnost promítají do identit a étosu Židů a křesťanů. Tato analýza nabízí cenný pohled na to, jak historické, kulturní a teologické kontexty ovlivnily chápání těla a sexuality v obou tradicích.

Dále je třeba poznamenat, že to ukazuje na dynamiku kulturní výměny a adaptace, která formovala náboženské identity v daném historickém kontextu. To v konečném důsledku přispělo k širšímu chápání morálky, spirituality a sexuality v rámci rabínské tradice a jejích reakcí na okolní filosofické a kulturní proudy.

## Seznam použité literatury

ADORNO, T. W. (1991). Cultural Criticism and Society. In *Notes to Literature*. vol. I. New York: Columbia University Press.

ALBECK, Ch. – THEODOR, J. (1965). Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary, 3 vols. Jerusalem: Wahrmann Books.

ALEXANDRE, M. (1988). *Le Commencement du Livre Genese I–V: La Version Grecque de la Septante et sa Reception*. NAUCIN, P. (ed). Chrisrianisme Antique. Paris: Beauchesne Editeur.

ANTON, M. (2015). *Fifty Shades of Talmud: What the First Rabbis Had to Say About You-Know-What*. Los Angeles: Banot Press.

AUGUSTIN. *Tractatus adversus Judaeos*.

BIALE, D. (1989). From Intercourse to Discourse: Control of Sexuality in Rabbinic Literature. Paper Presented at Center for Hermeneutical Studies Colloquium 60, Berkeley.

BIALE, D. (1992). *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. New York: Basic Books.

BIALE, R. (1984). *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books.

BIALE, R. (1995). *Women and Jewish Law: The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad*. (2008). 14th ed. (5th rev. ed.) Praha: Česká biblická společnost.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (1997). 5th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

BICKERMAN, E. J. (1988). *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BIERNOT, D. (2013). Sexual restraint and male identity in rabbinic ethics and Maharal's further elaborations: applying Foucault's idea of subjectivation to Jewish legal and ethical texts. In *Rabbinic theology and Jewish intellectual history: the great Rabbi Loew of Prague*. SEIDLER M. (ed). London – New York: Routledge.

- BOYARIN, D. (1990). *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press.
- BOYARIN, D. (1994). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- BOYARIN, D. (1995). *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Volume 25. 2nd ed. (1st ed. 1993). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- BOYARIN, D. (2004). *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- BOYARIN, D. (2012). *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York: New Press.
- BORGEN, P. (1980). Observations on the Theme ‚Paul and Philo‘: Paul's Preaching of Circumcision in Galatia (Gal. 5:11) and Debates on Circumcision in Philo. In *The Pauline Literature and Theology*, Teologishe Studier. PEDERSEN, S. (ed). Arhus: Forlaget Aros, s. 85–102.
- BROWN, P. (1987). Late Antiquity. In *A History of Private Life*. ARIES, P. – DUBY, G. (eds). vol. I, *From Pagan Rome to Byzantium*. VEYNE P. (ed). tr. GOLDHAMMER, A. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, s. 235–311.
- BROWN, P. (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Lectures on the History of Religions, vol. 13. New York: Columbia University Press.
- BURTON, M. (1984). Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschung*, 2 vols. Berlin: De Gruyter. vol. II, s. 227–271.
- CLEMENT of Alexandria. (1989). The Instructor. In *The Fathers of the Second Century*. ROBERTS, A. – DONALDSON, J. (eds). The Antenicene fathers. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, s. 207–298.
- COHEN, J. (1989). *Be Fertile and Increase, Fill the Earth, and Master It: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- COHEN, S. (1999). *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press.
- CROUZEL, H. (1989). *Origen – The Life and Thought of the First Great Theologian*. 1st ed. tr. WORRAL, A. S. Edinburg: T & T Clark.

- DODDS, E. R. (1965). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUNN, J. D. G. (1990). *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press.
- EILBERG-SCHWARTZ, H. (1994). *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press.
- FORD, D. C. (1989). *Misogynist or Advocate? St. John Chrysostom and His Views on Women*. Ph.D. diss., Drew University.
- FOUCAULT, M. (1980). *The History of Sexuality*. vol. I: *An Introduction*. tr. HURLEY R. New York: Random House, Vintage.
- FOUCAULT, M. (1986a). *The History of Sexuality*. vol. III: *The Care of the Self*, tr. HURLEY R. New York: Random House, Vintage.
- FOUCAULT, M. (1986b). *The History of Sexuality*. vol. II: *The Use of Pleasure*, tr. HURLEY R. New York: Random House, Vintage.
- FOUCAULT, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981–1982*. New York: Palgrave MacMillan.
- FRAADE, S. D. (1986). Ascetical Aspects of Ancient Judaism. In *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*. Green, A. (ed). World Spirtuality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. New York: Crossroad Press. 13, s. 253–288.
- GOLDBERG, A. M. (1969): *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*. Studia Judaica 5. Berlin: DeGruyter.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, A. (1991). *The Body as Image of God in Rabinic Literature*. Paper presented at People of the Body/People of the Book, Berkeley.
- GRUSHCOW, L. J. (2014). *The Sacred Encounter: Jewish Perspectives on Sexuality*. New York: CCAR Press.
- HODGE, R. (1990). *Literature as Discourse: Textual Strategies in English and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- HOFFMAN, S. (2020). *Standards of sexual modesty, gender separation and homosexuality: Rabbinic and Psychological Views*. New York: Mondial.
- CHRYSOSTOM, John. (1983). *On Virginity; Against Remarriage*. tr. RIEGER SHORE, S. Introduction by CLARK, E. A. Studies in Women and Religion 9. New York: Edwin Mellen Press.

- IDEL, M. (1986). Métaphores et pratiques sexuelles. In *Lettre sur la sainteté, le secret de la relation conjugale entre l'homme et la femme dans la cabale*. tr. MOPSIK, Ch. Lagrasse: Verdier.
- IDEL, M. (2004). *Kabala – nové pohledy*. 1st ed. tr. BIERNOT, D. Praha: Vyšehrad.
- KELLENBACH, K. von. (1990). *Anti-Judaism in Christian-rooted Feminist Writings: An Analysis of Major U. S. American and West German Feminist Theologians*. Diss. Philadelphia: Temple University.
- KING, K. L. (1988). Sophia and Christ in the Apocryphon of John. In *Images of the Feminine in Gnosticism*, KING, K. L. (ed). Philadelphia: Fortress Press, s. 158–176.
- KIRSCHENBAUM, A. (1991). *Equity in Jewish Law: Beyond Equity: Halakhic Aspirations in Jewish Law*. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.
- KRAEMER, R. (1989). Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutides. *Signs*. **14**, s. 342–370.
- MACDONALD, D. R. (1987). *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. Harvard Dissertations in Religion. Philadelphia: Fortress Press.
- MACDONALD, D. R. (1988). Corinthian Veils and Gnostic Androgynes. In *Images of the Feminine in Gnosticism*. KING, K. L. (ed). Philadelphia: Fortress Press, s. 276–292.
- MACK, B. (1984). Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria. In vol. 2 of *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschung*. Berlin: W. de Gruyter, s. 227–71.
- MARKSCHIES, Ch. (2012). *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. 2. Auflage. München: C.H. Beck, s. 161–162.
- MEEKS, W. A. (1973). The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. *Journal of the History of Religions*. **13**, s. 165–208.
- MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (2007). The aesthetic and ascetic dimensions of ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault. *Parrhesia*. **2**, s. 55–56.
- MOPSIK, Ch. (1989). The Body of Engenderment in the Hebrew Bible, the Rabbinic Tradition and the Kabbalah. In vol. 1 of *Fragments for a History of the Human Body*. FEHER, M. – NADDAFF, R. – TAZI, N. (eds). New York: Zone Books, s. 48–73.
- NEWMAN, J.; SIVAN, G. (2009). *Judaismus od A do Z – slovník pojmů a termínů*. Judaika 1. Praha: Sefer.

- NOSEK, B.; DAMOHORSKÁ, P. (2016). *Židovské tradice a zvyky*. 2nd. ed. (1st ed. 2010). Praha: Karolinum.
- NOVOTNÝ, A. (1992). *Biblický slovník*. 3rd. ed. (1st ed. 1956). Praha: Kalich, Česká biblická společnost.
- PATAI, R. (1990). *Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State University Press.
- PHILO. (1932). *The Migration of Abraham*. In vol. 4 of *Loeb Classics Philo*. London: Heinemann.
- PHILO. (1937). *The Special Laws*. In vol. 7 of *Loeb Classics Philo*. London: Heinemann.
- PHILO. (1981). The Giants. In *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants, and Selections*. WINSTON, D. (ed). and tr. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, s. 59–72.
- RUTTENBERG, D. (2009). *The Passionate Torah: Sex and Judaism*. New York: NYU Press.
- SEIDMAN, N. (1994). Carnal Knowledge: Sex and the Body in Jewish Studies. *Jewish Social Studies*. New Series. Indiana University Press. 1, s. 115–146.
- SHERWIN, B. L. (2006). *Mystical Theology and Social Dissent*. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
- SKOLNIK, F. – BERENBAUM, M. (eds). (2007). *Encyclopaedia Judaica*, 22 vols. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House.
- SLÁDEK, P. (2008). *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. 1st ed. Praha: Libri.
- STEMBERGER, G. (2011). *Talmud a midraš*. 2nd. ed. (1st ed. 1992). tr. SLÁMA, P. Praha: Vyšehrad.
- ŠPIDLÍK, T. SJ. (1986). *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Cistercian Study Series 79. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- TOBIN, T. H. (1983). *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series. Washington: The Catholic Biblical Association of America.
- VERMES, G. (2014). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. 2nd. ed. London: Penguin Classics.
- VERNANT, J.-P. (1991). Psyche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine? In *Mortals and Immortals: Collected Essays*. ZEITLIN, F. I. (ed). and tr. Princeton: Princeton University Press, s. 186–92.

VEYNE, P. (1987). The Roman Empire. In *A History of Private Life*. (ed). ARIAS, P. – DUBY, G. vol. I: *From Pagan Rome to Byzantium*. VEYNE, P. (ed). tr. GOLDHAMMER, A. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, s. 9–234.

[www.sefaria.org/texts](http://www.sefaria.org/texts)

ZION, N. S. (2018). *Romantic Rabbis How to Study Talmudic Tales of Love and Lust*. Cleveland – Jerusalem: Zion Holiday Publications.