

Husitská teologická fakulta

Univerzita Karlova

Židovská civilizace: *Judaismus jako náboženský systém*

Sborník konferenčních příspěvků



Recenzenti:

doc. ThDr. Tomáš Novotný

Mgr. David Biernot, Th.D.

ThDr. Markéta Holubová, Th.D.,



Židovská civilizace:

Judaismus jako náboženský systém

Husitská teologická fakulta

Univerzity Karlovy

vydáno v nakladatelství L. Marek v roce 2016

Editoři:

doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

ThDr. Ivan Kohout, Th.D.

© Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta (e-publishing)

© Ivan Kohout, Klára Verzichová, Věra Razáková, Kamila Špinarová,
Antonín Šedivý, Olga Melzochová, Milan Malý, Petra Vladařová

© Cover: Marek Vinklát, 2016

© L. Marek, 2016

ISBN 978-80-87127-80-3

Tento sborník konferenčních příspěvků je výstupem z vědecké konference studentů doktorského studia *Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém* pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy dne 20. dubna 2016.

Vznik příspěvku Kamily Špinarové byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. GAUK507316). Projekt „Rabi Jehuda Liva ben Becal‘el a kniha Zohar“ je řešen v rámci Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy.

Vznik příspěvku Petry Vladařové byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. GAUK1362513). Projekt „Židovské hřbitovy a židovská komunita v částech regionu severního Plzeňska, Rokycanska a Rakovnícka“ je řešen v rámci Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy.

Příspěvek Antonína Šedivého vychází v rámci projektu SVV „Role náboženské identity z perspektivy křesťanství a judaismu“ (projekt SVV č. 260144) řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém (konference) (2016 : Praha, Česko)

Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém : sborník konferenčních příspěvků / editoři: Bedřich Nosek, Ivan Kohout. -- Praha : Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2016. -- 83 stran

Anglická resumé

Vydáno v nakladatelství L. Marek

ISBN 978-80-87127-80-3 (Marek L. Chomutov)

26(091) * 26-1/-9 * 26-23/-29 * 26-254 * 14(=411.16) * 26-1/-5 * 26-58-021.56 * 316.722:26

- dějiny judaismu
- učení judaismu
- židovská literatura
- rabínská literatura
- židovská filozofie
- náboženské tradice
- duchovní tradice
- židovská civilizace
- sborníky konferencí

Obsah

Úvod	7
Specifika samaritánského Desatera	9
<i>Klára Verzichová</i>	
Zkoumání talmudického textu (Analýza folia 29a traktátu Ta'anit bT)	20
<i>Věra Razáková</i>	
Maharalův dialog s dobovými rabínskými autoritami: úloha profánních věd v židovském myšlení raného novověku	37
<i>Kamila Špinarová</i>	
Stručné dějiny bádání o východoevropském chasidismu s důrazem na zdroje relevantní pro vznik a vývoj tohoto hnutí	44
<i>Antonín Šedivý</i>	
Úvod do srovnání vývoje amerického a evropského reformního judaismu v 19. století	54
<i>Olga Melzochová</i>	
Vojenské náboženské právo jako případ novodobé tvorby norem	64
<i>Milan Malý</i>	
Židé z Radnic: příběhy skryté v epitafech	73
<i>Petra Vladařová</i>	

Úvod

Předkládaný sborník obsahuje příspěvky přednesené 20. dubna 2016 na doktorandské konferenci, která byla uspořádána Katedrou biblistiky a judaistiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy. Konference byla pojmenována souslovím „Židovská civilizace: Judaismus jako náboženský systém“, přičemž jejím cílem bylo především vytvoření prostoru ke sdílení badatelských výsledků vznikajících disertačních prací a získání kritické odezvy vědeckého publika. V obecné rovině bylo záměrem konference ukázat židovský náboženský systém jako proměnlivou oživující sílu židovského lidu, která vstupuje do mnoha dílčích forem. V tomto ohledu konference tematicky navázala na myšlení významného rekonstruktivního rabína Mordechaje Kaplana, především na jeho knihu *Judaism as a Civilization*, publikovanou roku 1934. Rabi Mordechaj Kaplan judaismus v citované knize vykresluje jako barvitou a pestrou tapisérii, jejímž předivem je náboženská zkušenost. Vědomí Boží přítomnosti je takto vyjadřováno nejrozličnějšími odvětvími lidské činnosti a dává vzniknout jazyku, rozsáhlé literatuře, právnímu systému, umění, společenskému zřízení a mnoha dalším civilizačním segmentům. Základem popsané židovské civilizace je ovšem vždy její náboženský rozměr, a právě tento moment byl na uskutečněné konferenci zkoumán a diskutován. Přednesena zde byla celá řada příspěvků, jejichž obsah rozšíří odbornou diskuzi českých vědeckých pracovníků. Židovská civilizace je pevnou součástí českých zemí a zároveň také jejich trvalým obohacením. Díky této skutečnosti mohla naše konference navázat na smysluplnou a hodnotnou práci mnoha generací českých judaistů a ruku v ruce se snahou dalších pracovišť zajistit její pokračování. Přednesené příspěvky se dotkly široké škály témat a pojednaly o mnoha historických epochách. Diskutována zde byla biblistika, rabínská literatura, židovská náboženská filosofie, kultura pohřbívání jako výpověď o charakteru

židovského národa, pozornosti se dostalo i reformnímu hnutí, chasidismu a vojenskému právu Státu Izrael. Publikováním tohoto sborníku je obsah konference zpřístupněn dalším zájemcům, které bych tímto rád přizval k naší společné práci a zároveň jim popřál hodně zdaru v jejich badatelském úsilí.

V Praze 7. 11. 2016

Ivan Kohout

Specifika samaritánského Desatera

The specifics of the Samaritan Decalogue

Klára Verzichová

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: The Old Testament texts were fixed in different versions written at a different time and place. These texts existed parallel to each other for some time and they fixed different variants of the Decalogue with some minor or major modifications. The Decalogue is preserved in the Masoretic text, in the Samaritan Pentateuch, in the Septuagint and also in the Dead Sea Scrolls fragments. Particular group of these texts belongs to the group known as the proto-Samaritan texts due to some common features with the Samaritan Pentateuch. This short study focuses on mutual comparison of these textual variants of the Decalogue.

Keywords: Decalogue, Samaritan Pentateuch, proto-Samaritan text, Dead Sea Scrolls.

Samaritáni jsou dnes považováni za jednu z nejstarobylějších náboženských komunit žijících na Středním východě.¹ Samotní Samaritáni se považují za potomky severních izraelských kmenů. Většina pochází ze čtyř rodů: Efrajim, Manases, Lévi a Ítamar.² Dnes žije tato komunita pouze v Izraeli a Palestině.

V hebrejštině se nazývají Samaritáni *šomronim*, kde jasně vystupuje kořen ש מ ר tedy *střežit*. Samaritáni se dodnes považují za „strážce“ Tóry. Sami sebe ale nazývají Izrael.³

Podle samaritánské víry sahá původ jejich náboženství až do doby soudce a kněze Elího, kdy bylo původní kultické centrum v Šekemu

1 DUFOUR, Sharon Sullivan. *Variants in the Samaritan Pentateuch of the Hebrew Bible as Compared to the Masoretic Text*, 2009. Senior Honors Theses. Paper 247, s. 5.

2 Households: Israelite Samaritan Households Today. *Israelite Samaritan Information Institute* [online]. Benyamim Tsedaka [cit. 2016-05-29]. Dostupné z: <http://www.israelite-samaritans.com/life/households-today/>

3 MIKOLÁŠEK, Adrian. *Kdo jsou Samaritáni?: aneb Jisrael Zákona a co z něho zůstalo*. Praha, 1986. 159 s. Disertační práce. Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, s. 11.

přesunuto do Šíla, tedy do doby 11. stol. př. o. l.⁴ Samaritáni se tedy považují za původní strážce šekemské ortodoxie.⁵ Jeruzalém nikdy nebyl jejich svatým místem, nýbrž jím byla hora Gerizim a svatyně, která na této hoře patrně stála. Důvodem je skutečnost, že Jeruzalém není nikde zmíněn v Tóře jakožto kultické centrum, protože nebyl v té době ještě dobyt.⁶ Samaritáni uznávají pouze Tóru a dále mají svou verzi knihy Jozue.⁷ Proroci a Spisy pro ně nejsou relevantní.

Ohledně textu samotného Desatera vykazuje jeho samaritánská verze jisté specifické odlišnosti, které budou zmíněny dále. Základním rysem ovšem je, že Samaritáni považují 1. přikázání za úvod k celému Desateru a přidávají 11. (pro Samaritány 10. přikázání), kterým celý text rozšiřují o poměrně výraznou část textu, která se vesměs skládá z veršů 11. a 27. kapitoly Deuteronomia. V textu samaritánského 10. přikázání je pak výslovně zmíněna hora Gerizim (oproti textu masoretskému, který uvádí horu Ébal) a je zde zdůrazněna její centrální pozice pro samaritánský kult. Tím se Desatero stává základním textem samaritánské víry.

Vývoj od proto-samaritánského textu k Samaritánskému pentateuchu

Při porovnávání masoretského textu se samaritánským textem, Septuagintou a Svitky od Mrtvého moře se ukazuje, že text přijatý Samaritány byl součástí skupiny textů, které existovaly a kolovaly bok po boku v různých podobách, ale zároveň byly příbuzné jeden druhému. I přes neshody mezi badateli ohledně vývoje samaritánského textu lze říci, že po nějaký čas existovala jakási společná textová tradice, ze které se nejprve oddělila větev pozdější Septuaginty a posléze následovala separace proto-masoretské větve, přičemž proto-samaritánský text nějakou dobu pokračoval bok po boku s kumránskou větví, dokud nedošlo k osamostatnění i těchto textových tradic.⁸ Proto-samaritánská verze

4 TOV, Emanuel. *The Samaritans*. 1st. Edited by Alan D. Crown. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 865 s. ISBN 3-16-145237-2, s. 398.

5 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Keepers: An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*. 1st. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002, 165 s. ISBN 1-56563-519-1, s. 13.

6 DUFOUR, s. 10.

7 TOV, Emanuel. *The Samaritans*, s. 398.

8 ANDERSON, Robert T. GILES Terry. *Tradition Kept: The Literature of the Samaritans*. 1st. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005, 432 s. ISBN 1-56563-747-X, s. 4.

byla vlastě jednou z dostupných verzí pentateuchu, která kolovala v judaismu v době druhého Chrámu.⁹

Obecně je mezi badateli nesoulad v názoru, které ze Svitků od Mrtvého moře můžeme označovat za proto-samaritánské. Nicméně většinou jde o 6 textů: 4QpaleoExod^m (4Q22), 4QNum^b (4Q27), 4QExod-Lev^f (4Q17),¹⁰ 4QDeutⁿ (4Q41), 4QRP^a, 4QRP^b¹¹ a bývá sem řazen také 4QTest¹².

Proto-samaritánské texty mají charakteristické rysy pozdního samaritánského textu, ale bez typických tzv. sektářských vsuvek.¹³ Někdy jsou označovány také jako harmonizační texty, protože mají tendenci pozměňovat, vkládat a duplikovat materiály z jiných částí pentateuchu.¹⁴ Ty se do textu dostaly patrně někdy v době 1. a 2. stol. o. l.¹⁵ V těchto textech se nachází stejné rozšíření jako v dnešním Samaritánském pentateuchu, kromě 10. přikázání v Desateru. Kromě těchto rozšíření se zde našla i řada menších variací, které text sdílí se Septuagintou. Základním rozlišovacím znakem je tedy přítomnost typických vsadek a změn pro text, který je dnes textem samaritánským. Za určující nelze rozhodně považovat typ písma, protože paleo-hebrejské písmo se užívalo pro různé druhy textů a nelze jej považovat v době starověku za typický samaritánské.¹⁶ To je možné až v dnešní době, kdy jej Samaritáni stále používají. Podle samaritánské tradice totiž zapsal Mojžíš Tóru a knihu

9 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Samaritan pentateuch: an introduction to its origin, history, and significance for biblical studies* [online]. Atlanta: Society of Biblical Literature, c2012, ix, 225 p, s. 26.

10 TOV, Emanuel. *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch*. Dead Sea Discoveries [online]. Brill, 1998, 5(No. 3), pp. 334–354 [cit. 2016–05–29]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4193102>, s. 5. ZAHN, Molly M. *Rethinking rewritten scripture: composition and exegesis in the 4QReworked Pentateuch manuscripts*. Boston: Brill, 2011, xiv, 280 p. Studies on the texts of the desert of Judah, v. 95, s. 26.

11 TOV, Emanuel. *A new understanding of the Samaritan pentateuch in the wake of the discovery of the Qumran scrolls*. FLORENTIN, Moshe a TAL. Proceedings of the first International Congress of the Societe d'etudes samaritaines : Tel-Aviv, April 293–303, 1988. Tel-Aviv: Tel-Aviv: Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, 1991, s. 296. ZAHN, s. 26.

12 TOV, Emanuel. *Foreword*. TSEDAKA, Benyamim. The Israelite Samaritan version of the Torah: first English translation compared with the Masoretic version. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, c2013. ISBN 08-028-6519-4, s. x.

13 TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, c1992. ISBN 90-232-2712-3, s. 115.

14 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Samaritan pentateuch*, s. 35.

15 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Samaritan pentateuch*, s. 43.

16 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Samaritan pentateuch*, s. 46.

Jozue právě paleo-hebrejským písmem, a proto je Samaritáni přijali za písmo své komunity.¹⁷

Protože Svítky od Mrtvého moře představují významný materiál pro sledování vývoje biblického textu, je třeba porovnat samaritánské a masoretské znění Desatera právě i s těmito textovými svědky.

Desatero v knize Exodus – masoretský text, Samaritánský pentateuch a Svítky od Mrtvého moře

Ke komparaci textu Desatera v Exodu máme k dispozici devět fragmentů¹⁸ uchovávajících znění 20. kapitoly knihy Exodus, z nichž šest fragmentů uchovává přímo Desatero, a jsou z doby, která se pohybuje od helénisticko-římské po dobu Heroda Velikého. Tři z těchto fragmentů jsou považovány za proto-samaritánské texty – 4QpaleoExod^m a 4QRP^a, 4QTest. Některé fragmenty jsou bohužel natolik fragmentární a obsahují tak málo materiálu, že jejich podrobnější rozbor je tím znemožněn. Obecně máme znění Dekalogu z Exodu zachováno mezi Svítky od Mrtvého moře bohužel velmi sporadicky.

Nicméně z těchto textů, které máme k dispozici, můžeme vyvodit alespoň to, že většina obsahuje společný text, který souhlasí jak s textem masoretským, tak samaritánským. Některé fragmenty obsahují i nový materiál, který není obsažen v samaritánském ani v masoretském textu a jde tudíž o specifické „kumránské vsuvky“. Dále si můžeme v textech všimnout ortografických změn a častějšího užití *plene* čtení než *defective*.

17 KARTVEIT, Magnar. *The origin of the Samaritans*. Boston: Brill, 2009. Supplements to Vetus Testamentum, v. 128. ISBN 978 90 04 17819 9, s. 288–89.

18 1QExod (frgs. 2–3, 4, 5–6), 4QpaleoGen-Exod¹ (frg. 21), 4QpaleoExod^m (col. XX, XXI), 4Qmez^a, 4QRP^a (frg. 6, 7–8) ULRICH, Eugene Charles (ed.). *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. Reprint. Boston: Brill, 2010, xvi, 796 p. Supplements to Vetus Testamentum, v. 134. ISBN 978 90 04 18038 3. VAUX, R. De a J. T. MILIK (eds.). *Qumran Grotte 4: 2 Archéologie, Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128–4Q157)*. Oxford: Clarendon Press, 1977, VI, 93, XXVIII S.: Ill. Discoveries in the Judaean Desert VI. ISBN 01-982-6317-1. ALLEGRO, John M. (ed.). *Qumran Cave 4: 1 (4Q158–4Q186)*. Oxford: Clarendon Press, 1968, 111, 31 S.: Ill. Discoveries in the Judaean desert of Jordan V. ISBN 01-982-6314-7.

Desatero v knize Deuteronomium – masoretský text, Samaritánský pentateuch a Svitky od Mrtvého moře

V případě Deuteronomia je situace mnohem zajímavější. Máme k dispozici dvacet šest fragmentů¹⁹ uchovávajících znění 5. kapitoly knihy Deuteronomium, a z nich na čtrnáct fragmentů obsahujících přímo znění Desatera. Z těchto čtrnácti jsou pouze tři považovány za proto-samaritánské texty – 4QDeutⁿ, 4QRP^a, 4QTest. Datace tohoto materiálu se pohybuje od doby hasmoneovské po dobu Heroda Velikého. Kromě těchto textů máme ale také velký počet textů označovaných jako *tefillin* a *mezuzot*. Tyto texty často uchovávají prakticky kompletní znění Dekalogu, které nemáme uchované nikde jinde. Datace těchto textů se pohybuje od 2. a 1. stol. př. o. l. do 1. a 2. stol. o. l.²⁰ Největší počet je ale datován do doby helénisticko-římské.²¹ Patří tedy mezi nejstarší texty ze sbírky Sviteků od Mrtvého moře a jsou to také texty, kterým je mezi badateli věnována velmi malá pozornost. Představují tedy méně prozkoumaný materiál.

V případě těchto textů si můžeme opět všimnout častých proměn jako je větší počet *plene* čtení, které je častější v textech z doby helénisticko-římské a postupně se v některých slovech či gramatických jevech proměňuje na *defective* vlivem ustalování gramatiky a dále texty obsahují samozřejmě řadu ortografických změn.

V několika případech zde máme vsuvky v podobě celých veršů. Ve fragmentu 4Qphyl^g z helénisticko-římské doby máme například do 15. verše 4. přikázání v Deuteronomiu vložen paralelní verš, ovšem z Exodu. Přičemž v 16. verši písař opět navázal na Deuteronomium. Písař zkrátka použil vysvětlení pro dodržování šabatu nikoliv z Deuteronomia, kde se zdůrazňuje otroctví Izraele v Egyptě, ale použil zřejmě pro něj přijatelnější vysvětlení z Exodu, kde je naopak zdůrazněn především Hospodinův stvořitelství čin.

19 4Qphyl^a (Recto), 4Qphyl^b (Recto), 4Qphyl^g (Recto), 4Qphyl^h (Recto), 4Qphylⁱ (Recto, Verso), 4Qphyl^j, 4Qphyl^m (Verso), 4Qphyl^o (Recto), 1Qphyl (frg. 19), 4QDeut^o (Frg. 5, 6–7), 4QDeutⁱ (Col. I, II, III, IV), 4QDeut^{k1} (Frg. 1), 4QDeutⁿ (Col. II, III, IV, V, VI), 4Qmez^c, 4QTest, 4QRP^a (Frg. 6, 7–8). VAUX, R. De a J. T. MILIK (eds.). *Qumran Grotte 4: 2 Archéologie, Téfillin, Mezuzot et Targums (4Q128–4Q157)*. BARTHÉLEMY, D. (ed.). *Qumran cave 1*. Oxford: Clarendon Press, 1955, 165 S. Discoveries in the Judaean desert of Jordan I. ISBN 01-982-6301-5. ULRICH, Eugene Charles (ed.). *The Biblical Qumran Scrolls*. ALLEGRO, John M. (ed.). *Qumran Cave 4: 1 (4Q158–4Q186)*.

20 TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, s. 119.

21 Browsing Manuscripts. *The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library* [online]. [cit. 2016–05–29]. Dostupné z: http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/search#q=manuscript_type:Tefillin and Mezuzot

Podobný problém měl také písař fragmentu 4QDeutⁿ z doby Heroda Velikého. Zde editor pro jistotu použil oba verše z Deuteronomia i Exodu a vhodnou změnou slovosledu je spojil do jednoho verše. Je patrné, že 4. přikázání a odůvodnění dodržování šabaty uvedené v odlišném znění v Dt a v Ex činilo editorům těchto textů značné potíže, nicméně vyrovnali se s ním poměrně originálním způsobem.

Když porovnáme všechny dostupné fragmenty Deuteronomia obsahující 5. kapitolu, můžeme vypořádat, že více než polovina textů souhlasí spíše se samaritánským textem a tudíž bychom je mohli řadit mezi texty proto-samaritánské. Značný počet těchto proto-samaritánských textů pak spadá do nejstarší doby helénisticko-římské. V textech z doby Heroda Velikého se pak samaritánské znění vyskytuje méně. Texty z doby Hasmonovské jsou bohužel velmi fragmentární, tudíž z nich nelze určit nic konkrétního.

Naopak u fragmentů Exodu obsahujících 20. kapitolu, můžeme pozorovat spíše inklinování textu k masoretskému znění a to především u textů z hasmonovské doby, méně pak z doby Heroda Velikého.

Obecně tedy můžeme říci, že máme Desatero fixováno častěji v deuteronomickém znění s ojedinělým rozparem u 4. přikázání. Deuteronomický text tedy můžeme považovat za svým způsobem oblíbenější a s větším výskytem vsuvek, které se shodují s proto-samaritánským textem. Což by ostatně souhlasilo s teorií, že kniha Deuteronomium je původem severoizraelská a na jihu se prosadila díky uprchlíkům ze severu po dobytí Asyřany.²² Právě na severu, tedy v domovině Samaritánů, se patrně vytvářely specifické rysy pro pozdější samaritánský text.

Specifika Samaritánského Desatera

Samaritánské znění Pentateuchu se v mnoha ohledech liší od masoretského textu. Zásadní rozdíl je už na první pohled v použitém typu písma, protože Samaritáni používají písmo vyvinuté z paleo-hebrejského písma, které není písmem kvadrátním.²³ Celkově je rozdíl mezi maso-

22 SCHORCH, Stefan. *The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy* in: ZSENGELLER, Jozsef. *Samaria, Samaritans, Samaritans: studies on Bible, history and linguistic*. Berlin: De Gruyter, 2008, s. 23–37. ISSN 0585-5306, s. 35.

23 SHOULSON, Mark. *Ha-Torah: girsah Yehudit ve-girsah Shomronit be-hashva'ah: ha-Torah lefi shene ha-nusahim 'im ha-hevdelim benehem mudgashim / ne'erakh 'al yede Mikkah Sha' ulson = The Torah: Jewish and Samaritan versions compared*. 2nd ed. Leac an Anfa, Co. Mhaigh Eo, Éire: Everttype, 2008. ISBN 19-048-0818-2, s. xi.

retským textem a Samaritánským pentateuchem přibližně šest tisíc.²⁴ Odlišnosti mezi samaritánským textem a masoretským, které můžeme pozorovat v celém Samaritánském pentateuchu i v Desateru, zahrnují morfologické rozdíly, které ale lze předvídat a nemění význam textu. Jsou ovšem důležité pro historii gramatiky. Větná syntax je v samaritánském textu také odlišná a samaritánský text inklinuje k *plene* čtení spíše než k *defective*.

Dalším častým jevem je připojování יהוה ke slovu אלהים, případně nahrazování výrazu יהוה – אלהים. Častější používání יהוה v samaritánském textu je oblíbenou praxí. Samaritáni tak zdůrazňovali víru v jednoho konkrétního nezpochybnitelného Boha.²⁵ Odmítali používat obecnější אלהים právě pro mnohoznačnost tohoto slova.

K velmi častým změnám patří především vložení různých předložek, dále přidávání nejrůznějších částic, a přidávání nebo naopak ubírání spojky „wāw“ a další spíše ortografické změny, které máme zejména ve 2., 4., 5. přikázání a dále pak od 7. do 10. Dále se vyskytují změny v pořadí slov. Často jde pouze o přehozený slovosled, kdy se editorovi zdál text takto plynulejší nebo pořadí slov logičtější.

Změny jsou ale také v obsahu. Řada pasáží nebo pouze jednotlivých slov byla převzata (zkopírována) z jiných paralelních pasáží. Příkladem může být 4. přikázání, kde se v textu z Exodu v masoretském znění vyskytuje sloveso זכור – tedy *pamatuj* na den šabat, abys jej světil. Kdežto v samaritánském znění je v tomtéž verši v Exodu i v Deuteronomiu použito sloveso שמור tedy *stráž* den šabat. Vzorem pro použití slovesa שמור je paralelní výskyt tohoto tvaru právě v Deuteronomiu. Kniha Deuteronomium by tak mohla být považována za jakýsi vzor pro harmonizaci rozporuplností v textech.

Tou nejzajímavější odlišností je obliba samaritánského textu vytrhávat určité pasáže z Tóry a následně je vložit na jiné místo. Tento jev lze pozorovat také u některých Svitků od Mrtvého moře.

Nejčastěji jsou použity pasáže právě z Deuteronomia, jež jsou vloženy do textů Numeri nebo Exodu. Tyto interpolace pak zásadním způsobem mění teologické těžiště textu. Vložení má za následek jednak rozšíření materiálu, ale také zesílení určité pasáže, do které je daný textový celek vložen.²⁶

24 TOV, Emanuel. *A new understanding of the Samaritan pentateuch in the wake of the discovery of the Qumran scrolls*, s. 297.

25 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *Tradition Kept*, s. 33.

26 Ibid., s. 27.

Tento harmonizační proces má eliminovat vnitřní konflikt a napětí nebo nepravidelnost.²⁷ Také rozšiřuje text a podává více doplňujících detailů. Nicméně některé texty vykazují harmonizačních tendencí více a jiné méně. Patrně jediným vysvětlením je osobní záměr editora textu.²⁸ Tudíž v případě samaritánského textu můžeme hovořit o editorských zásadách jedné osoby, nikoliv školy.²⁹

Expanze se objevují nejčastěji ve čtyřech kontextech: v příběhu o deseti egyptských ranách od 7. do 11. kapitoly, dále v theofanii na Sinaji a předání Desatera, v popisu konstrukce stanu setkávání a dále v Mojžíšových slovech na počátku Deuteronomia (1–3 kapitola). Všem těmto expanzím je společné vyzdvihování role Mojžíše.

Specifickým aspektem samaritánského Desatera je přidání 10. přikázání, které se v masoretském textu nevyskytuje. Pro Samaritány je první verš: *Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví* – pouze jakousi preambulí a prvním přikázáním je vlastně přikázání druhé. Ne ve všech středověkých rukopisech Samaritánského pentateuchu bylo nalezeno 10. přikázání a také jej není možné rekonstruovat z fragmentů Svitků od Mrtvého moře³⁰ – z toho důvodu musíme některé z těchto textů označovat jako proto-samaritánské, nikoliv čistě samaritánské. Postrádají totiž typické samaritánské vsuvky, jakou je například právě 10. přikázání. Na druhou stranu ale máme dochované kamenné nápisy z byzantské doby, které 10. přikázání obsahují. Otázkou tedy je, kdy bylo 10. přikázání do textu přidáno. Mezi badateli je zatím rozpor ohledně doby vložení 10. přikázání (od 2. stol. př. o. l. do 1. stol. o. l.).³¹ Samaritánské 10. přikázání je kombinací materiálů z Dt 11:29a, Dt 27:4a, Dt 27:5–7 a Dt 11:30.

27 TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*, s. 85–86.

28 TOV, Emanuel. *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch*, s. 342.

29 Ibid., s. 351.

30 HAYYIM, Ze'ev Ben. *The Tenth Commandment in the Samaritan Pentateuch*. CROWN, Alan David, Lucy DAVEY a Guy Dominique SIXDENIER. Essays in honour of G.D. Sexdenier: New Samaritan studies of the Socie'te' d'e'tudes samaritaines : III. Sydney: Mandelbaum Pub., The University of Sydney, 1995, 618 p. Studies in Judaica (Sydney, N.S.W.), no. 5. ISBN 0-86758-980-9, s. 489.

31 ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Samaritan pentateuch*, s. 103.

Závěr

Samaritáni se přidáním 10. přikázání patrně snažili o jakési zarámování a ohraničení celého Dekalogu tak, aby bylo možné jej použít i samostatně bez návaznosti na další texty. V tomto rámci je jasně definován základní rys a těžiště samaritánské víry, tedy že hora Gerizim je zde identifikována jako jediné legitimní místo pro bohoslužbu, na níž má být postaven kamenný oltář pro oběti Hospodinu. A dále, že tato slova jsou zákonem – Tórou, jež je třeba vepsat na kamenné desky tak, jak byla předána Mojžíšovi. Samaritáni tedy v Dekalogu zdůrazňují svatost prostoru, tedy konkrétního místa a vazbu svého kultu na toto místo – na horu Gerizim – nikoliv na Jeruzalém. Na rozdíl od Židů, kteří se vlivem diaspory upnuli na svatost času, tedy na slavení svátků bez ohledu na místo kultu.

V samaritánské komunitě má Dekalog specifické místo. Je součástí jak šabatové tak i další sváteční liturgie, nikdy se nečte bez úvodního požehnání a vždy se recituje ve stoje. Je také velmi často vepsán na kamenné desce nad vchodem do samaritánského obydlí jakožto mezuzá.³² V praxi je vidět, že Desatero má u Samaritánů funkci základního textu, který je schopen fungovat samostatně jako uzavřený celek, v němž je obsažena základní definice jejich víry.

Seznam použité literatury a odborných zdrojů:

- ALLEGRO, John M. (ed). *Qumrân Cave 4: 1 (4Q158–4Q186)*. Oxford: Clarendon Press, 1968, 111, 31 S.: Ill. Discoveries in the Judaean desert of Jordan V. ISBN 01-982-6314-7.
- ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Keepers: An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*. 1st. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002, 165 s. ISBN 1-56563-519-1.
- ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *The Samaritan pentateuch: an introduction to its origin, history, and significance for biblical studies* [online]. Atlanta: Society of Biblical Literature, c2012, ix, 225 p.
- ANDERSON, Robert T. GILES, Terry. *Tradition Kept: The Literature of the Samaritans*. 1st. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005, 432 s. ISBN 1-56563-747-X.

32 HAYYIM, s. 491.

- BARTHÉLEMY, D. (ed.). *Qumran cave 1*. Oxford: Clarendon Press, 1955, 165 S. Discoveries in the Judaean desert of Jordan I. ISBN 01-982-6301-5.
- Browsing Manuscripts. The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library [online]. [cit. 2016-05-29]. Dostupné z: http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/search#q=manuscript_type:'Tefillin and Mezuzot
- DUFOUR, Sharon Sullivan. *Variants in the Samaritan Pentateuch of the Hebrew Bible as Compared to the Masoretic Text*, 2009. Senior Honors Theses. Paper 247.
- HAYYIM, Ze'ev Ben. *The Tenth Commandment in the Samaritan Pentateuch*. CROWN, Alan David, Lucy DAVEY a Guy Dominique SIXDENIER. Essays in honour of G.D. Sexdenier: New Samaritan studies of the Société d'études samaritaines: III. Sydney: Mandelbaum Pub., The University of Sydney, 1995, 618 p. Studies in Judaica (Sydney, N.S.W.), no. 5. ISBN 0-86758-980-9.
- Households: Israelite Samaritan Households Today. *Israelite Samaritan Information Institute* [online]. Benyamim Tsedaka [cit. 2016-05-29]. Dostupné z: <http://www.israelite-samaritans.com/life/households-today/>
- KARTVEIT, Magnar. *The origin of the Samaritans*. Boston: Brill, 2009. Supplements to Vetus Testamentum, v. 128. ISBN 978 90 04 17819 9.
- MIKOLÁŠEK, Adrian. *Kdo jsou Samaritáni?: aneb Jišrael Žákona a co z něho už stalo*. Praha, 1986. 159 s. Disertační práce. Komenského evangelická fakulta bohoslovecká.
- SHOULSON, Mark. *Ha-Torah: girsah Yehudit ve-girsah Shomronit be-hashvva'ah : ha-Torah lefi shene ha-nusaḥim 'im ha-hevelim benehem mudgashim / ne'erakh 'al yede Mikhaḥ Sha'ulson = The Torah : Jewish and Samaritan versions compared*. 2nd ed. Leac an Anfa, Co. Mhaigh Eo, Éire: Everttype, 2008. ISBN 19-048-0818-2.
- SCHORCH, Stefan. *The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy* in: ZSENGELLER, József. Samaria, Samaritans, Samaritans: studies on Bible, history and linguistic. Berlin: De Gruyter, 2008, s. 23–37. ISSN 0585-5306.
- TOV, Emanuel. *A new understanding of the Samaritan pentateuch in the wake of the discovery of the Qumran scrolls*. FLORENTIN, Moshe a TAL. Proceedings of the first International Congress of the Société d'études samaritaines: Tel-Aviv, April 293–303, 1988. Tel-Aviv: Tel-Aviv: Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, 1991.
- TOV, Emanuel. *Foreword*. TSEDAKA, Benyamim. The Israelite Samaritan version of the Torah: first English translation compared with the Masoretic version. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, c2013. ISBN 08-028-6519-4.
- TOV, Emanuel. *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch*. *Dead Sea Discoveries* [online]. Brill, 1998, 5(No. 3), pp. 334-354 [cit. 2016-05-29]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4193102>.

- TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, c1992. ISBN 90-232-2712-3.
- TOV, Emanuel. *The Samaritans*. 1st. Edited by Alan D. Crown. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 865 s. ISBN 3-16-145237-2.
- ULRICH, Eugene Charles (ed.). *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. Reprint. Boston: Brill, 2010, xvi, 796 p. Supplements to Vetus Testamentum, v. 134. ISBN 978 90 04 18038 3.
- VAUX, R. De a J. T. MILIK (eds.). *Qumran Grotte 4: 2 Archéologie, Tefillin, Mezuza et Targums (4Q128–4Q157)*. Oxford: Clarendon Press, 1977, VI, 93, XXVIII S.: Ill. Discoveries in the Judaean Desert VI. ISBN 01-982-6317-1.
- ZAHN, Molly M. *Rethinking rewritten scripture: composition and exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch manuscripts*. Boston: Brill, 2011, xiv, 280 p. Studies on the texts of the desert of Judah, v. 95.

Zkoumání talmudického textu (Analýza folia 29a traktátu Ta'anit bT) Exploring the Talmudic Text (Analysis of the Folio 29a of the Tractate Ta'anit bT)

Věra Razáková

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: The Talmud is extremely rich and multi-layered text containing many various topics. A lot of additional info and meanings can be revealed only during the detailed analysis. Talmud contains links (and quotes) to other classic Jewish texts, traces of historical events and biographical stories about sages (scholars), appearances of historical persons, wisdom sayings, haggadic stories (or legends) and others. This paper tries to illustrate some of this richness and complexity on the selected text from the tractate Ta'anit's folio 29a (in the Seder Mo'ed). The focus is first on detecting the structure of the text and its parts and themes and subsequently on finding further material in the selected parts of the text. The analysis is based on my own (verbal) translation from Aramaic (and Hebrew) to the Czech language. The translation of the whole text and the scheme of the text's structure are both added in the appendix.

Keywords: Babylonian Talmud, Tractate Ta'anit, Tish'a be-av, Gemara, Mishna, Aramaic of bT.

Úvodem

Talmud¹ je text nesmírně komplexní (obsahově i jazykově bohatý a vrstevnatý).² Jeho jazyk je specifický, a teprve při jeho podrobné analýze odkrýváme mnohé významy. Kromě halachy obsahuje citáty a odkazy na další klasické texty (logicky se jedná zejména o knihy Tanachu,

1 Talmudem v tomto textu je myšlen Talmud babylónský *Bavli*.

2 P. Sláma ve své knize Tanu rabanan píše, že jde o „sebrané spisy“ amorajských učitelů, a to jak babylónských, tak také izraelských. Jejich výroky, spory, podobenství a historky z jejich života jsou ... uspořádány na půdorysu Mišny. (2010, s. 79)

úkolem učenců je totiž ukázat biblickou podporu, biblický původ hala-chy), dochází tak ke vzájemné propojenosti a komplementaritě písemné a ústní Tóry, dvou stěžejních částí učení judaismu.

Obecně řečeno, je Talmud komentářem (nazývaným v této souvislosti *gemara*³) babylónských a palestinských⁴ učenců k mišně, jedná se ale o komentář velice specifický. Talmud má výrazné encyklopedické rysy, zahrnuje široké spektrum textů tvořící učení, které se historicky vyučovalo (a vyučuje)⁵ na rabínských školách. Obsahuje legendy, anekdoty o rabínech, historické útržky, ale také poznatky z astronomie (i astrologie), matematiky, biologie a lékařství. Mišna je kostrou, která udává strukturu textů Talmudu, kolem ní je vytvořena celá kompozice nejrozličnějších textů, citátů a komentářů.⁶ Stránky Talmudu jsou navíc tradičně opatřeny dalšími komentáři, stěžejními jsou komentáře Rašiho a středověké komentáře jeho žáků, tzv. *tosafistů*.

Původní text Talmudu je jednoduchý, není nijak strukturován, přechází plynule z folia na folio. Ke členění textu dochází až při jeho studiu. Základním stavebním prvkem textu (v rámci folia) jsou pak zpravidla tzv. סוגיות (*sugjot*)⁷, což jsou jednotky talmudické diskuse k danému textu mišny. Co se týká jazykové stránky, jedná se o několik vrstev: mišnaická a biblická hebrejšтина jako jazyk autoritativní na jedné straně, aramejšтина jako jazyk analýzy, argumentů, diskuse na straně druhé.⁸

Pokusím se ukázat strukturu a bohatost talmudického textu na příkladu jednoho folia, konkrétně folia 29a traktátu Ta'anit (z oddílu Mo'ed Babylónského talmudu).

3 Slovo *gemara* má v tomto spojení význam „učit se tradici“ resp. „tradiční učení“.

4 Učenců ěrec jisrael.

5 Název *Talmud* pochází od kořene למד s významem „učit se“, „vyučovat“ a nese tak význam „studium“, „učení“ resp. „poučení“.

6 V této souvislosti se používá termín metatext resp. metanarativ.

7 סוגיות, pl. סוגיות od kořene סג se základním významem „jít“. Přicházíme k termínu „chod“ (což lze srovnat s použitím slovesa הלך a následnou „halachou“. *Suga* se dále člení (resp. může se členit) na jednu či více menších jednotek, výroků, tzv. ממורות (sg. מורה), které obsahují zpravidla jednotlivé výroky (výpovědi) bez následné diskuse.

8 Text Talmudu obsahuje i prvky dalších jazyků (řečtina, perština), jedná se však o jednotlivá slova nebo slovní spojení.

Traktát Ta'anit

Celý traktát Ta'anit (Půst) lze rozdělit na čtyři části (kapitoly, hebr. פרקים), které obsahují celkem 31 folií (listů). Kapitola (perek) I a II se zabývá převážně půsty probíhajícími v době kritického nedostatku vláhy, perek III pak půsty v době dalších krizí či nebezpečí. Jedná se tedy o půsty vyvolané konkrétní krizovou situací ohrožující komunitu a svým charakterem jsou to půsty přímluvné. Na rozdíl od takových půstů se v poslední kapitole traktátu (perek IV) jedná o půsty **pevně stanovené** v kalendáři židovského roku – tzv. postní dny⁹. Jedním z takových dnů je i Devátý *av*¹⁰ (*Tiš'a be-av*) ustanovený na památku několika katastrof a nešťastných událostí (v čele s připomínkou zničení Jeruzalémského chrámu), tedy událostí, které v průběhu historie postihly židovský národ. Devátý *av* není jen postním dnem, má charakter památného dne, stal se tak především dnem národního smutku. Čtvrtá kapitola vysvětluje *halachot* (ustanovení), spojené s těmito dny. Folio 29a, kterým se zabýváme, se nachází právě v této čtvrté závěrečné části traktátu Ta'anit.

Struktura 29a

Mišnaický text¹¹, ke kterému se vztahuje zkoumaný text Talmudu, vyjmenovává pět událostí, katastrof, které se staly devátého *avu*. Jedná se o následující události, seřazené v pěti citacích¹² (1) až (5)¹³. Těchto pět *mišen* (tj. výroků Mišny) je orámováno úvodním výrokem A („Chtěl(a)¹⁴ jsi zničit Dům, dávám ti ruku na pomoc“) a závěrečnou *halachou* Z („Když přichází *av*, omezujeme radost“).

9 Tyto postní dny nemají status svátků, ale tzv. zvláštních dnů. Půst Devátého *avu* je také nazýváme černým půstem.

10 *Av* je měsíc židovského kalendáře. Prvních pět měsíců roku jsou *nisan, ijar, sivan, tamuz* a *av* (viz dále text).

11 Mišna 4:6. Mišna zde je míněna v základním širokém slova smyslu, tedy základní text ústní Tóry. V textu příspěvku je použita s použitím velkého počátečního písmene, tj. Mišna, na rozdíl od mišny (pl. משנה), která značí jednotlivý výrok, citaci z Mišny.

12 Mišna Ta'anit 4:6 [On-line] http://www.sefaria.org/Mishnah_Ta'anit.4.6?lang=he&layout=lines&sidebarLang=all

13 Toto značení je autorčino.

14 Modla צלם je v hebrejštině mužského rodu.

(A)

Devátého *avu*

- (1) byli naši praotcové odsouzeni k tomu, že nevstoupí do Země (zaslíbené),
- (2) Chrám byl zničen poprvé,
- (3) a podruhé,
- (4) Bejtar¹⁵ byl dobyt,
- (5) rozoráno bylo Město.¹⁶

(Z)

Text f. 29a začíná poněkud nejasným výrokem. *אנת צבית להרובי ביתא ידך אשלימת ליה*. Jedná se o nápis vyrytý na modle vztyčené v chrámové Svatyni (jak vyplývá z předchozího textu Ta'anit 28b¹⁷). K znesvěcení Chrámu vztyčením modly ve Svatyni došlo (podle tradice) sedmnáctého *tamuzu*¹⁸. Nápis na modle je podle většiny komentářů chápán jako výrok modly k Hospodinu, že mu pomůže zničit Chrám, a to to tím, že vede Izraelity k modloslužbě.¹⁹ Úvod je tedy izolovaným výrokem (tzv. *memra*), bez další diskuse.

Následující text komentuje postupně pět výše uvedených výroků Mišny. Ke každé citaci Mišny následuje různě obsáhlá (kratší nebo delší) reakce gemary. Gemara reaguje na tvrzení Mišny a dokládá odkud dané tvrzení, totiž že se tyto události staly právě devátého *avu*, pochází. Řeší i zdánlivé rozpory v různých citacích či názorech, jde o diskusi. Členění textu je schematicky znázorněno i v příloze (viz „Folio 29a – struktura textu“).

V případě textu (1) a (3) se gemara přímo ptá: „Odkud to víme (že se tak stalo Devátého *avu*)?“ resp. „Odkud víme (že Druhý chrám byl zničen stejně jako ten První)?“ A odpovídá řadou citací z Tanachu²⁰, ba-

15 Pevnost Bejtar, poslední místo odporu při povstání Bar Kochby proti Římanům. Pevnost padla 9. *avu* 135 o. l.

16 Očíslování je uvedeno jen pro potřeby tohoto textu.

17 GEMARA: Umístil modlu do Svatyně. Odkud to víme? Protože je psáno (Da 12:11): „*Od doby, kdy bude odstraněna každodenní oběť a vztyčena ohyždná modla pustošitele, uplyne tisíc dvě stě devadesát dní.*“ GEMARA: A byla jedna? Je psáno (Da 9:27): „... *na výšinách budou ohyždné modly.*“ Řekl Rava: Dvě byly, jedna spadla na druhou a zlomila jí ruku. A bylo nalezeno, co bylo napsáno: „Chtěla jsi zničit můj dům ...“

18 Ta'anit 28b cituje tak Mišnu 4:6: Sedmnáctého *tamuzu* byly rozbity Desky (tj. Desky zákona na Sinaji), byla zrušena (denní oběť) *tamid*, bylo prolomeno město (zdi Jeruzaléma), Apostemos spálil Tóru, do Svatyně byla umístěna modla.

19 Jiný výklad chápe nápis jako důkaz trestu, neboť modla měla uraženou ruku a nápis pak říká „Chtěla jsi zničit Chrám, (teď) zaplatíš svou rukou“.

20 Texty Tanachu (citované pod čarou) jsou převzaty z českého ekumenického překladu Bible (vydání z roku 1985), označené ČEP. Odtud pochází i označení jednotlivých knih Tanachu. Biblické citáty v textu jsou však překlady přímo z traktátu Ta'anit.

raity²¹ a citacemi dalších učenců. V případě (2), (4) a (5) přichází rovnou odpověď „protože je psáno“, „je to tradice“, „z baraity“. Reakcí gemary na text (Z) je výrok rabi Jochanána („řekl rabi Jochanán“).

Odpovědi na položené otázky a jejich zdůvodnění jsou uváděny spojeními jako „protože je psáno“, „je psáno“, „je také psáno“, „protože je řečeno“²² (uvádějící citace z Tanachu), „protože se učí“ („je to) z učení“, „naši učenci (rabíni) učí (učili)“²³ (uvádějící citace z baraity) a také citacemi dalších rabínských autorit uváděných slovy „řekl“, „řekl rabi ...“, „řekl mistr“, „říká se“ („říkají“), „co na to naši učenci“²⁴ apod. Tyto citace jsou použity jako argumenty diskuse.

Text folia 29a lze rozdělit v souladu s výše uvedenými citacemi na pět částí. První a druhou z nich si rozebereme podrobněji (viz dále). Třetí část (k textu (3)) dokládá, že okolnosti (i datum) zničení Druhého chrámu (v roce 70 o. l.) jsou totožné s těmi týkajícími se Chrámu prvního. Stěžejním argumentem formulovaným v této části textu je tvrzení „o špatném dni se dějí věci špatné, o dobrém dni věci dobré“²⁵. To je podle tradice důvodem, proč se mnoho tragických událostí židovských dějin odehrálo právě Devátého *avu*. Komentář k textu (4) se liší od ostatních tím, není nijak dokládán. Argument je stručný: „je to tradice“, tedy to, že dobytí Bejtaru se stalo právě Devátého *avu*, pochází z tradice. Komentář k textu (5)²⁶ obsahuje dva agadické příběhy, první je o záchraně rabiho Gamliela před popravou (zachrání ho římský úředník, který za něj obětuje svůj život), druhý vypráví o navrácení klíčů od Svatyně kněžími zpátky na nebesa²⁷. Tato část končí tvrzením, že i sám Hospodin truchlí nad zkázou Chrámu. Závěrečný text (Z) uvádí halachickou poučku a její zdůvodnění citací výroku rava Jehudy²⁸.

V textu folia 29a se setkáváme s několika osobnostmi, uvedenými vlastními jmény. Jsou to podle očekávání hlavně rabínské autority (učenci), kteří jsou v textu citováni při argumentacích a v diskusích.

21 *Baraita* – souhrn učení (tanaitů), které se nedostalo do Mišny. Název je odvozen od slova בראייתא značící „vně, mimo“.

22 שנאמר, דכתיב, וכתיב

23 תנו רבנן, ותניא, דתניא

24 ורבנן, אמרו, אמר רבי, ואמר מר, אמר

25 מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב

26 Už zničený Chrást a Jeruzalém měl být zcela srovnán se zemí a trosky, které zbyly, měly být zaorány do země.

27 Tento příběh se v židovské tradici traduje i v jiných mírně pozměněných verzích.

28 Řekl rav Jehuda syn rava Šmuela bar Šilata ve jménu Rava: „Tak jako když začíná *av*, omezuje radost, tak když začíná *adar*, radujeme se.“

Učence²⁹ reprezentují ve zkoumaném textu postupně: rabi Chama bar Chanina (iA2), Abaje³⁰ (bA4), Raba³¹ (bar Nachmani, bA3), rabi Jochánán³² (iA2), raban Gamliel³³ (T1), rav Jehuda³⁴ (bA2) a Rav³⁵ (bA1). Již tento výběr ukazuje, že komentáře a diskuse v Talmudu jdou napříč generacemi a bez ohledu na běh času.

V citacích z baraity je zmiňován Mojžíš, v biblické citaci Mirjam³⁶ (oba v textu (1)) a Izajáš³⁷ (v textu (5)), v souvislosti s pořádkem služeb (tzv. משמרות) v Chrámu pak rodina Jehojaríba³⁸. Postavami spojenými přímo s událostmi zničení Chrámu jsou babylónský král Nebúkadnesar a velitel jeho stráže Nebúzaradán³⁹, představitelem kruté římské okupační síly v Jeruzalémě je Turnus Rufus⁴⁰.

Uvedme nyní prostý překlad⁴¹ části k textu (1):

DEVÁTÉHO AVU BYLI NAŠI PRAOTCOVÉ ODSOUZENI K TOMU, ŽE NEVSTOUPÍ DO ZEMĚ. *Odkud to víme?*⁴² *Protože je psáno: Stalo se v měsíci prvním, v roce druhém, prvního (dne) měsíce, byl postaven příbytek. Řekl Mistr: Rok*

29 Tradiční periodizace relevantního období rozlišuje posloupnost generací tanaím, označovaných T1 až Tn (od 1. do zač. 3. st. o.l.) a generací amoraím, označovaných A1 až An (od 3. do 5. st. o. l.). Číslování a počet generací se liší podle pramene. Dále se uvádí, zda učenec působil v Babylónii („b“) nebo v Izraeli („i“). V této práci vycházím z údajů z: P. Sláma: Tanu rabanan (2010, s. 512–531).

30 Rabi Abaje je považován za jednoho z hlavních redaktorů Babylónského talmudu. Byl hlavou ješivy v Pumbeditě, zemřel v r. 339 o. l.

31 Raba (syn Nachmaniho), žáka rabiho Jochanána, byl hlavou ješivy v Pumbeditě.

32 Rabi Jochánán bar Nafcha (Napacha neboli „kovář“), zemřel v r. 279 nebo 289), působil v Tiberiadě.

33 Tanaita první generace raban Gamliel *ha-zaken*. Titul *raban* byl vyhrazen pro hlavu sanhedrinu. Žil v 1. st. o. l.

34 Rav Jehuda syn rava Šmuela (bA1–2) bar Šilata.

35 Rav, Aba ben Aricha (17–247 o. l.). Byl nazýván krátce „Rav“, tedy „Mistr“.

36 Mojžíš čtyřikrát, Mirjam jedinkrát (Nu 12:15 ČEP).

37 „A nad nimi běduje Izajáš, prorok ...“

38 Týdenní hlídky v Chrámu, hebr. *mišmarot*, byly rozděleny mezi 24 pravidelně se střídajících rodin, jednou z nich byla právě rodina Jehojaríba. Podle tradice právě při jejich službě došlo ke zničení Chrámu, poprvé i podruhé.

39 Oba dvakrát (2Kr 25:8 a Jr 52:12 ČEP).

40 Také Turanusrufus: římský guvernér Quintus Tineius Rufus, který vládl v Judee v časech Bar Kochbovy revolty. Byl znám svojí krutostí, o čemž svědčí i úprava jeho jména na „Turanus“, což foneticky připomíná řecké τύραννος.

41 Systém značení různých druhů textů v rozebíraném úseku Talmudu přebírám z práce P. Slámy. Citace mišny KAPITÁLKAMI, biblický citát **tučně**, aramejský text Talmudu kurzivou, hranaté závorky [] obsahují úpravu doslovného překladu či jeho rozšíření pro potřeby porozumění textu. P. Sláma: Tanu rabanan. 2010. Str. 21–22)

42 מלן Výraz *menalan* je složeninou slov מלן + ון, tedy „odkud (je to) pro nás“, „odkud to víme (vyvozujeme)“.

první udělal Moše příbytek, druhý [rok] vztyčil Moše příbytek a poslal zvědy. A je psáno: Stalo se v roce druhém, v měsíci druhém, dvacátého v měsíci, vznesl se oblak z místa nad stanem svědectví. A je psáno: Vyjeli z hory B-ží na třídenní cestu. Řekl rabi Cháma: Téhož dne se odvrátili od B-ha. A je psáno: A dav, který [byl] mezi nimi, silně toužil, vrátili se, plakal také lid Jisroele atd. A je psáno: Ještě celý měsíc dnů atd., což je 22. měsíce sivanu. A je psáno: Mirjam byla odloučena sedm dní, což dává 20 a 9 v sivanu. A je psáno: Pošli sobě muže. Učí se: Dvacátého devátého sivanu poslal Moše zvědy. A je psáno: Vrátili se z průzkumu země po čtyřiceti dnech. Těchto čtyřicet dnů bez jednoho – jsou. Řekl Abaje: Tamuz, který byl, byl úplný. Protože je psáno: Ustanovil pro mě [proti mně] mo'ed⁴³, aby zlomil moje mladíky. A je psáno: Pozvedla se celá komunita, dali své hlasy, a plakal lid tu noc. Řekl Raba, řekl rabi Jochánán: Tého dne večer Devátý av byl. Řekl jim Svatý Požehnaný: Ronili jste slzy pro nic, ustanovím pro vás slzy pro generace.

Následuje podrobnější překlad a rozbor⁴⁴ výše uvedeného textu, uvedeného mišnou⁴⁵: DEVÁTÉHO AVU BYLI NAŠI PRAOTCOVÉ ODSOUZENI K TOMU, ŽE NEVSTOUPÍ DO ZEMĚ [zaslíbené].

Gemara se ptá, odkud to víme [že se tak stalo právě Devátého avu]?

Následuje výčet událostí a dat, které vedly k vyřčení tohoto ortelu, což je založeno na citacích z Tanachu i z baraity. Na podporu tvrzení této mišny je tak následovně uvedeno celkem deset citací z Písma, tři z baraity a citace další dvou učenců (rabínů).

*Protože je psáno*⁴⁶ [Ex 40:17]: **Stalo se v měsíci prvním, v roce druhém, prvního [dne] měsíce**, [tj. prvního *nisanu* v druhém roce po exodu] **byl postaven příbytek** [stan setkávání].⁴⁷

Baraita dále potvrzuje výše uvedenou citaci.

*Řekl Mistr*⁴⁸: *Rok první zhotovil Moše příbytek, druhý [rok] vztyčil [postavil] Moše příbytek a poslal zvědy.*⁴⁹

Rok první, resp. druhý se počítá od exodu (východu Izraelitů z Egypta).

A také je psáno [Nu 10:11]: **Stalo se v roce druhém, v měsíci druhém, dvacátého [dne] v měsíci, vznesl se oblak z místa nad stanem svědectví.**⁵⁰

43 מועד *Mo'ed* ve významu vymezený, specifický, speciálně určený čas, obecněji také svátek.

44 Poznámky k rozebíranému textu jsou psány odsazeně v samostatných odstavcích.

45 Mišna – zde v užším smyslu slova tedy jednotlivá mišna, výrok v Mišně.

46 דכתיב

47 *Miškan* příbytek byl postaven první den prvního měsíce druhého roku. (Ex 40:17 ČEP)

48 אמר מר *Amar mar*.

49 První sloveso je עשה, druhé קום.

50 Ve druhém roce, dvacátého dne druhého měsíce, se vznesl oblak od příbytku svědectví. (Nu 10:11 ČEP)

*A dále je psáno [Nu 10:33]: Vyjeli z hory⁵¹ B-ží na třídení cestu.⁵²
Řekl rabi Cháma: Téhož dne [ten samý den] se odvrátili [odpadli] od [následování] B-ha.⁵³*

A je psáno [Nu 11:4]: A dav, který [byl] mezi nimi, silně toužil, a znovu plakal [hořekoval, že nemá maso] také lid Jisroele atd.⁵⁴

A je psáno [Nu 11:20]: Ještě celý měsíc dnů⁵⁵ atd., což je dvacátého druhého dne měsíce sivanu.

Dostali maso a byli nuceni ho jíst bez přestání celý měsíc (עד חודש ימים). Rané komentáře předkládají několik různých verzí těchto počtů, protože se dohadují, zda byla zahrnuta cesta jednodenní nebo třídení, zda část dne se počítá jako den celý, a zda byly měsíce plné, nebo krátké. Protože lunární měsíc trvá dvacet devět a půl dne, tedy „měsíc dnů“ znamená dvacet devět dní, kdy jedli maso. Tímto se dostáváme k dvacátému druhému sivanu (od dvacátého *ijaru*, plus tři dny na cestě, plus dvacet devět dní jezení masa). Po těchto událostech cestovali do Hazerotu, kde byla Mirjam postižena leprou.

A je psáno [Nu 12:15]: Byla Mirjam vyloučena [z tábora] sedm dní⁵⁶, což dává dvacet a devět v sivanu.

Byla nečistá⁵⁷, proto byla podle Zákona vykázána na sedm dní do „karantény“ mimo tábor, lidé dál sami necestovali, čekali od dvacátého druhého dne sivanu sedm dní. Tím se dostáváme k dvacátému devátému sivanu, to zahrnuje i těchto sedm dní, kdy zůstali v Hazerotu. Teprve poté cestovali dále do Paranu.

A je psáno [Nu 13:29]: Pošli sobě muže.⁵⁸

51 Rašiho komentář (na tomto foliu) uvádí slovní „hříčku“ MEHAR versus MAHER. Tedy „odešli od hory Hospodina“ lze pouhou změnou vokalizace změnit na „odešli urychleně od Hospodina“. Jak je dále vysvětleno v midraši, Židé od hory Sinaj jako školáci utíkající svému učiteli. Je také řečeno, že Moše přikázal Izraelitům popojít jen jednodenní cestu, ale oni cestovali po tři dny, aby se od hory B-ží vzdálili.

52 I táhli od hory Hospodinovy tři dny cesty a schrána Hospodinovy smlouvy táhla po tři dny cesty před nimi, aby jim vyhlédla místo odpočinutí. (Nu 10:33 ČEP)

53 Tento komentář je evidentně odvozen z faktu odchodu židů od B-ží hory a jejich stížnostech na nedostatek masa.

54 Chátru přimíšenou mezi nimi popadla žádostivost. Rovněž Izraelci začali znovu s pláčem volat: „Kdo nám dá najíst masa?“ (Nu 11:4 ČEP)

55 Ale po celý měsíc, až vám poleze z chřípí a zhnusí se vám. To proto, že jste zavrhlí Hospodina, který je mezi vámi, když jste před ním s pláčem volali: „Proč jsme jen odešli z Egypta“. (Nu 11:20 ČEP)

56 Tak byla Mirjam sedm dní vyloučena z tábora a lid netáhl dál, dokud se Mirjam nepřipojila. (Nu 12:15 ČEP)

57 Nečistá malomocenstvím.

58 Pošli muže, aby prozkoumali kenaanskou zemi, kterou dává Izraelcům. Pošlete po jednom muži z jejich otcovských pokolení, vždy jejich předáka! (Nu 13:2 ČEP)

V baraitě se píše⁵⁹: Dvacátého devátého sivanu poslal Moše zvědy.

Závěr této úvahy: počítání dnů gemary je v souladu s tím v baraitě.

[Ale] je také psáno [Nu 13:2]: **Vrátili se z průzkumu země po čtyřiceti dnech** [na konci čtyřiceti dnů].⁶⁰

To znamená, že se vrátili zpátky devátého *avu*, tedy až devátého *avu* (nikoliv v předvečer⁶¹). Gemara přerušuje a vznáší námitku., protože součet dává pouze třicet devět dní: zbylé dny *sivanu* (dva dny), celý *tamuz* (dvacet devět), první až osmý *av* (osm dní).

[Gemara upozorňuje na rozpor]:

Těchto čtyřicet dnů bez jednoho – jsou [tj. že tedy jeden den do počtu čtyřiceti chybí].

Problém extra dne – ustanovení *mo'edu* (problém chybějícího dne – 30.(!) *tamuzu*).

1) Na roš chodeš⁶² *nisanu* v druhém roce byl postaven příbytek, 2) dvacátého dne v druhém měsíci (tedy v *ijaru*) – oblak se vznesl a Izraelitě se vydali na třídní cestu, 3) odpadli od Hospodina a 4) jedli maso celý měsíc (dvacet devět dní), tj. až do dvacátého druhého *sivanu*, 5) Mirjam má sedm dní karantény, ostatní na ni čekají, tj. od dvacátého druhého do dvacátého devátého *sivanu*, 6) Moše posílá zvědy – dvacátého devátého *sivanu* druhého roku, 7) zvědové se vrací po čtyřiceti dnech, mělo to být osmého *avu*, ale v tomto případě to bylo devátého *avu*.

[Gemara předkládá řešení, cituje rabiho Abaje]:

Řekl Abaje: Tamuz, který byl, byl úplný.

Tamuz měl tentokrát třicet dní, nikoliv dvacet devět jako obvykle. Abaje řekl, že tento *tamuz* měl navíc třicátý den, a tak je to přesně čtyřicet dní do devátého *avu*. Tedy bylo rozhodnuto, že tento *tamuz* měl plných třicet dní (tento rok *Bejt din* stanovil *tamuz* úplný).

[Gemara předkládá zdůvodnění]:

Protože je psáno [Pl 1:15]: **Přivolal** [Hospodin] **na mě mo'ed** [ustanovený vymezený čas], **aby zlomil** [rozdrtil] **moje mladíky**.⁶³

Některé komentáře toto vysvětlují následovně: každý měsíc, který obsahuje svátek, „vymezený čas“ (= *mo'ed*), je plný měsíc, tj. o třiceti dnech.

59 וַתֵּינֶנּוּ *V-tanja*.

60 Po čtyřiceti dnech průzkumu země se vrátili zpět. (Nu 13:25 ČEP)

61 Svátky začínají zpravidla v předvečer (érev) daného dne.

62 Roš chodeš, dosl. hlava (začátek) měsíce, název pro první den měsíce, byl slaven jako svátek (v současnosti je polosvátkem).

63 Panovník pohrdl všemi udatnými v mém středu, **svolal proti mně slavnostní** shromáždění, **aby rozdrtil mé junáky**. Panovník pošlapal v lisu panenskou dceru judskou. (Pl 1:15 ČEP)

Proto verš „Ustanovil *mo'ed* pro mě“ odpovídá faktu, že měsíc byl prohlášen za úplný, jako by obsahoval svátek.⁶⁴

A je také psáno [Nu 14:1]: **Pozvedla se celá komunita, dali své hlasy [křičeli], a plakal lid tu noc.**⁶⁵

*Řekl Raba, [že] řekl rabi Jochanán*⁶⁶: *Tého dne večer devátý av [érev]*⁶⁷ *byl.*

*Řekl jim Svátý Požehnaný*⁶⁸: *Plakali jste slzy/pláč pro nic, a já [proto] ustanovím pro vás slzy/pláč pro generace.* [Nařikali jste pro nic, bezdůvodně, proto já vám ustanovím pro vás skutečnou tragédii, kvůli které budete plakat po budoucí generace.]

Toto je závěr úvahy gemary o tom, že ortel o nevstoupení té generace praotců do Země zaslíbené se odehrál devátého *avu*.

Komentář k textu (2) je příkladem řešení zdánlivého rozporu v tvrzeních. Uvedme nejprve prostý překlad úvodního textu:

BYL ZNIČEN DŮM POPRVÉ. *Protože je psáno: V měsíci pátém sedmý v měsíci, rok devatenáctý krále Nebúkadnesara, krále Babylónu, přišel Nebúzaradán, vrchní stráží, služebník krále babylónského, do Jeruzaléma. Spálil Dům B-ží atd. A je psáno: V měsíci pátém, desátého v měsíci, byl rok devatenáctý krále Nebúkadnesara, krále babylónského, přišel Nebúzaradán, kapitán stráží, stál před králem Babylónu v Jeruzalémě atd. Co na to Baraita: Nelze říct sedmého, protože už je řečeno desátého. A nelze říct desátého, protože už je řečeno sedmého. Co s tím: Sedmého vstoupili cizáci do Svatyně, a pojídali a znesvřcovali v něm sedmého osmého. A devátého okolo soumraku v něm rozdělali oheň a pokračoval celý den nepřetržitě. Jak je psáno: Běda nám, neboť otočil se tento den, protože se dlouží stíny večera. Řekl rabi Jochanán – kdyby to bylo na něm, ustanovil by Desátého, protože během desátého shořela většina stavby Chrámu. To znamená právě toto, když rabi Jochanán řekl: Kdybych byl v tom čase, neustanovil bych jindy než desátého, protože tehdy shořela většina Svatyně. A rabíni: Začátek katastrofy raději.*

Následuje podrobnější překlad a rozbor výše uvedeného textu, uvedeného mišnou: **BYL ZNIČEN CHRÁM**⁶⁹ **POPRVÉ.**

64 Toto je komentář rabiho Eljakima.

65 Celá pospolitost se pozdvihla; dali se do křiku a lid tu noc proplakal. (Nu 14:1 ČEP)

66 אמר רבה אמר ר' יוחנן *Amar Raba amar rabi Jochanán*. Tento konstrukt je příkladem tzv. řetězce tradice. Raba (bar Nachmani) byl amora 3. generace, hlava ješivy v Pumbeditě. Rabi Jochanán (bar Nafcha) byl amora 2. generace, žák Jehudy ha-Nasiho. Zemřel v r. 279 nebo 289 o.l.

67 *Érev* neboli předvečer Devátého *avu*. Svátky (i postní dny) v židovském kalendáři začínají zpravidla v předvečer daného dne.

68 אמר להם הקב"ה [... *Ha-kadoš-baruch-hu*].

69 רבית, tedy Chrást.

[A jak to víme?]

Protože je psáno [2Kr 25:8–9]: **V měsíci pátém v sedmý [den] v měsíci, rok devatenáctý krále Nebúkadnesara, krále Babylónu, přišel Nebúzaradán, vrchní stráží, služebník krále babylónského, do Jeruzaléma. Spálil Dům B-ží atd.**⁷⁰

A je [také] psáno [Jr 52:12–13]: **V měsíci pátém, desátého v měsíci, byl rok devatenáctý krále Nebúkadnesara, krále babylónského, přišel Nebúzaradán, kapitán stráží, stál před králem Babylónu v Jeruzalémě atd.**⁷¹

[Gemara cituje baraitu, která si všímá a smiřuje evidentní rozpor těchto dvou popisů.]

*Co na to baraita*⁷²? *Nelze říct „sedmého“, protože už je řečeno „desátého“.* *A nelze říct „desátého“, protože už je řečeno „sedmého“.*

Nelze říci, že Chrám byl spálen sedmého *avu* (viz Druhá královská), protože už bylo řečeno, že byl zničen desátého (viz Jeremiáš). A nelze ani říct, že byl spálen desátého (viz Jeremiáš), protože už je řečeno, že byl zničen sedmého (viz Druhá královská).

*A to jak? Co s tím?*⁷³

[Následuje popis událostí toho, co se v Jeruzalémě dělo ve dnech 7. až 10. *avu*]

Sedmého [avu] vstoupili cizáci [pohani] do Svatyně, a pojídali a znesvěcovali [smilněním] v něm sedmého [i] osmého. A devátého okolo soumraku [k večeru] v něm rozdělali oheň [podpálili ho] a pokračoval [hořel] celý den nepřetržitě [tj. celý 9. av].

Jak je řečeno [psáno]⁷⁴ [Jr 6:4]: **Běda nám, neboť otočil se (sklonil se) tento den, protože se dlouží stíny večera.**⁷⁵

[Následují odlišná řešení, vyvození:]

70 Sedmého dne pátého měsíce v devatenáctém roce vlády Nebúkadnesara, krále babylónského, přitáhl do Jeruzaléma Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, služebník babylónského krále. Vypálil Hospodinův dům i dům královský a všechny domy v Jeruzalémě; všechny význačné domy vypálil ohněm. (2Kr 25:8–9 ČEP)

71 Desátého dne pátého měsíce v devatenáctém roce vlády Nebúkadnesara, krále babylónského, přitáhl do Jeruzaléma Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, který stával před babylónským králem. Zapálil Hospodinův dům i dům královský a všechny domy v Jeruzalémě; všechny význačné domy vypálil. (Jr 52:12–13 ČEP)

72 ותניא

73 הוּא כִּי־צַד

74 שְׁנֵאִמַּר uvozuje biblickou citaci.

75 Posvěťte se k boji proti ní, vstaňte, vyrazte za poledne! Běda nám, neboť den se nachýlil a dlouží se večerní stíny. (Jr 6:4 ČEP). Tento verš z Jeremjáše je interpretován jako proroctví o zkáze Chrámu). Knihy královské hovoří o VSTUPU Nebúzaradána do Chrámu (sedmého *avu*), Jeremjáš popisuje spálení Chrámu desátého *avu*.

To znamená právě toto, když rabi Jochanán řekl: Kdybych byl [živ] v tom čase [v té generaci, která datum stanovila] neustanovil bych [výročí, půst] jindy než desátého, protože tehdy [desátého] shořela většina Svatyně.

[Rabi Jochanán to řekl ve světle baraity, která učí, že Chrám hořel hlavně 10. *avu*]

[Gemara dále vysvětluje odlišné řešení, tož co na to říkají naši rabíni]:
A rabíni? „Začátek katastrofy raději“

A rabíni, kteří půst ustanovili na Devátého, jak reagují na tuto kontradikci? Míní, že je lépe označit ZAČÁTEK tragédie než dobu hlavního času katastrofy. Začátek je nejdůležitější.

Závěrem

Zkoumaný text folia 29a prezentuje tradici Devátého *avu* (jako dne půstu a památného dne) vycházející z nejstarší tradice, která je odvozena z citací Tanachu. Talmud tak nachází oporu pro halachu (ústní Tóru) v Tanachu (v psané Tóře) a ilustruje tak princip vzájemné propojenosti komplementárnosti písemné a ústní Tóry.

Hlavními tématy vystupujícími ze zkoumaného textu folia 29a jsou katastrofy celonárodního charakteru. V detailech nacházíme působení B-ží prozřetelnosti v dějinách starověkého Izraele a proces formování jeho lidu skrze jeho opakující se prohřešky a pády.

Postupem času se k datu Devátého *avu* přidávaly nové neblahé události, např. pogromy v době křížových výprav, data vyhánění Židů z různých zemí apod. Důvodem není nějaké umělé hromadění připomínek katastrof do jednoho dne, (abychom si snad tragické události připomínali najednou), ale vychází to z tradicí objektivně uznaného principu, že „ve špatný den se dějí události zlé“ (a naopak). A protože praotcové tehdy na poušti lamentovali opakovaně a bezdůvodně (nebyl to zdaleka jejich jediný prohřešek), byl ustanoven den zármutku, který si připomínáme po celé generace znovu a znovu – *Tiš'a be-av*, a tak (podle halachy doložené biblickými texty) „když přichází *av*, omezujeme radost“.

I na příkladu tohoto jednotlivého úryvku lze dobře rozpoznat speciální charakter talmudického textu, stěžejního textu ústní tradice judaismu. Jedná se o písemné zachycení rabínských komentářů, diskusí a výměnou názorů nad židovským zákonem (ve formě výroků mišny). Výsledný text, který vznikl několik set let a jehož počet autorů se počítá na tisíce, tak nemá charakter sekvence pouček. Jedná se o text autorita-

tivní (vedle Tanachu je Talmud druhým základním textem judaismu), ale nikoliv dogmatický. V judaismu je prvotní kontinuální proces učení, studium, Talmud se tak stává předmětem celoživotního studia příslušníků židovského národa. V tomto procesu se také uplatňuje role rabína, který má být především učitelem.

Seznam použité literatury a odborných zdrojů:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. 18., (5. opr.) vyd. Překlad Miloš Bič, Josef Bohumil Souček, Jindřich Mánek. Praha: Česká biblická společnost, 2009. ISBN 978-80-87287-08-8.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Cooperantibus H. P. Ryger et J. Ziegler ed. K. Elliger et W. Rudolph. 5. ed. emendata, verbesserte Aufl., Studienausg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. ISBN 34-380-5222-9.

CARMELL, Aryeh. *Aiding Talmud study.* 5. ed., newly rev. and expanded with many new key words and new features. Jerusalem: Feldheim, 1998. ISBN 9780873064828.

FRANK, Jitzchak a Ezra Zion. MELAMED. *The practical Talmud dictionary.* Spring Valley, N.Y.: Feldheim Publishers, sole distributor, 1991. ISBN 0873065883.

FRANK, Jitzchak: *Grammar for Gemara and Targum Onkelos.* The Ariel Institute, Jerusalem 2009. ISBN 978-1-59826-466-1.

Sefaria a Living Library of Jewish Texts. Tractate Ta'anit [online]. [Cit. 18.4.2016]. Dostupné z: <http://www.sefaria.org/Ta'anit.29a?lang=he-cn&layout=heLeft&sidebarLang=all>

SLÁMA, Petr. *Tanu rabanan: antologie rabínské literatury.* Praha: Vyšehrad, 2010. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-722-1.

STEINSALTZ, Adin: *Koren Talmu Bavli, The Noé Edition*, Vol. 12 Ta'anit - Megilla, PDF Edition, Koren Publisher Jerusalem, 2014, ISBN 9789653015739.

The Internet Center for the Study of Talmud. Maseches Ta'anis [online]. [Cit. 18.4.2016]. Dostupné z: <http://dafyomi.co.il/gemara.php?gid=10>

Tzuras HaDaf. *E-Daf.com, your online source for Talmud Daf Yomi* [online]. [Cit. 18.4.2016]. Dostupné z: <http://www.e-daf.com> Kollel Yiun Hadaf.

Překlad⁷⁶ folia 29a

Chtěl jsi zničit Chrám, podala jsem ti pomocnou ruku. DEVÁTÉHO AVU BYLI NAŠI PRAOTCOVÉ ODSOUZENI K TOMU, ŽE NEVSTOUPÍ DO ZEMĚ ZASLÍBENÉ. *Odkud že to víme? Protože je psáno: Příbytek byl postaven prvního dne prvního měsíce druhého roku.* {Příbytek byl postaven první den prvního měsíce druhého roku.⁷⁷}

Řekl Mistr: První rok Moše příbytek zhotovil, druhý rok ho vztyčil a vyslal zvědy (na průzkum Země zaslíbené). *Dále je psáno: Dvacátého dne druhého měsíce druhého roku se vznesl oblak z místa nad stanem svědectví.* {Ve druhém roce, dvacátého dne druhého měsíce, se vznesl oblak od příbytku svědectví.⁷⁸} *A je psáno: Vyjeli z hory B-ží na třidenní cestu.* {I táhli od hory Hospodinovy tři dny cesty a schrána Hospodinovy smlouvy táhla po tři dny cesty před nimi, aby jim vyhlédla místo odpočinku.⁷⁹} *Řekl rabi Cháma: Téhož dne se odvrátili od B-ha. Dále je psáno: A lid, který byl mezi nimi, si velmi stěžoval. Odvrátili se, plakal také lid Ji-sroele* atd. {Chátru přimíšenou mezi nimi popadla žádostivost. Rovněž Izraelci začali znovu s pláčem volat: „Kdo nám dá najíst masa?“⁸⁰} *A je psáno: Ještě celý měsíc atd.* {Ale po celý měsíc, až vám poleze z chrípí a zhnusí se vám. To proto, že jste zavrhlí Hospodina, který je mezi vámi, když jste před ním s pláčem volali: „Proč jsme jen odešli z Egypta?“⁸¹}, *což je dvacátého druhého měsíce sivanu. A je psáno: Mirjam byla odloučena po sedm dní* {Tak byla Mirjam sedm dní vyloučena z tábora a lid netáhl dál, dokud se Mirjam nepřipojila.⁸²}, *což dává dvacátého devátého sivanu. A je psáno: Pošli muže.* {Pošli muže, aby prozkoumali kenaanskou zemi, kterou dávám Izraelcům. Pošlete po jednom muži z jejich otcovských pokolení, vždy jejich předáka!⁸³} *Učí se: Moše vyslal zvědy dvacátého devátého. A je psáno: Z průzkumu země se vrátili po čtyřiceti dnech.* {Po čtyřiceti dnech průzkumu země se vrátili zpět.⁸⁴} *Ž těchto čtyřiceti dnů jeden chy-*

76 Jedná se o překlad účelově studijní, nikoliv čistě literární. Systém značení různých druhů textů v rozebíraném úseku Talmudu: citace mišny KAPITÁLKAMI, biblický citát **tučně**, aramejský text Talmudu *kurzivou*. Vsuvky jsou v kulatých závorkách. Biblické citace (ve znění ČEP) jsou vloženy do složených závorek, psané menším fontem.

77 Ex 40:17 ČEP.

78 Nu 10:11 ČEP.

79 Nu 10:33 ČEP.

80 Nu 11:4 ČEP.

81 Nu 11:20 ČEP.

82 Nu 12:15 ČEP.

83 Nu 13:2 ČEP.

84 Nu 13:25 ČEP.

běl. Řekl Abaje: Tamuz, který byl, byl úplný. Protože je psáno: **Ustanovil pro mě svátek, aby zlomil moje mladíky.** {Panovník pohrdl všemi udatnými v mém středu, svolal proti mně slavnostní shromáždění, aby rozdrtil mé junáky. Panovník pošlapal v lisu panenskou dceru judskou.⁸⁵} *A je psáno: Zvedla se celá komunita, křičeli, tu noc lid plakal.* {Celá pospolitost se pozdvihla; dali se do křiku a lid tu noc proplakal.⁸⁶} *Řekl Raba, že řekl rabi Jochanán: Toho dne večer byl Devátý av. Řekl jim Svatý Požehnaný: Ronili jste slzy pro nic, tak ustanovím slzy pro celé dlouhé generace.* CHRÁM BYL ZNIČEN POPRVÉ. *Protože je psáno: Sedmého dne v pátém měsíci měsíci v devatenáctém roce Nebúkadnesara, krále Babylónu, přišel Nebúzaradán, vrchní stráží, služebník krále babylónského, do Jeruzaléma. Spálil Dům B-ží atd.* {Sedmého dne pátého měsíce v devatenáctém roce vlády Nebúkadnesara, krále babylónského, přitáhl do Jeruzaléma Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, služebník babylónského krále. Vypálil Hospodinův dům i dům královský a všechny domy v Jeruzalémě; všechny význačné domy vypálil ohněm.⁸⁷} *A je psáno: Desátého dne pátého měsíce devatenáctého roku Nebúkadnesara, krále babylónského, přišel Nebúzaradán, kapitán stráží, postavil se v Jeruzalémě před krále Babylónu atd.* {Desátého dne pátého měsíce v devatenáctém roce vlády Nebúkadnesara, krále babylónského, přitáhl do Jeruzaléma Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, který stával před babylónským králem. Zapálil Hospodinův dům i dům královský a všechny domy v Jeruzalémě; všechny význačné domy vypálil.⁸⁸} *Co na to baraita? Nelze říci sedmého dne, protože už je řečeno desátého. A nelze říci desátého dne, protože už je řečeno sedmého. Jak to vyřešit? Sedmého vstoupili cizáci do Svatyně, pojídali a znesvěcovali ji (smilněním) sedmého a osmého. A devátého okolo soumraku ve Svatyni rozdělali oheň, který trval celý den bez přestávky. Jak je psáno: Běda nám, neboť se nachýlil tento den, protože se dlouží stíny večera.* {Posvěťte se k boji proti ní, vstaňte, vyrazme za poledne! Běda nám, neboť den se nachýlil a dlouží se večerní stíny.⁸⁹} *Řekl rabi Jochanán – kdyby to bylo na něm, ustanovil by desátého, protože během desátého shořela většina stavby Chrámu. To znamená právě toto, když rabi Jochanán říká: Kdybych žil v tom čase, neustanovil bych jindy než desátého, protože tehdy shořela většina Svatyně. A rabíni? Dali přednost počátku katastrofy.* A PODRUHÉ (Chrám byl zničen podruhé). *Odkud to víme? Ž baraity. Za dne slibného povstane dobrá věc, za dne neblahého špatná. Říká se: Když byla zničena*

85 Pl 1:15 ČEP.

86 Nu 14:1 ČEP.

87 2Kr 25:8–9 ČEP.

88 Jr 52:12–13 ČEP.

89 Jr 6:4 ČEP.

*Svatyně poprvé, toho dne byl érev devátého avu, také závěr šabatu byl, závěr sabatického roku a byla hlídka Jéhojaríba. A lévíjci zpívali píseň, když stáli na svém místě. Jakou píseň recitovali? Obrátí proti nim jejich nepravost a jejich vlastním zlem je zničí. Nestačili to doříct: umlčí je Hospodin náš B-h, přišli pohané a pobili je. {Obrátí proti nim jejich ničemností, umlčí je jejich vlastní zlobou, umlčí je Hospodin, Bůh náš⁹⁰} A STEJNĚ I PODRUHÉ. BYL DOBYT BEJTAR. (Odkud to víme?) *Je to tradice.* ROZORÁNO BYLO MĚSTO. Baraita (o tom) učí: Když zaoral Turanusrufus, zlý, Svatyni, byl nad rabanem Gamliem vynešen rozsudek smrti. Přišel jistý úředník, zastavil se v domě studia, zvolal: „Muž nosu“ je žádán, „muž nosu“ je žádán! Slyšel to Raban Gamliel, šel a schoval se. Úředník za ním tajně přišel. Řekl Gamlielovi: Když tě zachráním, přivedeš mě do budoucího světa⁹¹? Řekl mu Gamliel: Ano. Odvětil: přísahej mi. Přísahal mu (Gamliel). Úředník vylezl na střechu, skočil a zabil se. A taková je tradice, že když vynesou rozsudek smrti a zemře jeden z nich, zruší svůj rozsudek. Ozvala se bat kol⁹² a řekla: tento muž je určen pro život v budoucím světě⁹³. V jiné baraitě se učí: Když byl zničen Chrám poprvé, shromáždili se hloučky učnů kněžstva, v rukou klíče od Svatyně. Vystoupili na střechu Svatyně, zvolali vzhůru: Pane Všemohůra, protože jsme nedostáli být věrnými strážci, ať jsou klíče opět předány tobě. A hodili je směrem nahoru. Objevilo se něco ve tvaru ruky a převzalo od nich klíče. Oni pak skočili do plamenů. To nad nimi běduje prorok Izajáš: Proroctví údolí vidění. Co je to s vámi, že jste všichni vystoupili na střechy. Plné ruchu, šťastné město. Tvoji zabítí nebyli zabiti mečem a nezemřeli ve válce. {Výnos o Údolí vidění: Co je s tebou, že jsi celé vystoupilo na střechy, město plné hluku, halasu, město rozjařené? Skolení tvoji nebyli skoleni mečem, nezemřeli v boji⁹⁴} *Také o Svatém Požehnaném je řečeno: on pláče a lamentuje kvůli Hoře.* {Neboť den poděšení a pošlapání a rozruchu, den Panovníka, Hospodina zástupů, nastal v Údolí vidění, den zhroutení zdí a křiku o pomoc k hoře.⁹⁵} **PROTO, KDYŽ ZAČÍNÁ AV, OMEZUJEME RADOST atd. Řekl Rav Jéhuda, syn rava Šmuela bar Šilata, ve jménu Rava: tak jako když začíná av, radost omezujeme, tak naopak když začíná adar, se radujeme.***

90 Ž 94:23 ČEP.

91 עולם הבא obdoba הַבָּא, „svět, který přijde“ (onen svět).

92 יצאה בת קול doslova „vyšla dcera hlasu“, tedy „ozval se božský hlas“.

93 עולם הבא

94 Iz 22:1–2 ČEP.

95 Iz 22:5 ČEP.

Maharalův dialog s dobovými rabínskými autoritami: úloha profánních věd v židovském myšlení raného novověku

Maharal's Dialogue with Contemporary Rabbinic Authorities: the Role of Profane Sciences in Jewish Thought of Early Modern Period

Kamila Špinarová

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: Scientific discoveries of 16th century and their reflection leads early modern thinkers to relativisation of hitherto acknowledged tradition and to re-evaluation of the status of human being in the world. The major intention of my paper is to describe to which extent did this phenomenon apply to Jewish thinkers of Ashkenazi area with accent on rabbi Judah Loew ben Bezal'el (known as Maharal; 1512/1520/1525–1609). I am confronting Maharal's intellectual discourse and his approach to profane sciences with attitudes of his contemporaries. Namely with Azariah dei Rossi (1513–1578) and with Eli'ezer Ashkenazi (1512–1585). In the comparison of above mentioned we can observe a frame from which Maharal steps out with his swing towards tradition. According to Maharal, science deals with matters of our profane world, which are subordinated to the Torah and Jewish theology. Physical imaginations of Talmud and other traditional texts cannot be understood as nowadays surpassed description of the order of this world, but as a key to the world to come. In my paper I aim to prove, that Maharal's response to appeals of humanism is one and clear - swing towards the tradition.

Keywords: Maharal, Early Modern Period, Science, Humanism, Zohar.

Otázka vědeckého poznání a lidského poznání vůbec se během 16. století dostává do popředí zájmu většiny evropských vzdělanců. Společně s rozvojem věd a s objevy, které přináší raný novověk, vyvstává

otázka po platnosti dosavadního vědění. Cílem mého příspěvku je popsat, do jaké míry se tento fenomén dotýkal židovských obcí střední Evropy s důrazem na postavu rabi Jehudy Livy ben Becal'ela (Maharal; 1512/1520/1525–1609). Zhodnocení vlivu nástupu humanismu a rozvoje věd na učence židovských obcí je klíčové pro vymezení místa, které v této době Maharal se svým učením zaujímá. Maharal byl doposud většinou vědců vnímán jako humanista, jako pokrokový až zázračný rabín.¹ Domnívám se, že je nutné pečlivě zhodnotit Maharalovy postoje k novověkým objevům, abychom získali poněkud realističtější obrázek. Domnívám se, že pokud srovnáme Maharalovy přístupy s přístupy některých jeho současníků, ukáže se nám, že Maharal nejen že zastáncem humanismu nebyl, ale že dokonce vědomě zůstával věrný tradici středověku. Z Maharalových spisů vyplývá, že si byl velmi dobře vědom změn, které koncem 15. a počátkem 16. století v Evropě nastaly. Ostatně Praha, se kterou je Maharalův život nerozlučně spjatý, byla v 16. století pokrokovým centrem s vlastní tiskařskou dílnou, ve kterém působili významní astronomové doby jako Tycho Brahe či Johannes Kepler.

S počátkem raného novověku a s nástupem renesance pozvolna dochází k rozvoji tzv. „vědecké revoluce“. Věda v 16. století zahrnuje matematiku, lékařství, alchymii, astronomii a geografii. Můžeme říci, že ve všech těchto vědních oborech nalezneme i židovské učence, kteří se jim detailně věnovali.² Především průlomové objevy ve dvou posledně zmíněných vědních oborech – astronomii a geografii – přinášejí nový pohled na postavení člověka ve světě a nutnost přehodnocení dosavadního poznání ve světle nových poznatků. Tyto podněty nezůstávají nevyслуšeny ani v židovských kruzích, ne všichni židovští učenci na ně však reagují stejně. Z Maharalova díla je patrné, že si je vývoje ve zmíněných oblastech dobře vědom. Například ve svém díle *Necach Jisra'el* letmo zmiňuje nalezení nového kontinentu³, od Maharalových žáků se

1 Uvnitř judaistických kruhů lze vysledovat tendence Maharalův humanismus povětšinou obhajovat (Neher). Najde se nicméně i pár hlasů, které Maharalův údajný humanismus spíše zpochybňují (Veltri, Sládek). Mimo judaistické kruhy bývá však Maharal portrétován naprosto scestně. Tak např. v publikaci *Velké dějiny země koruny české* je o Maharalovi poznamenáno následující: „Dlouhodobým členem rudolfínské „učené společnosti“ s vlastní školou hermetických nauk byl císařský dvorní mág, židovský rabín Jehuda Löw ben Bezalel, bájny tvůrce Golema, který byl vlastně zpodobněním umělé lidské bytosti (homunkula) popisované podrobně v díle Paracelsové.“ viz VOREL, Petr. *Velké dějiny země Koruny české*. Sv. 7. 1526–1618. 1. Praha: Paseka, 2005, str. 346.

2 VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish garb: foundations and challenges in Judaism on the eve of modernity*. Leiden: Brill, 2009. Supplements to The journal of Jewish thought and philosophy, str. 98–101.

3 *Necach Jisra'el*, perek 34. Dílo bylo poprvé publikováno roku 1600, viz Sherwin str. 40.

dozvídáme, že si musel být vědom také dění na poli astronomie. Z Maharalových děl *Be'er ha-gola* a *Gevurot ha-Šem* zase vyplývá, že pečlivě sledoval díla svých současníků, jakými byli italský renesanční učenec Azarja dei Rossi (1513–1578) nebo Eliezer Aškenazi (1512–1585). V Maharalových spisech nicméně nenacházíme astronomická ani geografická pojednání. To, co Maharal rozebírá a na co ve svých spisech poukazuje, a proti čemu se vymezuje, je spíše nové myšlenkové paradigma, které rozvoj věd přinesl.

Relativizace hodnot, způsobená otřesem postavení člověka ve světě, který již nadále nemůže být vnímán jako centrum universa, je dobře doložitelná na případě italského učenice Azarji dei Rossiho a jeho spisu *Me'or Ejnajim*⁴. Rossi zpochybňuje platnost *agady*⁵, když říká, že *agadot* jsou nevěrohodné a neměly by být chápány jako něco víc než jen etická doporučení bez historického či vědeckého základu.⁶ *Agadot* neobsahují *halachu*, nepodávají ani historická svědectví a pro Rossiho jsou tak zcela nadbytečné. K tomuto tvrzení Rossi dospívá poté, co na text *agadot* aplikuje metodu kritické komparace. Texty *agadot*, které se vztahují k reálným historickým událostem porovnává s texty křesťanských a pohanských autorů, kteří o daném historickém fenoménu rovněž pojednávali. Vědecké i historické informace přinášené *agadou* jsou v takovém světle nepřesné a *agada*, sepsaná před mnoha staletími, nemůže kriticky uvažujícímu člověku přinést žádná ponaučení. Maharal na Rossiho znevažování tradice odpovídá ve svém spise *Be'er ha-gola*, šesté kapitole:

„Již bych býval dokončil, co jsem chtěl říci, kdyby se mi nedostala do rukou kniha od autora, který náleží k našemu národu. Tato kniha mi byla přinesena a bylo mi řečeno, že obsahuje nové myšlenky. Jakmile jsem ji spatřil, zaradoval jsem se, stejně jako se ženich raduje, když spatří svou nevěstu. Když jsem však knihu začal číst, mé srdce puklo a můj duch se rozlil po mém nitru. Řekl jsem si: Běda očím, které kdy spatřily tato slova a běda uším, které je kdy uslyšely! Necht' je proklet den,

4 Spis byl poprvé publikován v Mantově v letech 1573–75 viz ROTH, Cecil a Geoffrey WIGODER. *Encyclopaedia Judaica*. Corrected ed. vol. 17. Jerusalem: Keter, 1990, str. 471.

5 Zpochybnění významu *agady* se dělo již dříve. Maimonides v *More nevuchim* označuje *agadu* jako poetické přirovnání. Vztah k *agadě* byl ústředním bodem slavných středověkých disputací v Paříži (1240), Barceloně (1263) a Tortose (1413–1414) viz. VELTRI, Giuseppe: *Maharal against Azarjat de' Rossi*. In *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. ed. London: Routledge, 2013, str. 66.

6 VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish garb: foundations and challenges in Judaism on the eve of modernity*. Leiden: Brill, 2009. Supplements to The journal of Jewish thought and philosophy, str. 122.

*kdy tato slova spatřila světlo světa! Člověk, který není schopen porozumět slovům mudrců, který není schopen porozumět ani jedné jediné maličkosti z jejich moudrosti, natož pak záležitostem velkým a hlubokým. Jak se může tento člověk odvážit zpochybňovat jejich moudrost a mluvit s nimi, jako by byli jeho kumpáni? Jedná se přeci o záležitosti, které jsou v Izraeli přítomny již po generace!*⁷

Maharal je Rossiho přístupem k tradici naprosto šokován. Maharal v textu dále vysvětluje, že moudrost, která pochází od rabínů, se traduje po celé generace a není proto možné přijít s novou metodou, založenou na moderní vědě a říci, že celá předchozí tradice je neplatná, protože se nehodí do mého nově objeveného metodologického diskursu. Maharal poukazuje na to, že každá generace má své učence a ti vždy měli ve velké úctě své předchůdce. Tak by to dle Maharala mělo být i nadále. Není možné nechat se unášet novými proudy myšlení a zapomenout na autoritu tradice.

Maharal si uvědomuje, že slova rabínů nejsou v souladu s dobovými poznatky. Tato skutečnost vyplývá z jeho děl, ve kterých vysvětluje a vykládá pravé významy rabínských textů. Nesoulad mezi rabínskými texty a lidskými poznatky není dle Maharala problémem zastaralosti rabínských textů, ale problémem lidské omezené schopnosti těmto textům porozumět a správně je pochopit. Úkolem člověka je dosáhnout takového stupně poznání, který tento nesoulad překlene. Rabínskou literaturu a především *agadot* nelze chápat jako pouhý popis našeho světa či jako svědectví o jeho historii. Rabínské vědění je jednoduše na jiné úrovni než vědění vědecké a rozumové. Odhalení skutečného významu textů leží v rukou exegetů a komentátorů. Naprosto nepřípustné je tedy poměřovat texty z per rabínů texty křesťanských a pohanských učenců, jak činí Azarja dei Rossi.

Můžeme shrnout, že zatímco Rossi je typickým představitelem humanismu a renesance, zůstává Maharal jednoznačně věrný židovské tradici a kategoricky odmítá zneplatnit učení předchůdců nejnovějšími lidskými poznatky. Domnívám se, že spor s Azarjou dei Rossim je jedním z bodů, které jednoznačně svědčí o tom, že ač Maharal evidentně byl v obraze ohledně dobového dění, nenechal se jím příliš ovlivnit, nenasledoval trendy a zůstával věrný středověké tradici.

Otázkou významu *agady* se Maharal zabýval dříve, než četl Rossiho spis. Agadického materiálu se dotýká již ve svém v pořadí druhém spise

7 srov. *Be'er ha-gola. Be'er ha-šiši*.

Gvurot ha-Šem z roku 1582.⁸ V tomto spise nacházíme druhou z významných polemik, které je třeba zde zmínit. Jedná se o Maharalův spor s Eliezerem Aškenazim (1512–1585)⁹. Eliezer Aškenazi byl pravým opakem renesančního učenice jakým byl Azarja dei Rossi. Přesto mezi ním a Maharalem dochází k rozporům, které se mohou zdát daleko hlubšími než Maharalovy spory s Rossim. Jádrem sporu se týká především teorie poznání, nicméně zajímavý je i Aškenaziho přístup k tématu *agady*. Stejně jako Rossi, i když v mnohem menší míře, Aškenazi zastává názor, že *agadické* vyprávění v sobě obsahuje určité pasáže, které je třeba ve světle nejnovějších vědeckých a historických poznatků přeformulovat.

Oba autoři, Rossi i Aškenazi svá tvrzení opírají o text z knihy *Žohar*, konkrétně *Žohar* III, 152a. Tato pasáž se zabývá různorodostí významů Tóry a novými možnostmi chápání textu Tóry. Oba učenci se proti mnohosti významů ohrazují a požadují historicky autentickou interpretaci Tóry, a ne její staletými tradovanými zkreslenými výklady.

K této pasáži z knihy *Zohar* se vyjadřuje také Maharal, a to ve svém díle *Tif'eret Jisra'el*, konkrétně v jeho 13. kapitole. Dílo *Tif'eret Jisra'el* Maharal věnoval rozvahám o Tóře, jejím významu a postavení. 13. kapitola spisu je věnována apologii Tóry. Maharal kapitolu zahajuje následující větou:

*„V této kapitole bude objasněno, že jsou tací, kteří si myslí, že studium exaktních věd převyšuje svou významností studium Tóry. Tvrdí, že exaktní vědy popisují významné věci, jako jsou pohyby nebeských těles, zatímco slova Tóry jsou bezcenná. Myslí si, že budou úspěšní, porozumí-li tomu, co považují za významné.“*¹⁰

Maharal tedy v kapitole zamýšlí zhodnotit význam exaktních věd a jejich postavení vůči studiu Tóry. Kapitolu buduje kolem zmíněného zoharického textu (*Žohar* III, 152a), který pojednává o tom, že doslovný význam Tóry není jejím jediným významem. Maharalem citovaný text knihy *Žohar* uvádí, že stejně jako andělé, pokud by byli vysláni do tohoto světa, se musí odít do roucha, které jim umožní do tohoto světa vstoupit a působit v něm, musí i svatá Tóra být oděna do prostých slov, která

8 Druhý publikovaný Maharalův spis. Vyšel roku 1582 v Krakově viz SHERWIN, Byron L. *Mystical theology and social dissent: the life and works of Judah Loew of Prague*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1982, 253 s. Littman library of Jewish civilization, str. 38.

9 Tento spor je poprvé popsán André Neherem. Obsah odstavce je převzat z jeho spisu *Studna Exilu*, srov. NEHER, André. *Studna exilu: tradice a modernost: myšlenkový svět Jehudy ben Be-calel – rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512–1609)*. 1. vyd. Praha: Sefer, 1993, str. 94–103.

10 srov. *Tif'eret Jisra'el*, perek 13.

jí umožní v tomto světě existovat a vyzývá k exegezi tohoto prostého roucha.¹¹

Maharal přejímá toto vidění světa. Říká, že se nediví tomu, kdo prohlašuje, že slova Tóry jsou obyčejná a bez hodnoty. Tito lidé totiž vidí pouze ta slova Tóry, která jsou nám přístupná při prostém čtení textu bez hlubšího porozumění. Taková slova se opravu mohou člověku jevit prostě. Nicméně je zapotřebí si uvědomit, že jednoduchý význam textu Tóry není jejím pravým významem. Stejně jako lidské tělo není pravým jádrem člověka. Tím je jeho duše, která je do hmotného těla pouze oděna, aby mohla působit v materiálním světě. Příběhy Tóry jsou jakýmsi oděvem, který sám není to nejhodnotnější, co Tóra může nabídnout. Tento oděv má hodnotu pouze ve vztahu k tomu, co zakrývá. Učenci, kteří se zabývají hmotným světem a jeho koloběhem a kteří toto studium považují za významnější, než je studium Tóry si neuvědomují skrytou hodnotu a pravý význam Tóry, který není zjevný. Neuvědomují si, že exaktní vědy, které se zabývají pouze hmotným světem, jsou studiu Tóry podřazeny, protože studium Tóry a dodržování *micvot*, jakkoli se mohou zdát iracionální, jsou přesahem ke světu budoucímu. Pravda v Maharalově pojetí má ezoterní charakter a pouze několik málo učenců může pochopit pravdu skrytou za slovy rabínů. Židovské vědy mohou využívat věd nežidovských, ale nikdy tomu nesmí být naopak.

Celým svým myšlenkovým systémem se Maharalovo dílo řadí k myšlení středověku, které obecně svět vnímá ve dvou rovinách. V rovině základní – jednoduché – a v rovině vyšší – symbolické – která se vztahuje k vyšší skutečnosti. Přesně tento vzor lze v Maharalově díle vysledovat, pokud se podíváme na Maharalovo pojetí člověka a jeho úlohu v rozvržení universa. Člověk stojí v centru Maharalova universa jakožto prostředník propojující svět nebeský a svět pozemský. Svět nebeský má v konceptu Maharalova universa jednoznačně významnější postavení. Člověk má schopnost svými činy povznést pozemský svět ke světu nebeskému a zasloužit se tak o podíl na světě budoucím. Takový koncept se jednoznačně hlásí k odkazu středověku.

Navzdory vědeckým poznatkům doby se Maharal drží tradice a poukazuje na nedostatečnost lidského chápání. Není dobré, opájet se lidským rozumem a nově nalezenými vědeckými metodami. Maharal celým svým dílem upozorňuje, že existují i věci zásvětní, rozumem nepolapitelné. Je tedy ironií osudu, že je v současnosti Maharalovo jméno

11 srov. *Zohar* III, 152a.

ponejvíce spojováno s Golemem, bytostí, kterou můžeme s trochou nadsázky nazvat prototypem robota – zosobněním vědeckého pokroku.

Seznam použité literatury a odborných zdrojů:

- MaHaRaL mi-Prag. *Be'er ha-gola* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999–2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Necach Jisra'el* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999–2001.
- MaHaRaL mi-Prag. *Tif'eret Jisra'el* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999–2001.
- NEHER, Andre. *Studna exilu: tradice a modernost: myšlenkový svět Jechudy ben Be-calel – rabi Löwa, pražského MaHaRaLa (1512–1609)*. 1. vyd. Praha: Sefer, 1993, 173 s. Judaika. ISBN 80-900895-6-9.
- ROTH, Cecil a Geoffrey WIGODER. *Encyclopaedia Judaica*. Corrected ed. vol. 17. Jerusalem: Keter, 1990.
- RUDERMAN, David B. *Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe*. New Haven: Yale University press, c1995. ISBN 0-300-06112-9.
- Sefer Žohar* [CD-ROM]. Taklitor Torani. Version 2.4. Copyright 1999–2001.
- SEIDLER, Meir. *Rabbinic theology and Jewish intellectual history: the great Rabbi Loew of Prague*. New York: Routledge, 2013, xv, 229 p. ISBN 9780415503600.
- SHERWIN, Byron L. *Mystical theology and social dissent: the life and works of Judah Loew of Prague*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1982, 253 s. Littman library of Jewish civilization. ISBN 0-8386-3028-6.
- VELTRI, Giuseppe. *Renaissance Philosophy in Jewish garb: foundations and challenges in Judaism on the eve of modernity*. Leiden: Brill, 2009. Supplements to The journal of Jewish thought and philosophy. ISBN 978-90-04-17196-1.
- VOREL, Petr. *Velké dějiny země Koruny české*. Sv. 7. 1526–1618. 1. Praha: Paseka, 2005.

Stručné dějiny bádání o východoevropském chasidismu s důrazem na zdroje relevantní pro vznik a vývoj tohoto hnutí

Brief History of Research of East-European Hasidism with Emphasis on the Sources Influencing Its Origin and Development

Antonín Šedivý

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: This article deals with the history of research of the East-European Hasidism with special emphasis on the topic of sources influencing origin and development of early Hasidism. The first part of the article is devoted to the work of Martin Buber and Gershom Scholem. I am trying to show some of the main aspects of their approach to Hasidism. The first part is concluded with few short profiles of the most important older scholars. The second part is devoted mostly to Moshe Idel and his panoramic approach to Hasidism. In the end there are mentioned some of the younger scholars focusing on Hasidism.

Keywords: Hasidism, Judaism, Jewish Studies, Jewish Mysticism, Kabbalah, Lurianic Kabbalah, Non-Lurianic Kabbalah, Sources.

Novověký východoevropský chasidismus je židovské pietisticko-mystické lidové hnutí, které vzniklo ve druhé polovině 18. století na území Polska, Ukrajiny, Haliče, Volyně a přilehlých oblastí. Jeho příslušníci se nazývají chasidé, doslova „zbožní“. Základní prvky chasidismu představují radostná služba Bohu, extatické projevy, velký důraz na úzce sepjatou komunitu a postavy charismatických vůdčích osobností. Za zakladatele hnutí považujeme Jisra'ela ben Eli'ezeru zvaného Ba'al Šem Tov. Chasidismus se v průběhu své existence dále rozvíjel, podobu tohoto vnitřně značně diverzifikovaného hnutí však výrazně poznamenala druhá světová válka a *šo'a*; přes všechny nesnáze jde

i dnes o aktivní a živé hnutí působící převážně na území Státu Izrael a v USA.¹

Vědecké bádání o chasidismu započalo s některými zástupci hnutí *Wissenschaft des Judentums*² v 19. století, ale k jeho plnému rozkvětu došlo až ve 20. století. Pokud se totiž učenci 19. století zabývali židovskou mystikou, zaměřovali se většinou na kabal, málokdý však na chasidismus.³

Na počátku bádání ve 20. století sledovaném v tomto článku stáli zejména dva učenci – Martin Buber a Gershom Scholem – kteří se výrazným způsobem zasloužili o další vývoj a směr akademického zkoumání chasidismu. Dnes jsou sice mnohé z jejich poznatků a domněnek překonány, moderní bádání však vyšlo z jejich práce a můžeme říct, že bez jejich příspěvku k našemu tématu by dnešní stav poznání nebyl možný.

Martin Buber⁴

Badatelem, který se ve 20. století zaměřil na chasidismus a snažil se ho přiblížit (většinou pomocí chasidských vyprávění) široké veřejnosti, byl Martin Buber.⁵ Na rozdíl od zástupců hnutí *Wissenschaft des Judentums* nezajímala Bubera historie chasidismu, ani jazyková analýza jeho textů či zdroje chasidského myšlení. Zaujal ho aspekt chasidismu založený na zkušenosti, který Buber skloubil se svým zájmem o legendární příběhy z chasidského prostředí. Chasidismus popisoval jako mysticismus *sui generis*, který přispěl k rozvoji duchovního života židovských komunit.⁶

1 NEWMAN, Ja'akov; SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Ž*. Praha: Sefer, 2009, s. 53–54; EDITORIAL STAFF. Hasidism. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 8. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007, s. 393–431.

2 Mezi badatele inspirované *Wissenschaft des Judentums*, kteří se zabývali chasidismem, můžeme zařadit například historika Simona Dubnowa (1860–1941), který se zaměřoval na dějiny židovského obyvatelstva ve východní Evropě. Jeho celoživotní zájem o chasidismus vyvrcholil v roce 1930 vydáním několikavazkových dějin tohoto hnutí. (MEISL, Joseph; BEN-SASSON, Haim Hillel. Dubnow, Simon. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 6, s. 34–37.)

3 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995, s. 2.

4 Martin Buber (1878–1965) se proslavil jako filosof, teolog a sionistický myslitel. (EDITORIAL STAFF. Buber, Martin. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 4, s. 231–236.) Důležitým materiálem k chasidismu z pera Martina Bubera jsou například *Chasidská vyprávění*. Viz BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 2002.

5 První vydání Buberových chasidských příběhů je možno datovat do roku 1906; konkrétně šlo o příběhy Nachmana z Braclavi. (IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 2.)

6 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 2.

Martin Buber vnímal chasidismus jako zcela unikátní fenomén, který nebyl nový pouze s ohledem na židovské mystické myšlení, ale i v porovnání s jinými druhy mysticismu. Chasidismus podle Bubera představuje jedinečný typ religiozity, a tím pádem i odklon od židovské mystiky jako takové; jde o transformaci dvou dřívějších forem judaismu – halachického (rabínského) judaismu a kabaly – do mystického etosu.⁷

Gershom Scholem⁸

Směr zájmu o chasidismus se zásadně změnil s působením Gershoma Scholema a jeho následovníků. Legendární chasidské příběhy ustoupily do pozadí, do popředí se dostalo historicko-filologické bádání, které navázalo na snahy učenců *Wissenschaft des Judentums*. Důležitým přínosem Scholema bylo to, že se pokusil o historickou, myšlenkovou a textovou analýzu mnoha židovských mystických textů. S ohledem na chasidismus byla velmi důležitá snaha zasadit ho do širších souvislostí židovské mystiky a židovských mesianistických tendencí; tím se povedlo vytvořit detailnější obraz chasidismu a jeho myšlení.⁹

Podle Gershoma Scholema představuje chasidské hnutí reakci na sabatianismus, jenž jej určitým způsobem ovlivnil. Tato reakce měla spočívat v údajné neutralizaci mesianistických prvků, které byly podle Scholema přítomny již v luriánské kabale a v sabatianismu. Scholem vnímal sabatianismus i chasidismus jako reakci na luriánskou kabalou a mesianismus v ní obsažený, chasidismus podle Scholema neutralizoval luriánské apokalyptické prvky, které dříve způsobily mimo jiné vznik heretického sabatianismu.¹⁰ Historicky orientovaný přístup Gershoma Scholema spatřoval v chasidismu také řešení historické krize.¹¹

7 Tamtéž, s. 3–4.

8 Gershom Scholem (1898–1982) představuje učenice, který se naprosto zásadním způsobem zasloužil o vědecké zkoumání judaismu a zejména židovské mystiky. [IDEL, Moshe. Scholem (Shalom), Gershom Gerhard. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 18, s. 158–159.] Mezi Scholemova nejdůležitější díla patří SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1974. xxxi, 460 s.

9 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 2–3.

10 Tamtéž, s. 3–4.

11 Moše Idel pojmenovává Scholemův přístup jako „crisical historiography“. (IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 47; s. 261.) Tento koncept je ve velké šíři rozpracován například v SCHOLEM, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995. xvii, 376 s.

Kontroverze Buber – Scholem

S ohledem na výše vyřčené je třeba upozornit na následnou akademickou debatu, která bývá označována jako kontroverze Buber – Scholem, v níž stál na jedné straně dialekticky zaměřený Buber a na straně druhé historicko-filologicky bádající Gershom Scholem. Ač v následujících desetiletích 20. století převážil přístup Gershoma Scholema, který se stal paradigmatem vnímání a zkoumání chasidismu a potažmo i celé židovské mystiky, přístup Martina Bubera nemůžeme opomenout.

Oba autoři se shodovali v několika bodech, ať již šlo o představu kabaly jako gnostického fenoménu,¹² přesvědčení, že dokáží nalézt podstatu chasidismu, nebo význam, který chasidismu a židovské mystice přisuzovali, když je vnímali jako možné spojení mezi židovskou tradicí a současným, moderním judaismem.¹³

Mezi další styčné body působení Martina Bubera a Gershoma Scholema patří tzv. proximismus a zjednodušující přístup k chasidismu. Jako proximismus lze označit přesvědčení, že chasidismus představuje pokračování (pozitivní či negativní) náboženského fenoménu, který mu bezprostředně předcházel – tedy že blízkost v čase a v prostoru je pro ovlivnění zásadní. Chasidismus je tak podle těchto badatelů součástí vývoje luriánské kabaly a sabatianismu, popřípadě i frankismu.¹⁴

Oba autoři přistupovali k chasidismu do značné míry zjednodušeně: Martin Buber tak činil ve svém postoji k chasidismu jako k unifikovanému hnutí s jednotnou doktrínou. Gershom Scholem je v tomto bodě napadnutelný zejména v otázce vlivů působících na vznik chasidismu. Ač si byl vědom širokého pole židovské mystiky a kabaly, při snaze obsáhnout vznik a vývoj chasidismu bral v potaz pouze luriánskou kabalu a sabatianismus.¹⁵ Zároveň byli oba přesvědčeni o tom, že pouze jejich obraz podstaty chasidismu je správný a argumentovali jediným typem literárního odkazu chasidů. Nebyli schopni odhlédnout od svého přístupu a přijmout skutečnost, že chasidismus nabízí mnohem komplexnější obraz, než jak se jeví v jejich přístupu. Více objektivní pohled tak mohly nabídnout až další generace badatelů.¹⁶

12 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 7. Tato domněnka byla později zpochybněna. Srovnej s IDEL, Moše. *Kabala: nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 60–64.

13 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 6.

14 Tamtéž, s. 4–7.

15 Tamtéž, s. 7–8; s. 255.

16 Tamtéž, s. 8–9.

Hlavní rozdíl mezi oběma badateli představuje jejich přístup. Zatímco Martin Buber přistupoval k chasidismu fenomenologicky, zajímala ho tedy nejvíce jeho náboženská specifika, Gershom Scholem zaujal postoj historický a vnímal chasidismus jako součást většího celku, tj. židovské mystiky.¹⁷ Oba badatelé měli zájem o jiné chasidské prameny – zatímco Buber fascinována legendární vyprávění chasidů, Scholem zaměřil svou pozornost na jejich teoretické a homiletické práce.

Martin Buber považoval chasidismus za jev vyjadřující podstatu judaismu; jeho pohled však byl podroben kritice, neboť zcela opomíjel různé jevy vlastní židovské mystice, které nepovažoval za reprezentativní (například apokalyptické tendence). Gershom Scholem oproti tomu na základě svého historicko-filologického přístupu považoval chasidismus za součást celku židovské mystiky a za její vyjádření.¹⁸

Další příspěvky do diskuze o chasidismu

Na tomto místě by bylo vhodné zmínit další badatele, kteří svým dílem přispěli k rozvoji akademického výzkumu chasidismu. Je však potřeba dodat, že následující výčet není vyčerpávající, neboť se v této oblasti židovských studií v průběhu 20. století realizovala řada akademiků.

Nezanedbatelnou měrou přispěl Ješajahu Tishby,¹⁹ který byl zastánce možnosti, že chasidismus vzniknul mezi řadami bývalých sabatiánů a tudíž z tohoto hnutí nezanedbatelnou měrou čerpal. Pro naše téma je důležité zejména Tishbyho zdůraznění úlohy rabi Moše Chajima Luzzatta a jeho vlivu na kabal a na chasidismus.²⁰

Učencem, který musí být zmíněn, je Josef Dan.²¹ Jeho přínos je spíše obecnější, velkou měrou se zasloužil o rozvoj studia židovské mystiky jako takové. Navázal při tom na dílo Gershoma Scholema a díky své peč-

17 Tamtéž, s. 5.

18 Tamtéž, s. 5–6.

19 Ješajahu Tishby (1908–1992) byl významným badatelem na poli židovské mystiky působícím na území dnešního Izraele. V rámci židovské mystiky se zabýval především *Sefer Zohar*, sabatianismem a chasidismem. (DAN, Joseph. Tishby, Isaiah. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 19, s. 733.)

20 Nastíněnému tématu se Ješajahu Tishby věnoval zejména v TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. xxv, 578 s. Dále viz IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 4.

21 Josef Dan (narozen 1935) je významný izraelský badatel a pedagog věnující se židovské mystice. Působí na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. (HOTER, Elaine. Dan, Joseph. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 5, s. 407–408.)

livé práci s rozmanitými prameny vyslovil množství domněnek týkajících se vnitřních souvztažností mezi staršími a mladšími stádii židovské mystiky.²²

Nesmíme zapomenout ani na Mendela Piekarze,²³ jenž zdůraznil vliv etické literatury, kterou ovlivnila safedská neluriánská kabala (zejména Moše Cordovero), na vznik a vývoj chasidismu. Přestože připisoval luriánské kabale důležitou úlohu při utváření východoevropského hnutí, snažil se omezit její monopolní vnímání.²⁴

Dalšími, kteří si zaslouží alespoň zmínku, jsou Benzion Dinur²⁵ a Arthur Green.²⁶

Moše Idel²⁷

V otázce vlivů působících a utvářejících chasidismus převládlo ve dvacátém století paradigma označující za výhradní zdroj luriánskou kabalu, popř. sabatianismus a frankismus. Změna nastala až s izraelským badatelem Moše Idelem.

Moše Idel přišel jako první s takzvaným panoramatickým přístupem,²⁸ který změnil paradigma pohledu na prameny chasidského myšlení. Ačkoliv nepopírá vliv luriánské kabaly, zároveň vyzdvihuje skutečnost, že chasidé byli konfrontováni s mnoha myšlenkovými proudy řadícími se do celku židovské mystiky a kabaly a samozřejmě i dalšími

22 Jmenujme například DAN, Joseph. *Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 337 s.

23 Mendel Piekarz (1922–2011) byl původem polský badatel, který strávil většinu svého života v Izraeli. V rámci židovské mystiky se zaměřoval zejména na chasidismus. (BROWN, Benjamin. *Hasidism without Romanticism: Mendel Piekarz's Path in the Study of Hasidism*. In DYNNER, Glenn; POLONSKY, Antony; WODZIŃSKIS, Marcin. *Jews in the Kingdom of Poland, 1815–1918*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014, s. 449–458.)

24 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 4.

25 Benzion Dinur (1884–1973) byl historikem, který získal tradiční i světské vzdělání. Většinu svého života strávil na území dnešního Izraele, kde se věnoval vzdělávání. [EDITORIAL STAFF. Dinur (Dinaburg), Benzion. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 5, s. 672.]

26 Arthur Green (narozen 1941) je americký učenec, teolog a rabín. Ve svých pracích se mimo jiné zaměřuje na chasidismus a jeho vůdčí postavy a na kabalistickou symboliku. (ROSE, Or N. Green, Arthur. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 8, s. 65–66.)

27 Moše Idel (narozen 1947) je dnes zřejmě nejvýznamnějším badatelem na poli židovské mystiky. Narodil se v Rumunsku, od roku 1963 žije v Izraeli. Jde o velmi plodného a vlivného autora, který dnes působí na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. (GARF, Jonathan. Idel, Moshe. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 9, s. 707–708.)

28 Základní nastínění přístupu se nachází v IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 9–11.

zdroji. Jinými slovy – chasidismus byl vytvářen pod vlivem působení více než jednoho či dvou myšlenkových proudů.²⁹

Důležitým aspektem tohoto pohledu je odmítnutí proximismu a připsání možnosti, že chasidé měli k dispozici rozmanité spektrum židovské (nejen mystické) tradice. Tedy že se nelze omezit pouze na předpoklad časově a prostorově nejbližších zdrojů.³⁰

Výchozím bodem přístupu Moše Idela a zároveň kritikou jeho předchůdců je stálá koexistence mnoha starších myšlenkových proudů a myšlenek v rámci židovské mystiky. Tato skutečnost, která byla pro chasidismus zcela zásadní, se dá podložit například existencí některých, mnohdy zcela zásadních myšlenkových konceptů chasidismu. Tyto prvky (například *devekut*, *hitbodedut* nebo *hištavut*) však byly v luriánské kabale a sabatianismu buď zcela opomenuty nebo odstrčeny na okraj zájmu. Jak by tedy mohlo být možné, aby chasidismus čerpal pouze ze sobě přímo předcházejících proudů, ve kterých se neobjevují jeho centrální koncepty? Podle Moše Idela dokládá přítomnost těchto konceptů ve středu chasidské spirituality rozšířenost dřívějších proudů židovské mystiky a jejich dostupnost chasidům.³¹

Současné příspěvky k tématu chasidismu

Chasidismus patří i dnes mezi témata, kterými se badatelé na poli židovských studií zabývají. V rámci pohledu na množství zdrojů chasidismu přetrvává paradigma vzniklé na základě práce Moše Idela. Následující výčet jmen slouží pouze k upozornění na některé vlivnější badatele v tématu chasidismu posledních let.

Zmínit musíme Elliota Wolfsona,³² který se dlouhodobě snaží se o hlubší hermeneutiku židovské mystiky včetně chasidismu. Zabývá se také množstvím dalších témat, ať již jde o gender a sexualitu, filosofii, nebo historii a fenomenologii náboženství. Ve svém výzkumu židovské mystiky se zaměřuje na nesmírně široké spektrum oblastí, především

²⁹ Tamtéž, s. 9.

³⁰ Tamtéž, s. 10.

³¹ Tamtéž, s. 10–11; s. 13–14.

³² Elliot Wolfson (narozen 1956) je americkým badatelem na poli židovských studií; jeho přínos pro současné bádání je velmi významný. (BAUHOFF, Dorothy. Wolfson, Elliot. In *Encyclopaedia Judaica*. Volume 21, s. 148–149.) Pro více informací viz www.religion.ucsb.edu/faculty/wolfson/scholarship.html.

můžeme jmenovat kabalistickou symboliku a hermeneutiku, *Sefer Žohar*, středověkou mystiku a chasidismus.³³

Rachel Elior³⁴ ve své práci zdůraznila rozdíly mezi dřívější tradicí a chasidismem, čímž se snažila minimalizovat jejich vzájemnou kontinuitu. Dále se zabývala hnutím CHaBaD a s ním spojenou problematikou *ješ a ajin*.³⁵

Boaz Huss³⁶ je izraelským vědcem, který přináší do bádání o židovské mystice sociologický přesah. Dlouhodobě se zabývá otázkou povahy židovské mystiky.

Jonathan Garb (narozen 1967) je izraelským badatelem, který se ve velké míře zabývá postavou RaMCHaLa. Ve spojitosti s ním zastává teorii, že v 18. století se modernita začala vlamovat do židovského života; tato skutečnost vytvořila specifické podhoubí, které umožnilo vznik nových hnutí a redefinici židovské identity (to se vztahuje i na případ chasidismu).

Předposledním zmíněným je Shaul Magid,³⁷ jenž se ve svém bádání zaměřuje na moderní židovskou religiozitu a židovskou mystiku, zejména na chasidismus a luriánskou kabal. Problematicke chasidismu se věnuje v jejím historickém i současném rozměru, upozornit musíme především na jeho dlouhodobý zájem o Izbicko-Radzyňský chasidismus³⁸ nebo o hnutí CHaBaD. Ve svém bádání přišel Shaul Magid s myšlenkou chápání chasidismu jako „alternativní modernity“.³⁹

33 V oblasti chasidismu se Wolfsonův zájem upírá především na hnutí CHaBaD, ale není na něj omezen. Viz článek WOLFSON, Elliot. *Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism*. In *Hasidism Reappraised*. Oxford: Litman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 180–207.

34 Rachel Elior (narozena 1949) je izraelská badatelka působící na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, která se zaměřuje zejména na oblast židovské mystiky. Pro více informací viz pluto.huji.ac.il/~mselio.

35 IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 29; s. 107–114.

36 Boaz Huss (narozen 1959) je izraelským badatelem působícím na Ben Gurion University. Pro více informací viz www.bgu.ac.il/~bhuss.

37 Shaul Magid je americkým badatelem působícím na univerzitě v Indianě. Pro více informací viz www.indiana.edu/~jsp/faculty/profile_sMagid.shtml.

38 Tímto tématem se zabýval již ve své disertační práci, za zmínku stojí jeho monografie věnovaná této problematice, ve které vyzdvihl antinomistický moment přítomný v chasidismu. Viz MAGID, Shaul. *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism*. Madison: The University of Wisconsin Press, 203. 431 s.

39 Důležitou a zatím poslední Magidovou knihou k tématu chasidismu je MAGID, Shaul. *Hasidism Incarnate: Hasidism, Christianity, and the Construction of Modern Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 2014. 288 s.

Zmínku si zaslouží také izraelský badatel Dov Schwartz⁴⁰ a jeho pojetí teologie hnutí CHaBaD, které představil ve své knize *Machaševet CHaBaD*.⁴¹

Závěrečné zhodnocení

Badatelé první poloviny 20. století, za všechny jmenujme Martina Buber a Gershoma Scholema, otevřeli cestu k modernímu kritickému zkoumání východoevropského chasidismu. Otázkou pramenů působících na toto hnutí se ve druhé polovině 20. století zabýval Moše Idel, který svým panoramatickým přístupem odpověděl na některé palčivé otázky, a tím otevřel nové možnosti zkoumání chasidismu. Během posledních desetiletí neustává odborný, ani laický zájem o chasidismus, zkoumány jsou různé aspekty tohoto proudu židovské mystiky. Přesto je však v tak rozsáhlé látce, jakou chasidismus představuje, stále mnoho zcela opominutých nebo nedostatečně zodpovězených otázek, které čekají na své vyřešení. Jednou z nich je i detailní a podrobný výzkum pramenů ovlivňujících vznik a vývoj chasidismu, který je ztížen více faktory (diverzita chasidismu, množství pramenů židovské mystiky a další), přesto se však postupně rozvíjí a nabízí mnoho prostoru pro směřování dnešních badatelů.

Seznam použité literatury a odborných zdrojů:

- BROWN, Benjamin. Hasidism without Romanticism: Mendel Piekarz's Path in the Study of Hasidism. In DYNNER, Glenn; POLONSKY, Antony; WODZIŃSKIS, Marcin. *Jews in the Kingdom of Poland, 1815–1918*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014, s. 449–458. ISBN 978-1-906764-21-0.
- BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 2002. ISBN 80-7017-709-8.
- DAN, Joseph. *Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 337 s. ISBN 9780195343908.
- Encyclopaedia Judaica*. Second edition. 22 Vols. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007.

40 Dov Schwartz (narozen 1961) je izraelským badatelem působícím na univerzitě v Bar Ilanu. Pro více informací viz faculty.biu.ac.il/~schward1.

41 SCHWARTZ, Dov. *Machaševet CHaBaD: Me-rešit ve-ad acharit*. Ramat Gan: Hoca'at Univerzita Bar-Ilan, 2010. 432 s.

- IDEL, Moshe. *Hasidism: between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995. 438 s. ISBN 0791417336.
- IDEL, Moše. *Kabala: nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004. 445 s. ISBN 80-7021-663-8.
- MAGID, Shaul. *Hasidism Incarnate: Hasidism, Christianity, and the Construction of Modern Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 2014. 288 s. ISBN 9780804791304.
- MAGID, Shaul. *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003. 431 s. ISBN 0-299-19270-9.
- NEWMAN, Ja'akov; SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Ž*. Praha: Sefer, 2009. 285 s. ISBN 80-900895-3-4.
- SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1974. xxxi, 460 s. ISBN 0-8052-1042-3.
- SCHOLEM, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1995. xvii, 376 s. ISBN 978-0-8052-1043-9.
- SCHWARTZ, Dov. *Machaševet CHaBaD: Me-rešit ve-ad acharit*. Ramat Gan: Hoca'at Universitat Bar-Ilan, 2010. 432 s. ISBN 978-965-226-367-4.
- TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. xxv, 578 s. ISBN 978-1-874774-09-9.
- WOLFSON, Elliot. Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism. In *Hasidism Reappraised*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 180–207. ISBN 978-1-874774-35-8.
- www.bgu.ac.il/~bhuss
faculty.biu.ac.il/~schward1
www.indiana.edu/~jsp/faculty/profile_sMagid.shtml
www.pluto.huji.ac.il/~mselio
www.religion.ucsb.edu/faculty/wolfson/scholarship.html

Úvod do srovnání vývoje amerického a evropského reformního judaismu v 19. století

Introduction to Compare the Development of European and American Reform Judaism in the 19th Century

Olga Melzochová

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: Reform Judaism is based precisely on the intellectual heritage of the Enlightenment (Haskalah) and its origins is dated back to the late 18th century. This movement was born in Germany, but the real boom and reform in the true sense of the word occurred in the first half of the 19th century in America with the arrival of European immigrants who brought with them new ideas influenced by European reform movement. The extraordinary success of the reform movement, that quickly spread across North America, resulted mainly from the religious tolerance. Isaac Mayer Wise, who is considered a significant personality and a founder of American Reform Judaism, was one of these immigrants in 1848. The native of the Czech Republic was undoubtedly influenced by the European reform atmosphere and thoughts at that time especially in Germany where Reform Judaism was born, primarily due to Rabbi Abraham Geiger and Samuel Holdheim.

With regard to the above, it can be said that these two directions of reform, European and American Reform Judaism, have the same origin. But despite the same philosophical basis of the influence of different cultural backgrounds have shaped over the years independently.

Keywords: Reform Judaism, USA, Europe, Religion, Society.

Historický kontext

Reformní judaismus vychází z myšlenkového dědictví osvícenství (*haskaly*) a jeho počátky sahají až na konec 18. století. Do té doby žili židé

často v uzavřených autonomních komunitách, které byly oddělené od okolního světa, v prostředí, jehož hranice byly pevně dané, v izolované společnosti, která měla vlastní pravidla i samosprávu. Změna nastala koncem 18. století s příchodem moderní doby, která s sebou přinesla sociální, kulturní a politické změny. Doba osvícenství předcházející těmto změnám připravila půdu pro počátek sociální reorganizace, která následně probíhala během celého devatenáctého století. Kulturní transformace, která nastala počátkem devatenáctého století, se dotkla všech aspektů života a zasáhla v podstatě celou společnost.

Asimilaci židovského obyvatelstva odstartovaly především dva aspekty. Tím prvním byla změna státního zřízení a snaha oslabit autonomii židovských ghett a převzít tak i určitou kontrolu nad správou židovské komunity. A jako druhý rozhodující faktor se ukázala celková proměna křesťanské společnosti, která se pod vlivem osvícenského myšlení zbavovala určitých stereotypů a představ, a která nové spoluobčany přijímala mnohem vlídněji, než tomu bylo v minulosti.¹

Michael A. Meyer uvádí ve své práci *'German Jewry's Path to Normality and Assimilation'*², že problémem nebyla samotná asimilace židů, nýbrž jejich akulturace. Zatímco v případě asimilace se jedná o širokou problematiku, která zahrnuje více než jen pouhý kulturní aspekt, akulturace židovské společnosti byla mnohem problematičtější. Dle jeho tvrzení totiž židé neprošli postupným vývojem uvnitř svého společenství, ale naopak reformní hnutí vzniklo bez jakékoli předešlé konfrontace s měnícím se kulturním i politickým prostředím, a až posléze se snažilo vyrovnat se svým novým postavením a smířit tradiční hodnoty judaismu s moderním světem.

Jak píše Hillel J. Kieval v předmluvě ke knize *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu*, na židovské obyvatelstvo nelze nahlížet jako na zcela uzavřenou komunitu bez jakýchkoli kontaktů s okolním světem. Židé museli přinejmenším dodržovat kromě svých náboženských předpisů i zákony země, kterou obývali. Museli se přizpůsobit okolnímu prostředí. V žádném případě se nejednalo o izolovanou skupinu, která byla kompletně odstřižena od svých nežidovských sousedů. Dle autora docházelo k nepřetržitému vzájemnému působení obou kultur, přičemž židé se částečně podíleli na lokální ekonomické i politické

1 M. A. Meyer, *Response to Modernity*, p. 13.

2 Michael A. Meyer, 'German Jewry's Path to Normality and Assimilation', in: Rainer Liedtke, David Rechter, eds. *Towards Normality: Acculturation & Modern German Jewry (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen Des Leo Baeck Instituts, 68)*, Paul Mohr Verlag (2003), pp. 14–15, 364 str.

situaci, a přirozeně byli i ovlivněni vnějším myšlenkovým vývojem. Společenské změny ovlivňovaly jak židovskou populaci, tak i nežidovské obyvatelstvo. Obě tyto skupiny musely postupně projít vývojem, aby došly ke zjištění, co to znamená být evropským občanem.³

Moderní doba znamenala pro židovské obyvatelstvo nový sociální statut, kulturní modernizaci, možnost skeptického postoje k dogmatu, a zároveň důvěru v lidský rozum i jistou osobní zodpovědnost. Život v ghettu měl jasné daná pravidla, která byla nezpochybnitelná, a jejichž dodržování bylo vyžadováno samotnou obcí v čele s rabínem. Přechod od tradičního způsobu života k modernímu byl většinou doprovázen odklonem od některých židovských rituálů, především těch, které se rozcházely s požadavky moderní doby na „nové“ občany státu. S nástupem moderní doby se uvolnila také atmosféra, která dovolila židům opustit ghetta, a vůbec poprvé jim byla přiznána občanská práva země, ve které v té době žili. Bylo jim umožněno studovat na univerzitách, což přispělo k sekularizaci této až dosud uzavřené komunity. Židé tedy měli možnost získat jiné než náboženské vzdělání. A takové uvolnění poměrů ve společnosti skýtalo nové možnosti, jak přistupovat k judaismu. Díky nově nabytému sekulárnímu vzdělání a emancipačním procesům, které započaly již v době osvícenství, se židovské učení opět stalo předmětem zkoumání. Objevily se snahy o předefinování celé nauky i zcela nové pohledy na judaismus. A právě tyto snahy vedly v první polovině 19. století k rozštěpení judaismu do několika různých proudů.⁴

Adaptace na nové kulturní zvyklosti byla mnohem jednodušší pro sefardskou komunitu, která nebyla tolik obklopena židovskou kulturou, a pro kterou autorita Talmudu nedosahovala takového významu jako pro aškenázské židy. Ti byli v otázkách víry velice rigorózní. Pro svou větší otevřenost okolnímu světu sloužila sefardská komunita jako vzor prvotních reformně smýšlejících spolků.⁵ S novou situací se také mnohem lépe vyrovnávaly ženy, kterým do té doby bylo upřeno vzdělání. I proto v době, kdy se objevila možnost získat sekulární vzdělání, se nemusely ženy rozhodovat mezi studiem Tóry a nabízeným studiem ve školách pod správou státu.⁶ Dle židovské tradice bylo totiž studium

3 Jiřina Šedinová a kol., *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací*. Praha 2011, pp. 11–13.

4 Za tři základní proudy judaismu, které vznikly během první poloviny 19. st. bychom mohli považovat ortodoxní hnutí, reformní (nebo také liberální) hnutí a konzervativní hnutí.

5 Meyer, *Response to Modernity*, p. 7.

6 Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Syracuse, NY, 1998, p. 84.

židovského práva a stejně tak i přístup do tradičních židovských škol vyhrazen pouze pro muže. Ženy mohly získat částečné vzdělání pouze neoficiální cestou, výhradně při studiu v domácím prostředí, a proto byly velice otevřené všem možnostem, které moderní doby nabízela.⁷

Původně kolektivní pojetí náboženství se měnilo v individuální víru každého jedince. Pojetí náboženské obce jakožto homogenního celku, kde panovala společná odpovědnost i společný osud jejích členů, kteří byli spojeni jak duchovními tak i historickými poutem, pomalu mizelo. Potřeba být součástí náboženské obce byla postupně nahrazena příslušností ke státu. V moderní době se náboženství stalo jakýmsi prostředkem k dosažení vlastního spirituálního uspokojení. Člověk už se neptal, jak nejlépe posloužit Bohu, ale jak víra v Boha poslouží jemu, čím obohatí jeho život.⁸

Neslučitelnost židovského náboženství a mentality s povinnostmi občana vyústila v první vlnu židovské emancipace, která proběhla mezi lety 1780–1814. Po této fázi se ale situace židů ve společnosti zhoršila a i z toho důvodu začali jednotlivci přestupovat na křesťanskou víru. Nejednalo se ovšem o náhlý obrat jejich náboženského přesvědčení, jako spíše o přijetí určité podmínky umožňující integraci do nežidovské společnosti, popřípadě šlo o důsledek tohoto začlenění.⁹ V průběhu následujících let se postupně měnil i pohled na samotné konverze. Se vzrůstající sekularizací státu se totiž sekularizoval i pohled na přijetí křesťanství. Ze samotné konverze se stal spíše formální krok. Zabránit masovému přestupu na křesťanskou víru proto znamenalo, nabídnout moderně smýšlejícím židům alternativu ke zkosnatělému židovskému náboženství obtěžkanému množstvím pravidel a rituálů.

V souladu s dobou začalo být prosazováno náboženství založené na rozumu. Učení a doktríny byly stavěny do popředí, zatímco rituály a povinnosti měly být odsunuty až na druhou pozici¹⁰. Z judaismu se tak stávalo podobně jako z křesťanství teoretické náboženství založené na doktrínách, což bylo pravým opakem toho, jak bylo židovské náboženství až do té doby chápáno. Ačkoli byl v judaismu kladen velký důraz na učení a vzdělanost, na prvním místě vždy stála především praktická zbožnost. Na rozdíl od křesťanství nebyl judaismus založen na žádném dogmatickém věroučném systému a nebyla vytvořena ani žádná systema-

7 Ephraim Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Wayne State University Press, 2008, pp. 11–12.

8 M. A. Meyer, *Response to Modernity*, pp. 17–18.

9 J. Katz, *Out of the Ghetto*, pp. 100–105.

10 J. Katz, *Out of the Ghetto*, p. 133.

tická teologie. V předmluvě ke knize rabína Jisra'ela Meira Laua se píše: „Judaismus je náboženstvím praktickým, praktickým v tom smyslu, že primární náplní a cílem judaismu je praxe, přesněji ortopraxe, „správná cesta“ směřující k naplňování Božích příkázání, tedy život, který je skrz naskrz prostoupen vztahem s Bohem. Proto také kniha začíná citátem z traktátu Pirkej Avot: Ve-lo ha-midraš hu ha-ikar, ela ha-ma'ase – tím skutečně důležitým není zkoumání, ale čin, praxe.“¹¹ V kruzích moderně smýšlejících židů ale tato praxe pomalu ustupovala a postupně byla nahrazována kulturním a morálním obsahem. Za přechod od osvícenství k reformismu bychom tedy mohli považovat sekularizaci židovského náboženství, která se projevila hlavně v odklonu od tradiční žité víry.

Reformní hnutí – učení

Reformní hnutí vzniklo jako odpověď na změny ve společnosti, jako reakce na historické okolnosti, které se postupně formovaly v průběhu předešlých generací. Jejich postupné znásobení pak vyústilo v konečný hybný moment, který vedl k vytvoření nového způsobu pojetí náboženského myšlení a tradic. Je ovšem důležité zdůraznit, že k rodící se moderní židovské společnosti nepřispěly pouze historické změny otřásající Evropou, ale i změny, ke kterým docházelo v samotném židovském společenství. Vnitřní přeměna byla neméně důležitá a přispěla svým dílem k celkové reorganizaci židovského společenství. Reformisté viděli jako hlavní problém především neslučitelnost židovského náboženství a mentality s potřebami moderní společnosti.¹²

Příčiny vedoucí k vzniku reformního hnutí sahají dle některých teorií až do 17. století. Gershom Scholem byl dokonce přesvědčen, že původ židovského osvícenství i navazujícího reformního hnutí je spojen s hnutím šabatianistů, které v 17. století vedl Šabtaj Cvi. Proti této návaznosti se ovšem vymezovali i sami reformisté, kteří kladli důraz především na racionální myšlení, a kteří se svým chápáním víry stavěli do naprostého protikladu k tomuto mesianistickému hnutí. Rozhodně se nepovažovali za pokračovatele mystického hnutí netrpělivě čekajícího na příchod Mesiáše. Dle Jacoba Katze¹³ se jedná jen o pokus Scholema, jak dokázat skrytý vliv mysticismu na židovskou historii a podpořit svou teorii jednoty proti-

11 Rav Jisra'el Me'ir Lau, *Praktický judaismus*, P3K 2012, p. 7.

12 Meyer, *Response to Modernity*, p. 10.

13 Jacob Katz se k tomuto problému vyjadřoval ve svém příspěvku 'On the Question of the Relation of Sabbatianism to Haskalah and Reform' in S. Stein and R. Loewe, eds., *Studies*

kladů, která spojuje naprosté protiklady a vytváří z nich páry (např. mysticismus a racionalismus, mesianismus a sekularismus apod.)¹⁴. Podle Katze je tato myšlenka více než smělá a není možné považovat reformisty za následovníky šabatianistů, nicméně Scholemovi nelze upřít alespoň částečnou pravdivost jeho tvrzení. Ve své teorii o původu Haskaly a reformního hnutí předložil i myšlenku, že šabatianismus velkou měrou přispěl k oslabení rabínského judaismu tím, že zpochybnil dosud nedotknutelnou autoritu. Narušil jednotu židovského společenství a rozdělil ho na dva nesmiřitelné tábory. Jedni se stali příznivci a následovateli Šabataje Cviho a ti druzí jeho zásadními odpůrci.¹⁵ To například dokazuje i svého času významná polemika mezi Jonathanem Eybeschützem a Jacobem Emdenem, který obvinil rabína Eybeschütze z příklonu k šabatianismu a následně i z toho, že byli židé vyhnáni z Čech jeho přičiněním.¹⁶ Scholem chtěl dokázat existenci propojení mezi šabatianistickým a reformním hnutím. Tvrdil, že šabatianismus nemalou měrou přispěl k osvícenství a následně i k vzniku reformního judaismu tím, že narušil židovskou tradici zevnitř. Šabatianisté ve svém odklonu od tradiční ortodoxie byli jistě náchylnější k asimilaci. Jejich učení už totiž nebylo součástí základní nauky, naopak se nacházelo spíše na okraji. Kvůli vnitřním neshodám a ztráty určité názorové jednoty ztratilo židovské učení na vážnosti uvnitř židovské komunity i mimo ni. Rozdělená komunita pak byla méně schopna čelit novým myšlenkám, které se objevovaly. Dá se tedy říci, že šabatianismus připravil podmínky pro přeměnu židovského společenství, díky kterým byly možné nadcházející změny.¹⁷

Určité prvky a zásady, které byly později zahrnuty do nově se rodícího reformního hnutí, můžeme pozorovat už v dřívějších etapách židovské historie. A můžeme také říct, že reformní hnutí bylo vystavěno z větší části na historických základech, což posloužilo i myšlence, že reformní hnutí navazuje na původní chápání judaismu. Svým celkovým uspořádáním toto hnutí vznikalo jako zcela nový koncept.

in Jewish religious and intellectual History: presented to Alexander Altmann on the occasion of his seventieth birthday, London 1979.

14 Touto teorií se zabýval už Hérakleitos (cca 540–475 př.n.l.), který byl přesvědčen, že vše je založeno na protikladech, podle něj existuje určitá sounáležitost protikladů, kdy každý prvek byl původně svým vlastním protikladem a nebo je s ním spojen, podle Hérakleita každá věc potřebuje ke své existenci svůj vlastní protiklad.

15 David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-history*, Harvard Press University 1982, pp. 85–88.

16 Gutmann Klemperer, *Pražský rabinát: od časů rabiho Löwa ben Becalel, známého pod jménem rabi Löwe, až do našich časů (1609–1879)*, Praha 2008, pp. 135–136.

17 Meyer, *Response to Modernity*, p. 10–11.

Jedním z hlavních rysů reformně smýšlejících židů bylo odmítnutí rabínského judaismu a touha po návratu k původní víře bez časem nashromážděných rituálů a tradic¹⁸. To ilustruje například i to, že místo modlitby nenazývali synagogou nýbrž chrámem. Dále pak snaha o napravení nejen politické a sociální situace židů, ale také transformaci židovského fenotypu a určitou rehabilitaci charakteru. Reformisté také chtěli dostat židovskou společnost z její kulturní izolace přeformulováním svého učení, aby bylo srozumitelné i pro společnost v době evropského osvícenství. Pro reformní judaismus bylo také charakteristické odmítnutí předpisů, které se neslučovaly s požadavky moderního života. Mezi reformními židy panoval názor, že tradice prochází určitým vývojem stejně jako civilizace, a tudíž je nutná její reinterpretační, aby se židovská víra co nejvíce přizpůsobila moderní době. Nicméně prvotní reformisté sice navrhovali změny, které by jim pomohly překonat rozpory s moderním světem, ale také se snažili zprvu tyto změny zasadit do rámce tradiční interpretace židovského práva. Usilovali především o změny starodávných zvyklostí, ale rozhodně jim nešlo o změnu halachy.¹⁹

Součástí přijetí nového životního stylu bylo i odmítnutí myšlenky židovského národa. Moderní židé se považovali více za občany země, ve které žili, než-li za součást vyvoleného národa, který byl vyhnán ze své domoviny. Díky změnám ve společnosti vznikaly národy občanů, zodpovědných osob se samostatnými názory, namísto názorově jednotných náboženských obcí, jejichž hlasem byl zastupující rabín.

Reformní hnutí – vznik

Reformní judaismus se zrodil v Německu, kde se prosadil především zásluhou Abrahama Geigera (1810–1874) a Samuela Holdheima

18 Tradiční způsob života byl pro židovskou komunitu velice charakteristický. Tradice a zvyky byly součástí každodenního života. Skrze rituály se jedinec začleňoval do komunity, připomenutím svého postavení a příslušnosti si denně uvědomoval, že je součástí židovského společenství. Rituály byly i jakýmsi mezníky v životě židů, skrze ně přestupovali z jedné etapy život do další. Judaismus byl pevně spojen s minulostí, která pomáhala židům orientovat se v přítomnosti. Tato tradice vycházela především z hebrejských biblických knih a z Talmudu. Na rozdíl od křesťanství byl judaismus mnohem více spojený s dávnou minulostí, židé se totiž navazovali na dávné tradice a cítili se jako přímý potomci praotců z biblických dob. Kvůli vyhnání ze své země židé přebývali jako hosté mezi ostatními národy a jediné, co jim zbylo, byla právě tradice. J. Katz, *Out of the Ghetto*, pp. 4–5.

19 Michael A. Meyer, W. Gunther Plaut, *The Reform Judaism Reader: North American Documents*, UAHC Press, 2001, p. V.

(1806–1860), nicméně velkého vlivu dosáhl v začátcích především ve Spojených státech, kam se dostal v první polovině 19. století díky přistěhovalecké vlně přicházející z Evropy. První zmínky o reformně na americkém kontinentě jsou spojeny s náboženskou obcí Beth Elohim vedenou Isaacem Harbym, která už od roku 1824 požadovala změny v liturgii.²⁰ Tato obec především reagovala na to, že stále ještě dodržovala španělský a portugalský minhag, což bylo v podmínkách amerického kontinentu zcela nevyhovující. Kromě toho, že byla bohoslužba zkrácena, začala obec Beth Elohim používat i překlady jednotlivých modliteb a výklad k týdennímu oddílu Tóry měl rabín v angličtině.

Opravdový rozmach a reforma judaismu v pravém slova smyslu však nastaly až s příjezdem evropských emigrantů do Ameriky mezi lety 1830–1848, kteří si s sebou přivezli i nové myšlenky ovlivněné evropským reformním hnutím. Nebývalý úspěch reformního hnutí, které se rychle šířilo napříč Severní Amerikou, plynul hlavně z náboženské svobody, která byla oproti tradiční Evropě značná. Isaac Mayer Wise byl osobností, která se na nové podmínky velice dobře adaptovala. Tento rodák z Čech, který studoval v Praze i ve Vídni, byl nepochybně ovlivněn evropským prostředím i reformními myšlenkami. Velkou měrou se podílel na formování amerického reformního judaismu. Sepsal krom jiného sidur přesně upravený pro potřeby americké obce (*Minhag America*)²¹ a byl zakladatelem několika významných institucí reformního judaismu (např. Hebrew Union College r. 1875)

Pokud se týká evropských rabínů v severní Americe, je možné je rozdělit do dvou skupin. První skupina byla tvořena rabíny, kteří zcela akceptovali svou novou domovinu, nové prostředí i životní podmínky. Přesně takovým příkladem je výše zmiňovaný rabín Isaac Meyer Wise, který mluvil o svém životě v Evropě jako o utrpení, a definoval sám sebe jako amerického občana žijícího v Čechách²². Na druhou stranu existovala druhá skupina rabínů jako David Einhorn²³ či Bernhard Felsenthal²⁴, kteří i přes mnoho let strávených v Americe vedli bohoslužby

20 ZOLA, Gary Phillip. *Isaac Harby of Charleston, 1788–1828. Jewish reformer and intellectual*. The University of Alabama Press, 1994, pp. 112–115.

21 TEMKIN, Sefton D. *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*. Littman Library of Jewish Civilization, 1998, pp. 149–156.

22 MARCUS, Jacob Rader. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. American Jewish Archives. rev. edition; 1969, p. 4.

23 EINHORN, David. *David Einhorn Papers. Manuscript Collection No. 155*. The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives.

24 FELSENTHAL, Bernhard. *Bernhard Felsenthal Papers. Manuscript Collection No. 153*. The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives.

výlučně v němčině, a kteří považovali němčinu za jediný možný nástroj pro myšlenkový rozvoj reformního judaismu. Nicméně i tito rabíni si uvědomovali, že skutečná reforma může být realizována jen na americké půdě.

Můžeme tedy říci, že evropské a americké reformní hnutí se i přes svůj totožný původ vyvíjelo v průběhu 19. století odlišně. I přesto, že se v počátcích jednalo o jedno hnutí, které bylo tvořeno stejným myšlenkovým základem, vlivem různých faktorů se toto hnutí rozštěpilo na dva diametrálně odlišné proudy. Je třeba se tázat, jak velkou měrou ovlivnily evropské reformní myšlenky vývoj amerického reformního judaismu a na kolik v tomto vývoji hrálo roli prostředí.

Seznam použité literatury a odborných zdrojů:

- BIALE, David. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-history*. Harvard Press University, 1982. ISBN 0-674-36332-9.
- EINHORN, David. *David Einhorn Papers. Manuscript Collection No. 155*. The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives.
- FELSENTHAL, Bernhard. *Bernhard Felsenthal Papers. Manuscript Collection No. 153*. The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives.
- HELLER, James Gutheim. *Isaac M. Wise: his life, work, and though*. Union of American Hebrew Congregations, 1965.
- KANARFOGEL, Ephraim. *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*. Wayne State University Press, 2008. ISBN 0-8143-2164-X.
- KATZ, Jacob. 'On the Questin of the Relation of Sabbatianism to Haskalah and Reform' in S.Stein and R. Loewe, eds., *Studies in Jewish religious and intellectual History: presented to Alexander Altmann on the occasion of his seventieth birthday*. London, 1979.
- KATZ, Jacob. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Syracuse. NY, 1998. ISBN 0-8156-0532-3.
- KLEMPERER, Gutmann. *Pražský rabinát: od časů rabiho Löwa ben Becalel, známého pod jménem rabi Löwe, až do našich časů (1609-1879)*. Praha, 2008. ISBN 978-80-85924-54-1.
- MARCUS, Jacob Rader. *The Americanization of Isaac Mayer Wise*. American Jewish Archives. rev. edition; 1969.
- MEYER, Michael A, 'German Jewry's Path to Normality and Assimilation', in: Rainer Liedtke- David Rechter, eds. *Towards Normality: Acculturation & Modern German Jewry (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen Des Leo Baeck Instituts, 68)*. Paul Mohr Verlag (2003). ISBN 3-16-148127-5.

- MEYER, Michael A. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. Wayne State University Press, 1995. ISBN 0-8143-2555-6.
- MEYER, Michael A., PLAUT, W. Gunther. *The Reform Judaism Reader: North American Documents*. UAHC Press, 2001. ISBN 0-8074-0732-1.
- PHILIPSON, David. *The Reform Movement in Judaism*. Nabu Press, 2010. PIBN 1000006928.
- RAV ME'IR LAU, Jisra'el. *Praktický judaismus*. P3K, 2012. ISBN 978-80-87343-09-8.
- SCHREIBER, Emanuel. *Reformed Judaism And Its Pioneers: A Contribution To Its History*. Kessinger Publishing, LLC, 2006.
- ŠEDINOVÁ, Jiřina a kol., *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací*. Praha, 2011. ISBN 978-80-200-1910-3.
- TEMKIN, Sefton D. *Creating American Reform Judaism: The Life and Times of Isaac Mayer Wise*. Littman Library of Jewish Civilization, 1998. ISBN 1-874774-45-5.
- ZOLA, Gary Phillip. *Isaac Harby of Charleston, 1788-1828. Jewish reformer and intellectual*. The University of Alabama Press, 1994. ISBN 0-8173-0693-5.

Vojenské náboženské právo jako případ novodobé tvorby norem

Laws of Warfare as a Case Study of Modern Halakhic Rule-making

Milan Malý

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: The emergence of the modern State of Israel was linked with a question about delimitation of jurisdiction, hierarchy, and level of interconnection between secular law and halakha. The leaders of various streams of Jewry held different positions about that issue. However, as the founder and first Chief Rabbi of the Military Rabbinate, Shlomo Goren had an exceptionally strong influence on establishing the role of halakha in the armed forces of Israel. The key problem, which he had to face in the field of the Laws of War, was a conflict with international law. Goren's goal was to bring the religious and secular worlds in harmony with each other, while simultaneously demonstrating the unlimited jurisdiction of halakha. Innovative nature of reasoning in his rulings, criticized by many, still raises questions about the source of his motivation.

Keywords: Halakha, Laws of War, War, Warfare, Military Law, International Law, Military Rabbinate, Israel, Shlomo Goren.

Vojenské¹ náboženské právo jako případ novodobé tvorby norem – Uvedení do tématu

V souvislosti s obnovením *jišuvu*, a především s následným založením Státu Izrael, vznikla potřeba vyrovnat se se změnou mocenské situace i v rovině práva. Během posledních dvou tisíciletí, kdy se vytvářel rabínský korpus, nedisponovali židé svrchovaností, a proto chyběla autoritativní norma pro tu část práva, která by se zabývala uplatňováním

1 Zde míněno v širším smyslu, jako zjednodušující obecnější pojmenování celé oblasti válečnictví. Přesnější by však bylo rozlišovat vojenské právo v užším smyslu, které se zabývá zejména organizačními problémy ozbrojených sil, a válečné právo, které se zabývá zejména pravidly vedení války.

moci. Znovunabytí suverenity ovšem volalo mj. po regulaci válčení, což nám dává poměrně unikátní příležitost prozkoumat obtíže moderní *halachické* normotvorby.

Vzhledem k nejednotné ideologii Židovstva totiž nešlo o konsensuálně řešitelný problém.² Prvotní linií sporu byl sionismus a stát samotný, neboť pro konzervativní ortodoxní rabíny (*charedim*) byla teologicky nepřijatelná jak masová imigrace, tak použití síly. Obojí z jejich pohledu porušovalo tzv. „tři přísahy“ z *midraše*³ babylonského Talmudu, které zavazují:

- (1) židy nestěhovat se z *galutu* zpět do Země zaslíbené,⁴
- (2) a nebouřit se proti ostatním národům,
- (3) a naopak modloslužebníky, neutiskovat židy příliš.

Imigraci tedy chápali jako výslovně zakázanou iniciativu k urychlení příchodu Mesiáše a použití síly (jak symbolického násilí ve formě státu tak dokonce reálného násilí ve formě válek) pak narušovalo nejen první dvě přísahy, ale i princip *dina de-malchuta dina*,⁵ neboť nový stát nebyl řízen *halachou* a odmítali ho tedy chápat jako židovský.⁶

2 Již Mark Washofsky ve své meta-analýze příspěvků publikovaných v časopise Ha-Tora ve-ha-medina (vycházel ročně v letech 1949–1962 pod vedením Šaula Jisraeli) zdůrazňuje, že hlavní problém neúspěchu tohoto periodika v jeho cíli, totiž najít shodu na *halachických* řešeních státoprávních problémů, tkví paradoxně právě v jeho politickém východisku. Jak témata a jejich řešení, tak autoři i čtenáři se totiž rekrutovali z do sebe uzavřené skupiny, mimo kterou neměl časopis dosah. Viz WASHOFSKY, Mark. Halakhah and Political Theory: A Study in Jewish Legal Response to Modernity. *Modern Judaism*. 1989, 9(3), 289–310. ISSN 0276-1114, s. 300–306.

3 Verše z Písni písní (Pís 2:7, 3:5, 8:4) jsou v něm interpretovány jako zákaz aktivní snahy o urychlení příchodu Mesiáše. Paralelně v bT Ktuvot 110b–111a a Šir ha-širim raba 2:7.

4 První požadavek „nestoupat proti zdi“ či alternativně „jako zed“ je tradičně chápán jako hromadná imigrace, přičemž ta individuální naopak porušením přísahy není. RaŠI v komentáři bT Joma 9b upřesňuje, že jde o návrat silou. Detailně v FIRESTONE, Reuven. Holy War in Modern Judaism? „Mitzvah War“ and the Problem of the „Three Vows“. *Journal of the American Academy of Religion*. 2006, 74(4), 954–982. ISSN 0002-7189, s. 960–962.

5 Volně přeloženo „zákon dané země je tím platným“. Doktrína podřízení se lokálnímu právnímu systému vládce je ukotvena čtyřmi prohlášeními Mar Samuela (první generace *amoraitů*) v babylonském Talmudu. Pro filosofický i právní rozbor viz ELON, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles [Ha-Mishpat Ha-Ivri]*. Vol. 1. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994. ISBN 08-276-0385-1, s. 64–74.

6 Ovšem ani jednotlivé hlavní proudy judaismu nelze považovat za jednotné. Konkrétní zdůvodnění postojů se tedy liší i mezi jednotlivými autoritami *charedim*. Je třeba si uvědomit, že odráží kromě teologického i postoj politický, ale především pro judaismus typickou interpretační volnost. Například ostřejší než vůdčí autorita *jišuvu* Josef Chaim Sonnenfeld se vyjadřoval pozdější prezident Eda charedit Joel Teitelbaum, který tvrdil, že existence státu dokonce příchod Mesiáše oddaluje. TEITELBAUM, Joel. *Al ha-ge'ula ve-al ha-temura*. New York: Jerusalem Publishing, 1967, s. 84–85. Naopak představitel Agudat Jisra'el Avraham

Naproti tomu náboženští sionisté (*datiim le-umiim*) argumentovali jednotně, byť z různých pozic, pozbytím platnosti „tří přísah“. Avraham Jicchak ha-Kohen Kook již na počátku 20. stol. prosazoval myšlenku, že hromadná imigrace je znamením (tedy důsledkem) blížícího se příchodu Mesiáše, nikoliv lidskou snahou o uspišení téhož.⁷ Jicchak ha-Levi Herzog po 2. světové válce opíral neplatnost mj. o vzájemnou závislost přísah, přičemž porušením třetí (zejména v důsledku *šoa*) ztrácí první dvě závaznost. Šaul Jisraeli upozorňoval, že od chvíle, kdy OSN schválila plán na vznik Židovského státu, není ani ozbrojený boj za tento stát rebelií proti národům. Zároveň však „tři přísahy“ považoval za platné v exilu, nikoliv v Erec Jisra'el.⁸ Šlomo Goren přišel později se třemi dalšími argumenty: Jednak Chaim Vital stanovil platnost přísah na 1000 let, dále Meir Simcha ha-Kohen prohlásil, že potvrzením Balfourovy deklarace na konferenci v San Remu r. 1920 „národy“ schválily imigraci, která tak není rebelií, a nakonec, že přísaha neupírá židům právo bránit se, zakazuje tedy válku dobovačnou, ale nikoliv válku obrannou.⁹

Praktickou moc však při založení státu drželi sekulární sionisté, které nejenže netrápily „tři přísahy“, ale dokonce bylo jejich zájmem zcela odvrhnout *halachu*, jako přežitek *diasporního* myšlení,¹⁰ které chtěli nahradit hodnotami nacionalismu.¹¹ Přesto však potřebovali podporu alespoň

Ješaja Karelíc (Chazon Iš) či Elazar Menachem Šach odmítali sionismus a Stát Izrael zejména pro jeho sekulární povahu.

- 7 Pro úvod do Kookovi ideologie viz AVINERI, Šlomo. *Žrození moderního sionismu*. Praha: Sefer, 2001. ISBN 80-859-2428-5, s. 187–197.
- 8 Již v responzu z r. 1947 také Herzog píše, že nic nebrání založení státu před příchodem Mesiáše, bude-li to se svolením ostatních národů. Ale protože „tři přísahy“ se vztahují na rebelii vůči vládci nad územím Erec Jisra'el, pak nejsou překážkou v situaci, kdy ostatní národy nad Erec Jisra'el nevládnou. FIRESTONE, ref. 4, s. 967–969.
- 9 Viz FIRESTONE, ref. 4, s. 971. Odkaz na Chajima Vitala se týkal předmluvy k Sefer ec chajim, kde ze Zohar II:17a a Zohar I:117a vyvozuje délku exilu (nikoliv explicitně platnost přísah) jako 1000 let. Z posledního bodu je patrné, že tato apologie vznikla až po válce v r. 1967.
- 10 To v rámci kritiky tradičních metod *halachické* normotvorby tvrdil i Ješajahu Leibowic, viz poznámku 4 ve WASHOFSKY, ref. 2, s. 306.
- 11 Například David Ben-Gurion, požadoval „návrat k hodnotám biblického judaismu“, což ovšem znamená právě eliminaci rabínského učení *Mišny* a *Talmudu* a nahrazení étosem Davidova království. Ostatně sám sebe vnímal jako novodobého Jozua, viz poznámku 33 v EDREI, Arye. *Divine Spirit and Physical Power: rabbi Shlomo Goren and the Military Ethic of the Israel Defense Forces. Theoretical Inquiries in Law*. 2006, 7(1), 257–299. ISSN 1565-1509, s. 270. Srov. ovšem s vysvětlením Ben-Gurionovy rétoriky dle ZOUPNA, Jan. *Od jišuvu k Izraeli: formování izraelských mocenských elit 1919–1949*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-336-7, s. 157–159.

části náboženské obce,¹² a proto bylo nutné vyřešit přímo vyplývající spor o vztah mezi *halachou* a státním právem.

Spor o právní systém

Cestou, jak se vyrovnat s nutnou opozicí *charedim* a přitom udržet demokratický ráz státu, bylo přijetí tzv. *statu quo*, tedy akceptování části předchozích právních systémů (osmanské *milety* a britské *common law*) v jejichž rámci fungovaly části *halachy* (typicky v rodinném právu) a rozhodnutí postupně přijímat pozitivní právo pro oblasti státní moci.¹³

Mezi náboženskými sionisty však nepanovala shoda ohledně doktríny *dina de-malchuta dina*, která byla klíčovým prvkem pro uspořádání náboženského a sekulárního práva. Skupina pluralistů totiž chtěla ty části práva, které nejsou *halachicky* ukotveny, ponechat sekulárnímu právu.¹⁴ Skupina inkuzivistů chtěla do *halachy* zapracovat vnější zdroje (např. pravidla mezinárodního práva).¹⁵ Skupina exkluzivistů chtěla

12 Přirozeným spojencem byli právě náboženští sionisté, kteří chápali vznik státu jako součást nadcházející Mesiášské éry, ale *charedim* měli v *jišuvu* nesrovnatelně větší vliv, a proto si při jednáních vymohli přísliby 1) šabatu jako dne klidu, 2) košer stravy ve státních institucích, 3) exkluzivní pravomoc ve věcech manželství a rozvodů, 4) autonomii náboženského vzdělání. Více o *statu quo* v BARAK-EREZ, Daphne. Law and Religion Under the Status Quo Model: Between Past Compromises and Constant Change. *Cardozo Law Review*. 2009, 30(6), 2495–2508. ISSN 0270-5192.

13 Na slibovanou ústavu však nakonec nedošlo a v průběhu následujících desetiletí se naopak prosadil *mišpat ivri*, tj. část náboženského práva, užívaného v rámci sekulárního soudnictví. Více o vývoji v ELON, ref. 5.

14 V prvních letech časopisu Ha-Tora ve-ha-medina byly navrženy tři teorie, jak *halachicky* ukotvit částečně sekulární vládu. 1) Komunita si může zvolit své představitele a ti pak mohou na základě moci svěřené každým členem komunity vyžadovat poslušnost k vydaným nařízením, jako by měly autoritu *bejt dinu*. 2) Sekulární vládu lze na základě *dina de-malchuta dina* chápat jako lokálního vládce, a proto může uplatňovat moc bez rozporu s *halachou*. 3) Bibličtí králové měli absolutní moc, ale stejnou mocí mohli být nadáni i vůdci mimo Davidovskou linii (zejména Jozue užíval královských práv, aniž by byl králem) a pokud jsou zvoleni lidem, není třeba souhlas Sanhedrinu. Tento *mišpat ha-melucha* původně prosazoval Šaul Jisraeli. WASHOFKY, ref. 2, s. 292–297.

15 Pozdější stanovisko Šaula Jisraeli, který tímto chtěl držet pozici *dina de-malchuta dina*, přičemž mezinárodní právo chápal jako standard, který umožnil vznik státu, protože je mu nadřazen. Již v r. 1954 upozornil na to, že normy pro vedení války podléhají mezinárodnímu konsenzu, a proto je musí Izrael dodržovat. Naopak etickými normami judaismu válka omezená není, protože se řídí vnější univerzální normou. Srov. EDREI, Arye. Law, Interpretation, and Ideology: the Renewal of the Jewish Laws of War in the State of Israel. *Cardozo Law Review*. 2006, 28(1), 188–227. ISSN 0270-5192, s. 213.

vytvořit nové *halachické* normy pomocí tradičních židovských zdrojů.¹⁶ Skupina partikularistů interpretovala státní právo jako závazné pro jednotlivce i z pohledu *halachy*.¹⁷

Tato diskuse se odrazila i v úvahách o vojenském a válečném právu. *Charedim* považovali válčení za zakázané (mnohdy i v případě obrany).¹⁸ Pro pluralisty byla sféra válčení typickým případem pro sekulární právo. Většina exkuzivistů se přikláněla k odvození vojenských *halachických* standardů z trestního práva.¹⁹

Do čela vznikajícího Vojenského rabinátu byl však v r. 1948 jmenován Šlomo Goren, který předchozí názory odmítal s poukazem na to, že válka je samostatnou normativní kategorií a potřebuje tedy ukotvit v rámci *halachy*. V Gorenovi došlo ke spojení uznávaného rabína a zkušeného důstojníka, který se jako proponent mesiánského náboženského sionismu²⁰ zasadil o to, že celá armáda (nikoliv pouze nábožensky aktivní vojáci) bude podléhat *halachickým* normám.²¹

16 Tuto cestu prosazovali vrchní rabíni Jicchak Ha-Levi Hercog a Ben-Cion Meir Chaj Uziel s odkazem na to, že *halacha* vždy byla živým organismem, přizpůsobujícím se aktuální situaci. *Dina de-malchuta dina* odmítali jako překonané tím, že Stát Izrael má charakter židovského státu. Později v tomto směru pokračoval Šlomo Goren z pozic mesiánského judaismu snahou o propojení státu a *halachy*, a Ješajahu Leibowice, který však naopak žádal oddělení státu a *halachy*. Viz EDREI, ref. 15, s. 197–198 a s. 227.

17 Ovadia Josef jako představitel sefardských tradic nepřijímal ideu kolektivní identity a trval na posuzování jednotlivin (i stát chápe jako souhrn jednotlivců a jednotlivých institucí). Podle něj je *dina de-malchuta dina* platné i pro Stát Izrael, takže státní sekulární právo je pro občany závazné. Viz FISCHER, Shlomo. Excursus: Concerning the Rulings of R. Ovadiah Yosef Pertaining to the Thanksgiving Prayer, the Settlement of the Land of Israel, and Middle East Peace. *Cardozo Law Review*. 2006, 28(1), 229–244. ISSN 0270-5192, s. 232–234.

18 Jak v případě Joela Teitlebauma, tak Elazara Menachema Šacha. BROYDE, Michael J. Only the Good Die Young? *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse* [online]. 2006, 6(1), [cit. 2016–04–01]. Dostupné z: www.edah.org/backend/JournalArticle/Conversation%20-%20Final.pdf, s. 1.

19 Právo na sebeobranu odvozené z povinnosti chránit životy (*pikuach nefesh*) a ochraňovat pronásledované (*din rodef*). Viz EDREI, ref. 11, s. 273.

20 To znamená, že armáda pro něj byla svatým nástrojem přibližujícím vykoupení, stejně jako stát, který vnímal jako potřebný mezistupeň k mesiášské době. Viz EDREI, ref. 15, s. 226.

21 Úplně prvním krokem bylo odmítnutí oddělených jednotek sekulárních a praktikujících židů. Následně, částečně s odkazem na to, že jsou zbožní napříč celou armádou, požadovali dodržování *halachických* pravidel ve všech posádkách. Viz FREEDMAN, Shalom. *Rabbi Shlomo Goren: Torah sage and general*. New York: Urim Publications, 2006. ISBN 96-571-0881-0, s. 31.

Válečné právo

Pro představení dalších sporů zúžíme záběr jen na válečné právo,²² přičemž je možno říci, že jeho hlavní problémy kopírují křesťanské kategorie:

- (1) *Jus ad bellum* (oprávněnost války) – základem *halachické* legitimacy je rabínská typologie válek na *milchemet micva* (přímo nařízená Bohem Jozuovi) a *milchemet rešut* (reprezentované válkami vedenými Davidem, popř. jiným králem po schválení Sanhedrinem).²³ Maimonides však za *micvu* označuje i válku vedenou na obranu.²⁴
- (2) *Jus in bello* (etika vedení války) – vychází z Dt 20 (pokyny k dobývání města). Těšila se podstatně menšímu zájmu, takže zdrojem bývají jen komentáře Maimonida a Nachmanida.

V pozici vrchního vojenského rabína během prvních 20 let existence Izraelských ozbrojených sil měl Šlomo Goren dostatek síly na prosazení vlastních názorů.²⁵ Pokud jde o oprávněnost války, odmítl všechny pokusy o inkorporaci mezinárodního práva i interpretaci obranné války za použití trestního práva (*din rodef*). Namísto toho zdůrazňuje obranu území zděděného po praotcích. Tedy úvahy, které by potenciálně mohlo být využito i k ochraně území Velkého Izraele po případné anexi dalších území.

Na druhou stranu však v dotazu na povinnost *šmity* na Západním břehu²⁶ po válce v r. 1967 tvrdí, že území není ve vlastnictví židovského

22 V rámci vojenského práva byl Vrchní vojenský rabinát v čele se Šlomo Gorenem prakticky hegemonem. Goren tedy v první řadě zajistil dodržování *šabatu* (mj. podpořením vhodných kulturních aktivit) a *kašrutu*, následně i konání bohoslužeb a zásobování náboženskými příručkami a jiným potřebným materiálem. Protože hlavní myšlenkou o podobě armády byl pocit sounáležitosti, vytvořil i jednotnou liturgii (*nusach achid*). FREEDMAN, ref. 21, s. 32 a s. 45.

23 V mišně Sota 8:7 a následně bT Sota 44b.

24 Mišne tora: hilchot mlachim u-milchamot 5:1.

25 Podpora Ben-Guriona se ukázala jako klíčová. Více o jejich vztahu MEŠELOFF, Šifra. Jaddi ve-jadid kol bejt Israel: ha-rav Šlomo Goren ve-David Ben-Gurion. *Katedra: le-toldot Erec-Ĵisrael ve-Ĵišuvah*. Jerušalajim: Yad Izhak Ben Zvi, 2012, 36(145), 147–172. ISSN 0334-4657.

26 Biblický pokyn „roku odpočinutí“, a to zejména ponechání půdy ležet ladem a sklizení jen přirozené úrody pro osobní spotřebu (Ex 23:10–11, Lv 25:1–7), byl jedním z vážných problémů *jišuvu* a později nového státu, neboť v moderní společnosti s vysokým stupněm dělby práce by bylo obtížné každý sedmý rok „vypnout“ celé zemědělství a nakupovat jídlo od Arabů, jak to po staletí dělala hrstka starousedlíků. Proto se hledaly cesty, jak tento pokyn obejít, aniž by byla *halacha* porušena. Jednou z nich je *heter mechira*: v roce 1888 r. Jicchak Elchanan Spektor na základě výkladu *minhag jerušalajim*, že zákaz obdělávání půdy se týká výhradně půdy vlastněné židem, výjimečně schválil dočasný prodej zemědělské půdy ne-židovi. Rav Kook však následně totéž jako výjimečné opatření povoloval i v dalších letech

státu ani jednotlivce – čímž by ovšem připouštěl postoj mezinárodního práva, namísto jinak propagovaného nároku na celý Erec Jisra'el. To by podporovalo interpretaci Fuchse a Hollandera, kteří v souvislosti s etikou vedení války upozorňují na to, že se při svých rozhodnutích Goren zjevně mezinárodním právem inspiroje.²⁷

Jisté je, že Goren zhusta využívá prameny, které nejsou pro normativní oporu obvyklé.²⁸ V mnoha případech se mu tak daří dospět k interpretaci tradičních textů tak, aby odpovídaly dohodám mezinárodního práva (např. pohřbívání nepřátelských vojáků, zacházení se zajatci, ochrana civilistů).²⁹ Dokonce jde tak daleko, že prohlašuje, že Tórou je i milosrdenství a v otázkách života je ho třeba chápat jako *meta-halachu*.³⁰

Rozlišuje totiž *halachickou* spravedlnost a morální spravedlnost. Například při řešení problému vyvraždění Šekemu z Gn 34,³¹ Goren uznává výklad Maimonida jako právně závazný, ale přesto se přiklání k Nachmanidovu pojetí s tím, že je morálně správné a armáda vedená Tórou by měla následovat tohoto příkladu, jako ideálu přesahujícím doslovné znění zákona.

a nakonec tuto praxi pozdější Vrchní rabinát Izraele stanovil jako standardní řešení. To bylo mj. jedním z klíčových bodů rozkolu s *charedim*, kteří preferují variantu *ocar bejt din* (formulovanou v mišně Ševi'it 8:1): tedy předání půdy komunitnímu soudu, který formálně zajišťuje sklizeň ve prospěch celé komunity, čímž je naplněn biblický záměr solidarity.

27 Dokonce to nazývají reálpolitikou, tedy že se Goren snaží záměrně najít v tradičních textech *halachickou* oporu pro cokoliv je zrovna třeba. FUCHS, Ilan a AVIAD Yehiel HOLLANDER. National Movements and International Law: Rabbi Shlomo Goren's Understanding of International Law. *Journal of Law and Religion*. 2014, 29(02), 301–316. DOI: 10.1017/jlr.2014.7. ISSN 0748-0814.

28 V potalmudické době není zvykem vyvozovat *halachu* přímo z TaNaChu, ale i tak se opírá o nezvyklé prameny práva. Kromě *agadických* zdrojů jde zejména o biblické narativy a předrabínskou literaturu (např. 1. královská, knihy Makabejské, apod.). Více se tímto fenoménem zabývá COHEN, Stuart A. The Quest for a Corpus of Jewish Military Ethics in Modern Israel. *Journal of Israeli History*. 2007, 26(1), 35–66. DOI: 10.1080/13531040601181388.

29 Přitom povinnost chovat se s respektem k zajatcům a ostatkům nepřátel vyvozuje z letmé zmínky o údajném milosrdenství izraelských králů v 1K 20:31 a RaŠIho komentáře k pohřbení pobitých v 1K 11:15. GOREN, Šlomo. *Mešiv milchama: še'elot u-tešuvot be-injanej cava, milchama u-bitachon*. Kerech alef-gimel. Jerušalajim: Ha-Idra raba, 1988–94, sv. 1, s. 39–40.

30 Doslova „*halachat – al*“. Viz GOREN, ref. 29, s. 28.

31 Jde o rabínský interpretační oříšek, jak ospravedlnit konání Šimeona a Léviho, kteří vyvraždí město poté, kdy se již podrobilo (obřezáním dospělých mužů) v důsledku dohody o narovnání, po znásilnění jejich sestry Díny Šekemem, který si ji posléze chce vzít za ženu. Maimonides k tomu uvádí, že město mělo odsoudit Šekema za jeho zločin na základě univerzálně platného zákona (noachické příkázání ustanovit soudy), a proto byli bratři v právu. Nachmanides naproti tomu nesouhlasí s vyvražděním celého města, neboť to chápe jako kolektivní trest za vinu samotného Šekema, což je nespravedlivé.

Podobně Goren vyžaduje minimalizaci obětí v boji (a obzvláště civilistů) s tím, že vyhlazovací války proti sedmi pronárodům náležely pouze biblickému období.³² Nejde tedy o permanentní *micvot*, jak se snažil interpretovat Cvi Jehuda Kook, a dnes by byly neospravedlnitelné.³³

Dnes nejviditelnějším důsledkem Gorenovy snahy o sjednocení náboženského a válečného práva jsou etické normy vedení války. Zdá se, že se snažil vždy najít v židovských pramenech paralelu s právem mezinárodním. Otázka je, zda proto, aby dokázal *halachickou* superioritu, anebo proto, aby ukázal soulad *halachy* a demokracie.³⁴ Anebo také můžeme vzít v potaz samotnou osobnost rabbi Gorena a vnímat jeho rozhodování jako vrcholně humanistické – není bez zajímavosti, že spolu se svými blízkými byl vegetariánem a na počátku své vojenské kariéry odstřelovačem, čímž si jistě pozitivní vztah k zabíjení nevybudoval.

Seznam použité literatury a odborných zdrojů:³⁵

- AVINERI, Šlomo. *Žrození moderního sionismu*. Praha: Sefer, 2001. ISBN 80-859-2428-5.
- BARAK-EREZ, Daphne. Law and Religion Under the Status Quo Model: Between Past Compromises and Constant Change. *Cardozo Law Review*. 2009, 30(6), 2495–2508. ISSN 0270-5192.
- BROYDE, Michael J. Only the Good Die Young? *Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse* [online]. 2006, 6(1), [cit. 2016–04–01]. Dostupné z: www.edah.org/backend/JournalArticle/Conversation%20-%20Final.pdf
- COHEN, Stuart A. The Quest for a Corpus of Jewish Military Ethics in Modern Israel. *Journal of Israeli History*. 2007, 26(1), 35–66. DOI: 10.1080/13531040601181388.
- EDREI, Arye. Divine Spirit and Physical Power: rabbi Shlomo Goren and the Military Ethic of the Israel Defense Forces. *Theoretical Inquiries in Law*. 2006, 7(1), 257–299. ISSN 1565-1509.

32 Fuchs s Hollanderem upozorňují na to, že namísto toho, aby Goren prostě prohlásil, že hrozba idolatrie ze strany sedmi pronárodů již pominula, a proto příkaz k jejich úplnému zničení z Dt 20:16–18 již nelze následovat, volí raději etický diskurs mezinárodního práva. Tím, že uvedené vyhlazovací války zdůvodňuje mimořádnou krutostí tehdejších nepřátel, kterou Tóra přísně oplácí, prezentuje *halachu* jako kompatibilní se základními hodnotami moderního práva. FUCHS a HOLLANDER, ref. 27, s. 313.

33 GOREN, ref. 29, s. 14–15.

34 Neměli bychom přehlížet politické zadání sionistického mesianismu či Ben-Guriona.

35 Tradiční pramenné texty jako TaNaCh, Talmud, Mišne Tora, apod. mají standardizovanou formu odkazů, a proto v zájmu stručnosti neuvádím konkrétní výtisky.

- EDREI, Arye. Law, Interpretation, and Ideology: the Renewal of the Jewish Laws of War in the State of Israel. *Cardozo Law Review*. 2006, **28**(1), 188–227. ISSN 0270-5192.
- ELON, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles [Ha-Mishpat Ha-Ivri]*. Vol. 1. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994. ISBN 08-276-0385-1.
- FIRESTONE, Reuven. Holy War in Modern Judaism? „Mitzvah War“ and the Problem of the „Three Vows“. *Journal of the American Academy of Religion*. 2006, **74**(4), 954–982. ISSN 0002-7189.
- FISCHER, Shlomo. Excursus: Concerning the Rulings of R. Ovadiah Yosef Pertaining to the Thanksgiving Prayer, the Settlement of the Land of Israel, and Middle East Peace. *Cardozo Law Review*. 2006, **28**(1), 229–244. ISSN 0270-5192.
- FREEDMAN, Shalom. *Rabbi Shlomo Goren: Torah sage and general*. New York: Urim Publications, 2006. ISBN 96-571-0881-0.
- FUCHS, Ilan a Aviad Yehiel HOLLANDER. National Movements and International Law: Rabbi Shlomo Goren's Understanding of International Law. *Journal of Law and Religion*. 2014, **29**(02), 301–316. DOI: 10.1017/jlr.2014.7. ISSN 0748-0814.
- GOREN, Šlomo. *Mešiv milchama: še'elot u-tešuvot be-injanej cava, milchama u-bitachon*. Kerech alef-gimel. Jerušalajim: Ha-Idra raba, 1983–93.
- HOLLANDER, Aviad Yehiel. The Relationship Between Halakhic Decisors and their Peers as a Determining Factor in the Acceptance of their Decisions: A Step in Understanding Interpeer Effects in Halakhic Discourse. In: MOSCOVITZ, Leib, ed. *Jewish Law Association Studies XX: The Manchester 2008 Conference Volume*. The Jewish Law Association, 2010, s. 96–108. ISBN 978-1-906731-05-2.
- MEŠELOFF, Šifra. Jadidi ve-jadid kol bejt Israel: ha-rav Šlomo Goren ve-David Ben-Gurion. *Katedra: le-toldot Erec-Ĵisrael ve-Ĵišuvah*. Jerušalajim: Yad Izhak Ben Zvi, 2012, **36**(145), 147–172. ISSN 0334-4657.
- TEITELBAUM, Joel. *Al ha-ge'ula ve-al ha-temura*. New York: Jerusalem Publishing, 1967.
- WASHOFSKY, Mark. Halakhah and Political Theory: A Study in Jewish Legal Response to Modernity. *Modern Ĵudaism*. 1989, **9**(3), 289–310. ISSN 0276-1114.
- ZOUPĽNA, Jan. *Od Ĵišuvu k Izraeli: formování izraelských mocenských elit 1919–1949*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-336-7.

Židé z Radnic: příběhy skryté v epitafech

The Jews from Radnice: Life Stories Hidden behind Epitaphs

Petra Vladařová

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta

Abstract: This work briefly summarizes the results of a research project carried out in the Jewish cemetery in Radnice. The comparison of the archival materials and epitaphs offers a broad view of the individual families of this Jewish community, which perished in 1940s. The Poppers Family was chosen to illustrate the development of family relationships in the regions of Rokycany and Rakovník. The family buried their deceased in Radnice, but also in Terešov and other local cemeteries. A tomb at a higher artistic level of masonry, as well as beautiful epigraphy, was chosen for this purpose.

Keywords: The Jews, Jewish Cemetery, Tombstone, Epigraphy.

Židovské hřbitovy na Rokycansku jsou dosud opomíjenou a rychle zánikající památkou, podobně jako jiné malé hřbitovy na okrajích exponovaných regionů. Právě v těchto okrajových místech, kde se nedochovalo téměř jiné historické zprávy, představuje zdokumentování náhrobků a jejich epitafů cenný zdroj informací o minulosti místní židovské komunity.

Historie Židů v Radnicích začala pravděpodobně v době vyhnání židovských obyvatel z nedaleké Plzně na začátku 16. století.¹ Venkovská šlechta byla vstřícnější k židovským obyvatelům a dovozovala jim usazovat se na jejich panství. V současné době však neexistují důvěryhodné archivní dokumenty pro potvrzení nejstaršího záznamu o Židech v Radnicích.² Až pro 17. století se dochovala Berní rula a od 18. století

1 Srov. např. KEMENNÝ, Vojtěch. Kapitoly z židovské historie Radnic. In: *Jeden jazyk naše heslo bud'. Sv. 6. Češi – Židé – Němci*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje, 2010. s. 41–50. Nebo FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR [CD]. Praha: ŽMP. Heslo: Radnice, s. 2.

2 Kromě prozatím nepodloženého údaje, který zmiňuje v roce 1530 Josefa z Radnic. FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR [CD]. Praha: ŽMP. Heslo: Radnice, s. 2.

lze genealogii Židů částečně sledovat díky soupisu židovských obyvatel, matrik (přestože se jich zachoval jen zlomek) a hebrejských epitafů z místního hřbitova.

Židovská obec v Radnicích je známá zejména díky tomu, že zde zastával v letech 1843–1846 funkci rabína Isaac Wise, který odtud emigroval do Ameriky a založil zde významné hnutí reformního judaismu.³

Židovský hřbitov, který se nachází 1,5 km východně od radnického náměstí, byl založen snad v průběhu 17. století podobně jako další vesnické hřbitovy v okolí. Existují však nepotvrzené domněnky, že byl zdejší hřbitov založen už v počátku 16. století právě v souvislosti s vyhnáním Židů z Plzně.

Na radnickém hřbitově se nalézá 216 náhrobků⁴, částí náhrobků nebo jen kamenných obrub hrobového místa bez náhrobku. Nejstarší zjištěný náhrobek (číslo 075) pochází z roku 1733 a patří Šemuelovi ben Jicchakovi. Jedná se o jednoduchý pískovcový náhrobek. Zahloubený text epitafu obtéká jemná rytá linka a v horní části je patrný symbol hroznů (*jajin mešumar*), který je považován za symbol zaslíbené odměny pro spravedlivé na „konci dní“ (*olam ha-ba*)⁵. Konec užívání hřbitova prozatím⁶ vymezuje nejmladší pohřeb z roku 1932 (číslo 094). Menší žulová deska tvoří dvojnáhrobek. Nápis na levé straně sděluje „zde odpočívá“ Berthold Löbl, který zemřel 2. října 1922. Pravá strana je věnovaná manželce Pavle Löblové, která zemřela 5. ledna 1932. Stručný nápis zakončuje klasická hebrejská formule „tanceva“, která v této době zastávala spíše funkci ozdobného zakončení nápisu.

Za vzorek vývoje rodinných vztahů byla vybrána rodina Popperů pohřbívajících v Radnicích, Terešově a dalších hřbitovech v okolí. Nejstarším dohledatelným členem rodiny Popperů je **Juda Löbl**, který se narodil kolem roku 1746 a zemřel 8. května 1829⁷. Přestože pocházel a zemřel v Lhotce u Radnic, byl Juda Löbl Popper pohřben v nedalekém Terešově. Náhrobek je ve velmi špatném stavu a při dokumentaci hřbitova byl nalezen pouhou náhodou. Jedná se o torzo pískovcového náhrobku a z biografických údajů je v epitafu čitelné pouze jméno a příjmení ze-

3 Srov. např. DAMOHORSKÁ, Pavla. Isaac Mayer Wise (1819–1900). In: *Jeden jazyk naše heslo bud.* Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje, 2010. ISBN 978-80-86944-41-8.

4 Viz příloha č. 1 – plánec hřbitova.

5 STEINOVÁ, Iva. *Maceva...*, s. 138.

6 Hřbitov v Radnicích prochází v současnosti (2016) postupnou obnovou. Několik náhrobků stále leží čelem k zemi a jejich nápisy jsou nedostupné. Dle ústního sdělení pamětníka Josefa Smetáka (narozen 1934) byl hřbitov využíván ještě po válce naposledy v roce 1949.

7 Terešov, torzo náhrobku 00F. NA Praha, HBMA 2117, Matrika zemřelých židovské náboženské obce Terešov 1822 - 1839.

mřelého. Datum úmrtí je doplněné z matriky a vzhledem k podobě náhrobku i epitafu opravdu patří do první poloviny 19. století. Náhrobek přesto zaujme svým zpracováním a zdařilou symbolikou lvíčka, který poukazuje, že zemřelý patřil do rodu levitů.

Juda Löbl Popper zplodil osm potomků a tato rodina se velmi rozrostla. Jednalo se o jednu z nejvýznamnějších židovských rodin v okolí Radnic. Trvale se však v Radnicích usídlili až v druhé polovině 19. století a zůstali zde do 2. světové války. Výzkum byl zaměřen na rodové linie jeho dvou synů, prvorozeného Marcuse Poppera, jehož potomci se později usadili v Domažlickém kraji a Josefa Poppera, jehož potomci žili v Radnicích. Za čtyři generace se potomci těchto bratrů stali znovu příbuznými z jiné strany – sňatkem Gabriely (rod syna Marcuse Poppera) s Richardem (rod Josefa Poppera).

Josef Popper⁸ se s rodinou usadil v Radnicích a na zdejších hřbitově jsou hroby tří generací jeho potomků. Josef byl pronájemcem vrchnostenské vinopalny a jako familiant stále spadl pod Terešov.⁹ Familiantský list získal, přestože byl (pravděpodobně) až třetím synem Judy Poppera a oba starší bratři měli již také familiantské listy. Familiantskou koncesi získal 12. března 1801 se zemským číslem 6776 a dominiem 33 pro panství a obec Terešov.¹⁰ Dožil se vysokého věku, dvakrát se oženil a s oběma manželkami měl několik potomků. Zemřel 2. března 1871 ve věku sta let. Tento věk je výjimečný i v dnešní době, natož v 19. století, kdy se lidé průměrně dožívali skoro jen poloviny daného věku. Jeho pískovcový náhrobek¹¹ vyniká nejen zručným kamenickým zpracováním, ale i po stránce jazykové se jedná o jeden z nejpracovitějších epitafů ze souboru radnických náhrobků.

Klasická pískovcová stéla s obloukovitým zakončením je graficky rozdělena na dvě části. Horní část psaná latinkou v reliéfu lakonicky zmiňuje biografické údaje o zemřelém: „*Zde v klidu odpočívá Josef Popper, který zemřel 2. března 1871 ve věku 100 let. Budiž mu země lehká.*“ Sedmnáctiřádkový hebrejský epitaf v zapuštěném poli v basreiléfu zabírá dvě třetiny náhrobku. Druhá část epitafu tvoří tzv. akrostich – první písmena dávají dohromady jméno a příjmení zemřelého (již užití nejen jména, ale

8 Srov. PARTRIDGE, Craig. *Juda Löbl Popper of Ostrovec-Lhotka, Bohemia and His Family*, privately published, 2016.

9 FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR [CD]. Praha: ŽMP. Heslo: Radnice, s. 10.

10 NA Praha, HBF 116 XII/XIII, Kniha židovských familiantů, Plzeňský kraj, Terešov, Trpísy, Třebel, Slavice, Tisová a Trnová.

11 Příloha č. 2 – fotografie náhrobku č. 156.

i příjmení v akrostichu poukazuje na honosnější epitaf). Letopočet úmrtí zemřelého je také vyjádřen pomocí akrostichu, a to v parafrázi Genesis 37,17. Pro jistotu je tam však hebrejský letopočet znovu vepsán. V epitafu najdeme klasické obraty jako „žil bezúhonně“ (*holech tamim*) – Žalm 15,2 nebo z Přísloví 28,18, který byl oblíbeným v hebrejské epigrafice. Objevují se zde i sofistikovanější parafráze některých veršů nebo příběhů z Bible. Epitaf dále větví biblické reminiscence k příběhu o Josefovi, ale i k dalším příběhům o praotcích. Setkáváme se zde s několika obraty, které vyjadřují eschatologické naděje, respektive jistotu v budoucí život, který zemřelého čeká. Druhá část epitafu tvoří blok oslavných projevů a chvály zemřelého a končí vždy jednoduchým rýmem. První čtyři verše končí koncovkou *-im*, následující končí na *-to*, další dva řádky laudacíí končí znovu koncovkou *-im* a nakonec je epitaf ukončen klasickou závěrečnou formulí.

První tři řádky otevírají epitaf klasickými formulemi: „1. Svědčí tento kámen / 2. zde je uložen / 3. muž stár a sytý dnů“. Poslední formule je oblíbenou parafrází tří biblických veršů popisující smrt Izáka, Davida a Jóba. Následují biografické údaje o zemřelém bez obvyklých titulatur. Namísto nich je užita méně obvyklá eulogie (modlitební formule) *kevod šemo* – „budiž úcta jeho jménu, pan Josef / 4. Popper ze svaté obce Radnice. Odešel k věčnému životu“. Není zde oproti běžnému úzu zmíněno jméno otce, dokonce ani to, že pochází z rodu levitů. „5. pátého dne (tj. čtvrtek) 9. adaru a byl pohřben při dobré pověsti v předvečer soboty / 6. 10. adaru roku „tedy odešel Josef za svými bratry na nebesa“ 631 dle malého počtu“. Jednotlivá písmena parafráze verše z knihy Genesis 37,17 „Josef tedy šel za svými bratry a našel je v Dótanu.“, která nesou zamýšlenou nominální hodnotu, jsou zvýrazněna a označena. Poslední slovo *šamajma* – na nebesích, naznačuje víru ve svět, který přijde „*olam ha-ba*“.

Následuje část epitafu propletená citáty a náznaky biblické i jiné staré židovské literatury. Její první řádek odkazuje na příběh o Josefovi: „7. Josef byl muž dobrý, bystrý (zkušený) a moudrý.“ Jedná se o parafrázi Genesis 41,33 „*At se tedy farao nyní poohlédne po zkušeném a moudrém muži a dosadí ho za správce egyptské země.*“ Připomíná situaci, kdy faraon v Egyptě hledá spolehlivého muže a nachází ho v Josefovi, kterého ustanovuje nejen svým rádcem, ale i správcem celé egyptské země. Druhá část verše: „Žil bezúhonně“ připomene zbožnému čtenáři, že žít bezúhonně (neboli chodit v upřímnosti) je ta pravá cesta k místu, kde přebývá Hospodin. Žalm 15:1,2 „*Hospodine, kdo bude přebývat v stánku tvém? Kdo bydliti bude na hoře svaté tvé? Ten, kdož chodí v upřímnosti, a činí*

spravedlnost, a mluví pravdu z srdce svého.“ „8. I připojil se ke svému lidu ve věku sta let“. Eufemistický obrat pro vyjádření smrti nalezneme na mnoha místech Tenaku, např. Genesis 25,8. „9. Ostříhal se zlého“ první část verše je oblíbenou parafrází Přísloví 14,16 „Moudrý se bojí a odvrací se od zlého, kdežto hlupák se vypíná a cítí se v bezpečí.“ Druhá část verše používá také častý obrat „a činil dobro čistýma (nevinným) rukama“, což je parafráze Žalmu 24,3-4 „Kdo vystoupí na Hospodinovu horu? A kdo stanout smí na jeho svatém místě? Ten, kdo má čisté (nevinné) ruce a srdce ryzí, ten, kdo nezneužije mou duši, ten, kdo nepřísahá lstivě.“; (obdoba již zmíněného Žalmu 15,1 a obratu žít v bezúhonnosti. „10. Jeho ústa, toť upřímnost, sám bezúhonný zůstával v bázni před Nebesy.“ Jedná se o připomenutí Pirkej Avot 1,3 kde Šimon Spravedlivý nabádá, abychom nečekali odměnu za dobré skutky a měli v bázni nebesa. „Od Šimona Spravedlivého přejal Antigonos ze Socho. Říkal: Nebuďte jako služebníci, kteří slouží pánovi pouze za mzdu, ale buďte jako ti služebníci, kteří na mzdu nečekají. A mějte v bázni nebesa.“ Nebo také Pirkej Avot 4,15 „Rabi Eliazar ben Šemua řekl: Měj ke svému žákovi větší úctu než sám k sobě a úcta k tvému druhu – ať je jako bázeň před tvým učitelem, a bázeň před tvým učitelem – ať je jako bázeň před nebesy.“¹² „11. Stáří mu bylo ozdobou a váženost jeho korunou (věncem) na hlavě plně šedin.“ Parafráze Přísloví 16,31 „Šediny jsou ozdobnou korunou, lze je nalézt na cestě spravedlnosti.“ „12. Opásal svá bedra poctivostí a své boky pravdou.“ Tento obrat nalezneme např. v Izajáši 11,5 „Jeho bedra budou opásána spravedlností a jeho boky přepásá věrnost.“

„13. Rozdělával (štědře) a dával nutným a utiskovaní byli pro něho jako vlastní synové“ je připomenutím Žalmu 112,9, který velebí činy Hospodinovy. „Rozděluje, dává ubožákům, jeho spravedlnost trvá navždy, jeho roh se zvedne v slávě.“ „14. Otevíral jim dokořán svůj dům a přivedl je ve stín svého přístřešku (krovu).“ Reminiscence příběhu o Lotovi v Genesis 19,8, pro kterého bylo důležitější ochránit své hosty, víc než cokoliv jiného. „Hleďte, mám dvě dcery, které muže nepoznaly. Jsem ochoten vám je vyvést a dělejte si s nimi, co se vám zlíbí. Jenom nic nedělejte těmto mužům! Vešli přece do stínu mého přístřeší.“ První verš patnáctého řádku „15. Na Hospodina vkládal svoji starost“ je parafrází Žalmu 55,23, který nabádá složit všechny starosti na Hospodina. „Na Hospodina slož svoji starost, postará se o tebe a nedopustí, aby se kdy spravedlivý zhroutil.“ Druhá část verše „a neohlížel se na žádná protiventství“ je parafrází Žalmu 40,5. „Blaze muži, který doufá v Hospodina, k obludám se neobrací, ani k těm, kteří se uchylují ke lži.“ Tento verš blahoslaví člověka, jenž doufá v Hospodina.

12 Pirkej Avot: Výroky otců, s. 9.

Epitaf uzavírá oslavnou část zaslíbením posmrtného života a zemřelému zaslubuje místo u Hospodina, kde ho čeká naděje na další život. „16. **Mnoho dobrého bude jeho podílem před Vznešeným nad vznešenými.**“ A na závěr nechybí nejoblíbenější uzavírací formule „17. **Nechť je jeho duše spojena do svazku živých.**“

Na radnickém hřbitově nalezneme i náhrobky obou žen Josefa Poppera. První manželka **Sára Popper** (rozená Klein), se kterou měl pět synů, zemřela 18. června 1825. V té době bylo Josefovi 54 let a přicházel teprve do druhé poloviny svého života. Josef se znovu oženil, i když k tomu prozatím nejsou žádné archivní dokumenty s **Annou Popper** (rozenou Löwy). O druhé ženě není jiných zpráv než z náhrobního kamene, který ji označuje za manželku Josefa Poppera. Nejen, že mají hrobová místa vedle sebe (což v té době stále nebylo na židovských hřbitovech běžné), ale i kamenické ztvárnění náhrobku je velmi podobné.¹³

Děti Josefa Poppera z obou manželství zastávaly ve své době nejdůležitější posty v radnické obci. Syn z druhého manželství – **Leopold Popper** byl po několik let představený náboženské obce a dobročinného spolku chevra kadiša. Také jeho manželka **Karolina Popper** byla předsedkyní radnického ženského spolku.¹⁴ Jejich společný náhrobek stojí uprostřed hřbitova a tvoří jakýsi monument a připomínku kdysi slavné a vážené rodiny. Syn Leopolda a Karolíny **Richard Popper** si za manželku vzal **Gabrielu Lorie**, která pocházela z větve Marcuse Poppera, syna Judy Löbla (viz počátek příspěvku). Richard Popper zemřel 15. prosince 1932 a byl pohřben v Radnicích, jeho náhrobek však nebyl nalezen. Jeho manželka Gabriela byla stejně jako všichni ostatní židovští obyvatelé Radnic odvezena z Plzně transportem do Terezína. Po válce se vrátila ve věku 67 let a žila dále v Mariánských lázních.

Sebrané střípky z historie radnické rodiny Popperů, získané nejen z dostupných archivních materiálů, ale také z náhrobků místního hřbitova, dokreslují prázdná místa obrazu této velice rozvětvené rodiny. Potomci rodiny Popperů žijí dnes po celém světě. Mnoho z nich hledá své kořeny v České republice a často jedinou památkou na jejich předky jsou právě náhrobní kameny.

Neteř zmíněné Gabriely Popperové Eva Feiglová připravuje v současné době k vydání paměti svého tatínka, který zachoval mnoho rodinných fotografií a cenných dokumentů. Nebo Craig Partridge, americký genealog a také potomek Popperů zasvětil celý život pátrání po svých

13 Příloha č. 3 – fotografie náhrobku č. 155.

14 FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR [CD]. Praha: ŽMP. Heslo: Radnice, s. 9.

předcích. Byl velmi pohnut, když přijel do Čech a zastavil se u náhrobku svých předků. Díky těmto lidem dostává historie svoji osobní tvář a někdy nelehké a na první pohled marné bádání vydá své ovoce.¹⁵

Výsledky výzkumu na židovském hřbitově v Radnicích jsou součástí disertační práce na Husitské teologické fakultě a projektu *Židovské hřbitovy a židovská komunita v částech regionu severního Plzeňska, Rokycanska a Rakovnicka* podporovaného grantovou agenturou Univerzity Karlovy. Výzkum zahrnuje obdobnou dokumentaci na židovských hřbitovech v nejbližším okolí (Osek, Terešov, Zderaz, Hřešihlavy, Kožlany).

15 V letošním roce (2016) je připravován televizní dokument pro Českou televizi o židovském hřbitově v Radnicích v rámci cyklu *Hádanky domů života II*. Uvedení cyklu je plánované na rok 2017.

Hier ruhet sanft in Frieden
JOSEF POPPER
gestorben am 2. März 1871
im 100. Lebensjahre.
Friede seiner Asche!

עדה המצבה הזאת
פ"נ

איש זקן מאוד ושבע ימים כ"ש ה' יוסף
פאפפער מק"ק ראדניטץ' הלך לח' ע'
ביום ה' ט' אדר ונקבר בשם טוב ביום עש"ק
י' אדר שנת ו'ל' יוסף אהר' א'חיו ש'מ'מה
תרל"א לפ"ק

יוסף איש טוב, נבון וחכם, הולך תמים
ויאסף אל אמו בן מאה שנים
סר מרע ועשה הטוב בנקי כפים
פיו ישר ולבו תמים במורא שמים
פאר זקנה וכבוד עטרו את ראש שיבתו
אזר מתניו בצדק וחלציו באמונתו

פזר נתן לאביונים והיו עניים בני ביתו
פתח ביתו לרוחה והביא אותם בצל קורתו
על ה' השליך יהבו ולא פנה אל רהבים
רב טוב יהי מנתו לפני רם על רמים

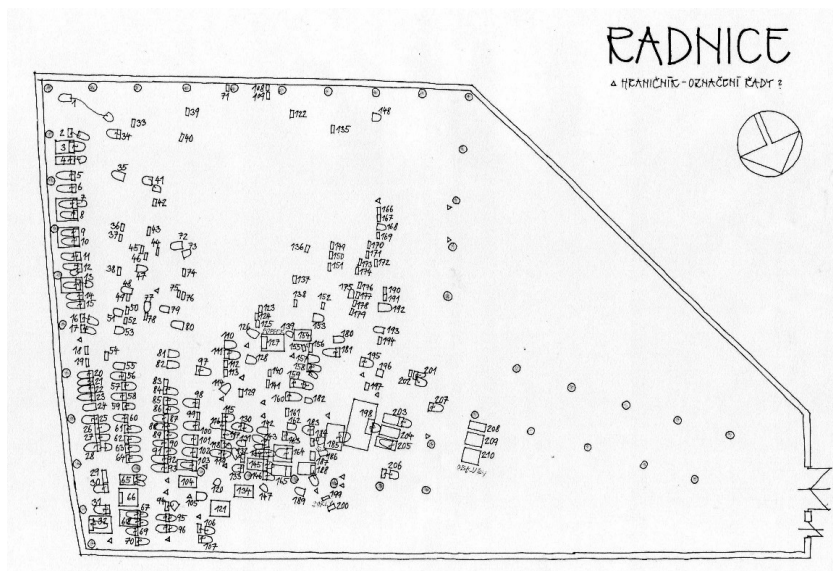
תנצב"ה

1. Svědčí tento kámen:
2. zde je uložen
3. muž stár a sytý dnů, budiž úcta jeho jménu, pan Josef
4. Popper ze svaté obce Radnice. Odešel k věčnému životu
5. pátého dne (tj. čtvrtek) 9. adaru a byl pohřben při dobré pověsti v předvečer soboty
6. 10. adaru roku „tedy odešel Josef za svými bratry na nebesa“ 631 dle malého počtu.
7. Josef byl muž dobrý, bystrý a moudrý. Žil bezúhonně.
8. I připojil se ke svému lidu ve věku sta let.
9. Ostříhal se zlého a činil dobro čistýma (nevinnýma) rukama.
10. Jeho ústa – toť upřímnost, sám bezúhonný zůstával v bázni před Nebesy.
11. Stáří mu bylo ozdobou a váženost jeho korunou na hlavě plné šedin.
12. Opásal svá bedra poctivostí a své boky věrností.
13. Rozděloval (štědře) a dával nuzným a utištění (chudí) byli pro něho jako vlastní synové,
14. otevíral jim dokořán svůj dům a přivedl je do stínu svého přístřešku.
15. Na Hospodina vkládal svoji starost a neohlížel se na útrapy.
16. Mnoho dobrého bude mu podílem před Vznešeným nad vznešenými.
17. Necht je jeho duše spojena do svazku živých.

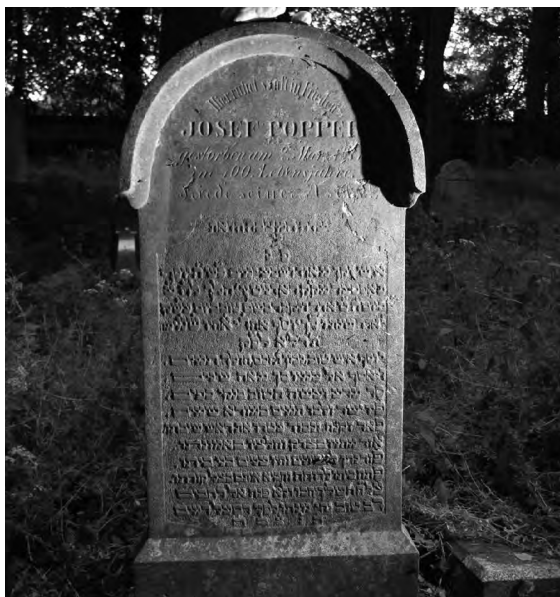
Seznam použité literatury a odborných zdrojů:

- Bible: Písmo svaté starého a nového zákona*. Ekumenický překlad. 6. přeprac. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1995. 1 s. ISBN 80-85810-08-5.
- DAMOHORSKÁ, Pavla. Isaac Mayer Wise (1819–1900). In: *Jeden jazyk naše heslo bud'*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje, 2010. ISBN 978-80-86944-41-8.
- FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR [CD]. Praha: ŽMP. Heslo: Radnice.
- FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR [CD]. Praha: ŽMP. Heslo: Terešov.
- KEMENNÝ, Vojtěch. Kapitoly z židovské historie Radnic. In: *Jeden jazyk naše heslo bud'*. Sv. 6. Češi – Židé – Němci. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje, 2010. s. 41–50. ISBN 978-80-86944-41-8.
- NA Praha, HBF 116 XII/XIII, Kniha židovských familiantů, Plzeňský kraj, Terešov, Trpísy, Třebel, Slavice, Tisová a Trnová.
- NA Praha, HBMa 2117, Matrika zemřelých židovské náboženské obce Terešov 1822–1839.
- PARTRIDGE, Craig. *Juda Löbl Popper of Ostrovec-Lhotka, Bohemia and His Family*, privately published, 2016.
- Pirkej Avot: Výroky otců*. 1. Překlad Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994. ISBN 80-900895-7-7.
- STEINOVÁ, Iva. *Maceva: Židovský náhrobek a symbolika jeho výzdoby ve světle tradice*. 1. Praha: Národní památkový ústav, ústřední pracoviště, 2011. ISBN 978-80-87104-65-1.

Příloha č. 1: Plánek hřbitova



Příloha č. 2: Fotografie náhrobku č. 156



Příloha č. 3: Fotografie náhrobku č. 155

