

Malá encyklopedie rabínského judaismu

מוררי למשפחותם לבית אבתם תפקד אתם
מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים
שנה תפקדם כל הבא לצבא לעבד את עבדת
אהל מועד וזאת משמרת משאם לכל עבדתם
באהל מועד קרעי המשכן ובריזו ועמודיו
ואדניו ועמודי החצר סביב ואדניהם ויתדתם
ומיתריהם לכל כליהם ולכל עבדתם ובשמת
תפקדו את כלי משמרת משאם זאת עבדת
משפחות בני מוררי לכל עבדתם באהל מועד
ביד איתמר בן אהרן הכהן ויפקד משה ואהרן
ונשיאי העדה את בני הקהתי למשפחותם ולבית
אבתם מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים
שנה כל הבא לצבא לעבדה באהל מועד ויהיו
פקדיהם למשפחותם אלפים שבע מאות וחמשים
אלה פקודי משפחות הקהתי כל העבד באהל
מועד אשר פקד משה ואהרן על פי יהוה ביד



PAVEL SLÁDEK

Malá encyklopedie
rabínského
judaismu

Nakladatelství Libri
Praha 2008

© Pavel Sládek, 2008
© Libri, 2008

ISBN 978-80-7277-379-4

Obsah

Předmluva	7
Úvod	11
Judaismus dvojí Tóry	11
Formativní období	12
Ga'onské období	14
Vznik nových center v západní Evropě	15
Vznik židovského osídlení a právní uspořádání ve střední Evropě ...	16
Spiritualita „dlouhého“ 16. století	19
Rozpad „středověkých“ struktur	20
K přepisu hebrejských a aramejských výrazů	22
Seznam zkratk	23
Slovník A-Z	29
Výběrová bibliografie sekundární literatury	249
Příloha I (Hebrejské písmo)	251
Příloha II (Přehled traktátů <i>Mišny</i> , <i>Tosefty</i> , <i>Jeruzalémského</i> <i>a Babylonského talmudu</i>)	253

For Arianne

Předmluva

Předkládaný svazek byl od počátku koncipován jako „malá encyklopedie“. Byl jsem proto postaven před nelehký úkol klást si v každém okamžiku otázku co zařadit, a co ponechat stranou. Při vypracování hesel jsem se držel následujících zásad, jež snad uživateli napoví, čím výsledná práce je, a čím není.

Snažil jsem se obsáhnout základní faktografii v oblastech náboženských věr a myšlení, liturgie, rituálů a prožívání času i související přesahy společenské povahy. Byl bych rád, kdyby tato práce posloužila k základní orientaci v rabínském judaismu i zájemcům o jiné náboženské systémy. Proto jsem při třídění materiálu vzal v úvahu obecně religionistický pohled (přechodové rituály; svátky; posvátné osoby...), umožňující srovnávání s jinými příbuznými náboženskými systémy, především s křesťanstvím a s islámem. Formát „malé encyklopedie“ je pro autora zrádný nejen nutností vyloučit méně významná fakta (a tedy rozhodnout, která to jsou). Ještě větší nebezpečí však číhá v případech velkých témat, k nimž existují celé knihovny a jejichž pojednání v malém rozsahu musí nutně působit přinejlepším jako fragmentární (snad z těchto důvodů např. autoři *Judaismu od A do Z*¹ vůbec nezařadili heslo Bůh...). Rozhodl jsem se podstoupit riziko a raději říci málo o mnoha věcech. Věřím, že případné nedostatky a opomenutí budou čtenářem vnímány jako podněty k dalšímu studiu rabínského judaismu.

Základním rozhodnutím bylo založit klíčová hesla na primárních prameňích a jejich zpracování v novější světové sekundární literatuře. Nepostupoval jsem tedy cestou prosté redukce některé existující širší encyklopedie. V úvahu jsem samozřejmě vzal encyklopedické počiny v češtině (*Judaismus od A do Z*) i v jiných jazycích, především britskou *Jewish Encyclopedia* (1901–06), stejně jako novější izraelskou *Encyclopedia Judaica* v prvním i přepracovaném druhém vydání (1971–72 a 2007). Protože u encyklopedických děl menšího formátu není zvykem odkazovat na sekundární prameny, rozhodl jsem se alespoň připojit na konci svazku výběrovou bibliografii, obsahující díla, kterým jsem byl při práci na této knize nejvíce zavázán.²

1 / Newman, J. – Sivan, G.: *Judaismus od A do Z*. Praha: Sefer 1992.

2 / V citacích z *Hagady šel-Pesach* jsem přihlížel k překladu rabi Efraima K. Sidona (*Nová pražská pesachová Hagada*, Praha: Sefer, 1996). Citace z *Bible* jsou podle *Českého ekumenického překladu*, pokud nebylo třeba s ohledem na židovské porozumění biblickému textu překládat přímo z originálu. Heslo kabala je založeno na pracích Geršoma Scholema, uvedených v bibliografii, především však na Idelově monografii *Kabbalah. New Perspectives* a Greenově práci *A Guide to the Zohar*.

Bylo-li to možné, preferoval jsem zařazení jednotlivých termínů a faktů do širších hesel. Jsem si vědom, že v jistých případech může přítomnost jednotlivostí v rozsáhlejších hesle ztěžovat vyhledávání. Nepsal jsem však slovník, ale encyklopedii. Navíc strukturovaná delší hesla mohou být čtena ve svém celku bez nutnosti častého odhlížení k heslům ostatním.

Celkové sdělení knihy nespočívá v pouhém souhrnu faktů, ale usiluje i o jejich hlubší interpretaci a zařazení do provázaných myšlenkových struktur. V tomto ohledu jsem průběžně kladl důraz na následující momenty:

Diachronní moment: systém rabínského judaismu není prezentován jakožto neměnný. Zdůrazněny jsou vývojové trendy, kterým judaismus ve svém celku i v jednotlivostech podléhá.

Geopolitický moment: Vzhledem k faktu diaspory (galut) dochází k regionálnímu rozrůznění a tvoří se jednotlivé kulturní okruhy, které přes vzájemnou komunikaci vykazují specifické kulturní a civilizační preference. S ohledem na otázku, které si podle předpokladu bude klást český čtenář, se výklad soustřeďuje na kulturu a náboženství aškenázské a úježi středoevropské oblasti. Specifika sefardské větve a dalších podokruhů (např. romanioští Židé Balkánu, orientální Židé) jsou zmiňována jen schematicky a okrajově pro poskytnutí kontrastu. Zcela opomenuty jsou oblasti Indie, Číny a další, jež jsou z hlediska zaměření a rozsahu naší encyklopedie marginální.

Sociální a intelektuální rozrůznění židovské společnosti: Mým cílem bylo přiblížit víry a rituály židovské společnosti v jejím celku, tedy nejen jako judaismus intelektuálních elit. I na omezené ploše, kterou jsem měl k dispozici, jsem usiloval o postihnout co nejširšího rejstříku náboženských představ, včetně roviny lidového náboženství, jež podle mého názoru patří ke strukturovanému obrazu každé společnosti.

Interakce s okolním prostředím: Domnívám se, že pochopení specifické dynamiky vývoje rabínského judaismu je v mnoha ohledech možné pouze s přihlédnutím k jeho vztahování se k okolnímu prostředí. V úvahu musíme brát především společenskopolitické zakotvení židovské společnosti jakožto minoritní v majoritní společnosti křesťanské (popř. muslimské).

Při rozhodování o rozsahu jednotlivých hesel jsem přihlížel k obecné úrovni informovanosti a k dostupnosti informací o daném tématu v jiných českojazyčných zdrojích. Na tomto základě jsem se rozhodl pojednat některá jinde nezmiňovaná témata podrobněji, což může působit dojmem jisté disproporčnosti. Měl jsem však za to, že u témat jako divinace, magie, demonologie apod. je tento postup oprávněný a uživatel jej spíše ocení. Ze stejného důvodu jsem považoval za vhodné některá tvrzení podepřít příklady a citacemi z pramenných textů. Obával jsem se, aby čtenář neměl některá osamocená tvrzení za přehnaná, nebo dokonce nepodložená.

Zvláštní problém představoval tematický okruh liturgie. Kládl jsem si otázku, do jaké míry je pro čtenáře důležité pojednání jednotlivých modliteb. Nakonec jsem se rozhodl zařadit alespoň ty nejdůležitější z nich a soustředil jsem se více na jejich obsah než na komplikovaná a často variabilní pravidla jejich přítomnosti v bohoslužbách v rámci liturgického roku.³

Závěrem poznámka k tematickému a chronologickému omezení. Encyklopedie zachycuje rabínský judaismus od jeho vzniku coby svébytného náboženského systému na konci 1. století n. l. do konečného rozpadu „středověkých“ společenských struktur (korporativismus, protekcionismus) v důsledku emancipačního procesu (konec 17. až počátek 19. století). Předcházející stádia judaistických náboženství (předexilní a poexilní judaismus) stojí tedy mimo záběr knihy stejně jako jeho pozdější ne-rabínské podoby (např. judaismus přímo ovlivněný helenismem, eseji, samaritáni a karaité). Zvolené ohraničení naráží na jisté obtíže a může vyvolat neporozumění. Implicitně naznačuje, že ve vývoji judaismu došlo na konci daného období k zásadnímu předělu. Jinými slovy, vnučuje se otázka: jak se má dnešní živý judaismus k rabínskému judaismu, jak jej zachycují následující stránky? Proč nezahrnout myšlení dnešních Židů, které by pro čtenáře bylo nepochybně zajímavé?

Domnívám se, že postupný rozpad židovské autonomie a následná emancipace měly za důsledek (ne vždy chtěnou) konfrontaci židovské společnosti s modernitou. Od tohoto okamžiku se veškeré existující proudy judaismu různým způsobem, vždy však nově, vymezují vůči nežidovskému prostředí. Toto tvrzení musíme vztáhnout na všechny typy judaismu, reformní, konzervativní i liberální, včetně judaismu ortodoxního. Jakkoli se ortodoxní judaismus prezentuje jako jediný autentický pokračovatel rabínského judaismu, ve skutečnosti je jeho společenské zakotvení stejně nové a jeho zdánlivě rigidní nakládání s „tradicí“ stejně inovující jako v případě ostatních od 19. století vznikajících judaismů. Dokonce i ultraortodoxní skupiny totiž inovují „tradicí“ tím, že selektivně přebírají starší zvyky a kombinují je do zcela nových konfigurací. Ultraortodoxie má historii v tom smyslu, že teprve v moderní době vznikla jako náboženské hnutí, jež si je vědomo modernity a je jí ovlivněno i tehdy, když se vůči ní staví do opozice. Navíc ultraortodoxie sama „tradicí“ vynalézá.⁴

3 / Zařazení všech modliteb bylo vzhledem k rozsáhlosti materiálu od počátku vyloučeno. Stručná encyklopedie židovské liturgie Macy Nulmana (*The Encyclopedia of Jewish Prayer*, Northvale – London: Jason Aronson, 1993), ze které jsem mimo jiné čerpal, má přes 400 stran.

4 / Viz Silber, Michael K. *The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition*. In: Wertheimer, Jack (ed.). *The Uses of Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992.

Největší problém působí vyloučení poemancipačního materiálu na rovně vyjadřovací, kdy se občas ukázala nutnost hovořit v minulém čase o rituálech či zvycích, jež stále tvoří součást živého judaismu (judaismů). Snažil jsem se takové případy minimalizovat a doufám, že se brzy objeví encyklopedie moderního judaismu, která postihne judaismus současnosti ve všech jeho variantách coby živé náboženství živých věřících.

Úvod

Judaismus dvojí Tóry

Rabínský judaismus, který je předmětem naší encyklopedie, je často nazýván „náboženstvím knihy“. Přestože se skutečně jedná o náboženský systém, vztahující se k posvátnému textu, není uvedený přídomek zcela přesný. Pilíře, na nichž je rabínský judaismus založen, jsou totiž tři. Prvním z nich je skutečně posvátný text – Tóra, tedy *Pět knih Mojžíšových*, jak je nalezneme na počátku každé Bible. Tóra v tomto užším smyslu je však podle rabínského učení pouze částí obsahu zjevení na Sinaji, jež je klíčovým okamžikem setkání lidu Izraele s Bohem, a tedy vlomem posvátna do tohoto světa. Podle rabínského učení převzal Mojžíš od Boha Tóru – učení ve dvou podobách. Jednak nám známý starozákonní text, tzv. psanou Tóru. Další část učení obdržel Mojžíš v ústní podobě jako tzv. ústní Tóru. Ta je vedle psané Tóry druhým pilířem rabínského judaismu, který proto můžeme také nazývat judaismem dvojí Tóry. Podle představitelů rabínského hnutí byl materiál ústní Tóry přenášen ve své ústní podobě nepřetržitým řetězcem tradentů, dokud nebyla jeho část zapsána. Nejdůležitějším textem, představujícím materiál ústní Tóry, je *Babylonský talmud*. Ten je pro rabínský judaismus druhým nejposvátnějším textem. Třetím, stejně důležitým pilířem rabínského judaismu, jsou rabínští učenci sami. Oni jsou nositeli tradice ústní Tóry, a tedy posvátnými osobami, jejichž náboženská autorita se odvíjí z přítomnosti v řetězci tradentů učení, jež poukazuje zpět až k událostem zjevení na Sinaji. Proto právem hovoříme o rabínském judaismu.

V této souvislosti si musíme uvědomit, že označení rabínský judaismus (popř. judaismus dvojí Tóry) nelze chápat jen jako pokus o bližší popsání jedné z fází nějakého (hypotetického) „judaismu“ ve smyslu jediného, harmonicky a lineárně se vyvíjejícího náboženského systému. Jak z diachronního tak ze synchronního pohledu jsme konfrontováni nikoli s jedním, ale s mnoha judaismy. Předexilní a poexilní chrámový judaismus, později judaismy Římany helenizované Judeje – hnutí saduceů, farizeů nebo kumránského společenství, ještě později různé skupiny pohybující se na pomezí křesťanství, ale také třeba samaritáni nebo karaité – to je jen neúplný výčet variant různých judaismů, ať už rabínský judaismus předchází nebo se s ním časově překrývají. Oproti tomu rabínské hnutí – především na základě mýtu dvojí Tóry – předestírá vizi nepřetržité kontinuity, již je ovšem nutné nahlížet coby rovinu sebeporozumění. Obraz vlastní prehistorie, jak jej prostřednictvím zpětné projekce a nespočetných anachronismů konstruuje

rabínské učenci, musí být pochopitelně součástí předmětu našeho studia. Na druhou stranu nesmíme dopustit, aby se nám rovina sebeporozumění jednoho náboženského systému (rabínský judaismus) stala platformou, z níž budeme hodnotit jeho příbuzné, ale často zásadně odlišné varianty.

Formativní období

Formativním obdobím rabínského judaismu označujeme zhruba prvních pět století jeho vývoje od vzniku organizovaného rabínského hnutí někdy na konci 1. století n. l. až do redakce *Babylonského talmudu* (nejpozději konec 6. století). V tomto období vznikají veškeré klíčové myšlenkové struktury rabínské teologie, na jejichž základě se vyvíjí rabínský judaismus následujícího ga'onského období i středověku.

Z historického hlediska je vznik rabínského judaismu poněkud paradoxně umožněn národní katastrofou – zničením jeruzalémského Chrámu Římany roku 70. Výsledkem je okamžitý zánik chrámové bohoslužby založené na obětech a s jejím ukončením mizí i kněžská vrstva (kohen, levi), která uvolňuje místo novým elitám – rabínským učencům. Nejpozději od 90. let 1. století lze předpokládat existenci organizovaného rabínského hnutí. Přelomovou událostí v nahlížení vlastní dějinnosti však zřejmě nebylo zničení Chrámu, ale teprve pád Bar Kochbova povstání roku 135. Teprve v tomto okamžiku židovská společnost pochopila, že chrámový judaismus nebude v dohledné době obnoven (do tohoto okamžiku bylo nejspíše obnovení prvního Chrámu vnímáno jako paradigmatická událost). V následujících několika stoletích až do redakce *Babylonského talmudu* jsou nejvýznamnější centra rabínského učení umístěna v zemi Izraele a od 3. století v Babylonii, jež nejpozději od 5. století získává primát. Politicky je po celé období židovská komunita menšinou, nacházející se pod střídajícími se nadvládami, jež nejčastěji přiznávají Židům různou míru vnitřní autonomie, jejíž rozsah je dnes téměř nemožné stanovit. Skutečná náplň pravomoci nasiho (židovského patriarchy), sídlícího v zemi Izraele, nemůže být určena ani přibližně. Na druhou stranu je však jisté, že židovské obyvatelstvo země Izraele si poměrně dlouho udrželo svůj zemědělský charakter a v některých oblastech až do 4. století i hebrejský jazyk, který je pouze postupně vytlačován aramejštinou.

Studium formativního období klade před badatele specifické problémy, jež při absenci kritického pohledu a příslušné metodologie příliš často vyústují v hrubá zkresení. Nejčastějším omylem, jenž stále přežívá zejména v konfesionálně a národně motivovaných badatelských aktivitách, je nepochopení charakteru pramenů, z nichž naše studium formativního období vychází. Po celé toto období požívá židovská komunita, žijící především v zemi Izraele a v Babylonii (konvenční označení pro území dnešního Iráku), pouze omezené suverenity. Na základě nežidovských pramenů jsme schopni velmi

zhruba rekonstruovat hlavní linie politického uspořádání mezi židovskou komunitou a různými vládami.

Na druhou stranu v poznání vnitřního života židovské menšiny, a to v jeho náboženském, sociálním i politickém aspektu, jsme výhradně odkázáni na prameny nábožensko-literární povahy, reprezentující oficiální stanoviska právě rabínského hnutí, z nichž vycházejí. Ve výsledné podobě se jedná o poměrně kompaktní skupinu textů, z nichž některé jsou poměrně rozsáhlé a obsahují bezpočet odkazů ke každodennímu životu v zemi Izraele i v Babylonii. Charakter těchto textů však nedovoluje jejich přímé použití jako historických pramenů k rekonstrukci skutečného obrazu židovské společnosti formativního období, a to z následujících důvodů:

Veškeré texty jsou výsledkem anonymních redakcí (veškerá připsání jsou zcela konvenční a neověřitelná). U všech textů jsme schopni stanovit pouze relativní, nikoli absolutní datace. Můžeme tedy například s jistotou říci, že *Mišna* předchází *Babylonskému talmudu*, ani u jednoho z textů však nejsme schopni určit, kdy vznikl.

Aplikace metod literární teorie prokázala u všech dochovaných textů formativního období vědomé a plánovité redakční aktivity, jež ovšem současně nevyklučují dlouhý a komplikovaný vývoj jednotlivých částí textů. Navíc nejstarší rukopisné verze jsou o staletí mladší než předpokládaná období vzniku našich textů. Můžeme pouze spekulovat o tom, nakolik byly texty během svého přenosu v jednotlivostech pozměněny.

Každý z textů vyjadřuje poselství svých redaktorů (korigované popřípadě pozdějšími tradenty), jejich názory na uspořádání společnosti a jejich teologii. Při nepřítomnosti neliterárních a nerabínských pramenů nejsme schopni stanovit, do jaké míry názory redaktorů toho kterého textu vyjadřují víry a životní realitu židovské společnosti jako takové.

Na základě uvedených parametrů můžeme usilovat o rekonstrukci rabínského myšlení formativního období, jak jej máme doloženo jednotlivými texty. Důsledky jsou v zásadě dvojí: [1] Snažíme se ustupovat od pokusu abstrahovat jediný judaismus formativního období. Spíše v závislosti na textu, dokládajícím nějakou ideu nebo jejich komplex, hovoříme o „judaismu *Mišny*“, „judaismu *Talmudu*“ apod. [2] Nepracujeme s informacemi, jež jsou vzhledem k charakteru pramenů neověřitelné. Konstruují-li například redaktori *Talmudu* obraz ideální učenecké společnosti, vkládají-li jednotlivé výroky do úst konkrétních učenců nebo podávají-li nám příběhy z jejich života, nebudeme nikdy vědět, zda ten který učenec daná slova skutečně vyřkl anebo zda se popisovaný příběh odehrál. Pokusy konstruovat životopisy učenců, jejichž jména se v rabínské literatuře objevují, se podobají pokusu abstrahovat životopis babičky Boženy Němcové na základě stejnojmenné knihy. Zobecnění společenské vize *Mišny* nebo *Talmudu* na židovskou spo-

lečnost daného období má podobnou váhu jako tvrzení, že celé Čechy poloviny 19. století žily, jednaly a myslely jako postavy na Starém bělidle. Znovu tedy zdůrazňuji: texty formativního období jsou nepostradatelným a veledůležitým pramenem k poznání myšlení svých (rabínských) redaktorů, nelze je však vnímat jako texty historické, a už vůbec ne jako *a priori* pravdivé v jejich vztahování se k realitě.

Ga'onské období

Od 7. století se ocitla většina židovského obyvatelstva ve sféře vlivu rychle expandujícího islámu. Centrem rabínské autority je nejprve země Izraele, postupně zcela zastíněná Babyloníí. Spolu s průnikem islámu do Maghribu a dnešního Španělska získávají na významu i místní židovské obce. Muslimové přiznávají židovské obci omezenou vnitřní autonomii. Jejím představitelem je v Babylonii sídlící exilarcha (*roš ha-gola* = doslova: hlava exilu). Náboženská autorita je však v rukou představených dvou akademií, sídlících původně v Suře a Pumbeditě, jež se však na počátku 9. století přestěhovaly do Bagdádu.

Představené akademií, nesoucí titul *ga'on* (plurál *ga'onim*), jmenoval exilarcha. Od počátku 10. století se však mezi úřadem exilarchy a *ga'onátem* množí rozpory. *Ga'onim* se snaží postupně uzurpovat také politickou moc. Současně pokračuje boj o nadvládu mezi centry v zemi Izraele a Babyloníí. Klíčovou postavou je v obou ohledech Sa'adja ben Josef, zvaný Sa'adja *Ga'on* (882–942). Narodil se v Egyptě, studoval v zemi Izraele a po roce 922 se přestěhoval právě do Babylonie. Zde se staví na stranu babylonských učenců ve sporu o určování kalendáře. Jejich vítězství je symbolickým závěrečným procesem získání autonomie na autoritě země Izraele. Babylonská centra navíc rozšiřují svůj vliv na nové obce v severní Africe.

Od počátku 11. století však význam severoafrických a především „španělských“ obcí roste natolik, že se ze závislosti na autoritě *ga'onátu* vymaňují. Smrtí *ga'ona* Haj ben Šriry (asi 1038) *ga'onské* období končí, přestože později došlo k několika pokusům o obnovení *ga'onátu*, a to dokonce i v zemi Izraele.

Pro vývoj židovského myšlení je *ga'onské* období důležité hned z několika důvodů. Představuje most mezi formativním obdobím a celým následným vývojem rabínského judaismu ve středověké Evropě. To je zřetelné především ve sféře normativity a liturgie. Právě v *ga'onském* období je materiál formativního období uchopen takovým způsobem, že se může stát východiskem pro stanovování konkrétních norem. Responzum zvané *Igeret Šrira Ga'on* (*Dopis ga'ona Šriry* z roku 987) předkládá celostní pohled na dějiny formativního období s důrazem na stanovení míry autoritativnosti jednotlivých textů. *Seder tanaim ve-amoraim* (*Pořádek tanaitů a amoraitů*) předsta-

vuje zásadní krok k praktickému stanovování náboženskoprávních norem na základě alternativních soudů *Mišny* a diskuzí *Babylonského talmudu*.

V ga'onském období také dochází k první fixaci komplexu liturgie (*Sidur rav Amram Ga'on*, *Sidur Sa'adji Ga'ona*). Navíc zejména v díle Sa'adji Ga'ona dochází pod vlivem okolní arabské kultury k vědomé integraci filozofie (*Sefer emunot ve-de'ot* = *Knihla věr a názorů*), jež bude i později ve středověku vedle kabaly (mystika) nejvýznamnější metahalachickou disciplínou. Současně se již v Sa'adjově době probouzí (rovněž pod vlivem arabského okolí) zájem o hebrejský jazyk a studium jeho gramatiky (např. Sa'adjův poetický slovník *Egron*). Sa'adja Ga'on se také aktivně zapojil do polemiky s karaismem, variantou judaistického náboženství, uznávající pouze autoritu *Písma* (*Mikra*) a odmítající ideu ústní Tóry, tzn. také rabínských učenců a *Talmudu*.

Vznik nových center v západní Evropě

Ještě v 10. století si udržuje babylonský ga'onát vysokou autoritu. S dotazy ohledně náboženskoprávních otázek se na něj obracejí Židé z celé diaspory. Současně však již získávají na významu centra v muslimy ovládaném Španělsku a frankoporýnské oblasti, která pozvolna upadající židovskou Babylonii zastiňují.

Frankoporýnské centrum je kolébkou tzv. aškenázského judaismu, který se postupně v důsledku migrace Židů přesouvá na východ. Od 10. do počátku 14. století jsme v této oblasti svědky zcela výjimečného rozvoje židovských obcí, který je někdy dokonce nazýván „renesancí“. V politicky rozdrobeném regionu požívají Židé později neobvyklých svobod. Především je jim povoleno pronajímat půdu a provozovat zemědělství i řemesla a obchod. Bezpečnostní i ekonomická stabilita umožňuje existenci malých komunit, často dokonce izolovaných židovských rodin, jež jsou v úzkém kontaktu s místním obyvatelstvem. Židé a křesťané se vzájemně najímají na provádění různých prací. Židé hovoří místními jazyky, což je doloženo několika tisíci starofrancouzských glos přítomných v rabínské literatuře daného období.

V tomto období jsou také položeny základy aškenázské spirituality. V centru zájmu učenců je studium *Babylonského talmudu* – komentář rabi Šelomo Jicchakiho (Raši, 1040–1105) zůstane nejvlivnějším komentářem všech dob – a biblická exegeze – komentáře téhož autora se stanou od 16. století obecným základem kurikula židovského školního systému (*cheder*, *ješiva*). Frankoporýnské centrum také položilo základy aškenázské normativity (*halacha*) zejména důrazem na místní zvyk (*minhag*) a lokálně definované obce (*kehila*).

První křížová výprava (od roku 1096) působí v roce 1097 rozvrat židovských obcí na německé straně frankoporýnské regionu. Na straně francouzské život židovské společnosti pokračuje po další století relativně ne-

rušeně, i když ve znamení pozvolného zhoršování podmínek, jež kulminují roku 1306 bezmála úplným vyhnáním Židů z území královské Francie. Již dříve byli Židé vyhnáni z Anglie (1290), kam se směli v malém počtu vrátit teprve o několik století později za Olivera Cromwella (neoficiálně od roku 1656). Každá z katastrof nutí Židy migrovat směrem na východ do střední a později i východní Evropy.

Muslimy kontrolované Španělsko bylo nejprve prodloužením západního okraje severního pobřeží Afriky (Maghribu), postupně však vytvořilo svou vlastní kulturu, která stojí v počátcích sefardské větve rabínského judaismu. Pod vlivem okolní muslimské kultury se rozvíjí židovská středověká filozofie např. v díle Šelomo ibn Gabirola (1021–asi 1058), Jehudy ha-Leviho (asi 1075–1141) a Moše ben Maimona – Maimonida (1138–1204). Zájem muslimů o arabský jazyk povzbuzuje zájem o studium hebrejské gramatiky a puristické snahy Menachema ibn Saruka (asi 920–asi 970), Dunaše ibn Labrata (asi 920–990), Judy ben Davida Hajjúdže (asi 945–asi 1000) nebo Abu al-Walída Marwána ibn Džanácha (asi 990–asi 1050). Bohatá náboženská, ale i sekulární hebrejská poezie vycházela z pera již zmíněných Šelomo ibn Gabirola a Jehudy ha-Leviho, ale také Šmu'ela ibn Nagrely (993–1056), Moše ibn Ezry (asi 1055–1140) nebo Judy ben Šelomo al-Charízího (1170–1235). Mystická učení se nejvíce rozvíjejí na přelomu 13. a 14. století v dílech Avrahama Abulafii (1240–po 1291), Moše ben Nachmana – Nachmanida, jenž byl také významným exegetou (asi 1194–1270). V 80. letech 13. století píše Moše z Leonu hlavní částí knihy *Zohar*, nejvlivnějšího židovského mystického spisu.

Rozkvět židovské kultury ve Španělsku netrval dlouho. Již od konce 11. století vede přítomnost Židům nepřátelských Almorávidů a později Almohadů (od 40. let 12. století), vyprovokovaná postupně sílící křesťanskou rekonkvistou, ke zhoršování situace Židů na jihu Španělska (Andalusie). Mnozí židovští učenci prchají do severní Afriky (Maimonides), jiní se přesunují na sever Iberského poloostrova, který je pod kontrolou křesťanů.

Vznik židovského osídlení a právní uspořádání ve střední Evropě

I když židovskou přítomnost ve středoevropském prostoru lze doložit od 9. století a jednotliví Židé se mohli na toto území dostat již s Římany na přelomu letopočtu, o uselém osídlení lze hovořit teprve mezi 10.–12. stoletím. Skutečně židovské obce vznikají teprve v důsledku migrace ze západní Evropy a celkového zhoršení podmínek v katolické Evropě. Křížové výpravy znamenají nejen konec mnoha německých židovských obcí, ale také nucené usazování Židů v Evropě v důsledku zhoršení podmínek v mezinárodním obchodu, jenž je pod kontrolou rytířských řádů. 13. století je navíc ve znamení urbanizace střední Evropy, která vede k postupné interiorizaci

křesťanství širšími vrstvami městského obyvatelstva. Když se IV. lateránský koncil, konaný roku 1215 v Římě, rozhodne obnovit systematickým způsobem roztroušeně existující protižidovská opatření, jsou koncilní rozhodnutí poprvé plošně aplikována prakticky ve všech katolických zemích s židovskou přítomností, i když v některých zemích (Španělsko) se prosazují spíše plíživě.

Děje se tak nepřímou, prostřednictvím právních výnosů jednotlivých zemí. Tyto zákoníky určily charakter koexistence Židů a křesťanů až do emancipačního období (od konce 18. století). Na jedné straně jsou zavedena církví požadovaná omezení. Židé nesmí vlastnit půdu ani sídlit mimo města. Ve městech je požadována segregace křesťanského a židovského obyvatelstva, jež žije v oddělených čtvrtích (ghetto). Dochází tak k téměř úplné urbanizaci Židů, kteří teprve nyní ztrácejí svůj původní zemědělský charakter. Židé musí nosit zvláštní oděv, jenž je odlišuje od křesťanů (často špičatý klobouk, později žluté kolečko na svrchním oděvu). Nesmějí zastávat veřejné úřady ani funkce, z jejichž titulu by vykonávali jakoukoli moc nad křesťany. Omezeny jsou také ekonomické aktivity Židů.

Na druhou stranu královskou vládou vydávané zákoníky vyvažují jmenovaná omezení některými privilegii, jež umožňují židovské komunitě přežít. Židé byli označeni za přímé poddané krále (objevuje se termín *servi camerae regiae* = sluzebníci královské komory), je jim zaručena ochrana života a majetku, útok na Žida je chápán jako útok proti královské komoře. Významné bylo ustanovení bránicí Židy proti nuceným konverzím a nařčením z rituální vraždy. Současně byl Židům povolen státem regulovaný obchod s penězi. Za popsanou ochranu se Židé musí uvázat k platbám vysokých, v praxi v podstatě neregulovatelných daní. Zákoníky tohoto typu jsou doloženy v krátkém sledu v Rakousku (1244), Uhrách (Maďarsku), v Čechách (1254 – *Statuta Judaeorum* Přemysla Otakara II.) a Polsku (1264).

Výsledkem je nový typ židovské společnosti, soustředěný do měst, kde v důsledku královské ochrany židovská minorita požívá značné vnitřní autonomie. Laičtí představitelé obce (kehila) zajišťují uvnitř segregované čtvrti základní samosprávné funkce, jaké existují i na opačné straně zdi ghetta. Rabínské učenci pak regulují zvykovou a rituální sféru života – svatby, pohřby, náboženský život (modlitby, kašrut apod.) jsou výhradně v kompetenci židovských náboženských autorit. Přes svou závislost na královské komoře (nebo místním šlechticům, jedná-li se o poddanské město) se pozice Židů podobá nejvíce právě měšťanům, s nimiž sdílejí prostor uvnitř hradeb města. S městským obyvatelstvem také Židy pojí (z jejich strany vynucená) ekonomická spolupráce, neboť vzhledem k vnějším omezením nemůže být ghetto nikdy zcela soběstačné. Protože ovšem ochrana Židů odvisí od plateb, jež jsou schopni odvádět, garantuje „majitel“ Židům možnost provozování

vat alespoň některá řemesla a některé typy obchodu, zpravidla také obchod s penězi, jež jsou ve středověku chronicky nedostatkovou komoditou.

Vztah Židů a krále je symbiotický a navýsost formalizovaný. Odehrává se ve znamení protekcionismu motivovaného exploatací. Soužití Židů s městským obyvatelstvem je složitější. Obecně lze vždy předpokládat poměrně vysokou míru spolupráce (výměna zboží a služeb), současně však i pocit ohrožení na straně křesťanských obchodníků. Ten vychází z obecného chápání Žida jakožto cizince, jemuž je při nepřítomnosti konceptu volného trhu a hospodářské soutěže upřeno právo podílet se na místní ekonomice, zcela kontrolované křesťanskými cechy. Typický středověký měšťan tedy u Židů nakupuje, je-li to výhodné, a neváhá pro Židy vyrábět, současně je však může nenávidět jako nekalé konkurenty, podnikají-li v jeho oboru. Proto největší množství násilností vůči Židům vždy vychází právě z kruhů městského obyvatelstva.

Církev především usiluje o marginalizaci (nikoli eliminaci!) Židů a pokouší se minimalizovat jejich kontakt s křesťany. Zároveň církevní učení konstruuje imaginární obraz Židů, jenž je pak aplikován na skutečnou komunitu. Církev nahlíží sebe sama jakožto pravého nástupce lidu Izraele (*verus Israel*). Židům je přisouzena role nevěrců, jejichž nepřijetí Ježíše coby mesiáše je o to horší, že není důsledkem prosté nevědomosti jako u ostatních pohanů. Židé byli v této optice vyvoleným lidem Božím, avšak svému poslání nedostáli – i když starozákonní proroctví (ovšem v křesťanské interpretaci) Ježíšovo mesiášství oznamují, Židé nebyli schopni jim porozumět. Polemika některých novozákonních textů s jistými skupinami Židů byla pak aplikována na středověké Židy jako takové. Za této konstelace dostávala např. scéna Jidáše před Pilátem, jak ji popisuje Matouš, hrozivých významů. Verš *Mt 27,25*, kde přítomný dav volá: „Krev (Ježíšovu) na nás a na naše děti“, mohl být snadno interpretován jako přiznání kolektivní a dědičné viny všech Židů za Ježíšovu smrt.

V kontextu středověkého myšlení, jež pracovalo velmi doslovně s myšlenkou odměny a trestu, a pro něž soucit byl především projevem slabosti, příslušel Židům zcela přirozeně ponižující statut na okraji křesťanské společnosti. Takto měli přetrvat až do Ježíšova příchodu (*parúsie*), aby mohli být na vlastní oči usvědčeni ze svého omylu. Do té doby nemají jinou funkci než svou přítomností dosvědčovat autenticitu novozákonního příběhu. Z církevních kruhů proto vycházejí nejen požadavky protizidovských omezení, ale také dokumenty snažící se zabránit přímému násilí na Židech. Tak je nejpozději roku 1247 vydáno první církevní opatření, bránící Židy před obviněním z rituální vraždy (krevní pověry) a doloženy jsou početné případy, kdy zejména vyšší církevní představitelé poskytli Židům přímou ochranu před hrozícím násilím.

Spiritualita „dlouhého“ 16. století

Jedno z nejzajímavějších období židovských dějin počíná tragicky – vyhnáním Židů ze Španělska (1492) a z Portugalska (1497). Výsledkem je jeden z největších exodů, jenž je židovskou společností jednomyslně vnímán jako národní neštěstí. Proud uprchlíků – sefardských Židů – pronikal v průběhu 16. století do západní Evropy, kde byla židovská přítomnost minimální (Mety, Rouen, Nantes, Bordeaux, Verona, Benátky, Livorno, Amsterdam, Altona, Hamburk aj.), do jižní Itálie, ale především přes severní Afriku a Středozezemní moře do prudce expandující Osmanské říše. Ta krátce poté ovládla zemi Izraele (1516–17) a po dlouhé době umožňuje usazování Židů. Rychle rostla židovské osídlení v Safedu (severně od Tiberiady) a v omezené míře také v méně bezpečném Jeruzalémě. Docházelo zde k plodným interakcím mezi sefardskými a aškenázskými učenici, a především k rozvoji mystických učení.

V Safedu se formuje skupina mystiků, do níž patřil Moše Cordovero (1522–1570), jeho švagr Šelomo Alkabec (asi 1500–1588), Jicchak Luria Aškenazi (1534–1572), jehož učení formuloval jeho žák Chajim Vital (1543–1620), Cordoverův žák Elija Vidas (1518–1592) nebo halachista Josef Karo (1488–1575) a jeho žák Moše Alšech (1508–1593).

Současně je druhá polovina 16. a první polovina 17. století obdobím rozvoje a stability východoevropských židovských obcí. Zejména po personální unii, vedoucí roku 1569 ke vzniku polsko-litevského soustátí, se východoevropští Židé stávají nejvýznamnější komunitou. Období vzestupu zažívají také čeští Židé za vlády Maxmiliána II. (1564–76), a zejména Rudolfa II. (1576–1611) a význam polských a některých starých německých center (Worms) vyznačuje i na židovskou Prahu. Učenci jako Jehuda Loew ben Becalel – MaHaRaL (zem. 1609), Mordechaj Jaffe (asi 1530–1612), Ješaja Horowitz (asi 1555–asi 1630) nebo Jom Tov Lipmann Heller (1579–1654) začleňují židovskou Prahu na několik desetiletí do duchovního prostoru, v němž probíhají diskuze velkých témat židovského myšlení 16. století.

Jehuda Loew prudce polemizuje s rychle se prosazujícím halachickým kodexem Josefa Kara *Šulchan aruch* (halacha), jenž může podle Loewa způsobit úpadek argumentačního způsobu odvozování zákonů z *Talmudu*. Loew se také spolu s dalšími učenici pokouší o reformu rabínského kurikula. V této době se biblický komentář rabi Šelomo Jicchakiho zvaného Raši (1040–1105) stává základem učebních osnov nižších židovských náboženských škol – chederu. Loew se také vedle zájmu o agadu pokouší prosadit samostatné studium *Mišny*, což zřejmě povzbudilo jeho mladšího kolegu, Jom Tov Lipmanna Hellera k sepsání jednoho ze tří nejvýznamnějších komentářů k *Mišně* (*Tosafot Jom Tov*). Díla Mordechaje Jaffeho a Ješaji Horowitzze prozrazují svou snahou systematizovat látku vnitřní spříznění s renesancí,

zatímco sklonem k monumentalitě již předznamenávají baroko. V obou případech jsme svědky ambiciózních pokusů o spojení halachy a biblické exegeze s metahalachickými disciplínami – s mystikou a s filozofií.

Do židovského intelektuálního života významně zasahuje knihtisk (sefer). Nejenže vede k rozvoji tradiční vzdělanosti, ale mění podstatně výběr běžně dostupných textů. Za přelomový okamžik můžeme z tohoto hlediska považovat dvě současné vydání knihy *Zohar* (Mantova 1558–60, Cremona 1560), po nichž následují vydání dalších „nebezpečných“ mystických a filozofických textů, před nimiž bylo v době rukopisů snadné nezasvěcenec uchránit.

Tiskařské podnikání, jež bylo zhusta v rukou nežidovských podnikatelů (např. do Benátek přesídlivší Holanďan Daniel Bomberg), však reagovalo na rostoucí poptávku po zmíněných typech textů. Zvýšený zájem o mystiku, filozofii, ale také historii (Azarja dei Rossi – *Me'or ejnajim*, David Gans – *Cemach David*, Josef ha-Kohen – *Historie francouzských králů a osmanských sultánů*) nebo astronomii (astrologii) skrývá mesianistické naděje, jež byly vyvolány právě historickými událostmi. Vyhnání Židů z Iberského poloostrova bylo vnímáno jako počátek „porodních bolestí mesiáše“, očekávaný střet mezi křesťanskou Evropou a Osmanskou říší byl interpretován jako zápas Goga s Magogem atd.

Fascinující duchovní dobrodružství 16. století končí v polovině 17. století úpadkem východoevropské židovské komunity v důsledku pogromů kozáků Bogdana Chmelnického (1648/49). Židé v českých zemích čelí od 50. let 17. století postupnému rozpadu středověkého autonomismu v důsledku centralizačních snah habsburské vlády a z nich plynoucího oslabení protekcionismu. Zanedlouho poté (1665) je celý židovský svět otřesen vystoupením falešného mesiáše Šabataje Cvi (1626–1676), který je posléze zajat úřady Osmanské říše pro pobuřování a konvertuje k islámu. Šabatiánská hereze se šíří i po apostazi a následné smrti svého zakladatele hluboko do 18. století.

Rozpad „středověkých“ struktur

Od poloviny 17. století můžeme sledovat postupný rozpad středověkého židovského autonomismu, k němuž přispívají jak vnější tak vnitřní vlivy. Politický a hospodářský úpadek Polsko-litevského soustátí v důsledku povstání ukrajinských kozáků, sílícího tlaku vzrůstajícího se carského Ruska i švédské invaze vede k postupnému ekonomickému úpadku židovského obyvatelstva. I když židovská populace v regionu neustále roste, rostoucí chudoba vede k dočasnému utlumení duchovního života, který se přesunuje do západní Evropy (především Amsterdam). Ve střední Evropě začíná habsburská monarchie v rámci posunu k absolutismu narušovat struktury tra-

dičného autonomismu za súčasného oslabovania štátneho protekcionismu. Familiantský zákon a *numerus clausus* (1726/27), omezujúci rúst židovského obyvateľstva a pokus Marie Terezie o vypovězení českých i moravských Židů (1744/45) jsou jen nejviditelnější příklady zmíněných tendencí.

Druhá polovina 18. století je ve znamení dvou zcela rozdílných duchovních proudů, jež zasahují střední (Prusko, rakouské země) a východní Evropu (Polsko-litevské soustátí) a ve svých důsledcích přes obsahovou rozdílnost napomáhají ke zničení stávajícího uspořádání židovské společnosti. Ve střední a západní Evropě se jedná o židovské osvícenství (*haskala*), na východě o *chasidismus*. Obě hnutí z rozdílných důvodů útočí na struktury místně určené židovské obce a omezují tradiční rabínskou autoritu. *Haskala* tak činí v rámci svých emancipačních snah, jež zahrnují posílení loajality Židů vůči státu. *Chasidismus* nahrazuje autoritu místního rabína vytvořením nového typu translokálního společenství okolo charismatického vůdce – *cadika*.

19. století již znamená postupné završení židovské emancipace, započaté reformami Josefa II. v 80. letech 18. století. Ať už výsledky emancipačního procesu hodnotíme jakkoli, je nepopíratelnou skutečností, že od tohoto okamžiku je židovská společnost plně konfrontována s realitou moderní evropské společnosti. Veškeré postoje, jež různé skupiny uvnitř židovské společnosti zaujímají, musí být hodnoceny jako reakce na evropskou modernitu, i pokud jsou jejím radikálním odmítnutím. Emancipační proces proto znamená zásadní předěl v historii rabínského judaismu, jenž se štěpí na různé proudy, zahrnující jak pozice, jež se snaží s modernitou vyrovnat (reformní, konzervativní, ale nakonec i neo-ortodoxní judaismus), ignorovat ji (*chasidismus*, *mitnagdim*) nebo ji otevřeně popírat (*ultraortodoxie*).

K přepisu hebrejských a aramejských výrazů

Použitý způsob transkripce je čistě fonetický a vychází z výslovnosti sefardské, která je zároveň základem pro výslovnost současné moderní hebrejštiny. (Aškenázská výslovnost je připojena jako alternativní, pokud se výraz v aškenázské podobě skutečně používá a čtenář se s ním může setkat.) Souhlásky, jež nemají v češtině ekvivalent, jsou přepsány hláskou z fonetického hlediska nejbližší.

Slabiky *di*, *ti*, *ni* v transkripci hebrejštiny i aramejštiny se vyslovují tvrdě [dy], [ty], [ny], např. [cadyk], [tyšri], [Kol nydrej].

Apostrof ('):

1. Po samohlásce značí souhlásku *alef* (ráz) nebo *ajin* (hrdelná hláska). Při výslovnosti je třeba přerušit proud vzduchu a začít novou slabiku: Ji-sra'el = Ji-sra-el; Ja'akov = Ja-akov. Přítomnost *alef* a *ajin* na konci slova se neznačí.

Ráz existuje i v češtině. Dnes se jeho používání považuje za nepovinné, i když starší pravidla pravopisu vyžadovala jeho vyslovování vždy, když slabika začínala samohláskou. Ráz v češtině vyznačuje předěl mezi slovy nebo uvnitř složenin (používat: po-užívat, troj-úhelník) a odlišuje předložku stojící před slovem začínajícím na samohlásku (z okna).

2. Po souhlásce značí pahlásku, zvanou hlasné *ševa*, a to pouze v několika jazykových vysvětleních, upřesňujících přibližnou transkripci. Hlasné *ševa* totiž sice nemá plné zabarvení, ale tvoří slabiku. Proto by správně mělo být *k'tuba* = k-tu-ba a nikoli ktu-ba.

Ve skutečné výslovnosti kvantita hlasného *ševa* kolísá. Rozhodli jsme se proto pro jednoduchost značit *ševa* písmenem *e* všude tam, kde se laický uživatel vyslovením plné samohlásky nejméně odchýlí od správné výslovnosti (např. *mešulešet*). Naopak tam, kde je *ševa* slabé, neznačíme je vůbec (např. *brit*).

Zvolené řešení je do určité míry založeno na jazykovém cítění autora, a může být proto nařčeno z libovольnosti. Hlasné *ševa* má však nejednoznačný charakter a pokusy o jakékoli systémové řešení jeho transkripce vždy nutně vyúsťují v závažné deformace zvukové podoby některé skupiny slov.

Seznam zkratek

1. Obecné

- aj. – a jiné
- arab. – arabsky
- aram. – aramejsky
- ašk. – aškenázská výslovnost
- heb. – hebrejsky
- mj. – mimo jiné
- n. l. – našeho letopočtu
- např. – například
- popř. – popřípadě
- před n. l. – před naším letopočtem
- srov. – srovnej

(Zkratky biblických knih jsou užívány podle Českého ekumenického překladu Bible)

2. Zkratky citovaných pramenů⁵

Talmudický korpus (chronologicky)

- m – *Mišna* (asi 200), následuje zkratka traktátu (viz Příloha II), číslo kapitoly a úseku
- t – *Tosefta* (asi 3. století), následuje zkratka traktátu (viz Příloha II), číslo kapitoly a úseku
- j – *Jeruzalémský talmud (Jerušalmi)*, asi 400), následuje zkratka traktátu (viz Příloha II), číslo folia a strana
- b – *Babylonský talmud (Bavli)*, asi 500), následuje zkratka traktátu (viz Příloha II), číslo folia a strana
- r – Komentář Šelomo Jicchakiho (Raši, 1040–1105) k *Babylonskému talmudu*, následuje zkratka traktátu (viz Příloha II), číslo folia a strana.

5 / Datace některých textů je velmi nejistá. V takovém případě ji uvádíme jen jako orientační s otazníkem, nebo ji neuvádíme vůbec.

Ostatní prameny

Alfa bejta – *Alfa bejta de-ben Sira acheret*

AŠ – *Amudej Šelomo* (Šelomo Luria, asi 1510–1573)

Ašeri – *Responza Ašeri* (Ašer ben Jechi'el, asi 1250–1328)

Ant. – Flavius Josephus, *Židovské starožitnosti*

ARNA – *Avot de-rabi Natan*, verze A (6. století?)

BJ – *Bejt Ja'akov* (Ja'akov Emden, 1697–1776)

BJ – *Bejt Josef* (Josef Karo, 16. století, jednotlivé části viz EH, ChM, JD a OC)

Cijuni – *Sefer Cijuni* (Menachem Cijuni ben Me'ir ze Špýru, polovina 15. století)

DCh – *Derech chajim* (Jehuda Loew, zem. 1609)

Dz – *Da'at Zkenim* (12.–13. století)

EH – *Even ha-ezer* (jedna ze čtyř částí *Arba'a turim*, *Bejt Josef*, *Šulchan aruchu* a *Mapat ha-Šulchan*)

EjchR – *Midraš Ejcha rabati* (konec 5. století?)

ExR – *Exodus raba* (11.–12. století?)

Hal Ašeri – *Halachot Ašeri*

HechR – *Hechalot rabati*

ChM – *Chošen mišpat* (jedna ze čtyř částí *Arba'a turim*, *Bejt Josef*, *Šulchan aruchu* a *Mapat ha-Šulchan*)

IŠG – *Igeret Šrira Ga'on* (987)

JD – *Jore de'a* (jedna ze čtyř částí *Arba'a turim*, *Bejt Josef*, *Šulchan aruchu* a *Mapat ha-Šulchan*)

jTarg – *Targúm Jerušalmi*

KohR – *Midraš Kohelet raba*

KBL – *Koehler-Baumgartner Lexicon* (Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (přeložil M. E. J. Richardson), Leiden: Brill, 2001)

KŠA – *Kicur Šulchan aruch* (Šelomo Ganzfried, 1804–1886)

KT – *Ktav tamim* (Moše Taku [z Tachova], zem. 1290)

LJ – *Leket jošer* (Josef [Joslein] Ben Moše, asi 1420–1488)

Maharik – *Še'elot u-tšuvot Maharik* (Josef Colon ben Šelomo Trabotto, asi 1420–1480)

Mas Sof – *Masechet sofrim* (8.–9. století?)

MGE – *Midraš gan Eden*

Minh – *Sefer Maharil minhagim* (15. století)

MŠ – *Mapat ha-Šulchan* (Moše Isserles, 16. století, jednotlivé části viz EH, ChM, JD a OC)

MN – *More nevuchim* (*Průvodce tápajících*; Moše ben Maimon [Maimonides], zem. 1204)

MPR – *Mišna im peruš Rambam* (Komentář Moše ben Maimona k *Mišně*)

MT – *Mišne Tora* (Moše ben Maimon [Maimonides], dokončeno 1180)
NetOl – *Netivot Olam* (Jehuda Loew, zem. 1609)
NuR – *Numeri raba* (9. a 11. století)
OC – *Orach chajim* (jedna ze čtyř částí *Arba'a turim*, *Bejt Josef*, *Šulchan aruchu* a *Mapat ha-Šulchan*)
OZ – *Or zarua* (Jicchak ben Moše z Vídně, asi 1200–1270)
Pardes – *Sefer ha-pardes* (12. století)
PA – *Pirkej avot* (3. století)
PDRE – *Pirkej de-rabi Eli'ezer* (8. století)
PRK – *Pesikta de-rav Kahana* (5. století)
Raši – *Komentář k Tóře* (Šelomo ben Jicchak, zvaný Raši, 1040–1105)
SefChas – *Sefer chasidim* (počátek 13. století, ed. Parma)
Sibuv – *Sibuv ha-rav rabi Petachja me-Regensburg* (konec 12. století)
Sif – *Sifra* (3. století)
Sifre Nu – *Sifre Numeri* (3. století)
SifreDt – *Sifre Deuteronomium* (3. století)
ŠA – *Šulchan aruch* (Josef Karo, 16. století, jednotlivé části viz EH, ChM, JD a OC)
ŠirR – *Midraš Šir ha-širim raba* (polovina 6. století)
ŠL – *Šibolej ha-leket* (13. století)
Šlu – *Šnej luchot ha-brit* (Ješaja Horowitz, asi 1565–1630)
TanchV – *Midraš Tanchuma* (ed. Varšava)
Tos – → *Tosafot*, následuje zkratka traktátu (viz Příloha II), číslo folia a strana *Babylonského talmudu*
TJT – *Tosafot Jom Tov* (Jom Tov Lipmann Heller, 16.–17. století)
Tur – *Arba'a turim* (Ja'akov ben Ašer zvaný Ba'al ha-Turim, asi 1270 až asi 1340, jednotlivé části viz EH, ChM, JD a OC)
Vitry – *Machzor Vitry* (dokončeno 1208)

Slovník A–Z

adar – 12. měsíc židovského →kalendáře, mezi 11. únorem a 28. březnem, má 29 dní. Znamení zvěrokruhu: Ryby. V přestupném roce (→kalendář) následuje po adaru tzv. adar šeni (druhý adar, 29 dní), spadá mezi 2. březen a 8. duben, má 29 dní. 14. adaru (v →Jeruzalémě 15.) se slaví →svátek →Purim. Podle bKid 38a připadá na 7. adar Mojžíšovo narození i úmrtí.

Adir hu (*On mocný je*) – anonymní hymnus o osmi slokách po osmi verších, zpíváný ke konci pesachového sederu. I když je někdy datován do 6.–7. století, objevuje se jako součást →*Hagady šel Pesach* teprve od druhé poloviny 15. století. Původně byl zpíván o různých oslavách a stejně jako hymnus →*Ki lo na'e* se sederem nesouvisel.

Obsahem hymnu je výčet vlastností →Boha (výtečný, veliký, zbožný, silný...), refrén vyjadřuje touhu po obnovení →Chrám: „On je mocný, postaví svůj dům v blízké době, rychle, rychle, za našich dnů, vbrzku. Bože, vybuduj, Bože, vybuduj svůj dům brzy!“

Hymnus se objevuje v tisku *Pražské hagady* (1526) v →jidiš. Význam, jaký hymnus záhy dosáhl, naznačuje skutečnost, že úvodní slova refrénu (*Gott nun bau dein Tempel*) se stala dokonce základem jihoněmeckého názvu pro seder – *Baunacht*.

Adon olam (*Věčný Pán*) – podle úvodních slov nazvaný hymnus, jenž je od 15. století součástí ranní bohoslužby (→*šachrit*). Autorství je nejisté, je připisován Šelomo ibn Gabirolovi (1021–1058), ale také Šrirovi Ga'onovi (939–1038). Zpívá se také na závěr večerní a přídavné bohoslužby (→*musaf*) o →Šabatu a →svátcích. V některých regionech byla tichá recitace tohoto hymnu v →synagoze způsobem, jak oznámit, že došlo k úmrtí. Skladba oslavuje Boží nadřazenost, všemocnost a prozřetelnost (→Bůh).

afikoman (hovorově *afikomen*, snad z řec. *epi kómon* = výzva k zábavě po hostině nebo *ép komon* = dezert) – část nekvašeného chleba (*macesu* – →*maca*), nejčastěji odlomená z prostřední ze tří oplatek, nazývaných →*kohen*, →*levi* a →*Izrael* na počátku pesachové hostiny (→*Pesach*). Otec rodiny, předsedající sederu, schová afikoman za podušku svého křesla. Přítomné dítě afikoman „ukradne“. Protože afikoman je posledním jídlem hostiny, po němž se již ve stolování nepokračuje, bývá tradičně od dítěte „vykoupen“ za nějaký dárek.

Zvyk odkazuje k zákazu mPes 10:8 přerušit společně rituální požívání pesachového beránka nesouvisející stolní zábavou – k té mohlo dojít až poté. *Babylonský talmud* (bPes 119b) přenáší funkci ohraničení (uzavření) sederového času na nekvašený chléb. Někteří středověcí vykladači (*Bertinoro*, mPes 10:8) chápali afikoman jako „dezert“, který by normálně po masitém

jídle následoval, o sederu je ale zakázáno pokračovat po skončení po jídání beránka dalšími jídlami, „aby se neztratila jeho chuť“. Z toho pak odvozují zákaz pojídat další jídla po posledním nekvašeném chlebu, jenž je sám nazýván afikomanem. Souvislost odlamování afikomanu s dětmi je zmíněna v *Talmudu* (bPes 109b): „Uspíšíme (*chotfim*) jedení macot o pesachovém večeru kvůli dětem – aby neusnuly.“ Hebrejské *chataf* může však znamenat nejen vykonat něco rychle, ale také chňapnout, nebo dokonce ukrást. Z tohoto alternativního čtení patrně pochází popsaná hra na „ukradení“ macesu, jejímž cílem je udržet děti vzhůru a vybudit jejich zvědavost.

V lidovém náboženství symbolizoval afikoman dokonalé splnění příkazů pesachového sederu. Odtud vyjádření jako: „Jíst mnoho afikomanu znamená dlouho žít.“ Anebo na adresu někoho, kdo zemřel ve vysokém stáří: „Jedl příliš afikomanu.“ Kousek afikomanu se uchovával v domácnosti až do dalšího Pesachu pro zajištění prosperity a odvrácení uhranutí (→*ajin ha-ra*). Někteří lidé nosili afikoman při sobě za stejným účelem jako →amulet. Zvyk uchovávat v domě kus macesu jako ochrany proti požáru je doložen u →nežidů v některých částech Německa (*Judenmatz*) a může pocházet právě z použití afikomanu jako amuletu.

agada (plurál *agadot*, synonymní *hagada* se používá méně často pro odlišení od →*Hagady šel Pesach*) – tradiční označení vyprávěcích nebo homiletických, tedy nikoli náboženskoprávních (halachických) textů rabínské literatury formativního období nebo jejich částí. Rabínská literatura hovoří o (nedochovaných) knihách agady (jŠab 15c – *sefer agada*), jež se měly vztahovat k jednotlivým biblickým knihám (jKil 32b – *sefer tilim agada* – kniha agady k *Žalmům*). Pro rabínské učence byla agada látkou, která se vysvětluje (jHor 48b): „Vysvětlil jsem mu celou agadu.“

Termín představuje jistě nebezpečí, spočívající v mechanickém oddělení rabínských narativů od čistě halachické látky. Jako by se tak naznačovalo, že jsou vyprávěcí pasáže méně důležité. A skutečně od 11. století až do sklonku středověku byla agada odsunuta v rabínském vzdělávacím systému na vedlejší kolej. Pouze pro účely →exegeze vyprávěcích pasáží →*Bible* byla znalost agady často nutná, i zde se však jednalo spíše o pouhé kompilování, jehož výsledkem byly pozdní agadické sbírky typu *Jalkut Šim'oni*, *Midraš ha-gadol* nebo přejímání jednotlivých agadot do exegetického kontextu biblických komentářů (tak například Šelomo Jicchaki – Raši). Až dva významní autoři přelomu 16. a 17. století, Jehuda Loew a Šmu'el Eidels ve stejnojmenných sbírkách *Chidušej agadot* (→*chidušim*) podrobili agadickou látku →*Talmudu* hluboké analýze, a postavili ji tak na roveň halaše.

Rozlišení agada – halacha je však staré. *Jeruzalémský talmud* používá aram. výrazu →rabíni – specialisté na agadu (*rabanan de-agadta*). Agada je na-

hlížena jako svébytná disciplína, i když méně náročná než halacha: „Řekl rabi Jeremja rabi Zerovi: ‚Pane, učte nás!‘ Odpověděl mu: ‚Je mi mdlo, nemohu...‘ – ‚Tak proneste slova agady!‘“ (bTaa 7a). Neznamená to však, že by měla být opomíjena. *Talmud* například nabádá: „Kdykoli slyšíš slova rabi El’azara ben Jose ha-Gliliho, týkající se agady, nastav své ucho jako trychtýř!“ (bChul 89a)

Moderní výzkum používá namísto výrazu agada spíše termínu narativ a pokouší se o popsání mechanismů fungování různých typů narativů, především tehdy, jedná-li se o komponenty vyšších celků (např. právě *Talmudu*) a o nalezení a charakterizaci jednotlivých narativních forem v midrašických kompilacích. Můžeme již například popsat žánry jako *mašal* (parabola) nebo *ma’ase* (precedent/exemplum) a jejich transformace v jednotlivých textech rabínské literatury. Ukazuje se, že přítomnost některých narativních pasáží je vysvětlitelná v kontextu halachického diskurzu, jiné narativní formy se pojí s exegezí. Obecně lze říci, že ani nejdobrodružnější, nejfantastičtější a nejpoutavější narativní pasáže nelze automaticky redukovat na pouhé „rozptylující vložky“, jak se dříve často tvrdilo. *Talmud* sám si je vědom atraktivnosti agady, když vykládá: „Verš Písma říká (*Ex* 19,9): ‚Mojžíš vyprávěl (*va-jaged*)‘ – věci, které zaujaly srdce člověka jako agada...“ (bŠab 87a). Při podrobnějším zkoumání zpravidla vyvstane logická souvislost s „vážným“ kontextem. Stále je pak nutno mít na paměti, že ať už je důvod přítomnosti narativní pasáže jakýkoli, vždy je podmíněna vědomým rozhodnutím redaktorů daného textu.

aguna (plurál *agunot*) – upoutaná žena. Právní statut ženy, již opustil manžel, aniž by se s ní prostřednictvím předání getu rozvedl (→rozvod), nebo jejíž manžel je nezvěstný, chybí však důkazy o jeho úmrtí. Aguna je z právního hlediska stále vdanou ženou a nemůže uzavřít další sňatek. Agunou je proto také žena, vázaná povinností levirátního sňatku (→jibum).

Při prosté aplikaci souvisejících halachických principů by žena mohla zůstat např. při zmizení manžela navždy agunou, protože jedině manžel může vystavit get a současně nikoho nelze prohlásit za mrtvého jen na základě domněnky. Celá řada zmírňujících ustanovení byla přijata, „aby se židovské ženy nestaly agunami“ (*MT* Hilchot gerušin 13:29).

Základním posunem je vstup rabínského soudu (→*bejt din*) do celé záležitosti a přípustnost třetích osob jako prostředníků při předání getu a svědectví o smrti manžela. Dále jsou uvolněny jinak striktní podmínky pro svědectví, které je za normálních podmínek validní, jen pochází-li od dvou důvěryhodných osob. Namísto toho se zavádějí přísahy, umožňující akceptovat svědectví osoby jediné (bJev 122b), a to dokonce takové, která jinak nespadá mezi „důvěryhodné svědky“. Např. posel-analfabet může předat

get, jediné svědectví dovoluje prohlásit za mrtvého muže, který dlel mimo →zemi Izraele, svědkem ve věci aguny může být žena, otrok i →nežid.

Ahasver (také Věčný nebo Bludný Žid) – postava z věnce legend, v jejichž jádru je vždy →Žid, který odmítne pomoci Ježíšovi nesoucímu kříž, zavrhně jej, nebo dokonce uhodí. Ježíš muže s poukazem na příslib svého druhého příchodu (*Mt 16,28, J 20,23*) potrestá nesmrtelností a blouděním až do okamžiku, kdy se prokáže jeho omyl, tj. do svého druhého příchodu (parúsie). Existence legendy je doložena ve 13. století a od té doby byla součástí evropských ústních tradic. Za nejvlivnější písemnou podobu se považuje leydenské zpracování (1602) s titulem *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus*. Jednotlivé mutace se liší detaily, které zpravidla odrážejí místní obraz Žida. V některých verzích je Ahasver ševcem, což bylo časté povolání středověkých Židů. Zprávy o setkání s ním zmiňují jeho schopnost hovořit vždy jazykem země, v níž se nalézá (jedná se o další aspekt, reflektující skutečný znak středověkých Židů). Na jeho zobrazeních se zpravidla setkáváme s postavou židovského podomního obchodníka, tedy Žida, s nímž se nežidovská společnost mohla nejčastěji setkat.

Postava Věčného Žida má však i svůj hlubší rozměr. Ahasver coby věčný a všudypřítomný poutník je pamětí světa, disponující znalostí všech událostí, jež se odehrály od Ježíšových dob, a tyto události může sdělovat. Jako takový je Ahasver personifikací části středověkého obrazu Žida coby člověka bez domova, jehož existence není oprávněna sama o sobě, ale pouze odvozeně jako toho, kdo byl přítomen novozákonním událostem a jednou bude usvědčen ze svého omylu.

ajin ha-ra (doslova: zlé oko; hovorově *en ha-ra*) – uhranutí. Obecně rozšířená víra v moc a potencionálně nebezpečnou sílu pohledu dochází v →rabínském judaismu výrazného vyjádření, které se neomezuje na rovinu lidového náboženství. *Ajin ha-ra* se objevuje v příbězích *Talmudu*: Rav tvrdí, že 99 lidí ze 100 zemře kvůli uhranutí (bBM 107b); když byl významný učenec Eli'ezer ben Hyrkanos exkomunikován, „došlo k obrovským katastrofám, protože na cokoli toho dne pohlédl, shořelo“ (bBM 59b). Motivem k uhranutí je závist, proto největší nebezpečí hrozí dítěti, matce prvorozeného chlapce, ženichovi apod. Uhranutí mohlo být mířeno na osoby i na věci (bBM 107a). Proti uhranutí sloužily →amulety i různé rituály (bBer 55b). Např. kus chleba, →maci nebo hrstka soli se vkládaly do kapsy neobyčejně krásného dítěte; kus oděvu osoby, podezřelé, že uhranula dítě, se spálí a kouř se foukne dítěti do úst apod. V lidové mluvě se vžil obrat *kajn ajn ha-ra* (doslova: bez uhranutí), zlo odvracející (apotropaický) výrok, kterým mluvčí ujišťuje, že proslovená pochvala je míněna upřímně (podobný význam jako naše klepání na dřevo).

Akdamut milin (*Na úvod slov*; ašk. *Akdamus*) – aramejská báseň, zpívána podle →aškenázského →nusachu na první den →svátku →Šavu'ot před čtením z →Tóry. Autorství je připisováno Me'irovi ben Jicchakovi z Orléans (11. století). Báseň opěvuje židovský lid, jeho lásku k →Bohu a Božímu zákonu, stejně jako budoucí očekávání. Všech devadesát veršů končí gramatickým rýmem *-ta*, jenž je tradičně interpretován jako symbol nekonečnosti Tóry (písmeno *tet* je posledním, *alef* prvním písmenem hebrejského →grafického systému). Původně snad hymnus sloužil jako úvod k četbě aramejského →targúmu, proto byl zřejmě sepsán ve stejném jazyce.

akeda (upoutání, také *akedat Jicchak* = upoutání Izáka) – označení textu *Gn 22,1–19* i jím vyprávěného příběhu Abrahamovy oběti, při které je Izák svým otcem upoután za nohy a ruce k oltáři. Pro rabínské myšlení je příběh východiskem k uvažování o problému utrpení spravedlivého a otázky Boží vševědoucnosti. Maimonides se v *Průvodci tápajících* (3:24) staví za talmudický výrok (bŠab 55a): „Není smrti bez hříchu, není trestu bez provinění.“ Utrpení spravedlivého, palčivou otázkou všech abrahamovských náboženství, tak bagatelizuje v tom smyslu, že dokonalý spravedlivý (který je jindy předpokladem Maimonidových úvah) ve skutečnosti vlastně neexistuje. Zkoušky, zmíněné v →Tóře, jsou podle Maimonida především modely správného chování, sloužící k tomu, „aby se lidé dozvěděli, jak se chovat a jak správně uvažovat“. Abrahamův postoj v akedě ukazuje, kde jsou hranice bohobojnosti (*Gn 22,12*). Oproti tomu podle Nachmanida (*Ramban, Gn 22,1*) spočívá význam zkoušky na rovině lidské, kde je zkouška důkazem svobodného jednání. →Bůh, vševědoucí a zároveň dobrý, zkouší člověka, jen když ví, že člověk jeho vůli vykoná, a získá tak větší odměnu tím, že je daný skutek aktualizován. Téma akedy se také často objevuje v liturgii. →*Zohar* a později na jeho základě Jicchak Luria i další mystikové 16. století kladli důraz na každodenní recitaci zmíněného biblického textu (*Paršat akeda* = *Oddíl o upoutání*), který se stal součástí každodenní liturgie převážně většiny východoevropských kongregací, nejčastěji v rámci individuální ranní →modlitby. Již o mnoho dříve byl během veřejného →půstu Bůh vzýván jako „ten, který odpovéděl Abrahamovi na hoře Morija a dnes vyslyší vás...“ (mTaa 2:4). *Talmud* (bRH 16a) vysvětluje beraní roh – →šofar, na který se troubí o →Jom kipuru, jako připomínku mytického berana, připraveného již od šesti dnů stvoření (*PA 5:6*). Pasáž připomínající akedu je součástí →musafu a *Gn 22* se čte na druhý den oslav →Roš ha-šana (bMeg 31a).

Ve středověku se akeda v aškenázské oblasti stává paradigmatickou situací, která je od křížáckých válek vnímána jako figura pro židovské mučednictví (→*kiduš ha-Šem*). V této souvislosti vzniká poetický žánr zvaný akeda, zpracovávající téma upoutání Izáka prizmatem středověkých pogromů (→*pijut*).

Alenu (*Je naší povinností*; ašk. *Alejnu*) – podle svých úvodních slov nazvána →modlitba, recitovaná každý den na závěr večerní (→*ma'ariv*), ranní (→*šachrit*) i odpolední (→*mincha*) modlitby. Původně byla součástí přidavné modlitby (→*musaf*) během →Vysokých svátků, do každodenního modlitebního pořádku vstoupila kolem roku 1300. Recitace *Alenu* na závěr synagogální bohoslužby je chápána jako znovuutvrzení deklarace →Boha coby nejvyššího a jediného krále vesmíru. V tomto smyslu je *Alenu* protipólem →*Šma*.

Alenu se také recituje na závěr rituálu obřízky (→*brit mila*), kde naznačuje, že chlapec je již součástí lidu Izraele, a je tedy podřízen zákonům →Tóry (→*micva*).

Protože modlitba *Alenu* zdůrazňuje svrchovanost Božího království, byla spojována s mučednictvím (→*kiduš ha-Šem*). Josef ha-Kohen (1496–1578) píše ve své kronice *Emek ha-bacha (Slzavé údolí)*: „Během perzekucí Židů v Blois, ve Francii roku 1171, kde mnoho učenců Písma zemřelo jako mučedníci, psal očité svědek rabi Ja'akovovi z Orléans, že smrt mučedníků byla doprovázena zvláštní písní, znějící nočním tichem a přivádějící kněží k údivu napětím své melodie, již nikdy předtím neslyšeli. Později se ukázalo, že umírající mučedníci zpívali *Alenu*.“

alija (heb. *ala* = jít nahoru, stoupat) – imigrace do →země Izraele. Již biblický jazyk důsledně nahlíží zemi Izraele jako hierarchicky nejvýše položené území stvořeného světa. Zatímco příchod do země je vždy výstupem, její opuštění, vyjadřované slovesem *jarad* (heb. = jít dolů, klesat), je degradací. Protože skutečně dokonalý život v souladu s Božími příkazy (→*mica*) je možný právě jen v zemi Izraele, usilovali →Židé přirozeně o usídlení na jejím území. →*Mišna* (mKtu 13:11) říká: „Kdokoli má právo přestěhovat svou rodinu do země Izraele. Nikdo nemá právo ji vystěhovat. (...) Platí stejně pro muže i ženy.“ V praxi to mělo znamenat, že pokud se manželka nebo manžel rozhodnou žít v zemi Izraele, celá rodina by se měla přestěhovat. V opačném případě se jedná o snad jediný důvod, pro který má i žena právo žádat →rozvod, vyplacení odstupného dle svatební smlouvy, a je tedy postavena na roveň muži.

Touha sídlit v zemi Izraele dochází vyjádření v náboženské literatuře, ale i v hebrejské poezii, především v tvorbě andaluských autorů. Král hebrejských básníků, Jehuda ha-Levi (asi 1075–1141), umírá podle legendy před hradbami →Jeruzaléma bezprostředně poté, co složil svou nejslavnější báseň, sionidu *Cion ha-lo tiš'ali...* (*Sione, což se nestaráš o blaho svých zajatých synů?*). Popularita středověkých cestopisů Benjamina z Tudely a Petachji z Regensburgu (oba z konce 12. století) souvisela mj. s tím, že oba cestovatelé popisují situaci v zemi Izraele.

Přestože politické podmínky nedovolovaly svobodné přistěhování Židů a ekonomická omezení prakticky znemožňovala existenci normálně strukturované společnosti, můžeme po celý středověk sledovat proud židovských poutníků, směřujících do země Izraele. Ve 12. století existovaly významnější židovské komunity v pobřežních městech (Týrus, Akko, Aškalon). Menší obec byla v Tiberiadě. Přistěhovalci byli nejčastěji rabínské učenci (→rabín) nebo zbožní lidé (→*talmid chacham*) s pietistickými tendencemi, kteří si přáli alespoň zemřít tam, kde podle očekávání dojde k mesiášským událostem (→mesiáš, →eschatologie). V zemi Izraele se na svém útěku ze Španělska zastavil Maimonides, v Akku se ve 13. století usadil Moše ben Nachman – Nachmanides (1194–asi 1270). Souvislost s vírou ve →zmrtvýchvstání byla velmi úzká – podle *Babylonského talmudu* (bKtu 111b) pouze ti, kdo jsou pohřbeni v zemi Izraele, budou mít podíl na světě, který přijde. Postupně se tak utváří jistá polarita mezi diasporou a osídlením země Izraele, jež je prostřednictvím peněžních darů diasporou podporováno. Prudce rostoucí přítomnost aktivních učenců v 16. století činí ze země Izraele znovu jedno z nejživějších duchovních center rabínského judaismu (viz Úvod, →mystika). Avšak teprve od konce 19. století můžeme se vznikem sionistického hnutí hovořit o rozsáhlejší imigraci (*aliji*).

almemor viz bima

am ha-arec (doslova: lid země) – talmudický termín, označující původně venkovana. Podobně jako latinský *rusticus* i *am ha-arec* získává postupně pejorativní nádech a v rabínském právu označuje nevzdělance jako takového, bez nutné vazby na venkov. Hovorově amhorec znamená jednoduše „křupan“. Pro rabíny je *am ha-arec* osobou nevzdělanou, potenciálně porušující z neznalosti náboženská ustanovení. Z toho plynou různá omezení týkající se společenských, a především ekonomických styků zbožného člověka (→*talmid chacham*) s *am ha-arecem* (→*ba'al ha bajit*).

amen – výraz používaný jako odpověď obce při responzivně recitovaných →modlitbách. Vyslovením tohoto výrazu posluchač stvrzuje, že věří v to, co vedoucí modlitby (→šliach cibur) právě vyslovil. Tuto funkci má výraz amen již v *Bibli* (např. *Dt 27,15–26*, v liturgickém kontextu *Ž 106,48*). Etymologicky souvisí výraz se slovesem 'MN (*alef, mem, nun* = být věrný, stálý, důvěřovat, věřit) a s výrazem *emuna* = důvěryhodnost, věrnost (*2 K 12,16*), ve středověké hebrejštině = víra. Rabínská tradice (bŠab 119b) vykládá tento výraz jako zkratku výrazu *El melech ne'eman* = Bůh, věrný král.

Amida (také *Tfilat ha-amida*) – → modlitba vstoje. Spolu se → *Šma* základní text synagogální i soukromé → liturgie. Tanaitské texty používají názvu *Šmone esre* = *Osmnáct*, středověká náboženskoprávní literatura hovoří jednoduše o *Modlitbě (ha-Tfila)*.

Amida byla nejprve pouze součástí ranní (→ *šachrit*) a odpolední modlitby (→ *mincha*). Později vstoupila také do modlitby večerní (→ *ma'ariv*).

Jak naznačuje název *Šmone esre*, sestávala tato modlitba původně z osmnácti → požeňání. K nim bylo již v talmudickém období přidáno požeňání devatenácté. Jednotlivá požeňání, která mají názvy podle klíčových slov nebo svého obsahu, tvoří tři obsahové skupiny: velebení → Boha (*švachim*, 1–3), prosby (*bakašot*, 4–16) a poděkování (*hoda'ot*, 17–19). Midraš (*Sifre Dt* 343) vysvětluje toto uspořádání na základě přirovnání mezi → Bohem a lidským králem. Kdo hodlá přednést prosbu, nejprve krále velebí a chválou prosbu také uzavře. Stejně tak by nebylo vhodné začínat modlitbu potřebami lidu Izraele. Rituál *Amidy* skutečně poněkud připomíná audienční praxi starověkého královského dvora. Současně mají jednotlivé úkony symbolický význam. Modlíci se např. nejprve učiní tři kroky kupředu, což odpovídá třem stupňům svatosti, jimiž prošel Mojžíš při výstupu na Sinaj. Při vyslovení úvodního „bud' požeňán“ se modlíci pokrčí v kolenou, při slově „Hospodine“ se narovná. To se opakuje i u druhého požeňání.

Vývoj *Amidy* byl dlouhý a složitý. Doložena je variabilita textu i jeho dělení na jednotlivá požeňání. Existovaly regionální rozdíly, jak vyplývá ze srovnání citací z *Amidy* v *Jeruzalémském* a *Babylonském* → *talmudu*.

Zvláštním případem je dvanácté požeňání, které je právě tím, které bylo připojeno později a zvýšilo počet na výsledných devatenáct. Nazývalo se původně „požeňání za poníženi zkažených“ (jBer 33b), a přestože *Talmud* (bBer 28b) umisťuje jeho vznik do akademie v Javne (90. léta 1. století n. l.), mohlo mít původ již v době makabejské. Text požeňání se v mišnaickém období obracel proti tzv. *minim* (singulár *min*) – heretikům, mezi něž zřejmě patřili i judeokřesťané. Z příběhu v bBer 29a vyplývá, že veřejná recitace tohoto požeňání byla jakousi zkouškou pravověrnosti. Následný vývoj odráží vnější tlaky i autocenzuru židovského prostředí. V → sefardském prostředí byl často původní výraz *min* zachován, i když Maimonides má *apikoros* = volnomyšlenkář. V → aškenázské sféře dochází k nahrazení výrazem *mešumad* (odpadlík), který cenzura v tiscích zaměňuje za *mumar* (bastard). Jinou emendací byl výraz *poš'im* (hříšníci) nebo nezávadné *malšinim* (udavači). *Amida*, která je součástí přídatné modlitby (→ *musaf*) o Šabat a jiných svátečních dnech, je modifikována. Zachován je rámeček první a poslední trojice požeňání, zatímco střední část je nahrazena alternativními texty, jež tematicky souvisejí s obsahem daného svátku.

amora (plurál *amoraim*, z heb. *amar* = říci) – termín, jímž jsou podle tradiční rabínské literatury označováni učenci → talmudu, následující po uzavření → *Mišny*. Jím připsané výroky jsou obsaženy v *Babylonském* a *Jeruzalémském talmudu* i v → midraších. Podle tradiční židovské historiografie následuje po období *amoraim* období *savoraitů* (heb. *savar* = uvažovat), jímž je tradicí připisováno uzavření *Babylonského talmudu*, viz též tana.

amulet – předmět, jenž má člověku, jenž jej nosí při sobě, přinášet štěstí a chránit jej před zlem. Doklady pro víru v moc amuletů zavěšovaných nebo jinak připevňovaných na osobu nebo věc, již měly ochraňovat, lze najít již v *Bibli* (např. *Gn 35,4*, *Ex 32,2*, *Př 1,9* a *6,21*) a jejich používání pokračovalo po celé trvání rabínského judaismu.

Od → *Mišny* je heb. názvem pro amulet *kmi'a* = věc, která visí (správněji *k'mi'a*). Neexistuje přímý právní zákaz amuletů, i když někteří učenci od jejich přípravy zrazovali. Jiní učenci však sami amulety připravovali. Pokusy stanovit pravidla pro vymezení povolených a nepovolených amuletů *de facto* amuletu jako takovému přiznávají jistou míru oficiálního uznání. Za schválený amulet se považoval takový, který byl připraven pro specifickou funkci a s úspěchem použit alespoň třemi osobami. Takový amulet bylo povoleno nosit i o → Šabatu. Ve středověku byl amulet natolik posvátným předmětem, že nesměl být nošen viditelně (zpravidla byl obalen váčkem), zároveň však jeho svatost nebyla taková, aby z ní plynula povinnost jej zachránit o Šabatu z hořícího domu.

Nejvýznamnější kontroverzí, v níž hrály amulety roli důkazu viny, byl spor mezi pražským rabínem Jonathanem Eybenschützem (1690–1764) a Ja'akovem Emdenem (1697–1776), který Eybenschütze obvinil ze šabatiánské hereze na základě jím vydaných amuletů, ve kterých údajně vzýval falešného → mesiáše Šabataje Cvi coby vykupitele.

Funkce amuletu byla dvojitá: amulet buď preventivně ochraňoval, nebo následně zbavoval již utrpeného postižení. Můžeme také rozlišit dva typy – psané (nejčastěji pergamen z → kašer zvířete) a předmětné. *Talmud* dokládá množství předmětných amuletů, z nichž některé byly používány i ve středověku (různé části těla lišky, modrý provázek, fenykl...). Podobně jako křesťané, i středověcí Židé věšeli na krk svým dětem červený korál. Ochranný kámen (*even tkuma*) sloužil proti potratu, doloženy jsou kameny falického tvaru, někdy doplněné nápisy (např. text *Gn 49,24*).

Zajímavé je použití různých rituálních předmětů jako amuletů. *Talmud* (bSanh 21b) naznačuje, že dokonce i svitek → Tóry mohl být použit jako amulet. Modlitební řemínky (→ tfilin) byly zřejmě původně amuletem a tuto funkci neztratily ani později, kdy byly integrovány do „vysokého“ náboženství. Ještě ve středověku se tfilin přikládaly na děti, byly-li rušeny ze spánku

→démony. Dům před nimi mohl být zabezpečen pověšeným →afikomanem, který byl také nošen na osobní ochranu ve váčku. Ochrannou funkci měla i →mezuzá.

Některé amulety vyžadovaly složitou přípravu. Např. proti nespavosti se doporučovalo vzít veš z hlavy daného člověka a navést ji, aby vlezla do duté proděravělé kosti. Ta byla zapečetěna a nespavec si ji pověsil na krk. Jindy se předmět stával amuletem prostřednictvím zaříkávání.

Mechanismy působení byly různé, často sympatetický přenos kvalit předmětu na jeho nositele (části zvířat – síla, prohnatost), mnohdy v kombinaci se symbolismy (kámen v kameni – embryo v lůně). V mnohých případech Židé neváhali použít osvědčených prostředků svých sousedů: „Když se narodil můj syn Seligman, ušila mu má žena lněnou košili, zvanou v němčině *nothemd*, o níž každý tvrdí, že ochraňuje před útokem na cestě.“ (Lj 1:9) Z německého prostředí máme doloženy detailní popisy výroby i funkcí košile *Nothemd* (také *Sieghemd*).

Nejoblíbenější však byly v židovském prostředí amulety psané. Byly připraveny specialistou (někdy pro konkrétní účel) a mechanismem jejich působení byla síla hebrejských písmen (→grafický systém) a →jmen, nejvýznamnějšího prostředku židovské →magie. Některé amulety sestávaly z vybraných biblických veršů, do nichž mohla být vpletena jména →andělů/démonů, nebo naopak pouze z těchto jmen. Texty různých amuletů jsou obsaženy v populárním spisku *Sefer Razi'el mal'ach* spolu s návody, jak a kdy je vyrábět. Např. ne každý den v měsíci, týdnů ani každá hodina dne je vhodná pro výrobu amuletu. Typickými znaky je přítomnost označení *kmi'a* (amulet), jména Boží a andělská, biblické výrazy obsahující především boží atributy, detailní popis funkce amuletu, jméno nositele a jméno jeho matky. Vedle textu mohl amulet obsahovat obecně používané →symboly i znaky a obrazy, jejichž význam a funkce nám dnes uniká.

andělé – úvahy o andělech (angelologie) tvoří významnou součást systému →rabínského judaismu. Základem je biblický koncept anděla jako bytosti dlící v nebi, jež je poslem (*mal'ach*, plurál *mal'achim*) mezi →Bohem a lidmi (*mal'ach Elohim* = posel Boží, *Za 12,8*). Anděl vykonává Boží vůli na zemi nebo sděluje lidem Boží rozhodnutí. V →*Bibli* se andělé objevují v podobě výjimečně krásných lidských bytostí a ne vždy jsou jako andělé rozpoznáni (*Gn 18,2*). Létají vzduchem, mohou se stát neviditelnými, mizí v ohni obětí, nebo se naopak objeví v ohni hořícího keře (*Ex 3,2*). Knihy Spisů zdůrazňují jejich netělesný charakter: „Z vichrů si činíš své posly, z ohnivých plamenů sluhy.“ (*Ž 104,4*) Současně již v *Bibli* jsou andělé často bytostmi hrozivými, a zakládá se tak jejich blízkost k →démonům: „Anděl (...) stojí mezi zemí a nebem. V ruce měl tasený meč, napřažený na Jeruzalém.“ (*1 Pa 21,16*)

V pozdních knihách *Bible* se objevují i podrobné vize andělských bytostí (*Da* 10,5–6 aj.). Počet andělů je obrovský, ba neomezený: „Je možné Jeho (andělské) zástupy sečíst?“ (*Jb* 25,3) *Knih*a *Danielova* otevírá cestu následnému vývoji angelologie, jež anděly individualizuje, rozpracovává jejich jména, vzhled, kategorie a funkce.

V rabínské literatuře formativního období, především v →midraších, jsou andělské bytosti velmi často literárním prostředkem rozpracování biblických příběhů. Midraš *Genesis raba* (8:5) například uvádí anděly do příběhu stvoření člověka, kde podle *Bible* vůbec nefigurují, aby poskytli svou otázkou „Proč jej, (Bože), tvoříš?“ záminku k rozvinutí úvah o smyslu člověka. Jindy andělé, coby bytosti obklopující Boha, vyslovují pochybnosti o správnosti nebo nutnosti Božího konání, a zastupují tak v literatuře midrašů autorský hlas.

Na rozdíl od lidských bytostí andělé nemají pud k zlému (→*jecer ha-ra*, *GnR* 48:11). Proto jsou označováni jako svatí. Nevykazují ani zlost ani nenávisť, neexistují mezi nimi rozdíly (*Sifre Nu* 42). Současně rabínské učenci trvají na nadřazenosti Boha andělům, z nichž ani ti, kteří nesou trůn Boží slávy, nesmějí na Boží slávu pohlédnout (*Sif* 1:1). Postupně se objevuje myšlenka, že člověk je andělům nadřazen, a to paradoxně svou tělesností. Andělé slouží Adamovi během jeho krátkého pobytu v →ráji a pečou mu maso (bSanh 59b). Když lid Izraele recituje →modlitbu →*šma*, andělé zmlknou a teprve poté zpívají svou vlastní píseň (*GnR* 65). Naslouchá-li Bůh opěvání Izraele, andělé ztichnou (bChag 12b). Jiné místo stejného traktátu (bChag 16a) srovnává anděly (konkrétně *mal'achej ha-šaret* = služební anděly), demony a lidské bytosti: „Ve třech ohledech se demony podobají andělům a ve třech ohledech lidem. (...) Podobně jako andělé mají křídla, pohybují se z jednoho konce světa na druhý a vědí, co se stane. (...) Jedí a pijí jako lidé, rozplozují se jako lidé a umírají. (...) Ve třech ohledech se lidé podobají andělům a ve třech ohledech zvířatům. Podobně jako andělé mají porozumivou schopnost, kráčejí vzpřímeně a mohou mluvit svatou řečí (→hebrejščina). (...) Jedí a pijí jako zvířata, rozplozují se jako zvířata a konají tělesnou potřebu.“

Některá z tvrzení v rabínské literatuře formativního období mají patrně za účel zabránit konfliktu mezi ideou andělů a ideou jedinosti Boha (monoteismem). Zdůrazňuje se stvořenost andělů. Za důvod jejich stvoření teprve druhý, nebo dokonce až pátý den se označuje nebezpečí, aby někdo neřekl, že pomáhali Bohu se stvořením světa. Andělé nepatří mezi věci, o jejichž stvoření Bůh rozhodl ještě dříve, než byl učiněn svět (*GnR* 1:3). Když Bůh uvažuje o stvoření člověka, s anděly se sice radí, avšak rozhoduje se pro jeho stvoření proti jejich názoru (bSanh 38b, *GnR* 8:5).

V některých textech jsou andělé jakousi nebeskou paralelou lidí. V bChag 12b se hovoří o nebeském →Jeruzalému, kde anděl Michael zastává roli ve-

lekněže a přináší oběti. Jiní andělé opěvují Boha zpěvem verše *Iz 6,3* (tzv. *trisagion*): „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů.“ (bChul 91b) Každý z národů světa, jichž je podle židovské tradice 70, má svého nebeského andělského patrona – strážce. Podle midraše (*ŠirR 8:14*) Bůh vždy trestá nejprve tohoto anděla a teprve poté příslušný národ.

→ *Talmud* a midraše zmiňují některé anděly jménem a rozlišují jejich funkce: Princem světa (*sar ha-olam*), jež zmiňuje bJev 16b, byl nejspíše Michael. Tři andělé, kteří navštívili Abrahama (*Gn 8,2*), měli být Michael, Gabriel a Rafael. Sama'el byl patronem Edomitů (Edom se ztotožňoval s Římem), Ben Nec (bBB 25a) byl andělem větrů, Duma byl princem říše mrtvých (bSanh 94a), Rahav andělem moří, Ridja andělem dešťů, Jurkemi andělem krupobití. Gabriel byl ustanoven nad dozráváním ovoce, Lajla (doslova: noc) byl andělem početí atd. Zvláštní třídu andělů v *Talmudu* tvoří andělé ničitelé (*mal'achej chavala*, singulár *mal'ach chavala*), duše lidských bytostí odebrává anděl smrti (*mal'ach ha-mavet*). Trestajícím a člověka pokoušejícím andělem je Satan. *Talmud* zná také Metatrona a Sandalfona, z nichž první se stal později klíčovým ve spekulacích hechalotické →mystiky a byl ztotožňován s Henochem (*Gn 5,24*) a současně s výše zmíněným andělem zvaným Princ světa.

V pozdních apokalypsách, datovaných do post-talmudického, čili ga'onského období, jsou časté popisy Božího trůnu (*merkava*) z Ezechielova vidění (*Ez 1,4–28*). Zde zmíněné „čtyři bytosti“ (*arba chajot*, *Ez 1,5*) byly ztotožňovány s Michaelem, Gabrielem, Urielem (anděl světla) a Penuelem (anděl Boží tváře, jindy nahrazen Rafaelem). Také v popisech →ráje a pekla (→zásvětí) jsou zmiňovány nesčetné třídy andělů i andělé jednotliví, jejich vzhled, rozměry, jména a funkce. Toto rozrůznění šlo nejspíše ruku v ruce s rozšířením magických praktik a vzývání andělů. Zřejmě již v pozdním starověku došlo navíc k obohacení židovské angelologie o mnohá původně řecká (méně často latinská a perská) jména, jejichž smysl byl postupně zapomínán a jejichž podoba byla komolena k nepoznání.

Během středověku na jedné straně tiše přežívá víra v existenci andělů i v myšlení náboženských elit (Maimonides v *Mišne Tora* (Jesode ha-Tora 2) hovoří o deseti třídách andělů), spekulace o jednotlivých andělech, jejich jménech a funkcích se však stává více a více záležitostí →mystiky a lidové zbožnosti. Zde jsou andělé vnímáni jako prostředníci, kteří mohou za člověka jednat v nebeských sférách a zajistit úspěch na zemi. Mnoho lidí věří v jim přiděleného osobního anděla (*memune*, plurál *memunim*). Jména andělů jsou psána na ochranné →amulety a vzývána v inkantacích magických rituálů.

apostaze – odpadnutí od judaismu, podle rabínského práva vedle vraždy a cizoložství jedno znejtěžších provinění. Rabínským termínem pro odpad-

líka je *mumar* (viz *Jr 2,11*), *mešumad*, *pošea* (vzpurník), *kofer* (popírač). O apostatovi se také hovoří jako o tom, kdo „opustil způsoby komunity“ (*paraš me-darcej cibur*). Poněkud nejasná je náplň výrazu *apikoros* („epikurejec“), který zřejmě značí spíše než odpadlíka pouze volnomyšlenkáře. V rabínské literatuře formativního období figuruje jako jistá paradigmatická postava Eliša ben Abuja, původně rabínský učenec, který se stal odpadlíkem, a →*Talmud* jej proto nazývá *Acher* = doslova: jiný, ten, kdo se odcizil. Přestože v jednom textu zaslechne Acher hlas z nebe, který volá: „Vraťte se, synové odpadlí, já vaše odpadlictví vyléčím (*Jr 3,22*) – všichni, kromě Achera“, neprojevuje *Talmud* vůči odpadlíkům zvláštní nenávisť. Jiný učenec, rabi Me'ir, se s Acherelem v talmudických příbězích dále stýká a uctívá jej jako učence i po jeho smrti. Sílí tlak křesťanské moci a systematické úsilí o misi mezi Židy přináší své ovoce a během středověku máme doložen nespočet nucených konverzí, ale i jednotlivých případů dobrovolné apostaze. Fenomén nucených konverzí se odráží v novém označení odpadlíků z donucení – *anusim* (singulár *anus*), stejně jako v šířící se praxi mučednictví (→*kiduš ha-Šem*), dobrovolné smrti, již volí Židé raději, než aby se dopustili nejtěžšího hříchu. Židovské náboženské právo (→*halacha*) reagovalo na novou situaci poměrně pružně. Rabi Šelomo Jicchaki (Raši, 1040–1105) vůdčí autorita →*aškenázských Židů*, ve svém →*responzu* (*Pardes*, 23) soudí, že nuceně pokřtění by neměli být nahlíženi jako odpadlíci, a pokud se rozhodnou navrátit ke své původní víře, měli by být nahlíženi jako normální Židé. Na druhou stranu mnozí z dobrovolných odpadlíků se angažovali v protizidovských polemikách a využívali svých znalostí proti svým dřívějším spolubratřím. K nejznámějším patří Nicholas Donin, který konvertoval ke křesťanství poté, co byl francouzskými rabíny exkomunikován (→*cherem*) pro pochybnosti o platnosti ústní →*Tóry*. Přednesl papeži Řehořovi IX. své námitky proti *Talmudu*, což vyústilo ve veřejnou disputaci s pařížským rabínem Jehič'elem a spálení 24 čtyř vozů *Talmudu* (1240). Intelektuálně nejzajímavější byla tzv. Barcelonská disputace mezi odpadlíkem Paolem Christianem a vůdčím španělským židovským učencem Moše ben Nachmanem (Nachmanides), jež se odehrála roku 1263. Podobným případem z pozdější doby byl český Žid Josef Pfefferkorn, řezník a kriminálník, který se nejspíše roku 1505 rozhodl vyřešit své problémy s autoritami konverzí. Přijal jméno Jan a stal se autorem řady protizidovských publikací (vydávaných dominikány v Kolíně nad Rýnem), jež požadovaly, aby Židé pracovali jen jako metaři a kominíci, aby byl spálen *Talmud* a hebrejské knihy zabaveny nebo aby Židé byli vůbec vyhnáni, pokud nepřijmou křesťanství. V polemice, již Pfefferkorn vyvolal, odhalil lživost jeho tvrzení křesťanský humanista a hebraista Johannes Reuchlin (1455–1522). Zvláštním případem apostaze byl polský falešný →*mesiaš* Jakob Frank, který ve své misi pokračoval i po konverzi ke křesťanství.

Konverze ke křesťanství byla pro Žida z dogmatického hlediska poměrně problematickou záležitostí. Obecná znalost křesťanského učení byla mezi Židy naprosto mizivá a základní víry (Bohočlověčenství Ježíše a učení o Trojici) musely být zcela nesrozumitelné, jak napovídají (řídké) případy protikřesťanských polemik, v nichž jsou křesťané mj. označováni s odvoláním na procesí s Ukřižováním jako „uctívači mrtvol“. Jiná byla situace ve sféře islámu, který byl judaismu vždy bližší svým důrazem na jedinnost Boží. I když Židé nemohli souhlasit s Muhammadovými nároky na proroctví, základy jeho víry jim byly blízké. Proto jsme v některých obdobích (první polovina 12. století) svědky konverzí vzdělaných židovských jednotlivců k islámu. S nástupem agresivních Almohadů ve Španělsku (1142) se situace poněkud vyrovnává – i v tomto regionu jsme svědky konverzí z nutnosti. Podobně jako apostaze Jakoba Franka ke křesťanství, také přijetí islámu falešným mesiášem Šabatajem Cvi o století dříve vyprovokovalo některé z jejich věrných k následování. Někteří z věrných Šabataje Cvi vytvořili židovsko-tureckou sektu, jejíž členové se nazývají →*dónme*. Je zajímavé, že u židovských odpadlíků k islámu se nesetkáváme s nenávisť vůči příslušníkům jejich původní víry, jak je tomu skoro pravidlem u židovských konvertitů ke křesťanství.

aramejšťina – jazyk (přesněji skupina dialektů), který podobně jako →hebrejšťina patří do severozápadní větve semitských jazyků. Nejpozději od konce 6. století před n. l. se aramejšťina prosazuje jako *lingua franca* Předního východu a stává se nejvýznamnějším dorozumívacím jazykem zde sídlících národů. Hebrejšťina →*Bible* obsahuje několik rozsáhlejších aramejských pasáží, jež jsou nejčastěji citacemi dokumentů (*Ezd* 4,8–6–18 a 7,12–26, *Dan* 2,4b–7,28, dvě slova v *Gn* 31,47 a věta v *Jr* 10,11). Pro →rabínský judaismus jsou významné dialekty tzv. střední aramejšťiny (200–1200 n. l.), mezi něž patří židovská palestinská aramejšťina a židovská babylonská aramejšťina. První z dialektů je doložen v některých →targúmech, v *Jeruzalémském →talmudu* a v některých →midrašických kompilacích. Židovská babylonská aramejšťina je doložena především v *Babylonském talmudu*.

Spolu s *Babylonským talmudem* provázela aramejšťina Židy na jejich putování a ovlivnila i pozdější středověkou literaturu. Zatímco španělstí Židé (→Sefarad, →sefardi) v rámci svých snah o purifikaci hebrejšťiny aramejšťinu ze svého písemnictví téměř úplně vyloučili, severoevropské →aškenázké texty obsahují skoro vždy malý a často významný podíl aramejských prvků. V čisté aramejšťině vznikaly některé liturgické skladby (→*pijut*). Jazykovou kuriozitou je kniha →*Zohar*, jedno z nejvýznamnějších děl židovské →mystiky. Základní části spisu, jež se dnes datuje do konce 13. století, jsou psány umělým aramejským dialektem, který autor nebo autoři vytvořili pro účel svého spisu.

aron ha-kodeš (svatostánek, také *teva*) – Výklenek nebo skříň umístěná ve východní zdi →synagogy. Jsou v něm uloženy svitky →Tóry. Materiál, z něhož je zhotoven stejně jako výzdoba jsou závislé na období a regionu. Symbolicky je svatostánek následníkem schrány úmluvy (*aron ha-kodeš*), která byla uložena v jeruzalémském →Chrámu v místnosti nazývané *Kodeš kodašim* = Svatyně nejsvětější. Ta byla stejně jako synagogální svatostánek oddělena od hlavní místnosti oponou, zvanou →parochet. Ve schráně úmluvy ležely dvě desky Desatera (→*aseret ha-dibrot*) a na jejím boku byl podle rabínské tradice umístěn svitek Tóry.

arvit viz *ma'ariv*

asara be-tevet – 10. den měsíce →*tevetu*; na tento den připadá jeden z veřejných →půstů (*ta'anit cibur*), připomínající počátek obléhání →Jeruzaléma Babyloňany roku 586 před n. l. (2 K 25,1-2 a Jr 52,4).

aseret ha-dibrot (doslova: deset výroků) – Desatero přikázání, také Dekalog. Deset základních přikázání (→*micva*), jež podle biblického podání předal Bůh Mojžíšovi, aby je tlumočil lidu →Izraele (*Ex* 19,25). Text je přítomen v *Ex* 20,1-17, s malými odchylkami v *Dt* 5,6-21, jeho parafrázi nalezneme také v *Lv* 19. Desatero definuje základní linie vztahu mezi člověkem a →Bohem a mezi lidmi navzájem.

V době existence →Chrámu byl Dekalog recitován jako součást →modlitby →*Šma*. Nebyl však součástí →liturgie mimo Chrám, a proto také nepřešel ani do synagogální bohoslužby (vyjma okamžiku, kdy je čten jako součást veřejného čtení z →Tóry). Jednotlivec jej však může recitovat denně, před nebo po ranní bohoslužbě (→*šachrit*), výjimečně v jejím průběhu. Tento zvyk je doložen např. u Šelomo Lurii (1510-1574), který Desatero recitoval před →požehnáním *Baruch še-amar* v rámci úvodu k →*psukej de-zimra*. Jistá opatrnost rabínského judaismu k Desateru vychází z obavy před možností redukovat systém ústní Tóry na několik apodiktických pouček, což by v důsledku vedlo k oslabení autority rabínských učenců a opuštění →*halachy*. Proto také rabínská tradice zdůrazňuje, že desky, jež předal Bůh Mojžíšovi na hoře Sinaj (*Ex* 24,12 a 34,1), sice obsahovaly jen Desatero, ale „v Desateru je obsaženo všech 613 přikázání“ (*NuR* 13:16 a *Raši Ex* 24,12) Sa'adja Ga'on (882-942) je autorem liturgické básně typu *azhara* (→*pijut*), v níž ke každému z přikázání Desatera připojuje ta z 613 přikázání, jež z něj vycházejí.

Teprve na modernitu reagující proudy judaismu zdůrazňují obecně lidský význam Desatera. Stejně tak přítomnost symbolických desek Desatera na fasádách synagog je až záležitostí 19. století.

Text *Ex* 20,1–14: „Bůh promluvil a řekl všechna tato slova: Já jsem Hospodin (JHVH), tvůj Bůh (Elohim), jenž tě vyvedl ze země egyptské, z otroctví. [1] Nebudeš mít jiné bohy mimo mne. [2] Neučiníš si tesaný obraz ani žádné jiné zobrazení toho, co je nahoře na nebesích a co je dole na zemi. [3] Nebudete se (těmto zobrazením = modlám) klanět a nebudete jim sloužit. Neboť já jsem Hospodin, tvůj Bůh – Bůh horlivý, stíhající hříchy otců na synech až do třetího a čtvrtého pokolení těch, kdo mě nenávidí. A činím milosrdenství tisícům pokolení, těm, kdo mne milují a plní má přikázání (→micva). [4] Nebudeš brát jméno Hospodina, tvého Boha nadarmo. Neboť Bůh neočistí nikoho, kdo bere Jeho jméno nadarmo. [5] Pamatuj dne odpočinku, abys jej světil. Šest dní budeš pracovat a vykonávat veškerou práci. Sedmý den je však dnem odpočinití pro Hospodina, tvého Boha. Nebudeš činit žádnou práci, ani ty, ani tvůj syn a dcera, tvůj služebník a služebnice, tvá zvířata ani cizinec, který žije v tvých branách. Neboť šest dní tvořil Hospodin nebesa a zemi, moře a vše co obsahují. Sedmého dne pak v činnosti ustal. Proto Hospodin sedmý den požehnal a učinil jej svatým. [6] Cti svého otce a matku, aby byly prodlouženy tvé dny na zemi, kterou ti dal Hospodin, tvůj Bůh. [7] Nezabiješ. [8] Nebudeš krást. [9] Nebudeš křivě svědčit proti svému bližnímu. [10] Nebudeš bažit po ženě svého bližního, po jeho služebníkovi nebo služebné, po jeho býku, oslu – po ničem, co patří tvému bližnímu.

Aškenáz – původně jméno biblické postavy, jednoho z pravníků Noema (*Gn* 10,3; *1 Pa* 1,6), v Jeremjášovi jedno z nežidovských království (*Jr* 51,27). Ve středověké hebrejské literatuře označení Německa. Později označuje v Německu a severní Francii vzniklý kulturně-náboženský typ →Židů (→Aškenázové), odlišující se v mnohých zvycích a tradicích od →Sefardů (též →Sefarad).

Aškenázové – →Židé náležející ke kulturně-náboženskému okruhu, jehož počátky lze sledovat do frankoporynských center 10. století a jehož název je odvozen ze středověkého hebrejského označení Německa (→Aškenáz). Odlišují se v mnohých kulturních a rituálních detailech od →Sefardů i dalších kulturních okruhů (např. od orientálních nebo romaniotských Židů). Avšak ani v rámci těchto okruhů nevládne uniformita. Pro Aškenázy je určující interakce s křesťanskou civilizací evropského západu. Vlivem vyhánění (1290 z Anglie, 1306 z Francie) a katastrof (první křížová výprava roku 1096, mor a s ním související pogromy 1348–49 v Německu) došlo k nucené migraci nositelů aškenázské kultury, která se dále vyvíjí především ve střední a východní Evropě (české země, Rakousko, Polsko-litevské soustátí). Z Německa si Aškenázové přinášejí na východ i svůj hovorový jazyk – →jidiš. Pro aškenázskou kulturu, na rozdíl od sefardské, je charakteristické zdůraznění

kolektivních hodnot, souvisejících s lokálně definovanou obcí (→kehila) a jejími korporativními aspekty. Náboženskoprávní systém (→halacha) silně zohledňuje místní zvyklosti (→minhag) a vzorové chování regionálních náboženských autorit. V intelektuální sféře je charakteristický zájem o studium →*Talmudu* a odvozování práva argumentačním způsobem. Z toho pramenící otevřenost a pluralitu ztělesňuje komentář, který je v aškenázské náboženské literatuře nejrozšířenějším žánrem. Aškenázové a Sefardi se vždy vzájemně ovlivňovali a v žádném okamžiku jejich dějin nelze hovořit o neprostupné hranici, která by je dělila. Přesto teprve vyhnání Židů z Iberského poloostrova (roku 1492 ze Španělska a 1497 z Portugalska) a z něj vyplývající migrace Sefardů spolu s rozšířením tištěné knihy od 20. let 16. století vedly ke konfrontaci mezi oběma okruhy, která byla vzhledem k otevřenosti Aškenázů integrovat sefardské hodnoty vnímána mnohými aškenázskými učenici jako ohrožení tradičních hodnot. Typickým příkladem je spor o halachický kodex *Šulchan aruch* Josefa Kara a akceptabilitu metahalachických disciplín, především filozofie a →mystiky.

av – 5. měsíc židovského →kalendáře, mezi 8. červencem a 5. září. Má 30 dní. Znamení zvěrokruhu: Lev. Významným dnem je 9. av (→*tiša be-av*).

Avadim hajinu (*Byli jsme otroky*) – část →*Hagady šel Pesach*, recitované o sederu (→Pesach). Počátky tohoto textu mohou sahát až do doby *Babylonského* →*talmudu* (bPes 116a, *Mechilta*, Bo). *Avadim hajinu* je klíčovým textem *Hagady*, následujícím bezprostředně po vyslovení čtyř otázek (*Ma ništana*), jež se tážou po důvodech odlišnosti sederového večera. *Avadim hajinu* formuluje základní myšlenku Pesachu: „Byli jsme faraonovými otroky v Egyptě, ale Hospodin Bůh nás odtamtud vyvedl vztaženou paží.“ Bezprostředně poté je zdůrazněna nutnost zpřítomňovat události exodu vyprávěním: „Každý, kdo k vyprávění o východu z Egypta přidává, je hoden pochvaly.“ Ve středověku bylo chápání *Avadim hajinu* rozšířeno o aktuální moment, reflektující fakt diaspory (→galut). Tak jako Bůh v minulosti promnul hříchy Židů a vyvedl je z vyhnanství egyptského, promine i hříchy dnešní a znovu Židy vysvobodí z útlaku.

avel (plurál *avelim*, kdo truchlí nad zesnulým, jenž byl jeho blízkým příbuzným) – pozůstalý patří do kategorie „avel“, pokud byl zesnulý jeho otcem, matkou, synem, dcerou, bratrem, sestrou, manželem nebo manželkou (srovnej Lv 21,2–3). Rabínské ustanovení ještě připojuje sourozence ze strany jednoho rodiče; viz též hřbitov, truchlení, jarcajt, *Kadiš*, pohřeb, pomrtný život.

Avinu malkenu (*Náš Otec, náš král*) – název pro sérii výroků, počínajících vždy slovy „náš Otec, náš král“, jež jsou recitovány na →Roš ha-šana, →Jom kipur a během dní mezi nimi (→Vysoké svátky). →Aškenázové recitují *Avinu malkenu* také o →půstech, →Sefardi pouze na →Com Gedalja. Původ →modlitby je spojován s talmudickým příběhem (bTaa 25b), podle nějž poté, co nepřišly včas deště a ani veřejné půsty nepomohly, rabi Akiva předstoupil před svatostánek (→*aron ha-kodeš*) a zvolal: „Náš Otče, náš králi! Nemáme jiného krále než tebe! (...) Slituj se nad námi!“ Déšť se vzápětí objevil.

V praxi existují tři verze modlitby, lišící se počtem i pořadím jednotlivých výroků (aškenázská, sefardská a polská). Modlitba se recituje vestoje, bezprostředně po →*Amidě*. Svatostánek (→*aron ha-kodeš*) je během recitace otevřen. Protože modlitba vyjadřuje prosby k →Bohu, aškenázský →nusach ji opomíná o →Šabat, kdy je nemístné vyslovovat osobní a materiální prosby k Bohu. *Avinu malkenu* se také vypouští v pátek odpoledne a v předvečer Jom kipuru. Pokud padne předvečer Jom kipuru na pátek a modlitba by byla vynechána dva dny po sobě, recituje se v průběhu ranní modlitby (→*šachrit*).

avoda (doslova: práce, činnost, pak služba Bohu) – v →rabínském judaismu jakákoli lidská činnost, prováděná s respektem k Božím příkázáním (→*micva*). V užším slova smyslu jsou nejvýznamnějšími posvátnými činnostmi →studium →Tóry a →modlitba, jež nahrazuje po zničení →Chrámu oběti. Další činnosti, jež lze zahrnout pod pojem *avoda*, jsou obsaženy v kategorii skutků milosrdenství (→*gmilut chasadim*): dobročinnost (→*cedaka*), navštěvování nemocných (→*bikur cholim*) a →pohřeb mrtvého (*halvajat ha-met*).

ba'al ha-bajit (doslova: majitel domu, plurál *ba'alej batim* nebo *ba'alej ha-batim*) – měšťan. Ve středověku označuje →Žida, který má nějaké světské povolání (heb. *masa ve-matan*), jímž si vydělává na živobytí, a tudíž se nemůže věnovat nepřetržitěmu →studiu →Tóry. Protože alespoň oficiálně vyjma sobotních odpolední (→Šabat) a svátků s karnevalovým aspektem (→Purim, částečně →Pesach) neexistuje ve středověku volný čas, měl by ba'al ha bajit podle Ješaji Horowitze dělit den na 3 × 8 hodin: světské povolání, studium Tóry a spánek. Protikladem je učenec (→*talmid chacham*).

bar micva (doslova: syn příkázání) – přechodový rituál dosažení dospělosti chlapce. Základním náboženským významem je převzetí odpovědnosti za plnění Božích příkázání (→*micva*). Obřad se odehrává v →synagoze, nejčastěji o →Šabat bezprostředně následujícím po chlapcových 13. narozeninách.

Spojení „bar micva“ ve smyslu osoby, jež je povinna zachováváním příkázání, je přítomno v *Babylonském* → *talmudu* (bBM 96a), 13. rok jako okamžik přistoupení k příkazům uvádí traktát *Avot* (3. století, PA 5:25). Obřad samotný je však poměrně pozdní záležitostí, vyvinul se teprve ve středověku a výsledné podoby zřejmě dosáhl až někdy ve 14. století. Postupně překryl dříve prominentní rituál → uvedení k → Tóře. Starší středověké náboženskoprávní texty (→ halacha) používají namísto *bar micva* spíše termínu *bar onšin* = člověk s trestní odpovědností (rNid 45b). Již od doby ga'onské je však doloženo slavení dosažení dospělosti (*MasSof* 18:5).

Během obřadu je chlapec vyvolán poprvé k veřejnému čtení z → Tóry (*kri'at ha-Tora*), často coby *maftir*, tj. ten, kdo čte poslední úsek týdenního oddílu a následně → haftaru. V některých obcích je zvykem, že chlapec pronese kratší promluvu na téma související s příslušným týdenním oddílem (*devar Tora*). Obřad *bar micva* v synagoze je pak doplněn o hostinu (→ *s'uda*) v rodinném kruhu, na niž je zvykem zvát hosty (*ŠA* OC 225:2). Někteří → sefardští Židé slaví dospělost chlapce později, až při dosažení 14 let.

Paralela rituálu *bar micva* pro dívky, zvaná *bat micva* = doslova: dcera příkázání, je moderní záležitostí, jež vyšla z reformního (či rekonstruktivistického) hnutí. Po nesmělých pokusech v Evropě provedl první skutečnou *bat micvu* až roku 1922 americký rabín Mordecai Kaplan, zakladatel rekonstruktivismu, pro svou dceru Judith.

barajta (plurál *barajtot*) – materiál citovaný *Jeruzalémským* i *Babylonským* → *talmudem*, připisovaný rabíny učencům → *Mišny*, avšak do *Mišny* nezařazený. Do diskuzí obou talmudů jsou *barajtot* zpravidla vneseny v rámci náboženskoprávních diskuzí a jsou srovnávány s obsahově souvisejícími výrocky *Mišny*. Svou náboženskoprávní autoritou leží hned za materiálem obsaženým v *Mišně*. Vzhledem k nejasnostem ohledně redakce *Mišny* zůstává také původ *barajtot* i způsob jejich tradování neznámý.

bejt din (také *bet*, plurál *bate(j) din*; doslova: dům soudu, rabínský soud) – je tvořen nejméně třemi osobami, zpravidla rabínskými učenci. Člen *bejt dinu* se nazývá *dajan* (soudce, plurál *dajanim*), předseda tribunálu se nazývá *av bejt din*. Ve středověké praxi mohl *bejt din* rozhodovat v následujících typech případů:

[1] Ve věcech náboženských a nábožensko-společenských (→ *kehila*, → *synagoga*): především fungování náboženských institucí v souladu s požadavky náboženského práva (→ *halacha*) – rituální porážka (→ *šchita*) a dodržování alimentárních předpisů obecně (→ *kašrut*), rituální lázeň (→ *mikve*) a → *hřbitov* (→ *pohřeb*).

[2] Ve věcech manželského práva (platnost svatebních smluv – →ktuba a →rozvodů).

[3] Ve věcech hospodářských (např. uzavírání smluv, půjčka, pronájem, hospodářská kriminalita).

Z jurisdikce rabínských soudů byly navíc automaticky vyňaty všechny případy, v nichž byla jednou ze stran nežidovská osoba, a také provinění, za něž byl trest smrti. Takové případy řešily soudy křesťanské.

Počátky rabínských soudů nejsou příliš jasné a je obtížné oddělit legendární rovinu od skutečnosti. Problematický je především vztah *bejt dinu* a →sanhedrinu (mSan 1:1–4 a 1:6). Na druhou stranu je soudní pravomoc rabínských učenců v kontextu celého náboženského systému naprosto přirozeným důsledkem konceptu dvojí →Tóry (viz také Úvod). Tóra je chápána především jako soubor zákonů, jejichž plnění vyjadřuje podřízení se Boží vůli. Konkrétní formulace Božích příkazů (→micva) je podle rabínského judaismu obsahem ústní tradice, předané Mojžíšovi na Sinaji a dále přenášené řetězcem tradentů, jehož jsou rabínští učenci součástí. Je tedy přirozené, že si rabíni nárokují nejen obecnou náboženskou autoritu (formulují podrobnosti náboženského práva – →halachy), ale také pravomoc rozhodovat o jeho aplikaci v konkrétních případech.

Praktickými podrobnostmi fungování a rozhodování rabínského soudního tribunálu se zabývá na několika místech →*Mišna* (např. mSek 7:5–7, mEdu 1:5 a 5:6) a následná halachická literatura formativního období i středověku. *Babylonský* →*talmud* teologicky podepírá autoritu rabínského tribunálu: „Když tři muži zasedají jako soudní dvůr, Boží přítomnost je s nimi.“ (bBer 6a) Na mnoha místech se navíc operuje s myšlenkou paralelity mezi pozemským soudním dvorem (*bejt din šel mata*) a soudním dvorem nebeským (*bejt din šel ma'ala*): „Nebeský soudní dvůr a soudní dvůr pozemský jsou jako jeden.“ (bŠab 129b) Ve středověku byl rabínský soudce *dajan* často přizván k laickému tribunálu židovské obce, aby svou přítomností a případně podpisem rozsudku podepřel autoritu soudu. Středověké právo zdůrazňuje význam *bejt dinu* v dohledu nad ortopraxí židovské společnosti: „Každý bejt din (...), pokud pozoruje, že lid páchá →hříchy a že vyvstala okamžitá potřeba, může rozhodovat v případech, na které se vztahuje trest smrti i finanční postihy...“ (ŠA ChM 2:1)

bejt ha-midraš (také *bet ha-midraš* = studovna) – Protože je →studium →Tóry posvátnou aktivitou, je i místo, kde se odehrává, přiznán posvátný status. Náboženské právo (→halacha) říká (ŠA OC 90:18): „Pravidelně užívaný *bejt ha-midraš* je svatější než synagoga.“ Proto je také povoleno přeměnit synagogu v *bejt ha-midraš*, ale nikoli naopak. (ŠA OC 153:1) Z příběhů talmudické literatury vystupuje *bejt ha-midraš* jako místo, kde se učenci pravi-

delně setkávají, aby se třeba i v ostrých diskuzích zabývali náboženskoprávními otázkami nebo výkladem → *Bible*. Někteří významní učenci vedli „svůj“ *bejt midraš*, otevřený ovšem jak ostatním učencům, tak studentům. Již → *Talmud* zmiňuje, že chudí nebo velmi zbožní učenci přespávali ve studovně. Halacha bere tuto skutečnost v potaz a povoluje těm, kteří soustavně studují, provádět ve studovně jinak zakázané činnosti (jídlo, spánek). Ve středověku odrážejí některé související zvyky společenskou distinkci mezi učencem (→ *talmid chacham*) a nevzdělanec (→ *am ha-arec*). Učenci je např. doporučováno, aby se modlil ve studovně, a nikoli v synagoze (*MŠ OC 90:18*). Když je v *Talmudu* (bMeg 27b) jistý učenec dotázán studenty, čemu vděčí za svůj vysoký věk, odpovídá: „Nikdy v životě jsem nedopustil, aby byl někdo ve studovně dříve než já.“ Viz též ješiva, cheder.

Bible (z řec. *biblia ta hagia* a lat. *biblia sacra* = svaté knihy) – název pro soubor kanonických textů křesťanství i judaismu. Křesťanská *Bible* obsahuje vedle knih hebrejské *Bible* (→ *Tanach*) také texty *Nového zákona* a další texty, jež jsou v katolické tradici zvány deuterokanonické, zatímco protestanti je označují jako apokryfní a příkládají jim menší váhu.

bikur cholim – navštěvování nemocných. Jedna z hlavních ctností, patří do kategorie → *gmilut chasadim* (skutky milosrdenství) a stojí podle Jehudy Loewa výše než dobročinnost (→ *cedaka*), protože chudý může o almužnu požádat, zatímco nemocný se spíše podobá mrtvému, jehož pohřbení (→ *pohřeb*) závisí na iniciativě živých. Vedle individuální péče o nemocné bližní existovaly v rámci židovské obce (nebo jako součást → *chevra kadiša*) spolky věnující se navštěvování nemocných. *Babylonský* → *talmud* (bNed 39a–40a) říká, že kdo navštíví nemocného, zbaví jej šedesátiny jeho utrpení.

bima (také *almemor*) – pult, ze kterého je v → synagoze předčítáno ze svitku → *Tóry*. Termín označuje jak pult, ozdobený zpravidla textilí, na který je svitek při rituálu předčítání položen, tak případnou architektonickou konstrukci s pultem související. Bima je orientována podle hlavní osy synagogy, tzn. směrem k → Jeruzalému (v Čechách k východu). V → aškenázské synagoze je bima uprostřed synagogy. Pult je umístěn na vyvýšené tribuně (v biblické heb. *bama* = vyvýšené místo, kde jsou prováděny náboženské rituály), obehnán často ozdobnou mříží (jako například v pražské Staronové nebo Pinkasově synagoze). Až v synagogách reformovaných kongregací od 19. století byla bima posunuta před svatostánek (→ *synagoga*) a orientována nikoli k východu, ale k publiku. V tradičních → sefardských synagogách je bima naopak často umístěna na západní straně synagogy, tedy oproti svatostánku, může mít například formu balkonu nad vstupem anebo vyvýšené kazatelny.

birkat kohanim (kněžské požehnání) – vychází z biblického příkazu (*Nu* 6,23) a *Bible* také uvádí jeho text (*Nu* 6,24–26). Protože se skládá ze tří výroků, nazývá se také potrojně →požehnání (*beracha ha-mešulešet*). Původně bylo součástí rituálů v jeruzalémském →Chrámě (mMid 2:6, mTam 5:1, bMeg 18a, bSot 37b–38a). Již v období druhého Chrámě bylo zřejmě přeneseno do →synagogy (mSot 7:6). V →liturgii →rabínského judaismu je kněžské požehnání přítomno ve dvou podobách: [1] Jako tzv. obřad *duchenen* (→jidiš z *duchan* = zvláštní pódium v Chrámě, ze kterého kněz požehnání pronášel), nazývaný také *nesi'at kapajim* = vztažení rukou (*Lv* 9,22: „Potom pozvedl Áron ruce k lidu a dal jim požehnání“) je *birkat kohanim* recitováno kněžími pouze o →Poutních svátcích, na →Jom kipur, →Roš ha-šana (pokud nepřipadnou na →Šabat), a to v rámci →*Amidy* v přídatné bohoslužbě (→*musaf*). V některých →sefardských komunitách a na některých místech v →zemi Izraele je zachován zvyk pronášet *birkat kohanim* každý den, jak činili kněží v Chrámě. V rámci ranní →modlitby (→*šachrit*) pronáší *birkat kohanim* vedoucí modlitby (→*šliach cibur*). [2] Text *birkat kohanim* je přítomen v ranních požehnáních (→*birkot ha-šachar*). Následuje bezprostředně po *birkat ha-Tora* = požehnání studia Tóry. Smyslem je podle tradice okamžitě naplnění příkazu studovat Tóru, jenž z *birkat ha-Tora* vyplývá. *Talmud* (bKid 30a) požaduje, aby studium Tóry zahrnovalo každého dne *Bibli*, *Mišnu* a *Babylonský* →*talmud*. Existuje celá řada rabínských vysvětlení, proč právě tři verše, tvořící kněžské požehnání, naplňují příkázání studia. Protože *Lv* 22 spojuje Áronovo kněžské požehnání s provedením obětí, je možné, že je pojátkem poukaz na rituální funkci studia, jež spolu s →modlitbou nahrazuje v rabínském judaismu obětní rituály chrámového judaismu.

Birkat kohanim je přítomno také v *Amidě* odpolední bohoslužby (→*mincha*) o veřejných →půstech. Recituje se ještě při dalších příležitostech. Ja'akov Emden říká (*BJ* 150:7): „Je zvykem žehnat dětem, malým i velkým, buď v synagoze nebo po návratu domů. Část textu obsahuje kněžské požehnání.“ Kněžské požehnání vyslovuje kohan také během rituálu →*pidjon ha-ben* (*ŠA* JD 305:10). *Birkat kohanim* je také někdy vyslovováno před usnutím, na základě propojení s verši *Pís* 3,7–8 o králi Šalomounovi: „Vizte Šalomounovo lože! Šedesát válečníků je obklopuje. (...) Každý má po boku meč, kvůli nočnímu děsu.“ Šedesát písmen *birkat kohanim* bylo interpretováno jako šedesát bojovníků – ochránců proti nočním →démonům.

birkot ha-šachar (ranní požehnání) – série 15 požehnání, původně recitovaná individuálně v soukromí bezprostředně po probuzení během oblékání, mytí atd. Texty všech →požehnání – kromě jednoho – jsou doloženy v →*Talmudu* (bBer 60b a 43b). Od 9. století jsou *birkot ha-šachar* součástí ranní synagogální →modlitby (→*šachrit*), již uvozují. Jednotlivec tato požehání

Toto je pouze náhled elektronické knihy. Zakoupení její plné verze je možné v elektronickém obchodě společnosti eReading.