Univerzita Pardubice
Filozofická fakulta

Téma Stvoření jako součást Šabatové liturgie

Michal Chmelenský

Diplomová práce
2010

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: **2009/2010**

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení:	**Bc. Michal CHMELENSKÝ**
Studijní program:	**N6101 Filozofie**
Studijní obor:	**Religionistika**
Název tématu:	**Téma Stvoření jako součást Šabatové liturgie**
Zadávající katedra:	**Katedra religionistiky a filosofie**

Zásady pro vypracování:

V úvodu práce by se měl student zabývat obecně tématem Stvoření (kosmologií) v židovské tradici v kontextu jiných náboženských tradic, shrne též zásadní odbornou literaturu na toto téma. Poté by měl ukázat propojení téma Stvoření se Šabatem / se Šabatovou liturgií s ohledem na náboženskou interpretaci textů. Od studenta se dále očekává, že si udělá solidní heuristickou základnu v pramenné literatuře, která mu pomůže detailně uchopit tuto stěžejní část. Velmi přínosné by bylo, kdyby se student mohl účastnit Šabatové bohoslužby, což by mu pomohlo více poznat náboženskou praxi propojenou s kanonickými texty. V závěru práce se očekává, že student shrne dosažené poznatky s ohledem na další důležitá související témata v židovské tradici.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- Biblia Hebraica, (UPCE). - Bible, Český ekumenický překlad, 1996 (UPCE). - The Complete ArtScroll Siddur, 1990, Brooklyn, (ETF UK). - Encyclopedia Judaica, (ETF UK, Židovské Muzeum). - Theological dictionary of the Old Testament, Cambridge, (ETF UK). - Stern, Marc, Svátky v životě Židů, Praha 2001, (UPCE).

Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Štěpán Lisý**
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2009**

Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2010**

L.S.

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

doc. ThDr. Ivan Štampach
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2009

Souhrn

Tématem této diplomové práce je motiv stvoření v šabatové synagogální liturgii. Podkladem pro její zpracování se stala především látka *siduru* (a v menší míře také *machzoru*) aškenázského ritu. Výklad byl zaměřen zejména na rozbor liturgických oddílů *Psukej de-zimra*, *Birchot kri'at Šema*, *Kri'at Šema*, *Kri'at ha-Tora*, *Šemone Esre* a *Kabalat Šabat*. Z široké škály možností, jakým způsobem toto téma možno uchopit, byla zvolena metoda převážně deskriptivní. Ačkoliv bylo částečně poukázáno také na historický vývoj těchto vybraných liturgických částí, celý výklad je vychází ze současné podoby synagogální litrugie prostředkované moderními *sidurim*. Prostřednictvím textů Tanachu, a zejména tradičních komentářů tzv. „ortodoxního judaismu", bylo poukázáno nejen na pozici, kterou motiv stvoření zaujímá v liturgii šabatu, ale částečně také v synagogální bohoslužebné praxi obecně. První část práce tvoří krátký exkurz, stručně nastiňující vybraná témata tanachického pojetí stvoření světa a významu Šabatu / „*sedmého dne*". V oddílech věnovaných samotné synagogální liturgii bylo poukázáno na vztah motivu stvoření a liturgie skrze koncept *kavana,* a současně s tím také na „úlohu", kterou liturgie (či soukromá modlitební praxe) v náboženském životě judaismu zastává. Zbývající části práce jsou již věnovány rozboru konkrétních liturgických částí a jejich tradičních interpretací v souvislosti s motivem stvoření.

Klíčová slova

Šabat; Šabatová liturgie; Nusach Aškenaz; Sidur; Machzor; Liturgická poezie; Kavana; Stvoření; Tanach; Žalmy; Talmud; Midraš; Ma'ase berešit; Ma'ase merkava; Moše ben Maimon; Psukej de-zimra; Birchot kri'at Šema; Kri'at Šema; Kri'at ha-Tora; Šemone Esre; Kabalat Šabat; Lecha dodi; Jigdal; Ani ma'amin

Summary

The leitmotive of Master thesis is motive of creation in Shabbath synagogal liturgy. The *Siddur* is the basis for its processing. I use the *machzor* of Ashkenazi ritus to a lesser proportion. The interpretation is mainly focused on analysis of liturgical sections of *Pesukei de-zimrah, Birkhot kri'at Shema, Kri'at Shema; Kri'at ha-Tora; Shemoneh Esreh; Kabbalat Shabbat.* From the wide range of possibilities how to embrace this subject was predominantly chosen descriptive method. Althought it was partly refered to historical developement of selected parts of the ritual, the whole interpretation is based on the current form of synagogal liturgy which is mediated by modern *siddurim***.** By means of Tanakh (and escpecially by traditional comments so called Orthodox Judaism) was pointed out not only the position which motive of creation contains in Shabbatic liturgy but partly in synagogical worship in general, too. The first part of thesis is made by short excursus which briefly oulines the creation of the world and the sense of Shabbat - „*the 7th day"*, in Tanakh. In sections devoted to synagogal liturgy itself was suggested the relationship between motive of creation and liturgy by the concept of *kavvanah* and simultaneously the role which the liturgy (or private prayer practise) holds in the religious life of Judaism. The remaining parts are focused on analysis of particular liturgic sections and its traditional interpretations with the context of motive of creation.

Keywords

Shabbath; Shabbath liturgy; Nusah Ashkenaz; Siddur; Mahzor; Liturgical poetry; Kavvanah; Creation; Tanakh; Psalms; Talmud; Midrash; Ma'aseh bereshit; Ma'aseh merkavah; Moshe ben Maimon; Pesukei de-zimrah; Birkhot kri'at Shema; Kri'at Shema; Kri'at ha-Tora; Shemoneh Esreh; Kabbalat Shabbat; Lekhah Dodi; Ani ma'amin; Yotzer or

1 Úvod **3**
1.1 Vymezení tématu 3
1.2 Představení metody zpracování 6
1.4 Stručné představení základní literatury 9
1.5 Citační forma a transkripce 11
1.6 Poznámka ke stylistickým prostředkům a kompozici práce 13
2 Vybrané motivy související se konceptem stvoření a Šabatem v textech Tanachu **14**
2.1 Tanachické pojetí stvoření světa v širší perspektivě 14
2.2 Základní tanachické pojmy 20
2.3 „Sedm dní stvoření“ 22
2.4 Motiv stvoření a autorita zákona 23
2.5 „Akt stvoření“ v souvislosti s eschatologickým očekáváním 26
2.6 „Imanence a transcendence Stvořitele“ 28
2.7 Motiv „neustále se uskutečňujícího stvoření“ 30
2.8 Koncept „stvoření z ničeho“ 31
2.9 „*Sedmý den*“ - Šabat 33
2.10 Motivy Šabatu a stvoření ve vztahu ke „kultické praxi“ 40
2.11 Shrnutí 44
3 Motiv stvoření v liturgii: analýza pojmů **47**
3.1 Shrnutí 51
4 Úloha movitu stvoření v liturgii: *Psukej de-zimra* **52**
4.1 Motiv stvoření ve vztahu ke *kavana* 54
4.2 Charakter liturgické poezie: *pijutim* 59
4.3 Podoba *Psukej de-zimra* v šabatové ranní liturgii 62
4.4 Shrnutí 70
5 *Kri'at Šema* a *Kri'at ha-Tora* 73
5.1 *Šema Jisra'el* a „*přijetí jha Tóry*“ 74
5.2 *Kri'at ha-Tora* a „*řád světa*“ 81
5.3 Shrnutí 90
6 *Birchot kri'at Šema* 94
6.1 *Jocer or – Ha-ma'ariv aravim* 96
6.1.1 Boží „*atribut milosrdenství*“ 98
6.1.2 Obnova „*díla stvoření*“ 100
6.1.3 Symbolika „*světla*“ a „*temnoty*“ 101
6.2 Eschatologický rozměr požehnání Jocer or 106
6.3 *El Adon* a *La-El ašer šavat* 109
6.4 Shrnutí 119
7 *Šmone Esre* **123**
7.1 *Ma'ariv*: „*završení stvoření nebes a země*“ 127
7.2 *Šacharit*: „*věčné znamení*“ a „*památka díla stvoření*“ 129
7.3 Mincha: „*den odpočinku a svatosti*“ 129
7.4 Shrnutí 136
8 *Kabalat Šabat* **138**
8.1 Shrnutí 149
9 Motiv stvoření a „*základy víry*“ v synagogální liturgii **151**
9.1 *Ani ma'amin* a *Jigdal* 157
9.2 Maimonides a „*Třináct zásad*“ ve vztahu k motivu stvoření 161
9.3 Liturgická poezie a „*dogma*“ v judaismu 166
9.4 Shrnutí 174

10 Závěr **179**
11 Doslov **186**
12 Seznam použité literatury **188**
12.1 Pramenná literatura 188
12.2 Sekundární literatura 191
12.2.1 Monografie a krátké studie 191
12.2.2 Slovníky, slovníková a encyklopedická hesla 196
12.2.3 Počítačové programy 196
13 Přílohy **198**
13.1 Struktura šabatové liturgie 198
13.1.1 *Šacharit* 198
13.1.2 *Mincha* 200
13.1.3 *Arvit*/*ma'ariv* 201
13.1.4 *Ma'ariv le moca'ej šabat* 202

1 Úvod

Tato práce nese název „Téma Stvoření jako součást Šabatové liturgie“. Dříve, než bude přikročeno k samotnému výkladu, je na tomto místě nutné vymezit celé téma, zvolenou metodu, a v krátkosti poukázat také na dosavadní zpracování tohoto tématu.

1.1 Vymezení tématu

Jakkoliv židovské literární prameny nabízí široké množství nejrůznějších pojednání o Šabatu či motivu stvoření, která velmi výrazně postihují význam, jenž jim v průběhu dějinného vývoje tradice přisoudila, na tomto místě se poněkud netradičně obrátíme k látce poetické. V roce 1851 vyšla v Hamburku básnická sbírka *Romanzero*, jejímž autorem byl jeden z předních německy píšících básníků, Heinrich (Chajim) Heine (1797 - 1856). Úvodní báseň třetího oddílu této sbírky, nesoucí název *Hebräische Melodien*, je věnována právě Šabatu. I přes to, že samotné Heineho veřejné působení vzbuzovalo, a do jisté míry stále vzbuzuje, značné rozpaky[1], byť jen pro jeho poněkud nejasný postoj k židovské tradici, či tradici křesťanské[2], v úvodu této práce si dovolím odcitovat úryvek z jeho básně *Prinzessin Sabbat*.

V arabské zříš knize bájí
často zakletého prince,
který časem znovu získá
svojí krásné, pravé tváře.

chlupatým se netvorem stal.
Teď je znovu synem krále,
skvostně, nádherně je oděn,
na flétnu zpěv lásky hraje.

Ale mine lhůta kouzel.
Náhle zříme znovu prince,
syna krále, Jeho Výsost,
jak se netvorem stal divným.

Takovému princi pěji
Člověkem je s lidským citem,
s povzneseným srdcem, hlavou,
slavnostně a čistě oděn
vstupuje v dům otce svého.

Zlatá světla zaslíbení!
Jak se lesknou, jak se třpytí!
Pyšně zazářily svíce
na pažení almemoru.

Před schránkou v níž je thora
uschována, ověšenou
hedvábnou a drahou clonou,
která září drahokamy –
[…]
Lecha dodi likras kalo!

Krásný den však míjí, míjí …
Dlouhými již hnáty stínu
osudná se blíží chvíle,
zakletí … a vzdychl princ.

Jest mu, jako kdyby ledné,
chladné prsty kouzelníka
do srdce mu sáhly krutě.
Pro psí proměnu se zachvěl.

Princezna pak podá princi
zlatou svoji skříňku nardu.
Přivoní – chce ještě jednou
občerstvit se sladkou vůní.

Na rozloučenou mu dává

[1] Srov. kupříkladu dvě poměrně odlišné interpretace Heinova vztahu k judaismu: Johnson, Paul. *Dějiny židovského národa*. 1. vyd. Řevnice: Rozmluvy, 1995. s. 330-335; Silverman, Godfrey Edmond; Singh, Sikander. „Heine, Heinrich“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 8* [Goz-Hep]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s.770 – 773.

[2] Postoj Heinricha Heineho k židovské tradici vlastní rodiny je, zjednodušeně řečeno, plný paradoxů. Narodil se v roce 1797 v Düsseldorfu. Poměrně, uvolněné kulturně-sociální klima v této oblasti (v té době pod zprávou napoleonské Francie), a značný vliv Heinovy matky, která jej nechala zapsat do křesťanské (katolické) školy, na mladého Chajima zřejmě zapůsobil velmi silně. Jakkoliv ve svém veřejném působení zpočátku inklinoval spíše k tradici katolické, v roce 1825 získal křest v Luterské církvi a přijal křestní jméno Heinrich. Formálně se tedy svého židovství vzdal, nicméně i přes značnou kritiku na adresu židovského reformního hnutí působil například v roce 1822 na krátkou chvíli ve funkci tajemníka *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*. Nejen, že byl žákem G. W. F. Hegela, ale současně jej při jeho pobytu v Paříži pojilo přátelství s Karlem Marxem. Právě zde, na sklonku svého života začíná tvořit mnoho ze svých básní věnovaných opětovně tématice židovství.

píseň svou. A jmenuje se
Israel. Jej zloba kouzla
kdysi proměnila ve psa.
[…]
Ale každý pátek večer
za soumraku mine kouzlo,
náhle s něho spadne kletba,
pes je znovu lidským tvorem.

Pojď můj milý, čeká na tě
nevěsta, jež odhalí ti
stydlivý svůj obličej!

Tato píseň oslavuje
zasnoubení Izraele
s princeznou, jež slove Sabat.
Zve se tichou, mírnou kněžnou.
[…]

píti vína princezna.
Prudce pije, v kalichu již
zůstalo jen málo kapek.

Princ pak jimi skropí stůl,
vezme potom rozžehnutou
voskovici, kterou vnoří
do vína, že sykne, zhasne [3].

„*Princezna Šabat*“ není ani zdaleka jedinou Heineho básní věnovanou judaismu, a pro téma této práce by se stala dozajista ne příliš podstatnou, kdyby v ní Heine nepostihl několik základních momentů, které jsou pro tradiční pojetí Šabatu, resp. šabatové liturgie velmi důležité[4]. Odhlédneme-li na tomto místě od specifického literárního žánru, kterým je v tomto případě poezie[5], a diskusí ohledně Heinova předpokládaného vztahu k judaismu, ihned na první pohled upoutá nápadný a velmi obrazotvorný motiv, ve kterém pouze v jediném dni týdne (o Šabatu) „překonává netvor (Izrael) kletbu, jež ho zbavila jeho skutečné podoby“. Současně s tím zde Heine rovněž zasadil celou báseň do kontextu liturgie a domácích obřadů (*Kabalat Šabat*, *Kri'at ha-Tora*, *Havdala*), a podtrhl tak ve vztahu k Šabatu právě důležitost tohoto prvku náboženského života. Posledním, a z hlediska této práce snad nejpodstatnějším aspektem Heinovy básně je poněkud nápadná absence motivu stvoření i přes to, že Šabat, spolu s odkazem k jeho tanachickému původu, je jedním z nejznámějších židovských svátků.

Ačkoliv si Heine zřejmě nekladl jakékoliv nároky na to, aby se jeho básnická tvorba stala precizovanou výpovědí o náboženské tradici, ve které v dětství vyrůstal (a není cílem na tomto místě jakkoliv zdůraznit opak), na základě výše uvedeného je možné stanovit

[3] Na tomto místě užívám překladu Alfreda Fuchse z roku 1911 (Heine, Heinrich. *Hebrejské melodie: Princezna Sabat, Jehuda ben Halevy, Disputace*. Přel. Alfred Fuchs. Praha: K.Janský, 1911 [Knihovny »Člunu« svazek I.] s. 7 - 12).

[4] Nadto, jeden z motivů Heineho básně, posloužil také vrchnímu Johannesburgskému rabínu, dramatiku a básníku Jehudovi Loebu Landauovi (1866 – 1942) při zdůraznění určitého univerzálního „etického rozměru“ Šabatu. *'Je zřetelné, že hlavním předmětem Šabatu a sabatického roku bylo zapůsobit na každého Žida myšlenkou osobní svobody,* [...] *a také s myšlenkou rovnosti všech lidí.* [...] *Heinrich Heine zakotvil tuto ideu ve své slavné básni "Princezna Šabat", ve které popsal člověka, kterého Bůh vytvořil ke Svému obrazu, náhle proměněného "uměním kouzla v podobu psa. Jako pes, s psími myšlenkami, celý týden proplétá se špínou a smetím, pro výsměch metařům. Ale každý páteční večer, právě za soumraku* [...]“' (Landau, Jehuda Loeb. *The Sabbath: To The Weltverband der Schomre Schabbos.* Johannesburg: The Ivri Publishing Society, Ltd., nedatováno. s. 4-6). Zde je však třeba podotknout, že Jehuda Loeb Landau byl velkým stoupencem Theodora Hertzla a sionismu, a již od mládí byl, zejména skrze svého otce Issachara Landaua, silně ovlivněn Haskalou.

[5] Jakkoliv má liturgická (synagogální) poezie naprosto jinou „úlohu“, či význam (nehledě na kompoziční specifika), a představuje tudíž zcela odlišný druh „náboženské výpovědi“ než Heinova *Prinzessin Sabbat*, je to právě určitá žánrová blízkost, která byla jedním z důvodů, zařadit do úvodu této práce právě tematicky odpovídající ukázku Heinovy poezie.

několik základních, a vzájemně provázaných otázek, k jejichž zodpovězení může tato práce alespoň částečně přispět.

Ve vztahu k samotnému názvu této práce a jejímu zadání, první otázka zní:

1) jakou roli (či úlohu) může v liturgii, resp. šabatové liturgii motiv stvoření zastávat;
2) zda je v šabatové liturgii motiv stvoření akcentován v širší míře, než v liturgii „všedního dne“?

Odsud pak vyplývají další otázky:

3) do jaké míry plní v liturgii motiv stvoření svou úlohu nezávisle na tradičním pojetí Šabatu;
4) pokud ano, jaký vztah lze spatřit mezi možnými kontexty (ve kterých se tento motiv v šabatové liturgii vyskytuje)?

Avšak téma celé toto práce je daleko komplikovanější, a ve své podstatě sestává ze tří více či méně propojených okruhů, kterými jsou motiv stvoření, synagogální liturgie a pojetí Šabatu v ortodoxním judaismu. Vyjma možných odpovědí na výše uvedené otázky bude tedy v nadcházejícím textu v hrubých rysech představen také obecný přístup židovské tradice k Šabatu, (což může také pomoci osvětlit některé motivy, kterými se ve své básni „*Princezna Šabat*“ nechal inspirovat Heinrich Heine), či charakteru samotné liturgie. Poslední otázka, na kterou se tedy pokusím v této práci alespoň částečně odpovědět, a jenž vyplývá ze samé metody zpracování, je:

5) jakou „úlohu“ může, s přihlédnutím k motivu stvoření, zastávat v rámci náboženského života samotná liturgie?

Základním východiskem pro celý výklad se stane převážně analýza šabatové liturgie, zachycená v textech *siduru,* a z nepatrné části také *machzoru* aškenázského ritu[6]. Nicméně pojem „šabatová liturgie“ v sobě zahrnuje jednak liturgii „běžných“ Šabatů, ale také Šabatů „zvláštních“, které předchází, následují, či připadají na jiný z židovských svátků. Sledování vztahů a proměn jednotlivých liturgických částí, by v těchto případech však vyžadovalo analýzu, která by velkou měrou přesahovala možnosti této práce. Z tohoto

[6] Na některých místech bude však přihlédnuto např. také k výkladu Nissana Mindela (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat prayers*. [Volume Two: Shabbat Prayers]. Brooklyn, N. Y.: Merkos L'inyonei Chinuch, 1990.) Mindel ve své monografii vychází převážně z tzv. „*Nusach ha-Ari*“ (tj. liturgického pořádku, uspořádaném Šneurem Zalmanem z Ljady podle modlitebního ritu Izáka Lurii), přičemž hojně užívá argumenty ze *Sefer ha-zohar* a děl Šneura Zalmana z Ljady (s. 99; 109; 114). Stručně k „*Nusach ha-Ari*“ viz: Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005. s. 18 – 19.

důvodu se pramenem pro zpracování celého tématu stane v nacházejícím textu zejména liturgie těch Šabatů, které s jednotlivými svátky nekorespondují. Pokud bude tedy poukázáno na výraznější liturgické proměny, pak téměř výlučně ve vztahu liturgie těchto „běžných" Šabatů k liturgii tzv. „všednodenní".

I přes to, že v úvodu této práce bylo citováno z básně Heinricha Heineho, k následujícímu rozboru bude užito téměř výhradně liturgie a tradičních konceptů ortodoxního judaismu[7].

1.2 Představení metody zpracování

V širší perspektivě se pro zpracování tohoto tématu nabízí ihned několik možných úhlů pohledu a také metod. Jedním ze základních přístupů by mohla být metoda založená zejména na dlouhodobém osobním terénním výzkumu, a zaměřená tudíž na současnou liturgickou praxi např. v rámci několika vybraných českých ortodoxních komunit[8]. Druhým, v jistém směru zcela opačným přístupem, je zpracování celého tématu převážně na základě rozboru příslušných literárních pramenů. Jak již bylo uvedeno výše, tento přístup byl zvolen také v případě této práce.

Základní metodou, prostřednictvím které budou texty *siduru*, *machzoru*, či dalších tradičních pramenů zpracovány, se stane přístup převážně deskriptivní. Ačkoliv bude v textu často poukázáno také na historický kontext[9], cílem výkladu se nestane sledování vzniku a vývoje jednotlivých konceptů spojených v židovské tradici se stvořením, či Šabatem, ale ve značné míře převážně deskriptivní analýza liturgické látky tak, jak je zachycena v současných *sidurech*. Analýza jednotlivých liturgických částí bude tedy spočívat především na deskripci tradičního pohledu na Šabat ve vztahu k motivu stvoření.

---

[7] Ačkoliv je poměrně složité, vymezit či dokonce definovat tzv. „židovskou ortodoxii" (byť jen proto, že jde ve své podstatě o sebevymezení příslušného proudu/proudů judaismu a nikoliv součást více či méně objektivní typologie), na tomto místě, a ve vztahu k tématu této práce, stačí poznamenat, že prameny pro rozbor liturgického pořádku a příslušných textů byly čerpány ze *sidurim* a *machzorim*, z nichž především ty, pocházející z nakladatelství Mesorah Publications jsou v rámci židovské tradice za ortodoxní obecně považovány. Obdobně je tomu s převážnou většinou textových pramenů, reprezentovaných například *Midraš raba*, či autory jako je Raši, Nachmanides apod. Z tohoto důvodu nebude v nadcházejícím textu věnován větší prostor např. tzv. pseudepigrafům, či „svitkům od Mrtvého moře" apod., jakkoliv by si jistě právě tyto prameny vzhledem k tematice stvoření a Šabatu zasloužily podrobnější zpracování.

[8] Bez ohledu na další možné těžkosti při zpracování takto získaných informací, by však vzhledem k současné (v tomto směru poněkud nepříznivé) společenské situaci v ČR, takový výzkum vyžadoval dlouhodobý přímý osobní kontakt s příslušníky českých židovských obcí, což autor této práce na samotném počátku jejího zpracovávání poněkud podcenil. V tomto směru bych však rád poděkoval za poměrně vstřícný přístup představitelům a zástupcům Židovské náboženské obce v Teplicích a Praze.

[9] Rámec a rozsah této práce však neumožňuje vždy zasadit konkrétní liturgický oddíl či tradiční koncept do širších souvislostí. Na mnoha místech bude proto prostřednictvím poznámkového aparátu na vhodnou literaturu k dané problematice pouze poukázáno.

Odhlédneme-li na tomto místě od odborných diskusí věnovaných možnosti či naopak nemožnosti zachování „čistě“ deskriptivního přístupu, z výše formulovaných otázek vyplývá, že vedle popisného přístupu bude třeba využít také poněkud odlišných metod. Obsah výkladu bude na mnoha místech veden snahou, skrze konkrétní příklady poukázat na možnost, nechápat liturgickou látku (látku *siduru*) „pouze“ jakožto texty prostředkující jisté (deskriptivně zachytitelné) „náboženské výpovědi“, ale současně s tím k liturgii přistupovat jako jednomu z podstatných aspektů tradice, bezprostředně formujícímu náboženskou zkušenost. Ačkoliv s sebou tato metoda nese řadu problematických momentů, východiskem k takovému přístupu se na příslušných místech stanou dosud formulované hypotézy a závěry, které byly některými autory ve vztahu k liturgii doposud učiněny[10]. Z tohoto důvodu bude současně užito také některých aspektů metody fenomenologie náboženství, či hermeneutiky náboženství.

1.3 Vymezení základních pojmů

Vzhledem k tématu a metodě zpracování této práce, bude v nadcházejícím textu užíváno některých pojmů, jejichž obsah je třeba na tomto místě alespoň stručně vymezit. Méně frekventované a problematické termíny budou v závislosti na konkrétní potřebě objasněny v rámci poznámkového aparátu.

Jedním z podstatných pojmů, kterého bude v nadcházejícím textu hojně užíváno, je pojem „modlitba“. Zjednodušeně řečeno, je možné tento pojem užívat ve dvou intencích. První z nich je založena na významovém obsahu hebrejských derivátů, odvozených od slovního kořene פלל, jenž nabývá již v Tanachu základního významu „*modlit se*“ (hitp.) či „*rozhodovat*“, „*soudit*“ (hitp.; pi.). Pojem „*modlitba*“ (תפלה) je však v Tanachu, či talmudické literatuře užíván především ve spojitosti s „prosebnou modlitbou“, či *Amidou*, která má v tradičním pojetí obdobný obsah[11]. Určitým významovým protipólem pojmu תפלה je zde naopak ברכה, tj. „*požehnání*“. Termín ברכה je v současnosti chápán ve

[10] V tomto smyslu se na mnoha místech opírám o badatelský přístup, či konkrétní závěry Jakoba Petuchowského (Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*. London – Henley – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.) a Reuvena Kimelmana [Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“. In. *KENISHTA: Studies of the Synagogue World*. Ed. Joseph Tabory. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2001. s. 9 – 105 (anglická sekce)].

[11] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*. Přel. Raymond P. Schneidlin. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1993. s. 6.

smyslu „chval, či velebení Boha“[12]. Vzhledem k tomu, že v rámci obsahu synagogální liturgie skutečně převládá „žánr“ označovaný tradicí jakožto „*požehnání*“ (vedle např. tanachických Žalmů), a s přihlédnutím k uvedenému obsahu pojmu תפלה v Tanachu a Talmudu, se lze setkat s názorem, že *sidur* ve své podstatě „modlitby“ (tj. „prosebné modlitby“) neobsahuje, či obsahuje pouze ve velmi malém množství[13]. Nicméně v rámci post-talmudické literatury se začíná také úzký významový obsah pojmu תפלה vytrácet[14]. V současné době je užíván pro označení široké škály prvků veřejných či soukromých obřadů, aniž by bylo zásadním způsobem přihlíženo k obsahu, který ilustruje Tanach[15] či Talmud[16]. V tomto smyslu pojem „modlitba“, resp. „*prayer*“ užívají ve svých monografiích také rabi Adin Steinsalz[17], rabi Hayim Halevy Donin[18], či rabi Nosson Scherman[19]. Pojmu „modlitba“ bude tedy v nadcházejícím textu (pokud nebude výslovně uvedeno jinak) užito v tomto druhém, obecném významu[20].

Dalším z hojně užívaných termínů, který je třeba na tomto místě alespoň velmi stručně objasnit, je pojem „tradice“. V rámci této práce vycházím z obecné definice, vymezující tento pojem jako *„základní mechanismus kontinuity a reprodukce každého náboženství,*

---

[12] K proměnám obsahu tohoto pojmu viz: tamtéž, s. 5.

[13] „*Zalistujeme-li v siduru a přečteme z něj několik stran, brzy zjistíme, že jen sporé pasáže můžeme označit za modlitby v tradičním smyslu slova, tedy za prosby člověka, který se obrací k Bohu. Z největší části se obsah skládá z žalmů, přesně ze všech sto padesáti biblických žalmů. Dále obsahuje i některé historické pasáže, prastaré hymny a liturgické meditace z Pěti knih Mojžíšových. Skutečné modlitby představují jen nepatrnou část modlitební knihy. Většinu tvoří nejrůznější chvály, vyznání úcty a díkůvzdání Králi králů, úvahy nad velkolepostí Stvořitele a jeho díla, zamyšlení nad slabostí a morální nedostatečností smrtelného člověka a konečně ujištění věčné lásky našemu nebeskému Otci“* (De Vries, Simon Philip. *Židovské obřady a symboly*. Přel. Marie Holá. Praha: Vyšehrad, 2009. s. 15).

[14] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 6. Blíže k proměnám obsahu tohoto pojmu viz: tamtéž.

[15] Tanach ve vztahu k „modlitební praxi“ užívá celou řadu dalších termínů, které se zde vyskytují v analogickém či velmi blízkém významu. Jsou jimi pojmy jako שִׂיחַ (Ž 142,3), zde „*přemýšlení*“/“*stížnost*“, slovní deriváty kořenů קרא (Gn 4,26) ve významu “*volat*”; זעק (Sd 3,9) „*křičet*“,ale v jistém smyslu také בקשׁ (Oz 5,15) „*hledat*“; חנן (Dt 3,23) v *hitp*. „*usilovat o smilování*“ atp. V tomto obecném smyslu jsou však všechny tyto pojmy určitým aspektem pojmu „modlitba“.

[16] Abrahams, Israel. „Prayer“. In. *Encyclopaedia Judaica. Volume 16* [Pes - Qu]. Eds. Fred Skolnik, Michael Berenbaum et al. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 456.

[17] Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*. New York: Schocken Books; Israel Institute for Talmudic Publications, 2000. s. 8 - 29.

[18] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*. [USA] Basic Books, 1980. s. 3 – 8.

[19] Viz: *The Complete ArtScroll Machzor: Rosh Hashanah* [Nusach Ashkenaz]. Přel. Nosson Scherman. Eds. Meir Zlotowitz; Avie Gold. N. Y. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1985. [Variantní název: *Machzor zichron lipa*/*The Complete Artscroll Machzor.*]. s. xii – xvii.

[20] S přihlédnutím k tradičním pokusům o vystižení povahy osobní či kolektivních motlitby lze tento pojem pro účely nadcházejícího výkladu velmi zjednodušeně definovat jako: „individuální nebo skupinové, verbální či nonverbální obrácení se k transcendenci skutečnosti, fixované ve formě slov“.

který spočívá v předávání prvků dané náboženské kultury z generace na generaci prostřednictvím literárně fixovaných textů, verbální komunikace nebo osobního příkladu v chování"[21]. Vzhledem k výše uvedenému vymezení tématu se však v nadcházejícím textu tento pojem vztahuje převážně k židovské ortodoxii[22].

Posledním, z poněkud problematických pojmů, se kterým je možné se v dalším textu setkat, je pojem „Izrael". Od roku 920 př. o. l. se začal termín „Izrael" používat především pro označení severní části země, tedy Izraelského království; oproti Judeji, tj. Judskému království. Stejný termín je však již v Tanachu často ztotožňován také se „*zemí*" (heb. הארץ), tj. Kenaanem[23]. S přihlédnutím k souvislostem výskytu tohoto termínu v mnoha tradičních textech, budu pro označení společenství, vztahující svůj původ k 12 Jákobovým synům (resp. kmenům), pro které již Tanach užívá sousloví „*am Jisra'el*", či „*bnej Jisra'el"*, a se kterým se pozdější tradice identifikuje, dále užívat označení „Izrael", „společenství", apod.

1.4 Stručné představení základní literatury

Svým zaměřením je téma této práce poněkud specifické. Nejen, že se zde prolínají tři značně různorodé motivy, ale jejich spojení v jeden jediný, klade také poměrně vysoké nároky na vhodné zdroje. Co se týče odborné sekundární literatury na téma, které by alespoň částečně korespondovalo s tématem této práce, je její dostupnost (přinejmenším pro středoevropského zájemce) poměrně problematická. Vyjma některých studií, zaměřujících se na konkrétní liturgickou část, v rámci které je motiv stvoření výrazněji zastoupen (aniž by však byl brán ohled na specifika liturgie Šabatu)[24], se lze ve vztahu k liturgii setkat s několika typy monografií. Rozsáhlou, až encyklopedicky zaměřenou monografii věnovanou synagogální liturgii reprezentuje studie Ismara Elbogena *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*[25]. Převážně historický

[21] Papoušek, Dalibor. „Tradice". In. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, s. r. o., 2003, s. 208.
[22] Souslovím „tradiční pohled" („tradiční uchopení" apod.) míním tedy především formu vyjádření myšlenkových struktur a obsahů, fixovaných v rozličných textech reprezentujících ortodoxní judaismus.
[23] Newman, Ja´akov; Sivan Gavri´el. „Izraelská Země". In. *Judaismus od A do Z*. Přel. Dušan Zbavitel; Gita Zbavitelová. Red. Jiří Daníček. 2. vyd. Praha: Sefer, 2004. s. 64 – 65.
[24] Kupříkladu ve vztahu k liturgické části *Birchot kri'at Šema*, resp. *kri'at Šema* jsou to: Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", s. 9 – 105, či Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2006.
[25] Tato doposud nejvýznamnější monografie k tématu židovské liturgie vyšla roku 1913 a od té doby v mnoha vydáních. V nadcházejícím textu užívám anglického překladu: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*. Přel. Raymond P. Schneidlin.

pohled, akcentující určité aspekty liturgie poněkud hlouběji, ale nikoliv v takové šíři jako práce Ismara Elbogena, nabízí například Lawrence Hoffman (*The Canonization of the Synagogue Service*[26]) či Joseph Heinemann (*Prayer in the Talmud*[27]). Podnětnou studií, zabývající se úlohou liturgické poezie ve vztahu k „židovské teologii" je také monografie Jacoba Petuchowského, *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*. Další skupina publikací je zaměřena převážně popisně, a jakožto tzv. „přehledové monografie" se snaží případnému zájemci (často velmi podrobně) prostředkovat podobu a pojetí liturgie (či soukromé modlitební praxe) židovskou tradicí. Mezi takové publikace lze zařadit například knihy Adina Steinsalze (*A Guide to Jewish Prayer*), Reuvena Hammera (*Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*[28]), či Hayima Halevy Donina (*To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*). Vzhledem k tomu, že autoři těchto knih prostředkují ryze tradiční postoje, a sami se k judaismu hlásí, lze takové monografie chápat již jako prameny. V jakémsi pomyslném „středu" se nachází literatura, zabývající se židovskou liturgií jakožto zdrojem pro pochopení liturgie křesťanské. Takové monografie, jejichž příkladem se může stát kniha italského autora Carmine Di Sante (*La preghiera in Israele*[29]) však nevyužívají např. metodu historickou, ale (poněkud zjednodušeně řečeno) v některých případech určité aspekty tradičních konceptů judaismu interpretují skrze optiku křesťanskou[30].

Vedle sekundární literatury vztahující se k liturgii, bylo však v práci užito také studií vztahujících se k motivu stvoření a obecně koncepci Šabatu[31], nicméně v daleko menší

[26] Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*. Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1979. [Edice: Studies in Judaism and Christianity in antiquity. Sv. 4.]. 245 s. ISBN O-268-00727-6.
[27] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*. Přel. Rychard S. Sarason. Berlin – New York: Walter De Guyter, 1977.
[28] Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*. New York: Schocken Books, 1994.
[29] V českém překladu: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*. Přel. Daniel Korte. Praha: OIKOYMENH, 1995.
[30] Cílem tohoto poukazu není kriticky hodnotit jednotlivé závěry či poznámky, které např. právě Carmine Di Sante ve své knize učinil. Sám se na Di Santeho knihu na mnoha místech (pro podporu některých svých předpokladů, či jakožto zdroj doplňujících a rozšiřujících informací) odkazuji. Nicméně dle mého názoru je třeba na charakter Di Santeho knihy poukázat právě vzhledem k tématu a metodě zpracování celé této práce.
[31] Na tomto místě je možno uvést např. dvě monografie věnované motivu stvoření, akcentující na některých místech rovněž tradiční pojetí „*sedmého dne*", tj. Šabatu: Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Simkins, Ronald A. *Creator & Creation*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1994.

míře, než v případě literatury věnované liturgii. V tomto případě bylo pro zpracování použito převážně pramenné literatury.

1.5 Citační forma a transkripce

Citace jednotlivých pramenných textů a odborné literatury, spolu se zápisy bibliografických údajů, se v této práci řídí obecnou normou ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2[32]. Pro citování jednotlivých míst tanachických textů v českém překladu, spolu s jejich označením a řazením, užívám znění Českého ekumenického překladu[33]. Na místech, kde se Český ekumenický překlad výrazněji odchyluje od původního textu, či je překlad nejistý, užívám překladu Isidora Hirsche a Gustava Sichera[34], překladu kralického[35], a v některých případech také českého vydání *Jeruzalémské Bible*[36].

České překlady jednotlivých liturgických textů, a jejich originální znění, přejímám z česko-hebrejského vydání *siduru* (*Sidur Adir ba-marom*[37]), přičemž současně přihlížím také k *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*[38] a *siduru Sichat Jicchak*[39]. Názvy jednotlivých liturgických částí pro přehlednost transkribuji do latinky, a v případě potřeby překládám. Hebrejské pojmy ve výkladu ponechávám v originálu. Překládám a transkribuji pouze ty, jejichž užívání je v češtině ustáleno[40]. Jména tanachických osob

---

[32] Při zpracování přihlížím k manuálu: Boldiš, Petr. *Bibliografické citace dokumentů podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2: Část 1 – Citace: metodika a obecná pravidla.*Verze 3.3., 1999 – 2004; Boldiš, Petr. *Bibliografické citace dokumentů podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2: Část2 – Modely a příklady citací u jednotlivých typů dokumentů*. Verze 3.0 (2004). 1999 – 2004. poslední aktualizace 11.11.2004, URL <http://www.bodils.cz/citace/citace1.pdf>; <http://www.boldis.cz/citace/citace2.pdf>.

[33] *BIBLE: Písmo svaté Starého a Nového Zákona (včetně deuterokanonických knih) – Český ekumenický překlad*. Vedoucí překladatelských komisí: Miloš Bič, Josef B. Souček. Praha: Česká biblická společnost, 2001.

[34] *Chamiša chumše tora: Pět knih Mojžíšových*. [Hebrejsko-česky.]. Přel. Isidor Hirsch, Gustav Sicher. Praha: Svaz pražských náboženských obcí židovských, 1932. 712 s.

[35] *Biblí Svatá: aneb Všecka svatá Písma Starého i Nového Zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613*. Praha, Britická i zahraničná společnost biblická. 1899.

[36] *Jeruzalémská Bile: Písmo Svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Překlad: František X. Halas; Dagmar Halasová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s. r. o., 2009.

[37] *Sidur Adir ba-marom: le-chol le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi*, (Nosach Aškenaz). Přeložil a komentářem opatřil Jiří Blažek.. Praha: Bergman Tomáš, 2008 / 5768.

[38] *The Complete ArtScroll Siddur: Weekday/Sabbath/Festival* [Nusach Ashkenaz]. Přel. Nosson Scherman. Eds. Meir Zlotowitz. N. Y. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1984. [Variantní název: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur.*].

[39] *Sichat Jicchak. Prof. S. J. Kaempfa modlitby pro všecky dny všední, sabaty a svátky jakož i Jom Kipur Katán*. Přel. M. Kraus. Praha: Samuel W. Pascheles a syn, 1937.

[40] U většiny transkribovaných termínů nezohledňuji českou deklinaci (kupř. *šacharit*, *arvit*, *ma'ariv*, *mincha*, *musaf*, *Keduša* apod.). Obdobně užívám při transkripci také původního znění plurálu, např. *tana'*. (pl. *tana'im*). Naopak u termínů, jejichž užívání v češtině více zdomácnělo (*Amida*, Mišna, Talmud, Tanach) se přidržuji při skloňování úzu českého pravopisu. Jistý problém, zejména co se týče plynulosti výkladu a možnosti relevantní stavby vět, představují hojně užívané termíny, např. *pijut*, *sidur* apod.. U těchto termínů užívám v textu plurální formy (*pijutim*, *sidurim*), nicméně jejich singulární podobu skloňuji podle pravidel

přepisuji podle Českého ekumenického překladu. Jména rabínských osobností, vystupujících v citovaných textech (zejm. Mišně, Talmudu a *Midraš raba*), spolu s názvy jednotlivých rabínských spisů (či jejich částí) přepisuji podle vzoru Petra Slámy[41]. Na ostatních místech užívám pro transkripci hebrejštiny postup zavedený Bedřichem Noskem[42] a Petrem Slámou[43]. V souladu se zavedeným územ, při citování originálního znění textů Tanachu (či jejich částí) užívám vokalizovaného textu *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, zatímco v případě hebrejských textů a termínů dalších pramenů, je použito jejich nevokalizovaného znění. Transkribované termíny ve výkladu označuji kurzívou[44]. Obdobně postupuji v případě převzatých a citovaných částí textu pramenné a sekundární literatury, zařazených do poznámkového aparátu. Citované úryvky textů (v obvyklém formátu), přesahující tři řádky, umisťuji jako samostatný oddíl v uzpůsobené formě do výkladu bez zvýraznění kurzívou a uvozovkami. Překlady jednotlivých slov či slovních spojení jsou označeny uvozovkami a kurzívou, zatímco parafrázovaná místa pouze uvozovkami.

Na místech, kde v rámci textu práce užívám ustálené názvy jednotlivých pramenných textů, považuji za vhodné, psát tyto názvy s velkým počátečním písmenem (např. Tanach, Žalmy, Mišna, Talmud). Obdobně postupuji také v případě názvů modliteb, liturgických částí, a pokud hovořím o jeruzalémském Chrámu, či pojmu שבת, resp. Šabat. Pojem אלהים přepisuji jakožto „Bůh“, zatímco יהוה jakožto „Hospodin“ v souladu s kralickým překladem. Vyjma citovaných pasáží Tanachu a jiné pramenné literatury však mezi těmito pojmy v dalším výkladu nerozlišuji. Pro označení citovaného místa z mišnaické a

---

českého pravopisu. Možnost zápisu, vyjádřenou např. ve spojení: „obohacování *sidur*(u) liturgickou poezií“, kdy je český perfix uveden za transkribovaný termín do závorky, považuji za možný, nicméně v této práci by působil přespříliš rušivě.

[41] Stemberger, Günter. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*. Přel. Petr Sláma. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 439 – 447.

[42] Tj. v knize: *PIRKEJ AVOT: Výroky Otců*. Přeložil a komentářem opatřil Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994.

[43] Stemberger, Günter. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*, s. 14 – 16.

[44] Avšak zvýraznění kurzívou přepisů jednotlivých konstitutivních spisů (zejm. rabínské literatury) se může jevit poněkud problematické. Obecně platí, že v nadcházejícím textu jsou názvy děl značeny kurzívou (kupř. *Midraš raba*; *Sefer ha-zohar* apod.). Pokud by ale bylo tohoto přístupu užito ve všech případech, nabízelo by se kurzívou označit v textu také termíny Tanach, Píseň písní, Genesis, Exodus apod. Vzhledem k tomu, že je celý text poměrně bohatý na tradiční termíny, spolu s mnohými citacemi, a níže užitý přístup má také své paralely v jiných monografiích (viz: Stemberger, Günter. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*), názvy tanachických či rabínských spisů, tj. Tanach (analogicky: tanachický), Mišna (mišnaický), Talmud apod. přepisuji v textu bez zvýraznění kurzívou. Obdobně je tomu také v případě označení jednotlivých částí těchto spisů, tj. Genesis, Exodus, Sanhedrin, B’rachot, Chagiga apod.

talmudické literatury užívám před názvem příslušného traktátu zkratky „M“ jako Mišna, „T“ jako Tosefta, „BT“ jako Babylónský Talmud a „JT“ jako Jeruzalémský Talmud.

1.6 Poznámka ke stylistickým prostředkům a kompozici práce

Téměř každý autor, se bez ohledu na povahu svého literárního díla, vyznačuje některými osobitými výrazovými prostředky. Ne jinak je tomu v případě této práce. Vzhledem k její povaze je na mnoha místech výkladu užito nejen parafrázovaného (tj. výrazně zkráceného) znění jednotlivých pramenů, či obsahu tradičních konceptů, ale současně s tím také mnohých citací, jejichž přítomnost se v textu může zdát nadbytečná. Cílem však nebylo čtenáře zahltit širokou škálou citovaného materiálu, ale pro podpoření některých závěrů předložit (především pak) pramenné texty ihned v rámci výkladu, aniž by si je musel čtenář někdy velmi složitě sám dohledávat ve vybraných zdrojích.

Vzhledem k tomu, že ústřední téma celé práce tvoří synagogální liturgie, je téměř celý výklad členěn podle vybraných liturgických oddílů, jenž jsou z hlediska vymezení jejího tématu do značné míry reprezentativní. Podstatnou část textu však tvoří také přiblížení mnoha tradičních konceptů, na základě kterých je možné tyto liturgické celky uchopit. Ve snaze co nejvíce eliminovat opakování jednotlivých závěrů v každé kapitole, či ve vztahu ke konkrétním liturgickým oddílům, tvoří výklad každé nadcházející kapitoly téměř vždy jisté rozvinutí toho, co bylo uvedeno v kapitole předcházející. Nicméně tento postup nikterak neimplikuje postoj, který by uvedený závěr (či popisovaný tradiční koncept) vztahoval pouze k liturgické části, skrze kterou je představen.

Pro větší přehlednost textu, a zajištění jisté kontinuity výkladu jsem se rozhodl v rámci každého (relativně samostatného) oddílu textu, shrnout základní předložené informace, a stručně vyznačit směr dalšího výkladu. Ačkoliv tento postup poněkud rozšiřuje již tak poměrně obsáhlý celek předkládané práce, věřím, že napomůže k lepší orientaci v její celkové struktuře, a přispěje k jejímu zpřehlednění. S přihlédnutím k poměrně nesnadné orientaci v jednotlivých liturgických oddílech, a to především ve vztahu k nadcházejícímu výkladu, tvoří přílohu práce také nástin základní struktury liturgie, tj. určité (velmi zjednodušené) srovnání liturgie šabatové s liturgií „všedního dne“.

Na mnoha místech práce, je výklad založen na reprodukování některých podstatných tradičních konceptů vztahujících se k liturgii či motivu stvoření. Ačkoliv jsou taková místa

ve většině případů značena uvozovkami, upřednostněný požadavek plynulosti výkladu a přehlednosti textu na několika místech znesnadňuje rozlišení mezi deskripcí tradičních motivů a následným rozborem. Jakkoliv zasazení takových míst do celkového kontextu v podstatě vylučuje čtenářskou záměnu ve vnímání autorovy perspektivy, v rámci úvodu této práce považuji za vhodné poznamenat, že prostřednictvím jejího zpracování s k vybrané problematice nikterak nevyslovuji z „vnitronáboženské“, či jakkoliv jinak hodnotící pozice.

Co se formální stránky předkládaného textu týče, v rámci výkladu užívám vedle první osoby singuláru také první osobu plurálu. Tento fakt je veden snahou zohlednit v rámci samotného výkladu také případného čtenáře.

2 Vybrané motivy související se konceptem stvoření a Šabatem v textech Tanachu

Při rozboru motivu stvoření v rámci synagogální liturgie bude na mnoha místech nutné, pracovat také s některými motivy, koncepty a termíny, jenž obsahuje již text Tanachu. Vzhledem k tomu, že v rámci výkladu nebude vždy možné pojednat o tanachických perspektivách podrobněji, je první kapitola této práce věnována právě východiskům, které poskytuje Tanach.

Pokud lze ve vztahu k judaismu uvažovat o základním pilíři tohoto náboženského systému[45], je jím nepochybně Tóra, resp. Tanach. Ten je větší či menší měrou zdrojem všech filosoficko-náboženských konceptů, mystických spekulací, a poskytoval rovněž východiska pro formování mnoha sociálně-politických tendencí uvnitř judaismu. Tradice později hledala a nacházela v širokém spektru tanachických textů odpovědi na náboženské, etické či sociální problémy své doby, a vynakládala veliké úsilí k výkladům a specifikacím široké škály motivů, se kterými je možné se v Tanachu setkat. Mezi ty nejvýznamnější patří bezesporu také ty, dotýkající se bezprostředně stvoření.

2.1 Tanachické pojetí stvoření světa v širší perspektivě

Jedním ze způsobů, jakým je možné zdůraznit některé (pro tuto práci podstatné) motivy, a současně také specifika tanachického pojetí stvoření, je zasadit tanachický narativ o

[45] Na tomto místě ponecháme stranou otázku, zda je relevantní, hovořit o judaismu jakožto o „náboženství“. K tomuto problému viz: Satlow, Michael L. 'Defining Judaism: Accounting for „Religions“ in the Study of Religion'. In. *Journal Of the American Academy of Religion*. 74. 4/2006. s. 837 – 859.

stvoření knihy Genesis do kontextu několika vybraných stvořitelských „mýtů“ [46]. Jsou to právě literární památky starověké Mezopotámie, spolu s mytologickou literaturou starověkého Kenaanu či Egypta, jenž nabízejí hned několik vhodných příležitostí poukázat na jedné straně na některé analogické rysy, ale současně také základní odlišnosti, jimiž je tanachické pojetí stvoření specifické[47].

Narativ o stvoření knihy Genesis začíná stvořením nebe a země, jako jakéhosi „prostoru“, ve kterém se poté odehrává samotný „stvořitelský akt“ (Gn 1,1). Nicméně nebe a země jsou zde do značné míry „místem“, neohraničeným a nezformovaným. K tomuto „formování“ dochází v Tanachu postupným procesem „oddělování“ světla a tmy (Gn 1,4), vody od vod prostřednictvím „*nebeské klenby*“ [רָקִיעַ (Gn 1,7)][48], dne a noci (Gn 1,14-18), či v přeneseném smyslu země a moře (Gn 1,9-10). Před tímto Božím „jednáním“ je země označena za „*pustou a prázdnou*“ (תֹּהוּ וָבֹהוּ), a lze se na tomto místě setkat také s motivy „*propastné tůně*“ (תְּהוֹם), neohraničeného „*vodstva*“ (מַיִם / אֵד[49]) a „*temnoty*“ (חֹשֶׁךְ). Obdobným způsobem je „počátek“ stvoření popsán v mnoha babylónských či akkadských mýtech.

Když nebe od země ze spojení pevného odděleno bylo
a bohyně matky vyrostly,
když země byla ustálena a zbudována,

[46] Jakkoliv je tento termín možno chápat v mnoha intencích, ve vztahu k této práci je nutno podotknout, že „mýtem“ nemíním kvalitativní hodnocení nějaké náboženské výpovědi či náboženského projevu ve smyslu antické polarizace mezi obsahy pojmů „*mýtus*“ („*fiktivní vyprávění*“, „*pověst*“) a „*logos*“ („*pravdivý příběh*“), či křesťanské polemiky s antickými náboženskými systémy. Pro tuto práci vhodnou definici „mýtu“ nabízí Jean Puhvel, „mýtus“ je podle Puhvela: „*vyjádření myšlenkových modelů, jejichž prostřednictvím skupina lidí formuluje sebepoznání a seberealizaci, získává o sobě znalosti a sebedůvěru, vysvětluje příčiny svého bytí, povahu svého okolí a někdy se pokouší i narýsovat svůj budoucí osud*“ (Puhvel, Jean. *Srovnávací mytologie*. Přel. Václav Pelíšek. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. s. 12). K této stručné definici je však nutné podotknout, že Puhvel klade myšlení vedoucí k „tvorbě mýtů“ do ostrého kontrastu k racionálnímu myšlení a ve své podstatě zastává názor v podstatě hodnotící – ačkoliv poukazuje na fakt, že sama věda není a nebyla prosta podobných „vlivů“ (tamtéž, s. 19 – 20). K poněkud širší klasifikaci „mýtu“: Armstrongová, Karen. *Krátká historie mýtu*. Přel. Štěpán Kovařík. Praha: Argo, 2006; Eliade, Mircea. *Mýty, sny a mystéria*. Přel. Jiří Vízner. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 13-24.

[47] Blíže k mezopotámským kosmogonickým konceptům viz: Bottéro. Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005. s. 105 – 130; (ve vztahu k Tanachu také:) Lambert, W. G. „Mesopotamian Creation Stories“. In. *Imaging Creation*. Eds. Markham J. Geller; Mineke Schipper. Leiden – Boston: Brill, 2007. s. 15 – 59. K obecné charakteristice stvořitelských konceptů Blízkého východu z pohledu „srovnávací mytologie“ viz: Puhvel, Jean. *Srovnávací mytologie*, s. 35 – 41.

[48] Rabi George Wolf na základě jazykové analýzy vztahuje termín רָקִיעַ (slovní kořen רקע) ke kořenům רגע a בקע, a současně pojmy רָקִיעַ a בָּקִיעַ tj. přímo k významu „*dělení*“, „*oddělení*“, „*rozdělení*“ či „*přepážka*“ (Wolf, George. *Studies in the Hebrew Bible and Early Rabbinic Judaism*. New York: Vlastním nákladem autora, 1994. s. 15 – 16.

[49] Gn 2,6. Na tomto místě ve smyslu „*záplava*“ (Český ekumenický překlad; Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha: Kalich, 1997. s. 14), či v Jb 36,27 ve významu „*vláha*“, „*déšť*“.

když byly určeny řády nebe i země
a položeny břehy Eufratu s Tigridem tak,
že příkopy i kanály možno bylo vést
[…][50]
Pán všemu, co se patří, zářivě dal vzejít,
pán, jehož rozhodnutí změnit nelze,
Enlil, aby sémě země vzejít mohlo,
pospíšil si nebe od země oddělit,
pospíšil si zemi od nebe oddělit.
Aby v Uzuea první (lidé) vyrůst mohli,
vykopal otvor v Duranki,
motyku položil, světlo vyšlo.
[…] [[51]]

Z perspektivy fenomenologie náboženství lze takové motivy částečně interpretovat jakožto vyjádření základního momentu stvoření, tj. překonávání „neohraničeného *chaosu*“[52] „aktivitou tvořícího božstva[53]. V Gn 1 lze takovou „Boží činnost“ spatřovat právě v „oddělení“, tj. ohraničení „prostoru stvoření“[54]. Sumerské texty v tomto smyslu hovoří o bohyni Nammu, představující „praoceán rodící“ prvotní pár Nebe a Zemi“[55]; *Enuma Eliš*[56] pak ztotožňuje s praoceánem bohyni Tiamat. Velmi častý je rovněž motiv „božstva vznášejícího se nad pravodami“, jehož „obdoba“ je zachycena v Gn 1,2b[57]. Nicméně popisy „překonávání *chaosu“* jsou v blízkovýchodní oblasti často vyjádřeny obrazy „zápasu příslušného božstva s nestvůrami praoceánu“, apod.

[50] „*Mýtus o stvoření člověka*“ (800. př. o. l.), řádky 1-6 (*Mýty Staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Red. Miloslav Žilina. Přel. Blahoslav Hruška et al. Praha: Odeon, 1977. s. 147). Srov. babylónský epos o Mardukovi jakožto „stvořiteli“, řádek 10-11 (tamtéž, s. 208).
[51] Sumerský „*Zpěv o motyce*“, řádky 1-8 (tamtéž, s. 144).
[52] Srov.: Elidade, Mircea. *Posvátné a profánní*. Přel. Filip Karfík. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. s. 31; *The Jewish Study Bible*. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler; Michael Fishbane. et al. Oxford: Oxford University Press, 2004. s. 13; Simkins, Ronald A. *Creator & Creation*, s. 195. Nicméně k pojmu *chaos* v kontextu celé této práce je třeba poznamenat, že se ve vztahu k židovské tradici jedná o pojem v podstatě cizorodý, pramenící prvotně z řeckého náboženského konceptu vzniku světa jakožto určitého „prastavu“ (*chaosu*), ze kterého posléze povstává „uspořádaný svět“ (*kosmos*). Prostřednictvím filosofického uchopení tohoto pojmu (Platón, Aristoteles), jakožto myšlenkového konstruktu o stavu věcí před udělením samostatných forem apod., je pak tento pojem (se zřetelem k jeho prvotnímu obsahu) užíván mnohými badateli právě při popisu koncepcí o vzniku světa či stvoření v jedn. náb. systémech (také v Tanachu). Tohoto úzu se při užívání pojmu *chaos* přidržuji také v této práci, nicméně jedná se spíše o „nástroj“ výkladu, a nikoliv pokus o ztotožnění jeho původního (či filosofického) obsahu s tanachickým, či jakýmkoliv tradičním (tj. židovským) konceptem stvoření.
[53] Bottéro. Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*, s. 105 – 130.
[54] Srov.: Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation* s. 159 – 160.
[55] Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Přel. Kateřina Dejmalová et al. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 66.
[56] 12. – 11. st. př. o. l.
[57] Na Thébské náhrobní stéle (hrobka č. 53) z období Nové říše je to bůh Amon-Re, který je přirovnáván k „živoucímu plameni, vynořujícímu se z pravodstva, aby ozářil obyvatele nebes“ (Assman, Jan. Egypt, s. 228). Obdobný moment je přítomen v onských kosmogonických představách, kde se z „pravodstva“ vynořuje Atum a ze sebe sama zplodil bohy Šova a Tefnut (Lexa, František. *Náboženská literatura staroegyptská*. Praha: Herrman & synové, 1997. s. 72). Viz: Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria,* s. 160.

Např. v ugaritském eposu o boji Baala s Mótem[58], je Baal označen za „zhoubce“ „*hada vinutého*“[59] či naopak v eposu věnovaném boji Baala s Jamem, božstvem vod[60]. Babylonský epos *Enuma Eliš* referuje o boji mezi Mardukem a Tiamat[61], která jakožto bohyně vod (slaných vod) „shromažďuje k boji proti bohům stvůry“[62], jenž jsou později Mardukem poraženy. Stejně tak je v tomto eposu „zahuben“ praoceán Apsú (božstvo sladkých vod). Ačkoliv (či snad právě proto, že) se jedná o motiv na Blízkém východě velmi rozšířený[63], tanachické texty se proti představě „tvořícího božstva“ bojujícího se „silami *chaosu*“ reprezentovanými „mořem“ či „mořskými nestvůrami“, vymezuje ihned v rámci prvního narativu o stvoření. V Gn 1,21 je to Bůh, který sám tvoří „[…] *veliké netvory* [אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים] *a rozmanité druhy hbitých živočichů, jimiž se zahemžily vody* […]“. Fakt, že jsou zde tyto „*mořští netvoři* stvořeni samotným Bohem“, lze do jisté míry chápat jako reakci na analogické mytologické motivy, se kterými byli předpokládaní autoři (redaktoři) tanachických textů s největší pravděpodobností alespoň z části obeznámeni[64]. Tento verš tedy v rámci Tanachu od počátku znemožňuje chápat personifikovaný *chaos* jako Božího „protivníka“ v „aktu stvoření“ a postavit Gn 1,1-2,3 na roveň jiným mytologickým konceptům. Obdobným způsobem, (zde jako vymezení se proti „zbožštění“ nebeských těles) je možné nahlížet také Gn 1,16, kde dochází ke stvoření „*slunce*“ a „*měsíce*“, které jsou však nazvány „*velkými světly*“ (הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים) – tj. „*velkým světlem*“ [הַמָּאוֹר הַגָּדֹל („sluncem“)] a „*světlem menším*“ [הַמָּאוֹר הַקָּטֹן („měsícem“)], aniž jsou zde však explicitně pojmenovány[65]. Jakkoliv Bůh v rámci Gn 1,1 – 2,25 „odděluje“ jednotlivé „elementy stvoření“ (světlo a tmu, zemi a moře atp.), či takto popsanému *chaosu* na jiných místech Tanachu klade „*mez*/*pomezí*“ (חֹק/גְּבוּל) [66], v knize

[58] KTU 1.5. Mót je v ugaritském panteonu však reprezentantem nikoliv „vodstva“ či „moře“, jakým je Jam, ale „podsvětí“ a „*letního smrtícího žáru*“ (Černá, Zlata; Heller, Jan; Věna Hrdličková et al. *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Praha: Vyšehrad, 1997. s. 137).

[59] Srov.: *„V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka v moři“* (Iz 27,1).

[60] KTU 1.1-1.2.

[61] Enuma Eliš, II. – IV.

[62] Enuma Eliš, II. řádky 1-2. Srov.: *„Zuřivé draky oděla hrůzou. božskou je obdařila září, naroveň postavila bohům. Kdo je uzří, nechť slabostí klesne! Když jejich těla se vzpínají, nikdo je nemůže zahnat. Stvořila hada jedovatého, saň a mořskou obludu* […] [Enuma Eliš II. řádky 85-89 (*Mýty Staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Red. Miloslav Žilina. Přel. Blahoslav Hruška et al., s. 187)].

[63] Srov.: Armstrongová, Karen. *Krátká historie mýtu*, s. 71.

[64] Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, s. 160 – 161.

[65] *The Jewish Study Bible*. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler; Michael Fishbane. et al., s. 13.

[66] *„Zemi jsi založil na pilířích, aby se nehnula navěky a navždy. Propastnou tůň jsi přikryl jako šatem. Nad horami stály vody; pohrozils a na útěk se daly, rozutekly se před tvým hromovým hlasem. Když vystoupila*

Genesis explicitně vyjádřený motiv „zápasu“ Boha s jakkoliv personifikovaným „*chaosem*“ nenalezneme.

Tanach však neobsahuje zprávy o stvoření pouze v rámci knihy Genesis. Obsáhlejší části věnované tomuto tématu nalezneme rovněž v knize Jeremiáš[67], Izajáš[68], Jób[69], Žalmech[70], či Příslovích[71]. Je to především prorocká literatura, literatura Žalmů a kniha Jób, nabízející motivy, které lze nahlížet jakožto stopy náboženských představ „božstva, bojujícího při stvoření s *chaosem*“. Ten je zde (pokud připustíme jistou variabilitu překladu) pojmenován „*Rahav*“ (רַהַב)[72], „*Tanin*“ (תַּנִּין)[73], „*Livjátan*“ (לִוְיָתָן)[74], či v jistém smyslu také „*Jam*“ (יָם)[75]. Ačkoliv i v rámci těchto tanachických veršů je na několika místech obsažen motiv „Boha tvořícího *Livjátana*“[76], či „*Livjátana*“ a „*propastné tůně*“

---

horstva, klesly do údolí, do míst, která jsi jim určil. Mez [גְּבוּל]*, kterou jsi stanovil, už nepřekročí, nepřikryjí znovu zemi“* (Ž 104,5-9). Ve stejných intencích: Jr 5,22. „[…] *když upevňoval nebesa, byla jsem při tom, když vymezoval obzor nad propastnou tůní,když seshora zavěšoval mračna, když sílily prameny propastné tůně, když kladl moři* [יָם] *jeho meze* [חֹק], *aby vody nevystupovaly z břehů, když vymezoval základy země, byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas*“ (Př 8,27-30). Obdobně: Jb 38,7-11.

[67] Jr 4,23-25; 10,11-13; 32,17.

[68] Iz 40; 65-66.

[69] Jb 26, 7-13.

[70] Např.: Ž 8,1-10, 29; 95,4-5; 136, 1-9; 147; 104.

[71] Př 8.

[72] Ž 89,11; Iz 51,9-10; Jb 9,13.

[73] Jb 7-12; Ž 74,13. V této souvislosti srov. Ex 7,9-12, kde je תַּנִּין označením „*hada*“ či „*draka*“ v kterého se podle narativu měly proměnit Áronova hůl a hole egyptských „věštců“ před faraonem na dotvrzení moci a výlučnosti Hospodina nebo egyptských bohů (Ex 7,9-12).

[74] Jb 40,25; Jb 3,8; Ž 74,12-18.

[75] Ž 89,10; Ž 104,5-9. V překladu „*moře*“. U tohoto termínu však vždy záleží na překladu konkrétních pasáží, které lze v souvislosti s Hospodinem chápat jako „omezení“ či „zkrocení“ moře, či „*Jama*“, jakožto personifikaci mořského živlu a tedy v opozici vůči kenaanským a jiným semitským náboženským konceptům, kde je „*Jam*“ chápán jako více či méně samostatné božstvo. V knize Jób (Jb 40,15-24) je v bezprostřední souvislosti s „*Livjátanem*“ obsažen ještě jeden termín, tj. בְּהֵמוֹת na tomto místě obvykle přepisovaný jako „*Behemot*“, tj. jako vlastní jméno, či překládaný jako „*slon*“ či „*hroch*“ (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 26). V dalších tanachických textech (Dt 32,24; Jb 12,7; Ž 8,8; 50,10; 73,22; Iz 30,6; Jr 12,4; Jo 1,20; 2,22; Ab 2,17) je pak tento pojem chápán jako plurální forma termínu בְּהֵמָה ve významu „*zvěř*“ nebo „*dobytek*“ (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 26). Otázkou však je, jakým způsobem vykládat tento pojem právě v souvislosti Jb 40,15-24. *„Pohleď jen na behemóta* [בְּהֵמוֹת]*, i jeho jsem učinil jako tebe; on jako dobytče žere trávu. Pohleď, jakou má sílu v bedrech, jak mocné jsou svaly jeho břicha. Napřímí ocas jako cedr, šlachy jeho stehen jsou propletené, jeho kosti jsou bronzové válce, jeho hnáty jako železný sochor. On byl na počátku Božích cest; jen jeho Učinitel může na něj s mečem.* […] *Kdo se mu postaví do očí a provleče mu chřípím smyčku?“* (Jb 40,15-24).

[76] *„Tu je veliké a široké moře: hemží se v něm nespočetných živočichů maličkých i velkých, plují po něm lodě. Vytvořil jsi livjátana* [לִוְיָתָן]*, aby v něm dováděl“* (Ž 104,25-26).

projevujících „chválu Bohu Stvořiteli“[77], motiv „prvotního zápasu“ je zde stále velmi výrazný.

Probuď se, probuď, oděj se mocí, Hospodinova paže! Probuď se jako za dnů dávnověku, za dávných pokolení! Což právě ty jsi neskolila obludu [רַהַב], neproklála draka [תַּנִּין]? Což právě ty jsi nevysušila moře [יָם], vody obrovské propastné tůně, a nezřídila v mořských hlubinách cestu, aby vykoupení mohli přejít? [Iz 51,9-10[78]].

V tomto smyslu to tedy není přímo narativ o stvoření knihy Genesis, kde lze vysledovat značné množství analogií s mnoha jinými starověkými stvořitelskými koncepty, ale právě kniha Jób či knihy Žalmů, které do značné míry specifikují Boží „aktivitu“ při stvoření, a nabízejí mnoho prvků, jenž v Gn 1-2 obsaženy nejsou.

Ačkoliv bylo uvedené „srovnání“ velmi schematické, a omezilo se ve své podstatě pouze na narativy popisující „prvotní stvořitelský akt“, na tomto místě postačí, ponecháme-li na zřeteli přítomnost obdobných motivů v celku Tanachu. Pro účely této práce je však podstatné, zdůraznit také několik dalších momentů, spočívajících spíše ve zdůraznění odlišností, než „podobností“ tanachického pojetí stvoření s mnohými jinými stvořitelskými koncepty. Oproti mnoha mýtům o stvoření, Tanach nenabízí spojení kosmogonie s teogonií[79]. Bůh („Stvořitel“) je zde představen jakožto jediný[80], univerzální původce všeho, a předpokládá se, že jeho „preexistence“ je na vzniku vesmíru nezávislá. Stvořitel je v Tanachu chápán jakožto veskrze „transcendentní“, avšak současně neustále ve světě působící. Již tanachické pojetí božství tak počítá také s určitou „Boží imanencí“

---

[77] *„Ze země ať chválí Hospodina netvoři a všechny propastné tůně* [תַּנִּינִים וְכָל־תְּהֹמוֹת], *oheň, krupobití, sníh i mlha, bouřný vichr, který plní jeho slovo, horstva a všechny pahorky, ovocné stromy a všechny cedry, zvěř a všechna dobytčata, plazi, okřídlené ptactvo, králové země a všechny národy, vladaři a všichni soudci země, jinoši i panny, starci i mladí“* (Ž 148,7-12).

[78] Srov.: *„Bůh je můj Král odedávna, on uprostřed země koná spásné činy. Svou mocí jsi rozkymácel moře, drakům* [תַּנִּינִים] *na vodách roztříštils hlavy, rozdrtil jsi hlavy livjátana* [לִוְיָתָן], *dals ho sežrat hordě divé sběře, rozpoltil jsi skálu, vytryskl pramen i potok, vysušil jsi mocné říční toky. Tobě patří den, i noc je tvoje, tys upevnil světlo noci i slunce, ty sám jsi vytyčil veškerá pomezí* [כָּל־גְּבוּלוֹת] *země, vytvořils léto i zimu“* (Ž 74,12-17). Obdobně: Jb 40,25-41,26; Ž 89,9-10; Ž 74,12-18.

[79] K významu tohoto propojení viz Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*., s. 77-79.

[80] Zde je však nutno poukázat na některá tanachická místa, odrážející např. motiv „nebeského shromáždění“ („andělského shromáždění“), patrný kupříkladu v knize Jób (1,6; - בְּנֵי הָאֱלֹהִים; také Jb 2,1; Gn 6,2), prorockých spisech (Iz 6,1-5) apod. Ve vztahu ke stvoření lze tento motiv z jistého pohledu spatřit také v Gn 1,26, kde je ohledně stvoření člověka užito pojmu “*učiňme*” (נַעֲשֶׂה), tj. plurálu. Bez ohledu na pozdější tradiční interpretace, však tato místa nemají přímý vliv na tanachické pojetí stvoření tak, jak jej nabízí celek tanachických textů, ve kterém je Hospodin skutečně chápán jakožto jediný “Stvořitel” světa. K motivu “nebeských shromáždění” v Tanachu viz poměrně rozsáhlou studii: Mikulicová, Milada. *Nebeské shromáždění ve Starém zákoně: Dědictví kultur Předního východu*. Praha: Karolinum, 2009.

[81], a nenalezneme zde tedy koncept „tvořícího božstva“, které se po „aktu stvoření“ stává vůči světu neaktivním, obdobně jako například v ugaritském panteonu bůh El.

2.2 Základní tanachické pojmy

Ve vztahu k „jazykovým nástrojům“, kterých text Tanachu užívá k vyjádření „Božího jednání“, či přímo „stvořitelské aktivitě“, je velmi zjednodušeně možno hovořit ihned o několika pojmech vyskytujících se již v Gn 1,1 – 1,3.

Těmito termíny jsou deriváty slovních kořenů: ברא („*tvořit*“[82]), יצר („*vytvářet*“, „*formovat*“[83]), עשה („*činit*“, „*učinit*“, „*jednat*“) a בדל („*oddělit se*“[84], „*oddělit*“[85])[86]. Kromě derivátů slovního kořene ברא, užívá Tanach zbývající pojmy jak pro vyjádření činnosti lidské, tak „Božího jednání“. Například pojem יוֹצֵר je možno přeložit ve vztahu k Bohu jako “*Formovatel*“[87], „*Tvůrce*“ či „*Ten, který hněte*“, přičemž vůči lidské činnosti také jako „*hrnčíř*“, tj. „*ten, který formuje*“. Právě Gn 2,7 hovoří o Bohu, který „*zformoval* [וַיִּיצֶר] *Adama, prach ze země*“. V knize Izajáš je pak dokonce užito metafory „hrnčíře a hlíny“ pro vyjádření obecného vztahu mezi člověkem a Bohem[88].

---

[81] Pojmy „transcendence“ či naopak „imanence“ jsou v této práci užívány k objektivnímu popisu subjektivního prožitku stoupence daného náboženského směru či motivu zachyceného v tom kterém textu. Autor této práce se jimi tedy nevyslovuje k reálné či skutečné existenci či neexistenci náboženských fenoménů jím popisovaných.

[82] V tomto smyslu (v podobě *paal /qal/* a *nifal*) však pouze v souvislosti s Bohem a jeho „tvořením“ (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 31).

[83] Tamtéž, s. 71.

[84] V podobě *nifal* (tamtéž, s. 25)

[85] V podobě *hifil*. (tamtéž, s. 25). Tento kořen se milo tvar *hifil* a *nifal* v Tanachu nevyskytuje. Co se týče četnosti výskytu těchto slovních kořenů v rámci Gn 1,1-2,25, kořen עשה je zde zastoupen 12x; kořen ברא 8x; kořen יצר 3x a kořen בדל 5x.

[86] Vzhledem ke „stvořitelskému aktu“ Boha lze v Tanachu nalézt rovněž některé další pojmy. Jedním z nich jsou například deriváty slovního kořene קנה. Stejně jako ve výše uvedených případech, také zde je možno v souvislostech překládat mnoha způsoby. Tento fakt ilustruje rozdíl mezi Českým ekumenickým překladem a rabínským překladem Isidora Sichera a Gustava Hirsche. '*„A šálemský král Malkísedek přinesl chléb a víno; byl totiž knězem Boha Nejvyššího. Požehnal mu: "Požehnán buď Abram Bohu Nejvyššímu, jemuž patří nebesa i země* [קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ]. *Požehnán buď sám Bůh Nejvyšší, jenž ti vydal do rukou tvé protivníky." Tehdy mu dal Abram desátek ze všeho'* (Český ekumenický překlad; Gn 14,18-20). *„a Malki Cedek, král Šalemský, dal vynésti chléb a víno, a on byl knězem Boha Nejvyššího, a požehnal mu, řka: Požehnán budiž Abram Bohem Nejvyšším, stvořitelem nebe a země* [קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ]*, a pochválen budiž Bůh Nejvyšší, jenž vydal nepřátele tvé v moc tvou. A [Abram] dal mu desátek ze všeho“* (Sicher - Hirsch; Gn 14,18-20).

[87] Ž 33,15; 94,9.

[88] Srov. Iz 41,25. Obdobně je tomu také u pojmu יֵצֶר (volně přeloženo jako „*výtvor*“), jenž je možno v souvislosti s člověkem překládat jako „*výtvor*“ [Gn 6,5; Gn 8,21 (יֵצֶר לֵב); 1Pp 28,9 (יֵצֶר מַחְשָׁבוֹת)], či v kontextu „Boží činnosti“ také jako „*výtvor*“, „*stvoření*“ či dokonce „*člověk*“, jak překládá kralický překlad

Běda těm, kdo své záměry skrývají hluboko před Hospodinem, v temnotách konají své činy a říkají: "Kdopak nás vidí a kdo o nás ví?" Je to vaše převrácenost, jestliže je hrnčíř [הַיֹּצֵר] oceňován stejně jako hlína [כְּחֹמֶר]. Což říká dílo tom, kdo je udělal [כִּי־יֹאמַר מַעֲשֶׂה לְעֹשֵׂהוּ]: "On mě neudělal"? Což výtvor řekne o svém tvůrci [וְיֵצֶר אָמַר לְיוֹצְרוֹ]: "On ničemu nerozumí"? [Iz 29,15-16].

Vyjma tohoto pojmu pak Tanach ve vztahu k Bohu užívá také dalších „přívlastků", tj. ברא/בורא („*Stvořitel*", „*Ten, který tvoří*"); עשה/עושה („*Učinitel*", „*Ten, který činí*"); či קנה/קונה („*Tvůrce*", „*Ten, který vytváří*"[89]). Pojem, který je v Tanachu užit pro „*stvořitelský čin*" je בְּרִיאָה, nicméně v této podobě jej můžeme nalézt pouze v Nu 16,30 a jeho překlad na tomto místě je proto značně nejistý[90]. V širší míře je oproti tomu v tanachických textech zastoupen pojem מַעֲשֶׂה překládaný jako „*dílo*", „*čin*", „*výrobek*" nebo „*působení*"[91]. Ve většině případů se zde vztahuje k lidskému jednání, nicméně v přímé souvislosti se „stvořitelským aktem" je jako מַעֲשֶׂה označeno nebe (Ž 8,4; 102,26), Egypt (Iz 19,25), celý Izrael (Iz 60,21), ale také sám člověk[92]. Obdobně se tento termín vyskytuje ve vztahu k dalšímu „Božímu působení na zemi"[93]. V některých případech je pak takové Boží „působení" ve světě vyjádřeno pojmy מַעֲשֵׂה יְהוָה a אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה. Jakkoliv by mohlo být nasnadě konstatování, že tyto dva termíny lze vztáhnout také na stvoření světa, okolnosti jejich výskytu odkazují především ke vtahu Hospodina k Izraeli samotnému a nikoliv ke stvoření země a člověka. Tak o tom referuje například kniha Ex 32,16, kdy je termín מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים vztažen na „zjevení", tj. „*desky smlouvy*, které měl Mojžíš obdržet od Boha"[94]. Výjimku by v tomto případě mohl tvořit verš Žalmu 107,24, kde je pojmem מַעֲשֵׂי יהוָה užit v souvislosti s Bohem, který *„poručil* [וַיֹּאמֶר] *a povstal bouřný vichr, jenž do výše zvedl vlnobití*[95].

---

tento termín v Iz 26,3. Srov.: „*Ale nyní, Hospodine, tys náš Otec! My jsme hlína* [אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר], *tys náš tvůrce* [וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ], *a my všichni jsme dílo tvých rukou* [וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ]" (Iz 64,7).

[89] Gn 14,19; 22. Tento pojem je však možno překládat mnoha různými způsoby. Ve vztahu k Bohu především jako „*Tvůrce*" (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 153), nicméně Český ekumenický překlad užívá opisu „*jemuž patří*" a kralický překlad „*kterýž vládne*".

[90] Pípal jej překládá rovněž jako „*něco mimořádného*" (tamtéž, s. 30).

[91] Tamtéž, s. 133.

[92] Iz 64,7; Kaz 5,5; 12,14 (?); Ž 138,8.

[93] Ž 104,13; 24; 32; Ž 107,22,24 (?); Ž 145,4; 9; 10; Kaz 7,13; 8,17; 11,5.

[94] Obdobně také: Sd 2,6-9. Srov.: Ex 34,10; Dt 11,2-8; Joz 24:30-33 či Jr 51,9-11.

[95] Srov. však v kontextu celého Žalmu 107, především veršů 25-37.

2.3 „Sedm dní stvoření“

Úvodní tanachický narativ o stvoření knihy Genesis (Gn 1,1–2,25) lze s pominutím předpokládaného redakčního působení, chápat jako dva na sobě více či méně nezávislé oddíly. Na obou místech však Bůh vystupuje jako „univerzální tvůrce“ země, všeho živého a všech věcí. Gn 1,1-2,3 podává obraz o postupném sledu stvoření, vyjádřeném sedmi, resp. šesti *„dny*“ (יוֹמָם), tj. popsaném kategoriemi času[96]. Takto vyjádřený popis „stvořitelského aktu“ je pak ještě zdůrazněn užitím termínu „*plození*“ či „*pokolení*“(Gn 2,4) v souvislosti se „stvořením nebe a země“[97], a Gn 5,1 ve vztahu k „*rodopisu*“ prvního člověka[98]. Každý „den“ tak představuje určitou „část stvořitelského procesu“, zakončeného stvořením člověka (Gn 1,28) a „*ustáním*“ ve stvoření v „*sedmém dni*“. Symbolika čísla sedm je zde však daleko rozsáhlejší. Sedmkrát je v rámci Gn 1,1-2,3 užito termínu „*dobrý*“ (טוֹב)[99], přičemž v rámci „*šestého dne*“, kdy bylo stvoření světa a člověka „dokonáno“, je užito sousloví „*velmi dobrý*“ (וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד). Následující narativ vztahující se k „*sedmému dni*“ (Gn 2,1-3), je popsán třiceti pěti slovy (tj. 5 x 7) a ve stejném počtu se zde vyskytuje pojem „*Bůh*“ (אֱלֹהִים)[100]. Oproti ucelenému výkladu o původu světa a jednotlivých jevů prvního narativu je příběh Gn 2,4-2,25 výrazně „antropocentrický“ a motiv stvoření člověka ve vztahu k jeho působení na zemi tvoří základ celého narativu[101].

Na základě takto popsaného „sousledného aktu stvoření“, spolu s přihlédnutím k symbolice čísla sem, či předpokládané redakci Gn 1,1-2,3, někteří autoři postulují hypotézy, jenž v prvním stvořitelském narativu knihy Genesis spatřují vyjádření určitého

---

[96] Např. Norbert Samuelson k tomuto motivu na základě lingvistického rozboru poznamenává, že nelze hovořit o postupném a tudíž časovém stvoření, ale že motiv „sedmi dnů“ tradice užívá k vyjádření jakési „vrstevnatosti“ jediného stvořitelského aktu a v této souvislosti hovoří o „*složeném obrazu*“ („*composite picture*“) aktu stvoření (Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation* , s. 159).

[97] „*Toto je rodopis* [תּוֹלְדוֹת] *nebe a země, jak byly stvořeny. V den, kdy Hospodin Bůh učinil zemi a nebe*,“ (Gn 2,4).

[98] „*Toto je výčet rodopisu* [תּוֹלְדֹת] *Adamova: V den, kdy Bůh stvořil člověka, a učinil jej k podobě Boží.“* (Gn 5,1).

[99] Gn 1,4; 10; 12; 18; 21; 25; 31.

[100] Srov.: *The Jewish Study Bible*. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler; Michael Fishbane. et al., s. 12.

[101] V Gn 1,26-28 je člověk stvořen až po stvoření živočichů a rostlin, zatímco v druhé zprávě jsou živočichové stvořeni až poté a to v přímém vztahu k člověku (Gn 2,4). Dalším výrazným rozdílem je samotné stvoření člověka. Zatímco v Gn 1,26-28 je stvořen „*člověk*“ (אָדָם) jako „*samec*“ (זָכָר) a „*samice*“ (נְקֵבָה) současně, v Gn 2,7; 18-25 je stvořen první „*člověk*/*muž*“ (אָדָם/אִישׁ) a poté „*žena*“ (אִשָּׁה).

„*řádu stvoření*“, tj. „řádu“ uspořádání společnosti, pozice člověka ve „stvořeném světě“[102], a současně také „řádu“ symbolicky opakovaného Izraelem prostřednictvím dodržování zákonů[103] (například prostřednictvím „sedmidenního očistného cyklu“[104]). I přes to, že na tomto místě nebude o těchto hypotézách ve vztahu k Tanachu pohovořeno podrobněji[105], vzhledem k tématu této práce je třeba alespoň částečně poukázat na tanachické motivy, které s takovým pohledem přinejmenším částečně korespondují.

2.4 Motiv stvoření a autorita zákona

Vyjma narativní látky, vztahující se k „počátečnímu stvořitelskému aktu“, však Tanach užívá motivů (jenž často souvisí přímo s Gn 1,1 – 2,25) rovněž v poněkud odlišných souvislostech. Jednou z nich je právě zdůraznění „Boží stvořitelské role“ ve vztahu

---

[102] Srov. např.: Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation*, s. 157 – 166.

[103] Takto uvažuje o stvořitelském narativu Gn 1,1-2,3 Ronald Simkins jehož v této práci cituji především proto, že ačkoliv tomuto tématu ve své monografii nevěnuje příliš prostoru, shrnuje některá dosavadní pojetí, a předkládá tento koncept poměrně jednotně a uceleně. Simkins první narativ o stvoření nazývá výslovně „*řádem stvoření*“ („*order of creation*“) Tento „*řád stvoření*“ je podle tohoto autora v Tanachu vyjádřen a ustaven ve formě „zjevení“, tj. zákonů. Z pohledu, který předpokládá „kněžskou redakci“ Gn 1,1-2,3 chápe stejným způsobem rituální čistotu a nečistotu, tj. v přeneseném slova smyslu „zákonnost“ a *chaos*. Člověk tak prostřednictvím dodržování zákonů („Hospodinovy *smlouvy*“) jistým způsobem – na lidské úrovni – participuje na „Božím stvořitelském procesu“, a opakuje jej. (Simkins, Ronald A. *Creator & Creation*, s. 195 - 204). Srov. také: Elidade, Mircea. *Posvátné a profánní*, s. 35).

[104] V těchto intencích Gn 1,1-2,3 interpretuje např. Samuel A. Meier. Meier předpokládá cílené autorské zařazení termínu „*odpočinul*/*ustal*“ (וַיִּשְׁבֹּת) v Gn 2,2-3 ve vztahu k Ex 20,8-11, kde se již termín „Šabat“ objevuje v souvislosti se „sedmidenním očistným cyklem“ (s. 4). Autor tedy ve své studii chápe narativ knihy Genesis o stvoření jako „archetypální“ vyjádření sedmidenního očistného cyklu, jehož „mikrokosmickým obrazem“ je právě sedmidenní očistný rituál (s. 9). „Posvěcení sedmého dne“ (Gn 2,3) pak vnímá ve smyslu „*svatosti* a *čistoty*“ tak, jak ji předkládá kniha Levitikus (Lv 6,18-27) (s. 8), přičemž zdůrazňuje, že je nutné číst stvořitelské narativy knihy Genesis nezávisle na pozdější židovské tradici (s. 10). Pojetí Šabatu jako svatého dne pak dle Meiera podává odpověď na dvě otázky současně, „proč je sedmý den vhodný pro očistu, a proč je Šabat zvláštním dnem“ (s. 9). I přes nejasnost původního vztahu Šabatu a „očistných cyklů“, jsou podle autora takovým čtením Gn 1,1-2,3 obě otázky rozřešeny současně (s. 9) (Meier, Samuel A. „The Sabbath and Purification Cycles“. In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; Willian H. Shea. New York: The Crossroad Publisching Company, 1991. s. 3-11). Ke spojení „instituce“ Šabatu a „sedmidenních očistných cyklů“ v Tanachu viz: Tomášek, Jiří. *Šabat a očistné cykly*. [Disertační práce předložená na katedře Starého zákona Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Vedoucí práce: Martin Prudký.]. Praha, 1998. 51 s.

[105] Na tomto místě je však třeba zdůraznit, že cílem této práce není postulovat závěry o předpokládaném redakčním působení tzv. „kněžské tradice“ na text Gn 1,1-2,3, a na základě nich chápat kompozici úvodního narativu o stvoření knihy Genesis ve vztahu k legitimizaci jednotlivých tanachických zákonů, či podrobný fenomenologický rozbor stvořitelských narativů v duchu přístupu Mircei Eliadeho či autorů, kteří jím byli ovlivněni. K přístupu zakotveném ve fenomenologii náboženství, tak v metodě textové kritiky postulující závěry o redakčním „propojení“ Gn 11,2-3 a dalších částí Tanachu, viz poměrně kvalitní studii, spatřující v „sedmidenním aktu stvoření“ a Šabatu specifický projev religiozního vytváření „posvátného času a prostoru“ ve světě: Timmer, Daniel. *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and theological Perspective*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Budu-li na tomto místě poněkud předjímat nadcházející text, poukaz na možnou přítomnost (nikoliv předpokládaný původ) obdobného významu Gn 1,1-2,3 (resp. Gn1,1-2,25) může do značné míry napomoci porozumění pozdějším tradičním konceptům, které budou představeny v dalších kapitolách této práce. Nadto, některé hypotézy, předkládané v rámci těchto teorií ve vztahu k Tanachu, jsou explicitně vyjádřeny v pozdější tradici, a tvoří tak její součást.

k autoritě zákona. V tomto smyslu je to především prorocká literatura, kde se na mnohých místech konkrétní prorok obrací k Izraeli, a prostřednictvím zdůraznění „Boží stvořitelské úlohy“ stvrzuje legitimitu jím „prostředkovaného zjevení“, jenž má velmi často charakter „kritiky současných poměrů“ [106]. Motiv „Boha, který stvořil svět“, je tak často kladen do opozice vůči ostatním náboženským systémům. To však zejména v těch případech, je li prorocká „kritika“ namířena vůči „přijímání“ těchto náboženských představ Izraelem[107]. Nejvýstižnějším místem Tanachu je v tomto směru Iz 45.

Toto praví Hospodin, stvořitel [בּוֹרֵא] nebe, onen Bůh, jenž vytvořil [יֹצֵר] zemi, jenž ji učinil [וְעֹשֶׂהָ], ten, jenž ji upevnil na pilířích; nestvořil ji, aby byla pustá [לֹא־תֹהוּ בְרָאָהּ] , vytvořil [יְצָרָהּ] ji k obývání: "Já jsem Hospodin a jiného už není. Nemluvil jsem potají, v temném místě země, neřekl jsem potomstvu Jákobovu: Hledejte mě v pustotě. Já Hospodin vyhlašuji spravedlnost, prohlašuji právo. Shromážděte se a přijďte, přibližte se spolu, vy, kdo jste vyvázli z pronárodů. Neuvědomují si, že se nosí s modlou vytesanou ze dřeva, že se modlí k bohu, jenž nemůže spasit [Iz 45,18-20].

Pokud je tedy tanachické pojetí božství založeno na přesvědčení, že Bůh je absolutním a jediným „Stvořitelem“, součástí takového pojetí je také možnost, že může své „Stvoření“ rovněž zničit. Nejvýmluvněji o takové představě referují Gn 6-9, kdy Hospodin (vyjma Noeho, jeho druhů a jím vybraných živočichů) ničí veškerý život na zemi. Zaměříme-li se zde na pojmy, kterými jsou některá zásadní místa tohoto narativu popsána, pak zjistíme, že v mnoha případech se jedná právě o motivy, přímo odkazující ke Gn 1,1-2,25. V rámci Gn 7,11 se kupříkladu hovoří o „*provalení všech pramenů velké propastné tůně*“ (תְּהוֹם רַבָּה נִבְקְעוּ כָּל־מַעְיְנוֹת), jenž Bůh podle Ž 104,6 na počátku stvoření „*přikryl*“. Naopak opětovný „nový počátek“ tento narativ popisuje nejen jakožto „uzavření *smlouvy*“ (Gn 9,1-17), ale současně s tím skrze výrok: „*ploďte a množte se a naplňte zemi*“ [(אֶת־הָאָרֶץ פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ) Gn 9,1], což je doslovná paralela „Boží promluvy k člověku“ v Gn 1,28[108].

Obdobně je v rámci knihy Jeremiáš[109] „zničení země“ v souvislosti s „*oním dnem*“ [הַהוּא־בַּיּוֹם (z kontextu „*dnem soudu*“)] opětovně popsáno pojmy odkazujícími se ke Gn 1. „*Viděl jsem zemi, a hle, je pustá a prázdná* [וְהִנֵּה־תֹהוּ וָבֹהוּ (Gn 1,2a)], *nebesa jsou beze*

[106] Jr 10,10-17; Jr 27,2-7; Jr 33,1-5; Jo 1,8-11; Ž 135,6-12. V podobném duchu hovoří také: Dt 32,4-8.
[107] Ž 96,1-5 (paralelně 1Pp 16,23-25).
[108] Srov. také: Gn 1,22 a Gn 9,7.
[109] Jr 4,23-29.

světla [Gn 1,3-5]“ (Jr 4,23)[110]. Naopak v knize Izajáš se lze setkat s přirovnáním Božího „*potrestání nepravostí obyvatel země*“ (לִפְקֹד עֲוֹן יֹשֵׁב־הָאָרֶץ), k „potrestání *Livjátana* či *Tanina*“: *„V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka* [אֶת־הַתַּנִּין] *v moři“* (Iz 27,1).

Základním spojujícím momentem všech těchto veršů, je metaforické popsání, nedodržování či naopak dodržování zákonů v intencích Gn 1,1-2,25. Obdobně, jako v případě Gn 6-9, také ve vztahu k Jr 4,23, je určitým „udržujícím“ momentem ve světě, lidská poslušnost „Božích nařízení“, tj. *smlouvy* (ברית)[111]. Navrátíme-li se na tomto místě k pohledu, který mnohé blízkovýchodní či severoafrické stvořitelské mýty (spolu s některými aspekty tanachických narativů o stvoření) chápe ve vztahu k určitému „archetypálnímu“ vyjádření jejich základní struktury, coby „omezování anomie ve prospěch řádu“[112], pak nepřekvapí, že k označení těch, kteří zákony nedodržují, užívá Tanach právě metafory *Livjátana* apod. [113].

---

[110] K Jr 4,23-29 ve vztahu ke Gn 1 viz blíže: Van Ruten, Jacques. „Back to Chaos: The Relationship between Jeremiah 4:23-26 and Genesis I.“ In. *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christiani and Modern Physics*. Ed. George H. van Kooten. Leiden – Boston: Brill, 2005. s. 21-30.

[111] Srov.: *„Jestliže v ustanoveních* [בְּחֻקֹּתַי] *mých choditi budete, a přikázaní mých* [וְאֶת־מִצְוֹתַי] *ostříhajíce, budete je činiti* […]. *Obrátím se k vám a způsobím, že se rozplodíte a rozmnožíte* [אֶתְכֶם וְהִרְבֵּיתִי אֶתְכֶם] *Svou smlouvu* [אֶת־בְּרִיתִי] *s vámi upevním*“ (Lv 26,3-9). V kontextu knihy Jeremiáš: „obrácení se k Bohu“ (Jr 4,1-2)“ či „*bázeň Boží*“ (Jr 4,22-24).Viz také: Simkins, Ronald A. *Creator & Creation*, s. 201-202. K tanachickému pojetí „Hospodinovy *smlouvy* s Izraelem“ (Gn 8,8-17; 15,17-21; 17; Ex 19,5; 24,1-8 atd.) viz: Weinfeld, Moshe. „Covenant“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 5* [Coh-Doz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 249 – 253.

[112] Na tomto místě je třeba zmínit také kontext užití slovního kořene בדל. Vyjma několika tanachických veršů (Dt 4,41; 19,2; 19,7; 1Pp 12,9; 25,1; 2Pp 25,10; Ezd 10,8; 10,16; Ez 39,14.) a narativu o stvoření knihy Genesis, jsou deriváty tohoto slovního kořene ve většině případech užity pro vyjádření „*oddělení*“ „svatého od nesvatého“, „čistého a nečistého“ (Lv 10,10) či, Izraele od okolních národů (Lv 20,26) – tedy v intencích čistě religiozních. Jak bylo poukázáno výše, je to právě „*oddělení*“ jednotlivých „elementů stvoření“, co v Tanachu velmi výrazně charakterizuje „Boží stvořitelskou činnost“. Připustíme-li zasazení tanachického narativu o stvoření do výše uvedených souvislostí, pak motiv „*oddělení*“ / „omezení prvotního *chaosu*“ v tanachické kosmogonii do jisté míry odpovídá také rovině společenské („sociokosmos“). „*Oddělení*“ Izraele je zde založeno nejen skrze dodržování zákonů, které konstituují celé společenství, ale skrze ně se Izraeli (dle tradice) dostává také „posvěcení“ od Boha. Obdobně, jako „*svaté*“ zde vzniká oddělením od „*profánního - všedního*“, „čisté“ od „nečistého“, tak také samotný Izrael zakládá jeho oddělení od ostatních národů.

[113] Srov.: *'Je-li pravda, že „náš svět“ je Kosmos, hrozí jej každý útok z vnějšku proměnit v „Chaos“. A protože „náš svět“ byl založen napodobením paradigmatického díla bohů, totiž kosmogonie, jsou protivníci, kteří na něj útočí, připodobněni nepřátelům bohů, démonům a především arcidémonu, prvotnímu Draku, kterého bohové přemohli na počátku časů*' (Eliade, Mircea. *Posvátné a profánní*, s. 35). Srov. například Iz 30,7 kde je pojem רהב vztažen k Egyptu, či Ž 40,5, je takto užit s největší pravděpodobností v souvislosti s „modloslužbou“ (Starý Zákon: Výklad s překladem [9 - Žalmy]. Eds. Miloš Bič; Milan Balabán; Jan Heller et al. Praha: Kalich, 1982. s. 167 – 168).

Tento pohled poskytuje také jednu z možných perspektiv, na jejichž základě je možné v Tanachu interpretovat velmi častou kritiku „*svévolných*“ (רשעים), tj. těch, nedodržujících zákony[114]. Pokud by se vytratila autorita zákona (jehož charakter je zde nazírán jako „božský“), relativizovala by se rovněž „úloha Boha ve světě“ (jeho „působení“ v něm), a měřítkem lidského jednání by se stal sám člověk[115]. „*Svévolný*“ tak v Tanachu odmítá nejen určitá přikázání, ale v jistém smyslu také celé „zjevení“, a současně s tím rovněž „Boží stvořitelskou úlohu“. Obdobně, jako dochází prostřednictvím popření zákonů k ohrožení stability společenství, dochází z tohoto pohledu také k relativizování „Boží stvořitelské úlohy“ a zákona, představujícího „řád stvořeného světa“. Nicméně tyto metaforické obraty, se kterými je možno se v Tanachu setkat, nemusí být interpretovány pouze tímto způsobem.

2.5 „Akt stvoření“ v souvislosti s eschatologickým očekáváním

Dalším, velmi podstatným momentem, na který je nutné v souvislosti s tanachickými zmínkami o stvoření zmínit, je zasazení „prvotního aktu stvoření“ do jeho dějinného rámce. Specifikum nejen tanachického (židovského) pojetí dějin je jejich veskrze lineární charakter. Tanach ve svém celku nenabízí jednotný eschatologický model. Zatímco starší vrstvy textů odhalují představu o dějinném zasazení takového očekávání, v prorocké literatuře poexilní doby jsou patrné první náznaky přesunutí *„budoucí naděje mimo dějiny, mimo čas“*[116]. Jakkoliv je eschatologické očekávání zasazeno „do dějin“ či „mimo ně“ [117], na jedné straně vždy stojí počátek (vyjádřený motivem „Božího stvořitelského aktu“) a na straně druhé očekávání „*konce dnů*“ [בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Iz 2,2)], „*dne Hospodinova*“ [יוֹם־יְהוָה (Iz 13,9; Sf 1,7-9)], či „*dne spásy*“ [יוֹם יְשׁוּעָה (Iz 49,8)].

Již v Tanachu se však lze setkat s náznaky představ, ve kterých smysl dějin, a celého aktu stvoření, udává teprve jejich očekávané završení (především ve formě „vyplnění Božích

[114] Iz 59,20-21; Ž 1,5-6.
[115] Bič, Miloš. *Palestina od pravěku ke křesťanství: Kult a náboženství*. Praha: Husova československá fakulta bohoslovecká, 1949. s. 221 – 222.
[116] *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. Ed. Jan Dus, Přel. Josef Bartoň. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 51.
[117] K diskusi o vztahu tzv. „prorocké eschatologie“ k „eschatologii apokalyptické“ viz: tamtéž, s. 49 – 54. Nicméně jednotlivé eschatologické představy, které Tanach nabízí, mají daleko více odstínů. K tomuto tématu viz také poměrně krátkou, nicméně velmi podrobnou studii: Hartman, Louis F. „Eschatology:“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 6* [Dr-Feu]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 489 – 500.

příslibů“). Velmi emotivně je tento motiv vyjádřen v Ž 89, ve kterém žalmista zachycuje kontrast mezi Božími zaslíbeními Izraeli a autorem/autory reflektovanou realitou, přičemž stvoření člověka je zde kladeno do přímé souvislosti s „vyplněním Božích příslibů“.

O milosrdenstvích Hospodinových na věky zpívati budu, od národu do pronárodu zvěstovati budu pravdu tvou ústy svými. Nebo jsem řekl: Na věky milosrdenství vzdělávati se bude, na nebi utvrdíš pravdu svou, o nížs řekl: Učinil jsem smlouvu s vyvoleným svým, přisáhl jsem Davidovi služebníku svému, Že až na věky utvrdím símě tvé, a vzdělám od národu do národu trůn tvůj. Sélah. […] Až dokud, Hospodine? Na věky-liž se skrývati budeš? Tak-liž hořeti bude jako oheň prchlivost tvá? Rozpomeniž se na mne, jak kratičký jest věk *můj*. Zdaliž jsi pak nadarmo stvořil všecky syny lidské [עַל־מַה־שָּׁוְא בָּרָאתָ כָל־בְּנֵי־אָדָם]? Kdo z lidí může tak živ býti, aby neokusil smrti? *Kdo* vytrhne život svůj z hrobu? Sélah [Ž 89,2-49[118]].

Pokud bychom hledali v Tanachu nejvýstižněji vyjádřenou myšlenku o přímém dějinném propojení „stvoření“ a eschatologického očekávání, nalezli bychom ji právě v prorocké literatuře, tj. u proroka Izajáše[119]. Jedná se především o oddíl Iz 40-66. Zde se na pozadí událostí Babylónského exilu a návratu obyvatel zpět do Jeruzaléma, odvíjí velmi výrazně eschatologicky orientované líčení dějin.

V úvodu je prorokovými ústy neustále zdůrazňováno, že je to Hospodin, „který stvořil zemi a její obyvatele“ (Iz 40,21; 40,28), jenž je „*prvním*“ (רִאשׁוֹן) a současně také „*s posledními věcmi*“ (Iz 41,4)[120]. V tomto oddílu knihy Izajáš jsou do eschatologických souvislostí zasazena zejména témata „vyvolení Izraele[121]“ (Iz 41,1-20), „vysvobození z Egypta“ (Iz 43,1-4; 52,4-6), „návrat Izraele k Hospodinovým příkazům“ (Iz 58,11-14) a „přísliby *spásy* (ישועה)“[122], vyjádřené opětovně „*světlem*“, něčím „*novým*“ (חָדָשׁ) [123] ba dokonce obrazy „*ženicha*“ (חָתָן) a „*nevěsty*“ (כַּלָּה), kdy Bůh „vstoupí do sňatku“

[118] Na tomto místě užívám kralického překladu, který se dle mého soudu více blíží originálu. Nicméně interpretace tohoto těchto veršů je značně problematická. Český ekumenický překlad vykládá: „*Dlouho ještě, Hospodine? Skryl ses natrvalo? Bude tvoje rozhořčení sálat jako oheň? Pamatuj, co jsem. Vždyť co je lidský věk? Což šalebně jsi stvořil všechny lidi? Který muž kdy žil a nedočkal se smrti? Z moci podsvětí kdo zachránil se? Kde zůstalo někdejší tvé milosrdenství, ó Panovníku, jež jsi odpřisáhl Davidovi na svou věrnost? Panovníku, připomeň si potupu svých služebníků, kterou od všech možných národů v svém klíně nosím. Tvoji nepřátelé, Hospodine, potupili, potupili každou stopu po tvém pomazaném! Požehnán buď Hospodin navěky. Amen, amen*“ (Ž 89,47-53).

[119] Jedná se zejména o Iz 40-66, tedy oddíly, které jsou v rámci textové kritiky připisovány „*Deuteroizajášovi*“ a „*Tritoizajášovi*“. Jakkoliv je v tomto případě zjevné, že se v případě knihy Izajáš nejedná o jediného autora, a některé vrstvy textů se od sebe vzájemně liší, přesto převážná většina badatelů reflektuje společnou redakci této tanachické knihy a sledovat některé motivy napříč celým textem je dle mého soudu relevantní. K diskusím o charakteru těchto tanachických oddílů viz: Rendtorf, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*. Přel. Jiří Hoblík. Praha: Vyšehrad, 2003. s. 246-254.

[120] Doslova: „*s posledními já jsem*“ (וְאֶת־אַחֲרֹנִים אֲנִי־הוּא).

[121] Bůh je zde vylíčen rovněž jako „Stvořitel“ samotného Izraele (Iz 44,1-5; 21-24; Iz 43,21).

[122] Iz 42,8-13; Iz 46,9-13.

[123] Iz 42,8-11; Iz 48,3-9; Iz 43,18-19.

s Izraelem[124]. Nicméně nejvýraznější, a v kontextu této práce velmi významný popis „završení dějin“ je naznačen v posledních dvou kapitolách celé knihy. Prorok zde užívá obrazu „*nových nebes a nové země*“, které „Hospodin jakožto završení dějin stvoří“.

"Hle, já stvořím nová nebesa a novou zemi [כִּי־הִנְנִי בוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה]. Věci minulé nebudou připomínány, nevstoupí na mysl. Veselte se, jásejte stále a stále nad tím, co stvořím [בּוֹרֵא]. Hle, já stvořím Jeruzalém [בּוֹרֵא אֶת־יְרוּשָׁלַ͏ִם] k jásotu a jeho lid k veselí. I já budu nad Jeruzalémem jásat a veselit se ze svého lidu. Nikdy víc už nebude v něm slyšet pláč ani křik. Nikdy už tam nebude dítě, které zemře v několika dnech, ani stařec, který by se nedožil plnosti věku, protože bude mladíkem, kdo zemře ve stu letech. Ale hříšník, byť stoletý, bude zlořečen. Vystavějí domy a usadí se v nich, vysázejí vinice a budou jíst jejich plody. Nebudou stavět, aby se tam usadil jiný, nebudou sázet, aby z toho jedl jiný. Dny mého lidu budou jako dny stromu. Co svýma rukama vytvoří, to moji vyvolení sami spotřebují. Nebudou se namáhat nadarmo a nebudou rodit pro náhlý zánik, neboť jsou potomstvem těch, kdo byli Hospodinem požehnáni, oni i jejich potomci. […] Přivedou také ze všech pronárodů všechny vaše bratry jako obětní dar Hospodinu […] Také z nich si vezmu kněze, lévijce," praví Hospodin [Iz 65,17 – 66,21].

Na tomto místě, tj. u proroka Izajáše se lze setkat s motivem „stvoření“, resp. „dvojího stvoření“, kterým prorok vyjadřuje směřování dějin od „stvoření světa“[125], přes Boží „působení“ vůči Izraeli, k jejich eschatologickému „završení“. Rovněž zde je tedy specifickým způsobem zdůrazněno „dodržování *smlouvy*“, tj. zákona. Nicméně uvedené (metaforické) obrazy na tomto místě lze jen s velkou mírou těžkosti interpretovat ve vztahu k zákonu, jakožto určitému „řádu stvoření“, bez kterého dochází k narušení soudržnosti společenství, či symbolicky viděno také celého světa. Tyto tanachické zmínky lze (na tomto místě poněkud schematicky) chápat především ve vztahu ke specifickému pojetí dějin, jenž mají podle tanachické tradice jisté směřování, a bez kterého celý tento dějinný model postrádá svůj „účel“.

2.6 „Imanence a transcendence Stvořitele“

Obdobně, jako je tomu v případě tanachického pohledu na stvoření, či eschatologické očekávání, také ve vztahu k pojetí božství, nepředkládají tanachické texty ucelený obraz. Na druhou stranu je to právě chápání Boha, jakožto „Stvořitele“, kde se spojují jednak představy o jeho absolutní transcendenci, tak také imanenci. Jsou to zejména promluvy Jóba a jeho přátel, v jejichž rámci je velmi často zdůrazňována Boží vzdálenost člověku, nezbadatelnost „Božího záměru“[126], a lidská podřízenost Bohu – „Stvořiteli“[127]. Analogicky je tomu v knize Kazatel.

[124] *'Už nikdy o tobě neřeknou: "Opuštěná". A nikdy o tvé zemi neřeknou: "Zpustošená". Budou tě nazývat: "Oblíbená" a tvou zemi: "Vdaná", protože si tě Hospodin oblíbil a tvá země se vdala. Jako se mladík žení s pannou, tak se tví synové ožení s tebou. A jako se ženich veselí z nevěsty, tak se tvůj Bůh bude veselit z tebe'* (Iz 62,4-5).
[125] Srov.: Iz 40,18-22; 45,18.
[126] Jb 37,5-15.

Spatřil jsem též, že veškeré dílo Boží [אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים], dílo, které se pod sluncem koná [הַשָּׁמֶשׁ־אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תָּחַת], není člověk schopen postihnout; ať se při tom hledání pachtí sebevíc, všechno nepostihne. Ani moudrý, řekne-li, že zná to či ono, není schopen všechno postihnout [Kaz 8,17[128]].

S chápáním Boha jako absolutně transcendentního člověku, a lidské nepostižitelnosti jeho „záměru" se „Stvořením" úzce souvisí rovněž zdůrazňování Boží přítomnosti, či přímo existence ještě před samotným „stvořitelským aktem".

"Mými svědky jste vy, je výrok Hospodinův, a můj služebník, jehož jsem vyvolil. Tak mě poznáte a uvěříte mi a pochopíte, že to jsem já. Přede mnou nebyl vytvořen Bůh a nebude ani po mně. Já, já jsem Hospodin, kromě mne žádný spasitel není. Já jsem oznamoval a zachraňoval, já jsem ohlašoval, a nikdo cizí mezi vámi. Jste moji svědkové, je výrok Hospodinův, a já jsem Bůh! Já jsem byl dřív než první den a není, kdo by z mých rukou vysvobodil. Kdo zvrátí, co já vykonám?" [Iz 43,10-13].

Bůh je tedy v tanachických textech líčen jako ten, který existuje „*od věků a na věky*" (וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם)[129] a „jehož léta jsou bez konce" (שְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמּוּ)[130]. Transcendentní postavení Hospodina jako „Stvořitele" vůči člověku pak ještě zesilují texty, které Bohu přiznávají „vědoucnost o všem, co stvořil". I na tomto místě jsou tanachické texty do značné míry nejasné. Z několika z nich však lze na takový koncept usuzovat. Také v tomto případě se nalézají v poetické literatuře Žalmů a knize Kazatel, jejichž metaforický jazyk dosti ztěžuje jejich uchopení. V knize Kazatel se praví: *„Poznal jsem, že vše, co činí Bůh, zůstává navěky; nic k tomu nelze přidat ani z toho ubrat. A Bůh to učinil, aby lidé žili v bázni před ním. Co se děje, bylo odedávna, a co bude, i to bylo; a Bůh vyhledává, co zašlo* (Kaz 3,14-15)[131]. Jakkoliv je interpretace těchto veršů nesnadná, lze se domnívat, že právě na tomto místě se objevuje motiv „Hospodina majícího poznání o všem co stvořil i stvoří". Poněkud explicitněji je analogický motiv vyjádřen v knize Žalmů.

Oslavuji tě, proto že se hrozným a divným skutkům tvým [מַעֲשֶׂיךָ] divím, a duše má zná *je* výborně. Neníť ukryta žádná kost má před tebou, jakž jsem učiněn [עֲשֻׂיתִי] v skrytě, *a* řemeslně složen, v nejhlubších místech země. Trupel můj viděly oči tvé, v knihu tvou všickni oudové jeho zapsáni jsou, *i* dnové, *v nichž*

---

[127] „*Hle, Bůh je vyvýšený, nad naše poznání, počet jeho let je nevyzpytatelný. Přitahuje vodní kapky, padají jako déšť a v jeho záplavu se mění, když se z mračen valí proudy a hojně skrápějí člověka. Rozumí někdo rozprostření mraků, hromobití v jeho stánku? Hle, nad tím rozprostírá světlo a přikrývá kořeny moře. Povede při s lidmi ten, jenž dává hojný pokrm. Dlaněmi se chápe světla blesků, přikazuje jim zasáhnout útočníka. Ohlašuje ho jeho hromový hlahol, dokonce i stádo ohlašuje jeho příchod*" (Jb 36,26-33). Srov. také: Jb 37,16-21; Jb 11,7-10.

[128] Srov.: Kaz 3,9-12; Kaz 11,4-6.

[129] Ž 90,2.

[130] Ž 102,28.

[131] מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר הוּא וַאֲשֶׁר לִהְיוֹת כְּבָר הָיָה וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף׃ (Kaz 3,15). Kralický překlad uvádí: „*Znám, že cožkoli činí Bůh, to trvá na věky; nemůže se k tomu nic přidati, ani od toho co odjíti. A činí to Bůh, aby se báli oblíčeje jeho. To, což bylo, i nyní jest, a což bude, již bylo; nebo Bůh obnovuje to, což pominulo*" (Kaz 3,14-15).

formováni [יֻצָּרוּ] byli, když ještě žádného z nich nebylo. Protož u mne ó jak drahá jsou myšlení tvá, Bože silný, a jak jest jich nesčíslná summa! Chtěl-li bych je sčísti, více jest jich než písku; procítím-li, a já jsem vždy s tebou [Ž 139,14-18[132]].

Na druhou stranu je to obdobně samotný „akt stvoření“, který stojí taktéž v pozadí představ o „Boží imanenci“. Bůh v Tanachu „vešel“ do kontaktu s člověkem již „aktem stvoření“ a od té doby se vůči němu v mnoha podobách projevuje. V rámci tradičního uchopení dějin Izraele je to především „vyvolení“ národa“, „vyvedení z Egypta“ a „darování Tóry“, které určuje jejich průběh. Tyto zásadní dějinné momenty jsou pak na mnoha místech neustále připomínány a jejich obsah aktualizován. Ve vztahu k liturgické či osobní modlitební praxi, hraje tento moment zásadní význam. Je to právě přesvědčení o možnosti určitého „oboustranného vztahu“ mezi Bohem a člověkem[133], jenž stojí v jeho základu[134].

2.7 Motiv „neustále se uskutečňujícího stvoření“

Chápání imanentní povahy Boha „Stvořitele“ však Tanach nezdůrazňuje pouze líčením „Božího vystupování vůči společenství Izraele“[135]. Bůh je v Tanachu vylíčen jako „Stvořitel“ Mojžíše a Árona (1Sam 12,5-7); Šalamouna (2Pp 2,10-12); celého Izraele[136], všech národů[137] a tedy každého člověka (Ž 102,2-5, Př 22,2).

Pojetí „aktu stvoření“ tak, jak jej tanachické texty nabízí, se tedy v širším smyslu neomezuje pouze na „počáteční stvořitelský čin“, jímž byl „založen svět“ a „stvořen člověk“. Motiv „neustálého tvoření“ je nejexplicitněji vyjádřen v Žalmu 104: „*Skryješ-li tvář, propadají děsu, odejmeš-li jejich ducha*[רוּחָם]*, hynou v prach se navracejí. Sesíláš-li*

---

[132] Protože se více blíží hebrejskému originálu, užívám na tomto místě překlad kralický. Český ekumenický překlad zní: *„Tobě vzdávám chválu za činy, jež budí bázeň: podivuhodně jsem utvořen, obdivuhodné jsou tvé skutky, toho jsem si plně vědom. Tobě nezůstala skryta jediná z mých kostí, když jsem byl v skrytosti tvořen a hněten v nejhlubších útrobách země. Tvé oči mě viděly v zárodku* [גָּלְמִי]*, všechno bylo zapsáno v tvé knize: dny tak, jak se vytvářely, dřív než jediný z nich nastal. Jak si vážím divů, které konáš, Bože! Nesmírný je jejich počet, sčetl bych je, ale je jich víc než písku. Sotva procitnu, jsem s tebou“* (Ž 139,14-18). Bez zajímavosti není ani to, jediném místě se v Tanachu vyskytuje termín גֹּלֶם, který je v Českém ekumenickém překladu překládán jako „*zárodek*“.

[133] Ž, 138,7-8; Ž 121,1-8; Ž 124,1-8

[134] Srov.: Ž 149,1-4; Ž 8,1-10; Ž 146,1-10; Iz 35,15-20; Jr 32,17-19.

[135] Viz: Iz 41,14-20.

[136] *'Severu poručím: »Vydej!« a jihu: »Nezadržuj!« Přiveď mé syny zdaleka a mé dcery od končin země, každého, kdo se nazývá mým jménem a koho jsem stvořil ke své slávě, koho jsem vytvořil a učinil." Vyveď ten lid slepý, ačkoli má oči, ty hluché, ač mají uši. Ať se vespolek shromáždí všechny pronárody, národy ať se spolu sejdou. Kdo z nich co oznámí? Kdo z nich nám ohlásí, co bylo na počátku? Ať postaví své svědky a ospravedlní se! Lidé o tom uslyší a řeknou: "Je to pravda"'* (Iz 43,6-9).

[137] „*V den svého soužení volám k tobě a ty mi odpovíš. Panovníku, není ti rovného mezi bohy a tvým činům se nic nevyrovná. Všechny pronárody, tvoje dílo, se ti přijdou klanět, Panovníku, budou oslavovat tvoje jméno protože jsi veliký a konáš divy; jedině ty jsi Bůh*“ (Ž 86,7-10).

svého ducha, jsou stvořeni [יִבָּרֵאוּן] [138] *a tak obnovuješ tvářnost země* [פְּנֵי אֲדָמָה וּתְחַדֵּשׁ]“ (Ž 104,29-30). Právě tento moment umožňuje v tanachickém pojetí ztotožnit veškeré přírodní jevy, jichž byly jejich autoři (redaktoři) svědky, s „Božím jednáním“. Tak se tedy lze v Tanachu setkat s pojetím Boha, který „způsobuje déšť“, „svým dechem vytváří led“, „*bleskem rozhání mračno*“ (Jb 37,5-15), „[…] *určuje počet hvězd, a každou vyvolává jménem*“ (Ž 147,4), či „[...] *dává sníh jak vlnu, sype jíní jako popel. Rozhazuje kroupy jako sousta chleba, kdo odolá jeho mrazu?* (Ž 147,16-17) a „roztahuje nebesa a zakládá zemi“ (Iz 51,13)[139]. Jakkoliv je Bůh v Tanachu líčen jako „neustále tvořící“ a přičítány jsou mu téměř veškeré jevy na tomto světě, jistou „rezervovanost“ je do jisté míry možno sledovat v odpovědi na otázku, zda je Bůh také „stvořitelem *zla*“(רע). V Tanachu lze nalézt pouze jeden explicitní výrok, kde je Bůh „stvořitelem zla“.

Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného Boha není. Přepásal jsem tě, ač jsi mě neznal, aby poznali od slunce východu až na západ, že kromě mne nic není. Já jsem Hospodin a jiného už není. Já vytvářím světlo [יוֹצֵר אוֹר] a tvořím tmu [וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ], působím pokoj [עֹשֶׂה שָׁלוֹם] a tvořím zlo [וּבוֹרֵא רָע], já Hospodin konám všechny tyto věci" [Iz 45,5-7].

Ačkoliv jsou tyto verše z Izajáše svou explicitností ojedinělé, v dalších textech Tanachu je možné v jistém smyslu vysledovat velmi podobné motivy. V knize Přísloví (16,4) je v souvislosti se svou „prozřetelností“ Hospodin označen za „Stvořitele“ „*svévolného*“ (רָשָׁע) kvůli „*zlému dni*“ (לְיוֹם רָעָה), v knize Izajáš (54,16), je „*Tvůrcem*“ „řemeslníka, který zhotovuje zbraně k užívání“ a především „*šiřitele zkázy*“ (מַשְׁחִית לְחַבֵּל)[140].

2.8 Koncept „stvoření z ničeho“

Jedním z ústředních bodů mnoha pozdějších rabínských pojednání týkajících se tématu stvoření je motiv „stvoření z ničeho“ (často označovaný latinským „*creatio ex nihilo*“). V tomto směru jsou tanachické texty poměrně nejasné, a postulovat na tomto místě hypotézu o přítomnosti či nepřítomnosti obdobné představy se neobejde bez problémů.

---

[138] Český ekumenický překlad dodává „*znovu*“.

[139] Takovéto konkretizace Božího „jednání“ je možno chápat (zvláště v literatuře žalmů) ve smyslu metaforického vyjádření „Boží moci nad světem“, na druhou stranu však není důvod se domnívat, že Hospodin nebyl skutečně ztotožňován se všemi těmito jevy a že nelze chápat tyto verše právě v souvislostech do kterých je sami autoři zasadili.

[140] K těmto dvěma veršům je ovšem nutno podotknout, že se explicitně nevztahují ke stvoření „zla“ a v jejich kontextu není tento problém řešen. Iz 54,14 je navíc zasazen do kontextu vyjádření vítězství „Bohem vyvoleného Izraele nad nepřáteli“ právě proto, že „Bůh učinil“ zbraně a ty, kteří je užívají. Srov.: '*A nyní vyřiď mužům judským a obyvatelům Jeruzaléma: Toto praví Hospodin: Hle, já připravuji proti vám zlo* [רָעָה יוֹצֵר עֲלֵיכֶם], *to zamýšlím proti vám. Navraťte se už každý ze své zlé cesty* [מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה], *napravte své cesty a své skutky." Oni však řekli: "Zbytečné řeči. Půjdeme za svými úmysly, každý z nás bude jednat podle svého zarputilého a zlého srdce"* '(Jr 18,11). Podobně také: Jr 36,3; Kaz 7,13-14; Iz 51,13-16; Am 3,6.

Tanachické texty na jednu stranu označují Boha, jakožto „*učinitele všeho*“ a některé texty myšlenku „stvoření světa z ničeho“ velmi silně podporují: *'Toto praví Hospodin, tvůj vykupitel, který tě vytvořil v životě matky* [וְיֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן אָנֹכִי] *: "Já jsem Hospodin, já konám všechno* [עֹשֶׂה כֹּל] *: sám nebesa roztahuji, překlenul jsem zemi. Kdo byl se mnou?'"* (Iz 44,24)[141]. Na druhou stranu zde nalezneme rovněž verše, které celou otázku poměrně komplikují. Jeden z nich se nachází v knize Kazatel: „*Pokolení odchází, pokolení přichází, ale země stále trvá* [וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת]“ (Kaz 1,4). Pokud bychom měli hledat poněkud explicitnější vyjádření myšlenky „stvoření z ničeho“, museli bychom se obrátit nikoliv k tanachickým textům, ale ke knihám deuterokanonickým. Zde v 2Mak, sepsané v řečtině zřejmě mezi lety 160 – 124 př. o. l. z původní širší předlohy [142], je pak mnohými badateli spatřována vůbec první výslovná zmínka o tom, že Bůh stvořil svět „*z ničeho*“[143]: „*Prosím tě, dítě, pohlédni k nebi i na zemi, na všechno, co je zde vidět, a věz, že to Bůh udělal ne z toho, co bylo* [[144]]*, a že i lidský rod takto povstal*“ (2Mak 7,28)[145].

Ačkoliv je tedy zodpovězení otázky o přítomnosti konceptu „stvoření z ničeho“ v tanachických textech poměrně složité, a někteří badatelé jsou v tomto směru skeptičtí, pro značnou část navazující komentátorské tradice se tento koncept stal jedním ze základů všech spekulací o povaze „stvořitelského aktu“ [146]. Avšak jak bude poukázáno v dalších kapitolách této práce[147], tradiční (často poněkud napjaté) diskuse se v průběhu staletí nevyhnuly ani tomuto tématu.

---

[141] Srov.: Iz 45,7.

[142] Kaiser, Otto. *Odkaz Alexandrijských Židů: Úvod do deuterokanonických knih starého zákona*. Přel. Jiří Hoblík. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2006. s. 41.

[143] Viz např.: tamtéž, s. 38; Paul, Shalom M. et al. „Creation and Cosmogony“, In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 5* [Coh-Doz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 273).Srov.: *Jeruzalémská Bile: Písmo Svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. Přel. František X. Halas, Dagmar Halasová. s. (výklad ke Gn 1,1; pozn. „b“).

[144] Latinský překlad v tomto případě překládá „*ex nihilo*“, zatímco tzv. „lukiánská verze“ řeckého překladu „*z toho, co nebylo*“ [*BIBLE: Písmo svaté Starého a Nového Zákona (včetně deuterokanonických knih) – Český ekumenický překlad*. (pozn. „v“ k 2Mak 7,28)].

[145] *Jeruzalémská Bible* překládá: „*Zapřísahám tě, dítě, pohlédni na nebe i na zemi a popatři na všechno, co na nich je, a věz, že Bůh je udělal z ničeho a že lidské pokolení je uděláno právě tak*“ (2 Mak 7,28).

[146] Proti tomu, že by tanachické texty tento motiv skutečně obsahovaly (byť jen v náznacích) se staví například Ronald Simkins, který hovoří o tom, že ani Tanach, ani jiné starověké stvořitelské mýty neznají „*produkování něčeho z ničeho*“ , ale spíše „organizování“ či „zrod“ nového z již existujícího. [„*Creation in the ancient Near Eastern cultures entailed not the producing of something from nothing but rather the ordering of a world or the birth of new elements from existing ones".*(Simkins, Ronald A. *Creator & Creation* s. 200).]. Obdobně také: Paul, Shalom M. et al. „Creation and Cosmogony“, s. 275.

[147] Viz: strany 161 – 165 této práce.

2.9 „*Sedmý den*“ - Šabat

S narativem knihy Genesis o stvoření a současně dodržování zákona, souvisí rovněž motiv „*sedmého dne*“ (יוֹם הַשְּׁבִיעִי). Gn 2,1-3 tvoří jakýsi závěr první zprávy o stvoření světa a člověka (Gn 1,1-2,3). V tento den, podle narativu „Bůh dokončil své *dílo*“ (מְלַאכְתּוֹ) „*sedmého dne přestal* [וַיִּשְׁבֹּת] *konat veškeré své dílo. A Bůh požehnal* [וַיְבָרֶךְ] *a posvětil* [וַיְקַדֵּשׁ] *sedmý den, neboť v něm přestal konat* [שָׁבַת] *veškeré své stvořitelské dílo*“ (Gn 2,2b-3)

Ve vztahu k předcházejícím „*šesti dnům*“ stvoření je zpráva o „*sedmém dni*“ v mnoha ohledech výjimečná. Zatímco v Gn 1,22; 1,28 Bůh „*požehnal“* mořským a suchozemským živočichům, stejně jako živočichům žijícím ve vzduchu, a v neposlední řadě člověku. „*Sedmý den* obdržel“ od Boha, vyjma požehnání rovněž „*posvěcení*“ (Gn 2,3). Toto užití pojmu odvozeného od slovního kořene קדש (ve smyslu “*být svatý*”, “*posvátný*”, “*posvěcený*”[148]) je prvním výskytem tohoto termínu v Tanachu, avšak současně jediným (v těchto intencích) v rámci celé knihy Genesis[149]. Nikdo a nic jiného není v rámci celého stvořitelského narativu „*posvěceno*“, pouze „*sedmý den*“. Tento fakt může v jistých intencích implikovat pojetí, ve kterém je samotným „vrcholem stvoření“ právě Šabat, a nikoliv člověk. Současně s tím (jakkoliv se zde setkáme s motivem, že to, co bylo „Bohem stvořeno je také pojmenováno“), sám „*sedmý den*“ pojmenován není[150]. S termínem שַׁבָּת („*Šabat“*)[151] se lze setkat až v Ex 16,23, zatímco v Gn 2,1-3 nalezneme kořen שבת, v obou případech ve vztahu k „*ukončení činnosti*“ či „*odpočinutí*“[152].

---

[148] Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 149.

[149] V Gn 14,7; 16,14 je slovní kořen קדש užit v rámci místního jména קָדֵשׁ (*Kádeš*), zatímco v Gn 20,1; 38,21 a 38,22 je slovní kořen přítomen v termínu קְדֵשָׁה , obvykle vykládaného jako „*kultická prostitutka*“, „*nevěstka*“.

[150] Daniel Timmer k tomu poznamenává, že nepřítomnost termínu „Šabat“ v rámci Gn 2,1-3 však nesvědčí nic o sémantické nepřítomnosti tohoto motivu v narativu Genesis, naopak jsou to právě texty Ex 20,11 a Ex 31,17, které tento motiv předpokládají (Timmer, Daniel. *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and theological Perspective*. s. 68).

[151] Ohledně původu Šabatu jakožto „dne odpočinku“, stejně tak jako o etymologickém základu pojmu שַׁבָּת se v rámci odborné literatury vedou dalekosáhlé diskuse. Obvykle se pojem שַׁבָּת odvozuje od slovního kořene שבת (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 172). Nicméně hypotézy o lingvistickém základu tohoto pojmu v podstatě na mnoha místech kopírují hypotézy o historickém původu „instituce“ Šabatu („*sedmého dne*“) v Tanachu. Velmi stručně, přesto však poměrně zdařile tyto hypotézy shrnuje Samuele Bacchiocchi (Bacchiocchi, Samuele. „Remembering the Sabbath: The Creation-Sabbath in Jewish and Christian History“. In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds. Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; William H. Shea. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.s. 70-74). Ačkoliv existuje celá řada teorií, které původ Šabatu spatřují v akkadských, babylónským či

První výskyt požadavku na „*zachovávání*“ (לשמור)[153] Šabatu celým Izraelem je možné nalézt až v rámci Ex 16,21-33. Zde je to pak sám Hospodin, na kterého je Izrael nucen při putování pouští spolehnout. Narativ hovoří o tom, že šest dní „dával“ Hospodin Izraeli na poušti „*manu“*, kterou sbírali a živili se jí. Šestého dne pak Izrael nasbíral dvakrát tolik, protože „*sedmý den*“, nazvaný zde „*slavnost odpočinutí, svatý Šabat Hospodinův*“ (לַיהוָה שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת־קֹדֶשׁ)[154], Bůh *manu* lidem neseslal. Ačkoliv je tedy v rámci Ex 16,22-26 „*sedmý den*“ již označen jako Šabat, s jistou „legitimizací“ tohoto příkazu se lze v textu Tanachu setkat až později.

V pozdější tradici, je velmi podstatnou charakteristikou „zbožného života“ „nápodoba Boha“. Se zárodky této představy se lze však setkat již v Tanachu: „*Mluv k celé pospolitosti Izraelců a řekni jim: Buďte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“*(Lv 19,2)[155]. Vzhledem k tomu, že Hospodin v Tanachu „*ustal se svou prací*/*odpočinul* po šesti dnech stvoření“, také člověk má v „*sedmý den*“, tj. o Šabatu, ustat se svou „*prací*“ (מלאכה), či „odpočinout“ od ní. Takové odůvodnění „zachovávání“ Šabatu nabízí Ex 20,8-11, kde je příkaz „pamatovat na den Šabatu“ zasazen do „*desatera výroků*/*přikázání*“ (עשרת הדברים) a současně je zde tento den také pojmenován.

---

mezopotámských „paralelách“, vedle toho existují také názory, že tanachické pojetí Šabatu se vyznačuje tak výraznými specifiky, že jeho původ lze hledat v tradici samotné. Takové názory pak vychází nejen z okruhů reprezentujících postoje židovské tradice (Schauss, Hayyim. *The Jewish Festivals: History & observance*. Přel. Samuel Jaffe. New York: Schockem Books, 1962. s. 3 – 4), ale také z akademických kruhů (Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. s. 29).

[152] Problematika překladu tohoto termínu, který ve vztahu k Šabatu nabývá významu „*odpočinutí*“, zatímco mimo tento vztah spíše k „*ustání*“ („*ukončení*“) ilustruje rozdíl v překladu Gn 2,1-3 Českým ekumenickým překladem, překladem kralickým a Sicherovou/Hirschovou verzí.

[153] Doslova: „*střežit má přikázání a zákony*“ (לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי), mezi které je Šabat v Ex 16 zařazen.

[154] Pojem שַׁבָּתוֹן je ve vztahu k tanachickému pojetí Šabatu dalším z poměrně problematických termínů. V Tanachu nevyskytuje pouze ve vztahu k pojmu שַׁבָּת ale také k jiným svátkům. Kupř. v Lv 16,31 či Lv 23,32 se s ním lze setkat ve spojitosti se „svátkem *smíření*“ (*Jom Kipur*); v Lv 23,39-43 prvním a osmým dnem „svátku *stánků*“ (*Sukot*), či v Lv 23,24 v souvislosti se „svátkem *vytrubování*“, tj. v současnosti ztotožňovaným s *Roš ha-šana*. Termín שַׁבָּתוֹן je v tomto smyslu tedy chápán jakožto zdůraznění „*absolutního odpočinku*“, tj. zdůraznění zákazu jakékoliv práce, a v souvislosti s Šabatem překládán také jako „*slavnost odpočinutí*“. K tomuto pojmu viz: Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 172; Timmer, Daniel. *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and theological Perspective*, s. 50; Wolf, George. *Studies in the Hebrew Bible and Early Rabbinic Judaism*. Jakožto שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן pak např. v Lv 25,4 označen sedmý, tzv. “sabatický” rok, tj. rok “*odpočinutí země*” , přičemž pojem שַׁבָּתוֹן má na tomto místě velmi obdobný význam.

[155] Srov. Ex 20,7-8.

Pamatuj [זָכוֹר] na den odpočinku [אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת], že ti má být svatý [לְקַדְּשׁוֹ]. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci [כָּל־מְלַאכְתֶּךָ]. Ale sedmý den je den odpočinutí [שַׁבָּת] Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci [כָּל־מְלָאכָה] ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách. V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul [וַיָּנַח]. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý [וַיְקַדְּשֵׁהוּ] [Ex 20,8-11[156]].

Ve vztahu k ostatním „*přikázáním*“ jmenovaným na tomto místě, jsou nařízení spojená s Šabatem popsána v daleko širší míře než v ostatních případech[157], a současně s tím jsou vztažena nikoliv pouze na Izrael samotný, ale získávají zde jistou univerzálnost[158]. Ex 20,8-11 tak již představuje všechny výrazné motivy, které jsou s tímto dnem v Tanachu spojeny. Dochází zde tedy také ke ztotožnění „*sedmého dne*“ Gn 2,1-3 s „institucí“ Šabatu tak, jak ji chápe pozdější komentátorská tradice[159]. V tanachickém pojetí je tedy Šabat jakýmsi „připomenutím“ „Božího odpočinutí/zakončení práce *sedmého dne*“. „*Hospodinův Šabat*“ (שַׁבָּת לַיהוָה) je rovněž základním momentem v koncepci „sedmého roku“, kdy má mít podle Tanachu „*Šabat Hospodinův*“ také země. Stejně tak je tomu v přeneseném smyslu u roku „*jubilejního*“ (יוֹבֵל), tj. padesátého[160].

---

[156] Obdobně také: Ex 20,10;

[157] Srov. Dt 5,11-15.

[158] Tento moment (v návaznosti na Hermana Cohena) v hojné míře užívá při svých výkladech Erich Fromm, který (shodně s tradicí) vnímá Šabat jako jistou „anticipaci“ příchodu „mesiášské éry“. *Šabat anticipuje období Mesiášovo tak, jako se epocha Mesiáše nazývá dobou „věčného šabatu“. Fakticky je však šabat nejenom symbolickým předjímání doby mesiášovy, nýbrž považuje se také za jejího reálného předchůdce. Jak se praví v* Talmudu*: „Kdyby celý Izrael jej jedenkrát dodržel dva šabaty (po sobě) naplno a zcela, byl by mesiáš zde* (Fromm, Erich. *Mýtus, sen a rituál*. Přel. Jan Lusk. [Název originálu: *The Forgotten Language, an introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*.] Praha: Aurora, 1999. s. 205). Nicméně ve Frommových intencích je Šabat univerzálním „dnem míru“, a náboženské předpisy týkající se Šabatu pak směřují nikoliv k Bohu samotnému, ale člověku, univerzálně lidstvu. *Člověk musí nechat přírodu nedotčenu, nesmí ji žádným způsobem měnit tím, že v ní něco nového zřídí anebo něco zničí. Dokonce i nejmenší změna, kterou člověk v přírodním dění provede, představuje porušení klidu. Šabat je dnem dokonalé harmonie mezi člověkem a přírodou; práce je forma rušení rovnováhy mezi člověkem a přírodou* (tamtéž, s. 203). K výrazné opozici proti Erichu Frommovi a Hermanu Cohenovi viz: Wurzburger, Walter S. „A Jewish Theology and Philosophy of the Sabbath“ In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; Willian H. Shea. New York: The Crossroad Publisching Company, 1991. s. 144.

[159] Na tomto místě je však nutné poznamenat, že v dalším textu (shodně s tradicí) již mezi těmito dvěma motivy striktně nerozlišuji. Analýza toho, jakým způsobem v rámci Tanachu dochází k postupnému ztotožnění obou pojmů, a do jaké míry lze „*sedmý den*“ (Gn 2,1-3) chápat ve vztahu k Tanachu jakožto samostatný fenomén, by pro koncepci celé této práce postrádala zásadnějšího významu.

[160] *„Šest let budeš osívat své pole, šest let budeš prořezávat svou vinici a shromažďovat z ní úrodu, ale sedmého roku* [וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת] *bude mít země rok odpočinutí, slavnost odpočinutí, odpočinutí Hospodinovo* [שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה]. *Nebudeš osívat své pole ani prořezávat svou vinici. Co po tvé žni samo vyroste, nebudeš sklízet* […]. *Odpočítáš si pak sedm roků odpočinutí* [שַׁבְתֹּת שָׁנִים שֶׁבַע], *sedmkrát sedm let, a vyjde ti období sedmi roků odpočinutí* [שֶׁבַע שַׁבְתֹּת הַשָּׁנִים]: *čtyřicet devět let. Desátého dne sedmého měsíce dáš ryčně troubit na polnici; v den smíření budete troubit na polnici v celé*

I přes to, že je „instituce“ Šabatu tedy v Exodu vztažena k „Božímu stvořitelskému aktu“, v druhé variantě „*desatera výroků*“ knihy Deuteronomium je „*zachovávání*“ Šabatu spojeno nikoliv s tím, že „*Bůh odpočinul sedmého dne*“ (וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי), jako v Ex 20,11, ale s „vysvobozením z Egypta“: „*Dbej* [שָׁמוֹר] *na den odpočinku, aby ti byl svatý, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh* […] *Pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, odtud vyvedl pevnou rukou a vztaženou paží. Proto ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, dodržovat den odpočinku*“ (Dt 5,12-15). „Vysvobození Izraele z Egypta“ je v Tanachu tematizováno velmi silně, samotný akt „*vyvedení*“ je součástí „zaslíbení“, která měl „Bůh dát“ Izraeli, a v jistém smyslu je také počátkem jejich uskutečňování[161]. Jakkoliv je příkaz „*pamatovat*“ na Šabat v Exodu odvozen od požadavku „nápodoby Boha“, zatímco v Deuteronomiu nikoliv, obě dvě varianty „desatera“ odvozují svou autoritu od autority „zjevení“. V jejich spojení v rámci jednoho korpusu tanachických textů (resp. Tóry) tak dochází ke zdůraznění přesvědčení, že Bůh, který je „Stvořitelem světa“, je současně „Bohem, který vyvádí Izrael z Egypta“ a „předává Izraeli Tóru“.

To, jaký význam v tanachických textech Šabat zaujímá[162] je rovněž vyjádřeno jeho predikáty, Šabat je „*znamením*“ (אות), „*věčnou smlouvou*“ (ברית עולם) mezi Izraelem a Bohem.

"Promluv k Izraelcům: Dbejte na mé dny odpočinku; to je znamení [אוֹת] mezi mnou a vámi pro všechna vaše pokolení, abyste věděli, že já Hospodin vás posvěcuji [מְקַדִּשְׁכֶם]. Budete dbát na den odpočinku; má být pro vás svatý. Kdo jej znesvětí, musí zemřít. Každý, kdo by v něm dělal nějakou práci, bude vyobcován ze společenství svého lidu. Šest dní se bude pracovat, ale sedmého dne bude slavnost odpočinutí, Hospodinův svatý den odpočinku. Každý, kdo by dělal nějakou práci v den odpočinku, musí zemřít. Ať tedy Izraelci dbají na den odpočinku a dodržují jej po všechna svá pokolení jako věčnou smlouvu [בְּרִית עוֹלָם]. To je provždy platné znamení mezi mnou a syny Izraele. V šesti dnech totiž učinil Hospodin nebe a zemi, ale sedmého dne odpočinul a oddechl si." Když přestal k Mojžíšovi na hoře Sínaji mluvit, dal mu dvě desky svědectví; byly to kamenné desky psané Božím prstem [Ex 31,13-18[163]].

---

vaší zemi. Padesátý rok posvětíte a vyhlásíte v zemi svobodu všem jejím obyvatelům. Bude to pro vás léto milostivé [יוֹבֵל], *kdy se každý vrátíte ke svému vlastnictví a všichni se vrátí ke své čeledi. Padesátý rok vám bude létem milostivým. Nebudete v něm sít ani sklízet, co samo vyroste, ani sbírat hrozny z neobdělaných vinic. Je to léto milostivé. Budete je mít za svaté. Smíte jíst z pole, co urodí“* (Lv 25,3-12). V poněkud odlišných konotacích také: Lv 26,34-35; 26,43.

[161] Srov. Dt 4,20 – 37; Dt 6,26-29; Dt 10,22; Dt 26,5-9; Sd 2,1; 1Kr 8,53; Jr 31,32-33.

[162] Je však třeba poukázat také na skutečnost, že proměna charakteru jednotlivých tanachických textů odráží rovněž význam, kterého se v nich Šabatu dostává. Obecně lze říci, že Šabat hraje podstatnou roli v Ex 16-20, Lv 16-26; Dt 5; Nh 10,13; Iz 56, Jr 17 a Ez 22 a 23.

[163] Také: Ez 20,12; Ez 20,20;

Šabat se tak v Tanachu jako „*znamení smlouvy*“ řadí ke „*znamení* duhy“ (Gn 9,11-17), kterou se Bůh „zavázal“, že již nezničí lidstvo a zemi, a „*znamení* obřízky“ (Gn 17,1-14), jež v textu stvrzuje „zaslíbení“ Abrahámovi a celému Izraeli. Nicméně pouze obřízka a Šabat jsou „*věčnou smlouvou*“, a současně jejími součástmi, prostřednictvím kterých „Bůh Izrael posvěcuje“[164].

Nejen že se tedy lze v Tanachu setkat s tím, že „Šabat je posvěcen samotným Bohem“[165], člověk sám je k jeho „*svěcení*“ nabádán[166], ale současně s tím je „*znamením*“ [167] a „zákonem“, skrze jehož „*zachovávání*“ (Dt 5,12), či „*pamatování*“ na něj (Ex 20,8) je Bohem „posvěcen“ celý Izrael[168] a který spolu s jinými vede k „vyplnění Hospodinových příslibů“. Právě tento úhel pohledu pak může také do jisté míry osvětlit v Tanachu tolikrát zmíněné přísné tresty za porušování šabatových příkazů[169], což posiluje také specifická úloha, kterou šabatová přikázání v Tanachu zaujímají vůči celé tanachické koncepci „Hospodinovy *smlouvy* s Izraelem“.

Tanachické zprávy o Šabatu lze tedy chápat v obou, výše představených perspektivách. Šestidenní týdenní cyklus vrcholící Šabatem lze na tomto místě interpretovat jakožto určitou „nápodobu“ Božího „stvořitelského aktu“, k jehož „uskutečňování“ poskytuje Tanach také „legitimizaci“, pramenící z povahy šabatových zákonů (chápaných jakožto „zjevení“) a požadavku „nápodoby Boha“. Skrze dodržování Šabatu má tak v tomto pojetí člověk možnost symbolicky „participovat“ na udržování určitého „řádu“ („řádu stvoření“) ve světě[170]. Na druhou stranu, pokud je zde Šabat charakterizován jakožto „*znamení*“

---

[164] Daniel Timmer v těchto intencích vnímá Šabat jako „*znamení*“ a současně také jistou „anticipaci“ Božího „přebývání ve svatyni uprostřed Izraele“ a jeho posvěcením touto Boží přítomností (s. 56). Z tohoto důvodu je to právě sedmý den, který je jádrem celé zprávy o stvoření. (Timmer, Daniel. *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and theological Perspective*, s. 66).

[165] Vyjma Gn 2,3 srov.: Ex 16,23; 20,8; 20,11; 31,14; 31,15; 35,2; Lv 23,3; Dt 5,12; Nh 9,14; 10,32; Iz 58,13; Jr 17,27.

[166] Nh 13,22; Jr 17,22; 17,24; Ez 22,8.

[167] „*Dal jsem jim také své dny odpočinku, aby byly znamením mezi mnou a jimi, aby věděli, že já Hospodin je posvěcuji*“ (Ez 20,12). Obdobně: Ex 31-13.

[168] Lv 20,8; 22,9. V opačném smyslu hovoří Jr 2,3.

[169] Ex 35,2; 31,14-15.

[170] „*Kněžský pisatel také spojil Šabat se sinajskou smlouvou. Ve skutečnosti, je Šabat popsán jakožto znamení smlouvy (Ex 31,12-17)* [...] *Tato souvztažnost mezi Šabatem a smlouvou implikuje, že lidé se symbolicky účastní na stvoření světa, skrze následování ustanovení smlouvy. Lidské jednání "odděluje" v tomto světě! Když lidé následují smlouvu, řád stvoření je udržován. Stanovené hranice zůstávají upevněny.* ["*When humans follow the covenant, the order of creation is mainained. The established boundaries remain fixed*".] *Pokud lidé zanedbávají či odmítají smlouvu, stvoření samo utrpí. Řád světa se rozpadne, a svět se navrátí ke svém původnímu chaotickému stavu. Spojením stvoření, Šabatu, a smlouvy, kněžský pisatel připisuje kosmogonický význam lidské aktivitě*“ (Simkins, Ronald A. *Creator & Creation*, s. 198).

smlouvy, či dokonce „*věčná smlouva*“, pak je jeho dodržování také garancí „uskutečnění Božích zaslíbení“, bez kterého (jak bylo poukázáno výše) ztrácí celý dějinný model své směřování. Význam, který je v tomto druhém smyslu Šabatu v Tanachu přikládán, reflektuje rovněž prorocká literatura.

Právě v rámci prorockých knih, často popisujících absolutní dichotomii mezi současným (z hlediska proroků „neuspokojivým“) stavem společenství, a stavem „požadovaným“ a „ideálním“, spočívajícím v dodržování všech „Božích zákonů“, je „znovuobnovení poslušnosti *smlouvě*/zákonům“ jedním ze základních znaků očekávaného příchodu „*dne Hospodinova*“ [171]. V tomto případě je to již citovaný prorok Izajáš, hovořící o „*nových nebesích a nové zemi*“, který mezi několik motivů spojených s očekávaným příchodem „*dne odplaty*“ (יוֹם נָקָם), „*roku vykoupení*“[172] zahrnul také univerzální slavení Šabatu a svátku „*nového měsíce*“ „*veškerým tvorstvem*“.

"Jako nová nebesa a nová země, které učiním [הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה], budou stát přede mnou, je výrok Hospodinův, tak nepohnutelně bude stát vaše potomstvo a vaše jméno. O každém novoluní, v každý den odpočinku [מִדֵּי־חׇדֶשׁ בְּחׇדְשׁוֹ וּמִדֵּי שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ], přijde se sklonit veškeré tvorstvo [כָּל־בָּשָׂר] přede mnou, praví Hospodin. Až vyjdou, spatří mrtvá těla mužů, kteří mi byli nevěrní. Jejich červ neumírá, jejich oheň neuhasne; budou strašlivou výstrahou všemu tvorstvu“ [Iz 66,22-24].

Ačkoliv lze „*sedmý den*“ (*Šabat*) na základě Gn 2,1-3 chápat jakožto „završení“ celého stvoření, a pokud kniha Izajáš na tomto místě hovoří o „*novém stvoření*“, není užití motiv Šabatu v tomto smyslu zcela překvapivé, jak bude však poukázáno v následujících kapitolách, především v pozdější tradici nabylo spojení Šabatu a eschatologicky očekávaného „završení dějin“[173] velmi širokého významu. Odhlédneme-li na tomto místě

---

[171] Ez 36,24 – 29;

[172] Pro překlad poněkud problematický výrok “בָּאָה [od: גְּאוּלִים] וּשְׁנַת גְּאוּלַי […]”, vyskytující se v Tanachu pouze v Iz 63,4b. Doslova „ […] *a rok mého vykoupení* [*mých vykoupených*] *přišlo*“. Český ekumenický překlad překládá: „[…] *nastalo milostivé léto pro vykoupené*”.

[173] Výše bylo stručně poukázáno na jistou nejednotnost tanachických představ, které lze s jistou dávkou zjednodušení nazvat „eschatologickými“. V nadcházejícím textu však bude tohoto pojmu užito také v souvislosti s pozdějšími tradičními koncepty. Ve výkladu bude proto v závislosti na kontextu jednotlivých citovaných tradičních komentářů užíváno pojmů jako jsou עתיד לבא / עולם הבא („budoucí“ resp. „*přicházející svět*“/“*přicházející věk*“); ימות המשיח („*dny mesiáše*“); ישועה („*spása*“); či תהית המתים („*vzkříšení mrtvých*“). Ačkoliv na tomto místě nelze podrobněji popsat jednotlivé obsahy, kterými v průběhu dějin tradice tyto pojmy „naplnila“, je dle mého názoru třeba, učinit zde několik stručných poznámek. Již některé pseudepigrafické texty (kupř.: IEn 45,3-4, 105,2) a pozdější rabínská literatura, začínají rozlišovat mezi „příchodem *spásy*“ v podobě „*mesiášských dnů*“ a „*budoucího světa*“. „Kralování *Mesiáše*“, jehož trvání bylo předmětem mnoha rabínských diskusí (BT Sanhedrin 97a-b; 99a; Avoda Zara 9a), zde bude jakýmsi „předstupněm“ k „*budoucímu světu*“, nicméně na mnoha místech rabínské literatury je poměrně nejasné, který koncept se pod termínem עולם הבא skutečně skrývá. Obdobně nejednotný je obraz, který od raných dob panoval ohledně konceptu „*vzkříšení mrtvých*“ (resp. ohledně času a „podoby“ jeho

od předpokládané redakce knihy Izajáš, a budeme-li ji (ve shodě s metodou této práce nikoliv zcela neoprávněně) chápat jako jediný celek, musí však vyvstat otázka, jakým způsobem vnímat verše Iz 1,13-14. Na tomto místě je to sám Hospodin, který vystupuje mimo jiné proti svátkům „*nového měsíce*“, Šabatu (חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת) a „*svolávanému shromáždění*“ (קְרֹא מִקְרָא).

Nepřinášejte už šalebné obětní dary, kouř kadidla je mi ohavností, i novoluní, dny odpočinku a svolaná shromáždění; ničemnost a slavnostní shromáždění, to nemohu vystát. Z duše nenávidím vaše novoluní a slavnosti, jsou mi jen na obtíž, jsem vyčerpán, když je musím snášet [Iz 1,13-14].

Jak již bylo poukázáno výše, prorocká literatura velmi často vystupuje proti nedodržování „Hospodinových přikázání“, a pro popisy této skutečnosti užívá také metaforických významů nejrůznějších motivů. Odmítnutí Šabatu a „svátků novoluní“ v Iz 1,13-14 může být tedy vnímáno jako důsledek směřování prorockých výroků k eschatologickému „završení dějin“, proti němuž je současnost hodnocena velmi negativně[174]. Zároveň s tím je podle některých badatelů kritika první kapitoly knihy Izajáš ve své podstatě kritikou nikoliv Šabatu jako takového, ale kněžské vrstvy společnosti[175], či nedodržování zákonů celým Izraelem (resp. obyvateli Jeruzaléma). Tomu by nasvědčovala nejen ostatní místa knihy Izajáš, kde je „zachovávání Šabatu“ požadováno[176], ale také metaforické „oslovení“ Izraele termíny „*sodomští náčelníci*“ (קְצִינֵי סְדֹם) či „*lid gomorský*“ (עַם עֲמֹרָה)[177].

---

uskutečnění). Např. Maimonides ve své podstatě oddělil „vzkříšení tělesné“ (v „*mesiášských dnech*“) od „duchovní nesmrtelnosti“ (v „*budoucím světě*“), zatímco Nachmanides postuloval koncept „*světa duší*“ (עולם הנשמות), kam se jednotlivé „složky“ lidské duše navrací po smrti a samotné „vzkříšení“, které kladl do „*budoucího věku*“. V rámci této práce však užívám konkrétních pojmů, plynoucích z kontextu jednotlivých popisovaných konceptů, a pojmu „eschatologie“ užívám jakožto obecné označení, aniž bych výslovně odlišoval např. „*mesiášské dny*“ od „*budoucího světa*“ apod. K této problematice (vždy z poněkud odlišné perspektivy) viz: Gillman, Neil. Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení. Přel. Kateřina Kofroňová. Praha: Vyšehrad, 2007; Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*. Přel. Olga Sixtová, Eva Adamová. Praha: Sefer, 2006. s. 411 – 458; Hartman, Louis F.; Klausner, Joseph Gedaliah; Scholem, Gershom. „Eschatology“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 6* [Dr-Feu]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 489 – 502; Volz, Paul. *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter: nad den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*. 2. vyd. [Název prvního vydání: *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*.]. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.

[174] K prorocké kritice nedodržování Šabatu viz: Ez 20,12-21; 22,8; 23,38; 44,24; Jr 17,19-27; Am 8,5.

[175] McKay, Heather A. *Sabbath and Synagogue: The question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. Boston – Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001. s. 31 – 32.

[176] Iz 58,13-14; Iz 56,2-6. Nicméně tato místa v knize Izajáš náleží s největší pravděpodobností až do poexilní doby a proto je třeba je číst v dobovém kontextu. Právě do exilního a poexilního období totiž mnozí autoři kladou zrod základních prvků koncepce Šabatu a jeho ztotožnění se „*sedmým dnem*“ Gn 2,1-3. V této souvislosti srov.: Neh 9,5-19; Neh 13,15-26; Neh 10-31-32.

[177] Srov celý výrok v kontextu: „*Vaše země je zpustošená, vaše města vypálená ohněm, vaši půdu vám před očima vyžírají cizáci; je zpustošená, cizáky podvrácená. Dcera sijónská zůstala jako chatrč na vinici, jako budka v okurkovém poli, jako obležené město. A kdyby Hospodin zástupů nám neponechal hrstku těch, kdo*

2.10 Motivy Šabatu a stvoření ve vztahu ke „kultické praxi“

S motivy stvoření, a do značné míry také významem Šabatu, v rámci tanachických textů souvisí ještě jeden zásadní moment. Tím je oblast, kterou by bylo možno nazvat „kultickou“ či v pozdějších konotacích „liturgickou“[178]. Šabat se jako sváteční den v tanachických textech objevuje v souvislosti s mnoha přikázáními týkajícími se obětních rituálů, a nalézt jej můžeme rovněž v rámci tzv. „kultických kalendářů“[179]. Jakkoliv bylo výše poukázáno na skutečnost, že Šabat a koncepty s ním spojené zaujímají v Tanachu poměrně významné místo ve vztahu k dodržování zákona – „*smlouvě*“, na tomto místě již není tento fakt tak zřejmý a zdá se, že je Šabat často zastíněn jinými významnějšími svátky, například „svátky *nového měsíce*“, s nimiž je Šabat v Tanachu často spojován[180]. Pokud je možné nalézt v Tanachu v souvislosti s Šabatem předpisy vztahující se k bohoslužbám v jeruzalémském Chrámu (jakkoliv oproti jiným svátkům nezaujímají zvláštní postavení), nenalezneme zde téměř žádnou explicitní zmínku o analogické

---

přežili, byli bychom jako Sodoma, podobni Gomoře bychom byli [כְּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ]. *Slyšte slovo Hospodinovo, sodomští náčelníci* [קְצִינֵי סְדֹם], *naslouchejte naučení našeho Boha, lide gomorský* [עַם עֲמֹרָה]“ (Iz 1,7-10). K obdobně koncipovanému výkladu Iz 1,10, viz: *The Jewish Study Bible*. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler; Michael Fishbane. et al., s. 785 – 786; McKay, Heather A. *Sabbath and Synagogue: The question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. s. 31 – 32. K tomuto poměrně nejasnému místu srov. také užití verše Iz 1,10 v kontextu pozdějšího tradičního *midraše*: '[...] *a dokonce i když je hromada hnoje svatá, je stále nazývána hromadou hnoje: "Popatři na zemi Chaldejskou - ten národem nebyl"* [הֵן אֶרֶץ כַּשְׂדִּים זֶה הָעָם לֹא הָיָה (Iz 23,13) vl. př.] - *stále by byli ničím! Řekl R. Levi: Ta věc může být srovnána s případem vznešené ženy, která měla blízko sebe dva členy rodiny. Prvního vesničana a druhého obyvatele města. Ten, jenž byl vesničanem* [když měl příležitost ji napomenout], *hovořil slovy útěchy: "Nejste* [snad] *dcera dobrých lidí, nejste* [snad] *dcerou slavné rodiny?" Avšak ten, jenž byl městským obyvatelem* [když měl příležitost ji napomenout] *hovořil slovy kárnými: "Jste snad dcerou z nejnižší rodiny, jste snad dcerou chudých lidí?" Tak také v případě Jeremiáše, protože byl vesničanem, z Anatotu, přišel k Jeruzalému a hovořil s Izraelem slovy útěchy* [a obhajoby]: *'Slyšte slovo Hospodinovo, dome Jákobův i všechny čeledi domu Izraelova. Toto praví Hospodin: "Jaké bezpráví na mně našli vaši otcové, že se ode mne vzdálili? Chodili za přeludem a přeludem se stali. Neptali se: »Kde je Hospodin, který nás vyvedl z egyptské země, který nás vodil pouští, zemí pustou, plnou výmolů, zemí vyprahlou, zemí šeré smrti, zemí, jíž nikdo neprocházel, v níž člověk nesídlí.«'* [Jr 2,4-6] [...] *Ale Izajáš, protože byl městským obyvatelem, z Jeruzaléma, mluvil k Izraeli káravým způsobem: Slyšte slovo Hospodinovo, sodomští náčelníci, naslouchejte naučení našeho Boha, lide gomorský“* [Iz 1,7-10]. *"Nepocházíte snad z formy lidu Sodomského?"* [...] *protože Izajáš byl syn králova bratra, mohl hovořit k Izraeli v takových termínech pokárání ve shodě s tímto veršem: "boháč odpovídá tvrdě"* [Př 18,23]' [P'sikta d-Rav Kahana XIV. 3 (převzato z: Neusner, Jacob. *Isaiah in Talmud and Midrash: A Source Book. Part B. The Later Midrash-Compilations and the Bavli*. Lanham-Boulder-New York: University Press of America, Inc. 2007. s. 365-366].

[178] K počátkům liturgické a modlitební praxe v judaismu a jejím tanachickým zdrojům viz: Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*, s. 22-52.

[179] Lv 23; Nu 28,29; Ez 45-46. V rámci Dt 16 jsou zmíněny pouze svátky *Pesach*, *Šavu'ot* a *Sukot*. V „kultickém seznamu“ Ezd 3 Šabat rovněž zastoupen není.

[180] Ez 45,17; 46,1-3; Iz 1,13-14; 66,22-24; 1Pp 23,30-31; 2Pp 2,4; 8,12-13; 31,3; Ez 45,17; Nh 10,33; Am 8,5; Oz 2,11. Z tohoto důvodu někteří autoři hovoří o tom, že Šabat jako svátek hrál v rámci chrámových bohoslužeb pouze druhořadou roli, zatímco právě stávky nového měsíce byly v tomto smyslu daleko významnější. Viz: McKay, Heather A. „New Moon or Sabbath?“ In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; Willian H. Shea. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991. s. 20 - 21.

náboženské praxi obyčejných Izraelitů[181]. Náznak takového dění je možné spatřovat v již citovaném verši Iz 1,13[182], kde se hovoří o „*shromáždění*“ (עֲצָרָה), „*bohoslužebném shromáždění*“ (מִקְרָא)[183], či v Ez 46,3 v souvislosti s „prokazováním úcty/klaněním se lidu země“[184]. Pomineme-li možné rituální užití textu Gn 1,1-2,3, pro které však nelze nalézt v samotném Tanachu žádný přímý doklad[185], obsahují ve vztahu k bohoslužebnému dění tanachické texty celou sbírku Žalmů, které s největší pravděpodobností sloužily pro recitaci během chrámových bohoslužeb. Některé z těchto Žalmů jsou (podle svých dedikací) určeny pro sváteční dny a s největší pravděpodobností byly v Chrámu přednášeny chrámovými zpěváky, o nichž Tanach taktéž referuje[186].

Vzhledem k tomu, co bylo výše řečeno o stvořitelských motivech v Tanachu mimo úvodní narativ knihy Genesis, také v mnohých Žalmech se lze setkat s tímto momentem setkat, nicméně ve specifické formě „bohoslužebné poezie“, tj. zejména v intencích „hymnických chvalozpěvů“. Velmi zjednodušeně řečeno, nalezneme zde reflexe Boží transcendence a lidské „vzdálenosti“ vůči Bohu, „který člověka stvořil“ (Ž 8). Hospodin je zde oslavován jako „Stvořitel“ (Ž 148)[187] a jediný Bůh (Ž 115), jemuž jsou díky jeho absolutní moci nad „Stvořením“ (Ž 74; z části také Ž 29)[188] adresovány mnohé prosby (Ž 102; 74). Pokud je možno o některém Žalmu Tanachu hovořit jako o „Žalmu stvořitelském“, je to především Ž 104; či v širších souvislostech také Ž 136 a Ž 33. Žalm 104 nabízí ve velmi koncentrované podobě obraz Hospodina jakožto „Tvůrce veškerého života“; „Stvořitele země a nebe“ (v. 3-9); „dárce vláhy“, která živí zvěř i rostlinstvo (v. 1-13); „dárce potravy pro člověka a ostatní živočichy“ (v. 14-15; 21; 27-28), či „původce času a denních dob“

---

[181] Ke vztahu chrámových bohoslužeb a individuální modlitební praxe v rámci tanachických textů viz: Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*, s. 31-39.

[182] Takto interpretuje Iz 1,13 například Heather McKay (McKay, Heather A. *Sabbath and Synagogue: The question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, s. 33). Srov. také: McKay, Heather A. „New Moon or Sabbath?“, s. 14.

[183] Srov.: Lv 23,2. Blahoslav Pípal překládá také jako „*sezvání*“ či „*předčítání*“ (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 155).

[184] *„Kníže vstoupí zvenčí dvoranou brány a postaví se u veřejí brány. Kněží připraví jeho zápalnou oběť a jeho oběti pokojné a on se bude klanět na prahu brány. Pak z ní vyjde a brána se nezavře až do večera. Také lid země se bude u chodu do té brány klanět* [וְהִשְׁתַּחֲוּוּ עַם־הָאָרֶץ] *před Hospodinem ve dnech odpočinku a o novoluních,,* (Ez 46,2-3). Tento verš je však u Ezechiela zasazen do kontextu očekávání „dne Hospodinova“. Srov.: Iz 66,23.

[185] Viz: Brandon, S. G. F. *Creation Legend of the Ancient Near East.* London: Hodder and Stoughton, 1963. s. 146 – 147.

[186] Nh 11,22; 1Pp 6, 1/16-38/53; 1Pp 9,33; Nh 7,1; Nh 7,44.

[187] Také: Ž 33; 95; 96; 146.

[188] Srov. Ž 35; 39; 89; 135.

(v. 20). Všechny tyto motivy jsou pak zasazeny do jediného závislého „řetězce tvoření“, na jehož počátku je hledán Bůh, který, „neustále vše obnovuje“ (v. 30) a bez kterého by nic nemohlo existovat (v. 29). Analogický motiv tvoří také rámec žalmu 136. Bůh je nejprve chválen jako „Stvořitel“ nebe a země (v. 5-9), avšak poté následuje líčení dějin Izraele od „vysvobození z Egypta“ k usazení se v zemi Kenaan. Také tento Žalm tedy reprezentuje vnímání „Božího aktu stvoření“ v rámci specifického nazírání na dějinný proces, který v tomto Žalmu vrcholí, usazením Izraele v Kenaanu, tj. vyplněním jednoho z „příslibů“, kterých je Izraeli od „Boha dostalo“. Vedle toho lze však obdobné „směřování“ rozeznat také v komplexu Žalmů 145 – 150. Zde je (mimo jiné) také chválen Bůh jakožto „Stvořitel“, avšak vrcholem celého tohoto souboru je „příchod očekávané *spásy*“ (Ž 149-150).

Naopak explicitně k Šabatu se z celé knihy Žalmů vztahuje pouze jediný. Je to Žalm 92 a nese nadpis „*Žalmová píseň ke dni odpočinku* [*Šabatu*]“ (מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת). Avšak v jakých souvislostech, kde a kým byl tento Žalm recitován z tanachických textů usoudit nelze. Ačkoliv se tedy Ž 92 vztahuje k Šabatu, Šabat zde (vyjma samotné dedikace) není zmíněn, současně zde však nenalezneme ani explicitní poukaz na narativ o stvoření zachycený v knize Genesis či na jiných místech Tanachu.

Jak dobré je vzdávat Hospodinu chválu, tvému jménu, Nejvyšší, pět žalmy, hlásat zrána tvoje milosrdenství a v noci tvou věrnost při nástroji o deseti strunách, s harfou, při hře na citaru. Hospodine, svými skutky působíš mi radost, plesám nad činy tvých rukou: Tvoje činy , Hospodine, jsou tak velkolepé, tvoje záměry jsou přehluboké! […] Svévolníci bují jako plevel [עֵשֶׂב], všichni pachatelé ničemností rozkvétají, aby byli navždy vyhlazeni. Ty však, Hospodine, jsi navěky vyvýšený. Ano, tvoji nepřátelé, Hospodine, ano, tvoji nepřátelé zhynou, všichni pachatelé ničemností budou rozprášeni […] Spravedlivý roste jako palma [יִפְרָח צַדִּיק כַּתָּמָר] , rozrůstá se jako libanónský cedr [כְּאֶרֶז בַּלְּבָנוֹן יִשְׂגֶּה]. Ti, kdo v domě Hospodinově jsou zasazeni, kdo rostou v nádvořích našeho Boha [בְּחַצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יַפְרִיחוּ], ještě v šedinách ponesou plody, zůstanou statní a svěží, aby hlásali, že Hospodin je přímý, skála má, a podlosti v něm není! [Ž 92,2-16].

Opustíme-li na tomto místě od pohledu, který ztotožňuje Šabat a „*sedmý den*“ z Gn 2,1-3, a podíváme-li se na souvislosti, ve kterých se termín שַׁבָּת v Tanachu vyskytuje, nelze opomenout jeden zásadní fakt. Pojem שַׁבָּת je v přímém vztahu se stvořením, či „Boží stvořitelskou aktivitou“ v Tanachu jmenován pouze na dvou místech. Prvním z nich je Ex 20,8-11, kde jsou příkazy spojené se Šabatem (a jiné) podle narativu „zjeveny Bohem“ na hoře Sínaj. Obdobně je druhé místo zasazeno do souvislostí, ve kterých „Hospodin

předává *desky smlouvy*“ Mojžíšovi a „*zachovávání*“ Šabatu je zde „*znamením smlouvy*, kterou Bůh s Izraelem uzavřel“ (Ex 31,12-17). V obou případech je Šabat vztažen k „*sedmému dni*“, kdy Bůh „*odpočinul*“ [(וַיָּנַח) Ex 20,11], „*přestal konat a oddech si*“ [(שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ) Ex 31,17]. „*Sedmý den*“ – Šabat tedy představuje jisté „završení Boží stvořitelské činnosti“, doslova „*ustání*“ od ní, což může být jedním z důvodů, proč se obsah šabatového Žalmu 92 stvoření přímo nedotýká.

V posledních staletích před přelomem letopočtu byl Ž 92 zřejmě součástí souboru sedmi Žalmů (24; 48; 82; 94; 81; 93; 92), z nichž každý byl zpíván jeden den v týdnu při každodenních ranních a odpoledních obětech (תמיד). Ačkoliv z dochovaných pramenů není zcela jasné, jakým způsobem a v jaké denní době byl Žalm 92 recitován, Mišna (Tamíd VII. 4) nás zpravuje o tom, že *levité* v předvečer Šabatu zpívali Žalm 93[189] a na Šabat právě Žalm 92. Zatímco Ž 92 lze tedy v rámci tohoto bohoslužebného užití chápat jakožto symbolické vyjádření „Božího zakončení stvořitelské činnosti“, samotný motiv stvoření pak „zpřítomňuje“ předcházející (nikoliv šabatový, ale páteční) Ž 93. V rámci něho lze pak z jistého úhlu pohledu opětovně rozeznat motiv „božstva bojujícího se silami *chaosu*“ (v. 3-4), nicméně spíše jakožto pozadí pro zdůraznění „absolutní Boží vlády“ nad světem[190]. Pokud se tedy Žalm 92 nevztahuje explicitně ke stvoření[191], vyvstává na tomto místě otázka jaký je jeho možný obsah? Obdobně jako mnoho jiných Žalmů, také Ž 92 oslavuje (paraf.) „Hospodinovy skutky, činy jeho rukou“ (v. 5-6). Nicméně hlavním obsahem celého textu, je motiv „trestu nad *svévolnými* (רשעים)“ a naopak „odměny pro

[189] Ž 93 s páteční bohoslužbou nespojuje pouze Mišna, ale rovněž Septuaginta. Podle Českého ekumenického překladu (přeloženo z řeckého originálu) v jeho záhlaví stojí: „*V předvečer soboty, kdy země byla obydlena; žalmová píseň Davidova*“ [εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυιδ].

[190] Srov.: „*Zvedají řeky, Hospodine, zvedají řeky svůj hlas* [נָשְׂאוּ נְהָרוֹת קוֹלָם], *zvedají řeky své vlnobití* [יִשְׂאוּ נְהָרוֹת דָּכְיָם]. *Nad hukot mohutných vodstev, nad vznosné příboje mořské* [אַדִּירִים מִשְׁבְּרֵי־יָם מִקֹּלוֹת מַיִם רַבִּים] *je vznešenější Hospodin na výšině“* (Ž 93,3-4). K diskusi, do jaké míry lze Žalm 93 chápat ve vztahu k motivu stvoření, resp. jakožto tanachický text obsahující metaforu „boje tvořícího božstva personifikovaným *chaosem*“, či jakožto vymezení se proti této představě viz: Trudinger, Peter L. *The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple*. Leiden – Boston: Brill, 2004. s. 142 – 144. Srov. *Starý Zákon: Překlad s výkladem* [9 - Žalmy]. Ed. Miloš Bit et al., s. 360 - 361.

[191] Specifickým způsobem však Žalm 92 s motivem stvoření usouvztažnit lze. Jak bylo výše poukázáno (s. 22 této práce), v rámci Gn 1,1-2,3 se lze v různých variacích setkat se symbolikou čísla sedm, odpovídající „sedmi dnům stvoření“. Stejně tak v Žalmu 92 lze nalézt tento motiv jednak ve výskytu pojmu יהוה, ale také sedmerém užití slovních ekvivalentů pro „zbožní“ a „bezbožní“ apod. Avšak ani tento fakt nemůže zodpovědět otázku po tom, zda byl Ž 92 komponován přímo pro užití při šabatových bohoslužbách, dodatečně redakčně upraven, či díky těmto kompozičním prvkům k takovému užití vybrán. Rozsáhleji ke kompoziční skladbě v Žalmu 92 viz: Trudinger, Peter L. *The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple*, s. 150.

spravedlivé (צדיקים)“ (v. 8-16). Ačkoliv některé tanachické texty odrážejí přesvědčení, že „vyplnění Božích zaslíbení“ by mělo nastat v současnosti[192], zejména v prorocká literatura „odměnu“ těch, kteří dodržují zákony (často právě צדיקים) na jedné straně a „trest“ těch, kteří nikoliv (tj. רשעים), hledá až ve „*dni Hospodinově*“, či „*dni, který učiním* [tj. Bůh]“[193]. Tento moment, v Žalmu 92 popsaný skrze přirovnání „*svévolných*“ k pomíjivému „*plevelu/trávě*“, zatímco „*spravedlivých*“ k „*palmě*“, či „*libanonskému cedru* zasazeného v *domě Hospodinově*“ může tedy naznačovat převážně eschatologický rozměr tohoto Žalmu[194].

2.11 Shrnutí

V rámci této kapitoly bylo poukázáno na několik vybraných momentů, které ve vztahu k motivu stvoření a Šabatu nabízejí Tanachické texty. Jejím cílem nebylo představit tanachické pojetí stvoření, či vyčerpávajícím způsobem analyzovat úlohu Šabatu v tanachické tradici[195]. Na mnohé z výše nevyřčeného, bude v rámci nadcházejícího textu poukázáno prostřednictvím poznámkového aparátu.

Na pozadí vybraných (zejména mezopotámských) mýtů o stvoření bylo velmi stručně poukázáno na některé analogické, či naopak specifické motivy, se kterými se lze v textu Tanachu setkat. V tomto případě byl výklad směřován především k „analogiím“, které lze vysledovat při podrobnějším čtení Gn1,1- 2,3, prostřednictvím přijetí konceptu o „archetypálním modelu stvoření světa“ (postulovaného především skrze přístup fenomenologie náboženství) jakožto „nastolování řádu v prvotním *chaosu*“, a podpořeném některými textově kritickými analýzami předpokládaného „autorství“ Gn 1,1-2,3. Jak bylo poukázáno, ačkoliv se v rámci Gn 1,21 Tanach proti takové představě vymezuje, některá místa zejména prorocké literatury, knihy Žalmů, Přísloví, či knihy Jób, lze v těchto intencích chápat jakožto vyjádření „prvotního zápasu tvořícího božstva se silami *chaosu*“. Ten je v některých verších shodně s citovanými mytologickými texty připodobněn „*Livjátanu*“, „*Jamovi*“ či „*Rahavovi*“.

[192] Tyto odkazy mají charakter „negativní“, tj. zejména v rámci prorocké literatury je velmi často reflektován stav, kdy z pohledu autorů (redaktorů) nejsou takové „přísliby“ vyplněny. Srov. např. Jr 12,1-4; Abk 1,13.
[193] Srov.: Mal 3,14 – 21.
[194] K obdobné interpretaci tohoto Žalmu a jeho zasazení do bohoslužebného pořádku jeruzalémského Chrámu viz: Trudinger, Peter L. *The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple*, s. 154 – 159.
[195] Z tohoto důvodu se celek této kapitoly může jevit jako poněkud fragmentální, nicméně v nadcházejícím výkladu budou jednotlivé motivy zasazeny do příslušného kontextu.

Na základě stručné analýzy vybraných veršů, které explicitně užívají motivů vztahujících se ke Gn 1,1-2,25 bylo poukázáno na to, že jejich metaforický obsah je velmi často užit právě v souvislosti s „nedodržováním zákonů"; „následku" takového jednání, či naopak ve vztahu k jejich opětovnému „nastolení" (kupř. Gn 6-9; Jr 4,23-29). V této souvislosti byly představeny dvě perspektivy, ze kterých je možné tento fakt nahlížet. První z nich, spočívá ve velmi zjednodušeně nastíněné hypotéze, která na základě kompozice Gn 1,1-2,3 a předpokládané redakce tohoto oddílu, spatřuje v prvním tanachickém narativu o stvoření určitý „předobraz"[196] hierarchického uspořádání světa, resp. „řádu stvoření", jenž je Izraelem skrze dodržování zákonů společenstvím symbolicky opakován.

Druhou z možných perspektiv nabízí specificky religiozní pojetí linearity dějin. Ty, počínají „stvořitelským aktem" a končí - „završují se" - v (Tanachem ještě ne příliš jednotně pojatém) eschatologickém očekávání. Nicméně toto „dějinné završení" je však již v Tanachu odvislé od předpokládaného „uskutečnění Božích zaslíbení", které plyne z tanachického pojetí „Hospodinovy *smlouvy* s Izraelem". Také v Tanachu (Ž 89) se lze setkat s náznaky představ, v nichž je to právě „vyplnění Božích zaslíbení", co udílí takto nazíraným dějinám smysl. Velmi schematicky řečeno, je to teprve „vyplnění Božích zaslíbení" (či očekávání jejich „vyplnění"), co udílí význam samotnému stvoření.

Poměrně značná část této kapitoly byla věnována také tanachickému pojetí Šabatu, resp. „*sedmého dne*". Ačkoliv není v rámci Gn 2,1-3 pojem שַׁבָּת explicitně zmíněn, „*sedmý den*" je s Šabatem ztotožněn prvně v Ex 16,22-26, nicméně určitého „odůvodnění" se požadavku „*pamatování*" (לזכור) na Šabat dostává až v Ex 20,8-11, kde je požadavek „zdržení se jakékoliv práce o Šabat" podepřen konceptem „nápodoby Boha". Člověk (resp. Izrael) tedy o Šabatu symbolicky opakuje „Boží odpočinek *sedmého dne* stvoření". Na druhou stranu je v „*desateru příkazů*" Deuteronomia (Dt 5,12-15) požadavek „*zachovávání*" (לשמור) Šabatu odvozen od „vyvedení Izraele z Egypta. Skrze ztotožnění „*sedmého dne*" s Šabatem, a následné „podepření" autority požadavku „*zachovávání*"/"*pamatování*" na Šabat prostřednictvím „předání zákona Izraeli samotným

[196] Tohoto pojmu zde užívám především proto, že v souladu se zvoleným přístupem se otázka (jenž je těmito badateli však již reflektována) po „záměru redakce/autorů" koncipovat Gn 1,1-2,3 právě tímto způsobem vzhledem k jisté „kompoziční potřebě", stává druhořadou. Pro účely této práce je podstatná především sama přítomnost tohoto motivu a nikoliv okolnosti jeho geneze.

Bohem“, tak v Tanachu dochází nejen k propojení tří „dějinných událostí“, tj. stvoření, „vyvedení z Egypta“ a „zjevení“. Současně s tím je na tomto místě tedy „potvrzeno“, že Bůh, „tvořící na počátku dějin svět a člověka“, je Bohem, který posléze „osvobozuje Izrael z otroctví“ a „předává mu zákony“.

Jeden z velmi výrazných momentů, který do značné míry určuje úlohu Šabatu v pozdější tradici je jeho označení za „*znamení smlouvy*“, resp. „*věčnou smlouvu*“. Dodržování Šabatu je tedy v Tanachu nejen jedním z mnoha „přikázání“, která tvoří „*smlouvu* mezi Izraelem a Bohem“, ale zároveň jejím „*znamením*“ a spolu s obřízkou také tuto „*smlouvu“* reprezentuje. V tanachickém konceptu Šabatu se tedy v určitém smyslu střetávají obě výše nastíněné perspektivy, kterými je možné nahlížet dodržování zákona v souvislosti s motivem stvoření. Na jedné straně tedy Izrael skrze periodicky se opakující dodržování Šabatových přikázání v jistém smyslu „opakuje Boží odpočinutí sedmého dne“, a z tohoto pohledu také symbolicky „participuje“ na udržování „řádu“ ve stvořeném světě. Současně s tím je však Šabat pro Izrael také „*znamením*“, či „*věčnou smlouvou*“, jejíž dodržování podmiňuje uskutečnění (či naději v takové uskutečnění) „všech Božích zaslíbení“, což udává význam celému „aktu stvoření“.Usouvztažnění motivu Šabatu a eschatologického očekávání však částečně nepodporují pouze verše knihy Izajáš (Iz 66,22-24), kde je „slavení Šabatu celým tvorstvem“ jedním ze znaků „*dne odplaty*“ (Iz 63,4), ale současně také obsah šabatového Žalmu 92, recitovaného v období tzv. „druhého Chrámu“ právě při šabatových bohoslužbách. Při bližším pohledu je samotný pojem שַׁבָּת v souvislosti se stvořením v Tanachu zmíněn pouze na dvou místech (Ex 20,8-11; Ex 31,12-17), přičemž Žalm 92 se v širší míře dotýká především motivu „odměny“ *spravedlivých* a „odplaty“ *svévolným*, tj. specifického „Božího jednání“, jenž je především v prorocké literatuře zasazeno právě do eschatologických souvislostí.

V této kapitole bylo dále poukázáno také na určité aspekty tanachického pojetí božství. Je to právě motiv stvoření, který na jedné straně odkazuje k absolutní Boží transcendenci, ale současně také k imanentní povaze Hospodina, jakožto „Stvořitele“. Jedním z výrazných motivů je v tomto smyslu již tanachické pojetí Boha, jehož „úloha ve světě“ nekončí „aktem stvoření“, ale v dějinách se vůči světu neustále projevuje mnoha způsoby. Nejen, že předpoklad možnosti určitého „oboustranného vztahu“ mezi člověkem a Bohem hraje nezastupitelnou v tradičním pojetí liturgie, ale současně s tím se zde lze setkat také

s pojetím, ve kterém Bůh svět fakticky „utváří neustále“. Vyjma stručného představení poněkud problematického uchopení tanachických stvořitelských narativů ve vztahu ke konceptu „stvoření z ničeho“, jenž někteří badatelé předpokládají, jiní se k jeho přítomnosti v Tanachu staví poněkud zdrženlivě, byly dále představeny také vybrané pojmy, kterými je ihned v Gn 1,1 – 1,3 popsán „stvořitelský akt“. Kromě derivátu slovního kořene בדל ve významu „*oddělit se*“/„*oddělit*“, jsou pro účely této práce významné především deriváty kořenů ברא („*tvořit*“), יצר („*vytvářet*“/„*formovat*“), עשה („*činit*“/„*učinit*“/„*jednat*“), z nichž poslední dva lze nalézt také ve vztahu k lidské činnosti.

3 Motiv stvoření v liturgii: analýza pojmů

Jednou z možností, jakou lze analýzu motivu stvoření v rámci jakéhokoliv textu provést, je zaměřit se na určité pojmy, jejichž obsah je danou tradicí s tímto motivem spjat. Výše bylo poukázáno na skutečnost, že tanachické texty k popsání „Božího jednání ve světě“ a samotného „aktu stvoření“ užívají jistou škálu základních termínů[197]. Ačkoliv jde v tomto případě pouze o kvantitativní hledisko, pro zodpovězení otázky po tom, jakou měrou je v rámci šabatové liturgie téma stvoření zastoupeno, lze užít právě analýzu četnosti těchto výrazových prostředků hebrejského jazyka.

Při podrobnějším pohledu se na tomto místě vyskytne několik problémů. Porovnáme-li liturgii Šabatu s liturgií „všedního dne“, zjistíme, že sledováním jednotlivých termínů v rámci celého korpusu liturgie by došlo ke značným zkreslením. To je dáno především výraznými změnami, které v šabatové liturgii nastávají vůči liturgii „všednodenní“. Příkladem se může stát zařazení rozsáhlých oddílů Žalmů do *Psukej de zimra*, „přídavné“ bohoslužby *musaf* , či tzv. „*Posvěcení luny*“ (*Jekum Purkan*) do šabatového *arvit*. Obdobně jsou určité pasáže „všednodenní“ liturgie na Šabat naopak vypuštěny. Porovnání jednotlivých denních liturgií z hlediska četnosti jednotlivých termínů či slovních kořenů, by proto bylo závislé na měnícím se rozsahu a podobě, a tím také velmi nepřesné.

Ačkoliv obecně dochází v rámci sváteční liturgie k mnoha změnám, základní struktura zůstává však vždy zachována. Mezi nejzásadnější liturgické oddíly v tomto smyslu patří především recitace *Šema Jisra'el* spolu s jejími požehnáními (*Birchot kri'at Šema*); *Amida*

[197] Pro zjednodušení byly vybrány tři termíny, které jsou svým obsahem v tomto směru ilustrativní, a které se ve vztahu k Bohu vyskytují jak v Tanachu, tak textech *siduru* ברא („*stvořit*“),יצר („*vytvářet*“, „*formovat*“), עשה („*činit*“, „*učinit*“, „*jednat*“).

(také *Šmone esre* či *Ha-Tefila*) a rozsáhlejší komplex požehnání a modliteb obklopujících četbu Tóry (*Kri'at ha-Tora*)[198]. K zodpovězení otázky, do jaké míry je motiv stvoření zastoupen v rámci šabatových a „všednodenních" bohoslužeb, tedy v této kapitole poslouží analýza derivátů slovních kořenů, kterými Tanach vyjadřuje „Boží stvořitelskou roli" či jeho „jednání ve světě" [199] právě ve vztahu k uvedeným liturgickým oddílům[200].

V rámci *Birchot kri'at Šema*[201] „všednodenní" liturgie se pojmy odvozené od ברא a יצר [202] vyskytují 5x, a עשה 19x. Oproti tomu v šabatové liturgii je kořen ברא zastoupen 7x, יצר 9x a עשה 13x. V pořadí druhou liturgickou částí je *Šmone esre*[203]. V liturgii „všedního dne" je na tomto místě kořen עשה zastoupen 21x, יצר 7x, zatímco ברא není zastoupen vůbec. Obdobně je tomu v liturgii Šabatu. Zde je však třeba upozornit na to, že zatímco *Amida* „všedního dne" obsahuje 19 benedikcí, šabatová pouze 7 a tak dochází k velmi výraznému zkrácení celého textu. Kořen עשה nalezneme v šabatové *Amidě* 23x, יצר opět 7x a ברא pouze jednou. Poslední sledovanou částí je *Kri'at ha-Tora*, resp. nikoliv samotné čtení Tóry, ale stejně jako u *Kri'at Šema* pouze liturgické části tomuto čtení předcházející a následující po něm. Z výše uvedených termínů se lze v rámci *Kri'at ha-Tora* ve „všednodenní" ranní liturgii (*šacharit*) setkat pouze s jedním derivátem slovního kořene ברא a to v souvislosti s „*Hospodinovými přikázáními*" (מצות יהוה)[204]. Naopak v rámci Šabatu je na *šacharit* v *Kri'at ha-Tora* kořen עשה přítomen 2x a ברא zastoupen 3x.

---

[198] V rámci „všedního dne" je čtení z Tóry součástí pondělního a čtvrtečního *šacharit*.

[199] Také na tomto místě půjde pouze o pojmy, užité bezprostředně v souvislosti s Bohem a jeho „jednáním", nikoliv těch, které *sidur* v kontextu vztahuje k jednání lidskému.

[200] Pro zjednodušení byla zvolena metoda sledování těchto pojmů v rámci daných bohoslužebných oddílů, a nikoliv ve vztahu k jednotlivým liturgiím během dne. Uvedené počty výskytů jsou tedy součtem jednotlivých výskytů v rámci příslušných denních bohoslužeb. V případě *Amidy* tedy na *šacharit*, *mincha* a *ma'ariv*; v případě *Birchot kri'at Šema* na *šacharit* a *ma'ariv*; a konečně *Kri'at ha-Tora* ve „všední den" pouze na *šacharit*, zatímco o Šabatu na *šacharit* a *mincha*.

[201] Tj. benedikcí bezprostředně předcházející či následující recitaci *Šema* v rámci ranní a večerní liturgie.

[202] Do těchto pojmů však nejsou započítány výskyty termínu יצר הרע (překládaného obvykle jako „*zlý pud*"), které svou etymologií a obsahem mohou odkazovat k „Boží stvořitelské aktivitě", avšak jejich interpretace v tomto smyslu je značně problematická. *Ma'ariv le-moca'ej šabat* je v tomto směru bez jakýchkoliv změn oproti *ma'ariv* „všedního dne".

[203] Tj. v rámci všech tří denních liturgií (*šacharit*, *mincha* a *arvit*). Mimo drobných přídavků, které jsou v *siduru* učeny některým významnějším příležitostem, např. *Deset dní pokání* či *Chanuka*. Do této skupiny je zařazena například modlitba *Elohaj necor*, jakkoliv tvoří závěr *Amidy* jak na Šabat i ve „všední den" a na celou analýzu nemá tedy prakticky žádný vliv. Ze stejného důvodu není v případě srovnávání uvedených termínů v *Amidě* zohledněna její přítomnost v rámci *musaf* na *šacharit*

[204] „[…] *Hospodinova ustanovení jsou přímá, těší srdce, Hospodinovo přikázání je jasné, osvětluje* oči [מצות יהוה ברהה מאירת עינים] […] [*Baruch še-natan Tora*, *Kri'at ha-Tora*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 86)]. Obdobně je toto požehnání přítomno také v liturgii Šabatu.

V odpolední liturgii (*mincha*) je v počtu tří výskytů zastoupen pouze kořen ברא. S kořenem יצר se zde však nesetkáme.

Jakkoliv se takový pohled na liturgické texty zdá být poněkud složitý a výrazně redukcionistický, ihned na tomto místě je možné učinit několik dílčích závěrů. Podíváme-li se na četnost sledovaných pojmů napříč jednotlivými liturgickými oddíly, bez ohledu na to, abychom rozlišovali mezi šabatovými a „všednodenními", zjistíme, že motiv „Božího jednání ve světě", či úžeji specifikováno, motiv stvoření je v nejvyšší míře zastoupen v rámci *Birchot kri'at Šema*, zatímco v *Kri'at ha-Tora* velmi omezeně. Nadto, zaměříme-li se v celku *Birchot kri'at Šema* na rozdílnost v četnosti uvedených pojmů v jednotlivých denních liturgiích, zjistíme, že jejich převážná většina se nachází v ranní liturgii[205]. Současně s tím se však četnost těchto termínů v rámci šabatové liturgie na jedné straně, a „všednodenní" na straně druhé příliš neliší. Tento pohled může podpořit rovněž fakt, že v rámci *Kabalat Šabat* šabatového *arvit*[206] (tj. velmi podstatné části liturgie určené pouze pro šabatový večer), lze sledované termíny nalézt pouze ve včleněných Žalmech, a nikterak v dalších benedikcích či ostatních *pijutim* [207].

Mimo uvedených termínů však bohoslužebné texty obsahují mnoho dalších pojmů, které mohou na tomto místě pomoci zodpovědět otázku po významu stvořitelského motivu v šabatové liturgii. Upustíme-li od rozboru těchto pojmů v rámci třech vybraných liturgických částí, je jedním z velmi významných pojmů, jenž je v *siduru* mnohokrát zmíněn, a který se odkazuje přímo ke Gn 1,1 pojem בראשית,obvykle překládaný jako „*na počátku*" či „*v počátku*". Sestává z perfixu ב ve smyslu „*v*" a ראשית, tj. "*počátek*", „*prvopočátek*" či v závislosti na překladu také „*prvotní*/*počáteční*". V samotném Tanachu nalezneme tento termín v souvislosti se stvořením vyjádřeným v Gn 1-2,25 pouze na dvou místech. Prvním z nich je Jb 42,12, kde je to „*Behemot*" (בְּהֵמוֹת)[208], charakterizovaný jako ten, jenž „*byl na počátku Božích cest*" (הוּא רֵאשִׁית דַּרְכֵי־אֵל). Druhým, taktéž již

[205] Ku příkladu v šabatové ranní liturgii (obdobně je tomu v případě liturgie „všedního dne") je četnost zastoupení kořenů ברא, יצר a עשה celkem 24, zatímco na *ma'ariv* pouze 5.
[206] Vyjma zahrnutých *Kadišim* a *Ba-me madlikin* složené především z *halachických* ustanovení týkajících se „zachovávání Šabatu".
[207] Deriváty slovního křene עשה se v Žalmech 95-99; 29; 92-93 vyskytují 7x a יצר pouze jedenkrát.
[208] Pípal překládá jako „*slon*" či „*hroch*" (Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, s. 26). Z jistého pohledu je tento termín opět možné chápat ve smyslu personifikace sil „prvotního" a „Bohem poraženého" *chaosu*.

citovaným veršem je Př 8,22. Na tomto místě je to naopak „*moudrost*“ (חָכְמָה), kterou Bůh „*vlastnil na počátku svých cest*“ (קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ). Zatímco v Tanachu je tedy tento pojem užívaný v souvislosti se stvořením velmi zřídka, v textu *siduru* je tomu do značné míry naopak.

Pojmu בראשית se v post-tanachické tradici dostává podoby ustáleného slovního výrazu, tj. jakési frazémy, do jejíhož významu lze zahrnout nejen počáteční verš knihy Genesis, ale rovněž obsah celého narativu o stvoření[209]. V takovém významu se lze s tímto pojmem setkat také v *siduru*[210]. *Modim de-rabanan* v tomto smyslu o Bohu hovoří jako o יוצרנו יוצר בראשית což lze přeložit jako „*náš Formovatel*, *formující v počátku*“, avšak také jako „*náš Stvořitel, Stvořitel* [*Formovatel*] *počátku*“[211]. Obdobným způsobem lze uvést rovněž benedikci *Baruch še-amar*, kde se praví ברוך עושה בראשית, tj. v intencích předchozího: „*požehnaný Učinitel počátku*“ či „*požehnaný je Ten, který činí dílo stvoření*“[212]. Zůstaneme-li ještě chvíli u sledování rozdílů mezi šabatovou liturgií a liturgií „všednodenní“, setkáme se zde s další variantou z široké řady těchto pojmů, resp. frazémů. Je jím מעשה בראשית. Jakkoliv bude o významu tohoto pojmu pojednáno podrobněji na jiném místě této práce, doslovně jej lze přeložit jako „*čin v počátcích*“ (tj. „*počáteční čin*“). V pozdějších interpretacích je však chápán také ve významu „*čin stvoření*“, přičemž pro pojetí Šabatu v rámci židovské tradice se jedná o termín velmi podstatný. Také na tomto místě se ve vztahu ke „všednodenní“ liturgii a motivu stvoření jeví jako nejpodstatnější právě *Birchot kri'at Šema*, kde je pojem מעשה בראשית zastoupen hned na dvou místech. V rámci šabatové liturgie jej navíc nalezneme ještě v *Kiduši* na *ma'ariv*.

Již v „*desateru přikázání/výroků*“ knihy Exodus se praví: „*Pamatuj* [זָכוֹר] *na den odpočinku* [אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת], *že ti má být svatý*“ […] *V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul* (Ex 20,8-11). Celý tento koncept, tj. usouvztažnění Šabatu s „šestým dnem stvoření“ je v pozdější tradici vyjádřen

[209] Rovněž také celou první Knihu Mojžíšovu. V těchto případech se však ne příliš často překládá, ale ponechává se v transkripci do latinky jako „*berešit*“. K tomu srov.: M Taanit 4,2; M M'gila 3,6.
[210] V rámci *Alejnu*, či *Modim de-rabanan* v *Amidě*.
[211] Tak překládá *Sidur Adir ba-marom*, s. 65.
[212] Tento překlad je převzat z *Sidur Adir ba-marom* (s. 258). Nicméně variabilních překladů může být více: „*požehnaný, činící stvoření*“ atp.

jakýmsi „epitetem“, kterého se Šabatu dostalo. Tímto přívlastkem je termín זכר למעשה בראשית tj. „*připomínka počátečního činu/činu stvoření*“ a jako součást šabatové liturgie se oproti „liturgii všedního dne“ vyskytuje v *Kedušat ha-jom*[213] (střední požehnání *Amidy*) na *ma'ariv* a *šacharit*, a modlitbě *Magen Avot* v rámci večerní liturgie (*arvit* / *ma'ariv*)[214].

3.1 Shrnutí

Na základě rozboru četnosti vybraných pojmů, užívaných již Tanachem k popsání „Boží stvořitelské aktivity“ (tj. derivátů slovních kořenů ברא, יצר a עשה) je možno konstatovat, že tématu stvoření se nejvyšší měrou dotýká liturgický oddíl *Birchot kri'at Šema*, přičemž rozdíly mezi šabatovou a všednodenní variantou nejsou z tohoto pohledu zásadní. Současně s tím je však také zajímavým faktem skutečnost, že četnost uvedených pojmů ranních požehnání *Šema Jisra'el*, několikanásobně převyšuje jejich počet v rámci večerní liturgie. Také v případě šabatové *Amidy* se četnost jednotlivých pojmů nijak zásadně neproměňuje, nicméně je třeba mít na zřeteli velmi výraznou proměnu, kterou šabatová *Amida* zaznamenala ve vztahu k její „všednodenní“ variantě. Nejmenší měrou se k motivu stvoření vztahují liturgické části obklopující *Kri'at ha-Tora*.

Výrazně častěji než v liturgii „všednodenní“ se v liturgii Šabatu (tentokráte však v jejím celku) vyskytuje pojem מעשה בראשית, resp. זכר למעשה בראשית. Nicméně analýza samostatných izolovaných pojmů může sloužit pouze jako východisko dalšího rozboru. Samotné pojmy nevypovídají nic o kontextu jejich užití a významu, kterého se jim v rámci liturgie dostává. V následujících kapitolách bude tedy z části pojednáno právě o intencích, ve kterých se tyto pojmy v liturgii nachází. Avšak vzhledem k tomu, že samotný motiv stvoření může být (stejně jako v Tanachu) vyjádřen nezávisle na jejich užití, nebude výklad omezen pouze na konkrétní pojmy, ale ve stejné míře bude věnován prostor motivu stvoření v daleko širším pojetí. Poukázáno bude jednak na možný význam, který může mít stvořitelský motiv v rámci specifického „jazyka liturgie“; na uchopení motivu stvoření v liturgii Šabatu, a současně s tím také na některé tradiční koncepty s pojetím Šabatu spojené.

[213] Jedenkrát v *Kedušat ha-jom Amidy* obsažené v *musaf*.
[214] *Magen Avot* („*Štít otců*“) je v rámci šabatového *ma'ariv* zařazena ihned za recitaci *Amidy* a ve své podstatě představuje její zkrácenou verzi.

4 Úloha movitu stvoření v liturgii: *Psukej de-zimra*

Stejně jako široká škála jiných motivů, rovněž téma stvoření je na mnoha místech liturgie přítomno v závislosti na tom, jakou pozici ten který liturgický oddíl v rámci bohoslužby zaujímá. Liturgické části lze z hlediska jejich žánru rozčlenit do mnoha kategorií. Nalezneme zde fixní („statutární") modlitby, *halachické*, etické[215] či narativní oddíly určené ke studiu či připomenutí určitých událostí, ale současně (a to ve velmi vysoké míře) také „*požehnání*" (ברכות) mající charakter proseb, chval, díkůvzdání apod. V rámci každého z těchto žánrů, plnícího v synagogální liturgii často odlišnou úlohu, se také téma stvoření vyskytuje v odlišných intencích. Ku příkladu v *Tachanun* (var. *Nefilat apajim*), jakési prosbě o odpuštění následující ve „všední den" na *šacharit* ihned po *Amidě*, společenství deklaruje svou podřízenost Bohu jehož prosí o odpuštění slovy Iz 64,7: „*my jsme hlína, ty jsi náš formovatel* [יצרנו] *a všichni jsme dílo tvých rukou* [ומעשה ידך]"[216], či „*On ví, že jsme jen stvořeni* [יצרנו], *pamatuje, že jsme prach*"[217]. Na tomto místě je motiv „člověka stvořeného Bohem" užit pro vyjádření pokory a prosby o odpuštění[218] - tedy ve zcela jiných intencích, než je tomu například v *Alejnu*. Zde je Bůh nazván „*Tvůrcem počátku*", tím, který „*rozprostírá nebesa pokládá základy země*", nicméně na tomto místě, tedy v liturgickém oddílu jehož tématem je především zdůraznění „vyvolení Izraele" a očekávání příchodu „*budoucího světa*" (העולם הבא). Na tomto místě představuje pojem „*Tvůrce počátku*" (יוצר בראשית) především jedno z Božích „epitet"[219]. Obdobně jako

---

[215] Nejvýznamnějším příkladem tohoto žánru je studium Pirkej Avot v závěru šabatové *mincha*.

[216] *Hate elohaj aznecha*, *Tanachun*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 75). Srov.: Ž 103,14.

[217] *Va-anachnu lo neda ma na'ase, Tanachun, šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 82). Srov.: „*Ale nyní, Hospodine, tys náš Otec! My jsme hlína* [אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר], *tys náš tvůrce* [וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ], *a my všichni jsme dílo tvých rukou* [וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כֻּלָּנוּ]" (Iz 64,7).

[218] Tento, a svým charakterem podobné oddíly, se na Šabat a svátky, z důvodu jejich „slavnostního charakteru", vynechávají.

[219] Avšak v případě *Alejnu* je situace daleko složitější. Původ této liturgické části je s největší pravděpodobností nutno hledat v liturgii tzv. „druhého Chrámu", resp. ve spojení s „institucí" tzv. „*ma'amadot*". tj. původně jakýchsi „vyslanců" umožňujících symbolickou účast na chrámových bohoslužbách také těm, sídlícím ve vzdálených oblastech mimo Jeruzalém. Ze stanoveného okruhu a počtu územních celků byl vybrán určitý počet zástupců („*anšej ma'amad*") kteří byli chrámové bohoslužby přítomni a reprezentovali tím tak účast celého společenství. Mišna Taanit 4,2 vznik tohoto zvyku klade do doby „prvních proroků", a předpokládá se, že v rámci vývoje této „instituce" došlo k přenesení některých „bohoslužebných" prvků z oblasti chrámové bohoslužby na místní společenství. Účast *anšej ma'amad* na chrámových bohoslužbách (tj. každodenních pravidelných obětech - תמיד) sestávala zřejmě především z četby narativu o stvoření knihy Genesis (M Taanit 4,2; M M'gila 3,6) a následně *targum* či jiných „výkladů". *Alejnu* (či její obdoba) pak následovala právě po tomto předčítání „מעשה בראשית" (Gn 1), čemuž by vyjma mnoha dalších prvků nasvědčovala právě její „dedikace Bohu stvořiteli" (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 273). V této „instituci" pak někteří badatelé spatřují také jednu z možných tendencí při formování instituce synagogy (K této hypotéze více Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 12 – 14.) Nutno však ještě dodat, že

mnoho jiných „atributů“ [např.: „*Vykupitel*“ (גואל)[220], „*Spasitel*“ (מושיע) či „*Milosrdný*“ (מרחם) [221]], také „jméno[222] Stvořitel“ je v liturgii užito v závislosti na charakteru daného bohoslužebného oddílu[223]. Velmi často se lze však setkat s faktem, že ačkoliv je v určité modlitbě, benedikci či Žalmu takového „epiteta“ užito, kontext těchto liturgických částí se sám o sobě k tématu stvoření vztahovat explicitně nemusí. V implicitní formě je motiv stvoření obsažen právě v samotném pojetí božství, aniž by „Boží stvořitelská role“ byla dále jakkoliv specifikována. I přes to, že samotnou tradicí je formální obsah a forma „*požehnání*“ (ברכה) velmi úzce vymezena[224], zejména „děkovná“ a „velebící“ požehnání, tvořící největší část liturgických benedikcí (tj. ברכות), v širším slova smyslu svým obsahem odpovídají rovněž mnohým dalším liturgickým oddílům[225]. Obecně je možno říci, že motiv stvoření se v liturgii objevuje nejčastěji právě v souvislosti z „chvalozpěvy“, „díkůvzdáními“ a neposlední řadě tanachickými Žalmy. Pokud na tomto místě zohledníme odlišný význam, který zdůraznění motivu stvoření může v jednotlivých liturgických částech zastávat, a připustíme-li také možnost, hovořit v souvislosti se synagogální liturgií

---

obdobně, jako je možno *Alejnu* klást do souvislosti s prvotními spekulacemi o stvoření označenými v Mišně jako „מעשה בראשית“ (M Sanhedrin X. 1), stejně tak se lze s *Alejnu* setkat také v literatuře tzv. „*hejchalot*“, a její původ lze tak hledat v prvních staletích o. l. v působení palestinských mystiků, tzv. „*sestupujících do merkavy*“ (K této diskusi viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 274).

[220] Jak již sám název napovídá, reprezentativním liturgickým oddílem je v tomto smyslu *U-va le-Cijon Go'el*.

[221] […] „*Od věčnosti k věčnosti Ty jsi Bůh a kromě Tebe nemáme krále, Vykupiteli* [גואל], *Spasiteli* [מושיע], *Záštito a Milosrdný* [מרחם] *v každém čase utrpení a sklíčenosti, nemáme Krále kromě Tebe. Bože prvních a posledních, bože všech stvoření, pane všech pokolení, velebený skrze množství chvalozpěvů, vlídně vedoucí Svůj svět a Svá stvoření se slitováním. A Hospodin nedříme ani nespí. Ten, který probouzí spáče a dřímající, který dává řeč němým a uvolňuje spoutané, který podpírá slabé a narovnává sehnuté*. […] *Bože veliký, mocný a bázeň budící, Bože nejvyšší, stvořiteli nebe a země* [קווה שמים וארץ] […] [*Nišmat kol-chaj*, *Psukej de-zimra*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 277)].

[222] Jakkoliv existuje distinkce mezi vnímáním „nevyslovitelného Božího jména“ (יהוה) pojmem אלהים a ostatními „Božími atributy“ (především co do jejich významového obsahu), také uvedená „jména“ jsou tradicí v modlitební praxi či veřejné liturgii *halachicky* chápána zcela plnohodnotně. Viz: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin. New York: Hebrew Publishing Company, 1998. I. 6, 1; s. 13.

[223] K užití „Božích atributů“ v závislosti na charakteru a „účelu“ jednotlivých modliteb viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 236 – 237.

[224] Téměř vždy začínají formulkou „*Baruch ata* …“ („*požehnaný jsi Ty*“) a v závislosti na jejich obsahu jsou obdobnou formulí zakončeny. K jisté „typologii“ liturgických požehnání, založené na Maimonidově charakteristice, a jejich podobě viz: Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 67 – 68; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 40 – 52. K historii a lingvistické analýze liturgických „požehnání“ viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 77 – 103.

[225] Také proto, že tradiční klasifikace jednotlivých „druhů“ modliteb je pozdní záležitostí, a mnohé modlitby či *pijutim*, které by bylo možné označit např. za „chvalozpěvy“ či „díkůvzdání“, značnou měrou obsahují (převážně ve svém závěru) vyjádření naděje na splnění určitého „přání“ a naopak. Velmi často zejména naděje ve splnění „Božích zaslíbení“, tj. „brzký příchod *budoucího světa*“, jako je tomu například v *pijutu La-El baruch* (*Birchot kri'at Šema*). K tomuto tématu viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 34; 239 – 240.

také o jejím „účelu“, jedním z prvních konceptů na který v rámci židovské tradice narazíme, je požadavek „správného *záměru* v modlitbě“ (כונה).

Aby bylo možno, v nadcházejícím výkladu setrvat v rámci šabatové liturgie, a současně také poukázat na vztah liturgie k motivu stvoření, bude o specifické úloze stvoření v synagogální liturgii pojednáno na příkladu poměrně rozsáhlého oddílu ranní liturgie, s názvem *Psukej de-zimra*.

4.1 Motiv stvoření ve vztahu ke *kavana*

Tradice recitovat před započetím *šacharit* určitý počet Žalmů sahá do 2. stol. o. l. [226], avšak ustálenou součástí synagogální liturgie se soubor *Psukej de-zimra* stal teprve koncem období *ga'onim*[227]. Toto „kompendium“ je ve svém základu tvořeno především tanachickými texty, Žalmy a chvalozpěvy vztahujícími se k chrámovým Bohoslužbám[228], předpokládaným osobním modlitbám krále Davida (1Pp 29,10-13), celého Izraele po „průchodu“ Rákosovým mořem (Ex 14,30 – 15,19) či návratu z „babylonského exilu“ (Nh 9,6-11). V tomto případě se tedy nejedná o látku narativní či „zákonodárnou“, která se velmi často v bohoslužbě vkládá na ta místa, jenž se odkazují k chrámovým bohoslužbám, a nepřevažuje ani žánr přímých prosebných modliteb[229]. Liturgický charakter *Psukej de-zimra* nejlépe vystihuje závěrečný *pijut* nesoucí název *Jištabach*, jenž v jistém smyslu „shrnuje“ obsah tohoto oddílu, a jehož účelem je především „chvála Hospodina a jeho Jména“[230]. Ve specifickém smyslu je o *Psukej de-zimra* možno hovořit jako o úvodu celé ranní liturgie, který má za cíl člověka připravit na *Kri'at Šema*[231], či v širším smyslu na

[226] Tj. Žalmy 145 – 150. Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 72 – 73; Lawrence Hoffman však k názoru, kladoucímu původ *Psukej de-zimra* do období *amora'im* (BT Šabat 118b) poznamenává, že nelze s jistotou usoudit na to, co se pod pojmem *Psukej de-zimra* či *Halel* ve své době skutečně skrývá (Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 127 – 128). Podrobně k původu *Psukej de zimra* viz: tamtéž, s. 127 – 128.

[227] Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie,* s. 86.

[228] Ku příkladu v úvodu je zřejmě od 17. stol. zařazen Ž 30, tj. „*Píseň při zasvěcení Chrámu*“ (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 73). Obdobně také verše 1Pp 16,8-36 byly původně součástí ranních chrámových bohoslužeb, zatímco Žalm 96 byl naopak přednášen v rámci obětí večerních. Jako součást ranních šabatových chrámových bohoslužeb byla *levity* v poněkud rozšířené podobě zpívána také „Píseň moře“ (Ex 14,30-15,19), a Ž 100 doprovázel s největší pravděpodobností přinášení děkovných obětí (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 74 – 75).

[229] Ani taková klasifikace však není zcela přesná. Srov. závěrečnou benedikci *Ve-hu rachum* následující po 1Pp 16,8-36.

[230] „*Ať je na věky slaveno Tvé Jméno, Králi náš, Bože, veliký a svatý Králi, v nebesích i na zemi, neboť pro Tebe, Hospodine, Bože náš a Bože našich otců, jsou vhodné písně a chvála, chvála a hymny, síla a moc, sláva, velikost a síla, žalm a krása, svatost a Království, požehnání a díkůvzdání od nynějška až na věky* […]“ [*Jištabach, Psukej de-zimra, šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 48)].

[231] Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 14.

celou následující bohoslužbu, a pomoci mu v koncentraci[232]. *Psukej de-zimra* tvoří především soubor Žalmů ohraničených dvěma *pijutim* plnícími úlohu požehnání[233], a bezprostředně navazuje na *Kri'at Šema*. Od počátečního požehnání, kterým je *Baruch še-amar* až po *Amidu* se podle *halachy* nepřipouští žádné rozptýlení ve formě jakékoliv konverzace „*byť by byla vedena v hebrejském jazyce*"[234]. V rámci „modlitební praxe" tradice předpokládá, že člověk by si měl být vždy plně vědom toho, že jeho prosby či chvály jsou určeny Bohu[235] a bez patřičného „rozpoložení" by neměla být započata žádná modlitba. Takové „rozpoložení" se nazývá כונה[236], tj. „*záměr*", „*pozornost*" či „*péče*"[237] a jeho požadavek výstižně formuluje nejen Gemara[238], ale zmíněn je již v Mišně.

Dávní zbožní měli ve zvyku čekat jednu hodinu [před tím, než se chtěli] modlit, tak, aby mohli nasměřovat svá srdce k Místu [tj. *„Bohu"* - כדי שיכונו את לבם למקום]. [Jeden modlící se, ačkoliv] jej dokonce král zdravil, neodpověděl. A dokonce když se mu had vinul kolem jeho paty, nepřerušil [svou modlitbu] [M B'rachot 5,1[239]].

Raná rabínská literatura chápe požadavek כונה zejména ve smyslu „správného provádění modliteb". O něco později, v rámci mystických proudů judaismu, zejména pak safedské kabalistické školy došlo k oddělení tohoto motivu od veřejné liturgie a ve velmi rozšířené

[232] *Sidur Adir ba-marom*, s. 35; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 169; Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*, s. 208.

[233] *Baruch še-amar* a *Jištabach* jsou vhodnými příklady *pijutim* plnících úlohu benedikcí, předcházejících a následujících po přednesu pasáží Tóry, resp. Tanachu, na tomto místě reprezentovanými především Žalmy (tato praxe je doložena již z období „druhého Chrámu"), jakkoliv nesplňují formální podobu ברכות. Tj. nezačínají ustálenou formulí „*Baruch ata…*" ani nejsou zakončeny odpovídajícím ekvivalentem.

[234] *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, I. 14; s. 45.

[235] „*Naši rabíni učili: Když R. Eliezer onemocněl, jeho žáci vešli k němu, aby ho navštívili. Řekli mu: 'Mistře vyučuj nás cestám života tak, abychom skrze ně mohli dosáhnou života budoucího světa'. Řekl jim: 'Buďte starostliví pro čest vašich kolegů, a veďte své děti v rozjímání a postavte je ke kolenům učenců, a pokud se modlíte, vězte, před kým stojíte - tak dosáhnete budoucího světa*" [BT B'rachot 28b (překlad převzat z: Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: BERAKOT. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein. London: Soncino, 1990)].

[236] K tomuto tématu podrobněji viz: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 18 – 22; Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 34 – 44.

[237] Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic Literature*. Sv I. א-כ. New York: The Judaica Press, 1996. s. 622.

[238] „[…] *ten, kdo se modlí, musí nasměřovat své srdce do nebes* " (BT B'rachot 31a).

[239] Převzato z: *The Mishnah: A New Translation*. Přel. Jacob Neusner. New Haven/London: Yale University Press, 1988. s. 8. Srov.: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, I. 17; s. 52. S tímto mišnaickým výrokem usouvztažňuje liturgickou „úlohu" *Psukej de-zimra* např. Bedřich Nosek (Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 83). S největší pravděpodobností tak činí na základě Rašiho poznámky k *Psukej de-zimra* v BT B'rachot 31, ze které však není jasně patrné, zda se pod tímto názvem skutečně skrývá *Psukej de-zimra* ve složení, v jakém jej známe dnes či nikoliv.

podobě vstoupil prvek כונה [240] do oblasti soukromé „modlitební praxe“, kde zaujal místo jistého „prostředku“ „*k pozvednutí duše ve stavu extatického vytržení*“[241].

Jak jednotlivé mystické směry, tak raná rabínská tradice rozpracovala ve vztahu k procesu „získávání správného *záměru*“ mnoho doporučení a jakýchsi „návodů“, z nichž ty nejzákladnější tvoří také součást *halachických* nařízení týkajících se náležité účasti na liturgii. V tomto smyslu je to právě recitace *Šema Jisra'el*, které je v *halachických* diskusích věnována velká pozornost[242]. Ačkoliv jsou mystické techniky k dosažení כונה a s ní souvisejících „stavů lidské mysli či duše“ velmi podrobné, na tomto místě postačí uvést pouze několik elementárních předpokladů k získání „správného *záměru*“ ve vztahu k „modlitební praxi“. Velmi zjednodušeně řečeno je lze rozdělit do dvou skupin. První skupinu tvoří „praktické úkony“, jako například zakrývání si očí (v případě *Kri'at Šema*)[243], hlasitá recitace určitých požehnání, apod. mající za úkol „koncentrovat mysl“ na samotný obsah příslušné „modlitby“ a zabránit její „automatické recitaci“ či jakémukoliv rozptýlení[244]. Vedle toho existuje však ještě obecnější požadavek, zahrnující určité „vnitřní rozjímání“ nad „významem Boha a jeho jednáním“ ve světě a vůči člověku. Velmi zjednodušeně řečeno, „náležitá“ modlitební praxe spočívá v uvědomění si na jedné straně obsahu dané „modlitby“ (spolu s její správnou recitací), a na straně druhé pak „zaměření mysli“ k jejímu „příjemci“, tj. Bohu. Jakkoliv se liturgii, stejně tak jako v osobní „modlitební praxi“, oba tyto požadavky projevují současně, ve vztahu k motivu stvoření zaujímá výraznější místo ten druhý [slovy Mišny: „směřování srdce (resp.

---

[240] Pojem כוונה/ כונה lze však v závislosti na kontextu nalézt nikoliv pouze ve vztahu k „*záměru* v modlitbě“, ale rovněž jakožto „*záměr* obětního/rituálního zabití zvířete“ [כוונה לשחיטה (BT Chulín 31a)]; ve vztahu k vykonávání *micvot* a studiu Tóry (BT B'rachot 13a) atp. Více k možnostem užití tohoto termínu viz: Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic Literature*. Sv I. א, s. 622.

[241] Nosek, Bedřich. „Hospodina stále před oči si stavím: O mystice modlitby v judaismu“. In. *Židovská ročenka*. 5750/1989-1990. s. 14. Koncept כונה („*kavana*“) jakožto „povznesení mysli k Bohu“ byl později na půdě kabaly a novověkého chasidismu poněkud precizován a obohacen o rozšířenou představu tzv. „*devekut*“, tj. jakéhosi přimknutí mysli/duše k Bohu, resp. Božím projevům (emanacím, tzv. „*sefirot*“) specificky k tomu, který je člověku nejblíže, tj. *Šechině*. K tomuto konceptu viz: Idel, Moše. *Kabala: Nové pohledy*. Přel. David Biernot. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 68 – 89; Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*. Přel. Romana Majerová. Praha: Volvox Globator, 1999. s. 115 – 116; Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.* Přel. Jindřich Vacek. Praha: Volvox Globator, 1998. s. 268 – 272; Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*. Přel. Mirko Beneš. Praha: Malvern, 2009. s. 267 – 273.

[242] BT B'rachot 13a-b. Viz také: Lamm, Norman. *The Shema: Spirituality and Law in Judaism as exeplified in the Shema, the most important passage in the Torah*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000/5761. s. 7 – 11; 176 - 178.

[243] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 147.

[244] Srov. např.: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, I. 6; s. 15.

„mysli“) k Bohu“]. Na tomto místě je právě *Psukej de-zimra* vhodným příkladem liturgického oddílu, kde lze nalézt mnoho výrazných motivů souvisejících se stvořením tak, jak jsou obsaženy v Tanachu, avšak v intencích, které jsou typické obecně pro soukromou „modlitební praxi“, či synagogální liturgii. Ačkoliv není v tomto případě jediný, zastává ve vztahu ke כונה motiv stvoření nezastupitelnou roli. Již v tanachických textech je to „stvořitelská role Boha“, co slouží k vymezení se tradice vůči okolním náboženským systémům. Obdobně je takové pojetí Boha vyzdviženo vždy tam, kde je třeba podpořit autoritu zákona. Odsud také vyplývá, že pokud se tradice snaží o nejvýstižnější „definici úlohy“, kterou Bůh vůči světu zaujímá, užívá na prvním místě právě motiv „Stvořitele“. To, do jaké míry je tento prvek v rámci post-tanachické tradice významný, lze ilustrovat následující *agadou* pojednávající o rozhovoru Mojžíše a Árona s faraonem. Právě na tomto místě jsou z široké škály jiných motivů, užity především tanachické pasáže vztahující se k motivu stvoření. Jestliže tedy tradice chce nejvýstižnějším způsobem odpovědět na otázku „kdo je Bůh“ (v tomto narativu vyřčenou faraonem), užívá právě motivu „Stvořitele“.

Svět je naplněn mocí a silou našeho boha. Byl předtím, než byl svět stvořen, a bude existovat dále, až svět nakonec zanikne. Stvořil tě a vdechl v tebe dech života. Roztáhl nebesa a položil základy země. [Iz 51,13] Jeho hlas vytesává ohnivé plameny, [Ž 29,7] poltí hory vedví a otřásá skalami [1Kr 19,11] Jeho lukem je oheň a jeho šípy plameny. Jeho kopím je pochodeň, jeho štítem mraky a jeho mečem blesk. Uhnětl hory [Am 4,13] a pahorky a pokryl je travou. Dává padat dešti a rose a růst bylinám. Též zárodek v matčině lůně tvoří a dává mu vyjít co živé bytosti […] [ExR V. 14][245].

Zdůraznění významu stvořitelského motivu v rámci osobní či kolektivní náboženské praxe, zejména pak ve vztahu k „liturgickému dění“ však není pouze záležitostí raných tanachických komentářů. Na obecné rovině taková tendence vyplývá právě ze samotné podstaty judaismu a chápání vztahu člověka k Bohu[246].

V první polovině 11. století vzniklo v jižním Španělsku původně arabsky psané dílo, později přeložené do hebrejštiny pod názvem *Chovot ha-levavot* (חובות הלבבות)[247]. Zde jeho autor postavil do jisté opozice dva základní elementy náboženského života „vnitřní /spirituální/ prožitek“ („*povinnosti srdcí*“ – חובות הלבבות) a „praktické jednání“

[245] Překlad převzat z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 35.
[246] Srov.: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 72; s. 63.
[247] Původní název zní *Al-hidája ilá fará'id al-qulúb* (*Průvodce povinností srdce*) a v druhé polovině 12. stol. jej do hebrejštiny přeložil Jehuda Ibn Tibon (asi: 1120 – 1190), otec Šmu'ela Ibn Tibona, překladatele Maimonidova *Průvodce váhajících*.

(„*povinnosti údů*“ – חובות האברים). Tímto autorem byl Bachja Ben Josef Ibn Pakuda, obeznámený jak s tradicí rabínského judaismu, tak s koncepty arabské či řecké filosofie a mystikou islámu[248]. Ačkoliv je samotné jeho dílo v jistém smyslu - stran rabínské tradice - možno považovat za poněkud kontroverzní[249], sám Bachja či jeho spisy, byly později velmi vstřícně přijaty jak v tradicionalistických, tak mystických, či filosofických kruzích[250]. Jednou z několika „cest“[251] („*povinností srdce*“), která je podle Bachji nutná (ne-li povinná) k získání „správného *záměru*“ (כונה) v jakékoliv oblasti náboženského života je právě intelektuální pochopení a „rozjímání“ nad Boží „stvořitelskou úlohou“ ve vztahu k „řádu světa“, „stvoření živých bytostí“ a v neposlední řadě také člověka[252].

Je rozjímání nad stvořením naší povinností? Rozjímání nad stvořením jako projevem Boží moudrosti je nám stanovena Písmem, tradicí apod. jako povinnost. Pokud jde o důvod, je doloženo, že nadřazenost [člověka] nad tvory, kteří nejsou vybaveni řečí spočívá v daru rozlišování, daru porozumění a kvality vnímání tajemství moudrosti, projevující se v celém světě, jak je řečeno: „vyučuje nás a nikoli zvířata zemská a činí nás moudřejší nad nebeské ptactvo ?“ [Jb 35,11]. Pokud člověk trvá na svém myšlení a porozumění tajemstvím moudrosti a rozjímání nad jeho manifestacemi, jeho nadřazenost zvířatům [[253]] se podle toho ukáže. Pokud toho nedbá, platí to, že se stane stejným jako zvěř, a ještě horším […] [[254]].

---

[248] Scholem, Gershom. „Kabbalah“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 11* [Ja-Kaz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 599.

[249] Je to právě Bachjův důraz na „duchovní/spirituální“ stránku náboženských příkazů, který je kritériem jejich hodnoty. V tomto smyslu se zdá být často praktická stránka takových *micvot* významově umenšena, ne-li nebrána v potaz. To je však možno vnímat v jistém napětí vůči tradičnímu pojetí *micvot*, ve kterém je kladen důraz na oba dva aspekty provázející jejich zachovávání, tj. praktickou i „duchovní“ stránku. Vzhledem k tématu této práce je ilustrativním příkladem Bachjův pohled na modlitby a liturgii, ve kterém je patrný právě takový přístup. „*Musíš vědět, můj bratře, že účelem modlitby je kajícnost srdce Bohu a jeho podrobení se Mu, právě tak jako velebení Stvořitele a vzdávání díků a chval Jeho jménu, a skládání veškerých nadějí srdce v Něj. To je však pro duši obtížné učinit bez určitého pořádku a pravidel. Naši starověcí učenci sestavili materiál, který mnoho skupin lidí potřebuje* […]. *To je druh modlitby, která je organizovaná a regulovaná tak, že duše s tím [předmětem modlitby] může seznámit svého Stvořitele* […] *Tímto způsobem, skrze pořádek modliteb může duše ukázat svou pokoru a podrobení se Bohu. Protože myšlenka srdce je nestálá a proměnlivá* […], *je nesnadné ve vlastní modlitbě vyjádřit rozličné věci. Tak naši staří sepjali dohromady a upevnili frazeologii pronášenou jazykem tak, že myšlenky srdce doprovázejí řeč a jsou vedeny slovy. Tak je modlitba sestavena ze slov a významu. Slova potřebují význam, ale význam nepotřebuje slov, kdyby jej bylo možné zprostředkovat srdcem. Význam je kořenem našeho úmyslu a základem našeho záměru* […]“ [*Chovot ha-levavot* III. 9 (C) (překlad převzat z: Ben Joseph Ibn Paquda, Bahya. *The Book of Direction to the Duties of the Hearth*. Přel. Menahem Mansoor. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. s. 366).]

[250] Dan, Joseph. *Jewish Mysticism and Jewish Etics*. Northvale: J. Aronson, 1996. s. 23 – 25.

[251] Takovými „cestami“ („povinnostmi“) jsou pro Bachju vedle „aktu stvoření“ ve spojení s „Boží milostí“ také „Boží jednota“, „poslušnost vůči Bohu a jeho zákonům“, „závislost člověka na Bohu a pokora před ním“, „akt pokání“, „láska k Bohu“ apod.

[252] Viz: *Chovot ha-levavot* II. To vše však nikoliv se zaměřením pouze na „fyzický svět“, ten je pro Bachju pouze prostředkem k poznání „Boha“ a veškeré úsilí by tedy mělo směřovat k „budoucímu světu“. Proto je podle něj nutné také intelektuální poznání a poznávání „stvořeného světa“, bez kterého není možné poznat jeho „pravou povahu“. „*Na druhou stranu hlupák, který nerozumí světu a projevům* [Boží] *moudrosti zjeveném v něm, považuje jej za věčný domov a útočiště. Věnuje tomu veškeré své úsilí a snaží učinit vše v jeho zájmu. Je jisté, že tak činí pro svůj vlastní prospěch*“ [*Chovot ha-levavot* II. (C) (překlad převzat z: Ben Joseph Ibn Paquda, Bahya. *The Book of Direction to the Duties of the Hearth*. Přel. Menahem Mansoor. s. 157)].

[253] V anglickém překladu: „*beasts*“.

[254] *Chovot ha-levavot* II. (B). Překlad převzat z: tamtéž, s. 154.

Pokud je tedy „správný *záměr*“ (כונה) při samotné „modlitbě“ požadován již rabínskou tradicí, ne jinak je tomu u samotného Bachji.

> Nicméně, pokud se člověk zavazuje k plnění jedné z různých druhů povinností srdce, které jsme uvedli na začátku této knihy, pak musí osvobodit své srdce od všech myšlenek týkající se tohoto světa a jeho záležitostí. Musí věnovat svůj záměr [כונה] a svědomí pouze k Bohu, vyprovodit ze svého srdce všechnu starost o tento svět a užít jej výhradně k péči o vykonávání činnosti určené Bohu. Tak je řečeno o zbožném muži, který měl ve zvyku při modlitbě k Bohu za své vykoupení říkat: "Ó můj Bože, má starost o Tebe odchází pryč se všemi ostatními mými starostmi a můj zájem o Tebe zavolá všechny mé ostatní zájmy [zpět]". Tímto způsobem učinil své skutky přijatelné a příjemné Bohu. To je jeden z případů ve kterém platí rčení našich starověkých mudrců: "náboženské povinnosti vyžadují zbožnost" [BT RH 25b]. Když člověk vykonává povinnosti zahrnující obojí, srdce i údy, jako modlitbu, nebo velebení Boha, musí být sám svobodný od všech skutků týkajících se v obojím případě tohoto světa […]. Pak si musí vzpomenou na objekt a účel své modlitby, její formulaci a význam, aby ji učinil přijatelnou Bohu. Musíte vědět, že slova jsou dílem jazyka, ale význam je věcí srdce. Slova jsou jako tělo modlitby, ale význam je její duše. Kdyby se člověk modlil pouze svým jazykem a jeho srdce by bylo naplněno jinými myšlenkami než významem modlitby, pak by byla jeho modlitba jako tělo bez duše, skořápka bez obsahu, přítomné by bylo jen jeho tělo, jeho srdce by bylo v modlitbě nepřítomné […] [[255]].

Bachjův názor prezentovaný v díle *Chovot ha-levavot* je ve vztahu k „modlitbám“ a „liturgickému dění“ jistě značně vyhraněným příkladem požadavku „správného záměru“, byť jen proto, že autor této knihy jej vztahuje na veškerý náboženský život[256]. Na druhou stranu se právě na tomto místě ukazuje velmi specifické zasazení motivu stvoření do intencí osobního náboženského života a bohoslužebné praxe. Jestliže lze tedy *Psukej de-zimra* skutečně chápat jakožto „přípravu“ na nadcházející liturgii (zejm. *Kri'at Šema* a *Amidu*), jež má za cíl „uvědomění“ si „Boží úlohy a postavení člověka ve světě“, není překvapující, že tématem úvodního *pijutu Psukej de-zimra* a značné části vybraných tanachických textů (zejm. Žalmů) je do značné míry právě stvoření. Na druhou stranu se lze v rámci *Psukej de-zimra* setkat rovněž s několika dalšími motivy, které se tradičního pojetí Šabatu bezprostředně dotýkají. Než bude přikročeno ke stručnému nástinu obsahu tohoto liturgického oddílu, je však nutné se na krátkou chvíli pozastavit nad významem a „úlohou“ náboženské poezie v synagogální liturgii.

4.2 Charakter liturgické poezie: *pijutim*

Vyjma fixních liturgických částí či tanachického materiálu, který byl během vývoje liturgického pořádku do *siduru* včleněn, se zde lze setkat také s mnoha liturgickými

[255] *Chovot ha-levavot* VIII. 9 (C). Překlad převzat z: tamtéž, s. 364 – 365.

[256] Na tomto místě je však nutno poznamenat, že již raná rabínská tradice obklopuje nejrůznější *micvot* souborem požehnání (podle často citovaného výroku z BT Menachot 43b by jich měl člověk pronést sto denně), které zabraňují jejich mechanickému plnění (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 18).

skladbami, mnohdy již od počátku za obdobným „účelem“ komponovanými. Tyto liturgické skladby jsou obvykle nazvány פיוטים – *pijutim*[257].

Jako specifický liturgický žánr vznikaly *pijutim* patrně již v období *tana'im*[258] převážně na území Palestiny[259], kam se také klade původ zvyku, v širší míře obohacovat liturgii převážně o stylizované poetické písně[260]. Tato tradice zde vzkvétala (zřejmě pod silným vlivem Byzance) v 6. století. Z tohoto období pocházejí snad nejznámější *pijutim* připisované Ele'azaru ben Kalirovi, jehož literární styl se později stal příkladem pro mnoho generací následovníků. Teprve od 9. - 10. století se začaly *pijutim* významněji prosazovat také v rámci babylónského kulturně-náboženského okruhu a to především pod vlivem Natronaje *ga'ona*[261] a Sa'adji *ga'ona* (882 – 942)[262]. V Evropě tak v druhé polovině 9. století nalézá tato tradice své místo v jižní, a o půl století později také severní Itálii, odkud se v 10. a 11. století šíří do Francie či Německa (zde reprezentována např. rodinou Kalonymů). Přibližně ve stejné době začínají vznikat významná centra tvorby liturgické poezie také ve Španělsku, kde získaly na věhlasu především *pijutim* Jehudy b. Samuela Ha-Leviho z Kastýlie (1085 - 1145) či Solomona b. Jehudy Ibn Gabirola z Kórdoby (asi 1021 - 1058)[263]. Poměrně výrazné obohacování liturgie o poezii tohoto žánru končí teprve s příchodem 19. století[264].

Jakkoliv je často velmi složité žánrově rozlišit mezi klasickou benedikcí, chvalozpěvem a *pijutem*[265], pro mnoho z těchto lyrických básní (písní) je typické, že jejich obsah ve velmi

[257] Tj. termínem odvozeným s největší pravděpodobností od řeckého *poiésis* („*tvorba*“), obdobně jako anglické „poetry“ či český pojem „poezie“ (Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 11).
[258] Tradice periodizaci vlastních dějin (přinejmenším prvního tisíciletí o. l.) odvozuje od generací učenců (*tana'im*, *amora'im*, *savoraim*, *ga'onim*). Ačkoliv jednotlivé tradiční prameny nepodávají jednotný obraz o počátku a konci jednotlivých epoch (zejm. epochy *tana'im*) , přibližně lze tato období vymezit: *tana'im* (počátek o. l. – počátek 4. stol.); *amora'im* (4. stol. – počátek 6. stol.); savoraim (6. – počátek 7. stol.); *ga'onim* (počátek 7. stol. – 11. stol.). K dalšímu tradičnímu rozčlenění těchto epoch, spolu s jejich představiteli viz: Stemberger, Günter. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*, s. 25 – 26; 88 – 131.
[259] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 29). Nicméně také v tomto případě existuje na téma předpokládaného vzniku *pijutim* velmi široká diskuse. Viz např.: Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 12-17.
[260] Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service,* s. 66 – 67.
[261] V akademii v Pumbeditě působí v letech 719–730.
[262] Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 67. Viz také: Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 15 - 17.
[263] Velmi podrobně o historii, vývoji a typologii *pijutim* hovoří Ismar Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 219 – 283.
[264] Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut,* s. 18.
[265] Pokud je takové rozlišení často možné, metodicky správné a bezpodmínečně nutné. Babylónští *ga'onim*, ve snaze o jakousi „liturgickou jednotu“ a „stálost“ v diskusích 8. a 10. století později *pijutim* (rozšířené

mnoha případech vyjadřuje také účel, ke kterému byly složeny. Existují *pijutim* vztahující se k určitým příležitostem (zejm. svátkům); lyrickou formou shrnující a explikující některé „modlitby" (např. *Amidu*), „věroučné teze" (*Ani ma'amin*) apod. To je pak základním důvodem toho, že v jejich rámci se lze setkat nikoliv pouze s motivy tanachickými, ale ve velmi specifické formě také některými koncepty raných rabínských autorit, etickými či mystickými prvky, jenž nejsou součástí ustálených, fixních liturgických částí[266]. Oproti nim se tak liší nejen svou variabilitou, ale rovněž autoritou, která nebyla (do relativního ustálení podoby jednotlivých ritů) některým z nich vždy přiznána[267]. Pokud lze v souvislosti s liturgií hovořit také o jejím „účelu", který ve společenství zastává, či (jak činí např. Josef Heinemann) dokonce o její „pedagogické povaze", spočívající již v pouhém stanovením pevného „prostoru pro modlitbu" [268], pak jsou to právě *pijutim*, které v tomto smyslu hrají velmi podstatnou roli. *Pijutim*, jejichž doba vzniku byla často mnohem mladší, než doba předpokládaného vzniku fixních liturgických částí jako jsou např. *Amida* a *Šema Jisra'el*, a jejichž „aktualizovaný" a převážně poetický jazyk poskytoval mnohdy větší prostor pro nejrůznější imaginace, jsou k „získání správného *záměru*" (כונה) do značné míry příhodnější. Nadto mohou k tomuto „účelu" přispívat nejrůznější kompoziční prvky těchto liturgických básní/písní. V hojné míře se zde vyskytují akrostychy, a obsáhlé náboženské koncepty jsou zde často člověku prostředkovány také skrze odkazy na tradiční prameny, na jejichž základě je ten který *pijut* komponován. Látka pro kompozici *pijutim* v tomto případě téměř vždy čerpána z tanachických či rabínských pramenů, a vzhledem k tomu, že se u liturgie přítomného člověka předpokládá (mnohdy dokonalá) znalost jednotlivých veršů v jejich původním

---

zejména v Palestině) v liturgii „tolerovali" jakožto její nepovinné součásti. Avšak každý *pijut* musel svým žánrem odpovídat příležitosti, ke které se daný liturgický oddíl vztahoval, a současně byly takto uplatněné *pijutim* většinou opatřeny patřičným úvodem a závěrem, který by odpovídal obecnému typu benedikcí, tj. ברכות (Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 69).

[266] Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*, s. 214.

[267] K diskusím, které se mezi babylonskými *ga'onim* vedly ohledně pozice *pijutim* v rámci liturgie viz: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 66 – 71.

[268] *Je jasné, že tvůrci liturgie měli na mysli také pedagogický cíl* ["*pedagogical objective*"], *ačkoliv není tento cíl ve výrocích explicitně zaznamenán v pramenech tana'im a amora'im. Přesto, pokud je po každém jednotlivci požadováno, aby se denně modlil v pevných časech a v nastavené podobě, jeho modlitba se musí časem stát více než pouhým prostředkem výrazu pro osobní emoce a myšlenky. Stane se nad to způsobem pro aktuální pobídku a probuzení takových emocí a myšlenek. Je nejednoznačné, zda obyčejný člověk, pohlcený v jednotvárné rutině každodenního života, někdy napřímí své myšlenky sám od sebe k Bohu, vyjma snad chvil extrémní radosti či úzkosti. Pak je cílem pevných modliteb poskytnout člověku podnět k nasměřování svých myšlenek k Bohu; přenesení individuality z oblasti pozemské rutiny a vyzdvihnout jeho myšlenky a city na úroveň Posvátna a Absolutna* ["*level of the Divine and the Absolute*"] (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 17-18). Srov. citát od Bachji Ibn Pakudy na straně 58 (pozn. 249) této práce.

kontextu, dokáží tak *pijutim* prostřednictvím nepatrného náznaku evokovat poměrně složité výklady a spekulace – a to i kosmogonického či kosmologického charakteru. Současně s tím tak například zasazení určitého tanachického či talmudického výroku do zcela odlišného (a „neočekávaného“) kontextu může přispět k daleko vyšší úrovni subjektivního „vhledu“ do určitého tématu (daného *pijutu*) a tím také k „vyšší míře koncentrace“ před nebo během liturgie[269].

Z poněkud zjednodušené perspektivy je proto možné o *pijutim* hovořit také jako o „alternativách“ fixních modliteb[270]. Nikoliv však ve významu přímých náhražek (to je v rámci liturgie z pohledu tradice nepřípustné) ale spíše „zprostředkovatelů sdělení“ vybraných fixních liturgických částí v jejich rozšířené a poněkud reinterpretované podobě. V tomto smyslu tak mohou svým aktualizovaným obsahem, a poetickým (často až metaforickým) jazykem pomoci k subjektivnímu zakoušení přímé „účasti“ člověka na konkrétním „liturgicky prostředkovaném dění“ [271] a napomoci tak k jisté „spontánnosti“ náboženského života[272]. Analogicky tomu, se tak v *pijutim*, daleko větší měrou než ve fixních liturgických částech odráží mnohé, pro tradici významné (a v mnohých polemických diskusích často hájené), koncepty vztahující se například ke „*vzkříšení mrtvých*“ (תהית המתים), „zjevenému“ charakteru *„ústní Tóry“* (תורה שבעל פה) či stvoření světa „jediným Bohem“ apod.[273].

4.3 Podoba *Psukej de-zimra* v šabatové ranní liturgii

Na základě toho, co bylo doposud řečeno o *Psukej de-zimra*, jako o jistém „úvodu“ k ranní (jak „všednodenní“ tak šabatové) liturgii; možné „úloze“ *pijutim* a motivu stvoření v náboženské praxi, je možné se na tomto místě obrátit ke konkrétnímu obsahu této liturgické části. Jádrem celého tohoto oddílu, jenž je součástí jak šabatové, tak „všednodenní“ liturgie, jsou Ž 145 - 150[274], mající podobu chvalozpěvů k Bohu „Stvořiteli“, jenž je již dle Tanachu původcem přírodních rytmů, a na kterém je celé „Stvoření“ spolu s člověkem závislé. Ovšem stvořitelský motiv je zde skrze související tanachické texty zasazen do obecnějšího kontextu „Božího uzavření *smlouvy* s Izraelem“,

[269] Srov.: Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 28.
[270] Srov.: Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut,* s. 15.
[271] K takto formulovanému nahlížení na *pijutim* viz: Shinan, Avignor. „The Bible in the Synagogue“. In. *The Jewish Study Bible*. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler; Michael Fishbane. et al. Oxford: Oxford University Press, 2004. s. 1936.
[272] Srov.: Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 18 – 19.
[273] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 34.
[274] Jádro, které je zachováno jak ve „všední den“, tak o Šabatu.

očekávané „*spásy*“ (1Pp 16,8-36) a „vysvobození z Egypta“ (Ex 14,30-15,19). Obdobným způsobem lze sledovat kompoziční spění Žalmů 145-150 od samotného stvoření k tématu „*spásy*“. Ačkoliv na tomto místě není tak zřetelný, nenalézá tento specifický „model dějinného vývoje“ (v určitých náznacích) své vyjádření pouze v Tanachu, ale současně prostupuje také obsahem některých liturgických částí[275], v tomto případě tedy *Psukej de-zimra*. V souladu s tradičním přesvědčením, že Šabat a mnohé svátky, představují pro svůj „výjimečný charakter“ příležitost k tomu, liturgii značným způsobem rozšířit[276] (zejména o chvalozpěvy a benedikce), rozšiřuje se rovněž celý korpus *Psukej de-zimra*. Na místo Žalmu 100[277] je zde vloženo několik Žalmů[278] vrcholících Ž 92 a 93, po kterých následuje opět část totožná s „všednodenní“ liturgií[279]. V rámci tohoto, na Šabat přidávaného, souboru se však v celé struktuře stává na místo motivu stvoření dominujícím tématem „darování/zjevení Tóry“, jenž je nejexplicitněji vyjádřeno v úvodním Žalmu 19[280].

Hospodinův zákon [תּוֹרַת יְהוָה] je dokonalý, udržuje při životě. Hospodinovo svědectví je pravdivé, nezkušený jím zmoudří. Hospodinova ustanovení [פִּקּוּדֵי יְהוָה] jsou přímá, jsou radostí srdci. Hospodinovo přikázání [מִצְוַת יְהוָה] je ryzí, dává očím světlo [בָּרָה מְאִירַת עֵינָיִם]. Hospodinova bázeň je čistá, obstojí navždy. Hospodinovy řády [מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה] jsou pravda, jsou nejvýš spravedlivé, nad zlato vzácnější, nad množstvím ryzího zlata, sladší než med, nežli včelí med z plástve. Jsou poučením pro tvého služebníka [עַבְדְּךָ], když na ně dbá, má odměnu hojnou [Ž 19,8-11].

Následující Žalmy v jistém smyslu tento koncept široce rozvíjí. Člověk, který dodržuje zákon je zde nazván „Božím *služebníkem*“(עבד)[281], tím, kdo v „*úkrytu Nejvyššího bydlí*“ (יֹשֵׁב בְּסֵתֶר עֶלְיוֹן), či „*spravedlivým*“ (צדיק). Tomu zde pak náleží „Hospodinova náklonnost a pomoc“[282] a ve specifickém slova smyslu tedy také „život“, tj. v intencích

[275] Viz např.: *Kedušat ha-jom* šabatové *Amidy*, *Birchot kri'at Šema* či *Psukej de-zimra*.
[276] Z tradičního pohledu je to právě Šabat, kdy jsou benedikce a chvalozpěvy „Bohem přijaty“ v daleko širší míře a „*jsou mu velmi milé*“ (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.* [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 96).
[277] Tento Žalm tradice chápe jakožto „děkovný“ a jeho vynechávání o Šabatu a o svátcích je odůvodněno nepřinášením osobních děkovných obětí o Šabatu a svátcích v jeruzalémském Chrámu (Viz: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 64).
[278] V rámci aškenázského ritu jsou to Žalmy 19; 34; 90; 91; 135; 136; 33; 93 a v neposlední řadě Ž 92.
[279] Šabatový soubor *Psukej de-zimra* je však ještě navíc obohacen např. *pijutem Nišmat kol-chaj*.
[280] Avšak motiv stvoření na tomto místě není zcela upozaděn. Alespoň z části je také součástí většiny Žalmů začleněných do šabatové *Psukej de-zimra* (19,1-7; 90,1-4; 135,6-7; 136,4-9; 33,4-9). Nicméně na tomto místě je nutno podotknout, že pokus o oddělení určitého motivu v literárním žánru, který nabízí tanachické Žalmy je oproti narativní literatuře značně obtížný. U Žalmů se jedná převážně o hymny prosebné, děkovné či chvalozpěvy, přičemž motiv stvoření je zde přítomen zejména jakožto jeden ze zdůrazněných aspektů „Božího jednání “ - je např. předmětem chvály apod. Tvrzení, že v šabatových Žalmech *Psukej de-zimra* převládají jiné motivy pak vychází z konkrétního kontextu v jakém jsou jednotlivé motivy v Žalmu zasazeny, a současně také kontextu řazení daných Žalmů, tedy přístupu, předpokládajícího více či méně cílené redakční působení.
[281] Ž 34,23; 135,1; 135,14; 135,22.
[282] Ž 91.

těchto Žalmů „*vykoupení duše*“[283]. Naopak tomu, který se Hospodinovými nařízeními neřídí [רשע (tj. „*svévolný*“], náleží „*smrt*“[284]. Poněkud zjednodušeně řečeno, zatímco ústředním tématem Žalmů 19, 34, 90, 91 je „darování zákona“ a výzvy k jeho „zachovávání“, v následujících Žalmech 135 – 136 vedle sebe stojí koncept stvoření[285] a „vysvobození z Egypta“[286] na straně jedné, na straně druhé pak „obsazení Kenaanu“[287] se zdůrazněním absolutní „Boží vlády nad světem“[288]. Oním „*služebníkem*“ zmiňovaným v Ž 34 zde však není pouze člověk dodržující zákony, ale celý Izrael (Ž 136,22).

Jakým způsobem však lze však uchopit více či méně tematicky nejednotný soubor šabatových Žalmů *Psukej de-zimra*, jejichž pomyslný vrchol tvoří Ž 92, který je jakožto jediný v Tanachu pro užití o Šabatu přímo určen? Na tomto místě poslouží jako vodítko některé již tanachické či pozdější koncepty, vztahující se k motivům v tomto souboru Žalmů obsaženým. Poněkud zjednodušeně řečeno, tvoří témata mnohých šabatových Žalmů *Psukej de-zimra* tak, jak byla představena výše, vždy jistý aspekt tradičního chápání „institutu“ „Hospodinovy *smlouvy“* spočívající především v dodržování zákonů, za jejichž „původce“ je Bůh považován. V přímé souvislosti se Šabatem lze na základě tradičních výkladů chápat ihned samotný počátek celé myšlenkové linie, reprezentovaný „darováním zákonů“ a požadavkem jejich dodržování (Ž 19; 34). Již v Tanachu přítomný motiv Šabatu, jakožto „*znamení*“ [289], či „*věčné smlouvy*“ je v navazujících komentářích široce rozvinut například v koncepci, ve které šabatová přikázání nepředstavují „pouze“ nepatrnou část ze všech 613 *micvot*, ale jsou chápána jako jejich „ekvivalent“[290].

---

[283] „*Hospodin vykoupí duše svých služebníků* [פּוֹדֶה יְהוָה נֶפֶשׁ עֲבָדָיו], *nikdo z těch, kteří se k němu utíkají, vinu neponese*“ (Ž 34,23).
[284] Ž 34,16-23.
[285] Ž 135,5-7; 135,4-9.
[286] Ž 136,10-16; 135,8-9.
[287] Ž 135,10-12; 136,17-24.
[288] Ž 135,6-8.
[289] Pojetí Šabatu a některých svátků jako „*znamení* Hospodinovy *smlouvy*“ se promítá rovněž do zvyku, nenasazovat si při ranní (někdy také odpolední) bohoslužbě *tefilin*, které samy o sobě toto „*znamení*“ pro tradici symbolizují (srov. Dt 6,8) a v době Šabatu se tak stávají „zbytečnými“ (De Vries, Simon Philip. *Židovské obřady a symboly*. s, 51 – 52).
[290] Na tomto místě je však třeba zdůraznit, že s obdobným pojetím je možné se setkat také u dalších příkazů, jako například *micvy* nošení *cicit* na *talit* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 2). Tradiční pojetí významu cicit vychází velmi často z gematrické hodnoty písmen slova *cicit* (ציצית), která je 600, k tomu se pak připočítává osm pramenů z každé z třásní, na kterých je pět uzlů. Číselná hodnota je tedy 613, stejně, jako počet *micvot*, jenž jsou podle tradice obsaženy v Tóře. Ačkoliv také v Talmudu existují výroky, které se v jistém smyslu snaží nalézt „základ“ celé Tóry, či její „souhrn“ (viz např. BT Makot 24a), ve své podstatě se však taková pojetí vzájemně nevylučují, protože každý příkaz je z pohledu tradice nenahraditelný. Na druhou stranu se však může význam přikázání spojených se Šabatem v tomto kontextu jevit jakožto velmi specifický, což dokládá také následující *halachický* výrok.

Svatý Šabat je velkým znamením a smlouvou, kterou nám Svatý, budiž požehnán, poskytl, abychom věděli, že „v šesti dnech Všemohoucí učinil nebe a zemi a všechno, co je v nich, a zdržel se práce v sedmém dni“ [Ex 31,17b]. To je základem naší víry. Naši mudrci blahé paměti pravili: „Šabat je ekvivalentem všech micvot" [שבת ככל המצות [291]]. „Kdokoliv dodržuje Šabat ve shodě s jeho zákony, je považován, jako by splnil veškerou Tóru“ [כל המשמר את השבת כהלכתו. כאלו מקים כל התורה כלה [292]] a „kdokoliv znesvětí Šabat, je jako ten, který zcela popírá celou Tóru [וכל המחלל את השבת כאלו כפר בכלהתורה כלה [293]] [294].

Setrváme-li u tohoto tradičního pojetí šabatových přikázání, pak je to právě „*zachovávání*“ Šabatu Izraelem, co ve své podstatě v tradičním pojetí „Hospodinovy *smlouvy*“ vede k vyplnění „Božích příslibů“, tj. příchodu „*spásy*“ a „*budoucího věku*“[295]. Toto směřování šabatových Žalmů *Psukej de-zimra* není však patrné pouze z explicitních narážek na eschatologické „završení dějin“, ale v jistém smyslu je možné tento motiv spatřovat také v odkazu na Izrael, jakožto „Božího *služebníka*“ v Žalmu 136,2[296], či zdůraznění motivů „vysvobození z Egypta“ a „usazení Izraele v Kenaanu“. Díky dalekosáhlému významu, který v tradičních konceptech obě tyto „dějinné události“ (chápané jakožto vyplnění jednoho z „Božích příslibů Izraeli“) zaujímají, představují současně v mnohých rabínských úvahách, mimo jiné také určitou „předzvěst“ či „*model Boží spásy*“[297], v rámci kterého se na rovině společenství v dějinách „modelově uskutečňuje“ to, co je pak

---

[291] JT N’darim 3:9.
[292] *Sefer ha-zohar*, Bešalach 47.
[293] BT Chulín 5a.
[294] Překlad spolu s citacemi a originálním zněním převzat z: *Kitzur Shulchan Aruch: A new translation and commentary by rabbi Avrohom Davis* [Volume I.]. New York: Metsudah Publications, 1996. I. 72, 1; s. 462 – 463.
[295] ExR XXV. 12.
[296] Z tradičního pojetí „Hospodinovy *smlouvy*“ vyplývá jistý univerzalismus tanachického, ale především rabínského pohledu na „zachovávání zákonů“, a současně také „uskutečnění Božích příslibů“. Jakkoliv již tanachická tradice zná pojetí „osobního Boha“, vůči němuž každý člověk vystupuje individuálně, v rámci rabínského způsobu nazírání na svět a dějiny Izraele převažuje univerzalistický pohled vycházející z přesvědčení, že „uzavření *smlouvy*“ s celým Izraelem, či „vyvolení celého Izraele“ předpokládá rovněž (v ideálním případě) „podíl“ celého Izraele na „*budoucím světě*“ a „*spáse*“. Srov. opakující se úvodní prolog k Pirkej Avot, kde je verš Iz 60,21 vztažen k participaci celého Izraele na eschatologicky očekávaném příchodu „budoucího světa“: „*Celý Izrael má podíl na budoucím světě* [כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא], *neboť je řečeno: Tvůj lid, všichni budou spravedliví, navěky obdrží do vlastnictví zemi, oni výhonek z mé sadby, dílo mých rukou k mé oslavě* [Iz 60,21] (PIRKEJ AVOT: Výroky Otců. Přeložil a komentářem opatřil Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994. Výroky otců - s. 8.
[297] „*Ačkoliv je v Tóře spojení mezi Šabatem a osvobozením* [„*liberation*“] *učiněno pouze s ohledem na Exodus z Egypta, rabínské myšlení rozvinulo koncept Exodu jako modelu Boží spásy - procesu, který bude dokončen pouze v mesiášském vykoupení* ["*mesianic redemption*"], *kdy bude Boží království potvrzeno všemi lidmi. Řádné zachovávání Šabatu, proto, není pokládáno pouze za připomínku minulého osvobození, ale také za slib budoucího uskutečnění eschatologických nadějí. Je to tento důvod, který v názorech učenců předpokládá zajištění příchodu Mesiáše důsledným zachováváním Šabatu všemi Židy (Babylónský Talmud, Šabat 118)“* (Wurzburger, Walter S. „A Jewish Theology and Philosophy of the Sabbath“, s. 145). Reuven Kimelman v této souvislosti (avšak ve vztahu k třetímu požehnání *Birchot kir’at Šema*) o „vysvobození z Egypta“ hovoří jako o „předzvěsti“ či dokonce „*paradigmatu budoucího vykoupení*“ („*paradigm, of future redemption*“) (Kimelman, Reuven. „The Shema’ Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 53). Srov. také: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra’el*, s. 70; Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 123.

očekáváno s příchodem „*budoucího světa*“[298]. Pokud je tedy k dosažení „*spásy*“ podle tradice nutné dodržování zákonů, jejichž „souhrnem“ jsou právě přikázání spojená se Šabatem, a sám Šabat je v Tanachu kladen do souvislosti s „vysvobozením z Egypta“, pak nepřekvapí, že již talmudická tradice chápe jakožto jistou „anticipaci“ či „předzvěst“ takto chápaných „Božích příslibů“ právě „*sedmý den*“ – Šabat.

Pět věcí je šedesátinou věcí jiných: totiž oheň, med, Šabat, spánek a sen. Oheň je šedesátinou Gehinom. Med je šedesátinou many. Šabat je šedesátinou světa, který přijde. Spánek je šedesátinou smrti. Sen je šedesátinou proroctví [BT B’rachot 57b[299]].

Vezmeme-li tedy v úvahu fakt, že z tradičního pohledu je možné jeden a tentýž liturgický celek chápat v poněkud odlišných intencích v závislosti na konkrétní příležitosti, ke které se liturgie váže, a připomeneme-li na tomto místě obsah Žalmu 92[300], pak jsou to právě Žalmy 33, 92 a (z části 93), jenž v rámci *Psukej de-zimra* v liturgii „zpřítomňují“ jednak eschatologické očekávání, ale současně tedy také samotný Šabat, jakožto „anticipaci“ takového „završení dějin“. Takovou interpretaci pak nenabízí pouze samotné pojetí Šabatu, ale také tradiční výklady některých dalších motivů.

Ku příkladu v Žalmu 33 se praví: „*Zaplesejte, spravedliví, Hospodinu, přímým lidem sluší se ho chválit. Hospodinu vzdejte chválu při citaře, zpívejte mu žalmy s harfou o deseti strunách* [בְּנֵבֶל עָשׂוֹר זַמְּרוּ־לוֹ]. *Zpívejte mu novou píseň* [שִׁיר חָדָשׁ]*, hrejte dobře za hlaholu polnic*“ (Ž 33,1-3)[301]. Na tomto místě je to nikoliv pouze pojem „*nová píseň*“, ale rovněž motiv „desetistrunné harfy“, který je v pozdějších rabínských komentářích vztažen právě k „*budoucímu světu*“[302]. Obdobným způsobem hovoří rovněž Žalm 92[303]. Také v rámci liturgie tedy dochází k tradičnímu rozvinutí významového obsahu, jenž můžeme u Žalmu 92 v celku Tanachu pouze předpokládat. Motiv „odměny *spravedlivého“* a naopak

[298] Podle BT Róš ha-šana 11a má například přijít „vykoupení“ Izraele v měsíci *tišri* s odůvodněním, že v tomto měsíci byl také Izrael „vykoupen z Egypta“.
[299] Překlad převzat z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*: BERAKHOT. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein. Srov. také BT Šabat 118b či M’chilta k Ex 31,17: „*Budoucí svět se vyznačuje svatostí téhož druhu, jakou má v tomto světě šabat … Šabat je nadán stejnou svatostí jako budoucí svět*“ (převzato z: Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*. Přel. Tereza Krekulová. Praha: Academia, 2009, s. 55).
[300] Viz s. 42 – 44 této práce.
[301] K Žalmu 33 Nissan Mindel dodává: „*Tak je Žalm 33 vhodným přídavkem k ranní šabatové modlitbě. Šabat je "připomínkou činu stvoření" a také nám dává "ochutnat" světa, který přijde, který bude dokonalým světem, světem, který spočívá v odpočinutí a míru pod Královstvím Ha-Šem*“ (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 102).
[302] *Barajta* zachycená v Talmudu se k Žalmu 33 vyjadřuje takto: '*Rabi Jehuda řekl: „Harfa používaná ve Svatyni měla sedm strun* […] *harfy, jenž budou používány ve dnech Mesiáše budou mít osm strun* […] *a ve světě, který přijde, deset strun“* […]' (BT Erachin 13b).
[303] Ž 92,4.

„potrestání *svévolného"*, který je zde dominujícím, je skutečně v tomto případě post-tanachickou (tedy také současnou) tradicí chápán v eschatologických souvislostech. Takové pojetí tedy umožňuje, aby Žalm 92 tvořil součást nejen šabatové liturgie, ale byl v liturgii uplatněn také tam, kde chce tradice „liturgicky vyjádřit" očekávání příchodu „*budoucího světa*" apod. [304]. Právě skrze vnímání Šabatu jakožto „anticipace" takového „završení dějin" a jeho určení pro šabatové bohoslužby, je však Ž 92 užíván analogicky v přímé souvislosti s Šabatem. Zde se však oba tradiční koncepty, tj. koncept „*sedmého dne*" (Šabatu) a „*budoucího světa*/*budoucího věku*" (עתיד לבא) prolínají[305]. Určité kontinuální propojení mezi tímto tradičním významem a užitím Žalmu 92 ve vztahu k chrámové bohoslužbě na jedné straně, a synagogální liturgii na straně druhé, však představuje již raná rabínská literatura.

Zpěvy, které Levité zpívali ve svatyni. Prvního dne zpívali: „Hospodinova je země se vším, co je na ní, svět i ti, kdo na něm sídlí" [Ž 24]. Druhého dne zpívali: „Veliký je Hospodin, nejvyšší chvály hodný ve městě našeho Boha, na své svaté hoře" [Ž 48]. […] Na šabatový den zpívali: „Žalm. Píseň ke dni Šabatu" [Ž 92]. Žalm, píseň pro přicházející věk [לעתיד לבא[306]], pro den, který bude zcela Šabatem a odpočinkem [ומנוחה ליום שכולו שבת] věčného života [לחיי העולמים] [M Tamíd VII. 4 [307]].

Pokud obsah *Psukej de-zimra* „všednodenní" liturgie nabízí více či méně explicitní vyjádření specifického „dějinného modelu" počínajícího „Božím aktem stvoření" a končícího příchodem „*budoucího věku*", pak obsah šabatových Žalmů klade důraz (vyzdvihuje) převážně motiv „darování Tóry", dodržování zákonů a také eschatologického očekávání, jehož předobraz lze skrze tradiční interpretaci dějin prostřednictvím „dějin Izraele" spatřovat také v „událostech" „vysvobození z Egypta" či „příchodu Izraele do Kenaanu".

Navrátíme-li se na tomto místě opětovně k „úloze", kterou *Psukej de-zimra* v liturgii zastává, tj. „úloze" jakési „vhodné přípravy" na nadcházející liturgii (především ve vztahu

[304] Takto (tedy bez přímého vztahu k Šabatu) je Žalm 92 tradicí interpretován např. v *Psukej de-zimra* na *Jom Kipur*, či *Roš chodeš* apod. K tomuto tradičnímu pojetí viz: *Machzor zichron lipa*/*The Complete Artscroll Machzor*, s. 242. Dalším z možných vysvětlení, které tradice nabízí je to, že Ž 92 je do liturgie svátků zařazen proto, že právě mnohé svátky jsou v Tanachu označeny za שַׁבָּת (tamtéž). V tomto smyslu jde tedy o „*Jom Kipur*" (Lv 23,32), první a osmý den *Sukot* (Lv 23,39-43) či tzv. „*svátek troubení*", později ztotožněný s *Roš ha-šana* (Lv 23,24).

[305] Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1991. s. 25 – 26.

[306] Jastrow tento pojem vykládá také jako „*mesiášská éra*" (Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic Literature.* Sv I. א-כ. s. 1129).

[307] Citováno z: *The Mishnah: A New Translation.* Přel. Jacob Neusner, s. 872 – 873. Je to právě tento mišnaický oddíl, pojednávající o chrámových bohoslužbách, který (v souladu s tradičním pojetím synagogální bohoslužby jakožto „náhrady" za chrámově oběti) tvoří část šabatového *musaf*.

k požadavku כונה), pak jsou to (vyjma stvoření) především motivy „*budoucího světa*“ a „darování Tóry“ dodržování „*smlouvy*“ Izraelem, jenž v tradičním pojetí Šabatu zastávají výrazné místo, a jsou tedy člověku prostředkovány ihned v úvodu ranní liturgie[308]. Na tomto místě však zbývá na příkladu *Psukej de-zimra* poukázat na specifickou úlohu, kterou v praxi v rámci synagogální liturgie mohou zastávat *pijutim*. Celý komplex Žalmů, jenž na Šabat a ve „všední den“ obsahuje právě *Psukej de-zimra,* je dvěma z nich ohraničen a další se nalézá v jeho středu. První, který *Psukej de-zimra* v jistém smyslu otevírá nese název *Baruch še-amar* a skládá se ze dvou, na sobě více či méně nezávislých benedikcí. Zatímco druhá část formálně uvozuje přednes následujících Žalmů[309] (na tomto místě: שירי דוד/ זמירות), část první, do liturgie zařazená zřejmě až v 9. století[310], má výrazně stvořitelský obsah[311].

Požehnaný je Ten, jenž promluvil a povstal svět [שאמר והיה העולם], požehnán budiž. Požehnán je Ten, který činí dílo stvoření [עושה בראשית]. Požehnán je Ten, který mluví a koná [אומר ועושה]. Požehnán je Ten, který soudí a naplňuje. Požehnán je Ten, který má slitování se zemí. Požehnán je Ten, který má slitování se Svým stvořením [על הבריות]. […] Jediný dárce života světům [יחיד חי העולמים] […]. Požehnán je ten, který žije věčně a trvá stále až do věčnosti. […] Požehnaný jsi Ty, Hospodine […] který je chválen ústy Svého lidu, opěvován a zdoben jazykem Svých oddaných a Svých služebníků a písněmi Davida [ובשירי דוד], služebníka Tvého. Budeme Tě chválit, Hospodine, Bože náš, chvalozpěvy a hudbou [בשבחות ובזמרות]. […] [[312]].

Na rozdíl od sefardského ritu, kde je úvodní část tohoto *pijutu* obohacena o výčet mnoha dalších „Božích atributů“[313], aškenázská verze, která je s největší pravděpodobností starší, se dotýká převážně pojetí Boha, jakožto „tvořícího pouhým *výrokem*“ (אמרה)[314]. Pokud lze tedy mnohé *pijutim* chápat jakožto poetické vyjádření určitých konceptů, často nepřítomných ve fixních liturgických částech, a současně s tím tedy jako jakýsi „klíč“, který umožňuje pochopit význam liturgických oddílů, ke kterým byl daný *pijut* komponován (či posléze redakčně upraven), je otázkou, jakým způsobem se *Baruch še-*

[308] Ve skutečnosti však v současnosti tomuto oddílu předchází ještě další rozšíření o oddíl *Korbanot* a *Birchot ha-šachar*, nicméně podle *halachy* je pevným začátkem ranní liturgie právě *Psukej de-zimra* (Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 89).
[309] Spolu s 1Pp 16,8-36.
[310] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 74.
[311] V rámci rabínské literatury se lze setkat s paralelami k mnoha krátkým požehnáním tvořícím tuto část *pijutim Baruch še-amar*. Srov. např. M Ber 9; M Taanit 2; BT Ber 57b; 59a-b apod.
[312] *Baruch še-amar*, *Psukej de-zimra*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 258).
[313] Ke srovnání podoby této benedikce mezi jednotlivými rity viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 74 – 75.
[314] Na tomto místě je použit termín z Ž 147,15. Obdobný motiv (tj. odkaz na „Boží stvořitelský výrok“) se však vyskytuje na mnoha dalších místech *siduru*. Srov. *Baruch ata* v rámci *Kiduš levana*, *pijut El Adon* či benedikci *Ma'ariv aravim*. Současně s tím je také nutno podotknout, že analogický motiv je součástí dalších blízkovýchodních či severoafrických mýtů o stvoření, a ke zdůraznění „moci tvořícího božstva“ jej tedy neužívá pouze Tanach a navazující židovská tradice.

amar vztahuje právě k Žalmům, které *Psukej de-zimra* obsahuje. Prvním z možných způsobů, jakým s ohledem na tradiční interpretace lze tento *pijut* chápat, ve své podstatě odpovídá obrazu, který o „stvoření světa" nabízí již Gn 1-2 či analogické tanachické narativy. V rámci knihy Genesis, je v souvislosti se „šesti dny stvoření" [315] k popisu „stvořitelského aktu" užito formulace „*řekl Bůh*" (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים)[316], či „*řekl Bůh, budiž* […]" (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי)[317], po které následuje potvrzení „*a stalo se tak"* (וַיְהִי־כֵן)[318]. Současně s tím je však v mnoha tradičních komentářích tento motiv užit pro zdůraznění „absolutní Boží moci a nezávislosti v aktu stvoření"[319]. Přihlédneme-li tedy k významu motivu „Boží stvořitelské role" pro získání požadovaného „*záměru*" před započetím modlitby, pak úvodní část *pijutu Baruch še-amar* („*Požehnán budiž ten, který promluvil*") nabízí z tohoto pohledu jeden z nejpříhodnějších prvků[320]. Na druhou možnost v chápání tohoto *pijutu* poukazuje Ismar Elbogen, který předpokládá určitou prvotní návaznost *Baruch še-amar* na benedikci *Ata hu-Adonai Elohejnu*, tvořící součást *Birchot ha-šachar*[321]. *Ata hu-Adonai Elohejnu* je ukončen veršem Sf 3,20[322], s výrazně eschatologickým obsahem odkazujícím na „*onen čas*" (עת ההיא), ve kterém "Hospodin opětovně shromáždí celý Izrael". První (a zřejmě také starší část) *Baruch še-amar*: *„Požehnán je Ten, který činí dílo stvoření* [עושה בראשית], *Požehnán je Ten, který mluví a*

---

[315] Pouze pátý den (Gn 1,20-23), není užito dotvrzení v podobě *„a stalo se…"* (וַיְהִי).

[316] Gn 1,9; 1,11; 1,20; 1,24; 1,26; 1,29. V tzv. „druhé zprávě o stvoření" (Gn 2, 18) je v souladu s proměnou „jména" užívaného pro Boha užit termín וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים. Tento fakt může vypovídat právě o snaze propojit Gn 1,1-2,3 a Gn 2,4-25 v jeden celek.

[317] Gn 1,3; 1,6; Gn 1,14;

[318] Pouze v rámci Gn 1,3 v souvislosti se tvořením světla narativ uvádí „*a bylo světlo*" (וַיְהִי־אוֹר).

[319] *Midraš raba* (později citovaný kupř. Rašim, či Nachmanidem) se prostřednictvím tohoto motivu ohrazuje například proti představě, že by Bůh při „aktu stvoření" podstoupil jakoukoliv „*námahu*/*dřinu*" (עמל). *'Rabi B'rachja začal ve jménu R. Jehudy b. rabi Sim'ona: „Nebesa byla učiněna Hospodinovým slovem* [יְהוָה בִּדְבַר], *dechem jeho úst* [וּבְרוּחַ פִּי] *pak všechen jejich zástup*" [Ž 33,6], *nikoliv prací či dřinou* [נעמל וביגיעה], *ale pouze slovem; tak, 'I řekl Bůh, "Buď světlo!* [Gn 1,3]*"'* [GnR III. 2 (Překlad převzat z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. London: Soncino, 1983. s. 20)].

[320] Nissan Mindel v souvislosti s כונה vnímá především *pijut Nišmat kol-chaj*, jenž je součástí jak šabatového, tak svátečního korpusu *Psukej de-zimra*. V souvislosti s ním hovoří dokonce o tom, že základním „poselstvím" celého *pijutu* je prosba za „umění správné modlitby" (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 131 – 132).

[321] Soubor *Birchot ha-šachar* byl do liturgie zařazen zřejmě na konci 9. století (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 80) a *Baruch še-amar* původně bezprostředně navazoval na *Ata hu-Adonai Elohejnu*. V dlouhém procesu formování synagogální liturgie se však mezi tyto *pijutim* dostal ještě Ž 30, který se zdá být nejmladší částí *Psukej de-zimra* zařazenou do liturgie v 17. století, a oddíl *Korbanot.* Tím je Elbogenem předpokládaný význam *pijutu Baruch še-amar* poněkud zastřený.

[322] *"V onen čas vás přivedu, v ten čas vás shromáždím, dám vám jméno a chválu mezi všemi národy země, až změním váš úděl před vašimi zraky, praví Hospodin*" (Sf 3,20).

koná [אומר ועושה]“ , se tedy z tohoto pohledu nemusí prvotně vztahovat pouze k „aktu stvoření“, a sousloví „*mluví a koná*“ možno chápat právě jako naplnění prorokových příslibů příchodu „*budoucího světa*“[323]. Jakkoliv je tento názor založen na rozboru předpokládané starší podoby ranní liturgie, ve shodě s jednou z možných liturgických „úloh“ *pijutim*, by taková interpretace v zásadě odpovídala chápání šabatové podoby *Psukej de-zimra*, kde je skrze vložené tanachické Žalmy motiv eschatologického očekávání velmi zdůrazněný[324]. Další dva z *pijutim* obsažených jak v šabatové, tak „všednodenní“ podobě *Psukej de-zimra* větší či menší měrou opětovně odpovídají zbývajícímu obsahu celého oddílu. Zatímco *pijut Jehi kavod*[325], v jehož centru se nachází motiv „Hospodinova kralování“, následuje ve „všední den“ po Ž 100 a na Šabat po Ž 92 – 93[326], obsah závěrečného *pijutu Jištabach* se dotýká právě skončeného souboru chvalozpěvů *Psukej de-zimra*, tj. (obrazně řečeno) ukončuje to, co bylo *pijutem Baruch še-amar* započato[327].

4.4 Shrnutí

V rámci této kapitoly, bylo na příkladu liturgického oddílu *Psukej de-zimra* stručně poukázáno na možný význam, který může stvořitelský motiv vyjádřený skrze liturgii zastávat v individuální, či kolektivní náb. praxi.V souvislosti s tím však také na předpokládanou „úlohu“ liturgie samotné, či jejích jednotlivých částí (především *pijutim*), a v neposlední řadě skrze zjednodušený rozbor šabatové podoby tohoto liturgického oddílu, rovněž na některé tradiční koncepty dotýkající se pojetí Šabatu jako takového.

---

[323] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 73-74.

[324] Současně s tím se zde rovněž velmi zřetelně zračí jedna z mnoha obtíží převážně deskriptivního přístupu k liturgii. Jeden a tentýž text je možno (při popisu jeho tradičních interpretací) chápat na mnoha významových rovinách.

[325] […] *Ať zaraduje se Hospodine ze svého díla* [במעשיו]. *Buď Jméno Hospodinovo požehnáno od nynějška až navěky.* […] *Nebesa se budou radovat a země se rozjásá, a budou říkat mezi národy: „Hospodin kraluje!“* [1Pp 16,31] *Hospodin kraluje* [Ž 10,16], *Hospodin kraloval* [Ž 93,1], *Hospodin bude kralovat na věky a věčně* [Ex 15,18]. […] *Mnohé myšlenky má v srdci člověk, ale jen rada Hospodinova přetrvá* [Př 10,31]. *Rada Hospodinova stojí navěky, myšlenky Jeho srdce po všechna pokolení* [Ž 33,11]. *Co on řekl, to se stalo* [כי הוא אמר ויהי], *jak přikázal, tak vše stojí* [Ž 33,9]. *Neboť Hospodin vyvolil Cijon, zatoužil jej mít za sídlo* [Ž 132,13]. *Hospodin si vyvolil Ja'akova, Izrael za zvláštní vlastnictví* [Ž 135,4] [*Jehi kavod, Psukej de-zimra, šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 270)].

[326] Tj. Žalmech, jejichž obsah se určitým způsobem (byť v pozdějších tradičních interpretacích) dotýká právě příchodu eschatologicky očekávané doby. K Žalmu 100 v tomto kontextu viz: *Sidur Adir ba-marom*, s. 38.

[327] „*Ať je Tvé Jméno chváleno navěky, Králi náš, Bože, veliký a svatý Králi na nebesích a na zemi, neboť Tobě Hospodine, Bože náš a Bože našich otců, náleží píseň a chvála, velebení a zpěv, síla a vláda, věčná velikost a síla, chvalozpěv a krása, svatost a království, požehnání a díkůvzdání od nynějška až na věky. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože, Králi vyvýšený skrze chvalozpěvy, Pane divů, který si vybíráš v písních chvály, Králi, Bože, dárce života celému světu*“ [*Jištabach, Psukej de-zimra, šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 280)].

Užití a význam stvořitelského motivu v liturgii je velmi často závislý na charakteru jednotlivých bohoslužebných částí, přičemž nejčastěji je přítomen zejména v rámci tzv. „děkovných požehnání“ či „chvalozpěvů“. Ve shodě s liturgickým určením *Psukej de-zimra,* jenž má (mimo jiné) člověka připravit na nadcházející bohoslužbu, sestávající především z *Kri'at Šema*, *Šmone Esre* a *Kri'at Tora*, je na tomto místě velmi podstatné tradiční pojetí כונה, tj. „správného *záměru* v modlitbě“. V požadavku כונה formulovaného již ranou rabínskou literaturou a velmi explicitně a specificky jihošpanělským učencem Bachjou Ibn Pakudou, hraje motiv stvoření nezastupitelnou roli. Individuální uvědomění si tradičního pojetí „Boží stvořitelské úlohy“ zde z jistého úhlu pohledu představuje základ celého procesu, který tradice v mnoha variacích chápe jako „získávání כונה“, tj. „náležité“ (a v „modlitební praxi“ požadované) uvědomění si nejen „účelu“ modlitby, ale také vztahu člověka k Bohu, a současně „úlohy Boha ve světě“. Podstatnou úlohu v tomto smyslu zastává při bohoslužbě synagogální poezie, tzv. *pijutim*. Tyto poetické literární útvary, nejen že „explikují“ a ve své podstatě „doplňují“ jednotlivé fixní liturgické části, jako například *Šema Jisra'el*, ale současně s tím také určitým způsobem „harmonizují“, tj. kladou do souvislostí jednotlivé kupř. tanachické Žalmy či verše. Tímto způsobem tedy poskytují (mimo jiné) určitý „interpretační klíč“ k jedn. liturgickým oddílům. Zároveň s tím je však jejich obsah, či jazyk oproti „fixním částem liturgie“ (či tanachickému materiálu) ve své podstatě „aktualizovaný“, a zachycuje proto mnoho tradičních, a (z dějinného pohledu) poměrně pozdních konceptů, dotýkajících se také motivu stvoření či Šabatu. Poukaz na tento charakter synagogální poezie je podstatný nejen pro další výklad, který bude v této práci následovat (zejména v kapitolách věnovaných *Birchot kr'iat Šema* a *Jigdal*), ale svou roli sehrává rovněž v deskripci významu motivu stvoření pro „získání כונה“. Jsou to právě *pijutim*, které obsahují mnohé kompoziční prvky (kupř. nejrůznější akrostychy; gematrickou symboliku apod.), což spolu s jejich poetickým jazykem může liturgii přítomnému člověku umožnit relativně značnou míru identifikace s takto formulovanými náb. koncepty. Ne jinak je tomu tedy u *pijutim*, jejichž tématem jsou právě nejrůznější variace na motiv stvoření (v rámci *Psukej de-zimra* je to především *Baruch še amar*).

Co se týče jak „všednodenní“, tak šabatové podoby *Psukej-de zimra*, obsah tohoto oddílu je tvořen převážně souborem vybraných tanachických pasáží a zejména Žalmů. V rámci

jejich obsahu je možné v hrubých rysech spatřit koncept, s jehož „předobrazy“ je možné se setkat již v Tanachu. Ten spočívá v jistém usouvztažnění „aktu stvoření“ s eschatologickým očekáváním, které je zde (a jak bude výše poukázáno, také na mnoha místech synagogální liturgie) skrze tyto tanachické texty zasazeno do jediného tradičního nazírání dějin, vyjádřeného prostřednictvím motivu stvoření, „vyvedení z Egypta“, „uzavření *smlouvy* s Izraelem“ a příchodu očekávané „*spásy*“. Celý korpus *Psukej dezimra* je však ohraničen právě *pijutim*, které také na tomto místě poskytují celému souboru tanachické látky příslušný výraz, ve své podstatě odpovídající právě nastíněné struktuře. V rámci souboru Žalmů, které na Šabat nahrazují Ž 100 se však na tomto místě dostává do popředí především motiv „darování zákona“ (Ž 19) spolu s jeho „zachováváním Izraelem“ (Ž 34, 90, 91). Dalšími podstatnými motivy, jenž jsou zde (oproti „všednímu dni“) značně zvýrazněny, jsou motivy „vyvedení z Egypta“, „usazení Izraele v Kenaanu“, a v neposlední řadě také eschatologické očekávání.

Jakkoliv by se mohlo na první pohled zdát, že uvedené motivy nijak výrazně s tradičním pojetím Šabatu nesouvisí, podstatný moment v tomto smyslu nabízí již tanachické ztotožnění Šabatu s „věčnou *smlouvou*“ (také jejím „*znamením*“), a současně s tím spojení dodržování šabatových zákonů s „vyvedením Izraele z Egypta“. Zatímco v Tanachu jsou šabatová přikázání chápána (byť je jim věnována často zvláštní pozice) jako jedna ze součástí „Hospodinovy *smlouvy*“, jejíž dodržování má Izraeli zajistit vyplnění „Božích příslibů“, pozdější tradice však plnění šabatových přikázání přikládá takový význam, že „zachovávání“ Šabatu je zde často kladeno na roveň plnění všech zákonů Tóry, a stává se tedy v tomto specifickém smyslu garancí příchodu „*budoucího světa*“ a vyplnění „Božích zaslíbení“. V intencích dodržování „*smlouvy* Izraele s Hospodinem“ tradice vnímá také „vyvedení Izraele z Egypta“ a „usazení v Kenaanu“. Právě tyto dvě události v pozdějších interpretacích představují určitou „záruku“ pro splnění dalších příslibů. „Usazení Izraele v Kenaanu“ je zde tedy určitou „předzvěstí“ vyplnění všech „Božích příslibů“ v eschatologicky očekávané době. Takové tradiční pojetí šabatových přikázání, spolu úlohou Šabatu v tanachických textech, poté mohlo přispět k dalšímu tradičnímu konceptu, podle kterého je sám Šabat určitou „anticipací“ „*budoucího světa*“. Jakkoliv bude o tomto motivu pojednáno částečně také v dalších kapitolách, ve vztahu k liturgickému užití Žalmu 92 je tento moment velmi podstatný. Obsah Ž 92 se explicitně nedotýká stvoření, ani samotného Šabatu, avšak motiv „potrestání svévolných“ a „odměna spravedlivých“

opětovně odkazuje k eschatologickým očekáváním. Nejen, že jej tedy lze na základě pozdějších tradičních interpretací chápat jakožto vyjádření nadějí v „příchod *budoucího světa*“ (jakožto součást liturgie jedn. svátků apod.), ale také v přímé souvislosti se Šabatem, kde se všechny uvedené motivy pro tradici spojují v jeden jediný koncept.

Jak bylo tedy poukázáno, motiv stvoření v rámci *Psukej de-zimra* lze do značné míry vnímat ve vztahu k „úloze“ tohoto liturgického oddílu, jenž má v počátku liturgie poskytnout především „prostředek“ k dosažení „správného *záměru*“ při liturgii. V šabatových Žalmech, které tvoří podstatnou část tohoto oddílu jsou zvýrazněny především prvky „darování“ a dodržování zákonů, a motivy spojené s eschatologickým očekáváním. Také v tomto případě lze tyto motivy chápat v souladu s nadcházející šabatovou liturgií, protože motiv stvoření, byť může ve vztahu k požadavku získání „správného *záměru*“ zastávat velmi podstatnou úlohu, není v tomto smyslu ani zdaleka jediným. Nicméně na to, jakým způsobem spolu korespondují tyto (v šabatové *Psukej de-zimra* zdůrazněné motivy) a tradiční pojetí Šabatu, bude poukázáno v následující kapitole.

5 *Kri'at Šema* a *Kri'at ha-Tora*

Kri'at ha-Tora a *Kri'at Šema*, patří (spolu se *Šmone esre*) k základním „stavebním kamenům“ synagogální liturgie. Zejména *Šema Jisra'el* je pro svůj význam snad nejčastěji zmiňovanou „modlitbou“ v souvislosti s domácí či synagogální modlitební praxí. Při bližším pohledu na postavení *Šema* v rámci liturgie či soukromé modlitební praxe (současně s literaturou, tuto pozici reflektující), se však vyjeví poněkud sporná otázka. Ta vyplývá z mnohých pokusů, význam a úlohu *Šema* v judaismu popsat či prostředkovat (ať v rámci vědecké či do značné míry populárně laděné literatury). Obvykle je možné se při takových pokusech, setkat s názory, že *Šema* je „artikulací základních premis judaismu“, a někteří autoři hovoří dokonce o „*souhrnu dogmat*“ [328] či „*vyznání víry*“ [329]. Pokud by zde

[328] Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 95.

[329] Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 11; Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 70; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 16; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 144; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 55; Horyna, Břetislav. „Šema“. In. *Judaismus, křesťanství, Islám*. Eds. Helena Pavlincová, Břetislav Horyna. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 199. Jako „*credal affirmation*“ *Šema* v kontrastu k *Amidě* jmenuje také Lawrence Hoffman (Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 24; 51.) aj. Izrael Abrahams pak ve své snaze o postižení „víry“ („*belief*“) v judaismu, resp. v Tanachu hovoří například právě o Dt 6,4 jakožto počátku „*vznikajících dogmat*“ („*incipient dogmas*“) (Abrahams, Israel; Haberman, Jacob. „Belief“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 3* [Ba – Blo]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 290 - 294. Na tento problém bude poukázáno v kapitole věnované *Jigdal* (s. 157 – 178 této práce), nicméně v souvislosti s *Šema Jisra'el* je třeba podotknout, že užívání obdobných pojmů ve

mělo být poukázáno na odlišnost *Šema Jisra'el* od ostatních fixních částí synagogální liturgie (v mnoha diskusích nad tímto tématem tvoří určitý „protipól" *Šema* zejména *Amida*), je možné se obrátit k základní rabínské „klasifikaci" vyjádřené distinkcí mezi pojmy פלל a קרא. Zatímco v souvislosti s recitací *Amidy* je možné použít termín להתפלל (zde „*modlit se*"), ve vztahu k *Šema* naopak לקרוא („*číst*", „*recitovat*", „*volat*", „*vyhlašovat*"). Tato diference ústí z tradičního pojetí Tóry (v tomto smyslu tedy *Šema*) jakožto „zjevení určeného člověku a pocházejícího od Boha". Naproti tomu v případě *Amidy* (také „*Ha-Tefila*") někteří autoři hovoří jako o „*prosebné modlitbě par excelence"* [330] přednášené naopak člověkem Bohu[331]. Takto vnímaná distinkce mezi těmito liturgickými částmi nás přivádí k jisté „blízkosti" mezi *Kri'at ha-Tora* a *Kri'at Šema*. Vzhledem k tomu, že benedikcím, doprovázejícím *Kri'at Šema* v šabatové liturgii, bude věnován samostatný prostor v nadcházející kapitole, a blízkost *Kri'at ha-Tora* a *Kri'at Šema* nespočívá „pouze" v oblasti „terminologické", ale zasahuje daleko hlouběji, bude na tomto místě pojednáno o obou těchto „statutárních jednotkách" synagogální liturgie více či méně současně.

5.1 *Šema Jisra'el* a „*přijetí jha Tóry*"

Z historického pohledu lze o *Šema Jisra'el* hovořit jako o jedné z nejstarších částí synagogální liturgie, jejíž bohoslužebné užití sahá (dle dochovaných zpráv) patrně do druhého století př. o. l[332]. Podle mišnaických textů (viz. M Tamíd IV. 3; V. 1) byla *Šema* rovněž součástí každodenních ranních chrámových bohoslužeb[333]. V současnosti je tvořena třemi pasážemi z Tóry (Dt 6,4-9; Dt 11,13-21; Nu 15,37-41) podle jejichž

---

vztahu k této liturgické části, pramení spíše z častých pokusů o deskripci významu *Šema* pro kolektivní či soukromou náboženskou praxi judaismu a jeho přiblížení ne-židovskému okolí. Jak bude poukázáno níže, samotný judaismus prošel v souvislosti s pokusem o „ustavení" konstitutivních „zásad víry" vlastním vývojem, a užívání obdobných pojmů majících svůj původ v křesťanství, není na tomto místě zcela bez opodstatnění. Pokud v současnosti, ve snaze přiblížit význam *Šema* ne-židovskému okolí, či pod vlivem jakési globálně sdílené představy o „unifikaci" různorodých fenoménů zahrnutých pod pojem „náboženství", obdobným způsobem *Šema Jisra'el* chápou někteří tradiční autoři (viz např.: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 148), je tento pohled v jistém smyslu relevantní. V každém případě je však třeba vzít v potaz, že ne vždy se obsah těchto pojmů užitých v případě judaismu musí nutně krýt s jeho obsahem v jiných náb. systémech, tj. zejm. křesťanství.

[330] Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 51. Srov.: Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 156 – 157.

[331] Srov.: Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents". In. *Approaches to Ancient Judasim. Volume IV: Studies in Liturgy, Exegesis, and Talmudic Narrative*. Ed. William Scott Green. Chicago [California]: Scholar Press, 1983. s. 18; Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 156.

[332] Jakob Petuchowski klade původ recitace *Šema* spolu s jejími požehnáními však již před rok 100 o. l. (Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 25).

[333] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 145 – 146.

počátečních slov nesou tyto tři části také své názvy: *Šema*, *Ve-haja* a *Va-jomer*. Obdobně, jako je tomu například v případě *Psukej de-zimra*, také ve vztahu k této liturgické části je velmi složité určit, co raná rabínská literatura skutečně pod pojmem *Šema* (שמע) míní. Obecně se soudí, že všechny tyto oddíly nevešly do synagogální liturgie zároveň, ale stejně, jako tomu bylo u mnoha jiných liturgických částí, také současná podoba *Šema* prošla poměrně složitým vývojem[334]. Zatímco verše Dt 6,4-9 a 11,13-21 se podle většiny autorů staly pevnou součástí liturgie zřejmě v období mezi 2. a 3. stoletím[335], Nu 15,37-41 byla do liturgie zařazena až v období *amora'im* (tedy přibližně mezi 3. – 6. stol o. l.)[336]. Vyjma fragmentů z káhirské *genízy* je však prozatím nejstarším textem, který jmenuje liturgické užití všech tří tanachických částí v současné podobě (spolu se souborem příslušných požehnání) *Seder rav Amram ga'on* z 9. stol. o. l.[337]. V rámci synagogální liturgie má *Šema Jisra'el* spolu s *Amidou* a příslušnými požehnáními své pevné místo především na *šacharit* a *ma'ariv*[338]. Vyjma této praxe, jenž byla zřejmě pevně ustavena v období *amora'im* (jak o tom svědčí rozsáhlá diskuse v Gemaře), je však *Šema*, tj. Dt 6,4-9 také součástí *Birchot ha-šachar*[339]. Na Šabat a mnohé svátky jsou pak verše Dt 6,4 přítomny ještě v rámci *Keduša* v *musaf*[340] a v úvodu *Kri'at ha-Tora*.

Co se týče tématu této práce, ve vztahu k *Šema Jisra'el* je možné zvolit ihned několik přístupů, kterými lze v intencích motivu stvoření o *Kri'at Šema* pojednat. Na tomto místě

[334] Názory mnoha badatelů na toto téma nově shrnuje: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 22-23. Viz také: Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", 18 – 20.
[335] Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 22-23.
[336] Tamtéž, s. 51. Nicméně v názorech ohledně doby zakomponování Nu 15,37-41 do celku *Šema Jisra'el* existují mezi badateli značné rozdíly. Zatímco Damohorská jej klade spíše do konce období *amora'im* (tamtéž, s. 51), Reuven Kimelman naopak na do doby mezi roky 70. a 200. o. l. (Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", s. 13). K těmto diskusím viz: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 20 – 23.
[337] Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", s. 12.
[338] V Sifrej Dt 31 je tato praxe spojována s patriarchou Jákobem.
[339] Ohledně důvodu zařazení tohoto oddílu *Šema* spolu s několika požehnáními, které ji obklopují do úvodu ranní liturgie nejsou badatelé za jedno. Obecně se původ této praxe spatřuje v praktickém zařazení *Šema* do *Birchot ha-Šachar* jako reakci na zákaz přednášení *Šema* na původním místě ranní liturgie v době perského pronásledování (5. – 7. stol. o. l.) (*Sidur Adir ba-marom*, s. 17; Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 85 – 86). Lidé tedy pronášeli *Šema* v této podobě v rámci soukromých ranních požehnání a spolu se zařazením *Birchot ha-šachar* do synagogální liturgie byl do veřejných bohoslužeb přijat také tento zvyk. Na druhou stranu např. Ismar Elbogen podotýká, že tento předpoklad by mohl být oprávněný, nicméně skutečný důvod spatřuje spíše ve snaze zajistit správnou recitaci *Šema* ve stanovený čas a předejít tak možnosti nesplnění této *micvy* (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 79).
[340] Také tento zvyk se obecně vysvětluje cenzorskými zásahy do synagogální liturgie v 6. století za císaře Justiniána, kdy byla proklamace *Šema Jisra'el* zapovězena, a bylo proto nutno nalézt jiné vhodné místo, kam začlenit alespoň Dt 6,4 (Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 106; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 56 – 57). Podrobně k tomuto tématu: Hoffman, Lawrence. *The Canonization of the Synagogue Service*. s. 81 – 84.

nebude věnována větší pozornost tradičním interpretacím jednotlivých částí *Šema*[341] a východiskem se oproti tomu stanou zejména rabínské diskuse věnované *halachickým* ustanovením ohledně její recitace. Ty jsou často v raných dobách založeny na autoritě jednotlivých částí *Šema Jisra'el* (Dt 6,4-9; Dt 11,13-21; Nu 15,37-41), která vychází z jejich obsahu a blízkosti *Kri'at Šema* s *Kri'at ha-Tora*, a jejich téma se v některých případech dotýká také motivu stvoření. Základním *halachickým* pramenem ohledně recitace *Šema Jisra'el* je mišnaický traktát B'rachot, resp. jeho první tři oddíly, ke kterým existuje rozsáhlá babylónská Gemara, jenž mišnaickou diskusi široce rozvíjí. Traktát B'rachot (jak v Mišně, tak v Toseftě) začíná následující otázkou: „*Od jaké doby mohou* [lidé] *recitovat večer Šema*?" (M B'rachot 1,1). Skrze rozsáhlou diskusi, se *amora'im* posléze shodnou, že večerní *Kri'at Šema* je možno započít „za soumraku", tj. v době kdy se na nebi „objeví hvězdy" [342].

Co je pro tana'itu základem pro to, aby začal: "Od jaké doby"? Nadto proč pojednává první o večerní [Šema]? Neměl by začít nejprve ranní [*Šema*]! Tana'ita má základ v samotné Písmu, kde je psáno ["*Budeš je vštěpovat* …] "když budeš uléhat nebo vstávat" [Dt 6,7], a tak to stojí [v ústním zákoně]: Kdy je čas na recitaci Šema při uléhání? Když kněží přistupují k jedení terumy [343]. A pokud chcete, odpověď může být také: On [*tana'ita*] vyučuje [přednost večerní recitace] z pořadí stvoření světa [מברייתו של עולם], o kterém je psáno: "A byl večer a bylo jitro, den první" [Gn 1,5]. Proč ale dále vyučuje: "Ranní [*Šema*] předchází dvě požehnání a následuje jedno, večerní [*Šema*] předchází dvě požehnání a následují dvě"? Neměl by také začít nejprve zmínkou o večerní [*Šema*]? Tana'ita začíná večerní [*Šema*] a pokračuje k ranní [*Šema*]. Když pojednává o ranní [*Šema*], vyloží všechny záležitosti, které se k ní vztahují, a vrátí se opět k záležitostem týkajícím se večerní [*Šema*] [BT B'rachot 1[344]].

Ačkoliv je v současnosti faktickým počátkem běžného kalendářního roku měsíc *Nisan* (v němž mělo podle tradice dojít k „exodu z Egypta"[345]), slavení *Roš ha-šaha* („*Nového roku*") 1. a 2. *Tišri*, se však tradičně odvozuje od „stvoření světa" (BT Róš ha-šana 10b), resp. „šestého dne", kdy byl podle Gn 1,26-28 stvořen člověk[346]. Z obdobného důvodu,

[341] K výkladům jednotlivých částí *Šema Jisra'el* z tradiční perspektivy, založené především na talmudických textech, *Šulchan Aruchu* a Maimonidově *Hilchot kri'at Šema,* viz: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 144 – 156. Obdobně, avšak s poněkud jiným zaměřením (snažícím se o emický přístup často ovlivněný křesťanstvím či filosofickými argumenty) k obsahu a významu *Šema* přistupuje: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 55 – 65. Srov. také Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 51 – 70.

[342] Resp. „tři malé hvězdičky" (*Kicur Šulchan Aruch* k tomu však podotýká, že v současnosti často *ma'ariv* začíná ihned po skončení *mincha*, a to z toho důvodu, že by bylo později problematické, aby se celá obec sešla ještě jednou (*Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 70. 1; s. 59). Srov. *Mišna Berura*, par. 235.

[343] V zásadě Gemara podává tři varianty, v jakém čase *Šema* recitovat, jednou z nich (která je později v rámci diskuse opuštěna) je rovněž „čas, kdy lidé začínají jíst své jídlo v předvečer Šabatu" (BT B'rachot 2b). Tuto variantu (připisovanou v obou případech R. Me'irovi) však nabízí v úvodu již Tosefta.

[344] Překlad převzat z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*: BERAKHOT. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein.

[345] Srov. Ex 12,2.

[346] Stern, Marc. *Svátky v životě Židů: Vzpomínání, Slavení, Vyprávění*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 57.

jakým Gemara v druhém případě odůvodňuje pořadí *halachické* diskuse ohledně *Kri'at Šema*, plyne také tradiční spatřování začátku „dnů", svátků a Šabatů vždy ve večeru „dne" prvního a jejich konce v rámci večera „dne" následujícího (resp. odpovídajícího jedn. svátkům)[347]. Z této perspektivy je také možno nahlížet na některé aspekty výzdoby synagogálních prostor[348]. Součástí některých synagog jsou nástropní malby zpodobňující noční oblohu se zářícími hvězdami, což může korespondovat právě s tradičním přesvědčením (vycházejícím z Gn 1), že počátek a konec jakéhokoliv liturgicky slaveného svátku nastává právě s příchodem večera – východem hvězd. Podepření závěru (či průběhu) *halachické* diskuse ohledně recitace *Šema Jisra'el* argumentem odkazujícím se na Gn 1, resp. motiv stvoření světa, však není v rámci rabínské literatury svým charakterem ojedinělý. Jakkoliv tento argument Gemary lze chápat v intencích specifických metod odvozování a podpírání *halachických* ustanovení z textu Tóry[349], tendenci k tomu, chápat svět (jeho existenci), jednotlivé jevy v něm, a samotnou úlohu člověka, ve vztahu ke „*službě* Bohu" (עבדה)[350], lze nalézt již v textech Tanachu[351]. Příkladem toho, jakým způsobem rabínské autority usouvztažňují některé konkrétní „stvořitelské činy" knihy Genesis s náboženskými příkazy, nabízí výklad *Midraše raba* ke Gn 1,14b[352], kde stvořená „*světla*" (מארת) tj. slunce a měsíc, umožňují Izraeli plnit

---

[347] Podrobněji k židovskému kalendáři, výpočtu dat jednotlivých svátků apod. z tradiční perspektivy. viz: Stern, Marc. *Svátky v životě Židů: Vzpomínání, Slavení, Vyprávění*. s. 17 – 21; Kitov, Eliyahu. *The Book of Our Heritage: The Jewish year and its Days of Significance* [Volume One: Tishrey – Shevat; Volume Two: Adar – Nisan; Volume Three: Iyar – Elul.]. Jerusalem – New York: Feldheim Publishers, 1997.

[348] V Čechách lze obdobnou výzdobu nalézt například v třebíčské tzv. „Zadní synagoze" z roku 1669, přičemž většina výzdoby pochází z let 1706 – 1707. Obdobně je tomu v případě turnovské synagogy postavené v roce 1719, která však na počátku 20. století prošla zásadní rekonstrukcí, při které došlo také k sejmutí původní štukové výzdoby a jejímu nahrazení prostší výmalbou.

[349] K výkladovým metodám (zejména ve vztahu k *halachickým* ustanovením) připisovaným r. Hilelovi, r. Jišmaelovi ben Elíšovi a r. Eliezerovi viz: Stemberger, Günter. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*, 35 – 52. Dohmen, Christoph; Stemberger, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 109– 133.

[350] Tj. vlivem politicko-náboženských změn v Palestině 1. stol. o. l., a tedy v důsledku zničení jeruzalémského Chrámu také ve vztahu k soukromé či společné modlitbě - liturgii: '"[..] *abyste milovali Hospodina, svého Boha, a sloužili mu celým svým srdcem* [וּלְעָבְדוֹ בְּכָל־לְבַבְכֶם] [Dt 11,13]. *Co je služba srdce? Je třeba říci, modlitba* [איזו היא עבודה שהי בלב הוי אומר זו תפלה]' [BT Taanit 2a. (překlad převzat z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*: TA′ANITH. Přel. J. Rabbinowitz. Ed. I. Epstein. London: Soncino, 1990)].

[351] K rozboru jedn, tanachických částí ve vztahu k tomuto motivu viz: Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation*, s. 164 – 166. Srov. pozdější tradici, podle které se veškeré stvoření uskutečnilo, kvůli „službě Bohu Stvořiteli" (Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews:* [Vol I.] *Bible Times and Characters From the Creation to Jacob*. Přel. Henrieta Szold. Philadelphia: Jewish publication Society of America, 5707-1947. s. 83.

[352] „*A budou* [tj. „*světla*" - מְאֹרֹת] *pro znamení* [לְאֹתֹת]*": to hovoří o Šabatech*; „*a pro období* [וּלְמוֹעֲדִים]" *o poutních svátcích* [tj. *Pesach*, *Šavu'ot*, *Sukot*]; „*a pro dny*" [וּלְיָמִים]: *o počátcích měsíců; „a roky", znamenají posvěcení roků* [tj. prohlášení nového roku příslušnými autoritami] [GnR VI. 1 (překlad spolu

přikázání spojená se svátky a Šabatem[353]. Jakkoliv je prakticky nemožné, zodpovědět otázku po tom, z jakého důvodu Gemara či jiné *halachické* texty užívají toho kterého tanachického verše k podpoření svých závěrů[354] (a zodpovězení této otázky není ani tématem této práce), lze na tomto místě poukázat na význam, který pro tradici *Šema Jisra'el*, či celá, specifickým způsobem chápaná Tóra ve vztahu k motivu stvoření představuje. Aby bylo možno tento význam alespoň stručně představit, je však nejprve třeba velmi zjednodušeně poukázat na to, jakým způsobem tradice chápe pojmy „*Království nebes*" (מלכות שמים) a „*jho Tóry*" (עול תורה).

V rámci raných rabínských diskusí ohledně *Šema Jisra'el* představuje jedno z témat také pořadí ve kterém by měly být jednotlivé oddíly *Šema* recitovány, vycházející z předpokládané autority jednotlivých jejích oddílů. Spolu s tím se již v *Midraši raba* lze setkat s tezí, že verš Dt 6,4, je nejen součástí celého „zjevení" odehrávajícího se podle knihy Exodus na hoře Sinaj, ale „**שמע**" bylo prvním „slovem", které „Bůh, k Izraeli pronesl".

R. Jehuda dále řekl ve jménu Rava: A pokud někdo recituje Šema zatímco jde [měl by] zastavit, aby mohl přijmou Království nebes ve stoje. A jaká část se nazývá "Království nebes [מלכות שמים]"? [Slova] „Slyš Izraeli, Hospodin je náš bůh, Hospodin je jediný" [Dt 6,4]. Odkud plyne Izraeli povinnost k přednášení Šema? R. Pinchas b. Chama řekl: Izrael získal přednášení Šema při zjevení na Sinaji. Jak [tomu může být rozuměno]? Shledáte, že to bylo tímto slovem [tj. שמע], kterým Bůh začal [hovořit] na Sinaji. Řekl jim: "Slyš, Izraeli, Já jsem Hospodin, váš Bůh [Dt 6,4]" a oni všichni odpověděli a zvolali: "Hospodin, náš Bůh, Hospodin je jediný [Dt 6,4]". A Mojžíš řekl: "Požehnáno budiž jméno Jeho vznešeného království na věky věků". A rabíni řekli. Bůh řekl Izraeli: "Mé děti, vše, co jsem stvořil, stvořil jsem v párech; nebe a země jsou v páru; slunce a měsíc jsou v páru; Adam a Eva jsou v páru; tento svět a svět, který přijde jsou v páru; ale má Sláva je Jedna jedinečná na celém světě". Odkud je toto? Z toho, co bylo přečteno v této souvislosti: "Slyš Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný [Dt 6,4]." [DtR II. 31 [355]]

Nejen, že celý narativ předkládá tradiční pohled na „původ" recitace Dt 6,4, ale současně také obrazně usouvztažňuje tuto část *Šema* s konceptem „*Království nebes*" (מלכות שמים) [356]. Velmi zjednodušeně je možno říci, že pojem „מלכות שמים", tradice na tomto místě

---

s poznámkami převzat z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman, s. 42].

[353] Srov.: Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation*, s 121.

[354] Jakkoliv v rámci tradice existuje poměrně propracovaný systém „pravidel výkladu" (v případě *halachy* daleko více rigoróznější, než u *agady*), lze v tomto smyslu spíše postulovat možné závěry o konkrétním užitém přístupu (pokud se předem klasifikuje), zejména u starších textů by bylo velmi obtížné – ne-li nemožné – v mnoha případech určit skutečné pohnutky konkrétního autora.

[355] Překlad převzat z: *Midrash rabbah: Deuteronomy.* Přel. J. Rabinowitz. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. London – New York: Soncino Press, 1983. s 60 – 61.

[356] Zařazení verše „*Požehnáno budiž jméno Jeho vznešeného království* [שם כבוד מלכותו(…)]" do modlitební praxe je pak možno chápat jakožto potvrzení výkladu Dt 6,4, který tento verš ztotožňuje právě z konceptem „*Království nebes*" (var. „*Království Boha*") . Tento výrok, připsaný v *Midraš raba* Mojžíšovi, jehož přibližnou paralelu lze nalézt v Ž 72,19, obsahuje nejen již *Machzor Vitry* (11. stol.), ale dodnes

chápe především jakožto vyjádření „absolutní Boží suverenity“ a „jedinosti“, artikulovanou v Dt 6,4 [357]. Tento aspekt rabínského pohledu na svět má však také sociální či „politický rozměr“ pramenící z představy, že jediným „vládcem“ nad světem je pouze Bůh a svět, se vším co se v něm nachází, je tedy součástí מלכות שמים, jehož dokonalé vyjádření nastane s příchodem eschatologicky očekávané doby[358]. Avšak celý korpus *Šema Jisra'el*, nevešel do modlitební praxe tak, jak jej známe dnes. Jedno z mnoha *halachických* odůvodnění pořadí recitace dvou části *Šema* je založeno právě na uvedeném konceptu[359].

Řekl R. J'hóšua b. Karcha: "Proč שמע [Dt 6,4] předchází והיה [Dt 11,13]?“ To proto, že člověk na sebe může nejprve přijmout jho Království nebes [שיקבל עליו עול מלכות שמים] a poté může přijmout jho přikázání [מקבל עליו עול מצות] [M B'rachot II. 2 [360]].

Na tomto místě[361] je tedy pořadí recitovaných pasáží je určováno přesvědčením, že člověk musí nejprve „přijmout Boží autoritu a svrchovanost“, a poté (jako důsledek) teprve „přikázání / zákony“[362]. Prostřednictvím liturgie tedy člověk prochází procesem získávání „správného *záměru*“ (כונה)[363], aby poté mohl prostřednictvím *Šema Jisra'el* „liturgicky prožít“ samotné „přijetí *jha Království nebes“* a „*jha přikázání*“. Koncept „*jha micvot*“ (עול מצות) či v širším pojetí „*jha Tóry*“ (עול תורה)[364] je ve vztahu k sebepochopení judaismu velmi podstatný. Nejen, že „přijetí zjevení“ (v rabínském pojetí především

---

běžnou součástí *Kri'at Šema*. Není však součástí ani jedné z tanachických částí, které *Šema Jisra'el* tvoří. V rámci BT Pesachim 65a je tradice recitovat „*Baruch Šem…*“ připsána Jákobovi. K této části *Šema Jisra'el* (z pohledu dějin textu) viz: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 57 – 58.

[357] *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 90. Srov. BT B'rachot 13a.

[358] Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*. Lanham: University Press of America, 2007. s. 27. Na tomto místě srov. např. *Alejnu*.

[359] Obdobně se rabínské autority snaží zdůvodnit pořadí recitace také jiných liturgických částí, jako např. *Amidy* (BT B'rachot 34a; BT M'gila 17b). K užití konceptu „*jha Království nebes*“ v rámci *halachických* diskusí rabínské literatury viz: Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*, s. 29 – 36.

[360] Překlad převzat z: *The Mishnah: A New Translation.* Přel. Jacob Neusner, s. 5.

[361] Nicméně v rabínských pramenech se lze setkat s širokou škálou diskusí a také argumentů, podporujících recitaci *Šema* v tomto pořadí. K této diskusi se poměrně podrobně viz: Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 15 – 24.

[362] Srov.: „*Tento pořádek se nevztahuje pouze na dobu, nýbrž také k obecným tématům. V parašat Šema se jedná o vyznání projetí kabalat šabat ol malchut šamajim obecně, tzn. jha sama o sobě. Parašat Ve-haja im šamo'a hovoří o šmirat micvot obecně a Va-jomer o micva pratit* [osobní povinnosti]“ [Moše ben Maimon. *Hilchot kri'at Šema.* alef, bejt (převzato z: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 52)].

[363] Každá část *Šema Jisra'el* však z hlediska *halachy* vyžaduje jinou „minimální“ míru כונה (k tomuto tématu z tradičního pohledu reflektující širokou škálu *halachických* diskusí viz: Lamm, Norman. *The Shema: Spirituality and Law in Judaism as exeplified in the Shema, the most important passage in the Torah*, s. 171 - 178.

[364] Na tomto místě je však nutné podotknout, že pojmem תורה („*učení*“) nemíní rabínská tradice vždy „pouze“ knihy tzv. „Pentateuchu“, ale v širším slova smyslu také veškeré *halachické* učení tradice. „*Přijetí jha Tóry*“ zde tedy může být chápáno jednak v intencích „přijetí“ „*Tóry psané*“, ale také „*Tóry ústní*“, jež jsou podle rabínské tradice součástí jednoho jediného „zjevení“.

studiem Tóry a plněním všech přikázání) představuje požadovaný cíl lidského jednání na tomto světě[365], ale současně je rovněž základem pro koncepci sebevymezení spatřované v ideji „vyvoleného národa“, na jehož dodržování příkazů závisí „příchod *budoucího světa*“. Pozdější tradiční imaginace týkající se konceptu „*přijetí jha Tóry*“ však do značné míry rozvíjejí právě pojetí, jehož základy lze spatřit již v Tanachu, tj. že smysl celého stvoření je podmíněn dodržováním „Hospodinových přikázání“ a příchodem „*budoucího světa*“. Jakkoliv jsou výše citované verše Ž 89[366] díky svém metaforickému či symbolickému jazyku významově velmi těžko uchopitelné, rabínské texty představu o udělení smyslu „dějinného počátku“ prostřednictvím jejich „završení“ explikují poněkud jasněji. Samotné „zjevení“, „uzavření *smlouvy*“ a její „dodržování“ však takovému očekávanému „završení dějin“ nutně předchází. Proto je to také „*přijetí Tóry*“ (na kolektivní rovině celým Izraelem), které udává smysl, či dokonce „podmiňuje stvoření světa“[367]

[...] "*a lid stál dole pod horou*“ [Ex 19,17[368]] Rabi Abdimi b. Chama b. Chasa řekl: To učí, že Svatý, budiž pochválen, převrátil na ně horu [jako obrácený] soudek, a řekl jim: "Jestli přijmete Tóru, odstraním ji, pokud ne, budete pod ní pohřbeni". [...] Ezechiáš řekl: Co je míněno: " Když s nebe dáváš slyšeti výpověď svou, země se bojí a tichne“ [Ž 76,9[369]]. Pokud se obávalo, proč bylo tak tiché a pokud bylo tiché, proč se obávalo? Pokud se zpočátku obávalo a pak bylo klidné, tak čeho se obávalo? To je ve shodě s Réš Lakíšem. Réš Lakíš řekl: Proč je psáno "A byl večer a bylo jitro, - ten - den šestý"(Gn 1,31). Co je účelem přidání [slova] "ten"? To učí, že Svatý, budiž požehnán promluvil k dílu stvoření [מעשה בראשית], a řekl: "Pokud Izrael přijme Tóru [אם מקבלים התורה], budete existovat, pokud nikoliv, já vás navrátím do pustoty a prázdnoty [אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו] [BT Šabat 88a[370]].

Jakkoliv je motivy spojující „dodržování zákona“ a „stvoření“ v rabínské literatuře a Tanachu možno chápat na rovině metafory, a tedy jako prostředky k vyjádření zásadního

[365] Ve smyslu oddělení „sakrální“ a „profánní“ sféry života. Srov. „*Rabi Nechunja ben ha- Kana řekl: Každého, kdo na sebe bere jho Tóry* [על תורה], *zbavují jha vlády a každodenních starostí. Avšak na každého, kdo se zbavuje jha Tóry, kladou jho vlády a každodenních starostí“* [Pirkej Avot III. 6 (překlad převzat z: *PIRKEJ AVOT: Výroky Otců. Přeložil a komentářem opatřil Bedřich Nosek*. s. 23 - Výroky Otců]. Srov. také Noskův výklad k Pirkej Avot III. 6 (tamtéž, s. 65 – 66 – komentář).

[366] Viz: strana 27 této práce.

[367] Obdobně, jako se lze v *halachických* pramenech setkat s tím, že šabatová přikázání jsou „základem“ celé Tóry, či „souhrnem“ všech *micvot*, a vedle toho je tento význam připsán také jiným přikázáním, rovněž motiv „přijetí Tóry Izraelem díky kterému může svět zůstat zachován“ má své paralely. V následujícím výroku je to například chrámová „*služba*“ a „přebývání Boha v Chrámu“, co je spojeno s obdobným motivem: „*Od prvního dne, kdy Svatý, budiž pochválen, stvořil svět, toužil po tom, aby mohl přebývat uprostřed svých stvoření v dolních oblastech, ale neučinil tak. Když však byl zbudován svatostánek a Svatý, budiž pochválen v něm usídlil Šechinu, pravil: Nechť je psáno, že toho dne byl stvořen svět*“ [NuR XIII.6 (překlad převzat z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 80)].

[368] Kralický překlad.

[369] Tamtéž.

[370] Překlad převzat z: *The Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud: SHABBATH*. Přel. H. Freedman. Ed. Isidor Epstein. London-Jerusalem-New York: The Soncino Press, 1987. Srov. pozn. „a-13“ (tamtéž).

postavení, které „zjevení“ a *micvot* v judaismu zaujímají, současně s tím rovněž vypovídají o specificky religiozním nazírání na dějiny a celý svět – tj. z tradičního pohledu „*Království nebes*“. Tradiční úvahy o významu a „úloze“ Tóry ve světě, „jejíž přijetí Izraelem“ je „podmínkou“ pro jeho trvání, se však tímto momentem nevyčerpávají. Aby bylo možno, alespoň z části, poukázat na souvislost mezi chápáním Tóry a motivu stvoření ve vztahu k Šabatu, je třeba postoupit v těchto tradičních úvahách poněkud hlouběji. Obdobně jako v případě *Šema Jisra'el,* poskytne pozadí pro další výklad jedna z nejvýznamnějších liturgických částí, kterou je *Kri'at ha-Tora.*

5.2 *Kri'at ha-Tora* a „*řád světa*“

V případě *Kri'at ha-Tora* to není pouze poměrná složitost celého rituálu, jehož je samotná četba ze svitku Tóry součástí, ale i převážná část vnitrní podoby a členění synagogální prostoru (určovaného převážně touto liturgickou částí), která svědčí o významu, jehož se Tóře v rámci tradice dostává. Celý bohoslužebný korpus *Kri'at ha-Tora*, jenž je vůči ostatním částem liturgie poměrně nezávislý, obklopuje široká škála požehnání, chvalozpěvů, Žalmů a modliteb nejrůznějšího stáří a původu. K tomuto celku však při bohoslužbě přináleží např. také *deraša*[371], o Šabatech a svátcích[372] také *Haftara*[373], či čtení ze „svátečních svitků“ (*Megilog*) [374] apod. V mezích této práce by bylo prakticky nemožné poukázat, byť jen stručně na historický kontext, ve kterém se celý tento obsáhlý liturgický oddíl utvářel. Z tohoto důvodu zde budou představeny pouze ty aspekty *Kri'at ha-Tora*, které se bezprostředně dotýkají motivu stvoření či Šabatu[375].

[371] K významu „liturgického čtení textu Tóry“ ve vztahu k její exegezi viz: Dohmen, Christoph; Stemberger, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, s. 141-143.

[372] Tj. v rámci ranních šabatových bohoslužeb, o svátcích, na *Tiša be-av* a v liturgii některých postních dnů.

[373] Pojem „הפטרה“ se obvykle překládá jako „*závěr*“, tj. ve vztahu k ukončení četby z Tóry. K tomuto pojmu, a blíže k praxi četby *Haftarot* viz: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 118 – 119; *Sidur Adir ba-marom*, s. 311-312. Avignor Shinan spatřuje původ zařazení četby prorockých spisů do liturgie v pozdějším období, které charakterizuje spory uvnitř židovského společenství a polemikou se Samaritány, kteří (na rozdíl od rabínské tradice) prorockým spisů nepřikládali takovou autoritu, jako Tóře (Shinan, Avignor. „The Bible in the Synagogue“, s. 1932). Obdobným způsobem chápe původ četby *Haftara*, spolu s jejími požehnáními také Donin (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 247).

[374] Tzv. „*pět svátečních svitků*“ je v synagoze předčítáno na *Purim* (kniha Ester); na *Pesach* (Píseň písní); na *Šavu'ot* (kniha Rút); na *Sukot* (Kazatel) a pro připomínku zničení Jeruzalémského Chrámu o 9. *avu* Pláč.

[375] Blíže k historickým souvislostem utváření tradice předčítání z Tóry a prorockých knih v rámci liturgie viz: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 120 – 122; Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 27-35; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 231 – 233; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 129 – 149.

Výše bylo poukázáno na fakt, že ve vztahu k dalším dvěma základním „jednotkám“ synagogální liturgie, kterými jsou *Šema Jisra'el* (resp. *Birchot Kri'at Šema*) a *Amida*, se pojmy odvozené od slovních kořenů ברא, עשה, יצר (kterými se již v Tanachu popisuje „Boží stvořitelské jednání“) vyskytují nejméně často právě v rámci požehnání obklopujících *Kri'at ha-Tora* [376]. Vyjma některých speciálních „přídavků“ (začleňovaných do liturgie vzhledem k aktuální příležitosti[377]), liturgickou látku celého rozsáhlého korpusu *Kri'at ha-Tora* skutečně tvoří z převážné většiny děkovná požehnání a chvalozpěvy vztahující se (často s využitím odpovídajících tanachických pasáží) k „vyvolení Izraele“ [378], významu Tóry pro společenství[379], či jejímu „předání na Sinaji“ [380]. Ve shodě s tím lze pak celé „liturgické dění“ nahlížet jako symbolické opakování této „události“ [381], kdy obsah úvodních požehnání v tomto smyslu spěje právě k samotnému vyzvednutí Tóry ze svatostánku a jejímu veřejnému předčítání (tedy jejímu „zjevení“). Obdobně, jako na mnohých dalších místech synagogální liturgie, také zde se v rámci chvalozpěvů lze setkat se zdůrazněním „Boží stvořitelské úlohy“, resp. „Božího jednání“ a „odvislosti existujícího světa od svého Stvořitele“. Příkladem se může stát úvodní aramejská „modlitba“ pocházející ze *Sefer ha-zohar* (Va-jakhel 369a), která byla spolu s druhou, výrazně proklamativní částí začleněna do liturgie patrně po roce 1600[382]. Verš této „modlitby“ (někdy nazývané také *Brich šmeh*) „*Jsi to Ty, kdo živí vše a kdo udržuje*

[376] Viz: strany 48 – 49 této práce.

[377] V tomto případě je možno uvést zejména modlitbu *Mi še-brach* určenou o „všedním dni“ a Šabatu nemocným, matkám s novorozenci, či požehnání určené chlapci po *bar micva*. Často je na tomto místě v rámci šabatového šacharit recitována také tzv. „Modlitba za vládu“ v tradičních výkladech podpořena již texty Tanachu (Jr 29,7) a zařazená do liturgie zřejmě ve 14. stol. (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 253). Zatímco *Sidur Sichat Jicchak* vzhledem k tehdejší politické situaci uvádí modlitbu za Františka Josefa I. (*Sidur Sichat Jicchak*, s. 196), *Sidur Adir ba-marom* naproti tomu na tomto místě uvádí *Modlitbu za příslušníky Obraných sil státu Izrael* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 310). Obdobný charakter má také modlitba *El male rachamim* za zesnulé jejichž výroční den úmrtí připadá na nadcházející týden. Další modlitba prosebného charakteru, která se však přidává pouze na Šabat, byla do synagogální bohoslužby zavedena zřejmě na konci talmudického období, a nese název *Jekum Purkan*. Její tři „varianty“ (první dvě aramejské a poslední hebrejská) věnovány představitelům a studentům akademií v Babylonii i Izraeli, celému bohoslužby přítomnému společenství a v posledku všem obcím, spolu s těmi, kteří se starají o potřeby komunity.

[378] Srov.: *Ašer bachar*.

[379] Viz: *Va-jehi binso'a* (Nu 10,35; Iz 2,3) při vynášení Tóry ze svatostánku, zatímco při jejím navracení *U-ve-nucho jomar* (Nu 10,36; Ž 132,8-10; Př 4,2; Př 3,18 – 17; Pl 5,21).

[380] *Baruch še-natan Tora le-amo*. K historii a variabilitě souboru požehnání obklopující čtení z Tóry v jednotlivých ritech viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 157 – 163.

[381] Di Sante tuto myšlenku vyjadřuje slovy: „*Zúčastní-li se Žid čtení v synagoze, je to, jako by zrušil časový odstup a byl přítomen uzavírání smlouvy na Sinaji, když Bůh dával Tóru Mojžíšovi*“ (Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 122). Srov. Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat prayers*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 145; *Sidur Adir ba-marom*, s. 306.

[382] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 160.

vše, Ty vládneš všemu“[383], lze však na tomto místě chápat především v souvislosti s následujícím *pijutem Lecha Adonai* [384], či Dt 6,4 a tedy ve smyslu zdůraznění „Boží jedinosti“ a „úlohy Boha ve světě, spíše než v přímém vztahu k motivu stvoření. Specifickou součástí *Kri'at ha-Tora*, recitovanou pouze na šabatový *šacharit* je Žalm 29. Obsahem Žalmu 24 (recitovaného ve „všední den“ a některé svátky[385]) je především motiv „Boží moci nad stvořeným světem“ (v. 1-2), a také vyjádření možnosti „překonání“ Boží transcendence Izraelem (tj. „*Jákobem*“ – v. 7) prostředkovaná obrazem „výstupu na Hospodinovu horu“ (v. 3)[386]. Tématem žalmu 29 je oproti tomu motiv „Hospodinova slova“, resp. „*Božího hlasu*“ (קול יהוה), prostřednictvím kterého „Bůh na zemi působí“[387]. Jakkoliv tradice nabízí mnoho specifických výkladů tohoto Žalmu v souvislost se Šabatem[388], prostřednictvím motivu „*Božího hlasu*“ je možné jej chápat (shodně s Tanachem) nejen ve vztahu ke „stvoření/neustálému tvoření“, ale současně také k „darování Tóry“ [389]. Právě na Žalmu 29 lze tak ilustrovat, jakým způsobem může specifické zařazení určitého tanachického textu do liturgie velmi výrazně přispět k jeho interpretaci. Jakkoliv tedy samotné liturgické texty nenabízí explicitní odpověď na to, jakým způsobem se *Kri'at ha-Tora* vztahuje k Šabatu, či motivu stvoření, (resp. jakým způsobem se motivy Šabatu a stvoření promítají do tohoto liturgického oddílu) přesto jsou v rámci tradice Šabat, Tóra a motiv stvoření spojeny velmi výrazným způsobem.

S čtením z Tóry, které se stalo pevnou součástí synagogální liturgie zřejmě již v 1. stol. o. l.[390], se lze v rámci „všednodenní ranní liturgie“ setkat pouze v pondělí a čtvrtek, zatímco o Šabatech se Tóra čte jak v rámci ranní, tak odpolední liturgie. Obdobně je *Kri'at ha-*

[383] *Brich šmeh, Kri'at ha-Tora, šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 304).
[384] K tradičnímu výkladu *pijutu Lecha Adonai* v návaznosti na *Brich šmeh* s přihlédnutím ke kabalistickým interpretacím, viz: Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 151 – 152. Srov. historický pohled na původ těchto *pijutim* spolu s *Brich šmeh*: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 160.
[385] I když i na tomto místě panují mezi jednotlivými *minhagim* rozdíly.
[386] Srov. výklad tohoto Žalmu v: *Machzor zichron lipa*/*The Complete Artscroll Machzor*, s. 78 – 79. Svým charakterem se tak obsah tohoto Žalmu velmi blíží některým spisům, které by bylo možno označit za „mystické“.
[387] Srov.: *Starý Zákon: Překlad s výkladem* [9 - Žalmy]. Ed. Miloš Bit et al ., s. 120.
[388] V BT B'rachot 28b – 29a je obsah Žalmu 29 ztotožněn s šabatovou a „všednodenní *Amidou“*. Souvztažnost je zde spatřována mezi osmnácti benedikcemi „všednodenní“ *Amidy*, které odpovídá osmnácti výskytům „jména“ *Adonai* – „Bůh“ (יהוה), a sedmi výskyty pojmu „*Boží hlas*“, jenž odpovídá nejen sedmi benedikcím šabatové *Amidy*, ale také „sedmi dnům stvoření“ (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 258).
[389] Srov. výklad v: *Machzor zichron lipa*/*The Complete Artscroll Machzor*, s. 442. Srov. také: Blaha, Josef. *The Torah, kabbalah and Jewish Poetry: A brief introduction to Jewish thought*. Brno: Marek Konečný, 2009. s. 71 – 72.
[390] Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 78.

Tora součástí liturgie svátků[391]. Pro účely synagogálního předčítání se Tóra dělí na tzv. *parašot* („*oddíly*“). Palestinská praxe zahrnovala zřejmě 153 *parašot* s cyklem předčítání 3 roky (BT M'gila 29b). Babylónská praxe, která se později stala normativní, dělí Tóru na 53 oddílů (v aškenázské oblasti je takový oddíl zván termínem *sidra*) a trvá jeden rok[392]. Jakkoliv lze z mišnaických pramenů usuzovat, že ještě v *tana'itském* obdobní nebyly pevně ustanoveny příslušné *sidry* pro každý Šabat[393], šabatovému předčítání Tóry byla zřejmě přisuzována značná důležitost[394]. Tento předpoklad ilustruje současná praxe[395] (jenž má však kořeny již mišnaickém období), při které je v rámci šabatového *šacharit* přečtena celá *sidra* daného týdne, zatímco v pondělí a čtvrtek pouze její nepatrná část. Obdobná část *sidry* příslušející však již nadcházejícímu týdnu je součástí odpolední šabatové liturgie. Tímto způsobem čtení je celá týdenní *sidra* přečtena pouze v rámci ranní šabatové liturgie[396], přičemž počáteční *sidra* Tóry (*sidra Berešit*[397]) je poprvé v celku přečtena na první Šabat („*Šabat berešit*“) následující po svátku *Simchat Tóra*[398], a o tomto svátku po jednoročním cyklu četba Tóry opětovně končí *sidrou Ve-zot ha-beracha*[399].

Podle tradice je čtení Tóry na šabatový *šacharit* připisováno Mojžíšovi (JT M'gila 4,1; 75a), zatímco čtení o šabatovém odpoledni, v pondělí a čtvrtek Ezdrášovi (BT Bava Kama 82a) [400], nicméně těsné sepjetí četby Tóry s Šabatem souvisí podle Gemary s myšlenkou, že samotné „darování Tóry“ se mělo odehrát právě v tento den[401].

Naši rabíni vyučovali: Šestého dne měsíce [Sivanu] bylo dáno Izraeli desatero přikázání. Rabi Jose zastával názor: Bylo to sedmého [téhož měsíce]. Raba řekl: Všichni se shodují, že do pustiny na Sinaji přišli prvního tohoto měsíce. [...] Také tak se všichni shodují, že Tóra byla dána Izraeli na Šabat. Protože je psáno: "*Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý*" [Ex 20,8], zatímco jinde je psáno: "Mojžíš *řekl lidu:*

[391] K praxi čtení z Tóry a *Haftra* o Šabatu a svátcích, spolu s jeho specifiky viz: De Vries, Simon Philip. *Židovské obřady a symboly*, s. 23 – 31; Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 80; Shinan, Avignor. „The Bible in the Synagogue“, s. 1931 – 1932; Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 144 – 145.
[392] Viz: Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 80; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 118; Shinan, Avignor. „The Bible in the Synagogue“. In. Jewish study Bible. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler. s. 1930 – 1931; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 234.
[393] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 26.
[394] McKay, Heather A. *Sabbath and Synagogue: The question of Sabbath Worship in Ancient Judaism,* s. 207 – 208.
[395] Následující však již Mišnu (M M'gila III. 4-6).
[396] De Vries, Simon Philip. *Židovské obřady a symboly*. s. 27.
[397] Gn 1,1-6,8.
[398] Ke svátkům *Sukot*, *Šemini aceret* a *Simchat Tóra* viz: Stern, Marc. *Svátky v životě Židů*, s. 105 – 127.
[399] Dt 33,1-34,12.
[400] Shinan, Avignor. „The Bible in the Synagogue“, s. 1930.
[401] BT Šabat 86a; srov.: BT Šabat 88a.

Pamatujte na tento den" [Ex 13,3]. Právě tak, jak [promluvil] onoho dne, tak i zde [tj. v druhém citovaném verši] to bylo v tomtéž dni [BT Šabat 86b] [[402]].

Jedna z tradičních interpretací, vztahující se k pravidelnému čtení Tóry v pondělí, ve čtvrtek a na Šabat, ztotožňuje Tóru s vodou, které se ani po třech dnech Izraeli při pouti pouští z Egypta nedostalo (Ex 15,22). Tóra je zde přirovnána k vodě, kterou Izrael potřebuje ke svému životu stejně jako Tóru, a proto je Izraeli „dána voda/Tóra" každé tři dny v týdnu[403]. „Následování Hospodina" [404] či Tóru [405] však do souvislosti s „životem" klade již Tanach. V knize Přísloví je Tóra označena dokonce za „*strom života*" (עץ חיים)[406], kterou měl podle pozdější *agady* „darovat" Bůh Adamovi a Evě, namísto „*stromu života*" zahrady *Eden*[407]. Tento motiv nalezl později své vyjádření také v mnoha mystických konceptech, kde je Tóra/"*strom života*" často chápána jakožto „prostředek spojující člověka s Bohem", tj. „nižší sféry kosmu s těmi vyššími". Kniha Přísloví (zejména Př 8) nás však přivádí rovněž k motivu *moudrosti*" (חכמה), kterou Bůh „*vlastnil na počátku svých cest*" (Př 8,22). K formování některých spekulací vztahujících se k tomuto motivu docházelo výraznějším způsobem zřejmě několik posledních století před přelomem letopočtu, a to více či méně v přímém kontaktu s některými filosofickými systémy, jako např. stoicismem či neoplatonismem[408]. V této době se rovněž celý koncept „Boží *moudrosti*", jakožto jednoho z Hospodinových „atributů" spojil s motivem

---

[402] Překlad převzat z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: SHABBATH*. Přel. H. Freedman. Ed. I. Epstein.

[403] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 233; *Sidur Adir ba-marom*, s. 305.

[404] "*Ale vy, kteří jste se přimkli k Hospodinu, svému Bohu, jste dodnes všichni živi*" (Dt 4,4); „*Hospodin, tvůj Bůh, obřeže tvé srdce i srdce tvého potomstva a budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a budeš živ* (Dt 30,6). Srov. také: „*U tebe je pramen žití, když ty jsi nám světlem, spatřujeme světlo*" (Ž 36,10).

[405] *'Když Mojžíš domluvil k celému Izraeli všechna tato slova, řekl jim: "Upněte své srdce ke všem slovům, která vám dnes dosvědčuji. Přikážete svým synům, aby bedlivě dodržovali všechna slova tohoto zákona. Pro vás není to slovo prázdné, ono je váš život* [כִּי לֹא־דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם כִּי־הוּא חַיֵּיכֶם]. *Pro toto slovo budete dlouho žít v zemi, do níž přejdete přes Jordán, abyste ji obsadili"'* (Dt 32,45-47).

[406] „*Stromem života* [עֵץ־חַיִּים] *je těm, kdo se jí* [tj. „*moudrosti*"] *chopí, blaze těm, kdo se jí drží*" (Př 3,18).

[407] "*Jako strážce vstupu do Ráje postavil Bůh cheruby, nazvané také někdy - proměňující se meč plamenů, protože andělé mohou proměňovat sebe z jednoho tvaru do dalšího, jak potřebují. Namísto stromu života, daroval Bůh Adamovi Tóru, která je podobná stromu života, když s jí člověk přidržuje, a bylo mu dovoleno vztyčit svůj příbytek v sousedství Ráje na východě*" (Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews:* [Vol I.] *Bible Times and Characters From the Creation to Jacob*, s. 81. Srov. Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 112.

[408] Shatz, David. „The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy". In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds. Daniel H. Frank; Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s. 29; Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Rencounter in Palestine during the Early Hellenistic period*. London: XPRESS REPRINTS, 1996. s. 153 – 175.

stvoření[409]. Do přímé souvislosti s „aktem stvoření“ je pojem חכמה kladen již ranou „mudroslovnou“ literaturou helénistické éry[410], četnými pseudepigrafy, a především tanachickou knihou Přísloví (zejm. Př 8). Později, v rámci kosmogonických spekulací rabínského judaismu však nalezl tento koncept své místo ve výrazně specifické podobě[411]. *Moudrost*, ztotožněná s Tórou[412], je ranými rabínskými autoritami chápána jakožto existenci světa (světů) předcházející, a prvně stvořená[413], „matrice“ (v pozdějších interpretacích: „*řád světa*“/“*věčný řád*“ – סדר עולם), podle které byl svět stvořen. *Midraš raba* představuje takový koncept ihned při výkladu Gn 1,1, resp. pojmu „בראשית“.

R. Ošaja začal [svůj výklad takto]: "Tehdáž byla jsem od něho pěstována [אָמוֹן], a byla jsem jeho potěšení " [Př 8,30[414]]. "אָמוֹן" znamená pěstoun; "אָמוֹן" znamená skrytý; "אָמוֹן" znamená utajený; a někteří říkají: "אָמוֹן" znamená velký. "אָמוֹן" je "pěstounem", jak jste četli, "jako chůva [הָאֹמֵן] nemluvňátko" [Nu 11,12]. "אָמוֹן" znamená skrytý, jako ve verši, "kteří byli zahaleni [הָאֲמֻנִים] v purpuru" [Pl 4,5] [...]. Další výklad: "אָמוֹן" je dělník. Tóra prohlásila: "Já jsem byla pracovním nástrojem Svatého, budiž požehnán“. V praxi člověka, když smrtelný král buduje palác, nebuduje jej jeho vlastními schopnostmi, ale skrze schopnost architekta. Architekt jej nadto nebuduje podle svých představ, ale užívá plány a schémata, aby věděl jak uspořádat místnosti a dveře. Také Bůh se radil s Tórou a stvořil svět, zatímco Tóra prohlásila: *Na počátku stvořil Bůh* [Gn 1,1]. Počátek [בְּרֵאשִׁית], odkazuje na Tóru, jako ve verši, "Hospodin mě vlastnil jako počátek [רֵאשִׁית] své cesty" [Př 8,22] [GnR I. 1[415]].

Tóra tedy z tradiční perspektivy nepředstavuje „pouhé zjevení Boží vůle“, ale také „*řád světa*“, podle kterého byl svět stvořen, který byl ve fixované formě „předán Izraeli“, a který musí Izrael, v podobě „*jha Tóry*“, specifikovaněji „*jha micvot*“, také „přijmout“. Tento pohled může tedy rovněž přispět k porozumění tomu, proč se *amora'im* v

[409] Blíže viz: tamtéž, s. 156 – 157.
[410] Tj. období, kdy území Palestiny, její náboženský a kulturní život byl v přímém styku s řeckým a římským světem, a kdy rovněž vznikají některá díla deuterokanonické či pseudepigrafické literatury (tj. cca 4. st. př. o. l. – 2. stol. o. l.). Srov. např. „Knihu Ježíše Síracha“: '„*Vyšla jsem z úst Nejvyššího a jako mlha jsem zahalila zemi. Na výsostech jsem přebývala, můj trůn je na sloupu oblakovém. Obvod nebes jsem sama obešla a prošla i nejhlubší propastí.* […] *Tehdy mi Stvořitel všehomíra dal příkaz, ten, který i mne stvořil a našel místo pro můj stan, mi řekl: 'V Jákobovi přebývej a v Izraeli měj své dědictví!' Před počátkem věků mne stvořil a nepominu na věky.* […] *Toto všechno obsahuje kniha smlouvy Boha nejvyššího, Zákon, který nám uložil Mojžíš jako dědictví Jákobovým pospolitostem'* (Sir 24,1-23).
[411] K možným vlivům helénistické filosofie na rabínské představy o „stvoření světa podle Tóry“ Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic period*, s. 169 -175.
[412] V křesťanském prostředí pak s Mesiášem (tedy Kristem). Srov.: *Pirkê de Rabbi Eliezer*. Přel. M. Friedlander. Skokie (Illinois): Varda Books, 2004-5764. s. 12, pozn. 19.
[413] Srov. *Pirkej R. Eliezer*: „*Sem věcí bylo stvořeno předtím, než byl stvořen svět. Byly to: Tóra, Gehinom, zahrada Eden, Trůn Slávy, Chrám, pokání, a jméno Mesiáše. Odkud víme, že se obrátil na Tóru? Protože je psáno: "Bůh mne formoval jako počátek své cesty*" [poněkud pozměněný verš Př 8,22] [Pirkej R. Eliezer III. 2b. ii. (překlad převzat z: *Pirkê de Rabbi Eliezer*. Přel. M. Friedlander, s. 12)]. Srov. např.: BT Pesachim 54a; BT N'darim, 39b.
[414] Kralický překlad.
[415] Překlad převzat z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman, s. 1.

halachické diskusi nad dobou recitace *Šema Jisra'el* obracejí právě ke Gn 1,5, resp. „řádu stvoření/*řádu světa"*, zachyceném v Gn 1, a prostředkovaném výrokem „*byl večer a bylo jitro*" z Gn 1 (v. 5; 8; 13; 19; 23; 31). Nicméně tento „*řád světa*" není pro tradici vyjádřen „pouze" skrze konkrétní narativ Tóry (např. právě Gn 1-2), či v podobě zákonů „rozvíjen" *halachickými* ustanoveními „*ústní Tóry*", ale ve své podstatě byl „Izraeli předán" již v podobě jednotlivých písmen, a jejich pořadí, kterými je Tóra zapsána.

Obdobným konceptem, založeným právě na specifickém pojetí písmen hebrejské alef-bety (tedy Tóry)[416], je v některých moderních *sidurim* či *machzorim* odůvodňováno zachování tradicí předávaných forem modliteb spolu s jejich přednesem v hebrejském jazyce.

Rabi Dov Ber, Magid z Meziřiče [417], napsal: Je známo z kabalistické literatury, že písmena alef-bety byla stvořena před vším. Poté, skrze užívání písmen, Svatý, budiž pochválen, stvořil světy [418]. Tato myšlenka je ukryta v prvním verši Tóry, בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת, *Na počátku stvořil Bůh* אֵת [Gn 1,1a] = to jest, prvním Božím aktem stvoření bylo stvoření písmen od alef do tet (*Or Tora*). Dvaadvacet svatých písmen, jsou hlubokými, prvotními, duchovními silami. Ona jsou ve skutečnosti, surovým materiálem stvoření [„*the raw material of Creation*"]. Když je Bůh zkombinoval do slov, frází, příkazů - zapříčinila stvoření, přeložení Jeho vůle do reality. Je zde analogie i ve fyzické oblasti: jedna kombinace vodíku a kyslíku produkuje vodu; zatímco další produkuje peroxid vodíku. Tak je to se všemi elementy a jejich konečnými možnými kombinacemi. [...] Stejný výklad může být aplikován na jazyk modlitby. Muži Velkého shromáždění [419] měli schopnost spojit písmena, verše, a ideje takovým způsobem, který odemyká brány nebes. Jejich sestavení *tefily* [tj. *Amidy*]se rovná aktu stvoření. To je důvodem, proč je tak důležité neodchýlit se od jejich jazyka a formulace [420].

Hypoteticky vzato pak může být tradicí celá řada fenoménů chápána jakožto projev tohoto „*řádu světa*" stejně tak, jako jeho „narušení" [421].

Na přelomu 16. a 17. století tento koncept našel své uplatnění mimo jiné v rozsáhlém díle Jehudy Löwa ben Becalela, kterým si získal řadu následovníků, a které nalezlo ohlas také

---

[416] K tomuto pojetí viz: Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.*, s. 263 – 267.

[417] Po Jisra'elu ben Eli'ezerovi jeden z nejvýznamnějších představitelů východoevropského chasidismu 18. století. Právě jemu je přisuzováno převzetí podstatné části *siduru* sestaveného Izákem Luriou jakožto základní modlitební knihu chasidského hnutí.

[418] Již podle raných rabínských výkladů (GnR IX. 2) nepředstavuje současný svět první ve stvoření. Před tímto světem měl Bůh stvořit také jiné světy, které ale podle *agady* poté sám zničil.

[419] Podle tradice se „instituce" *Velkého shromáždění* (כנסת הגדולה) odvozuje od Ezdrášova působení v Palestině po návratu z „babylónského zajetí". Mezi prvními členy měli být proroci Zachariáš, Malachiáš a Chagaj. Prostřednictvím této „instituce" tak rabínská tradice postuluje kontinuitu mezi dobou prorockou a dobou prvních *tana'im*, tj. učiteli vystupujícími v Mišně (srov.: Pirkej Avot I.). Na činnost *Velkého shromáždění* měl poté ve 3. století o. l. navázat *Sanhedrin*. Jsou to právě členové tohoto *Velkého shromáždění*, od kterých tradice odvozuje některé modlitby.

[420] *Machzor zichron lipa*/*The Complete Artscroll Machzor*, s. xv - xvi.

[421] V souvislosti s touto představou lze zmínit například význam, který se v Tanachu a pozdějších rabínských výkladech přisuzuje těm, kteří „zachovávají Hospodinův zákon", tj. „*spravedlivým*" (צדיקים). Nejen, že celý svět v rabínských imaginacích existuje právě díky *spravedlivému* (BT Jóma 38b; GnR VIII. 4), ale naopak *svévolní* (רשעים), jež „zákon" nedodržují, „stvořený svět ničí" (Pirkej Avot V. 1).

v prostředí východoevropského chasidského hnutí. Ve svém spisu *Derech Chajim* Maharal zdůraznil, že bez Tóry (סדר עולם) by se celý svět navrátil zpět v „תוהו ובוהו“ a pouze Tóra je v tomto smyslu také „prostředníkem mezi Bohem a člověkem“. "*Proto ten, kdo studuje Tóru pro ji samu, vytváří mír mezi vyššími a nižšími světy*" [422]. Jedním z důsledků porušení „řádu světa“ je však například „exil Izraele“. Nicméně protože nelze v takto „narušeném stavu“ setrvávat provždy, musí se také tato situace navrátit „do svého přirozeného stavu“. Celý svět se podle Maharala neustále vyvíjí, a v jistém smyslu spěje od nejnižší (materiální) úrovně k vyšší úrovni (duchovní) také člověk. Jakkoliv však může dosáhnout dokonalosti pouze ve „*světě, který přijde*“ [423], jeho úkolem je, aby jeho jednání ve světě, odpovídalo „*řádu světa*“, obsaženém v Tóře[424] a tím se svět ke svému „původnímu řádu“ navracel. Ačkoliv byl Maharal velmi silně ovlivněn židovskou mystikou, byl nucen reagovat na racionalistickou kritiku Tanachu (Bible), a ve svém díle výrazně akcentoval morální či etický rozměr lidského jednání, sám představuje pokračování rabínské tradice. Použijeme-li na tomto místě pojmu uvedeném v citované *Mišně*, „přijetím *jha Tóry*“ („*jha micvot*“), tj. „dodržováním Božích nařízení“ (u Maharala ve spojení s etickým momentem[425]) Izrael v jistém smyslu podílí na „stvořitelském aktu“, resp. „udržování *řádu stvoření* ve světě“. Současně s tím je to tedy právě „následování Tóry“ (ať má artikulace tohoto požadavku jakoukoliv podobu), které udržuje ve světě „řád“, reprezentovaný například „přebýváním Izraele“ v zemi, která mu byla „zaslíbena Bohem“. Avšak absolutní „navrácení řádu“ do světa se však uskuteční teprve s příchodem „*budoucího světa*“. Na tomto místě se tedy dostáváme opětovně ke koncepci, která byla

[422] Derech Chajim V. (Sadek, Vladimír. „The Spiritual World of Rabbi Judah Loew Ben Bezalel“. In. *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews.* Vol. IV. Eds Lewis Weiner; Gertrude Hirschler. New York: The Siociety for the History of Czechoslovak Jews, 1991 – 1992. s. 111- 112). Prostřednictvím studia Tóry (a náležitého jednání) se podle Maharala (zčásti ovlivněného kabalou a neoplatonismem) člověk pozvedá „z roviny hmoty“ na „rovinu ducha“. To v jistém smyslu odpovídá také Maharalovu pojetí „vzestupu světa“ a vývoji dějin, vyjádřenému třemi vzájemně provázanými etapami: stvořením, „vzdáleností od Boha“ a opětovnému „návratu k Bohu“ prostřednictvím „pokání/návratu“ (תשובה) (tamtéž s. 109 – 114).
[423] Tamtéž, s. 115 – 116.
[424] Tamtéž, s. 117.
[425] Na tomto místě je však nutné poznamenat, že tradiční uchopení „Božích nařízení“, tj. pojetí „zákona“ a odsud plynoucí systém *halachy* nelze chápat ve smyslu striktního „legalismu“ a „pouhého“ lpění na liteře zákona. Jakkoliv mnohé tanachické texty mohou takový pohled velmi výrazně podporovat, jedním z „aspektů Tóry“ je pro tradici také moment, který by bylo možno nazvat „etický“, jenž je v těsném spojení s osobním vztahem k Bohu (v Tanachu např. tvz. „bázeň Boží“ - יִרְאַת יְהוָה) zdůrazňován nejen v literatuře „ne-*halachické*“ (Srov.: Pirkej Avot I. 12; II.8), ale také čistě *halachické*. Srov.: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, I. 29, 1 - 21; s. 91 – 97. Tvrzení, že Maharalovo myšlení je ve vztahu k předcházející tradici etické, současně neumenšuje tento moment přítomný ve starších textech Tanachu, či rabínské literatuře. K některým specifikům „etického konceptu“ judaismu, zejména k jeho sepětí s chápáním „Božích přikázání“ a požadavku „nápodoby Boha“ viz: Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.* s. 25 - 47.

jakožto jedna z možných hypotéz v přístupu ke stvořitelskému narativu knihy Genesis, a posléze Šabatu, stručně představena v první kapitole[426]. Zatímco ve vztahu k Tanachu se však jednalo o hypotézy založené zejména na textové kritice a fenomenologickém přístupu ke stvořitelským mýtům, v rámci výše představených konceptů se s téměř identickým motivem setkáváme přímo v samotné tradici. S rozvinutím téměř všech uvedených tradičních představ je tak možné se setkat také v mnoha moderních výkladech. V rámci jednoho z nich je to právě a pouze člověk („vrchol stvoření"), „dodržující Hospodinovu *smlouvu*", jehož prostřednictvím může dojít k jisté „realizaci" „*deseti výroků*" (עשרה מאמרות)[427], kterými Bůh „stvořil svět" [428], ztotožňovaných s „*desaterem slov*/přikázání" (עשרת הדברים)[429].

Na základě tanachického spojení Šabatu a „*znamení smlouvy*", a v souvislosti s názorem (představeným v kapitole věnované *Psukej de-zimra*), že Šabat je „*souhrnem*" všech přikázání, se pak v rámci tradice objevuje myšlenka „zachovávání/obnovování světa" prostřednictvím „dodržování zákona", či právě skrze „zachovávání" Šabatu [430]. Pokud by tedy Izrael nedodržoval přikázání spojená se Šabatem, „navrátil" by se svět zpět do *chaosu*, tj. stal by se opětovně „תוהו ובוהו"[431]. Na druhou stranu, pokud však Izrael Šabat „zachovává", nejen že se „aktivně podílí na udržování světa v existenci", ale současně

---

[426] Viz: strany 22 a 23 této práce.

[427] Tento moment je často spojován s desetkrát se opakujícím motivem „Boha, který *promluvil*" v Gn 1-2 [tedy: Gn 1,3; 1,6; 1,9; 1,11; 1,14; 1,20; 1,24; 1,26; 1,29; 2,18]. Srov.: *PIRKEJ AVOT: Výroky Otců*. Přeložil a komentářem opatřil Bedřich Nosek, komentář - s. 117.

[428] Srov.: „*Deseti výroky byl stvořen svět* [בעשרה מאמרות נברא העולם]. *Jaké poučení z toho plyne? Což nemohl být stvořen pouze jedním výrokem? Stalo se to, aby byli potrestáni bezbožníci, kteří ničí svět stvořený deseti výroky, a aby obdrželi dobrou odměnu spravedliví, kteří udržují svět stvořený deseti výroky*" [Avot V. 1 (překlad převzat z: tamtéž, Výroky Otců - s. 36)].

[429] Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 19.

[430] *'Veškeré stvoření je neustále obnovováno - jinak by nemohlo existovat - avšak specifická obnova Šabatu, vyžaduje poznání a vnímání* ["*recognition and perception*"] [které je schopen pouze člověk]. *Podmínka pro [úlohu] Šabatu v obnově* [světa] *- člověk - byla stvořena před začátkem Šabatu. Posledním projevem stvoření bylo* נַעֲשֶׂה אָדָם *"učiňme člověka" (Gn 1:26). Všech šest dnů, v jejich pyramidálním aktu stvoření, bylo postaveno až k vrcholnému momentu, kdy byl stvořen člověk. On sám mohl rozpoznat svatost Šabatu a učinit soudnou volbu přetvořením Deseti Výroků stvoření do formy obsahující Desatero Přikázání. Jen on mohl uskutečnit smlouvu mezi nebem a zemí. Podle výše řečeného pak Pachad Yitzchok vysvětluje učení Ga'ona z Vilna. Ga'on z Vilna psal, že Bůh neustále obnovuje své činy stvoření, ale že obnova potřebná k Šabatu* [jeho úloze v obnově světa] *byla stvořena dříve; o samotném Šabatu Bůh odpočíval, protože základ pro jeho obnovování* [tj. světa] *byl již položen. V pravdě. Obnova je úlohou člověka, který byl stvořen před začátkem Šabatu'* (tamtéž, s. 23). K mysticky orientovanému výkladu úlohy Šabatu (ztotožněného z celou Tórou) pro existenci světa viz: Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*. Jerusalem – New York: Feldheim Publishers, 1985. s. 33 – 34.

[431] Tamtéž, s. 29 – 30. Srov.: Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 63 – 64.

s tím do něj opětovně „navrací dokonalost Božího řádu stvoření“, a přispívá tedy k příchodu „*budoucího světa*“.

R. Jóchanan řekl: Svatý, budiž požehnán, promluvil k Izraeli: Ačkoliv jsem stanovil konečnou dobu pro příchod budoucího světa na stanovený čas, jakkoliv se ke mně Izrael navrátí v pokání či nikoliv, pokud se budou kát dokonce jen jediný den, přivedu jej dříve než v jeho stanovený čas. Z toho důvodu [spása přijde] dnes, *„pokud však budete naslouchat Jeho hlasu* [Ž 56,7]“. A stejně tak tedy shledáme, že Syn Davidův přijde jako odměna za zachovávání všech přikázání [v jednom dni]; tak také přijde kvůli zachování jediného Šabatu, protože Šabat je ekvivalentem všech přikázání“ [ExR XXV. 12[432]].

Myšlenka, že budoucnost světa a v podstatě celý svět je odvislý od Boha, a dějiny jsou určovány vztahem Izraele k němu, založeném na neustálé „službě Hospodinu“, spolu se specifickým pojetím Tóry (jak v „*písemné*“, tak „*ústní*“ podobě), resp. všech „Božích zákonů“, je pak jedním ze zdrojů pro představu, že je to právě „zachovávání Šabatu Izraelem“, které „udržuje“ a v podstatě „spolu-utváří svět“ [433]. Také na tomto místě se však nejedná o myšlenku zcela novou[434], ale zakotvenou v široké škále narativů zdůrazňujících zásadní význam Šabatu pro Izrael, či celý svět. Jeden z nich hovoří například o tom, že stvoření bylo „dokončeno“ a „úplné“ teprve „sedmého dne“, tj. když byl „Bohem stvořen Šabat“.

G’niva řekl: „Lze to přirovnat ke králi, který uchystal svatební komnatu, omítl ji, vymaloval a ozdobil; a co v ní ještě scházelo? Aby do ní vešla nevěsta. A podobně: co dosud scházelo světu? Šabat“. Řekli rabíni: „Představte si krále, jenž zhotovil prsten. Co tomu prstenu chybělo? Pečeť. A co chybělo světu? Šabat“ [JT Avoda zara II, 42a[435]].

5.3 Shrnutí

Na rozdíl od mnoha jiných liturgických částí, zejména četných *pijutim*, zaujímá čtení z Tóry a *Šema Jisra’el* v rámci liturgie zvláštní postavení nejen proto, že jako takové byly do liturgie včleněny mnoho staletí po svém předpokládaném vzniku, ale jejich význam je přímo odvozený z autority, kterou pro tradici představuje „zjevení“. Obdobným způsobem, jakým byla v průběhu staletí tradicí vykládána samotná Tóra (a její „obsah“ byl tedy neustále explikován a „zpřítomňován“), také jednotlivé části *Šema Jisra’el* získaly postupně svůj vlastní specifický význam, a *Šema Jisra’el* postupně zaujala přední postavení v rámci soukromé modlitební praxe i synagogální liturgie. Právě v případě *Šema Jisra’el* se látkou, kladoucí tuto liturgickou část do souvislosti s motivem stvoření, staly

[432] Překlad převzat z: *Midrash rabbah: Exodus*. Přel. S. M. Lehrman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. London: Soncino, 1983. s. 315. Srov. také JT Taanit 64a, či naopak BT Šabat 118 b., kde je příchod „*spásy*“ spojován s dodržením minimálně dvou Šabatů.
[433] Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*, s. 1 – 6.
[434] Nicméně chápání člověka (zejména s odvoláním na Gn 1-2) jakožto „Božího pomocníka v neustálém utváření světa“ doznalo v Judaismu značného přijetí zejména v posledních dvou staletích. Jak poukazuje Jakob Petuchowski, raná rabínská tradice byla vůči takovému nahlížení na člověka značně rezervovaná (Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 100).
[435] Převzato z: Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 44.

především její tradiční interpretace, tj. *halachické* diskuse vztahující se k jejímu přednesu představené Mišnou a Gemarou. Jakkoliv je recitace *Šema Jisra'el* a příslušných oddílů Tóry v liturgii doprovázeno rozsáhlým souborem požehnání, obsah liturgického celku *Kri'at ha-Tora* se k motivu stvoření vztahuje ze všech tří základních liturgických částí nejméně. Jistou výjimku tvoří Ž 29. Jedním z jeho ústředních témat je motiv „*Božího hlasu*" (קול יהוה), jenž je možné chápat na jedné straně ve vztahu ke stvoření (se zdůrazněním „Boží moci ve světě"), a na stranu druhou právě k „darování Tóry na hoře Sinaj".

V kapitole věnované *Psukej de-zimra* bylo poukázáno na to, že jedním z motivů, který šabatové Žalmy oproti „všednodenní liturgii" nabízejí, je právě „darování Tóry" a „zachovávání zákona". V tomto smyslu je možné tento fakt interpretovat ve vztahu k tradičnímu požadavku „správného *záměru*", tj. „vhodné" přípravy na Šabat, o kterém se podle tradice mělo uskutečnit „předání Tóry" – resp. přípravy na šabatovou liturgii, která je se čtením z Tóry velmi úzce spjata. Samotný text *Šema Jisra'el*, či liturgický celek *Kri'at ha-Tora* (pozornost byla věnována zejména souboru okolostojících požehnání a modliteb), se v liturgii explicitně k motivu stvoření zvláštním způsobem nepojí. Oba dva liturgické celky tedy v této kapitole poskytly spíše určité pozadí pro stručné zvýraznění vztahu, který tradice vnímá mezi Tórou, dodržováním zákonů a stvořením světa. Na *halachických* diskusích ohledně denní doby a pořadí recitace jednotlivých částí *Šema Jisra'el* bylo poukázáno na význam, jaký pro rabínské myšlení ve vztahu k nazírání na „povahu" světa zastává „následování Tóry". Již v mišnaickém traktátu B'rachot (II. 2), je prostřednictvím diskuse nad jednotlivými částmi *Šema* vyjádřena myšlenka, že každý člověk, musí nejprve přijmout „absolutní Boží autoritu" (dosl. „*jho Království nebes*") a poté teprve může „přijmout *jho micvot*".

Specifické nazírání na dějinný vývoj, jehož předobrazy lze nalézt již v Tanachu, ztotožňující dějiny světa s dějinami Izraele, chápe stvoření jakožto počátek dějin v přímém vztahu k jejich (více či méně jasně formulovanému) „eschatologickému završení". Vyplnění „Božích zaslíbení" Izraeli (vyjádřené skrze příchod „*budoucího světa*") však předpokládá právě „uzavření *smlouvy*" a „dodržování Božích nařízení" (slovy rabínské tradice: „přijetí *jha micvot*/*jha Tóry*). Již v talmudické literatuře se lze pak setkat s myšlenkou, že pouze skrze „přijetí Tóry" Izraelem je možné neustálé „trvání a

zachovávání světa“ (BT Šabat 88a). Jakkokliv je možné tyto motivy chápat pouze ve smyslu metafory, a tedy především jakožto zdůraznění významu, který tradice zákonům, jakožto „zjevené Tóře“ přičítá, artikulací pouze tohoto rozměru uvedených tradičních konceptů, by se do značné míry vytratil specificky religiozní rozměr v chápání světa a pozice člověka v něm. V rámci judaismu je možné tuto specifičnost religiozního nazírání světa (Jacob Neusner jej zve „*utopickým*“ [436]) ilustrovat právě konceptem „*Království nebes*“, jenž je založen na přesvědčení o „absolutní Boží svrchovanosti“ nad světem, a jehož důsledkem je nutnost „přijetí Boží vůle“ („*jha Tóry*“).

Tradiční pohled na dějiny světa (Izraele), určované „službou Bohu“ a očekávaným „završením“ ve vyplnění „Božích příslibů“, však velmi úzce souvisí s představnou, že „zjevená Tóra“ ve světě „zpřítomňuje Boží *moudrost*“ skrze kterou byl stvořen celý svět. Tóra je pak v tradičních imaginacích chápána jako vyjádření „*řádu světa*“ (סדר עולם), jenž je potřebný k jeho existenci, a který je realizován („vnášen do světa“) skrze zachovávání *micvot*. Jakkoliv v sobě Tóra tedy nese jakýsi „model uspořádání světa“, samotný svět v současné podobě (na konkrétním místě a v konkrétním čase) takové „dokonalé uspořádání“ nenaplňuje. V těchto tradičních úvahách tedy není úlohou Izraele „pouze“ prostřednictvím dodržování *micvot* do světa vnášet „řád stvoření“ nutný k jeho existenci, ale také „svět opětovně navracet“ k jeho „ideálnímu stavu“, který však v tomto smyslu nepředstavuje skutečný „návrat“ zpět na počátek dějin, ale v před – k jejich „završení“ v „*budoucím světě*“. Ve shodě s *agadou*, hovořící o „Tóře, předané Adamovi“ jakožto „náhradě“ za „*strom života*“ rostoucí v *Edenu*, je také onen „návrat k počátečnímu řádu stvoření“ připodobňován[437] k „*zahradě Eden*“ (גן עדן)[438]. Na tomto místě tedy

[436] Jacob Neusner v souvislosti s rabínským pojetím Izraele v dějinách hovoří o „*rabínské utopii*“ („*the rabbinic utopia*“), jejíž základ spočívá ve vybudování dokonalé („ideální“) společnosti, prostřednictvím realizace „Božího zákona“ (zachyceném ranou rabínskou literaturou) (Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*, s. vi) v jeho „realizovatelné“ i „ideální podobě“ (s. x; xiv), aniž by došlo k jakémukoliv oddělení charakteru obou kategorií *micvot*. Neusner nicméně definuje „utopii“ velmi široce, tj. jakožto „*termín, který může být použit na všechny sociální, intelektuální a politické systémy, které jsou nerealizovatelné v době, kdy jsou koncipovány a prezentovány*“ (s. vii), což lze v konečném důsledku aplikovat na celou řadu nejen politických, ale také náboženských systémů.

[437] Srov.: '*Jaký význam má: „Oko nespatřilo že (by jiný) bůh, mimo tebe, učinil něco pro toho, kdo na něj čeká“ (sic Iz 64,3 [4])? To se vztahuje k Edenu, na němž nespočinulo oko žádného stvoření. Možná se budeš ptát: A kde tedy byl Adam? V zahradě. Ale možná namítneš, že zahrada je totéž co Eden! Proto Písmo učí: „Z Edenu vychází řeka, aby napájela zahradu“ (Gn 2,10). Tudíž zahrada a Eden nejsou totožné*' [BT B'rachot 34b (převzato z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 425)].

[438] Obdobné motivy (ačkoliv v poněkud odlišných intencích, než je tomu v rabínské literatuře) však nabízí již Tanach (srov.: Iz 11,6-9; 51,3; Ez 36,35) či některé pseudepigrafy (4Ezdr 4,7; 7,36 apod.).

nepřekvapí, že jakožto určité „předobrazy“, příchodu takto charakterizovaného eschatologicky očekávaného věku, jsou tradicí interpretovány nejen události „vysvobození z Egypta“ a „návratu Izraele do Kenaanu“ [439] (srov. motiv přítomný v Žalmech *Psukej dezimra*), ale současně s tím také periodicky se opakující příchod Šabatu, sabatických či jubilejních roků[440]. Vzhledem k tomu, že jsou to právě šabatová přikázání, jenž již Tanach klade do souvislosti s „nápodobou Boha“, a která představují určitý „souhrn“ celé Tóry, pak také skrze jejich „dodržování“, Izrael z tradiční perspektivy vnáší do světa „prvotní řád“, a současně „*obnovuje stav* [počátečního] *stvoření odpovídajícího Božímu záměru*“[441] – přispívá tedy k příchodu eschatologicky očekávaného „završení dějin“ [442]. Na pozadí těchto tradičních konceptů je pak možné lépe porozumět nejen tendenci, odvozovat počátky jednotlivých svátků či dnů právě z Gn 1-2,3, ale současně některým *halachickým* diskusím, odvolávajícím se (byť nikoliv explicitně) v některých případech právě k „řádu stvoření“ v užším smyslu zachyceném v narativu Gn 1-2.

Jak bylo stručně poukázáno v kapitole věnované tanahickým motivům, také v případě interpretace Tanachu se lze setkat s přístupem, který vybrané texty (zejména Gn 1,1-2,3) spolu s některými „zákonodárnými“ oddíly, chápe ve smyslu určitého „paradigmatického opakování Boží stvořitelské úlohy“ skrze dodržování zákona. Zatímco v tomto případě se však jednalo o optiku, založenou na metodách textové kritiky či fenomenologie náboženství, v rámci této kapitoly (v souladu s metodou zvolenou při zpracovávání této práce) bylo poukázáno na fakt, že analogické pojetí explicitně nabízejí samotné tradiční

[439] Neusner (Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*) v této souvislosti hovoří o „usazení Izraele v Kenaanu“ jako o „*archetypu Edenu a modelu světa, který přijde*“ (s. 11), jenž vykazuje „utopické“ znaky, vyplývající z interpretací narativu knihy Genesis o „zahradě Eden“. Člověk v takovém „světě“ neobdělává zemi, není třeba zajišťovat potravu, a svět se nachází v jakémsi „harmonickém stavu“ (s. 14; také s. 10). Obdobné obrazy lze však v souvislosti s eschatologickým očekáváním nalézt již v Tanachu (srov. Iz 11,6-10), a chápání „vyvedení z Egypta“ ve vztahu k „překonání otroctví Izraele“ a nabytí „svobody v Bohem zaslíbení zemi“, poskytuje pro takové interpretace dostatečný základ. Nadto deuteronomistické zasazení motivů „zachovávání Šabatu“ a „vyvedení z Egypta“ do přímé souvislosti, obdobné úvahy podporuje.

[440] Jedním ze základní bodů Neusnerovy teorie „*rabínské utopie*“ je právě těsné spojení dodržování sabatických a jubilejních roků, přebýváním Izraele v Kenaanu (Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*, s. 11). Jakožto *micvot*, je zachovávání sabatických a jubilejních roků vázáno na „opětovné“ přebývání Izraele v „zaslíbené zemi“. Význam Šabatu se tedy vyjeví právě na tomto místě, protože jeho „zachovávání Izraelem“ je možné kdykoliv a kdekoliv (tedy i tehdy, nachází-li se Izrael v „exilu“).

[441] Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*, s. 7.

[442] Srov. „*O Šabatu stvoření, během sabatického roku, a jubilejního roku, se různorodé aspekty života Izraele navrátily ke způsobu, v jakém byli v době stvoření. Izraelité tak potvrdili, že v počátcích stvořil perfektní svět, a zajistí, že svět tady - a - teď není přespříliš odchýlen od své dokonalé povahy. Prostřednictvím poskytnutí příležitosti Izraelitům k modelování své současné existence na základě dokonalého řádu věcí tyto slavnosti dále připravují národ na mesiášský čas, kdy se skrze Boží nařízení svět nadobro navrátí ke svému ideálnímu charakteru v čase stvoření*“ (tamtéž, s. 11).

texty[443]. Obdobným způsobem, jako v případě Tanachu, také na tomto místě, tj. v post-tanachických (moderních) tradičních komentářích se tedy v pojetí Šabatu opětovně setkávají dva motivy spojené s dodržováním zákona a stvořením. V prvním z nich je Šabat reprezentantem „Hospodinovy *smlouvy*“, jejíž dodržování vede k „vyplnění Božích zaslíbení“, jenž pak udává cíl celému stvoření. Ve druhém jsou to rovněž šabatová přikázání, představující „souhrn“ celé Tóry, tj. určitý „řád světa“, prostřednictvím kterého Izrael nejenže z pohledu tradice „participuje“ na neustálém „udržování světa v existenci“, ale současně jej také „utváří“. Ačkoliv lze tedy přímou souvislost mezi *Šema Jisra'el*, *Tórou* a motivem stvoření nalézt především v „okolostojící tradici“, než explicitně vyjádřenou v rámci liturgických částí *Kri'at Šema* a *Kri'at ha-Tora*, přítomnost výše představených tradičních konceptů je však možné předpokládat v ideovém pozadí samotné liturgie Šabatu. To, jakým způsobem se však motivu stvoření v šabatové liturgii dotýká nikoliv samotná *Šema Jisra'el*, ale některá z požehnání, která ji v liturgii obklopují, bude tématem nadcházející kapitoly.

6 *Birchot kri'at Šema*

V předcházející kapitole bylo na pozadí *halachických* diskusí ohledně autority a recitace *Šema Jisra'el* stručně pojednáno o úloze, kterou v mnoha tradičních konceptech hraje Tóra a *Šema*. Zatímco v případě *Kri'at ha-Tora* byla část výkladu věnována Žalmům a benedikcím, které k tomuto liturgickému celku přináleží, ve vztahu k *Šema Jisra'el* nikoliv. Obdobně jako samotná Tóra, také *Šema* se v rámci tradice těší značné úctě. V případě recitace *Šema* zejména skrze vysoké nároky na náležitý přednes a „správný *záměr*“ – כונה, jak při bohoslužbě, tak v rámci domácích obřadů. Výjimečné postavení *Šema Jisra'el* v rámci liturgie ilustruje také soubor požehnání (*Birchot kri'at Šema*), která její recitaci v synagoze doprovázejí. Vzhledem k tomu, že ve vztahu k tématu této práce se jedná o velmi specifickou a významnou liturgickou část, bude následující výklad věnován právě *Birchot kri'at Šema*.

Jako celek představují benedikce zahrnuté v *Birchot kri'at Šema* poměrně rozsáhlý soubor požehnání/ *pijutim* jejichž obsah se mění nikoliv pouze v rámci bohoslužeb „všedního

[443] Zde, v samotném závěru je však tento přístup v rámci poznámkového aparátu podpořený také teorií Jacoba Neusnera.

dne“, ale rovněž ve vztahu k Šabatu a jiným svátkům[444]. Pokud lze v rámci *Psukej dezimra* rozeznat základní obsahovou strukturu vycházející z dějinného pohledu, jehož specifika byla stručně nastíněna v předcházejících kapitolách, tj. pohledu počínajícího „stvořením“, pokračujícího „zjevením“ a končícího „*spásou*“, v rámci *Birchot kri'at Šema* je tato struktura patrná velmi explicitně[445]. V jedné z nejstarších a nejkomplexnějších zmínek o *Birchot kri'at Šema* [446] se praví: „*Ranní* [*Šema*] *předchází dvě požehnání a následuje jedno, večerní* [*Šema*] *předchází dvě požehnání a následují dvě*"? *Jedno je dlouhé a jedno krátké*“ [M B'rachot 1,4][447]. Vzhledem k tomu, že na tento specifický dějinný pohled bylo poukázáno v předcházejícím výkladu, a z části se trojice motivů „stvoření – zjevení – *spása*“ stane předmětem výkladu také následujících kapitol, na tomto místě bude pojednáno zejména o *pijutim*, které se ve větší či menší míře vztahují právě k motivu stvoření[448], tj. (slovy *Mišny*: „benedikcí *Šema* předcházejících“. Tyto *pijutim* nesou název *Jocer or*, a *Ha-ma'ariv aravim*. Také v souvislosti s *Šema* lze do liturgie začleněná požehnání/ *pijutim* vnímat ve vztahu k tradičnímu požadavku „správného *záměru*“, což umožňuje jejich chápání jakožto jakéhosi „interpretačního klíče“ explikujícího jednotlivé oddíly *Šema Jisra'el*[449]. Jak bylo však již poukázáno[450], tato „úloha“ *pijutim* v rámci liturgie (především díky jejich kompozici, jazyku a také obsahu)

---

[444] V rámci večerní bohoslužby „všedního dne“, svátků a Šabatu jsou recitována požehnání *Ha-ma'ariv aravim* a *Ahavat olam* před *Šema* a *Emet ve-emuna* a *Haškivejnu* po recitaci. Ranní bohoslužba obsahuje benedikce *Jocer or* a *Ahava raba* před a *Emet ve-jaciv* po recitaci *Šema* (srov. M B'rachot 1,4). Nicméně v rámci šabatové liturgie dochází k několika podstatným změnám, které výrazně podobu celého korpusu *Birchot kri'at Šema* pozměňují. Začneme-li večerní bohoslužbou, jsou první dvě požehnání před *Šema* zachována, nicméně poslední požehnání (*Haškivejnu*), velebící Hospodina jako „*ochránce*“ (שומר) je pozměněno, a následující modlitby (*Baruch Adonai le-olam* a *Jir'u ejnejnu*) jsou nahrazeny verši Ex 31,6 - 11. Co se týče ranní bohoslužby, zde v rámci prvního požehnání *Jocer or* je o Šabatu nahrazena druhá část tohoto požehnání (*Ha-me'ir*) *pijutem Ha-kol joducha*, po němž následují další dva *pijutim* zřejmě palestinského původu (Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 93), které jsou stejně jako předchozí vázány pouze na liturgii Šabatu, tj. *El adon* a *La-El ašer šavat*. Celý korpus těchto požehnání uzavírá jak o Šabatu, tak ve všední den *Keduša* a modlitba *La-El baruch.*

[445] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 33; Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 27 – 28; Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 20 – 23; Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 24; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 157.

[446] Na tomto místě je však nutno poznamenat, že (obdobně jako v případě dalších rabínských pramenů) je velmi nesnadné určit, zda se tento mišnaický výrok vztahuje skutečně k požehnáním v té podobě, v jaké je liturgie obsahuje dnes.

[447] Rovněž ve vztahu k *Birchot kri'at Šema* se lze tedy setkat se symbolikou sedmi. Damohorská vztahuje tento motiv k Ž 119,164: „*Chválívám tě sedmkráte za den* [שֶׁבַע בַּיּוֹם הִלַּלְתִּיךָ] *za tvé spravedlivé soudy*“ (Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 27).

[448] Při *šacharit* jsou jednotlivé „dějinné etapy“ („religiozní axiomy“) reprezentovány *pijutim*: *Jocer or* (stvoření); *Ahava raba* („zjevení“); *Emet ve-jaciv* („*spása*“), zatímco v rámci *arvit* jej zpřítomňují: *Ha-ma'ariv aravim* (stvoření), *Ahavat olam* („zjevení“) a *Emet ve-emuna*/*Haškivejnu* („*spása*“).

[449] Podle Reuvena Kimelmana jsou to právě tyto dva *pijutim*, které se bezprostředně vztahují (tj. interpretují) Dt 6,4 (Kimelman, Reuven. „The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 57).

[450] Viz: strany 59 – 62 a 96 této práce.

rovněž umožňuje subjektivní „liturgické prožití“ a současně „zkušenostní potvrzení“ konkrétní „dějinné události“ či určitého tradičního konceptu[451], jehož povahu lze (z nedostatku jiných vhodných termínů) označit za „axiomatickou“ [452]. Reuven Kimelman k *Birchot kri'at Šema* poznamenává:

> Všechna požehnání mají běžnou rétorickou strukturu. Struktura se skládá ze tří rozměrů: teologického tvrzení, božské ideje - události, a zkušenostní linie. Prostřednictvím ukotvení Boží svrchovanosti v božské ideji - události stvoření, zjevení, či vykoupení - následované paralelou ve zkušenosti, je argument pro takovou [Boží] svrchovanost rozšířený. Všechna tři požehnání jsou uspořádána tak, aby navodila v bohoslužby přítomném člověku [orig. „*worshiper*“] vnímání, jenž potvrdí realitu jako důkaz o Boží svrchovanosti. Zakotvením těchto idejí - událostí ve zkušenosti, je liturgie činí více hmatatelnými - skrze prohloubení lidského vnímání k jejich theologickému programu. Martin Buber pronikl k významu role tohoto zkušenostního komponentu v potvrzení teologie názorem, že "obojí, stvoření a spása jsou pravdivé pouze za předpokladu jejich odhalení v současné zkušenosti". [...] Ukotvení události stvoření, zjevení a spásy v lidské realitě vyjadřuje Boží moc daleko více realizovatelněji. […] Účelem modlitby je získat bohoslužby účastného člověka k tomu, aby konstruoval svou vlastní zkušenost v jistém smyslu tak, aby potvrdila její theologický program. To je sbližování zkušenosti a teologie, které činí teologii přijatelnou. Vskutku, rétorická strategie se stává úspěšnou, protože zvyšuje vnímavost k teologii [[453]].

Zatímco v kapitole věnované *Psukej de-zimra* byl skrze stručný nástin povahy a charakteru liturgické *poezie* poskytnut určitý základ, pro alespoň částečné porozumění její úloze v celku synagogální liturgie, v nadcházejícím výkladu bude o této specifické „prostředkující funkci“ *pijutim* pojednáno podrobněji.

6.1 *Jocer or – Ha-ma'ariv aravim*

Výše citovaný mišnaický výrok traktátu B'rachot ještě přesně nespecifikuje, jaká požehnání jsou ve vztahu k *Šema* recitována, a neuvádí ani jejich názvy. Jinak je tomu v Gemaře. V BT B'rachot 11 a-b jsou spolu s benedikcí *Ahava raba* zmíněny právě benedikce *Jocer or* a *Ha-ma'ariv aravim*[454]. S přihlédnutím k faktu, že s fragmenty *Jocer or* a několika dalších požehání je možno se setkat také v rámci kumránských textů[455], většina badatelů se shoduje v tom, že původ těchto benedikcí lze klást nejpozději do 2.

---

[451] Shinan, Avignor. „The Bible in the Synagogue“, s. 1936.

[452] Z nedostatku vhodnějších pojmů, které by svým obsahem alespoň zčásti odpovídaly záměru této práce, a nebyly by „zatíženy“ explicitním náb. významem, užívám v rámci následujícího výkladu pojem „axiom“, definovaný pro tento účel jako „*intuitivně zřejmé tvrzení, či apriorně pravdivá věta*“ (Blecha, Ivan; et al. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství a vydavatelství FIN, 1995. s. 46).

[453] Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 26-27.

[454] Na rozdíl od *Jocer or* však pouze v podobě jedné z částí tohoto požehnání, tj.: „*odvádí světlo před tváří tmy a tmu před tváří světla*“ (גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור).

[455] *Jocer or* (1QS; 1Qsa; 1Qsb); *Ahava raba* (1QS2:3; 1QH14:25; 11Qps (a) 19:14); *Emet ve-jaciv* (4Q4277 i+ii) [převzato z: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 137].

stol. o. l[456]. V relativně ustálené podobě, v souvislosti s *Kri'at Šema*, je však nabízí až *Seder rav Amram ga'on* z 9. stol[457].

Benedikce *Jocer or* („*Formující světlo*"), nesoucí, obdobně jako v případě mnoha dalších *pijutim*, svůj název podle počátečních slov, vtiskla také jméno celému korpusu benedikcí pojmenovaných „*Jocerot*". Rozsáhlý soubor těchto liturgických básní byl během času postupně rozšiřován a později v mnohých případech shromážděn do samostatných sbírek[458]. V rámci nich existuje téměř pro každou liturgickou příležitost samostatné *pijutim*, vztahující se k „Bohu Stvořiteli", resp. „*Stvořiteli světla*" a včleňované do prvních benedikcí předcházejících *Šema Jisra'el*, které jsou často nazývány obdobně. Na rozdíl od večerní liturgie, ranní soubor *Jocerot* se na Šabat a svátky poměrně výrazně proměňuje. Ve „všední den" sestávají *Jocerot* z *pijutim Ha-me'ir* a *Le-El baruch*, mezi něž je vložena tzv. „*Keduša de-jocer*". Na Šabat je benedikce *Ha-me'ir* nahrazena *pijutem Ha-kol joducha*, ale mezi *Kedušu* a *Le-El baruch* jsou vloženy další dva *pijutim* (*El Adon* a *La-El ašer šavat*). Jak již název tohoto souboru napovídá, spojujícím tématem téměř všech těchto *pijutim* (vyjma *Keduša*) je motiv „*světla*" (אור), resp. „Boha, tvořícího světlo".

Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože náš, Králi všehomíra, stvořiteli světla a tmy, jenž činíš mír a všechno tvoříš [יוצר אור ובורא חשך (Iz 45,7a)]. Všichni Ti budou děkovat, všichni Tě budou chválit a všichni budou hlásat: „Nikdo není svatý jako Hospodin". Všichni Tě budou vyvyšovat, Stvořiteli všehomíra. Ty jsi Bůh, jenž otvírá každý den brány východu a rozděluje okna nebeské klenby, vyjímá žhnoucí slunce z jeho místa a měsíc z jeho sídla a osvětluje veškerý svět a všechny jeho obyvatele, které stvořil s milosrdenstvím [שברא במדת הרחמים]. Ten, který osvětluje zemi a všechny, kdo na ní sídlí, se soucitem [ברחמים]. A ve Své dobrotě denně obnovuje dílo stvoření [ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית]. Král, který byl vyvýšen ve Své samotě ještě před stvořením[ומתנשא מימות עולם (dosl.: „*před dny světa*")], který je veleben, slaven a vyvyšován od nejstarších dnů. Věčný Bože, buď ve Svém všeobjímajícím milosrdenství milosrdný [רחם ברחמיך הרבים] i k nám, Pane naší síly, naše Skálo, Štíte naší spásy, buď pevností pro nás. Není nikdo, kdo by se tobě mohl rovnat, není nikdo kromě Tebe, není nic bez Tebe, vždyť kdo je jako Ty? Není nikdo, kdo by se Tobě mohl rovnat, ve světě, jenž přijde [העולם הבא], nebude nic bez Tebe, náš Vykupiteli, v mesiášských časech [גואלנו לימות המשיח] a nebude nikdo jako Ty, náš Zachránce v čase, kdy mrtví budou vzkříšeni [מושיענו לתהית המתים] [[459]].

Jak vyplývá již z rozboru četnosti pojmů odvozených od slovních kořenů ברא, יצר a עשה, liturgický celek *Birchot kr'iat Šema* (převážně jeho úvodní benedikce) se ze všech tří základních liturgických oddílů k motivu stvoření vztahuje největší měrou. Nadto, je to

[456] Tamtéž, s. 23.
[457] Tamtéž, s. 25. K diskusi nad stářím jednotlivých částí *Birchot kri'at Šema* a jejich zařazení do liturgie viz: tamtéž, s. 23 – 26; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 16 – 24; Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie,* s. 71 – 73.
[458] Viz např.: *Jozeroth: Für alle Sabbathe des Jahres und des Purim-Festes* [In sorgfältig korrigirtem Texte *Seder avoda ba-lev*]. Přel. H. Arnheim. Glogau: H. Prausnitz, 1840.
[459] *Ha-kol joducha*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 282).

právě soubor ranních požehnání, tj. *Jocerot*, kde je četnost těchto pojmů mnohonásobně větší, než v případě *Ha-ma'ariv aravim*. Tomu odpovídá také množství tradičních konceptů, které se s jednotlivými motivy obsaženými v *Jocer or* pojí[460]. S přihlédnutím k charakteru a rozsahu této práce by bylo však velmi obtížné, alespoň rámcově analyzovat většinu z nich. Na druhou stranu zde však nalezneme mnoho prvků, souvisejících jednak s tradičním pojetím Šabatu a jednak s významem stvoření ve vztahu k liturgii, o kterých je nutné se alespoň stručně zmínit.

6.1.1 Boží „*atribut milosrdenství*"

Jedním z těchto motivů, který se velmi výrazně promítá také do *pijutu Ha-kol joducha*, je pojetí „Božího *milosrdenství/slitovnosti*" (רחמים) se kterým (či „skrze který") byl svět stvořen. Tanachická místa, hovořící o Bohu prostřednictvím mnohých „přívlastků", posloužila jako základ rabínských spekulací o „Božích atributech", „Hospodinově prozřetelnosti" a stvoření, jejichž část lze shrnout do otázky po tom, jak „vševědoucí Bůh" mohl stvořit zemi a člověka i přes to, že „věděl", že se člověk nebude vždy řídit „jeho zákony" (či v širším slova smyslu), jakým způsobem může „nedokonalý svět" obstát před „dokonalým Bohem". Celý svět se podle rabínských úvah nachází v jistém „napětí" mezi Božím „*atributem soudu*" (מדת הדין) a „*atributem milosrdenství*" (מדת הרחמים) [461], nicméně teprve společně vytváří „*harmonii v řádu stvoření*"[462], a aby svět zůstal zachován, musí tyto „atributy" setrvat ve vzájemné rovnováze: *„Po tři hodiny každého dne* [Bůh] *sedí a soudí celý svět. Když vidí, že si svět zasluhuje, aby byl za převažující zlo*

[460] Spojení liturgického oddílu *Birchot kri'at Šema*, resp. *Kri'at Šema* s motivem stvoření (šířeji s „Božím působením v dějinách") reflektuje také tradiční interpretace Gn 28,10-22, a zejména motivu „Jákobova žebříku", který je především v mystických interpretacích (*Sefer ha-zohar* I. 269a) připodobňován k modlitbě. Rabi Ellie Munk (v návaznosti na tyto kabalistické výklady a spis *Šnej luchot ha-berit* od Izajáše Halevi Horowitze) připodobňuje jednotlivé části ranní liturgie k Horowitzově do jisté míry filosofické interpretaci čtyř kabalistických „světů" *sefirot* („světa činu" – *olam ha-asija*; „světa utváření" – *olam ha-jecira*; „světa stvoření" – *olam ha-berija*; „světa božství" – *olam ha-acilut*). Liturgie je zde chápána jakožto určitý „výstup" do vyšších světů, tj. „výstup k Bohu", přičemž je to právě *Birchot kri'at Šema*, která v této koncepci zastupuje právě „svět stvoření". Blíže viz: Munk, Ellie. „Židovská modlitba". Přel. Leo Pavlát. [Výňatek z knihy Ellieho Munka *Le Monde des prieres*.]. In. Židovská Ročenka, 5752/1991-1992. s. 15-22. Nicméně připodobnění ranní liturgie k „výstupu člověka k Bohu" nalézá v mystické tradici judaismu nejrůznější vyjádření. Např. Adin Steinsalz ve své monografii užívá vedle uvedené metafory také další připodobnění k „výstupu člověka do jednotlivých úrovní Chrámu" a jeho opětovnému „sestupu" (Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 86 – 96). K tomuto tématu viz také: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 15 – 16.

[461] Fishbane, Michael A. *Rabbinic Myth and Mythmaking*. Oxford: Oxford University Press, 2003. s. 125.

[462] Lyčka, Milan. „Pojetí Božství v Judaismu". In. *Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Red. Radek Chlup. Praha: Dharma Gaya, 2004. s. 114.

zničen, povstane z trůnu spravedlnosti a zasedne na trůn milosti" (BT Avoda zara 3b)[463]. Odsud plyne, že je to právě Boží „*atribut milosrdenství*" díky němuž byl svět podle tradice na počátku stvořen.

Když se Svatý, budiž pochválen, chystal stvořit prvního člověka, uviděl, že z něj vzejdou jak spravedliví, tak bezbožníci. I řekl: Jestliže jej stvořím, vzejdou z něj bezbožníci, jestliže jej nestvořím, jak z něj budou moci vzejít spravedliví? Co tedy Svatý, budiž pochválen, učinil? Odvrátil svůj pohled od způsobu jednání bezbožníků, připojil k sobě atribut milosrdenství a stvořil jej [GnR VIII. 4][464].

Prostřednictvím tohoto konceptu však rabínská tradice nevykládá pouze tanachická místa pojednávající o „Božím milosrdenství", ale současně rozdíl mezi stvořitelskými narativy v Gn 1,1-31 a Gn 2,1-25 a v širším kontextu celém Tanachu. Zatímco v prvním narativu je ve vztahu k Bohu užito „jména" אלהים, jenž je podle midraše označením Božího „*atributu soudu*", v druhém případě se lze setkat s „pojmenováním" יהוה אלהים. Pojem יהוה je pak z tradičního pohledu ztotožněn s „atributem *milosrdenství*"[465]. Již v raných rabínských diskusích ohledně těchto dvou „atributů"se lze setkat s přesvědčením, že je to právě „dodržování *smlouvy*", tj. zákonů co ke světu „přivádí Boží *milosrdenství*" a díky kterému tedy svět může existovat[466]. Prostřednictvím konceptu těchto dvou „Božích atributů", tak tradice přináší obdobnou představu, jako v případě „udržování světa v existenci" skrze zachovávání šabatových přikázání. Na tomto místě však není dodržování *micvot* (resp. Tóry), explicitně připodobněno „navracení *řádu stvoření"* do světa, ale „harmonizaci" těchto dvou „Božích atributů". V jedné z četných proměn, kterou *Birchot kri'at Šema* prochází, je také proměna závěrečné části benedikce *Haškivejnu*[467]. Jakkoliv bude o tomto požehnání pojednáno na několika dalších místech této práce, motiv Boha, který Izraelem „rozprostírá *přístřešek svého míru* (סכת שלומך)" je v mystických spekulacích nad povahou Šabatu často ztotožňován s „Božím atributem *míru* (שלום)". Tedy právě onou „harmonií" Božího „*milosrdenství*" a „*atributu soudu*", jenž se v dokonalé rovnováze nachází právě na Šabat. Oba tyto „atributy" jsou pak symbolicky ztotožněny s dvojicí

[463] Překlad převzat z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 54. Srov. BT B'rachot 7a.
[464] Překlad převzat z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 53.
[465] GnR XII. 15; GnR XXXIII. 3; BT B'rachot 7a.
[466] BT Jóma 38b; GnR VIII, 4.
[467] „[…] *Ty jsi Bůh a milostivý a milosrdný Král. Chraň náš příchod a náš odchod k životu a k míru od nynějška až navěky. A rozprostři nad námi příbytek Svého míru. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž rozprostíráš přístřešek míru* [ופרוש עלינו סכת שלומך] *nad námi a nade vším Svým lidem Izraele a nad Jeruzalémem"* [*Haškivejnu*, *Birchot kri'at Šema, ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 234)].

tanachických imperativů זכור (Ex 20,8 - „*pamatuj*“) a שמור (Dt 5,12 - „*zachovávej*“) vztahující se k šabatovým přikázáním[468].

6.1.2 Obnova „*díla stvoření*“

Ačkoliv se tedy Izrael v určitém slova smyslu dle tradice může „podílet“ na neustálém vnášení „řádu stvoření“ do světa, a tedy také jeho „každodenní obnově“, v posledku nelze (pohybujeme-li se v diskurzu těchto tradičních konceptů) takovou „participaci“ chápat neodvisle od „Boží stvořitelské úlohy“. „Každodenní obnova *díla stvoření*“ (מעשה בראשית) je tedy dalším výrazným motivem *pijutu Ha-kol joducha* (zároveň také „všednodenního“ *Ha-me'ir*). Při podrobnějším pohledu je však tento pojem užit v intencích, které nabízí již tanachické texty, v rámci nichž se lze setkat například s pojetím Boha, který „obnovuje *tvář země*“ (Ž 104,30), je původcem všech přírodních jevů[469], apod.

Pokud je v rámci judaismu Hospodin vnímán jakožto „Stvořitel“ světa, člověka a všech přírodních jevů, pak nepřekvapí, že „rozjímání“ nad povahou a podstatou člověka, jeho úlohou ve světě, ale také přírodou apod. nehraje výraznou roli pouze ve vztahu k požadavku „správného *záměru*“ před započetím bohoslužby, ale tvoří také významnou část každodenní osobní náboženské praxe. Ačkoliv se člověku příležitost k takovému „jednání“ nabízí prakticky neustále, samotná tradice reflektuje, že některá období, či chvíle, jsou pro tento účel vhodnější, než jiné[470]. Takovým příležitostem jsou pak věnovány některé zvláštní a výjimečné obřady. Jako příklad lze uvést *Birkat ha-chama* („*Požehnání slunce*“), či *Kiduš ha-levana* („*Posvěcení měsíce*“), pro které tradice na základě slunečních a měsíčních astronomických cyklů určila přesná pravidla přednesu. V těchto dvou příkladech se však podle tradice nejedná o faktické „žehnání“ či „posvěcení“ slunce s měsícem, ale jejich prostřednictvím je zdůrazňována „Boží stvořitelská úloha“. Období vhodné pro *Birkat ha-chama* je nadto tradicí chápáno jakožto oslava „čtvrtého dne stvoření“, kdy byla podle Gn 1,14-19 stvořena „nebeská *světla*“

[468] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, 49. Srov. text šabatového *pijutu Lecha dodi* na *Kabalat Šabat*. Oběma z těchto pojmů se však dostalo v tradičním pojetí mnoha vyjádření. Jedním z nich je například ztotožnění dvou šabatových svící zapalovaných na šabatový večer v prostředí domova. Každá z nich pak symbolizuje právě jeden z těchto tanachických pojmů.
[469] Jb 37,5-15; Ž 147,4; 16-17; atp.
[470] Srov.: Stern, Marc. *Svátky v životě Židů*, s. 23.

(מאורות)[471]. Obdobným způsobem je součástí šabatové soukromé náboženské praxe „rozjímání“ nad „Boží stvořitelskou aktivitou“ a významem Šabatu. První ranní a večerní benedikce *Birchot kri'at Šema* se však dotýkají daleko četnějšího a svým způsobem „běžnějšího“ okamžiku, kterým je periodicky se opakující střídání dne a noci, světla a tmy. Jak bylo poukázáno výše, liturgii (a především některé *pijutim*) lze chápat v její „pedagogické úloze“, bezprostředně formující „náboženskou zkušenost“[472], a jakožto „místo a prostředek“ k propojení dějinné události s jejím „*theologickým obsahem*“[473] na bázi zkušenosti, která příslušnému náboženskému konceptu udělí subjektivní platnost a legitimitu. Každodenní, periodicky se opakující střídání světla a tmy, dne a noci, zasazené do liturgického rámce, hraje v tomto smyslu ve vztahu k motivu stvoření nezastupitelnou roli. Obsah a úloha *pijutim Ha-ma'ariv aravim* a *Ha-kol joducha* tak koresponduje s denní dobou ve které jsou recitovány, a pokud by na ní nebyl brán ohled, ztratila by jejich proklamace v této podobě jeden ze svých významů[474].

Vyjma toho, že prostřednictvím motivu stvoření „*světla*“ (אור) a „*tmy*“ (חשך) se ihned v počátcích *pijutim Ha-kol joducha* (*Ha-me'ir*) a *Ha-ma'ariv aravim* obrací k „prvnímu dni stvoření“ (Gn 1,3-5), z vnitronáboženské perspektivy je to právě periodicky se opakující střídání dne a noci, co poskytuje příležitost k neustálému „uvědomování si“ Boží „stvořitelské úlohy“ ve světě“. Zatímco ranní požehnání *Ha-kol joducha* (*Ha-me'ir*) je výrazně orientováno k příchodu nadcházejícího dne, večerní *Ha-ma'ariv aravim* naopak k tématu noci. Nejen, že tedy každodenní recitace *Birchot kri'at Šema*, resp. uvedených *pijutim* představuje významný prvek v získávání „*kavana*“, ale do značné míry také zabraňuje tomu, vnímat střídání dne a noci jako „samozřejmost“, bez subjektivního uvědomění si religiozního rozměru a obsahu těchto jevů[475].

6.1.3 Symbolika „*světla*“ a „*temnoty*“

Ačkoliv jak večerní, tak ranní *pijutim* lze chápat jakožto „prostředky“, umožňující subjektivní „zakoušení Boží stvořitelské úlohy“ („každodenní obnovy *díla stvoření*“),

[471] Podrobněji ke slavení těchto dvou svátků a jejich významu v rámci židovské tradice viz: Stern, Marc. *Svátky v životě Židů*, s. 22 - 24.
[472] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 17-18.
[473] Jakkoliv je ve vztahu k judaismu velmi problematické hovořit o „theologii“, tj. v pojmech vlastních především tradici křesťanské, na tomto místě odkazuji na pojetí Reuvena Kimelmana (Kimelman, Reuven. „The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 26 - 27), jehož chápání *pijutim* a obecně liturgie bylo přiblíženo výše.
[474] Srov. interpretaci mišnaických zmínek o nepřítomnosti požehnání Jocer or v rámci liturgie „druhého Chrámu“ (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 230).
[475] Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation“, s. 37.

především metaforické užití pojmů „světlo“ a „tma“ a jejich korespondence se střídáním denních dob, však odkazuje k dalším, ne méně významným rovinám chápání těchto benedikcí.

Již tanachické texty užívají do značné míry univerzální metaforu „*světla*“ a „*tmy*“[476] pro vyjádření chápané diference mezi „zlým“ a „dobrým“, „žádoucím“ a „nežádoucím“ atp.[477]. Ve stvořitelském narativu knihy Genesis je to „*světlo*“, prostřednictvím kterého „Bůh omezuje“ „*temnotu*“ („prvotní *chaos*“) (Gn 1,3-5), a současně také „tvoří *světla*“ (מאורות) [478], „oddělující“ den od noci (Gn 1,14). Světlo je v tomto narativu prvním „elementem“, který Bůh na zemi stvořil. Zejména proto, že „oddělením“, či „omezením *temnoty*“ je v podstatě „vymezen prostor stvoření“ [479], lze zdůraznění „Boží moci ve stvořeném světě“ vnímat také v souvislosti s motivem „Boha, tvořícího světlo“[480].

---

[476] Roger Syrén o metaforickém chápání motivů „světla“ a „tmy“ hovoří dokonce v rovině „kolektivně sdíleného archetypálního vnímání“ (Syrén, Roger. 'The Metaphoric Use of "Light" and "Darkness" in some Biblical and Post-Biblical Traditions'. In. *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essay in Memory of Karl-Johan Illman*. Eds. Jacob Neusner; Alan J. Avery-Peck; Antti Laato et al. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: University Press of America, 2006. s. 409-410).

[477] Srov. například chápání „světla“ a „tmy“ v korpusu tzv. „rukopisů od mrtvého moře“, jejichž autoři podléhali silně diferencovanému pohledu na svět a okolní společnost „ *A on stvořil člověka k vládě nad světem a předložil mu dva duchy, aby chodil podle nich až k času jeho navštívení. Hle duchové pravdy a lži; v zřídle světla jsou rody pravdy a z pramene temnoty rody lži. V ruce Knížete světel je vláda nad všemi syny spravedlnosti, po cestách světla budou chodit. A v ruce anděla tmy je všechna vláda nad syny lži a po cestách tmy budou chodit*“ {[1QS (1QS), sl. III., 17b – 21a] převzato z: *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko česky*. Přel. Stanislav Segert; Robert Řehák, Šárka Bažantová. Autoři úvodních studií: Stanislav Segert; Jan Dušek. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 289 - 291}. Nicméně i v těchto textech je pojem „světlo“ spojován s cyklem střídání dne a noci (IQH, sl. XX.) či samotným Bohem (?) (1QH, sl. XXIII.). K metaforické úloze pojmů „světlo“/“tma“ ve „Svitcích od Mrtvého moře“ a jejich význam pro kumránskou eschatologii viz: Syrén, Roger. 'The Metaphoric Use of "Light" and "Darkness" in some Biblical and Post-Biblical Traditions', s. 413.

[478] V souvislost s Gn 1,14-19 jsou těmito „*světly*“ s největší pravděpodobností míněna nebeská tělesa „měsíc“ (הַמָּאוֹר הַקָּטֹן), „slunce“ (הַמָּאוֹר הַגָּדֹל) a „*hvězdy*“ (הַכּוֹכָבִים).

[479] Srov. Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, s. 39-41.

[480] Viz: Noort, Ed. „The Creation of Light in Genesis 1:1-5: Remarks on the Function of Light and Darkness in the Opening Verses of the Hebrew Bible“. In. *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context or Judaism, Ancient Philosophy, Christiani and Modern Physics*. Ed. George H. van Kooten. Leiden – Boston: Brill, 2005. s. 3-20. Noort se ve své studii ke Gn 1,1-5 zabývá právě odděleným stvořením „světla“ v Gn 1,3-5 a Gn 1,14-19. Na základě jazykově stylistické analýzy textu Gn 1,1-5 a některých tanachických textů vztahujících se k Hospodinu v souvislosti se „světlem“ dochází ve vztahu ke Gn 1,3-5 k závěru, že „*vznešená přítomnost Boží je popisována v kategoriích světla*“ (tamtéž, s. 17) a tento motiv je současně významovým obsahem Gn 1,3-5 (tamtéž, s. 18-19). „Kněžská“ redakce tímto specifickým způsobem (v Gn 1,3-5) podle autora chtěla vyjádřit, čím pro Izrael Bůh skutečně je a propojit Boha (*Elohim*) „tvořícího svět“ s Bohem „zjevujícím své Jméno“ na Sinaji (s. 20). "*Temnota je již přítomna, jen 'světlo' je stvořeno. Temnota […] není stvořena, ale omezena. Oddělením světla prostřednictvím udělení jména,* „[Gn 1,14-19] *Elohim demonstroval svou moc nad temnotou. Temnota již není bezmezná, ale dostává své místo v rytmu času. Je pouze 'nocí'. A noc je vždy následována světlem rána a dne, specifickým časem Boží přítomnosti a pomoci*“ {„The *darkness is already present, only 'light' is created. The darkness* […] *is not created but limited. In the separation from the light and in the name-giving, Elohim demonstrates his power over darkness. Darkness is no longer boundless but is given its place in the rhythm of time. It is only 'night'.*

Na druhou stranu jsou však tradiční interpretace takového zdůraznění „Boží moci“ v rámci mnoha textů (a také ranních benedikcí) závislé na obsahu, který je pojmům „*světlo*“ a „*tma*“ v tanachické či pozdější tradici připsán[481]. Zatímco čistě narativní literatura Tóry těchto pojmů užívá v intencích Gn1,14-18, tedy pro vyjádření střídání dne a noci (denní doby) [482], v rámci poetických pasáží prorocké literatury či Žalmů je „*světlo*“ kladeno do souvislosti s „*životem*“[483], „následováním Hospodina a jeho příkazů“[484], či „zákonem“/Tórou [485]. V souladu s takovým metaforickým chápáním obou pojmů pak „jazykově bohatší“ místa prorocké literatury či knihy Žalmů již „*světlo*“ chápou téměř již jako „Boží atribut“[486], vyjádření „Boží blízkosti člověku“ [487], a setkáme se zde dokonce s termínem אור יהוה („*světlo Hospodinovo*“)[488]. Analogicky s užíváním pojmů „*světlo*“ a „*tma*“ v tanachických textech, tj. v metaforickém smyslu ve vztahu k „žádoucímu“ či „nežádoucímu“, také raná rabínská[489], či pozdější talmudická literatura chápe často „noc“, „tmu“, potažmo spánek[490] v negativních konotacích[491]. Takové pojetí „noci“ či spánku,

---

And night is always followed by the light of morning and day, the specific times of Gods presence and help“ (tamtéž, s. 19)}.

[481] K významu metafory „světla“ a „tmy“ v rámci post-tanachické tradice, zejména pak literatuře *targumim* a Nového Zákona viz: Syrén, Roger. 'The Metaphoric Use of "Light" and "Darkness" in some Biblical and Post-Biblical Traditions', s. 413 – 417.

[482] Gn 44,3; 19,26; 1S 25,34; 1S 25,36; 1S 29,10; 2S 2,32; 2S 17,22, 2S 23,4; 2Kr 7,9; Neh 8,3; Jb 3,20; Kaz 12,2. V rámci „prostého významu“ Tanach hovoří např. také o „světle lampy“ (Ex 25,37; Nu 8,2, Jb 8,16) atp. Na druhou stranu v Ex 13,18-22 je pro popsání „Božího jednání vůči Izraeli“ při nočním putování pouští užito motivu „Boha, který v podobě ohnivého sloupu, svítil“ Izraeli na cestu.

[483] „*Bůh vykoupil jeho duši, aby neodešla do jámy, jeho život smí hledět na světlo* [בָּאוֹר חַיָּתוֹן] (וְחַיָּתִי)]. *To vše učiní Bůh pro muže dvakrát i třikrát, aby odvrátil jeho duši od jámy a přivedl ke světlu, do světla živých* [לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים]“ (Jb 33,28-30). Srov.: Ž 56,13-14; Jb 17,12-15; Jb 18,5; Jb 18,18; Jb 33,28.

[484] Př 4,18; Ž 37,6; Iz 58,7-10.

[485] „*Vždyť příkaz je světlem* [נֵר מִצְוָה] *a vyučování osvěcuje* [וְתוֹרָה אוֹר], *domluvy a kárání jsou cesty k životu* [וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר]:“ (Př 6,23).

[486] Ž 18,29; Ž 27,1; Ž 36,10; Ž 43,3; Ž 89,16; Ž 104,2; Ž 139,11-13, Ž 4,7; Iz 60,1.

[487] Srov.: Ž 139,9-12.

[488] Iz 2,5; Mich 7,8; Ž 27,1; Ž 4,7. Srov. také: Ž 90,1-8.

[489] Velmi výmluvně o takovém užívání obou motivů v rabínské literatuře svědčí výklady ke Gn 1,3-5 zaznamenané v *Midraš raba*: *'Rabi Simon řekl: "světlo" je[zde] napsáno pětkrát, což odpovídá Knize Jeho Tóry. 'I řekl Bůh: "Buď světlo!"'* [Gn 1,3a] *odpovídá Genesis, kde je zaznamenáno, že Svatý, Budiž pochválen, byl ponořen do tvoření Svého světa; "A bylo světlo"* [Gn 1,3b] [odpovídá] *Exodu, kde je řečeno jak Izraelité vyšli z Egypta, ze tmy do světla; "A viděl Bůh světlo"* [Gn 1,4a - BKR] [odpovídá] *Levitiku, jenž je naplněn četnými zákony; "i oddělil bůh světlo od tmy*" [Gn 1,4b - BKR] [odpovídá] *Numeri, kde se dělí mezi těmi, kteří odešli z Egypta a těmi, kteří vstoupili do* [svaté] *země; "Světlo nazval Bůh“* [Gn 1,5a] [dnem], [odpovídá] *Deuteronomiu, které je naplněno četnými zákony*. [...]' [GnR III. 5 (překlad převzat z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman, s. 21)].

[490] Srov. již citovanou pasáž Talmudu: „*Pět věcí je šedesátinou věcí jiných: totiž oheň, med, Šabat, spánek a sen. Oheň je šedesátinou Gehinom. Med je šedesátinou many. Šabat je šedesátinou světa, který přijde. Spánek je šedesátinou smrti. Sen je šedesátinou proroctví*“ [BT B’rachot 57b (překlad převzat z: Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: BERAKHOT. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein)].

jakkoliv může být formováno také praktickou zkušeností[492], nachází své místo rovněž v liturgii či soukromých obřadech[493]. Jedním z mnoha příkladů, kdy jsou do liturgie zařazeny prosby za ochranu během spánku je *Haškivejnu*[494]. Tato prosba byla zřejmě prvotně určena k domácí recitaci těsně před usnutím, avšak již ve 3. století byla spolu s *Šema* přijata jako součást večerní liturgie[495].

Nech nás ulehnout Hospodine, Bože náš, k míru a dej nám povstat, Králi náš, k životu a rozprostři nad námi stan Svého míru [ופרוש עלינו סכת שלומך], naprav nás Svou dobrou radou a spas nás pro Své Jméno. A chraň nás a odvrať od nás nepřítele, mor a meč a hlad a hoře, a odvrať satana [שטן [496]] před námi i za námi, a skryj nás ve stínu Svých křídel, neboť Ty jsi Bůh, který chrání a zachraňuje, neboť Ty jsi Bůh a milostivý a milosrdný Král. Chraň náš příchod a náš odchod k životu [ושמור צאתנו ובואנו לחיים] a k míru od nynějška až navěky [Ž 121,8[497]]. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, chránící věčně Svůj lid Izraele [[498]].

Obdobný „účel", jako *Haškivejnu* má také několik benedikcí zařazených do rozsáhlého souboru ranních *Birchot ha-šachar*, z nichž nejvýraznější je zřejmě *Elohaj nešama*. Také toto požehnání vstoupilo (spolu s jinými ranními benedikcemi) do liturgie ze sféry privátní[499], nicméně oproti *Haškivejnu* je zde již „Bůh chválen" za každodenní obnovu „tělesných funkcí" po probuzení (podle *halachy* je nejisté, zda člověk, který do rozbřesku neusnul, má tento *pijut*[500] recitovat či nikoliv[501]).

---

[491] Srov.: „*Je zakázáno, aby člověk v noci kohokoli zdravil, z obavy, že by to mohl být démon*" [BT Sanhedrin 44a (převzato z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 319 – 320)]. Srov.: BT B'rachot 5a; 54a.

[492] Hayim Halevy Donin hovoří dokonce o reálném fyzickém ohrožení, které na člověka po setmění čekalo: *„V Babylonii, centru židovského života během talmudického období, byly noci obzvláště děsivé. Řídce obydlené oblasti a polní cesty byly nebezpečné. Potulovali se na nich kriminálníci a převládalo zde násilí"* (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 163).

[493] Srov. rovněž v liturgii patrné pokusy o prodloužení některých bohoslužeb tak, aby se jejich účastníci mohli rozejít do svých domovů současně a vyhnout se nebezpečí, osamělé cesty nocí. Skrze tuto tendenci je například interpretována praxe *chazovana* opakování *Amidy* (Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 111); zařazení *Ba-me madlikin* do páteční večerní liturgie (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 261; Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 91).

[494] *Haškivejnu*, spolu s *Ha-mapil*, tvoří dodnes součást domácí recitace *Šema* (Dt 6,4-9), tzv. *Kri'at Šema al ha-mita*, přičemž jejich ústředním tématem je opět prosba za „pokojné ulehnutí a probuzení". K obdobnému chápání *Haškivejnu* viz: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 78.

[495] Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 23.

[496] K výkladu tohoto pojmu viz: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 164; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 78.

[497] Di Sante k tomu poznamenává: '[…] *doslovný význam „odchodu" a „příchodu" – který se v žalmu vztahuje k vycházení a vcházení do města Jeruzaléma – se mění v symbolický význam „odchodu" a „příchodu" noci: jako Bůh opatruje nejen ty, kteří žijí ve svatém městě, nýbrž i ty, kteří jsou mimo ně, stejným způsobem ochraňuje za dne (symbolizovaného městem Jeruzalémem) i během noci (symbolizované nepřítomností v Jeruzalémě)*' (tamtéž, s. 79).

[498] *Haškivejnu*, *Birchot kri'at Šema*, *ma'ariv le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 174).

[499] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 80.

[500] Spolu s benedikcí *Ha-ma'avir šena*: „*Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože náš, Králi všehomíra, jenž snímáš spánek z očí mých a dřímotu z mých víček* […]" [*Ha-ma'avir šena*, *Birchot ha-šachar*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 14)].

[501] *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, I. 7, 5 s. 16.

Bože můj, duše, kterou jsi mi dal, je čistá [[502]]. Ty jsi ji stvořil [אתה בראתה], Ty jsi ji zformoval [אתה יצרתה], Ty jsi mi ji vdech [אתה נפחתה בי] a Ty jsi opatruješ ve mně, a Ty si ji časem vezmeš ode mne, ale zase mi ji vrátíš v čase příštím [לעתיד לבוא]. Dokud je duše ve mně, vzdávám díky Tobě [[503]], Hospodine, bože můj a bože otců mých, Mistře všech stvoření, Pane všech duší. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž navrátíš duše tělům mrtvých [לפגרים מתים] [[504]].

Jakkoliv tedy samotná liturgie reflektuje takto negativní chápání „tmy", noci či spánku, je to již ranní benedikce *Jocer or*, která nás prostřednictvím verše z Iz 45,7a přivádí k motivu Boha, tvořícího jak „*světlo*" (אור), tak „*temnotu*/*tmu*" (חשך): *„Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože náš, Králi světa, který formuje světlo*, *tvoří tmu*, *činí mír a tvoří vše*"[505]. Analogicky v rámci večerní benedikce *Ha-ma'ariv aravim* je to Bůh, „[…] *jenž svým slovem halí v soumrak večery, moudře otevírá brány a s důvtipem mění časy* […] *odvalí světlo před tmou a tmu před světlem, odvádí den a přivádí noc, odděluje den od noci* […]"[506]. Zařazením motivu „příchodu noci" do *Birchot Kri'at Šema*, a do přímého vztahu k Boží „stvořitelské aktivitě" tedy dochází k překonání vnímání nadcházejícího večera, jako „období nebezpečí", „*momentu, kdy se obrysy stvoření rozpouští do prvotního chaosu*"[507]. Na místo toho je příchod noci v rámci těchto *pijutim* zasazen do „řádu stvoření" (v intencích Gn 1), jakožto přímý důsledek neustálého „Božího působení ve světě"[508]. Tím je odstraněno striktně dualistické chápání „světla" a „tmy, „dne" a „noci"

---

[502] Tento verš je založen na výroku v BT B'rachot 10a, kde se praví: „*Právě tak, jako je Bůh čistý, tak také lidská duše je čistá*" (*Sidur Adir ba-marom*, s. 10) a Hayim Halevy Donin (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service,* s. 187) chápou tento verš v kontrastu s křesťanským učením o tzv. „prvotním hříchu", které nemá v judaismu svou obdobu.

[503] Srov. „*Nebesa, ta patří Hospodinu, zemi dal však lidem. Mrtví nechválí už Hospodina, nikdo z těch, kdo sestupují v říši ticha. Avšak my budeme Hospodinu dobrořečit nyní i navěky. Haleluja*" (Ž 115,16-18).

[504] *Elohaj nešama*, *Birchot ha-šachar*, *šacharit le chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 10). Srov. původní kontext této benedikce v rámci BT B'rachot 60b.

[505] *Ha-kol joducha*, *Birchot kri'at Šema, šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 282). V originálu stojí: *„Já vytvářím světlo* [יוֹצֵר אוֹר] *a tvořím tmu* [וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ], *působím pokoj* [עֹשֶׂה שָׁלוֹם] *a tvořím zlo* [וּבוֹרֵא רָע] (Iz 45,7a). Zatímco tanachický verš zde hovoří o Bohu „*tvořícím zlo*", *Jocer or* tuto formulaci nahrazuje termínem „*tvoří*/*m vše*" [ובורא את הכל]". V této liturgické „úpravě" někteří autoři spatřují především vymezení se tradice vůči možným „dualistickým náboženským" představám (Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 21), tj. interpretaci tohoto verše ve smyslu „boha tvořícího světlo" v pozici proti „bohu tvořícímu tmu" - „*zlo*". Srov.: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 85; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 67; Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 31-32; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 158-159; Srov. naopak v poněkud jiných intencích: Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", s. 28-29). K rabínským diskusím Gemary na toto téma: BT B'rachot 11b.¨

[506] *Ha-ma'ariv aravim, Birchot kri'at Šema, ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 230).

[507] Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", s. 35 (zejm. pozn. 90, s. 35 – 36).

[508] Tamtéž, s. 35 – 36. Reuven Kimelman si dokonce všímá drobných výrazových prostředků v rámci celého *pijutu*, které toto požehnání kladou právě do intencí narativu o stvoření knihy Genesis, či „rétoricky" ujišťují člověka o „Božím stvořitelském řádu", jehož nedílnou součástí je jak noc, tak den v jejich neustálém střídání (tamtéž, s. 36 - 38).

coby proti sobě stojících kategorií, a celý proces střídání dne a noci se tak jakožto „obnovování *díla stvoření*“ přesunuje do sféry „Božího stvořitelského řádu“[509], jehož liturgické „zpřítomnění a prožití“ umožňuje právě první benedikce *Birchot kri'at Šema*.

6.2 Eschatologický rozměr požehnání *Jocer or*

Nicméně pojem מעשה בראשית, však nemusí být v rámci benedikce *Jocer or* vztažen pouze k neustále se opakujícímu střídání dne a noci. Již v rámci výše citovaného narativu pojednávajícím o „přijetí Tóry Izraelem“ (BT Šabat 88a) “Bůh promlouvající k *dílu stvoření*” promlouvá ve skutečnosti k celému stvořenému světu a “každodenní obnova”, resp. “udržování v existenci” se tak týká rovněž člověka. Je to právě „překonání“ noci člověkem, resp. příchod nastávajícího dne a probuzení (tradicí připodobňované k „opětovnému probuzení lidské duše k životu“ [510], či jejímu „navrácení člověku“ [511]) co otevírá prostor k vyjádření „chval“ právě „Bohu jakožto Stvořiteli“. Takové pojetí pak může do jisté míry přispět k zodpovězení otázky po tom, proč se právě v rámci ranní liturgie, (ve vztahu k ostatním denním bohoslužbám) lze setkat s motivem stvoření v takové míře[512], a proč je motiv „*obnovy díla stvoření*“ přítomný pouze v ranních benedikcích a nikoliv večerních.

Na mnoha ranních benedikcích jsou však velmi nápadné některé pojmy, kterými je ranní probuzení popsáno. Z části je tento fakt možno přisuzovat specifickým formám liturgického jazyka, nicméně ranní „navrácení duše“, či probuzení z noci, která je přirovnána ke „smrti“, může asociovat rovněž spojení těchto *pijutim* s eschatologickým očekáváním. Příkladem se může stát právě *Haškivejnu*, kde se mimo jiné hovoří o „navrácení duše *tělům mrtvých*“. Zatímco například „*Sidur Abudarham*“[513] v tomto *pijutu*

[509] K tomuto pohledu na *pijutim Ha-me'ir* a *Ha-ma'ariv aravim*, srov. také přístup křesťanského autora Carmine Di Sante, jenž vychází z obdobných premis (Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie,* s. 66 – 68; 74 – 75).
[510] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 186.
[511] Srov. požehnání, které je člověk povinen recitovat ihned po probuzení ve svém domově: „*Děkuji Ti, Králi živý a věčný, žes mi vrátil mou duši ve Své milosti, Tvá věrnost je neskonalá* [*Mode ani*, *Haškamat ha-boker*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 2)].
[512] Srov benedikci *Ašer jacar*, či sérii patnácti požehnání *Ašer natan* (resp. čtrnácti požehnání s jednou obsáhlou benedikcí s názvem *Le-amo Jisra'el*) vycházející obdobně jako *Elohaj nešama* a *Ašer Jacar* z BT B'rachot 60b.
[513] *Sidur* s komentářem, jehož autorem je španělský učenec ze Seville 14. století David ben Josef Abudarham.

užívaný pojem פגרים מתים („*mrtvá těla*“) vykládá jakožto „*spící tělo*“ [514], a moderní *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur* ve smyslu „obnovení všech tělesných a duševních funkcí“ [515], v původním kontextu knihy Izajáš (Iz 37,36) se tento termín skutečně vztahuje k mrtvým, tj. „Hospodinem pobitým asyrským nepřátelům“. V takovém kontextu však tento pojem, a tak jej překládají také některé jiné *sidurim*“ [516], dostává poněkud odlišný, eschatologicky orientovaný význam[517]. Obdobným způsobem usouvztažňuje „každodenní obnovování člověka“ se „*vzkříšením mrtvých*“ také *Midraš raba*.

„Tu řekl: pusť mne, neboť vyšla denice“ [Gn 32,27[518]]. Je psáno: "Obnovuje se každého rána, tvá věrnost je neskonalá" (Pl 3,23). Rabi Simeon b. Aba to vyložil: Protože nás obnovuješ každé ráno víme, že ohromná je tvá věrnost co se týče naší spásy. R. Alexander to vyložil: Protože nás obnovuješ každé ráno víme, že ohromná je tvá věrnost co se týče vzkříšení mrtvých. Rabi Š'muel b. Nachmani řekl ve jménu rabiho Jónatana: Nebeské shromáždění nikdy neopakuje [Boží] chvály. Rabi Chelbo řekl: Svatý, budiž požehnán, tvoří nové shromáždění andělů každý den, oni pronesou před Ním píseň a odejdou [GnR LXVIII. 1[519]]

Ačkoliv lze tyto rabínské výklady chápat především jakožto metafory, a spojení ranního rozbřesku s eschatologickým očekáváním pak na rovině asociací, rané diskuse některých *ga'onim* nad podobou a obsahem *Birchot kri'at Šema* nás však skutečně k motivu „*budoucího světa*“ přivádí. Jejich předmětem se stala diskuse nad pojmem „*nové světlo*“ (אור חדש) zmiňovaném v závěru požehnání *Le-El baruch*.

[…] Neboť On sám koná mocné skutky, činí nové, je Vládce bojů, rozsévá spravedlnost, dává vyrůst spáse, stvořitel uzdravení, děsuplný ve chvalozpěvech, Pán zázraků, jenž ve Své dobrotě obnovuje a činí dílo stvoření [המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית], jako je řečeno: Učinil veliká světla [Ž 136,7], neboť věčně trvá Jeho milost. Ať zasvitne nové světlo [אור חדש] na Cijon a nechť jsme jej hodni. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Stvořiteli světel [[520]].

---

[514] Donin jej v kontextu tohoto *siduru* předkládá jako „*vyčerpaný a unavený jako mrtvý*“ („*tired and weary as the dead*“), či „*k smrti vyčerpaný*“ („*deat-tired*“) (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 187).

[515] *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur* pojem פגרים מתים překládá: „[…] *Who restores souls to dead bodies*“ (s. 18), tedy obdobně jako *Sidur Sichat Jicchak*, nicméně k celému *pijutu* dodává: „*Toto zbožné požehnání je výrazem vděčnosti Bohu za obnovení naší vitality po ránu skrze čistou duši nebeského původu, a za naše udržení při životě a zdraví*“ (*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 18).

[516] Zatímco *Sidur Adir ba-marom* tento pojem překládá jako „*tělům mrtvých*“, *Sidur Sichat Jicchak* (s. 8) jakožto „*tělům mrtvým*“. Obdobným způsobem, tj. jako „*todten Leidern*“ (dosl. „*mrtvým tělům*“) překládá také S. G. Stern {*Machzsor: Die Sämtlichen Gestgebete der Israeliten mit besgeordnetem Texte und deutscher uebersetzung von S. G. Stern* [Sieben Teil: Für den 1. und 2. Tag des Pessachfestes.]. Vien: Jos. Schesinger - Buchnahdlung, 1928. s. 5}.

[517] K eschatologickému chápání *Haškivejnu* v rámci *Birchot kri'at Šema* viz zejm.: Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 23. Srov. také: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 91; *Sidur Adir ba-marom*, s. 173.

[518] Překlad I. Sichera a G. Hirsche.

[519] Překlad převzat z: *Midrash rabbah: Genesis II.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. London-New York: The Soncino Press, 1983. s. 714.

[520] *Le-El baruch*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 286).

Zřejmě v přímé návaznosti na tanachické texty (Iz 60,18-22; Ž 97,11) a rabínské výklady Gn 1,3-5, kde je „světlo prvního dne stvoření“ ztotožněno se „světlem, ukrytým pro *spravedlivé* ve *světě, který přijde*“[521], se pak některé autority z řad *ga'onim* (zejm. Sa'adja *ga'on*[522]), stavěly proti tomu, aby eschatologicky chápaný[523] pojem „*nové světlo*“ našel v *Birchot kri'at Šema* své místo. Jedním z důvodů, který byl v těchto diskusích uveden pro vynechání takových zmínek[524] byl požadovaný charakter *Jocerot*, jenž si měl zachovat svůj stvořitelský obsah, a neměl být interpretován eschatologicky[525]. Jak bylo výše poukázáno, benedikce *Jocer or* však pochází zřejmě ještě z období tzv. „druhého Chrámu“ a nelze tedy vyloučit, že právě rozsáhlé metaforické ztotožnění motivu „světla“ s eschatologickým očekáváním, (ať již specifikována pojmem „*nové světlo*“ či nikoliv) mohlo k zařazení celého tohoto souboru do *Birchot kri'at Šema* velmi výrazně přispět[526]. I přes to však stručně nastíněná diskuse některých *ga'onim* napovídá, že benedikci *Joce or* (*Ha-me'ir*) lze chápat pouze v intencích stvoření a „druhotný význam“ nabývá až ve vztahu k okolním *pijutim*. Pokud však srovnáme „všednodenní“ požehnání *Ha-me'ir* a šabatovou benedikci *Ha-kol joducha* zjistíme, že rozdíly mezi jednotlivými verzemi spočívají právě ve výrazné eschatologické orientovanosti benedikce šabatové, která ve všednodenní „variantě“ nemá paralelu[527].

[…] Není nikdo, kdo by se Tobě mohl rovnat, není nikdo kromě Tebe, není nic bez Tebe, vždyť kdo je jako Ty? Není nikdo, kdo by se Tobě mohl rovnat, ve světě, jenž přijde [העולם הבא], nebude nic bez Tebe, náš Vykupiteli, v mesiášských časech [גואלנו לימות המשיח] a nebude nikdo jako Ty, náš Zachránce, v čase, kdy mrtví budou vzkříšeni [מושיענו לתתהית המתים] [528].

Tradiční metaforické chápání motivu „světla“ a ranního probuzení, které poskytuje „prostor“ pro každodenní liturgické „zpřítomnění Boží stvořitelské aktivity“ a současně vyjádření eschatologických očekávání (např. právě prostřednictvím pojmu „*nové světlo*“), však dle mého názoru může přispět k zodpovězení otázky po spojení *Ha kol-joducha*

[521] Srov.: GnR III. 6.Tento koncept pak postupně přebírají mnozí další komentátoři. Nalezneme jej u Rašiho (výklad ke Gn 1,4), v *Pirkej R. Eliezer* (4a, i.), či dokonce v *Sefer ha-zohar* II. fol. 148b - 145b.
[522] Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 25.
[523] Srov.: *The Metsudah siddur: Sabbath – festival prayers: A new linear siddur with English translation and anthology of the classic commentaries*. Ed. Avrohom Davis. New York: Ziontalis Book Division, 1983. s. 259. *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 89.
[524] Pavla Damohorská uvádí, že tuto pasáž neobsahuje ani *Seder rav Sa'adja ga'on* či *Seder rav Amram ga'on*, ale ani *Machzor vitry* (Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 38).
[525] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy : A comprehensive history*, s. 19. Podrobně o tomto „sporu“ referuje: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 24 - 30. K této diskusi viz také: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 31, 38-39.
[526] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 230.
[527] Obdobným způsobem je rozšířena také šabatová *Keduša de-jocer*. Blíže viz: Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 37.
[528] *Ha-kol joducha*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 282 – 284).

s motivem „*budoucího světa*“ a „*vzkříšení mrtvých*“ pouze částečně. Dalším možným východiskem se však může stát také tradiční pojetí Šabatu jakožto „anticipace“ završení celého dějinného vývoje, tj. „*budoucího světa*“, představené v předchozích kapitolách[529].

6.3 *El Adon* a *La-El ašer šavat*

Avšak šabatová podoba souboru požehnání, přináležících k benedikci *Jocer or* nesestává pouze z *pijutu Ha-kol joducha*, ale několika dalších liturgických písní, jejichž centrem je *Keduša* – tedy *Keduša de-jocer*. Jedním ze způsobů, jakým je možné na tomto místě poukázat také na obsah a tradiční interpretace těchto *pijutim*, je využít jednoho z významových odstínů pojmu מעשה בראשית (*ma'ase berešit*).

Jak bylo již částečně poukázáno[530], tradiční zdroje naplňují tento pojem ihned několikerým obsahem, který se odráží také ve variabilitě českého překladu. První z významů, který reflektují rovněž výše uvedené *pijutim*, ilustruje překlad tohoto pojmu jakožto „*dílo v počátku*“ / „*počáteční dílo*“[531], či „*dílo stvoření*“. V tomto smyslu pak slouží pro „označení“ veškerého „stvořeného světa“, spolu s pozemskými živočichy a člověkem. Takový kontext nenabízí pouze citovaná *agada* z BT Šabat 88a, ale setkat se s ním můžeme např. v BT Chagiga 12b. Zde je to dokonce doslovná paralela[532] s *pijutem Ha-kol joducha* (*Ha-me'ir*): „*a každý den obnovuje dílo stvoření*“ (ומחדש בכל יום מעשה ברשית), která však nepopisuje explicitně „Boží stvořitelskou aktivitu“, nýbrž je užita v souvislosti s „prvním ze sedmi nebes“ (tj. וילון - „*oponou*“/“*závěsem*“[533]), jenž ráno „ustupuje“ a večer se „rozprostírá“ po obloze a tím „*každý den obnovuje dílo stvoření*“[534]. V druhém případě lze *ma'ase berešit* chápat ve smyslu „*počáteční čin*“/„*čin v počátku*“, či „*čin stvoření*“.

Nikdo nebude vykládat [...] čin stvoření [אין דורשין ... במעשה בראשית] před dvěma [osobami], nebo [čin] vozu [במרכבה] před jedním [člověkem], ledaže by to byl učenec, a rozuměl jim skrze vlastní vědomost. Bylo by lépe, kdyby nepřišel na svět ten, kdo se táže na čtyři věci: co je nahoře, co je dole, co je před, a co je

[529] Vezmeme-li však při tom v úvahu také praktickou potřebu tradice, zařadit do liturgie některé základní teze rabínského judaismu, jako je například právě koncept „vzkříšení mrtvých“ apod.
[530] Viz: strany 50 – 51 této práce.
[531] Srov. překlad tohoto pojmu v rámci *pijutim Ha-kol joducha*/*Ha-me'ir* v: *Šabatové modlitby: Sidur „Malý chrám“ (pracovní verze)*. [Bez uvedení jakýchkoliv nakladatelských údajů. Ve fondu knihovny Židovského muzea v Praze. Sign.: 75 900] s. 45 – 46.
[532] Srov.: BT B'rachot 11b; 12a.
[533] Srov.: Iz 40,22.
[534] Viz blíže: Cohen, Abraham. Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu, s. 66; BT Chagiga 12b[2] {pozn. 26 (*Talmud bavli: The Gemara. The classic Vilna edition, with an annoteted, interpretative elucidation, as an aid to Talmudic study: The Horn edition of Seder Moed. Tractate Chagigah*. Ed. Hersh Goldwurm et al. New York: Mesorah Publications, 1999)}.

po. A kdokoliv nedbá na to, aby vzdával čest svému Stvořiteli, bylo by pro něj lepší, aby nikdy nepřišel na svět [M Chagiga II. 1][535].

Na tomto místě tedy Mišna chápe pojem *ma'ase berešit* spíše jakožto označení jistého druhu spekulací o „charakteru" stvoření, resp. „stvořitelském aktu", pro které zavádí určitá „omezení" spočívající, když ne přímo v jejich zákazu, tak jejich přesunutí z oblasti veřejné do výlučného okruhu „*učenců*" (חכמים), a v jistém smyslu jim tedy přiznává „esoterní" charakter[536]. Ačkoliv vzhledem k povaze této práce nelze o významových obsazích pojmu *ma'ase berešit* pojednat podrobněji, z dalších výkladů se zdá, že výrok „*co je nahoře, co je dole, co je před a co je po"* Gemara[537] a navazující tradice[538] chápe jakožto rozvinutí předcházejícího „zákazu" (v rámci Gemary je pak poněkud zpřísněn), a výrok „*co je nahoře a co je dole*" je kladen do souvislosti s kosmologií[539], zatímco „*co je před a co je po*" je usouvztažněn se spekulacemi kosmogonickými[540], či dokonce eschatologickými[541]. Samotný mišnaický výrok je pak možno vnímat v souvislosti s reakcí na silný vzestup zejména novo-platónských či stoických filosofických spekulací o povaze světa/"stvoření", které se v palestinském prostředí objevují s nástupem helénismu již od 4. století př. o. l. Ačkoliv je pravděpodobné, že rabínské autority Palestiny druhého a třetího století o. l.

---

[535] Překlad převzat z: *The Mishnah: A New Translation.* Přel. Jacob Neusner, s. 330.

[536] Srov. pozn. 33 k BT Chagiga 11b4 (*Talmud bavli: The Gemara. The classic Vilna edition, with an annoteted, interpretative elucidation, as an aid to Talmudic study: The Horn edition of Seder Moed. Tractate Chagigah*. Ed. Hersh Goldwurm et al.).

[537] [Verš Tóry praví]: *"Jen se ptej* [כִּי שְׁאַל־נָא] *na dřívější časy"* [Dt 4,32a]. [termín שאל ("*dotazovat se*") je zde v singulárním tvaru, a tedy:] *Pouze jedna osoba se smí dotazovat* [na věci týkající se *ma'ase berešit*], *ale dvě osoby nesmějí. Někdo by si mohl myslet, že by se člověk mohl ptát* [po tom, co existovalo] *před stvořením světa. Tóra proto učí: "od chvíle, kdy Bůh stvořil na zemi člověka"* [Dt 4,32b] [se člověk se smí dotazovat na věci, pouze do počátku stvoření člověka]. *Někdo by si mohl* [pak] *myslet*, [že] *se osoba nesmí dotazovat od* [počátku] *šesti dnů stvoření* [protože Dt 4,32b omezuje tázání se na dobu ode dne, kdy byl člověk stvořen, a to bylo „šestého dne"]. *Tóra proto* [toto vše] *učí o prvních dnech, jenž předcházely ty vaše*. [Člověk tedy nemá povoleno tázat se dokonce ani po dnech, které předcházely člověka, počínaje prvním dnem stvoření]. *Někdo by si mohl myslet, že se osoba smí tázat* [na to] *"co je nad a co je pod, co je před a co je za". Tóra proto* [v další části verše] *učí: "ptej se od jednoho konce nebes ke druhému"* [Dt 4,32c]. *Od jednoho konce nebes ke druhému konci nebes se můžeš tázat, ale nesmíš se tázat po tom, "co je nad a co je pod, co je před a co je za"* [BT Chagiga11b5 (spolu s některými poznámkami převzato z: *Talmud bavli: The Gemara. The classic Vilna edition, with an annoteted, interpretative elucidation, as an aid to Talmudic study: The Horn edition of Seder Moed. Tractate Chagigah*. Ed. Hersh Goldwurm et al.)].

[538] Viz: pozn. 7 k BT Chagiga 11b2 (tamtéž)

[539] BT Chagiga 11b[1] (tamtéž).

[540] Srov. Chagiga 16a.

[541] Na tomto místě je však nutné poznamenat, že interpretační roviny obou částí tohoto výroku se v tradičních výkladech často prolínají. Viz: pozn. 8 k BT Chagiga 11b[2] (*Talmud bavli: The Gemara. The classic Vilna edition, with an annoteted, interpretative elucidation, as an aid to Talmudic study: The Horn edition of Seder Moed. Tractate Chagigah*. Ed. Hersh Goldwurm et al.). Například v Toseftě (II. 3) je výrok „*co je nahoře, co je dole, co je před a co je po"* interpretován ve smyslu „co bylo a co se má stát", tedy ve zcela odlišných intencích.

byly zřejmě s některými helénskými filosofickými koncepty obeznámeny[542], v základech jejich zdrženlivého postoje, reprezentovaného právě Mišnou (a později babylónskou Gemarou), stála zřejmě obava z možného „nebezpečí", které by pro tradici znamenalo volné šíření řecké filosofie. Nadto je však pojem *ma'ase berešit* spolu s druhým uvedeným termínem, tj. *ma'ase merkava* (מעשה מרכבה) [543] již od raných dob[544] kladen do souvislostí s mystickými spekulacemi o povaze „stvořitelského aktu" (*ma'ase berešit*) či „vizemi „*Božího Trůnu*" (יהוה כסא) / „*vozu*" (מרכבה) [545].

V těchto souvislostech je to s největší pravděpodobností právě období mezi prvním a třetím stoletím o. l., kdy na území Palestiny začínají vznikat prvních mystické texty věnované jak *ma'ase berešit*, tak *ma'ase merkava*[546]. Jedním z možných záměrů uvedeného mišnaického výroku tak může být také snaha „omezit" tyto tendence pouze na vyhrazený okruh „náležitě vzdělaných" osob[547]. Ačkoliv byla obdobná rezervovanost k apokalyptickým či mystickým tématům typická rovněž pro raná období formování synagogální liturgie[548], v současné podobě *siduru* existují hymny/chvalozpěvy, jejichž původ je možné spatřovat právě v mystických kruzích Palestiny prvních staletí o. l. Významné postavení, které v těchto kruzích mystiků, dosl. „*sestupujících do merkavy*"

---

[542] Shatz, David. „The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy", s. 30. Někteří badatelé spatřují například „ozvěny" stoicismu v rabínském pojetí „Boží přítomnosti" jenž „naplňuje svět" stejně tak, jako duše „naplňuje a oživuje lidské tělo" (MidrŽ IV. 5. 103a; ExR II. 5; BT B'rachot 10a), či v počátečním tvoření a ničení světů samotným Bohem (GnR IX. 2). K těmto diskusím viz: tamtéž, s. 28 - 30.

[543] Moše Idel překládá termín *ma'ase merkava* jako „*dílo vozu božího trůnu*" (Idel, Moše. *Kabala: Nové pohledy*, s. 434). Srov.: „*Hle, Hospodin přichází v ohni a jeho vozy* [מַרְכְּבֹתָיו] *jsou jako vichřice, aby vylil hněv svůj v prchlivosti a své hrozby v plamenech ohně*" (Iz 66,15). Obdobně také: 2Kr 23,11.

[544] Srov.: Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*, s. 21.

[545] '[…] *poutník zažívá zjevení nebeských věcí a tajemství stvoření, zjevení andělských hierarchií a magicko-teurgických praktik. Dospěje-li na nejvyšší stupeň, stane před Trůnem a odhalí se mu vize mystické božské postavy v symbolu „podoby jako vzhledu člověka" [Ex 1,26], kterou směl na Trůně merkavy pozorovat prorok Ezechiel. Zde jsou mu také zjeveny „tělesné míry" (ši'ur koma) – tedy antropomorfní popis zjeveného božstva vystupujícího jako Prvotní člověk, ale také jako milenec z Písně písní – společně s mystickými názvy jeho údů'* (Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*, s. 22). K otázce po tom, do jaké míry se na pozadí takových „mystických popisů" skutečně objevuje „osobní zkušenost", a do jaké míry jde „pouze" o spekulace viz: Idel, Moše. *Kabala: Nové pohledy*, s. 57- 59.

[546] Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*, s. 22. K souvislostem mezi apokalyptickou literaturou a „mystickou praxí" 3. – 1. stol. př. o. l. viz: Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic period*, s. 196 – 210.

[547] Srov. *barajtu* zachycenou v BT Chagiga 14b, ve které rabi Akiva spolu se svými společníky vystupuje do „*sadu*/*zahrady*" (פרדס), a ze které měl podle narativu vyjít v pořádku pouze r. Akiva. K interpretacím této *barajty* ve vztahu k „mystické zkušenosti" viz: Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. s. 14-15. Srov. také interpretaci ve smyslu tradičního vymezení se proti helénistické filosofii: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 64.

[548] K tomuto tématu viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 35-36. Srov.: Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service,* s. 172.

(יורדי למרכבה), zastávala obřadní poezie (hymny) [549] zřejmě poskytlo základ pro zformování několika specifických liturgických částí, jejichž pevné přijetí do *siduru* bylo však podmíněno ještě dalším vývojem.

V rámci „všednodenní" (také šabatové) liturgie reprezentují tuto tradici především různé podoby *Keduša*[550], či *Alejnu*[551]. Obdobně jako u mnohých jiných liturgických částí, také v případě *Keduša* nepanuje mezi badateli shoda ohledně toho, kdy a jak tato mysticky orientovaná modlitba vznikla, a kdy byla poprvé začleněna do liturgie[552]. Obecně se soudí (jakkoliv také k těmto názorům existují alternativy), že *Keduša*, či její „vzorová" podoba[553], vznikla zřejmě na území Palestiny, a její stáří nepřekračuje horizont prvního století o. l.[554]. Oproti *Keduša* v rámci *Amidy*, je *Keduša de-jocer* zřejmě poněkud mladší, a její všeobecně akceptované[555] začlenění do *Birchot kr'iat Šema*, je mnohými badateli hledáno až v rámci snah mystických kruhů období pozdních *ga'onim*, zpřístupnit její recitaci skutečně celé obci (a to i tehdy, nebyl-li přítomen *minjan*, což je vyžadováno v případě *Amidy*, do které byla pravděpodobně *Keduša* začleněna nejdříve)[556]. V dnešní podobě synagogální liturgie se lze s *Keduša* setkat při *chazanově* ranním a večerním opakování *Amidy* („*Keduša šel Amida*") v „modlitbě" *U-va le-Cijon go'el*, a v rámci *Jocer or* („*Keduša de-jocer*"/„*Keduša de-ješiva*"). Na tomto místě bude však věnována největší pozornost pouze *Keduša de-jocer*, spolu s *pijutim*, které ji v rámci šabatových *Birchot kr'iat Šema* předcházejí, a jejichž základní látka byla zkomponována zřejmě do konce talmudického období[557]. Jsou jimi *El Adon*, a z palestinského prostředí pocházející *pijut La-El ašer šavat*[558]. Zaměříme-li se pozorně na strukturu a charakter zbylé části celku

[549] Viz: Scholem, Gershom. „Kabbalah", s. 594; Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*, s. 22-24.
[550] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 36, 232 – 233; Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 39.
[551] Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*, s. 28.
[552] K obdobným diskusím viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 230 – 232; Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 39 – 40); Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 35 – 36, 104; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 60 – 62.
[553] V rámci obdobných diskusí je téměř vždy citována Tosefta B'rachot I. 9.
[554] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 230-231; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 59 – 60.
[555] Heinemann poukazuje na to, že to byl zřejmě mystický charakter *Keduša*, který se stal překážkou jejího začlenění do liturgie v období *amora'im* (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 232).
[556] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 18, 59. Srov.: Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*, s. 35 – 36; Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie,* s. 93.
[557] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 96.
[558] Ismar Elbogen k tomuto *pijutu* poznamenává, že s největší pravděpodobností tvořil součást rozsáhlejšího korpusu liturgických písní určených každému dni v týdnu, a „*chválících činy stvoření jednotlivých dnů*" (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 96).

Jocer or, následující ihned po benedikci *Ha-kol joducha*, setkáme se zde ihned s několika specifiky.

Základní jádro *Keduša*, obdobně jako například mnoha hymnů tzv. „andělské liturgie" „kumránského společenství" [559], tvoří několik vybraných veršů z prorocké literatury (zejm. knih Izajáš a Ezechiel[560]), vztahujících se především k „prorockým zření andělských nebeských chval". Pokud se tedy *Keduša* svým obsahem něčím výrazně odlišuje od velké části synagogální liturgie, pak právě svým metaforickým jazykem, který (obrazně řečeno) „překládá liturgické dění" z konkrétního místa na zemi do oblasti „nebeských sfér". Jeden ze základních motivů, přítomný již v tanachických Žalmech, tj. že „chválu Bohu Stvořiteli" nevzdává pouze člověk, ale v jistém smyslu se k němu připojuje „celé stvoření", je zde symbolicky vyjádřena „participací Izraele" na „andělských chválách Boha v nebi".

[…] A všichni otevřou svá ústa ve svatosti a čistotě, se zpěvem a písní a žehnají, velebí, slaví, uctívají, světí a hlásají kralování Jména Božího, Krále velikého, silného a bázeň budícího, je Svatý. A oni všichni přijímají jho nebeského království [מלכות שמים] jeden od druhého a dávají svolení sobě navzájem, aby světili svého Stvořitele, s klidem, vybraným jazykem a se zalíbením. A všichni jako jeden hlásají Jeho svatost a říkají s úctou: Svatý, svatý svatý je Hospodin zástupů, celá země je plna Jeho slávy! [Iz 6,3] Pak Ofanim [ואפנים] a svatí Chajot [חיות הקדש] se s velkým hlukem povznášejí naproti Serafim [שרפים]. Tváří v tvář proti nim vzdávají slávu a praví: Požehnána buď Hospodinova sláva z Jeho Místa [Ez 3,12] [[561]].

Jak šabatová, tak „všednodenní" *Keduša de-jocer* je v podstatě totožná. Ačkoliv podoba závěru „všednodenního" *pijutu Ha-me'ir*, ve své podstatě poskytuje prostor, celý korpus rozšířit právě směrem ke *Keduša*[562], Ismar Elbogen ji chápe spíše jakožto prvek „cizorodý", nekorespondující přímo s původním obsahem úvodních benedikcí[563]. Na druhou stranu však šabatové *pijutim*, obklopující v liturgii právě *Keduša de-jocer*, jistým způsobem celý korpus *Jocer or* významově rozšiřují, a s ústředním tématem *Keduša* „harmonizují". Tato „harmonizace" s sebou však nese také možnou proměnu v chápání úvodních ranních požehnání *Birchot kri'at Šema*. Pokud bychom obsah *pijutu Ha-kol joducha* chápali ve vztahu k jeho „všednodenní" variantě, bylo by motiv „*světel*"

[559] K přítomnosti některých motivů tanachické knihy Ezechiel, Jeremiáš a literatury *hejchalot* v šabatových liturgických hymnech „kumránského společenství" viz: Newsom, Carol. „Merkabah Exegesis in the Qumran Shabbat Shirot". In. *Journal of Jewish Studies.* 38, 1 (1987). 11 – 30.
[560] Iz 6,3; Ez 1; 3,12.
[561] *Keduša de-jocer*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 286).
[562] „[…] *Požehnaný Bože, veliký ve Svém poznání, připravil jsi a zhotovil paprsky slunce, Dobrotivý, oděl slávou Své Jméno, rozsel světla kolem Své síly, vůdci jeho zástupů, svatí* [פנות צבאיו קדושים], *vyvyšují Všemohoucího, neustále vypočítávají Boží slávu a Jeho svatost. Buď požehnán, Hospodine, Bože náš, nad chválou díla Tvých rukou a za světla, která jsi rozsvítil, ať Tě ozdobí, sela*" [*Ha-me'ir*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 52)].
[563] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 59.

(מאורות), resp. „slunce“ a „měsíce“, možno vnímat především ve vztahu k vyjádření každodenního střídání dne a noci. Následující šabatový *pijut El Adon* však již ve shodě s mnoha ranými mystickými koncepty[564], „nebeská tělesa“ připodobňuje právě „*Serafim, Ofanim a svatým Chajot*“[565], vzdávajícím chválu Bohu“ [566], tj. v intencích nadcházející *Keduša de-jocer*.

[א] Bože, pane všech činů, [ב] požehnaný a žehnaný ústy každé duše,

[ג] Jeho velikost a dobrota naplňuje svět, [ד] moudrost a porozumění Jej obklopuje.

[ה] Ten, který vyvyšuje Sebe nad svaté Chajot [ו] a je nádherný ve Své slávě na válečném voze { בכבוד על המרכבה}

[ז] Ctnost a spravedlnost jsou před Jeho trůnem {כסאו}, [ח] laskavost a slitování jsou před Jeho slávou {לפני כבודו}.

[ט] Dobrá jsou světla, která Bůh vytvořil, [י] ozdobil je moudrostí, porozuměním a soudností.

[כ] Sílu a moc jim přidělil, [ל] aby vládla uvnitř světa.

[מ] Naplněna leskem a zářícím jasem , [נ] jejich lesk je překrásný v celém světě.

[ש] Radují se, když odcházejí, jásají, když se navracejí, [ע] činí s bázní vůli Svého Stvořitele.

[פ] Nádheru a slávu udělující jeho Jménu, [צ] jásot a sváteční píseň zní při pouhé zmínce o Jeho vládě.

[ק] Povolal slunce a zazářilo světlo. [ר] On zřel a ozdobil tvář měsíce.

[ש] Chválu mu vzdávají všechny zástupy výšin {כל צבא מרום}.

[ת] Nádhera a velikost, Serafim, Ofanim a svatí Chajot {שרפים ואפנים וחיות הקדש} [567].

Pijut El Adon zde tedy představuje jakýsi „úvod“ k samotné *Keduša de-jocer*, přičemž současně vytváří spojení mezi tématem „světla nebeských těles“ a „andělskými chválami“ v *Keduša*. Na tomto místě však může vyvstat otázka po tom, jakým způsobem je tedy možné chápat motiv Boha, který „[…] *vyjímá žhnoucí slunce z jeho místa a měsíc z jeho sídla a osvětluje veškerý svět a všechny jeho obyvatele, které stvořil* […][568] *pijutu Ha-kol joducha* ve vztahu k Šabatu. Jedna z možných odpovědí se může skrývat v tradičním užívání pojmu אור יהוה ve vztahu k „*Boží Slávě*“ (כבוד יהוה), jakožto určitému, specificky religiozním způsobem popsanému, projevu božství ve světě. Na časté užívání pojmu אור ve vztahu k Bohu bylo stručně poukázáno výše, nicméně k tomuto motivu se již v rámci raných komentářů přidává další, pro pozdější (nejen mystické) úvahy podstatný moment vyjádřený „antropomorfními“[569] a metaforickými popisy Boha, jakožto toho, který se

[564] Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 37; 60 (pozn. 162). Srov.: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 199 – 200 (pozn. č. 6).
[565] Těmito „jmény“ jsou již v rané rabínské literatuře označeny „nebeské bytosti“, přičemž zdrojem těchto představ jsou především prorocké knihy Izajáš a Ezechiel (Iz 6,2-3; Ez 1; 10).
[566] Srov. výklad k tomuto *pijutu* v *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 410.
[567] *El Adon*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 284).
[568] *Ha-kol joducha*, *Birchot kri'at Šema*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 282).
[569] Roy Stewart chápe kupř. BT B'rachot 6a, kde si „Bůh obléká *talit* a nasazuje modlitební řemínky“ právě jakožto projev „obrazného symbolismu“ („*pictorial symbolism*“), který vyjadřuje přesvědčení o Boží

„*odívá důstojností*“ (Ž 104,1), „*spravedlností*“ (Iz 59,17), či se „*halí* […] *světlem jak pláštěm*“ (Ž 104,2)[570].

Tím, že citovaný mišnaický výrok traktátu *Chagiga* (II. 1) „omezuje“ některé druhy zřejmě mystických a filosofických spekulací, nás současně také informuje o jejich přítomnosti v raných fázích vývoje tradice. Ačkoliv se zde ve své podstatě rozlišuje mezi „výklady“ týkajícími se charakteru stvoření (מעשה בראשית) a mystickými praktikami/spekulacemi o povaze božství a „nebeských světů“ (מעשה מרכבה) velmi často se v konkrétní literatuře tohoto okruhu obě témata prolínají. Jedním z mnoha styčných momentů jsou právě spekulace, usouvztažňující „stvoření světla“ s motivem „*Boží slávy*“ jakožto specifickým „projevem Boha vůči světu“. Takový výklad, ve kterém někteří badatelé spatřují narážku na „esoterní“ tradice *ma'ase merkava*[571], nabízí již *Midraš raba*.

Rabi Šim'on b. R. J'hócadak se tázal Rabiho Š'muela b. Nachmaniho: "Slyšel jsem, že jsi mistrem agady, řekni mi odkud bylo světlo stvořeno? On odpověděl: Svatý, budiž požehnán, sám Sebe zahalil do něj jako do roucha a osvětloval třpytem Své slávy celý svět, od jednoho konce na druhý". Jak mu šeptem odpověděl, tak zpozoroval - existuje verš, který to praví jasně: „Halíš se světlem jak pláštěm, rozpínáš nebesa jako stanovou plachtu“ (Ž 104,2) [GnR III. 4][572].

Setrváme-li ještě krátkou chvíli u rané mystické tradice, tj. literatury *Hejchalot* či *Ši'ur koma* (dosl. „*míra těla*“)[573], lze se v tomto rozsáhlém souboru textů setkat s mnoha alternacemi analogického motivu jako v *Midraši raba*. Ačkoliv obdoby tohoto narativu, explicitně spojeného se stvoření světa, nalezneme také na mnoha dalších místech rané či středověké tradiční literatury, na tomto místě poslouží za příklad narativy obsažené převážně v *Hejchalot Rabati* [574]. V rámci těchto mystických textů lze v souvislosti s „prvním Šabatem“ (tedy „*sedmým dnem*“ Gn 2,1-3) nalézt popisy Boha „*Formovatele počátku*“ (יוצר בראשית)[575], z jehož „*pláště*“ (חלוק), do kterého se „zahalil“ když byl ukončen „akt stvoření“ a Bůh „dosedl na *Trůn Slávy* (כסא כבוד), vyzařují ke světu

imanenci ve světě (Stewart Roy A. *Rabbinic Theology: An Introductory Study*. Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1961. s. 25).

[570] Tento verš je rovněž přednášen v rámci ranního oblékání *talit*, kdy se člověk halí do *talit* obdobně, jako Bůh na tomto místě do „*světla*“. Viz: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, výklad k benedikci *Borchi nafši*, s. 3 – 4.

[571] Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*, s. 58.

[572] Překlad převzat z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman, s. 20 - 21.

[573] Literatura, zaměřená především na mystické popisy Boha prostřednictvím „antropomorfních“ obrazů „*prvotního člověka*“, zachycující podobu jednotlivých jeho „údů“ apod.

[574] Tj. tak, jak je představuje ve svém díle Gershom Scholem (Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*).

[575] Srov.: *Alejnu*.

nebeská tělesa a souhvězdí“[576]. V rámci metaforického jazyka mystických textů je však obraz „*nebeského pláště*“ spíše jakýmsi prostředníkem k vyjádření myšlenky, že v podobě „nebeských těles“, je to především „*Boží Sláva*“ (כבוד יהוה), která „osvětluje celý svět“ [577]. Pojmů „*Sláva*“ či „*Trůn Slávy*“, jejichž obdobu tvoří v některých spisech například pojem גוף השכינה („*orgán Boží přítomnosti*“)[578], je v mystických popisech „zření Boha“ (tedy „zření *Trůnu Slávy*“ apod.), či v rámci obecných spekulací nad „povahou božství, užito jako jednoho z mnoha „Božích atributů“[579]. V některých tradičních konceptech jsou tedy pojmy „*Boží sláva*“ (כבוד יהוה) či *„Boží světlo“* (אור יהוה) jakýmsi „prostředkem“ skrze který se tradice do jisté míry snaží o překonání vnímané „vzdálenosti“ člověka vůči Bohu, tedy překonání „absolutní Boží transcendence“ [580]. Takové „přiblížení se Bohu“ se pak děje skrze identifikaci jednotlivých jevů ve světě právě s takto chápanou „Boží přítomností“ („Božím působením“). V případě *Birchot kri'at Šema* tedy skrze „svit *nebeských těles*“ (hvězd, slunce, měsíce), ať jsou jako v případě *pijutu El Adon* opět metaforicky přirovnána k „nebeským bytostem“ či „záři *Božího pláště*“. Prostřednictvím metaforického ztotožnění „*Boží slávy*“ a „světla nebeských těles, která ozařují svět“ se pak dostáváme k souvislosti mezi šabatovými *pijutim El Adon* (resp. *Ha-kol joducha*) a Šabatem. Jakkoliv budou specifickému chápání Šabatu věnovány nadcházející kapitoly této práce, je to právě „*Boží světlo*“, resp. „*Boží Sláva*“, která je podle tradičních převážně mystických imaginací ztotožňována s „kvalitou“ samotného Šabatu. Velmi zjednodušeně řečeno, je to právě „*Boží světlo*“, které „sestupuje o Šabatu na stvořenou“ zem, „prostupuje jí“, a tím ve specifickém smyslu neustále „proměňuje její charakter“ [581].

[…] Stvoření přišlo do bytí nejprve skrze *manifestaci*, skrze božský rozkaz "Buď světlo!" [Gn 1,3] [...] v jazyce kabaly je světlo ztotožněno s "Nekonečným Světlem" ["*Infinite Light*"] (*Or-Ejn-Sof*) emanujícímu od Stvořitele. Tedy, koncepcí stvořitelského procesu skrze emanaci světla. Tato metafora je obzvláště vhodná, protože fyzické světlo nemá žádnou nezávislou existenci oddělitelnou od svého zdroje. Podobně vesmír - celek všech věcí, který existuje, a jehož každá částečka je stvořena z ničeho, nemůže mít žádnou existenci nezávislou na Stvořiteli. [...] Stvoření není minulý akt, ale *kontinuální* proces. Pokud je pravdou, že veškerý pořádek stvoření, vešel do bytí během šesti dnů stvoření, je pravdou, že také Šabat byl stvořen sedmého dne, a [byl] požehnán a posvěcen Stvořitelem. Božské požehnání a posvěcení Šabatu je rovněž pokračující emanací od Boha, zdrojem požehnání a svatosti. Na druhou stranu byl Šabat určen jako požehnání pro všechny dny týdne […] [[582]].

---

[576] Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*, s. 21. Blíže k tomuto tématu, představenému především na příkladech textů tzv. „*Velké Hejchalot*“ viz: Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*, s. 56 – 61.
[577] Tamtéž, s. 60 – 61.
[578] Scholem, Gershom. „Kabbalah“, s. 593.
[579] Tamtéž, s. 591.
[580] Tamtéž, s. 592.
[581] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, 14. Srov. také: tamtéž, s. 17.
[582] Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 178.

V intencích tradičních komentářů řečeno, je to Šabat, skrze který do světa sestupuje „Boží *svatost*“[583], coby „*světlo*“, které během první poloviny týdne slábne, aby bylo poté opětovně zesíleno „*světlem*“ nadcházejícího Šabatu[584]. V tomto duchu se tedy také proměňuje možný význam a obsah šabatových benedikcí zahrnutých v celku *Jocer or*. Nejen, že ji lze tedy z tradičního pohledu vnímat v souvislostech s „neustále se opakujícím obnovováním stvořeného světa“; eschatologickým očekáváním (jak o tom svědčí tradiční diskuse a k čemuž přispívá také metaforické pojetí motivu „světla“ a „příchodu nového dne“), ale současně také s příchodem samotného Šabatu, který je některými komentáři přirovnáván ke „dni bez temnoty“[585]. Na *pijut El Adon* však v liturgii navazuje další z šabatových požehnání před *Kr'iat Šema*, kterým je *La El ašer šavat*.

Bohu, který odpočinul od veškeré práce, vyvýšil se v den sedmý a posadil se na trůn Své slávy [כסא כבודו], nádherou se zahalil ku dni odpočinku [תפארת עטה ליום המנוחה], vyhlásil den šabat za potěšení [ענג קרא ליום השבת]. To je chvála dne sedmého, neboť o něm odpočinul Bůh od veškeré Své práce a den sedmý vzdal chválu řka [ויום השביעי משבח ואומר]: „Žalm. Píseň pro šabat. Je dobré děkovat Hospodinu.“ [Ž 92,1-2a] Proto nechte všechny ty, které stvořil, slavit a žehnat bohu. Chválu, čest a velikost, nechte je vzdát Bohu, Králi, který tvoří vše, který dává za dědictví Svému lidu, Izraeli, odpočinek ve Své svatosti na svatý den šabat [המנחיל מנוחה לעמו ישראל בקדשתו. ביום שבת קודש]. Ať je posvěceno Tvé Jméno Hospodine, Bože náš a Tvá památka [וזכרך], Králi náš, ať je slavena na nebesích a na zemi, nahoře i dole [בשמים ממעל ועל הארץ מתחת]. Buď požehnán, náš Zachránce, nad chválou díla Tvých rukou a za světla, která jsi rozsvítil [מאורי אור שעשית], ať Tě ozdobí, sela [[586]].

Rovněž na tomto místě se lze navrátit zpět k motivu „prvotního Šabatu“, široce popisovaného v rámci klasických komentářů midraše, či mystické literatuře, a spolu s některými tradičními výklady chápat jednotlivé *pijutim* ve vzájemné souvislosti[587]. Při bližším pohledu tedy v *pijutu La El ašer šavat* již Bůh po stvoření světa „usedá na *Trůn Slávy*“ a „halí se do *krásy* (תפארת) ke dni odpočinku/Šabatu“[588]. Taktéž ve shodě s mnoha

---

[583] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, s. 17; Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 27.

[584] Srov.: Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 127.

[585] *'Midraš říká, že vše-prostupující světlo, které vytrysklo prvního dne stvoření zesílilo svou záři během prvního Šabatu. Šabat může být popsán jako den ve kterém není žádné temnoty, pouze světlo. Proto se na Šabat lidé vzájemně nezdraví "dobrý večer", nebo "dobré ráno", jak je běžné, ale raději Šabat Šalom ("Dobrý Šabat", nebo "Šabat míru")'* (Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 105).

[586] *La-El ašer šavat*, *Birchot kri'at Šema, šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*. s. 284). (Z tohoto zdroje převzata také citace Žalmu 92.)

[587] Srov. výklad Nissana Mindela (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 134).

[588] Poněkud anachronicky nahlíženo je to právě תפארת („*krása*“), co v pozdějších spekulacích o „Božích atributech/emanacích“ uvádí do rovnováhy „Boží *atribut soudu*“ (zde גבורה/דין) a „*atribut milosti*“ (גדולה/חסד), díky níž může svět existovat. Viz: Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003. s. 82; Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 135-136.

variantami „příběhu o prvotním Šabatu“ a „děje“, odehrávajícího se před „*Božím Trůnem*“, zde nalezneme do značné míry personifikovaný popis Šabatu (v některých případech také „anděla Šabatu“[589]), který skrze Ž 92 sám „vzdává Bohu chválu“. Skrze *pijut La-El ašer šavat* je tedy bohoslužby přítomný člověk symbolicky „přiveden“ (resp. je mu poskytnut „prostředek“ k takovému prožitku[590]) na samý „počátek stvoření“, a má tedy možnost „liturgicky prožít první Šabat“ následující po stvoření světa.

Tradičních alternací tohoto motivu existuje veliké množství[591]. Podle jednoho narativu měl Žalm 92 zpívat Adam, aby vyjádřil lítost nad neuposlechnutím „Božího zákazu“ z Gn 2,16-17[592]. Jiná tradice referuje o tom, že Bůh po ukončení „stvořitelského aktu povolal všechna *knížata* ze všech nebeských sfér“ a dokonce „pozvednout stvořeného Adama před svůj *Trůn*“, aby se mohl účastnit „oslavy a chval na počest „*Princezny Šabat*“ [593]. Další narativ vztahující se k obdobné „události“ pak „zpěv Žalmu 92“ přisuzuje samotnému Šabatu, který tak měl „napravit jiný Adamův prohřešek“.

Když Adam uzřel vznešenost šabatu, jeho velikost a slávu, radost, jíž všem tvorům přináší, zapěl k jeho chvále píseň, jako by šabatu děkoval. Tu mu řekl Bůh: „Ty pěješ píseň k chvále šabatu, a nevzdáváš chválu mně, který jsem bohem šabatu? Nato povstal šabat ze svého trůnu, padl před Bohem na tvář a řekl: „Je příjemné děkovat Hospodinu [Ž 92,2a].“ A všechna stvoření dodala: „A pět chválu Tvému jménu, ó nejvyšší [Ž 92,2b] [[594]].

Další průběh liturgie, jako by na tomto místě „následoval výzvy“ *pijutu La-El ašer šavat*: „*Tvá památka* [זכרך – tj. Šabat], *Králi náš, ať je slavena na nebesích a na zemi, nahoře i*

[589] Srov.: *Baraita de-ma'ase berešit* 50 (převzato z: Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews:* [Vol I.] *Bible Times and Characters From the Creation to Jacob*, s. 84 – 85).

[590] Tento pohled závisí na předpokládaném rozumění „liturgickému dění“ a také na tom, co pro člověka v danou chvíli ta která liturgická část představuje. Ku příkladu Joseph Heinemann hovoří (na tomto místě parafrázováno) v případě „mystického přístupu k modlitbě“ o „vozidle („*vehicle*“), k mystikově vzestupu do nebeských sfér“ (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 233).

[591] Nissan Mindel se při svém výkladu tohoto místa *pijutu La-El ašer šavat* obrací k *Midraš Tehilim* (výkl. Ž 92,1-2), kde je to „personifikovaný“ Šabat, který místo „Adama“ (skrze svou vlastní „prosbu“), „chválí Boha“ slovy Ž 92 (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 137). Srov. také: Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews:* [Vol I.] *Bible Times and Characters From the Creation to Jacob*, s. 83 – 86.

[592] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, 17.

[593] Citovaná část pochází z díla *Seder Raba d-Berešit* sestaveného s největší pravděpodobností v období *ga'onim*. Tento spis je věnován právě „stvořitelské činnosti“ Boha během prvních „šesti dnů stvoření“. O „sedmém dnu“ se zde lze dočíst: „*Svatý uvedl princeznu Šabat [sarat ha-Šabat], a posadil ji na trůn Své slávy [tj. vedle Sebe]. Předvolal před ní každého knížete z každého nebe a nižších sfér. Oni tančili* […] *a jásali před [Šabatem] a volali: Šabat hi la-Adonai: "Šabat, ona je Boží" [Lev. 23:3] ... A Svatý dokonce vyzvedl Adama na úroveň nejvyššího nebe* […] *k jejím hodům a radosti ze šabatového potěšení“* [Schaffer, Peter et al. *Synopse zur Hekhalot Literetur*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981. ISBN 3161445120 (převzato z: Ginsburg, Elliot Kiba. *The Sabbath in the classical Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1989. s. 104)].

[594] *Batej midrašot*, ed. S. A. Wetheimer, Jeruzalém 1950, s. 27 (Spolu s citací Ž 92 převzato z: Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 24). Obdobně: *Barajta de-ma'ase berešit* 50 uvedená v: Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews:* [Vol I.] *Bible Times and Characters From the Creation to Jacob*, s. 84 – 85.

dole“, a „andělské chvály Boha Stvořitele“ po dokončení „stvořitelského aktu“ a začátku „prvního Šabatu“ jsou zde prostředkovány právě skrze *Keduša de-jocer*. Celá liturgie se zde tedy symbolickým způsobem „přesunuje“ z konkrétního místa a času na zemi „před *Trůn Slávy*“ [595] a na „počátek dějin“. Na rozdíl od ostatních podob *Keduša*, jejichž prostřednictvím se společenství „přidává“ k „andělským chválám“, recitací *Keduša de-jocer* z tradičního pohledu celé společenství pouze „přihlíží liturgii odehrávající se před *Božím Trůnem*“[596]. Obdobný charakter má také *Pijut Le-El baruch*, který je posledním z celého souboru *Jocer or*. Svým úvodem bezprostředně navazuje na *Keduša*, a v podstatě tvoří její závěr, ve kterém se chvalozpěvu „[…] *Pán*[u] *zázraků, jenž ve Své dobrotě každý den obnovuje a činí dílo stvoření* […]“ opětovně symbolicky „ujímá“ bohoslužby přítomné společenství a průběh celé liturgie se tak (obrazně řečeno) „navrací zpět do konkrétního místa a času“.

6.4 Shrnutí

V této kapitole bylo stručně poukázáno na význam a úlohu, kterou v šabatové liturgii zaujímá soubor požehnání obklopujících v rámci večerní, ale především ranní liturgie přednes *Šema Jisra'el*. Pokud byl v předcházejících kapitolách nastíněn tradiční dějinný model vyjádřený trojicí motivů: „stvoření – zjevení – *spása*“, pak obsah *Birchot kri'at Šema* s ním explicitně koresponduje. V souladu s chápáním liturgie v její „pedagogické“ úloze, je to pak mimo jiné právě soubor *Birchot kri'at Šema*, který poskytuje „individuální prožití“ těchto „religiozních axiomů“ a současně s tím také jejich „zkušenostní potvrzení“. Z celého obsáhlého souboru požehnání však byla věnována pozornost především těm benedikcím, bezprostředně se dotýkajícím motivu stvoření či Šabatu. Jak vyplývá ze stručné analýzy pojmů odvozených od slovních kořenů ברא, יצר a עשה, je to především soubor ranních benedikcí, tzv. *Jocerot*, kde se lze s motivem stvoření setkat nejčastěji. Z tohoto důvodu byla pozornost věnována především benedikci *Jocer or* a několika následujícím liturgickým *pijutim*. Ačkoliv se večerní *pijut Ha-ma'ariv aravim* a jeho ranní

[595] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 36; Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 38.

[596] Alternativní název pro *Keduša de-jocer* je také *Keduša de-ješiva* (tj.„*v sedě*“). Z tradičního pohledu vyplývá tento název z toho, že na rozdíl od *Keduša* např. v rámci *Amidy* (rovněž v *U-va le-Cijon go'el* v odpolední bohoslužbě), při jejíž recitaci se na „znamení úcty a pokory“ stojí, při *Keduša* v rámci ranních benedikcí *Šema* modlící se společenství sedí. Hayim Halevy Donin k této tradici poznamenává, že společenství může při této modlitbě sedět (nemusí být přítomen ani *minjan*) právě proto, že to nejsou lidé, kteří v tuto chvíli proklamují Boží svatost, ale andělé v nebi, přičemž společenství je těmto „nebeským chválám pouze přítomno“ (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, 159 – 160).

obdoba *Ha-kol joducha* (ve „všední den“ *Ha-me'ir*) dotýkají zejména motivu střídání „světla“ a „tmy“ (dne a noci), a současně „velebí Boha Stvořitele“, v ranním *pijutu* zaujímá velmi výrazné místo motiv „Božího *milosrdenství*/*slitovnosti*“ (רחמים). Již v raných rabínských komentářích je s tímto „Božím atributem“ spojováno stvoření světa, resp. jeho udržování v existenci. „Boží *milosrdenství*/*slitovnost*“ v mnoha tradičních konceptech stojí v opozici proti „Božímu *atributu soudu*“ (מדת הדין), vůči němuž by „nedokonalé stvoření“ nemohlo „obstát“. V mnoha tradičních imaginacích je to právě převládnutí „*atributu milosrdenství*“, které umožnilo stvoření světa, a určitá „harmonizace“ obou, která zajišťuje jeho „přetrvávání“. Také v tomto konceptu je takový „rovnovážný stav“ výsledkem zachovávání zákonů Izraelem. Význam dodržování *micvot*, zde však není vyjádřen skrze motiv „navracení *řádu stvoření* do světa“, ale „harmonizací“ působení těchto dvou „Božích atributů“ ve světě.

Koncepce „zachovávání/tvoření světa“ prostřednictvím dodržování zákonů pak velmi úzce souvisí s dalším tématem ranního požehnání (v náznacích přítomným již v Tanachu – Ž 104,30), kterým je „každodenní obnova *díla stvoření*“ (מעשה בראשית) spojená s periodicky se opakujícím střídáním dne a noci. Je to právě liturgické uplatnění (resp. zdůraznění) každodenně se opakujícího příchodu večera a rozbřesku, co liturgii účastnému člověku umožňuje neustále aktualizované uvědomování, a „zkušenostní potvrzování“, předpokládané „úlohy“ Boha v každodenním „utváření světa“ (resp. udržování světa v existenci skrze „*atribut milosrdenství*“). Přihlédneme-li však k tomu, co bylo řečeno výše ohledně jisté „participaci“ Izraele na neustálém „utváření světa“, pak je to právě první požehnání *Birchot kr'iat Šema*, co může společenství přivést také k uvědomění si své vlastní „úlohy“ v tomto „stvořitelském aktu“. První ranní a večerní požehnání před započetím recitace *Šema Jisra'el*, tedy (obrazně řečeno) umožňuje každodenně „vytrhnout příchod večera a dne z oblasti profánní samozřejmosti“, a sehrát tedy také nezastupitelnou úlohu v procesu získávání požadovaného „*správného záměru*“ při modlitbě.

Již tanachické texty užívají ve své podstatě univerzální metaforu „*světla*“ a „*tmy*“ pro vyjádření diference mezi „zlým“/„nežádoucím“ na jedné straně, a „dobrým“/„žádoucím“ (ztotožňovaným s „dodržováním Božích příkazů“, „Boží blízkostí“ či samotným Hospodinem) na straně druhé. V jistém smyslu lze tento motiv spatřovat již v rámci Gn 1,3-5, kde je „*světlo*“ prvním stvořeným „elementem“, prostřednictvím kterého také dochází k „omezení“ „*temnoty*“ („prvotního *chaosu*“). Obdobné chápání se promítá do

tradičního pojetí „dne“, a především „noci“, kterou také pozdější talmudická literatura (spolu se spánkem) často chápe v negativních konotacích. I přes to, že v samotné liturgii je možno se setkat s „prosbami“ směřovanými k Bohu, jejichž tématem je právě „pokojné strávení noci“ a především „opětovné probuzení“ (srov. *Haškivejnu*), ranní i večerní benedikce kladou střídání dne i noci do sféry „neustálého Božího působení na zemi“. Prostřednictvím benedikcí *Jocer or* a *Ha ma'ariv aravim* je však striktně dualistické chápání „světla“ (dne) a „temnoty“ (noci) narušeno, a zdůrazněna „Boží moc nad stvořeným světem“. Pokud je však v tradičních (zejména raných) konceptech spánek, a zejména noc vnímána v negativních souvislostech, tak naopak ranní probuzení je připodobňováno k „opětovnému probuzení lidské duše k životu“ a jejímu „navrácení člověku“. Také tento moment nachází vyústění v mnoha domácích obřadech (*Mode ani*), a ranní liturgie se tak z tohoto pohledu zdá být vhodnou příležitostí k vyjádření „chval Bohu Stvořiteli“, což by mohlo napomoci k osvětlení faktu, že jsou to právě ranní benedikce předcházející recitaci *Šema* (potažmo také *Birchot ha-šachar*, či *Psukej de-zimra*), kde se motiv stvoření vyskytuje daleko častěji, než např. v liturgii večerní.

Nicméně přirovnání probuzení k „navrácení duše“ člověku otevírá současně prostor k tomu, chápat „překonání noci“ a příchod rána také jakožto metaforu odkazující k eschatologickým souvislostem. Takové vnímání šabatových *pijutim* v tomto souboru mohou podpořit nejen rané rabínské výklady, ale také *gao'nské* diskuse nad pojmem „*nové světlo*“ jak v rámci šabatové, tak „všednodenní“ benedikce *Le-El baruch*. Přítomnost odkazu na „*mesiášské časy*“ a „*vzkříšení mrtvých*“ v *pijutu Ha-kol joducha*, by tak bylo možno chápat právě v těchto intencích. Avšak absence analogických motivů ve „všednodenní“ verzi tohoto požehnání (tj. v *Ha-me'ir*) napovídá spíše o jejich ztotožnění s pojetím Šabatu jakožto jisté „anticipace“ „*budoucího světa*“. Nicméně ranní podoba šabatového souboru *Birchot kri'at Šema*, nesestává pouze z benedikce *Jocer or*, resp. *Ha-kol joducha*, ale také z dalších *pijutim* (*El Adon*, *La-El ašer šavat, Le-El baruch*), jejichž přirozeným středem je *Keduša de-jocer*. Na obsahové diferenci pojmu *ma'ase berešit* bylo poukázáno na to, že již v prvních staletích o. l. na území Palestiny s největší pravděpodobností existovaly tendence k více či méně esoterním spekulacím nad povahou „stvořitelského aktu“, či kosmologií.

Jakkoliv raná tradice, reprezentovaná některými mišnaickými či talmudickými texty, zřejmě zaujímala vůči takovým snahám (především ve vztahu k jejich masovému šíření)

poněkud zdrženlivý postoj, a obdobnou tendenci lze vnímat také v raném formování synagogální liturgie, přesto je látka *siduru* na některých místech složena právě z mysticky orientovaných hymnů, jejichž původ lze hledat v Palestině prvních staletí o. l. Jedním z několika příkladů takové liturgické látky je právě *Keduša*, která je v mnoha obměnách složena převážně z tanachických veršů prorocké literatury, popisujících zejména „prorocké vize andělských nebeských chval“. Ačkoliv byla *Keduša de-jocer* do liturgie zařazena zřejmě až ke konci období *ga'onim*, a někteří badatelé v ní, ve vztahu k *Birchot kri'at Šema*, spatřují tematicky a kompozičně „cizorodý“ prvek, přesto její charakter výrazně přispěl k celkové podobě ranních šabatových benedikcí *Birchot kri'at Šema*. Zatímco v rámci „všednodenní“ ranní benedikce *Ha-me'ir*, je „záře stvořených *světel*“ (slunce, měsíc) usouvztažněna především ke „*každodennímu obnovování díla stvoření*“ vyjádřeném střídáním dne a noci, obsah šabatového požehnání *Ha-kol joducha* se ve vztahu k nadcházejícím *pijutim* značně rozšiřuje. V rámci *El Adon* jsou již slunce, měsíc a ostatní „*světla*“ (מאורות), ve shodě s mnoha mystickými spekulacemi, přirovnána k „nebeským bytostem“ (*Serafim*, *Ofanim*, *Chajot ha-kodeš*) „vzdávajícím chválu Hospodinu“. *Pijut El Adon* tedy zásadním způsobem spojuje úvodní požehnání *Ha-kol joducha* s *Keduša de-jocer*. Současně s tím se tedy celá liturgie symbolicky „překládá“ z konkrétního místa a času na zemi před „*Boží Trůn*/*Trůn Slávy*“, a přítomnost *Keduša* tak může poskytnout liturgii přítomnému člověku „prostředek“ k subjektivnímu zakoušení takto prostředkovaného „dění“. (S přihlédnutím k původu a charakteru *Keduša de-jocer*, není tento způsob interpretace *Jocer or* zcela neoprávněný.) Následující šabatová benedikce *La-El ašer šavat* však ono symbolické „místo a čas“ poněkud upřesňuje. Svou látku tento *pijut* čerpá z agadického narativu (zachyceného v mnoha obměnách četnými midraši a také ranou mystickou literaturou), jehož obsah lze velmi zjednodušeně opsat „obrazem“ ve kterém se Bůh po stvoření světa (tj. o „prvním Šabatu“), „zahalil v roucho, dosedl na *Trůn Slávy*“ a „nebeské bytosti spolu se Šabatem mu vzdali svou chválu“. *Keduša de-jocer* má pak charakter jakéhosi „vyvrcholení“ souboru *Jocerot*, přičemž právě zde je tradicí ztotožněna s „chvalozpěvem nebeských bytostí o prvním Šabatu“, kterého je „přítomno“ také liturgie účastné společenství. Závěrečnou částí prvních ranních (tentokráte také „všednodenních“) benedikcí předcházejících recitaci *Šema* je pak *pijut Le-El baruch*, jenž se svým tématem opětovně navrací k „chválám Boha“ „*který ve své dobrotě každý den obnovuje dílo stvoření*“ a „děj celé liturgie“ se jeho prostřednictvím opětovně „navrací zpět“ na „konkrétní místo a konkrétního času“.

Současně s tím má však motiv „světla“, resp. „stvořených nebeských těles osvětlujících svět“ také přímou souvislost se specifickým „charakterem“ Šabatu tak, jak je chápán v mnoha tradičních (nejen mystických konceptech). Tento moment byl velmi stručně představen právě skrze narativ „o Bohu Stvořiteli, který se po stvoření světa a dosednutí na *Trůn Slávy* (כסא כבוד), zahalil do *pláště*“. Zejména v rané mystické literatuře nese tento „*plášť*“ označení חלוק, a v četných mystických imaginacích pak skrze něj ke světu v podobě „záře nebeských těles“ „sestupuje *Boží Sláva*“ (כבוד יהוה). Na tomto místě tak prostřednictvím metaforického pojetí „působení nebeských těles“ (slunce, měsíc, hvězdy), z pohledu tradice „sestupuje k zemi *Boží Přítomnost*“ a ve své podstatě „udílí svatost stvořenému světu“. Souvislost tohoto motivu se Šabatem pak nabízejí ty tradiční výklady, které „sestup“ specifického projevu „*Boží přítomnosti*“, vyjádřeného motivem „*Boží světlo*“ (אור יהוה), nacházejí právě v příchodu Šabatu.

7 *Šmone Esre*

Vyjma *Kri'at ha-Tora* a *Kri'at Šema* je možné *Šmone Esre* označit za třetí „pilíř“ synagogální liturgie.V rámci tradice se této liturgické části dostalo také pojmenování *Ha-Tefila* („*Modlitba*“) či *Amida*, odkazující se na její recitaci tzv. „ve stoje“. Pokud například *amora'im* hovoří o „*modlitbě*“ (תפלה), či užívají termín „*modlit se*“ (להתפלל), téměř vždy tak mají na mysli právě recitaci *Amidy*. Z velké části je tento charakter *Amidě* tradicí připsán právě proto, že její převážná část má charakter více či méně osobních „proseb k Bohu“ a nikoliv chvalozpěvů, který je v synagogální liturgii zastoupen nejčastěji[597]. *Amida* tak z tradičního pohledu představuje jakýsi „komplementární protipól“ *Šema Jisra'el* nejen proto, že *Šema* je chápána ve spojitosti s „*recitací Tóry*“, zatímco *Amida* je „*modlitbou*“ adresovanou člověkem k Bohu, ale pospolu tak pro tradici představují celek „zjevení“, tj. „*psanou Tóru*“ (תורה שבכתב) a „*Tóru ústní*“ (תורה שבעל פה)[598].

V současnosti se s recitací *Amidy* lze setkat v rámci všech tří denních liturgických částí, přičemž za přítomnosti *minjan* na *šacharit*, a v rámci *mincha* (o svátcích a Šabatech také v *musaf*), následuje po tiché soukromé recitaci její hlasité opakování *chazanem*, do kterého

[597] Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 157.
[598] Viz: tamtéž, s. 57.

se částečně zapojuje i obec[599]. Obdobně jako v případě *Kri'at Šema*, či *Kri'at ha-Tora*, také ohledně přítomnosti *Amidy* v celku liturgie existuje mnoho tradičních výkladů[600]. Jeden z nich (BT B'rachot 26b) spočívá v chápání synagogální liturgie v přímé souvislosti s chrámovými bohoslužbami. V tomto pojetí *Amida* „zastupuje" každodenní „pravidelnou chrámovou oběť" (תמיד) a tedy také sváteční „oběť *přídavnou*" (מוסף)[601]. I přes význam, který *Amida* v celku synagogální liturgie zaujímá, ohledně jejího vzniku, zařazení do liturgie, a předpokládané původní podoby se vedou rozsáhlé diskuse[602]. Tento fakt je dán nejen nedostatkem relevantních pramenů[603], ale poměrně značnými rozdíly mezi její „všednodenní" a sváteční (tedy také šabatovou) podobou. „Všednodenní" *Amida* je tvořena určitým počtem požehnání, od kterého je také odvozen jeden z jejích názvů, tj. *Šmone Esre* (dosl. „*Osmnáct*"). V současné podobě je však *Amida*, striktně vzato, tvořena devatenácti benedikcemi[604], které mnozí autoři na základě tradiční interpretace dělí do tří částí[605]. Zatímco první tři požehnání mají převážně charakter „chval adresovaných Bohu"[606], závěrečná trojice je vnímána především jakožto „díkůvzdání"[607]. Střední část

---

[599] Dochází také k zařazování větších či menších doplňků jako jsou *Keduša šel Amida*, *Modim de-rabanan* a *Birkat kohanim*. Stručně k této praxi viz: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 88 – 90.

[600] K rabínským spekulacím ohledně autorství *Amidy* viz: Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 75 – 76.

[601] Srov.: Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 157-158. Ztotožnění *Amidy* s každodenními chrámovými oběťmi však vyvolalo otázku po relevantnosti recitace *Amidy* v rámci *arvit*. Večerní chrámová bohoslužba oběti v tomto smyslu neobsahovala a proto byla *Amida* původně zřejmě součástí pouze ranní a odpolední bohoslužby, zatímco součástí večerní liturgie se stala až v období *ga'onim* (Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 89 – 90). Ke kritickému pohledu na tento koncept viz: Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 158.

[602] K historickému pohledu na vznik jednotlivých částí *Amidy* a její zařazení do liturgie viz: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 82 – 84; Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 50 – 55.

[603] Srov.: Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 75 – 77.

[604] V rámci odborných pojednání se lze však setkat s názorovou nejednotností nad tím, jakým způsobem k tomuto rozšíření došlo, a jaké požehnání je skutečně oním „devatenáctým", které celý korpus rozšířilo. Bedřich Nosek toto rozšíření spatřuje v *Malchut bejt David* (nyní 15. benedikce), které označuje za „babylónskou zvyklost", a které bylo do *Amidy* inkorporováno teprve v období *ga'onim* (Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 81). Di Sante pak tento fakt připisuje „rozdělení třináctého požehnání" na dvě samostatné benedikce (Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 80). Naproti tomu v *Sidur Adir ba-marom* se lze setkat s názorem, že oním 19. požehnáním je ve skutečnosti benedikce *Ha-minim* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 57). Obdobným způsobem se tedy vedou diskuse nad povahou benedikce *Ha-minim* a *Malchut bejt David*. K těmto diskusím blíže viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 225 – 226.

[605] Následující „typologizace" benedikcí v *Amidě* však ve skutečnosti neodpovídá přesně obsahu každého požehnání a je vedena spíše tradičním nazíráním na jejich celek, či převažující téma spolu s výkladem jejího obsahu. K tomuto tradičnímu rozdělení viz: Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 74 – 75; *Sidur Adir ba-marom*, s. 57 – 58; Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service,* s. 152.

[606] Tj. *Avot*, *Gvurot*, *Kedušat ha-Šem*. Reuven Hammer na základě charakteru prvních dvou, resp. tří požehnání *Amidy*, tj. *Avot* se začleněním tanachického verše Dt 10,17; *Gvurot* silně se dotýkající motivu

Amidy oproti tomu tvoří benedikce prosebného charakteru[608], jejichž obsah je možno chápat jak ve vztahu k osobním či kolektivním potřebám Izraele[609], tak v souvislosti s očekávaným příchodem „*spásy*“ (ישועה). Nejen, že tedy první a poslední trojice požehnání tvoří „náležitý“ úvod a závěr střední části „prosebných“ benedikcí, ale zejména první tři požehnání, představují z pohledu tradice určitou „přípravu“, jenž pomáhá člověku v uvědomění si toho, „*před kým modlící se člověk stojí*“[610]. Takové chápání prvních tří benedikcí pak ještě zesiluje přítomnost *Keduša*, která se při *chazanově* opakování *Amidy* vkládá do třetího požehnání *Kedušat ha-Šem*, přičemž obdobně jako v případě *Keduša de-jocer* dochází z pohledu tradice k symbolickému „přeložení“ liturgie „před *Boží Trůn*“. Zde však již není celé společenství „andělským chválám pouze přítomno“, ale z tradičního pohledu se jich „přímo účastní“[611]. Vyjma několika drobných přídavků je však nejpodstatnější změnou, kterou *Amida* v rámci šabatové a sváteční bohoslužby prochází, nahrazení středních třinácti požehnání krátkým souborem benedikcí a *pijutim*, dotýkajících se konkrétního svátku, či Šabatu. Tato část nese název *Kedušat ha-jom* („*Posvěcení dne*“) a v souladu s tím se tedy sváteční a šabatové *Amidě* říká také *Tefilat ševa* (dosl. „*Modlitba sedmi*“)[612]. Obecně je přijímán názor, že období, ve kterém docházelo k formování látky později tvořící *Amidu* lze spatřovat již ve staletích následujících po příchodu z „babylónského exilu“[613], nicméně stanovení základní struktury a počtu jednotlivých požehnání někteří autoři kladou do období tzv. „druhého Chrámu“[614], resp. do 1. stol. o. l.[615]. Pro konečnou podobu *Amidy* je tedy zřejmě rozhodující období mezi 2. stol. př. o. l a

---

„vzkříšení mrtvých“, a nakonec *Kedušat ha-Šem*, hovoří o jejich přednášení nejen ve vztahu k „chválám Boha“, ale také jako o „*vyznáních víry*“ („*credal recitations*“) (Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 165).

[607] Tj. *Avoda*, *Hoda'a* (*Modim*), *Šalom*. Nicméně závěrečná benedikce *Amidy* se v závislosti na příslušné „denní“ bohoslužbě proměňuje. Zatímco ranní a odpolední *Amida* je v aškenázském ritu ukončena benedikcí *Sim šalom*, večerní recitaci uzavírá požehnání *Šalom rav*.

[608] *Bina*, *Tešuva*, *Slicha*, *Ge'ula*, *Refu'a*, *Birkat ha-šanim*, *Kibuc galujot*, *Din*, *Ha-minim*, *Cadikim*, *Binjan Jerušalajim*, *Malchut bejt David*, *Kabalat tefila.*

[609] Srov.: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 86 – 88; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 73 – 76.

[610] Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 173.

[611] K tradičnímu pojetí významu a úlohy *Keduša šel Amida* viz: tamtéž, s. 170 - 173.

[612] O svátku *Roš ha-šana* je všech třináct středních požehnání *Amidy* v rámci *musaf,* nahrazeno třemi benedikcemi. Ke *Kedušat ha-jom* se zde přidává ještě benedikce *Malchut* a *Šofarot*, čímž se počet benedikcí zvyšuje na devět.

[613] Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 75; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 83.

[614] Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 22.

[615] Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 76; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie,* s. 84.

1. stol. o. l[616]. Jakkoliv v rámci tradičních komentářů nalezneme velké množství výkladů toho, proč je její celek tvořen právě osmnácti požehnáními[617], současná sváteční a šabatová podoba obsahující pouze sedm benedikcí, s největší pravděpodobností (z historického hlediska) předcházela verzi „všednodenní", a je tedy mnohem starší[618].

I přes to, že „všednodenní" podoba *Amidy* byla zřejmě v průběhu vývoje výsledkem proměny její sváteční a šabatové varianty, tradiční komentáře při zdůraznění významu Šabatu a svátků oproti „všednímu dni", chápou v mnoha případech vztah obou variant ve zcela opačném duchu. Zde je absence (či „vynechání") třináct prostředních benedikcí vykládána například v souvislosti se zákazem přinášení osobních obětí o Šabatu a svátcích v Jeruzalémském Chrámu (JT Šabat XI. 15b)[619], či s odkazem na „zvláštní" charakter „*sedmého dne*", který má být pro člověka „*potěšením*", či „*rozkoší*" (ענג/עונג)[620], či „*mírem*" (שלום)[621], a člověk by tedy neměl být v myšlenkách přiváděn k jakýmkoliv „strastem"[622]. Nejen, že se tedy podoba *Amidy* ve vztahu ke svátkům a Šabatům výrazně proměňuje, ale střední požehnání šabatové *Amidy* má také svá zvláštní specifika. Sváteční *Kedušat ha-jom* všech čtyř denních liturgií (s *musaf*) obvykle zůstává beze změny, a člověk tedy recituje obdobnou *Amidu* jak na *ma'ariv*, tak *šacharit*, *musaf* i odpoledne na

[616] K těmto diskusím viz: Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 82 – 85;
[617] Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 76 – 77; Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 80.
[618] Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 15 – 16; Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 229.
[619] Srov.: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 109.
[620] Rabínská tradice se v tomto smyslu odvolává na Iz 58,13, kde se požadavek „*rozkoše*", resp. „pojmenování *rozkoší*", vztahuje přímo k Šabatu. Kupř. v BT Pesachim 68b je tohoto verše užito v polemice s karaity, kteří oproti rabínské tradici „zachovávání Šabatu" spojovali s půstem, zákazem užívat svící, lamp (jakkoliv nebyly zapálené o Šabatu) a také zákazem manželského styku. Se motivem Šabatu jakožto „dne *rozkoše*" se lze setkat rovněž v rámci *pijutu La-El ašer šavat* ranních benedikcí předcházejících *Šema Jisra'el*, či požehnání *Jišmechu* v *musaf*. Časté zdůrazňování tohoto pojetí nejen v rámci liturgie, je pak možno z historického pohledu hledat právě ve vymezení se rabínské tradice proti karaismu či obdobným tendencím uvnitř některých skupin zejm. palestinských Židů. Viz: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 80.
[621] Srov.: *'Proč se o šabatu nemodlíme Osmnáct požehnání? Šabat nám byl dán Bohem k radosti, k potěše a k odpočinku, nesmíme jej tedy kazit starostmi či zármutkem. Je-li totiž v domě nemocný, pravděpodobně bychom si na něj při vyslovení požehnání „buď pochválen, Bože, jenž uzdravuješ nemocné" vzpomněli a byli bychom o šabatu smutní a zasmušilí'* (Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 29). Srov.: JT B'rachot 5b. K reflexi tohoto tradičního postoje a jeho kritickému zhodnocení pro historické pozadí vývoje *Amidy* viz: Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 226 – 227.
[622] Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 160; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 76.

mincha. Naopak šabatová podoba středního požehnání *Amidy* je ve všech čtyřech případech značně odlišná[623].

Pomineme-li na tomto místě *Amidu* v šabatovém *musaf*, jejíž střední požehnání je koncipováno především v intencích šabatových chrámových obětí[624], bližší pohled na zbývající střední požehnání šabatové *Amidy* opět nabízí tři základní motivy, na které bylo poukázáno již v předcházejících kapitolách, tj. „stvoření – zjevení – eschatologické očekávání“[625]. Ve srovnání s *Birchot kri'at Šema* je však základním rozdílem šabatových požehnání *Amidy* především fakt, že své explicitní vyjádření doznává v *Amidě* uvedená trojice motivů právě na Šabat a do jisté míry lze ve zdůraznění těchto motivů sledovat paralely s šabatovou podobou *Psukej de-zimra*. *Kedušat ha-jom* šabatové *Amidy* tak ve své podstatě shrnuje téměř všechny základní koncepty, které tradice se Šabatem pojí. Při jisté míře zjednodušení jsou pak tyto motivy (spolu uvedenými třemi „axiomy“) vyjádřeny jednotlivými „epitety“, kterými tradice „*sedmý den*“ pojmenovává.

7.1 *Ma'ariv*: „*završení stvoření nebes a země*“

Ve shodě s tanachickými narativy počíná samotný Šabat v pátek večer, a je to také *Kedušat ha-jom* páteční večerní *Amidy*, dotýkající se bezprostředně motivu stvoření, resp. „završení stvoření v *sedmém dni*“.

Ty jsi posvětil sedmý den pro Své Jméno, završení stvoření nebes a země [תכלית מעשה שמים וארץ]. A požehnal jsi mu ze všech dnů a posvětil jsi ho nad všechna období [וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים], jak je psáno ve Tvé Tóře:

A byla dokončena nebesa i země a všechny jejich zástupy. Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal a přestal sedmého dne konat veškeré své dílo, které učinil. A požehnal Bůh sedmý den a posvětil jej, neboť v něm odpočinul [שבת מכל מלאכתו] ode všeho Svého díla, které stvořil Bůh, aby učiněno bylo [Gn 2,1-3] [626].

Jakkoliv také podoba tohoto požehnání prošla poměrně složitým vývojem[627], se začleněním Gn 2,1-3 do páteční večerní *Amidy* se lze v současnosti setkat téměř u všech

[623] Ismar Elbogen to přičítá ryze pragmatickým příčinám. „*Budete-li mít čtyři stejné texty pro Šabat, který se vrací každý týden, bude to příliš monotónní, ale je to přijatelné pro svátky, které se vyskytují méně častěji*“ (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 214; také s. 97).

[624] K úloze *musaf* v rámci synagogální liturgie viz: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 117 -121. Kriticky k *Amidě* šabatového *musaf* viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 97 – 99.

[625] Srov. Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*, s. 85; Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*, s. 33; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 111.

[626] *Ata kidašta - Va-jechulu*, *Kedušat ha-jom*, *Amida*, *ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 236).

[627] Viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 94.

ritů[628]. V šabatovém *ma'ariv* je však možno tyto verše (spolu s Gn 1,31b) nalézt ještě v rámci *Kiduš*, a bezprostředně po dokončení recitace *Amidy* tvoří také úvod její zkrácené verze s názvem *Magen Avot*. Podle *halachy* musí celé shromáždění při recitaci Gn 1,31b - 2,3 a *Magen Avot* stát: „*abychom mohli být svědky Božího stvoření světa, a svědci musí prokázat své svědectví ve stoje*"[629]. Vzhledem k tomu, že si podle tradice každý člověk během bohoslužby „připomíná akt stvoření světa", je dovoleno nejen sborové doprovázení *chazana* v recitaci *Magen Avot*, či soukromá recitace této „modlitby" bez přítomnosti *minjan*[630], nicméně právě pouze k verši: „[…] *Bůh díků, Pán pokoje, jenž posvěcuje šabat a žehná sedmému dni a dává odpočinou ve svatosti lidu nasycenému potěšením na paměť díla stvoření* [זכר למעשה בראשית] […][631]. Přihlédneme-li tedy k jisté „prostředkující úloze" samotné liturgie, na kterou bylo poukázáno v předcházejícím výkladu, pak první (tj. večerní) střední požehnání šabatové *Amidy*, umožňuje také podle samotné tradice (mimo jiné jisté) „liturgické prožití" celého „aktu stvoření" vrcholícího v „*sedmém dni*" (Šabatu), a společenství se zde tedy specifickým způsobem stává „*svědkem Božího stvoření světa*"[632]. Avšak nejen to. Na základě výše nastíněného tradičního konceptu, ve kterém se sám Izrael jistým způsobem „podílí" na „udržování světa" a „neustále se opakujícím stvoření" skrze dodržování šabatových zákonů, je to rovněž účast na samotné liturgii, která tuto „participaci" podle tradice umožňuje. Ačkoliv bude na tuto imaginaci šířeji poukázáno v následující kapitole (v souvislosti s *Kabalat Šabat*), na tomto místě se může stát ilustrativním příkladem takového pojetí právě liturgické užití Gn 2,1-3[633].

Raba - jiní říkají, že r. J'hošua b. Lévi - řekl: Dokonce i když se člověk modlí [המתפלל] v předvečer Šabatu, musí pronášet: "*A byla dokončena* [*nebesa i země*] [Gn 2,1]. Proto rabi Chamnuna řekl: O tom, kdo se modlí v předvečer Šabatu a přednáší "*A byla dokončena* [*nebesa i země*]" [Gn 2,1], Písmo pojednává jako kdyby se stal partnerem Svatého, budiž požehnán, v díle stvoření [במעשה בראשית] [BT Šabat 119b[634]].

Vzhledem k tomu, že v tomto *amora'itském* výroku hovoří o konkrétním „čase" recitace uvedených veršů (tj. předvečeru Šabatu), a „podobě" (tj. modlitbě), je možné tento výrok

[628] Tamtéž.
[629] *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 76, 4; s. 75.
[630] Tamtéž, II. 76, 5; s. 75.
[631] *Magen Avot*, *ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 240).
[632] Srov. Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 65.
[633] Liturgické uplatnění těchto veršů ve vztahu k Šabatu není nikterak zarážející zvláště tehdy, vezmeme-li v potaz nejen jeho předpokládané užití již v chrámové liturgii před rokem 70 o. l. (M Taanit 4,2), ale také výraznou tendenci k formování liturgie na základě tanachické látky. Ačkoliv je v níže citovaném talmudickém výroku explicitně zmíněn pouze verš Gn 2,1, je otázkou, zda se výrok *amora'im* omezoval skutečně na tento jediný verš.
[634] Překlad převzat z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: SHABBATH*. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein.

vnímat právě ve spojitosti s „participací“ Izraele na „na obnovování / utváření světa“ skrze šabatovou liturgii / “modlitbu“. V obdobných intencích je však také možno chápat neustále se opakující cyklus čtení z Tóry, jejíž celá týdenní *sidra* je vždy přečtena pouze na Šabat, ale z pohledu, který v takové míře neakcentuje specifika liturgie Šabatu, také účast na jakékoliv jiné liturgii, stejně tak, jako vykonávání jakékoliv jiné *micvy*.

7.2 *Šacharit*: „*věčné znamení*“ a „*památka díla stvoření*“

Tématem, v pořadí druhého středního požehnání, tentokráte *Amidy* na *šacharit*, je odvození přikázání „*zachovávání* Šabatu“ od požadavku „nápodoby Boha v odpočinutí *sedmého dne*“, a současně s tím tedy autority samotného „zjevení“.

Zaradoval se Moše z daru ze svého podílu, že Ty jsi ho nazval věrným služebníkem. Překrásnou korunou jsi ho korunoval, když stál před Tebou na Hoře Sinaj. Přinesl dolů dvě kamenné desky [ושני לחות אבנים] v ruce své, ve kterých byla vepsána poslušnost šabatu. A tak je psáno ve Tvé Tóře:

A budou střežit synové Izraelští šabat, budou konat šabat, po pokoleních svých jako smlouvu věčnou [ברית עולם]. Mezi Mnou a syny Izraele je věčným znamením [אות היא לעולם], neboť šest dní činil Hospodin nebe i zemi, v den pak sedmý přestal a odpočinul [Ex 31,16-17].

Nedal jsi jej, Hospodine, Bože náš, národům země, ani jsi jej nedal za dědictví uctívačům model. A v jeho potěšení nespočinou neobřezaní, neboť Izraeli, Tvému lidu, jsi ho dal s láskou, potomstvu Ja'akovovu, jehož Sis vyvolil. Lid který světí Sedmý, těm všem se dostane zadostiučinění a budou se těšit Tvé dobrotě. A v Sedmém jsi nalezl zalíbení a posvětil jsi jej. „Ten nejváženější ze všech dnů“, tak jsi ho nazval, památkou na dílo stvoření [זכר למעשה בראשית] [635].

Budeme-li na tomto místě následovat, intencí, ve kterých bylo poukázáno na význam předcházející benedikce, která poskytla člověku možnost „liturgického prožití sedmého dne stvoření“, pak v rámci této ranní benedikce je ve shodě s tanachickými narativy, od této „zkušenosti“ již odvozeno dodržování Šabatu. Nicméně současně s tím také „potvrzen“ další z religiozních „axiomů“ judaismu, tj. že existuje Bůh[636], který stvořil svět, a ten je také Bohem, který „uzavřel *smlouv*u s Izraelem“ a „daroval mu Tóru“ – zákony, které je Izrael povinen dodržovat.

7.3 *Mincha*: „*den odpočinku a svatosti*“

V souladu s jedním z tradicí vnímaných aspektů Šabatu, a současně také završením celého dějinného modelu, také poslední, tj. odpolední šabatové požehnání *Amidy* je věnováno motivům „*spásy*“, „*odpočinku*“ (מנוחה) a v neposlední řadě také „*svatosti*“ (קדש) Šabatu.

---

635 *Jišmach Moše - Ve-šamru – Ve-lo netato*, *Kedušat ha-jom*, *Amida*, *šacharit le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 292).

636 Srov. interpretaci Nissana Mindela založenou na výkladech Mošeho ben Maimona (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 4 – 5).

Ty jsi Jeden a Tvé Jméno je jedno a kdo je jako Tvůj lid Izrael, jeden národ na Zemi. Krásu velikosti, korunu spásy a den odpočinku a svatosti [יום מנוחה וקדשה] jsi dal Svému lidu. Avraham by se radoval, Jicchak jásal a Ja'akov a jeho synové budou o něm odpočívat, spočinutí v lásce a štědrosti, v pravdě a víře, míru a klidu a tichosti a bezpečí, dokonalý odpočinek [מנוחה שלמה], ve kterém nalézáš zalíbení. Ať Tvé děti poznají a vědí, že od Tebe pochází jejich odpočinek, a skrze jejich odpočinek budou posvěcovat Tvé Jméno [637].

Zatímco v předcházejícím požehnání byla „nápodoba Boha" zdrojem autority pro dodržování *micvot* souvisejících se Šabatem, tématem *Kedušat ha-jom* na *mincha* jsou již religiozně chápané „důsledky" takového jednání. „Přiblížit" se svým jednáním na zemi Bohu, je podle tradice jedním z cílů lidského života[638], a jinak tomu tedy není ani v případě Šabatu. V rámci tohoto souboru benedikcí jsou však podstatné zejména pojmy, kterými je Šabat popisován. Je to právě „*odpočinek*", spolu s „*mírem*" (שלום), co bylo podle tradice stvořeno „*sedmého dne*"[639]. Raši[640], ve svém výkladu ke Gn 2,2 podotýká: „*Co svět* [do té doby] *postrádal? Odpočinek* [מנוחה]! *V tom přišel Šabat,* [a] *přišel odpočinek,* [tak] *bylo skončeno a dokončeno dílo*"[641]. Ve vztahu k Šabatu se však v pojmu „*odpočinek*" neskrývá pouze požadavek „ustání od *práce*" (מלאכה) připodobňovaný „opakování Božího jednání o prvním Šabatu". Již v Tanachu je מנוחה zmiňována mimo jiné v souvislosti s usazením Izraele v Kenaanu[642] (Ž 95,1-11) či v případě prorocké literatury také ve vztahu k eschatologickému očekáváním[643]. „*Odpočinek*" tak není z pohledu tradice „pouze" znakem Šabatu, ale spolu s ním rovněž „*budoucího světa*", či „*spásy*"[644], které Izrael dosáhne pouze tehdy, bude-li dodržovat „Hospodinovu *smlouvu*", tj. zákony, jejichž „souhrnem" jsou právě šabatová přikázání[645].

---

[637] *Ata echad*, *Kedušat ha-jom*, *Amida*, *mincha le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 418 – 420).

[638] Viz např.: „*Vlastnosti Svatého, budiž pochválen, se nepodobají vlastnostem člověka. Ten učí druhé, co mají dělat, ale sám to provádět nemusí. To však neplatí o Svatém, budiž pochválen; všechno, co sám Dělá, přikazuji Izraeli, aby konal*" [ExR XXX. 9 (převzato z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 42]. Srov: tamtéž, s. 259 – 261.

[639] GnR X. 9.

[640] Tj. Rabi Š'lomo ben Jicchak z Troyes (1040 – 1105), známý komentátor Tóry a Talmudu.

[641] Překlad převzat z: *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A linear Translation into English*. [Volume I. - Genesis]. Eds. Rabbi Abraham ben Isaiah; Rabbi Benjamin Sharfman; Harry M. Orlinsky; Rabbi Morris Charner. New York [Brooklyn]: S. S. & R. Publishing Company, Inc. 1949. s. 17.

[642] Srov.: Ž 95,1-11.

[643] „*Až bude na nás vylit z výše duch, poušť se stane sadem a sad bude mít cenu lesa. I na poušti bude přebývat právo a v sadu se usídlí spravedlnost. Spravedlnost vytvoří pokoj* [וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה שָׁלוֹם], *spravedlnost zajistí klid a bezpečí navěky. Můj lid bude sídlit na nivách pokoje* [וְיָשַׁב עַמִּי בִּנְוֵה שָׁלוֹם], *v bezpečných příbytcích, v klidných místech odpočinku* [וּבְמִנוּחֹת שַׁאֲנַנוֹת:], *i kdyby na les spadlo krupobití a město bylo srovnáno se zemí. Blaze vám, kteří budete osévat zemi všude zavlažovanou a necháte volně běhat býka a osla* (Iz 32,15 – 20). Srov.: Iz 66,11-13.

[644] Srov. prosbu za zemřelé *El male rachamim*, či již citovaný výrok M Tamíd VII. 4, nacházející se v souvislosti s *halachickými* předpisy ohledně chrámového rituálu také v šabatovém *musaf*: „[…] *Na šabat říkávali: „Zpívaný Žalm. Píseň ke dni odpočinku. 'Žalm, píseň ke dni odpočinku* [Ž 92,1]*." Žalm, píseň*

Druhý z těchto pojmů je odvozen od slovního kořene קדש (být „*svatý*“, „*posvátný*“, „*posvěcený*“)[646]. Zůstaneme-li na krátkou chvíli ještě u šabatové *Amidy*, i přes odlišnou podobu jednotlivých variant jejího středního požehnání se závěr *Kedušat ha-jom* (קדושת היום) vždy navrací ke společnému tématu, tj. právě „*posvěcení*“ Izraele, či „*svatému Šabatu*“.

Bože náš a Bože našich otců, měj zalíbení v našem odpočinku. A posvěť nás Svými přikázáními [קדשנו במצותיך] a dej nám podíl na Své Tóře. Nasyť nás ze Své dobroty, potěš nás Svou spásou a očisti naše srdce, abychom Ti sloužili v pravdě. A dej nám za dědictví Hospodine, Bože náš, s láskou a zalíbením Tvůj svatý šabat [שבת קדשך (dosl. „*Šabat tvé svatosti*“], a ať Izrael, který světí Tvé Jméno, odpočívá v něm. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž posvěcuješ šabat [[647]].

Charakter středních benedikcí šabatové *Amidy*, zejména pak tohoto závěrečného požehnání velmi silně připomíná *Kiduš* (קידוש – „*Posvěcení*“)[648], recitovaný o pátečním večeru jak v rámci domácích obřadů, tak v synagoze[649] bezprostředně po ukončení šabatové *Amidy* a *Magen Avot*. Obdobným způsobem, jako mnoho dalších částí synagogální liturgie, také *Kiduš* byl s největší pravděpodobností původně součástí obřadů

---

k času, který přijde, ke dni, který bude naprosto věčným šabatem a spočinutím věčného života [ליום שכלו שבת וצנוחה לחיי העולמים]' [*Ha-šir še-ha-leviim ha-jom omrim ve-vejt ha-mikdaš* (M Tamíd VII. 4), *musaf le-šabat u-le-šabat roš chodeš* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 336)]. V BT Šabat 125b jsou to „spravedliví“, kteří po smrti „naleznou *odpočinek* (מנוחה)„.

[645] ExR XXV. 12. Srov.: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 72, 1; s. 63.

[646] Není účelem této práce pojednat o “kategorii”, kterou by bylo možno tradičními pojmy charakterizovat jako “*svatost*” (קדש). Rudolf Otto ve své dnes již klasické práci *Das Heilige* „posvátno“ či „numinozitu“ charakterizuje jako „*zvláštní označující i hodnotící* […] [kategorii a pocit] posvátna*, který vzniká všude, kde se tato kategorie objevuje. Je to ovšem kategorie sui generis a tak jako vůbec žádnou původní a základní danost ji nelze, přísně vztato definovat, nýbrž jen popisovat*“ (Otto, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 21).
Nicméně deskripce obsahů tohoto pojmu vždy vychází z více či méně subjektivního prožitku, přičemž relevantním předmětem jakékoliv analýzy mohou být téměř výhradně tradiční prameny, jimiž je tato „kvalita“ popisována či charakterizována. V rámci dalšího textu budou představeny některé z obsahů tohoto pojmu, nicméně pouze v souvislosti se Šabatem, jemuž je tím z tradičního pohledu udělena jistá specifická „kvalita“. To může z části přispět k porozumění některým fenoménům v rámci šabatové liturgie, ale v konečném důsledku také (aniž by to bylo cílem) k pochopení některých aspektů termínu קדש v židovské tradici.

[647] *Rece bi-menuchatenu*, *Kedušat ha-jom*, *Amida*, *ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 236).

[648] Viz: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 73; Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 68.

[649] „[…] *Požehnaný jsi Ty, Hospodine, Bože náš, Králi všehomíra, jenž jsi nás posvětil svými přikázáními a projevil nám milost, a s láskou a v milosti dal nám za dědictví Svůj svatý šabat na připomínku díla stvoření. Neboť tento den je počátkem svatých shromáždění, připomínkou vyjití z Egypta. Neboť sis nás vyvolil a posvětil ze všech národů. A Tvůj svatý šabat s láskou a milostí dal jsi nám v dědictví. Požehaný jsi Ty, Hospodine, jenž posvěcuješ šabat*“ [*Kiduš lajla šabat be-bejt ha-kneset, ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 242)].

konaných nad vínem v prostředí domova, a do liturgie byl v zemích „diaspory“ (v samotném Izraeli tento zvyk nikdy nezdomácněl[650]) začleněn později - zřejmě z praktických důvodů[651]. Pokud je možné chápat *Kiduš*, jakožto obřad, kterým se Šabat (či jiný svátek) symbolicky „otevírá“, pak závěr Šabatu je na druhou stranu „vymezen“ prostřednictvím *Havdala*[652]. Také obřad *Havdala* (הבדלה – „*Oddělení*“) zřejmě do synagogální liturgie přešel ze sféry privátní[653], a vyjma jeho začlenění do sobotní večerní liturgie, našel v upravené podobě své místo rovněž v rámci *Amidy*[654]. Tentokráte však již *Amidy* „všednodenní“, resp. čtvrtého požehnání (*Bina*) *Amidy* sobotního večerního *ma'ariv* (tj. „*ma'ariv odcházejícího Šabatu*“)[655].

Ozdobil jsi nás poznáním Své Tóry a učil jsi nás konat nařízení Tvé vůle a Ty, Hospodine, Bože náš, oddělils svaté od všedního [ותבדל … בין קדש לחל], světlo od tmy, Izrael od pronárodů, den sedmý od šesti dnů pracovních [בין יום השביעי לששת ימי המעשה]. Otče náš, Králi náš, započni pro nás dny příští,

---

[650] Srov.: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 320.

[651] Jeden z názorů, proč byl *Kiduš* začleněn do synagogální bohoslužby reflektoval tradiční zdůvodnění, spočívající v umožnění participace na *Kiduš* (tj. „posvěcení vína a Šabatu“) také poutníkům, přebývajícím na páteční večer mimo své domovy, tj. v synagoze (Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 92; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 320). Ismar Elbogen oproti tomu hovoří o neustáleném zvyku babylónských komunit (zřejmě již v období *amora'im*), setkávat při náb. obřadech při společném jídle. Tento fakt, spolu s relativní nedostupností vína pro každou domácnost, pak podle Elbogena vedl k začlenění *Kiduš* do synagogální liturgie, přičemž argument zmiňovaný výše byl spíše zpětnou legitimizací tohoto zvyku samotnou tradicí (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 94).

[652] Tj. Obřadem při kterém je Bůh chválen jakožto „*Stvořitel*“ (בורא) „*plodů vinné révy*“, „*vonného koření*“, „*světla ohně*“, a posléze jako ten „*který odděluje*“ (המבדיל) „*svaté od všedního*“ atd. Oproti domácím obřadům se v rámci synagogálního přednesu vynechává úvodní benedikce *Hine El ješuati*. K *Havdala* jakožto součásti soukromého pátečního obřadu při ukončení Šabatu viz: Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 340 – 344. Jak již názvy obou liturgických oddílů (קידוש,הבדלה) napovídají, v těsné souvislostí s pojmy odvozenými od slovního kořene קדש tradice ve shodě s Tanachem užívá také termínu להבדיל (hif. “*oddělovat*”, “*učinit odděleným*”). Zatímco skrze *Kiduš* je tedy Šabat dle tradice Izraelem “*posvěcován*”, *Havdala* představuje jeho “oddělení” od zbývajících šesti dnů týdne. Současně s tím však oba dva obřady opětovně poukazují na prvotní “akt stvoření” popsaný v Gn 1,1-2,3. “*Tak nás Havdala učí vidět Všemohoucího jako Toho, Který vytvořil světlo uprostřed temnoty. Který pro nás učinil Šabat, abychom zakusili rozdílnost svatého života. Upomíná nás na Boha, který učinil řád sedmi dní týdne skrze stvoření sedmého dne, dne svatého, stejně tak, jako rozdělil mezi světlem a temnotou, mezi Izraelem a ostatními národy. Havdala nás upomíná, že existuje oddělení mezi svatým a nesvatým životem, a že my patříme životu svatému* (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 174 – 175).

[653] Ismar Elbogen chápe začlenění *Havdala* do synagogální liturgie, obdobně jako v případě *Kiduš*, právě v praktické potřebě zajistit celé obci možnost participace na *Havdala* (tj. zejména požehnání nad vínem) (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 103). Srov. preferování přednášení *Havdala* v rámci domácích obřadů samotnou tradicí: BT Pesachim 101a.

[654] Hayim Halevy Donin k tomu, z tradičního (nikoliv historického) pohledu podotýká: „*Když Kiduš a Havdala poprvé ustanovili Ezra a muži Velkého shromáždění* [Srov. BT B'rachot 33a]*, nebyly nezávislými rituály, ale součástmi modlitby Amida. Ty byly zachovány. V páteční večerní Amidě proklamuje střední požehnání svatost dne. To je Kiduš. Pasáž, přidaná ke konci prvního ze středních požehnání pronášených ve všednodenní Amidě jako na Šabat, proklamuje oddělení Šabatu od ostatních dnů. Tato pasáž je Havdala*“ (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 319).

[655] K jednotlivým variantám tohoto požehnání mezi jednotlivými rity viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 102.

abychom je nazvali mírem, byli oproštěni od všech hříchů a očištěni od všech zločinů a byli oddáni bázni z Tebe. A obdař nás ze Své milosti poznání, důmyslem a rozumem! Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž oblažuješ poznáním [[656]].

Povinnost k uvozování a zakončování Šabatu obřady *Kiduš* a *Havdala* je tradicí (mimo jiné) odvozena z tanachického příkazu: „*Pomni na den sobotní, abys jej světil* [לְקַדְּשׁוֹ]“ (Ex 20,8)[657]. Pozdější tradice požadavek „*svěcení* Šabatu“ chápe nejen ve smyslu „*posvěcování*“, ale současně také „*zachovávání*“, tj. konání všech *micvot* spojených se Šabatem[658]. Také v tomto případě (tedy ve vztahu ke *Kiduši* a benedikci *Rece bi-menuchatenu*) se však nejedná „pouze“ o uposlechnutí jednoho z příkazů Tóry, ale současně také „opakování“ další z „Božích činností“, tj. následování Gn 2,3, kde „*Bůh požehnal a posvětil sedmý den* [וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ]“. Jak *Kiduš*, tak *Havdala* tedy představují obřady vymezující a ohraničující “čas”, nadaný dle tradice “kvalitou *svatosti*” – v tomto případě Šabat[659]. Jeden z předních moderních židovských filosofů Abraham Joshua Heschel (1907 - 1972)[660], hovoří ve vztahu ke specifickým prvkům judaismu o “*architektuře času*”, tedy tendenci, nehledat (slovy autora) “*kvalitu svatosti*”[661] na konkrétním místě, ale naopak v čase[662].

Na úsvitu dějin byla jedinou svatostí na světě svatost v čase. Když mělo být na Sinaji oznámeno slovo Boží, zazněla výzva ke svatosti v *člověku*: “Buďte mi lidmi svatými”. A teprve když lidé podlehli pokušení a začali místo Boha uctívat věc, zlaté tele, bylo nařízeno zbudovat svatostánek, jenž byl svatostí v *prostoru* [[663]].

Jakkoliv tradice označuje jako “*svaté*” kromě Šabatu také další svátky, Šabat je podle mnoha tradičních výkladů nadán “vyšší mírou svatosti” než jiné dny[664]. V kapitole věnované *Birchot kri'at Šema* bylo poukázáno na tradiční koncept, podle kterého „*Boží*

---

[656] *Ata chonantenu* (*Havdala*), *Amida*, *ma'ariv le moca'ej šabat* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 178).
[657] Kralický překlad.
[658] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 319.
[659] *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 96, 3; s. 146.
[660] Jakkoliv Abraham Heschel pocházel původem z polské Varšavy, obdržel *semichu* a získal také tradiční ortodoxní vzdělání, po svém příchodu do New Yorku tíhnul stále více ke konzervativnímu judaismu, etice a filosofii, což se v jistém smyslu promítá také do jeho prací.
[661] Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 13.
[662] „*Judaismus nás učí lnout ke svatosti v čase, ke svatým událostem, učí nás posvěcovat svatyně, jež se vynořují z velebného toku času. Šabaty jsou naše skvostné katedrály; naší svatyní nejsvětější, chrámem, který nedokázali spálit Římané ani Němci a který nemohou jen tak lehce srovnat se zemí ani odpadlíci, je však Den smíření (Jom Kipur)*“ (Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 12).
[663] Tamtéž, s. 13.
[664] Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 25; Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 61 – 62.

Sláva“ (כבוד יהוה) [popsaná pojmy jako např. „*Boží Světlo*“ (אור יהוה)] „sestupuje na stvořenou zemi a k Izraeli“ právě o Šabatu[665]. Šabat byl v tanachickém narativu o stvoření „posvěcen Hospodinem“, nicméně také Izrael má „možnost“ skrze dodržování příkazů („zachovávání Šabatu“) na této „*svatosti*“ jistým způsobem „participovat“[666]. O Šabatu je však dle tradice „*svatost*“ Izraele daleko větší než v jiných případech (BT M’chilta 104a) a některé komentáře nabízejí pohled, ve kterém je skrze „příchod Šabatu“ a jeho „*přijetí*“ (קבלה) Izraelem tato „kvalita“ („*svatost*“ blížící se svatosti „*nadcházejícího věku*“ [667]), přenesena v podstatě na celý svět[668]. Z takového pojetí pramení rovněž tradiční představy, že o Šabatu na celý Izrael „dopadá zář *Boží Koruny*“, jež Izrael ztratil „hříchem zlatého telete“[669], či že se každý člověk díky „*svatosti* Šabatu“ stává „nábožensky dokonalejším“[670]. Nadto je o pátečním večeru podle tradice člověku dána také tzv. „*přídatná duše*“ (נשמה יתריה), kterou opětovně při konci Šabatu ztrácí.

Rabi Šimon b. Lakiš řekl: V předvečer Šabatu, Svatý, budiž požehnán, dává člověku přídatnou duši [נשמה יתריה] a při ukončení Šabatu ji od něho bere, jak je psáno: "odpočinul a oddechl si [שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ]" [Ex 31,17b] jakmile [Šabat] skončí, běda, [přídatná] duše se ztratí! [BT Bejca 16a[671]].

Také na tomto místě se však tradice opět navrací k počátečnímu „aktu stvoření“ a současně ke spojení Šabatu s „*budoucím věkem*“. Je to právě jistá část ze „*světla*, stvořeného Hospodinem první den stvoření“, které je nejen ztotožňováno se „*světlem*,

---

[665] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, s. 17; Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 27.

[666] Viz: Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 175. Srov. tanachické výzvy k „posvěcení Izraele“: Lv 11,44; Lv 20,7.

[667] Srov. Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 55; Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, s 26.

[668] „Zachováváním Šabatu a tím, jak svatost Šabatu pohlcuje Izrael, Izrael přináší vyšší stupeň plnosti a svatosti celému vesmíru“ (*The Complete ArtScroll Machzor: Yom Kippur* [Nusach Ashkenaz]. Přel. Nosson Scherman. Eds. Rabbi Meir Zlotowitz; Rabbi Avie Gold. N. Y. Brooklyn Mesorah Publications, Ltd, 1991. [Variantní název: *Machzor chaim Yechezkel*/*The Complete Artscroll Machzor*.]. s. 335.

[669] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, s. 21

[670] Srov.: *'Duchovní světlo* [„*the spiritual light*“] *k nám přichází oděné do formy Šabatu, jak se odráží v prvních dvou písmenech* שבת: ב ש*, písmenech, které následují* אר *(světlo) v abecedním pořadí. Šabat je esencí Božího světla, které naplňuje člověka a celý svět. Mocné světlo Šabatu proniká dokonce obyčejným laikem* [„*layman*“] *Izraele; jak nám pověděli naši učenci, obyčejný laik, který je podezřívaný ve všední dny, pokud jde o to, zda oddělil desátek, se na Šabat stává důvěryhodným a důvěřuje se mu, pokud říká, že tak učinil'* (tamtéž, s. 14). Srov. také: tamtéž, s. 17.

[671] Překlad převzat z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*: SEDER MO’ED: ROSH HASHANAH, BEZAH, SHEKALIM. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein. London: Soncino, 1990. Srov. např. velmi obdobný výrok v BT Taanit 27b. Podrobněji k tradičnímu (mysticky orientovanému) výkladu verše Ex 31,17b: „*V šesti dnech totiž učinil Hospodin nebe a zemi, ale sedmého dne odpočinul a oddechl si* [וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ]“, kdy je termín וַיִּנָּפַשׁ chápán (mimo jiné) v souvislosti se „ztrátou šabatové *přídatné duše*“ viz: Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, s. 21-22. Obdobně: Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 66.

ukrytým pro *spravedlivé* v *budoucím světě*“, o Šabatu „přichází na zemi“, ale současně také „spočívá na člověku“ v podobě „*přídatné duše*“ [672]. Pokud je tedy Šabat tradicí vnímán jakožto „*svatý*“ („*svatost*“ je mu „udělena“ Bohem) a současně je tedy jistou „anticipací“ eschatologicky očekávaného věku, není proto zarážející, že tradice do tohoto „času“ klade nejen „darování Tóry“, ale také smrt Mojžíše, Josefa, či krále Davida[673]. S takto specificky vnímanou „kvalitou“ Šabatu, odkazující k eschatologicky očekávanému „završení dějin“, je v rámci tradičních výkladů ztotožňována také velká většina proměn, kterými šabatová liturgie prochází ve vztahu k liturgii „všedního dne“. Nejen, že je Šabat chápán jako „den *rozkoše*“, což je pro tradici jedním z důvodů zapovězení osobních proseb, či recitaci *Tachanun* na *mincha* a *Viduj*[674] na *šacharit*, ale o samotném Šabatu je jakákoliv „prosba k Bohu o ochranu“ v podstatě nadbytečná, protože samotný příchod Šabatu (resp. právě jeho „*svatost*“), je tou „nejlepší ochranou“ [675]. I přes to, že je tradicí v podstatě celý týden chápán jakožto „příprava“ na Šabat[676], a „*svatost*“ Šabatu („*Boží*

---

[672] „*Podle dávné legendy světlo stvořené na samém počátku bylo jiné než světlo slunce, měsíce a hvězd. Světlo prvního dne bylo natolik silné, že člověk by mohl uvidět naráz celý svět od jednoho konce k druhému. Nebyl však hoden se z takového daru těšit, a tak Bůh světlo ukryl, a teprve v budoucím světě je zbožní a spravedliví spatří v jeho prvotní nádheře. Část onoho světla však na zbožných a těch, kdo konají dobré skutky, spočine vždy sedmého dne a právě toto světlo se nazývá přídatnou duší*“ [Rabi Aharon Šmuel ben Moše Šalom z Kremnice (zem. 1616), *Nišmat Adam*, Piotrków, 1911, s. 24 (převzato z: Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 64)].

[673] Viz: *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 76, 15; s. 77.

[674] Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 107. Oba dva tyto liturgické oddíly jsou koncipovány především jakožto prosby o „odpuštění hříchů“ či „Boží ochranu“.

[675] *Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 76, 2; s. 75. Srov. Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 164. Takové pojetí Šabatu se však neodráží pouze v absenci proseb za ochranu živého člověka, ale současně také vynecháváním proseb za mrtvé, které podle tradičních imaginací mohou pomoci člověku „trpícímu za své prohřešky v *Gehinom*“. Nicméně o Šabatu je podle tradice „zmírněn“ i takovýto „trest“, a prosby jsou tedy v tomto smyslu nadbytečné. *Říman se otázal: Čím se šabat liší od ostatních dnů? Učenec* [rabi Akiva] *odpověděl:* […] *Svatému, budiž pochválen se zalíbilo poctít šabat*. […] *Hleď, zaklínač mrtvých to může dosvědčit, neboť mrtví vystupují po všechny dny týdne, nikoli však o šabatu. Má slova si můžeš ověřit na svém otci. Krátce nato měl Rufus příležitost vyvolat ducha svého otce; vystupoval po všechny dny týdne, nikoli však o šabatu. V neděli jej přiměl, aby vystoupil, a zeptal se ho: Stal ses snad od té doby, cos zemřel, Židem? Proč jsi se zjevil každý den v týdnu, jen o šabatu ne? Odvětil: Každý, kdo nesvětí šabat u tebe (na zemi), tak činí o své vůli, zde je však nucen šabat dodržovat. Syn se otázal: Existuje tedy tam, kde se nacházíš práce, kterou konáš ve všední dny, a odpočinek o šabatu? Odpověděl: Po všechny dny týdne jsme podrobeni soudu, ale o šabatu odpočíváme* [GnR XI. 5 (převzato z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 451.]. Srov.: Schauss, Jewish Festivals. 25. Srov.: Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.*, s. 258 – 261. Poměrně podrobně se tomuto tématu věnuje Lawrence Hoffman, který převážně na základě rozboru diskusí *ga'onim* tímto způsobem interpretuje například změny v šabatové večerní benedikci *Haškivejnu*, či vynechávání *Ve-hu rachum* (Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 72 – 80).

[676] „*Všech šest dnů v týdnu Židé žijí a těší se na Svatý Šabat – stejně, jako je celý náš život na této zemi přípravou na život věčný*“ (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 66).

světlo) osvětluje svět ještě v průběhu týdne“ [677], lze se zde také setkat s tendencemi (obrazně řečeno) „přenést část *svatosti* Šabatu“ na „profánní dny“, resp. „svatý čas Šabatu rozšířit“, což je podle tradice „pro dobro“ nejen živých, ale také mrtvých[678], a v podstatě celého světa.

V pátek večer je obvyklé, zahajovat *ma'ariv* dříve než ve všední dny [[679]]. Je správné, aby se ohlašoval Šabat co nejdříve. […] Dokonce i ti, kteří jsou zvyklí se modlit *ma'ariv* ve všední dny v řádném termínu, který nastává po východu hvězd, mohou se v pátek modlit dříve. Třebaže o všedním dni je v této době někdy recitována modlitba *mincha*, nyní je recitován *ma'ariv* […] je velmi záslužné vzít něco z profánního a přidat to ke svatému [[680]].

Motiv “odpočinku *sedmého dne*” tedy nepředstavuje pro tradici “pouze” jistou “letigitimizaci” dodržování zákonů spojených se Šabatem, ale sám Šabat, ve všech svých aspektech (jakožto “*památka na dílo stvoření*”) k motivu stvoření neustále odkazuje. V tomto smyslu tedy motiv stvoření (byť implicitně) tvoří, pozadí ke všem uvedeným tradičním konceptům spojeným se Šabatem. Jak bylo však na příkladu středních požehnání Šabatové *Amidy* poukázáno, široké pojetí Šabatu v sobě zahrnuje všechny tři “religiozní axiomy” zasazené do tradičního pojetí dějin, tj. stvoření – “zjevení” – eschatologické očekávání, a takové pojetí reflektuje rovněž podoba šabatové liturgie.

7.4 Shrnutí

V této kapitole bylo stručně pojednáno o třetí základní části synagogální liturgie, kterou je *Šemone esre* (*Ha-Tefila*, *Amida*). Obdobně, jako prochází svou proměnou *Birchot kri'at Šema*, či *Kri'at ha-Tora*, proměňuje se na svátky a Šabat také samotná *Amida*. Ta je v rámci „všednodenní“ liturgie tvořena osmnácti, resp. devatenácti požehnáními, což určuje také její pojmenování – *Šemone esre* („*Osmnáct*“). Vyjma např. svátku *Roš ha-šana*, je středních třináct (dle tradice) „prosebných“ požehnání o svátcích a Šabatech (v rámci všech čtyř denních liturgií) nahrazuje jedinou benedikcí s názvem *Kedušat ha-jom* („*Posvěcení dne*“). Obsah šabatových středních požehnání *Amidy* se však oproti ostatním svátkům v závislosti na konkrétní bohoslužbě dne proměňuje. Ponecháme-li stranou *Amidu* v rámci *musaf*, pak počínaje *ma'ariv* a konče *mincha*, lze v tématech těchto benedikcí opětovně rozeznat základ základní trojici motivů, patrných již v jiných částech liturgie, tj. „stvoření – zjevení – *spása*“. Na rozdíl např. od (šabatového i

[677] Srov. Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 127.
[678] Srov.: „*Důvodem k prodloužení modlitby ma'ariv na závěr Šabatu je prodloužení návratu hříšných* ["*the wicked*"] *do Gehinom* […] (*Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 96, 2; s. 145 - 146).
[679] Naopak *ma'ariv* sobotního večera by měl z obdobných důvodů začít co možná nejpozději (tamtéž, II. 96, 1; s. 145).
[680] „[…] *it is meritorious to take some of the profane and add it to the holy*“ (tamtéž, II. 76, 1; s. 75).

„všednodenního“) souboru *Birchot kri'at Šema* jsou však tyto motivy obsahem právě *Amidy* šabatové. V jistém slova smyslu tedy *Kedušat ha-jom* na tomto místě ilustruje význam Šabatu a šabatových přikázání ve vztahu ke všem těmto „axiomům“ zasazeným do dějinného modelu světa a Izraele. Tento aspekt tradičního pojetí Šabatu tedy do jisté míry odpovídá částečně na otázku po významu, ale především přítomnosti motivu stvoření v šabatové liturgii, jejíž podoba ve vztahu k Šabatu reflektuje (odhlédneme-li od dalších podstatných prvků) všechny tři z uvedených motivů, obdobně, jako liturgie „všednodenní“.

Pokud se opětovně navrátíme k chápání liturgie, jakožto určitého „prostředku“, umožňujícímu „liturgické prožití“ určitého tradičního konceptu, a současně také jeho subjektivní potvrzení skrze tuto „zkušenost“, pak jsou to právě střední požehnání šabatové *Amidy*, která tyto „axiomy“ ve vztahu k Šabatu v liturgii „zpřítomňují“. Zatímco na *ma'ariv* liturgii přítomnému člověku „prostředkuje“ možnost, stát se symbolicky „svědkem završení stvoření v *sedmém dni*“, pak na *šacharit* (ve shodě s Tanachem) je na tomto místě již prostředkováno „zjevení Tóry na hoře Sinaj“ a dodržování šabatových příkazů „legitimizováno“ skrze požadavek „nápodoby Boha“. Na *mincha* je pak Šabat již nazván „*dnem odpočinku a svatosti*“. „*Odpočinek*“ (מנוחה) zde však již nepředstavuje pouze důsledek „*ustání*“ v jakékoliv „*práci*“ (מלאכה), ale stává se symbolickým vyjádřením „příchodu *budoucího světa*“ či „*spásy*“, jehož je Šabat dle tradice sám jistou „anticipací“. Obdobným způsobem je však tradicí chápán také druhý z pojmů, „*svatost*“ (קדש) Šabatu, tj. jistá „kvalita“ („přibližující se kvalitě *budoucího věku*“), kterou má být Šabat „nadán“, a kterou Izrael skrze dodržování šabatových přikázání „uvádí do celého světa“. V jistém smyslu je uvedené pojetí určitým aspektem (či variací), výše představené tradiční představy o tom, že Izrael skrze dodržování přikázání (zejména těch, spojených se Šabatem) „navrací do světa *řád* stvoření“- svět tedy „neustále udržuje v existenci“ a současně „přivádí k určité dokonalosti“, která však nepředstavuje skutečný návrat na „počátek dějin“, ale „cestu k jejich završení“. Na základě této imaginace pak tradice zakládá interpretaci jednotlivých změn, kterými šabatová liturgie prochází ve vztahu k liturgii „všednodenní“. Vyjma rozšiřování obsahu šabatového *ma'ariv* a posléze *ma'ariv* sobotního večera ve snaze „rozšířit svatost Šabatu“ na úkor ostatních dní v týdnu, je tímto způsobem interpretováno také zapovídání osobních proseb za ochranu (či dokonce za

„ochranu mrtvých, tj. trpících v *Gehinom*“), které jsou díky takovému pojetí Šabatu „nadbytečné“.

Avšak nedílnou součástí všech výše uvedených konceptů, jejichž ústředním bodem je především dodržování zákonů (zejména pak *micvot* spojených se Šabatem), je také samotná liturgie. V rámci předešlého výkladu byl význam liturgického dění ve vztahu k „přivádění Boží *svatosti* ke světu“/“vnášení do světa *řádu* stvoření“, ilustrován skrze uplatnění veršů Gn 2,1-3 v soukromé modlitební praxi/liturgii. Podrobněji bude o tomto konceptu (v poněkud rozvinuté podobě, kterou reprezentuje především mystická tradice judaismu) pojednáno v nadcházejí kapitole.

8 *Kabalat Šabat*

Jedním z nejpodstatnějších rozšíření šabatové liturgie oproti bohoslužbám „všedního dne“, je (co do rozsahu a významu) liturgický oddíl s názvem „*Přijetí / Uvítání Šabatu“* (קבלת שבת)[681]. Současně s tím představuje *Kabalat Šabat* také v jistém smyslu poslední výrazné obohacení synagogální liturgie více či méně sdílených všemi rity[682]. Ačkoliv je celý tento liturgický oddíl tvořen z velké míry tanachickými Žalmy, spolu s několika specifickými *pijutim*, vstoupil do liturgie koncem 16. a počátkem 17**.** století pod vlivem safedského kabalistického hnutí[683]. Na pronikání některých mystických prvků do synagogální liturgie, jenž kráčelo ruku v ruce s obohacováním *siduru* liturgickou poezií[684], bylo poukázáno

[681] Tento název lze vyložit oběma významy, avšak v *halachické* literatuře se v průběhu doby stal dominantní výklad „*přijetí*“ ve smyslu subjektivního či kolektivního momentu „*přijetí*“ Šabatu (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 257). Nicméně například ještě ve středověké literatuře se termín קבלה v souvislosti s Šabatem chápe především ve smyslu „zavázání se k odpočinku“, a vztahuje se tedy spíše k zákonným normám (Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 47).

[682] Jakkoliv je *Kabalat Šabat* výrazně akceptovaný liturgický oddíl, jeho autoritativnost je v rámci jedn. ritů poněkud odlišná (viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 92). Tento fakt výmluvně ilustruje například výše mnohokrát citovaná monografie Nissana Mindela (Mindel Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat prayers*). Mindel ve své dvoudílné monografii pojmem קבלת שבת označuje celou páteční večerní bohoslužbu. Na druhou stranu v aškenázských komunitách je pro odlišný charakter *Kabalat Šabat* od další části šabatového *ma'ariv* oddělen. Jeho „nezávazný“ charakter (např. oproti *Amidě*, či *Šema Jisra'el*) vyjadřuje chazanovo vedení tohoto liturgického oddílu nikoliv z „pódia“ (*amud*) ale z *bimy* (*almemoru*) určeného pro čtení z Tóry (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 256; *Sidur Adir ba-marom*, s. 213).

[683] Na druhou stranu je možné předpokládat existenci určitého zvláštního obřadu při počátku šabatu dříve než v 16. století. Abraham Joshua Heschel hovoří o doložené praxi recitovat při této příležitosti Žalm 96 již ve 14. století ve Šapnělsku (Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*. s. 90; pozn. 100). Obdobným způsobem lze na počátku páteční *ma'ariv* předpokládat také recitaci Žalmů 92 a 93. Nicméně Ismar Elbogen poukazuje na to, že o stáří tohoto zvyku se lze pouze dohadovat (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 92).

[684] Tamtéž, s. 286 – 288.

v kapitole věnované *Birchot kr'iat Šema* především v souvislosti s *Keduša*. Jakkoliv k formování liturgie velkou měrou přispěly také myšlenkové proudy reprezentované pietistiským hnutím aškenázských *chasidů* 12. – 13. století[685], či kabalistické kruhy Provance a Gerony[686], jejich vliv (nejen na liturgii) se však nevyrovnal úloze, kterou v tradičním judaismu o několik staletí později sehrálo safedské kabalistické hnutí v čele s Mošem Kordoverem (1522 – 1570), Izákem Luriou (1534 – 1572), nebo jeho žákem Chajimem Vitalem (1543-1620)[687]. Byli to právě safedští kabalisté, kteří nejen že(byť často nepřímo) ovlivnili současnou podobu šabatové liturgie snad nejvíce ze všech dosavadních náb. směrů judaismu[688], ale značným způsobem také tradiční interpretace významu „*sedmého dne*" – Šabatu. Jak již název tohoto liturgického oddílu napovídá, setkat se s ním lze v úvodu pátečního večerního *ma'ariv*. V rámci aškenázského ritu sestává z několika základních částí. V úvodu je některými obcemi recitován *pijut Jedid nefeš*, připisovaný palestinskému kabalistovi 16. století Ele'azaru Azikrimu (1533-1600). Poté následuje soubor Žalmů 95 – 99; 29 a poetická skladba *Lecha dodi*, jejímž autorem je dle tradice safedský kabalista Šlomo ha-Levi Alkabec (1505 - 1584) [689], a o jejíž zařazení do liturgie se podle tradice zasloužil sám Izák Luria[690]. Určité vyvrcholení *Kabalat Šabat* pak představuje Ž 92 – 93[691]. Tato zdánlivě jednoduchá struktura[692] s sebou však nese

[685] Nejznámějšími a nejrozšířenějšími *pijutim*, které odrážejí mnoho ze specifik mystického konceptu aškenázských *chasidů* jsou *Šir ha-kavod*, či *Šir ha-jichud* (viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 289). Druhý z nich tvoří například součást šabatového *musaf*. Na tomto místě by také bylo třeba poznamenat, že sám Jehuda ha-Chasid (celým jménem Jehuda ben Samuel ben Kalonymus ha-Chasid – 1150 – 1217) spolu s např. Ele'azarem z Wormsu patřili k rozsáhlé dynastii Kalonymů, která také v německých zemích reprezentovala (zejména dílem Samuela ben Kalonyma či Jehudy ben Kalonyma z Mainzu) snad nejznámější tradici tvorby náboženské poezie středověku.

[686] K významu tzv. „geronské kabalistické školy", a zejména osobnosti Mošeho ben Nachmana pro vznik liturgických *pijutim* viz: Fleischer, Ezra. 'The „Gerona School" of Hebrew Poetry'. In. *RABI MOSES NAHMANIDES (RAMBAM): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*. Ed. Isidore Twersky. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 1983. s. 35 – 49.

[687] K úloze liturgie v jednotlivých podobách židovského mysticismu a jejich vlivu na formování synagogální liturgii viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 284 – 295.

[688] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 93. Srov.: Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history,* s. 246.

[689] Seřazením písmen každé strofy lze dospět ke jménu samotného autora. Ve své době bylo však rozšířeno několik verzí této písně, nicméně tu, která tvoří součást liturgie Šabatu dle tradice akceptoval sám Izák Luria (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 259), či Moše Kordovero (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 10). Před *Lecha dodi* je často zařazen *pijut* méně rozsáhlého charakteru s názvem *Ana be-choach gedulat*, jehož autorem je podle tradice *tana'* první generace (cca 1. stol. o. l.) Nechunja ben ha-Kana (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 258). Podle tradice je tuto autoru rovněž připsán spis *Sefer ha-bahir*, vzniknuvší však s největší pravděpodobností až ve 12. století v jižní Francii.

[690] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 259; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 92.

[691] V aškenázské liturgii tvoří samotný závěr *Kabalat Šabat Ba-me madlikin*, tj. oddíl sestávající z druhé kapitoly mišnaického traktátu Šabat, Talmudických traktátů Šabat 12a a B'rachot 64a, týkajících se

celou řadu tradičních metaforických či symbolických významů. Pokud bylo v předcházející kapitole poukázáno na to, že také liturgie reflektuje tradiční koncept „přenesení" či „rozšíření *svatosti* Šabatu" na ostatní dny v týdnu, pak *Kabalat Šabat*, představuje právě takovouto „expanzi posvátného času směrem k profánnímu"[693]. Ve shodě s chápáním Šabatu jakožto „*završení stvoření nebes a země*", které se podle tanachického narativu odehrálo v „*šesti dnech*", také „všednodenní liturgie" šesti dní, předcházejících šabatovému večeru, svým obsahem spěje k příchodu Šabatu. V závěru „všednodenního" *šacharit* je společenstvím recitována tzv. „*Píseň dne*" (*Šir šel-jom*). Jedná se o soubor šesti Žalmů, jenž tradice ztotožňuje s Žalmy, které zpívali *levité* v jeruzalémském Chrámu[694]. Současně s tím je tak jejich obsah v mnoha tradičních komentářích vykládán ve vztahu k „Boží stvořitelské aktivitě" jednotlivých „dnů stvoření"[695]. Nejen, že je Šabat jediným dnem, který tradice nazývá „jménem"[696], ale současně s tím je středem celého, periodicky se opakujícího týdenního cyklu[697]. I přes to, že *Kabalat Šabat* neobsahuje identické Žalmy jako *Šir šel-jom*[698], jejich symbolika je v liturgii obdobná[699]. Společenství skrze ně nejprve „liturgicky zpřítomňuje" všech „šest dní stvoření", aby poté, spolu s recitací Žalm 92 mohl Šabat „skutečně přijít". Podle některých výkladů je to právě Žalm 92 s jehož recitací v rámci tohoto liturgického oddílu Šabat začíná[700].

---

především zapalování šabatových světel, *eruv* a oddělování desátku z potravin. Do šabatové liturgie se tento oddíl dostává pravděpodobně v 9. století, nicméně tvoří zřejmě závěr celé večerní šabatové liturgie (Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 91).

[692] K proměnám *Kabalat Šabat* v závislosti na jedn. ritech viz: Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 92.

[693] Srov.: Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 132.

[694] Tj. Ž 24 (neděle); 48 (pondělí); 82 (úterý); 94,1-95,3 (středa); 81 (čtvrtek); 93 (pátek). Vyjma těchto Žalmů jsou však ve zvláštních příležitostech recitovány také mnohé jiné.

[695] Viz: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 162 – 169. Nadto je každá z „*denních písní*" (Žalmů) příslušného dne uvozena formulí: „*Dnes je* [příslušný den] *Šabatu* [či *'do Šabatu'* - בשבת … היום יום]". Viz také: Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 107.

[696] Názvy ostatních dnů v týdnu jsou odvozeny pouze z jejich pořadí, tak neděle je „*dnem prvním*" (יום ראשון) a pátek naopak „*dnem šestým*" (יום ששי).

[697] „*Skrze počítání dnů z týdne s ohledem na stávající Šabat vážeme naši existenci k Šabatu*" (*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, výklad k *Šir šel-jom*, s. 162.

[698] Vyjma prvních tří veršů Žalmu 95.

[699] *Sidur Adir ba-marom,* s. 213. Srov. také soubor Žalmů 104; 120 – 134 (tj. *Borchi nafši*) recitovaný v závěru šabatové *mincha* od prvního Šabatu po *Sukot* do prvního Šabatu předcházejícího *Šabat ha-gadol*. K tradičním interpretacím tohoto souboru viz: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 530 – 543.

[700] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 260.

Co se prosté obsahové stránky Žalmů 95 – 99 a 29 týká, lze v Tanachu nalézt mnoho jiných, které se k motivu stvoření vztahují v daleko širší míře[701]. Ve shodě s tradičním pohledem Nissana Mindela[702] lze říci, že vyjma zdůraznění „Boží moci nad jím stvořeným světem“[703] spolu s „chválou, které se Bohu Stvořiteli dostává“[704], je jedním z velmi výrazných motivů celého souboru opět zejména eschatologické očekávání. Skrze výzvy k „naslouchání *Božímu hlasu* (קול יהוה)“ (Ž 95,7) [705], jakožto jedné z podmínek „vstoupení Izraele do Božího *odpočinutí* (מנוחה)“ (Ž 95,11) se zde lze setkat nejen s přímými odkazy k motivům „*spásy*“ (ישועה) (Ž 96,2; 98,2-3), „*nové písni*“ (שיר חדשה) (Ž 96,1; 98,1), „Hospodinovu soudu“ (Ž 96,12-13; 98,9), „Božímu kralování“ (Ž 99,1), ale také „*světlu zasetému pro spravedlivé*“ [אור זרע לצדיקים (Ž 97,11)] „*ve světě, který přijde*“ (GnR III. 6). Pokud je tedy motiv stvoření v uvedených Žalmech zastoupen spíše okrajově, a převažují zde mimo jiné spíše motivy spojené se „*spásou*“ apod., v dalších částech *Kabalat Šabat* je již motiv stvoření na první pohled zcela odsunut do pozadí. Nicméně pro zodpovězení otázky po jeho (byť implicitní) přítomnosti, či nepřítomnosti, je nutné se na krátkou chvíli nad těmito *pijutim* pozastavit. Současně s tím bude však také poukázáno na jeden ze specifických významů, který pro tradici představuje samotná synagogální liturgie. V závěrečné části úvodního *pijutu Kabalat Šabat – Jedid nefeš* se praví:

[…] Zjev se a rozprostři nade mnou, můj Milovaný [חביבי], příbytek Svého míru [ופרוס חביבי עלי את סכת שלומך]. Osvětli svět Svou slávou [תאיר ארץ מכבודך], ať se v Tobě můžeme radovat [נגילה ונשמחה בך]. Pospěš, ukaž lásku, neboť čas nadešel. A smiluj se nad námi jako za dnů dávných [[706]].

Na tomto místě, tj. ihned v úvodu *Kabalat Šabat* dochází k vyjádření několika velmi podstatných motivů. Prvním z nich prosba k Bohu, aby nad Izraelem „*rozprostřel příbytek* (či *stánek*) *míru*“. S téměř doslovným ekvivalentem je možno se setkat v šabatové podobě *Haškivejnu*[707], jenž podle některých výkladů mění svůj charakter vzhledem ke „*svatosti*“

[701] Viz: strana 41 a 42 této práce.
[702] Viz: Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 11. Viz: strana 5 (pozn. 6) této práce.
[703] Ž 95,4-7; 97,1-5.
[704] Ž 96,10-12; 98,4-9.
[705] Tento motiv je pak jedním z ústředních témat Žalmu 29. O tomto Žalmu bylo pojednáno v kapitole věnované *Kr'iat Šema* a *Kr'iat ha-Tora*, kde je recitován o Šabatu během navracení Tóry do „svatostánku“ (viz: strana 83 této práce).
[706] *Jedid nefeš*, *Kabalat Šabat*, *ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 214).
[707] Srov. šabatový závěr *Haškivejnu*: „[…] *A rozprostři nad námi příbytek svého míru* [ופרוש עלינו סכת שלומך] […]“ (*Sidur Adir ba-marom*, s. 234) a *Jedid nefeš*: „[…] *a rozprostři nade mnou, můj Milovaný, příbytek Svého míru* [ופרוס חביבי עלי את סכת שלומך] […]“.*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur* uvádí následující hebrejské znění: „[…] ופרש חביבי עלי. את סכת שלומך […]“ (*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 591).

Šabatu, kdy již není nutné prosit Hospodina o ochranu[708]. Celý verš je však obohacen o další z mnoha Božích „přívlastků“, kterým je zde „*můj Milovaný*“ (חביבי). Posledním motivem je při pozornějším studiu tohoto textu také, určitým způsobem nerozpoznatelná hranice mezi tím, kdy autor tohoto *pijutu* hovoří o Šabatu a kdy o Hospodinu. I přes to, že lze takové pojetí do jisté míry osvětlit skrze výše představený koncept Šabatu jakožto „pronikání *Boží Slávy*“ do „stvořeného světa“, krátké pozastavení nad možným významem závěru *Jedid nefeš* může pomoci porozumět nejen jednomu z tradičních pojetí Šabatu, zastoupeném téměř ve všech moderních komentářích, ale také významu, který v tomto konceptu zaujímá motiv stvoření[709]. Jednou z možností, která se při nastínění významu těchto motivů nabízí, je následování tradičních interpretací obsahu dalšího (a v jistém smyslu nejvýznamnějšího a nejpopulárnějšího) *pijutu Kabalat Šabat*, kterým je *Lecha dodi*.

Pojď můj milý [לכה דודי], vstříc nevěste [כלה], šabat přivítejme.
„Střez“ [שמור] a „pamatuj“ [זכור] v příkazu jediném [בדבור אחד], jediný bůh nechá nás vyslyšet. Hospodin je jeden, Jeho Jméno je jedno, pro Jméno, krásu a chválu.
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Pojďme a pospěšme přivítat královnu šabat [לקראת שבת לכו ונלכח], vždyť ona je pramenem požehnání. Od počátku věků byla ctěna, poslední v činech, leč v myšlenkách prvá [סוף מעשה במחשבה תחלה] [710].
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme […] [711].

---

[708] Viz: strany 135 – 136 této práce.

[709] V nadcházejícím textu bude skrze *pijut Lecha dodi* velmi stručně poukázáno na základní body, kterými se ve vztahu k motivu stvoření a Šabatu vyznačuje stvořitelský koncept odvozený z tzv. „luriánské kabaly“. Vzhledem k možnostem této práce se však bude jednat o velmi zjednodušený nástin. Mnoho z velmi podstatných prvků bude zmíněno jen náznakově, či z důvodů rozsahové náročnosti nebude uvedeno vůbec. Níže předložený výklad poskytuje pouze základní orientaci ve velmi zúženém tématu představeným v *pijutu Lecha dodi*. Stručnou, nicméně na informace velmi bohatou studii ke k mystickému pohledu na Šabat (a nikoliv pouze skrze optiku *Sefer ha-zohar*) nabízí: *The Wisdom of the ZOHAR: An Anthology of Texts* [Volume III.]. Ed. Isaiah Tishby. Přel. David Goldstein. London – Washington: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994. s. 1215 – 1287. K tradičním mystickým interpretacím významu Šabatu viz obsáhlou studii: Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*. Eliot Ginzburg vydal tuto monografii jakožto doplněk ke svému překladu *Sod ha-Šabat Meira Ibn Gabaje* (16. stol.) [*Sod ha-Shabbat (The Mystery of the Sabbath) from the Tola'at Ya'aqov of R. Meir Ibn Gabbai*. Albany, State University of New York Press, 1989.], nicméně *The Sabbath in the Classical Kabbalah* je na této studii zcela nezávislá. Ačkoliv se svým obsahem obě publikace zaměřují výhradně na pojetí Šabatu v „před-safedských“ kabalistických kruzích, velmi mnoho z motivů, o kterých bude níže hovořeno ve spojitosti s „luriánskou kabalou“, se objevuje již ve 12. století spolu se *Sefer ha-bahir* a dalšími kabalistickými spisy. Z tohoto důvodu v rámci této kapitoly vycházím také z jiných zdrojů, než jsou ty, dotýkající se přímo luriánského modelu. Přímo ke specifikům luriánského pojetí stvoření viz: Freedman, Daphne. „Lurianic Creation Myths“. In. *Imaging Creation*. Eds. Markham J. Geller; Mineke Shipper. Leiden – Boston: Brill, 2008. 389 – 404.

[710] Tento verš velmi explicitně poukazuje na jedenu z raných tradičních imaginací, tj. že Šabat představoval skutečný „vrchol“ celého „aktu stvoření“. Srov.: „*Šabat byl závěrečným aktem stvoření, ale prvním v Božím záměru. Kdykoliv si představíme velký projekt* ["*great project*"], *musí být učiněna spousta příprav před tím, než bude dosaženo cíle. Učinění svatosti ve Stvoření bylo nejvyšší myšlenkou Boha, ale nejprve musel být stvořen celý vesmír*“ (*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 317).

[711] *Lecha dodi*, *Kabalat Šabat*, *ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 218).

Již v prorocké literatuře Tanachu se lze setkat s vyjádřením vztahu mezi Bohem a Izraelem pomocí metaforických obrazů „*ženicha*“ (חתן) a „*nevěsty*“ (כלה) (Iz 62,4-5). Takové imaginace pak v pozdějším obdobím stály také za tradičními interpretacemi Písně písní[712], ve smyslu vyjádření vzájemného vztahu mezi „*milým*“ (דוד - tj. Bohem) a „*milou*“ (רעיה - tj. Izraelem)[713]. Na druhé straně však rabínské komentáře reflektují obdobně těsný vztah mezi Izraelem a Šabatem[714], ve kterých je Šabat nazván také „*nevěstou*“ (כלה), či „*královnou*“ (מלכה)[715].

Rabi Chanina se oblékl, stál proti západu slunce Šabatového večera a volal: "Pojďme, půjdeme ven a přivítáme královnu Šabat [שבת המלכה]". Rabi Janaj se oblékl do svých šatů v předvečer Šabatu a volal: „Přijď, ó nevěsto, přijď, ó nevěsto! [בואי כלה בואי כלה רבה]“ [BT Šabat 119a[716]].

V předcházejících kapitolách bylo poznamenáno, že o Šabatu na zemi „proniká *Boží Sláva*“. Již rané mystické texty však v obdobných intencích popisují Šabat jako specifický projev „Boží přítomnosti“, imanence ve světě, tj. *Šechiny* (שכינה)[717]. Příchod Šabatu tak představuje rovněž „čas sestupu *Šechiny*“ na zemi, resp. k Izraeli[718]. Oním „*příbytkem*

---

[712] K příkladům takových výkladů Písně písní viz: Dohmen, Christoph; Stemberger, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, s. 137 - 239.

[713] Avšak obsah Písně písní není v tomto smyslu vždy jednoznačný a výklady se proto velmi různí. Nicméně v mnohých komunitách je to právě Píseň písní, která je recitována v úvodu *Kabalat Šabat*. Viz: Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 107; Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 128 – 129.

[714] *'Proč mu však požehnal* [viz: Gn 2,3] *? Rabi Berekia řekl: Protože nemá žádného druha. První den z týdne má druhý, třetí má čtvrtý, pátý má šestý, ale Šabat nemá žádného partnera. Rabi Samuel ben Nachman řekl: Protože nemůže být odložen: svátek může být odložen, Den Smíření může být odložen, ale Šabat odložen být nemůže. Rabi Šimon b. Jochaj řekl: Šabat prosil Svatého, budiž požehnán: "Všechno má svého druha, zatímco já nemám partnera žádného!" "Společenství Izraele je tvůj partner" odpověděl Bůh. A když stáli před horou Sinai, On jim řekl: "Pamatujte, co jsem řekl o Šabatu: Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý* [לְקַדְּשׁוֹ] [Ex 20,8]′ [GnR XI. 8 (převzato z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman, s. 85 – 86)]. Srov. také: LvR XXVII. 10. Avšak tradiční komentáře vykládají tanachický pojem לְקַדְּשׁוֹ nikoliv ve smyslu „*posvěcení*“ („*svěcení*“), ale ve shodě s jedním z pozdějších významů kořene קדש ve smyslu „*zasnoubit*“, tj. ve vztahu k „*zásnubám*“ či „*svatbě*“ (קידושים / קידושין). Srov.: Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*, s. 41; Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 28.

[715] GnR X. 9.

[716] Převzato z: *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: SHABBATH*. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein.

[717] Viz: Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 127 - 128;

[718] Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 105 – 106. Tento koncept však během svého vývoje doznal značných proměn a variací, přičemž fakticky nebyl (a není) vždy spojen pouze se Šabatem. G. Scholem poukazuje například na jeho spojení se svátkem *Šavu'ot* (Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 125 – 126). Obdobným způsobem je s „přivítáním *Šechiny*“ spojeno také novoluní (Srov. BT Sanhedrin 42a), resp. obřad *Kiduš levana* („*Posvěcení luny*“) doporučovaný pronášet v období od novoluní do úplňku na *moca'ej šabat* (tedy na sobotní *ma'ariv*). K této praxi spolu s její tradiční interpretací viz: Kitov, Eliyahu. *The Book of Our Heritage: The Jewish year and its Days of Significance* [Volume One: Tishrey - Shevat]. Jerusalem – New York: Feldheim Publishers, 1997. s. 237 – 243. Stručně k významu luny v symbolice kabaly viz: Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*. s. 137.

míru“ *pijutu Lecha dodi*, je zde na jedné straně Šabat, ve kterém se (v intencích tohoto *pijutu*) „Izrael může radovat“, na straně druhé však (podle některých klasických mystických výkladů) také *Šechina*, jenž „*milovaný*“ (Bůh) nad Izraelem „*rozprostírá*“ [719]. Prostřednictvím následování a rozvinutí motivů artikulovaných již *amora'itskými* prameny[720], pak safedští kabalisté ustavili zvyk (v současné liturgii přítomný pouze symbolicky), vycházet v předvečer Šabatu ve slavnostním oblečení ven do krajiny a za zpěvu Žalmů 95 – 99, 29 „vítat přicházející *Šechinu*“[721], jenž s sebou podle některých pojetí nese také „*přídatné duše*“.

Na tomto místě prakticky nelze poukázat na celou významovou šíři tohoto konceptu v rané či pozdější kabalistické literatuře, reprezentované právě safedskou školou a tzv. „luriánskou kabalou“. Aby však bylo možné alespoň z části porozumět nejen *pijutu Lecha dodi* ale také vztahu *Kabalat Šabat* k motivu stvoření, je nutné u tohoto motivu ještě na krátkou chvíli setrvat. Rabínský koncept, ve kterém „Boží přítomnost“ spolu s Izraelem odchází do „*exilu*“ (גלות) [722] našel své vyjádření rovněž v mystických spekulacích nad povahou člověku částečně přístupných aspektů „božství“, jenž jsou (nejen) v„luriánské kabale“ prostředkované skrze koncepci tzv. „*sefir*“ (ספירות) – „Božích emanací“[723]. Pojetí „*exilu*“ (přinejmenším tak, jak jej chápe Gershom Scholem), je však již ranými kabalisty nově[724] přeneseno na rovinu samotného „božství“[725], a později vyjádřeno vztahy mezi

---

[719] Srov.: *The Wisdom of the ZOHAR: An Anthology of Texts* [Volume III.]. Ed. Isaiah Tishby. Přel. David Goldstein, s. 1227 – 1228.

[720] Vyjma BT Šabat 119a srov. také: BT Bava kama 32b.

[721] Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 128.

[722] Po zničení jeruzalémského Chrámu v 1. stol. o. l. hledala tradice odpověď na otázku, jakým způsobem může „Izrael vstoupit do vztahu s Bohem“, když „místo, na kterém Boží přítomnost do té doby přebývala“, bylo zničeno. V rané rabínské literatuře existuje mnoho odpovědí na tuto otázku. V BT B'rachot 32b se hovoří o „zavřených *branách modlitby*“ (שערי תפלה), či „*železné zdi*“ (חומת ברזל), která „leží mezi Bohem a Izraelem“. Další názor reprezentuje např. ExR II. 2, kde je nabídnut názor, že *Šechina* se po zničení Chrámu „navrátila do nebes“. Nicméně jednou z mnoha odpovědí (velmi podstatnou také ve vztahu k synagogální liturgii) je právě koncept, podle kterého „Boží přítomnost“ odešla do „*exilu*“ spolu s Izraelem. “*Odkud víme, že Svatý, budiž požehnán, se nachází v synagoze* [בית הכנסת]? *Protože je psáno: "Bůh stojí v shromáždění Božím"* [Ž 82,1 (Kralický překlad)]. *A jak víme, že pokud se deset lidí modlí pospolu, je Boží přítomnost* [שכינה] *v jejich středu? Protože je psáno: "Bůh stojí v shromáždění Božím"* [BT B'rachot 6a.]

[723] Tj. „*prvotním stvořeným „duchovním světem*“ (Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. s. 69.) Stručně k symbolice systému *sefîr*, a zejména k jejich souvislosti s Šabatem viz: Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, s. 24 – 36; Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.*, s. 273 – 283.

[724] „*Nikde ve starší literatuře nedochází k rozloučení mezi samotným Bohem a jeho šechinou ve smyslu nějaké zvláštní hypostáze, která by byla oddělitelná od Boha. Zcela jinak je tomu v terminologii kabaly, počínaje knihou Bahir* […]“ (Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 98).

[725] *'Představa exilu šechniny je talmudská: „V každém exilu, do kterého Irael odešel, byla šechina s ním“. To však neznamenlo nic víc, než že s Izraelem byla v jeho vyhnanstvích i přítomnost Boha. V kabale je však vyslovena tato idea: „Bohem samotným je posláno do exilu něco ze samotného Boha“*' (tamtéž, s. 125).

jednotlivými *sefirami*. Představuje zde tak jakýsi „[…] *vnější aspekt procesu, jenž se odehrává v tajemství samotného Boha* […]“[726], ve kterém se (zjednodušeně řečeno) *Šechina*, spolu s Izraelem (a v podstatě celým „stvořeným světem“) „vzdálila“ samotnému Bohu. Zatímco předcházející koncepce akcentovaly jakožto důvod tohoto „odloučení“ převážně „přestupky Izraele proti Tóře“[727], v „luriánské kabale“ toto pojetí přímo souvisí s „prvopočátečním aktem stvoření kosmu“, tedy konceptem צמצום, tj. „*stažením Boha do sebe sama*“, a následným שבירת הכלים (dosl „*tříštěním nádob*“)[728]. Jedním z mnoha důsledků „*tříštění nádob*“ – jisté prvopočáteční „prakatastrofy“ - je právě samotný „*exil*“, určitá „porušenost dokonalosti stvoření“, patrná nejen ve fyzickém světě, ale také na rovině „božství“ a symbolicky vyjádřená vzájemným vztahem „*sefir*“[729]. Nejen, že je celý svět chápán jakožto „porušený“, ale v „*exilu*“ (tj. „*exilu*“ od samotného Boha) se ocitá také „*Boží přítomnost*“ [730]. Celý „dějinný proces“ však (zjednodušeně řečeno) směřuje opět k „*nápravě*“ (תיקון)[731] tohoto stavu, na kterém člověk participuje především prostřednictvím „náležitého dodržování všech *micvot*“[732]. Specifický charakter Šabatu, spolu s jeho „přijetím“ Izraelem, tak v jistém smyslu vytváří prostor k této (alespoň částečné a

---

[726] Tamtéž, s. 125.

[727] Tamtéž, s. 100. Samotné zničení jeruzalémského Chrámu v 1. stol. o. l. bylo tradicí chápáno jakožto důsledek „přestoupení zákonů“ (BT Jóma 9b).

[728] Tj. symbolickým vyjádřením „svořitelského aktu“ popisovaného jakožto „vytrysknutí proudu božského tvořivého světla“ od *Ejn Sof* (samotného Boha) skrze projev „Stvořitele“ (*Adama Kadmona*) do „praprostoru“ (místa které samo není Bohem) a stvořených „*nádob*“ (כלים), často ztotožňovaných se samotnými *sefirami*. Viz: Sadek, *Vladimír. Židovská mystika*, s. 69 – 75; Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 103 - 104.

[729] K tomuto poměrně složitému konceptu viz vyjma studie Daphne Freedman (viz: pozn. 109, s. 142 této práce), také Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 102 – 105; Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, s. 146 – 151.

[730] „*Mýtus jako takový měl této generaci* [tj. generaci konce 15. stol., jenž byla zasažena vyhnáním Židů ze Španělska a Portugalska] *poskytnout určitou útěchu; nejen oni jsou v exilu, ale v exilu je i svět a Bůh. Exil už není jen prostou historickou událostí; stává se metafyzickým symbolem všeho, co ve stvoření není v pořádku. Roztříštěnost je ve světě všudypřítomná. Tomuto mýtu se ale daří dosáhnout ještě jednoho cíle. Vybavit židy prostředky, s jejichž pomocí mohou roztříštěný svět napravit, ukončit vyhnanství a uspíšit vykoupení – prostřednictvím plnění Božích přikázání*“ (tamtéž, s. 148 -149).

[731] Tento pojem (tj. תיקון עולם), nicméně v poněkud odlišných konotacích, lze nalézt již v Mišně (M Gitín IV.2), nicméně své místo nalezl také v *Alejnu*, kde se praví: „[…] *Proto v Tebe budeme doufat, Hospodine, Bože náš, že brzy uvidíme v kráse Tvou moc, kdy modly budou svrženy ze země a bůžci budou vyhlazeni, aby byl svět napraven královstvím Všemohoucího* [לתקן עולם במלכות שדי] *a všichni lidé nazývali Tě Tvým Jménem a aby se k Tobě obrátili všichni bezbožní země* […]“ [*Alejnu, mincha le-chol*. (*Sidur Adir ba-marom*, s. 168)]. Také na tomto místě je však (odhlédneme-li od stáří a původu *Alejnu* – viz pozn. 219, s. 52), také v tomto případě je pojem תיקון עולם , resp. „celkové *napravení světa*“ zasazena do eschatologických souvislostí.

[732] Motiv lidského „hříchu“, který již v raných komentářích a kabalistických spisech vede k „*exilu Šechiny“* , se podle Gershoma Scholem na tomto místě projevuje v „prvním provinění“, které učinil Adam v *Gan Eden*, ten jako jediný mohl opětovně „navrátit“ svět do „počátečního stavu“, nicméně skrze své „provinění“ tuto „úlohu“ nesplnil, a tato „úloha“ tedy přešla na celý Izrael (Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*, s. 105 – 107).

dočasné) „nápravě“ vyjádřené (mimo jiné) skrze „opětovné spojení“ („*svatby*“) *Šechiny* s Hospodinem (יהוה)[733] – v rovině tohoto světa pak také „setkáním Izraele s Bohem“. Na úrovni „světa *sefir*“ tak podle kabalistické tradice o Šabatu dochází k obnovování vzájemného vztahu mezi jednotlivými *sefirami*, tj. opětovnému „sjednocování mužského a ženského aspektu božství“, „sefir“ *Tiferet* (či *Jesod*)[734] a *Malchut*. Vzájemný vztah (jednota) těchto „Božích emanací“ je např. již v *Sefer ha-bahir*[735] a pozdějších mystických komentářích, metaforicky vyjádřen skrze pojmy „*střež*“ (שמור - Dt 5,12) a „*pamatuj*“ (זכור - Ex 20,8) [736], na což slovy „*ve výroku jediném*“ (בדבור אחד) poukazuje zřejmě rovněž *pijut Lecha dodi*. „Setkání Izraele s Hospodinem“ („*milovaným*“) se v tomto pojetí odráží v symbolickém ztotožnění poslední ze „*sefir*“ celého systému, „*sefirou*“ *Malchut* nejen se *Šechinou*, ale současně také mysticky chápaným společenství Izraele[737]. Z tohoto pohledu není tedy zarážející, že právě pojem שבת je již v *Sefer ha-zohar* zmiňován jakožto jedno z mnoha „Božích atributů“ – „jmen“[738].

.

Skrze tento specifický koncept pak kabalisté v průběhu doby interpretovali mnoho z dosavadních domácích[739] či synagogálních obřadů[740], a současně vytvářeli nové, z nichž

---

[733] V mnoha komentářích je to právě „jméno“ יהוה, které tvoří současně jedno z vyjádření *sefiry Tiferet* (Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, s. 111).

[734] Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*. s. 125. Ke vztahu mezi těmito dvěma *sefirami* v procesu jejich „sjednocení“ viz např.: *The Wisdom of the ZOHAR: An Anthology of Texts* [Volume III.]. Ed. Isaiah Tishby. Přel. David Goldstein, s. 1223.

[735] *'Z jakého důvodu [Tóra ohledně šabatu na jedno místě říká] „pomni“ a [na jiném místě říká] „střež“? „Pomni“ (zachor) [poukazuje] na mužské (zachar). „Střež“ (šamor) [odkazuje] k nevěstě.* […]' [*Sefer ha-bahir*, 181 (převzato z: *BAHIR*. Ed. Aryeh Kaplan. Přel. Roman Kořan. Praha: Malvern, 2008. s. 153)]. Viz: Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, s. 107.

[736] Ke klasickým interpretacím výkladu citovaného místa *Sefer ha-bahir* a tanachických veršů Dt 5,12 a Ex 20,8, např. u Nachmanida a jiných kabalistů viz: *The Wisdom of the ZOHAR: An Anthology of Texts* [Volume III.]. Ed. Isaiah Tishby. Přel. David Goldstein, s. 1220 - 1224.

[737] „*Desátá úroveň* [*Malchut*] *je ztotožňována se Šechinou, tradičně chápanou jako Boží imanence, ale poprvé s výslovně ženskými charakteristickými rysy. Nadto, Ona je také zvána mystické "Společenství Izraele", tradičně jako ženská, ale ne-božská kategorie. V Bahiru, se tak Šechina stává hypostází a archetypem pro aktuální společenství*“ (Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, s. 106 - 107). Srov. také: *The Wisdom of the ZOHAR: An Anthology of Texts* [Volume III.]. Ed. Isaiah Tishby. Přel. David Goldstein, s. 1224 - 1225.

[738] K tomu viz: tamtéž, s. 1223.

[739] Např. na základě BT K'tubot 62b, kde se praví, že učenci vyhrazovali manželský styk právě páteční noci, je také spojení obou manželů interpretováno ve smyslu „této mystické svatby“ *Šechiny* (Izraele) s Hospodinem, a celý akt se tak svým způsobem stává „náboženským obřadem“. Motiv uzavření „*svatby*“ (קידושין) je spatřován také v *Kiduš* (קידוש) pátečního večera (*Sefer ha-zohar* III. 95), a obdobně se taktéž proměňuje interpretace zapalování dvou svic v předvečer Šabatu, symbolizujících výzvy k „*zachovávání*“ a „*pamatování*“ na Šabat z Dt 5,12 a Ex 20,8 ztotožněných později se sjednocujícím se ženským a mužským „aspektem Boha“.

[740] V tomto duchu je interpretován např. úvod samotného pátečního *ma'ariv Baruch et Adonai ha-mevorach*, jakožto „dokončení svatebních příprav“ (*Sefer ha-zohar* II. 131), či sedmero benedikcí Šabatové *Amidy*

některé získaly své místo také v liturgii a soukromé modlitební praxi[741]. Právě proto, že především luriánské pojetí nalezlo v mnoha podobách v judaismu své pevné místo, lze se s ním setkat (byť v náznacích) také v moderních komentářích[742]. Prostřednictvím získání „náležitého *záměru*" (כונה) v modlitbě (tj. uvědomění si „účelu" a „cílu" modlitby/liturgie – resp. veškerého konání), je pak „*přijetí Šabatu*" vnímáno např. jako „účast" společenství na „svatebním aktu *Šechiny* s Hospodinem" (resp. „nápravy světa"). *Šechina* je prostřednictvím liturgie (soukromé modlitby) například „oblékána do slavnostního roucha" [743], a samotná účast na domácích a především synagogálních obřadech tak (slovy Elliota Ginsburga): "[…] *na fenomenologické úrovni poskytuje účastníku živoucí kontakt s rozvíjejícím se božským dramatem*"[744]. Nicméně stejně tak, jako je Šabat pouze jistou „anticipací" „*budoucího věku*", tak také konečná „*náprava*" všech důsledků, které pramení z „počátečního aktu stvoření", či (ve starších komentářích) „nedodržování Tóry Izraelem", nastane teprve s „příchodem *mesiášského věku*" a konečné „*spásy*"[745]. Na druhou stranu se však na jejím „příchodu" podle tradice může (či přímo musí) člověk neustále podílet (mimo jiné) „dodržování zákonů", a zejména zákonů spojených se Šabatem[746]. Na základě

---

jakožto sedm svatebních blahořečení. Velmi podrobně se tomuto tématu věnuje na mnoha místech své práce Elliot Ginzburg (Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, např.: s. 112 - 121).

[741] Srov. modlitbu recitovanou ráno při oblékání *talit* a *fefilin* „*Pro sjednocení Svatého, budiž požehnán, a Jeho Přítomnosti* [לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתה] *v bázni a lásce, ku sjednocení Jména jod – kej a vav – v dokonalé jednotě ve jménu celého Iraele* [*Le-šem jichud*, *Haškamat ha-boker*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 2)]. Viz: Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, s. 147 - 148.

[742] Ilustrativním příkladem se v tomto smyslu mohou stát klasická vydání Talmudu, komentářů k Tóře např. Rašiho, Nachmanida, Sforna a dalších, či komentovaná vydání *sidurim* a *machzorim* v rámci edice *Artscroll Mesorah Series* v nakladatelství Mesorah Publications, Ltd. V rámci těchto *sidurim* či *machzorim* je možné se setkat ihned s několika různými výklady, nicméně například publikace rabiho Shimona Finkelmana a Nossona Schermana (*Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*) čerpá z uvedeného kabalistického pojetí v některých aspektech velmi výrazně, aniž by však bylo ve výkladu užito všech podrobností.

[743] Tímto způsobem jsou vykládány například změny v Šabatovém *pijutu Ha-me'ir* (resp. Ha-*kol joducha*) v rámci *Birchot kr'iat Šema*. Zatímco *Ha-me'ir* v pasáži „*Požehnaný Bože* [אל ברוך] […] *Všemohoucího, neustále* [שדי. תמיד]" obsahuje alfabetický akrostych (*Ha-kol joducha* nikoliv), v následujícím šabatovém *pijutu El Adon* je příslušným písmenem hebrejské alef-bety uvozena celá jedna sloka. Tento fakt je interpretován právě jakožto „odívání nevěsty", která „ve všední den nosí šat obyčejný, naopak na Šabat velmi bohatý" (Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, s. 120. Tento *pijut* je citován na straně 114 této práce.

[744] Tamtéž, s. 112.Viz také: Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.*, s. 272 – 273.

[745] Ginzburg, Elliot K. *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, s. 107; Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*. s. 118.

[746] Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*, 44. Srov. jedenu z moderních interpretací tohoto konceptu vyjadřující obdobný požadavek poněkud odlišnými slovy a v intencích osobní „spásy". Na druhou stranu se může stát poměrně zajímavým vzhledem k „úloze liturgie", jakožto „prostředku" k neustálému subjektivnímu uvědomováni si „Boží stvořitelské úlohy ve světě". „*Mudrci učili, že konečné spásy může být dosaženo svědomitým zachovávání Šabatu* [...]. *Pravda,* גלות*, exil, zvláště s ním tak často spojená krutost a útisk, je fyzický fenomén. Jako všechny takové jevy v životě Izraele to je nicméně pouze vnější manifestací duchovního nedostatku. V podstatě je exil nedostatkem uvědomění si Boží*

tohoto stručného nástinu obsahu počátečních veršů *pijutu El Adon*, lze rovněž do jisté míry částečně porozumět jeho zbývajícím částem.

[…] Svatostánku Krále [מקדש מלך], město královské, povstaň a vyjdi z trosek. Příliš dlouho jsi prodlévala v slzavém údolí a On slituje se nad Tebou.
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Setřeš prach, povstaň, oděj se v šat sváteční, lide můj. Skrze syna Jišaje Betlémského [בן ישי בית הלחמי], přiblíží se spása k duši mé.
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Probuď se, procitni, neboť Tvé světlo přišlo, povstaň a sviť. Vzbuď se, vzbuď píseň zapěj, sláva Hospodinova je tebou zjevená.
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Nestyď se, neostýchej, proč se krčíš, proč jsi zdrcená. V tobě najde můj zoufalý lid přístřeší, až postaví město na jeho výšinách.
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Ať jsou Tví plenitelé svrženi, a ti, co Tě opustili, pohlceni. Tvůj Bůh se zaraduje nad tebou, jako se raduje ženich z nevěsty své [כמשוש חתן על כלה].
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Napravo, nalevo, mocně se rozprostři a Hospodina vyvyšuj. Podle muže z rodu Perecova [איש בן פרצי], pak se budeme radovat a veselit.
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme.
Vejdi v míru, Koruno svého pána, radostí a jásotem obtěžkána. Vprostřed věrný a vzácný lid, vejdi, vejdi, nevěsto (královno šabat).
Pojď můj milý, vstříc nevěstě, šabat přivítejme [[747]].

Explicitně jsou se Šabatem („*nevěstou*“) spojeny pouze první a počáteční dvojice slok tohoto *pijutu*. Naproti tomu tématem jeho střední části[748] je především znovuzbudování Jeruzalémského Chrámu a příchod „*mesiáše*“ (resp. „*syna Jišaje Betlémského*“ a „*muže, syna Perecova*“)[749]. Pokud tedy byla v kapitole věnované Tanachu, a posléze *Psukej de-zimra* nastíněna možnost chápat Žalm 92 (částečně také 93) ve vztahu k eschatologickým očekáváním, na tomto místě, vzhledem k ostatním *pijutim*, je jejich zasazení do tohoto kontextu již zcela zřejmé. Nejen, že spolu s Žalmem 92 symbolicky nadchází Šabat –

Přítomnosti ["awareness of Gods Presence"]. Měrou, kterou si Jej všímáme, jsme s Ním, měrou, kterou nerozpoznáváme Jeho všudypřítomnost, jsme v exilu od Něj. Určující faktor není zeměpisný, ale duchovní [...]. *Šabat je den, jenž si nárokuje znalost Boha a Jeho plánu. A je to také den, jehož svatost umožňuje takovou znalost udělit, když je nedostupná během dalších šesti dní. Jak logické, proto zachovávání Šabatu může přinést spásu. Když je tento den naplněn pravdivým uvědoměním si toho, co reprezentuje - že Bůh je Stvořitelem a jeho vůle je duší stvoření - pak konečná duchovní spása je již blízko. Poté, co si Boží Přítomnost uvědomíme jakožto realitu, vzdálenost oddělující Izrael od něj je skryta. Hranice fyzického exilu samy zmizí* (Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 24).

[747] *Lecha dodi*, *Kabalat Šabat*, *ma'ariv le-šabat ve-jom tov* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 218 - 220).

[748] Obdobně, jako například u tanachické Písně písní, také v případě *Lecha dodi*, je chápání některých veršů poměrně problematické, a takovéto rozdělení, jakkoliv se při pozorném čtení nabízí, nemusí vždy nutně souhlasit se všemi výklady. K tomuto tématu viz: Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 108 – 109. Uvedeným způsobem *Lecha dodi* dělí např.: *Sidur Adir ba-marom*, s. 218; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 259; *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 317.

[749] Srov. výklad těchto míst v: tamtéž, s. 317 – 318; *Sidur Adir ba-marom*, s. 219 – 220. Podle Hayima Halevy Donina tak „*Každá z těchto ostatních šesti slok popisuje jiný stupeň v procesu spásy* ["*stage in the process of redemption*"]“ (Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 259).

„přichází *Boží přítomnost*“ – jehož „*přijetí* Izraelem“ umožňuje částečné překonání „*exilu*“[750], ale motiv „Božího kralování“ (Ž 93) či „*spravedlivého*, rozrůstajícího se jako palma“[751] zde dle tradice skutečně odkazuje k „*budoucímu světu*, ve kterém se má celý Izrael stát *spravedlivým*“[752].

8.1 Shrnutí

V této kapitole bylo pojednáno o jednom z nejvýznamnějších, a současně také posledním velkém rozšíření šabatové synagogální liturgie, reprezentovaném liturgickým oddílem *Kabalat Šabat* („*Přijetí / Uvítání Šabatu“*) včleněný na počátek pátečního večerního *ma'ariv*. Tato liturgická část byla do liturgie zařazena pod vlivem safedského kabalistického hnutí na přelomu 16. a 17. století, a spolu s tím, jak v rámci převážné části judaismu sílil jeho vliv, projevily se některé koncepty z tohoto okruhu vzešlé, nejen ve formování šabatové liturgie, ale také v reinterpretaci určitých raných motivů spojených se Šabatem.

Hlavní část tohoto liturgického oddílu tvoří soubor tanachických Žalmů a několika *pijutim* připisovaných významným kabalistům a liturgickým básníkům své doby. Ačkoliv je možné se v samotném Tanachu setkat s celou řadou Žalmů, které se motivu stvoření dotýkají daleko výrazněji, „úloha“ Žalmů začleněných do *Kabalat Šabat* (Ž 95 – 99; 29; 92-93) je veskrze symbolická a vychází zejména z tradičních interpretací. Právě na tomto místě se tedy opětovně ukazuje jedna z nesnází při analýze motivu stvoření v synagogální liturgii, tj. určitý rozdíl mezi předpokládaným významem prosté obsahové stránky některých liturgických částí, a jejich tradičními interpretacemi. Šestice Žalmů 95 – 99; 29

[750] Na tomto místě je však nutné podotknout, že výše nastíněný výklad *pijutu Lecha dodi*, a tedy celého *Kabalat Šabat* odrážel pouze jeden (a to ještě značně specifický) aspekt z mnoha tradičních významů. Jiný z výkladů (následující již rané rabínské interpretace) by skutečně ztotožňoval „*nevěstu*“ (כלה) „pouze“ se Šabatem a „*milého*“ (דודי) s Izraelem. S takto variabilními výkladovými rovinami *Kabalat Šabat*, či *Lecha dodi* se lze setkat také v moderních *sidurim*: „*Midraš (Berešit Raba 11)* [GnR XI. 8 (viz: pozn. č. 714, strana 143)] *učí, že Bůh řekl nově stvořenému Šabatu, "Izrael bude tvým partnerem". Podle toho, každý den, Izrael vítá blížící se Šabat jako ženich očekává svou nevěstu, když kráčí ke svatebnímu baldachýnu (Etz Yosef). Anaf Yosef, nicméně, interpretuje* כלה*, nevěstu, jako narážku na Šechinu, Boží Přítomnost, která byla vzata od muže díky hříchům Izraele. Žádáme Boha (*דודי *- můj milovaný) aby se k nám připojil v uvítání Šechiny - značí naše modlitba za konec exilu*“ (*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 316). Na tomto místě byl však vzhledem k původu celého tohoto liturgického oddílu, ale také tématu práce dotýkajícího se motivu stvoření v liturgii, poukázáno na rozvinutí motivu Šabatu, a především Izraele „podílejícího se na *obnovování díla stvoření*“ skrze dodržování zákonů, v rámci specifického mystického konceptu judaismu.

[751] Viz: strany 41 – 42 této práce.

[752] S odvoláním na Iz 60,21 tento Žalm takto interpretuje např. Nissan Mindel (Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat Prayers.*. [Volume Two: Shabbat Prayers], s. 49 – 50). Srov.: Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*, s. 25 – 26.

je zde tradicí symbolicky ztotožněna s šesti dny týdne, tj. „šesti dny stvoření“, po kterých následují Žalmy 92 a 93, přičemž právě šabatový Žalm 92 v rámci *Kabalat Šabat* představuje nejen „*sedmý den*“ stvoření, ale spolu s jeho recitací podle tradice také nadchází samotný Šabat. Avšak nejpodstatnější části *Kabalat Šabat* tvoří dvojice *pijutim Jedid nefeš* a *Lecha dodi*. Poetický a na mnohých místech metaforický jazyk těchto *pijutim* využívá obrazů, které nabízí již prorocká literatura Tanachu, pozdější rabínské interpretace *Písně písní*, a v neposlední řadě také některých midrašických či talmudických výroků ve vztahu k Šabatu. V těchto textech jsou to především metafory „*milého*“ (דוד) a „*milé*“ (רעיה); „*ženicha*“ (חתן) a „*nevěsty*“ (כלה), které vyjadřují vzájemný vztah mezi Hospodinem a Izraelem, či naopak Izraele k Šabatu. V některých tradičních interpretacích je Šabat nazván také „*královnou*“ (מלכה) apod.

Na tomto místě však bylo ve výkladu třeba, dotknout se velmi zjednodušeně také raných a pozdějších mystických konceptů, vztahujících se nejen k „aktu stvoření“ ale současně také specifického pojetí božství, které s tímto konceptem velmi úzce souvisí. Již rané tradiční komentáře spojují příchod Šabatu nejen s pronikáním „*Boží Slávy*“ do „stvořeného světa“, ale současně také „sestupem *Šechiny*“ („*Boží přítomnosti* ve světě“) k Izraeli. Klasické rabínské pojetí ve kterém spolu s Izraelem „odchází do *exilu*“ (גלות) také „*Boží přítomnost*“ „přebývající“ v jeruzalémském Chrámu – tj. „ve středu Izraele“, byla však v pozdějších mystických komentářích přenesena také na „rovinu božství“, kterou kabalisté popisovali mimo jiné skrze koncept tzv. „*sefir*“. V rámci tohoto pojetí, (jehož interpretace byla ve výkladu částečně převzata od Gershoma Scholema) je celý koncept „*exilu*“ vyjádřen také skrze imaginaci, v níž se ocitá v jakémsi „oddělení“ („*exilu*“) od Boha, také samotná *Šechina*.Avšak na rozdíl od raných interpretací, které jakožto „příčinu“ „*exilu*“ chápou zejména „nedodržování zákona“, v rámci „luriánské kabaly“ (tedy okruhu, odkud pochází také oba zmíněné *pijutim*) je toto „odloučení“ jedním z důsledků specificky pojatého „aktu stvoření“. Jedním z mnoha aspektů tohoto „stvořitelského procesu“ je současně určitá kosmická „prvotní katastrofa v *sefirotickém* světě“, v jejímž důsledku se veškeré Stvoření“ nachází v „porušeném stavu“. „Úkolem“ člověka (Izraele), je v důsledku toho, neustálé překonávání tohoto „nerovnovážného“ stavu, a zejména skrze dodržování *micvot* se tak podílet na celkové „nápravě světa“. Ve své podstatě se v tomto konceptu lze setkat s jistým rozvinutím již zmíněné představy o „participaci Izraele na obnovování *díla stvoření*“ prostřednictvím „uvádění *věčného řádu*“ (סדר עולם) do světa, a

jehož „dokonalé naplnění“ bude možné teprve v eschatologicky očekávané době. *Pijutim Lecha dodi* a *Jedid nefeš* lze z velké části tedy (ve shodě s mnohými současnými tradičními komentáři) interpretovat nejen jakožto „*přijetí Šabatu*“, zde popsaného obrazy „*nevěsty*“, či „*královny*“, ale současně také jako „přijetí *Šechiny*“ Izraelem, který se tak stává jakýmsi „účastníkem“ symbolické „svatby“ „*Boží přítomnosti*“ se samotným Bohem, a současně s tím se tedy také sám Bohu „přibližuje“.

V takto specificky pojatém konceptu Šabatu, zastává nezastupitelnou roli také liturgie. Samotný liturgický oddíl *Kabalat Šabat* pro tradici představuje „*přijetí Boží přítomnosti* Izraelem“, a některé modlitby či liturgické části šabatové liturgie jsou zde například interpretovány jakožto „příprava *nevěsty* na svatbu“, „její oblékání“, „zdobení šperky“. Obdobně je také mnoho domácích obřadů v tomto smyslu chápáno jakožto jednání, které se na symbolické rovině „připodobňuje“ tomuto opětovnému „spojení“ Boha se svou „*přítomností*“, avšak současně také jakožto „přímá participace na něm“. Právě tato kabalistická interpretace domácích či synagogálních obřadů pak snad nejvýstižněji ilustruje význam, který je v tradici připisován také synagogální liturgii, jenž je mimo jiné chápána jakožto bezprostřední podílení se „nápravě světa“ – jeho „spoluutváření“.

9 Motiv stvoření a „*základy víry*“ v synagogální liturgii

V předcházejících kapitolách bylo poukázáno na význam motivu stvoření pro tradiční uchopení nejen Šabatu a s ním spojených přikázání, ale v obecném smyslu také pro celý koncept „Hospodinovy *smlouvy*“, a specifického dějinnému modelu. Ve vztahu k liturgii či soukromé náboženské praxi, pak také pro naplnění tradičního požadavku „správného *záměru*“ v modlitbě a každodenní náboženskou praxi. Navrátíme-li se k již citovanému *halachickému* výroku, ztotožňujícímu šabatová přikázání se všemi „přikázáními Tóry“, nalezneme zde ještě jeden podstatný moment.

Svatý Šabat je velkým znamením a smlouvou, kterou nám Svatý, budiž požehnán, poskytl, abychom věděli, že „v šesti dnech Všemohoucí učinil nebe a zemi a všechno, co je v nich, a zdržel se práce v sedmém dni“ [Ex 31,17b]. To je základem naší víry [והוא יסוד האמונה [753]]. Naši mudrci blahé paměti pravili: „Šabat je ekvivalentem všech micvot". „Kdokoliv dodržuje Šabat ve shodě s jeho zákony, je považován, jako by splnil veškerou Tóru“ a „kdokoliv znesvětí Šabat, je jako ten, který zcela popírá celou Tóru [[754]].

[753] V anglickém překladu: „*The holy Shabbos is the great sign and covenant which the Holy One Blessed is He gave to us, to know that in six days the Almighty made the heavens and the earth and all that is in them, and abstained from work on the seventh day. This is the foundation of our faith* […] (*Kitzur Shulchan Aruch: A new translation and commentary by rabbi Avrohom Davis* [Volume I.], I. 72, 1; s. 462 – 463.

[754] Překlad spolu s citacemi a originálním zněním převzat z: tamtéž.

Šabat na tomto místě tedy prostředkuje garanci zachovávání zákonů odvozenou z autority „Božího stvořitelského aktu“, ale také (jakožto „*znamení*“ / „*smlouva*“) vedle toho upomíná na „akt stvoření“, a Boha, jakožto „Stvořitele“. Současně s tím je zde však koncept, „Boha, tvořícího nebe a zemi v šesti dnech“, tj. (ve výkladu Hymana Goldina[755]) „Boha, jakožto Stvořitele světa“, označen za „*základ víry*“ (יסוד האמונה). V rámci této kapitoly bude tedy se zřetelem k motivu stvoření poněkud rozšířen a specifikován pohled, který v liturgii spatřuje jeden z významných „prostředků“ pro subjektivní „zakoušení“ a současně „zkušenostnímu potvrzování“ některých, pro tradici zásadních, náboženských „axiomů“. S přihlédnutím k výše citovanému výroku *Kicur Šulchan Aruch* pak na tomto místě vyvstává ihned několik otázek. Zda je skutečně možné v judaismu hovořit o „základech víry“ obdobně, jako je tomu například v křesťanství? Pokud ano, tak jakou roli v tomto případě hraje motiv stvoření, a zda je možné vyjádření těchto tendencí spatřovat také v liturgii.

Také v tomto případě je nutné, obrátit se opětovně k ranní liturgii, která v průběhu staletí doznala snad nejpodstatnějšího rozšíření, což je tradicí odůvodňováno právě nutností „získat“ ihned v počátku dne, tj. před započetím každodenních činností „náležité uvědomění lidského vztahu k Bohu“, tj. Bohu „Stvořiteli“[756]. Především prostřednictvím *Birchot ha-šachar* se ranní liturgie rozrostla o mnoho benedikcí určených původně pro domácí užití[757]. Vyjma požehnání, vztahujících se k ranním očistným rituálům, studiu Tóry apod., jejichž zařazení do liturgie lze chápat v souvislosti se snahou zabezpečit každodenní plnění některých povinných *micvot*[758], zde však nalezneme také velké množství děkovných požehání a *pijutim* dotýkajících se právě motivu stvoření, či „Boha Stvořitele“.Vyjma požehnání, majících explicitně charakter chval[759], se však v *Birchot ha-šachar* lze setkat s *pijutim*, jejichž formu by bylo možno nejvýstižněji nazvat „proklamací“. Tento „typ“ *pijutim* obklopuje a rozšiřuje například první část *Šema Jisra'el*

[755] Srov. na tomto místě překlad stejného místa *halachického* spisu *Kicur Šulchan Aruch* Solomona Ganzfrieda Hymanem Goldinem: *'Svatý Šabat je velkým znamením a smlouvou, kterou Svatý, budiž požehnán, nám daroval, k dosvědčení, že "v šesti dnech Bůh učinil nebe a zemi a všechno, co je v nich, a odpočinul sedmého dne". Toto přesvědčení, že Bůh je Stvořitel vesmíru, je základem naší víry* [„*This belief, that God is the Creator of the universe, is the foundation of our faith*“] […]' (*Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs* [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin, II. 72. 1; s. 63.

[756] Viz: Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*, s. 86.

[757] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 80.

[758] K historii tohoto liturgického oddílu viz např.: Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 127 – 134.

[759] Viz: *Ašer jacar*; *Elohaj nešama*; *Ašer natan*.

(Dt 6,4-9), zařazenou do *Birchot ha-šachar* zřejmě z praktických důvodů v období mezi 5. – 7. stol. o. l. K motivu „Boží jedinosti" se zde tak mimo jiné přidává například „Boží stálost a neměnnost" vyjádřená veršem: „*Ty jsi byl Týž dříve, než stvořen byl svět* [אתה הוא עד שלא נברא העולם], *Ty jsi také Tentýž i po stvoření světa* [אתה הוא משנברא העולם]; *Ty jsi tentýž na tomto světě* [אתה הוא בעולם הזה] *a Ty budeš Ten samý na světě budoucím* [ואתה הוא לעולם הבא] […][760]. Právě charakter těchto požehnání a jejich postavení v ranní liturgii se tak velmi úzce dotýká první otázky (a nastíněné již v kapitole věnované *Šema Jisra'el*[761]), tj. možnosti či nemožnosti hovořit ve vztahu k judaismu (bez ohledu na konkrétní formu vyjádření) o „*krédu*" či dokonce „*dogmatech*"[762]. Aby bylo však ve stručnosti možno, k zodpovězení této otázky alespoň částečně přispět, je nutné na tomto místě poukázat některé tendence, které lze ve vývoji židovské tradice spatřit, a které s jejich (alespoň dílčím) zodpověděním bezprostředně souvisí.

Z pohledu (a nikoliv ne zcela neoprávněného[763]), který v judaismus spatřuje spíše převažující důraz na „správné jednání", než-li tendenci k fixování a „náležité proklamaci obsahů víry"[764], je takovou otázku možno zodpovědět negativně. V celém Tanachu se

---

[760] *Ata hu ad še-lo nivra*, *Birchot ha-šachar*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 18). Srov. také benedikci *Ata hu Adonai*.

[761] Viz: strana 73 – 74.

[762] V podstatě již jen užívání veskrze křesťanské terminologie v diskusích na toto téma, poukazuje na poměrně složitý problém, který je touto otázkou otevřen. „*Vyznání víry*" (řec. „*symbolon*", lat. „*krédo*") je v širším smyslu obvykle definováno na způsob: „*Veřejné vyjádření a stvrzení vztahu k Bohu* […]" (Papoušek, Dalibor; Pavlincová Helena. „Vyznání víry". In. *Judaismus, křesťanství, Islám*. Eds. Helena Pavlincová, Břetislav Horyna. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 495. Takováto definice však již předpokládá jednak tendenci k „veřejné proklamaci", nicméně (právě ve vztahu ke křesťanství) později také stanovení „závazného obsahu této proklamace (srov. Sk 16,4)" a tedy také „víry" (často s vyjádřením jistého následku za jeho „přijetí" či „nepřijetí"). Zde tedy nastupuje druhý z pojmů, kterým je „*dogma*" (z řeč. „*rozhodnutí*", „*pravidlo*", „*vyhlášení*"), které je možno široce definovat jako „*Závaznou věroučnou výpověď* […]" (Horyna, Břetislav. „Dogma". In. *Judaismus, křesťanství, Islám*, s. 272 - 273). Srov.: Salajka, Milan. „Vyznání víry". In. *Orientační teologický slovník*. Ed. Milan Salajka. Praha: Nakladatelství JEŽEK. 2000. s. 36 - 37. Všechny tyto definice však pocházejí z křesťanského okruhu, a jakkoliv je možné jejich podobu vůči jednotlivým křesťanským směrům či denominacím specifikovat, ve vztahu k judaismu, je to poněkud složitější. Pokud totiž vezmeme v potaz faktickou absenci absolutní centrální autority, relativní nepřítomnost fenoménu, který v křesťanství představuje „theologie", a současně také ustáleného a přijímaného pojmu, který by byl analogický pojmům „*krédo*" či „*dogma*", je užívání křesťanské terminologie ve vztahu k judaismu velmi problematické. Oba pojmy s sebou tak přinášejí obsah, který výrazně zkresluje fenomény, na které jsou aplikovány, a jakkoliv samotná tradice takové pojmy (často jako příměry) užívala/užívá, v křesťanských konotacích je na judaismus lze aplikovat pouze s velkou obezřetností. Srov.: Altmann, Alexander. „Articles of Faith". In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 5* [Coh – Doz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 529.

[763] Srov.: Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 21.

[764] Srov. Pirkej Avot I. 17; Wurzburger, Walter S. „A Jewish Theology and Philosophy of the Sabbath", s. 139.

nelze setkat se zákonem, který by člověku „přikazoval *věřit*[765] v Boha či určitému názoru“. Nicméně při bližším pohledu se celý problém jeví daleko složitějším. Již rané rabínské autority cítily potřebu vymezit vlastní tradici vůči některým vlivům, majícím svůj původ v okolních náb. systémech, helénistické filosofii, nebo o něco později například v karaismu. Tato tendence kráčela ruku v ruce s vykladatelskou tradicí Tóry, a snaze o explikaci Tanachu v duchu utvářející se tradice proto neušly ani narativy vztahující se k motivu stvoření[766]. V těchto komentářích již např. *Rahaba*, či *Livjátana* není možno chápat jakožto „Božího protivníka v aktu stvoření„ (tj. personifikaci „prvotního *chaosu*“, jak je to možné např. v Ž 74,12-17 či Iz 51,9-10) [767]. Velmi důrazně se již midrašická tradice vymezuje proti pojetí, umožňující „participaci jiných božstev (či *andělů*) na aktu stvoření“[768]; relativizování „Boží jedinosti“, či předpokládanému stvoření světa z „preexistujících a věčných prvků“[769]. Mišnaické texty pak nabízí již mnohé výroky „zapovídající podíl na *světě který přijde*“ či „*vzkříšení*“ jistým skupinám osob, jejichž jednání je zde více či méně jasně charakterizováno. Taková místa lze nalézt mimo jiné v

[765] Srov.: Abrahams, Israel; Haberman, Jacob. „Belief“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 3* [Ba – Blo]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 290.

[766] Srov. rabínský výklad Gn 1,26, kde je ve vztahu k „Boží stvořitelské aktivitě užito plurální formy slovesa לעשות („*činit*“): *'R. Š'muel bar Nachmani (řekl) s odvoláním na R. Jónatana: Když Mojžíš psal Tóru, zapisoval stvoření po jednotlivých dnech. A když došel k verši: „I řekl Bůh: učiňme člověka …“ (Gn 1,26), řekl: Panovníče světa, proč zavdáváš miním podnět? Ale on pravil: Piš! Kdo chce bloudit, ať bloudí.'* [GnR VIII. 8 (překlad převzat z: Dohmen, Christoph; Stemberger, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, s. 109)].

[767] Jak bylo poukázáno v kapitole věnované tanachickým narativům o stvoření, tento pohled však nabízí již tanachická tradice (srov. mj.: Ž 104,25-26).

[768] Srov. ve starších komentářích často citovaný výrok z *Midraš raba*: *'Kdy byli stvořeni andělé? R. Jóchanan řekl: Ti byli vytvořeni druhý den, jak je psáno: " Kterýž sklenul na vodách paláce své, kterýž užívá hustých oblaků místo vozů, a vznáší se na peří větrovém“* [Ž 104,3]*, následuje „Kterýž činí posly své duchy“* [Ž 104,4]*. R. Chanina řekl: Ti byli vytvořeni pátý den, neboť je psáno „ptactvo, kteréž by létalo nad zemí“ (Gn 1,20). A je psáno: „a dvěma létal.“* [Isa . 6,2]*. R. Luliani b. Tabri pravil ve jménu R. Izáka: Ať akceptujeme názor R. Chaniny nebo R. Jóchanana, oba se shodují, že žádný z nich nebyl stvořen první den, to abys neřekl, „Michael roztáhl* [svět] *na jihu a Gabriel na severu, zatímco Svatý, budiž požehnán, vyměřil jeho střed“, neboť "Já Hospodin činím všecko, roztahuji nebesa sám, rozprostírám zemi* [מֵאִתִּי „*mnou samotným*“], מִי אִתִּי [„*kdo* (byl) *se mnou*“] [Iz 44,24], *jak je psáno: Kdo bude se Mnou spojován ve stvoření světa?'* [GnR I. 3. (překlad převzat z: *Midrash rabbah: Genesis I.* Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman, s. 5)]. Obdobně také: GnR III. 8.

[769] Zejména proti aristotelské koncepci o „věčnosti hmoty“ se vymezuje např. již *Midraš raba*: '*Filosof řekl: „Váš Bůh vyl veliký umělec, našel ovšem dobré látky, které mu byly v díle Stvoření na pomoc, tj. tohu, bohu, tmu, vodu, vítr a propastnou tůň“. Rabi odpověděl: „Kéž z toho muže vyjde duch! O všem stojí v Písmu psáno, že byly stvořeny. Ohledně tohu a bohu: 'Působím pokoj a tvořím zlo' (Iz 45,7). Ohledně tmy: 'Já vytvářím světlo a tvořím tmu' (Iz 45,7). Ohledně vody: 'Chvalte ho, nebesa samých nebes, i vody, jež jsou nad nebesy' (Ž 148,4). Proč? 'Neboť on přikázal, a byly stvořeny' (Ž 148,5). Ohledně větru je řečeno: 'On je tvůrce hor a stvořitel větru' (Am 4,13). Ohledně propastné tůně: 'Ještě nebyly propastné tůně, kdy jsem se (tj. moudrost) zrodila' (Př 8,24)* ' [GnR I. 9. (překlad převzat z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 65-66)].

traktátu Sanhedrin, vztahujícím se převážně k soudní praxi a klasifikaci některých „přestupků a příslušných trestů“.

Celý Izrael má podíl na světě, který přijde, jak je řečeno: "Tvůj lid, všichni budou spravedliví, navěky obdrží do vlastnictví zemi, oni, výhonek z mé sadby, dílo mých rukou k mé oslavě" [Iz 60,21]. A toto jsou ti, kteří nemají žádný podíl na světě, který přijde: Ten, kdo říká, že vzkříšení mrtvých je učením nepocházejícím z Tóry; a [ten, kdo říká, že] Tóra nepochází z nebe; a epikurejec [770]. Rabi Akiva řekl: Také ten, kdo čte v bezvěreckých knihách, a ten, kdo šeptá nad zraněním slova: "Jestliže opravdu budeš poslouchat Hospodina, svého Boha, [...] nepostihnu tě žádnou nemocí, kterou jsem postihl Egypt. Neboť já jsem Hospodin, já tě uzdravuji." [Ex 15,26]. Abba Saul řekl: Také ten, kdo vysloví Boží Jméno v jeho hláskách" [M Sanhedrin X. 1] [771].

Ve své rozsáhlé studii, kriticky hodnotící pozici Maimonidových „*Třinácti zásad*“ (o kterých bude pohovořeno níže) z hlediska židovské ortodoxie, se Marc Shapiro velmi ostře vymezuje proti názorům, jenž (zejména vůči křesťanství) judaismus označují za „ne-dogmatický“. Takový pohled nazývá dokonce „*velkou dezinterpretací judaismu*“, a s odvoláním na Solomona Schechtera, hovoří o hovoří o „středobodu, kolem kterého se v každém velkém náboženství koncentruje mnoho myšlenek a ideálů, činícím jej schopným přizpůsobení – centru, kterým je právě *dogma*“[772]. Již z předcházejících kapitol této práce vyplývá, že také liturgie svou specifickou kompozicí obsahuje cosi, co bychom mohli nazvat „religiozními axiomy“, vyjádřeném trojicí pojmů „stvoření – zjevení – *spása*“ a zasazených do tradičního pojetí dějin. Na druhou stranu však přítomnost těchto „axiomů“ (Shapirovými slovy „*dogmat*“) v liturgii, či uvedený mišnaický výrok lze pouze s velkou mírou těžkosti charakterizovat jako systematickou snahu o jejich precizované formulování či, spolu s jinými, o sestavení určitého výčtu autoritativních „zásad“ jejichž subjektivní přijetí by zakládalo příslušnost k „židovskému náboženství“. Mišnaický výrok spíše v reakci na konkrétní a dobové potřeby[773] nabízí negativní klasifikaci, nesetkáme se

[770] K rozboru tohoto pojmu citované Mišny viz: Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 22; Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'". In. *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Ed. Alexander Altman. Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 119 – 144. V této práci je užito elektronické podoby článku dostupného z: www.mhcny.org/pdf/MN/Maimonides%20Thirteen%20Principles.pdf. [citováno 21. dubna 2010; v citaci zachováno číslování stránek 1 – 24 elektronické verze]. s. 5 – 8.

[771] Převzato z: *The Mishnah: A New Translation.* Přel. Jacob Neusner, s. 604.

[772] *„Politická ekonomie, hygiena, statistiky jsou velmi důležité záležitosti. Ale žádný rozumný člověk by pro ně neučinil takové oběti, které od nás vyžaduje judaismus. Je to pouze Boží příčina, pro kterou se plní jeho přikázání a naplňuje jeho záměr, co činí náboženství tím, pro co se žije a umírá. Ale to je možné pouze u náboženství, která mají dogmata* ["*dogmas*"]. *Je pravdou, že každé velké náboženství je koncentrací mnoha myšlenek a ideálů* [„many ideas and ideals“], *které činí takové náboženství schopným přizpůsobit se různým způsobům myšlení a života. Ale musí zde být vždy bod* [*„a point*“], *kolem kterého se všechny tyto myšlenky soustředí. Tímto centrem je dogma“* [Schechter, Solomon. *Studies in Judaism.* Philadelphia, 1896, s. 181 (převzato z: Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. Oxford – Portland – Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005. s. 30)].

[773] Pokud by bylo možno charakterizovat přístup raných rabínských autorit k tomuto problému, pak lze velmi zjednodušeně říci, že „příslušnost k Izraeli“ pro tyto autory nespočívala v „deklarování vlastní víry“. Židem se člověk buďto narodil židovské matce, nebo se jím stal prostřednictvím „konverze“, a (slovy

zde ani s motivem stvoření, či šabatovými příkazy apod., a *tana'im* tak nepostulují výčet těch, kteří „mít podíl na *budoucím světě* budou“[774].

Tendence k více či méně systematické klasifikaci jistého počtu zásad, tvořících „jádro judaismu“, se kterými se lze setkat zejména v křesťanské tradici v silné návaznosti na patristické chápání „*víry*“ (lat. *fides quae*)[775], či řecké *pistis* ve smyslu přijetí či odmítnutí jistého „výroku/názoru“ [776], se tak v rámci tradice objevují poměrně pozdě. Vyjma Filóna Alexandrijského (přelom 1. stol. př. o. l. a 1. stol. o. l.), první zásadní pokus o systematizaci a vyjádření základních „fundamentů judaismu“, založený již na některých prvcích řecké filosofie nabízí až v 10. století dílo Sefer ha-*emunot ve-de'ot* Sa'adji *ga'ona* (882 – 942)[777]. Nehledě na to, že se jak muslimští, tak karaitští učenci v této době začínají zabývat obdobnými otázkami[778], některé autority (spolu s nimi také Sa'adja) začali ze strany islámu či karaismu pociťovat určité „ohrožení“ a vznikala potřeba se s těmito relativně novými tendencemi určitým způsobem vyrovnat[779]. Právě racionalistický charakter řecké filosofie (aristotelismu, novoplatonismu) spolu se vznikem islámského

---

Mišny) „*podíl na budoucím světě*“ tak byl spíše důsledkem této „danosti“ a dodržování zákonů se spolehnutím se na „Boží vůli“, než na „správném způsobu myšlení/víry“ (Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*. Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 2). Menachem Kellner poukazuje jednak na nemisijní charakter judaismu, ale také na absenci (přinejmenším z pohledu rabínských autorit) závažnějšího „konkurenčního“ náb. systému, jenž by pro judaismus představoval v tomto směru nebezpečí (tamtéž, s. 2 - 3). Mišnaická a talmudická tradice tak nebyla nucena k explikování a formulování vlastních tradičních postojů, kterými by mohla vlastní tradici systematicky „bránit“, či ji učinit srozumitelnou svému okolí. Příčinu je však možno hledat také v samotné podstatě tanachické tradice či rabínského judaismu, kde „*víra není věcí přesvědčení, ale loajality, nikoliv souhlasu, ale konsenzu*“ (Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 4).

[774] Nicméně na mnoha jiných místech (zejména) talmudické literatury je možné se obdobnými „vymezeními“ (která však s velkou mírou těžkosti lze chápat doslovně) setkat. „*Každý, kro přejde potok za ženou, nebude mít podílu v budoucím světě*“ (BT B'rachot 61a). Srov. také: „*Kdo bude synem světa budoucího? Odpověděli: Ten, kdo je pokorný a mírný, vystupuje skromně, bez ustání studuje Tóru a neosobuje si pro to zásluhu* [BT Sanhedrin 88b (převzato z: Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 435)].

[775] Volně by se obsahový rozdíl pojmu *fides* dal rozlišit právě na „*víru čemu*/*v co*“ (*fides quae*) z hlediska jejího předpokládaného „obsahu“, a na druhou stranu konstatování její přítomnosti, tj. „že člověk *věří*“ (*fides quo*) (Viz: Horyna, Břetislav. „Víra“. In. *Judaismus, křesťanství, Islám*, s. 492).

[776] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 4.

[777] K aristotelismem a islámským *kalámem* ovlivněnému dílu Sa'adji *ga'ona* viz: Rukriglová, Dita. *Náčrt dějin středověké židovské filosofie*. Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava [Inštitut judaistiky Univerzity Komenského], 1999. s. 30 – 36; Hayoun, Mauryce Ruben. *Stredoveká židovská filozofia*. Přel. Zuzana Malinovská-Šalamonová. Bratislava: Archa, 1997. s. 12 – 37.

[778] Ke stručné charakteristice těchto snah viz: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 7 – 9.

[779] Srov. také současné komentáře, věnované v *sidurim Ani ma'amin* („*Třinácti zásadám*“), kde je z historického pohledu vyzdvižen právě „zlom“ mezi tanachickým či raným rabínským obdobím, a nástupem filosofických spekulací v souvislosti s tradičními snahami o „adekvátní odpověď“ na precizování „věrouky“ v okolních náb. systémech (*Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 178).

kalámu pak zřejmě umožnil nejen relativně „nový“ přístup k výkladům Tóry[780], ale spolu s tím také jedny z prvních snah o systematické postižení „základních axiomů“ judaismu[781]. Za nejpodstatnější a nejsystematičtější snahu o definování hlavních „základů“ judaismu je však možno považovat tu, jenž vzešla asi o 200 let později z pera vrcholného představitele židovské filosofické tradice Mošeho ben Maimona (1135/1138 – 1204).

Na tomto místě jistě vyvstává otázka, jakým způsobem lze obsáhlé Maimonidovo dílo chápat v souvislosti s liturgií, či motivem stvoření. Ponecháme-li stranou obsáhlé části *Mišne Tóra* ve kterých se její autor velmi podrobně zabývá také předpisy vztahujícími se k Šabatu či bohoslužbám apod., je to právě Maimonidova snaha o postižení základních fundamentů judaismu, která ve specifické podobě nalezla své místo také v synagogální liturgii.

9.1 *Ani ma'amin* a *Jigdal*

Vzhledem k tomu, že proces tvorby synagogální liturgie, resp. látky *siduru* a *machozu* byl na poměrně dlouhou dobu velmi citlivý na poměrně složitý vývoj uvnitř židovské tradice, bylo by poměrně neobvyklé, kdyby jakýmkoliv způsobem nereflektovala některé ze snah o postižení a klasifikaci jednotlivých „fundamentů“ či „axiomů“ židovské tradice patrných od 10. stol. o. l.

Je to právě liturgický oddíl *Birchot ha-šachar*, kde se lze setkat dvojicí velmi specifických *pijutim*. Jsou jimi *Adon Olam* a *Jigdal*. Obdobně jako v mnoha jiných případech, také užití a obsah těchto *pijutim* prochází v závislosti na konkrétním bohoslužebném ritu více či méně významnými obměnami[782]. Vyjma *Birchot ha-šachar* jsou oba *pijutim* zpívány společenstvím ještě v závěru šabatové a sváteční večerní liturgie. Ačkoliv *Adon olam* je svým původem zřejmě starší[783], a jeho autorem byl pravděpodobně jeden z nejznámějších

[780] Z hlediska komentátorů, jakým byl například právě Sa'adja však chápaný jakožto kontinuální pokračování vlastní tradice. Srov.: Shatz, David. „The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy“, s. 19.

[781] K tématu islámského *kalámu* a jeho vlivu na podobu pozdější židovské filosofie počínaje Sa'adjou *ga'onem* viz: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 6-8; Rukriglová, Dita. *Náčrt dějin středověké židovské filosofie*, s. 21 – 36.

[782] Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 184; Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 77 – 78; Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 29 – 30; Rothkoff, Aaron; Bayer, Bathja. „Yigdal“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 21* [Wel – Zy]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 373.

[783] I přes to, že je jeho autorství přisuzováno Šlomo Ibn Gabirolovi, do liturgie na druhou stranu tento *pijut* pronikl až poměrně pozdě, tj. zřejmě ve 14. století (Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New*

židovských básníků středověkého Španělska Šlomo Ibn Gabirol (11. stol.), na tomto místě bude pojednáno především o druhém z této dvojice *pijutim*, tj. *Jigdal*. Ve 14. století se právě Ibn Gabirolovy básně staly vzorem pro tvorbu nové liturgické poezie. Také *Jigdal* má analogickou literární formu a kompozici jako hebrejská poezie středověkého Španělska. Autorem tohoto *pijutu*, pocházejícího právě z 1. pol. 14. století[784], je zřejmě *dajan* Daniel ben Jehuda z Říma[785]. Jakkoliv je jeho autorství předmětem diskusí[786], jinak je tomu s inspirací či „předlohou", která posloužila k jeho zkomponování. Ve 14. století existovala v Římě velmi silná židovská obec, přičemž jedno z dominantních témat kterému se zdejší učenci věnovali, byla židovská filosofie reprezentovaná zejména dílem Moše ben Maimona. A je to právě část Maimonidova rozsáhlého komentáře k citované *Mišně*, resp. úvod k desáté kapitole traktátu Sanhedrin, který byl (v poněkud upravené podobě) pod názvem *Ani ma'amin* či „*Třináct zásad"* (heb. שלש עשר עקרים) začleněn do *siduru*. Vedle toho však posloužil také za inspiraci mnoha autorům liturgické poezie[787], a rovněž autoru *pijutu Jigdal*. Odsud pramení rovněž některé tradiční představy o tom, že to byl údajně sám Maimonides, který *Jigdal* zkomponoval[788]. V podobě, ve které našel tento *pijut* své místo v aškenázské liturgii[789] pak každá jeho strofa představuje lyrizovanou podobu jedné z Maimonidových „*zásad*" (עקר). Pro přehlednost na tomto místě uvádím jejich plné znění.

Jigdal (יגדל)

[1] Budiž vyvýšen živý Bůh a pochválen! On je v čase svého Bytí neohraničen.

---

perspectives on Jewish liturgical history, s. 211). Ismar Elbogen k tomuto *pijutu* poznamenává, že původně byla zřejmě jeho část součástí *Kri'at Šema al ha-mita* (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 77).

[784] Ismar Elbogen zaznamenává první zprávu o autorství a původu tohoto *pijutu* v modlitební knize z roku 1383 (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 77). V rámci úvodu ranní liturgie se však poprvé *Jigdal* objevuje až v krakovské modlitební knize z roku 1578, a její původní bohoslužebné místo bylo tedy zřejmě v závěru večerní šabatové liturgie či na konci *musaf* (Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 77). Macr Shapiro však zařazení *Jigdal* do liturgického pořádku klade již do století patnáctého (Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 18).

[785] Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*, s. 211; Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 29.

[786] Srov. např. Rothkoff, Aaron; Bayer, Bathja. „Yigdal", s. 373; Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 57; Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*., s. 18.

[787] Rothkoff, Aaron; Bayer, Bathja. „Yigdal", s. 373. Marc Shapiro k tomu poznamenává, že existuje téměř sto poetických zpracování Maimonidových „Třinácti zásad" z nichž pouze *Jigdal* zaujal v liturgii nejvýraznější místo (Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*., s. 18).

[788] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 77.

[789] V rámci sefardského ritu je *Jigdal* rozšířen o dvě, resp. jednu sloku odkazující se přímo k „*Třinácti zásadám*" jakožto (volně přeloženo),„*základu náboženství Hospodinova a Jeho Tóry*" (יסוד דת אל ותורתו) následovanou zopakováním poslední strofy co by závěru celého *pijutu*.

[2] Je jen jediný, není nikdo jako On, Jeho samojedinost je nekonečná.
[3] Nepodobá se tělu, vždyť žádné nemá, a co do svatosti nikdo se Mu nerovná.
[4] Byl dříve než cokoli bylo stvořeno [קדמון לכל דבר אשר נברא], je prvním, jeho počátek počátku nemá.
[5] Hle, On je Pánem vesmíru i všeho stvoření [הנו אדון עלם לכל נוצר], dává najevo Svou sílu a moc.
[6] Pramen proroctví udělil těm mužům, které si vybral a vyvolil.
[7] Ale nikdo jako Moše v Izraeli nepovstal, aby své vidění tak jasné zřel.
[8] A zákon pravdy dal Bůh lidu Svému skrze proroka, věrného svému domu.
[9] Bůh nezamění svůj zákon za jiný, a na věky věků jeho platnost trvá.
[10] On prohlédne vše a zná naše tajemství, nakonec věci už při jejích počátku zná.
[11] Splácí zbožnému podle jeho zásluh a hříšníkovi oplatí podle jeho skutků.
[12] Sešle nám na konci dnů Mesiáše, aby vykoupil ty, kdo v Jeho spásu doufají.
[13] A mrtvé zase oživí Bůh v milosti Své, požehnáno buď vždy jeho Jméno slavné! [790]

Ani ma'amin (אני מאמין)

[1] Věřím celou svou vírou, že Stvořitel [שהבורא], nechť je požehnáno Jeho Jméno, stvořil a řídí všechna Svá stvoření [הוא בורא ומנהיג לכל הברואים[791]] a že On Sám činil, činí a bude činit vše [והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים].
[2] Věřím celou svou vírou, že Stvořitel, nechť je požehnáno Jeho Jméno, je jedinečný, a nikdo není jedinečný jako On v žádném ohledu, neboť On jediný je náš Bůh, který byl, který je a který vždy bude.
[3] Věřím celou svou vírou, že Stvořitel, nechť je požehnáno Jeho Jméno, není fyzické podstaty, není způsoben žádným fyzikálním jevem a nic nemůže být s Ním porovnáváno.
[4] Věřím celou svou vírou, že Stvořitel, nechť je požehnáno Jeho Jméno, je první a poslední.
[5] Věřím celou svou vírou, že Stvořiteli, nechť je požehnáno Jeho Jméno, náleží modlitba a nikomu jinému.
[6] Věřím celou svou vírou, že slova proroků jsou pravdivá.
[7] Věřím celou svou vírou, že proroctví Mošeho, učitele našeho, mír s ním, je pravdivé a že on byl otcem všech proroků – těch, kteří přišli před ním i těch, kteří přišli po něm.
[8] Věřím celou svou vírou, že Tóra, kterou chováme ve svých rukou, je tatáž, která byla dána Mošemu, našemu učiteli, mír s ním.
[9] Věřím, celou svou vírou, že Tóra nebude nikdy zaměněna ani nebude jiná Tóra od Stvořitele, nechť je požehnáno Jeho Jméno.
[10] Věřím celou svou vírou, že Stvořitel, nechť je požehnáno Jeho Jméno, zná všechny činy a myšlenky lidského bytí, jak je řečeno: „Stvořil srdce každého jednoho z nich, rozumí všem jejich činům" [Ž 33,15]
[11] Věřím celou svou vírou, že Stvořitel, nechť je požehnáno Jeho Jméno, odmění dobrem všechny, kteří jsou poslušni Jeho příkazů a zahladí všechny, kteří jej porušují.
[12] Věřím celou svou vírou v příchod Mesiáše, a i kdyby prodléval, budu každý den očekávat jeho příchod.
[13] Věřím celou svou vírou, že mrtví budou vzkříšeni, kdykoliv vyvstane Stvořitelova vůle, nechť je požehnáno Jeho Jméno, budiž vyvýšena Jeho památka, navěky a věčně [792].

Jakkoliv obě podoby Maimonidových „*Třinácti zásad*" vstoupily do liturgie zřejmě v rozmezí 15.[793] a 16. století[794], jejich autorita (s odhlédnutím od variability přednesu *Jigdal* mezi jednotlivými rity) je v tomto kontextu výrazně odlišná. Zatímco *Jigdal* se stal povinnou součástí večerních šabatových a ranních „všednodenních" bohoslužeb, *Ani ma'amin* vystupuje spíše v roli jakéhosi nepovinného „doplňku" soukromé modlitební

[790] *Jigdal*, *Birchot ha-šachar*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 10).
[791] Originální text citován z: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 178. V rámci *Sidur Adir ba-marom* toto místo prvního „*principu*" zní: „הוא בורא ומנהיג לכל שמו הוא יחיד ואין הברואים" (?) (*Sidur Adir ba-marom*, s. 107).
[792] *Ani ma'amin*, *šacharit le-chol* (*Sidur Adir ba-marom*, s. 110). V aškenázském *siduru* je pak závěr *Ani ma'amin* doplněn ještě o hebrejsko-aramejskou proklamaci závěrečných slov Gn 49,18.
[793] Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 18.
[794] Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*, s. 77); Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 21.

praxe po skončení „všednodenního“ *šacharit*. Odlišnou autoritu těchto textů lze (poněkud neobvykle) ilustrovat také množstvím dochovaných informací. Zatímco v případě *pijutu Jigdal* lze s jistou mírou určitosti hovořit o místě vzniku, či jeho autorovi, v souvislosti s *Ani ma'amin* (odhlédneme-li od faktu, že také v tomto případě existuje ihned několik verzí[795]) nenabízí předpokládaného autora či místo vzniku ani tradiční výklady (např. v *sidurim*), a v zásadě ani v širší míře dostupná akademická pojednání[796]. Ačkoliv je nejznámějším a nejčastěji citovaným pramenem Maimonidových „*Třinácti zásad*“ především jeho komentář k *Mišně* (heb. *Sefer ha-ma'or*[797]), více či méně identické souhrny „*zásad*“ (heb. עקרים), či „*základů Tóry*“ (heb. יסודי התורה) lze nalézt na několika dalších místech Maimonidových děl[798]. Jedno z nich se nachází také ve spisu *Mišne Tóra*[799], zřejmě jediném Maimonidově díle napsaném původně v hebrejštině. Ostatní jeho spisy, ať již zmiňovaný komentář k *Mišně* (ar. *Kitab al-Siraj*) [800], či *Průvodce váhajících* (ar. *Dalátát al-Háirin*) [801], byly do hebrejštiny přeloženy až dodatečně. Odsud také vyplývá, že ani *Ani ma'amin*, ani *Jigdal* tak ve skutečnosti nepředstavují autentický Maimonidův text[802]. Jejich podoba tak byla určována předpokládaným účelem a pozdějším vývojem, kterým židovská tradice procházela od 13. do 16. století, kdy jak *Ani ma'amin*, tak lyrizovaná forma Maimonidových „*zásad*“ byla zřejmě již pevnou součástí synagogální liturgie.

Ve vztahu k výše citovanému výroku *Kicur Šulchan aruch*, ve kterém je tradiční koncept „Boha, jakožto Stvořitele“ označen za „*základ víry*“ (יסוד האמונה) však na obsahu *Jigdal*, tak *Ani ma'amin* poněkud překvapí, jak málo prostoru je tomuto motivu věnováno. Druhá

[795] Marc Shapiro hovoří (vyjma aškenázské verze) o doložené existenci „minimálně“ dvou verzí sefardských (Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 19; pozn. 86.

[796] Shapiro k tomuto problému přímo podotýká, že autor ani jedné z verzí *Ani ma'amin*, není znám (tamtéž, s. 19; pozn. 86).

[797] *Sefer ha-ma'or*; *Perek Chelek*. K anglickému překladu tohoto místa Maimonidova komentáře viz: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 11 – 17.

[798] Poměrně podrobně se jednotlivými paralelami „*Třinácti zásad*“ zabývá Arthur Hyman ve své krátké studii: Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'". Nicméně téměř vždy je jakožto pramen pro sestavení *Jigdal* a *Ani ma'amin* zmiňován právě výklad k M Sanhedrin X. 1. Srov. výklad k „*Třinácti zásadám*“, resp. *Ani ma'amin* v *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur*, s. 178; Donin, Hayim Halevy. *To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*, s. 201.

[799] *Mišne Tóra* I. 3.

[800] K diskusi nad překlady *perek chelek* ze *Sefer ha-ma'or* spolu s odkazy k další dostupné literatuře k tomuto tématu, viz: Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 1 – 2; pozn. 7.

[801] *Dalátát al-Háirin* dokončil Maimonides zřejmě mezi lety 1185 – 1190 a později tento spis přeložil Šmu'el Ibn Tibon (12./13. stol.) do hebrejštiny pod názvem *More Nevuchim*.

[802] K literatuře ohledně odlišností Maimonidových „*Třináct zásad*“ od textu *Ani ma'amin* a *Jigdal* viz: Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 19; pozn. 86.

a třetí sloka *Jigdal* se sice k tématu stvoření jistým způsobem vyslovuje, ale především ve vztahu k tradičnímu pojetí božství, přičemž se zde nesetkáme ani s označením Boha jakožto „Stvořitele", ani například s široce přijímaným konceptem stvoření „z ničeho" (heb. יש מאין). Obsah *Ani ma'amin* je v tomto ohledu poněkud bohatší. Vyjma toho, že ihned v první „*zásadě*" je Bůh představen jako ten, který „*stvořil a řídí všechna Svá stvoření*", v rámci všech 13ti „*zásad*" je také pojmenován „*Stvořitelem*" (בורא). Rovněž na tomto místě se však s největší pravděpodobností jedná o autorskou (redakční) „úpravu" původního Maimonidova textu ze *Sefer ha-ma'or*, protože sám Maimonides (jak poukazuje Menachem Kellner), ve svých „*Třinácti zásadách*"výkladu Mišny Sanhedrin o Bohu jakožto o „*Stvořiteli*" (ar. *al-Bari*) hovoří pouze v „*zásadě*" první [803]. Aby však bylo možno alespoň částečně zodpovědět otázku po pozici motivu stvoření v Maimonidových „*Třinácti zásadách*", je však nejprve nutné alespoň ve stručnosti poukázat na pozici těchto „*zásad*" v židovské tradici, a současně s tím také na některé diskuse (jak tradiční, tak akademické), které se ohledně jejich významu vedly a doposud vedou.

9.2 Maimonides a „*Třináct zásad*" ve vztahu k motivu stvoření

Jak bylo poukázáno, pramenem pro většinu diskusí nad „*Třinácti zásadami*" Mošeho ben Maimona stal zejména jeho výklad k výše citovanému mišnaickému výroku (M Sanhedrin X. 1). Maimonides byl na tomto místě (mimo jiné) veden záměrem, definovat a vyložit výrok Mišny: „*Celý Izrael má podíl na světě, který přijde*" […]. Velmi zjednodušeně řečeno, odvíjel se Maimonidův výklad od otázky po tom, co Mišna míní termínem „*celý Izrael*", či „kdo" je tímto „*Izraelem*", jenž bude mít „*podíl na budoucím světě*". V jisté opozici vůči mišnaické klasifikaci těch, kteří se na „*budoucím světě podílet nebudou*", Maimonides stanovit určité „penzum pozitivních zásad", zakládajících přináležitost k Izraeli a vedoucí tedy k „*podílu na budoucím světě*"[804]. Obdobně jako *Sa'adjov*i, také Maimonidovi zřejmě kontakt s řeckým filosofickým myšlením a islámskou tradicí *kalámu* poskytl základ a „prostředek" k formulování vlastních filosoficko-náboženských konceptů, které (přinejmenším z pohledu pozdějších tradičních kritiků) s chápáním rané rabínské tradice příliš nekorespondovaly. Současně s tím však Maimonides jakožto představený káhirské židovské obce s největší pravděpodobností čelil mnoha praktickým

[803] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 55 – 56.
[804] Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 5; Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 17 – 19; Altmann, Alexander. „Articles of Faith", s. 529.

problémům jako např. nedodržování *halachy* ostatními členy obce, či problematikou nucených „konverzí“ k islámu[805] apod. Svou roli mohl sehrál také tlak na přizpůsobení judaismu dominantním okolním náb. systémům. Právě od 10. století je možno se setkat s tendencí k postupnému vymezování judaismu vůči křesťanskému a islámskému okolí prostřednictvím mnoha „filosoficko-theologických“ konceptů „přejatých“ od těchto náboženských tradic, a současně také snahami o „vyrovnání se“ judaismu „etickým a theologickým“ koncepcím křesťanství a islámu[806]. Jakkoliv tedy mohl být Maimonides velmi silně podnícen praktickými potřebami své obce, a postulováním (resp. explikováním) jistých „*zásad*“ se snažil (do té doby specifickým způsobem) poskytnout „prostředek k řešení“ obdobných problémů, otázka po charakteru „*Třinácti zásad*“ a tendencích k jejich postulování Maimonidem, se může jevit daleko problematičtější.

Jedním z příkladů, na kterém je možné do jisté míry stručně ilustrovat Maimonidův přístup, je právě motiv stvoření. Sám Maimonides nevnímal své vlastní myšlenkové koncepty jako „inovativní“, ale v přímé návaznosti na předchozí tradici reprezentovanou Tórou, Gemarou, či Mišnou, v rámci jejíhož výkladu také své „*zásady*“ postuloval[807]. Některé výroky *Mišny* či Talmudu spolu se „zdánlivou novostí svých filosofických myšlenek“ vysvětloval spíše prostřednictvím postupné „ztráty a zamlžení autentického učení“, předávaného po staletí skrze tradici „*ústní Tóry*“, jenž se pak sám snažil opětovně „odkrýt“[808]. Nicméně také Maimonides chápal některé aspekty tradice jakožto „esoterní“, určené úzkému okruhu učenců. Tento postoj lze ilustrovat na Maimonidově výkladu jiné části Mišny, tj. výroku traktátu *Chagiga* (M Chagiga II. 1), citovaného výše, v kapitole věnované *Birchot kri'at Šema*[809]. Na rozdíl od raných rabínských komentářů, či pozdějších autorů kabalistické literatury, chápe Maimonides pojmy *ma'ase berešit* a *ma'ase merkava* v poněkud odlišných intencích, značně ovlivněných řeckou filosofickou tradicí. Na explikaci těchto dvou pojmů je z určitého úhlu pohledu založena právě převážná část

[805] Frank, Daniel H. „Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”. In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s. 138; Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 46.
[806] Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 17. V této souvislosti srov. proces, kterým judaismus procházel právě ve středověku, a jenž Joseph Dan označuje za „*proces zduchovnění judaismu*“ (Dan, Joseph. *Jewish Mysticism and Jewish Etics*, s. 57 – 58).
[807] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 44.
[808] Tamtéž; Shatz, David. „The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy“, s. 18 – 19.
[809] Viz: strany 109 – 110 této práce.

Maimonidova *Průvodce váhajících*[810]. Velmi stručně řečeno, zatímco *ma'ase berešit* pro Maimonida představuje bádání v „přírodních vědách" (tedy „fyziku"), *ma'ase merkava* pak je ztotožňována především s „metafyzikou" [811]. Jakkoliv se obě tyto kategorie vzájemně velmi silně prolínají[812], a teprve skrze „poznání" *ma'ase berešit* je možné „poznání" *ma'ase merkava*[813], také Maimonides je přesvědčen o tom, že dokonalé „poznání" není díky přirozeným hranicím lidského intelektu a jazyka možné[814]. Především vzhledem k „nesprávnému porozumění" je tak třeba pro spekulace jak o *ma'ase berešit*, tak *ma'ase merkava*, uplatnit jistá „omezení"[815].

„Najdeš-li med, jez s mírou, jinak se jím přesytíš a zvrátíš jej [Př 25,16]". Podobným způsobem, naši učenci, požehnána budiž jejich památka, užívali tohoto podobenství, když se obraceli k Elíšovi Acherovi [816]. Jak podivuhodné je toto podobenství, protože přirovnává poznání k jedení. [...] Zmiňuje se o nejvíce lahodném z jídel, totiž medu. Nyní, podle jeho povahy, med, pokud je jeden přes míru, porušuje žaludek a způsobuje zvracení. Shodně s tím Písmo říká, že přes svou vznešenost, velikost, a schopností vést k dokonalosti, povaha porozumění - jestliže to nebudeš činit v pravých mezích a bez obezřetnosti - může být zvrácena do kazu, právě jako jedení medu [817].

---

[810] Na tomto místě však bude na tyto Maimonidovy filosoficko-religiozní spekulace pouze poukázáno. Velmi podrobnou studii k *Průvodci váhajících* založenou na rozborech obou pojmů předložil Leo Strauss v rámci předmluvy k dnes již klasickému překladu Shlomo Pinese: Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1963. s. xi – lvi.

[811] Leo Strauss užívá pojmy „*natural science and divine science*", („*přírodní věda a božská věda*"), resp. v případě *ma'ase merkava* „*the science of the incorporeal beings or of God and the angels*" („*věda o nehmotných bytostech či Bohu a andělích*") (tamtéž, s. xvi). Viz také: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 40, 51; Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.*, s. 144 – 152; Langermann, Tzvi. „Maimonides and the Sciences". In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds. Daniel H. Frank; Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s. 159.

[812] Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss, s. xxxix.

[813] Langermann, Tzvi. „Maimonides and the Sciences", s. 160; Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss, s. xx. Srov.: „[…] *Maimonides se rovněž odchýlil od rabínské tradice, když identifikoval ma'ase berešit a ma'ase merkava s vědami fyziky a metafyzicky. To tedy znamenalo, že esoterický význam obdržené tradice byl totožný s pravdami filosofie, a že v zásadě skrytý význam Božího zjevení byl přístupný lidskému rozumu. Jakýkoliv filosof, Žid, nebo ne-Žid je mohl poznat na základě přirozeného lidského rozumu* […]" (Tirosh-Samuelson, Hava. Philosophy and Kabbalah: 1200 – 1600. In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, 2003. s. 221.

[814] Frank, Daniel H. „Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", s. 141.

[815] Srov.: Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss, s. xlvi.

[816] Maimonides zde naráží na *barajtu* zachycenou v BT Chagiga 14b, kde je to právě Elíša ben Abuja („*Acher*" – „*jiný*"/"*cizí*"), o kterém je psáno, že „*podťal výhonky*", tj. opustil tradici (Cohen, Abraham. *Talmud pro každého: historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, s. 64) poté, co spolu s jinými učenci vstoupili do „*zahrady*" (פרדס), ze které jediný vystoupil v pořádku r. Akiva. V Maimonidových intencích to byl právě Akiva, který si byl vědom mezí svého intelektu a nebezpečí, která se mu v „poznání" skýtají. Srov. v kontextu *Průvodce váhajících* I. 32.

[817] *Průvodce váhajících* I. 32 (25a) [Překlad částečně převzat z: Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss, s. 69)]. Srov. pozn. č. 7 k BT Chagiga 11b[2] v: *Talmud bavli: The Gemara. The classic Vilna edition, with an annoteted, interpretative elucidation, as an aid to Talmudic study: The Horn edition of Seder Moed. Tractate Chagigah*. Ed. Hersh Goldwurm et al.

Obdobně, jako raní rabínští autoři, také Maimonides (ačkoliv v poněkud odlišném duch) rozlišuje mezi „esoterním“ a „exoterním“ aspektem tradice určeným na jednu stranu užšímu okruhu učenců, a na straně druhé širšímu okruhu obce. Jakkoliv je *Průvodce váhajících* možno chápat ve vztahu k oběma skupinám, ostatní jeho spisy (např. *Mišne Tóra*) spolu s jeho „*Třinácti zásadami*“ byly a jsou mnohými autory vnímány jakožto adresované každému (byť „přiměřeně“ nevzdělanému) člověku.

Nápadná absence rozvinutí motivu stvoření, zejména pak konceptu „stvoření z ničeho“, kupř. spolu s nejasným Maimonidovým postojem ke „*vzkříšení mrtvých*“ [818] tak ve vztahu k jeho „zásadám“, vzbuzovala ještě za Maimonidova života značné kontroverze[819]. Na tento fakt lze nahlížet ihned z několik perspektiv, které mohou částečně poodhalit „význam“, který Maimonides svým „*Třinácti zásadám*“ připisoval. V mnohých, jak tradičních tak akademických kruzích, se lze setkat s diskusemi nad tím, jakým způsobem se Maimonides skutečně stavěl k aristotelskému konceptu „věčnosti světa“, tedy k myšlence jeho „stvoření z věčných prvků“ [820]. Koncept „stvoření *z ničeho*“ lze právem označit jakožto jeden ze „základních axiomů“ judaismu, explicitně doložený v mnohých tradičních výkladech[821]. Na druhou stranu, pokud by Maimonides (byť jakožto „esoterní

[818] K tradiční Maimonidově kritice kvůli svém „nevyhraněnému postoji“ vůči „vzkříšení mrtvých“ viz: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel, s.* 54 – 55. Podrobně se této problematice věnuje také: Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, s. 117 – 140.

[819] K celé této diskusi viz: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 53 – 61.

[820] Nutno podotknout, že Maimonides tuto koncepci nikdy explicitně nepřijal. Ve svém *Průvodci váhajících* ji chápe spíše jakožto jako jednu z možných hypotéz (II. 13), nicméně právě poněkud „zastřený“ a mnohovýznamový charakter Maimonidova díla v tomto směru poskytuje mnoho prostoru pro nejrůznější spekulace. K tomuto problému viz krátkou studii Daniela Franka: Frank, Daniel H. „Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”, s. 136 – 154; Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss, s. l - lv. Srov. také velmi podrobnou diskusi k tomuto tématu v souvislosti se „čtvrtou *zásadou*“: Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 71 - 77.

[820] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 54, také: pozn. 211; s. 240.

[821] Tato otázka se v tradičních diskusích do značné míry odvíjí od snah o pojmové odlišení termínů (použitých také v této práci), kterými je Boží stvořitelský akt popsán. Zjednodušeně řečeno, tam, kde Bůh skutečně „tvoří“ (tz. „z ničeho“) je podle mnohých výkladů v Gn 1,1-2,25 užito slovního kořene ברא. Zatímco pojmy odvozené od עשה či יצר představují „*formování*“ či „*činění*“ z již existujícího (viz Sfornův výklad ke Gn 1,1). Tento názor se opírá o několik základních myšlenek. První z nich (vyjádřená již v *Midraš raba* II. 7) stojí na předpokladu, že náš svět, jehož stvoření je zachyceno v Gn 1,1-2,3 nebyl stvořen jako jediný a první, jeho stvoření tedy předcházelo stvoření jiných světů, a Bůh tedy „pouze formoval“ z již stvořeného. Druhá z nich předpokládá např. stvoření „*podstaty/základu*“ (יסוד) člověka a jiných bytostí již v „prvním dni stvoření“, a posléze dochází „pouze“ k „*činění*“ či „*formování*“ (viz Nachmanidův výklad ke Gn 1,26). Kupř. právě pro Nachmanida vymezujícího se proti Aristotelem ovlivněným filosofickým spekulacím je to například “prvotní látka“, kterou nazývá „היולי“, [přep. „*hiule*“ (srov. řec. ὕλη – „*hyle*“) jíž Bůh stvořil na počátku všeho a poté z ní vytvořil na zemi žijící bytosti. Nachmanidova „היולי“ je však

učení“) skutečně akceptoval aristotelskou tezi o „věčnosti světa“ [822], nebyl by v tomto směru jediným tradičním autorem, o kterém by bylo možno takto uvažovat. Marc Shapiro v těchto souvislostech hovoří např. o známém překladateli Maimonidových děl Šmu'elu Ibn Tibonovi (12./13. stol.), či francouzskému komentátorovi Aristotela Levim ben Gersonovi (1288 – 1344)[823]. I přes to se však stejnou měrou lze setkat také s názory opačnými[824], přičemž některé tradiční autority (a ne vždy v přímé souvislosti s Maimonidovým dílem) se oba koncepty snažily harmonizovat například skrze motiv „věčného/kontinuální tvoření“, pro který (jak bylo výše poukázáno na příkladu *Birchot kri'at Šema*) poskytuje základní východiska jak tanachická, tak talmudická tradice[825].

Ačkoliv se sám Maimonides ke konceptu „stvoření z ničeho“ v souvislosti se svými „*Třinácti zásadami“* téměř ke sklonku svého života skutečně vyslovil[826], možný důvod k jeho explicitní nepřítomnost v rámci „*zásad*“, lze hledat právě v souvislosti s Maimonidovým pojetím *ma'ase berešit* a *ma'ase merkava*. Pokud totiž Maimonides své „*zásady*“ skutečně prostředkoval širokým (a zřejmě „adekvátně nevzdělaným“) vrstvám obyvatel, je možné chápat absenci motivu „stvoření z ničeho“ (resp. celkovou zdrženlivost v otázce stvoření) právě ve smyslu „omezení“ spekulací o jednom z aspektů *ma'ase berešit* a *ma'ase merkava* tak, jak jej nabízí Mišna (Chagiga II. 1), ovšem ve specifických intencích Maimonidova filosoficko-religiozního konceptu, tj. ve vztahu k „přírodním vědám“ a „metafyzice“[827].

Bohem stvořená a nikoliv preexistující a věčná „hmota“ jako v mnoha řeckých filosofických konceptech (Ramban. *The Torah: With Ramban's Commentary, Translated, Annotated, and Elucidated. Volume 1 – Bereishis/Genesis.* Přel. Rabbi Yaakov Blinder; Rabbi Yoseph Kamenetsky. N. Y. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 2004. (výklad ke Gn 1,1) s. 20 – 25. K Nachmanidovu výkladu Gn 1 viz: Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*, s. 274 - 276.

[822] K tomuto stanovisku se s mírnými výzradami přiklání Warren Harvey (Harvey, Warren Zev. „A Third Approach to Maimonides Cosmogony-Prophetology Puzzle“. In. Harvard Theological Review. Ed. Helmud Koester et al. 71, 1. [January 1981]. s. 287 – 301).

[823] Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 72.

[824] Viz např.: Rukriglová, Dita. *Náčrt dějin středověké židovské filosofie*, s. 30 – 36; Hayoun, Maurice Ruben. *Stredoveká židovská filozofia*, s. 76 - 78.

[825] Ve 13. století tímto způsobem komentoval Maimonidova *Průvodce váhajících* původem Španělský mystik a kabalista Abraham Abulafia. Byl to právě Abulafia, který podle Warrena Harveye na podporu konceptu „věčného/kontinuálního tvoření“ užil (původem zřejmě talmudického) výroku ranní benedikce Ha-kol joducha (*Ha-me'ir*) či *Le-El baruch*: „מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית“ (Harvey, Warren Zev. „A Third Approach to Maimonides Cosmogony-Prophetology Puzzle“, s. 293). Viz: Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 73 - 74.

[826] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 54; pozn. 211, s. 240.

[827] Srov. poznámku Leo Strausse k Maimonidově snaze o „esoterizaci přírodních věd“ (*ma'ase berešit*): *'Důvodem, proč jsou přírodní vědy nebezpečné a drženy v tajemství "všemi druhy vynalézavosti*" [*"with all kinds of artifices"*] *není to, že by podkopávaly Zákon - jen neznalý tomu věří (I. 33), a Maimonides celým*

9.3 Liturgická poezie a „*dogma*“ v judaismu

Celek Maimonidových „*Třinácti zásad*“ (zejména v jejich současné podobě obsažené v *siduru*) tak tedy ani zdaleka neobsahuje všechny koncepty, jenž bychom mohli označit za „religiozní axiomy“ (např. „vyvolení Izraele“) se kterými se lze setkat již v Tanachu či raných rabínských textech[828], ani jakýkoliv odkaz na Šabat. Maimonidem postulované „*zásady*“ tak svým obsahem (přinejmenším v případě *Sefer ha-ma'or*) skutečně odpovídají intencím vykládané Mišny, která se těchto motivů (v úvodu desáté kapitoly) rovněž nedotýká.. Nadto v dalších dílech jakoby k nim Maimonides „přidával“ či specifikoval jejich podobu[829]. Na druhou stranu však velmi striktní Maimonidův požadavek na individuální přijetí „*Třinácti zásad*“, spolu s jejich tradičním pochopením (ať v negativním či pozitivním smyslu) poukazuje na výjimečné postavení, jenž Maimonides svým „zásadám“ přiznával. Předmětem mnohých akademických diskusí se tak stala otázka, za jakým „účelem“ tedy Maimonides skutečně tento „výběr *zásad*“ postuloval. Na tomto místě se lze setkat s názory na které bylo již poukázáno výše, akcentující zejména historické příčiny Maimonidových snah, tj. kulturní výměnu a vymezení se vůči islámské a křesťanské tradici; či převážně poukazující na sociálně-politické důvody (Maimonidovy „*zásady*“ jsou sociálním a politickým „stabilizátorem“ společnosti apod.)[830]. Současně s tím však existují také přístupy, spatřujícími příčinu Maimonidova úsilí spíše v oblasti filosoficko-náboženské. Marc Shapiro či Jakob Petuchowski tak ku příkladu v návaznosti na dosavadní diskuse chápou „*Třinácť zásad*“ ve smyslu jistého „*intelektuálního minima*“, prostřednictvím kterého měl Maimonides každému člověku poskytnout možnost participace na aristotelsky chápaných „*metafyzických pravdách*“, a v konečném důsledku možnost „*dosáhnout nesmrtelnosti*“ (v tradičním smyslu tedy „*podílu na budoucím světě*“)

životem, stejně, jako životy jeho následovníků vyvracejí toto podezření. Jistě je také pravda, že přírodní vědy mají tento destruktivní účinek na všechny lidi, kteří nejsou dokonalí (srov. I. 62). Přírodní vědy jistě ovlivňují porozumění významu Zákona [...]. *Jedním slovem, přírodní vědy rozrušují návyky. Tím, že se zabývá čtenářem, který není obeznámen s přírodními vědami, je Maimonides nucen postupovat způsobem, který nebude narušovat návyky, nebo tak činí nejmenší možnou měrou'* (Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss. s. xix). Srov.: Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 16.

[828] Viz: Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 35 - 37.

[829] Na potřebu chápat Maimonidových „Třinácť zásad“ v souvislosti s dalšími místy především jeho komentáře k Mišně poukazuje zejména Arthur Hyman: Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 19. Srov. Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 36.

[830] K těmto diskusím stručně: Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 17 - 18. Z poněkud širší perspektivy viz: Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 34 – 49.

[831]. Obdobným způsobem hovoří také Arthur Hyman, přičemž však rozlišuje mezi „sdělením", které Maimonidovy „*zásady*" prostředkují filosoficky vzdělanému člověku a relativně nevzdělané vrstvě obyvatel[832]. I přes to, že se Hyman k přítomnosti „*dogmat*" či „*kréda*" v judaismu v širším kontextu staví poněkud zdrženlivě[833], o Maimonidových „článcích" jakožto o skutečných „*dogmatech*" hovoří např. již zmiňovaný Menachem Kellner. Kellner jako „*dogmata*" v nejvlastnějším slova smyslu nechápe pouze první pětici „*zásad*", vztahující se přímo k Bohu[834], ale Maimonides podle něj využil řeckého myšlenkového dědictví prostředkovaného islámem, ke stanovení svých „věroučných *zásad*", vedoucích k dokonalejšímu zachovávání náboženských příkazů. Tyto „*zásady*" pak „populární formou" (bez většího filosofického základu) prostředkoval „širokým masám", přičemž jejich přijetí jako celku mělo zajistit právě jejich ryze „*dogmatické* vyhlášení"[835].

Jakkoliv tedy Kellner Maimonidovu snahu hodnotí jakožto určitý pokus o stanovení zásad „*dogmatického*" a nikoliv axiomatického charakteru[836], sám podotýká, že v tomto smyslu své „*zásady*" chápal pouze Maimonides, a nikoliv pozdější autoři 12. – 16. století. Mnozí z nich podle Kellnera jeho „*zásady*" skutečně přijali, reinterpretovali, či rozšířili, ale nechápali je jakožto formulovaná „*dogmata*" [837], nýbrž „pouze" jako soubor vybraných, a

---

[831] Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut,* s. 24 (viz: pozn. 9, s. 145); Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 12.

[832] Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'", s. 21 – 24.

[833] Petuchowski v tomto smyslu poukazuje spíše na nesrovnatelnost judaismu a křesťanství, co se týče přítomnosti a systematické snahy o stanovení toho, co bychom mohli nazvat„*krédem*" či „*dogmatem*" (Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 19 – 21).

[834] „[…] *Maimonides skutečně věřil, že řádné dodržování halachot Tóry je nemožné bez přispění správné víry. Má-li Žid chybné přesvědčení o Bohu, každý příkaz, který plní, je aktem modlářství. Na tomto základě můžeme konstatovat, že prvních pět principů jsou dogmata v tom smyslu, že pokud jim člověk odporuje, ztratí podíl na světě, který přijde"* (Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 41).

[835] *„Avšak pokud chtěl Maimonides masy přimět ke správné víře, nemohl si dovolit veřejně přijmout liberální postoj k tomu, v co masy věřily. Musel předložit soubor víry, v pro ně přísnými, rozumnými termíny, požadovat jejich celkové a neochvějné přijetí, a hrozit neposlušným strašlivým trestem.* […] *Maimonides sám nevěřil v to, že by těchto Třináct článků (přesněji články 6 - 13) mělo vyšší postavení než další učení Tóry. Maimonides, domnívám se, cítil, že v zájmu dosažení svých cílů musel přijmout tvrzení, že judaismus má dogmata ve stejném smyslu jako islám*" (Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 46 – 47).

[836] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 35.

[837] Kellner v tomto smyslu tedy definuje „*dogmata*", jako: „*víry* [„*beliefs*"], *předložené náboženskou autoritou (v tomto případě Tórou, jak ji interpretuje Maimonides), jejichž dodržování vymezuje věrnost určitému náboženství (v tomto případě judaismu), a* [které] *je nezbytnou podmínkou spásy (mít účast na budoucím světě).* [...] *Maimonidovo definování Žida skrze jeho víru je v judaismu absolutní inovací. Tato skutečnost byla jeho současníky a následovníky oceněna, mnoho z nich přijalo jeho seznam principů za autoritativní, ale téměř žádný nepřijal jeho definici principů jako dogmat*" (tamtéž, s. 19).

více či méně závazných náboženských zásad[838]. Zatímco 15. století podle tohoto autora představuje (zejména v reakci na křesťanství) určitý „rozkvět" obdobných snah, k relativnímu „ochlazení" zájmu o rozvíjení (nejen Maimonidových) pokusů o systematické definování „fundamentů judaismu" dochází v 16. století spolu s ústupem toho, co (s jistou mírou zkreslení) lze nazvat „židovskou filosofií"[839]. Jakožto „převažující trend" pak tento „návrat" k tradičním formám nejen *halachických* diskusí, jehož kořeny však nalezneme již ve 13. století, podle Kellnera nachází vyústění především v mystických (jakkoliv zejména na neoplatonismu ne příliš nezávislých) proudů reprezentovaných např. safedským kabalistickým hnutím a osobnostmi jako Moše Cordovero (1522-1570) a Izák Luria (1534-1572)[840]. Tento historický pohled pak může napomoci k pochopení toho, proč je to právě 15./16. století, kdy své pevné místo v liturgii zaujal také *pijut Jigdal* a v neposlední řadě také *Ani ma'amin*. Kellnerův přístup je ve své podstatě převážně historický, a jeho chápání „*dogmatu*" tak velmi úzce souvisí s dějinnou epochou (10. - 16. stoletím) ve které byl judaismus velmi silně ovlivněn jednak řeckou filosofickou tradicí a islámským *kalámem* (zejm. Španělsko), ale později také teologií křesťanskou (Španělsko, Provance, Itálie)[841]. Takové východisko pak autorovi umožňuje hledat „odeznění" těchto tendencí (na relativně dlouhou dobu, tj. do přelomu 18. a 19. stol.) v souvislosti se změnou obecné orientace myšlenkového klimatu v dominantním proudu judaismu 16. století. Jeho pojetí „*dogmatu*", jakožto cílené snahy o stanovení určitých „věroučných zásad" se tak velmi silně přibližuje pojetí známému především z křesťanského prostředí. Oproti tomu Shapirův pohled chápe „*dogma*" v poněkud odlišných intencích, tj. jakožto jisté „religiozní axiomy", kolem kterých se konstituuje snad každý větší náboženský systém, a bez kterých by sám o sobě nemohl přetrvat. Shapiro však fakticky implicitně rozlišuje mezi „přítomností *dogmat*" v jistém náboženství („víra v Boha", „zjevení"[842]), a snahou je jistým způsobem systematicky definovat, či shromáždit do více či méně koherentního celku, jak se o to pokusil Sa'adja či Maimonides - tedy „*dogmatikou*"[843].

Ze závěrů obou autorů tak vyplývá, že i v rámci judaismu je v jistém smyslu možno hovořit o přítomnosti „*dogmatu*" / „*dogmat*". Avšak pouze s velkou těžkostí tak lze učinit,

[838] Tamtéž, s. 19.
[839] Tamtéž, s. 208.
[840] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 216 – 217.
[841] Srov.: Shatz, David. „The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy", s. 17.
[842] Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 29).
[843] Srov.: tamtéž, s. 4 – 5; 29 - 37.

aniž by se předem tento pojem nevymezil[844]. Nicméně k zodpovězení otázky po vztahu mezi liturgií či liturgickou poezií, „religiozními axiomy“ (či dokonce „*dogmaty*“) a motivem stvoření, bude závěrem však ještě nutné alespoň stručně poukázat také na jisté „těžkosti“ se kterými se musela židovská tradice ve vztahu k Maimonidovým „*Třinácti zásadám*“ v průběhu dějin vypořádat. Pokud ještě na krátkou chvíli setrváme u nastíněných akademických diskusí, lze tak celý problém přeformulovat do otázky, která v sobě již částečně nese svou odpověď. Tj. jaké příčiny mohly přispět k tomu k tomu, že těchto „*Třináct zásad*“ (jejichž charakter Kellner vnímá ve své podstatě jakožto „cizí“ tanachickému či rabínskému způsobu myšlení) doznaly v posledních několika staletích, především v rámci ortodoxního judaismu takového přijetí[845]. Je to právě Marc Shapiro, který si ve své monografii[846] všímá toho, že zejména od počátku 19. století[847] se Maimonidových „*Třináct zásad*“ stalo široce přijímaným základem pro „vymezení hranic“ ortodoxního judaismu[848], jakkoliv se přijetí Maimonidova díla v dějinách však neobešlo bez „rozporů“.

---

[844] Zatímco Kellnerovy závěry poukazují na fakt, že také v židovských dějinách je možné se setkat s tendencemi, které se velmi výrazně přibližují obdobným tendencím v islámu a křesťanství, Shapiro naproti tomu poukazuje na to, že i přes veškerá specifika, která judaismus odlišují od ostatních náb. systémů, v mnoha náboženstvích (a judaismus nevyjímaje) existují určitá „myšlenková jádra“ / „axiomaticky chápaná přesvědčení“, jenž nazývá „*dogmaty*“.

[845] Zde místě je však nutné zdůraznit, že *Jigdal* a *Ani ma'amin* zastává významné místo také v liturgii mnohých reformních či konzervativních synagog, nicméně detailnější rozbor proměny významu či dokonce podoby těchto liturgických částí v jiných než ortodoxních náboženských proudech judaismu by výrazně překročil rámec této práce. Nadto, jak bylo výše (především v rámci poznámkového aparátu) stručně poukázáno, podoba a význam *Ani ma'amin* či *Jigdal* se v závislosti na daném *nusach* či *minhag* proměňuje také v rámci „židovské ortodoxie“ a proto byl v souladu s tématem této práce celý problém stručně pojednán ve vztahu k aškenázskému ritu. V neposlední řadě je však také nutno podotknout, že ani v následujícím velmi zjednodušeném shrnutí některých možných „příčin“ širšího přijetí Maimonidových „*Třinácti zásad*“ v ortodoxním judaismu posledních dvou/třech staletí, se v žádném případě nejedná o analýzu vyčerpávající. Jejím záměrem je především poukázat na možný „úlohu“, kterou v tomto procesu mohla sehrát také specificky pojatá liturgie (resp. liturgická poezie). Ve vztahu k podrobnější analýze pozic „*Třinácti zásad*“ v současném judaismu proto odkazuji na monografii mnohokrát citovaného Marca Shapira, který se zevrubně zabývá každou z Maimonidových „*Třinácti zásad*“ a na základě podrobného srovnání jejího obsahu s jednotlivými tradičními prameny se pak snaží o deskripci jejího postavení v rámci současného pojetí židovské ortodoxie.

[846] Na základě analýzy jednotlivých Maimonidových „*Třinácti zásad*“ se Marc Shapiro snaží poukázat na to, že jakkoliv jsou v současnosti velmi výrazně jakožto skutečný „základ ortodoxního judaismu“ přijímány, postoj samotného Maimonida či osobní stanoviska dalších tradičních autorit (tentokráte však obecně považovaných za reprezentanty ortodoxního judaismu) nebyl vždy jednoznačně v přímém souladu s obsahem jednotlivých „zásad“ či jejich celku.

[847] Také Kellner poukazuje na fakt, že je to právě přelom 18. a 19. století, kdy se mnohé tradiční autority opětovně (v přímé návaznosti na Maimonida) navrací ke snahám „opuštěným“ ve století 16 (Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 1).

[848] Marc Shapiro zde poukazuje nejen na tendence některých tradičních (ortodoxních autorů) spatřovat „předobrazy“ Maimonidových „*Třinácti zásad*“ v samotném textu Tanachu, Onkelově překladu do aramejštiny, či metodou gematrií např. v pojmu „אחד“, ale současně také na existenci jejich chasidských či kabalistických výkladů (Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 24.

Je jistě jednou z velkých ironií židovských dějin, že se Třináct principů stalo standardem, podle kterého bylo posuzováno pravověří [„*orthodoxy*“], neboť, jak je známo, Maimonides sám byl napadán za údajné zastávání heretických názorů, v rozporu s vlastními principy. Kde jinde v jiných náboženstvích, tak jako v judaismu máme paralelní příklad, ve kterém dogmatické formulace [určité autority …] jsou považovány za závazné, ale autorita samotná je odsouzena za nedostatečnou pravověrnost [„*orthodoxy*“] [[849]]?

Velmi stručně řečeno, Maimonides byl často chápán ve dvou, do jisté míry odlišných polohách. Na jedné straně stojí Maimonides jako autor jednoho z nejrozsáhlejších kompendií tradičního židovského práva *Mišne Tóra* a také komentáře k *Mišne*, jenž obsahuje právě nejznámější z podob „*Třinácti zásad*“. Z této pozice je Maimonidovi tradicí prokazována značná úcta, a v rámci moderních komentovaných vydání Talmudu či jiných spisů jsou jeho komentáře řazeny po bok mnoha tradičních (ze současného pohledu) ortodoxních autorit (paradoxně např. Nachmanides). Na druhé straně však stojí arabským aristotelismem (zejm. Ibn Rušdem; 1126 - 1198) ovlivněný filosof, lékař a autor spisu *More Nevuchim* (*Průvodce váhajících*), který, zejména v důsledku překládání jeho filosofických spisů do hebrejštiny, mezi svými odpůrci a zastánci vyvolal velmi ostré spory vrcholící ve 13. stol. v jižní Francii veřejným pálením *Průvodce váhajících*[850].

Obdobné „kontroverze“ jako *Průvodce váhajících* však ve své době vzbuzoval také Maimonidův soubor „*Třinácti zásad*“, které byly buďto zcela odmítnuty, reinterpretovány či postupně často doplněny s ohledem na předpokládaný Maimonidův záměr[851]. Nicméně tyto pokusy nikdy nezískaly takovou míru popularity, jako „*Třinácť zásad*“, o čemž svědčí také současná podoba *Ani ma'amin* aškenázského či sefardského ritu, která (jakkoliv prošla ve vztahu k autentickým Maimonidovým textům značných úprav) stále „postrádá“ některé prvky, jejichž absence byla některými autory často kritizována[852]. Také v případě *Ani ma'amin* či *pijutu Jigdal*, se jejich zařazení do liturgie zřejmě neobešlo bez diskusí.

[849] Tamtéž, s. 15.
[850] K těmto sporům a historickému kontextu viz: Dan, Joseph. *Jewish Mysticism and Jewish Etics*,, s. 15 – 44; Tirosh-Samuelson, Hava. „Philosophy and Kabbalah: 1200 – 1600“. In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Eds. Daniel H. Frank; Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s. 218 – 257.
[851] Podrobné deskripci těchto tendencí se obsáhle věnuje Menachem Kellner (Kellner, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, s. 66 - 199).
[852] Vyjma podoby *Ani ma'amin* tak, jak ji lze nalézt v *sidurim* aškenázského či sefardského ritu, však v závislosti na daném *nusach* či *minhag* existují ještě výrazně odlišné verze této liturgické části. Shapiro poukazuje například na výraznou „úpravu“ které liturgické zpracování *Ani ma'amin* doznalo v *Sidur Helkat Jehošu'a* náležící chasidské dynastii Biala odkazující se osobnosti Ja'akova Yitzchoka Rabinowicze (1766 - 1813). V rámci této verze „*Třinácti zásad*“ se tak vedle zdůraznění „pravdivosti učení“ Mojžíše a proroků setkáme nejen se jmény Izáka Lurii, Ba'al Šem Tova či Šim'ona bar Jochaje („*zásada*“ č. 7), ale v osmé „zásadě“ také s tím že kabalistické učení se spolu s Tórou odvozuje od zjevení, kterého se „dostalo Mojžíšovi“. Současně s tím je celý korpus „Třinácti zásad“ obohacen o dvě další: „vyvolenost Izraele“ a „v každé generaci existujících spravedlivých jako Abrahám, Izák a Jákob“ (Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 24).

Ty, na jedné straně v raných dobách pramenily z jisté rezervovanosti vůči obohacování liturgie právě o liturgickou poezii[853], na straně druhé lze pak vynechávání *Ani ma'amin* přičíst přímé kritice vzrůstající popularity Maimonidových „*Třinácti zásad*"[854], či vnímání středověké liturgické látky oproti raným *pijutim* jako nedostatečně autoritativní (jak je tomu například v případě některých chasidských *sidurim* ve vztahu k *Jigdal*)[855]. Na druhou stranu se však *Jigdal* stal pevnou součástí liturgického pořádku, a v aškenázské liturgii je recitován nejen o svátcích a Šabatech, ale každodenně, v rámci *Birchot ha-šachar*. Pozoruhodný je rovněž fakt, že jeho popularita dokonce přesáhla hranice judaismu, a od 18. století se stal *Jigdal* ve více či méně upravené podobě součástí mnoha protestantských či anglikánských modlitebních sborníků[856]. Obdobně, jako tomu bylo v případě možných „příčin", které Maimonida mohly vést k sestavení „*Třinácti zásad*", také ve vztahu k důvodům, jenž mohly stát v základech procesu „etablování" těchto „*zásad*" v židovské tradici, je možné hovořit ihned o několika hypotézách. Jednu z nich je možno hledat v neoddiskutovatelné autoritě, kterou si Maimonides již za svého života, či krátce po smrti, vydobyl svým *halachickým* kompendiem *Mišne Tóra*[857]. Vedlo toho lze však vzít v potaz rovněž snahu o jakousi „čitelnost judaismu" pro ne-židovské okolí a „vyrovnání se či připodobnění" judaismu určitému „modelu" toho, co bylo chápáno pod pojmem „náboženství" (založeném zejména na křesťanském vzoru) v 19. a z části také 20. století.

Při hledání důvodu pro „úspěch" Maimonidových „*Třinácti zásad*" oproti jiným obdobným pokusům, se však Marc Shapiro obrací k jejich „*dogmatické*", resp. „*dogmatizované*" [858] formě, čímž v podstatě dává za pravdu Kellnerově domněnce, že

[853] Vyjma diskusí vedených na analogické téma v období *ga'onim,* je možné v tomto duchu zmínit také Abrahama Ibn Ezru (11./12. stol.), který se vůči chápání *pijutim* jako pevných částí synagogální liturgie stavěl velmi kriticky.
[854] Viz: Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 19 - 20.
[855] Tamtéž, s. 20.
[856] Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut* ,s. 25 – 26.
[857] Srov. tamtéž, s. 24 – 25. Toto Maimonidovo postavení pak do jisté míry bránilo velkému množství z jeho odpůrců ve 13. století (jedním z těch umírněnějších byl např. také Nachmanides), aby svou kritiku směřovali přímo na něj nebo jeho spisy, ale obraceli se tak převážně proti Maimonidovým následovníkům či obecně proti „ne-židovské filosofii" (Dan, Joseph. *Jewish Mysticism and Jewish Etics*, s. 38 – 39).
[858] Shapirův pohled tak ve skutečnosti (byť implicitně) rozlišuje mezi „*dogmatem*" (v této práci „axiomem") a „*dogmatizovanými* zásadami" či „výpověďmi", které pro něj představují právě „*zásady*" Maimonidovy.

Maimonides užil této formy právě jakožto ideálního prostředku k jejich obecnému přijetí[859].

[...] vlastností, která jim dala jejich život ["*afterlife*"] a způsobila, že se staly vyjádřením židovského vyznání, je přesně řečeno jejich vnější forma, tj. skutečnost, že byly formulovány jako katechismus se všemi principy pospolu. Kdyby Maimonides uvedl v Mišne Tóra rozdílné číslo (např. dvanáct či čtrnáct), staly by se principy Judaismu [v této podobě]. [...] Ve skutečnosti rozšířené přijetí Maimonidova kréda není tak výrazně důsledkem souhlasu učenců ["*scholarly approval*"], ale spíše lidového přijetí ["*popular acceptace*"]. [...] protože lidová zbožnost ["*popular piety*"] preferuje daleko více než méně dogmatické výpovědi ["*dogmatical statement*"] [[860]].

K nastínění poslední možnosti, širokého přijetí Maimonidových „*Třinácti zásad*" lze ve své podstatě užít dvou podstatných momentů, které ve svém argumentu užívá Marc Shapiro. Prvním z nich je přijetí Maimonidových „*zásad*" spíše v prostředí „*lidové zbožnosti*", do jisté míry nezávislé na diskusích učenců, druhým pak důležitost „*formy* jejich zprostředkování". Jedním z „médií", prostředkujícím širokému okruhu členů obce základní „náboženské výpovědi", je právě liturgie, resp. liturgická poezie. Jak bylo naznačeno v kapitole věnované *Šema Jisra'el*, mnozí autoři (ve snaze přiblížit její význam ne-židovskému okolí), hovoří o *Šema* jako o „*krédu*"[861]. Z jistého pohledu (s neustálým zřetelem na původní obsah tohoto pojmu) nemusí být taková klasifikace zcela neopodstatněná[862]. *Šema Jisra'el* (resp. jednotlivé tanachické části a především jejich obsah, tj. „Boží jedinost", *micva cicit*, *mezuza*, *tefilin* apod.) však nenašla v judaismu své místo v této podobě. Právě naopak, stala se bohoslužebnou částí, a díky propracované formě jejího přednesu, spolu s obsáhlým souborem požehnání se získala specifický charakter liturgické poezie[863]. Stejným způsobem také Maimonidových „*Třináct zásad*" v judaismu na dlouhou dobu (cca 16. – 19. stol.) nezdomácněly ve své „prozaické" podobě reprezentované *Ani ma'amin*, která je dodnes nikoliv povinným, ale individuálním doplňkem ranní liturgie. Právě naopak, značnou popularitu si Maimonidovy „*zásady*" získaly ve formě *pijutu*.

---

[859] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 46. V tomto bodě se shoduje rovněž Kellnerovo chápání „*dogmatu*" a Shapirův přístup k „*dogmatice*".
[860] Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 14.
[861] Viz: pozn. 328 a 329 (strany: 73 – 74) této práce.
[862] Pomineme-li na tomto místě samotné tradiční autory, kteří o *Šema* hovoří právě v těchto intencích. Ke spojení „*víry*" a modlitby v judaismu viz např.: Altmann, Alexander. „Articles of Faith", s. 529.
[863] Srov.: *'Vidíme, že pasáž zvaná "Recitace Šema a jejích požehnání", je výraz, kterým židovská liturgie dává judaismu věroučný prvek* ["*credal element*"]. *K víře v jednoho Boha a povinnosti naslouchat Jeho přikázání, je* [jejím prostřednictvím] *artikulován biblicko-rabínský světový názor* ["*veltanschauung*"], *který se zakládá na doktríně: stvoření, zjevení, a vykoupení. To je učiněno formou hymnické chvály, spíše než prozaickým a přesně definovaným "krédem"*, [tj.] *typicky pro roli, kterou dogma hraje v židovském vnímání věcí* ["*scheme of things*"]' (Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents", s. 22).

Se zřetelem k tomu, co bylo o liturgii a liturgické poezii řečeno v předcházejících kapitolách, je to právě liturgická poezie, která mohla poskytnout onu „*formu*“, díky které Maimonidovy „*zásady*“ získaly v posledních staletích svůj význam[864]. Díky ní jsou jednotlivé „religiozní axiomy“ či „náboženské výpovědi“ neustále aktualizovány a bez přímé vazby na jejich, mnohdy složitý vývoj, zpřístupněny a učiněny srozumitelnými téměř každému. Tato přístupnost však nespočívá pouze v možnosti „subjektivního prožití“ a „zkušenostního potvrzení“ jednotlivých „náboženských axiomů“, ale současně také v „pedagogickém charakteru“ liturgie (jak o něm hovoří Joseph Heinemann[865]), spočívajícím ve vytvoření každodenní možnosti (resp. povinnosti) k účasti na tomto „liturgickém dění“. Názor, podle kterého je jedním ze specifik religiozního myšlení judaismu vyjadřování základních „náboženských axiomů“ (či „*dogmat*“ v Kellnerově pojetí) prostřednictvím náboženské poezie, zastává např. Jakob Petuchowski[866]. Shapiro se však proti Petuchowského hypotéze, že Maimonidových „*Třináct zásad*“ získalo své místo v judaismu z části skrze autoritu samotného Maimonida, a z části prostřednictvím širokého přijetí *Jigdal*, ostře vymezuje a podotýká, že: „*to pouze vyvolává otázku, proč Jigdal našel svou cestu do synagog, a dále, proč byla poetická sestava Maimonidových Principů, ze kterých je Jigdal tou nejslavnější, komponována? Samozřejmě, rozšířené přijetí Principů časově předchází poetické verzi* […]“[867].

Jak bylo výše naznačeno, účelem této práce není na předložené otázky bezezbytku odpovědět, nadto jediným možným způsobem. Nicméně na základě výše řečeného je možné na tomto místě učinit několik stručných poznámek. Vznik a zařazení *Jigdal* (spolu s *Ani ma'amin*) do synagogální liturgie spadá do období, o kterém Kellner hovoří jako o poměrně „inovativním“, a ‚ve vztahu k předchozímu vývoji rabínského judaismu, charakterizovaném tendencemi „*cizími jeho vnitřní povaze*“[868]. Z tohoto úhlu pohledu pak odpověď na Shapirovy otázky podává sám Petuchowski, který předpokládá, že vyjádření základních „náboženských axiomů“ formou „*hymnické chvály*“ je pro judaismus daleko

[864] Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 25.
[865] Viz: již citovaný názor Josepha Heinemanna (Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*.s. 17-18).
[866] Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*, s. 20 -30.
[867] '*Petuchowski* [...] *attributes the Orthodox acceptance of Maimonides' Principles to the popularity of Yigdal "which as found its way into all synagogues". This merely begs the quiestion, why did Yigdal find its way into synagogues, and further, why were poetic compositions of maimonides' Principles, of which Yigdal is only the most famous, composed? Obviously, widespread acceptance of the Principles pre-dates the poetic versions, not the other way around*' (Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, s. 14; pozn. 54).
[868] Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*, s. 6.

typičtější, než prostřednictvím „*přesně definovaného kréda*“[869]. Popularita *Jigdal* a toho, že byl přijat jako statutární součást synagogální liturgie (na rozdíl od *Ani ma'amin*)[870] by pak byla spíše důsledkem určitého „návratu“ k tradičním formám výrazu[871]. Připustíme-li však v rámci judaismu tendenci, vyjadřovat „religiozní axiomy“ spíše formou liturgické poezie, pak k tomuto „procesu“ dochází přirozenou cestou, přičemž není potřeba žádného konkrétního, a přesně definovaného „předobrazu“, jakým by v tomto případě byly Maimonidovy „*zásady*“. Navrátíme-li se tedy opětovně k liturgickému celku *Birchot ha-šachar*, a vezmeme-li v úvahu jistou provázanost synagogální liturgie skrze předpokládané redakční působení, pak relativní nepřítomnost motivu stvoření v *pijutu Jigdal* je sama o sobě (alespoň na tomto místě) doplněna okolními benedikcemi, jejichž tématem je naopak právě motiv stvoření, velmi silně zastoupený právě v *šacharit.* Poněkud zjednodušeně řečeno, liturgie (či její jednotlivé, do sebe částečně uzavřené oddíly) jsou samy o sobě tím, co bychom mohli nazvat „vyjádřením“ určitých „axiomů judaismu“ (často prostředkovaných skrze trojici motivů „stvoření – zjevení – *spása*“), a pokud se samotný *Jigdal* k tématu stvoření explicitně nevztahuje, alespoň v případě *Birchot ha-šachar* plní tuto „úlohu“ okolní benedikce. Pokud tedy *halachické* texty (v tomto případě *Kicur Šulchan aruch*) hovoří o „aktu stvoření“, či Bohu jakožto „Stvořiteli“ ve smyslu „*základu víry / důvěry*“ (יסוד האמונה), pak akcent, který je nejen v Tanachu, pozdější rabínské literatuře, ale také v synagogální liturgii na tento motiv kladen, tento výrok potvrzuje[872].

9.4 Shrnutí

Již v předcházejících kapitolách bylo poukázáno na fakt že v rámci mnohých liturgických oddílů je možné se setkat s vyjádřením několika základních motivů („stvoření – zjevení –

[869] Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“, s. 22.

[870] Otázku příčiny odlišné autority *Jigdal* a *Ani ma'amin* v liturgii, na které Petuchowski do jisté míry zakládá svou domněnku Shapiro nechává nezodpovězenou.

[871] V rámci této práce nebylo cílem předložit jednu konkrétní odpověď (či se k jedné z nich přiklonit) na otázky položené v úvodu této kapitoly. Stejným způsobem, jako v případě možných pohnutek, které vedly Maimonida k sestavení „*Třinácti zásad*“, také jejich přijetí židovskou tradicí, bylo s největší pravděpodobností výsledkem mnoha na sobě více či méně závislých vlivů.

[872] Na tomto místě je však třeba přihlédnout ke konkrétnímu obsahu tohoto pojmu. Tanach či pozdější talmudická literatura chápe pojem אמנה/אמונה nikoliv jakožto „víru v něco“, ale především jakožto „*důvěru*“ či „*věrnost*“ (Abrahams, Israel; Haberman, Jacob. „Belief“, s. 290; Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic Literature.* Sv. I. א-כ, s. 76-78). Z výše uvedeného textu vyplývá, že po jistou dobu v rámci judaismu skutečně existovaly (a s počátkem 19. století nabývají opět na váze) tendence k artikulaci určitých „základů“ judaismu, které bychom mohli nazvat „*dogmaty*“ v širším, zejména ke křesťanství přihlížejícím, smyslu. Solomon Ganzfried vybral a sepsal své „kompendium“ *halachy* (tzv. „Zkrácený Šulchan Aruch“) také v 19. století. Nicméně důkladná analýza proměn kterou obsah pojmu אמנה/אמונה v jednotlivých obdobích a proudech judaismu prošel, by vyžadovala daleko více prostoru, než je v této práci možné.

spása“), o kterých bylo však doposud pojednáno především v souvislosti se specificky religiozním pojetím dějinného vývoje. Současně s tím byla ve výkladu na konkrétních případech naznačena také možnost, chápat liturgii (zejm. *pijutim*) jakožto „prostředků“ umožňujících na symbolické rovině jednak „liturgické prožití“ například „aktu stvoření světa“, či „prvotního Šabatu“, a současně s tím také „zkušenostní potvrzení“ a takových „náboženských výpovědí“.

Jako pozadí k výkladu v této kapitole bylo užito výroku autoritativního *halachického* textu *Kicur Šulchan aruch*, z 19. stol. od Solomona Ganzfrieda, ve kterém je koncept, „Boha, tvořícího nebe a zemi v šesti dnech“, resp. „Boha, jakožto Stvořitele světa“, označen za „*základ víry*“ (יסוד האמונה). Výklad této kapitoly byl tedy koncipován kolem několika otázek, dotýkajících se možnosti, hovořit ve vztahu k judaismu o náboženském fenoménu, který by bylo možno nazvat „základy víry“ či dokonce „*dogmaty*“; o úloze stvoření v tomto kontextu, a současně také specifické úloze liturgie. Také na tomto místě se základem celého výkladu stala jedna z liturgických částí, tvořící součást ranního souboru požehnání *Birchot ha-šachar*, kterou je *Jigdal* a jeho prozaická obdoba *Ani ma'amin*. Ačkoliv v mnohých případech převládá ne zcela neoprávněný názor, že judaismus klade daleko větší důraz na „správné jednání“ (prostředkovaný souborem *halachy*) než například křesťanství, přesto se již v rané rabínské literatuře lze setkat se snahou o vymezení vlastní tradice vůči okolním filosoficko-náboženským systémům. Nalezneme zde tedy určitá „negativní“ vymezení se proti jedincům, kteří neakceptují určité tradiční koncepty (M Sanhedrin X. 1), nicméně nesetkáme se zde však prakticky s žádnými zásadnějšími systematickými snahami o pozitivní vymezení judaismu, či stanovení určitých zásad, jejichž přijetí by pro tradici zakládalo „přináležitost k Izraeli“. I přes to se však v akademických diskusích lze setkat s názory, že obdobně jako u mnoha dalších náb. systémů, také ve vztahu k judaismu lze hovořit o „*dogmatech*“, jakožto určitých myšlenkových konceptech („stvoření světa“, „zjevení“ atd.), tvořících jeho „základ“ (ty byly v této práci pojmenovány „axiomy“).

Se systematickou snahou o zachycení některých z těchto „axiomů“, a jejich vyjádření prostřednictvím určitého souboru „zásad“, který by mohl judaismus klasifikovat, a jehož subjektivní přijetí člověkem by zakládalo „příslušnost k Izraeli“, se lze v rámci tradice setkat přibližně od 10. století. Jednou z prvních autorit, kterou je v tomto smyslu možno zmínit byl Sa'adja *ga'on*, nicméně nejznámější a nejsystematičtější pokus o stanovení

„zásad judaismu“ předložil o téměř dvě století později Moše ben Maimon. Jak Sa'adja, tak Maimonides byli výrazně ovlivněni řeckou filosofií a na ní částečně zbudovanou filosoficko-náboženskou disciplínou islámského *kalámu*. Nadto se oba potýkali s mnoha praktickými problémy. Na jedné straně představoval pro tradici „hrozbu“ karaismus, na straně druhé pak právě islám s dynamicky se rozvíjející kulturou a filosofickou tradicí (v dobách pozdějších pak převážně křesťanství). Někteří autoři proto hovoří o „radikálních změnách“ ke kterým počínaje 10. století v rámci dominantního proudu judaismu pod tímto vlivem docházelo (zejm. Menachem Kellner). V jednom ze svých stěžejních děl, v komentáři k *Mišně* (napsaném původně arabsky), Maimonides při výkladu úvodu desáté kapitoly traktátu Sanhedrin, postuloval třináct „*zásad*“ (heb. עקרים) na jejichž osobním přijetí záviselo podle Maimonida nejen „vyplnění Božích zaslíbení v *účasti na budoucím světě*“, ale také „příslušnost k Izraeli“. Těchto „*Třináct zásad*“ (heb. שלש עשר עקרים) také zřejmě ve 14. století posloužilo jako inspirace ke složení *pijutu Jigdal*. V 15. či 16. století pak spolu s tímto *pijutem* vstoupila do liturgie také „prozaická“ verze těchto „*zásad*“ nazývaná *Ani ma'amin*. Každá z Maimonidových „*zásad*“ pak ve více či méně upravené podobě tvoří jednu strofu *pijutu Jigdal* či *Ani ma'amin*. Nicméně obě tyto verze nezastávají v liturgii analogickou úlohu a postrádají také stejnou míru autority. Zatímco *Jigdal* je v aškenázské liturgii recitován jak na sváteční (také šabatový) či „všednodenní“ *šacharit*, tak v závěru šabatové a sváteční večerní bohoslužby, *Ani ma'amin* tvoří „pouze“ jakýsi individuální „doplněk“ osobní modlitební praxe po skončení ranní liturgie.

Nicméně stejně tak, jako v Maimonidově komentáři k desáté kapitole traktátu *Sahnedrin*, také v rámci *pijutu Jigdal*, či *Ani ma'amin*, nezastává motiv stvoření (vyjma jistého, zřejmě redakčního, působení) nijak výraznou roli. Kromě motivu „vyvolení Izraele“ či „*budoucího světa*“, se zde však nesetkáme ani s široce přijímaným konceptem „stvoření z ničeho“. Tento fakt tedy vzbuzuje otázku nejen po tendencích, které Maimonida k postulování těchto „*zásad*“ vedly, ale také po jejich charakteru. Vzhledem k tomu, že toto téma bylo z jistého úhlu doposud poměrně podrobně zpracováno, výklad se na tomto místě opíral především o tyto studie. Na základě stručné analýzy Maimonidova možného vztahu ke stvoření, resp. právě konceptu „stvoření z ničeho“ bylo poukázáno na možnost, chápat absenci tohoto motivu v celku „*Třinácti zásad*“ v souvislosti s jistým „omezením“, které Maimonides zřejmě požadoval pro studium „fyziky“ (zde *ma'ase berešit*) a „metafyziky“ (zde *ma'ase merkava*). Podle některých názorů (Jakob Petuchowski, Marc

Shapiro), se tak Maimonides prostřednictvím svých „*zásad*“ snažil široké vrstvě ve filosofii nevzdělaných členů obce, poskytnout jakési „*minimum*“, na jehož základě by také oni mohli participovat na jisté „intelektuální dokonalosti“, a tím tedy také dostali příležitost dosáhnout „duchovní nesmrtelnosti“ (v tradičních pojmech: „*budoucího světa*“). Oproti tomuto názoru, akcentujícímu spíše filosofický základ Maimonidova možného přístupu, poukazuje zejména Menachem Kellner na to, že soubor „*Třinácti zásad*“ měl podle Maimonida vést především ke „správnému přesvědčení“ (zejm. o Bohu), a tedy k řádnému zachovávání *micvot*. Jejich autor se podle Kellnera nechal inspirovat právě obdobnými snahami islámských učenců, a s využitím racionalistického přístupu a metod *kalámu* pak svým zásadám skutečně vtiskl čistě „*dogmatický*“ charakter srovnatelný s obdobnými snahami v křesťanství.V tomto smyslu je tedy možné připustit, že se také v rámci judaismu lze zřejmě skutečně setkat jednak se základními myšlenkovými koncepty, majícími podobu „religiozních axiomů“, a přinejmenším v jisté době také „*dogmaty*“ s obdobným významem, jako v křesťanské tradici.

Jak Maimonidova osoba, tak některá jeho díla (zejm. *Průvodce váhajících*) však vzbuzovala ve své době také značné kontroverze. Současně s tím (jak poukazuje Kellner) se již jeho současníci či následovníci v jistém smyslu proti „*dogmatickému*“ charakteru „*Třinácti zásad*“ vymezovali, a i když zejména 15. století zaznamenalo určitý „rozkvět“ tendencí k definování určitého počtu více či méně autoritativních „náboženských zásad judaismu“, v 16. století postupně tyto snahy odezněly aniž by dosáhly takového významu a charakteru, jako u Maimonida. I přes to všechno se však opět od 19. století začíná Maimonidovým „*zásadám*“ dostávat v rámci tradice značného významu. Především v posledních dvou staletích tak můžeme být svědky procesu, ve kterém se „*Třinácт zásad*“ Mošeho ben Maimona v mnohých případech stává určitým kritériem v sebevymezení židovské ortodoxie[873]. Na tomto místě se tak skýtá prostor pro dílčí zodpovězení otázky po tom, jakým způsobem lze v židovské tradici nahlížet přímou souvislost mezi liturgickou poezií a „religiozní axiomy“ či „*dogmaty*“. Existuje značné množství možných příčin faktu, že se Maimonidovým „*Třinácti zásadám*“, i přes mnohé (často poměrně „ostré“) diskuse, dostalo přijetí v rámci současného ortodoxního judaismu. Obdobným způsobem, jako v případě otázek po tendencích, které Maimonida mohly vést k jejich sestavení, také na tomto místě se odpověď může skládat z těch vyřčených i doposud

[873] Toto téma tvoří ústřední motiv monografie Marca Shapira.

nevyřčených. Cílem této kapitoly však nebylo uvedené otázky bezezbytku zodpovědět. Důležitá je však skutečnost, že jedna z odpovědí se jejího tématu dotýká bezprostředně. Formuloval ji Jakob Petuchowski a spočívá ve zdůraznění „prostředkujícího charakteru" liturgie, či liturgické poezie, jak na něj bylo částečně poukázáno na mnohých jiných místech této práce. Sám Kellner hodnotí Maimonidovu snahu o „*dogmatické*" vyjádření svých „*zásad*" jako poměrně výjimečnou a z pohledu předcházejícího i následujícího vývoje majoritních trendů židovského náboženského myšlení, za značně ojedinělou. V souladu s tím vychází Petuchowski z předpokladu, že jedním ze základních specifik židovského myšlení není vyjadřování „náboženských axiomů" formou systematizovaných „zásad" či „symbolů víry", ale skrze poetickou formu liturgického jazyka. Z tohoto pohledu by bylo možno částečně vysvětlit jednak výrazně větší autoritu *Jigdal* oproti „prozaicky" komponovanému protějšku *Ani ma'amin*, ale také pozitivní přijetí Maimonidových „*Třinácti zásad*" židovskou ortodoxií v posledních dvou staletích.

Pokud však tento předpoklad přijmeme, pak z něj v důsledku plyne rovněž několik podstatných momentů pro samotné uchopení (nejen) tématu stvoření či Šabatu v liturgii. V předcházejících kapitolách bylo poukázáno na to, že jak *Psukej de-zimra*, tak *Amida* či *Birchot kri'at Šema* jsou koncipovány (z části také tradicí interpretovány) kolem tří základních „religiozních axiomů", zasazených do dějinného rámce, tj. „stvoření – zjevení – *spása*". V rámci *Birchor ha-šachar*, tj. ranní liturgii, kde se z mnoha výše uvedených důvodů motiv stvoření vyskytuje v širší míře, je samotný *Jigdal* určitým způsobem „doplněn" o soubor benedikcí vztahujících se převážně k motivu stvoření. Je to tedy samotná synagogální liturgie, plnící v rámci tradice obdobnou „úlohu", kterou ve své době měly zastávat Maimonidovy „*zásady*" (či v případě křesťanské tradice např. „*symboly víry*"). Tento pohled rovněž do jisté míry zodpovídá otázku, zda je v souvislosti s *Šema Jisra'el* (či např. prvních třech benedikcích *Amidy*[874]) skutečně možno hovořit jako o „*krédu*" či „*souboru dogmat*", s čímž je možno se setkat nejen v akademických, ale také více či méně tradičních pojednáních týkajících se *Šema*.

Základním cílem této kapitoly tedy nebylo, vyčerpávajícím způsobem pojednat o Maimonidových „*Třinácti zásadách*", či jeho vztahu ke konceptu stvoření či Šabatu, ale poněkud rozšířit pohled, který liturgii samotnou chápe ve vztahu k její „prostředkující"

[874] Tímto způsobem vykládá soubor prvních požehnání *Amidy* Reuven Hammer (Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, s. 165).

úloze, umožňující „subjektivní prožitek“ určité „náboženské výpovědi“, a současně ji tak na rovině „osobní zkušenosti potvrdit“. Ve vztahu k tématu této práce tedy „aktu stvoření“, který je však vždy určován dalšími motivy, jako jsou „zjevení“ či „*spása*“.

10 Závěr

V předcházejícím výkladu bylo skrze stručnou analýzu vybraných částí šabatové liturgie poukázáno na některé aspekty, které se bezprostředně dotýkají pozice motivu stvoření v liturgii, tradičního pojetí Šabatu, a současně s tím také specifické úlohy synagogální liturgie ve vztahu k náboženské praxi. Téma této práce však nebylo ani zdaleka uchopeno v celé jeho šíři, a výše uvedené závěry tedy představují pouze dílčí pohled, a nenárokují si proto bezpodmínečnou platnost. Jedním z podnětů ke zpracování této práce, se v jeho počátcích stala především snaha, alespoň nepatrnou měrou přispět k ne příliš rozsáhlému souboru odborné literatury, věnující se v českém prostředí synagogální liturgii. Jak bylo poukázáno již v úvodu, zahrnuje v sobě vymezení tématu této práce současně několik relativně samostatných témat. Tento fakt, spolu se způsobem zpracování pak přispěl k tomu, že jednotlivé oddíly výkladu měly v textu podobu relativně samostatných pojednání, založených na deskripci tradičních konceptů v částečné kombinaci s některými prvky hermeneutiky náboženství a fenomenologie náboženství. Na tomto místě tedy zbývá uvést jednotlivé závěry do vzájemného vztahu, a alespoň částečně odpovědět na otázky, které byly v úvodu této práce položeny.

Připustíme-li relevanci pohledu, který ve vztahu k liturgii akcentuje mimo jiné její úlohu v bezprostředním formování náboženské zkušenosti (jakkoliv samotnou zkušenost nelze bezezbytku postihnout), lze hovořit také o úloze, kterou v liturgii zastávají jednotlivé oddíly, modlitby, či některé motivy a koncepty, jenž jsou skrze liturgii člověku prostředkovány. Nejvýraznějším „prostředkem“ liturgie, na který bylo v této práci poukázáno, je liturgická poezie, tj. *pijutim*. Je to nejen jejich poetický jazyk, četná kompoziční specifika, ale současně s tím také účel, ke kterému byl ten který *pijut* složen, co umožňuje liturgii přítomnému člověku specifickým způsobem prostředkovat jednotlivé tradiční koncepty, a motivy. Pokud je však člověku tímto způsobem určitý koncept prostředkován, lze hovořit rovněž o náboženském prožitku samotného „liturgického dění“. Tím, že člověk dostává příležitost (resp. má povinnost) účastnit se takového „dění“ pravidelně, nejen že se mu skýtá každodenní možnost k neustále se opakující „internalizaci“ jednotlivých „náboženských výpovědí“, ale současně s tím skrze

„liturgický prožitek“ také příležitost k jejich „potvrzení“ ve vlastní zkušenosti (ačkoliv je daný koncept, či dějinná událost liturgií prostředkována „pouze“ zástupně). Takový pohled na liturgii (umožňující odpovědět jednu z otázek, formulovaných v úvodu[875]) pak nepodporují pouze některé tradiční prameny, ale v nejvyšší míře také názor (prostředkovaný skrze výklad v kapitole věnované *Jigdal*), jenž ve vztahu k synagogální liturgii, resp. „liturgickém jazyku“, spatřuje převažující trend židovské tradice, artikulovat náboženský fenomén, který by bylo možno ve vztahu ke křesťanství (z širšího pohledu) označit za „*dogma*“ či „*vyznání víry*“, právě prostřednictvím liturgie, resp. liturgické poezie, a nikoliv formou více či méně precizovaných „zásad“, jejichž přijetí by zakládalo „příslušnost“ k židovskému náboženství, resp. Izraeli.

Vzhledem k tomu, že je to právě „akt stvoření“, jenž v judaismu (a nejen zde) stojí na samotném počátku mnohými způsoby vyjádřeného vztahu člověka (Izraele) k „transcendentní skutečnosti“ (Bohu), nepřekvapí, že jedním z motivů, který je skrze synagogální liturgii artikulován, je právě motiv stvoření. Nicméně k zodpovězení první otázky formulované v úvodu, tj. otázky o úloze motivu stvoření v šabatové liturgii, bylo dále nutné, zaměřit se na formu a kontext, skrze který je liturgií motiv stvoření vyjádřen. Obecně lze říci, že tento motiv zastává v liturgii specifickou úlohu podle toho, jaký charakter mají jednotlivé liturgické části, v nichž je obsažen. V jiných intencích je užit v případě tzv. „prosebných modliteb“ (*Tachanun*), a v jiných intencích např. ve „chvalozpěvech“ (*Alejnu*). Na základě rozboru četnosti vybraných slovních kořenů ve třech základních liturgických částech (*Birchot kri'at Šema, Šemone Esre*, *Kri'at ha-Tora*), tj. slovních kořenů (ברא, יצר, עשה), které jsou již v Gn 1,1–2,3 užity pro vyjádření „Božího stvořitelského jednání“, bylo poukázáno na fakt, že nejčetněji jsou jak v liturgii Šabatu, tak „všedního dne“ zastoupeny jejich deriváty v liturgické části *Birchot kr'iat Šema*, resp. její ranní podobě.

V samotné tradici se lze setkat s přesvědčením, že některá období roku či dne, jsou k liturgickému vyjádření určitých konceptů vhodnější, než jiná. Právě ve vztahu k ranní liturgii lze o motivu stvoření uvažovat ihned v několika souvislostech. Příležitost ke zdůraznění „Boží stvořitelské úlohy“ (skrze koncept „*neustálého obnovování díla*

[875] Tj. jakou „úlohu“ může, s přihlédnutím k motivu stvoření, zastávat v rámci náboženského života samotná liturgie?

stvoření“) v rámci první benedikce *Birchot kri’at Šema,* neposkytuje pouze spojení rána s periodicky se opakujícím „překonáváním noci“ a novým rozbřeskem, ale současně také tradiční interpretace noci, jakožto „nepříznivého období“. K tomu přispívá také tradiční spojení rozbřesku s opětovným „navrácením duše člověku“, a jejím „probuzením k životu“. Ranní *pijut* (*Ha-kol joducha*, resp. jeho „všednodenní“ obdoba *Ha-me’ir*) jsou však ve vzájemném vztahu k benedikci večerní (*Ha-ma’ariv aravim*). Nejen, že skrze zasazení soumraku (nadcházející noci) a ranního rozbřesku do sféry „Božího působení“ na zemi, dochází ve své podstatě k narušení tradičních představ o noci, jakožto „nepříznivého období“, ale současně s tím tedy na tomto místě liturgie jistým způsobem zamezuje vnímat každodenní střídání dne a noci jakožto samozřejmost. Obrazně řečeno, „vytrhuje tento periodicky se opakující cyklus z oblasti profánní samozřejmosti, a udílí jim ryze religiozní rozměr“. „Liturgické dění“ tedy následuje (resp. „využívá“) jednotlivých denních (či ročních) období a jevů, a člověk je tak neustále přiváděn k uvědomění si „Boží stvořitelské úlohy“. S tímto významem motivu stvoření v rámci synagogální liturgie, však velmi úzce souvisí také na další, poněkud specifičtější úloha, kterou zdůraznění motivu stvoření v úvodních částech liturgie, zejména pak liturgie ranní může zastávat. Je to opětovně ranní liturgie (ze všech denních liturgií nejrozsáhlejší), která má podle tradice poskytnout člověku příležitost k určité „individuální přípravě“ před započetím každodenních činností. Rovněž samotná (ať kolektivní či soukromá) modlitba vyžaduje dle tradice vhodnou přípravu, jejíž potřeba je artikulována skrze požadavek „správného *záměru*“ (כונה). Velmi zjednodušeně řečeno, „proces“ získávání „správného *záměru*“ před soukromou modlitbou/bohoslužbou, sestává nejen ze subjektivního uvědomění si „účelu vlastní modlitby“, ale zejména „protějšku“, ke kterému je „směřována“. V tomto smyslu je to tedy neustálé uvědomování si „Boží stvořitelské aktivity“, které pro tradici poskytuje jeden z nejpříhodnějších motivů, skrze který je možné takového „správného *záměru*“ dosáhnout. Význam stvoření (resp. „uvědomění si Boží stvořitelské úlohy“) ve vztahu ke כונה však nebyl ve výkladu ilustrován pouze ranými rabínskými prameny, kde je to právě zdůraznění „Hospodinovy stvořitelské úlohy“, skrze kterou se tradice snaží nejvýstižněji postihnout „úlohu“ Boha v dějinách, ale současně s tím bylo v těchto intencích poukázáno na důležitost motivu stvoření pro významného španělského učence 11. století (autora spisu *Chovot ha-levavot*) Bachju Ibn Pakudu.

Skrze tradiční pojetí požadavku „správného *záměru*“ lze tedy částečně porozumět jednak přítomnosti motivu stvoření v těch částech liturgie, jenž předchází oddílům, u kterých je tradicí požadavek כונה zdůrazňován nejčastěji (tj. zejména v případě benedikcí předcházejících recitaci *Šema Jisra'el*), ale spolu přihlédnutím k „vhodné denní době“ a specifickému chápání ranního probuzení, tedy také v mnohých *pijutech Birchot ha-šachar* (*Ašer jacar*; *Elohaj nešama*; *Ašer natan*), či *Psukej de-zimra* (*Baruch še-amar*; začleněné tanachické Žalmy). Současně s tím však chápání významu motivu stvoření ve vztahu ke כונה a tendenci, vyjadřovat mnohé „náboženské koncepty“ formou liturgické poezie, umožňuje také částečné zodpovězení dalších úvodních otázek[876]. V těchto intencích totiž nelze uvažovat o motivu stvoření pouze v případě šabatové liturgie, ale současně také liturgii „všednodenní“. Nicméně v mnohých dalších liturgických částech (*Birchot kri'at Šema*, *Psukej de-zimra*, *Kedušat ha-jom* šabatové *Amidy*) se však motiv stvoření nenachází izolovaně. V rámci těchto oddílů šabatové, či „všednodenní“ liturgie je „stvoření světa“ (jakožto určitý „religiozní axiom“) zařazen po bok dalších dvou motivů, tj. „zjevení“ a eschatologického očekávání. Spolu s dalšími, jsou však tyto motivy součástí specificky religiozního pojetí linearity dějin. První dva představují „události“ v dějinách světa (Izraele), na jejichž přímou provázanost se třetím motivem, tj. „uskutečnění Božích zaslíbení“ v eschatologicky očekávané době, bylo poukázáno již na příkladu Tanachu.

Obdobně, jako je tomu u motivu stvoření, také v případě těchto náboženských konceptů, jejich liturgické vyjádření poskytuje „prostředek“ k symbolickému „prožití“ těchto „událostí“/“axiomů“ a jejich zkušenostnímu „potvrzení“ a „aktualizaci“. Sama tradice pak nabízí interpretace jednotlivých liturgických částí, jenž člověku symbolicky prostředkují např. „participaci na andělských chválách Boha o prvním Šabatu před *Božím Trůnem*“ (*Keduša de-jocer*, *La-El ašer šavat*), či možnost „stát se svědky Božího stvoření světa“ (*Ve-jechulu*). Také liturgie tedy ve svém celku určitým způsobem reflektuje tradiční koncept, s jehož náznaky se lze setkat již v Tanachu, tj. že „prvotní akt stvoření“ je dějinnou událostí, jejíž (religiozní) „význam“ lze postihnout teprve s perspektivou konečného „završení dějin“. V pozdějších pramenech se s obdobnou představou lze setkat například v představě, že samotná existence světa, tj. jeho „zachování“ je odvislé od „přijetí Tóry Izraelem na hoře Sinaj“ apod.

[876] Tj. jakou roli (či úlohu) může v liturgii, resp. šabatové liturgii motiv stvoření zastávat, a do jaké míry plní v liturgii motiv stvoření svou úlohu nezávisle na tradičním pojetí Šabatu?

Značnou část výkladu však v celé práci tvořila také deskripce tradičních konceptů spojených s motivem stvoření a pojetím Šabatu, které lze buď přímo rozeznat v jednotlivých liturgických textech, nebo tvoří jejich ideové pozadí. Cílem však nebylo poukázat na historický vývoj těchto tradičních imaginací, ale spíše na jejich význam ve vztahu k synagogální liturgii. Vzhledem k nastíněnému dějinnému modelu, spolu s obsahem, který tradice v „instituci" Šabatu spatřuje, se jedním z ústředních motivů stal také význam náboženských zákonů, a specifické pojetí Tóry v židovské tradici. Uvedená dějinná kauzalita, reflektovaná také liturgickým pořádkem, resp. obsahem liturgie, byla na mnohých místech ilustrována skrze tradiční pojetí „Hospodinovy *smlouvy* s Izraelem", ve kterém je to především dodržování zákonů (tradicí chápaných jakožto „Bohem zjevené"), co vede také k „ideálnímu završení"dějinného vývoje – (tradičními pojmy „příchodu *budoucího světa*"). Na tomto místě však hraje nezastupitelnou roli Šabat. Ten je již v Tanachu označen za „*znamení* [אות] *smlouvy*" či „*věčnou smlouvu*" (ברית עולם), přičemž dodržování přikázání s ním spojených, je zde odvozeno v prvé řadě právě z autority „zjevení", a současně s tím také od požadavku (jenž je v pozdější tradici podstatně zdůrazněn) „nápodoby Boha". Ačkoliv je tedy dodržování Šabatu na tomto místě odvozeno od „opakování Božího jednání po ukončení aktu stvoření" (Ex 20,8-11), pojem שַׁבָּת se v Tanachu v přímé souvislosti se stvořením (vyjma Gn 2,1-3, tj. jako „*sedmý den*") vykytuje pouze na dvou místech knihy Exodus. Obdobně také v Žalmu 92 se nelze setkat s explicitně vyjádřeným motivem stvoření, ale skrze užité metafory „*spravedlivého*" a „*svévolného*", je možné jej interpretovat spíše v souvislosti s eschatologickým očekáváním. Tato pozice, kterou šabatová přikázání v Tanachu zaujímají, pak v pozdější rabínské tradici našla vyjádření v konceptu, podle kterého jsou to právě přikázání spojená s Šabatem, jejichž splnění, má stejnou „hodnotu", jaká je přisuzována splnění všech 613 *micvot*, a nalezneme zde rovněž výroky, podle kterých je to právě dodržení jen jediného Šabatu celým Izraelem, co „uspíší příchod *budoucího světa*" (העולמ הבא). S přihlédnutím k dalším výrazným motivům, které jsou v Tanachu s Šabatem, tj. „*sedmým dnem*" spojeny (např. jeho „posvěcení Hospodinem" – Gn 2,3), pak nepřekvapí, že je to právě Šabat, který je tradicí chápán jakožto jistá „anticipace" očekávaného eschatologického „završení dějin".

Vzhledem k tomuto velmi stručně nastíněnému pojetí, pak výše uvedené „dějinné události"/"axiomy" tvoří pro tradici vždy určitý aspekt širokého významového obsahu,

spjatého s „institucí“ Šabatu. V tomto smyslu tedy také šabatová liturgie akcentuje obdobnou měrou všechny tři uvedené „axiomy“, a motiv stvoření zde nezaujímá (oproti ostatním), podstatnější úlohu. Snad nejvýstižněji je tento univerzální aspekt Šabatu v židovské tradici vyjádřen skrze střední požehnání šabatové *Amidy*, kde je počínaje večerní, a konče odpolední *Amidou*, Šabat zasazen do intencí stvoření, „zjevení“, a nakonec eschatologického očekávání. Obdobný závěr vyplývá také z velmi zjednodušené analýzy četnosti derivátů slovních kořenů ברא, יצר, עשה v obsahu základních liturgických celků. Také na základě tohoto rozboru lze říci, že šabatová liturgie se k motivu stvoření nevztahuje výrazně širší měrou, než liturgie „všednodenní“. Pokud lze však ve vztahu k šabatové liturgii skutečně hovořit jednom z motivů, který některé liturgické oddíly akcentují poněkud silněji, je to spolu s motivem „darování Tóry“ také prvek eschatologického očekávání. Například v rámci *Psukej de-zimra* lze tyto motivy chápat ve spojitosti s požadavkem získání „správného *záměru*“ před šabatovou liturgií (nejen, že je její nedílnou součástí právě *Kri'at ha-Tora*, ale podle tradice se samotné „zjevení“ mělo odehrát právě na Šabat). Nicméně zdůraznění eschatologického motivu v dalších částech liturgie (např. *Ha-kol joducha*[877]) lze interpretovat právě v souvislosti s Šabatem, jakožto určité „anticipace“ eschatologicky očekávané doby.

Ve vztahu k souvislosti dodržování přikázání a motivu stvoření bylo ve výkladu dále velmi stručně poukázáno na fakt, že již v rámci odborných diskusí věnujících se Tanachu je možné se setkat s hypotézami, které v úvodním stvořitelském narativu knihy Genesis spatřují vyjádření určitého „světového řádu“, který je Izraelem uskutečňován, resp. „opakován“ prostřednictvím dodržování zákonů. Jakkoliv byly tyto hypotézy formulovány s převažujícím akcentem metody fenomenologie náboženství, či literární kritiky textu, ve vztahu k této práci je však podstatné, že s artikulací velmi podobného motivu je možné se setkat také v pozdějších textech, které však tlumočí ryze tradiční postoj. Již v raných rabínských komentářích se tak lze setkat s myšlenkou, později dále rozvíjenou, že samotná Tóra „Bohem zjevená Izraeli“, obsahuje určitý „*řád světa*“ (סדר עולם), podle kterého měl „Bůh svět stvořit“, a bez kterého nemůže existovat. V tomto pojetí však současný svět tomuto „ideálnímu stavu“ obsaženém v Tóře neodpovídá, a „úkolem Izraele“ je tedy nejen neustále tento „řád do světa vnášet“, ale současně také celý svět opětovně „přivádět“

[877] Srov. např. také soubor chvalozpěvů *Psukej bracha* při zakončení *ma'ariv le-moca'ej šabat*, či *Ve-ani tefilati* před započetím *Kri'at ha-Tora* na *mincha*.

k jeho „dokonalému stavu“, který je však možno „zcela uskutečnit“ pouze v „eschatologicky očekávané době“. Takové pojetí, jakkoliv ve svém konečném rozvinutí představuje poměrně pozdní tradici, může do značné míry přispět k porozumění tendenci, odvozovat například počátky jednotlivých svátků, samotné liturgie, či přednesu *Šema Jisra'el* právě z výkladů „Božího stvořitelského jednání“, jenž je pro tradici vyjádřeno zejména v rámci Gn 1,1-2,25.

Z tohoto pohledu, lze však otázku po významu motivu stvoření v liturgii, a také samotné liturgie zodpovědět rovněž poněkud odlišným způsobem, tj. skrze deskripci tradičního pojetí dodržování zákona, resp. zákonů spojených se Šabatem. Skrze uvedené pojetí je v konečném důsledku z pohledu tradice samotné plnění *micvot*, resp. „následování *písemné* a *ústní* Tóry“ chápáno jakožto jistá „participace“ na „neustálém udržování světa v existenci“, a současně tedy také jeho „utváření“. V rámci výkladu bylo stručně poukázáno také na dva analogické motivy, jimiž tradice vyjadřuje obdobnou myšlenku, tj. důležitost zachovávání zákonů. První z nich je obsažena již v raných spekulacích nad „dokonalostí Boha“ a „nedokonalostí stvořeného světa“, resp. člověka. Celý svět se v tomto konceptu nachází v neustálém „napětí“ mezi dvěma „Božími atributy“ („*atributem soudu*“ – מדת הרחמים a „*atributem milosrdenství*“ - מדת הדין), přičemž pouze určitá „harmonie“ mezi nimi dokáže svět udržet v existenci. Druhý koncept pak explicitně souvisí se Šabatem. Ten je zde chápán jakožto den „nadaný Bohem kvalitou svatosti“, tj. „posvátný čas“, jehož svatost však nepřechází pouze na Izrael, ale do celého světa. V obou těchto konceptech je však rozhodující právě určitý „aktivní podíl“ Izraele. Skrze dodržování zákona tak Izrael nejen „uvádí do rovnováhy zmíněné dva Boží atributy“ (díky které „svět může existovat“), ale současně také „přivádí ke světu Boží svatost“ – tj. opětovně svět navrací k „prvotnímu dokonalému stavu“. Nicméně tento stav však není tradicí spatřován na počátku dějin, ale obdobně jako v předchozím případě v jejich „završení“- eschatologicky očekávané době. Z tohoto specifického konceptu, jehož nejvýraznější vyjádření bylo ve vztahu k liturgické části *Kabalat Šabat* velmi stručně ilustrováno na příkladu tzv. „luriánského“ pojetí „*nápravy světa*“ (תיקון עולם), však vyplývá velmi podstatný prvek umožňující alespoň částečné porozumění jednomu z aspektů tradičního pojetí liturgie. Vzhledem k tomu, že přikázání spojená se Šabatem představují pro tradici určitý „souhrn“ celé Tóry, pak nezastupitelnou úlohu v tomto směru

zaujímá právě šabatová liturgie, která tedy sama o sobě z tradičního pohledu představuje „stvořitelský akt“, na kterém se může Izrael (byť symbolicky) podílet.

Pokud však byla tato práce z velké míry založena na deskripci tradičních motivů, a sledována byla rovněž některá specifika šabatové liturgie ve vztahu k liturgii „všedního dne“, je na tomto místě nutno podotknout, že z velké části závisí rozlišení pojmů „všednodenní liturgie“ a „šabatová liturgie“ (pomineme-li některé faktické rozdíly) především na rovině tradiční interpretace. Jedna a tatáž liturgická část je v případě liturgie sváteční interpretována do značné míry odlišně, než v rámci liturgie „všednodenní“. Z tohoto pohledu lze zodpovědět také další otázku, položenou v úvodu, tj. jaký vztah lze spatřit mezi zdůrazněním (nejen) motivu stvoření v liturgii Šabatu, a liturgii „všedního dne“. Ilustrativním příkladem se v tomto smyslu může stát opět soubor prvních benedikcí *Birchot kri'at Šema* na *šacharit*. V rámci „všedního dne“ (ve shodě s tradičními interpretacemi) lze *pijut Ha-me'ir* chápat ve vztahu k zdůraznění „každodenní obnovy“ světa – tj. střídání světla a tmy, dne a noci. Nicméně jeho šabatová obdoba (nesoucí název *Ha-kol joducha*), spolu proměnou celého oddílu prostřednictvím zařazení dalších *pijutim* (*El Adon*, *La-El ašer šavat*) však již celému tomuto liturgickému celku udílí poněkud odlišný význam. S přihlédnutím k faktu, že takovou proměnou prochází na Šabat pouze ranní soubor úvodních požehnání předcházejících recitaci *Šema Jisra'el*, zde motiv Boha, který „osvětluje zemi“, již nemusí odkazovat „pouze“ k „Božímu stvořitelskému aktu“, ale současně také příchodu Šabatu, který je v mnoha tradičních komentářích vnímán právě ve smyslu „sestupu *Božího světla*“ (אור יהוה), resp. „*Boží přítomnosti*“ (שכינה) ke světu. Obdobně je tomu také u liturgického uplatnění Žalmu 92, jenž v šabatové liturgii (zejm. *Kabalat Šabat*) symbolicky vyjadřuje příchod samotného Šabatu, oproti tomu v liturgii jiných svátků je často spojen s eschatologickým očekáváním.

11 Doslov

Na tomto místě je tedy možné se opětovně navrátit k samotnému úvodu této práce, resp. k citované básni *Prinzessin Sabbat*. Teprve zde, v samotném závěru, je (jak věřím), alespoň částečně možno osvětlit důvody, které mne vedly k tomu, abych si pro celkové uvedení do tématu vybral právě část z díla poněkud kontroverzní osobnosti z dějin židovské tradice. V rámci této básně Heinrich Heine (jakkoliv cíleně, či nikoliv) širšímu, a převážně ne-židovskému okolí, prostředkoval (a specifickým poetickým jazykem vyjádřil), několik podstatných momentů tradičního pojetí Šabatu, jejichž reflexi lze nalézt

také v samotné liturgii. Nejen, že zde Heine jakýmkoliv způsobem neakcentoval motiv stvoření, a celou báseň koncipoval v mezích domácích šabatových obřadů a liturgie, ale současně s tím také osobitým způsobem popsal „*sedmý den*“ – Šabat, jakožto jediný den týdne, ve kterém dochází (přinejmenším pro Izrael) k „obnově původního stavu věcí, a návratu k jejich ideálnímu uspořádání“ – tj. (tradičními pojmy), Šabat jakožto „anticipaci *budoucího světa*“.

Rád bych touto cestou také poděkoval vedoucímu své práce Mgr. Štěpánu Lisému, Th. D. za otevřenost, podnětné připomínky a zejména kritický přístup, který se při zpracovávání tématu ukázal jako velmi cenný. Současně s tím bych rád poděkoval také pracovníkům knihovny Židovského muzea v Praze za jejich vstřícnost a Mgr. Karlu Hrdličkovi z Katedry antropologických a historických věd Západočeské univerzity v Plzni.

12 Seznam použité literatury

12.1 Pramenná literatura

Ben Joseph Ibn Paquda, Bahya. *The Book of Direction to the Duties of the Hearth*. 1. vyd. Z arabského originálu přel. Menahem Mansoor. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. 472 s. [Název originálu: *Al-Hidāya ilā Fara'id al-Qulūb.*]. ISBN 0 7100 7405 0.

Biblí Svatá: aneb Všecka svatá Písma Starého i Nového Zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613. Praha, Britická i zahraničná společnost biblická. 1899.
Jeruzalémská Bile: Písmo Svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Překlad: František X. Halas; Dagmar Halasová. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s. r. o., 2009. 2229 s. ISBN 978-80-7195-289-3.

Code of Jewish Law: A Compilation of Jewish Laws and Customs [*Kitzur Shulhan Arukh*]. Ed. Rabbi Solomon Ganzfried. Přel. Hyman E. Goldin. 5. vyd. New York: Hebrew Publishing Company, 1998. [xxxii; Volume I. 154 s.; Volume II. 150 s.; Volume III. 121 s.; Volume IV. 137 s.]. ISBN 0-88482-779-8.

Cohen, Herman. *Talmud pro každého: Historie, struktura a hlavní témata Talmudu.* Přel. Olga Sixtová, Eva Adamová. 1. vyd. Praha: Sefer, 2006. 479 s. [Edice: Judaika; sv. 12. Název originálu: *Everyman's Talmud, the major teachings of the rabbinic sages*.]. ISBN 80-85924-49-8.

Finkelman, Shimon; Scherman, Nosson. *Shabbos: The Sabbath – Its Essence and Significance / A Presentation Anthologized from Talmudic and Traditional Sources*. 1. vyd. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1991. 235 s. ISBN 0-89906-602-X.

Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews:* [Vol I.] *Bible Times and Characters From the Creation to Jacob*. Z německého manuskriptu přeložila Henrieta Szold. Philadelphia: Jewish publication Society of America, 5707-1947. 424 s. [První vydání: 1909.]. ISBN neuvedeno.

Glazerson, Matityahu. *The Mystical Glory of Shabbath and Festivals*. 1. vyd. Jerusalem – New York: Feldheim Publishers, 1985.165 s. ISBN 0-87306-372-4.

Heine, Heinrich. *Hebrejské melodie: Princezna Sabat, Jehuda ben Halevy, Disputace*. Přel. Alfred Fuchs. Praha: K.Janský, 1911 [Knihovny »Člunu« svazek I.] 66 s. ISBN neuvedeno.

Heschel, Abraham Joshua. *Šabat: Jeho význam pro současného člověka*. Přel. Tereza Krekulová. 1. vyd. Praha: Academia, 2009. 95 s. [Název originálu: *The Sabbath: Its meaning for Modern Man*.]. ISBN 978-80-200-1721-5.

Chamiša chumše tora: Pět knih Mojžíšových. Přel. Isidor Hirsch, Gustav Sicher. Praha: Svaz pražských náboženských obcí židovských, 1932. 712 s. [Hebrejsko-české vydání.]. ISBN neuvedeno.

Kitzur Shulchan Aruch: A new translation and commentary by rabbi Avrohom Davis [Volume I.]. New York: Metsudah Publications, 1996. 687 s. [Hebrejsko-anglické vydání.]. ISBN 1-931681-25-2.

Landau, J. L. *The Sabbath* [The Chief Rabbi, Prof J. L. Landau to the Weltverband der Schomre Schabos.] Johannesburg: The Ivri Publishing Society. Ltd., 12 s. [Rok vydání a ISBN neuvedeno.].

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed. Vol. I*. Přel. Shlomo Pines. Úvodní esejí opatřil Leo Strauss. 1. vyd. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1963. 231 s. ISBN 0-226-50230-9.

Midrash rabbah: Deuteronomy. Přel. J. Rabinowitz. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. 4. vyd. London – New York: Soncino Press, 1983. 245 s. ISBN 0-900689-38-2.

Midrash rabbah: Exodus. Přel. S. M. Lehrman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. 3. vyd. London: Soncino, 1983. 581 s. ISBN 0-900689-38-2.

Midrash rabbah: Genesis I. Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. 3. vyd. London: Soncino, 1983. [Vol. I. s. 1 – 508]. ISBN 0-900689-38-2.

Midrash rabbah: Genesis II. Přel. H. Freedman. Eds. Maurice Simon; I. Epstein; H. Freedman. 3. vyd. London-New York: The Soncino Press, 1983. [Vol. II. s. 509 – 1003] ISBN 0-900689-38-2.

Mindel, Nissan. *AS FOR ME – MY PRAYER: A commentary on the Daily and Shabbat prayers*. [Volume Two: Shabbat Prayers]. 2. vyd. Brooklyn, N. Y.: Merkos L'inyonei Chinuch, 1990. 185 s. ISBN 0-8266-0311-4.

Munk, Ellie. „Židovská modlitba". Přel. Leo Pavlát. In. Židovská Ročenka, 5752/1991-1992. s. 15-22. [Výňatek z knihy Ellieho Munka: *Le Monde des prieres*.].

PIRKEJ AVOT: Výroky Otců. Přeložil a komentářem opatřil Bedřich Nosek. 1. vyd. Praha: Sefer, 1994. 238 s. [Hebrejský text s českým překladem. Pirkej Avot (komentář) – 184 s.; Výroky Otců (פרקי אבות) – 54 s.]. ISBN 80-900895-7-7.

Pirkê de Rabbi Eliezer. Přel. M. Friedlander. 1. vyd. Skokie (Illinois): Varda Books, 2004-5764. 641 s. ISBN 1-59045-994-6.

Steinsalz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*. 1.vyd. New York: Schocken Books; Israel Institute for Talmudic Publications, 2000. [Název původního vydání: *Ha-siddur Veha-tefillah*. Tel Aviv, 1994.]. 464 s. ISBN 0-8052-1147-0.

Ramban. *The Torah: With Ramban's Commentary, Translated, Annotated, and Elucidated. Volume 1 – Bereishis/Genesis.* Přel. Rabbi Yaakov Blinder; Rabbi Yoseph Kamenetsky. N. Y. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 2004. 597 s. [The ArtScroll Series.]. ISBN 1-57819-425-3.

Schauss, Hayyim. *The Jewish Festivals: History & observance*. Přel. Samuel Jaffe. New York: Schockem Books, 1962. 316 s. [První vydání v roce 1938. Union of American Hebrew Congregations.]. LCCCN 62-13140.

Sidur Adir ba-marom: le-chol le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi. [Nosach Aškenaz]. Přeložil a komentářem opatřil Jiří Blažek. 1. vyd. Praha: Bergman Tomáš, 2008 / 5768. 676 s. [Hebrejský text s českým překladem. Paralelní název: *Sidur: modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem*. Edice: Judaica.]. ISBN 978-80-904207-0-0.

Sichat Jicchak. Prof. S. J. Kaempfa modlitby pro všecky dny všední, sabaty a svátky jakož i Jom Kipur Katán. Přel. M. Kraus. Praha: Samuel W. Pascheles a syn, 1937. 456 s. ISBN neuvedeno.

Talmud bavli: The Gemara. The classic Vilna edition, with an annoteted, interpretative elucidation, as an aid to Talmudic study: The Horn edition of Seder Moed. Tractate Chagigah. Eds. Hersh Goldwurm; Dovid Kamenetsky; Yisroel Simcha Schorr. et al. 1. vyd. [dotisk] New York: Mesorah Publications, 1999. [The Schottenstein edition. The ArtScroll Series. Hebrejsko-anglicky.]. ISBN 1-57819-006-1.

The Complete ArtScroll Machzor: Rosh Hashanah [Nusach Ashkenaz]. Přel. Nosson Scherman. Eds. Meir Zlotowitz; Avie Gold. N. Y. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1985. 710 s. [Variantní název: *Machzor zichron lipa*/*The Complete Artscroll Machzor.*]. ISBN 0-89906-698-4.

The Complete ArtScroll Machzor: Yom Kippur [Nusach Ashkenaz]. Přel. Nosson Scherman; Eds. Rabbi Meir Zlotowitz; Rabbi Avie Gold. N. Y. Brooklyn Mesorah Publications, Ltd, 1991. 874 s. [Variantní název: *Machzor chaim Yechezkel*/*The Complete Artscroll Machzor.*]. ISBN 0-89906-698-4.

The Complete ArtScroll Siddur: Weekday/Sabbath/Festival [Nusach Ashkenaz]. Přel. Nosson Scherman; Eds. Meir Zlotowitz. N. Y. Brooklyn: Mesorah Publications, Ltd., 1984. 1050 s. [Variantní název: *Siddur Ahavas Shalom*/*The Complete ArtScroll Siddur.*]. ISBN 0-89906-654-2.

The Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: BERAKHOT. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein. London: Soncino, 1990. ISBN 0-900689-56-0.

The Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud: SHABBATH. Přel. H. Freedman. Ed. Isidor Epstein. London-Jerusalem-New York: The Soncino Press, 1987. ISBN 0-900689-90-0.

The Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: SEDER MO'ED: ROSH HASHANAH, BEZAH, SHEKALIM. Přel. Maurice Simon. Ed. I. Epstein. London: Soncino, 1990. ISBN 0-900689-82-X.

The Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud: TA′ANITH. Přel. J. Rabbinowitz. Ed. I. Epstein. London: Soncino, 1990. ISBN 0-900689-84-6.

The Metsudah siddur: Sabbath – festival prayers: A new linear siddur with English translation and anthology of the classic commentaries. Ed. Avrohom Davis. 3. vyd. New York: Ziontalis Book Division, 1983. 667 s. ISBN neuvedeno.

The Mishnah: A New Translation. Přel. Jacob Neusner. New Haven/London: Yale University Press, 1988. ISBN 0-003-05022-4.

The Pentateuch and Rashi's Commentary: A linear Translation into English. [Volume I. - Genesis]. Eds. Rabbi Abraham ben Isaiah; Rabbi Benjamin Sharfman; Harry M. Orlinsky; Rabbi Morris Charner. New York [Brooklyn]: S. S. & R. Publishing Company, Inc. 1949. 513 s. ISBN neuvedeno.

12.2 Sekundární literatura

12.2.1 Monografie a krátké studie

Bacchiocchi, Samuele. „Remembering the Sabbath: The Creation-Sabbath in Jewish and Christian History". In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds. Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; William H. Shea. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991. s. 69 – 97. ISBN 0-8245-1093-3.

Bottéro. Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. 1. vyd. Praha: Academia, 2005. 287 s. ISBN 80-200-1348-2.

Černá, Zlata; Heller, Jan; Věna Hrdličková et al. *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997. 543 s. ISBN 80-7021-223-3.

Damohorská, Pavla. *Šma Jisra'el*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2006. 149 s. ISBN 80-246-1094-9.

Dan, Joseph. *Jewish Mysticism and Jewish Etics*. 2. vyd. Northvale: J. Aronson, 1996. xi. 174 s. ISBN 1568215630.

De Vries, Simon Philip. *Židovské obřady a symboly*. Přel. Marie Holá. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009. 299 s. [Název původního vydání: *Jüdische Riten und Symbole*.]. ISBN 978-80-7021-963-8.

Di Sante, Carmine. *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*. 1. vyd. Přel.: Daniel Korte. Praha: OIKOYMENH, 1995. 242 s. ISBN 80-86005-00-3.

Dohmen, Christoph; Stemberger, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 283 s. ISBN 978-80-7021-87201-874-7.

Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A comprehensive history*. Přel. Raymond P. Schneidlin. 1. vyd. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1993. 501 s. ISBN 0-8276-0445-9.

Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Přel. Kateřina Dejmalová et al. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008. 519 s. [Edice Dějiny náboženského myšlení. Sv. 1.]. ISBN 978-80-7298-288-2.

Elidade, Mircea. *Posvátné a profánní*. 1. vyd. Přel. Filip Karfík. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. 156 s. ISBN 80-85795-11-6.

Frank, Daniel H. „Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism". In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 136 – 156 s. ISBN 0-521-65574-9.

Freedman, Daphne. „Lurianic Creation Myths". In. *Imaging Creation*. Eds. Markham J. Geller; Mineke Shipper. Leiden – Boston: Brill, 2008. 389 – 404. ISBN 978 90 04 15765 1.

Ginsburg, Elliot Kiba. *The Sabbath in the classical Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1989. 341 s. [Edice: SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion.]. ISBN 0-88706-778-6

Gillman, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Přel.: Kateřina Kofroňová. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 252 s. ISBN 978-80-7021-871-6.

Harvey, Warren Zev. „A Third Approach to Maimonides Cosmogony-Prophetology Puzzle". In. *Harvard Theological Review*. Ed. Helmud Koester et al. 71, 1. [January 1981]. s. 287 – 301. ISSN 0017-8160.

Hayoun, Mauryce Ruben. *Stredoveká židovská filozofia*. Přel. Zuzana Malinovská-Šalamonová. Bratislava: Archa, 1997. 134 s. ISBN 80-7115-127-0.

Hayoun, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdobou a Berlínem I.* Přel. Jindřich Vacek. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 1998. 462 s. [Edice: Katarze; sv. 4. Název originálu: *Lumières de Cordobe à Berlin*.]. ISBN 80-7207-203-X.

Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Rencounter in Palestine during the Early Hellenistic period*. 2. jednosvazkové vyd. London: XPRESS REPRINTS, 1996. 335 s. [Volume One: Text; Volume Two: Notes and Bibliography. První dvousvazkové vydání: 1974.]. ISBN 1 85931 050 8.

Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud*. Přel. Rychard S. 1. vyd. Sarason. Berlin – New York: Walter De Guyter, 1977. 320 s. [Název originálu: *Ha-tefila bi-tekufat ha-Tana'im veha-Amora'im*. Edice: Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums; Bd. IX.]. ISBN 3-11-004289-4.

Hoffman, Lawrence A. *The Canonization of the Synagogue Service*. Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1979. 245 s. [Edice: Studies in Judaism and Christianity in antiquity. Sv. 4.]. ISBN 0-268-00727-6.

Hyman, Arthur. "Maimonides' 'Thirteen Principles'". In. *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Ed. Alexander Altman. Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 119 – 144. [on-line zdroj]. Dostupné z: www.mhcny.org/pdf/MN/Maimonides%20Thirteen%20Principles.pdf. [Citováno 21. dubna 2010; strany elektronické verze: 1 – 24]. Datum poslední aktualizace: neuvedeno.

Idel, Moše. *Kabala: Nové pohledy*. Přel. David Biernot. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 445 s. [Název originálu: *Kaballah. New Perspectives*.]. ISBN 80-7021-63-8.

Kellner, Menachem Marc. *Dogma in medieval jewish thought : From Maimonides to Abravanel*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 310 s. [Edice: The Littman Library of Jewish civilization. Eds. David Goldstein; Louis Jacobs; Vivian D. Lipman.]. ISBN 0-19-710044-9.

Kimelman, Reuven. „The *Shema'* Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation". In. KENISHTA: Studies of the Synagogue World. Ed. Joseph Tabory. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2001. s. 9 – 105 [anglická sekce]. ISBN 965-226-237-4.

Lambert, W. G. „Mesopotamian Creation Stories". In. *Imaging Creation*. Eds. Markham J. Geller; Mineke Schipper. Leiden – Boston: Brill, 2007. s. 15 – 59.[Edice: IJS Studies in Judaica: Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies, University College London. Vol.: 5.] ISBN978 90 04 15765 1

Langermann, Tzvi. „Maimonides and the Sciences". In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds. Daniel H. Frank; Oliver Leaman. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s.157 - 175. ISBN 978-0-521-65574-3.

Lyčka, Milan. „Pojetí Božství v Judaismu". In. *Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa*. Red. Radek Chlup. 1. vyd. Praha: Dharma Gaya, 2004. s. 99 – 129. ISBN 80-86685-42-X

McKay, Heather A. „New Moon or Sabbath?" In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; Willian H. Shea. 1. vyd. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991. s. 12 - 27. ISBN 0-8245-1093-3.

McKay, Heather A. *Sabbath & Synagogue: The question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*. 2. vyd. Boston – Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001. xiv. 279 s. ISBN 0-391-04151-7.

Meier, Samuel A. „The Sabbath and Purification Cycles". In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; Willian H. Shea. 1. vyd. New York: The Crossroad Publisching Company, 1991. 3 - 11. ISBN 0-8245-1093-3.

Mýty Staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách. Ed. Miloslav Žilina. Přel. Blahoslav Hruška, Lubor Matouš, Jiří Prosecký, Jana Součková. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977. 371 s. ISBN neuvedeno.

Neusner, Jacob. *The Rabbinic Utopia*. Lanham: University Press of America, 2007. xvi. 129 s. [Edice: Studies in Judaism.]. ISBN 978-0-7618-3883-8

Noort, Ed. „The Creation of Light in Genesis 1:1-5: Remarks on the Function of Light and Darkness in the Opening Verses of the Hebrew Bible". In. *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context or Judaism, Ancient Philosophy, Christiani and Modern Physics*. Ed. George H. van Kooten. Leiden – Boston: Brill, 2005. [Edice: Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions; Volume VIII.]. s. 3 – 20. ISBN 90 04 14233 5.

Nosek, Bedřich; Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005. 160 s. ISBN 80-246-0986-X.

Nosek, Bedřich. „Hospodina stále před oči si stavím: O mystice modlitby v judaismu“. In. *Židovská ročenka*. 5750/1989-1990. s. 12 – 21. ISBN neuvedeno.

Petuchowski, Jakob J. „The Liturgy of the Synagogue: History, Structure, and Contents“. In. *Approaches to Ancient Judasim. Volume IV: Studies in Liturgy, Exegesis, and Talmudic Narrative*. Ed. William Scott Green. Chicago [California]: Scholar Press, 1983. s. 1 – 64. ISBN 0-89130-673-0.

Petuchowski, Jakob J. *Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyyut*. 1. vyd. London – Henley – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978. 153 s. [Edice: The Littman Library of Jewish Civilization. Eds. David Goldstein; Louis Jacobs; Lionel Kochan.]. ISBN 0 7100 8334 3.

Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New perspectives on Jewish liturgical history*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 437 s. ISBN 0 521 44087 4.

Rukriglová, Dita. *Náčrt dějin středověké židovské filosofie*. Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava [Inštitut judaistiky Univerzity Komenského], 1999. 128 s. ISBN 80-224-1368-8.

Sadek, Vladimír. „The Spiritual World of Rabbi Judah Loew Ben Bezalel“. In. *Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews.* Vol. IV. Eds Lewis Weiner; Gertrude Hirschler. New York: The Siociety for the History of Czechoslovak Jews, 1991 – 1992. s. 101 – 119. ISBN neuvedeno.

Sadek, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha: Fra, 2003. 220 s. ISBN 80-86603-05-9.

Samuelson, Norbert M. *Judaism and the doctrine of creation*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 376 s. ISBN 0 521 45214.

Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. 2. vyd. Oxford – Portland – Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005. 221 s. ISBN 1-874774-90-0.

Shatz, David. „The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy“ In. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Eds. Daniel H. Frank; Oliver Leaman. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s. 16 – 37. ISBN 978-0-521-65574-3.

Scholem, Gershom. *Jewish gnosticism, Merkabah mysticism and talmudic tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. 136 s. ISBN neuvedeno.

Scholem, Gershom. *Kabala a její symbolika*. Přel. Romana Majerová. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 1999. 188 s. [Název originálu: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik.*]. ISBN 80-7207-315-X.

Scholem, Gershom. *Počátky kabaly*. Přel. Mirko Beneš. 1. vyd. Praha: Malvern, 2009. 394 s. [Název originálu: *Ursprung und Unsprung und Anfänge der Kabbala.* Edice: Aurélie.]. ISBN 978-80-86702-52-0.

Simkins, Ronald A. *Creator & Creation*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1994. xii. 306 s. ISBN 1-56563-042-4.

Starý Zákon: Výklad s překladem [9 - Žalmy]. Eds. Miloš Bič; Milan Balabán; Jan Heller et al. 2. vyd. Praha: Kalich, 1982. 558 s. ISBN neuvedeno.

Stemberger, Günter. *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*. Přel. Petr Sláma. Praha: Vyšehrad, 1999. 448 s. [Název originálu: *Einleitung in Talmud und Midrasch*.]. ISBN 80-7021-301-9.

Stern, Marc. *Svátky v životě Židů: Vzpomínání, Slavení, Vyprávění*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. 248 s. ISBN 80-7021-551-8.

Syrén, Roger. 'The Metaphoric Use of "Light" and "Darkness" in some Biblical and Post-Biblical Traditions'. In. *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective: Essay in Memory of Karl-Johan Illman*. Eds. Jacob Neusner; Alan J. Avery-Peck; Antti Laato et al. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: University Press of America, 2006. s. 409 – 418. ISBN 0-7618-3362-5.

The Jewish Study Bible. Eds. Adele Berlin; Marc Zvi Brettler; Michael Fishbane. et al. Oxford: Oxford University Press, 2004. 2181 s. [V roce 1985 a 1999 vydáno v: *Jewish Publication Sciety - TANAKH translation.*]. ISBN 357910864.

The Wisdom of the ZOHAR: An Anthology of Texts III. Ed. Isaiah Tishby. Přel. David Goldstein. London – Washington: The Littman Library of Jewish Civilization, 1994. [Volume III. ix, 868-1596 s.]. ISBN 1-874774-28-5.

Trudinger, Peter L. *The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple*. 1. vyd. Leiden – Boston: Brill, 2004. 321 s. [Edice: Supplements to Vetus Testamentum. Vol. XCVIII.]. ISBN 90 04 12968 5.

Van Ruten, Jacques. „Back to Chaos: The Relationship between Jeremiah 4:23-26 and Genesis I.“ In. In. *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christiani and Modern Physics*. Ed. George H. van Kooten. Leiden – Boston: Brill, 2005. [Edice: Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions; Volume VIII.]. 21 - 30. ISBN 90 04 14233 5.

Wurzburger, Walter S. „A Jewish Theology and Philosophy of the Sabbath“ In. *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*. Eds Tamara C. Eskenazi; Daniel J. Harrington; Willian H. Shea. 1. vyd. New York: The Crossroad Publisching Company, 1991. 139 – 148 s. ISBN 0-8245-1093.

12.2.2 Slovníky, slovníková a encyklopedická hesla

Abrahams, Israel. „Prayer“. In. *Encyclopaedia Judaica. Volume 16* [Pes - Qu]. Eds. Fred Skolnik; Michael Berenbaum et al. 2. vyd. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 456 – 461. ISBN 0-02-865945-7.

Abrahams, Israel; Haberman, Jacob. „Belief“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 3* [Ba – Blo]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. 2. vyd. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 290 - 294. ISBN 978-0-02-865931-2.

Altmann, Alexander. „Articles of Faith“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 5* [Coh – Doz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. 2. vyd. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 529 - 532. ISBN 978-0-02-865933-6.

Horyna, Břetislav. „Dogma“. In. *Judaismus, křesťanství, Islám*. Eds. Helena Pavlincová, Břetislav Horyna. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 272 - 273. ISBN 80-7182-165-9.

Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic Literature.* Sv I. א-כ. New York: The Judaica Press, 1996. xvii. 1236 s. ISBN 0-910818-05-3.

Papoušek, Dalibor; Pavlincová Helena. „Vyznání víry“. In. *Judaismus, křesťanství, Islám*. Eds. Helena Pavlincová, Břetislav Horyna. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. s. 495. ISBN 80-7182-165-9.

Pípal, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1997. 198 s. ISBN 80-7017-121-9.

Rothkoff, Aaron; Bayer, Bathja. „Yigdal“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 21* [Wel – Zy]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. 2. vyd. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House.]. 2007. s. 373 – 374. ISBN 978-0-02-865949-7.

Paul, Shalom M. et al. „Creation and Cosmogony“, In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 5* [Coh-Doz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. 2. vyd. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 273 – 280. ISBN 0-02-865933-3.

Scholem, Gershom. „Kabbalah“. In. *Encyclopaedia Judaica: Volume 11* [Ja-Kaz]. Eds. Fred Skolnik; Michale Berenbaum. 2. vyd. New York: Thomson Gale [Jerusalem: Keter Publishing House], 2007. s. 586 – 677. ISBN 0-02-865939-2.

Wolf, George. *Studies in the Hebrew Bible and Early Rabbinic Judaism*. New York: Vlastním nákladem autora, 1994. [Tisk: Moriah Offset Co. 115 Empire Blvd. Brooklyn, N.Y. 11225 (718) 693-3800]. 183 s. ISBN neuvedeno.

12.2.3 Počítačové programy

Bible Works [počítačový program]. Verze: 4.0.034d. 1998 Bible Works, LCC. Computer Bible Research Software, Big Fork. Prog: Michael S. Bushell; Michael D. Tan.

DAVAR [počítačový program]. Verze: 2.4.0.3.6.8. 1999-2004. Josef Planeta, Brno. http.//www.faithofgod.net/davar/. Vytvořeno v LCC-Win 32, 2005.

13 Přílohy

13.1 Struktura šabatové liturgie

Pro snadnější orientaci v liturgickém pořádku, a současně s tím v kontextu, do kterého jsou některé vybrané liturgické části ve výkladu zasazeny, tvoří přílohu této práce také zjednodušený nástin struktury synagogální liturgie. V následujícím přehledu jsou vyjma základních liturgických částí zvýrazněny také podstatné odlišnosti, jimiž se šabatová liturgie liší od liturgie „všednodenní".

13.1.1 *Šacharit*

Šabat	„Všední den"
Birchot ha-šachar	**Birchot ha-šachar**
Ma tovu	*Ma tovu*
Adon olam	*Adon olam*
Jigdal	*Jigdal*
	- Zachrenu be-zichron tov
Akeda	**Akeda**
	- Ribono šel olam
Dt 6,4-9	Dt 6,4-9
Ata hu ad še-lo nivra ha-olam	*Ata hu ad še-lo nivra ha-olam*
Ata hu Adonai Elohejmu ba-šamajim	*Ata hu Adonai Elohejmu ba-šamajim*
Seder ha-korbanot	**Seder ha-korbanot**
- U-ve-jom ha-šabat (Nu 28,9-10)	- Ribon ha-olamim
Barajta de-rabi Jišma'el	*Barajta de-rabi Jišma'el*
Psukej de-zimra	**Psukej de-zimra**
- Ž 30; 19; 34; 90; 91; 135; 136; 33; 92; 93; 145 - 150	- Ž 30; 100; 145 - 150
- Nišmat kol chaj	
- U-ve-makhalot	
Birchot kri'at Šema	**Birchot kri'at Šema**
- Ha-kol joducha	- Ha-me'ir
- El adon	
Keduša de-jocer	*Keduša de-jocer*
- La-El ašer šavat	
Kri'at Šema	**Kri'at Šema**

Amida

- Kedušat ha-jom (Jišmach Moše; Ve-šamru/Ex 31,16-17; Ve-lo netato; Rece bi-menuchatenu)

Amida

- Bina; Tešuva; Slicha; Ge'ula; Refu'a; Birkat ha-šanim; Kibuc galujot; Din; Birkat ha-minim; Cadikim; Binjan Jerušalajim; Malchut bejt David; Kabalat tefila

Viduj
Tachanun

Kri'at ha-Tora

Vynášení Tóry

- Ejn kamocha, Av ha-rachamim

Kri'at ha-Tora

Vynášení Tóry (pondělí, čtvrtek)

- El erech apajim

Čtení z Tóry

- Dt 6,4
- Al ha-kol jitgadal
- Ve-ja'azor ve-jagen ve-joši'a

Čtení z Tóry

- Ve-tigale ve-tera'e

Hagbaha ve-glila

- Ec chajim

Hagbaha ve-glila

- Ec chajim; Jehi racon; Achejnu kol-bejt Jisra'el

Birchot ha-haftara

Čtení Haftary

- Al ha-Tora

Jekum purkan

Jizkor (v poslední den s vátku *Pesach*, *Šavu'ot* a *Šmini aceret*)

Seder birkat ha-chodeš (na Šabat předcházející *Roš chodeš*)

- Av ha-rachamim

Ašrej
Navracení Tóry do svatostánku

- Žalm 29

Navracení Tóry do svatostánku

- Žalm 24

Ašrej
Žalm 20
U-va le Cijon go'el

Musaf pro Šabat

Šir ha-kavod

Alejnu
Šir šel jom

- Žalm 92

Alejnu
Šir šel jom

- Ž 24 (neděle); 48 (pondělí); 82 (úterý), 94,1-95,3 (středa); 81 (čtvrtek); 93 (pátek)

(Ani ma'amin)

13.1.2 *Mincha*

„Šabat“	„Všední den“
Ašrej	**Ašrej**
U-va le Cijon go’el - Va-ani tefilati	
Kri’at ha-Tora	
Amida - Kedušat ha-jom (Ata echad; Rece bi-menuchatenu)	**Amida** - Bina; Tešuva; Slicha; Ge’ula; Refu’a; Birkat ha-šanim; Kibuc galujot; Din; Birkat ha-minim; Cadikim; Binjan Jerušalajim; Malchut bejt David; Kabalat tefila
	Tachanun
Alejnu	**Alejnu**
Pirkej avot (od prvního Šabatu po *Pesach,* do Šabatu předcházejícího *Roš ha-šana*) / *Borchi nafši (Ž 104; 120 – 134)* (o prvního Šabatu po *Sukot*, do druhého Šabatu předcházejícího *Pesach*)	

13.1.3 *Arvit/ma'ariv*

Šabat

Kabalat šabat

- Jedid nefeš
- Ž 95 – 99; 29
- Ana be-koach
- Lecha dodi
- Ž 92 – 93

Ba-me madlikin

Birchot kri'at Šema

- Ha ma'ariv aravim

Kri'at Šema

Haškivejnu

- […] u-peruš alejnu sukat šalom […]

Ve-šamru/Ex 31,16-17

Amida

- Kedušat ha-jom (Ata kidašta; Va-jechulu/Gn 2,1-3; Rece bi-menuchatenu)

Va-jechulu/Gn 2,1-3
Magen vot

Kiduš

Alejnu

Adon olam
Jigdal

„Všední den"

Ve-hu rachum

Birchot kri'at Šema

- Ha ma'ariv aravim

Kri'at Šema

Haškivejnu

Baruch Adonai le-olam
Jir'u ejnejnu

Amida

- Bina; Tešuva; Slicha; Ge'ula; Refu'a; Birkat ha-šanim; Kibuc galujot; Din; Birkat ha-minim; Cadikim; Binjan Jerušalajim; Malchut bejt David; Kabalat tefila

Alejnu

Počítání *omer* (od druhé noci *Pesach* do večera předcházejícího svátku *Šavu'ot*)

Ata be-koach
Ribono šel olam

13.1.4 *Ma'ariv le moca'ej šabat*

Šabat

Birchot kri'at Šema
Šema
Emet ve-emuna
Mi kamocha

Haškivejnu

Baruch Adonai le-olam
Jir'u ejnejnu

Amida
- Ata chonantenu

Vajhi no'am
Ž 91
U-va le-Cijon go'el

Psukej bracha

Havdala

Alejnu

Kiduš levana (od novoluní do úplňku)

Všední den

Birchot kri'at Šema
Šema
Emet ve-emuna
Mi kamocha
Haškivejnu
Baruch Adonai le-olam
Jir'u ejnejnu

Amida

Alejnu

Počítání *omer* (od druhé noci *Pesach* do večera předcházejícího svátku *Šavu'ot*)

Ata be-koach
Ribono šel olam