

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Josefína Nováková (Kubínová)

Minhagická tradice Židů v oblasti Kóčin

The Minhagic Tradition of Cochin Jews

Ráda bych poděkovala PhDr. Milanu Lyčkovi PhD. a Ing. Mgr. Lubomíru Ondračkovi za cenné připomínky. Dále bych chtěla poděkovat svému manželovi Tomáši Kubínovi za psychickou podporu a korekturu práce.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokéhoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne

.....

Josefína Nováková (Kubínová)

Abstrakt

Tato práce se zaměřuje na židovskou komunitu, která se usadila v jihozápadní Indii, v oblasti Malabárského pobřeží a města Kóčin. Ačkoliv data, kdy ke vzniku ucelené komunity mělo dojít, se podle badatelů různí, doložitelně komunita strávila v Indii nejméně jedno tisíciletí. Za tuto dobu se Židé adaptovali na místní prostředí skrze apropiaci určitých kulturních zvyků. Podle některých badatelů se tato adaptace měla odehrávat (až na konkrétní výjimku) v souladu s židovským normativním právem *halachou*, pouze skrze tzv. *minhagickou* tradici.

V této práci se zabývám rigiditou kategorií halachické a minhagické tradice v kontextu komunity kóčínských Židů. Zaměřuji se zejména na svátky Pesach, Simchat Tóra a dělení komunity na vnitřní endogamní podskupiny, pravděpodobně po vzoru indických kast. Popisuji podobu těchto zvyklostí před a po migraci do Izraele, k níž došlo hromadně ve druhé polovině 20. století.

Na základě popisu proměny zvyků a jejich kategorizace na halachicky správné či nesprávné se pokouším nastínit, jakým způsobem jsou tyto kategorie kontextuální a proměnlivé.

Abstract

This work focuses on the Jewish community which settled in South Western Indian region of Malabar Coast and the town of Cochin. Although it's uncertain when the community actually formed, it has been proven that it had spent at least one millennium in India. During this time the Jews adapted to the local environment through the appropriation of certain cultural customs. According to some researchers, this adaptation was to take place (save for one exception) in accordance with the Jewish normative law *halakha*, only through the so-called *minhagic* tradition.

In this work I explore the rigidity of categories of halakhic and minhagic tradition in the context of the Cochin Jewish community. I focus mainly on the holidays of Passover, Simchat Torah and the division of the community into internal endogamous subgroups, likely following the example of Indian castes. I describe the form of these customs before and after the migration to Israel, which took place en masse in the second half of the 20th century.

Based on the description of customs transformation and their categorization into halakhically correct or incorrect, I try to outline how these categories are contextual and variable.

Obsah

Abstrakt	4
Úvod	6
1. Indičtí Židé	9
1.1. Počátky komunity na Malabárském pobřeží	9
1.2. Historický vývoj komunity	11
2. Normativní tradice v judaismu	14
2.1. Halacha jako normativní tradice a její vývoj	14
2.2. Napětí mezi halachickou a minhagickou tradicí	15
2.3. Apropriace sociálně-kulturních zvyků skrze minhagickou tradici	16
3. Svátky a rituály	18
3.1. Svátek Pesach z pohledu halachy	18
3.2. Kóčinská minhagická tradice svátku Pesach	20
3.3. Svátek Simchat Tóra z pohledu tradice	24
3.4. Kóčinská minhagická tradice svátku Simchat Tóra	25
4. Odklon od halachy: vnitřní segregace	28
4.1. Problematika kategorizace skupin	28
4.2. Počátky a vývoj vnitřního dělení	29
4.3. Dvojí původ jako legitimizace statusu	30
4.4. Dynamické proměny statusu	31
4.5. Egalitářská hnutí za rovnoprávnost	32
5. Židovská komunita v Izraeli	33
5.1. Motivace a příčiny migrace	33
5.2. Definitivní rozkol komunit	34
5.3. Etnická uzavřenost malabárských Židů	35
5.4. Nové projevy etnické identity paradéských Židů	38
Závěr	40
Bibliografie	42
Knihy	42
Články	42
Internetové zdroje	43

Úvod

Ortopraxa judaismu jakožto diasporního náboženství se v posledních dvou tisíci letech vyvíjela v různých oblastech odlišným způsobem. Nábožensko-právní ustanovení klasifikované rabínským judaismem do kategorie halacha sice vymezovala velikou část náboženství, avšak svou podstatou dávala prostor poměrně výrazné míře specifických odlišností. Důležitým aspektem byla nejen rabínská tradice tzv. ústní Tóry, jež umožňovala aktualizovat jednotlivá ustanovení, či dokonce vytvářet ustanovení nová, ale zejména koncept tzv. minhagické tradice, tedy tradice zvykové. Minhagická tradice jakožto tradice dodatečné zbožnosti měla skrze apropriaci lokálních kulturních zvyků rozvíjet některé kategorie judaismu, aniž by docházelo ke kompromitaci základních náboženských hodnot. Díky tomuto konceptu se mohly židovské komunity v odlišných končinách světa asimilovat do společnosti a fungovat v kulturně cizím prostředí.

Kóčínští Židé měli podle lidových příběhů přijít do oblasti jihozápadní Indie již na přelomu letopočtu, resp. po zničení Druhého chrámu. Ačkoliv současné lingvistické a historické výzkumy upřednostňují teorie pozdějšího příchodu, je období, v němž se jejich tradice a kulturní identita vyvíjela, i tak bezpochyby dlouhé.

Židům v oblasti města Kóčín se podařilo asimilovat k místní společnosti, jež se měla vyznačovat poměrně vysokou mírou endogamie. A co víc, část komunity získala poměrně vysoké postavení v místní hierarchii. Prof. Nathan Katz v rámci své teorie o apropriaci zvyků vyšších kast formuloval myšlenku, podle níž se adaptace měla odehrávat pouze skrze minhagickou tradici a až na jednu výjimku neměla být v rozporu s halachou.¹ Tuto domněnku prosazují i jiní myslitelé. Koncepty halachické a minhagické tradice a jejich vzájemného vztahu však nebyly vždy jednoznačné, a ani Katz a ostatní jejich pojetí neupřesňují, nýbrž pracují s jejich pojmy jakožto s intuitivními.

Ráda bych se v této práci zaměřila na vztah minhagické a halachické tradice ve zvycích kóčínských Židů v Indii a posléze v Izraeli. Pro pochopení kulturních zvyků nastíním lidové i historické teorie o původu komunity a její historický vývoj. Dále se pokusím přiblížit problematiku chápání halachy jako daného systému nábožensko-právních ustanovení a jejího vztahu k minhagické tradici.

Náboženský život kóčínských Židů se odehrával na každodenní rovině a představoval velice objemný korpus symbolů a zvyklostí. Pro účely této práce bych se ráda zaměřila pouze na svátky Pesach a Simchat Tóra, které měly podle většiny badatelů pro kóčínské Židy představovat centrální body liturgického roku. Pokusím se nastínit podobu svátků v určitém celosvětovém či normativním měřítku a následně popsat jejich podobu v komunitě kóčínských Židů ve 20. století, kdy proběhla většina systematických terénních výzkumů, z nichž pro účely práce čerpám.

Se vztahem halachické a minhagické tradice úzce souvisí vnitřní dělení komunity na endogamní podskupiny, které v Kóčínu vzniklo. Dělení bylo skrze rabínskou responzu několikrát zamítnuto jako odporující halachickým ustanovením, i přesto však k němu nadále docházelo.

¹ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews: The Powers of Purity and Nobility“, *Journal of Ritual Studies*, 4.2 (1990), s. 15–17.

Ráda bych se v práci zaměřila na jeho historický vývoj, i na změny, jimiž toto dělení prošlo po emigraci do Izraele.

Po emigraci byla židovská identita některých orientálních etnik často zpochybňována vlivnými aškenázskými menšinami, či označována za „nedostatečně izraelskou“. V roce 1951 se např. budoucí izraelská premiérka Golda Meir vyjádřila k jemenským minhagickým zvykům slovy: „Opravdu nestojíme o jemenský způsob života. Měli bychom přivést imigranty do Izraele a vytvořit z nich lidské bytosti.“² Minhagické odlišnosti orientálních etnik byly často nahliženy jako podřadné a nevhodné nového moderního židovského státu. Ve své práci bych se proto na závěr chtěla zaměřit na způsob, jakým se s touto diskriminací vyrovnávali kóčínští Židé a jaký vliv zanechala na jejich kulturním dědictví.

Pro účely práce čerpám zejména z děl profesora Nathana Katze a jeho manželky Ellen S. Goldberg, kteří ve 2. pol. 20. století několikrát vykonali terénní výzkum u kóčínské komunity.³ Na základě svého pozorování formulovali v této oblasti zásadní teorii o apropiaci zvyků vyšších kast. Touto teorií se ve své práci sice plánuji zabývat pouze okrajově, avšak v mnoha ohledech budu vycházet z jejího prizmatu — zejména v otázce vnitřního dělení, ale i při popisu některých zvyklostí. Teorie Katze a Goldberg umožňuje nahlédnout jako odlišné zvyky, které by jinak nemusely budit větší pozornost, avšak zároveň vytváří hranice, jejichž přítomnost je třeba zohlednit. Katz se ve svých článcích také zaměřuje na pravděpodobný vznik a vývoj komunity a i v tomto ohledu jeho poznatky představují pro mou práci významný zdroj.

Terénní výzkum v oblasti vykonali i další, mezi nimiž je třeba zmínit alespoň antropoložku Barbaru C. Johnson, jež tématu kóčínských kulturních zvyků věnovala svou dizertaci.⁴ Johnson se zároveň věnuje i kulturním zvykům jedné z kóčínských komunit v Izraeli a v tomto ohledu jsou její práce a další spisy pro mou práci nezbytným přínosem.

Ráda bych ještě krátce zmínila několik dalších děl, ze kterých v práci čerpám. V oblasti teologických otázek judaismu představuje nejvýznamnější zdroj zejména encyklopedický spis docenta Pavla Sládka, který obsahuje průřez faktografií rabínského judaismu v období od 2. do 18. stol. n. l.⁵

V otázkách historického vývoje kóčínské židovské komunity pracuji zejména s články Waltera J. Fischela, který v 60. letech z dostupných zdrojů popsal vývoj komunity na území Indie během kolonizační nadvlády⁶ a lingvistky Ophiry Gamliel, která na základě předmoderních

² Angl. „We do not want Yemenite way of life. We shall bring the immigrants to Israel and make them human beings.“ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, *Diaspora Studies*, 1.2 (2008), s. 27.

³ Zejména Nathan Katz (eds.), *Studies of Indian Jewish Identity*, 4rd edition, New Delhi: Manohar, 2011. // Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, New Delhi: Manohar, 2005.

⁴ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds: The Cochin Paradesi Jews In India and Israel*, PhD. Thesis, Amherst: University of Massachusetts, 1985.

⁵ Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha: Nakladatelství Libri, 2008.

⁶ Walter J. Fischel, „Cochin in Jewish History: Prolegomena to History of the Jews in India“, *American Academy of Jewish Research*, 30 (1962), s. 37–59.

písemných zdrojů psaných v malajálámštině zásadně ovlivnila pohled na některé dosud přijímané poznatky, týkajících se vzniku komunity.⁷

Po přesunu do Izraele došlo ke geografickému rozdělení komunity do dvou částí. Kromě již zmíněné dizertace Barbary C. Johnson, která mimo jiné obsahuje i popis paradéské komunity v Izraeli v 80. letech, byl pro mou práci v tomto ohledu velice přínosný také článek Ginu Z. Oommena. Ten se zaměřuje na druhou z těchto frakcí v kontextu sociálně-kulturní problematiky spojené s emigrací. Ve svém článku čerpá z výzkumu, který vykonal na počátku tohoto tisíciletí.⁸

Komunitu kóčinských Židů jsem si pro svou práci vybrala zejména pro jejich marginalitu a kulturní odlišnost od stereotypizované eurocentrické představy etnického Žida. Ráda bych na vybraných zvycích nahlédla, do jaké míry je kulturní tradice judaismu proměnlivá, a zda jsou kategorie minhagické a halachické tradice definitivní a univerzální, či zda spíše podléhají kontextu a intuici.

⁷ Ophira Gamliel, „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala“, *The Indian Economic*, 55.1 (2018), s. 53–72.

⁸ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 23–51.

1. Indičtí Židé

V oblasti Indického subkontinentu se zpravidla hovoří o třech židovských komunitách, které se zde v průběhu minulých století usadily.⁹ Jsou to jednak Bene Jisrael v oblasti Maháráštry, bagdádští Židé v oblasti Bombaje, Kalkaty a Rangúnu a kóčinští Židé v oblasti Malabárského pobřeží.

O původu Bene Jisrael toho z historického hlediska není příliš známo. Po jejich příchodu do Indie došlo ke ztrátě biblických knih a spolu s nimi i znalosti hebrejštiny a některých židovských zvyků. Živností se pro ně stala výroba oleje, s níž získali i poměrně nízký společenský status.¹⁰

Bagdádští Židé, původem z Iráku a Sýrie, se usadili v Indii především v 18. století, tedy v období britské kolonizační nadvlády. Centrem této komunity se stala hlavní přístavní města, převažujícím zaměstnáním byl průmysl a obchod. Komunitě bagdádských Židů se jako jediné podařilo uchovat si svou identitu bez větší míry asimilace k lokální indické kultuře. Namísto toho se zejména skrze volbu jazyka identifikovali s britskou vládnoucí vrstvou.¹¹

Pozoruhodnou oblast v otázce asimilace versus zachování identity představují kóčinští Židé, kteří se měli usadit v oblasti Malabárského pobřeží již před dvěma tisíci lety.

1.1. Počátky komunity na Malabárském pobřeží

Historických zdrojů o předmoderních dějinách kóčinských Židů existuje poměrně málo. Až do období portugalské kolonizace byla komunita natolik malá, že nebudila větší zájem veřejnosti. Veškeré židovské dějiny na území Malabárského pobřeží jsou proto založené na pramenech pocházejících nejdříve z koloniálního období, psaných zejména v evropských jazycích. Z tohoto důvodu jsou předmoderní dějiny v této oblasti stále plné mnohých rozporů.¹²

Existence komunity v období před portugalskou kolonizací je i přes nedostatek zdrojů převážně přijímána. Důkazem pro to jsou mimo jiné výpovědi portugalských cestovatelů, kteří na přelomu 15. a 16. století zaznamenali na území Kóčinu existenci již komplexní, organizované a ekonomicky relativně stabilní skupiny, která však do té doby byla údajně izolována od světového židovstva.¹³

⁹ V Indii byly a jsou i další židovské minoritní komunity. Jedná se například o komunitu persky mluvících Židů sloužících u dvora Mughalské dynastie, po ní také nesoucí název mughalští Židé. Dále se zde usadily i komunity aškenázských uprchlíků, a to zejména ve 20. století. Zajímavou minoritní skupinu také představují tajemné komunity žijící v oblasti Manipúru a Mizóramu, které se považují za ztracený kmen starověkého Izraele. Viz Nathan Katz (eds.), *Studies of Indian Jewish Identity*, s. 5–6.

¹⁰ Tamtéž, s. 3., více viz Joan G. Roland, *Jews in British India: Identity in a Colonial Era*, Hanover, NH: University Press of New England, 1989.

¹¹ Po oddělení Indie od britské kolonizační nadvlády se většina bagdádských Židů přestěhovala do Anglie, příp. do jiných anglicky mluvících zemí. Shalva Weil, „The Heritage and Legacy of the Jews of India“, in Shalva Weil (eds.), *India's Jewish Heritage: Ritual, Art, & Life-Cycle*. Mumbai: Marg Publications, 2002, s. 9–20.

¹² Ophira Gamliel, „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala“, s. 53.

¹³ Walter J. Fischel, „Cochin in Jewish History: Prolegomena to History of the Jews in India“, s. 38–39.

Navzdory nedostatku historických zdrojů existuje rozsáhlé množství lidových příběhů o původu.¹⁴ Podle jednoho z nich mělo dojít k prvnímu osídlení oblasti již v 8. stol. př. n. l., kdy v následku rozpadu judského království proběhlo rozptýlení legendárních židovských kmenů. Kóčínští Židé mají představovat potomky jednoho z nich. V jiné verzi příběhu měli první Židé přijít v 6. stol. př. n. l. po zániku prvního Chrámu, v rámci první diasporní migrace.

V koloniální éře výrazně nabyl na popularitě příběh, podle kterého mělo k prvnímu osídlení dojít po zničení druhého Chrámu v roce 70 n. l. Skupina uprchlivších Židů měla v tomto období doputovat do oblasti Kranganóru, města vzdáleného několik desítek kilometrů od Kóčinu, tam se na několik následujících staletí usídlit a někdy ve 4. století dokonce dosáhnout samosprávy v podobě utopického židovského království.

Dokladem o tomto prastarém království, lidově nazývaném Šingli, měly být měděné talíře, jež podle legendy daroval v počátcích komunity malabárský maharádža Bháskara Ravi Varman místnímu vůdci komunity Josefu Rabanovi.¹⁵ Na nich je vyražený nápis udělující určitá privilegia jemu a všem jeho potomkům.¹⁶ Podle tradice měly talíře představovat legitimizaci práva židovské komunity na území, spolu s nímž měl Raban získat i dědičný královský status.

V rámci lidové tradice byly talíře po dlouhou dobu situovány do roku 379 n. l., avšak historický výzkum tuto dataci spíše vyvrací. V současnosti nejzastávanější datace určuje období vzniku talířů do 11. stol. n. l.¹⁷

Profesor Nathan Katz ve své knize *Who Are the Jews of India* (2000) vykládá lidový příběh jako symbolické vyjádření vstřícného přijetí židovské komunity místním panovníkem a pro nedostatek historických dokladů chápe židovské království i idealizovanou vůdčí postavu Josefa Rabana jako mytické.¹⁸

Dr. Ophira Gamliel (2018) jde ještě dál, když na základě komparativní analýzy označuje nápis jako oficiální poděkování kranganórského panovníka za finanční či obchodní podporu, spíše než jako udělení privilegií místní židovské komunitě. V tomto kontextu měl Josef Raban představovat pouze předsedu námořního obchodnického spolku, jenž byl odměněn za obchodní přínos keralskému obyvatelstvu. Do 13. století měli Židé přicházet do Kéraly

¹⁴ Podle profesora Nathana Katze v minulosti nabývaly střídavě na popularitě různé z nich, a to pod vlivem socio-kulturních okolností i mentálního nastavení společnosti. Příběhy o původu označuje za příběhy formující kolektivní identitu. Nathan Katz, *Who Are the Jews of India?*, Los Angeles and London: University of California Press, 2000, s. 11.

¹⁵ Měděné talíře jsou stále k vidění v již nevyužívané paradéské synagoze v Kóčinu. Shalva Weil, „The Heritage and Legacy of the Jews of India“, s. 60.

¹⁶ Jednalo se např. o možnost jízdy na slonu, možnost nosit deštník, či možnost být uváděn bubny a trumpetami, aby nižší kasty měly čas zmizet z ulic a umožnit průchod. Viz Johanna Spector, „Shingli Tunes of the Cochin Jews“, *Asian Music*, 3.2 (1972), s. 23.

¹⁷ Ophira Gamliel, „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala“, s. 54.

¹⁸ Nathan Katz. *Who Are the Jews of India?*, s. 13–14.

pouze za účelem obchodu. Někteří se zde pravděpodobně usadili, nicméně až do 13. století podle ní nedocházelo ke vzniku ucelených komunit.¹⁹

Podle lidových příběhů měli Židé Kranganór opustit v důsledku vnitrokomunitního sporu polarizovaného mezi dva královské bratry. Jeden z nich pak měl přeplavat z Kranganóru až do Kóčinu, kde byl — stejně jako kdysi jeho předek Josef Raban — vstřícně přijat místním ráždou, jenž mu udělil zemi a privilegia.²⁰

Na historické pravdivosti tohoto narativu se badatelé rovněž jednoznačně neshodují. Profesor Nathan Katz přesun komunity považuje za hypoteticky možný. Mělo k němu dojít někdy ve 14. století, zejména v důsledku ekonomických změn kombinovaných s muslimskými útoky i s portugalským antisemitismem.²¹

Profesor Walter J. Fischel potvrzuje existenci židovské komunity v Kranganóru. Její zánik datuje mezi roky 1524 a 1565, tedy do období, kdy již v Kóčinu měla podle historických dokladů existovat stabilní židovská populace. Přímou následnost mezi touto komunitou a komunitou v Kóčinu na základě historických nesrovnalostí odmítá. Ačkoliv existuje možnost, že se někteří Židé z Kranganóru mohli kdysi přesunout do Kóčinu, jednalo se spíše o individuální případy a tyto komunity nelze ztotožnit.²²

1.2. Historický vývoj komunity

Na přelomu 15. a 16. století i s přičiněním portugalské kolonizace zřejmě došlo k rozvoji Kóčinu z menší osady ve významný obchodní přístav.²³ Tato skutečnost s sebou nesla také příliv evropských cestovatelů, kteří ve svých spisech komentují existenci relativně početné židovské komunity. Díky jejich zmíncek víme, že v 16. století v Kóčinu stály již čtyři synagogy využívané židovskou komunitou, která žila v souladu s okolním obyvatelstvem.²⁴

První přímý doklad o existenci i velikosti komunity však představuje dopis hlavnímu káhirskému rabínu Davidu B. Abi Zimrovi na počátku 16. století, žádající radu ohledně halachických pravidel týkajících se vnitřního dělení (*apartheidu*) komunity po vzoru indických kast.

V tomto responzu je explicitně určeno jako místo pobytu ostrovní město Kóčín. Dále se píše o zhruba devíti stech rodinách, z nichž sto mělo být jasně židovského původu. Zbytek představovali potomci mužských a ženských otroků.²⁵

¹⁹ Dr. Gamliel na základě literárních zdrojů ve starověké malajálámštině a arabsko-židovských dopisů tvrdí, že Kranganór nikdy nepředstavoval v kontextu židovské populace v Kérole nijak významné místo a svůj status starověkého království nabyl až v 16. století. Ophira Gamliel, „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala“, s. 54–72.

²⁰ Nathan Katz. *Who Are the Jews of India?*, s. 26.

²¹ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, *Jewish Social Studies*, 5.¾ (1988), s. 151.

²² Walter J. Fischel, „Cochin in Jewish History: Prolegomena to History of the Jews in India“, s. 39–40.

²³ Nathan Katz. *Who Are the Jews of India?*, s. 26.

²⁴ Walter J. Fischel, „Cochin in Jewish History: Prolegomena to History of the Jews in India“, s. 42.

²⁵ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Sephardi Diaspora in Cochin, India“, *Jewish Political Studies Review*, 5.¾ (1993), s. 103.

Ačkoliv je pravděpodobné, že dělení komunity na rituálně čistou a nečistou část existovalo v určité podobě už předtím, v 16. století se o vnitřní „apartheid“ významně zasadila skupina evropských i asijských Židů prchajících před perzekucí. Poté, co se tito Židé usadili v Kóčinu, se sice formálně připojili k místní komunitě, ale na základě proklamovaného čistšího původu vytvořili endogamní skupinu.²⁶

Navzdory vyjádření vrchního káhirskeho rabína, který dělení komunity označil za odporující halachickým pravidlům, pokračoval „apartheid“ i nadále. Dokladem o tom je o generaci později dopis z Kóčinu, adresovaný následovníku rabína Abi Zimriho, obsahující prosbu o opětovné zavržení vnitřního dělení. Ačkoliv se druhá odpověď obsahem nelišila od oné první, „apartheid“ pokračoval až do 2. pol. 19. století.²⁷

Nizozemská koloniální nadvláda trvala od roku 1663 do roku 1795 a pro kóčínské židovstvo představovala výrazné zlepšení životní situace. Portugalská správa, vyznačující se již svého času antisemitským postojem k místnímu židovskému obyvatelstvu, byla završena pálením synagog a židovských knih. Během nizozemské kolonizace získali Židé občanskou i náboženskou svobodu, byla jim zajištěna rovnost, relativní samospráva a možnost stavět synagogy bez vnějšího omezení. Právě v tomto období zřejmě došlo k největšímu rozvoji komunity a významným ekonomickým úspěchům.²⁸

Nizozemské osídlení Indie vystřídalo na konci 18. století Spojené království. Ačkoliv Britové nikdy oficiálně Kóčinu nevládli (Kóčín zůstal oficiálně pod správou místního maharádži), vyvinuli pozoruhodný způsob kontroly nad každým aspektem tohoto území i jeho obyvateli.

Jedním z prostředků se stala stavba britských škol, cílených na chudší a znevýhodněné rodiny domorodého obyvatelstva, jejichž děti měly být ve školách vychovávány ke křesťanství.

Nejzásadnější sektor představovaly britské reformy keralské ekonomiky. Jakkoliv Nizozemci dominovali místnímu obchodu, ostatní ekonomické sektory (zejména zemědělství) ponechávali pod dohledem místního obyvatelstva. Pod britskou správou byly veškeré pozemky, po staletí děděné v rodinách vládnoucí kasty Nájarů, zkonfiskovány a nabídnuty k prodeji za vysoké částky. Případným prostředkem pro vertikální mobilitu se stala konverze ke křesťanství, anglický jazyk a britské vzdělání.

²⁶ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 106–107.

²⁷ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 147–148.

²⁸ Prof. Walter J. Fischel s obzvláštním zájmem píše o Ezekieli Rahabim, vůdci komunity v 18. století, který se zasadil o její náboženský rozvoj, když investoval veliký obnos peněz, aby zajistil mnohé židovské knihy potřebné pro správnou liturgii a teologii. Rahabi zároveň v roce 1768 sepsal ve formě dopisu kroniku kóčínskeho židovstva, ve které zaznamenal lokální legendy o původu, historii komunity, vnitřní dělení i rituální úkony a každodenní zvyky. Walter J. Fischel, „Cochin in Jewish History: Prolegomena to History of the Jews in India“, s. 43–59.

Tyto změny znamenaly pro kóčínské Židy, kteří se v období nizozemské nadvlády těšili mnohým výhodám, značný úpadek, jenž se nejvíce promítl v tzv. *paradéské* frakci komunity.²⁹

Rozvíjející se urbanizace měst jako Bombaj, Kalkata či Rangún spolu s proměnou společenské mobility zapříčinily odliv mladších generací do měst za vidinou lepší práce.

Jakkoliv se tyto změny zasadily o určitou ztrátu vitality komunity, postupný úpadek završil vznik židovského státu Izrael v roce 1948. Motivy pro emigraci byly velice individuální a komplikované. Narozdíl od ostatních diasporních komunit nebyli kóčínské Židé (až na období portugalské nadvlády) vystavováni žádným projevům antisemitismu. Mezi roky 1948 a 1990 se nicméně do Izraele přesunula většina kóčínského židovského obyvatelstva a z původních cca 2500 obyvatel zbylo na konci 20. stol. jen několik desítek. Část kóčínských Židů se v Izraeli uchýlila do zemědělských mošavů, kde většina v pomyslné izolaci setrvává dodnes.³⁰ Ostatní imigranti žijí rozptýleni v několika centrech v okolí Tel Avivu a Aškelonu.³¹ Zbývající židovské obyvatelstvo v oblasti Kóčinu je v tuto chvíli již mizivé.

²⁹ Členové *paradéské* frakce se pod nizozemskou nadvládou živilí zejména v oblasti mezinárodního obchodu, jehož centrem byl právě Kóčin. Britské reformy výrazně zasáhly především tuto oblast. Členové druhé, tzv. *malabárské* frakce, již se do této chvíle živilí nepříliš výdělečnými činnostmi, jako např. zahradničením či podomním prodejem, tak nepocítili ekonomické změny tak výrazně, jako členové frakce *paradéské*. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 116–121.

³⁰ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 29–30.

³¹ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 267–268.

2. Normativní tradice v judaismu

Ponecháme-li stranou nejistou dataci vzniku židovské komunity na Malabárském pobřeží, období, po jaké komunita doložitelně existovala je stále obdivuhodné: jedná se o nejméně 1000 let. Za tuto dobu se Židé částečně adaptovali na místní prostředí a vytvořili vlastní fascinující kulturní identitu. Pro její teoretické zmapování je třeba nahlédnout základy i problematiku židovského náboženského práva, s ohledem na které se zkoumaná komunita vyvíjela.

2.1. Halacha jako normativní tradice a její vývoj

Od nejstarších dob je za ústřední zdroj pro otázky rituálního i každodenního chování v judaismu chápána Tóra. Ta nicméně formuluje náboženské právo velice obecným způsobem a jelikož se tato oblast vztahuje i ke každodenním konkrétním situacím, vyvinul se v průběhu věků systém právního odvozování zvaný *halacha* (z hebr. h-l-ch, *chodit, cesta*), o jehož rozvoji se zasadil rabínský judaismus.

Na konci 2. stol. n. l. začali židovští rabíni shromažďovat, organizovat a zapisovat tzv. ústní Tóru, jež byla v následujících několika staletích kodifikována a vznikly tradiční halachické spisy. Mezi ty patří Mišna, Midraš Halacha, Tosefta a Jeruzalémský talmud. Na konci 6. stol. byl dokončen Babylonský talmud.³²

Ústní Tóra, resp. její étos, měla být podle jednoho z výkladů darována spolu s psanou Tórou Bohem Mojžíšovi na Sinaji. Nositelem tohoto étosu je řetězec rabínských učenců, kteří svým výkladem ústní Tóru postupně odkrývají, přičemž tento proces není konečný, nýbrž stále probíhá. Kategorie halachy jakožto normativního nábožensko-právního systému proto v sobě nese určité komplikace, ležící v otázce vztahu mezi rabínskou autoritou a autonomií.³³

Koncept ústní Tóry lze popsat jako v čase proměnlivý soubor vztahování se k psané Tóře. Ještě zakládající halachický text — Mišna — však obsahuje výroky, které postupují zcela apodikticky a jejichž legitimita je odvozena právě z étosu nositelů ústní Tóry. Stejně tak základní témata halachy, která Mišna vymezuje, nejsou stanovena úměrně k zákonodárným pasážím Bible. Mišna zároveň nepředstavuje jednolitý systém práva, jak jej chápeme v kontextu současné jurisdikce. Nestanovuje, jak má člověk jednat, spíše zachycuje různé názory a pojmenovává jednotlivé problémy.³⁴

Oba talmudy postupují podobným způsobem. Vnější tematické ohraničení je dáno halachickými kategoriemi, jak je vymezuje Mišna, nerozvíjí ale všechny mišnaické traktáty (jejich výběr se nadto v Babylonském a Jeruzalémském talmudu částečně liší). Diskuze, jež obsahují, jen zřídka mají jednoznačné vyústění. Dochází zde však již k hierarchizaci ustanovení do jednotlivých skupin, z nichž některé mají vyšší hodnotu než jiné.³⁵

³² Zejména Babylonský talmud je z teologického hlediska vedle Bible nejvýznamnějším posvátným textem rabínského judaismu a obsahuje základní paradigmaty jak rabínské teologie, tak i náboženského práva. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 227.

³³ Tamtéž, s. 85.

³⁴ Tamtéž, s. 156–158.

³⁵ Tamtéž, s. 84–87.

V talmudických textech se zároveň objevuje problematika potenciální kontradikce jednotlivých výroků. Talmud již pracuje s regulací zvanou „plot kolem Tóry“ (*sjag*), tedy ustanovení zabraňující rabínům porušit skrze odhalování Tóry ústní příkázání z Tóry psané. Naproti tomu stojí tzv. *takanot*, rabínské výroky, jež aktualizují či rozšiřují výroky starší, aniž by je vyloženě popíraly.³⁶ Po uzavření talmudu probíhal proces vývoje židovské jurisdikce zejména prostřednictvím tzv. *responzí*. Jednalo se o autoritativní vyjádření rabínů ke konkrétním aplikacím problematických halachických ustanovení, zpravidla písemnou formou.³⁷

Ve středověku dochází k přelomu v charakteru náboženského židovského práva, jelikož se objevují první pokusy o systematizaci pravidel pro určení platné halachy v rámci kanonizovaných souborů (např. *Seder tanaim ve-amoraim*, *Igeret Šrira Ga'on*). Je posílen chronologický prvek, objevující se již v talmudu, v rámci kterého mají být novější výroky podřízeny starším. Soubory ga'onských učenců obsahují relativní chronologie učeneckých řetězců i hierarchie jejich výroků.

Od 12. století vznikají zejména v sefardském prostředí ve snaze o jasnější vymezení halachického korpusu tzv. kompendia a kodexy. Kompendia vytváří kategorizaci dosavadních výroků prostředky talmudických kategorií. Kodexy zpravidla zavádějí vlastní členění a usilují o jednoznačné stanovení nábožensko-právních rozhodnutí (mezi nejznámější z nich patří Maimonidova *Mišne Tora* z roku 1180, či *Šulchan aruch* Josefa Kara z roku 1563).³⁸

2.2. Napětí mezi halachickou a minhagickou tradicí

Kromě psané a ústní Tóry je židovský náboženský život formulován i tzv. minhagickou tradicí, jež, jakkoliv se její koncept objevuje již v talmudu, přichází do popředí zejména po přesunu židovských center do Evropy. Minhag představuje dobrovolnou formu dodatečné zbožnosti ve formě lokálních odlišností, které nejsou povinné a nemusí být nutně stanovené rabínskou autoritou. V kontextu diasporního náboženství se pak může jednat o poměrně zásadní rozměr náboženské tradice. Starý zákon a halachická pravidla z něj odvozená představují autoritativní základ, jež v souvislosti s prostředím, ve kterém se daná komunita nachází, mají rozvíjet minhagim, zvyky.³⁹

Pojetí halachy je do jisté míry komplikované. Navzdory již rozvinutému konceptu hierarchické chronologie i pokusům o systematizaci nábožensko-právních ustanovení nepředstavuje halacha jednoznačný zákonodárný korpus.⁴⁰ Stejně tak problematický je však i vztah halachy k minhagickým zvykům. Minhagická tradice nabývala v různých prostředích odlišného významu. Ačkoliv bývá ideologicky chápána jako lokální odlišnosti vystavené na halachických ustanoveních, již ve středověku se objevují výroky, podle nichž v některých situacích může být minhagická tradice rozhodující.⁴¹ Vztah mezi minhagickou a halachickou tradicí tudíž není jednoznačný a jejich pojetí se může lišit v závislosti na prostředí.

³⁶ Tamtéž, s. 225–227.

³⁷ Haim Zalman Dimitrovsky, Lou Hackett Silberman, „Talmud and Midrash“, *Encyclopædia Britannica* [online], 2020 [cit. 2020-11-24].

³⁸ Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 86–87.

³⁹ Tamtéž, s. 154–155.

⁴⁰ Tamtéž, s. 85.

⁴¹ „Minhag“, *Encyclopædia Britannica* [online], 2011 [cit. 2020-11-24].

2.3. Apropriacie sociálně-kulturních zvyků skrze minhagickou tradici

Profesor Nathan Katz ve 2. pol. 20. stol. provedl terénní výzkum kóčínské komunity, na jehož bázi vytvořil teorii o začlenění kóčínských Židů do indického kastovního uspořádání skrze apropiaci místních kulturních zvyků prostřednictvím minhagické tradice. Svou teorii zakládá na pozorování, podle kterého kóčínské Židé navzdory odlišnému náboženství vykazují veškeré charakteristiky kastovního chování.⁴² Pro legitimizaci jejich postavení v rámci keralské společnosti měl této komunitě sloužit mýtus o dvojím původu (neboli mýtus o království Šingli), důraz na židovská pravidla endogamie a pravidla čistého a nečistého (jež byla známkou vyššího statusu) a především osvojení si určitých zvyků a symbolů vyšších kast.⁴³

V oblasti Kéraly měla být jedním ze dvou zdrojů prestiže půda, jíž vlastnila převážně vládnoucí kasta Nájárů. Zvyky kóčínských Židů obsahují neobvyklý důraz na židovskou královskou symboliku a zejména na rysy, jež ji spojují s nájarskou kastou. To se nejzřetelněji odráží ve svátku Simchat Tóra a ve svatebních rituálech. Stejným způsobem mělo dojít k posílení symbolů asketismu a čistoty ve svátku Pesach a přípravách na něj, po vzoru kasty dědičných kněží, v Kérole brahmanů Nambudíri.⁴⁴

Kastovní chování se mělo dle Katze odrazit i ve vnitřní organizaci komunity. Vnitřní „apartheid“, tedy rozdělení na dvě (příp. tři až čtyři, viz níže) endogamní podskupiny, v rámci kterého došlo ke sporům o hierarchii, označuje Katz za projev kulturní adaptace.⁴⁵ V tomto případě šlo však o osvojení si zvyku, který byl podle *responzí* explicitně v protikladu s halachickým systémem.⁴⁶ Je nutné zmínit, že ačkoliv Katzův postoj k nahlížení kóčínské židovské identity sice není ojedinělý,⁴⁷ ne všichni badatelé se s ním jednoznačně shodují. Prof. Barbara C. Johnson, jež provedla svůj výzkum v podobném období jako Katz, například při zkoumání vnitřního dělení komunity odmítá používání termínu kasta (příp. podkasta). Upozorňuje na skutečnost, že členové komunity se sami s tímto označením neztotožňují a jakkoliv sku-

⁴² Terénní výzkum, ze kterého ve svých pracích čerpá, proběhl v 80. letech 20. století, tedy v období, kdy kóčínské židovské osídlení bylo již na ústupu.

⁴³ Kóčínské Židé měli podle pozorování Katze a Goldberg stát v lokální hierarchii někde mezi Nedotýkatelnými a vládnoucími vrstvami, ačkoliv více se blížili vládnoucím Nájárům a Nambudíri. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 203. Viz také Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 19–23.

⁴⁴ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, in Nathan Katz (eds.), *Studies of Indian Jewish Identity*, 4rd ed., New Delhi: Manohar, 2011, s. 16–19.

⁴⁵ Dr. Strizower upozorňuje na obdobné dělení i u skupiny židovských Bene Jisrael a tvrdí, že u třetí významné komunity Bagdádí Židů k dělení nedošlo zřejmě proto, že se vědomě identifikovali s britskou vládnoucí, nikoliv s indickou společností. Viz Schifra Strizower, „Jews as an Indian Caste“, *Jewish Journal of Sociology*, 1.1 (1959), s. 44.

⁴⁶ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Ascetism and Caste in Passover Observances of the Cochin Jews“, *Journal of the American Academy of Religion*, 57.1 (1989), s. 67.

⁴⁷ David G. Mandelbaum, „The Jewish Way of Life in Cochin“, *Jewish Social Studies*, 1.4 (1939), s. 423–460. // Schifra Strizower, „Jews as an Indian Caste“, s. 43–57.

tečně označují nežidovské sousedy za odlišné kasty, uvnitř židovské komunity se k těmto pojmům neuchylují.⁴⁸

Nathan Katz v kontextu teorie o apropriaci indických kastovních zvyků kóčínskými Židy explicitně formuluje myšlenku, podle které se veškerá adaptace na místní prostředí dělá až na výjimku „apartheidu“ pouze v souladu s halachou, tedy skrze prostředky minhagim.⁴⁹ Toto vyjádření od něj přejímají i další.⁵⁰ Ačkoliv prof. Katz své prohlášení v kontextu napětí mezi halachou a minhagim neupřesňuje, můžeme se je pokusit nahlédnout na lokálních svátcích a zvycích.

⁴⁸ Barbara C. Johnson. *Our Community In Two Worlds*, s. 18.

⁴⁹ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 15–17.

⁵⁰ Shalva Weil (eds.), „India's Jewish Heritage. Ritual, Art, & Life-Cycle“. // Johanna Spector, „Shingli Tunes of the Cochin Jews“, s. 22–28.

3. Svátky a rituály

Kulturní adaptaci formující identitu komunity je možné nahlédnout nejlépe na svátcích, jež lze považovat za jeden z ústředních bodů židovského náboženského života.

Židovské svátky se slaví v ročním cyklu lunisolárního židovského kalendáře. Zdrojem pro jejich vykonávání jsou Starý zákon, rabínské výroky a knihy, židovská historie a v současnosti historie státu Izrael. Původně se pro svátek používalo zejména hebrejské slovo *chag* téhož významu, avšak v talmudické době byl tento pojem překryt termínem *jom tov* (dobrý, výborný den), jenž dominuje v halachické literatuře. Biblické svátky si stojí hierarchicky výše než svátky pobiblické, pro které se stále používá převážně původní výraz *chag* (patří sem např. Simchat Tóra a další). Mezi biblické svátky patří svátky poutní (Pesach, Šavu'ot, Sukot) a vysoké (Roš ha-šana, Jom kipur). Pro pravidla svátečních dnů je modelem šabat, nejvýznamnější ze všech svátků.⁵¹ Dodržování svátků je stanoveno halachou, minhagická tradice ji však do určité míry vždy rozvíjí. Lokální, minhagické odlišnosti jsou nejvíce patrné u pobiblických svátků, jež jsou méně vymezené písemnými zdroji.⁵²

Kóčínští Židé po staletí důsledně dodržovali předepsané svátky, zároveň si však osvojili mnohé místní zvyky a zapříčinili se tak o vznik velice svébytné rituální tradice. Podle dochovaných zdrojů a terénních výzkumů se kulturní apropriace výrazně projevila⁵³ zejména ve svátku Pesach a Simchat Tóra, na které se zaměříme blíže.

3.1. Svátek Pesach z pohledu halachy

Pesach je jedním ze tří tzv. poutních svátků. Jeho dodržování je zmíněno již ve Starém zákoně, avšak původní význam je nejednoznačný. Původně mohl souviset s oslavou příchodu jara a zemědělskými slavnostmi a pojily se s ním tradiční oběti beránka a prvních obilovin. V období rabínského judaismu byl plně rozvinut význam svátku jako připomenutí a znovu-zpřítomnění biblické události vyvedení Židů z egyptského otroctví. Pesach bývá po šabatu považován za nejdůležitější židovský svátek. Příběh, ke kterému se váže, je centrální událostí posvátných dějin Izraele a tudíž svátek samotný se na normativní rovině týká židovské kolektivní identity. Vyvedení z Egypta představuje základ božího nároku na poslušnost Izraele a navazuje na něj zjevení božího Zákona na hoře Sinaj.⁵⁴

Svátek se slaví v nisanu, sedmém měsíci židovského kalendáře, tedy na přelomu gregoriánského března a dubna. Jeho ústřední tematikou je biblický příkaz jezení nekvašených chlebů, který je uplatňován zejména v rámci pesachového sederu (*maca*; odtud také alternativní název *Chag ha-macot*, neboli svátek nekvašených chlebů, např. Lv. 23,5-6). Tento zvyk má podle lidových příběhů odkazovat k vyvedení lidu Izraele, při kterém nebyl čas chléb nechat

⁵¹ Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 206.

⁵² Tamtéž, s. 197.

⁵³ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 18–19.

⁵⁴ Tamtéž, s. 166–168.

vykynout.⁵⁵ S poukazem na tento biblický příkaz zakazuje rabínský judaismus po období svátku požívat či vlastnit jakékoliv potraviny, jež mají potenciál kvasit: obiloviny, produkty z nich vyrobené a někdy alkohol (s výjimkou speciálního pesachového vína). Tyto potraviny se nazývají *chámece*.⁵⁶ Rabínská literatura klade poměrně veliký důraz na zásady odstranění chámecu. V mnoha komunitách se proto ujal zvyk vlastnit speciální pesachové nádoby, jež není kontaminováno rituálně nečistým chámecem.

Svátek začíná v předvečer 15. dne měsíce nisanu a trvá sedm dní v Izraeli a osm dní v diaspoře.⁵⁷ Několik týdnů či dnů před Pesachem však ještě dochází k velkému úklidu ve snaze zbavit se veškerého zapomenutého chámecu. V některých komunitách jeden den před začátkem svátku dochází k ritualizovanému hledání chámecu. Nalezené zbytky jsou posléze za pronesení speciální formule spáleny. Zvyk hledání schovaného chámecu bývá často spojován s dětmi, které se jej zpravidla účastní.⁵⁸ Na den 14. nisanu je také datován tzv. půst prvorozených (*ta'anit bechorim*), jenž mají dodržovat všichni mužští prvorození potomci. V současnosti má v mnohých komunitách tento půst formu hostiny.

V Chrámovém období byla součástí svátku oběť beránka. Stejně jako tomu bylo u ostatních svátků, po zničení Chrámu byla oběť transformována do symbolického rituálu, jež je prováděn v rámci rodiny u jídelního stolu.⁵⁹ V první večer svátku se proto koná hostina zvaná Pesachový seder (z hebr. s-d-r, *uspořádání, řád*), během které je předčítán text tzv. Pesachové hagady a vykonávají se různé ritualizované úkony, jež na teologické rovině mají znovu-zpřítomnit vyprávěný příběh o exodu.⁶⁰

Tóra obsahuje dva příkazy pro pesachový seder. Jsou jimi jezení nekvašených chlebě a vyprávění o exodu. Rabínská tradice přidala další zásady, jako rituální pití vína (člověk by měl vypít čtyři poháry ve specifické poloze) a jezení hořkých bylin, připomínající hořkost otroctví, z něhož byli Židé vysvobozeni.⁶¹ S hostinou se pojí tzv. sederový talíř (*k'ara*), obsahující symbolické potraviny. Jednotlivá jídla a jejich uspořádání se mohou lišit regionálně a podléhají minhagické tradici.⁶² Vždy se k nim ale konzumují tři macesy, tedy speciální pšeničné nekvašené chleby.

⁵⁵ Kathy Black, „The Jewish Year“, In Kathy Black et al. (eds.), *Rhythms of Religious Ritual: The Yearly Cycles of Jews, Christians, and Muslims*, Claremont: Claremont Press, 2018, s. 22.

⁵⁶ Nachum L. Rabinovitch, „Chametz and Matzah: A Halakhic Perspective“, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 7.8 (1965), s. 80–81.

⁵⁷ Podle rabínského ustanovení jsou veškeré svátky (kromě Jom kipuru) v diaspoře slaveny dva dny. V původu praxe stojí problematické určování počátku měsíců židovského lunisolárního kalendáře. Novoluní bylo původně vyhlášováno židovským soudem v Jeruzalémě. Diasporní komunity byly o začátku nového měsíce informovány poslem. Aby nedošlo k mýlce, bylo v diaspoře ustanoveno pravidlo o zdvojení svátečních dnů, jež se ve většině komunit dochovalo dodnes. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 63.

⁵⁸ Richard B. Aiken, „The Passover Seder: Practical Halacha“, *Orthodox Union* [online], 2015 [cit. 2020-10-18].

⁵⁹ Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 74.

⁶⁰ Tamtéž, s. 167.

⁶¹ Richard B. Aiken, „The Passover Seder: Practical Halacha“, [online].

⁶² Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 124.

Macesy mohou být podle halachických pravidel vyrobeny z obilovin, jež byly rabíny specifikovány na ustálenou pěťici: pšenice, žito, ječmen, špalda, či oves. Proces zpracování mouky musí proběhnout natolik rychle, aby nedošlo k autolýze, chemickému procesu aktivace.⁶³ Většina ortodoxních komunit rozlišuje sederové macesy (tzv. *šemora*), které podléhají vyšším nárokům než macesy pro zbytek svátku.⁶⁴

Součástí sederu jsou také tradiční čtyři otázky, jež má klást nejmladší člen rodiny.⁶⁵ Týkají se požívání nekvašeného chleba, požívání hořké zeleniny, ponořování pokrmů do slané vody a povinnost stolování v pohodlné poloze. Podle Mišny by měl být posledním konzumovaným pokrmem maces.⁶⁶ S tímto příkazem se pojí tradice tzv. *afikomanu*, macesu rozlomeného napůl, která je v některých kulturách také spojována s dětmi.⁶⁷

Na závěr sederu bývá recitována modlitba, jež je zakončena slovy „Příští rok v Jeruzalémě!“. Na teologické rovině bývá vyvedení z Egypta chápáno jako paradigmatická událost předznamenávající vysvobození Židů z diaspory a příchod mesiáše. Pesachová hagada obsahuje prosby po znovuvybudování židovského státu, jež pak vyjadřuje i zmíněné závěrečné přání. S mesiášem se pojí i postava proroka Elijáše, kterému je u sederového stolu symbolicky věnován kalich vína.⁶⁸

Následující dny svátku bývají označovány za polosváteční dny (tzv. *chol ha-mo'ed*). V těchto dnech jsou uvolněna šabatová omezení. V rámci bohoslužby dochází k menším liturgickým změnám. 16. nisanu, tedy den po pesachovém sederu, začíná tzv. počítání Omeru, odkazující k Chrámovým obětem obilí. Počítání Omeru trvá padesát dní (až do svátku Šavu'ot) a v diaspoře se vyznačuje pouze drobnými liturgickými změnami. Sedmý a v diaspoře i osmý den Pesachu jsou považovány za sváteční a vztahují se na ně tudíž šabatová pravidla.⁶⁹

3.2. Kóčinská minhagická tradice svátku Pesach

Jakkoliv jsou oslavy Pesachu tradičně spjaty zejména se symbolikou zemědělských svátků, Chrámových obětí a biblického příběhu o exodu, v Kóčinu svátek nabyl ještě dalšího významu. Na základě terénního výzkumu v roce 1989 si prof. Nathan Katz povšimnul, že ačkoliv halachická pravidla svátku byla v komunitě stále respektována, rozvinuli indiští Židé skrze konkrétní praktiky symboliku askeze a rituální separace od okolního obyvatelstva. Symbolika asketismu je zajisté do určité míry obsažena již ve svátku samotném, ve formě halachických pravidel pro vyhýbání se rituálně nečistému chámecu. S tím pak souvisí již zmíněné speciální

⁶³ Obvykle se udává osmnáct minut jako maximální doba mezi uhnětením těsta a jeho pečením. Barbara C. Johnson. *Our Community In Two Worlds*, s. 236.

⁶⁴ Nachum L. Rabinovitch, „Chametz and Matzah: A Halakhic Perspective“, s. 85.

⁶⁵ Pesachový seder bývá v některých komunitách orientován zejména na děti. Důležitý je pak především vzdělávací rozměr svátku. „Seder“, *Encyclopædia Britannica* [online], 2013 [cit. 2020-11-24].

⁶⁶ Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 29–30.

⁶⁷ V některých kulturách poslední maces bývá schováván a když ho některé z dětí najde či uloupí, je za to odměněno dárkem. Kathy Black, „The Jewish Year“, s. 31.

⁶⁸ Podle tradice má Eliáš ohlásit příchod mesiáše. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 168.

⁶⁹ Kathy Black, „The Jewish Year“, s. 33–36.

nádobí, úklid, často i nákup nových svátečních propriet. Kóčínští Židé tyto prvky nebývalým způsobem zdůraznili skrze posílení jednotlivých zvyků i vytvoření zvyků nových.⁷⁰

Dostupní autoři, kteří provedli u kóčínských Židů terénní výzkum v období Pesachu se ve svých pracích zaměřují pouze na období příprav. Pesachový seder, který v jiných komunitách zpravidla tvoří středobod svátku, ponechávají stranou.⁷¹ Pro nedostatek zdrojů se i zde zaměříme zejména na přípravu Pesachu a jeho závěrečnou část.

Přípravy na svátek, které podle halachy trvají dva až čtyři týdny,⁷² v Kóčinu začínaly již sto dní předem, tedy krátce po svátku Chanuka, a měly gradující charakter. Veškerá rabínská pravidla ohledně očisty obydlí od chámecu byla v Kóčinu dovedena do krajnosti. Součástí dlouhé přípravy na svátek byla současně separace od nežidovského obyvatelstva, jež se zjevně začala projevovat v období svátku Purim, tedy zhruba třicet dní před začátkem Pesachu. Kóčínští Židé, jinak velice přátelští k okolnímu obyvatelstvu, po tuto dobu omezili veškeré kontakty mimo svou komunitu. Důvodem pro to měla být na normativní rovině rituální čistota svátku ve své extrémní podobě. Podle výpovědí by potenciální kontakt s jinověrcem mohl způsobit znečištění jednotlivce i domácnosti, která pro účely svátku procházela radikální očištěnou.⁷³

Pesachovým úklidem byly tradičně pověřeny zejména ženy, jež často dobrovolně plnily velice fyzicky, časově i finančně náročnou práci. Jejich důslednost a obětavost měla souviset s vírou, že nedostatečná příprava na svátek a opomenutí některých úkolů bude mít za následek nebezpečí pro jejich manžele a děti.⁷⁴ Spektrum jednotlivých komponent, jež měly projít očištěnou, bylo v Kóčinu široké. Kromě zbavení se kvašeného se očista vztahovala i na koření (pro účel svátku se kupovalo zcela nové, jež se následně skladovalo ve speciální místnosti), nábytek (byl leštěn či lakován), zdi (byly drhnuty, či přímo vyběleny), látkoviny (k této události se běžné nahrazovaly svátečními) a nádobí. Pro pesachové potraviny byla vyhrazena místnost, jež byla za tímto účelem pečlivě vybělena.⁷⁵ Postup úklidu obydlí měl jasně dané uspořádání. Začínalo se zpravidla místnostmi, které nebyly tolik rizikové v otázce případné konzumace rituálně nečistého *chámecu* — střecha, dvorek, následně pak ložnice, salon. Posléze se postupovalo až k místnostem, kde riziko znečištění bylo vyšší, protože v nich přímo docházelo ke konzumaci pokrmů. Úklid se vztahoval i na veřejný prostor, jako například synagogu či některé ulice.⁷⁶

Rýže, jež v této oblasti představovala velice častý pokrm, byla také podrobena očiště. Podle získaných výpovědí měl být každý pytel rýže pečlivě prohlédnut, aby neobsahoval zrnko s vadou či prasklinou, do které by se mohl dostat chámec. Výsledně prohlédnutá rýže byla

⁷⁰ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 21.

⁷¹ Tamtéž // Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*.

⁷² Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 212.

⁷³ Tamtéž, s. 218.

⁷⁴ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 227–228.

⁷⁵ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 60.

⁷⁶ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 245.

nazývána pesachová.⁷⁷ V osmidenním období Pesachu kóčinští Židé kromě macesů konzumovali prakticky jen pesachovou rýži, jež byla uchovávána ve speciální místnosti vyhrazené pro tyto účely. Jindy hojně konzumované luštěniny byly zcela zakázány. Pšeničná mouka, běžná součást místních šabatových koláčů, byla nahrazena moukou rýžovou.⁷⁸ Pro přípravu specifických pesachových potravin (např. sederového rozinkového vína, datlové pasty plnicí úlohy tzv. *charoset* či zmíněné rýžové mouky) komunita sdílela pouze omezený počet nástrojů, nezbytných pro jejich výrobu. Z tohoto důvodu byly přípravy poměrně logisticky náročné a vyžadovaly vysokou míru spolupráce, aby každý stihl zaopatřit svou domácnost.⁷⁹

Pro výrobu macesů v Kóčinu platila ještě přísnější pravidla. Výrobě zde zpravidla předcházela několikadenní proces, jehož součástí byla pečlivá kontrola zrn pro výrobu macesové mouky. Pšeničná zrna byla několik hodin bedlivě pozorována, aby se Židé ujistili, že žádné z nich není poškozené a že v nich neprobíhá proces aktivace způsobený kontaktem s vodou. Tato kontrola byla vykonána na třikrát: nejprve nežidovskými pracovníky a posléze dvakrát židovskými ženami. Po poslední kontrole se už zrn (ani nádob či police, kde byla zrna uchovávána) nesměl dotknout nikdo, kdo nebyl židovského původu. Takový kontakt by totiž způsobil, že by zrna nebyla vhodná pro následující použití.⁸⁰ Stejné pravidlo bylo aplikováno i na výrobu vína, pro něž v judaismu již zákonitě platí obdobně přísná pravidla.⁸¹ Pro výrobu macesů je však takováto rigidita výjimečná. Mletí zrn bylo podle dochovaných výpovědí prováděno ručně, ve 2. pol. 19. stol. však tuto tradici převzala místní tovární mlynárna, která před pesachovým mletím musela projít pečlivým úklidem. Samotného procesu mletí se účastnily pouze židovské ženy.⁸²

Tématem genderových rolí v období svátku Pesach se ve své dizertaci zabývá Barbara Johnson, která si ve svém výzkumu povšimla pozoruhodného vyhranění mužské a ženské části komunity. Ženy zastávaly v přípravách téměř veškerou práci, kdežto úkolem mužů bylo především pozorovat a kriticky komentovat dění, často i nevybíravým způsobem. Johnson upozorňuje na lehce útočné oboustranné žertování na úkor druhého pohlaví, které má podle ní určitý rituální význam. V průběhu příprav údajně docházelo ke graduujícímu boji žen s téměř personifikovaným chámeccem, na jehož straně měli stát právě nepozorní muži, vůči kterým bylo očištěný prostor třeba bránit.⁸³ Důraz na ženskou roli v kontextu tohoto svátku

⁷⁷ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 213.

⁷⁸ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 234–239.

⁷⁹ Tamtéž, s. 249.

⁸⁰ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 57.

⁸¹ Víno (*jajin*) v judaismu vždy představovalo důležitou potravinu, která byla využívána i v rámci liturgie. Ve snaze vymezit se vůči pohanským kultům, které také užívaly víno pro náboženské účely, byla rabínskými autoritami formulována kategorie tzv. *jajin nesech* (víno pro úlitby), do které spadalo veškeré víno, které bylo vyrobeno jinověrcem, a v mnohých případech i víno, kterého se jinověrec pouze dotkl. Přísnost kategorie ve středověku kolísala lokálně podle toho, jak moc se komunita cítila ohrožena okolní společností. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 240–241.

⁸² Barbara C. Johnson. *Our Community In Two Worlds*, s. 233–234.

⁸³ Tamtéž, s. 252–254.

Johnson spojuje s lokálním ideálem ženské sebeobětavosti, jenž měl úzce souviset s konceptem morální a spirituální ženské síly *šakti*.⁸⁴

I macesový den byl doménou zejména žen, jež pouze výjimečně delegovaly některé úkoly na muže. Tento den představoval minhagický zvyk, kdy se členové komunity sešli, aby společně vyrobili macesy pro každou domácnost. Tradičně se měl odehrát první neděle po úplňku ohlašující příchod měsíce nisanu. Prosátá a očištěná mouka byla spolu s vychlazenou vodou připravena na vybraný dvůr, kde byly zažehnuty ohně. Macesy se vyráběly stejným způsobem jako místní velice časté jídlo – tzv. placky *čapátí*. Ale narozdíl od čapátí se macesy opékaly nad otevřeným ohněm dokud nebyly křupavé.

Tradičně se dělalo několik druhů macesů. Jednak se lišily macesy paradéské a malabárské frakce komunity,⁸⁵ zároveň se lišily macesy určené pro dny polosváteční a pro seder samotný (šemora). Žena z každé domácnosti uhnětla své těsto ve speciální míse a pronesla nad ním požehnání chaly.⁸⁶ Z každého těsta byl ujmout kus, který ženy hodily do ohně. Placky se pak dělaly za pomoci měděného kuželovitého válce, jež byl naplněn kuličkami, které při výrobě vyluzovaly zvuky. Výroba macesů byla zároveň doprovázena zpěvem písní, hagady a troubením na šofar, jež prováděli přítomní muži, sledující proces z povzdálí. Ačkoliv byl kladen veliký důraz na správnou přípravu macesů, prof. Johnson si při svém výzkumu všimla, že přesný čas mezi výrobou a pečením, jenž jinde bývá pečlivě hlídán, při této příležitosti nikdo nekontroloval. Snaha proces co nejvíce urychlit však přítomná byla. Na závěr celého pečení byla uspořádána společná večeře.

Jako poměrně svébytný prvek v kóčinské pesachové tradici lze zmínit specifický význam šemora macesů. Podle dochovaných výpovědí měly tyto macesy, jinak určené pouze pro pesachový seder, speciální moc odvrátit zlo od komunity, a sloužily proto jako určité amulety. Nesněžené šemora macesy byly po skončení svátku uschovány pro případ nemoci (kdy se přidávaly do kaše) či pro případ dlouhé či riskantní plavby (kdy se rozdrobily do moře) aj. Tento zvyk se v paradéské komunitě udržel i po emigraci do Izraele.⁸⁷

Prof. Katz k samotnému sederu poskytuje několik informací, všechny jsou ale veskrze obecného charakteru. Ve svém pozorování se zaměřil zejména na atmosféru pesachové hostiny, která narozdíl od obvyklé radostné měla být spíše důstojná a pochmurná. Tradiční otázky, recitované nejmladším členem rodiny, byly pronášeny jednohlasně ve vážném tónu. Postava Elijáše, symbolizovaná zejména přítomností čtvrtého poháru vína, zcela chyběla. Stejně tak zde nebyl přítomen zvyk schovávání posledního macesu afikomanu, jenž je obvykle zdrojem bujarého veselí. Hagadické čtení, písně a symbolické pokrmy (ač přizpůsobené indické ku-

⁸⁴ Tamtéž, s. 258.

⁸⁵ V 80. letech, kdy proběhly terénní výzkumy, z nichž v této práci čerpám, již nebyly v Kóčinu rozdíly mezi frakcemi tolik patrné. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 172–173.

⁸⁶ Oddělení chaly (*hafrašat chala*) je příkaz formulovaný v Bibli (Nu 15,17–21), podle kterého je v případě výroby těsta nutné částí obdarovat kněží. Rabínská tradice jej specifikuje a uvádí množství těsta, z něhož vzniká povinnost oddělit desátek. Podle biblického vyjádření se povinnost oddělení chaly vztahuje pouze na Izrael, rabínské ustanovení však rozšiřuje povinnost i na diasporu, kde se má určená část těsta symbolicky spálit v ohni. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 94–95.

⁸⁷ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 250.

chyni) sice v sederu přítomny byly, ale celkovou atmosférou se hostina zcela lišila od většiny židovských kultur. Závěrečné přání „příští rok v Jeruzalémě“ bylo při návštěvě Katze několikrát nahrazeno přáním „příští rok v Kóčinu“, což mohlo být způsobeno aktuálními frustracemi z rychlého úbytku kóčínské židovské komunity, jež byl v 80. letech již patrný.⁸⁸

Po skončení Pesachu v Kóčinu zpravidla probíhaly večírky, jež prof. Katz označil za symbolické znovuzачlenění do komunity, z níž se pro účely rituální čistoty v období Pesachu Židé dočasně oddělili.⁸⁹ I prof. Johnson zaznamenala ve své doktorské práci pořádání popesachových večírků. Johnson zároveň poukazuje na přítomnost tohoto minhagického zvyku i v jiných diasporních komunitách.⁹⁰

3.3. Svátek Simchat Tóra z pohledu tradice

Simchat Tóra (hebr. radost z Tóry) je židovský svátek slavený 22. (a v diaspoře 23.) měsíce tišri, tedy v období gregoriánského září a října, po skončení svátku Sukot. Svátek je pobiblického původu. Objevuje se teprve v Babylonském talmudu, kde však není nazýván svým pozdějším jménem, ale hovoří se o něm jako o druhém dni Šmini aceret.⁹¹ Vznik svátku byl pravděpodobně spojen se vznikem tradice jednorozčinného cyklu čtení z Tóry, jehož zakončení i nový počátek oslavuje. S jeho pozdějším vznikem souvisí i bohatá minhagická tradice, jež tvoří převážnou část svátku.

V zemi Izraele spadá slavení Simchat Tóra a Šmini aceret na stejný den. Svátek Šmini aceret je zmíněn již v Bibli, avšak jeho původní význam je nejasný. V současnosti se pravděpodobně díky časové návaznosti na svátek Sukot staly jeho součástí modlitby za dešť. V liturgii jsou přítomny vzpomínkové modlitby za zemřelé.⁹²

Hlavním tématem svátku Simchat Tóra je oslava Tóry v liturgickém kontextu. Kontinuální čtecí cyklus, kdy na poslední oddíl navazuje oddíl nový, je dochován nejdříve ze 14. století. Na symbolické rovině má dokazovat, že studium Tóry nikdy nekončí. Ve středověku měl být v rámci svátku výjimečně povolen tanec v synagogách, jenž byl jinak zakázán. Na některých místech mělo být zvykem, že děti rozmontovaly a spálily přístřešek z předcházejícího svátku Sukot. V 16. století se začaly objevovat nové tradice, mimo jiné tzv. *hakafot*, v rámci kterých jsou svitky Tóry obřadně nošeny kolem bimy, synagogálního čtecího pultu. V průběhu procesí jsou čteny biblické pasáže (Dt 33,1–29, Gn 1,1–2,3 a Nu 29,35–39) a zpívány příslušné hymny.

23. tišri v rámci ranní modlitby tradičně dochází k přechodovému čtení. Podle tradice by měl každý člen obce nahlas přečíst z Tóry předposlední pasáž, Dt 33,1–29, popisující skon Mojžíše. V některých komunitách byl tento akt prováděn pouze symbolicky. Poslední osoba, jíž se

⁸⁸ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochín*, s. 52–55.

⁸⁹ Tamtéž, s. 67.

⁹⁰ U Amerických Židů např. po skončení Pesachu dochází k oslavám, na kterých nesmí chybět pizza. Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 243.

⁹¹ Šmini aceret je svátek připadající na 22. tišri, tedy na 8. den svátku Sukot. Má však samostatnou liturgickou tradici a proto není bezprostřední součástí svátku. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínskému judaismu*, s. 220.

⁹² Tamtéž.

dostane pocty přečíst závěrečnou pasáž Dt 34,1–12 se nazývá *chatan Tóra*, neboli ženich Tóry. Na jeho čtení navazuje čtení první biblické pasáže Gn 1,1–2,3. Člen obce pověřený jejím čtením měl být označován *chatan Be-rešit*, ženich pasáže Be-rešit. Liturgie se posléze ukončila čtením z *haftary*⁹³ a svitky byly uloženy zpět do svatostánku.⁹⁴

3.4. Kóčinská minhagická tradice svátku Simchat Tóra

Ve 20. stol. nabývaly v Kóčinu oslavy svátku Simchat Tóra (zde nazývaného pouze Šmini aceret) neobvyklého významu. Prof. Katz jej dokonce označuje za nejvýznamnější svátek místního podzimního náboženského cyklu. Zahajují jej tradiční modlitby za déšť, jež v oblasti Kéraly s vrcholícím horkým letním počasím mají své paralely i v hinduistickém prostředí.⁹⁵

Svátek samotný se v Kóčinu nesl v duchu královské symboliky.⁹⁶ Emblematickou postavou v tomto kontextu byla již zmíněná historicko-mytická postava obchodníka Josefa Rabana, jenž se podle lokálních příběhů měl zasloužit o vznik bájného židovského království Šingli. Raban se objevuje v mnoha příbězích a lidových písních, příznačně nazývaných Šingli, z nichž některé bývají zpívány pouze u příležitosti tohoto svátku.⁹⁷

Součástí lokální tradice je honosná výzdoba židovské části města a především synagogy, jež byla v rámci tohoto svátku symbolicky přirovnávána k nevěstě. Před synagogou byl vztyčen čtyřmetrový kovový strom ověšený lucernami. Na místní hodinové věži byla vystavena kovová Davidova hvězda. Vnitřek synagogy byl vyzdoben zlatým hedvábím, jež pokrývalo stěny i dřevěné lavice. Čtecí pult byl obklopen zářícími lucernami. Ze stropu byla zavěšena bohatě zdobená *sarí* bývalých členek obce, plnicí úlohu tzv. parochet, závěsu oddělující svatostánek od zbytku místnosti.⁹⁸ Ze stropů visely také čerstvé květy jasmínu, díky kterým se synagogou linula intenzivní vůně.⁹⁹ Stejně tak i členové indické židovské obce nosili specifické oblečení pro tento den. Jednalo se zejména o hedvábné, zlatem zdobené oděvy a pokrývky hlavy (v oblasti Kóčinu pro účely zakrývání hlavy sloužila tzv. *takíja*).¹⁰⁰

⁹³ Pasáž z prorocké knihy, jež se čte na závěr synagogálního čtení o šabat, svátcích či půstech. Tamtéž, s. 83.

⁹⁴ Tamtéž, s. 197.

⁹⁵ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 36–37.

⁹⁶ Prof. Katz zde spatřuje souvislost s apropriací královských zvyků indické kasty Nájarů. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews: The Powers of Purity and Nobility“, s. 223–224.

⁹⁷ Johanna Spector, „Shingli Tunes of the Cochin Jews“. Viz také ale Barbara C. Johnson, „For Any Good Occasion We Call Them“, in Nathan Katz (eds.), *Studies of Indian Jewish Identity*, 4rd ed., New Delhi: Manohar, 2011, s. 65.

⁹⁸ Zvyk věšení parochet okolo svatostánku, ve kterém je uchovávána Tóra, má odkazovat k období existence Chrámů, kdy svatyně nejsvětějších měla být oddělena od zbytku Chrámů stejně nazývanou oponou. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 166.

⁹⁹ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 36.

¹⁰⁰ Galia Hacco, „The Ritual Cycle of Cochin Jewish Holidays: A Malabari Perspective“, in S. Weil (eds.), *India's Jewish Heritage*, Mumbai: Marg Publications, 2002, s. 74.

Specifickou kóčínskou minhagickou tradici představovaly také dočasné archy, do nichž byly po dobu svátku uschovány svitky Tóry. Pergamenové svitky Tóry, v judaismu chápány jako posvátný předmět, bývají ve většině komunit skryty ve svatostánku (*áron ha-kodeš*) synagogy a vynášeny jsou obvykle pouze na liturgické čtení.¹⁰¹ Výjimku může představovat také svátek Simchat Tóra, kdy jsou v rámci hakafot svitky nošeny kolem čtecího pódia.

V Kóčinu byla s tradicí vynášení svitků Tóry spojena výrazná lokální specifika a hakafot představovaly středobod svátku. Do vlastnictví místní židovské komunity spadalo sedm svitků Tóry. Pro každý z nich byla před začátkem svátku postavena honosná kuželovitá schrána, tvořená pozlaceným kovem, benánským hedvábím a ozdobená korunou. Hakafot ve většině komunit probíhají v rámci první sváteční liturgie¹⁰² a v některých komunitách se vyskytuje zvyk opakovat je i následující den v rámci liturgie ranní.¹⁰³ V Kóčinu byly hakafot součástí všech tří svátečních bohoslužeb.¹⁰⁴

Intenzita oslav měla gradující charakter. Již na první, večerní modlitbu však byla přítomná celá židovská obec i souvěrci z přilehlých lokací. Vrchol večerní bohoslužby představovalo nošení těžkých svátečních arch kolem pódia, za doprovodu hlasitého zpěvu písní Šingli, tance, skákání a tleskání. Obcházení se konalo sedmkrát. O privilegium nést svitky soutěžili všichni přítomní mladí muži. Jejich otcové a starší členové se namísto toho přebíjeli v tom, kdo daruje synagoze nejštědřejší dar. Součástí oslav bylo i pití alkoholu, jenž bujarou náladu značně podpořil.

Ranní bohoslužba byla ještě honosnější. Jejím středobodem však narozdíl od večerní liturgie nebyly hakafot, nýbrž tradiční čtení z Tóry. Stejně jako v jiných komunitách, ten, kdo uzavíral čtení z *Devarim*, získával přízvisko *chatan Tóra*, a ten, kdo otevíral nový čtecí cyklus, získával titul *chatan Be-rešit*. Minhagicky odlišná však byla představa, že muž, který započne nový čtecí cyklus, se do roka ožení.¹⁰⁵ Závěrečná *haftara* zde byla z neznámých důvodů paralelně překládána do aramejštiny. Po bohoslužbě následovala bohatá hostina, jež se nesla v podobně bujarém duchu, jako oslavy dosavadní. Alkohol byl pro tuto příležitost přirovnáván k palivu¹⁰⁶ a byl hojně konzumovaný jak muži, tak i ženami. V 1. pol. 20. stol. se k odpoledním zvykům přidala nová tradice, připomínající indický svátek *hólí*, v rámci kterého docházelo k taškařicím a vodním bitvám.

Součástí odpolední liturgie byly opět hakafot, tentokrát však prováděné venku před synagogou. Ve slavnostním průvodu byly svitky v archách vyneseny ven a za zpěvu písní průvod třikrát synagogu obešel. Muži, kteří byli poctěni nesením svitku, získávali symbolický králov-

¹⁰¹ Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 233.

¹⁰² V judaismu dny začínají soumrakem a první sváteční liturgii tak představuje večerní *ma'ariv*.

¹⁰³ „Hakafot“, in: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online], San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2013 [cit. 2020-10-23].

¹⁰⁴ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 225.

¹⁰⁵ Zaznamenaná verze představuje výklad Nathana Katze, jak jej uvedl v knize *Kashrut, Caste and Kabbalah* (2005). Galia Hacco, malabárská Židovka pocházející z Kóčinu popisuje zvyk odlišným způsobem: ke čtení úryvku *Be-rešit* byl vyvolán muž, který se jako poslední oženil. Galia Hacco, „The Ritual Cycle of Cochin Jewish Holidays: A Malabari Perspective“, s. 73.

¹⁰⁶ Konkrétně se jednalo o eufemismy jako benzín, oktan, či letecké palivo. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 40.

ský status a byli přirovnáváni k Josefu Rabanovi. Zvyk venkovních hakafot je pro tuto oblast možné doložit až do 16. století.¹⁰⁷

Na odpolední liturgii přímo navazovala bohoslužba večerní, v rámci které výjimečně ženy nebyly odděleny od mužů.¹⁰⁸ Po příslušných modlitbách byly archy rituálně a systematicky rozmontovány a svitky uloženy zpět do svatostánku.¹⁰⁹ Během tohoto procesu došlo k výrazné proměně sváteční atmosféry z bujaré na důstojnou a slavnostní. Nejstarší člen obce byl posléze celou komunitou doprovázen domů, kde celému shromáždění udělil požehnání. Teprve poté byl svátek u konce.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 41.

¹⁰⁸ Ženy při tomto svátku měly po každé liturgii možnost vstoupit do hlavní synagogy, jež byla obvykle přístupná pouze mužům, aby políbily vystavené svitky. Galia Hacco, „The Ritual Cycle of Cochin Jewish Holidays: A Malabari Perspective“, s. 73.

¹⁰⁹ Prof. Katz nachází souvislost mezi tímto zvykem a hinduistickými výročními svátky, při kterých je socha božstva, kterému je chrám zasvěcen, vynesena v průvodu ven, a posléze navrácena zpět, či rituálně zničena. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „The Ritual Enactments of the Cochin Jews“, s. 232.

4. Odklon od halachy: vnitřní segregace

Při nahlížení kulturní identity Židů v oblasti Kóčin je třeba se zaměřit i na apropiaci zvyků, které nebyly v souladu s židovským normativním právem. Kéralská židovská populace se v mnoha ohledech přirozeně adaptovala na místní sociálně-kulturní systém, což jí umožnilo v oblasti zůstat a zároveň získat relativně dobré postavení. Součástí této adaptace bylo podle některých badatelů¹¹⁰ osvojení si či zdůraznění určitých rysů kastovního chování, mimo jiné dělení na vnitřní podkasty, jež bylo v rozporu s ideologickým egalitářstvím judaismu.

Prvním dokladem o dělení komunity je již zmíněný dopis káhírskému vrchnímu rabínovi z roku 1520. V něm je popsána situace, kdy z devíti set kóčínských židovských rodin se jich sto jalo nárokovat si vyšší status, zdůrazněný endogamií a segregačním chováním. Tato frakce byla později nazývána paradéští Židé (neboli *cizí*)¹¹¹ a vymezovala se proti komunitě malabárských Židů (tedy Židů z Malabárského pobřeží). Paradéští Židé sami sebe označovali za tzv. *mejuchasim*, neboli přímého židovského původu. Obyvatelům, se kterými se odmítali mísit, sice uznávali židovský status, ale označovali je za konvertity a potomky otroků, jež považovali za rituálně nerovnoprávné.¹¹²

Malabárskou frakci tvořilo široké spektrum osob, z nichž někteří skutečně byli osvobození otroci, jiní konvertité či potomci židovských obchodníků, již se v minulosti usadili na území a založili zde rodinu, mnohdy s místními indickými ženami. Káhírský rabín zavrhl popsanou diskriminaci, avšak zdůraznil nutnost rituálně správné konverze k judaismu, jelikož dosavadní malabárská komunita si zřejmě jejich podmínek nebyla vědoma.¹¹³ Ačkoliv malabárští Židé poslechli jeho rady, paradéská frakce odmítla i nadále respektovat jejich rovnocenný status. Dokladem o tom jsou petice, jež ještě několikrát malabárští Židé odeslali ve snaze změnit tuto situaci.¹¹⁴

4.1. Problematika kategorizace skupin

Pomyslná kategorizace podkast je problematická. Dichotomie popsaná v dopise zřejmě zahrnuje skutečnou podobu dělení této společnosti, jež pravděpodobně byla mnohem kompli-

¹¹⁰ Zejména Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*. // Schifra Stritzower, „Jews as an Indian Caste“, a další.

¹¹¹ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 108.

¹¹² Judah B. Segal, „White and Black Jews at Cochin: The Story of a Controversy“, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1983, 2, s. 230–231.

¹¹³ Ačkoliv judaismus není misijní náboženství, konverze je možná. Podle některých výroků může být zbožný konvertita dokonce chápán vstřícněji, nežli nepraktikující Žid, přinejmenším mají na normativní rovině konvertité rovnoprávný status. Podmínkou správné konverze je přechodový rituál podobný křesťanskému křtu, jehož součástí je rituální ponoření do tzv. mikve. Káhírský rabín požadoval podstoupení tohoto rituálu za přítomnosti tří židovských svědků. Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 68. Viz také Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 152.

¹¹⁴ Poslední z nich byla odeslána v roce 1951. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 105.

kovanější. David Goodman Mandelbaum, jeden z prvních antropologů, již v oblasti Kóčinu vykonali systematický terénní výzkum, si povšimnul, že ve 20. stol. existovala v kóčínské komunitě ještě třetí podkasta, takzvaných *mešucharim*, neboli osvobozených otroků. Do jejich vlastnictví neměla spadat žádná synagoga. Navštěvovali synagogu paradéskou, kde byli podřízeni mnoha diskriminačním omezením.¹¹⁵ Dělení podkast na tři jednotky přejímají i další badatelé.¹¹⁶

Prof. Nathan Katz pracuje v rámci svého výzkumu s poněkud odlišným dělením. Ve snaze o kategorizaci rozlišuje dvě dichotomické roviny: rovinu *mešucharim* a *mejuchasim* a rovinu paradéských *bílých* a malabárských *černých* Židů. Zároveň však upozorňuje na skutečnost, že se tyto roviny ve skutečnosti překrývají a v mnoha případech splývají, tedy spíše než jako rigidní kategorie fungují na rovině intuice.¹¹⁷

Podobným způsobem nahlíží problematiku i britská socioložka Shalva Weil, která také pracuje se čtyřmi kategoriemi, jež však prezentuje poněkud vyhraněnějším způsobem. Podle jejího pojetí se paradéští Židé měli označovat za *mejuchasim*, neboli přímého židovského původu a vymezovat se vůči *mešucharim*, určité nesourodé skupině konvertitů a potomků otroků. Malabárští Židé se paralelně s tím měli také označovat za *mejuchasim* a vymezovat se vůči jiné skupině *ne-mejuchasim*, které pro ně představovali ekvivalent paradéských *mešucharim*.¹¹⁸

Katzův důraz na nevyhraněnost kategorií se zdá být pádný. Dělení je třeba chápat jako pouze orientační body umožňující nahlédnutí této problematiky, jejíž skutečnost byla v praxi pravděpodobně mnohem složitější.

4.2. Počátky a vývoj vnitřního dělení

David Goodman Mandelbaum formuloval v 1. pol. 20. stol. teorii o příčinách dělení komunity. Podle jeho pojetí měli paradéští Židé představovat komunitu evropských přistěhovalců, kteří v 16. století uprchli do Indie před portugalskou a španělskou perzekucí. V Kóčinu pak sice narazili na skupinu souvěrců, ale v oblasti náboženské praxe natolik odlišných, že pro ně nebylo možné se s nimi spojit.¹¹⁹ Tuto dichotomii pak podpořil i stávající kastovní systém, ke kterému se ve snaze začlenit se do společnosti nově příchozí Židé přizpůsobili.¹²⁰ Teprve později zde měla vzniknout třetí podkasta, nazývaná *mešucharim*.¹²¹

Ačkoliv prof. Nathan Katz nerozporuje Mandelbaumovu teorii, vnitřní komunitní separace podle něj existovala již před příchodem přistěhovalců v 16. století. Židovští obchodníci se měli v průběhu let mísit s keralskými ženami, často otrokyněmi. Z těchto svazků se posléze

¹¹⁵ David G. Mandelbaum, „The Jewish Way of Life in Cochin“, s. 433.

¹¹⁶ Např. Schifra Stritzower, „Jews as an Indian Caste“, s. 43–57.

¹¹⁷ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 161.

¹¹⁸ Shalva Weil, „Symmetry between Christians and Jews in India: the Cranite Christians and the Cochin Jews of Kerala“, *Contributions to Indian Sociology*, 16.2 (1982), s. 176.

¹¹⁹ V potřebě segregace zřejmě mohly sehrát roli i pragmatické motivace a vědomí vlastního potenciálu v oblasti obchodu, jež mohl být rozvinut díky zdůraznění vlastní prestiže.

¹²⁰ David G. Mandelbaum, „The Jewish Way of Life in Cochin“, s. 434.

¹²¹ Tamtéž, 423.

rodily děti nežidovského původu, které k judaismu musely konvertovat. Souvěrci, kteří měli zřejmý židovský rodokmen, pak určitým způsobem považovali svůj status za nadřazený. Podle Katze však toto dělení mohlo probíhat spíše na subtilnější rovině a nebylo pravděpodobně důvodem otevřených sporů.¹²²

Spolu s portugalskou koloniální politikou i příchodem evropských přistěhovalců posílila v Indii diskriminace založená na barvě pleti. To se promítlo i v komunitě kóčínských Židů, kde se v 16. století objevuje dělení na tzv. *bílé* paradéské a *černé* malabárské rodiny.¹²³

O tomto dělení referoval nizozemský cestovatel Moše Pereira de Paiva, jenž navštívil Kóčín v roce 1686 a vytvořil přehledný seznam všech rodin zohledňující toto vymezení. Ačkoliv rodiny, které se identifikovaly jako bílé odvozovaly svůj status ideologicky na základě přímého židovského rodokmenu (a nikoliv explicitně barvy pleti), všimnul si prof. Katz i další, že dělení k té či oné frakci se dělo na základě spíše jiných hodnot, mezi nimiž dominovala právě barva pleti.¹²⁴

V období 18. století se uvnitř komunity začala objevovat apropriace společenského uspořádání v oblasti rodinných vztahů. Jednalo se o systém tzv. *hypergamie*, objevující se u některých vyšších indických kast, v rámci které si muži pro sexuální vztahy vybírali ženy z nižších kast či podkast. Pakliže s nimi zplodili potomka, nebyli s potomkem nijak spřízněni a ten automaticky získával nižší status matky. V aplikaci na židovské prostředí tato skutečnost znamenala, že pokrevní linie nezávisela pouze na původu matky, jak je to formulováno rabínskými zákony, nýbrž i na původu otce.¹²⁵

4.3. Dvojitý původ jako legitimizace statusu

V období 16. a 17. století se hlavním ideologickým argumentem nadřazenosti stal postulovaný prastarý původ a rodokmenová linie té či oné frakce. Potřeba legitimizace se však nevztahovala pouze k židovské, ale i k indické identitě. Paradéští, stejně jako malabárští Židé, se tak zaštiťovali mýty o dvojitým původu – starověkém izraelském, i starověkém indickém.¹²⁶

Antropoložka Ophira Gamliel datuje právě do tohoto období vznik či přinejmenším posílení mýtu o bájném království Šingli. Příběh popisující příchod Židů do Indie přímo z Izraele po zničení druhého Chrámu ve spojení s narativem o královských privilegích, jež měla být udělena o několik desítek (příp. v jiných verzích stovek) let později vůdci komunity Josefu

¹²² Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 115.

¹²³ Obdobné dělení lze nalézt i v jiných indických komunitách. Shalva Weil ve svém studiu indické komunity Bene Jisrael zaznamenala dělení na *góra* a *kála* Jisrael (bílé a černí Izraelité), z nichž pouze bílí měli mít čistý původ. Stejným způsobem docházelo k dělení i u křesťanských a muslimských komunit v Indii. Shalva Weil, „Symmetry between Christians and Jews in India: the Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala“, s. 175–178.

¹²⁴ Někteří členové komunity, kteří původem měli spadat do kategorie černých Židů, byli díky světlé pleti přijímáni v paradéské komunitě a naopak někteří černí přistěhovalci s jasným původem přijímáni nebyli. Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 114.

¹²⁵ Tamtéž, s. 111.

¹²⁶ Tamtéž, s. 108.

Rabanovi, měl podle některých badatelů vytvářet dojem prastarého původu, který by implikoval určitý dojem autochtonie.¹²⁷ Ačkoliv první zmínky o frakci paradéských Židů existují až z období 16. století, Gamliel uvádí právě je jako skupinu, která si nárokovala vlastnictví tohoto mýtu. Do jejich majetku z nejasného důvodu spadaly i bájně Rabanovy talíře, kterými svou verzi příběhu zaštiťovali.

Podle prof. Nathana Katze byl nárok na mýtus o dvojím původu spíše předmětem sporu mezi paradéskou a malabárskou frakcí. Paradéští Židé však zejména díky rostoucí prestiži a znalosti cizích jazyků měli více příležitostí prezentovat svou verzi příběhu cestovatelům i badatelům. Po dlouhou dobu byl mýtus Šingli chápán jako popis historických událostí z předkoloniálního období a spor o to, které ze skupin jej přiznat, byl předmětem mnohých badatelských sporů.¹²⁸ Ještě ve 20. století jej prof. Nathan Katz označuje za mytizovanou verzi historické skutečnosti. Ophira Gamliel na základě současných poznatků historický přesah příběhu zcela odmítá.¹²⁹

4.4. Dynamické proměny statusu

V dopisu z roku 1520 adresovaném káhírskému rabínovi představitelé malabárské frakce označili za zdroj paradéské diskriminace závist.¹³⁰ Podle historických výzkumů v tomto období zřejmě byli malabárští Židé skutečně úspěšnější, a to zejména v oblasti obchodu, ale i ekonomického a sociálního statusu. Postulovaná nadřazenost paradéské frakce, spolu se znalostí cizích jazyků, mezinárodních obchodních taktik a dalšími prostředky¹³¹ však způsobila, že již o čtyřicet let později nabyła situace opačného směru. V roce 1565 věnoval paradéským Židům kóčínský maharádža půdu, na které si mohli postavit vlastní synagogu. A i později, během nizozemské nadvlády, byla zejména v otázce vnitřních sporů zřejmá náklonnost místního maharádži k paradéské frakci. V roce 1683 udělil paradéským Židům v oblasti jurisdikce kompletní samosprávu, tedy privilegium, kterého se dostalo málokteré komunitě.¹³²

Rostoucí úspěch této skupiny se promítl zejména v oblasti živnosti. Zatímco malabárští ve většině případů pracovali mezi 17. a 19. stoletím v oblasti zemědělství, chovu dobytka či menšího lokálního prodeje a často byli zaměstnání právě paradéskými, paradéští Židé ve stejném období dosáhli určitého monopolu ve sféře malabárského námořního obchodu. Pod nizozemskou správou se těšili obrovské prestiži, finanční i sociální.¹³³

Situace se změnila až vlivem britské kolonizační nadvlády. Britská kolonizace přinesla radikální ekonomické reformy, jež postihly zejména paradéskou část. Zrušení otroctví, konfiska-

¹²⁷ Ophira Gamliel, „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala“, s. 53–55.

¹²⁸ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 112–113.

¹²⁹ Ophira Gamliel, „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala“, s. 54.

¹³⁰ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 152.

¹³¹ Mandelbaum zmiňuje například skutečnost, že paradéské ženy nosily zahalenou hlavu, což byla výsada vyhraněná pouze pro příslušníky vyšších kast. Maharádža se ke stížnostem vzneseným ze strany malabárských Židů vyjádřil ve prospěch paradéských a tím prakticky schválil jejich nadřazený status. David G. Mandelbaum, „The Jewish Way of Life in Cochin“, s. 435.

¹³² Tamtéž, s. 432–433.

¹³³ Judah B. Segal, „White and Black Jews at Cochin: The Story of a Controversy“, s. 237.

ce půdy, ale především změna ve způsobu zasahování do námořního obchodu, kdy nyní museli kóčínské obchodníci bojovat s řadou upřednostňovaných evropských konkurentů, způsobila změny, které postupně vedly k rychlému ekonomickému úpadku. Malabárskou část tyto změny postihly pouze minimálně. Během období asi padesáti let došlo k dramatické proměně, v rámci které kdysi prosperující paradéská frakce ztratila na svém postavení.¹³⁴

4.5. Egalitářská hnutí za rovnoprávnost

Úpadek paradéské komunity mohl být katalyzátorem pozdějších interních změn. Paradéské zdůrazňování vlastní prestiže s ekonomickým úpadkem nabylo na intenzitě. Zejména v tomto období začaly vznikat další lidové příběhy legitimizující jejich sociální nadřazenost, jež často nabývaly grandiózních podob. Vznikaly dokonce písemné záznamy těchto příběhů. Malabárští Židé byli v těchto narativích líčeni v nebyvale nelichotivém světle, často s důrazem právě na upírání jak židovského, tak indického původu.

Narůstající oprese v kombinaci s proměnou společnosti i vznikem egalitářských hnutí způsobila v 19. století nenásilné protesty za práva nejutlačovanější frakce, mešucharim. Narozdíl od zbytku malabárských Židů, kteří měli přístup do sedmi vlastních synagog, mešucharim sdíleli synagogu paradéských Židů. Aktivně se ale účastnit bohoslužby nesměli a jejich přítomnost byla omezená pouze na vstupní předsíň synagogy. Ačkoliv jejich námitky byly dlouhou dobu potlačovány, v roce 1826 proběhla první svatba mezi členem paradéské frakce a členkou frakce mešucharim. Tento sňatek měl za následek mnoho konfliktů, ale spolu s ním započal proces určité emancipace. Vlivem tohoto procesu o více jak sto let později opravdu došlo ke znovuprávnění rituálního statusu mešucharim i potlačení separace mezi paradéskými a malabárskými Židy. V té chvíli však již probíhala imigrace do Izraele a indická židovská společnost byla na ústupu.¹³⁵

Mnozí badatelé, již měli možnost vykonat terénní výzkum u kóčínských Židů ve 20. století, popisují vnitřní dělení za ukončené.¹³⁶ Podle prof. Nathana Katze „apartheid“ definitivně zanikl v 50. letech 20. století. Jeho pozorování svátků komunity z 80. let o tom do jisté míry skutečně vypovídá.¹³⁷ Současné výzkumy kóčínských Židů v Izraeli však ukazují, že tato domněnka je mylná. Ačkoliv v Kóčinu dělení ve 2. pol. 20. stol. skutečně již nebylo patrné, v důsledku migrace došlo k opětovné separaci paradéské a malabárské frakce, již podpořila separace geografická. Minorita diskriminovaných mešucharim se v Izraeli asimilovala do malabárské komunity. V současnosti žijí paradéští a malabárští Židé odděleně a podle výzkumu Ginua Z. Oommena z roku 2008 nepociťují větší míru vzájemné sounáležitosti.¹³⁸

¹³⁴ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 162–164.

¹³⁵ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 119–129.

¹³⁶ Viz např. Barbara C. Johnson. *Our Community In Two Worlds*, s. 76–78.

¹³⁷ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi“, s. 151.

¹³⁸ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 35. // Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 275.

5. Židovská komunita v Izraeli

Období poloviny 20. století představovalo mnohé změny pro indickou židovskou populaci. V roce 1947 byl britskou koloniální nadvládou přijat zákon o nezávislosti Indie a následně vznikly dva nové státy: Indie a Pákistán. Ještě důležitější však byl z pohledu následujících událostí vznik státu Izrael, ke kterému došlo jen o rok později, v roce 1948. V následujících deseti letech se do Izraele přesunulo okolo dvou tisíc kóčinských Židů. K migraci však docházelo i v jiných oblastech Indie a všehovšudy lze hovořit o cca třiceti tisících osob.¹³⁹

Ačkoliv byla migrace kóčinských Židů do Izraele převážně komunitního charakteru, nebyla jednotná a lze v ní rozlišit dvě etapy.¹⁴⁰ V 50. letech došlo k odchodu zejména malabárské části, kterou až zhruba o dvacet let později následovala část paradéská, spolu s již rovnocennými mešucharim. Migrace paradéských Židů byla více postupného charakteru. Obě frakce se usadily v odlišných částech Izraele a došlo k rozdílnému vývoji identity i kultury s ní spojené.¹⁴¹

5.1. Motivace a příčiny migrace

Okolnosti migrace kóčinských Židů byly poměrně specifické. Narozdíl od obrovské části jiných diasporních komunit nečelili kóčínští Židé diskriminaci či hůř – persekucím založeným na kulturní či náboženské odlišnosti prakticky od konce portugalské nadvlády. Naopak – uspokojivá politická, společenská i ekonomická situace kóčinských Židů byla důvodem, proč byli od migrace izraelskými úředníky opakovaně odrazováni.¹⁴² Britská koloniální nadvláda sice měla za následek ekonomické změny uvnitř komunity, nelze však hovořit o jejím plošném úpadku. Tyto změny dopadly zejména na paradéskou část, jejíž členové se (až na výjimky) přesunuli do Izraele až v 70. letech. Naopak, velká část malabárské frakce, jež představovala hlavní část první vlny, se musela vypořádávat se ztrátou majetku a konexí v Kóčinu i sociální a ekonomickou nejistotou, jež je čekala v nové zemi.

Nejčastěji uváděným motivem první komunitní migrace byly náboženské důvody. Vědomí ideologického sionismu se v Kóčinu projevovalo od počátku 20. století. Již v roce 1901 poslal paradéský vůdce komunity Naphtali E. Roby dopis Theodoru Herzlovi, v němž mu jménem celé kóčinské židovské komunity vyjádřil podporu. O dva roky později vznikl v Kóčinu zájmový spolek zvaný Sionistické sdružení. Ve 40. letech, kdy komunitní náklonnost k *alije* (neboli návratu na Sion) nejméně nabývala na intenzitě, byla v Kóčinu již dvě sionistická sdružení

¹³⁹ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 28–29.

¹⁴⁰ Barbara C. Johnson pracuje s dvěma úrovněmi klasifikace. Podle jedné z nich dělí migraci na individuální, migraci mladých členů a komunitní. Zároveň v užším kontextu komunitní migrace mluví o dvou hlavních vlnách — malabárské a paradéské. Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 90.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 260.

¹⁴² Tamtéž, s. 89.

a jeden mládežnický spolek, tzv. *habonim*.¹⁴³ Podle dochovaných výpovědí vnímala většina Židů, již emigrovali v 50. letech, návrat na Sion jako nutné naplnění svého náboženství. Mnoho z nich jednalo s vidinou bohatšího a uspokojivějšího náboženského života, nezátíženého kulturou jinověrců. Jak se později ukázalo, ideologicky sekulární stát Izrael přinesl v tomto ohledu mnohá zklamání.¹⁴⁴

Paradéským Židům sice sionistická ideologie nebyla o nic vzdálenější nežli Židům malabárským, avšak alija pro mnoho z nich nejprve nepřipadala v úvahu. Důvody byly různé. Bohatším z nich se nechtělo opouštět majetek či konexe,¹⁴⁵ jiní jednali ze soudružnosti. Veliká část respondentů v rámci výzkumu Barbary C. Johnson uvedla, že největším důvodem odkládaného odchodu byl strach z pravděpodobného zániku komunity. Část své váhání odůvodnila společenským nátlakem. Podle mnohých výpovědí se však následkem úbytku židovského obyvatelstva z hledání vhodných sňatkových partnerů stával čím dál tím obtížnější úkol. Zejména z tohoto důvodu se k emigraci uchýlila i převážná část rodin paradéské frakce.¹⁴⁶

5.2. Definitivní rozkol komunit

Rozdílné období a způsob migrace obou židovských frakcí měl za následek jejich definitivní rozkol. Migrace malabárských Židů proběhla v 50. letech, kdy Svatá země čelila obrovskému přílivu obyvatel. Na konci 60. let byla již téměř celá komunita až na několik výjimek v Izraeli. Zřejmě i kvůli jejich orientálnímu původu, jenž v rámci aškenázské diskriminační politiky představoval značnou nevýhodu, byli zařazeni do imigračního tábora, ve kterém strávili obzvláště dlouhé období.¹⁴⁷ Posléze byli přesměrováni do mošavů (družstevních zemědělských osad). V 70. letech jim byly přiděleny vlastní komunitní mošavy s regulovanou samosprávou.¹⁴⁸

Geografická marginalizace byla úzce spojena s marginalizací společenskou. Náročný pracovní program omezil jakýkoliv kontakt se světem mimo hranice mošavů. Následkem těchto skutečností byla *ghettoizace* komunity, zásadní omezení sociální mobility i posílení strachu z okolního prostředí a vlastní neochoty se infiltrovat do izraelské společnosti. K těmto problémům přispěl i nedostatek vzdělání a neznalost moderní hebrejštiny. Agrární krize v 80. letech měla za následek odchod části malabárských Židů do větších měst, kde se větší-

¹⁴³ Nathan Katz, Ellen S. Goldberg, *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*, s. 144–147.

¹⁴⁴ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 36.

¹⁴⁵ Zásadní změnou v tomto ohledu bylo zvolení komunistické strany do keralské vlády na konci 60. let, které mělo za následek redistribuci vlastněného majetku. Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 90-91.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ Oommen popisuje izraelskou komunitu aškenázských Židů jako „vrátné“ (angl. *gatekeepers*), kteří své výhodné sociální pozice využívali k rozhodování o tom, kdo bude v Izraeli marginalizován co se do možností sociální mobility týče. Orientální Židé, sjednocení do kategorie *mizrachim*, byli v rámci politiky kulturního paternalismu nuceni vzdát se svých odlišných lidových zvyků a přizpůsobit se určitému *normativnímu* judaismu středoevropského židovstva. Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 27.

¹⁴⁸ V roce 2008 měli obývat pět mošavů: Nevatim, Kfar Juval, Mesilat Cijon, Tao'z, a Aviezer. Tamtéž, s. 29.

nou uchylovali ke špatně placeným pracem (pracovníci v továrnách, řidiči, ochranné služby). Ještě v roce 2008 však většina respondentů preferovala život v komunitních osadách před životem ve městě.¹⁴⁹

Migrace paradéské komunity byla odlišného charakteru. V letech předcházejících oné největší vlně se do Izraele přesunulo pět paradéských rodin, které později pomohly zajistit ubytování i práci pro později příchozí.¹⁵⁰ Zároveň se jednalo o značně menší počet osob (oproti malabárským dvěma tisícům to bylo necelých padesát), infiltrace tedy byla značně jednodušší. Svou roli sehrál i fakt, že v 70. letech narozdíl od let 50. nebyla míra izraelské imigrace tak vysoká a šance na získání vhodných podmínek byly vyšší. Přesun paradéských rodin byl plynulejší a převážně individuální, což mělo za následek rozprostření komunity do více center – zejména obce Binamina, měst Haifa a Aškelon a předměstí města Tel Aviv.¹⁵¹

Díky úspěšné infiltraci paradéských Židů do relativně rozmanité izraelské společnosti byla míra sociální mobility poměrně vysoká. Na začátku 80. let v roztroušené komunitě převažovala osmdesátiprocentní zaměstnanost. Mezi nejčastěji uváděné druhy zaměstnání patřily kancelářské práce, profesní činnosti a práce v továrnách. Úspěšná asimilace přistěhovalců však měla za následek přirozeně nižší kontinuitu některých dosavadních zvyků.¹⁵²

Rozkol kóčinské komunity tak byl zpečetěn odlišným prostředím, ve kterém se obě frakce vyvíjely. Vzájemné vymezování však již pravděpodobně nebylo otázkou postulovaného nadřazeného statusu. Podle výzkumu Barbary Johnson většina paradéských Židů v Izraeli odmítala kategorizaci na bílé a černé Židy v přesvědčení, že je nespravedlivá a rasistická.¹⁵³ Podle Oommena obě komunity žijí v domnění, že té druhé se podařilo v Izraelské společnosti dosáhnout většího společenského úspěchu. Až na výjimky zpravidla nejsou v kontaktu.¹⁵⁴

5.3. Etnická uzavřenost malabárských Židů

Geografická uzavřenost komunity skrze mošavy měla za následek uzavřenost etnickou. Ačkoliv v současnosti již dochází k určitému mísení s neindickým obyvatelstvem,¹⁵⁵ ještě třicet let po emigraci byly praktikovány dohodnuté sňatky prakticky pouze v rámci komunity. Rodinná struktura však prošla určitou změnou. V Kérale žili Židé v tzv. společných rodinách (angl. *joint families*) patriarchálního charakteru. V Izraeli byla tato rodinná struktura nahrazena strukturou nukleárních rodin. I nadále se malabárští Židé v Izraeli však vyznačují neobvyklou úctou ke starším členům komunity, jež byla pro kóčinskou komunitu příznačná.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 29–30.

¹⁵⁰ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 91.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 267–268.

¹⁵² Barbara C. Johnson, „For Any Good Occasion We Call Them“, s. 54.

¹⁵³ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 296.

¹⁵⁴ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 34.

¹⁵⁵ V roce 2008 se více než osmdesát procent sňatků mělo stále konat pouze mezi malabárskými Židy a jedenáct procent s orientálními Židy nekóčinského původu (mizrachim). Přes pět procent sňatků již však bylo se Židy aškenázskými, tudíž určitá míra infiltrace byla přítomná. Tamtéž, s. 46.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 31.

Ačkoliv malabárští Židé emigrovali zejména s vidinou naplnění náboženského života, po jejich příchodu zažila komunita spíše pravý opak. Důvodů pro tento jev bylo pravděpodobně více. Náročný pracovní program v mošavech zapříčinil, že důsledné dodržování náboženských pravidel a slavení svátků nebylo již možné, přinejmenším ne v takové intenzitě, jako tomu bylo v indické domovině. V Kóčinu byl rytmus každodenního života korigován náboženstvím. Dospělí muži docházeli na modlitbu do synagogy třikrát denně, svátkům předcházely dlouhé a časově náročné přípravy, svátky samotné (zejména svatební rituály) trvaly i několik dní, během nichž se běžný život prakticky zastavil. Ačkoliv se v Izraeli přirozeně některé komodity nezbytné pro náboženský život staly přístupnějšími, co se náboženské praxe týče, došlo ke značnému úpadku. Mnoho respondentů v práci G. Z. Oommena vyjádřilo frustraci z nenáboženského nastavení izraelské společnosti, kterou označili za zkaženou.¹⁵⁷

Dalším možným důvodem pro opuštění některých zvyků byla již zmíněná diskriminační politika aškenázských Židů. Po vzniku státu Izrael byly orientální minhagické zvyky tzv. mizrachim Židů vlivnou aškenázskou menšinou označovány za opovrženihodné produkty diaspory nehodné nové izraelské společnosti. Orientální Židé byli často stigmatizováni, vykreslováni jako méně inteligentní, zaostalí, méně židovští.¹⁵⁸ Malabárští Židé se podle statistických údajů v prvním desetiletí snažili co nejvíce přizpůsobit homogenní izraelské politice, pravděpodobně za účelem dosažení lepšího statusu. Mnoho kulturně specifických zvyků bylo v tomto období potlačeno, či zapomenuto. Navzdory tomu se jim nepodařilo zabránit předsudkům či negativním stereotypům, s nimiž byli kvůli svému orientálnímu původu spojováni.

Zřejmě i kvůli bezvýhodné marginalizaci se v sedmdesátých letech začala objevovat nová obrozenecká hnutí a spolky, zdůrazňující etnické kořeny komunity. V roce 2008 většina respondentů označila kóčínský původ za významnou součást své identity. Okolo 90 % vyjádřilo přání kontinuity kóčínských minhagických tradic, nicméně příslušníci mladší generace již zvyky označili za příliš časově náročné.¹⁵⁹ Je třeba však zmínit, že kulturní vývoj komunit také nebyl jednotný. Ačkoliv obrozenecká hnutí lze nalézt v převážné většině malabárských mošavů, v mošavu Kfar Juval převládl sekularizační trend.¹⁶⁰

Odlíšná liturgická praxe orientálních Židů byla v Izraeli také problematizována. V 70. letech však malabárští Židé zahájili stavbu vlastních synagog, jichž na počátku 21. století měli již deset. Symbolicky největšímu významu se těšila synagoga v mošavu Nevatim, která byla postavena v keralském architektonickém stylu a byla do ní převezena bima i se čtecím pultem

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 36.

¹⁵⁸ Snad nejvýraznějším projevem tohoto nadřazeného postoje byla aféra s indickými Bene Jisrael, kterým po příchodu do Izraele aškenázští rabíni odmítli uznat židovský status. Aby mohlo docházet ke sňatkům s aškenázskými Židy, museli Bene Jisrael projít opětovnou konverzí. I tak ještě v současnosti podléhají mnoha stigmatům, jež jsou podpořena jejich ghettoizací. Yulia Egorova, Tudor Parfitt, „Genetics, History, and Identity: The Case of the Bene Israel and the Lemba“, *Culture Medicine and Psychiatry*, 29.2 (2005), s. 205–207.

¹⁵⁹ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 39–43.

¹⁶⁰ „Juval“, in: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online], San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 9. 2. 2010 [cit. 2020-11-23].

z malabárské synagogy Kadavumbagom. V malabárských synagogách pak byly používány keralské liturgické příručky zvané Kolas a melodie písní Šingli.¹⁶¹

Mnoho svátků, které v Kóčinu trvaly několik týdnů, byly v Izraeli zkráceny. Jednalo se o náročnou přípravu na svátek Pesach, o několikadenní opulentní svatební oslavy, ale i další. Svátek Simchat Tóra byl stále považován za jeden z nejvýznamnějších svátků a podoba jeho oslav měla zůstat téměř nezměněna. Součástí jeho oslav byla stále konstrukce dočasných arch, venkovní hakafot v rámci poslední bohoslužby, či doprovázení nejstaršího člena komunity domů.¹⁶²

Zejména u mladších generací, jejichž příslušníci zdůrazňují časovou náročnost svátků, se objevuje výrazná náklonost k povrchnějším markérům etnické identity, například indické kuchyni.¹⁶³ Zároveň je uvnitř komunity kladen velký důraz na rigidní dodržování stanovených náboženských pravidel, ačkoliv v Izraeli existuje velké procento tzv. sekulárních Židů, kteří tato pravidla buď nedodržují, nebo je dodržují v omezené míře.¹⁶⁴ Ginu Z. Oommen naznačuje souvislost s všeobecně přiznanou snahou vyvarovat se předsudkům o pochybném původu, jež panují vůči jiné indické komunitě – Bene Jisrael.¹⁶⁵

V současnosti panují uvnitř malabárské izraelské komunity vůči Kóčinu idealizované představy a postoje. Často je líčen v opozici proti Izraeli jako idylické místo, kde Židé měli možnost volného náboženského projevu. Někteří členové komunity hovoří o plánech nákupu pozemku v Kérale, či jinak vyjadřují svou silnou nostalgii k někdejší domovině. Navzdory rostoucí asimilaci zejména mladších generací prozatím stále převažuje snaha o zachování etnické a komunitní solidarity.¹⁶⁶

Ačkoliv v malabárských komunitách došlo z praktických důvodů k určité redukci rozsahu svátečních oslav, jejich podoba zůstala do vysoké míry dlouhý čas nezměněna. Tato skutečnost souvisí s geografickými a sociálními okolnostmi, jakými byla prostorová i společenská marginalizace komunity. V posledních letech však dochází k větší globalizaci a integraci mladších generací do okolní společnosti. Jejich příslušníci sice stále pocítují etnickou sounáležitost, preferují však méně náročné projevy. Spolu s tímto trendem stále vznikají nové spolky, jež skrze různé praktiky (např. zpěv, či vaření) připomínají tradice své komunity.¹⁶⁷

¹⁶¹ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 37.

¹⁶² Tamtéž, s. 41.

¹⁶³ Ginu Z. Oommen tento jev nazývá „symbolická etnicita“. Podle něj mladší generace doufají v zachování kontinuity etnických tradic, ale zároveň nejsou ochotni vynakládat větší úsilí, pakliže koliduje s jinými aspekty života. Tamtéž, s. 48.

¹⁶⁴ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 319.

¹⁶⁵ Ginu Z. Oommen, „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel“, s. 38.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 49–50.

¹⁶⁷ Např. v rámci ženského spolku „Nirit Singers“ se kóčínské ženy scházejí za účelem zpěvu tradičních lidových písní, ale i novějších sionistických písní složených v malajálámštině. Barbara C. Johnson, „Words, Melodies, Hands, and Feet: Musical Sounds of a Kerala Jewish Women’s Dance“, *Perspectives: The Magazine of the Associations for Jewish Studies* [online], 2016 [cit. 2020-11-27].

5.4. Nové projevy etnické identity paradéských Židů

Paradéská imigrace byla odlišného charakteru. Krom toho, že 70. léta poskytovala jiné podmínky, i způsob migrace, jenž byl narozdíl od malabárských Židů spíše individuální a pozvolný, zapříčinil odlišný vývoj komunity. Příchozí paradéské rodiny se usadily v několika oblastech a vzdálenosti mezi jednotlivými domácnostmi mohly činit i více jak hodinu cesty. Ačkoliv vědomí etnické solidarity bylo stále silné, infiltrace do širší Izraelské společnosti byla v důsledku částečné geografické roztroušenosti značně vyšší. Již v 80. letech, tedy krátce po období nejvyšší paradéské migrace, činily mimoetnické sňatky téměř polovinu. Stejně jako tomu bylo u malabárských komunit, nukleární rodiny nahradily původní systém rodinných vztahů.¹⁶⁸

Narozdíl od malabárských Židů, kteří již v 70. letech započali stavbu vlastních synagog, sdílejí příslušníci paradéských rodin synagogy s dalšími etniky (nejčastěji orientálního či sefardského původu). V Kóčinu představovala paradéská synagoga středobod komunity na praktické i symbolické rovině. Zároveň byla jakousi komunitně nejvyšší autoritativní institucí, skrze níž byly prostředkovány i další sféry — např. sociální, ekonomické i právní. V Izraeli spadají tyto roviny do rukou vrchního rabinátu či vlády. Mnozí paradéští Židé vyjádřili zklamání nad ztrátou tohoto komunitního symbolu.¹⁶⁹ Liturgie samotná je často směsí etnických zvyků jednotlivých členů synagogy a jejich poměrné zastoupení je otázkou konsensu.¹⁷⁰

Ačkoliv paradéští Židé nečelili cílené marginalizaci či diskriminaci, cítili se v prvních desetiletích ohroženi stigmatizací orientálních etnik. Barbara C. Johnson si při svém výzkumu v 80. letech povšimla, že se mnozí paradéští Židé vyhýbají používání malajálámštiny na veřejnosti či jiným projevům poukazujícím na jejich etnickou odlišnost.¹⁷¹ Vůči aškenázským Židům měly ve 2. pol. 20. stol. převažovat spíše negativní postoje. V problematických nábožensko-právních otázkách se v Izraeli Židé podřizují rozhodnutí vrchního rabinátu, přičemž mají na výběr mezi sefardským a aškenázským stanoviskem. Ve většině případů se paradéští Židé identifikovali spíše se sefardským proudem, ačkoliv o sobě nehovořili jako o sefardských Židech, nýbrž jako o ne-aškenázských.¹⁷²

Stejně jako tomu bylo u malabárských Židů, došlo i mezi paradéskými Židy po přesunu k umírnění religiozity, ačkoliv se stále považovali za spíše až velmi zbožné.¹⁷³ Pravidla kašrutu měla být ve 2. pol. 20. stol stále dodržována, ale nebyl na ně již kladen takový důraz, jako v indické domovině. Barbara C. Johnson naznačuje spojitost s proměnou identity, kdy v Indii kašrut sloužil jako symbol odlišnosti od okolního prostředí, kdežto v Izraeli již tuto funkci

¹⁶⁸ Barbara C. Johnson, *Our Community In Two Worlds*, s. 263.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 308–312.

¹⁷⁰ V synagogách, kde převažuje kóčinské osazenstvo, je možné vidět kóčinské liturgické zvyky či slyšet jejich melodie a písně (např. synagoga v Binjamině). Ve větších městech, jako je Tel Aviv apod., je však míra zastoupení mnohdy tak nízká, že se liturgie zcela liší od Kóčinské. Tamtéž.

¹⁷¹ Většina paradéských Židů byla světlejší pleti, proto jejich indický původ nemusel být na první pohled zjevný. Tamtéž, s. 289.

¹⁷² Tamtéž, s. 314.

¹⁷³ Při výzkumu Barbary Johnson byla několikrát zmíněna věta „We are very religious but not fanatic.“ Viz např. tamtéž, s. 320.

ztrácí. Naproti tomu upozorňuje na rostoucí význam indické kuchyně, která je významnou součástí všech oslav.¹⁷⁴

Oslavy svátku Pesach a přípravy s ním spojené, jež v Kóčinu představovaly jednu z nejvýznamnějších událostí roku, byly sice v Izraeli stále dodržovány, jejich nálada a význam prošly však výraznou proměnou. V Kóčinu nesl svátek do jisté míry význam propojení komunity a podpoření jejích endogamních hranic. V Izraeli byly aspekty související s tímto rozměrem spíše potlačeny. Svátek již nebyl slaven na komunitní (paradéské) úrovni, nýbrž spíše v rovině jednotlivých domácností. Zároveň byla upozaděna či potlačena většina minhagických specifik, jako nadstandardní úklid, separace, komunitní pečení macesů (tzv. *massa day*), chamecové večírky či zmíněné mezigenderové konflikty. Význam posílení komunitní identity nahradil význam integrace do izraelské společnosti a tudíž i opuštění některých původních zvyků.¹⁷⁵

Svátek Simchat Tóra narozdíl od Pesachu byl ve 2. pol. 20. stol. stále důvodem shledání celé komunity. Za účelem těchto oslav se paradéští Židé sjížděli do obce Binamina Giv'at-Ada. Zdejší synagoga, navštěvovaná místními kóčínskými Židy, přejímala pro první sváteční bohoslužbu z převážné části jejich minhagické zvyky. Po skončení *minchy* se konaly specifické komunitní večírky zvané *pešta*.¹⁷⁶ Kontinuita kóčínských minhagických zvyků zde byla v rámci tohoto svátku výrazná. Následující den se po skončení liturgie konaly tradiční taškariče, jejichž součástí bylo házení balónků naplněných vodou a vajec.¹⁷⁷

Význam udržování či připomínání etnické solidarity byl v Izraeli prostředkován nejvíce skrze komunitní večírky. Ačkoliv se večírky lišily podle příležitosti, při které byly konány, určité prvky byly univerzální.¹⁷⁸ Na večírky se sjížděla převážná část komunity a předcházely jim několikadenní přípravy. Podmínkou konání byl *minjan*, jelikož součástí večírků byly modlitby. Indické pokrmy byly zásadním symbolem etnické identity a podporovaly dojem kontinuity kóčínské kultury. Důležitá byla jak jejich příprava, tak i konzumace samotná. Významnou součástí *pešta* byly také zpěvy lidových písní, hlasité konverzace v angličtině a malajálámštině, tanec a společenské hry. Večírky měly jasně daný začátek a konec, jež byly ohraničené společnou modlitbou, vedenou nejstarším členem komunity.¹⁷⁹

Barbara C. Johnson, která v 70. a 80. letech provedla terénní výzkum u paradéské komunity jak v Indii, tak v Izraeli, považuje potlačení některých minhagických zvyků, např. v souvislosti se svátkem Pesach, za nezbytný aspekt asimilace do širší izraelské společnosti. Nové zvyky, zejména večírky *pešta*, jsou však kreativním vyjádřením vědomí etnické identity, které podle ní (2011) nesměruje k zániku.¹⁸⁰ Ačkoliv u paradéských Židů došlo k narušení kontinuity některých tradic, vyjádření etnické identity pokračuje skrze tradice nové.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 322–323.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 377.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 392.

¹⁷⁷ Barbara C. Johnson, „For Any Good Occasion We Call Them“, s. 67.

¹⁷⁸ Večírky *pešta* se konaly u různých druhů příležitostí, včetně zmíněných oslav Simchat Tóra. Krom přechodových rituálů jako *brit mila*, narozeniny či *bar micva*, se jednalo např. i o situace stěhování do jiného bytu či dokončení rekonstrukce. Tamtéž, s. 53–57.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 57–60.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 77–80.

Závěr

Komunita kóčinských Židů existovala v oblasti Kéraly přinejmenším jedno tisíciletí. Za tuto dobu se Židé asimilovali do místní společnosti, jež se měla vyznačovat poměrně vysokou mírou endogamie. Vznikla tak velice svébytná kultura spojující lokální zvyky se zvyky židovskými.

Podle prof. Katze měla asimilace do společnosti proběhnout zejména díky zdůraznění narativu o prastarém původu a apropiaci zvyků vyšších kast – v Kérale kněží Nambudíri a vládnoucí kasty Nájarů. Tato apropiace se odehrávala různým způsobem. Některé tradiční židovské zvyky, obsahující náznak analogie ke zvykům zdejších kast byly posíleny, jiné zvyklosti byly ustanoveny jako zcela nové. Podle Katze i dalších se tato asimilace měla dít v souladu s halachou pouze skrze prostředky minhagické tradice.

Na předchozích stranách jsem se zaměřila na několik vybraných zvyků, na nichž jsem se pokusila nahlédnout jejich minhagická specifika. Byli jimi svátky Pesach a Simchat Tóra a problematika vnitřního dělení na endogamní podskupiny, jež díky odmítavému responzu představovala nejvíce jednoznačnou kompromitaci halachických norem.

Svátek Pesach představuje významný bod náboženského liturgického roku ve většině židovských komunit. Díky svému biblickému původu je jeho způsob slavení normativně poměrně vymezen autoritativními náboženskými texty, v čele se Starým zákonem. I přesto se kóčinským Židům podařilo rozvinout poměrně rozsáhlou lokální tradici, která se výrazně odlišovala od jiných diasporních komunit. Veškeré zvyky stanovené Starým zákonem byly v kóčinských oslavách dodržovány. Exodus byl připomínán tradičními příběhy, byly konzumovány macesy, byla dodržována chámečová omezení. Podstatu lokálních specifik představovala odlišná nálada, která byla narozdíl od běžné oslavné či radostné útrpná a truchlivá. Součástí dlouhých příprav byla separace od okolního obyvatelstva, propojení komunity (zejména ženské části) a rigidní důraz na rituální čistotu. Navzdory těmto neobvyklým prvkům Pesach v Kóčinu představoval svátek zdůrazňující právě židovskou identitu vůči okolnímu prostředí. Není proto divu, že podoba svátku prošla u obou částí komunity po emigraci do Izraele proměnou.

Narozdíl od Pesachu je svátek Simchat Tóra poměrně nový a jeho dodržování není stanoveno biblickou literaturou. Normativní podobu svátku navrhuje až novější diasporní texty a prostor pro minhagickou tradici je proto veliký. V Kóčinu byla v kontextu tohoto svátku zdůrazněna zejména královská symbolika. Součástí oslav byla apropiace některých výrazně indických zvyků, jako konstrukce dočasných arch, venkovní hakafot, tanec doprovázený hlasitým zpěvem lidových písní Šingli v malajálámštině, či novější zvyk komunitních taškařic. Ačkoliv i tento svátek prošel značnou proměnou podmíněnou okolnostmi, stojí za pozornost skutečnost, že jak u malabárské, tak u paradéské frakce se objevila snaha oslavy svátku zachovat v jeho původní podobě.

Apropriace zvyku dělení na vnitřní podskupiny byla pravděpodobně také zapříčiněna asimilací k cizímu prostředí. Tento zvyk však byl již rabínskými autoritami (tedy nositeli ústní Tóry) zavrhnut jako odporující halachickým principům. Navzdory tomu dělení pokračovalo dál. Ačkoliv v první polovině 20. stol. mělo vlivem egalitářských hnutí a proměnou společnosti zaniknout, podle současných výzkumů v Izraeli se ukazuje, že tomu tak přímo nebylo.

Malabárská a paradéská frakce se do Izraele přesunuly v rozdílném období a i podoba migrace byla odlišného charakteru. Pokračující separace tak byla zapříčiněna zejména ztrátou osobních vazeb a separací geografickou, přesto stojí za zmínku, že toto dělení v Izraeli bez větší pozornosti okolí i nadále pokračuje.

Malabárští Židé podle dostupných zdrojů po imigraci do Izraele podleli diskriminaci a marginalizaci vlivných aškenázských menšin. Jakožto asijské etnikum byli kategorizováni jako mizrachim – orientální Židé, jejichž minhagické odlišnosti byly často zavrhovány. Ačkoliv jejich diskriminace nebyla tak dramatická jako např. diskriminace indických Bene Jisrael, i tak byla důvodem prvotní snahy o potlačení etnických kořenů této komunity. Minhagická tradice, již o několik let později prof. Nathan Katz označil jako odpovídající halachickým normám, zde byla zdrojem diskriminace a marginalizace komunity.

V pozdějších letech však právě bezvýhodná marginalizace způsobila vznik obrozeneckých hnutí, jejichž záměrem bylo posílení původní etnické identity. Díky izolovanosti mošavů tak došlo k určitému znovuvzkříšení či konzervaci některých zvyků a tradic, např. bohoslužebné liturgie a oslavy Simchat Tóra. Některé náboženské zvyklosti však byly potlačeny pod vlivem náročného pracovního programu v zemědělských osadách. V současnosti dochází k postupné infiltraci a sekularizaci, míra etnické uzavřenosti je však stále vysoká.

Přijetí paradéské komunity bylo vstřícnější, zejména díky odlišnému způsobu migrace. Paradéští Židé imigrovali do Izraele až v průběhu 70. a 80. let a jejich migrace byla spíše individuální. Jednotlivci se tak snadněji začlenili do společnosti, ačkoliv se tak stalo na úkor kontinuity některých komunitních vztahů. I paradéští Židé si však zřejmě byli vědomi diskriminace orientálních etnik a ve snaze lépe se začlenit opustili určité viditelné znaky a symboly původní identity. Svátek Pesach prošel významnými změnami. V Izraeli, kde již zdůrazňování odlišné židovské identity nebylo tak podstatné, ztratil svátek svůj specifický význam. Paradéští Židé však vytvořili zvyky jiné – zejména oslavy *pešta*, které naznačují, že vědomí etnické identity stále přetrvává, jen prošlo zásadní proměnou.

Kóčínští Židé se kulturně adaptovali na nové prostředí jak v Kérole, tak později v Izraeli. Ačkoliv ve 20. stol. většina badatelů označila židovské zvyky v Kóčinu za odpovídající halachickým normám, po emigraci do Izraele se obě dvě frakce musely vyrovnávat s etnickou diskriminací, která implikovala nevhodnost jejich minhagických zvyků. Naproti tomu dělení, jež bylo do té doby chápáno jako zcela nevhodné, sice ztratilo své ideologické konotace, avšak bez povšimnutí přetrvává dál. Diskriminace některých orientálních menšin jako nedostatečně izraelských se mu nadto svými projevy podobá. Silná výpovědní hodnota kategorie halachického Žida je zcela jistě nezpochybnitelná, avšak kvůli její inherentní otevřenosti je možné říct, že do jisté míry skutečně je intuitivní a kontextuální.

Bibliografie

Knihy

BLACK, K., KYRILLOS, B., FRIEDMANN J. L., FRANKIEL T., MAVANI H. and TURK J. (eds.) *Rhythms of Religious Ritual: The Yearly Cycles of Jews, Christians, and Muslims*. Claremont: Claremont Press. 2018.

JOHNSON, Barbara C. *Our Community In Two Worlds: The Cochin Paradesi Jews In India and Israel*. PhD. Thesis. Amherst: University of Massachusetts. 1985.

KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. *The Last Jews of Cochin: Jewish Identity in Hindu India*. Columbia: University of South Carolina Press. 1993.

KATZ, Nathan. *Who Are the Jews of India?* Los Angeles and London: University of California Press. 2000.

KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. *Kashrut, Caste, and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin*. New Delhi: Manohar. 2005.

KATZ, Nathan (eds.) *Studies of Indian Jewish Identity*. 4rd edition. New Delhi: Manohar. 2011.

ROLAND, Joan G. *Jews in British India: Identity in a Colonial Era*. Hanover, NH: University Press of New England. 1989.

SLÁDEK, Pavel. *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. Praha: Nakladatelství Libri. 2008.

WEIL, Shalva (eds.) *India's Jewish Heritage. Ritual, Art, & Life-cycle*. Mumbai: Marg Publications. 2002.

Články

EGOROVA, Yulia; PARFITT Tudor. „Genetics, History, and Identity: The Case of the Bene Israel and the Lemba.“ *Culture Medicine and Psychiatry*. 29.2 (2005): 193–224.

FISCHEL, Walter, J. „Cochin in Jewish History: Prolegomena to History of the Jews in India.“ *American Academy of Jewish Research*. 30 (1962): 37–59.

GAMLIEL, Ophira. „Back from Shingly: Revisiting the premodern history of Jews in Kerala.“ *The Indian Economic*. 55.1 (2018): 53–72.

KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. „Jewish ‘Apartheid’ and a Jewish Gandhi.“ *Jewish Social Studies*. 5.3/4 (1988): 147–176.

KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. „Ascetism and Caste in Passover Observances of the Cochin Jews.“ *Journal of the American Academy of Religion*. 57.1 (1989): 53–82.

KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. „The Ritual Enactments of the Cochin Jews: The Powers of Purity and Nobility.“ *Journal of Ritual Studies*. 4.2 (1990): 199–238.

KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. „The Sephardi Diaspora in Cochin, India.“ *Jewish Political Studies Review*. 5.3/4 (1993): 97–140.

KATZ, Nathan. „The Judaisms of Kaifeng and Cochin: Parallel and Divergent Styles of Religious Acculturation.“ *Numen*. 42.2 (1995): 118–140.

MANDELBAUM, David G. „The Jewish Way of Life in Cochin.“ *Jewish Social Studies*. 1.4 (1939): 423–460.

OOMMEN, Ginu Z. „Migration and Socio-Cultural Changes among the Cochin Jews in Israel.“ *Diaspora Studies*. 1.2 (2008). 23–51.

RABINOVITCH, Nachum L. „Chametz and Matzah: A Halakhic Perspective.“ *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*. 7.8 (1965), 77–88.

SEGAL, Judah B. „White and Black Jews at Cochin: The Story of a Controversy.“ *Journal of the Royal Asiatic Society*. 2 (1983): 228–252.

SPECTOR, Johanna. „Shingli Tunes of the Cochin Jews.“ *Asian Music*. 3.2 (1972): 22–28.

STRIZOWER, Schifra. „Jews as an Indian Caste.“ *Jewish Journal of Sociology*. 1.1 (1959): 43–57.

WEIL, Shalva. „Symmetry between Christians and Jews in India: the Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala.“ *Contributions to Indian Sociology*. 16.2 (1982): 175–196.

Internetové zdroje

AIKEN, Richard B. „The Passover Seder: Practical Halacha.“ *Orthodox Union* [online]. 2015 [cit. 2020-10-18]. Dostupné z: <https://www.ou.org/holidays/passover-seder-practical-halacha/>

DIMITROVSKY, Haim Zalman, SILBERMAN, Lou Hackett. „Talmud and Midrash.“ *Encyclopædia Britannica* [online]. 2020 [cit. 2020-11-24]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/Talmud>

JOHNSON, Barbara C. „Words, Melodies, Hands, and Feet: Musical Sounds of a Kerala Jewish Women’s Dance.“ *Perspectives: The Magazine of the Associations for Jewish Studies* [online]. 2016 [cit. 2020-11-27]. Dostupné z: <http://perspectives.ajsnet.org/sound-issue/words-melodies-hands-and-feet-musical-sounds-of-a-kerala-jewish-womens-dance/>

„Hakafot.“ In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2013 [cit. 2020-10-23]. Dostupné z: <https://en.wikipedia.org/wiki/Hakafot>.

„Juval.“ In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 9. 2. 2010 [cit. 2020-11-23]. Dostupné z: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Juval>

„Minhag.“ *Encyclopædia Britannica* [online]. 2013 [cit. 2020-11-24]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/minhag>

„Seder.“ *Encyclopædia Britannica* [online]. 2013 [cit. 2020-11-24]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/seder-Passover-meal>