

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Kniha Ester: Reflexe ve světle tradičních židovských pramenů**

**The Book of Esther: Reflections in the Light of Traditional  
Jewish Sources**

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

autor:

ThDr. Markéta Holubová Th.D.

Michael Kačur

Praha 2017

**Poděkování:**

Děkuji tímto ThDr. Markétě Holubové Th.D. za odborné vedení této bakalářské práce, vstřícnost a ochotu. Poděkování patří též mé matičce Michaele Sokolové, jakož i Magdaléně Bouší a Tadeášovi Trusinovi za pomoc s korekturami českého textu, Ester Fischerové za kontrolu a opravu textů anglických a bratru Ivanu Kačurovi za mnohostrannou podporu. Poslední dík patří členkám a členům kapely Severní nástupiště.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Ester: Reflexe ve světle tradičních židovských pramenů“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 27.6. 2017

Michael Kačur

## **ANOTACE:**

Tato práce se věnuje v první řadě postupné reflexi biblické knihy Ester zahrnující rabínské interpretace zachycené v textu Bybylonského talmudu a midrašickém souboru Ester Raba i postřehy současných badatelů. Následně je syntetičtějším způsobem rozpracováno několik tématických okruhů vztahujících se k postavení Knihy Ester a židovského svátku Purimu ve světě rabínského judaismu.

## **ANOTATION:**

This bachelor thesis primarily deals with the gradual reflection of the biblical Book of Esther which includes Rabbinic interpretations captured in the text of the Babylonian Talmud and in the midrash anthology Esther Rabbah as well as the observations of present-day scholars. Then several thematic circles are elaborated, relating to the position of the Book of Esther and the Jewish festival of Purim in the world of Rabbinic Judaism.

## **Klíčová slova:**

Megila, Ester, Haman, Achašvéroš, Mordechaj, Purim, skrytost boží, tšuva

## **Key words:**

Megillah, Esther, Haman, Ahasuerus, Mordecai, Purim, hiddenness of God, tshuva

## Obsah

Seznam zkratk.....	6
Úvod.....	7
1. Část první .....	9
1.1. Poslední hostina královny Vašti.....	9
1.2. Myrta a myrha.....	11
1.3. Nová královna.....	13
1.4. Nebudeš se klanět jinému bohu.....	14
1.5. Vrhání losů.....	15
1.6. Křik hlasitý a hořký.....	17
1.7. Půst Esterin a hostina Esterina.....	20
1.8. Bezesná noc Achašvérošova i Hamanova.....	23
1.9. Pád do prachu a výstup ke hvězdám.....	26
1.10. Označení zla.....	27
1.11. Ester odhalující a Mordechaj v nachu.....	30
1.12. 14. a 15. adaru.....	33
2. Část druhá.....	35
2.1. Proroctví.....	35
2.2. Absence božího jména.....	37
2.3. <i>Šechina</i> a její obraz v Talmudu.....	38
2.4. Mystické pojetí <i>Šechiny</i> .....	39
2.5. Liturgie Purimu.....	43
2.6. Další purimové povinnosti a zvláštní Purimy.....	46
Závěr.....	50
Seznam použité literatury.....	51
Summary.....	55

## **Seznam zkratek:**

Užité zkratky biblických knih odpovídají Českému ekumenickému překladu Bible. Pro odkazy na traktáty Mišny, Talmudu, jakož i midraše a Sefer Zohar je použito je použito mezinárodně zavedených zkratek – obvyklých v judaistické literatuře vědecké a tradiční.<sup>1</sup>

### **Biblické zkratky a zkratky rabínských pramenů:**

ČEP – Český ekumenický překlad

Dt -Deuteronomium

Est - Ester

Ex – Exodus

Gn - Genesis

Jon - Jonáš

Pís – Píseň písní

Př - Přísloví

Ž – Žalmy

1. Sam – První Samuelova

BB – Bava Batra

Ber.- Berachot

Chul.-Chulin

Jev. - Jevamot

Meg. - Megila

Sot. - Sota

Suk. - Suka

Šab. - Šabat

Zoh. - Zohar

### **Další zkratky:**

heb. - hebrejsky

ibid. - ibidem (tamtéž)

např. - například

o.l. - občanského letopočtu

s. - strana

sg. - singulár (jednotné číslo)

tj. - tj.

tzv.–takzvané

---

<sup>1</sup> Tyto jsou uveřejněny např. v publikaci NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavriel. *Judaismu od A do Z. Slovník termínů a pojmů*. Praha: Sefer (1992) ISBN 80-900895-3-4

# Úvod

Tato bakalářská práce sestává ze dvou celků. První, rozsáhlejší část, se věnuje postupné reflexi textu všech deseti kapitol Knihy Ester. Reflexe se opírá v první řadě o některé z klasických pramenů rabínského judaismu. Z důvodů omezeného rozsahu textu a snahy nerozmělnit výklad přílišným množstvím komentátorských zdrojů je výběr omezen na vybrané traktáty Babylonského talmudu (zejména pak traktát Megila), některé komentáře Rašiho<sup>2</sup> a midrašický soubor Ester Raba. Kromě těchto primárních zdrojů je pak čerpáno také z publikací současných autorů a autorek, jimž se stala Kniha Ester předmětem bádání.

Na základě těchto dvou základních pilířů se pak autor místy odvažuje k vlastním interpretacím či alespoň jejich náznakům. Míra této iniciativy je pak přirozeně omezena současným rozsahem a hloubkou autorova vzdělání.

Rozebíraný text je typický svou úsporností nabízející možnosti rozličných výkladů a interpretací a množstvím analogií a vnitřních odkazů mezi jeho jednotlivými částmi. Tyto skutečnosti vedou k relativně podrobnému postupnému sledování textu (místy verš po verši).

První část si klade za cíl otevřít a přiblížit základní motivy a otázky, a rozkrýt dynamiku a motivace chování ústředních postav. To vše s přihlédnutím ke specifické optice, které knihu podrobuje tradice rabínského judaismu. Pozornost je věnována především teologickým interpretacím a historicko-religionistické kontexty jsou tak spíše v pozadí. Většina textu je reflektována skrze popis a následný výklad dané pasáže s odkazem na příslušnou kapitolu a verš uvedený v závorce. U některých vět či veršů byla zvolena forma přímé citace v hebrejštině s následnou transkripcí do latinky a českým překladem. Stejný postup se týká samostatných hebrejských výrazů s tím, že v dalším textu se již vyskytují pouze transkribované. Překlad je převzat z Českého ekumenického překladu (ČEP). Výjimkou je transkripce jména Mordechaj (ČEP transkribuje jako Mordokaj, pro což autor nevidí důvod). V místech, kde dle autora ČEP brání porozumění některým kontextům, se v přímé citaci nachází citace z ČEP a v následném textu je nabídnut alternativní překlad daného slova.

---

2 Rabi Šlomo ben Jicchak (1040-1105)

Záměrem druhé části této práce je rozpracování několika tématických okruhů, jimiž jsou problematika absence božího jména, pojetí Ester a Mordechaje v židovské tradici i s přihlédnutím k některým koncepcím židovské mystiky a liturgii a některým zvykům Purimu.

Obečně má práce spíše kompilační a sumarizační charakter, domnívám se však, že může posloužit jako text v základním rámci přibližující židovské vnímání Knihy Ester a do jisté míry také naznačující pluralitu pohledů jež se v bohatém myšlenkovém světě rabínského judaismu ve vztahu k této knize vyskytli (to se týká spíše druhé části práce).



# 1. Část první

## 1.1. Poslední hostina královny Vašti

Většina událostí popisovaných v knize Ester se odehrává v Šúšanu, hlavním městě perské říše, v němž se navíc scéna zpravidla zužuje na שושן הבירה *Šúšan ha-bira* – palácový komplex, oddělený řekou od שושן העיר *Šúšan ha-ir* které obývá většina židovského obyvatelstva. S postupujícím dějem se však z komorního dvorského dramatu o několika hlavních postavách stává zápas o přežití všech exulantů a exulantek a dějištěm je nakonec všech 127 zemí מהודו ועד כוש *me-Hodů ve-ad Kúš* (zpravidla jsou tato dvě místa chápána jako Indie a Etiopie), tedy celý galut, celý svět.<sup>3</sup> Vladařem této říše, čili světovládce<sup>4</sup>, je král Achašvéroš. Jedná se zřejmě o Xerxa I. (vládnoucího v letech 486-465).<sup>5</sup>

Jedněmi ze základních motivů Megily jsou hostiny, v sg. hebrejsky מִשְׁתֵּה *mište*. Kořen slova ש-ת-ה *š-t-h* nese význam pít, *mište* by se tedy dalo přeložit i jako pitka a vskutku má víno, a to jak působí na jednotlivé aktéry, často velký význam. Tyto *mištot* jsou totiž zásadními dějovými křižovatkami, kde věci dostávají nečekaný spád.

Dvě z nich otevírají děj Megily a jsou pořádány u příležitosti třetího výročí Achašvérošovy vlády. První je detailně popisována. Jejimi účastníky jsou vysoce postavení muži z celé říše, vylíčena je zde okázalost události odehrávající se v ohromujícím rozpětí sto osmdesáti dní (téměř půl roku!). Achašvéroš působí na své poddané svým bohatstvím. („Vystavuje na odiv bohatství své královské slávy a skvostnou nádheru své velikosti“, 1,4). Bezbožný král se podle rabínů neváhá před hodujícími producírovat v kněžském rouchu (to je zdůvodněno přítomností slova תפארת *tif'eret*, které se vyskytuje také v Ex 28,2, právě při popisu oděvu kohanim).<sup>6</sup> Tematika I.

---

<sup>3</sup> *Meg. 11b*

<sup>4</sup> Vedle něj Talmud zmiňuje jen další dva muže, kterým se podařilo vládnout celému světu a totiž Achaba a Nebuchadneзара. *Meg 11a*

<sup>5</sup> ISAIAH Gafni /GINSBERG Harold Louis. *Ahasuerus-Xerxes* in BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol 1.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865929-5 s. 538

<sup>6</sup> *Meg. 12a*

churbanu a znovuzbudování druhého Chrámu není v rabínských textech zabývajících se Megilou rozhodně okrajovou záležitostí. Králova družka Vašti, považovaná za vnučku Nebuchadnezara<sup>7</sup>, stojícího za devastací prvního Chrámu, má zabránit Achašvérošovi ve zbudování Chrámu nového a stejné snahy jsou připisovány i Hamanovi<sup>8</sup>. Druhá hostina trvá pouhých sedm dní, odehrává se v exteriérech královského paláce a pozváni jsou všichni obyvatelé *Šúšan ha-bira*. Přítomnost židovských exulantů při této pohanské slavnosti, která znesvěcuje památku Hospodinova Chrámu, a během které jen těžko mohlo být podáváno jídlo připravené podle zákonů kašrutu, je často vnímána jako příčina pozdější hrozby vyhubení, které si svým, na Boha a jeho Zákon zapomínajícím jednáním, židé a židovky přivolávají sami.

Sedmého (posledního) dne druhé hostiny má být Vašti na příkaz krále rozjařeného vínem předvedena před hosty s korunou na hlavě a ukázat tak svou krásu. Královna však, na první pohled poněkud překvapivě, odmítá a samotný text Megily žádné vysvětlení neobsahuje. Vašti je přivolána z vlastní, paralelně probíhající hostiny pro ženy. Snad se odmítala vystavit ponížení při vstupu do prostoru, kde kromě mužů byli při takových příležitostech přítomni také konkubíny na jejichž úroveň by tím podle sebe klesla.<sup>9</sup> Rabíni však rozuměli instrukci předepisující Vašti dostavit se s korunou, jako pouze s korunou, tedy nahá. Navíc neměl být příčinou Vaštiina odporu stud, ale božím zásahem přivolané malomocenství (nebo také ocas připevněný na královnino tělo andělem Gabrielem).<sup>10</sup> Hospodin tak touto intervencí umetá cestičku k dosazení Ester namísto Vašti.

Rozhořčený Achašvéroš si žádá radu, jak se vzdorovitou Vašti naložit (1,13) u ידע העתים ידועים *chachamím jode'a ha-etím* (mudrců znalých časů). Za *chachamím* jsou pokládáni rabíni, kteří se však v obavách z neblahých důsledků rozhodnou neposkytnout králi radu s poukazem na to, že v exilu již nemají schopnost rozhodovat velké otázky jako tuto.<sup>11</sup>

Mezi nejbližšími rádci, ke kterým se Achašvéroš následně obrací, je zmiňován Memuchan, což je považováno za jiné jméno pro Hamana. Ten

---

<sup>7</sup> Meg. 10a

<sup>8</sup> Ester Raba 7:2

<sup>9</sup> BICKERMAN, Elias Joseph. *Four strange books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*. New York: Schocken Books, 1984. ISBN 0-8052-0774-0. s. 186

<sup>10</sup> Meg 12b

<sup>11</sup> ibid.

argumentuje proti královně vidinou nebezpečí, že její vzdorovitý čin se dostane do povědomí žen v Achašvérošově království, ty se nechají inspirovat a taktéž se začnou vzpírat svým manželům. Na jeho radu král nechává napsat neodvolatelný výnos, dle kterého se Vašti před králem již nesmí objevit a vyhlašuje záměr nahradit ji lepší ženou.<sup>12</sup> Raši čte pasáž o nepředstoupení před krále v minulém čase a vyvozuje tak odsouzení Vašti k trestu smrti. Rabíni považují tento nejvyšší trest za adekvátní rozsudek pro královnu, která donutila židovské dívky, které jí svlékly, porušit šabatový zákaz práce.<sup>13</sup>

Místo po Achašvérošově boku je tedy prázdné a do šušanského paláce jsou královským nařízením dopravovány krásné panny z celé říše.

## 1.2. Myrta a myrha

Jména mají v textech Tanachu kruciální význam a nejinak je tomu v případě knihy Ester a postav, o jejichž osudech vypráví. Jméno samotné Ester je etymologicky nejasného původu a otevírá množství cest k nahlížení jeho nositelky. Jednou z nich je odvození od akkadského jména bohyně Ištar. Jak zvláštní, ve spojení se záchránkyní židovského lidu. Jak kontrastní je srovnání extatického božstva války a sexuality s pokornou, postící se a sebevydávající se Ester.

V textu se objevuje navíc ještě jedno jméno, a totiž *הדסה* *Hadasa*, nesoucí význam myrta. V Talmudu není shoda na tom, které jméno je původní a které dodatečné, ale nalezneme zde několik symbolických výkladů, např., že myrta je sladká vůně a hořká chuť, právě tak je *Hadasa* sladká pro Mordechaje a hořká pro Hamana.<sup>14</sup> Živnou půdou pro uchopení podstaty postavy Ester je pak hebrejský kořen *ס-ת-ר* *s-t-r*, být skrytý, v konsekutivním stavu pak budu skryt/a. Na druhé straně stojí kořen *ג-ל-י* *g-l-j* znamenající odkrýt, zjevit, ale také přesídlit, přestěhovat a v *hif'ilu* odvést do exilu, a který se nachází i ve

---

12 *Ester Raba* 4:6 tvrdí, že Memuchan byl ke svému vystoupení proti Vašti osobně motivován. Mezi několika důvody se objevuje např. to, že Vašti nepozvala Memuchanovu ženu na hostinu pro ženy nebo že Memuchan plánoval provdat svou dceru za krále a proto se chtěl stávající královny zbavit.

13 *ibid.*

14 *Meg. 13a*

slovu megila – svitek.<sup>15</sup> Motiv skrytosti je pak různým způsobem přítomen a komentáři rozvíjen ve spojitosti s identitou jednotlivých postav a národa i v rovině kosmické a týkající se ne/přítomnosti Boha.

Ester vstupuje na scénu společně s postavou Mordechaje. Také jeho jméno odkazuje na mocné babylonské božstvo a dá se přeložit jako „Ten který náleží Mardukovi“. I zde se zdá být takový odkaz v ironickém rozporu s jeho identitou, charakterem a jednáním. Talmud svůj výklad opírá o slova Pís 5,13 kde se mluví o tekoucí myrze (aramejsky *mara dechaja*, tedy čistá myrha). Mimo to zmiňuje Hellerův *Slovník biblických jmen* i spojitost s hebrejským kořenem מ-ר-ד *m-r-d* – vzepřít se.<sup>16</sup>

Mordechaj je איש ימיני *iš jeminí*, tedy Benjaminec. Taková zmínka o původu zde není jen pro úplnost. Jako potomek Saulův zápolí s Hamanem, jehož předka, amalekitského krále Agaga nechal navzdory Hospodinovu příkazu právě Saul žít (1Sam 15,9) a Haman tak není pouze náhodně se vynořivším nepřítelem, ale upomínkou dávného provinění Izraele a pokračovatelem v rodové linii jeho protivníků usilujících o jeho vyhlazení. Zmíněné spojení *iš jeminí* lze také vidět jako poukaz k Mordechajově charakteru. Kořen *j-m-n* odkazuje k pravé straně a ve spojitosti s tím také ke správnosti ve smyslu morálním.

Povaha Mordechajova vztahu k osiřelé Ester je velkým vykladačským tématem. Ester je představena jako dcera jeho strýce, tedy sestřenice (2,7) Základním zdrojem diskuzí, které tento poměr výrazně problematizují jsou slova téhož verše. לקחה מרדכי לבת *la-kachat Mordechaj le-bat* („Mordechaj ji přijal za dceru“). Spojení *le-bat* je čteno jako לבית *le-bajit* - do domu, jinak řečeno za ženu. V tomto kontextu je záhodno zmínit další možný výklad Esterina druhého jména Hadasa, které je zřejmě také babylonským výrazem pro nevěstu.<sup>17</sup> Jak je s předpokladem manželství těchto dvou slučitelné, že Ester se po uveřejnění králova výnosu ocitá na šušanském dvoře společně s ostatními dívkami? Z tvaru תלקח *tilkach* (byla vzata) se vyvozuje

---

15 Kniha Ester je v rámci Tanachu řazena do Spisů (כתובים *ktuvim*) a specifičtěji do tzv. חמש מגילות *chameš megilot*, tedy pěti svitků (společně s Písní písní, Knihou Rút, Knihou Pláč a Knihou Kazatel). *Megilat Ester* je také tradičně označována prostě jako Megila

16 HELLER, Jan: *Výkladový slovník biblických jmen*; Praha (2003), ISBN 80-7172-865-9

17 BICKERMANN, Elias. *Four Strange Books of the Bible*, str 209

nedobrovolnost jejího odchodu a snaha Mordechaje ji skrýt a tohoto osudu uchránit.

### 1.3. Nová královna

V každém případě je Ester odvedena do královského paláce a ocitá se v péči Hegaje, správce žen, který si ji okamžitě oblíbí. Pro tradici je prorokyní a zbožnou židovkou a tak i sedm panen, které jí Hegaj dává k dispozici, podle Talmudu šikovně využívá k počítání dnů kvůli šabatu.<sup>18</sup>

Mordechaj na Ester nezapomíná a přechází (מתהלך *mithalech*) před dvorem. Jako muž dbalý zákona tak činí také za účelem kontroly plnění Esteriných rituálních povinností<sup>19</sup> Po přípravné proceduře trvající celých dvanáct měsíců je Ester přivedena před Achašvéroše.

וִיֵאָהֵב הַמֶּלֶךְ אֶת אֵסְתֵר מִכָּל הַנְּשִׂיִם וְתִשָּׂא חַן וְחֶסֶד לִפְנֵי מַלְכוּת הַבְּתוּלוֹת  
*Va-jeehav ha-melech et-Ester mi-kol ha-našim ve-tisa chen ve-chesed le-fanav mi-kol ha-betulot*

„Král si Ester zamiloval nade všechny ženy; získala jeho přízeň a náklonnost nade všechny panny.“ (2,17)

Verš obsahuje jak tvar נשים *našim*, tak výraz pro panny – בתולות *betulot*, z čehož lze vyvodit, že i vdané ženy se ucházely o královu přízeň. Je zde tedy možno nalézt překonání rozporu mezi předpokladem Esterina svazku s Mordechajem a faktem, že byla i přesto odvedena na královský dvůr<sup>20</sup>

Z Ester se stává královna a nebyl by to Achašvéroš, aby při příležitosti její korunovace neuspořádal velkou hostinu. O dva verše dál (2,20) se znovu píše, že Ester, poslušná Mordechajova příkazu, nechává v utajení svůj původ.

Hostina a královo velkorysé odpuštění daní pro země jeho království (v královnině jméně) jsou dle Talmudu páky, kterými se Achašvéroš snaží vymámit z Ester právě tajemství jejího původu.<sup>21</sup> Stejným záměrem je objasňována zvláštní zmínka o druhém shromáždění panen, v tomto případě

---

18 *Meg 13a*

19 *Ester Raba 6:8*

20 WALFISH, Barry Dov. *Kosher Adultery? The Mordecai-Esther-Ahasuerus Triangle in Talmudic, Medieval and Sixteenth-Century Exegesis* in GREENSPOON, Leonard Jay a Sidnie White CRAWFORD. *The Book of Esther in modern research*. London: T. & T. Clark, c2003. Journal for the study of the Old Testament. Supplement series. ISBN 0-8264-6663-x s. 116

21 *Meg. 13a*

chce král vyvolat v Ester žárlivost a přimět jí tak mluvit.<sup>22</sup> Setkáme se i s tím, že tak Achašvéroš učinil na radu Mordechaje, který se skrze to chtěl ujistit, zda je dosavadní vývoj událostí opravdu vůli boží.

Mordechaj po Esteřině korunovaci usedá v královské bráně (usednutí v bráně je tradičně spojeno s osobou soudce<sup>23</sup>), získává tedy výsadní postavení a čtenář/ka by očekával/a také odměnu za odhalení spiknutí proti králi, které organizují Bigtan a Tereš, osobní Achašvérošovi strážci (2,21). Ti měli před Mordechajem projednávat plán v rodné řeči aniž by věděli, že jako člen Sanhedrinu ovládá sedmdesát jazyků.<sup>24</sup> Záležitost je prošetřena a po pověšení viníků je vše zapsáno do královských záznamů (ספר דברי הימים *sefer divrej ha-jamim*)

#### 1.4. Nebudeš se klanět jinému bohu

Přesto, že králův život byl zachráněn díky pozornosti potomka Kíšova, není to Mordechaj, o kterém se na začátku třetí kapitoly dozvídáme, že král „ postavil jeho křeslo nad křesla všech velmožů...“ (3,1). Poct a povýšení se dostává Hamanovi, synu Hamedatovu, Agagovci. Odkud odvozovat takovou míru královské přízně? Midraš říká, že Haman získal obrovský majetek ukradený judským králům a z Chrámu<sup>25</sup>. Objem tohoto bohatství a velikost jeho vlivu mělo na krále silně zapůsobit.

At' už jsou příčiny jeho vzestupu jakékoliv, Haman se stává druhým mužem v říši a na základě královského výnosu je od dvořanů vyžadováno, aby před ním poklekali a klaněli se mu.

ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה

*U-Mordechaj lo-jichra ve lo-jištachave*

„...Ale Mordechaj neklekal a neklaněl se.“ (3,2)

Jako exilní žid působící na dvoře pohanského panovníka musel být Mordechaj zvyklý na gesta poslušnosti vůči králi a jiným vysoce postaveným nežidům. Proč se tedy rozhodl k riskantnímu aktu neposlušnosti, které

---

22 ibid.

23 viz např. Dt 16,18

24 *Meg 13b*

25 *Ester Raba 7:5*

rozněcuje Hamanovu nenávist a vede v posledku k ohrožení existence židovského lidu? Často se Mordechajův vzdor vidí jako nábožensky podmíněný. Midraš popisuje, jak si Haman připnul na oděv obraz cizího božstva, které tak mělo být královými služebníky uctíváno.<sup>26</sup> Ozývat se zde může také další téma Megily, totiž pokračování amalekitsko - izraelského boje.<sup>27</sup> Mordechaj nezapomíná na Hospodinovu vůli (Ex 17,14) a odmítá se ponížít před agagovcem Hamanem. Obě motivace by měly oporu v tom, jak Mordechaj své chování vysvětluje ostatním vytrvale dotírajícím dvořanům. Ti po několika dnech vyptávání spěchají za Hamanem s tím, zda obstojí Mordechajova obhajoba vyjádřena lakonicky:

כי היגיד להם אשר הוא יהודי

*Ki-higid lahem ašer hu jehudi*

„Oznámil jim totiž, že je žid.“ (3,4)

Potom co se Haman na vlastní oči přesvědčí o Mordechajově neposlušnosti, je naplněn hněvem a rozhodne se nezbavit se pouze jednoho konkrétního protivníka, ale začne pomýšlet na vyhlazení všeho židovského lidu (3,6). K tomu může být veden opět jak nenávistí náboženskou – pokud se Mordechaj na základě svého židovství odmítá klanět Hamanovu božstvu, je třeba se vypořádat se všemi jeho souvěrci a souvěrkyněmi, tak záští etnickou – každý žid v království pro něj jako Amalekitu může představovat potenciální nebezpečí. Je také možno vidět v tomto záměru zcela intuitivní nenávist vůči židům vyvěrající z Hamana jako ztělesnění odvěkého nepřítele Izraele.

## 1.5. Vrhání losů

בחודש הראשון הוא חודש נסן בשנת שתים אשרה למלך אחשורוש הפיל פור הוא הגור  
לפני המן

*Be-chodeš ha-rišon hu chodeš nisan bi-šnat štejm esre le-melech Achašveroš  
hipil pur hu-gorel lifnej Haman*

„V prvním měsíci, to je v měsíci nisanu, v dvanáctém roce vlády krále Achašveróše vrhali před Hamanem púr, to znamená los...“ (3,7)

<sup>26</sup> Ester Raba 7:5

<sup>27</sup> GROSSMAN Jonathan. *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns (2011), 978-1-57506-658-5 s.89

Události vrhání losů, od nichž odvozuje název purimové slavnosti se odehrávají v měsíci nisanu, prvním z měsíců, který je pro judaismus spjat s יציאת מצרים *jeciat Micrajim*, vykupitelským dílem Hospodinovým. Specifický náboženský význam tohoto měsíce stojí i za Hamanovými věštebnými praktikami. Na nisan připadalo v babylonském kontextu Akítu, slavení nového roku, spjata též s bohem Mardukem a bylo zvykem s počátkem nového roku zjišťovat budoucí události právě pomocí vrhání losů.<sup>28</sup> Na základě této divinační techniky Haman určí jako čas příhodný k likvidaci židovského lidu měsíc adar, tedy měsíc dvanáctý a do plánované genocidy tak zbývá celý rok.

Při následné audienci u krále neodhaluje Haman panovníkovi osobní příčiny své nenávisti a vychytrale lobuje za svůj plán coby obhájce státních zájmů. Popisuje židy jako živel protisystémový, s paralelními zákony, navíc nenápadně všudypřítomný („Je tu jakýsi lid, roztroušený a oddělený mezi národy po všech krajinách tvého království...“ (3,8) a nevýhodný i z hlediska finančního („Král z toho nemá žádný prospěch...“). Ekonomický aspekt své argumentace navíc posiluje, když v následujícím verši přislíbujíc do královské pokladny odvážit deset tisíc talentů stříbra, jestliže Achašvéroš nechá sepsat výnos, aby byli židé zahubeni. Král přistupuje na Hamanův návrh bez jediného slova námítky a deleguje na něj moc předáním královského pečetiho prstenu s tím, že Haman má s židy činit „jak uzná za dobré“ (3,11). Mohla by zde vyvstat otázka zda si je Achašvéroš vědom krutosti a rozsahu plánu. Ten mu totiž Haman při výše popsané audienci formuluje pouze s použitím slovesa אבד *avad* (zahubit), kdežto výnos, který je posléze sepsán obsahuje mnohem jednoznačněji hned tři slovesa - להרוג ולהבד *lehašmid, leharog u-lebed* (vyhladit, vyvraždit a vyhubit) a instrukce provést kompletní destrukci židů a židovek od chlapců po starce včetně kojenců a žen.

Celá situace v řadě aspektů připomíná události vzešlé z Vaštiiny neposlušnosti. V oné kauze šlo sice o vzdor vůči králi, ale jak již bylo výše řečeno, komentáře považují za zdroj Hamanovi (respektive Memuchanovi) angažovanosti osobní antipatie vůči Vašti.

---

28NOSEK, Bedřich/DAMOHORSKÁ, Pavla. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Nakladatelství Karolinum (2011). ISBN 978-80-246-1518-9. s.249



## 1.6. Křik hlasitý a hořký

Tragická zpráva o královském výnosu se dostává k Mordechajovi a ten reaguje okamžitě a totiž hlasitými a veřejnými projevy kajícnosti. Zřiká se svého postavení na perském dvoře a v žíněném rouchu a s hlavou posypanou popelem se po pobytu uprostřed města zastavuje před branami královského paláce ve kterých dosud vykonával význačnou funkci (4,2). Tento akt se zároveň odráží v reakci všech exilních židů, kteří se taktéž oddávají postu a truchlení.

Ve spojitosti se slovy o Mordechajově hlasitém a hořkém křiku (עקב ומרה גדולה ומרה *ze'aka gdola u-mara*) Grossman upozorňuje na srovnání s obdobnou formulací v Gn 27,34 týkající se reakce Ezaua na požehnání udělené Izákem Jákobovi místo fakticky prvorozenému bratrovi. V obou případech se jedná o reakci poškozeného (Ezau/Mordechaj). Poškozující (Jákob/Haman) se taktéž uchyluje k manipulaci třetí osoby (Izák/Achašvéroš), která jeho záměr naplňuje.<sup>29</sup> Na tuto podobnost upozorňuje i midraš.<sup>30</sup> Toto kontroverzní spojení Hamana (potomka Amalekova a tedy potomka Ezauova) s Jákobem (Izraelem!) je nicméně převráceno další analogií, nacházející se o kapitolu dříve, kde je psáno, že Haman pohrdl (ויבז *va-jivez*) myšlenkou odstranit pouze Mordechaje. V daném tvaru se toto sloveso nachází pouze zde a v Gn 25,34, kde Ezau pohrdl svým prvorozenstvím. Sdíleným motivem těchto dvou tanachických míst je pak pád obou postav odvíjející se právě od jejich pohrdnutí v daném okamžiku.<sup>31</sup> I toto srovnání je zachyceno midrašem.<sup>32</sup>

Ester, izolovaná od venkovního dění, se o Mordechajově jednání dozvídá od služebných a po neúspěšném pokusu poslat mu šaty, do kterých by se převlékl, s ním vede rozhovor skrze prostředníka, dvořana jménem Hatach, který je jí osobně přidělen. Podle Talmudu je Danielem, který měl být odříznut (חתכוהו *chatchuhu*, podobnost s jménem דתך) z pozice, kterou zastával za Belšazara, Daria a Kýra.<sup>33</sup> Stejný kořen pak má vyjadřovat, že rozhodoval

---

29 GROSSMAN, Jonathan. *Dynamic Analogies in the Book of Esther in Vetus Testamentum* 59, E-ISSN: 1568-5330 str 399

30 *Berešit Raba* 67,4

31 GROSSMAN, Jonathan. *Dynamic Analogies in the Book of Esther in Vetus Testamentum* 59, s. 400

32 *Ester Raba* 7,10

33 *Meg. 15a*

(rozsekával) všechna důležitá rozhodnutí.<sup>34</sup> Je nepřekvapivé že tato postava došla v tradici takového docenění. Rozhovor mezi Mordechajem a Ester, který skrze něj probíhá (4,6-17) je naprosto otevřený, nepokrytě se zde hovoří o Esterině utajovaném původu a mezi Hatachem a královnou tedy zjevně panuje naprostá důvěra. V perštině nese jeho jméno význam „Dobrý“ a k jeho konkrétní úloze v Megile poukazuje podobnost s kořenem ח-ת-ה *h-t-ch* (střed,prostřední).<sup>35</sup> Zároveň si pozorný čtenář může všimnout Hatachova tajemného a v samotném textu nijak nekomentovaného zmizení, a to právě ve verši, kdy je z Mordechajovy promluvy jasně patrný Esterin židovský původ (4,13) a místo jména dosavadního prostředníka se zde hovoří neadresně o tom, že „vzkaz oznámili Mordechajovi“

Zmíněný rozhovor je velice silnou epizodou knihy. Osud Ester i osud celého židovstva v době akutního ohrožení je zde projednáván mezi dvěma osobami nesmírně si blízkými (ať už je jejich vztah nahlížen jako manželský či nikoliv), odkázanými zároveň na neosobní formu komunikace pomocí vysílání Hatacha (či později jiných) tam a zpět. Mordechaj žádá po Ester, aby se u krále přimluvila za židy a židovky. Ta mu připomíná obecně známý zákon (כל עבדי יודעים מדינות המלך ועם מדינות המלך *kol avdej ha-melech ve-am medinot ha-melech jod'im* „Všichni královi služebníci i lid králových krajin vědí...“ 4,11) dle kterého je zakázáno se před Achašvérošem objevit bez předchozího pozvání. Kvůli její nevyžádané přítomnosti před trůnem by jí tak mohl potkat stejný osud jako Vašti pro její absenci. Morechajova odpověď obsahuje několik zajímavých momentů:

אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו ו מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות *Al-tedami be-nafšech, lehimalet bejt ha-melech mi-kol ha-jehudim. Ki-im-hachareš tachariš ba-et ha zot revach ve-hacala ja'amod la-jehudim mi-makom acher ve-at u-vejt avich to'evdu u-mi jodea im le-et ka-zot higa'at la-malchut.*

„Nedomnívej se, že v domě králově vyvázneš životem, jediná ze všech židů. Budeš-li v tuto chvíli skutečně mlčet, úleva a osvobození přijde židům odjinud, ale ty a dům tvého otce zahynete. Kdo ví, zda jsi nedosáhla královské hodnosti právě pro chvíli, jako je tato.“ (4,13-14)

---

<sup>34</sup> BB.4a

<sup>35</sup> GROSSMAN, Jonathan. *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading* (2011) s. 116

Do této chvíle by se mohlo zdát, že Mordechajův plán vyžádat si záchranu skrze Esterin zásah je jediným možným pokusem odvrátit katastrofu. Tyto verše však vnášejí uvažování potomka Saulova do zcela jiného světla. Vždyť pokud se Ester zřekne svého úkolu, má židům přijít úleva a osvobození odjinud, doslova ממקום אחר *mi-makom acher* (z jiného místa). Výraz *makom* je přitom tradičně spjat s označováním boží přítomnosti.<sup>36</sup> Mordechaj tedy nepochybuje, že Hospodin nakonec ušetří svůj kající se lid. Královna navíc v předchozí odpovědi zmiňuje, že nebyla před Achašvéroše předvolána již třicet dní. Tento výrok se zdá implikovat, že k předvolání zřejmě brzy dojde a bylo by snad rozumnější počkat na příhodnou chvíli, kdy se bude legálně nacházet v králově přítomnosti, než riskovat své postavení (a možná i život). Vždyť do provedení příkazů obsažených ve výnosu zbývá ještě celý rok. Proč tedy Mordechaj trvá na tomto nejistém tahu? Domnívá se, že překročení zákona a okamžitá reakce dodá Esterině žádosti na intenzitě? Vidí v tomto aktu odevzdání se do vůle boží a naplnění jejího poslání, kvůli kterému byla přivedena do současné pozice? („...zda jsi nedosáhla královské hodností právě pro chvíli jako je tato.“)

Ester však svůj úkol přijímá a instruuje Mordechaje, aby svolal šušanské židy ke třídnímu postu, který bude držet též ona se svými pannami. Slova odevzdání: וכאשר אבדתי אבדתי *ve-ka'ašer avadti avadti* (Mám-li zahynout, zahynu) interpretuje Talmud ve výkladové linii zaobírající se jejím manželstvím s Mordechajem jako „Zahynu-li pro dům svého otce, zahynu pro tebe“. Příslušné místo chápe její výrok, že půjde ke králi (אבוה אל מלך *avo el ha-melech*) jako vyjádření dobrovolného se odevzdání králi v sexuálním smyslu slova. To by, na rozdíl od dřívějšího nedobrovolného styku, znamenalo být navždy zapovězena pro svého prvního muže Mordechaje.<sup>37</sup> Nemělo by být opomenuto, že Ester užívá stejného slovesa (אבד *avad*) jako Haman v rámci prosazování svého plánu při audienci u krále což umocňuje dojem jejího odhodlání podstoupit smrtelné riziko pro svůj lid. Její intervence pokračuje v linii událostí, kdy činy postav pohybujících se v mikrokosmu šušanského

---

36 WERBŁOWSKI, Zwi. *Anthropomorphism* in BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. vol. 2.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865930-5. s. 190  
37 *Meg. 15a*

dvora ovlivňují život celého království. Vaštiina neposlušnost vede k výnosu adresovanému všem ženám v říši, Mordechajův vzdor iniciuje Hamanovu snahu o zahubení všeho židovstva.<sup>38</sup>

## 1.7. Půst Esterin a hostina Esterina

Šušanští židé se v čele s Mordechajem oddávají náročnému postu s nadějí na záchranu a podle tradice se tak děje v čase svátku připomínajícího záchranu z egyptského otroctví. Když Mordechaj odchází, Talmud připomíná, že *ויעבור* *va-ja'avor* může znamenat též překročit ve smyslu porušit nařízení.<sup>39</sup> Midraš předestírá konverzaci, ve které Mordechaj namítá, že tři dny postu zahrnují první den Pesachu a Ester odpovídá: „Pokud nebude Izraele, proč by měl existovat Pesach.“<sup>40</sup> V těchto místech knihy Ester se tak kumuluje několik různých přestoupení zákona rozličného druhu. Dobrovolný styk s králem je přestoupením práva v oblasti manželství, předstoupení před něj bez pozvání se vzpírá zákonům perské říše a k tomu se přidává ještě půst na Jom tov. Megila je obecně okamžiků neposlušnosti plná a postavy židovského původu se způsobem typickým pro situaci exilu ocitají v napětí mezi věrností Hospodinu a loajalitou k danému státnímu zřízení. Mordechaj se vzpírá panovníkovu rozkazu, když se neklaní Hamanovi (respektive modle), tím však uchovává věrnost Bohu. Ester porušuje perské právo za účelem uchování Hospodinova lidu, který se zase v kritické situaci ocitnul kvůli své neposlušnosti když participoval na pohanské hostině. Nadto je zde ještě nutnost nápravy dávného Saulova provinění.

ויהי בים השלישי ותלבש אשתר מלכות

*Va-jehi be-jom ha-šliši ve-tilbaš Ester malchut*

„Třetího dne si Ester oblékla královské roucho...“ (5,1)

Poslední den půstu se královna vypravuje za Achašvérošem a zatímco se vně palácového areálu židé postí v zíněném rouchu, ona se odívá do roucha královského. Výraz *מלכות malchut* je rabíny chápán ne jako fyzický oděv,

---

38 GREENSTEIN, Edward L. *A Jewish Reading of Esther in Judaic Perspectives on Ancient Israel*. edit. NEUSNER, Jacob; LEVINE, Baruch A.; FRERICHS S. Ernest . Oregon, Wipf and Stock Publishers (2004), ISBN 1-59244-760-0 s.228

39 *Meg 15a*

40 Ester Raba 8:6

nýbrž jako duchovní království, svatý prorocký duch.<sup>41</sup> V předchozím dialogu Ester a Mordechaje umocňovalo prostorové oddělení královské brány dojem královniny separace od židovského světa. Cesta k panovníkovi jí teď přivádí do vnitřního dvora, kde se podle Talmudu nachází komnata model a boží přítomnost jí opouští, na což reaguje slovy žalmu „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil.“ (Ž 22,2). Konkrétní spojení חצר הפנימית *chacar ha-penimit* (vnitřní dvůr) se jinde v Tanachu objevuje pouze v souvislosti s vnitřním dvorem prvního (Šalamounova) jeruzalémského Chrámu, popřípadě v Ezechielových vizích nového Chrámu.<sup>42</sup> Rabinům mohlo označení v tomto kontextu evokovat představu pohanského ekvivalentu tohoto prostoru, kde sídlí babylonská božstva. Takové entity však nemají moc zastavit realizaci Hospodinových záměrů a tradice v tento kritický okamžik královnina duchovního boje započatého třídenním půstem konstatuje boží zásah skrze anděla, který posouvá královu ruku s žezlem směrem k Esterině hlavě.<sup>43</sup>

Tak jako při popisu prvního setkání s Achašvérošem je i zde psáno, že „získala jeho přízeň“ a je jí přislíbeno vyhovět jakémukoliv přání. Ester v tu chvíli překvapivě nežádá na rovinu o odvolání královského výnosu, ale zve krále na hostinu, kterou uspořádá. Ještě překvapivěji má součástí této hostiny být i Haman. Důvodem k uspořádání hodokvasu může zřejmě být kulturní zvyklost, která nedovolovala nevyslechnout při takové příležitosti žádost druhého.<sup>44</sup> Na zdánlivě zvláště či dokonce nesmyslně znějící požadavek přítomnosti úhlavního nepřítele reaguje Talmud záplavou vysvětlení nejrůznějšího rázu, v jejichž světle se rozhodně ztrácí možný dojem, že bojácná Ester pouze odkládá rozhodující okamžik pro příhodnější čas. Tyto důvody můžeme rozdělit do následujících kategorií:

1) Ester kalkuluje s reakcemi krále, Hamana, popřípadě dalších dvořanů. Mezi tato odůvodnění patří tvrzení, že Ester chce Hamana držet v bezpečné vzdálenosti, aby se v případě královny nevole neuchýlil k rebélii, že jde o pokus vyvolat v Achašvérošovi a dvořanech žárlivost skrze projevy přízně vůči Hamanovi nebo že jeho pozváním předchází případnému podezření o jejím

---

41 *Meg 15a*

42 DAY, Linda. *Esther*. Nashville: Abingdon Press, c2005. Abingdon Old Testament commentaries. ISBN 0-687-49792-2 s. 95

43 *Meg 15b*

44 GROSSMAN, Jonathan. *The Outer Narrative and the Hidden Reading* (2011), s. 126

židovském původu (které by mohla vyvolat přílišná distance od druhého nejvýznačnějšího muže v království). R. Jehošua b. Korcha pak tvrdí, že přichylnost k němu měla v Achašvérošovi vyvolat obavy ze spiknutí, které proti němu společně plánují a na které by reagoval zabitím jak Hamana tak své ženy.

2) Ester očekává reakci židů a židovek nebo samotného Hospodina. V prvním případě je královninou intencí vyvolat u souvěrců a souvěrkyň pochyby o své loajalitě a tím zamezit přílišnému spolehnutí se na její osobu, které by vedlo k oslabení kolektivní snahy vyprosit si boží milost. Tento argument působí paradoxně, vzhledem k tomu, že sama instruovala lid k postu za úspěch její intervence u krále. Takový tah však může být právě proto vnímán jako opravdová zkouška židovské zbožnosti. V případě druhém je vysvětlení ještě kontroverznější. Královně se totiž přisuzuje úmysl vyvolat dojem spřízněnosti s Hamanem u Všemohoucího a tím přivodit jeho zázračný zásah.

Výše popsaná zdůvodnění působí při svém počtu a rozmanitosti jako nesourodý výčet teorií jednotlivých rabínských autorit a těžko si představit, že by všechna byla součástí Esterčina plánu. Gemarické vyprávění však tvrdí opak a opírá se přitom o autoritu proroka Elijáše. Když se ho totiž Raba bar Avuha ptá, které tvrzení o královnině činu je správné, odpovídá Elijáš s tím, že pravdu měli všichni tanaité i amoraité.<sup>45</sup>

Král kvapně plní vůli své družky, hostina však rozuzlení Esterčina plánu nepřináší. Místo toho si královna rozsáhle formulovanou prosbou žádá uspořádat podobnou událost druhého dne a slibuje, že pak učiní jak si král přeje (5,8).<sup>46</sup>

Věci se však přesto dávají do pohybu. Haman odchází z hodokvasu „rozradostněný a rozjařený“ (5,9). Samotné pozvání do čistě královské společnosti muselo posílit jeho sebevědomí muže v prominentním postavení pravé ruky vladaře nesmírně mocné říše. O to víc, projevovala-li mu Ester z výše zmíněných důvodů obzvláštní přízeň. Jeho veselí však končí, když potkává do bran se navrátilšího Mordechaje, který „před ním nepovstal, ani se netřásl strachem“. Zde je na místě zmínit ještě jeden rabínský důvod k pozvání

---

45 *Meg. 15b*

46 Raši tento příslib vykládá jako ochotu odtajnit svůj původ.

Hamana na oslavu, který se v předcházejícím výčtu neobjevil. Ester si podle něj měla vzít k srdci dnes zlidovělá slova Přísloví „Pýcha předchází pád, domýšlivost klopýtnutí“ (Př 16,18).<sup>47</sup> Na obláčku úspěchu se vznášející Haman nemůže vydržet pohled na člověka, který mu beze strachu vzdoruje i poté co ho nepřímo odsoudil k smrti prosazením pro židovský lid zhoubného královského výnosu. Haman je zřejmě v pokušení zbavit se svého soka ihned, tak je alespoň nasnadě vykládat si slova, že se „ovládl a šel domů“ (5,10). Ani tam ho však potřeba okamžitého zásahu proti Mordechajovi neopouští a svolává na poradu své přátele a ženu Zereš. Výčet všech svých úspěchů završuje připomenutím své účasti na exkluzivním banketu a pozvání na jeho zítřejší opakování. Rádcí v čele se Zereš nešetří přímočarostí:

יעשו עץ גבה חמישים אמה ובבוקר אמר למלך ויתלו את מרדכי עליו

*Ja'asû ec gavao chamišim ama u-va-boker emor la-melech ve-jitlû et-Mordehaj alav*

„Ať udělají kůl vysoký padesát loket, a ráno řekni králi, aby naň Mordokaje pověsili.“ (5,14)

Navržený způsob exekuce podle Midraše není náhodný. Zereš, coby hlava rádců ho volí na základě znalosti historie Izraelitů uniknuvších z různých smrtelných situací (Chananijáš s jeho společníky unikli z ohně, Daniel z jámy lvové a Josef z vězení), proto je třeba použít prostředek, před nímž ještě žádný žid neunikl.<sup>48</sup> Obdobně jako v případě Hamanových věštech praktik s losy je však i tento promyšlený tah ironií prodchnuté předznamenání vlastního hořkého konce židovských nepřátel. Motiv šibenice se zde ocitá bezprostředně před epizodou zaobírající se královskou insomnií, která panovníka vede k přezkoumání jiného případu takto popravených osob a totiž rebelantů Bigšana a Tereše.

## 1.8. Bezesná noc Achašvérošova i Hamanova

בלילה ההוא נדדה שנת המלך

*Ba-lajla ha-hu nadda šnat ha-melech*

„Oné noci spánek od krále prchal.“ (6,1)

<sup>47</sup> Meg 15b

<sup>48</sup> Ester Raba 9:2

Ve výkladech tohoto jediného verše se sbíhá několik úspěchů Esterina plánu. Jednak je zde znovu za výraz מלך *melech* (král) dosazován „Král Světa“, tedy Hospodin, který, samozřejmě obrazně řečeno, nemůže spát pro nářek Izraele.<sup>49</sup> Židé a židovky tedy neustávají v prosbách o záchranu a tím vyvolávají boží reakci.

Vztaženo na Achašvéroše, nespavost má být vyvolána stresujícími výjevy Hamana usilujícího o králův život<sup>50</sup> a podezření z konspirace padá i na Ester.<sup>51</sup> Stejná talmudická pasáž pak opírá o Achašvérošovo přemítání nad nastalou situací i jeho rozhodnutí dát si přinést „Knihu letopisů památných událostí“ (ספר הזכרונות דברי הימים *sefer ha-zichronot divrej ha-jamím*). Předčítání z těchto dokumentů tak nemá být pouze prostředkem k rozptýlení uprostřed nočního bdění. Tradice vidí příčinu v králově uvažování nad tím, zda se neopomenul odvděčit někomu za prokázanou službu a tím snad neztratil důvěru svých poddaných, kteří ho nyní trestají zatajováním informací o chystaném komplotu. Taková úvaha snad může působit poněkud krkolomně a účelově, následující pasáž o nalezení konkrétního místa, týkajícího se Mordechajova ohlášení královražedných úmyslu dvojice dvořanů (6,2) a Achašvérošovo dotazování se jakých poct se dotyčnému dostalo (6,3) se však zdá naznačovat, že právě o záznam takového druhu královi šlo. Odpověď panošů, že „nedostal vůbec nic“ očividně zcela neodpovídá realitě. Mordechaj přeci zaujal význačné místo na královském dvoře. Otevírá se zde tedy možnost různých interpretací. Služebníci mohli zkrátka reagovat pouze na otázku týkající se konkrétní pasáže záznamů, kde se o postavení Mordechaje nepíše (povýšen byl po už po korunovaci Ester), bez ohledu na to, zda o jeho poměrech něco věděli. Talmud však jejich výrok považuje za cílené zastření pravdy, když uvádí, že tak učinili ne proto, že by milovali Mordechaje, ale spíše proto, že nenáviděli Hamana.<sup>52</sup> Právě ten se nenadále objevuje na dvoře.

והמן בא לחצר בית המלך החיצונה לאמר למלך לתלות את מרדכי על העצ אשר הכין לו  
*Ve-Haman ba la-chacar bejt ha-melech ha-chicono lemor litlot et Mordechaj al-ha-ec ašer hechin lo*

„Mezitím přišel na vnější nádvoří králova domu Haman promluvit si s králem,

---

49 *Ester Raba* 10:1

50 *ibid.*

51 *Meg. 15b*

52 *Meg 16a*



aby dal pověsit Mordechaje na kůl, který pro něho připravil.“ (6,4)

Z textu není jasné zda se král probděl do rána a Haman postupuje podle plánu své ženy, nebo zda i jemu, zachvácenému myšlenkami na bezodkladnou pomstu nebylo dáno usnout a teď vtrhává na královský dvůr uprostřed noci. Druhá varianta se však zdá pravděpodobnější neboť dobře zapadá do obrazu Hamana, jehož vydrážděné ego již nesnese pomýšlení na Mordechaje sedícího v královských branách ani o minutu déle. Vždyť ještě před nedávnem naklonil krále pro svůj plán zbavit se židů (a tím i Mordechaje) se sofistickovaností zkušeného našeptávače, když genocidu představil jako veřejný zájem. Nabízí se zde srovnání s Ester vydávající se k Achašvérošovi. Ta se po náročném duchovním aktu třídního postu pokouší zachránit svůj lid s vědomím toho, že králova nevole by znamenala její konec. Kontrast s Hamanem, ženoucím se k paláci posílen účastí na pitce se sobeckou intencí zahubit svého soka a s pocitem nedotknutelnosti, nemůže být větší. Slova o uchystání kůlu אשר הכין לו *ašer hechin lo* čte tradice jako „připravil pro sebe“ tedy nikoliv pro Mordechaje.<sup>53</sup> Je vpuštěn dovnitř, ale než stačí přednést příčinu své nenadále přítomnosti, je překvapen královou otázkou:

מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו

*Ma laasot ba-iš ašer ha-melech chafec bi-jekaro*

„Co se má stát s mužem, kterého chce král poctít?“ (6,6)

Jde v textu o třetí okamžik zachycující poradu Achašvéroše s Hamanem. V obou předchozích případech se snadno ovlivnitelný král řídil přesně podle rádcových pokynů a nejinak je tomu i zde. Je však poměrně zjevné, že tentokrát je v otázce skrytý, postranní úmysl. Obecně formulovaný dotaz nijak nenaznačuje, proč je vlastně kladen a Haman nemá důvod si myslet, že se jedná o někoho jiného než o něj samotného. S jeho bohatstvím a postavením na dvoře už zároveň nemá kam by povýšil. Jak by mohl král poctít člověka, nad nímž už stojí pouze král? Snad udělat z něj na jeden den krále. A právě návrhem odění poctěného do královského roucha a jízdu skrze město na královském koni a s vladařskými insigniemi podpořenou slavnostním vyvoláváním Haman odpovídá (6,8-9). Zmínka o koruně (která se již v textu později nevyskytuje) je interpretována dvojím způsobem. Někteří komentátoři se kloní k představě koruny na hlavě koně, jsou však i tací, kteří tvrdí, že

---

53 ibid.

Haman o ní ve své nepřičetnosti žádá pro sebe.<sup>54</sup> Panovník neváhá tento scénář ihned naplnit, avšak s tím, že přesně tak jak mu bylo navrženo má být poctěn Mordechaj. Doslova říká למרדכי היהודי *le-Mordechaj ha-jehudí* (židu Mordechajovi), je si tedy vědom jeho etnicity a nastává paradoxní okamžik, kdy je příslušník lidu odsouzeného panovníkem k záhubě na rozkaz téhož panovníka veden městem jako sám panovník. Achašvéroš si tohoto paradoxu zároveň vůbec nemusí být vědom. Prozkoumáme-li totiž verš 3,8, v němž mu Haman popisuje lid, s kterým by se podle něj měla říše vypořádat, zjistíme, že zde tento lid není nijak specifikován.

## 1.9. Pád do prachu a výstup ke hvězdám

Jedinou popsanou reakcí Mordechaje je, že se po jízdě městem vrátil do královské brány (6,12). Midraš říká, že se vrátil k žíněnému rouchu a postu.<sup>55</sup> Vždyť toto veliké symbolické vítězství v rovině osobního konfliktu není ničím, dokud trvá hrozba vyhubení židů.

Strůjce této hrozby se zatím spěšně vrací domů „se zakrytou hlavou“. Motiv zakrytí hlavy (respektive tváře) se znovu objevuje také o kapitolu dál ve chvíli, kdy je Haman odsouzen k smrti. Tradice spojuje s jeho zahalením lehce bizarní příběh, v němž Hamanova dcera shlíží ze střechy na průvod městem a v domnění, že role postav defilujících ulicí jsou obrácené, vylije obsah nočníku na hlavu svého otce a po zjištění pravé povahy věci se uchyluje k sebevraždě a skáče na dlažbu.<sup>56</sup> Zmíněné gesto je v tomto kontextu projevem truchlení pro ztrátu potomka. Tato epizoda může na čtenáře či čtenářku působit jako poněkud nadbytečné vysvětlení Hamanova smutku, jako jehož zdroj by bohatě stačilo ponížení z nutnosti vystupovat jako služebník svého úhlavního nepřítele a fakt, že byl překažen jeho plán s tímto nepřítelem skoncovat. Zároveň se však jedná o zintenzivnění průběhu Hamanova nezadržitelného pádu a rozšíření tohoto pádu o další rozměr. Mordechajův nepřítel ochutnává vlastní medicínu v plném rozsahu. Poté co je proti očekávání svržen do služebné

---

54 BERLIN, Adele. *The Book of Esther and Ancient Storytelling* in *Journal of Biblical Literature*, The Society of Biblical Literature. Vol. 120 (Spring, 2001), . s. 13

55 *Ester Raba* 10:6

56 *Meg. 16a*

pozice (kterýžto moment má paralelu ve chvíli kdy byl povýšen místo Mordechaje, který byl nucen se mu klanět) teď prochází žalem a truchlením ze ztráty blízké osoby (obdobně jako Mordechaj a židé truchlí a postí se pro svůj úděl). Důležitá je však role smrti Hamanovy dcery z hlediska izraelsko - amalekitského boje. Zatímco o zabití deseti jeho synů se pojednává v deváté kapitole (9,6-10) o dcerách v textu Megily řeč není a Talmud tedy referuje o první fázi zkázy Amalekitů.

Ačkoli provedení Achašvérošova rozkazu zachycuje text v rozpětí pouhého verše, jehož obsahem je v podstatě zopakování Hamanových slov o vhodné podobě vyznamenání, ve stejných místech traktátu Megila, v kterých se vypráví o sebevraždě Hamanovy dcery, je rozváděna i interakce mezi potomkem Agagovým a Saulovým. Zde Mordechaj s Ester kooperují při ponížení Hamana, když prvně jmenovaný trvá na tom, že se musí umýt, protože ve stavu v kterém se nachází, není dovoleno sedat na královského koně a královna v rychlosti svolává všechny městské holiče, takže Haman je nucen oholit a umýt svého nepřítele sám.<sup>57</sup>

Druhá porada v Hamanově domově se nese v radikálně odlišné atmosféře nežli ta první. Znovu zde vystupuje Zereš i všichni jeho přátelé (אהבו). Ti jsou však před odpovědí označeni za jeho mudrce (חכמיו *chohmej*).

אם מזרע היהודי מרדכי אשר החלות לנפל לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו  
*Im mi-zera ha-jehudí Mordechaj ašer hachilot linpol lefanav lo-tuchal lo ki nafol tipol le-fanav*

„Je-li Mordechaj, který je počátkem tvého pádu, původu židovského, nic proti němu nezmůžeš, ale podleheš mu.“ (6,13)

Výrok je zvláštní svou osudovostí a definitivností. Zereš (a s ní i ostatní) podle Talmudu stejně jako o den dříve uvažuje na základě znalosti židovského lidu. Ona i „mudrci“ vědí, že židé jsou jako prach země i hvězdný prach. Když padají, tak dolů do prachu a začnou-li stoupat, mohou dosáhnout hvězd.<sup>58</sup> Bezmocnost a vydanost Hamana podtrhuje příchod dvořanů, kteří ho spěšně odvádějí na Esterinu druhou hostinu, bezprostředně po tom, kdy nad ním jeho nejbližší zlomí hůl.

---

57ibid.

58ibid.

## 1.10. Označení zla

Sedmá kapitola se zabývá pouze událostmi druhé hostiny pořádané Ester. Achašvéroš opakuje svou otázku, která je formulována téměř obdobně jako v předchozích případech (7,2). K povšimnutí je však měnicí se oslovení. Zatímco ve druhém případě je psáno pouze „jaká je tvá žádost“, při první příležitosti i tentokrát přidává král osobněji slova *אסתר המלכה Ester ha-malka* (královna Ester). To naznačuje jeho dobré rozpoložení a přichylnost k Ester. Vždyť když k němu přišla poprvé „získala v jeho očích přízeň“ a tak je tomu zřejmě i dnes. Achašvérošovi se také zřejmě ulevilo poté co napravil svoje zanedbání odměny pro Mordechaje a tím i zaplašil obavy z možného spiknutí. Královnina odpověď také stojí za bližší přihlédnutí

תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזר המלך

*Tinaten li nafši bi-še'elati ve-amí ve-vakašti. Ki-nimkarnu ani ve-amí, lehašmid leharog u-leabed. Ve-ilu laavdim ve-lišpachot nimkarnu, hecherašti ki ejn ha-car šove be-nezek hamelech*

„...necht' je mi na mou prosbu darován můj život a na mou žádost můj lid. Vždyť jsme byli prodáni, já i můj lid, aby nás vyhladili, povraždili a zahubili. Kdybychom byli prodáni jen za otroky a otrokyně, mlčela bych, neboť takové souzení by nebylo hodno, aby se jím král obtěžoval.“ (7, 3-4)

Proč Ester dodává slova o přijatelnosti otroctví? Možná je záměrem pouze dojmout Achašvéroše svou skromností a pokorou. Zvolená formulace však velice silně nutí k úvaze již dříve zmíněné a totiž, že král opravdu nevěděl o faktickém rozsahu a povaze Hamanova plánu. Je představitelné, že by si nebyl vědom svého souhlasu s genocidou celého národa? Vzhledem k jeho profilaci v Megile coby vrtkavého, impulsivního a přehlíživého panovníka nelze tuto možnost vyloučit. S předáním prstenu byla na Hamana delegována kontrola nad celou záležitostí a král se již vůbec nemusel zajímat. Sloveso *נמכרנו nimkarnu* (byli jsme prodáni) může odkazovat k ekonomickému argumentu, kterým Haman krále přesvědčoval. Zároveň je použito všech tří výrazů z výnosu (vyhladit, povraždit, zahubit), které stojí v protikladu k „pouhému“ zotročení. Právě uvržení do otroctví (a s tím spojený profit) mohla být varianta o níž si Achašvéroš myslel, že je navrhována. Na konci čtvrtého

verše je možno si povšimnout ještě jedné aluze na Hamanovu řeč ke králi ze třetí kapitoly. Výraz צר *car*, který ČEP překládá jako soužení může nést také význam protivník. V takovém případě by se slova vztahovala na Hamana jehož vemlouvavý slovník Ester zároveň přejímá:

וְלֹא יֵשֶׁר לְמֶלֶךְ אֵין שׁוֹה לְהַנִּיחַם *ve-le-melech ejn šove lehanicham* („pro krále není vhodné aby je trpěl“ 3,8)

כִּי אֵין הַצַּר שׁוֹה בְּנוֹק הַמֶּלֶךְ *ki-ejn ha-car šove be-nezek ha-melech* („neboť takový nepřítel by nebyl hoden, aby se jím král obtěžoval“ 7,4)

Ve světle tohoto verše vidí Raši královninu řeč o otroctví. Daná slova čte tak, že Haman není znepokojen královou újmou. Kdyby znepokojen byl, poradil by Achašvérošovi prodat židy, popřípadě si je ponechat navěky coby otroky.

Po králově vyděšené otázce po identitě viníka, Ester označuje Hamana a nazývá ho třemi výrazy stupňující se intenzity, צר, אויב, a הרע הזה (*car; ojev a ha-ra ha-ze* - protivník, nepřítel a „toto zlo“). Za královny nepřítomnosti (poté co v hněvu odchází do zahrady) Haman prosí o svůj život (7,7). Tím je ztotožnění jeho osudu s tím, který chystal židům a židovkám téměř naplněno. Žádá o svůj život stejně jako před okamžikem Ester o ten svůj. Haman stojí (עמד *amad*) před královnou, ale neobstojí a za okamžik padá (נפל *nofel*) tak, jako to žádal po Mordechajovi.<sup>59</sup> Participativní tvar slovesa tradice vykládá představou anděla srážejícího Hamana pokaždé, když se pokouší vstát.<sup>60</sup> Pád je posledním Hamanovým činem a i ten je naplněn, pro něj tragickou, ironií. Tento akt (ať už šlo o ponížení, pokoru či zásah shůry) je králem chápán jako útok na Ester (ať už sexuální či nikoliv). Hamanovi je zakryta tvář a je definitivně zatracen.

Zcela poslední dílek do mozaiky hořce ironického osudu Amalekovce vsazuje postava objevující se kromě této scény pouze na jednom místě Megily, a to ve výčtu králových nejbližších dvořanů ve spojitosti s poradou o osudu Vašti. Touto figurou je Charbona, který náhle upozorňuje na přítomnost kůlu uchystaného Hamanem pro Mordechaje. Achašvéroš reaguje stručně a jednou větou: „Pověste ho na něj“ (7,10). Charbonu považuje Talmud za jednoho z

---

59 GROSSMAN, Jonathan. *The Outer Narrative and the Hidden Reading* (2011), s. 162

60 *Meg. 16a*

těch, kteří se původně podíleli na odstranění Mordechaje.<sup>61</sup> Tomu se jistě nelze podívat. Jednak působí velice podezřele, s jakou rychlostí se na scéně objevuje bezprostředně po tom, co je Haman odepsán, a jeho příčinnost působí jako pokus pojistit si pozici králova věrného služebníka bez podezření z vazeb na odsouzenec, na nějž v danou chvíli dopadá panovníkův hněv. Ještě průkaznější je skutečnost, že dvořan označuje prostředek poprav, jeho výšku i osobu, která měla být odsouzena, přesto, že Haman neměl čas svůj plán odtajnit a realizovat. Zdá se tedy, že je mu způsob smrti vybrán jedním z těch, jež byli v předchozím textu popisováni jako jeho „přátelé“ a „mudrcové“.

## 1.11. Ester odhalující a Mordechaj v nachu

Po dovršení Hamanova pádu přichází čas vzestupu židů a židovek. Vše začíná odhalením dosud skrytého. Mordechaj se ocitá před králem na základě toho, že „...Ester oznámila, čím jí je“ (8,1). Varianta, že by toto odtajnění znamenalo vnesení na povrch jejich manželského poměru, se jeví poměrně nepravděpodobná. Spíše tedy může jít o vyjádření blíže nepopsané blízkosti a důležitosti Mordechajovy osoby pro královnu. Vedle toho se tím Ester hlásí ke svému židovskému původu.

Mordechaj přejímá Hamanovo postavení (dostává místo něj královský prsten) a Ester ho ustavuje správcem nad Hamanovým domem. Je otázka, zda se spojení בית המן (*bejt Haman*), často překládané také obecně jako „Hamanův majetek“ váže na jeho osobní vlastnictví, jeho domov, či úřad který zastával.<sup>62</sup> Poslední zmíněná možnost působí nelogicky, Mordechajovi přeci byli zrovna symbolicky předány agagejcovi pravomoci. Druhá varianta, tedy že jde o Hamanovo sídlo vede k úvaze, že Ester si tímto tahem zajišťuje Mordechajovu trvalou blízkost, když ho ustavuje správcem domu, který jí byl dán k obývání.

Tento osobní triumf však stále neřeší zásadní svízel ohrožení židovského lidu a tak jsme svědky posledního Esteřina prosebného výstupu před Achašvérošem. I tato pasáž v sobě nese prvek odhalení, respektive otevřenosti. Oproti předchozím scénám tohoto typu, kdy královna klidně přichází a po

---

61 *Meg 16a*

62 GROSSMAN, Jonathan. *The Outer Narrative and the Hidden Reading* (2011), s. 172

vyzvání hovoří od začátku jazykem opentleným formálními žádostmi, se zde s pláčem vrhá na zem před krále (8,3), podobna Hamanovi na konci předchozí kapitoly, a to ještě před tím, než se Achašvéroš dotkne žezlem její hlavy.

V již strukturované prosbě, která následuje (8,5-6), Ester zejména útočí na královu slabost pro ni („jestliže to král považuje za přijatelné a má ve mně zalíbení“, „jak bych mohla přihlížet...“). Jádrem žádosti je apel na vrácení Hamanových dopisů a zvrácení hrozby vyhubení židů. Celá situace se zřejmě odehrává za přítomnosti Mordechaje, králova odpověď je totiž adresovaná i jemu. Achašvérošova reakce (8,7-9) pěkně zapadá do dosavadní linie jeho rozhodnutí, kterými deleguje odpovědnost na své okolí a pověřuje Ester a Mordchaje sepsáním nového výnosu pro židy. Znovu se zde objevuje spojení כטוב (ka-tov), jak uznáte za vhodné. Stejná slova, kterými Hamanovi vydával židy k záhubě, teď užívá, když svoluje k jejich záchraně. Své konání zdůvodňuje tvrzením, že „...spis napsaný jednou královým jménem a zapečetěný královým prstenem nelze vzít zpět“. Nezvratitelnost královského výnosu v perském dobovém právu není nijak historicky doložena.<sup>63</sup> Kromě možnosti, že v rámci Megily takové právní nastavení zkrátka existuje, se nabízí alternativní pohled na Achašvéroše, jako pyšného autokrata, který nechce ohrozit svou panovnickou autoritu rušením svých předchozích slov. Situace, kdy je král – světovládce neschopen prosadit svou vůli kvůli svému předchozímu rozhodnutí, se každopádně jeví jako paradoxní. O to paradoxnější (až groteskní) vzhledem k novému výnosu (8,9-12) sepsanému podle Mordechajova příkazu. Ten dovoluje židům bránit se v osudný den proti jakýmkoliv útočníkům. Jménem téhož panovníka stvrzujícího svou vůli stejným pečeti jsou zde tedy dva výnosy, jejichž obsah tento panovník nechal zcela na jiných a na jejichž základě se schyluje k bitvě mezi obyvateli říše při pokusu o genocidu. V Mordechajově dokumentu se objevuje i formulace s mnohými prvky převzatými z Hamanova nařízení:

להשמיד, להרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבו  
*lehašmid leharog u-leabed et-kol chejl am u-medina ha-corim otam taf ve-  
našim u-šelalam lavoz*

„...aby vyhladili, povraždili a zahubili všechnu válečnou moc národa a krajiny těch, kteří by je napadli, i s dětmi a ženami, a kořist po nich aby si vzali jako

---

63 DAY, Linda, *Esther*, s. 132

lup...“ (8, 11)

Po popisu obsahu ediktu a jeho rozeslání se děj vrací na šušanský dvůr. Poslední verše osmé kapitoly s sebou nesou předchůť židovského vítězství a zároveň, jak už je v této knize plně paralel a ironie zvykem, staví dosavadní pořádek věcí na hlavu. Mordechaj vychází z paláce oděn v královské roucho s korunou na hlavě (objevuje se zde však výraz עטרה *atara*, také přeložitelný jako věnec, nejedná se tedy o královskou korunu). Nelze si nevšimnout, že popsané barvy tohoto oděvu jsou tytéž, jaké se objevily při líčení výzdoby druhé Achašvérošovy hostiny. Když si navlékl žíněné roucho, židé nařikali a oddávali se půstu a modlitbám. Teď se situace výrazně proměnila:

ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר

*La-jehudim hajta ora ve-simcha ve-sason vikar*

„Židům vzešlo světlo a radost, veselí a pocta.“ (8,16)

Tradice klade za jednotlivé výrazy různé zásadní aspekty židovského života. Světlo je Tórou, radost znamená svátky, veselí se pojí s obřizkou a pocta zde zastupuje tfilin.<sup>64</sup> V dalším verši (8,17) se v reakci na rozšíření královského výnosu hovoří kromě radosti a veselí také o *mište* a יום טוב *jom tov*, tedy o hostině a svátku<sup>65</sup> Je taková bezstarostná reakce adekvátní? Vždyť Mordechajův výnos není ve vztahu k původnímu Hamanovu víc než paralelním dokumentem umožňujícím sice obranu proti nepřátelům, ale nezaručujícím vítězství (zvláště v situaci kdy židé představují roztroušenou minoritu uvnitř obrovské říše). Přesto však jde pro exilní židovstvo o bezprecedentní stav. Výše uvedený rabínský výklad čtveřice výrazů poukazuje na náhlou svobodu k veřejnému praktikování své víry, identitární odhalení tedy probíhá na rovině veškerého židovského lidu. Královna říše se explicitně hlásí k židovské víře, a Mordechaj, který vedl židy a židovky v nejtěžších časech je nyní druhým mužem hned po králi.

Vzednutí sebevědomí projevující se okázale a veřejně má těžko uvěřitelný dopad:

ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם

*Ve-rabím me-amej ha-arec mitjahadím ki nafal pachad ha-jehudim alejhem*

64Meg 16b

65ČEP překládá *jom tov* jako „pohoda“. Toto spojení se však v judaismu tradičně užívá ve spojitosti se svátky.



„A mnozí z národů země se připojovali k židům, neboť na ně padl strach ze židů.“ (8,17)

Výraz מתיחדים *mitjahadím* se v celém Tanachu kromě tohoto místa nevyskytuje.<sup>66</sup> Dal by se také přeložit jako požidovšťovat se. Tento okamžik se jeví jako pravý exilový zázrak. Na scénu židé prvně vstupují u příležitosti Achašvérošovy hostiny, kde participují na znesvěcování bohatství vyrabovaného z domu Hospodinova a překračují nařízení Zákona konzumací zakázaných pokrmů. Po jejich kajícím obrácení neboli תשובה *tšuva* teď pořádají vlastní hostiny a role se obracejí. Příslušníci národů teď ze strachu překrývají svou identitu falešnými konverzemi.

## 1.12. 14. a 15. adaru

Velká část deváté kapitoly se zabývá událostmi osudného dne střetu mezi židy a jejich nepřáteli. Znovu se hovoří o strachu ze židů. Navíc také o strachu, padlém na vysoce postavené osoby v říši, jehož příčinou je postavení Mordechaje (9,3-4). Židé se tak efektivně organizují zdola a zároveň se nemusí bát, že by lokální vrchnost jednala v jejich neprospěch. Výsledek je jednoznačný.

ויעשו בשנאייהם כרצון

*Va-ja'asû ve-snejhem ki-rcon*

„Naložili s těmi, kdo je nenáviděli, jak se jim zlíbilo.“ (9,5)

Mezi výpočtem pěti set zabitých v Šúšanu je vyjmenováno také deset Hamanových synů (9,9). Jejich jména jsou v Megile zapsána zvláštním způsobem. Pro každého je vyhrazen vlastní řádek a jsou aranžována tak, že se střídají delší a kratší jména s tím, že první je delší a poslední je kratší (Talmud používá termíny celá a poloviční cihla). Vysvětlení pro tuto neobvyklou formy je zajištění toho, aby tito nepřátelé Izraele již nikdy nepovstali.<sup>67</sup>

Achašvéroš, seznámený na konci dne se statistikami pobitých osob, reaguje poněkud zvláštně. Obrací se nejdříve na Ester s poukazem na počet mrtvých a dodává : „Co asi učinili v ostatních královských krajinách?“. Po tomto zděšeně působícím počátku konverzace však poddajně přichází s již

---

<sup>66</sup> DAY, Linda. *Esther*. s. 140

<sup>67</sup> Meg. 16b

klasickou otázkou po jejím přání a s ujištěním, že žádosti bude vyhověno (9,12). Ester využívá této další příležitosti a žádá o možnost obyvatel Šúšanu činit tak jako dnes i nazítří. Zřejmě se zde jedná o boje v *Šúšan ha-ír*, předchozí text se totiž popisuje pouze konflikty v *Šúšan ha-birá*. Druhou královninou žádostí je pověšení Hamanových synů na šibenici. Takové přání se zdá být snad i přemrštěným výrazem pomstychtivosti, také však může jít o výstražné gesto pro všechny potenciální Hamanovy příznivce či veřejné symbolické stvrzení konce Amalekitů. Verše 15-16 popisují opětovný úspěch židů v Šúšanu i ve zbytku království, v obou případech se zdůrazněním, že se nedopustili rabování na majetku svých nepřátel (ač jim to Mordechajem sepsaný výnos dovoľoval).

Megila zachycuje vznik Purimu jakožto bytostně lidového svátku. Ač je totiž ustanoven pro všechny generace coby výroční slavnost skrze Mordechajův dopis rozeslaný do celé říše (21-22), ten v podstatě jen reflektuje spontánní radostnou reakci židů (17-19).

Svědectví o fyzické záchraně doplňuje Talmud o dovršení spirituální obnovy židovstva ve výkladu slov קימו וקבלו *kimú ve-kibel* („ustanovili a přijali“ 9,27), která jsou chápána jako opětovné přijetí Tóry.<sup>68</sup>

Kromě zavedení slavností Purimu zachycuje verš 31 také ustanovení dodržování jejich „postů a nářků“ (tedy dodnes zachovávaného תענית אסתר *ta-anit Ester* (Estěřin půst).

Desátá (poslední) kapitola obsahuje pouze tři verše z nichž dva referují o Mordechajově úspěchu („byl první po králi“), popularitě („byl veliký u židů a oblíbený u množství svých bratří“) a spravedlnosti („pečoval o dobro svého lidu a usiloval o pokoj veškerého svého potomstva“). Do tohoto idylického líčení Mordechajova působení vstupuje Raši s malým rýpavým komentářem, dobře odrážejícím hodnoty rabínského judaismu. Slova „u množství svých bratří“ (tedy ne všech) má totiž podle Talmudu odrážet fakt, že někteří členové Sanhedrinu se od něj odvrátili<sup>69</sup>, což Raši přisuzuje Mordechajovu zanedbávání studia Tóry v důsledku zahlcení státnickými povinnostmi.

---

68 *Šab. 88a*

69 *Meg 16b*

## 2. Část druhá

### 2.1. Proroctví

Role proroků ve staroizraelských dějinách, tak jak je vypráví Tanach, je zcela zásadní a nezastupitelná. Vždyť jedna ze tří částí hebrejské bible se nazývá **נביאים** *nevi'im* tedy proroci. Nelze tak přejít bez povšimnutí, že Talmud řadí postavu Ester mezi jednu ze sedmi proroků Izraele.

Tanachická koncepce proroctví neodpovídá představě institucionalizované profese. Prorocké působení je založeno na povolání v nejlustnějším smyslu slova. Termín *navi* je příbuzný s akkadským výrazem *nabû*, tedy „povolaný“, a takto povolaným k uctívání a službě Hospodinu je již Abraham (explicitně je jako prorok označen v Gn 20,7).<sup>70</sup>

Jako prostředníci mezi Hospodinem a lidem se proroci při hlásání vůle boží často ocitají na okraji společnosti a u panovníků upadají v nemilost. Tyto obtíže spjaté s jejich působením často vedou k odmítání povolání (s krajním případem pokusu o útěk před Hospodinem se setkáváme u proroka Jonáše<sup>71</sup>).

Ať už se jedná o ochranu čistoty kultu u tzv. předklasických proroků či univerzalističtější a na morálku se více zaměřujících klasických proroků<sup>72</sup>, vždy je cílem přimět panovníka či lid k návratu na cestu Hospodinovu.

Za největšího a nepřekonatelného proroka považuje Talmud Mojžíše, který je od zjevení na Chorebu také prvním z prorockých prostředníků mezi Hospodinem a Izraelem.<sup>73</sup> Tato pozice mediátora není vždy jednosměrně zacílena na kárání lidské strany smlouvy. Prorok je často i přímlyvcem u Hospodina, snažící se zmírnit či oddálit jeho soud nad Izraelem.

Vzhledem k patriarchálnímu ustavení staroizraelské společnosti

---

70 WURZBURGER, Walter. *Prophets and Prophecy* in BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol 16*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865944-2. s. 567; celkově pak kapitola věnující se proroctví s. 566-586

71 Jon 1,3

72 Toto chronologické dělení se liší od tanachické klasifikace na přední a zadní proroky.

73 V *Jev. 49b* podává metaforu podle níž Mojžíš viděl svá proroctví jako v čistém zrcadle, na rozdíl od zbytku proroků u nichž se hovoří o zrcadle zamženém.

necházíme v Tanachu podstatně méně prorokujících žen nežli mužů. Rabíni jmenují sedm prorokyn včetně Ester, z nichž biblické texty přisuzují prorocké postavení třem (Mirjam, Deboře a Chuldě) k nimž jsou tradicí přidruženy Sára, Chana. Abígajil a právě Ester.

Její zařazení se na daném místě opírá v podstatě pouze o Est 5,1 podle, kterého „oblékla královské roucho“ což je, jak již bylo dříve zmíněno, interpretováno jako obléknutí *ruach ha-kodeš*, svatého ducha. Ten je v rabínském myšlení koncipován právě jako duch proroctví pocházející od Hospodina. Ester je tak možné považovat za jedinou z prorokyn po níž je pojmenována kniha hebrejské bible (ač se Megila řazením mezi prorocké spisy nepočítá). Jak však zapadá do širšího obrazu Hospodinových proroků? Pravda, ač statečné a Hospodinu věrné, jsou ostatní mimotanachické prorokyně svými činy ve stínu velkých mužských prorockých postav a talmudické pojetí proroctví je velice široké<sup>74</sup>. To, že se u ní nesetkáme s horlivým upomínáním, plamennou řečí či extatickými vizemi, není tedy automaticky v rozporu s její identitou prorokyně. Při bližším přihlédnutí je však možno spatřit v Esterině příběhu řadu důležitých aspektů pojících ji s významnými postavami izraelské prorocké tradice. Tím základním je její povolání. K tomu nedochází přímým hlasem božím (jak je tomu u proroků běžné), ale v textu, kde absentuje Hospodinovo jméno, se tomu nelze divit. Božská intervence v podobě *ruach ha-kodeš* se dle rabínů objevuje, ale královna je před zásadní volbu postavena již dříve (totiž při Hatachem zprostředkovaném rozhovoru s Mordechajem). Nutnost této volby přichází v situaci, v níž se ocitla řadou překotných událostí a k níž jistě záměrně nesměřovala. Stejně jako jiní se před přijetím svého údělu nejdříve vzpírá. Prorockým rysem je také její zápas o záchranu Izraele. Primárně o přežití fyzické, ale svým půstem, jenž s ní drží i židovský lid se stává také morálním a duchovním kompasem. Jisté posílení Esterina prorockého postavení na základě původu je možno nalézt též v talmudické pasáži konstatující, že není kmene z kterého by nevzešel prorok, mezi nimi má však zvláštní pozici Juda a Benjamín, neboť ti ustanovili krále podle slov proroků a proroky byli pomazáni králové Saul a David.<sup>75</sup> Výsadní postavení

---

74 *Meg 14a* tvrdí, že proroků bylo v Izraeli více než těch, kteří vyšli z Egypta, avšak zaznamenána jsou pouze jména těch, jejichž proroctví byla potřebná pro budoucí generaci.

75 *Suk. 27b*

těchto dvou kmenů se vztahuje i na Mordechaje. I ten je totiž považován za proroka a dokonce dle jedné z tradic ztotožňován s Malachijášem.<sup>76</sup>

## 2.2. Absence božího jména

Příslušné komentáře a výklady s nimiž jsme se seznámili v první části práce nemohou nikoho nechat na pochybách, že talmudická a midrašická literatura s Hospodinovou úlohou v Megile i přes absenci tetragramu či výrazu **אלהים** *elohim* (Bůh) rozhodně počítá. Příčiny i následky všech dějů jsou rabíny zakotveny do dialogu vztahu mezi Hospodinem a Izraelem, jak bychom také od tanachické knihy očekávali.

Právě nepřítomnost Hospodinova jména a nepřítomnost přímých zmínek o jeho intervencích byli hlavní aspekty problematizující zařazení tohoto textu do kánonu hebrejské Bible.<sup>77</sup> Ve spojitosti s touto problematikou se znovu setkáváme s pojmem *ruach ha-kodeš*. Na rozdíl od Tóry v užším slova smyslu (tedy Pentateuchu), která byla předána Mojžíšovi Bohem přímo, v rámci sinajského zjevení, jsou totiž ostatní tanachické spisy dle rabínů sepsány lidmi, avšak právě pod vlivem inspirace svatým duchem.<sup>78</sup> Pokud jde o autorství samotné, to je tradičně připisováno mužům Velkého shromáždění<sup>79</sup>. Božská inspirace je zpravidla dokládána odkazy na verše obsahující fakta, která by autorovi či autorům jinak nemohla být známa.<sup>80</sup> Takto argumentuje i Sa'adja Gaon<sup>81</sup>, který se opírá např. o verše 6,6 („Haman si v duchu řekl“) či 2,15 („A Ester získala přízeň všech, kdo ji spatřili“). Sa'adja navíc zdůvodňuje absenci Hospodinova jména tvrzením, že šlo ze strany autorů o prevenci před heretiky, kteří by mohli jméno nahradit jmény svých božstev a podobný motiv zmiňuje i Ibn Ezra, podle kterého je autorem textu Mordechaj a k záměně jmen by tak

---

76 *Meg. 15a*

77 SABAR, Shalom. *Scroll of Esther* in BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007 ISBN 978-0-02-865946-6 s. 218 zmiňuje, že mezi argumenty odpůrců kanonizace hrála roli též míra násilí ze strany židů obsažená v deváté kapitole, což vyvolávalo obavy z hněvu nežidovské majority.

78 *Encyclopaedia Judaica. ibid.*

79 *BB 15a*

80 *Meg 7a*

81 Sa'adja ben Josef (882-942)

mohlo ze strany modlářů v perských archivech snadno dojít.<sup>82</sup>

Specifickou optiku nabízí zvláště židovskou mystikou reflektovaná myšlenka הסתר פנים *hester panim*, tedy skrytí boží tváře. Tento výklad se od ostatních liší tím, že vlastně nepopírá boží nepřítomnost v Megile. Tedy alespoň nepřítomnost z lidské perspektivy. *Hester panim* totiž označuje období skrytosti Boha kdy jsou lidé neschopni rozeznat jeho intervence do pozemských dějů. Tento stav je vyvolán lidskou hříšností a i když působí drasticky, jedná se o nezbytnou výchovnou lekci umožňující lidem si uvědomit daný stav věcí a pokusit se o jeho nápravu. To se v případě Megily daří Ester a Mordechajovi. Pokání židovského lidu vede k jeho záchraně a spirituální obnově.<sup>83</sup> Tato myšlenka boží skrytosti se pojí s talmudickou pasáží nacházející odkaz na Megilu v Hospodinových slovech z Dt 31,18 „A já onoho dne skryji (*haster astir*) nadobro svou tvář...“.<sup>84</sup> Pro úplnost uveďme i zbytek verše (který zmíněné místo v Talmudu neuvádí), který koreluje s myšlenkou *hester panim* „...pro všechno to zlo, jehož se dopustil, když se obrátil k jiným bohům.“

### 2.3. Šechina a její obraz v Talmudu

S otázkou boží přítomnosti a exilu je spjat také pojem שכנה *Šechina*. Ačkoliv se v tanachických textech tento pojem nevyskytuje, talmudická literatura se *Šechinou* zabývá na mnoha místech. Kořen ש-כ-נ *š-ch-n* znamená bydlet, ubytovat se, ale také přebývat či nalézat se. Poslední dvě možnosti povahu *Šechiny* postihují lépe. Nejde totiž o jakýsi boží příbytek jako spíše o místo kde se Bůh nějakým způsobem projevuje a přebývá. *Šechina* je popisována jako všudypřítomná<sup>85</sup> a může posvětit svou přítomností jakékoliv místo (i obyčejný keř místo krásného stromu či nízkou Sinaj místo výše se vypínajících hor)<sup>86</sup>

---

82 WALFISH. Barry Dov. *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages* State University of New York Press (1993), 978-1-4384230-7-4 s. 76-77

83 HOLUBOVÁ, Markéta. *The Book of Esther: Revealing or Re-veiling the Identity in Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška, edited by Luděk Vacín*, Dresden: Islet (2011); ISBN 13:978-3-9808466-6-0; s. 113-114

84 *Chul. 139b*

85 *BB 25a*

86 *Sot. 5a*

Neváže se tedy ani na Chrám a následuje Izrael do exilu stejně jako s ním byla přítomna v Egyptě a s Izraelem se i vrátí zpět.<sup>87</sup> *Šechina* však také ne/spočívá na konkrétních osobách na základě jejich jednání. Řeč je o těch, kteří společně studují Tóru či těch, kteří se sejdou k modlitbě v *minjanu* (tj. minimálním počtu deseti osob vyžadovanému ke společné modlitbě)<sup>88</sup> i např. o lidech, kteří přispějí chudým.<sup>89</sup> Zbožný život zkrátka zapřičiňuje blízkost *Šechiny* a naopak ti, kteří se boží vůli vzpěčují takříkajíc „vytlačují nohy *Šechiny*“<sup>90</sup>, vzdalují tedy od sebe boží přítomnost. Tyto talmudické obrazy poměrně dobře korespondují s koncepcí *hester panim*. Vztaženo na Megilu, hříšnost exilního židovstva v jejím ději působí vzdálení se *Šechiny* a naopak *tšuva*, kterou činí židé a židovky vedeni Ester a Mordechejem naopak boží přítomnost k Izraeli navrací.

## 2.4. Mystické pojetí *Šechiny*

Pojem *Šechina* provázal celé dějiny rabínského judaismu a v průběhu času došlo v jeho vnímání k dramatickým proměnám. I přes zmíněné personifikující obrazy, nepřekračují zřejmě tyto talmudické pasáže podle Scholema hranice metafory a *Šechina* zde není božskou hypostází jako je tomu později v myšlení kabaly, ale zkrátka Bohem samotným.<sup>91</sup>

Zásadní zlom v uvažování nad *Šechinou* proběhl v oblasti židovské mystiky jejím zařazením mezi tzv. ספירות *sefirot*. Tento pojem se poprvé objevil ve spisu ספר יצירה *Sefer jecira*, tedy Kniha utváření, kde *sefirot* představovalo deset prvotních čísel (hebr. kořen ס-פ-ר *s-f-r* nese význam vyprávět, ale také počítat) zakládající veškerou skutečnost, později však došlo k proměně jejich významu, když se pro středověkou kabalou staly označením manifestací božích tvůrčích aspektů či atributů.<sup>92</sup>

ספר הזוהר *Sefer ha-Zohar*, zásadní kabalistický spis ze 13. st. jehož

---

87 Meg 29a

88 Ber. 6a

89 BB 10a

90 Ber. 44a

91 SCHOLEM, Gershom. *O mystické podobě božství: Studie k základním pojmům kabaly*. Praha: Malvern (2011). ISBN 978-80-86702-97-1. s. 119

92 ibid. s. 29

autorství je tradicí připisováno Šimonu bar Jochajovi (Scholem však jako pisatele této knihy označuje Mošeho z Leonu) předpokládá existenci dvou světů. První je světem עין סוף *Ejn-sofa* (bez konce), Boha jako skrytého, nepocíitelného a nepoznatelného. V tom druhém je Bůh, dynamicky se projevující právě skrze *sefirot*, poznatelný. Tato teosofická koncepce pracuje s celkem deseti *sefirot*, z nichž každá nese vlastní symbolický název a nejčastěji jsou pak zpodobňovány ve formě tzv. sefirotického stromu zachycujícím jejich posloupnost a vzájemnou provázanost.<sup>93</sup> Třemi základními či horními *sefirot* jsou כתר *Keter* (Koruna, v Zoharu také רצון *racon* – vůle), חוכמה *Chochma* (Moudrost) a בינה *Bina* (rozlišovací schopnost). Následuje trio חסד *Chesed*, דין / גבורה *Gevura/Din* (Přísnost/Soud) a vyvažující atribut תפארת *Tif'eret* (Krása). Vše završují נצח *Necach* (Trvání), הוד *Hod* (Majestát) a יסוד *Jesod* (Základ) či צדיק *Cadik* (Spravedlivý). Poslední desátou *sefirou* je, zde pojednávána *Šechina*, také nazývána מלכות *Malchut* (Království).

Velice důležitým je také ženský charakter *Šechiny*, další kabalistický posun oproti dřívějšímu myšlení. Prvně je *Šechina* feminizována v knize *Bahir*, která ji spojuje s různými postavami a fenomény ženské povahy.<sup>94</sup> Je matkou, nevěstou i dcerou a spojována s כנסת ישראל *kneset Jisrael* neboli Eklésií Izraele („Synagoga“ jako tělo *Šechiny*) i s Moudrostí Šalamounovou a hovoří se o ní taktéž jako o královně. *Bahir* zároveň pojímá *Šechinu* převážně jako pasivní „nádobu“ bez vlastní potence, do níž ústí ostatní *sefirot*, alespoň tedy hovoříme-li o tzv. dolní *Šechině*. Kniha *Bahir* totiž přichází s rozlišením na zmíněnou dolní, a horní, která je ztotožněna se *sefirou Bina* a představuje aktivní stránku ženské energie. Dolní *Šechina*, neboli *Malchut* je předělem mezi emanovaným Bohem a stvořeným světem.

Kniha *Zohar* v personifikaci *Šechiny* ještě přitvrzuje a oproti *Bahiru* ji pojímá nejen coby „věčné ženství“ obecně, ale navíc je zde prostřednictvím sexuální symboliky chápána coby partnerka v זוג קדישא *zivuga kadiša* neboli posvátném sňatku „V němž se prostřednictvím sjednocení mužského a ženského prvku teprve realizuje jednota všech božských potenci.“<sup>95</sup> Za mužský prvek je pak považována jednak sefira *Tif'eret* (zde spíše ve spojení s

93 SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books (1995). ISBN 0-8052-1042. s. 206-209

94 SCHOLEM, Gershom. *O mystické podobě božství*. s. 127-148

95 ibid. s. 149, celkově pak o pojetí *Šechiny* v *Zoharu* ibid. s. 148-157



všeobecnými obrazy spojení svatého Krále a Královny) nebo *Jesod* (v tomto případě se jedná o praobraz sexuálního spojení ve světě Stvoření). *Zohar* navíc obohacuje *Šechinu* o temnější stránku a v těchto svých nebezpečných rysech je spjata s atributem soudu..

Posledním důležitým, zde zmíněným motivem týkajícím se koncepce *Šechiny* v *Knize Zohar* je pak myšlenka tzv. exilu *Šechiny*, která je později také přejata a rozpracována luriánskou kabalou. Podle ní znamenalo provinění prvního člověka v ráji, nejen vypuzení jeho samotného, ale též *Šechiny*, která je tak v tomto exilovém stavu odtržení od permanentního spojení s božskými silami. Adamovi, který byl v originálním harmonickém stavu čistě duchovní bytostí, se *sefirot* zjevily v podobě Stromu Života a Stromu Poznání tj. poslední a prostřední sefiroy. Jeho provinění pak vedlo k současnému narušenému stavu věcí. V něm už se *Šechina* netýká jen vnitřních procesů uvnitř Boha, ale požadováno je i lidské přičinění, kdy plnění מצוות *micvot* Tóry a modlitbou dochází k opětovnému sjednocování *Šechiny* a Boha. Tento proces se později v luriánské kabale nazývá תיקון עולם *tikun olam* neboli „náprava světa“.<sup>96</sup> Na rozdíl od talmudického vidění *Šechiny* v exilu, které stavělo zkrátka na Božím následování vyvoleného lidu je zde „Bohem samotným posláno do exilu něco ze samotného Boha.“ a toto odloučení je odloučením mužského a ženského principu v něm.<sup>97</sup>

Jak toto vše souvisí s předmětem této práce, tedy *Knihou Ester*? Samotný *Zohar* např. vysvětluje otázku Esteřina pohlavního života s králem Achašvérošem (předtím než se mu královna dobrovolně vydala za účelem záchranu svého lidu) tím, že *Šechina* pokaždé ukryla Ester před Achašvérošem, kterého zároveň oklamala falešnou královnou.<sup>98</sup>

Kabalističtí (či kabalou ovlivnění) komentátoři čerpající z učení *Zoharu* pak vidí Ester jako (symbol pro) *Šechinu*. Izák Arama<sup>99</sup>, vykládá Esteřino „obléknutí království“ jako důsledek jejího pohroužení do modlitby a meditace, čímž byla její duchovnost povýšena na úroveň sefiroy *Malchut*, která

---

96 SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 231-233

97 SCHOLEM, Gershom. *Kabala a její symbolika*. Praha: Volvox Globator (1999), ISBN 80-7207-315-X, s. 100

98 Zoh. III. 276a. Zmiňuje v poznámce WALFISH, Barry Dov. *Esther in Medieval Garb*. s. 265

99 Izák ben Moses Arama (1420-1494)

je branou modliteb.<sup>100</sup> Podobně tento moment spatřuje i španělský kabalista Abraham Saba. Ten vnímá Ester spíše jako spirituální nežli fyzickou bytost a identifikuje jí s *Šechinou*, jako božským prostředkem nápravy a vykoupení Izraele.<sup>101</sup> Tentýž autor přichází také s výkladem Esterina prvního objevení se před králem, jakožto obrazu posmrtného údělu duše. Ester, stejně jako duše, čeká dvanáct měsíců, nežli se objeví před králem (Bohem). Výraz תמרוקהן *tamrukejhen* (objevující se ve spojení s přípravami před návštěvou u krále) v sobě nese kořen מ-ר-ק *m-r-k*, vztahující se též k očistě duše od hříchů.<sup>102</sup>

Kromě asociace Esterina kralování s jiným názvem pro *Šechinu* (*Malchut*) se nabízí i myšlenka sdíleného osudu exilu *Šechiny*. Jedním z aspektů Esterina vykořenění je již realita jejího osíření. Se všemi židy a židovkami samozřejmě sdílí národní exil, po přesunu do královského paláce se však přidává i odloučení od exilního lidu a od Mordechaje. Šušanský palác je jí tedy jakýmsi exilem v exilu. Pokud tedy promýšlíme Ester jakožto symbol *Šechiny*, Bůh je zde pak symbolizován v sefiře *Tif'eret*, popřípadě *Jesod/Cadik*, které jsou považovány za nositele mužského prvku. Se sefirou *Cadik* by však mohl být spjat také Mordechaj.<sup>103</sup> Tato druhá možnost by umožňovala vidět odtržení dvou principů jako vyjádřené odtržením Ester a Mordechaje přičemž kolektivní zločinné činy židovského lidu vedou k jejich opětovnému setkání (sjednocení). Do okamžiku Hatachem zprostředkovaného rozhovoru s Mordechajem, hraje Ester pasivní roli, poté však přejímá iniciativu. Její identitární odhalení jakožto i odhalení pravé povahy její žádosti před Achašvérošem přichází ve chvíli, kdy už jsou oba pospolu. Společně jsou pak tedy iniciátory nápravy stavu věcí, ale jakožto symboly *sefirot* i obrazem této nápravy.

Na závěr této podkapitoly se zastavme ještě u jedné tradice luriánských kabalistů, týkající se Mordechaje a Hamana. Posledně jmenovaný je podle Ariho<sup>104</sup> žáků jednak reinkarnací Ezaua (Mordechaj je pak přerozeným Jákobem), ale také hada z knihy Genesis. K této myšlence byli vedeni veršem Gn 3,11, kde se v Hospodinově otázce Adamovi objevuje formulace, zda

---

100 WALFISH, Barry Dov: *Esther in Medieval Garb*, s. 36-37

101 ibid. s. 40

102 ibid. s. 41

103 HOLUBOVÁ, Markéta: *The Book of Esther: Revealing or Re-Veiling the Identity*, s. 115

104 Jicchak ben Šlomo Luria (1534-1572)

pojedly „ze stromu“ *המץ העץ ha-min ha-ec*, kterážto slova se bez vokalizace dají číst také jako *haman ha-ec* (čímž se samozřejmě míní Hamanem vztyčená šibenice). Haman je tak identifikován s osobnostní složkou nazývanou *יצר הרע jecer ha-ra*, neboli zlý pud (či sklon), sídlící podle některých v levé komoře srdce. Mordechaj je oproti němu personifikací *יצר הטוב jecer ha-tov*, neboli dobrého pudu.<sup>105</sup>

## 2. 5. Liturgie Purimu

Až dosud byly pojednány různé interpretace a způsoby nazírání samotného textu Megily a ústředních postav, ať už optikou literatury Talmudu, středověké mystiky či současných badatelů.

Nyní se zaměříme na způsob, jakým příběh Knihy Ester vstupuje každoročně již po staletí do života každé židovské komunity. „Tyto dny budou připomínány a slaveny v každém pokolení a v každé čeledi, v každé krajině a v každém městě... a památka na ně v jejich potomstvu nezanikne.“ (9,28). Jak již bylo dříve řečeno, Mordechajovo ustanovení Purimu odráží způsob, jakým sami židé a židovky oslavovali vítězství nad nepřáteli a navíc zmiňuje také posty připomínající ty, jimž se Ester, Mordechaj a šušanské židovstvo oddávali před královniným vstupem před Achašvéroše. Tradice pak logicky připojuje také četbu Megily, která probíhá právě jen a pouze v rámci Purimu a není tedy možné promýšlet v kontextu judaismu jedno bez druhého.

Pravidlům četby se v traktátu Megila věnuje značná pozornost a podle Talmudu nebylo k tomu, co je psáno v Tóře, přidáno proroky a prorokyněmi nic s výjimkou četby Megily.<sup>106</sup> Ta se v rámci 14. adaru čte dvakrát, poprvé po večerní bohoslužbě *מעריב ma'ariv* a následně při ranní bohoslužbě *שחרית sachrit* po čtení z Tóry.

Než se budeme věnovat samotné purimové liturgii, je třeba se zmínit také o dvou záležitostech, které Purimu předchází, ale jsou s ním spjaty.

První z nich je tzv. *שבת זכור šabat zachor*, jak se označuje šabat předcházející Purimu a jedná se o druhý ze čtyř zvláštních šabatů, které

---

<sup>105</sup> ibid. s. 107

<sup>106</sup> *Meg 14a*

předcházejí svátku Pesach. K provázání s Megilou zde dochází zařazením textu Dt 25,17-19 jako přidáné biblické pasáže, jejímž obsahem je připomenutí Amalekova napadnutí Izraelců putujících pouští a příkaz vyhubení Amalekitů po vstupu do ארץ ישראל *Erec Jisra'el*. Název tohoto šabatu je odvozen od imperativu *zachor*, pamatuj, který otevírá danou pasáž.<sup>107</sup>

Pro den jenž Purimu předchází, tedy 13. adar, je pak určen תאנית אסתר *ta'anit Ester* - půst Esterin. Na rozdíl od toho zachyceného v Megile je *ta'anit Ester* držen jeden a nikoliv tři dny. Odchytkou od vzoru je také umístění do měsíce adar, namísto nisanu, během něž je postění se zakázáno.<sup>108</sup> Ač je tedy Purim spojen s takovou mírou veselí se kterou se u jiných židovských svátků nesetkáme, předchází mu také připomínka útrap, usebrání se a odříkání. Zároveň však *ta'anit Ester* jakožto půst, který není striktně nařízen, často nebyl dodržován.<sup>109</sup> Výjimku pak tvoří židé a židovky žijící na území bývalé Persie.<sup>110</sup>

Purimové bohoslužby mají několik specifík. První z nich je text על הנסים *al ha-nisim* – Za zázraky/divy, vložená v Amidě za děkovnou modlitbu מודים *modim* a spojující Purim s Chanukou, dalším svátkem vztahujícím se k židovskému vítězství nad nepřáteli, během něž se *al ha-nisim* na obdobném místě vyskytuje také. Kromě toho se *al ha-nisim* pronáší také v rámci modlitby po jídle ברכת המזון *birkat ha-mazon* a to též po pasáži děkovné (נודה) *noda*), vyjadřující mimo jiné vděk za vysvobození z egyptského otroctví. Po úvodu společném pro Purim i Chanuku následuje shrnutí Hamanova záměru vyhubit židovský lid. Modlitba pak jasně poukazuje na Hospodina, jakožto zachránce a strůjce Amalekovcova pádu.

ואתה ברחמיך הרבים הפרת את עצתו וקלקלת את מחשבתו והשבות לו גמולו ברשאו  
ותלואותו ואת בניו על העץ<sup>111</sup>

*Ve-ata be-rachamejcha ha-rabim hefrta et-acoto. Ve-kilkalta et-machašveto ve-haševota lo gemulo be-rošo. Ve-talû oto ve-et banav al ha-ec.*

---

107 GOODMAN, Philip. *The Purim Anthology*, The Jewish Publication Society of America (1988), ISBN 0-8276-0022-4, s. 423-424

108 *ibid.* s. 425

109 SCHAUSS, Hayyim. *The Jewish Festivals: History and Observance*. New York: Schocken Books (1962). ISBN 0-8052-0413-X, s. 260

110 GOODMAN, Philip. *The Purim Anthology*, s. 426

111 *Sichat Jicchak*. KÄMPF, Saul Isaac. *Modlitby pro všechny dny všední, sabaty a svátky jakož i Jom Kipur Kátan*. 5. vyd. Praha: Samuel W. Pascheles, 1937. s. 89

„Ale ty jsi ve svém hojném milosrdenství zmařil jeho záměr a odstranil jeho úmysl a vrátil jsi mu odplatu na jeho hlavu a jeho i jeho syny oběsili na stromě.“ (zde, jakož i v případě ostatních pasáží z modliteb se jedná o vlastní překlad)

Četbě Megily pak předchází tři požehnání. První se týká příkazu četby Megily, druhé zázraků učiněných pro předky בימים ההם *ba-jamim ha-hem* (v oněch dnech) a třetí možnosti dožít se לימן הזה *le-zman ha-ze* - do této doby.

Před četbou je svitek rozvinut a přeložen, což je připomínka dopisu rozeslaného židům Mordechajem a Ester (9,29). Povinnost vyslechnout text Megily se váže na každého žida i židovku a pro toho kdo čte je důležité dávat si pozor, aby některá slova nezanikla v halasu, který nastává kdykoliv se ozve Hamanovo jméno.<sup>112</sup> Kromě tohoto hlučení se ve spojitosti s Hamanem ve středověku objevoval také zvyk psát jeho jméno (popřípadě kreslit podobiznu) na kamenné destičky, kterými se pak o sebe tlouklo až došlo k úplnému vymazání jména/podobizny (tedy k symbolickému vyhlazení Amaleka).<sup>113</sup>

Když četba skončí, následuje požehnání velebící Hospodina jakožto soudce a mstitele trestajícího odpůrce židů.

Podívejme se z větší blízkosti také na oblíbený pijut<sup>114</sup> שושנת יעקב *Šošanat Ja'akov* – Lilie Jákobova<sup>115</sup>, který dobře vyjadřuje vztah k Ester a Mordechajovi, jakož i k postavě Hamana. Tento text, jehož autor není znám, se při *šachritu* objevuje pouze ve zkrácené verzi od slov *šošanat Ja'akov*, při *ma'arivu* je ho možno slyšet v plném znění, kdy má formu alfabetického akrostichu (každý verš začíná jiným písmenem tak, jak za sebou následují v hebrejském alefbejt) a otevírají ho slova אשר הניא עצת גוים *ašer heni acat gojim* („Jenž zmařil záměr národů“). Pijut nejdříve líčí Hamanovo povstání proti židům jako navázání na linii svých předků, když „nepamatoval na milosrdenství Saula, jehož slitování nad Agagem zrodilo nepřítele“. Poté co text dochází až k Mordechajově usednutí do prachu, přichází pasáž nahlížející Ester jako vpravdě vykupitelskou postavu:

מי זה יעמוד לכפר שגגה ולמחול חטאת עון אבותינו נץ פרח מלולב חן הדסה עמדה לעורר ישנים

112 GOODMAN, Philip. *Purim Anthology*, s. 150

113 SCHAUSS, Hayyim. *The Jewish Festivals*, s. 264

114 פיוטים *pijutim* je označení poetických liturgických textů

115 *Sichat Jicchak*. s. 385-387

*Mi ze ja'amod lechaper šegaga ve-limchol chata't avon avotejnu? Nec parach mi-lulav, hen Hadasa amda le-orer ješenim.*

Kdo to povstane, aby bylo usmířena pomýlenost a prominuty viny našich otců? Květ vypučel z palmy. Hle! Myrta povstala, aby probrala spící.

Ona a Mordechaj jsou pak ti, kteří zvrátili dění ve prospěch židů („Viděl jsi modlitbu Mordechaje a Ester, Hamana a jeho syny jsi pověsil na strom.“) a Mordechajovo vystoupení v královském rouchu je pro Izrael znamením vítězství a možnosti spolehnouti se na Hospodina „Lilie Jákobova (*Šošanat Ja'akov*, tedy Izrael) zajásala a radovala se, když společně spatřili Mordechaje v nachu. Byl jsi provždy jejich spásou a nadějí po všechna pokolení.“). Závěrečné verše střídavě žehnají a proklínají dva páry postav - Hamana a Mordechaje, a Zereš („žena mého odpůrce“) a Ester („má ochranitelka“). Ironicky působí závěrečná zmínka o Charbonovi („A také Charbona ať je připomenut k dobrému“), která zapadá do předchozích veršů poukazujících na obrácení Hamanových plánů proti němu („byl pyšný na své bohatství a vykopal si jámu“, „domníval se, že lapí a sám byl lapen“, „Hamanův los se obrátil v náš los“).

Zajímavá talmudická diskuze se zaobírá otázkou recitace Halelu (Ž 113-118) o Purimu. Otázka, proč by neměla být na připomínku záchrany vztahující se k purimovým událostem vztažena povinnost recitace Halelu stejně jako v případě *jeci'at Micrajim*, je zodpovězena několika způsoby. Za prvé je tvrzeno, že Halel se neodřikává ve vztahu k zázrakům proběhnuvším mimo *Erec Jisra'el* (což není ani případ exodu, nicméně toto pravidlo mělo vzniknout až vstupem izraelského lidu do zaslíbené země, která tak byla obdařena zvláštní svatostí). Oproti tomu Rav Nachman tvrdí, že *Mikra Megila* je samo o sobě recitací Halelu a do třetice Rava se opírá o slova Ž 113,1 „Chvalte služebníci Hospodinovi...“. Zatímco v případě *jeci'at Micrajim* již Izrael nesloužil faraonovi a byli tedy pouze služebníky Hospodinovými, židé zůstali služebníky Achašveroše i po purimovém zázraku.<sup>116</sup>

## 2. 6. Další purimové povinnosti a zvláštní Purimy

---

116 *Meg. 14a*

Vedle *Mikra Megila* jsou ustanoveny ještě další tři povinnosti týkající se slavení Purimu.

První zmiňme tzv. משלח מנות *mišloach manot*, tedy posílání dáreků. *Manot* Talmud chápe jako porce jídla a předepsány jsou alespoň dvě porce určené jedné osobě. S obdarováváním souvisí také מתנות לאביונים *matanot le-avjonim*, dárky pro chudé. Zde se hovoří o dvou darech pro dvě osoby.<sup>117</sup>

Obě povinnosti jsou pak spojeny s třetí – סעודת פורים *se'udat Purim*, purimovou hostinou. Toto propojení tedy zajišťuje, že vzájemná solidarita umožní učinit den připomínající záchranu židovstva dnem radosti pro každého žida i židovku včetně těch nejchudších. Tento aspekt solidarity zdůrazňoval např. Maimonides<sup>118</sup>, když kladl do popředí obdarování druhých na úkor bohatší hostiny pro sebe samého či poslání většího množství jídla přátelům. Není podle něj větší radosti než potěšit srdce chudého, vdovy, sirotka či cizince.<sup>119</sup>

Často se ve spojení se *seu'dat Purim* hovoří o nutnosti pozít takové množství vína, že daná osoba není schopna rozlišit mezi „prokletým buď Hamanem“ a „požehnaným buď Mordechajem“. Takové ustanovení zní jistě kontroverzně. Vždyť co je v purimovém příběhu důležitějšího nežli to, že židé a židovky dokázali v postu a modlitbách následovat zbožného a Hospodinu věrného Mordechaje a zastavit tak s boží pomocí krutého modloslužebníka Hamana. Purim je však dnem radosti a veselí - „čtrnáctého dne byl klid“ (9,17). Amalekovo jméno je vymazáno, židovský lid si může odpočinout od pronásledování.

Tato povznesená purimová atmosféra pak dovolila vzniknout i např. i tradici poněkud subverzivní parodické literatury<sup>120</sup> či purimových karnevalů.<sup>121</sup>

O Purimu je zkrátka mnoho věcí lidově řečeno „postaveno na hlavu“. To jistě pramení jednak ze stylu vyprávění Megily, která (jak na to bylo již nejednou poukázáno) nešetří ironickými zvraty a mnohdy na nás mrká skrze textové paralely otáčející dosavadní uspořádání věcí o sto osmdesát stupňů, a také z vyvrcholení jejího příběhu. Poražení nepřátel silou, židovka královnou

---

117 *Meg 7a*

118 Moše ben Maimon (1135-1204)

119 GOODMAN, Philip. *The Purim Anthology*. s. 147

120 *ibid.* s. 330-356

121 SCHAUSS, Hayyim. *The Jewish festivals*. s. 268-269

říše a žid zajišťující blaho svých souvěrců a souvěrkyň z pozice druhého muže království. Takový stav vpravdě nekorespondoval s historickou zkušeností židovské diaspory.

Tento purimový „happyend“ zároveň povzbuzoval židovské komunity nejrůznějších dob a míst a v těžkých dobách dával naději na ukončení útlaku a hrůz pogromů.<sup>122</sup> S tím souvisí také fenomén tzv. zvláštních Purimů, dnů, v nichž se odehrávala lokální oslava výročí záchrany dané komunity a to jak před ohrožením ze strany nežidovské majority, tak před přírodními katastrofami. Originální Purim se tak stal vzorem k radostným připomínkám zachování židovského společenství. Na *Megilat Ester* se odkazuje také označením textů, které tyto místní události zachycovali, jako *Megilot*.<sup>123</sup> Pro představu si zde na závěr shrňme jeden takový příběh, který představuje Goodmanova antologie.

Tímto příkladem budiž Purim španělské Zaragozy. Ten má upomínat na zázračnou záchranu židovské komunity tohoto aragonského města, jež se měla odehrát roku 5188 po stvoření světa (respektive r. 1428 o.l.). Zde měl mít panovník ve zvyku čas od času navštívit ulici obývanou židy a ti mu zase vycházeli vstříc se zdobenými svitky Tóry uloženými v dřevěných schránkách. Mnoho z nich však postupně začalo považovat takovou praxi za znesvěčující a v onen rok se rozhodli vydat se do ulic pouze s prázdnými schránkami. To mělo být králi vyzrazeno konvertitou ke křesťanství. Možná tragédie však byla odvrácena snem, v němž byl šamaš místní synagogy informován o tom co se stalo a o nutnosti navrácení svitků do schránek. Došlo tak k nápravě situace a informátor byl zahanben. Na základě této události byl pak ustanoven druhý Purim připadající na 17. švat.<sup>124</sup>

Není obtížné si povšimnout výskytu prvků, které toto vyprávění sdílí s příběhem *Megilat Ester*. Jednak je zde informátor připomínající Hamana v jeho snaze poškodit komunitu intervencí u panovníka, která je zmařena a obrácena proti němu. K tomu pak dochází shůry seslaným snem, což evokuje ne/spánek krále Achašvéroše.

Různí „Hamanové“ se vynořují všude a v každé generaci, *Megilat Ester* a Purim však poskytuje paradigma umožňující s radostí si připomínat chvíle,

---

122 *ibid.* 254

123 GOODMAN, Philip. *The Purim Anthology*. s. 14-15

124 *ibid.* s. 20-21



kdy jsou poraženi a jejich plány překaženy.

## Závěr

*Megilat Ester* není pro židovskou tradici jen zaprášeným příběhem z dávných dob, ale provždy aktuálním dramatem stále znovu otevírajícím otázky pro judaismus zásadní. Na rozdíl od křesťanství, které stanulo tváří v tvář tomuto textu poněkud bezradné a uchovávalo si vůči němu povětšinou spíše odstup, stala se Megila pro židovství neopomenutelnou kapitolou v dějinách dialogu mezi Hospodinem a Izraelem, i nadějí, že boží odmlčení, jež je v tomto dialogu mnohdy možno bolestně slyšet, nemusí trvat věčně. Hospodin zde není loutkoherec ani *deus ex machina*, ale Bohem nechávajícím stále, i přes nevěru a provinění, možnost obrácení a nápravy. Nemnoho historických Hamanů bylo potrestáno, nemnoho Mordechajů vycházelo v nachu z královského paláce a zřídka vzešlo v těžkých časech židům a židovkám světlo, radost, veselí a pocta. Pro židovstvo je však vždy možné usednout s Mordechajem do prachu v usilování o spirituální obnovu, odvážit se spolu s Ester vejít pro druhé s nasazením vlastního života do vnitřního nádvoří temných sil a je možné znovu přijmout Tóru. Vždyť *Šechina* boží spočívá na studujících, zbožných a spravedlivých.

## Seznam použité literatury

### Prameny:

*Bible: Písmo svaté starého i nového zákona: včetně deuterokanonických knih.* Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost (2008). ISBN 978-80-85810-67-7

*Biblia Hebraica Stuttgartensia.* edit. ELLIGER, Karl a Wilhelm RUDOLPH. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1990). ISBN 3-438-05219-9

*Midrash Rabbah (9), Esther.* 3rd. edit. FREEDMAN, Harry and SIMON, Maurice. London: Soncino (1983) ISBN 0-900689-38-2

*Midrash Rabbah (2), Genesis.* 3rd. edit. FREEDMAN, Harry and SIMON, Maurice. London: Soncino (1983) ISBN 0-900689-38-2

*Sichat Jicchak.* KÄMPF, Saul Isaac. *Modlitby pro všechny dny všední, sabaty a svátky jakož i Jom Kipur Káatan.* 5. vyd. Praha: Samuel W. Pascheles, 1937

*The Megillah: The Book of Esther,* ZLOTOWITZ, Meir/SCHERMAN, Noson (eds.) Brooklyn :Mesorah Publications, (2001). ISBN 0-89906-000-5

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Bava Basra,* vol.1 (foliant 2a-60b), New York: Mesorah Publications (2004). ISBN 0-89906-738-7

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Berachos,* vol. 1 (foliant 2a-30b), New York: Mesorah Publications (2005). ISBN 0-89906-717-4

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Berachos,* vol. 2 (foliant 30b-64a), New York: Mesorah Publications (2005), ISBN 0899067182

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Chullin,* vol. 4 (foliant 103b-142a), New York: Mesorah Publications (2005). ISBN 0-89906-703-4

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli:Tractate Megillah,* (foliant 2a-32a), New York: Mesorah Publications (1992). ISBN 0-89906-728-X

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Sotah,* vol. 1 (foliant 2a-27b), New York: Mesorah Publications (2004). ISBN 1-57819-016-9

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Succah,* vol.1 (foliant 2a-29a), New York: Mesorah Publications (2004). ISBN 1-57819-002-9

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Shabbos,* vol. 3 (foliant 76b-115a), New York: Mesorah Publications (2005). ISBN 0-89906-710-7

*The Schottenstein Edition Talmud Bavli: Tractate Yevamos,* vol. 2 (foliant 41b-84a), New York: Mesorah Publications (2004). ISBN 1-57819-011-

## **Sekundární literatura:**

- BICKERMAN, Elias Joseph. *Four strange books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*. New York: Schocken Books, 1984. ISBN 0-8052-0774-0
- DAY, Linda. *Esther*. Nashville: Abingdon Press, c2005. Abingdon Old Testament commentaries. ISBN 0-687-49792-2
- GOODMAN, Philip. *The Purim Anthology*, The Jewish Publication Society of America (1988), ISBN 0-8276-0022-4
- GREENSTEIN, Edward L. *A Jewish Reading of Esther in Judaic Perspectives on Ancient Israel*. edit. NEUSNER, Jacob; LEVINE, Baruch A.; FRERICHS S. Ernest . Oregon, Wipf and Stock Publishers (2004), ISBN 1-59244-760-0
- GROSSMAN Jonathan. *Esther: The Outer Narrative and the Hidden Reading*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns (2011), 978-1-57506-658-5
- HOLUBOVÁ, Markéta. *The Book of Esther: Revealing or Re-veiling the Identity in Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška, edited by Luděk Vacín*, Dresden: Islet (2011); ISBN 13:978-3-9808466-6-0
- NOSEK, Bedřich/DAMOHOŘSKÁ, Pavla. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Nakladatelství Karolinum (2011). ISBN 978-80-246-1518-9
- SCHAUSS, Hayyim. *The Jewish Festivals: History and Observance*. New York: Schocken Books (1962). ISBN 0-8052-0413-X
- SCHOLEM, Gershom. *Kabala a její symbolika*. Praha: Volvox Globator (1999), ISBN 80-7207-315-X
- SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books (1995). ISBN 0-8052-1042
- SCHOLEM, Gershom. *O mystické podobě božství: Studie k základním pojmům kabaly*. Praha: Malvern (2011). ISBN 978-80-86702-97-1
- WALFISH, Barry Dov. *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages* State University of New York Press (1993), 978-1-4384230-7-4
- WALFISH, Barry Dov. *Kosher Adultery? The Mordecai-Esther-Ahasuerus Triangle in Talmudic, Medieval and Sixteenth-Century Exegesis* in GREENSPOON, Leonard Jay a Sidnie White CRAWFORD. *The Book of Esther in modern research*. London: T. & T. Clark, c2003. Journal for the study of the Old Testament. Supplement series. ISBN 0-8264-6663

## **Encyklopedie a slovníky:**

BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol 1.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865929-5

BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. vol. 2.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865930-5

BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol 16.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865944-2

BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. vol. 18.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007 ISBN 978-0-02-865946-6

HELLER, Jan: *Výkladový slovník biblických jmen*; Praha: Advent Orion - Vyšehrad (2003), ISBN 80-7172-865-9

NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavriel. *Judaismu od A do Z. Slovník temínů a pojmů.* Praha: Sefer (1992) ISBN 80-900895-3-4

**Elektronické zdroje:**

BERLIN, Adele. *The Book of Esther and Ancient Storytelling* in *Journal of Biblical Literature*, The Society of Biblical Literature. Vol. 120 (Spring, 2001),

GROSSMAN, Jonathan. *Dynamic Analogies in the Book of Esther* in *Vetus Testamentum* 59, E-ISSN: 1568-5330

## Summary:

The story of the Book of Esther in the history of Jewish thought provoked the formation of diverse views on this text from Hebrew Bible. This bachelor thesis aims to portray the main characters, to deal with their conception in the Jewish tradition and also to develop some basic questions which Megilat Esther poses for Jewish scholars and for the Jewry as such. It aims to do so through work with primary sources and relevant secondary literature. The issues of exile, of the silence of God facing the threat of genocide, the topics of hope of rescue and also of the possibility for an individual to choose the way of his repentance – *tshuva* and rectification. All of these motifs are resonating in this narrative. Some space is also given to the contents and forms of Purim – celebrations commemorating the miraculous rescue of the Jewish people and the defeat of Haman – the descendant of the ancient enemy, Amalek. For Judaism, the Book of Esther is not only an old chronicle covered with dust, it's a living text which reflects personal, national and (in the conceptions of Jewish mysticism) also cosmic dramas.