

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav Blízkého východu a Afriky

Pojetí postu v judaismu

Diplomová práce


Vypracovala: Jana Procházková

Obor: Hebraistika, religionistika

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Rok odevzdání: 2005

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a použila výhradně citovaných pramenů.



.....
Jana Procházková

Děkuji panu Doc. PhDr. Bedřichu Noskovi, CSc. za odborné vedení práce a za cenné rady a podněty, které mi poskytl.

Obsah

Úvod	6
1. PŮST JAKO NÁBOŽENSKÝ FENOMÉN	9
2. TERMINOLOGIE	11
3. VÝZNAM POSTU V BIBLICKÉM A TALMUDICKÉM OBDOBÍ	13
3.1. Předexilní období	13
3.1.1. <i>Půst jednotlivců</i>	13
3.1.2. <i>Veřejné posty</i>	14
3.1.3. <i>Projevy související s postem</i>	15
3.2. Pojetí postu v poexilním a pobiblickém období a jeho proměny	16
3.2.1. <i>Kontinuita s dřívějším obdobím</i>	16
3.2.2. <i>Nové tendence a nové pojetí postu</i>	19
3.2.3. <i>Projevy související s postem</i>	21
4. POSTNÍ DNY	21
4.1. Zmínky o postních dnech v předexilním období	21
4.2. Den smíření	22
4.3. Čtyři postní dny zmíněné u proroka Zachariáše	23
4.3.1. <i>Desátý tevet</i>	24
4.3.2. <i>Sedmnáctý tamuz</i>	24
4.3.3. <i>Devátý av</i>	25
4.3.4. <i>Třetí tišri (Com Gedalja)</i>	27
4.4. Ta'anit Ester	28
5. MEGILAT TA'ANIT	28
5.1. Autorství	29
5.2. Anulování Megilat ta'anit	30
6. POSTY STANOVENÉ RABÍNY	30
6.1. Posty vázící se k biblickým svátkům nebo postním dnům	31
6.1.1. <i>Deset dní pokání</i>	31
6.1.2. <i>Měsíc elul</i>	31
6.1.3. <i>Půst po svátcích Pesach a Sukot</i>	32
6.1.4. <i>Tři týdny smutku mezi 17. tamuzem a 9. avem</i>	32
6.1.5. <i>Malý den smíření</i>	32
6.1.6. <i>Půst prvorozených</i>	33
6.2. Ostatní posty v průběhu roku	33
6.2.1. <i>ŠOVaVIM TaT (שׁוֹבְבִים תַּת)</i>	33
6.2.2. <i>Různé dny připomínající utrpení a tragické události v židovské historii</i>	33
6.3. Posty související s životním cyklem jednotlivce	35
6.3.1. <i>Posty související s úmrtím blízkého člověka</i>	35
6.3.2. <i>Půst ženicha a nevěsty</i>	36
6.4. Ta'anit chalom	36
7. KRITIKA POSTU	38
7.1. Prorocké knihy	38
7.2. Pobiblické období	39
7.3. Kritika postu v rabínském judaismu	39

Závěr	44
Dodatek	47
I. Traktát Joma 8:11, 76a – 77b.....	47
II. Traktát Roš ha-šana 18b – 19b	52
Seznam zkratk.....	57
Seznam citovaných míst	59
Použité prameny a literatura.....	61

Úvod

Cílem této práce je popsat fenomén postu v judaismu, tedy jaké jsou jeho formy, jaký je mu přikládán význam a jaké postoje může vyjadřovat, jak je v židovské tradici reflektován a jak důležitou roli v náboženském životě hraje. Dále se pokusím zachytit jeho proměny a postupný vývoj, a to v časovém úseku od biblických dob, kdy máme první rozsáhlý literární pramen, v pobiblickém a talmudickém období a dále ve stěžejním díle rabínského judaismu *Šulchan aruch*. Okrajově přihlížím také k názorům středověkého učence Moše ben Majmona (Maimonida). Mým záměrem je také zařadit fenomén postu v judaismu do širšího kontextu asketického úsilí, se kterým se setkáváme v různých náboženských systémech. Dále chci posoudit, zda vůbec a do jaké míry lze v daném období vysledovat asketické rysy v judaismu, případně jaké místo v něm zaujímají. Z důvodu rozsahu práce se nebudu podrobně zabývat různými menšími skupinami a proudy uvnitř judaismu, které jsou ovšem pro celkové pochopení tématu důležité, proto je nelze zcela opomenout.

Téma, kterému se zde budu věnovat, není příliš systematicky zpracováno, nacházíme k němu pouze nemnohé zmínky, proto jsem se rozhodla se jím zabývat soustavněji.

O tématu postů v biblické době pojednává M. S. FREIBERGER: *Das Fasten im alten Israel* (1927); článek od J.A. MONTGOMERY: „Ascetic strains in early judaism“, *Journal of Biblical literature*, vol. 51 (1932), str. 183 – 213 (zasahuje i do období pozdějšího, vychází z křesťanského kontextu). O pobiblickém období pojednává G. F. MOORE: *Judaism in the first centuries of christian era: The age of the tannaim*, 2 vol., (1927) (zahrnuje obsáhlé kapitoly o postu jako praxi zbožnosti a o veřejných postech a postních dnech).

Práci o postních dnech a svátcích existuje mnoho, proto zde uvádím pouze výběr z nejdůležitějších monografií: T. H. GASTER: *Festivals of the Jewish Year* (1952); J. HANNOVER: *Gelebter Glaube: Die Feste des jüdischen Jahres* (1986); ELIJAHU KITOV: *Sefer ha-toda'ah*. (1964, 1966); J. T. LEWINSKI: *Sefer ha-mo'adim* (1957); R. MARTIN-ACHARD: *Essai biblique sur les fêtes d'Israël* (1974); ECKART OTTO: *Fest und Freude* (1977); H. SCHAUSS: *The Jewish festivals* (1938); H. SCHAUSS: *Guide to Jewish Holy days* (1962); S. Z. ZEVIN: *Ha-mo'adim ba-halacha* (1949). Na postní dny celkově se zaměřují: PEARL: *Guide to minor festivals and fasts* (1963); NAPHTALI WINTER (ed.): *Fasting and fast days* (c1975). O jednotlivých postních dnech pak pojednávají: S. Y. AGNON: *Days of Awe* (1965); H. CHAMIEL (ed.): *Jamim nora'im* (1968); H. GOLDWURM, A. GOLD: *Yom Kippur: Its significance, laws and prayers* (c1989); H. GOLDWURM, M. ZLOTOWITZ: *Tishah b'av: Texts, readings and insights* (c1992); L. JACOBS: *Guide to Yom Kippur* (1957).

Ke spisu *Megilat Ta'anit* existuje také poměrně rozsáhlá literatura. Edice vlastního textu jsou tyto: H. LICHTENSTEIN: „Die Fastenrolle: Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte“, *Hebrew Union College Annual* 8 – 9 (1931 – 1932); B. Z. LURIE (ed.): *Megilat taanit with introduction and notes* (1964); A. NEUBAUER (ed.): *Medieval jewish chronicles and chronological notes II*. (1895), [obsahuje text *Megilat ta'anit*, str. 3 – 25]; A. SHTAINZALTS (ed.): *Masechet Ta'anit, Megilat ta'anit, Masechet Megila: mevo'ar, meturgam u-menukad* (1983), [obsahuje hebr. překlad aram. pasáží].

Základní sekundární studie k tomuto tématu jsou tyto: L. BENZION: *Megilat ta'anit* (1964); M. BRANN: *Entstehung und Werth der Megillat Ta'anit* (1876); I. HAMPEL: *Megilat ta'anit* (1976), [dizertační práce]; H. MANTEL: „The Megillat Taanit and the Sects“, *Studies in the History of Jewish People in memory of Z. Avneri* (1970); V. NOAM: „The Scholion to the Migillat Ta'anit – Towards an Understanding of its Stemma“, *Tarbit* 62 (1992n); V. NOAM: „Two Testimonies to the Route of Transmission of Migillat Ta'anit and the Source of Hybrid Version of the Scholion“, *Tarbit* 65 (1995n); V. NOAM: *Megilat ta'anit ve-ha-scholion: tivam, zmanam u-mekorotejhem: be-ceruf mahadura bikorit* (1997), [dizertační práce]; V. NOAM: *Ha-scholion li-Megilat ta'anit* (1991); J. SCHMILG: *Über Entstehung und Historischen Werth des Siegeskalenders Megillat Ta'anit* (1874); M. SCHWAB: „La Megillath Taanith“,

Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes (1898); J. TABORY: „When was the Scroll of Fasts Abrogated?“, *Tarbiz* 55 (1985n); S. ZEITLIN: *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods* (1922).

Pojetí postu a askeze a jejich formy v judaismu významně ovlivnily tyto fenomény v dalších dvou velkých náboženstvích, a to zejména v křesťanství, ale i v islámu. Bohužel nebudu mít příliš velký prostor pro jejich srovnání, budu jim věnovat pozornost pouze v obecnějším pojednání první kapitoly o fenoménu postu jako takovém. Není ovšem na škodu si uvědomit, že často je plošně zdůrazňován asketický charakter křesťanství oproti judaismu, který přitakává životu a odmítá nepřírozené sebezapírání. Tento pohled je problematický, neboť nediferencovaně přijímá povrchní hodnocení obou náboženských systémů.

Vycházím zejména z analýzy primárních pramenů, následně z ní vyvozují obecnější charakteristiku postu jako takového i tendencí, které vedou k jeho postupným proměnám. Důležitá je i jazyková stránka problému, proto se budu věnovat také terminologii, která postní aktivitu vyjadřuje. V textu potom v citacích uvádím originální znění těchto termínů, aby bylo zřejmější, jak je přesně užívána v jednotlivých vrstvách náboženské literatury. V pojednání o postních dnech, které již byly pevně stanoveny na určitý den roku a pravidelně se opakovaly, si všímám jejich významu, procesu jejich ustanovení a toho, jak jsou reflektovány v židovské tradici. Podstatným prvkem je také bohoslužba, která velmi dobře vyjadřuje charakter těchto dní. Liturgickému aspektu postních dní se nevěnuji příliš podrobně, spíše vždy nastiňuji nejdůležitější změny oproti běžnému sledu při bohoslužbě.

Na tomto místě ještě stručně představím strukturu práce, které se budu držet. V první kapitole pojednám souhrnně o postu jako obecném náboženském fenoménu, s cílem vymezit tento pojem, najít jeho shodné rysy a motivace k jeho praktikování v různých náboženských systémech a krátce představit jeho podobu v křesťanství a islámu. Protože půst je často jednou z forem askeze, budu se věnovat také definici tohoto pojmu, který je velmi těžce postižitelný, neboť má skutečně rozmanité podoby a cíle v různých náboženstvích.

Ve druhé kapitole se věnuji jazykové analýze výrazů, které označují postní aktivitu, a to zejména v hebrejštině, okrajově v aramejštině a řečtině.

Další kapitola zkoumá, co půst vyjadřuje a jaký je jeho význam, s ohledem na historické souvislosti a postupnou proměnu pojetí postu od předexilního po pobiblické a talmudické období. Z hlediska zkoumání jeho forem je také nutné si povšimnout jiných projevů, které s ním jsou v těsném spojení. V jednotlivých pododdílech se budu věnovat zvláště postu jednotlivců a postům veřejným, které zejména v pobiblickém období vykazují značné rozdíly.

Dále se věnuji jednotlivým postním dnům, okolnostem jejich ustanovení, významům, které nesou, a předpisům při nich závazným.

Krátkou kapitolu jsem věnovala drobnému spisu z pobiblického období s názvem *Megilat ta'anit*, které obsahuje výčet dnů, ve kterých se staly pro Židy příznivé události, a proto je půst v těchto dnech zakázán.

Šestá kapitola je věnována postům, které v průběhu času ustanovily učenci a jsou kodifikovány zejména v kodexu *Šulchan aruch*. Některé se váží k biblickým svátkům nebo postním dnům, jiné byly zařazeny do kalendáře samostatně (většinou připomínají některou tragickou událost zaznamenanou v Bibli nebo Talmudu), jiné zase mají vztah k důležitým událostem v životě člověka.

V židovské tradici se také silně ozývá kritika postu, což je tématem poslední kapitoly. Většinou nejde o absolutní odmítnutí postu jako takového, ale o zdůraznění jiných podstatnějších prvků náboženského života nebo poukázáním na nepatřičný vnitřní postoj, se kterým člověk půst praktikuje. Také kritika postu postupně mění své těžiště.

V dodatku pak uvádím dvě talmudické pasáže s překladem a poznámkami. První se vztahuje ke Dni smíření, druhá obsahuje diskusi o tom, zda *Megilat ta'anit* byla po zboření

Chrámů anulována či nikoli. Dodatek jsem zařadila z toho důvodu, že lépe objasňuje pojednávaná témata a umožňuje přehlednou citaci delších úseků textu.

1. PŮST JAKO NÁBOŽENSKÝ FENOMÉN

Dříve než se začnu zabývat pojetím postu v jednom konkrétním náboženském systému a poměrně úzce vymezeném období, je třeba se zamyslet nad tímto fenoménem na obecnější rovině, nad jeho podstatou a funkcí v náboženských systémech obecně. Půst je totiž téměř univerzálním fenoménem, je zastoupen ve východních i západních náboženstvích.

Definice postu v různých slovnících a encyklopediích se celkem shoduje – je to částečné nebo úplné zdržení se jídla (a pití)¹. Jednotlivá náboženství potom více či méně konkrétně definují jeho podobu (kdy a jak dlouho se půst drží, kdo je z povinnosti jeho zachovávat vyňat, na jaké potraviny a nápoje se vztahuje, je-li s ním spojeno i zřeknutí se jiných aktivit). Někdy má půst spontánní charakter a přesná pravidla jeho zachovávatí neexistují. Půst může být v některých dnech závazný, jindy je pouze doporučen nebo zcela ponechán na vlastním uvážení jedinců. V různých podobách se setkáváme také s vnitřním postem, který zahrnuje snahu zdržet se například špatného myšlení či jednání a může být zdůrazněn na místo povrchně dodržovaného povinného postu vnějšího.

Ottův naučný slovník z počátku 20. století uvádí tuto definici: „*Půst jest zdržení se na čas od pokrmů. Příčinou může býti nemoc, zármutek, trestání; pohnutkou bývá ohled zdravotní, askéze nebo příkaz náboženský.*“² Do dnešních dob se jazykový úzus poněkud změnil, půst je vnímán veskrze jako jev náboženský. Pro zdržení se pokrmů ze zdravotních důvodů se ujal slovo dieta, z protestních důvodů hladovka. V této práci se budu zabývat postem toliko jako fenoménem náboženským, tedy praktikovaným z náboženských důvodů.

Daleko rozmanitější jsou snahy definovat pojem askeze, se kterým se při studiu postu je nutno také konfrontovat. Půst je totiž často součástí komplexu asketického úsilí nebo systému. Celkem výstižné je vymezení askeze v *The Encyclopedia of Religion*.³ Původně toto slovo označovalo jakékoli systematické cvičení prováděné určitou metodou k dosažení pokroku. Postupem času dostalo slovo význam etický, filosofický a zejména náboženský a netýká se již především zdokonalování tělesné zdatnosti. Ve smyslu náboženském lze definovat jako dobrovolný, dlouhodobý a alespoň částečně systematický program sebeovládání a sebezáporu, při kterém je odmítáno bezprostřední smyslové nebo profánní potěšení, aby člověk dosáhl vyššího duchovního stavu nebo dokonalejšího splynutí s posvátným. V archaických společnostech nacházíme pouze jednotlivé asketické formy, ke kterým patří půst, sexuální zdrženlivost, odchod člověka do ústraní. Postrádá však systematický charakter, navíc většinou není dobrovolný. Také cíle dodržování těchto jednotlivých aktů jsou v různých situacích různé, nesměřují k jednomu více či méně explicitně vyjádřenému cíli. Dalším rysem askeze je to, že je praktikována pouze nemnohými jedinci, má elitářský charakter. Ani tento rys není ještě v archaických společnostech přítomen. Postupně se v mnoha náboženských systémech rozvinula systematická reflexe a asketické aktivity byly usměrněny a podřízeny hlavnímu cíli. Kromě výše jmenovaných forem přibyla ještě dobrovolná chudoba, žebrání a bolest, kterou si člověk sám působí, ať už fyzicky nebo psychicky. Důležitým prvkem je také pokorné přijetí utrpení, které na člověka doléhá, aniž by je mohl ovlivnit nebo odstranit. Cílem askeze je v teistických systémech v mystickém hnutí spojení s božstvem, které je ovšem v monoteistických náboženstvích viděno většinou problematicky. Toto napětí nacházíme v judaismu⁴, křesťanství i islámu. Dále může být cílem nabytí větší mravní dokonalosti a sebeovládání. V neteistických náboženských systémech je cílem asketického úsilí například nalezení pravého já, které je identické se základem světa,

¹ Srov. např. M. ELIADE (Ed.), *The encyclopedia of religion*, New York: Macmillan publishing company, 1987, Vol. 5, str. 286.

² J. OTTO (Ed.), *Ottův slovník naučný: Illustrovaná encyklopedie obecných vědomostí*, Praha: J.Otto, 1903, 20. díl, str. 1011.

³ ELIADE (Ed.), *The encyclopedia of religion*, Vol. 1, str. 441 – 445.

⁴ O spojení s Bohem v židovské tradici usiloval např. Bachja ibn Pakuda (11. stol.).

osvobození sebe sama od utrpení a iluzornosti tohoto světa jevů nebo nabytí zvláštního poznání, které člověka osvobodí. Vidíme tedy, že půst coby jedna z forem askeze může sloužit k dosažení různých cílů a může být pojímán velmi rozmanitě.

Na konci 19. stol. – v době hledání počátků náboženství a náboženských jevů – badatelé uvažovali i o původní podobě a funkci postu. Herbert Spencer ji spatřoval ve spojitosti s truchlením po smrti nějakého člověka – pozůstali přinášeli zemřelému potravu, které se sami vzdávali, aby jí měl dostatek na onom světě. Jindy bylo praktikování postu považováno za následek objevu, že navozuje větší vnímavost k vizím a snům, umožňuje snadnější navázání kontaktu s duchovním světem, participaci na posvátném. Půst byl také již od nejranějších dob součástí purifikačních rituálů. W. R. Smith v něm nespatřuje nic jiného než přípravu na posvátnou hostinu, při které dochází k obcování s božstvem, což vede k utvoření a posílení pouta s ním. Původně se podle něj jednalo o čistě fyzickou záležitost, nikoli o projev duševních a duchovních hnutí. V některých řeckých filosofických školách a náboženských skupinách (např. pythagorejci) byl půst součástí asketického úsilí o návrat do původního stavu neporušenosti.

Rosemary Reader, autorka hesla pojednávajícího o postu v *The Encyclopedia of Religion*⁵ popisuje tři hlavní motivace a charakteristické rysy postu společné mnoha náboženským systémům. Jsou jimi

- příprava na důležitou událost nebo období v životě jednotlivce nebo společenství
- projev pokání, purifikační funkce postu
- vyjádření naléhavé prosby.

K prvnímu bodu patří půst spojený s přechodovými rituály, kdy člověka připravuje na přechod do jiného životního období nebo stavu, navozuje větší vnímavost k duchovní stránce skutečnosti. Dále se jedná o přípravu na komunikaci s duchovním světem, na přijetí vize, na teofanii a na účast na rituálu nebo určité slavnosti. Druhý bod je s prvním úzce spojen v tom smyslu, že purifikace a pokání za hříchy může být právě přípravou uschopňující člověka k účasti na určitém rituálu. V teistických náboženstvích se lidé postem mohou obracet na božstvo s prosbou o jeho zásah v určité potřebě, ať už je vnější (prosba o déšť, dobrou úrodu, plodnost atd.) nebo je zaměřena vnitřně (prosba o sílu proti určitému pokušení, o prokázání milosti božstva, o utišení jeho hněvu apod.).

Ve třech velkých monoteistických náboženstvích - judaismu, křesťanství a islámu - se půst stal formou vyjádření oddanosti a služby jedinému Bohu. Křesťanské i islámské pojetí postu v mnohém navazuje (a v něčem se také negativně vymezuje) na praxi běžnou v judaismu, jak je to ostatně i s jinými náboženskými fenomény v případě těchto tří náboženství.

V křesťanství má postní aktivita úzký vztah k životu Krista (postní doba před Velikonocemi připomíná jeho čtyřicetidenní půst na poušti, páteční půst má vztah k jeho utrpení a ukřižování). V katolické církvi existují postní období, která jsou přípravou na slavení důležitých svátků, a to postní doba před Velikonocemi a adventní doba před Vánocemi. Před Druhým vatikánským koncilem (1962 – 1965) byl závazný půst i před jinými svátky (např. sv. Petra a Pavla, Nanebevzetí Panny Marie, svátek všech svatých) a vždy první týden na začátku čtvrtletí byly postními dny středa, pátek a sobota tohoto týdne. Dále existuje tzv. eucharistický půst, který se dodržuje hodinu před přijímáním a má člověka na tento akt připravit. Předpisy o pátečním postu se také významně změnily – v současné době je jen jednou z možností (vedle modlitby nebo almužny), kterou věřící mohou zvolit k připomenutí utrpení Ježíše Krista a k vyjádření vděčnosti za jeho oběť. K prvnímu bodu výše zmíněného členění tří nejčastějších motivací postu patří kromě eucharistického postu také dříve povinný půst před přijetím některých svátostí, zejména křtu a kněžského svěcení. Také purifikační funkce postu je v křesťanství důležitá, snad dokonce hlavní. Nalezneme v něm i půst, který

⁵ ELIADE (Ed.), *The encyclopedia of religion*, Vol. 5, str. 287 – 289 (heslo FASTING).

provází naléhavé modlitby k Bohu v různých potřebách. Je ale ostře kritizováno myšlení, kdy si člověk chce něco získat vlastní zásluhou. Půst musí vyjadřovat jeho spolehnutí se na pomoc Boží a důvěru v něj.

Protestantské církve většinou ponechávají rozhodnutí o postech zcela na uvážení jednotlivých věřících.

V islámu je půst (sawm) jedním z pěti pilířů víry. Trvá po třicet dní měsíce ramadánu. Zavedl ho Muhammad v Medíně roku 624 místo jednodenního postu, který měl snad vzor v judaismu. Hlavní předpisy o postním měsíci jsou zachyceny v Koránu, súra 2:183-187, dále jsou detailně rozpracovány islámskými právníky různých škol. Půst je nutné zachovávat po celou denní dobu, v noci je pak dovoleno jíst, pít a mít pohlavní styk. Mimo ramadán je praktikován jako kající skutek dostiučinění při některých proviněních. Jsou možné i dobrovolné posty, které jsou aktem zbožnosti. V některých dnech je půst obzvlášť doporučený, během týdne je to pondělí a čtvrtek. Zde se muslimové přidrželi židovské praxe oproti křesťanské. Muslimové se postí také po určitou dobu při pouti do Mekky.

V následujících kapitolách se budu věnovat fenoménu postu v judaismu, kde má také své stálé místo.

2. TERMINOLOGIE

V biblické hebrejštině nacházíme v podstatě dva kořeny, které vyjadřují postní aktivitu.

Nejhojněji používaným je kořen צום. Substantivum od něj derivované - צום (*com*) - znamená „půst“, tedy úplné nebo částečné zdržení se jídla (a pití). Podle jeho užívání v hebrejštině i v ostatních semitských jazycích lze usuzovat na jeho původní význam úplné abstinence od jídla. Sloveso צם (*cam*) znamená „postit se“.

Je doložena i vazba figura etymologica, a to v 2 S 12, 16: וַיִּצֹם דָּוִד הַרְדָּיִם (doslovně: postil se David postem). Tento kořen převažuje v předexilní narativní literatuře, v prorockých knihách a v žalmech.

Ve stejném významu je na nemnoha místech užito i prostého spojení „nejedl chléb“, např.:

[...] גַּם־כֶּחָ לֹא־הָיָה בּוֹ כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כָּל־הַיּוֹם וְכָל־הַלַּיְלָה

„[...] Nebylo v něm síly, protože nepojedl chleba celý den a celou noc.“ (1 S 28, 20)

[...] וְלֹא־בָרָא⁶ אִתָּם לֶחֶם

„[...] ani s nimi chléb nepojedl.“ (2 S 12, 17)

Druhý kořen - ענה - má několik významů, jeden z nich je (v základním kmeni) „být pokorný, pokořený, ztrápený“. V pí elu se nachází často ve spojení נַפֶּשׁ עָנָה (*ina nefes*), které nese širší význam – zahrnuje půst ale i ostatní formy odříkání⁷. V kněžském kodexu je technickým termínem pro půst, v dalších jazykových vrstvách se užívá stále hojněji. Překládá se nejčastěji slovesem „pokořovat se“, doslovný význam je „trápit duši“. Jednou je toto spojení doloženo i se slovesem v pu alu:

כִּי כָל־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תַעֲנֶה בְּעַצֶּם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמּוּיָה

⁶ Mnoho rukopisů má tvar בָּרָא.

⁷ Výjimku tvoří verš Iz 58, 5, kde je slovo צום spíš význam širší, obecnější.

„Nebot' kdo se toho dne nebude pokořovat, bude vyobcován ze svého lidu.“ (Lv 23, 29)

V knize Ezdráš a Daniel nese podobný význam i hitpa'el od kořene ענה:

וְאֶקְרָא שָׁם צוֹם עַל־הַנָּהָר אֲהוּא לְהַתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֵינוּ [...]

21) „Tam u řeky Ahavy jsem vyhlásil půst, abychom se před svým Bohem pokořili [...]“ (Ezd 8,

וַיֹּמַר אֵלַי אֶל־תִּירָא דְנִיֵּל כִּי מִן־הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר נָתַתְּ
אֶת־לִבְךָ לְהִבֵּן וּלְהַתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֶיךָ [...]

„Řekl mi: Neboj se, Danieli, neboť od prvního dne, kdy ses rozhodl porozumět a pokořit se před svým Bohem [...]“ (Da 10, 12)

Od kořene ענה je derivované substantivum תַּעֲנִית (*ta'anit*) v Bibli doložené pouze na jednom místě, a to s významem trýzeň, trápení:

וּבַמִּנְחָת הָעֶרֶב קָמַתִּי מִתַּעֲנִיתִי [...]

„Při večerní oběti jsem povstal ze své trýzně [...]“ (Ezd 9, 5)

Toto substantivum se začalo v pobiblické době užívat právě ve významu „půst“, což je hojně doloženo zejména v Talmudu. Aramejský tvar statu emphaticu je תַּעֲנִיתָא (*ta'anita*).

Podobný význam jako spojení נִפְשָׁה עָנָה má kmen כנע v nif'alu. Doložen je v První knize královské v příběhu o Achabovi:

הֲרָאִיתָ כִּי־נִכְנַע אַחָב מִלִּפְנֵי יְעֹן כִּי־נִכְנַע מִפְּנֵי לֵאֲבִי הָרָעָה בְּיָמָיו [...]

„Viděl jsi, že se Achab přede mnou pokořil? Protože se přede mnou pokořil, nedopustím to zlo za jeho dnů [...]“ (1 Kr 21, 29)

V předcházejících verších je přímo popsáno, co toto pokoření zahrnovalo, tím se také osvětluje význam slovesa נִכְנַע (*nichna*):

„Jakmile Achab uslyšel tato slova, roztrhl svůj šat, přehodil přes sebe žíněné roucho, postil se a spával v žíněném rouchu a chodil zkroušeně.“ (1 Kr 21, 27)

V biblické aramejštině máme doloženo pouze adverbium טָוֵת (*tavat*), které znamená „nenasyčeně, s hladem“ a v tomto případě nemá význam náboženského počínání:

„Pak se král odebral do svého paláce a ulehl, aniž co pojedl [טָוֵת טָוֵת]. Nedopřál si žádné obveselení a spánek se mu vyhýbal.“ (Da 6, 18)

V řečtině je v Septuagintě i v Novém zákoně užíváno sloveso νηστευω (*nesteyo*), které vždy označuje půst coby náboženskou praxi (např. Mt 9, 15; Lk 5, 33). Substantivum νηστεία (*nesteia*) téměř vždy označuje půst jako projev zbožnosti (např. Mt 17, 21).

3. VÝZNAM POSTU V BIBLICKÉM A TALMUDICKÉM OBDOBÍ

3.1. Předexilní období

Přestože půst jako náboženský fenomén byl pravděpodobně přítomen i v nejstarších dobách, odkazy na něj ve vrstvách biblické literatury, které mohou být bezpečně datovány do období před babylónským exilem nejsou příliš četné. I když jsou často doloženy v příbězích a událostech odehrávajících se před exilem, ustálení tohoto materiálu do písemných textů je pozdější.

3.1.1. Půst jednotlivců

Z dochovaných pramenů je patrné, že půst (často spolu s dalšími projevy, které vyjadřují určitý postoj) je vždy spojen s nějakou konkrétní, zvláštní událostí nebo příležitostí. Má spontánní charakter a neopakuje se nijak pravidelně. Účel a význam postu je tento:

1) snaha odvrátit Boží trest, který postihl jedince pro jeho hříšné jednání; projev pokání

Příkladem je Davidův půst poté, co jeho syna, kterého měl s Uriášovou ženou, Hospodin postihl nemocí. Když dítě zemřelo, David svůj půst ukončil a služebníkům udiveným jeho chováním odpovídá takto:

„Dokud dítě ještě žilo, postil jsem se a plakal [צַמְתִּי וְאָבַכְתִּי], neboť jsem si říkal: Kdoví, zda se Hospodin nade mnou neslituje a zda dítě nezůstane naživu. Teď zemřelo. Proč bych se měl postit [לָמָּה זֶה אָנִי צוֹם]? Což je mohu ještě přivést zpět? Já půjdu k němu, ale ono se ke mně nevrátí.“ (2 S 12, 22.23)

Také Achab, když mu Eliáš Tišbejský oznámil Hospodinovo slovo o zkáze, kterou ho chce postihnout, roztrhl svůj šat, vzal na sebe žínici a postil se. Hospodin potom zmírnil jeho trest a slíbil mu, že ohlášené neštěstí dolehne až na jeho syna. (1 Kr 21, 27-29)

2) výraz smutku po smrti někoho blízkého

Zde je příkladem opět příběh nemoci syna krále Davida, který způsobil pohoršení svým jednáním, když chlapec zemřel a David se přestal postit (2 S 12, 15-25). Je to dokladem skutečnosti, že půst byl běžným zvykem při truchlení po smrti někoho z blízkých osob.

3) příprava na komunikaci s duchem zemřelého

Tak Saul, když se chtěl dotázat již zemřelého Samuela na to, co má dělat, když Pelištejci napadli Izrael, šel a vyhledal ženu, která vyvolávala duchy zemřelých. Po vyslechnutí Samuelových slov se skácel k zemi – jak uvádí Písmo – nebylo v něm síly, protože nepojedl chleba celý den a celou noc. (1 S 28, 4-20). Tento půst ovšem nebyl nikterak bohulibý, protože nebyl zaměřen k Bohu, celé Saulovo počínání je prorokem Samuelem odsouzeno.

4) příprava na komunikaci s Bohem nebo projev doprovázející teofanii

Dvěma velkými proroky, kteří se postem připravovali na komunikaci s Hospodinem, jsou Eliáš a Mojžíš. Eliáše, který byl na útěku před královnou Jezábel, oslovil posel boží, dal mu chléb a vodu. Eliáš se potom vydal na cestu k hoře Chorebu, která trvala celých čtyřicet dní. Šel po celou tu dobu „v síle onoho pokrmu“. Pravděpodobně se tedy postil, nepojedl jiného pokrmu. Celý příběh se nachází v 1 Kr 19, 1-18.

O Mojžíšově čtyřicetidenním postu je zachována tradice dvojí. Jednak v Ex 34, 28 - Mojžíš poté, co Izrael zhřešil modloslužbou se zlatým býčkem, vystoupil znovu na Sinaj

„A byl tam s Hospodinem čtyřicet dní a čtyřicet nocí; chleba nepojedl a vody se nenapil [לֹא אָכַל וְלֹא שָׁתָה] nýbrž psal na desky slova smlouvy, desatero přikázání.“

V Páté knize Mojžíšově je uvedeno, že se Mojžíš postil po čtyřicet dní při prvním pobytu na Sinaji (Dt 9. 9). Poté co sestoupil z hory, uviděl hřích Izraele a roztržil desky smlouvy, čtyřicet dní nejedl chléb a nepil vodu pro hřích, kterým lid Hospodina urazil (Dt 9, 18).

3.1.2. Veřejné posty

V předexilním období nejsou ještě doloženy postní dny pevně stanovené v kalendáři, veřejný půst má stejně jako půst jednotlivců zejména spontánní charakter, společenství jím reaguje na různé události nebo potřeby. Výjimkou je snad Den smíření, nicméně o jeho slavení před babylónským exilem se vedou diskuse; budu se mu věnovat v dalším výkladu.

Důvody k vyhlášení veřejného postu jsou často shodné s důvody jednotlivců:

1) výraz smutku, truchlení nad úmrtím významné osoby

Saul a jeho synové padli v boji s Pelištejci v pohoří Gilboa. Pelištejci přibíli jejich mrtvá těla na hrady města Bét-šanu. Izraelští válečníci získali jejich ostatky, pochovali je a „Poté se postili [וַיִּצְמוּ עַד-הָעֶרֶב] sedm dní.“ (1 S 31, 13; 1 Pa 10, 12) Na jiném místě je uvedena doba trvání postu pouze jeden den, a to když se o Saulově smrti dovídá David se svými muži. Jeho reakce je taková:

„David uchopil svůj šat a roztrhl jej, stejně tak i všichni muži, kteří byli s ním. Nařikali, plakali a postili se až do večera [וַיִּצְמוּ עַד-הָעֶרֶב] pro Saula a pro jeho syna Jonatana i pro Hospodinův lid, pro dům izraelský, že padli mečem.“ (2 S 1, 11.12)

2) prostředek k vyjádření naléhavé prosby o pomoc od Boha, o Boží slitování, a to zejména v souvislosti s válečnými událostmi (před bitvou nebo po kalamitě, kterou bitva přinesla)

Saul v boji proti Pelištejcům vyhláší půst a vydává velmi přísné nařízení, ať je proklet každý, kdo by do večera pojedl nějaký pokrm (1 S 14, 24). Jeho syn Jonatan toto nařízení nevědomky přestoupí a Saul prohlásí, že musí zemřít. Lid se však Jonatana zastane a zachrání ho.

Král Jóšafat, když se dověděl o tažení spojených vojsk Moábců a Amónců, dotazuje se Hospodina a volá k němu o pomoc.

„Jóšafat se dotázal s bázní Hospodina. Vyhlásil také po celém Judsku půst [וַיִּקְרָא-צוֹם עַל-כָּל-יְהוּדָה]. Judejci se shromáždili, aby hledali pomoc od Hospodina. Také ze všech judských měst přišli hledat Hospodina. Jóšafat stanul ve shromáždění Judejců a obyvatel Jeruzaléma v Hospodinově domě před novým nádvořím a řekl: Hospodine, Bože našich otců, cožpak nejsi ty Bůh na nebi, který vládne nade všemi královstvími národů? [...] Nemáme sílu proti tomuto velikému množství, které táhne proti nám. Nevíme, co máme dělat, proto vzhlížíme k tobě.“ (2 Pa 20, 3-6.12)

Při jiné příležitosti - trestném tažení proti Benjamíncům se ostatní izraelské kmeny vždy shromáždili v Bét-elu a ptali se na Boží vůli ohledně toho, jak vést válku:

„Izraelských mužů, bez Benjamínců, bylo napočteno čtyři sta tisíc mužů ozbrojených meči, sami bojovníci. Zvedli se a táhli vzhůru do Bét-elu, aby se doptali Boha. I ptali se Izraelci: „Kdo z nás má táhnout do boje s Benjamínci první?“ Hospodin odpověděl: „První bude Juda.“ Tak se Izraelci ráno zvedli a položili se proti Gibeji.“ (Sd 20, 17-19)

Izraelci poté ovšem utřzili mnoho ztrát a tažení nebylo úspěšné. Znovu se shromáždili v Bét-elu

[...] a plakali před Hospodinem až do večera; potom se Hospodina doptali: „Máme znovu podstoupit boj se syny svého bratra Benjamína?“ Hospodin odpověděl: „Táhněte proti němu!“ (Sd 20, 23)

Ani tentokrát se tažení nevydařilo a Izraelci opět přišli o mnoho bojovníků. Do třetice se vrátili do Bét-elu.

„Plakali a seděli tam před Hospodinem a postili se onoho dne až do večera

[וַיִּצְוֵנוּ בְיָמֵי הַהוּא עַד-הָעֶרֶב]; přitom přinášeli Hospodinu oběti zápalné a pokojné. Pak se Izraelci doptali Hospodina; byla tam totiž v té době schrána Boží smlouvy a v té době stával před ní Pinchas, syn Eleazara, syna Áronova. Tázali se: „Máme pokračovat dál ve válečném tažení proti synům svého bratra Benjamína, anebo toho máme nechat?“ Hospodin odpověděl: „Vytáhněte, neboť zítra ti je vydám do rukou.““ (Sd 20, 26-28)

Tažení třetího dne dopadlo pro Izrael vítězně a Benjamínci byli na hlavu poraženi.

3) vyjádření pokání, prosby o odpuštění hříchu

Když izraelský dům zatoužil obrátit se k Hospodinu, Samuel svolal kající shromáždění do Mispy, lid se postil a vyznával své hříchy a Samuel se za lid modlil. (1 S 7,6)

V 1 Kr 21, 9.12 je zmíněn půst jako pokání celého společenství za špatnost, která se udála v jeho středu, byť zde je půst pokrytecký, neboť ho nařídila královna Jezábel, když falešně obvinila Nábota, aby získala jeho vinici:

„Pak [Jezábel] napsala Achabovým jménem dopisy, zapečetila jeho pečeti a poslala je starším a šlechticům, těm, kteří byli v jeho domě a bydlili s Nábodem. V dopisech psala: “Vyhlaste půst a posadte Nábota do čela lidu. Proti němu posadte dva muže ničemníky a ti ať vydají svědectví, že zlořečil Bohu a králi. Pak ho vyvedte a ukamenujte k smrti.” Mužové jeho města, starší a šlechticové, ti, kteří bydleli v jeho městě, vykonali, co jim Jezábel vzkázala, jak bylo psáno v dopisech, které jim poslala.” (1 Kr 21, 8-11)

Půst byl vyhlášen králem nebo staršími v obci (např. právě zmíněný půst nařízený královnou jménem královým a vyhlášený staršími města, 1 Kr 20, 3). Často byl spontánní reakcí na určitou událost nebo zprávu (např. 1 S 31, 13 – půst po smrti Saula a jeho synů).

Délka postu byla daná zvyklostí, například při sedmidenním postu po Saulově smrti, půst často trval do večera daného dne, kdy se stala událost, kvůli které byl vyhlášen.

3.1.3. Projevy související s postem

Půst je téměř vždy doprovázen i jinými projevy, které spolu s ním vyjadřují určitý postoj (smutek, pokání, naléhavou prosbu). Tyto projevy byly zprvu dané zvykem nebo byly zcela spontánní. Často také totéž vnější gesto vyjadřuje různé postoje a vnitřní dění, jejich význam není nijak striktně vymezen. Samotný půst v předexilním období nacházíme zejména coby přípravu na teofanii nebo její doprovod.

Takovými projevy je roztržení šatu, oblečení žíněného roucha, ulehnutí na zem, odmítnutí se mýt, převlékat, mazat mastmi, sypaní popela na hlavu, odložení ozdob (např. 2 S 1, 11; 2 S 12, 15-25; 1 Kr 21, 27-29). Smutek vyjadřují také lamentace

Zcela zvláštní, v Bibli jen na jednom místě doložená, je praxe čerpání a vylévání vody. Izrael se zatoužil obrátit k Hospodinu – Samuel proto vybízí k odstranění model a svolává shromáždění v Mispě. Tam se odehrávají tyto události:

וַיִּקְבְּצוּ הַמִּצְפָּתָה וַיִּשְׁאֲבוּ-מִים וַיִּשְׁפְּכוּ לְפָנֵי יְהוָה

„Shromáždili se tedy do Mispy, čerpali vodu a vylévali ji před Hospodinem; také se onoho dne postili a říkali tam: „Zhřešili jsme proti Hospodinu.“ (1 S 7, 6)

Na význam tohoto rituálu můžeme usuzovat pouze z kontextu. Jelikož má celé shromáždění kající charakter, předpokládá se, že kajícnost a lítost vyjadřuje i toto počínání.⁸

S pokáním souvisí také vyznávání hříchů a kající modlitba. Při veřejně svolaném shromáždění se přinášely oběti, představitel společnosti se modlil za lid (Sd 20, 26-28; 1 S 7, 6).

3.2. Pojetí postu v poexilním a pobiblickém období a jeho proměny

3.2.1. Kontinuita s dřívějším obdobím

Existuje zde samozřejmě přímá návaznost na dřívější období. Půst stále je výrazem smutku a truchlení, pokání, úpěnlivé prosby v životě jednotlivce (Ezd 10, 6; Neh 1, 4; Da 9, 3).

I v životě celého společenství nadále zůstává prostředkem vyjádření pokání (Jon 3, 5), snahou o odvrácení trestu za hříšné jednání, vyjádření naléhavé prosby pronesené ústy toho, kdo je v čele komunity (Ezd 8, 21-23; 1 Mak 3, 47; 2 Mak 13, 12). Provází také prosby v čase, kdy hrozí nějaké nebezpečí – ať už od lidí (Est 4, 3.16) nebo ve formě přírodní kalamity.

Prorok Jóel vyzývá lid, aby bylo svoláno slavnostní shromáždění a uložen půst, když zemi ohrožuje sucho, kobyly a hladomor tím zapříčiněný:

„Kněží, opásejte se k naříkání,
kvílejte, sluhové oltáře,
vejděte, nocujte v zíněných suknicích,
sluhové mého Boha,
neboť dům vašeho Boha
je zbaven obětních darů a úliteb.
Uložte půst [קָדְשׁוֹ צוֹרֵם],
svolejte slavnostní shromáždění,
shromážděte starší,
všechny obyvatele země,
do domu Hospodina, svého Boha,
a úpějte k Hospodinu.
Běda, ten den! Blízko je den Hospodinův!
Přivalí se jako zhouba od Všemohoucího.
Což nám není přímo před očima odtržen pokrm,
od domu našeho Boha radost a jásot?
Zrno zaschlo pod hroudami,
sklady jsou zpustošené,
sýpky rozbořené,
obilí uschlo.
Jak těžce oddychuje dobytek!
Stáda skotu se plaší,
nemají pastvu;

⁸ M. DODS et. al., *An exposition of the Bible: A series of expositions covering all the books of the Old and New testament*. Hartford: The S. S. Scranton CO., 1903. Vol. II., str. 28: „They began the proceedings by drawing water and pouring it out before the Lord, and by fasting. These two acts being joined in the narrative, it is probable they were acts of the same character. Now as fasting was evidently an expression of contrition, so the pouring out of the water must have been soo to.“

Stáda bravu se plouží.“ (Jl 1, 13-18)

Tato katastrofa je vnímána jako trest Hospodinův, každopádně je v moci Hospodina lid zachránit, proto je vyzýván, aby se k Hospodinu obrátil celým srdcem, nestačí pouze vnější projev, ale půst musí vyjadřovat skutečné pokání:

Nyní tedy, je výrok Hospodinův,
navraťte se ke mně celým svým srdcem,
v postu, pláči [וּבְצֹרִם וּבְבִכּוּיָם] a nářku.
Roztrhněte svá srdce, ne oděv,
navraťte se k Hospodinu, svému Bohu,
neboť je milostivý a plný slitování,
shovívavý a nejvyšš milosrdný.
Jímá ho lítost nad každým zlem.
Kdo ví, nepojme-li ho opět lítost
a nezanechá-li za sebou požehnání,
a zase budou obětní dary a úlitby
pro Hospodina, vašeho Boha. (Jl 2, 12-14)

V Talmudu máme doloženu praxi vyhlásování postů za dešť.⁹ Navazuje jasně na biblické motivy (např. právě citovaná pasáž z Jl 1-2). Toto téma je hlavní náplní celého traktátu Ta'anit¹⁰. Posty za dešť byly vyhlášovány v případě, že podzimní deště nepřicházely a sucho ohrožovalo úrodu. Sucho bylo nahlíženého jako následek odpadnutí lidu od Boha, jako trest za jejich hříchy. Půst také v tomto případě vyjadřuje pokání a je naléhavým voláním k Hospodinu o jeho slitování. V modlitbách při těchto postních dnech se také často připomínají biblické případy, kdy Bůh k lidem shlédl poté, co se k němu obrátili, a pomohl jim v neštěstí.

V Mišně ta'anit je nařízeno, že nenastane-li období dešťů do 17. češvanu, začnou se postit nejprve pouze jednotlivci, a to po sobě následující pondělí, čtvrtek a pondělí. Při tomto postu mohou ještě po setmění jednou pojíst, mohou pracovat, mýt se, mazat se olejem, nosit sandály a mít pohlavní styk (1:4). Poté, trvalo-li sucho dále, a přišel Roš chodeš měsíce kislevu, vyhlásili veřejný půst trvajících tři dny (pondělí, čtvrtek a pondělí). Pro tuto řadu

⁹ G. F. MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era: The age of tannaim*. 8th ed. Cambridge: Harvard university press, 1958, Vol. II, str. 67, 68.

¹⁰ Traktát Ta'anit je devátým traktátem oddílu Mo'ed. Existuje k němu Tosefta a Gemara jak v TB tak v TJ. Jeho název odpovídá vcelku i obsahu. V některých rukopisech a v rabínské literatuře byl nazýván také *Ta'anijot - Posty*. V tištěných edicích se ustálil název v singuláru.

Věnuje se zejména postům vyhlásováním v období dlouhotrvajícího sucha. Mišna má celkem čtyři kapitoly, které mají tuto strukturu:

1. Začíná liturgickými předpisy o tom, kdy se v roce má začít do modlitby Osmnácti požehnání vkládat zmínka o dešti a kdy se má opět přestat recitovat. Od čtvrté mišny začíná vlastní tematika postů – jak a kdy má společenství Židů vyhlášovat posty v případě, že nepřicházejí v obvyklou roční dobu deště.
2. Druhá kapitola obsahuje nařízení o rituálu, který se vykonává při sedmidenní řadě postů. Zajímavou praxí, která je zde doložena, je vynášení schrány se svitkem Tóry na veřejné prostranství města a sypání popela na ni a také na hlavy lidí. Dále jsou vyjmenovány modlitby, které se při této příležitosti přednášejí. Pravidla postu kněžských hlídek a členů jejich otcovského domu. Případ, když se sejde postní den se dnem zmíněným v *Megilat ta'anit*.
3. Jak se zachovat, když už začalo pršet, ale dešť není dost vydatný, aby zachránil celou úrodu. Další případy, kdy se vyhláší veřejný půst (mor ve městě, zřícení domů). Mnoho příkladů, kdy starší vyhlásili půst (*ma'ase*). Agadický materiál o svatých mužích. Přerušení postu v případě, že se dostavil hojný dešť.
4. Dny, ve kterých kněží pronášejí kněžské požehnání čtyřikrát denně. Podrobnosti o ma'amadot a jejich postech a jiných povinnostech. Přinášení dřeva do Chrámu. 17. tamuz a 9. av – co postihlo Židy v tyto dny. Popis slavností v Jeruzalémě 15. avu a na Jom kipur.

postních dnů platily podmínky jako u postu jednotlivců. Poté byla vyhlášena další řada tří postních dní pro celé město (čtvrtek, pondělí, čtvrtek), která má již přísnější podmínky. Lidé po setmění nesmí nic pojíst, zavrou se lázně a nesmí se mýt, mazat olejem, nosit sandály a mít pohlavní styk. Pokud stále nepršelo, vyhlásili sedmidenní půst, během něhož byly navíc zavřeny obchody, troubilo se na šofar, schrána se svitky Tóry byla vynesena na veřejné prostranství a posypána popelem¹¹, popel na hlavu si sypali i lidé. Půst byl doprovázen intenzivními modlitbami a recitací žalmů (zejména Ž 102, 120, 121, 130) a napomenutím k důvěře v Boha a pokání, obrácení se k Bohu, a to srdcem, ne jen vnějšími úkony. Pokud přejdou posty a stále neprší, mají lidé přestat obchodovat, stavět, věnovat se zemědělství, zasubovat se a pořádat svatby a zdravit se mezi sebou – jako lid, který je u Boha v nemilosti.

Podobně jako za dlouhotrvajícího sucha je možné vyhlásit půst i v případech jiných neštěstí nebo hrozících katastrof.

V poexilní a pobiblické době se také ještě zvýrazňuje a nabývá na významu odříkání a půst jako příprava na zjevení od Boha, na přijetí prorockého vidění. Má příjemce posvětit a uschopnit ke komunikaci s Bohem nebo jeho andělem - poslem. Souvisí to s nárůstem apokalyptického očekávání. Biblickou knihou, ve které je tato tendence již zřejmá, je kniha proroka Daniela (Da 9, 3.20nn;10, 3.12). V apokryfech a pseudepigraphách nacházíme doklady ještě hojnější. Půst už je při dané příležitosti takřka pravidlem.

Baruk dostává nařízení:

„Jdi teď a žij svatě po sedm dní,
nejez chléb
a nepij vodu
a nemluv s nikým;
potom se vrať na toto místo;
já se ti zjeví a pravdivě ti řeknu
a dám ti příkazy o pravidlech časů.
Ty totiž přijdou,
aniž budou meškat.
I odešel jsem odtud
a seděl jsem v kedrónském údolí v jeskyni pod zemí.
Posvětil jsem tam svou duši,
chléb jsem nejedl, a nehladověl jsem,
vodu jsem nepil, a nežíznil jsem;
byl jsem tam až do sedmého dne,
jak mi *Bůh* nařídil.“ (2 Bar 20, 5 – 21, 1)¹²

Anděl poslaný od Boha promlouvá k Ezdrášovi:

„O těchto znameních je mi dovoleno ti povědět.
Budeš-li se dále kát a nepřestaneš naříkat,
jako i nyní, a budeš-li se postit sedm dní,
uslyšíš o věcech ještě větších než jsou tyto.“ (4 Ezd 5, 13)¹³

Půst následuje i po vyřčení proroctví:

„Když jsem domluvil, postil jsem se po sedm dní.“ (2 Bar 12, 15)¹⁴

¹¹ Ta an 2:1, 16a; TJ Ta'an 65a.

¹² *Knihy tajemství a moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 281.

¹³ KTaM II, str. 221.

¹⁴ Zde konkrétně se jednalo o proroctví pronesené proti Babylonii. KTaM II, str. 275.

3.2.2. *Nové tendence a nové pojetí postu*

Objevují se i zcela nové tendence a nové pojetí postu. Důležitou změnou je ustavení fixních dnů v kalendáři, které připomínají určitou historickou událost. Nejvýznamnější je v tomto ohledu zmínka o čtyřech postních dnech u proroka Zachariáše (Za 8, 19; 7, 3.5). Den smíření, pravděpodobně slavený již dříve, také nabývá na významu. Začíná být vnímán jako největší den roku. Na stanovení pravidelně se opakujících dní mělo vliv větší sepětí Židů po návratu z exilu a centralizace kolem Jeruzalémského chrámu.¹⁵

Dále dochází také k individualizaci postu. Objevuje se praxe postu jakožto běžné vyjádření zbožnosti (příklady uvádím níže) nebo akt oddanosti (např. Ž 35, 13; 69, 10). Je doložena zejména v apokryfech a pseudepigraphách, neméně důležité jsou i zmínky o této praxi v Novém zákoně. Tento půst je praktikován dvakrát týdně, a to zejména v pondělí a ve čtvrtek nebo i denně (samozřejmě kromě šabatu a svátků).

Praxe postu v pondělí a ve čtvrtek je doložena v Didaché¹⁶, kde se křesťanům doporučuje postit se v jiné dny než to bylo obvyklé u Židů – to je v druhý (pondělí) a pátý (čtvrtek) den po sobotě. V křesťanské tradici se ujal zvyk postit se ve středu a v pátek s odůvodněním, že ve středu začalo a v pátek skončilo Ježíšovo utrpení.

V Talmudu se nachází zmínka o postech v pondělí a ve čtvrtek v traktátu Ta'anit 12a, kde se píše o možnosti zavázat se slibem postit se v tyto dva dny v týdnu během celého roku. Učenci řeší případ, když některý z těchto pondělí a čtvrtků připadne na sváteční den zapsaný v *Megilat ta'anit*, ve který je půst zakázán. Potom má přednost sváteční den a soukromý slib ustupuje. Je-li ovšem vyhlášen nový den se zákazem postu až poté, co už byl soukromý slib vykonán, je povinnost ho dodržet přednější a soukromý slib má přednost:

כיצד יחיד שקיבל עליו שני וחמישי (ושני) של כל השנה כולה ואירעו בו ימים
טובים הכתובין במגילת תענית אם נדרו קודם לגזרתנו יבטל נדרו את גזרתנו
ואם גזרתנו קודמת לנדרו תבטל גזרתנו את נדרו

„Jak to je, [když] se někdo zavázal postit druhý a pátý (a druhý) den¹⁷ během celého roku, a na některý [z těchto dní] připadne [některý] ze svátečních dní zapsaných v *Megilat ta'anit*? Předcházel-li jeho slib před [vydáním] našeho nařízení, ruší jeho slib naše nařízení. Předcházel-li naše nařízení jeho slibu, ruší naše nařízení jeho slib.“

Vysvětlení, proč se půst zachovával právě v tyto dva dny v týdnu, přináší midraš Tanchuma. Poté, co Izrael porušil právě uzavřenou smlouvu s Hospodinem uctíváním zlatého býčka, vystoupil Mojžíš znovu na horu, a to ve čtvrtek, a sestoupil (po čtyřiceti dnech) v pondělí.¹⁸

Výběr právě těchto dní je jistě také příhodný z důvodů praktických, podobně jako při vyhlašování veřejných postů za dešť – mezi oběma postními dny je co možná nejdelší interval

¹⁵ *The interpreter's dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia...* New York, Nashville: Abingdon press, 1962, str. 243: „It may be that such days originated and were observed in earlier times, but their universal and established observance among the Jews was the result of the movement toward a normative Judaism that followed the Exile.“

¹⁶ Didaché 8, 1: „Nedržte své posty spolu s pokrytci, oni se postí druhý a pátý den po sobotě, vy se postěte čtvrtý a přípravný den [tj. pátek – u Židů den příprav na šabat]“ V: *Spisy apoštolských otců*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství (edice Kalich), 1986, str. 18.

¹⁷ Druhý a pátý den po šabatu, tj. pondělí a čtvrtek.

¹⁸ MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 260.

a vyváženě se střídají s radostnou oslavou šabatu.¹⁹ Stanovování postu na pondělí a čtvrtek nacházíme hojně i v pozdější rabínské tradici.

U žen je dlouhodobý půst spojen s vdovstvím. Tak se Júdit postila po celou dobu svého vdovství:

„Tři roky a čtyři měsíce žila Júdit jako vdova ve svém domě. Udělala si stan na střeše svého domu, vzala si na bedra žíněné roucho a na ně si oblékla vdovské šaty. Po všechny dny svého vdovství se postila kromě *dne* před sobotou a soboty, *dne* před novoluním a novoluní a *ostatních* svátků a slavností domu izraelského.“ (Júd 8, 4-6)

Také prorokyně Anna žila podobně, pozoruhodné je, že se – na rozdíl od Júdit – zdržovala od smrti svého muže v Chrámu. Její půst současně s modlitbami je považován za formu služby Bohu.

„Žila tu [v chrámu] i prorokyně Anna, dcera Fanuelova, z pokolení Ašerova. Byla již pokročilého věku; Když se jako dívka provdala, žila se svým mužem sedm let a pak byla vdovou až do svého osmdesátého čtvrtého roku. Nevycházela z chrámu, ale dnem i nocí sloužila Bohu posty a modlitbami.“ (Lk 2, 37)

Podobná praxe však existuje i mezi muži. Farizeus při modlitbě v chrámu uvádí, že se postí dvakrát denně²⁰ a odevzdává pravidelně desátky. Považuje to za doklad své zbožnosti a spravedlnosti. Časté posty byly rozšířené i mezi farizeji a mezi skupinou učedníků Jana Křtitele. Ježíšovi učedníci je nedodržují, což vyvolává údiv²¹. Zde je důkaz, že mezi zbožnými bylo toto jednání zcela běžné.

Půst také pomáhá usmířit hříchy, vyjadřuje pokání. Zejména v Závětech patriarchů je zdůrazněno, že jím lze usmířit i hříchy spáchané neúmyslně nebo jeho zachováním hříchu dokonce předejít. Stejná myšlenka je vyjádřena i v Žalmech Šalamounových:

„[Spravedlivý] Odčinil nevědomé hříchy postem a pokorou své duše – a Pán očistí uje každého zbožného muže i jeho dům.“ (Žalmy Šalamounovy 3, 8)²²

V Závětech patriarchů mluví Josef o svém pobytu v Egyptě v domě Potífara a o tom, jak musel odolávat svodům Potífarovy ženy:

„Já jsem kvůli tomu všemu spal na holé zemi v pytli a modlil jsem se k Bohu, aby mne zachránil před tou Egyptáňkou.“ (Záv. patr. – Josef 4, 3)²³

Svým potomkům potom Josef odkazuje toto poučení:

„Tak vidíte, děti moje, co dokáže trpělivost a modlitba s postem. Tak i vy, jestliže budete usilovat o zdrženlivost a čistotu, v trpělivosti pokořte srdce a Pán bude mezi vámi přebývat, neboť miluje zdrženlivost.“ (Záv. patr. – Josef 10, 1.2)²⁴

¹⁹ MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 261: „Considerations of a practical character probably determined the choice; it interposed one day on each side of the Sabbath between that season of religious joy and a fast day, and it left the longest possible interval between the two fasting days.“

²⁰ Lk 18, 12.

²¹ Mk 2, 18: „Učedníci Janovi a farizeové se postili. Přišli k němu [Ježíšovi] a ptali se: „Jak to, že se učedníci Janovi a učedníci farizeů postí, ale tvoji učedníci se nepostí?“ Také v Mt 9, 14; Lk 5, 33.

²² *Knihy tajemství a moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*, 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 363.

²³ KTaM I, str. 274.

²⁴ KTaM I, str. 277.

Jak vyplývá z minulého úryvku, půst je vnímán také jako prostředek zesilující účinek modlitby, je s modlitbou těsně spjat. To je vyjádřeno také ve výroku Ježíšově, který je v tomto případě zcela zajedno s židovskou tradicí. Na otázku učedníků, proč se jim nepodařilo vyhnat zlého ducha, odpovídá, že takový duch může být vyhnán jen modlitbou a postem (Mt 17, 21; Mk 9, 29). Moore také cituje výrok z Jeruzalémského talmudu:²⁵ „If a man prays and is not answered, he should fast – The Lord will answer thee in the day of distress.”²⁶

Dále je půst spojován s dobročinností. Tak je zdůrazněn rozměr vztahu k lidem, který je nutně zahrnut ve vztahu k Bohu. Zaslouhou postu je také možnost dát to, co se ušetřilo potřebným lidem. To konal podle Závěti patriarchů Josef:

„Když nebyla doma [Potífarova manželka], nepil jsem víno, a když jsem dostal stravu na tři dny, rozdával jsem ji chudým a nemocným.“ (Záv. patr. – Josef 3, 5)²⁷

A v Talmudu²⁸ rav Zutra říká:

אמר מר זוטרא אנרא דתעניתא צדקתא

„Řekl mar Zutra: Zaslouhou postu je dobročinnost.“

3.2.3. Projevy související s postem

Také v tomto případě samozřejmě existuje návaznost na dřívější období. Nacházíme ale již i systematickou reflexi, jaké projevy mají doprovázet určité události. Postní předpisy jsou upřesněny a rozpracovány již v Talmudu a v dalších halachických dílech. Týká se to zejména postních dnů, pro které učenci v Talmudu vykládají, co konkrétně je na který den zakázáno nebo přikázáno, co je vhodné (např. stanovení toho, co konkrétně je projevem pokořování přikázaného na Jom kipur – viz dodatek k této práci, str. 47 - 52). Půst se také stal projevem osobní zbožnosti, a jako takový není již tak těsně spjat s jinými projevy a gesty. Spíše se těsněji spojil s dalšími projevy zbožnosti – modlitbou a dobročinností. S jeho individualizací také souvisí nově se objevující počínání, jako je odchod do ústraní (do jeskyně, na poušť – např. 2 Bar 20, 5 – 21, 1) nebo stálé přebývání v Chrámě (Lk 2, 27).

Častěji jsou také vyhlášována slavnostní shromáždění, která může provázet i troubení na šofar, kající modlitba, vyznání hříchů, četba z Písma.

4. POSTNÍ DNY

Postní dny jsou v židovské tradici většinou připomínkou nějaké tragické historické události. Nejvýznamnější výjimkou je Jom kipur, který je dnem smíření a očišťování od hříchů. Nejdůležitějšími postními dny je právě Jom kipur a 9. av, v tyto dny se drží půst celých čtyřadvacet hodin (od západu slunce do západu slunce následujícího dne). V ostatní postní dny se půst zachovává pouze od východu do západu slunce téhož dne. Jom kipur je jediným dnem v roce, kdy je půst přikázán i o šabat, v ostatních případech se přesouvá na jiný den – většinou na den bezprostředně následující.

Liturgie postních dní se liší rozšířením Amidy, recitací selichot a četbou z Tóry. Liturgie Dne smíření a Devátého avu je natolik specifická, že se o ní zmíním v pojednání o těchto dnech.

²⁵ TJ Ber 8a; MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 259.

²⁶ Druhá část je citací z Ž 20, 1.

²⁷ KTaM I., str. 273.

²⁸ Ber 6b.

4.1. Zmínky o postních dnech v předexilním období

V knize proroka Jeremiáše máme zprávu o postním dni a shromáždění v Jeruzalémě, při kterém Báruch předčítal ze svitku slova, která Jeremiášovi zjevil Hospodin. Jeremiáš byl v té době uvězněn. Jeremiášovo poselství vyvolalo velké pobouření. O postním dnu je psáno toto:

„Ale ty jdi a ze svitku, do něhož jsi zapsal Hospodinova slova z mých úst, předčítej lidu v domě Hospodinově v den postu [בְּיּוֹם צוֹם], předčítej je i všem Judejcům, kteří přijdou ze svých měst.“ (Jr 36, 6)

„V pátém roce vlády Jójakíma, syna Jóšijášova, krále judského, v devátém měsíci, vyhlásili púst [קָרְאוּ צוֹם] před Hospodinem pro všechny lid v Jeruzalémě i pro všechny lid, který přicházel do Jeruzaléma z judských měst.“ (Jr 36, 9)

Jedná se o jediný záznam postního dne, který lze považovat za den pevně stanovený v kalendáři z předexilního období. Na žádném jiném místě ale není dokázáno jeho každoroční opakování. Může se také jednat o pozdější dodatek z doby, kdy postní dny již byly běžné. Četba svitku a jeho předání králi by tak bylo zasazeno do patřičného slavnostního rámce.

4.2. Den smíření

Den smíření, hebrejsky Jom kipur (יּוֹם כִּיפּוּר), slavený 10. tišri je jediným postním dnem, který je ustanoven přímo v Tóře. Proto má v židovské tradici největší vážnost a závaznost, je vlastně největším dnem celého kalendáře. Na rozdíl od Devátého avu je charakter Dne smíření slavnostní, nikoli smuteční. Patří mezi vysoké svátky. Lidé mají nosit sváteční, čisté šaty (Šab 119a). Pouze v Knize jubileí nacházíme jiné pojetí – Jom kipur byl podle ní stanoven na den, kdy se Jákob dozvěděl o smrti Josefově, je proto dnem plným smutku.²⁹ Oběť kozla stanovená v Tóře pak připomíná krev kůzlete, ve které Josefovi bratři namočili Josefův šat. Smuteční obřady o Dni smíření zachovávali karaité.

Je otázka, zda byl Jom kipur slaven již v předexilním období. Je velmi pravděpodobné, že alespoň podobná slavnost existovala, že Den smíření nebyl naprostou inovací v poexilní době. Zejména purifikační rituál popsán v Lv 16 existoval dříve, než byl spojen se slavením Dne smíření stanoveného na 10. tišri. Na základě dochovaného materiálu to ovšem nelze s jistotou rozhodnout.³⁰ Nutně musíme počítat s postupným vývojem.

Den smíření završuje Deset dní pokání, které navazují na Roš ha-šana. Hlavním tématem celého tohoto období je pokání, smíření s Bohem a lidmi (viz. kap. Posty stanovené rabíny, str. 31).

Ustanovení a příkazy o Dni smíření nacházíme v Lv 16; 23, 26-32 a Nu 29, 7-11. Tóra zakazuje jakoukoli práci (stejně jako na šabat) a příkazuje se *pokořovat* (עָנָה נַפְשׁוֹ – *ina nefeš*), stanovuje trest za porušení těchto nařízení – vyobcování z lidu (Lv 23, 29-30). Úsek v Nu 29, 8-11 stanovuje řád obětí na Jom kipur. Šestnáctá kapitola Třetí knihy Mojžíšovy obsahuje nařízení o smířících obřadech konaných jednou ročně v Chrámu – jak se má Áron

²⁹ KTaM II., str. 117, 118; Kniha jubileí, kap. 34, 17-19: „Jákob nařikal nad Josefem celý rok. Říkal: „Chci *také* sestoupit do hrobu v žalu nad svým synem.“ Proto je Izraelcům nařizeno, aby drželi smutek desátého dne sedmého měsíce, *tedy* v den, kdy zpráva, která způsobila pláč nad Josefem, došla k jeho otci Jákobovi, aby *potomci Izraele* vykonali smířící oběť mladého kozla, a *to* desátého dne sedmého měsíce, jednou za rok pro svůj hřích, neboť zarmoutili lásku svého otce Jákoba kvůli jeho synu Josefovi. Tento den je ustanoven, aby se v něm *všichni* rmoutili nad svým hřichem i nad všemi přestupky a nad každým poblouzením, a aby se v tomto dnu jednou za rok očišťovali.“

³⁰ *The interpreter's dictionary of the Bible*, str. 242, 243: „The question, e. g., of whether or not the Day of Atonement, the occasion of a set, public fast [...], was observed prior to the Exile, is one which cannot be answered on the basis of the available evidence. It is not likely, that such an observance was artificially invented by the circles responsible for the Priestly Code.“

připravit na vstup do svatyně, jak mají probíhat oběti. Jedná se o očišťování jednak svatyně, oltáře a stanu setkávání, jednak o očišťování lidu. Zcela ojedinělá jsou nařízení vybrat dva kozly, ze kterých se losem vybere jeden jako oběť za hřích pro Hospodina. Druhý kozel je určen Azázelovi. Áron na něj má vložít ruce, vyznat nepravosti Izraele a následně ho nechat vyhnat do pouště. V jubilejním roce je přikázáno troubit 10. tišri na šofar, vyhlásit tak milostivé léto, svobodu zotročeným a navrácení polí původním majitelům (Lv 25, 9.10).

V období druhého Chrámu již byl Den smíření slaven jako největší svátek v celém roce, s důrazem na chrámovou bohoslužbu, kdy velekněz (Áronův nástupce) jedinkrát za rok vstupoval do svatyně. V traktátu Ta'anit 8:4 a 30b–31a je zachycen zvyk, že dívky ve dva největší svátky roku – Jom kipur a 15. av³¹ - vstupovali v bílých šatech do vinic, tančily tam a oslovovaly jinochy, aby si získaly jejich náklonnost a vybraly si ženicha.

Biblický příkaz *pokořovat se* je rozveden v Mišně (Jom 8:11), kde máme vyjmenovány aktivity, které konkrétně jsou na Jom kipur zakázány. Talmud (Jom 76a-77b) potom hledá oporu pro tyto zákazy v Písmu. Za zákaz daný přímo Tórou (*mi-de-orajta*) je považován pouze zákaz jídla a pití, ostatní jsou rabínská ustanovení (*mi-de-rabanan*), která mají pouze oporu v Písmu. Trest vyobcování z lidu se proto vztahuje pouze na porušení postu. Celou diskusi s překladem a vysvětlivkami jsem zařadila pro přehlednost do dodatku k této práci (str. 47 - 52).

Bohoslužba na Jom kipur má mnohá specifika. V předvečer začíná bohoslužba obřadem Kol nidrej, který vlastně není liturgií, ale shromážděním rabínského soudu (*bejt din*). Ten prohlásí, že je dovoleno se modlit s hříšníky a zbavuje všechny závazků a slibů, které dali v předcházejícím roce Bohu. Během celého dne se recituje vyznání hříchů (*viduj*). Již v Talmudu je zachováno několik kratších forem vyznání hříchů (Jom 87b; TJ Jom 8:9, 45c). Vyznání hříchů ve formě abecedně řazeného „seznamu“ hříchů pochází z pozdější doby. Na Jom kipur se modlí Amida celkem pětkrát (arvit, šacharit, musaf, mincha, ne'ilat še'arim – zkráceně ne'ila). Recituje se mnoho selichot a rachamim (prosby o Boží slitování).

4.3. Čtyři postní dny zmíněné u proroka Zachariáše

Poexilní prorok Zachariáš se na dvou místech³² své knihy zmiňuje o postních dnech. Znamější je verš 19 z kap. 8:

כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת צוֹם הַרְבַּעִי וצוֹם הַחֲמִישִׁי וצוֹם
הַשְּׁשִׁירִי יְהוָה לְבֵית־יְהוָה לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׁמְחָה וּלְמַעֲרִים
טוֹבִים וְהָאֵמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְבֹּ

„Toto praví Hospodin zástupů: Půst čtvrtého, půst pátého, půst sedmého a půst desátého měsíce se judskému domu obrátí v radostné veselí a utěšené slavnosti. Jen milujte pravdu a pokoj!“

Je pronesen v kontextu zaslíbení obnovy Jeruzaléma, období pokoje, radosti a rozkvětu pro ty, kteří v něm žijí. Navíc v následujících verších téže kapitoly je přislíbeno obrácení národů a jejich příchod do Jeruzaléma, fakt, že i oni budou sloužit Bohu Izraele a nebudou již Izrael ohrožovat ani si ho chtít podmanit:

³¹ 15. av je dnes pouze polosvátkem, dnem, kdy se slaví mnoho svateb. Učenci v Talmudu (Ta'an 30b-31a) vyjmenovávají, co vše se v tomto dni událo, proč je vlastně dnem tak slavnostním. Nejdůležitější události jsou tyto: Příslušníkům různých kmenů Izraele bylo dovoleno se mezi sebou ženit a vdávat, kmeni Benjamín bylo dovoleno znovu vstoupit do společenství Izraele a také brát si ženy z ostatních kmenů, Židé na poušti přestali hromadně umírat, Židé mohli v tento den pohřbit své mrtvé po masakru v Betaru, který se podle tradice udál 9. avu.

³²Druhým místem je Zach 7, 1-7, viz. oddíl o 9. avu, str. 25.

„Toto praví Hospodin zástupů: Znovu budou přicházet národy a obyvatelé mnoha měst. Obyvatelé jednoho města půjdou do druhého a řeknou: „Pojďme si naklonit Hospodina, *pojďme* vyhledat Hospodina zástupů. Já půjdu také.“ A budou přicházet četné národy i mocné pronárody, aby hledaly v Jeruzalémě Hospodina zástupů a naklonily si ho.

Toto praví Hospodin zástupů: V oněch dnech se chopí deset mužů z pronárodů všech jazyků pevně cípu *roucha* jednoho Judejce a řeknou: „Půjdeme s vámi, slyšeli jsme, že s vámi je Bůh““ (Za 8, 20-23)

Čtyři postní dny, které Zachariáš vyjmenovává, jsou v židovské tradici chápány jako připomínka kritických událostí spojených s vpádem Babylóňanů a se zničením Jeruzalémského chrámu. Všechny čtyři se v židovské tradici dále rozvíjely a přijímaly nové obsahy, často s nimi byly spojovány další tragické události v dějinách Židů, ať už celonárodního nebo lokálního významu. Jedná se o dny 10. tevet (tj. desátý měsíc), 17. tamuz (tj. čtvrtý měsíc), 9. av (tj. pátý měsíc) a 3. tišri (tj. sedmý měsíc).

4.3.1. Desátý tevet

10. tevet (עשרה בטבת - *asara be-tevet*) připomíná počátek obležení Jeruzaléma Babylóňany r. 586 př. Kr. Tato událost je zaznamenána shodně ve 2 Kr 25, 1-2 a Jr 52, 4:

„V devátém roce *Sidkijášova* kralování, v desátém měsíci, desátého dne toho měsíce, přitáhl Nebúkadnesar, král babylónský, s celým svým vojskem proti Jeruzalému, položil se proti němu a zbudovali dokola obléhací val.“

Izraelský vrchní rabinát vyhlásil tento půst za *jom ha-kadiš ha-klali* (יום הקדיש הכללי) za oběti evropského holocaustu, což je příkladem nové interpretace a aktualizace biblických postních dní.

4.3.2. Sedmnáctý tamuz

17. tamuz (שבעה עשר בתמוז – *šiv'a asar be-tamuz*) připomíná prolomení hradeb Jeruzaléma babylónskými vojsky r. 586 př.Kr., které se ovšem podle biblického vyprávění stalo již 9. dne čtvrtého měsíce:

„Ve čtvrtém měsíci, devátého dne toho měsíce, kdy už tvrdě doléhal na město hlad a lid země neměl co jíst, byly hradby města prolomeny.“ (Jr 52, 6.7)

Zároveň však od zničení druhého chrámu připomíná den, kdy Titovy římské legie opět prolomily hradby Jeruzaléma v r .70 po Kr. Jeruzalémský talmud (TJ Ta'an 4:8, 68c) vysvětluje, že oba dva případy prolomení hradeb se udály téhož dne (17. tamuz), ale že Jeremiáš pro velikost svého zármutku uvedl dřívější den (9. tamuz). Babylónský Talmud (Ta'an 28b) naopak považuje datum uvedené Jeremiášem za správné. Druhé vyvrácení Jeruzaléma a Chrámu sahalo svými následky do současnosti, Chrám nebyl obnoven. Proto se zavedl postní den do kalendáře podle něj.

הובקעה העיר בי'ז הוה והכתיב בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר
וכתיב בתריה ותבקע העיר וגו' אמר רבא לא קשיא כאן בראשונה כאן בשניה
דתניא בראשונה הובקעה העיר בתשעה בתמוז בשניה בשבעה עשר בו

„Byly [hradby] města [Jeruzaléma] prolomeny sedmnáctého [tamuzu]? Vždyť je psáno: *Ve čtvrtém měsíci, devátého [dne toho] měsíce, doléhal na město hlad*³³, a hned nato je psáno: *a [hradby]*

³³ Jr 52,6.

města byly prolomeny atd.³⁴ Rava řekl: Není v tom žádný rozpor. Zde³⁵ [verš Písma odkazuje na to, když byl Chrám zbořen] poprvé, a zde³⁶ podruhé. Jak se učí v Barajtě: Poprvé byly [hradby] města prolomeny devátého tamuzu, podruhé sedmnáctého [dne] téhož měsíce.”

Podle Mišny (Ta'an 4:6)³⁷ se udála ještě čtyři další neštěstí v tento den: Mojžíš rozbil desky Zákona, když spatřil, jak Izrael uctívá modlu zlatého telete, byly zrušeny stálé oběti v prvním Chrámu, řecký velitel Apostomos spálil svitek Tóry, který napsal Ezdráš a který se uchovával v chrámovém nádvoří, v době řecké okupace vztyčil Apostomos v chrámě modlu.

Období tří týdnů mezi 17. tamuzem a 9. avem se svějí jako tři týdny smutku. Blíže o něm pojednávám v kapitole Posty stanovené rabíny, str. 32.

4.3.3. Devátý av

9. av (תשעה באב – *tiš'a be-av*) připomíná oba dva případy zničení Jeruzalémského chrámu (r. 586 př. Kr. Babylóňany a r. 70 po Kr. Římany).

První zničení Chrámu je v Písmu datováno různě - na 7. av (2 Kr 25, 8nn) a na 10. av (Jr 52, 12nn). Tato neshoda je také předmětem diskuse v talmudickém traktátu Ta'anit 29a, kde se učenci vrací k šesté mišně čtvrté kapitoly tohoto traktátu, kde je prostě konstatováno, že 9. avu byl poprvé i podruhé zničen Chrám.

חרב הבית בראשונה דכתיב ובחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה
למלך נבוכדנצר מלך בבל בא נבוזראדן רב שבחים עבד מלך בבל ירושלם וישרוף
את בית ה' וגו' וכתיב ובחדש החמישי בעשור לחדש היא שנת תשע עשרה למלך
נבוכדנצר מלך בבל בא נבוזראדן רב שבחים עמד לפני מלך בבל בירושלם וגו'
ותניא אי אפשר לומר בשבעה שהרי כבר נאמר בעשור ואי אפשר לומר בעשור
שהרי כבר נאמר בשבעה הא כיצד בשבעה נכנסו נכרים להיכל ואכלו וקלקלו
בו שביעי שמיני ותשיעי סמוך לחשכה הציתו בו את האור והיה דולק והולך
כל היום כולו שנאמר אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב והיינו דאמר רבי
יוחנן אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל
בו נשרף ורבנן אתחלתא דפורענותא עדיפא

„Chrám byl zničen poprvé³⁸. Neboť je psáno: *V pátém měsíci, sedmého dne toho měsíce, v devatenáctém roce vlády krále Nebúkadnesara, krále babylónského, přitáhl do Jeruzaléma Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, služebník babylónského krále. Vypálil Hospodinův dům atd.*³⁹ A také je psáno: *V pátém měsíci, desátého dne toho měsíce, v devatenáctém roce vlády krále Nebúkadnesara, krále babylónského, přitáhl Nebúzaradán, velitel tělesné stráže, který stával před králem babylónským, do Jeruzaléma atd.*⁴⁰ A v Barajtě se učí: Není možné říct, [že se to stalo] sedmého, vždyť [v Písmu] je už řečeno desátého. A není možné říct, [že se to stalo] desátého, neboť už je řečeno sedmého. Jak je to možné? Sedmého vstoupili pohané do chrámu a jedli tam a znesvěcovali ho po sedmý a osmý [den]. A devátého těsně před soumrakem v něm zapálili oheň a on hořel po celý den, neboť je řečeno: *Běda nám, neboť den se nachýlil a prodlužují se večerní stíny.*⁴¹ A

³⁴ Jr 52, 7.

³⁵ Tj. citace z Jeremiáše.

³⁶ V Mišně.

³⁷ חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב
בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות ובטל התמיד והובקעה העיר ושרף
אפוסטומוס את התורה והעמיד צלם בהיכל

³⁸ Zopakování úseku z Mišny, ke kterému se bude vztahovat další diskuse.

³⁹ 2 Kr 25, 8.9.

⁴⁰ Jr 52, 12.

⁴¹ Jr 6, 4.

na to myslel rabi Jochanan, když řekl: Kdybych žil v onom pokolení, stanovil bych [smutek] právě na desátý av, neboť většina chrámu shořela v ten den. A naši učitelé [říkají]: Začátek neštěstí je přednější.⁴²

Podruhé byl chrám zničen podle Josefa Flavia dne desátého avu, Talmud ale uvádí 9. av a stanovuje tento den jako připomínku obou churbanů. (Ta'an 4:6, 29a)

Není jisté, zda vůbec nebo jakým způsobem byl 9. av slaven po návratu z babylónského exilu do roku 70 po Kr. jako připomínka prvního churbanu. Ve druhé pasáži, ve které se Zachariáš zmiňuje o postních dnech, čteme:

„Čtvrtého roku vlády krále Dareia, čtvrtého dne devátého měsíce, totiž měsíce kislevu, stalo se slovo Hospodinovo k Zachariášovi. Tehdy poslal Bét-el Sar-esera s Regem-melekem a jeho muži, aby si naklonil Hospodina a aby se při domě Hospodina zástupů otázali kněží a proroků: Mám se nadále pátého měsíce oddávat pláči a odříkání, jak jsem to po léta činil?

I stalo se ke mně slovo Hospodina zástupů: Řekni všemu lidu země i kněžím: Když jste se postili a nařikali pátého a sedmého měsíce, teď už po sedmdesát let, postili jste se opravdu kvůli mně? A když jíte a pijete, nejíte a nepijete si pro sebe? Neprovolával Hospodin právě toto skrze dřívější proroky, když si ještě Jeruzalém a města kolem něho bydlily v klidu a obydlen byl Negeb i Přímořská nížina?“ (Za 7, 1-7)

Vyslání poselství je datováno velmi přesně, jedná se o rok 518 př. Kr., tedy více než dva roky poté, co začaly práce na obnově Jeruzalémského chrámu. Proto je otázka, se kterou muži z Bét-elu přichází, velmi logická. Půst pátého měsíce je připomínkou zboření chrámu a slavil se od odchodu do exilu. Nyní se ale již z exilu navrátili, Jeruzalém je znovu budován, postupuje i oprava Chrámu.

V příběhu není zachycena explicitní odpověď, zda půst byl zrušen nebo ne. Zachariáš odpovídá kritikou postu bez odpovídajícího vnitřního postoje a jednání k lidem podle Hospodinova Zákona. Moore přesto ve své knize uvádí⁴³, že zachovávaní všech čtyř postních dní bylo zrušeno a znovu obnoveno až po zničení druhého Chrámu Římany, kdy 9. av přijal nový význam připomínat i tento druhý churban.

Hlavním důkazem, který mluví pro to, že 9. av byl dodržován i před r. 70 po Kr. je zpráva o rabi Eli'ezerovi ben Cadokovi⁴⁴ v traktátu Ta'anit 12a:

דא'ר אליעזר בן צדוק אני מבני של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ודחינהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו'ט שלנו הוא

„Rabi Eli'ezer ben Cadok řekl: Já jsem jedním z potomků Sna'ava, syna Benjamínova.⁴⁵ Jednou připadl 9. av na šabat a my jsme posunuli [půst] na den po šabatu⁴⁶ a postili jsme se v ten den, ale nepostili jsme se až do konce, neboť [10. av] je pro nás svátkem.⁴⁷“

Mišna vyjmenovává ještě další tři neštěstí připisovaná tradicí na devátý av⁴⁸: Bůh rozhodl, že generace Židů vyvedených z Egypta nevstoupí do zaslíbené země (srov. Nu

⁴² 9. avu začal chrám hořet, proto je den smutku stanoven právě na tento den.

⁴³ MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 65.

⁴⁴ R. Eliezer ben Cadok žil v době, kdy po návratu z exilu byl Chrám již vystavěn a rituál v něm běžně fungoval. Přesto mluví o zachovávaní postu 9. avu.

⁴⁵ Tzn. z kmene Benjamínova.

⁴⁶ Na 10. av.

⁴⁷ Přinášeli v tento den dřevo na oltář v Chrámu.

⁴⁸ בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ וחרב הבית בראשונה ובשניה

kap.13 a 14), Římané dobyli kolem r. 135 Betar a zmasakrovali jeho obyvatele, Turnus Rufus srovnal zbytky Chrámu a jeho okolí se zemí.

Během dějin v diaspoře bylo k těmto událostem přidáno ještě několik dalších, nejvýznamnější je vypovězení Židů ze Španělska r. 1492. Obecně se stal tento den symbolem všech pronásledování a neštěstí, která židovský národ postihla.

Tento den má zejména smuteční charakter, proto rabíni nařizují, že všechna ustanovení týkající se smutku platí i pro devátý av, a to v traktátu Ta'anit 30a:

תָּרַךְ כָּל מִצְוֹת הַנְּהִיגוֹת בְּאֵבֶל נֹהֲגוֹת בְּטָב בְּאֵבֶל אֲסוּר בְּאֵבֶל וּבִשְׂחִיָּה וּבִסִּיכָה
וּבְנִעִילַת הַסַּנְדֵּל וּבְחִשְׁמִישׁ הַמָּטָה וְאֲסוּר לְקָרוֹת בְּתוֹרָה בְּנִבְיָאִים וּבְכַתּוּבִים
וּלְשָׁנוֹת בְּמִשְׁנָה בְּתַלְמוּד וּבְמִדְרַשׁ וּבְהַלְכוֹת וּבְאַגְדוֹת אֲבָל קוֹרָא הוּא בְּמִקּוֹם
שְׂאִינוֹ רְגִיל לְקָרוֹת וְשׁוֹנָה בְּמִקּוֹם שְׂאִינוֹ רְגִיל לְשָׁנוֹת וְקוֹרָא בְּקִינּוֹת בְּאִיּוֹב
וּבְדַבְרֵי הַרְעִים שְׁבִירְמִיָּה וְתִינוּקוֹת שֶׁל בֵּית רַבֵּן בְּטָלִין מְשׁוּם שְׁנֵאמַר פְּקוּדֵי
הַיְיָ יִשְׂרָאֵל מִשְׁמַחֵי לֵב

„Naši rabíni učili v Barajtě: Všechna příkázání, která se týkají smutku, se vztahují i na 9. av. Je zakázáno jíst, pít⁴⁹, mazat se olejem⁵⁰, nosit obuv a mít manželský styk. A je zakázáno číst v Tóře, Prorocích a Spisech a studovat mišnu, talmud, midraš, halachot a agadot. Ale ať [člověk] čte z Písma místa, která obvykle nečte, a studuje pasáže, které obvykle nestuduje⁵¹. Ať čte žalozpěvy, Joba a o neštěstích v [knize] Jeremiášově. A děti, které chodí do školy, ať se neučí, neboť je řečeno: *příkazy Hospodinovy jsou přímé, jsou radostí srdci*⁵².“

(Následuje ještě dodatek rabiho Jehudy, který učí, že člověk nemá číst a studovat ani to, co nečte a nestuduje běžně, a opakuje, které pasáže z Písma jsou vhodné ke čtení na 9. av - shodně s Barajtou).

Je také zvykem zdržet se práce a vyřizování obchodů (člověk, který pracuje na 9. av, nebude mít ze své námahy užitek – Ta an 30b). Zbožní Židé také v noci 9. avu spávali na zemi a postili se až do 10. avu, neboť Chrám hořel až do tohoto dne. Jíst maso a pít víno je až do odpoledne 10. avu zakázáno všem.

V židovské tradici je zároveň zakotvena naděje, že 9. av bude i dnem největší radosti po příchodu Mesiáše, kdy bude chrám opět obnoven. Pramenem je výše citovaný verš z proroka Zachariáše (Za 8, 19). V Jeruzalémském Talmudu je dokonce vysloveno očekávání, že Mesiáš se narodí právě 9. avu (TJ Ber 2:4)

Liturgie 9. avu vyjadřuje smuteční charakter tohoto dne. Večer všichni shromáždění v synagoze sedí na nízkých stoličkách za slabého osvětlení, čtou se Žalozpěvy. Ranní modlitba se koná bez talisu a tfilin, ty se užívají až při bohoslužbě mincha. Recituje se mnoho kinot, které připomínají různé tragické události a neštěstí v dějinách Židů. Stejně jako v ostatní postní dny se předčítá z Písma a modlitba osmnácti požehnání (Amida) je rozšířena.

4.3.4. Třetí tišri (Com Gedalja)

Com Gedalja (צוֹם גְּדַלְיָה) je pamětním dnem zavraždění Gedalji ben Achikama, místodržícího v Jeruzalémě dosazeného Babylóňany. Zmínky o něm nacházíme v Písmu na několika místech (Jr 39, 14; 40, 5 – 41, 3; 2 Kr 25, 22-26). O jeho smrti se však dovídáme pouze to, že byl zavražděn v sedmém měsíci (tišri) – srov. Jr 41, 1.2; 2 Kr 25, 25. Konkrétní den je podle tradice třetí den tohoto měsíce, je uveden v Talmudu (RH 18b):

(Ta'an 4:6) וּנְלַכְדָּה בֵּיתָר וּנְחַרְשָׁה הָעִיר

⁴⁹ Jíst a pít není tomu, kdo truchlí přísně zakázáno. Tato praxe má ale vzory v Písmu.

⁵⁰ Mesorat ha-Šas emenduje: „je třeba číst: mýt se a mazat se olejem“ (צָל וּבְרַחֲצָה וּבִסִּיכָה)

⁵¹ Námaha, kterou vynaloží, vyrovná radost, kterou studium působí.

⁵² Ž 19, 9.

צום השביעי זה ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ומי הרגו ישמעאל
בן נתניה הרגו ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו

„Půst sedmého [měsíce]: to je třetího tišri, den, kdy byl zabit Gedalja ben Achikam. A kdo ho zabil? Jišma'el ben Netanja ho zabil. [A to, že byl na jeho památku vyhlášen půst] tě učí, že smrt spravedlivých je stejně závažná jako spálení Domu našeho Boha.“

4.4. Ta'anit Ester

Ta'anit Ester (תענית אסתר) je postním dnem zachovávaným den před svátkem Purim, tedy 13. adaru. Připadá-li 13. adar na šabat, půst se překládá na předcházející čtvrtek (aby půst předcházel slavení svátku). V přestupném roce se slaví ve druhém měsíci adaru.

Tento postní den připomíná třídní půst královny Ester, který vyhlásila pro Židy v Súsách než požádala krále o slyšení:

„Ester dala odpověď Mordokajovi: „Jdi, shromáždí všechny židy, kteří jsou v Šúšanu, a postěte se za mne. Nejezte a nepijte po tři dny, v noci ani ve dne. Také já a mé dívky se budeme takto postit. Potom půjdu ke králi, třebaže to není podle zákona. Mám-li zahynout, zahynu.“ (Est 4, 15.16)

Původně se nepřipomínal těsně před svátkem Purim, naopak půst byl 13. adaru zakázán, neboť na tento den připadala připomínka vítězství makabejských nad Nikánorem a jeho lidmi, jak je to zapsáno v *Megilat ta'anit* (viz. také Sof 14:4) Ve traktátu Sofrim 21:1 je také zachycen zvyk rabínů na západě, tj. v Erec Jisrael, postit se po svátku Purim, a to v pondělí, čtvrtek a následující pondělí, pro připomínku tří dnů, kdy se postila Ester a ostatní Židé.

První zmínka o postním dni před Purimem, 13. adaru, je až z 8. století. Je zde odkaz na výrok Šmu'ela b. Jicchaka, že třináctý den měsíce adaru je dnem veřejného shromáždění (Meg 2a) a na biblický verš Est 9, 16.17 („*I ostatní židé v krajinách králových se shromáždili, aby se postavili na obranu svých životů a zajistili si klid od svých nepřátel [...] Bylo to třináctého dne měsíce adaru a čtrnáctého dne byl klid.*“) s vysvětlením, že účelem shromáždění byla veřejná modlitba a půst. Maimonides uznává veřejný půst dne 13. adaru s odkazem na Est 9, 31 („*[...] stejně stanovili pro sebe i své potomky zachovávat jejich posty a nářky.*“).

5. MEGILAT TA'ANIT

Z hlediska našeho tématu je pozoruhodné i tento drobný spis z 1. – 2. stol. po Kr. Jeho název - *Postní svitek* (מגילת תענית) - je poněkud zavádějící. Obsahuje totiž naopak seznam dní, ve kterých je půst zakázán. Jedná se o třicet pět⁵³ dní z období před druhým churbanem, na které připadají důležitá vítězství a šťastné události v historii Židů. Byly slaveny jako menší svátky; po všechny tyto dny – a také den jim předcházející a po nich následující - byl zakázán půst, ve čtrnácti z těchto dní bylo zakázáno i truchlit za zemřelé⁵⁴.

Megila je ve většině edic rozdělena na dvě části – vlastní aramejský text a dodatek s komentářem sepsaný hebrejsky. Aramejský text je výčtem zmíněných svátečních dní se

⁵³ EJ uvádí 36 dní (viz. EJ, vol. 11, sloupec 1230 - 1231, heslo *Megillat ta'anit*).

⁵⁴ Je zajímavé, že *Megilat ta'anit* byla zapsána v době, kdy ještě jiná halachická díla pravděpodobně zapisována nebyla, neboť písemné zachycení ústního zákona bylo zakázáno. Stalo se to pravděpodobně proto, aby si Židé byli schopni jednotlivé dny zapamatovat. Viz. *Talmud bavli: The Gemara: The classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation, as an aid to Talmud study*, ed. HERSH GOLDWURM, Brooklyn, New York: Mesorah publications, traktát Šabat 13b², pozn. 20. V Talmudu je *Megilat ta'anit* několikrát zmíněna coby všeobecně známý text (např. Ta'an 2:8, Eruv 62b, TJ Meg 70c).

stručným uvedením události, která se v ten který den připomíná. Je řazen podle kalendáře, nikoli podle chronologického sledu událostí. Megila je proto rozdělena do dvanácti kapitol, které odpovídají dvanácti měsícům v roce, od nisanu po adar.

Některé události zaznamenané v Megile nejsou doloženy v jiném prameni a nelze identifikovat, o jakou událost se přesně jedná, a určit její dataci. Velká část šťastných událostí, které jsou důvodem svátečních oslav, spadá do hasmoneovského období. Jsou jimi například:

- 23. ijar: obránci jeruzalémské pevnosti Akra, poslední syrské bašty v Judsku, obležení Šimonovými bojovníky se vzdali a opustily Jeruzalém. Jednalo se o rok 141 př. Kr. (srov. 1 Mak 13, 49-53)
- 14. sivan – dobytí pevnosti Cur (Bet-cur) Šimonem Makabejským (srov. 1 Mak 11, 65-66; 14, 33)
- 15. a 16. sivan – dobytí Bet Šeanu a Jizreelského údolí syny Jana Hyrkána (AJ 13, 280; BJ 1, 66)
- 25. chešvan – dobytí Samaří Janem Hyrkánem a jeho syny (BJ 1, 64-65; AJ 13, 275-81)
- 21. kislev – zničení samaritánského chrámu Janem Hyrkánem (AJ 13, 255-266)
- 25. kislev – Chanuka, slavnost zasvěcení Chrámu r. 164 př. Kr.
- 28. švat – vyhnání Antiocha⁵⁵ z Jeruzaléma
- 13. adar – porážka syrského vojevůdce Níkánora v bitvě u Adasy r. 161 př. Kr. (1 Mak 7; 2 Mak 15)

Důležité jsou také události příznivé Židům z období římské nadvlády nad Judskem a úspěchy při protirímském povstání, a to například:

- 3. kislev – obrazy císaře odstraněny z chrámového nádvoří (BJ 2, 169-174)
- 22. švat – odvolání Caligulova ediktu prikazujícího vztyčit v Chrámě jeho sochu (BJ 2, 184-203)
- 25. sivan – odstranění výběrčích daní z Judska a Jeruzaléma, pravděpodobně r. 66; tato událost je zmíněna v řeči krále Agripy (BJ 2, 345-401)
- 17. elul – odchod Římanů z Jeruzaléma (není jasné o jakou událost se jedná)

Nejpozdější události (po r. 67) jsou 12. adar, tzv. Trajánův den, a 28. adar, podle dodatku den zrušení Hadriánova ediktu.

Z hlediska studia historie má *Megilat ta'anit* velký význam, neboť umožňuje srovnání událostí a datace, které uvádí Josef Flavius.

5.1. Autorství

Podle tanaitských pramenů - Barajty v traktátu Šabat 13b - je autorem Chananja ben Chizkija ben Garon, který žil asi sto let před druhým churbanem. Citovaná pasáž navazuje na mišnu, ve které se zmiňují ustanovení vynesena v jediný den učenci, kteří se shromáždili v domě rabi Chananji ben Chizkiji.

תִּרְמִי כְּתָב מִגִּילַת תְּעֵנִית אֲמָרוּ חֲנַנְיָה בֶּן חֲזַקְיָה וְסִיעֵתוֹ שֶׁהָיוּ מִחֲבָבִין אֶת הַצְּרוֹת
אָמַר רִשְׁבֵּיג אָף אֲנוּ מִחֲבָבִין אֶת הַצְּרוֹת אֲבָל מָה נַעֲשֶׂה שְׂאֵם בְּאֲנוּ לְכַתּוֹב אֵין אֲנוּ
מִסְפִּיקִין דָּא אֵין שׁוֹטָה נִפְגַּע דָּא אֵין בֶּשֶׂר הֵמָּת מִרְגִּישׁ בְּאִיזְמַל

„Rabíni učí v Barajtě: Kdo napsal *Megilat ta'anit*? Řekli: Chananja ben Chizkija a jeho druhové, kteří zakoušeli trápení. Raban Šimon ben Gamaliel⁵⁶ řekl: Také my zakoušíme trápení, ale co můžeme dělat? Neboť kdybychom zapsali [všechny dny, kdy jsme byli vysvobozeni], nestačili

⁵⁵ Pravděpodobně Antiochos VII. Sidetes, viz. AJ 13, 245.

⁵⁶ Žil ve druhé generaci učenců po zničení Chrámu, v páté generaci po r. Chananjovi.

bychom [je všechny slavit]. Jiný důvod [proč nezapisujeme dny vysvobození]: Hlupák není zasažen⁵⁷. Další důvod: Tělo mrtvého necítí skalpel⁵⁸“

V dodatku k Megile je ale jako autor uveden Eli'ezer ben Chananja (syn Chananji ben Chizkiji), podle Josefa Flavia jeden z vedoucích povstalců proti Římanům⁵⁹. V tomto případě by byl účel sepsání díla pravděpodobně podpořit odvahu a posílit víru ve vítězství povstání.

Kompilace Megily byla tedy patrně započata Chananjou ben Chizkijou v prvním desetiletí křesťanského letopočtu a byla dále doplňována. Ustálení do nynější podoby proběhlo kolem roku 70 po Kr., některé dny byly přidány ještě později, nejpozději však v období Bar Kochbova povstání.

V době po uzavření Talmudu k ní byl připojen hebrejský dodatek (scholion), který byl založen na První knize Makabejské, talmudickém materiálu a jiných ústních tradicích. Kopisté a editoři jej dále doplňovali o poznámky a vysvětlivky, tímto způsobem se vyvinuly dvě hlavní verze – sefardská a italská. Historická hodnota dat uvedených v dodatku je velmi omezená.

5.2. Anulování Megilat ta'anit

Zákazy postů podle Megily byly dodržovány zhruba do 3. století, potom byla její platnost v podstatě anulována, výjimkou zůstává Chanuka a Purim. V Babylónském talmudu⁶⁰ (RH 18b – 19b) je o zrušení Megily zaznamenána rozsáhlá diskuse právě s tímto závěrem. Diskuse je založena na verši Za 8, 19, zrušení Megily je vztaheno k události druhého churbanu. Překlad této diskuse s poznámkami uvádím pro přehlednost v dodatku této práce (str. 52 - 56)

Šulchan aruch zrušení závaznosti Megily explicitně potvrzuje (ŠA, OCh 573:1), nemění nic na rozhodnutí talmudických učenců:

הלכתא בטלה מגלת תענית וכל הימים הכתובים בה מותר להתענות בהם וכ'ש
לפניהם ולאחריהם חוץ מחנכה ופורים שאסור להתענות בהם בעצמם אבל לפניהם
ולאחריהם מתר ויט ור"ח מתרים לפניהם ולאחריה [...]”

„[Platí] ustanovení: *Megilat ta'anit* byla anulována; ve všech dnech, které jsou v ní zapsané, je dovoleno se postit, a také [ve dnech] před nimi a po nich, kromě Chanuky a Purimu, o nichž samých je zakázáno se postit, ale [ve dnech] před nimi a po nich je [to] dovoleno, také v případě šabatů, svátků a prvních dnů v měsíci je dovoleno se [ve dnech] před nimi a po nich postit. [...]”

6. POSTY STANOVENÉ RABÍNY⁶¹

V průběhu času se stalo zvykem postit se ještě v další postní dny a při různých dalších příležitostech. Tyto posty jsou většinou kodifikovány v právním kodexu Josefa Kara *Šulchan aruch*, který byl s dodatky Moše Iserlise (*Mapat ha-šulchan*) přijat jako závazný pro aškenázské i sefardské židovské obce. Materiál je zde systematicky utříděn podle jednotlivých témat. Pravidla pro posty (*hilchot ta'anit*) jsou soustředěna v části Orach chajim, paragraf 562 – 580, další ustanovení jsou zmíněna u jednotlivých dní (Jom kipur, 9. av, apod.) nebo tématických okruhů, ke kterým se vztahují bezprostředně.

⁵⁷ Hlupák si není vědom nebezpečí, která ho obklopují, nedokáže proto ani ocenit, když je z nich vysvobozen.

⁵⁸ Velké množství utrpení činí netečnými, jako je mrtvé tělo necitlivé vůči bolesti.

⁵⁹ BJ 2, 409.

⁶⁰ Srov. TJ Ta an 2:13, 66a.

⁶¹ V této kapitole vycházím zejména z Talmudu a kodexu *Šulchan aruch*, neboť jsou základními normami rabínského judaismu. Z důvodu rozsahu práce již nepřihlížím k ostatním autoritám.

Posty stanovené rabíny trvají vždy jen od svítání do soumraku (do okamžiku, kdy vyjdou první hvězdy), nebo se jedná pouze o půst částečný (např. od masa a vína). Postní dny nebo celá období mají vždy vážný charakter, v popředí náboženského života je téma pokání, obrácení k Bohu a prosby k němu. Rabínské posty nejsou ovšem zdaleka všeobecně rozšířeny. Často je zachovávali pouze zvlášť horliví jedinci.

6.1. Posty vážící se k biblickým svátkům nebo postním dnům

Vazba pozdějších postů k biblickým svátkům nebo postním dnům je velmi častá. Rabínské posty v mnoha případech jsou přípravou uschopňující hluboké prožití těchto dní, v případě radostných svátků mohou být pokáním za možná přestoupení během svátku. Tato vazba má často své zakotvení již v Bibli, i když nepřímé.

6.1.1. Deset dní pokání

Deset dní pokání (עשרת ימי תשובה - *aseret jmej tešuva*) je období mezi Roš ha-šana a Dnem smíření včetně, tj. 1. –10. tišri. Je to doba pokání, vyznání hříchů, smíření s Bohem. Podle židovské tradice je o Roš ha-šana otevřena Kniha života, ale definitivně je zpečetěna až na Jom kipur, proto ještě člověk během dní mezi nimi může získat Boží odpuštění a být ještě do této knihy zapsán. Jako nejvhodnější doba pro pokání je toto období zmíněno i v Talmudu v traktátu Roš ha-šana⁶², kde učenci vedou diskusi, jaký je rozdíl mezi komunitou a jednotlivci, co se týče definitivnosti rozhodnutí Božího soudu. Na společenství vztahují verš Dt 4, 7: „*Neboť jakému velkému národu jsou bohové tak blízko, jako je [nám] Hospodin, náš Bůh, kdykoli k němu voláme?*“. Odvozují z něj, že Bůh může změnit svůj rozsudek nad společenstvím, kdykoli se k němu obrátí. Na jednotlivce vztahují verš Iz 55, 6: „*Hleďte Hospodina, když je možno ho najít, volejte ho, když je blízko.*“ V tomto verši je čas, kdy je možné se Hospodina dovolat, omezen. Proto kladou otázku, kdy může člověk (jednotlivec) najít slitování u Boha, a jeden z nich odpovídá, že tou dobou je právě deset dní mezi Roš ha-šana a Jom kipurem.

Charakter těchto dní se promítá také do liturgie, a to zejména změnami v modlitbě Osmnácti požehnání, do které jsou vloženy prosby o zapsání do Knihy života, dále recitací Avinu Malkejnu (kromě šabatu) a selichot před modlitbou šacharit. Je záslužné se postit, více se modlit, studovat Tóru a konat dobré skutky⁶³.

Do deseti dnů pokání spadá i Com Gedalja (3. tišri – viz. str. 28) Výjimečný je také den 9. tišri, kdy rabíni naopak půst nedoporučují. Je to patrné z talmudického textu RH 9a – 9b, na němž staví i další tradice. Explicitně je potom zákaz postu (resp. příkaz jíst) v předvečer Roš ha-šana formulován v ŠA, OCh 604:1:

מצוה לאכול בערב יום הכפורים ולהרבות בסעודה: הנה ואסור להתענות בו אפי'
תענית חלום [...]

„Je přikázáno jíst v předvečer Jom ha-kipurim a pořádně se při hostině najíst. Poznámka⁶⁴: Je zakázáno se v něm postit, dokonce i ta'anit chalom [...]“⁶⁵

6.1.2. Měsíc elul

Stalo se zvykem postit se co nejvíce dní v průběhu měsíce elul, samozřejmě o dnech, kdy je půst dovolen. Tento měsíc bezprostředně předchází měsíci tišri, tedy i Novému roku a

⁶² RH 18a.

⁶³ Pro celý odstavec viz. ŠA, OCh 528:1-3; 602-603.

⁶⁴ Jedná se o dodatky Moše Iserlise, které jsou v hebrejštině nazývány *hagahot*.

⁶⁵ Člověk by dokonce měl omezit studium Tóry, aby se mohl dobře najíst a napít. Viz. *Sefer Mišna berura ve-hu peruš jafe u-menupe al Šulchan aruch Orach chajim [MB]*, Machon da'at Josef, 1994, sv. 6, str. 184.

Dni smíření, proto je doporučováno připravovat se na tyto důležité dny soustředěně, konat pokání.

6.1.3. Půst po svátcích Pesach a Sukot

Po svátcích Pesach a Sukot je půst doporučován na první pondělí, čtvrtek a pondělí následující⁶⁶, jako pokání za hříchy, kterých se člověk mohl dopustit ve stavu opilosti nebo v nestřídmosti během svátku⁶⁷. Proč se jedná právě o tyto dva svátky, vysvětluje Eisenstein tak, že o těchto svátcích je nebezpečí hříchu největší. Jiné svátky trvají kratší dobu (jeden nebo dva dny) nebo se při nich pracuje (Chanuka).⁶⁸

Tato praxe je zakotvena také v kodexu *Šulchan aruch*, OCh 492:

יש נוהגים להתענות שני וחמישי ושני אחר חג הפסח וכן אחר חג הסוכות וממתינים
עד שיעבור כל חדש ניסן ותשרי ואז מתענים [...]

„Je zvykem postit se v pondělí, čtvrtek a pondělí [následující] po svátku Pesach a také po svátku Sukot. Čekáme, až přejde celý měsíc nisan a tišri, a potom se postíme. [...]“

Jak vidíme z citace bylo v sefardské oblasti zvykem začít se postit až po Roš chodeš následujících měsíců (ijar a chešvan)⁶⁹. Moše Iserlis naproti tomu dodává, že aškenázským zvykem je začít se postit v pondělí, které bezprostředně následuje Pesachu a Sukot.

6.1.4. Tři týdny smutku mezi 17. tamuzem a 9. avem

Období mezi 17. tamuzem a 9. avem⁷⁰ se světí jako tři týdny smutku. Nazývá se také *bejn ha-mecarim* (בין המצרים), tzn. „mezi úžinami“. Je to období hlubokého smutku nad zbořením Chrámu.

Dodržují se během něho smuteční omezení jako např. zřeknutí se stříhání vlasů, holení, poslouchání hudby a provozování jiné zábavy, kupování a nošení nových šatů, slavení svateb. Nejí se nové ovoce, nad kterým by se muselo pronést požehnání *Še-hechejanu*. Od prvního avu se tato ustanovení ještě zpříšňují. V následujících devíti dnech se nejí masité pokrmy ani se nepije víno (kromě šabatu). Tři šabaty, které se slaví v tomto období se nazývají tradičně aramejsky „tři šabaty trápení“ (תלת דפורענותא - *tlat de-furanuta*).

V *Šulchan aruchu* je o tomto období zmínka v OCh 551:16, kde je ovšem tento zvyk pouze stručně konstatován.

6.1.5. Malý den smíření

Jom kipur katan (יום כיפור קטן) je dnem slaveným vždy před Roš chodeš. Jeho náplní je půst, pokání a recitace selichot, půst není ale zdaleka tak přísný jako o vlastním Dni smíření – není obecně závazný a dodržovali ho pouze zvláště zbožní Židé. Půst končí po modlitbě mincha. Zvyk slavit tento den vznikl relativně pozdě, není vůbec zmíněn v *Šulchan aruchu*. Pravděpodobně jej začali dodržovat kabalisté v Safedu na konci 16. století v kruhu kolem Moše Cordovera. Jicchak Luria ho uvádí ve svém siduru *Seder ha-tefila*⁷¹. Když Roš chodeš připadne na šabat, je Jom kipur katan přesunut na předcházející čtvrtek. Je spojován

⁶⁶ Pro tyto tři po sobě jdoucí dny se používá také zkratka ב'ה'ב, která odkazuje na druhý (pondělí), pátý (čtvrtek) a druhý den v týdnu podle židovského kalendáře.

⁶⁷ Podobný motiv se nachází už v Bibli, srov. Jb 1, 4-5.

⁶⁸ J. D. EISENSTEIN, *Ocar dinim u-minhagim*, Brodway, New York: Hebrew publishing company, 1928, p. 35.

⁶⁹ O šabatu, který předchází prvnímu postnímu pondělí se recituje požehnání k této příležitosti, člověk se může rozhodnout, zda se k postu zaváže nebo ne.

⁷⁰ O těchto dnech viz. kap. Postní dny, str. 24 – 27.

⁷¹ Podle JE, heslo YOM KIPPUR QATAN (autoři J. Jacobs a J. D. Eisenstein).

také se symbolikou ubývání Měsíce a jeho spojení s vyhnanstvím *šechiny* a mezi dorůstáním Měsíce a obnovenou dokonalostí *šechiny*.

6.1.6. Půst prvorozených

Tento půst zachovávají všichni prvorození muži v den před pesachovou hostinou. Hebrejsky se nazývá *תענית בכורים* (*ta'anit bechorim*). Připomíná záchranu prvorozených Hebrejů před desátou smrtící ranou, která na prvorozené dopadla v Egyptě (srov. Ex 12, 29) a jejich zasvěcení Hospodinu (srov. Ex 13, 1–16). V traktátu Sofrim⁷² je pak zmíněn i zvyk zvláště zbožných Židů postit se v den před pesachem a praktický dopad tohoto postu, totiž že ti, kdo se postili, jedí pesachovou hostinu a macesy s chutí a zkráší tím tuto micvu⁷³.

6.2. Ostatní posty v průběhu roku

6.2.1. ŠOVAVIM TaT (שׁוֹבְבִים תַּת)⁷⁴

Tento název je akrostichem složeným z počátečních písmen názvů prvních osmi parašijot z knihy Exodus⁷⁵, které se čtou v zimním období mezi Chanukou a svátkem Purim. V přechodném roce se stalo zvykem postit se po osm čtvrtků v týdnech, kdy se čtou tyto parašijot, a recitovat kající modlitby selichot (u aškenázských Židů při ranní bohoslužbě, v sefardském ritu při odpolední). Důvodem podle Eisensteina je fakt, že přechodný rok je delší a mezi třídními sérii postů po Sukot a Pesachu je dlouhá doba a udá se více neštěstí, dále že podle dávných učenců těhotné ženy v přechodném roce častěji přišli o dítě, které čekaly, dále že v tomto období bylo více nemocí a epidemií, zvláště mezi dětmi.

Tento zvyk se rozšířil i na ostatní roky, a to tak, že v obyčejném roce se postí pouze šest týdnů (שׁוֹבְבִים - ŠOVAVIM) a v přechodném roce celých osm týdnů (שׁוֹבְבִים תַּת – ŠOVAVIM TaT).

V obcích severoafrických se půst zachovával i po osm pondělků tohoto období. Posty ani kající modlitby se nekonaly, případně-li postní čtvrtky na Roš ha-šana.

6.2.2. Různé dny připomínající utrpení a tragické události v židovské historii

Půst o těchto dnech ovšem nebyl vnímán jako všeobecně závazný a mezi lidmi se jeho dodržování příliš nerozšířilo. Jejich seznam se stručným odkazem na událost, kterou připomínají, je obsažen již na konci *Megilat ta'anit*⁷⁶, s drobnými změnami⁷⁷ je pak uveden v kodexu *Šulchan aruch* (OCh 580:2). Daná událost je k příslušnému datu ve velké většině případů přiřazena tradicí. V následujícím výčtu budu vycházet ze seznamu v *Šulchan aruchu*⁷⁸. Místo citace příslušného úseku a přesného překladu jsem zvolila raději přehledný výčet postních dní s rozvedenější charakteristikou události, kterou připomínají a odkazy na místo v Bibli nebo Talmudu, kde jsou zmíněny.

⁷² Sof 21:3. Tato halacha se zabývá faktem, že v měsíci nisanu se nedrží žádné posty – kromě prvorozených a zvláště horlivých Židů, kteří se postí v den předcházející pesachu.

⁷³ Ze stejného důvodu se postili někteří zvláště zbožní Židé v den před šabatem (viz. ŠA, OCh 249, 3).

⁷⁴ EISENSTEIN, *Ocar dinim u-minhagim*, str. 403 – 404. Autor příslušného hesla v EJ (vol. 14, sloupec 1460) se odvolává právě na tento pramen, ale značně zkresluje údaje v něm uvedené.

⁷⁵ שמות: וארא: בא: בשלח: יתרו: משפטים: תרומה: תצווה:

⁷⁶ A. NEUBAUER (ed.), *Medieval jewish chronicles and chronological notes II [MJCh]*, Oxford: Clarendon press, 1895, str. 23 – 25.

⁷⁷ V seznamu v MT jsou zahrnuty i čtyři postní dny zmíněné u Zachariáše (17. tamuz, 9. av, 3. tišri, 10. tevet). Ostatní odlišnosti uvádím v poznámkách k jednotlivým dnům.

⁷⁸ Přihlížím také k tradičnímu komentáři *Mišna berura*, in: *Sefer Mišna berura ve-hu peruš jafe u-menupe al Šulchan aruch Orach chajim [MB]*, Machon da'at Josef, 1994, sv. 6, str. 133 - 134. Obsahuje text ŠA, OCh s několika tradičními komentáři.

- 1. nisan: Zemřeli Áronovi synové, Nádab a Abihú – byli pozřeni ohněm, když přinesli do svatyně oheň, který neodpovídal rituálním předpisům (srov. Lv 10, 1-7).
- 10. nisan: Zemřela Mirjam, sestra Mojžíšova (srov. Nu 20, 1) a zmizela studna, která doprovázela Izraelity při cestě pouští⁷⁹ (srov. Ta'an 9a, Šab 35a).
- 26. nisan⁸⁰: Zemřel Jozue, syn Núnův (srov. Joz 24, 29-30; Sd 2, 8-9).
- 10. ijar: Zemřel Elí a jeho synové Chofní a Pinchas a Pelištejci se zmocnili Schrány smlouvy (srov. 1 S 4, 1-18).
- 28. ijar⁸¹: Zemřel prorok Samuel (srov. 1 S 25, 1; 28, 3).
- 23. sivan: Obyvatelé Severního království (Izraele) přestali přinášet do Chrámu v Jeruzalémě obětí prvotin za vlády Jarobeáma (srov. 1 Kr 12, 25-33).
- 25. sivan: R. Šimon ben Gamliel, r. Jišma'el ben Eliša a r. Chanina byli popraveni.
- 27. sivan: R. Chanina ben Teradjon byl upálen Římany, protože porušil Hadriánův zákaz studia Tóry. Byl upálen zavnutý do svitku Tóry (srov. AZ 17b, 18a).
- 1. av: Zemřel Áron (srov. Nu 20, 22-29).
- 18. av⁸²: V době vlády Achazovy bylo uhašeno západní světlo v Chrámu (srov. 2 Kr 16, 1-19).
- 17. elul⁸³: Zvědové poslaní prozkoumat zaslíbenou zem zemřeli na mor (srov. Nu 14, 36-38).
- 5. tišri: Zemřelo dvacet Židů, rabi Akiva byl uvězněn Římany a následně krutě umučen (srov. Ber 61b, San 12a).
- 7. tišri⁸⁴: Bůh rozhodl, že Izraelité budou zahubeni mečem, hladem a morem kvůli události se zlatým býčkem.⁸⁵
- 7. chešvan⁸⁶: Nebukadnesar dal oslepit krále Sidkijáše poté, co před jeho očima nechal usmrtit jeho syny (srov. 2 Kr 25, 6-7; Jr 52, 9-11).
- 28. kislev⁸⁷: Jehojákím spálil svitek, který zapsal Baruch podle toho, co mu diktoval Jeremiáš (srov. Jr 36, 21-24).
- 8. tevet⁸⁸: Tóra byla za vlády Ptolemaia přeložena do řečtiny, svět byl po tři dny zahalen temnotou⁸⁹.
- 9. tevet: Událost tohoto dne není známá, v *Kol bo*⁹⁰ je zmíněna smrt Ezdráše.
- 5. švat⁹¹: Spravedliví, kteří žili za doby Jozuovy, zemřeli (srov. Sd 2, 7-10).
- 23. švat: Izraelité se shromáždili k boji proti kmeni Benjamín (srov. Sd 20).

⁷⁹ Podle tradice byla totiž zázračná studna stvořena pro zásluhy Mirjam již v posledních chvílích stvoření světa. Tato studna pak doprovázela Židy na poušti, dávala jim vodu i vláhu pouštní krajiny. Po zprávě o smrti Mirjam následuje bezprostředně zpráva o tom, že pospolitost neměla vodu (Nu 20, 1-2) Proto bylo s její smrtí spojeno i zmizení zázračné studny.

⁸⁰ Nebo 28. nisan, viz. MB, sv. 6, str. 133.

⁸¹ V MT je uveden 27. nebo 29. ijar, viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 23.

⁸² Nebo 17. av, viz. MB, sv. 6, str. 133.

⁸³ V MT je uveden 7. elul, viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 24, srov. také MB, str. 133.

⁸⁴ Nebo 6. tišri, viz. MB, sv. 6, str. 134.

⁸⁵ V MT po tomto datu následuje ještě 10. tišri, kdy Bůh byl usmířen v záležitosti s býčkem. Viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 24.

⁸⁶ V MT je uveden 6. chešvan, viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 24.

⁸⁷ V MT je uveden 7. kislev, viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 24.

⁸⁸ Podle MT 7. nebo 8. tevet, viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 24.

⁸⁹ Proč byl tento fakt považován za příčinu stanovení postního dne, vysvětluje Moore takto: „The Greek translation put the Law into the hands of the Gentiles, and particularly of the Christians, who claimed it as their Scripture and interpreted it to support their doctrine. This experience made the Jews more careful to guard the traditional law by prohibiting putting it into writing.“ MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 68. Srov. také Sof 1:7, kde je přeložení Tóry do řečtiny svou závažností přirovnáno k vytvoření zlatého býčka u Sinaje.

⁹⁰ Podle MB, sv. 6, str. 134.

⁹¹ V MT je uveden 8. švat, viz. NEUBAUER, *MJCh*, str. 24.

- 7. adar: Zemřel Mojžíš (srov. Dt 34)⁹². Půst v tento den drží zejména členové spolku Chevra kadiša. Večer se potom koná jejich slavnostní banket. Tato slavnostní hostina se ovšem v některých obcích koná i v jiné dny.
- 9. adar: propukl spor mezi školou Hilela a Šamaje.

Na konci tohoto výčtu je v *Šulchan aruchu* (OCh 580:3) i v *Megilat ta'anit*⁹³ zmíněn ještě zvyk postit se v pondělí a ve čtvrtek z důvodu památky na zboření Chrámu, spálení svitku Tóry a zneuctění jména Božího s nadějí, že v budoucnu budou tyto dny proměněny ve dny radosti a veselí (odkaz na Za 8, 19).

V jednotlivých místech nebo zemích diaspory dále existují dny, kdy si Židé připomínají neštěstí a tragické události, které se staly právě na tomto místě. Takovým dnem je například 22. nisan, připomínka velkého pogromu v Praze r. 1389, nebo v Polsku připomínka Chmelnického masakru z roku 1648, která se drží 20. sivanu. Tato praxe je živá až do současnosti – po druhé světové válce se např. podobným způsobem připomínají dny související se šo'a (např. 24. adar – vyhlazení rodinného tábora českých Židů v Birkenau r. 1944) nebo různé tragické události v historii Státu Izrael.

6.3. Posty související s životním cyklem jednotlivce

6.3.1. Posty související s úmrtím blízkého člověka

V období smutku po smrti blízké osoby se také setkáváme s řadou postních předpisů. Jsou do velké míry založeny na biblické praxi, mnohá ustanovení a zvyky se konkretizovaly nebo vznikly až v pozdějším období.

Období truchlení po smrti blízkého člověka se dělí do několika fází. Jsou jimi

- *aninut* - období mezi smrtí a pohřbem
- *avelut, šiva* – sedm dní následujících po pohřbu
- *šlošim* – období třiceti dní po pohřbu
- období jednoho roku od pohřbu

Pro jednotlivá období existují různá nařízení a zvyky, které jsou odstupňovány podle intenzity smutku a bolesti, kterou blízcí pozůstalí prožívají. Zaměřím se zde podrobněji pouze na postní předpisy a odřikání, které vyjadřuje zármutek pozůstalých a je také výrazem úcty, kterou prokazují zesnulému. Typ příbuzenství, na který se v plné míře vztahují povinnosti truchlení, je tento: manžel/manželka, otec, matka, syn, dcera, bratr a sestra⁹⁴. Smutek zachovávali také žáci po smrti svého učitele⁹⁵.

Po smrti blízké osoby jsou truchlící pozůstalí zbaveni povinnosti zachovávat kladné náboženské příkazy, jako je například recitace *Šema* nebo nasazování *tefilin*. Má jim to umožnit plně se soustředit a zařídit všechno potřebné k pohřbu. Mají se zdržet požívání masa a vína⁹⁶ a nemají jíst příliš⁹⁷. Je-li součástí období *aninut* šabat, mohou jíst maso i pít víno⁹⁸.

Nejintenzivnějším obdobím smutku je právě *šiva*, kdy se blízcí pozůstalí shromáždí v domě zesnulého. Nemají opouštět dům⁹⁹, vykonávat manuální práci, zabývat se obchodem, mýt se, mazat se olejem, stříhat si vlasy, mít pohlavní styk, nosit koženou obuv, prád oblečení

⁹² Příběh o smrti Mojžíše je v židovské tradici také dále rozvíjen a opředen dalšími příběhy a legendami, např. že Mojžíš zemřel polibkem samotného Boha (stejně jako Áron a Mirjam – srov. BB 17a), nebo že se Mojžíš narodil i zemřel téhož dne 7. adaru (srov. Sota 12b).

⁹³ NEUBAUER, *MJCh*, str. 24 – 25.

⁹⁴ Výčet vychází z Lv 21, 1-3; MK 20b.

⁹⁵ Viz. MK 25b – po smrti r. Jochanana zachovával r. Ami nařízení pro období *šiva* a *šlošim*.

⁹⁶ Viz. Ber 17b.

⁹⁷ Viz. TJ, Ber 3:1, 6a.

⁹⁸ Viz Ber 18a.

⁹⁹ Viz. MK 23a.

a studovat Tóru¹⁰⁰. Mohou ale studovat pasáže z Bible a Talmudu, které se věnují těžkým obdobím v historii Židů nebo životě jedinců (Job, Žalozpěvy, pasáže z Jeremiáše, nařízení o době truchlení). Předpisy pro toto období se vztahují i na 9. av, proto zde nacházíme mnoho shodných rysů. První jídlo, které pozůstali po pohřbu jedí, se nazývá *se'udat havra'a* a připravují ho přátelé a sousedé pozůstalých, ti totiž nesmí podle MK 27b jíst z vlastního chleba v první den po pohřbu.

V období *šlošim* trvají ještě některá omezení, podobně je tomu i pro první rok po smrti rodičů. Rabíni se však rozhodně staví proti tomu, aby pozůstali truchlili přehnaně a neúměrně dobu smutku prodlužovat.

Doporučuje se také, aby se člověk postil i o výročí zesnutí (jarcajt) rodičů nebo svého učitele. I tento půst je pouze postem částečným, a to od masa a vína. Není ovšem všeobecně dodržován. Jeho praktikování je doloženo již v Talmudu. Vysvětluje například z úryvku z traktátu Nedarim 12a, kde je půst v tento den uveden jako jeden z příkladů postních dní:

איזהו איסור האמור בתורה אמר הרניי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו
אביו כיום שמת בו רבו כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם כיום שראיתי ירושלים בחורבנו

„Jaký závazek je zmíněn v Tóře¹⁰¹? Když někdo řekne: Nebudu jíst maso a pít víno jako v den, kdy zemřel můj otec nebo učitel, [nebo] v den, kdy byl zabit Gedalja ben Achikam, [nebo] v den, kdy jsem viděl Jeruzalém v troskách.“

V *Šulchan aruchu* je tato praxe zmíněna také, a to v oddílu Jore de'a 402:12.

6.3.2. Půst ženicha a nevěsty

Ve svatební den se ženich s nevěstou postí až do obřadu pod chupou, ovšem pouze není-li v tento den půst zakázán. Tento zvyk je velmi stručně uveden v ŠA, EH 61:1 (v Iserlisově poznámce) s odkazem na OCh 573:1, kde jsou uvedeny výjimečné dny, jako je chanuka, kdy se ženich s nevěstou nepostí, naproti tomu v měsíci nisanu se postí dokonce i o Roš chodeš.

6.4. Ta'anit chalom

Ta'anit chalom (תענית חלום) je půst, který drží člověk poté, co se mu zdál zlý sen. Má zvláštní postavení v židovské právní tradici, neboť je podle talmudických učenců dovolen dokonce i o šabatu, kdy jiné posty (až na ojedinělé výjimky) jsou nepřipustné¹⁰². Smyslem je odvrátit neblahou událost, která byla člověku ve snu ukázána. Prodlení asi bylo považováno za nebezpečné, proto ona výjimka – povolení postu dokonce o šabatu. Tato skutečnost ovšem byla vždy viděna problematicky – rabíni se zdráhají toto povolení uznat bez omezení, proto například stanovují podmínku, že člověk porušení šabatové radosti nahradí dalším postem v průběhu následujícího týdne.

Nejobšáhnější zmínka v Babylónském Talmudu o ta'anit chalom je v traktátu Ta'anit 12b¹⁰³, kde se nachází téma jeho neodkladnosti a možnosti držet ho i o šabatu.

¹⁰⁰ Viz. MK 15a-b.

¹⁰¹ Z předchozího textu vyplývá, že jde o verš Nu 30, 3: „Když učiní slib Hospodinu muž nebo složí přísahu, že na sebe vezme nějaký závazek [אָפֶרֶר], nezruší své slovo. Splní vše, co vlastními ústy pronesl.“

¹⁰² Ovšem v ŠA už nacházíme zmírněný postoj – je zde kladena do popředí radost, kterou má člověk při šabatu prožívat, proto když mu jídlo z nějakého důvodu působí obtíže, je mu půst dovolen (viz. ŠA, Och 288). Věřejné posty jsou ovšem o šabatu zakázány vždy.

¹⁰³ V traktátu Šab 11a jsou také zaznamenány výroky r. Machasji, r. Chisdy a r. Josefa s příběhem o návštěvě u Rava Asiho. Chybí pouze zmínka o dodatečném postu jako pokání za porušení šabatu.

רב יהושע בריה דרב אידי איקלע לבי רב אסי עבדו ליה עגלא תילתא אמרו ליה ליטעום מר מידי א'ל בתעניתא יתיבנא אמרו ליה ולוזיף מר וליפרע לא סבר מר להא דאמר רב יהודה אמר רב לוח אדם תעניתו ופורע אמר להו תענית חלום הוא ואמר רבה בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב יפה תענית לחלום כאש לנעורת אמר רב חסדא ובו ביום ואמר רב יוסף ואפילו בשבת מאי תקנתיה ליתיב תעניתא לתעניתא

„Rav Jehošu'a, syn Rava Idiho, navštívil dům Rava Asiho. Připravili pro něj třetinové tele¹⁰⁴. Řekli mu: Ať z něj pán ochutná! Odpověděl jim: Držím půst. Řekli mu: Pán si může půjčit [dnes pojíst] a vrátit [splnit půst jiný den]. Pán neuznává to, co řekl Rav Jehuda jménem Rava: Člověk si může zapůjčit svůj půst a splatit [svůj závazek jiný den]? Odpověděl jim: Jedná se o ta'anit chalom. A Raba bar Machasja řekl ve jménu Rava Chamy bar Gurji, který řekl jménem Rava: Půst je účinný [pro eliminování špatných následků] snu, jako je oheň [účinný pro pozření zbytků] lnu. Rav Chisda řekl: V tentýž den.

Řekl Rav Josef: A [půst má být držen] dokonce i o šabatu. Jaké je za něj dostiučinění? Ať drží [další den] postu pro svůj půst [o šabatu]¹⁰⁵.“

Téma náhrady postu o šabatu je diskutováno podrobněji v traktátu Berachot 31b. Citované pasáž je v kontextu vložena mimo celkové téma – jsou zde citovány různé výroky r. El'azara, které řekl jménem rabi Joseho.

ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה ואף על פי כן חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת מאי תקנתיה אמר רב נחמן בר יצחק ליתיב תעניתא לתעניתא

„A rabi El'azar řekl ve jménu rabi Josej ben Zimry: Každému, kdo se postí o šabatu, anuluje [nebeský tribunál] rozsudek o sedmdesáti letech [neštěstí]. A i přesto se vrátí a budou po něm požadovat trest pro [znesvěcení] šabatové radosti. Jaké je jeho dostiučinění? Rav Nachman bar Jicchak řekl: Ať drží [další den] postu pro svůj půst [o šabatu].“

V *Šulchan aruchu* je ustanovení o tom, že ta'anit chalom je dovolen i o šabatu, potvrzeno¹⁰⁶, je zde také zmíněna povinnost dalšího dne postu jako pokání za porušení šabatové radosti – nechává tedy závěry z talmudických pasáží beze změny. Přináší upřesnění v některých bodech, a to zejména že onen přídatný den postu má být držen hned v neděli, je-li člověk schopen postit se dva dny po sobě. Pokud na to jeho síly nestačí nebo pokud připadá na neděli některý sváteční den, má odložit půst na později. Dále Iserlis uvádí názor učenců, že když se člověku zdál zlý sen během spánku po poledni, má se postit do poloviny noci, do rána půst přerušit a v neděli se postit celý den.

V pátém paragrafu¹⁰⁷ jsou připojeny názory různých autorit, které dále vymezují, jaké podmínky musí být splněny, aby půst byl o šabatu skutečně dovolen, nebo přináší interpretaci, která půst o šabatu vylučuje zcela.

י'א שאין להתענות ת'ח בשבת אלא על חלום שראהו תלת זימני וי'א שבזמן הזה אין להתענות ת'ח בשבת שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע והעולם אומרים שנמצא בספרים קדמונים שעל שלשה חלומות מתענים בשבת ואלו

¹⁰⁴ Není zcela jasné, co přesně výraz *egla tilta* znamená, komentáře k němu viz. Raši k Eruv 63a, Tos. ke Git 56a.

¹⁰⁵ Jako pokání za porušení šabatové radosti.

¹⁰⁶ ŠA, OCh 288:4.

¹⁰⁷ ŠA, OCh 288:5.

הן הרואה ס'ת שנשרף או יוה'כ בשעת נעילה או קורות ביתו או שיניו שנפלו [...]]

„Jsou tací, kteří říkají, že ta'anit chalom se má držet o šabatu pouze pro sen, který [člověk] viděl třikrát. A někteří říkají, že v nynější době se nemá držet ta'anit chalom o šabatu [vůbec], neboť nejsme natolik znalí výkladu snů, abychom věděli, který je dobrý a který zlý. A také se říká, že v knihách dávných učenců se nachází [učení], že se o šabatu postíme v případě tří [druhů] snů, a jsou to tyto: [Když člověk] vidí svitek Tóry, jak byl spálen, nebo Jom kipur v době ne'ily nebo zdi svého domu, jak se zřítily, nebo své zuby, jak vypadly. [...]]^{108.}“

7. KRITIKA POSTU

7.1. Prorocké knihy

Pokud nacházíme u proroků kritiku postu, nejedná se o úplné zavržení postu jako takového, ale jde o kritiku povrchnosti, s jakou je půst dodržován. Podle jejich slov není důležitý vnější akt, ale upřímnost pokání a obrácení se k Bohu. Navíc odkazují na to, že důležitější je zachovávat Hospodinův Zákon a jednat spravedlivě k ostatním lidem. Podle jejich učení je vztah k Bohu i vztah k lidem nerozlučně spjat, jedná-li někdo špatně s lidmi, nemají význam ani různé projevy zbožnosti, které jsou jinak Bohu milé. Často proto jedním dechem s kritikou postu mluví o sociální spravedlnosti a pomoci potřebným. Kritika povrchnosti postu se začíná ozývat až v pozdějším období, kdy se již půst stal běžným projevem zbožnosti. V té době také nastalo nebezpečí, že se stane automatickým nebo povrchním a nebude již odrážet vnitřní postoj.

Pouze u pasáže z proroka Jeremiáše (Jr 14, 12) o marném postu lidu lze předpokládat, že pochází z předexilního období.

Klasická jsou slova proroka Izajáše, který mluví právě proti vnějším projevům postu a odříkání, které nejsou spojeny s pomocí potřebným lidem:

„Proč se postíme [לְמַה צָמַנְנוּ], a nevěšíš si *toho*?

Pokořujeme se [עֲנִינוּ נִפְשָׁנוּ], a nebereš *to* na vědomí.“

Právě v den, kdy se postíte [בְּיּוֹם צִמּוֹתֵיכֶם], hovoříte svým zálibám
a honíte všechny své dělníky.

Postíte se [תִּצְוֹמוּ] jenom pro spory a hádky,
abyste mohli svévolně udeřit pěstí.

Nepostíte se [לְאַתְצִוּוֹמוֹ] *tak*,
aby bylo slyšet váš hlas na výšině.

Což je to půst [צוֹם], který si přeji?

Den, kdy se člověk pokořuje [יּוֹם עֲנוּת אָדָם נִפְשׁוֹ] ,
kdy hlavu sklání jako rákos,
žínici *obléká* a popelem si podestýlá?

Dá se toto nazvat postem [צוֹם],
dnem, v němž má Hospodin zalíbení?

Zdalipak půst [צוֹם], který já si přeji není toto:

Rozevřít okovy svévole,
rozvázat jha,
dát ujařmenému volnost,
každé jho rozbit?

Cožpak nemáš lámat svůj chléb hladovému,
přijímat do domu utištěné, ty, kdo jsou bez přístřeší?
Vidíš-li nahého, obléknou ho,

¹⁰⁸ Následuje upřesnění uvedených případů nebo některé případy další.

nebýt netečný k vlastní krvi?
[...]
Tehdy zavoláš a Hospodin odpoví,
vykřikneš o pomoc a on se ozve: Tu jsem!" (Iz 58, 1-7.9)

Dalším prorokem, který zdůrazňuje nutnost, aby vnější konání vyjadřovalo vnitřní postoj, je prorok Jóel (viz. Jl 1 - 2) a Zachariáš (Za 7, 4-10).

7.2. Pobiblické období

Další texty, které varují před čistě povrchním postem jsou i mezi apokryfy. Zůstávají v linii biblických proroků. Sírachovec má toto přirovnání:

„Kdo se omývá po *dotyku* mrtvoly, ale pak se jí znovu dotýká, jaký má užitek ze své koupele? Právě tak člověk, který se postil za své hříchy, ale jde a znovu se jich dopouští: Kdo vyslyší jeho modlitbu? A nač mu bylo, že se pokořil?“ (Sír 34, 25.26)

Dvojakost lidského jednání je zamítnuta i Závětech dvanácti patriarchů:

„Jiný cizoloží a smilní, ale zdržuje se pokrmů a *zachovává* půst; přitom však činí zlé a násilím a bohatstvím vede mnohé do záhuby a přes nadměrnou zlobu plní přikázání. I to je dvojaké, nicméně celé je to zlé.“ (Ašer 2, 8)¹⁰⁹

Moore cituje ve své knize také midrašistický výklad 3. verše 25. žalmu („They shall be put to shame that behave deceptively without cause“): „These are the men who (on occasion of a public fast) fast without repentance.“¹¹⁰

7.3. Kritika postu v rabínském judaismu

V rabínském postoji k postům nacházíme nový prvek. Na prvním místě pro ně stojí Tóra a nic dalšího nesmí umenšovat její prvenství. Mnoho rabínů vystupuje proti praktikování postů, které není přímo přikázáno v Zákoně a které si člověk sám uloží navíc. Potěšení je totiž darem od Boha a pokud si je člověk odpírá, ukazuje svou nevděčnost vůči Dárci. Navíc tento postoj rabínů souvisí s nechutí k zvláštním slibům, které člověk dává Bohu – člověk je totiž slabý a nemusí slib dodržet, což je daleko horší než kdyby žádný slib nedal. Má se spokojit se zachováváním přikázání Tóry, která je od Boha a je dokonalá, nemá se k ní nic svévolně dodávat. Zajímavá jsou v této souvislosti podobenství o slíbech v Jeruzalémském talmudu:

„A vow of abstinence is an iron collar (such as is worn by prisoners) about a man's neck; and one who imposes on himself a vow is like one who should find such a collar lying loose and stick his own head into it. Or, a man who takes a vow is like one who builds an illegitimate altar (*bamah*), and if he fulfils it, like one who sacrifices on such an altar.“¹¹¹

V kontextu odmítání nadměrného odříkání je také často citován výrok Rava:

„A man will have to give account on the judgment day of every good thing which he might have enjoyed and did not.“¹¹²

¹⁰⁹ KTaM I., str. 269.

¹¹⁰ Midraš Tehillim k Ž 25, 3 – ed. Buber, f. 106a; citováno z MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 259.

¹¹¹ TJ Ned 41b, cit. z MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 265.

¹¹² TJ Kid 66d; cit. z MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 265.

V tomto smyslu také rabíni interpretují část biblického verše Num 6, 11, který stojí v kontextu předpisů týkajících se očišťování nazíra, který se poskvřnil dotykem mrtvého člověka. Rabínská interpretace ukazuje, že člověk, který se zříká dobrých darů od Boha je nazván v samotné Tóře hříšníkem a musí pro toto své jednání přinášet oběť za hřích.

דתניא ר'א הקפר אומר מה ת'ל מאשר חטא על הנפש וכי באיזו נפש חטא זה
אלא מפני שציער עצמו מן היין נקרא חוטא והלא דברים ק'ו ומה זה שלא צעיר
עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה¹¹³

„Neboť se učí v Barajtě: Rabi Eleazar ha-Kapar řekl: Jaký je význam verše: *neboť se provinil na duši*¹¹⁴? Proti jaké duši se provinil? Jedině proto, že si odpíral víno, je nazýván hříšníkem. A což tím spíš¹¹⁵, když tento si odpíral pouze víno, nebude nazván hříšníkem ten, kdo si odpírá všechny věci.”

V Talmudu již také nacházíme myšlenku, že důležitější než půst a odříkání je studium Tóry. Podle Reš Lakiše je dokonce učenci půst zakázán (jedná se o posty, které si člověk uloží navíc, ne o ty, které přikazuje halacha).

אמר רב ששת האי בר בי רב דיתיב בתעניתא ליכול כלבא לשירותיה¹¹⁶

„Rav Šešet řekl: Co se týče studenta ješivy, který se postí, pes bude jíst jeho maso.”¹¹⁷

(אמר) ר' ירמיה בר אבא אמר ריש לקיש אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית
מפני שממעט במלאכת שמים¹¹⁸

„Rabi Jirmeja bar Aba (řekl) jménem Reš Lakiše: Učenci není dovoleno se postit, protože by tím umenšoval dílo Nebes.”¹¹⁹

Rabínský judaismus se také vždy staví proti všem excesům a přehnaným projevům zbožnosti, které jsou často vyjádřovány také přehnanými posty a asketickými praktikami. Podobná tendence se mezi Židy posílila po dobytí Jeruzaléma Římany a druhém churbanu, jednak jako projev smutku nad touto událostí, jednak jako pokání za hříchy, pro které Bůh dopustil na Izrael takový trest. Někteří Židé dokonce po zboření chrámu zcela odmítali jíst maso a pít víno. V talmudickém v traktátu Bava batra 60b je zachycena diskuse na toto téma. Rabíni požadavek zřící se zcela požívání masa a vína odmítli, neboť není únosný pro většinu Židů. Stanovili jinou formu vyjádření smutku po zboření Chrámu a udržování vzpomínky na něj:

ת'ר כשחרב הבית בשנייה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין נטפל
להן ר' יהושע אמר להן בני מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין אמרו

¹¹³ Naz 22a.

¹¹⁴ Num 6, 11.

¹¹⁵ Na tomto místě je užito exegetické pravidlo *kal va-chomer* (קל וחומר).

¹¹⁶ Ta an 11a.

¹¹⁷ Jeho půst není nijak záslužný. Rašiho interpretace je taková, že se jedná o člověka, který nedokáže půst snést. Jiná interpretace (Gvurat ari): tato pasáž patří až za pasáž, ve které Reš Lakiš říká, že učencům není dovoleno se postit. Výrok r. Šešeta by pak ukazoval, co se stane, bude-li se student i přesto postit. Psi budou jíst pokrm, kterého se při postu vzdá.

¹¹⁸ Ta an 11a.

¹¹⁹ Půst by ho oslabil a učinil by ho neschopným studovat (Raši).

לו נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשיו בטל נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח ועכשיו בטל אמר להם א'כ לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות אפשר בפירות פירות לא נאכל שכבר בטלו בכורים אפשר בפירות אחרים מים לא נשתה שכבר בטל ניסוך המים שתקו אמר להן בני בואו ואומר לכם שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר שכבר נגזרה גזרה ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר שאין גוזרין גזירה על הצבור אא'כ רוב צבור יכולין לעמוד בה דכתיב במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה אמר רב חסדא כסא דהרסנא עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט מאי היא אמר רב פפא כסא דהרסנא עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט מאי היא אמר רב בת צדעא שנאמר אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי וגו' מאי על ראש שמחתי אמר רב יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים א'ל רב פפא לאביי היכא מנח לה במקום תפילין שנאמר לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שנאמר שמחו את ירושלים וגו' תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע מיום שחרב בית המקדש דין הוא שננזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשחות יין אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אא'כ רוב צבור יכולין לעמוד בה ומיום שפשטה מלכות הרשעה שגזרת עלינו גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצות ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן ואמרי לה לישוע הבן דין הוא שננזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצה זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוננין ואל יהיו מזידין

„Rabíni učili v Barajtě: Když byl chrám zničen podruhé, mnoho Židů se stalo askety a rozhodli se, že nebudou jíst maso ani pít víno¹²⁰. Rabi Jehošu'a s nimi zavedl diskusi. Řekl jim: Moji synové, proč nejíte maso a nepijete víno? Odpověděli mu: Jak bychom mohli jíst maso, ze kterého se přinášeli oběti na oltáři, a nyní se už nepřináší? A máme snad pít víno, které se přinášelo jako úlitba na oltáři, a nyní už se nepřináší?

Řekl jim: Jestliže je tomu tak, nemohli bychom jíst ani chléb, protože již neexistují ani oběti minchot¹²¹! [Odpověděli mu:] Je možné vystačit s ovocem!

Ani ovoce bychom nesměli jíst, neboť ustaly oběti bikurim¹²²! Je možné vystačit s jiným ovocem.¹²³

Nesměli bychom pít ani vodu, neboť se již nepřináší úlitba vody¹²⁴! [Po tomto argumentu asketové] zmlkli¹²⁵.

Řekl jim: Moji synové, pojd'te a já vás poučím, že netruchlit vůbec není možné, neboť již vyšlo nařízení¹²⁶. A truchlit přespříliš také není možné, neboť neukládáme obci¹²⁷ nařízení, jestliže by ho většina obce nedokázala dodržet. Neboť je psáno: *jste stíženi kletbou proto, že mě okrádáte, celý národ!*¹²⁸

Takto stanovili učenci: Když člověk maluje svůj dům, ať ponechá malou část nevymalovanou. Jakou část? Rav Josef řekl: *ama al ama*¹²⁹. A rav Chisda dodal: Naproti dveřím¹³⁰. Ať člověk

¹²⁰ Jako vyjádření smutku pro zboření chrámu.

¹²¹ V Českém ekumenickém překladu „oběti přídavné“. Srov. Lv 2; 5; 6; 23; 24 a Num 5; 15.

¹²² „Prvotiny plodů“ přinesené do chrámu mezi svátky Šavuot a Sukot. Srov. Ex 23, 19 a Dt 26, 1 – 11.

¹²³ Jíst pouze ty druhy ovoce, které nebyly přinášeny do chrámu.

¹²⁴ Suka 42b, 48a,b – o všech sedmi dnech svátku Sukot byla obřadně vylévána voda na oltář v Chrámu.

¹²⁵ Uznali, že není možné se obejít beze všeho, co se přinášelo v Chrámu v obět.

¹²⁶ Nařízení o zboření Chrámu a Jeruzaléma dané Bohem (Rašbam) nebo nařízení vydané rabíny o truchlení nad zbořením Chrámu (Maharšal).

¹²⁷ Jedná se o obec celého Izraele, všechny Židy.

¹²⁸ Mal 3, 9.

¹²⁹ Čtverec o velikosti stran jedna ama, tj. 48 nebo 58 cm.

¹³⁰ Na stěně, proti které člověk stojí, když vstoupí do domu, srov. folio 53b.

připravuje pokrmy, ale ať ponechá malou část bokem. Jakou část? Řekl rav Papa: Koláč s rybím masem. Ať žena nosí všechny své ozdoby, ale některou ať odloží. Jakou? Rav řekl: Vlasy na skráních¹³¹.¹³²

Neboť je řečeno: *Jestliže, Jeruzaléme, ne tebe zapomenu, ať mi má pravice [sloužit] zapomene, ať mi jazyk přilne k patru atd.*¹³³ Co znamená *nad mou největší radost* [על־ראש שמחתין]? Rav Jicchak řekl: Myslí se jím popel na hlavě ženichů¹³⁴. Rav Papa řekl Abajemu: Kam přesně si sype ženich popel? Na místo, kde se nosí tefilin! Neboť je řečeno: *pozvednout truchlící na Siónu, dát jím místo popela na hlavu ozdobu* [פֶּאֶר]¹³⁵.

A každý, kdo truchlí pro Jeruzalém, zaslouží si ho vidět v jeho radosti¹³⁶, neboť je řečeno: *Radujte se s Jeruzalémem atd.*¹³⁷

V Barajtě se učí: Řekl rav Jišmael ben Eliša: Ode dne, kdy byl zbořen Chrám, bylo by náležité, abychom si uložili nejíst maso a nepít víno. Ale neukládáme obci nařízení, pokud není většina obce schopná mu dostat¹³⁸. A od doby, kdy království zla¹³⁹, které nám ukládá zlá a těžká nařízení, rozšířilo svou vládu a zbavuje nás možnosti studovat Tóru a zachovávat micvot a nedovoluje nám provádět obřízku¹⁴⁰ a někteří říkají i vykoupení [prvorozeného] syna¹⁴¹, by bylo správné, abychom si uložili neženit se a neplodit děti¹⁴². Stalo by se, že sémě Abrahamovo by vymizelo samo od sebe¹⁴³. Ale nechte Izrael¹⁴⁴. Je lepší, aby to konali neúmyslně, než aby to konali úmyslně.¹⁴⁵

Někteří se postem a odříkáním vyrovnávají s faktem, že přestaly pravidelné oběti v Chrámu, a nabízí svůj půst „místo“ těchto obětí. V tomto smyslu se modlil rabi Šešet, když se postil:

רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי ריבן העולמים גלוי
לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטה ומקריב קרבן ואין מקריבין
ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי

¹³¹ Pro ženu je vyjádřením smutku nad zničením Chrámu nechat růst vlasy na skráních.

¹³² Tři příklady rabiho Jehošuji jsou symbolem tří částí, které byly zničeny:

1) vlastní budova Chrámu, tu připomíná nedokončené omítnutí domu

2) oltář – na něm se přinášely v oběť potraviny, proto ho připomíná oddělená část pokrmu

3) kněžská roucha, která připomínají neostříhané vlasy na skráních žen

¹³³ Ž 137, 5.6; verš pokračuje: „*nebudu-li si tě připomínat, nebudu-li vyzdvihovat Jeruzalém nad svou největší radost* [על ראש שמחתין]“.

¹³⁴ Popel na hlavě (nejvyšší místo na těle) ženicha, který se raduje z nevěsty, je symbolem toho, že pozvedá Jeruzalém nad svou největší radost.

¹³⁵ Iz 61, 3 – na služebníka Hospodinova sestoupil jeho duch, je poslán nést radostnou zvěst pokorným, ... , dát truchlícím na Siónu místo popela na hlavu ozdobu. Slovo פֶּאֶר může znamenat tefilin, Izajáš prorokuje, že v mesiášské době budou tefilin nošeny na hlavě na místě, kde dřív byl popel na znamení smutku pro zničení Chrámu a Jeruzaléma.

¹³⁶ Obnovu Jeruzaléma a Chrámu.

¹³⁷ Iz 66, 10; pokračování verše: „*a jásejte nad ním všichni, kdo ho milujete, veselte se s ním radostí všichni, kdo jste pro něj truchlili.*“

¹³⁸ A většina Židů není schopna trvale se zdržet masa a vína.

¹³⁹ Tj. Římská říše.

¹⁴⁰ Za vlády císaře Hadriána byla obřízka zakázána pod trestem smrti. Doslovný překlad výrazu

הבן je „vstupovat do domu (nebo synagogy), kde se koná obřízka.“

הבן je doslovně „týden syna“, znamená obřízku.

¹⁴¹ Raši (Bava Kama 80a) interpretuje výraz ישוע הבן jako obřad vykoupení prvorozeného syna, který se jinak nazývá *pidjon ha-ben* (פדיון הבן). Římané pravděpodobně zakazovali Židům účastnit se tohoto obřadu a oslav s ním spojených.

¹⁴² Je lepší nezplodit syna vůbec, než syna mít a nemoci ho obřezat (Rašbam).

¹⁴³ Židovský národ by nebyl vyhlazen Římany.

¹⁴⁴ Aby se i nadále ženili a vdávali a měli děti.

¹⁴⁵ Porušili by zákaz vědomě, neboť by neměli sílu ho splnit. Je proto lepší, aby takový zákaz vůbec nebyl vydán.

יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על נבי
המזבח ותרצני¹⁴⁶

„Když se Rav Šešet postil, po modlitbě [Šmone esre] dodával: Vládce světů, dobře víš, že v době, kdy existoval Chrám, když člověk zhřešil, přinesl oběť. Z ní obětoval pouze tuk a krev. A nyní jsem se postil a z mého tuku a mé krve ubylo. Nechť je tvou vůlí, aby byl můj tuk a má krev, ze kterých ubylo, jako bych je obětoval před tebou na oltáři, a buď mi milostiv.”

Typický je také názor Moše ben Majmona, který se ostře staví proti jakémukoli odříkání, které si člověk ukládá sám nad to, co nařizuje halacha. K této otázce se vyjadřuje také v předmluvě k mišnaickému traktátu Pirkej avot *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. V kapitole čtvrté vykládá nauku o způsobu léčení duše. Ctnosti (vrozené i získané vlastnosti duše) se nachází vždy uprostřed mezi dvěma špatnými vlastnostmi, z nichž jedna je špatná pro nadbytek a druhé pro nedostatek. Taková je například trojice lakomství – štědrost – marnotratnost nebo přílišná žádostivost – zdrženlivost – nedostatek pocitu uspokojení. Jedná-li člověk podle jednoho z extrémů, léčí se jeho duše tak, že se přikloní na druhou stranu a po určitou dobu jedná podle opačného extrému. Tak se od svého špatného jednání odkloní a dostane se do rovnováhy. Tak se zbožní lidé v různých dobách přikláněli ke straně odříkání, ale užívali toho pouze jako léku, aby dosáhli rovnovážného stavu zdrženlivosti. Někteří hloupí lidé to ale nepochopili, viděli jen vnější jednání a začali ho napodobovat, byli jako ti, kdo jsou zdraví a začnou užívat lék – ten jim nejen nepomůže, ale naopak jim pouze uškodí a způsobí, že onemocní. Maimonides vyzdvihuje fakt, že právě Tóra se všemi svými příkazy a zákazy vede člověka k rovnováze. Je dokonalá a cokoli k ní člověk přidá nebo ubere, vede k nadbytku nebo nedostatku. Jako nejtrefnější vyjádření cituje Maimonides výrok z Jeruzalémského talmudu (Ned 9:1): „Řekl rav Idi jménem rabi Jicchaka: nestačí ti to, co už zakázala Tóra, že na sebe bereš ještě další zákazy?“¹⁴⁷

Maimonides se svou argumentací kriticky vymezuje vůči křesťanské asketické praxi (zejména monasticismu), ale také vůči proudům uvnitř judaismu, které na odříkání kladly zvláštní důraz. Jedná se zejména o chasidské hnutí v aškenázské oblasti, které se v Maimonidově době rozvíjelo.

¹⁴⁶ Ber 17a.

¹⁴⁷ Citováno z MOŠE BEN MAJMON, *Rabího Moše ben Majmona osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Praha: Sefer, 2001, překl. do češtiny Bedřich Nosek, str. 37.

Závěr

V první kapitole jsem uvedla tři hlavní motivace postu, které jsou společné většině náboženských systémů. Nyní se pokusím zhodnotit, zda a v jaké podobě se nacházely tyto tři prvky také v judaismu v pojednávaném období.

První charakteristickou motivací postu byla příprava na důležitou událost nebo období v životě jednotlivce nebo společenství, který zahrnuje i přípravu k účasti na rituálu. Sem patří také půst uschopňující k navázání kontaktu s Bohem nebo jeho poslem, který se stal téměř pravidlem v poexilním a pobiblickém období, kdy zesílilo apokalyptické očekávání. V biblickém a pobiblickém období nenacházíme ještě delší postní období srovnatelná s postní dobou v křesťanství nebo s ramadánem v islámu. Ani půst v rámci přechodových rituálů není téměř zastoupen. Tyto prvky se vyvíjejí později, kdy začíná být zřejmá potřeba delší přípravy na velké svátky nebo postní dny. Proto se formují postní období, která mají vážný charakter, v popředí náboženského života je během nich pokání a prosby k Bohu o slitování a odpuštění. Posty související s přechodovými rituály jsou potom spojeny zejména s dobou truchlení po smrti blízké osoby a v menší míře i se svatebním rituálem.

Druhá častá motivace postu je vyjádření pokání a snaha o dosažení očištění. Tento prvek je v judaismu zakotven velmi pevně, jak je to vidět již na mnoha místech v Písmu, nejtypičtější vyjádření pak nalezl ve Dni smíření. Je ovšem nutné si uvědomit, že půst sám o sobě očištění nepůsobí, je pouze prostředkem, jak se člověk obrací na Boha, který jediný člověka může očistit a odpustit mu hříchy. Půst, který není takto na Boha zaměřen a není vyjádřením úplného spolehnutí se na něj, je zejména v prorocké tradici ostře kritizován, stejně jako je tomu i v jiných monoteistických náboženských systémech. Zvláštností jsou postní dny po svátcích Pesach a Sukot, které jsou pokáním za přestoupení, kterých se člověk v těchto radostných dnech mohl dopustit. Jsou kodifikovány v *Šulchan aruchu*, nicméně podobné motivy nacházíme již v Bibli a apokryfní literatuře.

S postem, kterým člověk vyjadřuje naléhavou prosbu vůči Bohu, jsme se setkali, zejména v biblickém období, kdy se půst vyznačoval větší spontánností a byl častěji vyhlašován pro celé společenství, když hrozilo nějaké akutní nebezpečí nebo se naskytla naléhavá potřeba pomoci. Takto se k Bohu obraceli samozřejmě i jednotlivci ve svých úzkostech a potřebách. Pevněji daná je forma proseb za déšť, kdy je v Talmudu již přesněji stanoveno, kdy a jak má být půst vyhlášen. Podobně se potom mohou posty vyhlašovat i při jiných naléhavých příležitostech.

Mimo uvedené tři nejdůležitější kategorie stojí posty vztahující se k určité události v historii Židů, které mají převážně smuteční a vzpomínkový charakter. To je případ většiny postních dnů, které našly své pevné místo v kalendáři a pravidelně se opakují. Smuteční a vzpomínkový charakter vykazuje také půst spojený se smrtí blízkých a významných osob, který se později začal dodržovat o jarcajtu (výročí úmrtí) rodičů nebo učitele.

V průběhu času pak byly již existující postní dny nově interpretovány, k stávajícím událostem, které se jimi připomínaly, byly přiřazovány další tragické momenty v dějinách Židů. Vzniklo také mnoho nových postních dní tohoto typu, ať už zachovávaných všemi Židy nebo rozšířených pouze lokálně.

Proměna pojetí postu byla postupná – hlavní tendence, které lze vysledovat, jsou tyto:

- Přechod od převážně spontánního postu k přesně definovaným pravidlům. Po zformování rabínskému proudu judaismu učenci konkrétně definují, kdy se má nebo musí půst zachovávat, po jakou dobu, na co všechno se postní předpisy vztahují. Postupně učenci integrovali půst do halachy, a to zejména ve spojení s ustanoveními vztahujícími se k postním dnům, které kladou důraz na pokání a smíření s Bohem (Den smíření) nebo jsou připomínkou tragických událostí v dějinách Židů (zejména 9. av).

- Od příležitostných postů k pravidelným, které jsou skutkem zbožnosti a služby Bohu. Půst je postupně úzce propojen s modlitbou a dáváním almužny potřebným na místo jiných projevů, které spolu s postem vyjadřovali určitý postoj člověka. Stal se také individuální záležitostí, neboť slouží k osobnímu vyjádření zbožnosti jednotlivých lidí. Tento trend v rabínském judaismu později ustupuje, zejména s přibývajícím kritikou přehnaného důrazu na asketické praktiky.
- S nárůstem apokalyptického očekávání narůstá také půst praktikovaný jako příprava na setkání s Bohem nebo jeho poslem. Tato motivace postu byla ovšem přítomna i dříve, nebyla však tak výrazná. Také tato tendence již v talmudickém období ustupuje do pozadí.
- Postupně došlo také ke spojení postu s konkrétními dějinnými událostmi, které připomínají zejména tragické momenty v dějinách Židů a ke stanovení postních dnů, které se každoročně opakují. Tento význam postu zůstal platný a velmi živý i v pozdějších dobách.

S těmito změnami se přesouvá i těžiště kritiky postu, a to od kritiky povrchnosti postu bez patřičného vnitřního postoje, který má být vyjádřen i dobrým jednáním k potřebným lidem, k většímu důrazu na Tóru, která má stát na prvním místě. Zachovávání jejích příkázání je důležitější než posty konané z vlastní iniciativy člověka. Nad posty má stát i studium Tóry.

Co se týče místa askeze v judaismu ve zkoumaném období, lze říci, že pro starší vrstvy Bible platí to, co jsem uvedla v první kapitole o askezi ve starověkých náboženstvích obecně. Nacházíme pouze jednotlivé formy odříkání a sebezapírání, nejsou však nijak systematicky uspořádány a zaměřeny. Někteří autoři zdůrazňují, že judaismus je celkově proti askezi. Moore¹²⁶ přímo píše, že v projevech židovské zbožnosti nejsou žádné asketické sklony v historickém a běžném slova smyslu. Přitom definuje askezi skrze její cíl, kterým je podle jeho pojetí nabytí zvláštních psychofyzických sil a schopností nebo osvobození duše od smyslů a tělesného vězení. Uzavírá, že toto myšlení v judaismu není vůbec přítomno a že dualismus hojně rozšířený v okolních pohanských národech neměl na judaismus téměř žádný vliv. Navíc dle Moora je cíl asketického jednání čistě individualistický, typickým příkladem je život osamělého poustevníka, který se plně soustředí na spásu vlastní duše. Skutky zbožnosti vybočující z běžného rámce nesmíme podle něj vykládat jako asketické v pravém slova smyslu. Moore je interpretuje jako přirozené reakce člověka na určité situace (např. když člověk vidí zhoubné následky opilosti, je přirozené, že se zaváže nedotknout se opojného nápoje, když vnímá, že ho začíná některé sklony přemáhat, slíbí, že se dané činnosti na určitou dobu zcela zřekne). Vzápětí uvádí, že výroky rabínů proti postu, ať jsou jakkoli četné, nesmí být vykládány jako projev antiasketického ducha judaismu, nýbrž jsou vyjádřením osobního založení jedince a okolností, které ho obklopují a nesmí být příliš zobecňovány.

J. A. Montgomery s Moorem polemizuje¹²⁷, kritizuje zejména to, že Moore bere rabínskou ortodoxní větev judaismu za jedinou hodnou pozornosti. V různých skupinách a proudech, které tento směr vidí často problematičtější a vykazuje jim marginální místo, sebezápor a asketické úsilí totiž mělo důležité postavení. V biblickém období zejména instituce nazirátu a skupina rechabejců vykazuje tyto rysy. V hnutí farizeů v pobiblickém období byly posty také praktikovány pravidelně a dosti často. Setkáváme se také s fenoménem života stranou od lidí, jehož příkladem je Eliáš nebo Jan Křtitel, kteří jsou pevně zakotveni v židovské tradici. Montgomery se věnuje zejména období kolem přelomu (křesťanského) letopočtu a ukazuje, jak rozmanité formy judaismus té doby zahrnoval.

¹²⁶ MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Vol. II, str. 263 - 266.

¹²⁷ J. A. MONTGOMERY, „Ascetic strains in early judaism“, *Journal of biblical literature* 51 (1932), str. 185, 186.

Diskutabilní je také Moorovo vymezení askeze, neboť podle mého názoru příliš tento pojem zužuje. Všímá si pouze cílů asketického úsilí, které navíc mohou být viděny ve větší rozmanitosti, jak jsem uvedla v první kapitole. Askeze může mít i etický podtext, nemusí nutně vycházet z dualistického vnímání těla a duše jako dvou nesmiřitelných entit. Důraz na etickou dokonalost a službu Bohu byly pravděpodobně hlavním impulzem, který způsobil hojně rozšíření postů v pobiblickém období.

Moorova interpretace prvků odříkání jako přirozené reakce člověka na určitou situaci je také spíše úsměvná. Vždyť člověk, který vidí následky nadměrné konzumace alkoholu může zareagovat tak, že ho bude požívat v menším množství, kdy ještě následky nejsou odpuzující. Každopádně proměna pojetí postu, která vedla k jeho značnému rozšíření v pobiblickém období, skutečně proběhla a nelze ji přejít s podobným vysvětlením.

Lze tedy uzavřít, že fenomén postu přítomný v judaismu ve zkoumaném období tvořil integrální součást náboženského života, ale nepatřil k jeho nejpodstatnějším prvkům. Důležitost přikládána postům a jiným formám odříkání se také lišila v rozmanitých skupinách a proudech, které se postupně v judaismu zformovaly. Skupinám vybočujícím z hlavního proudu rabínského judaismu jsem se ovšem z důvodu šíře tématu nezabývala. Zajímavé by také bylo věnovat se blíže analýze postojů jednotlivých autorů (Jehuda ha-Levi, Bachja ibn Pakud, Moše ben Maimon a další), což by ovšem také neúměrně zvětšilo rozsah této práce.

Dodatek

V dodatku uvádím dva úryvky z Talmudu, které se úzce pojí k tématu práce. Zároveň jsou ukázkou metody rabínské exegeze a způsobu vyvozování halachy.

Pro označení tanaitických látek – Mišny a Barajty – používám kapitálky, citace z Písma jsou psány kurzívou. Pro Gemaru užívám běžného typu písma. Biblické citace bylo nutné často upravit oproti jejich znění v Českém ekumenickém překladu s přihlédnutím k originálnímu znění a zvláštnímu významu, který jim přiřkládají talmudičtí učenci při své exegezi.

I. Traktát Joma 8: 11, 76a – 77b

V Mišně traktátu Joma kap. 8, mišna 11 je výčet aktivit, které je zakázáno dělat o Dni smíření. Další diskuse v Gemaře hledá pramen těchto zákazů v Písmu. Celá situace vychází z toho, že v Tóře je na různých místech přikázáno se *pokořovat* o Dni smíření. Termín pro pokořování (ענוי נפש - *inuj nefeš*) však není zcela jednoznačný, učenci hledají jeho přesné vymezení.

Joma, mišna 8:11

יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה

„O DNI SMÍŘENÍ JE ZAKÁZÁNO JÍST, PÍT, UMÝVAT SE, MAZAT SE OLEJEM, NOSIT OBUV A MÍT MANŽELSKÝ STYK.“

Gemara Joma 76a – 77b

הני חמשה ענויין כנגד מי אמר רב חסדא כנגד חמשה ענויין שבתורה
ובעשור ואך בעשור שבת שבתון ושבת שבתון והיתה לכם

„Čemu těchto pět způsobů pokořování odpovídá? Rav Chisda řekl: Odpovídají pěti pokořováním v Tóře¹⁵⁰: *desátého dne*¹⁵¹, *také desátého dne*¹⁵², *šabat všech šabatů*¹⁵³, *a šabat všech šabatů*¹⁵⁴, *bude pro vás*¹⁵⁵.“

Následuje diskuse o tom, že mišna uvádí šest druhů pokořování, ale v Tóře je pouze pět míst, které je prikazují. Závěr diskuse je ten, že zákaz jídla a pití je pouze jedním druhem pokořování.

¹⁵⁰ Tzn. že v Tóře je celkem pětkrát příkaz „pokořovat se“ [לענות נפש] o Dni smíření. Protože Tóra zmiňuje příkaz pokořovat se pětkrát, je pět způsobů pokořování.

¹⁵¹ Num 29, 7: „Desátého dne [ובעשור] toho sedmého měsíce budete mít bohoslužebné shromáždění a budete se pokořovat [וענייתם את־נפשתיכם]. Nebudete vykonávat žádnou práci.“

¹⁵² Lv 23, 27: „Také desátého [ואך בעשור] dne sedmého měsíce bude Den smíření. Budete mít bohoslužebné shromáždění; budete se pokořovat [וענייתם את־נפשתיכם] a přinesete ohnivou obět' Hospodinu.“

¹⁵³ Lv 23, 32: „Bude to pro vás šabat všech šabatů [שבת שבתון]; budete se pokořovat [וענייתם את־נפשתיכם] devátého dne toho měsíce večer, od večera do večera budete zachovávat den odpočinku.“

¹⁵⁴ Lv 16, 31: „Bude to pro vás šabat všech šabatů [שבת שבתון]; budete se pokořovat [וענייתם את־נפשתיכם], to je provždy platné nařízení.“

¹⁵⁵ Lv 16, 29: „To bude pro vás [והיתה לכם] provždy platné nařízení. Desátého dne sedmého měsíce se budete pokořovat [תענו את־נפשתיכם] a nebudete vykonávat žádnou práci, ani domácí ani ten, kdo mezi vámi přebývá jako host.“

Učenci v Gemaře dále hledají prameny, ze kterých vyplývá, že právě těchto pět zákazů v Mišně lze považovat za způsoby pokoření (ענויי), které je pro Den smíření přikázáno. Jako prvním se zabývají případem mazání olejem:

רחיצה וסיכה מנא לן דאיקרי עינוי דכתיב לחם המודות לא אכלתי ובשר
ויין לא בא אל-פי וסוך לא-סכתי

„Odkud víme, že zdržení se umývání a mazání olejem jsou akty pokořování? Je totiž psáno: *Chutný chléb jsem nejedl, maso a víno nepřišlo do mých úst, ani jsem se nepotíral mastí.*¹⁵⁶“

Následuje otázka po tom, jaký je přesný význam tohoto verše. Potom se učenci znovu dostávají k problému statutu zřeknutí se pomazání:

ומנא לן דחשיב כעינוי דכתיב ויאמר אלי אל-תירא דניאל מן-היום הראשון
אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריד ואני באתי
בדבריד

„A odkud víme, že Danielovo zřeknutí se mazání olejem máme považovat za akt pokoření?¹⁵⁷ Je totiž psáno: *Řekl mi: Neboj se, Danieli, neboť od prvního dne, kdy ses rozhodl porozumět a pokořit se před svým Bohem, byla tvá slova vyslyšena a já jsem kvůli nim přišel*¹⁵⁸“.

אשכתן סיכה רחיצה מנא לן אמר רב זוטרא ברבי טוביה אמר קרא ותבא כמים
בקרבו וכשמן בעצמותיו

„Shledali jsme, že zřeknutí se pomazání je aktem pokoření. Odkud víme, že jím je také zřeknutí se umývání? Rav Zutra, syn rabi Tovji, řekl: v Písmu se praví: *pronikne jako voda do jeho nitra a jako olej do jeho kostí*¹⁵⁹“.

Tento verš Písma srovnává omývání vodou a mazání olejem. Z toho můžeme analogicky odvodit, že když je zřeknutí se mazání olejem aktem pokoření, je jím také zřeknutí se mytí. Gemara pokračuje námitkou, kterou vzápětí vyvrací:

ואימא כשתיה דומיא דשמן מה שמן מאבראי אף מים מאבראי

„Ale mohl bych říct, že je jako pití vody.¹⁶⁰ Voda zmíněná ve verši je podobná oleji ve stejném verši. Jako olej proniká do těla zvenčí, tak také voda proniká do těla zvenčí.¹⁶¹“

¹⁵⁶ Dan 10, 3.

¹⁵⁷ Tato další otázka přichází, protože ve verši Dan 10, 3 Daniel truchlil, a to, že se nemazal olejem bylo projevem smutku, nikoli pokoření před Bohem.

¹⁵⁸ Dan 10, 12, v tomto verši je již fakt, že se Daniel nemazal olejem, přímo v souvislosti s pokořením se před Bohem. Proto je dokázáno, že zřeknutí se mazání olejem je jedním z pěti způsobů pokořování přikázaných na Jom kipur.

¹⁵⁹ Ž 109, 18; mluví se o zlořečení, které postihne svévolníka – pronikne až do jeho nitra, stejně jako voda a olej proniká do těla člověka.

¹⁶⁰ Námitka stojí tak, že část verše *pronikne jako voda do jeho nitra* může také odkazovat na pití vody. Pak by dokazoval, že mazání olejem je analogické k pití vody, nikoli k umývání.

¹⁶¹ Proto se verš vztahuje k mytí vodou, nikoli k pití vody. Tak ukazuje, že zřeknutí se mytí je aktem pokořování. Námitka je vyvrácena.

והא תנא איפכא קא נסיב לה דתנן מנין לסיכה שהיא כשתיה ביום הכפורים אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר ותבא כמים בקרבן וכשמן בעצמותיו

„Ale jistý tana přistupuje k verši opačně, neboť se učíme v Mišně¹⁶²: ODKUD VÍME, ŽE MAZÁNÍ OLEJEM JE JAKO PITÍ NA JOM KIPUR? I KDYŽ PRO TO NENÍ DŮKAZ, EXISTUJE OPORA PRO TUTO VĚC, NEBOŤ JE ŘEČENO: *pronikne jako voda do jeho nitra a jako olej do jeho kosti*¹⁶³.“

אלא אמר רב אשי רחיצה מגופיה דקרא שמיע ליה דכתיב וסוך לא סכתי

„Spíš je tomu tak, jak řekl rav Aši: To, že zřeknutí se mytí je aktem pokoření je odvozeno ze samotné podstaty biblického verše¹⁶⁴. Neboť je psáno: *nepomazával jsem se pomazáním*.¹⁶⁵“

Nyní je přerušena diskuse o pěti způsobech pokořování, učenci se zabývají významem verše Da 10, 12. Diskuse pokračuje na foliu 77a, Gemara uvádí další pramen z Písma, který se vztahuje k mytí na Jom kipur:

ואי בעית אימא רחיצה דאיקרי ענוי מנא לן מהכא דכתיב ולאביתר הכהן אמר המלך ענתות לך על שדרך כי איש מות אתה וביום הזה לא אמיתך כי נשאת [את] ארון ה' לפני דוד אבי וכי התענית בכל אשר התענה אבי וכתיב בית בדוד כי אמרו העם רעב ועיף וצמא במדבר רעב מלחם וצמא ממים עיף ממאי לאו מרחיצה

„Nebo můžeš říct: Odkud víme, že zřeknutí se mytí je aktem pokoření? Z toho, co je psáno: *A knězi Ebjátarovi král řekl: Odejdi do Anatótu ke svým polím, neboť jsi propadl smrti. V tento den tě nedám usmrtit, neboť jsi nosil schránu Hospodinovu před Davidem, mým otcem, a protože jsi byl sužován [התענית] vším čím byl sužován [התענה] můj otec*¹⁶⁶. A také je psáno o Davidovi: *Neboť řekli: Lid je v poušti hladový, znavený a žíznivý*¹⁶⁷. Hladový ukazuje na to, že jim chyběl chléb, a žíznivý na to, že jim chyběla voda. Ale pro nedostatek čeho byli znavení? Což toto slovo nenaráží na to, že jim chyběla možnost se mýt?

Gemara přináší dvě námitky, obě jsou vyvráceny:

ודילמא מנעילת הסנדל אלא אמר ר' יצחק מהכא מים קרים על נפש עיפה ודילמא משתיטה מי כתיב בנפש עיפה על נפש עיפה כתיב

¹⁶² Šab 86a.

¹⁶³ Ž 109, 18; tana v Mišně rozumí verši ze žalmu tak, že mluví o pití vody. Tímto způsobem odvozuje zákaz mazání olejem na Jom kipur. Proto není stejný verš průkazným argumentem pro tvrzení, že aktem pokořování je zřeknutí se mytí. Námitka není vyvrácena. Gemara hledá jiné prameny v Písmu.

¹⁶⁴ Da 10, 3; citován na začátku diskuse.

¹⁶⁵ Stačilo by říct *nepomazával jsem se* [לא סכתי], zdánlivě nadbytečné slovo סוך musí mít tedy vlastní význam, a to ten, že se Daniel navíc ještě nemyl. Protože výše bylo dokázáno (z verše Da 10, 12), že Danielovo počínání ve verši 10, 3 je aktem pokořování, také zřeknutí se mytí je jedním z pěti způsobů pokořování.

¹⁶⁶ 1 Kr 2, 26; v tomto verši jsou těžkosti, které snášel David a jeho doprovod, nazvány soužením, pokořením (kořen ענה).

¹⁶⁷ 2 S 17, 29; tento verš Písma specifikuje soužením, která Davida s družinou postihla: hlad, únava, žízeň.

„Možná verš odkazuje na to, že byli znaveni, protože neměli obuté boty! Rabi Jicchak řekl: To, že *znavený* znamená „ten, kdo se nemyl“ odvozujeme odtud: [jako] *chladná voda na znavenou duši*¹⁶⁸.

Možná verš odkazuje na to, že byli znaveni, protože jim chybělo pití! Cožpak je psáno [jako *chladná voda*] *do znavené duše* [בנפש עיפה]? Nikoli! Je psáno: *na znavenou duši* [על נפש עיפה]¹⁶⁹!”

Nyní Gemara hledá pramen čtvrtého zákazu na Jom kipur:

ונעילת הסנדל מנא לן דכתיב ודוד עולה במעלה הזיתים עולה ובוכה
וראש לו חפוי (והולך) יחף יחף ממאי לאו מנעילת הסנדל

“Odkud víme, že zřeknutí se nošení obuvi je aktem pokořování? Neboť je psáno: *David pak stoupal po svahu Olivové hory, stoupal a plakal, měl zahalenou hlavu a šel bosý* [יחף]¹⁷⁰. Co Davidovi chybělo, že byl bosý [יחף]? Což to není proto, že neměl obuté boty?”

Námítka a její vyvrácení:

ודילמא מסוסיא ומרטקא אלא אמר רב נחמן בר יצחק מהכא לך ופתחת השק
מעל מתניך ונעלך תחלוץ מעל רגלך וכתיב ויעש כן הלוך ערום ויחף יחף
ממאי לאו מנעילת הסנדל

“Možná Davidovi chyběl kůň a bič!¹⁷¹ Rav Nachman bar Jicchak řekl: Odtud odvozujeme, že “bosý” (יחף) znamená “bez obuvi”: *jdí a sundej si z beder zíněnou suknicí a zuj si boty z nohou*¹⁷², a také je psáno: *on tak učinil a chodil nahý a bosý*¹⁷³. Co [Izajášovi] chybělo, že byl bosý? Nebylo to snad tím, že neměl obuty boty?¹⁷⁴”

Další námítka:

ואימא במנעלים המטולאים דאי לא תימא הכי ערום ערום ממש אלא בבגדים
בלויים הכא נמי במנעלים המטולאים

“Mohl bych říct, že měl vyspravované boty!¹⁷⁵ Neboť neřekneš-li toto¹⁷⁶, budeš si snad myslet, že slovo *nahý* znamená skutečně zcela nahý?! Spíše je tomu tak, že *nahý* znamená v rozedraných šatech. A také *bosý* zde znamená ve vyspravovaných botech.”

¹⁶⁸ Př 25, 25; Tento verš dokazuje, že *znavený* znamená toho, komu chybí voda k umývání, a ne toho, kdo nemá obuv. Tím je námítka vyvrácena.

¹⁶⁹ *Do znavené duše* by znamenalo, že se jedná o vodu, kterou člověk pije. Ale je psáno *na znavenou duši*, to znamená, že voda přichází z vnějšku, a tedy je vodou, kterou se člověk myje. Tím je dokázáno, že zřeknutí se mytí je jedním z pěti způsobů pokořování nařazených na Jom kipur.

¹⁷⁰ 2 S 15, 30; David utíkal z Jeruzaléma při povstání Abšaloma. Také soužení, o kterém mluví tento verš, je ve smyslu 1 Kr 2, 26 nazváno aktem pokoření (עינוי), proto je aktem pokoření i to, že David byl bosý (יחף).

¹⁷¹ David jinak běžně cestoval na koni. To, že sestupoval z hory pěšky (byť by měl boty), by tedy mohlo být nahlíženo jako že šel „bosý“.

¹⁷² Iz 20, 2.

¹⁷³ Na konci téhož verše (Iz 20, 2).

¹⁷⁴ Izajáš nebyl zvyklý běžně jezdit na koni, proto tvrzení, že byl bosý, musí znamenat, že neměl boty.

¹⁷⁵ Tzn. že nebyl úplně bez bot.

¹⁷⁶ Tzn. budeš trvat na tom, že „bosý“ (יחף) znamená skutečně „bez bot“.

Námítka nebyla vyvrácena, hledá se jiný pramen, ze kterého by bylo možné dokázat, že “bosý” znamená “bez bot”:

אלא אמר רב נחמן בר יצחק מהכא מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה
מנעי עצמך מן החטא כדי שלא ישא רגלך לידי יחוף מנעי לשונך מדברים
בטלים כדי שלא יבא גרונך לידי צמאה

“Rav Nachman bar Jicchak řekl: Odvozujeme to odtud: *Chraň své nohy, aby nezůstaly bosé, a své hrdlo chraň od žízne*¹⁷⁷. To znamená: Chraň se před hříchem, aby se tvá noha nestala bosou¹⁷⁸, a chraň svůj jazyk od planých slov, aby se tvé hrdlo nestalo žíznivým.”¹⁷⁹

Gemara nyní hledá pramen pro pátý způsob pokořování, tj. zákaz manželského styku na Jom kipur:

תשמיש המטה דאיברי ענוי מנא לן דכתיב אם תענה את בנותי ואם תקח
נשים אם תענה מתשמיש ואם תקח מצרות

“Odkud víme, že zřeknutí se manželského styku je aktem pokoření? Neboť je psáno: *Pokoříš-li [אם תענה] mé dcery a vezmeš si jiné ženy mimo ně*¹⁸⁰. *Jestliže pokoříš se týká absence manželského styku a jestliže si vezmeš se týká* braní konkurenčních žen.”¹⁸¹

Vznesené námítky a odpovědi na ně:

ואימא אידי ואידי מצרות מי כתיב אם תקח ואם תקח כתיב ואימא אידי
ואידי מצרות חד לצרות דירדיה וחד לצרות דאתיין ליה מעלמא דומיא
דאם תקח מי כתיב אם תקח ואם תענה ואם תקח כתיב

“Ale mohl bych říct, že obojí se týká braní dalších žen!¹⁸² Což je psáno *vezmeš-li si [další ženy]*? Nikoli! *nebo vezmeš-li si* je psáno!¹⁸³

Ale i tak bych mohl říct, že obojí se týká braní dalších žen, jedna část verše se týká jeho žen¹⁸⁴, druhá konkurenčních žen, které by přišli zvenčí. Část verše *pokoříš-li* je podobná části verše *vezmeš-li si*.

Je snad psáno *vezmeš-li si nebo pokoříš-li?*¹⁸⁵ Nikoli! *Pokoříš-li nebo vezmeš-li si* je psáno!¹⁸⁶

¹⁷⁷ Jer 2, 25.

¹⁷⁸ Jako jsou zajatci odváděni bosí do exilu – exil by byl trestem za hříchy.

¹⁷⁹ Tento verš ukazuje, že יחף znamená opravdu “bez bot”; proto i pro krále Davida platí, že byl úplně bez bot – a tento fakt je nazván aktem pokoření. Je nalezen důkaz, že zřeknutí se nošení obuvi je jedním ze způsobů pokořování na Jom kipur.

¹⁸⁰ Gn 31, 50; jedná se o smlouvu mezi Jákobem a Lábanem. Pokračování verše zní: „*hled’, ne někdo z lidí, ale Bůh, je svědkem mezi mnou a tebou.*“

¹⁸¹ To by dokazovalo, že absence manželského styku je nazývána pokořením.

¹⁸² Druhá část verše by tak byla jen vysvětlením první části.

¹⁸³ Je-li mezi oběma částmi verše vylučovací spojka, nemůže být jedna vysvětlením druhé, proto pokořením je míněno odepření manželského styku.

¹⁸⁴ Raši komentuje tak, že Jákob nepovýší služebnice Bilhu a Zilpu na úroveň svých žen Ley a Ráchel.

¹⁸⁵ Tento slovosled by byl logičtější, pokud bychom se na věc dívali z pohledu toho, kdo vznáší námítku. Prvně se uvádí větší, potom až menší pokoření.

¹⁸⁶ Je dokázáno, že *pokoříš-li* se týká odmítnutí manželského styku. Tak je nalezen pramen i pro fakt, že zřeknutí se manželského styku je jedním ze způsobů pokoření na Jom kipur.

Vyskytla se ještě jedna námitka, která je také vyvrácena:

א'ל רב פפא לאביי הא תשמיש גופה איקרי ענוי דכתיב וישכב אותה ויענה
א'ל החם שעניה מביאות אחרות

„Rav Papa řekl Abajemu: Jak může být zřeknutí se manželského styku považováno za akt pokoření, když sexuální styk sám je nazván pokořením, jak je psáno: *Ležel s ní a ponížil ji*¹⁸⁷. Abaje mu odpověděl: Tam to znamená, že ji pokořil právě odmítnutím jiných forem sexuálního styku.“

II. Traktát Roš ha-šana 18b – 19b

Tématem následující talmudické diskuse je, zda *Megilat ta'anit* byla anulována nebo zda je stále v platnosti i po druhém churbanu. Je založena na biblickém verši Za 8, 19¹⁸⁸:

כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה
לְבֵית־יְהוָה לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמַעֲרִים טוֹבִים וְהָאֵמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְבּוּ

„*Toto praví Hospodin zástupů: Půst čtvrtého, půst pátého, půst sedmého a půst desátého měsíce se judskému domu obrátí v radostné veselí a utěšené slavnosti. Jen milujte pravdu a pokoj!*“

Gemara uvádí dva odlišné názory a následně i jejich vysvětlení.

איתמר רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית רבי יוחנן וריב'ל אמרי לא בטלה
מגילת תענית רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום
יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי
אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ'ק אבל הנך
כדקיימי קיימי

„Bylo řečeno: Rav a rabi Chanina učí: *Megilat ta'anit* byla zrušena¹⁸⁹. Rabi Jochanan a rabi Jehošu'a ben Levi učí: *Megilat ta'anit* nebyla zrušena.

Rav a rabi Chanina učí, že *Megilat ta'anit* byla zrušena. [Neboť] to říká [výše zmíněný verš Písma – Za 8, 19]: V době, kdy je mír, budou [dříve postní dny] k radosti a veselí, když nebude mír, [budou] postními [dny]. A ony [dny zapsané v *Megilat ta'anit*] jsou také jako ony [dny zmíněné v Za 8, 19]¹⁹⁰.“

Rabi Jochanan a rabi Jehošu'a ben Levi učí, že *Megilat ta'anit* nebyla zrušena. [Neboť jsou to pouze] ony [dny vyjmenované u Zachariáše], které Milosrdný učinil závislými na tom, zda stojí Chrám¹⁹¹; ale ony [dny zapsané v *Megilat ta'anit*] trvají jako trvaly [stále]¹⁹².“

¹⁸⁷ Gn 34, 2; řeč je o Šechemovi a Dině.

¹⁸⁸ Souvislost s daným veršem spočívá v tom, že Zachariáš mluví o postních dnech, které se obrátí v radost, v době, kdy byl Chrám v troskách. Není-li Chrám, jsou postními dny, existuje-li Chrám, jsou svátky. Dny zapsané v MT byly svátky v době, kdy stál Chrám, po jeho zboření by tedy měly být zrušeny a mělo by být dovoleno se v tyto dny postit.

¹⁸⁹ Podle Rava a r. Chaniny po zboření Chrámů se už dny zapsané v MT neslaví jako svátky a je dovoleno se v tyto dny postit.

¹⁹⁰ Dny zapsané v MT mají stejný statut jako dny zmíněné u Zachariáše – po zboření Chrámů nebudou ani jedny slaveny jako svátky a bude dovoleno se o nich postit.

¹⁹¹ Byly stanoveny proto, že byl zbořen Chrám. Když byl Chrám obnoven, staly se svátečními dny.

¹⁹² Nebyly ustanoveny v souvislosti s Chrámem, proto se jejich platností zboření Chrámů netýká.

Gemara uvádí námitku proti názoru, že *Megilat ta'anit* byla anulována, a dále tuto námitku rozebírá:

מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר'א ורחץ ורבי יהושע וסיפר
ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם א'ר יוסף שנאי חנוכה דאיכא מצוה א'ל
אביי ותיבטיל איהי ותיבטל מצותה אלא אמר רב יוסף שנאי חנוכה דמיפרסם ניסא

„Rav Kahana vznesl námitku [proti Ravovi a rabi Chaninovi na základě barajty]: STALO SE, ŽE V LODU NAŘÍDILI PŮST O CHANUCE. RABI ELI'EZER SESTOUPIL [do lázní] A VYKOUPAL SE A RABI JEHOŠU'A SI NECHAL OSTRĚHAT VLASY¹⁹³. A [rabi Eli'ezer a rabi Jehošu'a] ŘEKLI JIM [těm, kdo se postili]: VYJDĚTE A POSTĚTE SE ZA TO, ŽE JSTE SE POSTILI [o Chanuce]¹⁹⁴.

Rav Josef řekl: Chanuka se liší [od ostatních dní zapsaných v *Megilat ta'anit*], neboť existuje micva¹⁹⁵ [s ní spojená]. Abaje mu odvětil: Bude zrušena ona [chanuka], bude zrušena micva [s ní spojená]¹⁹⁶.

Spíše Rav Josef řekl: Chanuka se liší [od ostatních dní zapsaných v *Megilat ta'anit*], neboť zázrak [který chanuka připomíná] se [již] veřejně rozšířil¹⁹⁷.“

Další námitka proti názoru o zrušení *Megilat ta'anit*:

מותיב רב אחא בר הונא בתלתא בתשרי בשילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון
גזרה שלא להכזיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו
מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול
לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל
באשפה וביטלום ואותו היום עשאוהו יו'ט ואי סלקא דעתך בטלה מנילת תענית קמייתא
בטול אחרנייתא מוסיפין הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים

„Rav Acha bar Huna namítl [proti názoru Rava a rabi Chaniny na základě *Megilat ta'anit* samotné¹⁹⁸]: TŘETÍHO TIŠRI BYLO ODSTRANĚNO [nadbytečné] ZMIŇOVÁNÍ [Božího jména] ZE [sekulárních] LISTIN. NEBOŤ ŘECKÁ VLÁDA VYDALA NAŘÍZENÍ, ŽE JMÉNO NEBES NESMÍ BÝT ZMIŇOVÁNO JEJICH ÚSTY. A KDYŽ ZESÍLILO KRÁLOVSTVÍ HASMONEOVců A PORAZILI ŘEKY, STANOVILI, ŽE [lidé] MAJÍ PŘIPOMÍNAT JMÉNO NEBES I V LISTINÁCH. A TAKTO PSALI: „V TOM A TOM ROCE ZA JOCHANANA, VELEKNĚZE NEJVYŠŠÍHO BOHA“. A KDYŽ SE O TOM DOSLECHLI UČENCI, ŘEKLI: ZÍTRA TEN [člověk] SPLNÍ SVŮJ ZÁVAZEK A LISTINA SE OCTNE POHOZENÁ V ODPADKOVÉM KOŠI. A ZRUŠILI JE [nařízení Hasmoneovců]. A ONEN DEN PROHLÁSILI ZA SVÁTEK¹⁹⁹. A ty by ses domníval, že *Megilat ta'anit* byla anulována²⁰⁰! První [dny zmíněné u Zachariáše] byly zrušeny a další by přidali?

¹⁹³ Veřejně tím demonstrovali, že půst o Chanuce je neplatný.

¹⁹⁴ R. Eli'ezer a r. Jehošu'a žili po druhém churbanu a považovali Chanuku stále za svátek. Chanuka je jedním z dní zapsaných v MT.

¹⁹⁵ Jedná se patrně o micvu zapalování chanukových světel, ale názory komentátorů nejsou v tomto bodě jednotné.

¹⁹⁶ Micva spojená s Chanukou je pouze druhotná.

¹⁹⁷ Je znám všem Židům, ti už po dlouhá léta zachovávají micvot s ní spojené – není vhodné takový svátek zrušit.

¹⁹⁸ Následující pasáž je citací z *Megilat ta'anit*, proto ji odlišuji kapitálkami.

¹⁹⁹ Neboť se jim podařilo zabránit nadbytečnému užívání Božího jména.

²⁰⁰ Kdyby byla MT anulována po druhém churbanu, jak by mohli učenci vyhlásit nový sváteční den? Rav Acha zde předpokládá, že se tato událost stala po druhém churbanu, protože v době, kdy Chrám stál, byl už 3. tišri svátkem – viz. další diskuse.

Čím [jakou dobou] se zde zabýváme? Dobou, kdy existoval Chrám²⁰¹.“

Následují námitky Gemary proti tomu, že svátek 3. tišri (coby oslava toho, že se zamezilo nadbytečnému užívání Božího jména) byl ustanoven v době existence Chrámu, a odpovědi na ně:

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם אמר רב לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו שלפניו נמי תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ר'ח ר'ח דאורייתא ודאורייתא לא בעי חיזוק דתניא הימים האלה הכתובין במגילת תענית אסורין בין לפניהם בין לאחריהם שבתות וימים טובים הם אסורים לפניהם ולאחריהן מותרין מה הפרש בין זה לזה הללו דברי תורה ואין דברי תורה צריכין חיזוק הללו דברי סופרים ודברי סופרים צריכין חיזוק ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם א'ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה דמו

„Ale mělo by stačit, že [3. tišri] byl dnem, kdy byl zabit Gedalja ben Achikam²⁰²! Rav řekl: Nebylo třeba než zakázat [půst v den] před [3. tišri]²⁰³.

Také [co se týče dne] před ním, mělo by stačit, že je dnem, který následuje po Roš chodeš [tišri]²⁰⁴. Roš chodeš je [svátkem] ustanoveným v Tóře, a [ustanovení] Tóry nepotřebují posílení²⁰⁵. Neboť se učí v Barajtě: [Co se týče] ONĚCH DNÍ ZAPSANÝCH V MEGILAT TA'ANIT, JE ZAKÁZÁNO [se postit] JAK [ve dnech] PŘED NIMI, TAK [ve dnech] PO NICH. [Co se týče] ŠABATŮ A SVÁTKŮ, JE ZAKÁZÁNO [se postit o nich samých, ale] JE DOVOLENO [se postit ve dnech] PŘEDCHÁZEJÍCÍCH A NÁSLEDUJÍCÍCH. JAKÝ JE ROZDÍL MEZI NIMI? TYTO [šabaty a svátky] JSOU USTANOVENÍ TÓRY A USTANOVENÍ TÓRY NEPOTŘEBUJÍ POSÍLENÍ. [Zatímco] TYTO [dny zapsané v *Megilat ta'anit*] JSOU RABÍNSKÁ USTANOVENÍ A RABÍNSKÁ USTANOVENÍ POTŘEBUJÍ POSÍLENÍ.²⁰⁶

Ale nemělo by stačit, že [2. tišri] je dnem, který předchází dni, kdy byl zabit Gedalja ben Achikam? Rav Aši řekl: [Půst v den smrti] Gedalji ben Achikama je nařízení proroků a nařízení proroků jsou podobná nařízením Tóry²⁰⁷.“

Námitka Rava Achy bar Huny proti názoru o zrušení *Megilat ta'anit* nebyla vyvrácena. Následuje další námitka proti názoru, že *Megilat ta'anit* byla anulována:

מתיב רב טובי בר מתנה בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא שבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא שגזרה המלכות גזרה שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו הלכו ונטלו עצה ממשרוניתא אתת

²⁰¹ Jedná se o opačný názor, než je názor Rava Achy. S tím, že MT byla v platnosti v době existence Chrámu, souhlasí všichni.

²⁰² Tento den se po obnovení Chrámu stal dnem radosti – svátkem. Proč by učenci vyhlašovali za svátek den, který už svátkem byl?

²⁰³ Rav tím potvrzuje, že se vyhlášení svátku odstranění Jména ze sekulárních dokumentů stalo v době druhého Chrámu. 3. tišri byl sice svátek Gedalji ben Achikama, ale zapsáním tohoto dne do MT byl zakázán půst i 2. a 4. tišri, neboť bylo obecně zakázáno postit se den předcházející a následující po dni zapsaném v MT.

²⁰⁴ Roš chodeš je biblickým svátkem a bylo by logické, že i pro něj bude platit zákaz postu i v den, který ho předchází a který po něm následuje, jako je tomu u dní zapsaných v MT.

²⁰⁵ Lidé budou samozřejmě dodržovat to, co stanovuje samotná Tóra, ale rabínská nařízení nemusí být tak jasně přijímána, proto potřebují být přísněji zdůrazněna. Proto rabíni zakazují u svátků, které jsou jejich ustanoveními postit se navíc den před a po nich.

²⁰⁶ Gemara tímto potvrzuje, že 3. tišri byl do MT zapsán v době, kdy ještě stál Chrám. Dále Gemara zkoumá jiný důvod pro zákaz postu na 2. tišri.

²⁰⁷ V tom smyslu, že nepotřebují posílení.

שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרה להם בואו והפנינו בלילה הלכו והפנינו בלילה אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב ואי ס'ד בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין וכי תימא הכא נמי בזמן שבית המקדש קיים והא יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר ור' מ בתר הכי הוה דתנן כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר אמר רשב'ג יהודה בן שמוע מטמא משום ר' מ וחכמים מטהרין

„Rav Tovi bar Matna namítl²⁰⁸: DVACÁTÉHO OSMÉHO [dne] TOHO [měsíce – adaru] ŽIDŮM PŘIŠLO DOBRÉ POSELSTVÍ, [totiž] ŽE SE NEBUDOU MUSET ODLOUČIT OD [studia] TÓRY. NEBOŤ [římská] VLÁDA VYDALA NAŘÍZENÍ, ŽE SE [Židé] NESMÍ ZABÝVAT [studiem] TÓRY A ŽE NESMÍ OBŘEZÁVAT SVÉ SYNY A ŽE MUSÍ ZNESVĚCOVAT ŠABATY. CO UDĚLAL JEHUDA BEN ŠAMU' A A JEHO DRUHOVÉ? ŠLI A PORADILI SE S JEDNOU VZNEŠENOU [římskou] ŽENOU, KTEROU NAVŠTĚVOVALI VŠICHNI VZNEŠENÍ ŘÍMANÉ. ŘEKLA JIM: „BĚŽTE A V NOCI [veřejně] PROTESTUJTE.“ ŠLI A [veřejně] V NOCI PROTESTOVALI. VOLALI: „PRO NEBESA! NEJSME VAŠI BRATŘI? NEJSME SYNOVÉ JEDNOHO OTCE? A NEJSME SYNOVÉ JEDNÉ MATKY?²⁰⁹ ČÍM SE LIŠÍME OD OSTATNÍCH NÁRODŮ A JAZYKŮ²¹⁰, ŽE PROTI NÁM VYDÁVÁTE TĚŽKÁ NAŘÍZENÍ? A [Římané] JE [nařízení proti Židům] ZRUŠILI. [Rabíni] ONEN DEN PROHLÁSILI ZA SVÁTEK.

A kdyby ses domníval, že *Megilat ta'anit* byla zrušena, ty první²¹¹ byly zrušeny a další [učenci] přidávají²¹²? A kdybys řekl, že zde také [svátek byl ustanoven] v době, kdy existoval Chrám, [není to možné], vždyť Jehuda ben Šamu'a byl žákem ra'bi Meira a rabi Meir žil po tom [co byl zbořen Chrám]. Neboť se učí v Barajt²¹³: [O] SKLENĚNÝCH NÁDOBÁCH, KTERÉ BYLY PRODĚRAVĚNY A [někdo] DO NICH NALIL OLOVO, ŘEKL RABAN ŠIMON BEN GAMLI'EL: JEHUDA BEN ŠAMU' A JE PROHLAŠUJE ZA NEČISTÉ JMÉNEM RABI ME'IRA. ALE UČENCI JE PROHLAŠUJÍ ZA ČISTÉ.

Každopádně 28. adar byl prohlášen za svátek až po zboření Chrámu, *Megilat ta'anit* nebyla tedy po churbanu anulována. Gemara konstatuje, že je zde rozpor už mezi tanaity; nakonec uvádí oba názory do harmonie:

תנאי היא דתניא הימים האלו הכתובין במגילת תענית בין בזמן שבית המקדש קיים בין בזמן שאין בהמ'ק קיים אסורין דברי ר' מ רבי יוסי אומר בזמן שבהמ'ק קיים אסורין מפני ששמחה היא להם אין בית המקדש קיים מותרין מפני שאבל הוא להם והלכתא בטלו והלכתא לא בטלו קשיא הלכתא אהלכתא לא קשיא כאן בחנוכה ופורים כאן בשאר יומי

„[Jedná se o spor] mezi tanaity. Neboť se učí v Barajt²¹³: [Co se týče] ONĚCH DNÍ ZAPSANÝCH V MEGILAT TA'ANIT, AŤ UŽ V DOBĚ, KDY EXISTOVAL CHRÁM, NEBO V DOBĚ, KDY NEEXISTOVAL CHRÁM, [je] ZAKÁZÁNO [se během nich postit]. [Toto jsou] SLOVA RABIHO ME'IRA. RABI JOSEJ ŘÍKÁ: V DOBĚ, KDY EXISTUJE CHRÁM, JE ZAKÁZÁNO [se během nich

²⁰⁸ Na základě dalšího úryvku z MT.

²⁰⁹ Římané jsou podle židovské tradice potomci Ezaua, syna Izáka a Rebeky.

²¹⁰ Pod římskou nadvládou.

²¹¹ Svátky slavené v době, kdy existoval Chrám.

²¹² Po zboření Chrámu.

²¹³ Podle emendace v Masoret ha-Šas (v textu samotném je uveden tvar odkazující na učení Mišny). Tato barajta je citována, aby se dokázalo, odkud víme, že Jehuda ben Šamu'a byl žákem r. Meira. R. Jehuda totiž cituje v barajt²¹³ jeho halachický názor. Nebudu proto podrobněji vysvětlovat problematiku čistoty a nečistoty skleněných nádob, o které barajta pojednává.

postit], NEBOŤ JE TO PRO NĚ [doba] RADOSTI. KDYŽ CHRÁM NEEXISTUJE, JE DOVOLENO [se během nich postit], NEBOŤ JE TO PRO NĚ [doba] TRUCHLENÍ.

Existuje halacha: [Svátky zapsané v *Megilat ta'anit*] byly zrušeny. A existuje halacha: Nebyly zrušeny. Je mezi jednou a druhou halachou rozpor? Není zde rozpor. Zde²¹⁴ [se jedná] o Chanuku a Purim a zde²¹⁵ o ostatní dny.“

Z celé diskuse tedy plyne, že *Megilat ta'anit* byla v podstatě anulována, pouze slavení svátků Chanuka a Purim trvá i nadále.

²¹⁴ V první halaše.

²¹⁵ Ve druhé halaše.

Seznam zkratk

Bible – Tanach:

Da	Daniel
Dt	Pátá kniha Mojžíšova
Est	Ester
Ex	Druhá kniha Mojžíšova
Ezd	Ezdráš
Gn	První kniha Mojžíšova
Iz	Izajáš
Jb	Job
Jl	Jóel
Jon	Jonáš
Joz	Jozue
Jr	Jeremiáš
1 Kr	První kniha Královská
2 Kr	Druhá kniha Královská
Lv	Třetí kniha Mojžíšova
Neh	Nehemjáš
Nu	Čtvrtá kniha Mojžíšova
1 Pa	První Paralipomenon
2 Pa	Druhá Paralipomenon
Př	Příslaví
1 S	První kniha Samuelova
2 S	Druhá kniha Samuelova
Sd	Soudců
Za	Zachariáš
Ž	Žalmy
Žal	Žalozpěvy (Pláč Jeremiášův)

Apokryfy a pseudepigrafy, citované novozákonní knihy:

2 Bar	Druhá kniha Baruchova
4 Ezd	Čtvrtá kniha Ezdrášova
Júd	Júdit
Lk	Lukášovo evangelium
1 Mak	První kniha Makabejská
2 Mak	Druhá kniha Makabejská
Mk	Markovo evangelium
Mt	Matoušovo evangelium
Sír	Sírachovec
Tób	Tobiáš
Záv. patr.	Závěti patriarchů

Talmudické traktáty:

AZ	Avoda zara
Ber	Berachot
Eruv	Eruvim
Git	Gitin
Jom	Joma
Meg	Megila

MK	Mo'ed katan
Naz	Nazir
Ned	Nedarim
RH	Roš ha-šana
San	Sanhedrin
Sof	Sofrim (mimokanonický traktát)
Šab	Šabat
Ta'an	Ta'anit

Ostatní zkratky:

AJ	Židovské starožitnosti
BJ	Válka židovská
EH	Even ha-ezer (část kodexu <i>Šulchan aruch</i>)
EJ	Encyclopaedia judaica
JD	Jore de'a (část kodexu <i>Šulchan aruch</i>)
JE	Jewish encyclopaedia
MB	Mišna berura
MJCh	Medieval jewish chronicles and chronological notes II., ed. A. Neubauer
MT	Megilat ta'anit
KTaM	Knihy tajemství a moudrosti
OCh	Orach chajim (část kodexu <i>Šulchan aruch</i>)
ŠA	Šulchan aruch
TB	Talmud bavli (Babylónský Talmud)
TJ	Talmud jerušalmi (Jeruzalémský/Palestinský Talmud)

Biblická místa v češtině cituji z Českého ekumenického překladu, případně je upravuji s přihlédnutím k originálnímu znění, a to zejména v překladech pasáží z Talmudu. V Českém ekumenickém překladu jsou slova, která byla překladateli doplněna pro srozumitelnost textu, označena kurzívou. Tento úzus dodržuji při citacích z něho.

Při transkripci hebrejských výrazů se držím systému popsaného B. Noskem v *Pirkej avot (Výroky otců)*. Přel. a pozn. opatřil BEDŘICH NOSEK. 1. vyd. Praha: Sefer, 1994. 184 s., 55 s. ISBN 80-900895-7-7, str. 182 – 184. V citacích z Bible ponechávám přepis užitý v českém ekumenickém překladu (jedná se zejména o místní jména).

Seznam citovaných míst

V tomto výčtu neuvádím biblické verše, které jsou součástí talmudické pasáže, kterou cituji.

Bible – Tanach:

Da 6, 18.....	12
Da 10, 12.....	12
Est 4, 15.16.....	28
Est 9, 16.17.....	28
Est 9, 31	28
Ezd 8, 21	12
Ezd 9, 5	12
Ex 34, 28.....	13
Iz 58, 1-7.9	38-39
Jl 1, 13-18.....	16-17
Jl 2, 12-14.....	17
Jr 36, 6	22
Jr 36, 9	22
Jr 52, 4	24
1 Kr 21, 8-11	15
1 Kr 21, 27	12
1 Kr 21, 29	12
2 Kr 25, 1-2	24
Lv 23, 29.....	11-12
1 Pa 10, 12.....	14
2 Pa 20, 3-6.12.....	14
Sd 20, 17-19	14
Sd 20, 23	15
Sd 20, 26-28	15
1 S 7, 6.....	15-16
1 S 28, 20	11
1 S 31, 13	14
2 S 1, 11.12	14
2 S 12, 16	11
2 S 12, 17	11
2 S 12, 22.23.....	13
Za 7, 1-7.....	26
Za 8, 19	23
Za 8, 20-23	24

Apokryfy a pseudepigrafy, novozákonní knihy:

2 Bar 12, 15.....	18
2 Bar 20, 5 – 21, 1	18
Didaché 8, 1	19
4 Ezd 5, 13	18
Júd 8, 4-6.....	20
Knihy jubileí 34, 17-19	22
Lk 2, 37	20

Mk 2, 18.....	20
Sír 34, 25.26.....	39
Záv. patr. – Ašer 2, 8.....	39
Záv. patr. – Josef 3, 5.....	21
Záv. patr. – Josef 4, 3.....	20
Záv. patr. – Josef 10, 1.2.....	20
Žalmy Šalamounovy 3, 8.....	20

Babylónský Talmud:

Bava Batra 60b.....	40-41
Ber 6b.....	21
Ber 17a.....	43
Ber 31b.....	37
Jom 8:11, 76a - 77b.....	47-52
Naz 22a.....	40
Ned 12a.....	36
RH 18b.....	28
RH 18b – 19b.....	52-56
Ta'an 4:6.....	25, 26-27
Ta'an 11a.....	40
Ta'an 12a.....	19, 26
Ta'an 12b.....	37
Ta'an 28b.....	24-25
Ta'an 29a.....	25-26
Ta'an 30a.....	27
Šab 13b.....	29-30

Šulchan aruch:

OCh 288:5.....	37-38
OCh 492.....	32
OCh 573:1.....	30
OCh 604:1.....	31

Použité prameny a literatura

Prameny

- *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Přel. Ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. 4. přeprac. vydání. Vyd. Česká biblická společnost, 1993. ISBN 80-9008-817-1 [Český ekumenický překlad]
- *Biblia hebraica stuttgartensia*. Ed. K ELLIGER, W. RUDOLF. Ed. quarta emendata. Stuttgart: Detsche Bibelgesellschaft, 1990. ISBN 3-438-05219-9
- CD-ROM Judaic classics library, version 2.2, Davka corporation
- FLAVIUS, IOSEPHUS. *Válka židovská I: Válečná předehra*. Reprint 2. vyd. (Svoboda, 1990), v Academii 1. vyd. Praha: Academia, 2004. 311 s. ISBN 80-200-1172-2
- FLAVIUS, IOSEPHUS. *Válka židovská II: Zkáza Jeruzaléma*. Reprint 2. vyd. (Svoboda, 1992), v Academii 1. vyd. Praha: Academia, 2004. 266 s. ISBN 80-200-1173-0
- *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*. Ed. I. EPSTEIN. London: Soncino. [s překl. do angličtiny]
- *Knihy tajemství a moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Uspoř. Zdeněk Soušek. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 384 s. ISBN 80-7021-257-8
- *Knihy tajemství a moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Uspoř. Zdeněk Soušek. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 368 s. ISBN 80-7021-244-6
- *Knihy tajemství a moudrosti III: Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Uspoř. Zdeněk Soušek. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. 240 s. ISBN 80-7021-300-0
- MOŠE BEN MAJMON. *Rabiho Moše ben Majmona osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. 1. vyd. Praha: Sefer, 2001. 110 s., 32 s. [s překl. do češtiny, přel. Bedřich Nosek] ISBN 80-85924-31-5
- *Medieval jewish chronicles and chronological notes II*. Ed. A. NEUBAUER. [Vyd. neuvedeno] Oxford: Clarendon press, 1895. lii, 255 p. Anecdota oxoniensia, Semitic series, vol. 1, part 4. [obsahuje text *Megilat ta'anit* (p. 3 – 25)]
- *Spisy apoštolských otců*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986. 366 s. Edice Kalich.
- *Sefer Mišna berura ve-hu peruš jafe u-menupe al Šulchan aruch Orach chajim*. Machon da'at Josef, 1994. 537, 24 s. Sv. 3. [Obsahuje text *Šulchan aruch*, oddíl Orach chajim s několika komentáři]
- *Sefer Mišna berura ve-hu peruš jafe u-menupe al Šulchan aruch Orach chajim*. Machon da'at Josef, 1994. 432, 13 s. Sv. 6. [Obsahuje text *Šulchan aruch*, oddíl Orach chajim s několika komentáři]
- *Šiša sidrej Mišna: seder mo'ed*. 7. vyd. Jerušalajim: Mosad Bialik, Tel Aviv: Dvir, 1988. 515 s. ISBN 965-01-0209-4 [s úvody a poznámkami Chanocha Albeka; 1. vyd. 1952]
- *Talmud bavli: The Gemara: The classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation, as an aid to Talmud study*. Ed. HERSH GOLDWURM. Brooklyn, New York: Mesorah publications, LTD. The Schottenstein edition, The ArtScroll series [s překl. do angličtiny]
- *The Mishnah: A new translation*. Tr. JACOB NEUSNER. [Vyd. neuvedeno] New Haven, London: Yale university press, 1988. xlv, 1162 p. ISBN 0-300-05022-4

Sekundární literatura

Encyklopedie, slovníky, komentářové řady k Bibli

- DODS, MARCUS et. al. *An exposition of the Bible: A series of expositions covering all the books of the Old and New testament*. [Vyd. neuvedeno] Hartford: The S. S. Scranton co., 1903. Vol. 2. (Samuel – Job).

- *Encyclopaedia judaica*. 1st ed. Jerusalem: Keter, [19??] Vol. 2, 6, 7, 8, 10, 14
- *The encyclopedia of religion*. Editor in chief MIRCEA ELIADE. New York: Macmillan publishing company, 1987. Vol. 1, 5. ISBN 0-02-909480-1
- *The Interpreter's dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia identifying and explaining all proper names and significant terms and subjects in the Holy Scriptures, including the Apocrypha, with attention to archaeological discoveries and researches into the life and faith of ancient times*. Editor: G. A. BUTTRICK. [Vyd. neuedeno] New York, Nashville: Abingdon press, 1962.
- *Jewish encyclopedia*. [online, cit. 2005-23-1].
Dostupný z WWW: < <http://www.jewishencyclopedia.com/>>
- *Konkordanz zum hebräischen alten Testament*. Ed. GERHARD LISOWSKY. 2. auf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981. xvi, 1672 p.
- MITCHEL, H. G., SMITH, J. M. POWIS, BEWER, J. A. *A critical and exegetical commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. [Vyd. neuedeno] Edinburg: T. & T. Clark, 1980. Řada The international critical commentary
- NEWMAN, J., SIVAN, G. *Judaismus od A do Z: Slovník pojmů a termínů*. Dotisk 1. vyd. z r. 1992. Praha: Sefer, 1998. 285s. Edice Judaika, sv. 1. ISBN 80-900895-3-4
- *Ottův slovník naučný: Illustrovaná encyklopedie obecných vědomostí*. Ed. J. OTTO. Praha: J. Otto, 1903. 20. díl.
- SMITH, HENRY P. *A critical and exegetical commentary on the books of Samuel*. Reprint z r. 1977. Edinburg: T. & T. Clark, 1992. Řada The international critical commentary

Články a monografie

- BÜCHLER, ADOLF. *Studies in sin and atonement in the rabbinic literature of the first century*. [Vyd. neuedeno] Oxford: Oxford university, 1928. xv, 461 p. Ed. Jews' college publications, vol 11.
- EISENSTEIN, JEHUDA DAVID. *Ocar dinim u-minhagim: Kol micvot ase ve-lo ta'ase min ha-Tora u-mi-de-rabanan ve-kol ha-dinim ha-nehugim be-Jisrael (A digest of Jewish laws and customs in alphabetic order)*. Brodway, New York: Hebrew publishing company, 1928.
- GASTER, THEODOR HERZL. *Festivals of the Jewish year: a modern interpretation and guide*. [Vyd. neuedeno] New York: Sloane, 1953. 308 p.
- KLAGSBRUN, FRANCINE. *Jewish days: A book of jewish life and culture around the year*. 1. vyd. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996. 232 p. ISBN 0-374-17923-9
- KROPÁČEK, LUBOŠ. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1993. 296 s. ISBN 80-7021-125-3
- KUNETKA, FRANTIŠEK. *"Budeš se radovat před Hospodinem, svým Bohem" (Dt. 16,11): Židovský rok a jeho svátky*. Dotisk 3. vyd. z r. 1998. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2000. 124 s. ISBN 80-7067-826-7
- MONTGOMERY, JAMES. „Ascetic strains in early judaism“. *Journal of biblical literature* 51 (1932): 183-213
- MOORE, GEORGE FOOT. *Judaism in the first centuries of the christian era: The age of tannaim*. 8th ed. Cambridge: Harvard university press, 1958. xii, 552 p. Vol. 1. [1. vyd. 1927]
- MOORE, GEORGE FOOT. *Judaism in the first centuries of the christian era: The age of tannaim*. 8th ed. Cambridge: Harvard university press, 1958. viii, 486 p. Vol. 2. [1. vyd. 1927]
- MARTIN-ACHARD, ROBERT. *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*. [Vyd. neuedeno] Genève, 1974. 166 s. Éd. Labor et fides

- SCHÄFFER, PETER. *Dějiny Židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. 264 s. Ed. Historica. ISBN 80-7021-633-6
- SEGERT, STANISLAV. *Starověké dějiny Židů*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1995. 311. s. ISBN 80-205-0304-8
- SMITH, WILLIAM ROBERTSON. *Lectures on religion of Semites: The fundamental institutions*. 3th ed. New York: Ktav publishing house, 1969. 718 p. The library of biblical studies.
- STEMBERGER, G. *Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 1999. 448 s. Edič. řada Světová náboženství. ISBN 80-7021-301-9
- STERN, MARC. *Svátky v životě Židů: Vzpomínání, slavení, vyprávění*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. 248 s. ISBN 80-7021-551-8