

OBSAH

Ú V O D.....	6
1. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKA MAROCKÝCH ŽIDŮ.....	13
2. KULT SVATÝCH V MAROCKÉM JUDAISMU.....	19
2.1 Světci a poutě jako náboženský fenomén judaismu.....	19
2.2 Postava cadika v marockém judaismu.....	22
2.2.1 Cesty vedoucí ke svatosti.....	26
2.2.2 Zázraky a skutky přisuzované svatým.....	30
2.3 Hilula a zijára.....	35
2.4 Náboženské neislámské vlivy formující kult svatých.....	41
2.4.1 Pokračování starobylých kultů Kenánu.....	41
2.4.2 Vliv původního náboženství Berberů.....	43
2.4.3 Vliv židovské mystiky.....	53
2.5 Islám a jeho vliv na Kult svatých.....	57
2.5.1 Islámská mystika.....	60
2.5.2 Společenské postavení Židů pod islámem.....	66
3. ŽIDOVSÁ MAROCKÁ SPOLEČNOST VE 20. STOL.....	73
3.1 Od protektorátu k nezávislosti (1912-1956).....	73
3.2 Alija – vyvrcholení marockého sionismu.....	82
3.3 Integrace marockých Židů v Izraeli.....	87
3.3.1 Jišuv – židovské osídlení před rokem 1948.....	87
3.3.2 Stát Izrael a jeho imigrační politika.....	90
3.3.3 Maročtí Židé v izraelské společnosti.....	95
4. KULT SVATÝCH V IZRAELI.....	104
4.1 Přivlastnění a modifikace místních tradic.....	104
4.2 Oživení marockých tradic.....	111
4.3 Maročtí cadikové a jejich vliv v Izraeli.....	121
ZÁVĚR.....	131
VĚCNÝ REJSTRÍK.....	136
SEZNAM CITOVANÉ A DALŠÍ LITERATURY.....	141
SUMMARY.....	153

ÚVOD

Marocká židovská komunita patří mezi historicky nejstarší obce *diaspory*, jejíž kořeny s největší pravděpodobností spadají již do období prvního *churbanu*. Jisté je, že v oblasti dnešního Marockého království žijí Židé bez přerušení více než dva tisíce let. Během této doby bylo jejich náboženství vystaveno kulturním, politickým, ekonomickým a náboženským vlivům autochtonních Berberů, semitských Féniciánů, křesťanských Římanů, Vandalů a Byzantinců. V poslední řadě a zcela jistě po nejdelší dobu byli vystaveni nejmladšímu z monoteistických náboženství, islámu. Každé jednotlivé období do určité míry poznamenalo vyvíjející se marocký judaismus a výsledkem je svébytná a zcela unikátní kultura marockých Židů vzniklá v průběhu staletí.

V rámci judaismu se zde zformovaly specifické tradice a zvyky. Nejvýraznějším marockým židovským rysem je uctívání světců či *cadiků* (*hebr. cadikim*), jak jsou v judaismu nejčastěji označováni. Tento jev odborná literatura nazývá souhrnně „kult svatých“. V severní Africe a hlavně na území Maroka nabyl zcela jedinečné podoby co do počtu uctívaných světců, intenzity zbožňování věřících a jejich významu pro židovskou komunitu. Navštěvování hrobů *cadiků* a konání poutí zvláště v den jejich *hiluly* bylo v Maroku nebývale rozšířeno a stále přetrvává mezi zbytkem židovské populace, která v Maroku a v největším měřítku v Casablance žije dodnes. Issachar Ben-Ami, který provedl v Maroku dlouhodobý folklorně-deskriptivní průzkum, napočítal 652 svatých, z toho 25 žen a upozorňuje, že tento výčet nemusí být konečný. V rámci judaismu se tak jedná o zcela unikátní jev.

V první polovině 20. stol. došlo ke zhoršení situace Židů v Maroku. Stalo se tak díky dvěma zásadním společensko-politickým procesům: jedním bylo založení Státu Izrael, druhým marocký nacionalismus vyžadující nezávislost Maroka na Francii. Obavy vyplývající z nejasné budoucnosti, náboženské motivy spojené s očekáváním příchodu Mesiáše, jež vyžaduje přítomnost všech Židů v Izraeli, doznívající kolonialismus, sionistická ideologie a další motivy měly za následek obrovský exodus téměř všech marockých Židů. V první řadě a v největším počtu odešli do izraelské domoviny, v menším měřítku pak do Francie, Kanady, Spojených států amerických a dalších zemí.

Jišuv, ve své domovině již zakořeněná původní izraelská společnost, byl v této době tvořen převážně Židy aškenázského původu, *hebr. Aškenazim*, kteří zastávali nejdůležitější místa v politických a administrativních sférách státu. V padesátých a šedesátých letech 20.

stol., kdy byla marocká *alija* nejsilnější, Stát Izrael přivítal 220 000 marockých Židů, což byla do té doby největší etnická skupina, která do Izraele jako *olim chadašim* vstoupila. Přejed z jedné společnosti do druhé nebyl samozřejmě jednoduchý a přirozený; pro mnoho nově přichozích byly vstupní podmínky zklamáním. Těžké a druhořadé sociální postavení marockých Židů v Izraeli způsobilo velké problémy a dá se říci, že i střet v rámci etnických skupin v zemi. Odborná literatura dokonce používá termín „etnický problém“.

Navzdory nucené integraci a těžkým sociálním podmínkám nebyla kultura marockých Židů zcela zničena, ale určitým způsobem rozvinuta a modifikována.

Obecně je možné konstatovat, že při přesídlení určité populace či části etnika, jehož jedinci vykazují shodné sociální, kulturní a náboženské prvky z jedné země do druhé, dojde v určité míře ke změnám v jejich životě. Tato míra závisí nejen na soudržnosti celé přichozí skupiny, ale i na vlivech vnější společnosti. Těmi mohou být odlišné principy fungování společnosti, která se má stát novým domovem, rozdíly v úrovni vzdělání, sociálním a ekonomickém postavení obyvatel, snadnost či obtížnost přijetí nového způsobu života a hodnot. Zcela jistě se tato proměna dotkla i fenoménu kultu svatých, který byl pro Židy marockého původu po staletí neodmyslitelnou součástí života. Kult svatých, tedy uctívání světců a konání poutí k jejich hrobům, měl v Maroku i určitý společenský význam. Tvrdím, že přenesením tohoto specifika do Izraele způsoby, na které se zaměřuji v kapitole nazvané „Kult svatých v současném Státě Izrael“, došlo i k proměně role kultu svatých pro tamnější marockou populaci. I dnes zasahuje, byť na první pohled možná nevýrazně, do utváření celospolečenského izraelského života. Nezpochybnitelným faktem zůstává, že kult svatých po dvacetileté zkušenosti marockých Židů v Izraeli zaznamenal v sedmdesátých letech minulého století postupný rozvoj a získává si dál větší popularitu. Domnívám se, že v této zemi se role kultu svatých změnila současně s proměnou společenských podmínek marockých Židů a jejich přechodem do odlišného společenského systému.

Marocké židovstvo, stejně jako jeho kult svatých je v naší oblasti téma zcela neznámé a v české odborné literatuře neexistují práce, které by se detailněji věnovaly některým jevům, které se vyvinuly v rámci židovské komunity v islámském prostředí. Z tohoto důvodu čerpám hlavně ze zahraniční literatury. Některé české práce se však k tématu okrajově vztahují.

Zájem badatelů o tento jev a vůbec o historii, kulturu, specifika apod. marockých Židů se rozproutil až ve 2. pol. 20. stol. Důvodem bylo setkání aškenázské a sefardské kultury na území Státu Izraele, a při obtížném procesu integrace vznikla potřeba poznat pozadí života marockých Židů. Domnívám se, že motivem některých autorů byla i snaha upozornit na

hodnotnou, unikátní a starobyklou tradici, která byla v počátcích Státu Izraele ignorována a její nositelé přijímání velmi negativně.

Mezi dnes již tradiční a hojně citovaná díla patří studie profesora Haima Zafraniho, *Deux mille ans de vie juive au Maroc: Histoire et culture, religion et magie*, (1998), která je zaměřena na všeobecný přehled historie a kultury marockých Židů. Důležitým zdrojem se pro tuto práci stal i Haim Z. Hirschberg, *A history of the Jews in North Africa* a ve dvou svazcích, Volume I, *From Antiquity to the Sixteenth Century*, (1974) a Volume II, *From the Ottoman Conquests to the Present Time*, (1981). Dále André Chouraqui, *Between East and West: A history of the Jews of North Africa*, (1968).

Dílo detailně zpracovávající fenomén kultu svatých pochází z pera Issachara Ben-Amiho, *Cult des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, (1990). Z tohoto díla založeného na dlouholetém etnografickém průzkumu v Maroku čerpám v kapitole nazvané „Kult svatých v marockém judaismu“, věnovaném kultu svatých v Maroku. Ben-Ami se však zaměřuje hlavně na popis jednotlivých světců, míst jejich hrobů, zázrakům a skutkům, ale nevěnuje se jeho zasazení do širších společenských struktur. Je to jediné dílo, které detailně zpracovává kult svatých v Maroku, proto z něj převážně v uvedené kapitole čerpám. Taktéž vycházím z interview, které jsem během zpracování tématu uskutečnila.

Religionisté, etnografové a antropologové, kteří se zabývali tímto jevem, se přiklánějí k několika vlivům, které mohly přispět k vytvoření zmiňovaného kultu v Maroku. Jistě to bylo setkávání Židů s berberskou populací. Otázku, do jaké míry proběhla judaizace Berberů řeší H. Z. Hirschberg, *The problem of the Judaized Berbers*, (1963).

Nicméně zásadním tématem pro práci je postavení Židů na pozadí islámského náboženství a v období islámské hegemonie. Aspekt, který vystupuje do popředí a který hrál podstatnou roli při utváření kultu, je úzký kontakt marockých Židů s většinovou, muslimskou společností a jejím náboženstvím. Charakteristiky islámské společnosti a jejího náboženství čerpám z děl některých českých autorů. Jsou to například Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, (2003) a *Súfismus*, (2008), Eduard Gombár, *Kmeny a klany v arabském Maghribu*, (2007) a *Moderní dějiny islámských zemí*, (1999). Ze zahraničních potom mimo jiné Bernard Lewis, *Juifs en Terre d'Islam*, (1998). Norman A. Stillman, *Saddiq and Marabout in Morocco*, (1982), který se věnuje některým aspektům v porovnání židovského a muslimského svatého, *cadika a marabuta*.

Vztahy muslimského a židovského obyvatelstva zvláště v horských oblastech mezi berberskou populací rozpracovává Moshe Shokeid, *Jewish Existence in a Berber Environment*, (1996). Shokeid analyzuje tyto vztahy jako ochranné, založené na

individuálních patronských principech, které však byly nutné pro plnění role Židů jako prostředníků mezi arabskými a berberskými kmeny.

Vycházím ze sociální funkce poutě jako konkrétní formy uctívání, uvedené Fionou Bowie, *Antropologie náboženství*, (2008) s odvoláním na Émila Durkheima a Victora Turnera. Ten uvádí charakter poutě jako sociální proces, který má širší dopad na společnost.

Období a společenské pozadí před totálním exodem Židů z Maroka je předmětem zkoumání Michaela Laskiera, *North African Jewry in the twentieth century: the Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*, (1994), a *The Evolution of Zionist Activity in the Jewish Communities of Morocco, Tunisia and Algeria: 1897-1947*, (1983). Společenské vztahy v tomto období zachycuje Daniel J. Schroeter, *From Dhimmi to Colonized Subjects: Moroccan Jews and the Sharifian and French Colonial State Studies*, (2003). Dále Yigal Bin-Nun, *Psychosis or an Ability to Forsee the Future*, (2004), kde Bin-Nun akcentuje moment, v kterém marocké židovstvo stálo „en face“ rozhodnutí, zda emigrovat či zůstat v nejistém Maroku. Některé aspekty přináší Michel Abitbol, *The Jews of North Africa during the Second World War*, (1989) a Zvi Yehuda, *The Place of Aliyah in Moroccan Jewry's Conception of Zionism*, (1985).

V práci je zásadní sociologický pohled na integraci a proměnu marocké židovské komunity. Moshe Shokeid, profesor sociologie a antropologie na Tel Avivské univerzitě a Shlomo Doshen, emeritní profesor téhož oboru na téže fakultě, provedli dlouholetý, neocenitelný sociologický průzkum mezi židovskými imigranty z Maroka z hlediska jejich integrace. Výsledky shrnuli v knize *The predicament of homecoming: cultural and social life of North African immigrants*, (1974).

Po úvaze jsem se rozhodla čerpat i z publikace N. Giladi, *Discord in Zion: Conflict between Ashkenazi & Sephardi Jews in Israel*, (1990), který však nahlíží na vztahy Sefardů a Aškenázů příliš ostře, a Yaron Tsur, *Carnival fears: Moroccan immigrants and the ethnic problem in the young State of Israel*, (1997).

Na izraelské půdě byl kult svatých dlouhodobě studován a popisován profesorem antropologie na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, Yoramem Bilu. Dovoluji si tvrdit, že největší přínos ke studiím kultu svatých marockých Židů v Izraeli pochází právě z jeho vědeckého díla. Jeho zaměření však nezahrnuje analýzu tohoto jevu v širším společenském kontextu, ale zaměřuje se spíše na deskriptivní stránku jevu nebo jeho psychologické aspekty. Uvádí však krátce, že kult svatých přispěl k etnickému ukotvení marockých Židů uvnitř izraelské společnosti. Pro tuto práci jsem využila z jeho děl např. *Cinderella and the saint: the life story of a Jewish Moroccan female healer in Israel* (1989), *Jewish Moroccan "saint*

impresarios" in Israel: a stage-developmental perspective (1990) a ve spolupráci s Eyalem Ben-Arim publikované dílo *Saint Sanctuaries in Israeli Development Town: A Mechanism of Urban Transformation*, (1987). Důležité poznatky z proměny kultu přináší i Gil Daryn, *Moroccan Hassidism: The Chavrei Habakuk community and its veneration of saints*, (1998) a Shifra Epstein, *Contemporary Jewish Pilgrimage as a Means of Creating Jewish Culture*, (1995).

Při zkoumání kultu svatých a jeho role pro židovskou společnost se dotýkám mnoha témat, ale jejich důkladné zpracování by mnohonásobně překročilo rozsah této práce. Z tohoto důvodu jsem se uchýlila k citaci pouze některých zdrojů a v seznamu literatury se uchyluji k rozdělení na díla, která v práci cituji přímo a na díla, která přispěla k širšímu pochopení tématu, ale bez kterých by vznik této práce nebyl možný.

Ústředním cílem práce je sledování významu kultu svatých pro židovskou komunitu v Maroku a zvláště v Izraeli, neboť neexistuje studie, která by se tímto zabývala. Jak jsem uvedla již výše, autoři se věnují jeho jednotlivým aspektům, ale nezačleňují je do širšího historického a společenského kontextu.

V Maroku nebyl kult svatých výlučně náboženským fenoménem, měl fundamentální roli i v sociální realitě. Tato role byla vytvářena společně při setkávání s dalšími etniky. *Cadik* měl především roli ochránce a patrona – jedinců i celých komunit. Pokusím se uvést takové společenské charakteristiky, které mohou mít přímou paralelu s kultem a tak definovat roli kultu v Maroku.

Otázkou je, jakým způsobem se maroští Židé vyrovnali s přesunem do Izraele ze společenského hlediska, tedy s procesem integrace v Izraeli a zda kult svatých hrál v tomto procesu výraznější roli či zůstává pouze náboženským fenoménem.

Domnívám se, že rozšíření kultu svatých jako náboženského fenoménu mohlo být i odrazem společenských vztahů. Dle mého názoru autoři, kteří se fenoménem zabývají, nevěnují dostatečnou pozornost společenským, historickým a dalším okolnostem, které mohly nést značnou váhu při transformaci kultu svatých.

Tato práce se úzce dotýká problémů spojených s vývojem a adaptací marockých Židů v Izraeli. Sleduje proces setkání dvou odlišných židovských skupin, Sefardů a Aškenázů. Věnuje se procesu integrace do nové společnosti a kultury, která je založena na odlišném hodnotovém systému. V našem případě se jedná o přechod od společnosti „tradiční“ ke společnosti „moderní“, který zahrnuje problematiku přijímání nových hodnot a modernizaci

včetně sociálních a politických podmínek. Zde je však nutné zdůraznit, že obě skupiny stavějí na stejném náboženství, historických kořenech a do jisté míry osudu.

Pro splnění cílů této práce si budu všimnout a porovnávat život židovské komunity v Maroku a v Izraeli na základě společenských změn a procesů ve zlomovém období exodu. Po určitých problémech se marocká komunita svým způsobem přizpůsobila životu v moderní izraelské společnosti a dnes jsou maroští Židé ve většinové společnosti prakticky integrováni. Jak uvidíme dále, určité předsudky vůči nim však stále přetrvávají.

Dalším cílem práce je ozřejmit některé aspekty ze života, historie a kultury marockých Židů, které nejsou v aškenázkém prostředí známy. Ty se týkají například náboženského a sociálního postavení Židů na území islámu nebo tématu „etnického problému“, které se objevuje v šedesátileté historii židovského státu a v našem prostředí se o něm dosud nediskutovalo.

Z výše uvedených důvodů koncipuji práci následovně:

První kapitola je věnována základní charakteristice marockého židovstva a jeho postavení v židovském světě.

Předmětem druhé kapitoly je definování lidového náboženského fenoménu kultu svatých v Maroku jako jevu, který stál mimo hlavní proud židovského náboženství. Dále seznamuje s postavou marockého židovského svatého a poutěmi k hrobům svatých jako konkrétní a nejvýraznější formou jejich uctívání. Přináším několik možností, které mohly mít dopad vůbec na utvoření tohoto fenoménu. Zásadním je období islámu. Vliv na kult mělo samotné islámské náboženství, které v Maroku taktéž nabylo individuálního charakteru a paralelně se vyvinul obdobný kult mezi jeho muslimskými obyvateli. Zkoumáním bližších vztahů mezi jednotlivými etniky v Maroku získáme obraz role kultu pro židovskou společnost. Z tohoto důvodu se zaměřuji i na zdůraznění některých faktů ve vztazích Židů a většinové komunity. Vzhledem k tomu, že nejvyšší počet hrobů svatých, ke kterým v historii maroští Židé konali poutě, leží v horských oblastech, zaměřuji svoji pozornost právě tam.

Třetí kapitola se zaměřuje na „krizové období“ kultu svatých, neboť téměř celá marocká židovská společnost odešla do Státu Izrael a tím se vzdálila od míst hrobů světců, kteří jsou pro ně téměř nepostradatelní. Taktéž okolnosti a motivy tohoto exodu si zaslouží větší pozornost. Různé skupiny marockých Židů se s novou realitou vyrovnaly odlišně. Pozornost zaměřuji na ty skupiny, které můžeme definovat jako tradiční a pro které byl přechod obtížnější. Ty zůstávají v Izraeli na nižší sociální a ekonomické úrovni i dnes.

Následující, čtvrtá kapitola si všímá procesů proměny kultu svatých v Izraeli, jeho pokračování či obnovení. Úkolem je definovat i proměnu jeho funkce pro marocké židovské obce i celou izraelskou společnost.

V závěru práce přináším některé výsledky vlastního bádání v tomto směru a postihují roli kultu svatých v Maroku a především v Izraeli a jeho význam pro marockou židovskou společnost.

Při řešení výše uvedených problematik budu používat v jednotlivých kapitolách kompilační a následně komparativní metodu. Součástí práce jsou i mé vlastní postřehy, které jsem zaznamenala při účasti na oslavě *hiluly* Šimona bar Jochaje v Meronu v Izraeli, dále návštěvou svatyně r. Davida u Mošeho v Safedu. Snažím se zhodnotit i rozhovory, které jsem v Izraeli vedla s Židy narozenými v Maroku nebo s jejich potomky, kteří kulturu marockých Židů určitým způsobem reflektují. Z hlediska rozsahu práce nepřináším ucelené výsledky rozhovorů, ale ty do značné míry přispěly k definitivní podobě této práce.

V textu jsem zvolila jednotně používání výrazů „Žid, Židé apod.“ s velkým počátečním písmenem zdůrazňujícím tak národní a etnický aspekt. Autoři používají různé termíny definující dvě skupiny Židů. Sefardy např. označují jako *Mizrachim*, „východní Židé“, „asijsko-afričtí Židé“ atd. Přikláním se však k názvosloví Aškenázové a Sefardé, které v práci uvádím mimo případy, kdy je mým záměrem zdůraznit označení používané konkrétním autorem. V rámci hagiolatrických postav používám termíny „svatý“ nebo *cadik*. Při přepisu hebrejských a arabských výrazů a jmen mimo jmen autorů volím variantu prostého fonetického přepisu, z kterého sice není možno odvodit zpětně původní formu, avšak foneticky tento přepis zcela odpovídá současnému úzu výslovnosti hebrejštiny. Zásadní je tedy zvuková, nikoli grafická podoba jazyka. Některé méně časté pojmy spojené s prostředím Židů v Maroku a Izraeli vysvětluji ve věcném rejstříku, který je součástí této práce.

1. Základní charakteristika marockých Židů

Židovský národ je, dle určitých kritérií, rozdělen na dvě skupiny, Aškenázy (hebr. *Aškenazim*) a Sefardy (hebr. *Sfaradim*). Výraz *Aškenaz* byl ve středověku ztotožňován s Německem a později označoval komunitu Židů žijící ve východní Evropě a jejich potomky. V širším slova smyslu se tohoto výrazu používá pro celý komplex aškenázské kultury, právní pojmy, zvyky, náboženské tradice a sociální instituce.¹ Oproti tomuto kulturnímu světu stojí Sefardé (odvozeno z hebr. *Sfarad*, Španělsko). Tento název označuje Židy, kteří odvozuji svůj původ od předků, kteří žili až do svého vyhoštění v roce 1492 ve Španělsku a roku 1497 v Portugalsku.²

Termín Sefardé je však užíván pro všechny Židy neaškenázského původu³, tedy i pro ty, jejichž předci nepocházeli ze Španělska či Portugalska, např. Židé z Iráku, jehož bagdádská židovská komunita patří k vůbec nejstarším, indiští Židé a vůbec všechny komunity z Blízkého východu, Asie a Afriky. Tyto komunity ale neprošly španělskou zkušeností a taktéž se jich nedotklo evropské hnutí *haskala*, reforma, které vedly k naléhavé potřebě náboženského sebeuvědomění mezi evropskými a americkými Židy.⁴ Jak uvidíme dále, v našem případě to budou ti maroští Židé, kteří přišli v dávných dobách na území Maroka nebo to byli jeho původní obyvatelé, kteří časem přijali judaismus.

Většina literatury dodržuje základní rozčlenění na dvě výše zmíněné skupiny, avšak *Encyclopaedia Britannica* a *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* již vyčleňují samostatnou skupinu Židů, kteří se odlišují od *Aškenazim* a *Sfaradim*. Píší o nich jako o *Bnej ha-mizrach* (Synové východu) nebo o *Edot ha-mizrach* (Obce východu).⁵ Termín „orientální Židé“ je však taktéž nepřesný a ti, kteří jsou jím označováni, jej považují za pejorativní. Tento výraz vznikl v 50. letech 20. stol. v Izraeli a byl používán sociálními pracovníky a antropology, kteří se snažili o integraci židovských imigrantů z muslimských zemích do izraelské společnosti.⁶

Mezi *Aškenazim* a *Sfaradim* se v průběhu staletí vyvinuly značné rozdíly ve zvycích, liturgii, modlitebním rituálu, výslovnosti hebrejštiny, jazyka apod. Z hlediska jazykového

¹ SIVAN Gavri'el, NEWMAN Ja'akov. *Judaismus od A do Z : Slovník pojmů a termínů*. Praha : Sefer, 1992, s. 18.

² Tamtéž s. 172-173.

³ *Encyclopaedia Judaica* : [CD-Rom] edition, Keter Publishing House, Jerusalem 1997, heslo Sephardim.; SIVAN, NEWMAN 1992, s. 173.

⁴ WERBLOWSKY, R. J. Zwi, WIGODER Geoffrey. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York : Oxford University Press, 1997, s. 19.

⁵ Tamtéž s. 19-20.; *Encyclopaedia Britannica* : [CD-Rom] edition, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1999, heslo Oriental Jews.

⁶ WERBLOWSKY, WIGODER 1997, s. 19.

Židé z Maroka, Alžíru, Tuniska, Libye, Egypta, Jemenu, Jordánu, Libanonu, Iráku a Sýrie hovoří svým rodným jazykem, arabštinou. V Iránu, Afgánistánu a Bukhaře mluví persky, zatímco v Kurdistánu (oblast zahrnující části moderního Turecka, Iráku, Iránu, Sýrii a Arménii) je jejich jazyk variantou starobylé aramejštiny.⁷

Maročtí Židé stejně jako všichni ostatní Židé uznávají Babylónský talmud a za svůj ustálený kodex práva považují *Šulchan aruch* (Prostřený stůl).⁸ Jeho autor, r. Josef Karo, v něm kodifikoval zákony a zvyky Sefardů, kteří toto dílo pohotově přijali jako směrodatnou příručku pro židovskou praxi. *Šulchan aruch* se tak stal univerzálním zdrojem pro *halachu* a ustáleným kodexem judaismu.⁹ Pro potřeby aškenázských Židů bylo toto dílo doplněno o jejich zvyklosti a *halachu* polským rabínem Moše Isserlisem, který svůj komentář k *Šulchanu aruchu* nazval *Mapa* (Ubrus). Aškenázské edice tohoto kodexu tak vycházejí pouze s těmito dodatky.

Z hlediska zvyků a zvláště modlitebního ritu se rozeznává *nosach aškenaz*, jež má kořeny v palestinské tradici a *nosach sfarad* se základy pocházejícími z Babylonie. *Nosach* aškenáz má ještě polskou a italskou větev; sefardský *nosach* ještě např. jemenskou, severoafrickou.¹⁰ Židovská tradice říká, že *nosach* zděděný po otcích se nemá měnit.

Maročtí Židé jsou součástí sefardské skupiny. Mnoho z nich bylo v tomto směru ovlivněno španělskou tradicí, která se formovala již před jejich vypovězením ze Španělska v roce 1492 a následně z Portugalska. Ve Španělsku existovaly obce, které se lišily svou liturgií, ale jejich rozdíly nebyly samozřejmě veliké. Projevovaly se zejména rozdílným výběrem *pijutů*, liturgických poetických skladeb.¹¹ Židé vyhnaní ze Španělska si své modlitební zvyky odnesli sebou a udržovali je mimo Španělsko. Setkání španělských Židů, tzv. *megorašim* a *tošavim* vyvolalo v Maroku, jak uvidíme dále, řadu problémů.

Na mnoha nových místech se Židům podařilo „v důsledku své duchovní a kulturní převahy změnit a zformovat podle svého způsobu mnohé z místních *minhagim*.“¹² Avšak i mimo tento rámec se vytvářely a vytvářejí další tradice a zvyky v židovských komunitách, které jsou ovlivněny historickými, sociálními, ekonomickými, kulturními a dalšími vlivy. Mají odlišné potravinové zvyky, hudební tradice, příběhy a další výrazy lidové náboženské

⁷ *Encyclopaedia Britannica*, heslo Oriental Jews.

⁸ SIVAN, NEWMAN 1992, s. 173.

⁹ Tamtéž s. 216-217.

¹⁰ O rozdílech mezi *nusach aškenaz* a *minhag sfaradim* blíže NOSEK, Bedřich, DAMOHORSKÁ, Pavla: *Úvod do synagogální liturgie*. Praha : Karolinum 2005, s. 16-17.

¹¹ Tamtéž s. 15.

¹² Tamtéž s. 15.

kultury, které odrážejí obecný židovský model a do kterých včleňují zvyky a tradice té převažující kultury prostředí, ve které žili po dlouhá období.¹³

Zvyklost či zvyk, hebr. *minhag* nemá platnost zákona, ale přesto se stal zavedenou židovskou praxí. *Šulchan aruch* podává názor o všeobecně přijatých zvycích, jež nejsou v rozporu s *halachou*, mají jisté posvěcení a jsou považovány za legitimní rozšíření Tóry.¹⁴ Každý *minhag* pověrečného původu je přijímán s nelibostí rabínských autorit. Výraz *minhag* či *minhag ha-makom* je místní zvyk, který je držen v jedné lokalitě.

I v marocké komunitě vznikly místní zvyky, specifika, která jsou odrazem vývoje této společnosti. Je jím v Úvodu zmiňovaný zvyk uctívání svatých a navštěvování jejich hrobů či stará lidová oslava *mimuna*.¹⁵ Jak také uvidíme dále, některé postavy jsou uctívány pouze v určité oblasti, zatímco někteří nabývají celonárodního významu.

Maroko je charakteristické rozdělením na oblasti, které se vzájemně liší. Prošly totiž různým vývojem a působily na ně různé vlivy. Příkladem je příchod *megorašim*, Židů, kteří přišli do Maroka po španělském vyhnání v 15. stol. a kteří zasáhli do již zavedeného života *tošavim*, židovských obyvatel Maroka. Následkem přílivu nových Židů vznikly neshody mezi původními Židy *tošavim*, kteří mluvili arabsky a v některých oblastech zároveň některým berberským dialektem a nově přicházejícími *megorašim*. Protiklady mezi těmito komunitami nabyly na síle a trvaly po dlouhou dobu.¹⁶ Španělští Židé byli vzdělaní a orientovali se na politiku a finance. Často hovořili jazykem *ladino*, někdy také nazývaného judeo-španělština, který vznikl v židovských obcích na Pyrenejském poloostrově.

Tošavim se obávali obchodní a technické konkurence *megorašim*, kterým se podařilo upevnit si své pozice a postupem času ovládali všechny komunity, kde měli zastoupení. Fez se stal jejich duchovním centrem. Svoji nadřazenost potvrzovali zakládáním nových komunit a budováním svých vlastních institucí.¹⁷ Poté, co se usídlili v nové zemi, rabíni a vedoucí představitelé *megorašim* se snažili přizpůsobit nová pravidla těm, které se formovaly ve Španělsku a která byla odlišná od těch tradičních dodržovaných *tošavim*.¹⁸ Jejich rabíni vydali velký počet *takanot*, které byly známy jako „Takanot kastilských uprchlíků“. Jednaly o

¹³ WERBLOWSKY, WIGODER 1997, s. 19.

¹⁴ SIVAN, NEWMAN 1992, s. 117.

¹⁵ Blíže GOLDBERG, Harvey. The Mimouna and the Minority Status of Moroccan Jews. In *Ethnology*. 1978, No.17, p. 75-87.

¹⁶ Tamtéž, s. 68.

¹⁷ Tamtéž, s. 71.

¹⁸ Blíže o vztazích *megorašim* a *tošavim* např. ZAFRANI, Haïm. *Deux mille ans de vie juive au Maroc : Histoire et culture, religion et magie*. Paris : Maisonneuve & Larose, 1998, s. 123-124.; HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A history of the Jews in North Africa*. Volume I, From Antiquity to the Sixteenth Century. Leiden : E. J. Brill, 1974, s. 403-410.

zákonech týkajících se sňatku, rozvodu a dědictví a byly založeny na španělské tradici. Na téměř pětset let se v tomto způsobu oddělili od *tošavim*. Potomci *megorašim* až žárlivě lpěli na svých způsobech a zvycích. Modlili se ve svých vlastních synagogách a někdy měli své části na hřbitovech.

V severních komunitách jako je Tetuan a Tanger se původní Židé zcela asimilovali s potomky *megorašim*. Nevšimaví ke svému vlastnímu původu pohrdavě mluvili o svých bratřích ve vnitrozemí jako o *forasteros* „nepřátelích Kastilské komunity.“ Až donedávna většina těchto komunit mluvila jazykem *haketija*. Tento starobylý kastilský jazyk, odlišný od jazyka *ladino* rozšířeným v Orientu, byl do 19. stol. běžně užíván velkým počtem rodin španělského původu pocházejících z obou částí země, ze severu i jihu.¹⁹

Kritický přístup *megorašim* k *tošavim* je částečně paradoxní, neboť to byli právě maghribští Židé, kteří byli učitelé a rádci španělských Židů.²⁰

V Maroku je možné odlišit tři geografické zóny, v nichž nacházíme určitá náboženská specifika.

Na jihu Maroka, kolem Mogadoru, Marrákeše či Tafiláletu vládla ve vzdělání, v náboženské psychologii a ve zvycích *kabala*. Na severu v oblasti Miknás a Fezu vládla *halacha* a *dajanut*, které se soustřeďovaly na teoretickou a praktickou snahu rabínů a jejich komunit. Poslední je zóna španělská, kolem Tetuanu a Tangeru. Tam dohromady kvetla *kabala* i *halacha*.²¹

Odlišnost marockých Židů byla zřejmá i z jejich oděvu, které vždy zvyrazňovalo příslušnost k jedné z určitých oblastí. Ačkoliv všichni mluvili arabsky, ve způsobu vyjadřování, akcentu, přísloví, slovníku, humoru a dokonce i v mimoslovní komunikaci, bylo možné najít rozdíly. I výslovnost hebrejštiny, způsob zpívání biblických textů nebo liturgie, zvláštní pokrmy připravované během svátků, to vše neslo punc regionu a zdůrazňovalo rozdíly uvnitř této země.²²

Teprve po mnoha generacích došlo postupně k vytvoření jednotného ritu nazývaného *minhag sfaradim*.

Jedním z nejcharakterističtějších znaků ritu sefardských Židů je obrovský vliv kabaly. Její obrovská obliba způsobila rozšíření ritu i na území, která nebyla pod přímým vlivem

¹⁹ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

²⁰ Blíže HIRSCHBERG 1974, s. 13-14.

²¹ GOLDENBERG André et collectif. *Les Juifs du Maroc: images et textes*. Paris : Editions du Scribe, 1992, s. 247-248.

²² Tamtéž s. 248.

španělských Židů, Irák, Irán apod. Zásah Jicchaka Lurji či Jicchaka Aškenaziho ben Šlomo Lurja (nar. 1534 Jeruzalém, z. 1572) a jeho žáků došlo v *minhag sfaradim* k určitým modifikacím: 1. Ari nepovažoval za důležitou většinu ve Španělsku používaných *pijutů*, a proto jich mnoho v základních modlitbách vynechal, 2. i v běžných *sidurech* tohoto ritu se objevují kabalistické modlitby (např. úryvky z knihy *Zohar*) a spekulace s Božím jménem.²³

Rabi Josef Chajim z Bagdádu zvaný Ben Iš Chaj, byl autoritou 19. stol., která stanovila dnešní *minhag sfarad*. Ten je až na malé výjimky jednotný pro všechny Židy neaškenázského původu. Sefardský ritus byl zpočátku značně nejednotný, jak o tom svědčí *sidury*, které byly vydány před vyhnáním ze Španělska. Teprve vliv Ariho a jeho ritu vedl k větší jednotě sefardského modlitebního ritu.²⁴

Další charakteristikou je víra v pověry, magii, amulety apod. Tento jev přetrval a ještě ve 20. století si ředitelé moderních židovských škol často stěžovali, že „*maročtí Židé věří v pověry a uctívají svaté ne méně než jejich muslimští sousedé*“. Židé z pobřežních měst byli těmto vlivům vystaveni méně. To bylo dáno „*silnou evropskou intelektuální a diplomatickou přítomností ve městech jako Tanger, Casablanca, Mazagan a Mogador*“.²⁵ To však neplatilo o židovských komunitách ve vnitrozemí. Právě tam se zástupci moderního židovského školství setkali s nejsilnějším odporem vůči vzdělávání dívek a vůbec vůči sekulárnímu vzdělávání.²⁶

Kulturní dědictví Židů marockého původu zahrnuje i obrovské množství lidových příběhů, jejichž hlavními postavami bývají *cadikové*. Nadpřirozené síly jsou charakteristickým rysem legend Židů v celém Maroku, které si s sebou vzali i do Erec Jisra'el. Ať již mají vyprávění různé motivy a vyzdvihují určité aspekty např. sociální, kde se objevuje motiv chud'as a jeho bohatý zaměstnavatel, vždy je zásadní důvěra v Boha.

Uvedla jsem několik rozdílů, které jsou při studiu marockých Židů důležité, ale je nutné zdůraznit, že souhrn společných prvků s komunitami s evropskou zkušeností převažuje nad těmito odlišnostmi.²⁷ Po založení státu Izrael v roce 1948 prakticky většina těchto Židů odešla do Izraele. Zpočátku zde na ně byl vytvářen nátlak, aby se zbavili svých kulturních

²³ NOSEK, DAMOHORSKÁ 2005, s. 15.

²⁴ Tamtéž s. 44.

²⁵ SCHROETER, Daniel J. From Dhimmis to Colonized Subjects: Moroccan Jews and the Sharifian and French Colonial State Studies. In *Jews and the State: Dangerous Alliances and the Perils of Privilege*. New York.: Oxford University Press, 2003, s. 191.

²⁶ Tamtéž, s. 191.

²⁷ WERBLOWSKY, WIGODER 1997, s. 19-20.

specifik. V 70. letech však došlo k oživení a legitimizaci minoritních kultur a k uvědomění si jejich kulturního dědictví, kterým obohacují izraelskou společnost.

Dnes v Maroku žije o něco méně než 10 000 Židů, z toho tři čtvrtiny v Casablance a tím vytvářejí vůbec největší židovské společenství v arabském světě.²⁸

V Izraeli maročtí Židé společně s Židy z Blízkého východu, Asie a Afriky podléhají kompetenci zemského sefardského rabína.

²⁸ LANGE, Nicholas de. *Svět Židů*. Praha : Knižní klub, 1996, s. 220.

2. Kult svatých v marockém judaismu

Náboženský fenomén kult svatých není pouze součástí judaismu, ale je přítomen v mnoha dalších náboženstvích. Jedním ze specifik, kterým se tyto kultury liší, je postava svatého, v judaismu nejčastěji používaný termín *cadik*, hebr. „spravedlivý.“ Obsahem této kapitoly není pouze postava *cadika*, ale i procesy, které způsobují výjimečné postavení a zázraky a skutky, které jsou jim přisuzovány. Ty jsou často založeny na individuálních výpovědích či tradujících se legendách. V praxi jsou to dva ústřední momenty, které mají vliv na životy židovských věřících v Maroku. Je jím oslava *hiluly*, výročí úmrtí *cadika* a *zijára*, pouť na místo jeho hrobu.

V průběhu historie se židovské osídlení setkala s vlivy, které mohly přispět k vytvoření a následnému rozvoji kultu. Mohly to být tradice starobylého Kenánu, vliv náboženského života Berberů i samotný proces rozvoje mystického myšlenkového proudu v židovské tradici.

S tou do značné míry souvisí i rozvoj islámské mystiky. Její šíření bylo usnadněno i určitými paralelami ve společenském postavení, které si vyžadovalo určitého prostředníka či patrona. Tím došlo k vytvoření individuálních pout v komunikaci s majoritní muslimskou populací.

Skloubení náboženských tradic se společenskými mělo odraz i ve funkci kultu svatých pro židovskou marockou komunitu.

2.1 Světci a poutě jako náboženský fenomén judaismu

Uctívání, lat. „cultus“, tedy vyjadřování respektu a víry je podstatnou součástí každého náboženství. To spočívá v souhrnu úkonů, jež vytvářejí rituál. „*Cílem kultu je vnější projev náboženské úcty nebo získání přízně nadpřirozených sil. Nejstarší formy náboženského kultu představovaly magické obřady kultu přírodních sil, fetišů, totemů, idolů a kultu mrtvých; teprve v období utváření třídní společnosti vznikl kult božstev, posléze jediného boha a světců. V přeneseném slova smyslu představuje kult náboženskou víru jako odraz historických, společenských a etnicko-geografických podmínek, jež určovaly předmět i formu konkrétního kultu, např. kult kmenových božstev, nejvyšší bytosti, umírajících a znovuzkříšených bohů, héroů, kult slunce, předků, kult utrpení.*“²⁹

²⁹ Malá československá encyklopedie. Sv. 3. I-L. Praha : Academia, 1986, heslo „cult“.

V našem případě se jedná o vyjadřování úcty nábožensky výjimečným osobnostem, jež zasahuje všechna náboženství, monoteistická i polyteistická a je součástí spirituálního života jejich vyznavačů. Potvrzují to postavy jako je muslimský *válí*, hindský *guru*, buddhistický *bódhisattva*, šintoistický *kami* a další. V rámci judaismu je to již zmíněný *cadik* nebo *chasid*, hebr. „zbožný“.

V křesťanství byl titul *svatý* používán pro odlišení jednotlivců, jejichž život byl ostatními považován za ctnostný, a za který se jim dostalo odměny, totiž věčného přebývání s Bohem. Historici náboženství časem zbavili tento termín výše uvedeného úzkého významu a začali jej používat v širším kontextu. Vztáhli jej na stav jakési svatosti, který mnoho náboženství přisuzuje některým osobnostem.³⁰

Je otázkou co svatost v jednotlivých náboženstvích přesně znamená. Badatel Joachim Wach definoval *svatého* jako zvláštní typ náboženské autority vedle zakladatele náboženství, reformátora, kněze, proroka a dalších. Kategorie svatých však může zahrnovat i osoby rozličných psychologických charakteristik a náboženských úřadů. V podstatě pak svatost může být popsána jako náboženský projev jednotlivce v jeho duchovní dokonalosti, která je každým náboženstvím určitým způsobem definována. Osobnost prohlášená za světce dokládá svým příkladem nejvyšší hodnoty toho náboženství a tak působí jako vzor vhodný k následování ostatními.³¹

Pokud to vyjádříme jinými slovy, svatí jsou uznáváni svými náboženstvími jako vzory hodné následování, napodobování a vyžadující prokazování úcty. Tato zvláštní svatost, která je součástí těchto lidí, je obdařuje nadpřirozenými silami, které jejich vyznavači vyžadují. Ti pak mohou dělat zázraky, působit jako pomocníci nebo přímlyvci. Množství svatých, jejich charakter, způsob, kterým se stávají svatými a stupeň jejich uctívání se mezi jednotlivými náboženstvími liší. Při prohlášení osoby za svatého záleží více na osobním charismatu než na náboženském postavení co do počtu a stupně úřadů. Některá náboženství dokonce podporují mytické svaté, legendární osoby, které žily před dávnými časy nebo zůstávají anonymně v současnosti, ale které znamenají pro své následovníky skoro tolik jako historické postavy, které jsou častěji považovány za svaté.³²

V judaismu se tradičně objevuje řada postav, jejichž význam pro historii národa nebo vlastní náboženství je zdůrazňován a po tisíce let opakovan náboženskými autoritami a

³⁰ ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Volume XIII. New York : Simon & Schuster Macmillan, 1993. s. 1.

³¹ Tamtéž, s. 1.

³² Tamtéž, s. 1.

literaturou. Jsou to postavy, které stály na počátku vývoje národa či se zasloužily o jeho formování. Bibličtí hrdinové jako Abraham a Mojžíš, rabínské mudrcové jako Hilel a Meir prokázali pozoruhodné ctnosti, které jsou chváleny v legendách *Talmudu* a midrašické literatuře.³³ Taktéž mučedníci se těší obzvláštní úctě. Nejslavnějšími mučedníky jsou *asara harugej malchut*, hebr. „deset legendárních mučedníků“, mezi které patří r. Akiva, velekněz r. Jišmael a r. Šimon ben Gamliel. Ti byli umučeni k smrti Římany za neuposlechnutí císařského výnosu, který zakazoval studium a vyučování Tóry.³⁴ Věří se, že jejich oběti dokáží odčinit hříchy společnosti a jako na specifickou skupinu na ně pamatují i liturgie, např. pijut *Ele ezkara* „Na tyto (věci) si vzpomínám“ zahrnutý do svátku *Jom kipur* (Den smíření).³⁵

Nicméně je důležité zdůraznit, že tradiční rabínský judaismus se staví odmítavě k *hagiolatrii* i *hagiografii* a prosazuje v náboženství pouze a jedině ideu směřování srdcí i mysli k Němu. V době Maimonida byla praxe kultu svatých již velmi živá a podnítila ho tak k diskusi o správnosti tohoto uctívání. Ten uctívání odsuzoval a považoval ho za zbytečný. Odpůrci se opírali o jasný zákaz v Bibli:

„Ať se u tebe nevyskytne nikdo, kdo by provedl svého syna nebo svou dceru ohněm, vštec obírající se věštbami, mrakopavec ani čaroděj ani zaklínač ani ten, kdo se doptává duchů zemřelých, ani jasnovidce ani ten, kdo se dotazuje mrtvých. Každého, kdo činí tyto věci má Hospodin v ohavnosti. Právě pro tyto ohavnosti Hospodin, tvůj Bůh, před tebou vyhání ony pronárody. Budeš se dokonale držet Hospodina, svého Boha.“ (Dt 18,10-13).

I přes značný intelektuální odpor se židovské náboženství nevyhnulo vytváření kategorie světců. Objevují se např. u mystických skupin jako je *chasideismus*, jehož stoupenci projevují velkou úctu jeho zakladateli a duchovnímu vůdci Jisra'eli ben Eliezerovi,³⁶ zvanému Ba'al Šem Tov, achronymem Bešt, který činil zázraky a zaměřoval se na přímlyvy *cadiků*. Hnutí oslovilo ty, kteří v době plné pogromů a hladomoru nenašli odpověď v rabínském elitismu a učení. Byli to především obyčejní věřící. Až později se tato lidová forma rozšířila a v rámci judaismu nabyla ortodoxního formátu.

Vyznavači židovského mystického učení, *Kabaly*, považují za svého patrona Šimona bar Jochaje. Právě tato postava, jak uvidíme dále, je velmi důležitá pro vývoj kultu svatých u

³³ Tamtéž, s. 2.

³⁴ SIVAN, NEWMAN 1992, heslo *Asara harugej malchut*, s. 17-18.

³⁵ Tamtéž, heslo *Jom kipur*, s. 74-76.

³⁶ ELIADE 1993, Volume XIII, s. 1.

marockých Židů. Dalším uctívaným mystikem je Jicchak Lurja ze 16. stol., který byl svými následovníky titulován *cadik*. Viděl sám sebe jako reinkarnovaného Šimona bar Jochaje a objevil hroby dávných mudrců, s kterými komunikoval. Jeho učení a zvyky byly s úctou uchovávány jeho žáky a měly velký vliv na pozdější židovský mysticismus.³⁷

Existuje mnoho dalších *cadiků* v různých zemích *diaspory*, kteří jsou svým okolím vysoce hodnoceni a uctíváni. V žádné jiné židovské komunitě však tento jev nenabyl tak kolosálních rozměrů jako v Maroku.³⁸

Uctívání světců v Maroku však není výsledkem nějakého jednorázového působení určité postavy v určitém období, *ale „vnitřním fenoménem společnosti, který se začleňuje do tisíciletého kulturního utváření židovské minority v islámském prostředí.“*³⁹

Jak jsem uvedla již výše, talmudisté nikdy netrpěli toto uctívání, avšak lidová citovost se na tuto problematiku dívá jinak. Jednou z konkrétních forem uctívání je pouť. Hroby biblických a talmudických velikánů byly místy poutí v dávných a středověkých dobách a stále mezi některými skupinami Židů zůstávají.⁴⁰

2.2 Postava *cadika* v marockém judaismu

*„Uctívaný rabín či cadik je především někdo, kdo dokonale ovládá Tóru. Je pravým odborníkem. A protože je v Tóře napsaná všechna moudrost světa a je zde odpověď na každou otázku, ten, kdo v ní umí číst, všechny tyto odpovědi zná. Chápání je totiž postavené na vztahu mezi lidmi a Bohem a pojátkem je zde právě Tóra darovaná Izraeli. Samozřejmě ne každý člověk se věnuje studiu a čtení Písma tak, aby jej výborně ovládal a dokázal najít oporu a radu v tíživých životních situacích. Proto navštíví cadika a s ním konzultuje potřebné. Pokud někdo nese Tóru a prochází kolem nás, líbáme ji. A protože cadik je ústy Tóry, líbáme jej také.“*⁴¹

Osobnosti, které se stávaly objekty uctívání byly nejčastěji zemští rabíni, představení nebo řídicí osobnosti obce, soudci rabínského soudu, někdy to byli učitelé některých *ješiv*, nebo *chazani*. Upozornili na sebe velkou učeností, příkladným životem a laskavostí a svým

³⁷ Tamtéž, s. 3.

³⁸ BEN-AMI, Issachar. *Cult des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*. Paris : Éditions Maisonneuve & Larose, 1990, s. 11.

³⁹ Tamtéž, s. 129.

⁴⁰ ELIADE 1993, Volume XIII, s. 1.

⁴¹ Rozhovor s Michaelem S., marockým Židem narozeným v roce 1949 v Maroku. Michael je rozvedený, bezdětný, pracuje jako obchodník s nemovitostmi. Rozhovory byly vedeny v letech 2004-2006 v Praze.

stoupencům přinášeli podporu, útěchu a posilu. Dokonce i jeden z nejčastěji užívaných titulů *rabi* „můj pán, učitel“, svědčí o respektu a úctě, které k němu komunita pociťuje. Je také potvrzením důvěrnosti vztahů, které sdílí věřící s duchovním vůdcem, často prostým, skromným a každému blízkým.

Mezi rabíny, kteří jsou uctíváni marockým židovským obyvatelstvem, je dle tradice deset osobností, které přišly z Palestiny. André Goldenberg je romanticky popisuje jako osoby, které pěšky procházely městy a venkovem a přicházely až do nejdlehlších vesnic, se sukovou holí v ruce, oděni ve skromném obnošeném oblečení, riskující krádež či vraždu v *bilád al-sibá*. Tito vyslanci, zmocněnci Svaté země přicházeli se žádostí o podporu Palestiny, na kterou vybírali dary, prohlašovali povinnost *aliji*, přinášeli knihy z Palestiny, které prodávali nebo vyměňovali za ty, které by mohly být zajímavé pro jejich domovské *ješivy*. Také s sebou odnášeli manuskripty, které jejich autoři chtěli nechat vytisknout. Reprezentant země předků, který byl obklopen svatostí a talmudickými vědomostmi, byl objektem největší úcty a vážnosti a bylo mu vyhrazeno nejlepší přijetí marockými Židy.

Místní Židé jim pomáhali v jejich poslání, doprovázeli je a zabezpečovali jim nocleh a stravu. V obcích byly pokladničky, do kterých věřící házeli mince jako malé dary na podporu Palestiny a tito rabíni měli právo je vyprázdnit. Pokud smrt překvapila rabína na cestě, byl pohřben na tom místě, kde zemřel a toto místo brzy začalo být spojováno s veřejným uctíváním. Jeho hrob se stal svatým místem, kam se organizovaly poutě.⁴²

Výše uvedené popisy se vztahují na vzdělané, uznávané rabíny, ale je nutné zdůraznit, že ne všichni svatí uctívání marockými Židy splňují požadavky kladené na vzdělání.

Například mezi uctívanými svatými jsou i ženy, které získaly svatost třeba za to, že oddaně pečovaly o známého rabína či za charitativní činnost, nebo jako Lala Sulika, která se odmítla stát ženou muslima a raději zvolila smrt.

Tituly a oslovení

Tituly a oslovení přiznávané marockým světcům v hebrejském či arabském jazyce nebo v některém z berberských dialektů ukazují na jazykovou a národnostní bohatost a odkrývají, že kult svatých zasahuje všechna etnika žijící na území Maroka.

Nejčastěji užívaný termín, který evokuje jméno svatého, je *cadik*, hebr. „spravedlivý“, následovaný často přídavným jménem *el-'azaz*, který znamená „drazí, milovaný“. Při vyslovení této formule Židé zvednou ruku a nábožně se obejmou. Často se používá obecný

⁴² GOLDENBERG 1992, s. 127 – 128.

titul *chacham*, hebr. „mudrc“. Arabský termín *mul* znamená „pán, učitel“. Tento termín se obecně dává svatému, pokud je nutné podtrhnout jeho primát v místě, kde je více svatých. Pokud následuje řádné jméno místa, tento termín ukazuje na suverenitu svatého v regionu. Tento titul také předchází jméno spojené s prvkem přírody: Mul Džebel el-Kebir, „Pán velké hory“.⁴³ Termín *muláj* je marockými Židy málo používán, ale pokud jej užijí, pak pro světce, který se těší velké vážnosti. Takových uctívaných osobností je jen šest a najdeme mezi nimi oblíbeného Muláje Ighiho. Další arabský výraz *sij'jid* znamenající „pán“, „učitel“ se neobjevuje příliš často a je jím titulován světec, který je Židům a muslimům společný.⁴⁴ Hebrejský termín *chazan* se vyskytuje zřídka, avšak familiérní oslovení *baba*, který se těší velké oblibě je původu židovsko-arabského a znamená „otec“. Byli jím titulováni světci, kteří dosáhli svatosti během života.

Ženy jsou titulovány termínem *cadika*, tedy femininním tvarem hebrejského *cadik*. Nejznámější světice Maroka je známa pod jménem Sol ha-Cadika. Berberský tvar *lala* znamená „paní“ a bývá často kombinován s jinými tituly, např. Lala Cadika. K označení *baba* existuje jeho ženský protějšek *imma*, hebr. „matka“. Užívá se i arabský titul *setti* neboli „paní“.

Někdy se ke jménu svatého připojuje i termín vystihující světcův charakter či kvality jako *sba* – „lev“, *sba el-kebir* – „velký lev“, ale pouze několika světcům pocházejícím převážně z jižních oblastí se dostalo tohoto ocenění. Ti nejdůležitější jsou: r. David u Moše⁴⁵, r. Chananja ha-Kohen, r. Josef Dajan, r. Machluf ben Josef a další. Taktéž berberský výraz „*azzogh*“ – „velký“ se váže k těm největším jménům : r. Pinchas ha-Kohen Azzogh, r. David u Moše Azzogh.⁴⁶

Podle skutečných historických dokladů se lze setkat s navštěvovanými hroby, které ukrývají svaté, kteří opravdu existovali, ale i legendární osobnosti, které se věřícím nějakým způsobem zjevovaly, nejčastěji jako snová představa.⁴⁷ K první skupině je nutno dodat, že kromě několika případů kde se objevují známky svatosti při úmrtí nebo při pohřebních obřadech, je mnoho těch, u nichž se jejich pozdější přeměna ve svatého nedala předpokládat. Rozumí se jimi hlavně rabíni a mudrci, kteří se osvědčili během svého života věděním a zbožností. Ben-Ami konstatuje: „*Nicméně jsme nenašli žádné vysvětlení ke skutečnosti, že se*

⁴³ BEN-AMI 1990, s. 19.

⁴⁴ Tamtéž, s. 20.

⁴⁵ Jméno r. David u Moše evokuje z plurál a může vzniknout domněnka, že se jedná o dvě osoby. Je to však způsobeno lingvistickou bohatostí Maroka, kdy předpona „u“ nebo „o“ berbersky znamenají to, co v hebrejštině „ben“ „syn“. MANN, Vivian B. *Morocco : Jews and Art in a Muslim Land*. New York : Merell, 2000, s. 86.

⁴⁶ BEN-AMI 1990, s. 21.

⁴⁷ Tamtéž, s. 130.

*rabín stává svatým, zatímco další, moudřejší, se jím nestává, i když oba postrádají divotvorný rozměr.*⁴⁸ Zdá se tedy, že je otázkou volby věřících, kdo je vhodný k takové počtě, posvěcení.⁴⁹

Dalším kritériem pro klasifikaci svatých může být stupeň jejich uctívání a to jak z hlediska kvalitativního tak i kvantitativního, jestliže bereme v úvahu počet věřících nebo poutníků, kteří navštívili jeho svatyni. Mohou to být místní svatí, kteří jsou známi pouze obyvatelům vesnice, kteří je uctívají. Někdy to je dávný obyvatel té lokality, uctíváný zprvu svojí rodinou a postupně pak dalšími, kteří udržují jeho památku. Jindy to je osobnost, která dosáhla svatosti obvyklými způsoby. Každý rok se slaví jeho *hilula* v omezeném rámci a pravidelně se navštěvuje jeho hrob, nejlépe v pátek. Z tohoto hlediska pak významově výše může stát regionální nebo městský svatý, který je uctíván obyvateli několika sousedních vesnic, určitého regionu nebo celým městem. Stejně jako v prvním případě je svatý pochován na hřbitově a jeho hrob je předmětem poutí více či méně pravidelných. Nejvýraznější osobnosti získávají národní charakter a těší se uctívání těch, kteří k jeho hrobu proudí ze všech koutů země. U světců této kategorie věřící provádějí všechny rozmanité obřady týkající se kultu svatých po celou dobu roku.⁵⁰ Z hlediska jednotlivce neexistuje mezi těmito svatými žádný rozdíl, vše je udáváno intenzitou osobních vztahů mezi věřícím a svatým. Většina národních svatých, jako r. David u Moše, Muláj Ighi, r. Amram ben Diwan a spousta dalších, je pohřbena na vzdálených místech, na vrcholech hor nebo v klidných údolích. Mezi lidmi se říkalo, že svatí hledají samotu, „*aby se chránili před hlukem života nebo nečistotou lidí*“.⁵¹ Ben Ami se přiklání spíš k názoru, že místa spojená s největšími postavami v náročných terénech nutí věřícího k většímu úsilí, aby mohl poté komunikovat se světcem. Toto rozhodnutí překonat překážky cesty je první krok k uskutečnění *zjáry*, poutě k těmto hrobům.⁵²

Zdá se, že autoři, kteří se věnují této problematice, opomíjejí zdůraznit fakt, že hroby světců se v největší míře objevují v místech, která jsou geograficky vzdálena od center. Jedná se především o horské masivy jako je Vysoký Atlas, kde byla vzdělanost minimální a kontakt s tehdejším moderním světem velmi malý.

Domnívám se, že tato místa mohla být pro židovskou populaci volena zároveň i pod vlivem původního berberského náboženství, které taková místa mohlo tradičně preferovat a

⁴⁸ Tamtéž, s. 130.

⁴⁹ Tamtéž, s. 13.

⁵⁰ Tamtéž, s. 130.

⁵¹ GOLDENBERG 1992, s. 128.

⁵² BEN-AMI 1990, s. 131.

spirituálně naplňovat. Dalším důvodem volby vzdálených míst mohla být funkce ochránce, která v takové vzdálené oblasti mohla být přirozenou potřebou. Také tím, že tyto oblasti byly maximálně vzdálené, lidová víra byla silnější než v oblastech rabínské učenosti.

Na rozdíl od muslimských a chasidských protějšků byla většina marockých *cadikim* takto označována až po své smrti.

Prakticky každá židovská komunita, včetně těch nejmenších a nejzapadlejších, měla jednoho nebo více svatých patronů. Zatímco popularita většiny z nich byla omezena, někteří z nich si vysloužili reputaci, která překročila regionální hranice. Svaté postavy jako r. Ja'akov Abuchacera, r. David u Moše, r. Amram ben Diwan a r. David ben Baruch byly uctívány na mnoha místech Maroka. Někteří jsou dobře známými historickými postavami, zatímco další spíš legendárními. Všeobecně byla přítomnost svatých danou sociální realitou marockých Židů.⁵³

2.2.1 Cesty vedoucí ke svatosti

Jak jsem uvedla již výše, je velmi těžké postihnout proces, kterým se osoba stává světcem. Neexistuje pravidlo, které by některé osobnosti určovalo za svaté a ostatní nikoliv. Až na výjimky maročí svatí získávali titul svatý až po své smrti.⁵⁴

Ctnost a vzdělanost

Většina rabínů, kteří reálně existovali, získala svůj titul za následováníhodné chování, asketismus, zbožnost, studium ve výjimečných podmínkách, dlouhé pusty či skutky milosrdenství. Například r. Rachamim Mizrahi se stravoval suchým chlebem namočeným ve vodě. Oceňované intenzivní studium *Tóry*, zvláště společně s prorokem Elijášem, se přisuzuje svatým dokonce i po smrti. Podle tradice tito svatí pokračovali ve svých studijních aktivitách v sousedství svých hrobů. Podle tradice s prorokem Elijášem studovali r. Chajim Toledano, r. Chajim Pinto, r. Ja'akov Abuchacera a další. Studium se odehrávalo především v noci. R. David ben Chazan studoval vždy po půlnoci, r. Šelomo Tangi a r. David Peres studovali v sobotu večer.⁵⁵ Taktéž spatření nebo zaslechnutí tohoto významného proroka bylo

⁵³ BILU, Yoram. Moroccan Jews and the Shaping of Israel's Sacred Geography. In *Divergent Jewish cultures: Israeli and America*. Ed. Deborah Dash Moore and S. Ilan Troen. New Haven : Yale University Press, 2001, s. 74.

⁵⁴ BEN-AMI 1990, s. 23.

⁵⁵ Tamtéž, s. 24.

pozitivně hodnoceno. R. Aharon ibn Chajim jednou připravoval dva šálky čaje pro svého učitele r. Chajima Pinta, neboť zřetelně slyšel dva hlasy, které doléhaly z místnosti. Vysvětlil udivenému rabínu své jednání, a ten mu ihned blahopřál ke schopnosti vnímat hlas proroka.⁵⁶ Toto velké privilegium může v sobě zahrnovat i nebezpečí: soused r. Ja'akova Abuchacery viděl oslňující světlo, které vycházelo z pokoje rabína. Nedbaje varování pokračoval v pozorování. Za neuposlechnutí byl stížen slepotou a zrak se mu navrátil až po dlouhých modlitbách.

Milosrdné skutky jsou vysoko hodnocenou ctností, která bývá věřícími oceňována. R. Chajim Pinto měl ve zvyku každé pondělí a čtvrtek vybírat u svých dveří peníze pro potřebné. Milosrdné skutky jsou doménou žen a nenašla jsem žádnou zmínku, kdy by žena byla prohlášena svatou pro své intelektuální schopnosti jako je např. studium *Tóry*. To je v judaismu tradičně připisováno mužům. Sestry El-Chvatatovy nabízely každému chudákovi, který zaklepal na jejich dveře, sklenici oleje a míru tuku. Lala Seti ben Saso pekla pro chudé každý čtvrtek bochník chleba čtyřikrát větší než normální. Taktéž Lala Sa'ada byla známa svojí láskou a milosrdností.⁵⁷

Zdrženlivost byla taktéž ceněna a někteří rabíni, jako např. r. Eleazar ha-Kohen se střežili pohledu na ženy a při cestě do synagogy nebo zpět si zakrývali tělo a hlavu modlitební šálou. R. David Nachmias zakazoval ženám, aby mu líbaly ruku.⁵⁸

V některých případech však stačí jednorázová událost, kdy je následně taková postava uctívána. Sol ha-Cadika byla dle tradice zabita muslimem, poté co odmítla sdílení společného lože a svatbu.⁵⁹

Některé osobnosti, které dosáhly svatosti za svého života náležely k rodinám, kde se tato kvalita předávala z jedné generace na druhou, tzv. *zechut avot*. Tato rodinná příslušnost neudělovala automaticky svatost, ale napomáhala k jejímu dosažení, zvláště pokud byla doprovázena mravným chováním.⁶⁰ Dovolím si zde upozornit na tři takovéto rodiny: Abuchacerovi, Pintovi a ben Baruch ha-Kohenovi.⁶¹

Divotvorství

Konání divů a zázraků je jedním z důležitých fenoménů a bývá často spojováno s jinými ceněnými schopnostmi. Svatý ukazuje žijícím svoji nadpřirozenou moc zázračným

⁵⁶ Tamtéž, s. 25.

⁵⁷ Tamtéž, s. 25.

⁵⁸ Tamtéž, s. 25-26.

⁵⁹ Tamtéž, s. 26.

⁶⁰ Tamtéž, s. 26.

⁶¹ Tamtéž, s. 43.

vyléčením nemocných, záchranou komunity v nejvyšší nouzi nebo neohroženým chozením po oceánu jako r. Ja'akov Abuchacera. R. Chajim Toledano vyzvedl z mořského dna pokladnu židovského obchodníka, r. Chajim Pinto a další měli prorocké vize a r. Moše Chaliva léčil během svého života nemocné.⁶²

Zrození svatého na základě snové vize

Objevení se ve snu věřícímu hraje u marockých Židů rozhodující roli v uznávání jedince za svatého. Tito svatí patří většinou do kategorie legendárních svatých, kteří postrádají biografická data a právě v těchto snech svatý odhaluje podrobnosti o své osobě, povolává věřící, aby přišli postát v zamyšlení na jeho hrob nebo je žádá, aby mu vybudovali svatyni.⁶³ Někdy oznamuje své jméno nebo podrobnosti o místě svého hrobu a někdy sdělí pouze své jméno a přikazuje snícímu, aby vypátral místo jeho hrobky. Někdy se stává, že svatý nesdělí své jméno a na základě místa hrobu dostává světec jméno. Mul Džebel El-Kebir se zjevil ve snu jednomu Židovi ze Sefru, kterému sdělil, že byl pochován pod horou, která mu poté dala své jméno. Je zajímavé, že se židovští svatí objevují i ve snech muslimů. V blízkosti hrobu r. Machlufa ben Josefa Abuchaciry se zdržovala muslimská žena, která poté měla sen, ve kterém se jí tento rabín zjevil. Z úcty k rabínovi svůj pobyt v blízkosti jeho hrobu omezila a snažně prosila mnohé poutníky, kteří chodili k sousednímu hrobu, aby šli i na jeho hrob a zažehli zde svíčky.⁶⁴

Objevení existence svatého po úmrtí

Pokud dojde během rituálního očišťování mrtvého či pohřebních obřadů ke zvláštní události, je toto považováno za projev svatosti. Skon v předvečer šabatu je již velkou hodnotou a podle tradice většina světců zemřela v pátek.⁶⁵ Zjevení může být spojeno s oslňujícím světlem, které září v momentu zesnutí. Za znak svatosti je též považováno nepřirozené ztuhnutí těla. R. David Elbaz žil v *mellah* v Marrákeši a byl jedním ze spravedlivých své generace. Byl potomkem rodiny rabínů a písařů a zasvětil svůj život psaní *mezuzot*, *tfilinů* a svitků *Tóry*. Před psaním se vždy ponořil do *mikve* a převlékl si oděv. Měl psací pero z rákosí, které se dědilo v jeho rodině již po generace a které se užívalo výhradně k psaní svatých textů. Toto pero bylo nejdražším majetkem rabiho. Jednou svoji ženu instruoval, že v případě smrti ho má pohřbít držícího pero v pravé ruce. Po několika letech

⁶² Tamtéž, s. 24.

⁶³ Tamtéž, s. 26.

⁶⁴ Tamtéž, s. 27.

⁶⁵ Tamtéž, s. 28.

rabi zemřel. Poté, co odříkal *šema*, podal svoji pravou ruku ženě a skonal. Jeho pravice zůstala natažená. Veškeré snahy členů chevry kadišy vrátit ruku do původní polohy byla marná. Poté co se členové chevry dotázali vdovy, zda světec neučinil nějaké přání, vzpomněla si na pero z rákosí. To mu vložili do pravice a po chvíli mohli ruku k tělu vrátit. A tak byl r. David Elbaz pohřben se svým perem v ruce.⁶⁶

Tělo r. Josefa Dajana se po smrti vzpříčilo, čímž nepřipustil, aby byl rituálně očištěn. To se podařilo až na třetí pokus, kdy se vykonavatelé této náboženské služby pečlivě očistili a zapřísahali ho, aby přijal jejich péči. V některých případech není možné zvednout rakev. Zesnulý tedy není pouze svatou osobou, ale jak ukazuje následující příklad, má také vůli, kterou je nutné vykonat. Rakev r. Aharona Monsonega byla znehybněna a nebylo možné ji zvednout až do té doby, kdy byly přineseny svitky *Tóry*, které přikázal před svojí smrtí pohřbít se svými tělesnými pozůstatky.⁶⁷ Den skonu může být doprovázen také extrémní změnou počasí. Den, kdy zemřel r. Šelomo Kohen, se vyznačoval pochmurným počasím a písečnou bouří, která bořila zdi. Když naposled vydechl r. Pinchas ha-Kohen v měsíci tevetu, vydatně pršelo, ale během pohřbu se oteplilo a zářilo slunce.⁶⁸ Podle tradice je dalším znamením svatosti případ, kdy se tělesné pozůstatky nerozkládají. Jeden rabín byl pohřben daleko od svého města, ve vesnici, kde ho překvapila smrt. Ve snu poručil své ženě, aby nechala přepravit jeho tělesnou schránku do Marrákeše. Když o měsíc později plnili jeho vůli, našli jeho tělo neporušené, jako když byl pochován.⁶⁹

Zjevení svatého přítomností sloupce ohně nebo světla na hrobě

Přítomnost sloupce ohně na hrobě upozorňuje na pohřebiště svatého, kterému je třeba prokazovat úctu poutí na jeho hrob.⁷⁰ Hrob r. Mošeho ben Ja'akova Chajona byl ozářen ohněm každý předvečer šabatu, před zraky židovských a muslimských svědků. Jeden rabín a jeho rodina, kteří bydleli v sousedství hřbitova, spatřili na hrobě r. Chajima Kohena v noci, která následovala jeho pohřbení, oslňující světlo.

Na čerstvě vykopaný hrob r. Josefa Dajana viděli lidé sestupovat jakýsi svit či záblesk, který oslnil muslimy v blízkosti hrobu. Stalo se tak poté, co se jej podařilo rituálně omýt.⁷¹

⁶⁶ DOV, Noy. *Moroccan Jewish folktales*. New York : Herzl Press, 1966. s. 149-150.

⁶⁷ BEN-AMI 1990, s. 28.

⁶⁸ Tamtéž, s. 29.

⁶⁹ Tamtéž, s. 29.

⁷⁰ Tamtéž, s. 29.

⁷¹ Tamtéž, s. 30.

Ve svém průzkumu Issachar Ben-Ami narazil na jediný případ, kdy byla svatost přiřknuta osobě duševně postižené. R. Reuben Azini byl okolím považován za choromyslného, avšak vize, které měl během života se vyplnily a po smrti se jeho hrob stal poutním místem.

K objevení světce může dojít i skrz jiného světce. Během velkého sucha udeřil r. Moše Mimun do země, z které vytryskla voda a objevil se pramen vody. Tento svatý poté oznámil, že další svatý byl na tomto místě pohřben.⁷²

Je časté, třeba jak jsme viděli na příkladu r. Josefa Dajana, že uctívaná osobnost odhaluje svoji svatost kombinací výše zmíněných prvků.

2.2.2 Zázraky a skutky přisuzované svatým

Lidová zbožnost přisuzuje velkou důležitost thaumaturgii neboli divotvorství. Konání divů je v očích věřících božím zásahem a je svědectvím o svatosti osoby.⁷³ Celý život marockých Židů byl prodchnut náboženstvím do té míry, že riskovali, že ztratí z očí rozdíl, který odděluje duchovní sféru od světské. Protože tím, že „*vyzdvihovali malé každodenní události na úroveň svatosti, pak se tato svatost nacházela snižená na úroveň všednosti.*“⁷⁴ Neustále přítomná tužba po zázraku se stupňuje v nouzi a při onemocnění člověka a to zvláště tehdy, pokud se obvyklá medicína mívá účinkem.⁷⁵

Zázračné uzdravování nemocných

Většina hrdinských činů přisuzovaná svatým spadá do kategorie zázračných uzdravení. „*Přišel, aby nás vyléčil, přišel!*“ je nejtypičtějším sloganem marockých Židů, který skandují v extázi.⁷⁶ Maročtí Židé se dovolávají zásahu svatých ve všech případech, zvláště pokud se jedná o mentální onemocnění, epilepsii, ochrnutí, neplodnost, potraty nebo dětské úmrtí. Je zajímavé, že někteří svatí jsou vyhlášeni uzdravováním všech nemocných, zatímco někteří se „specializují“ pouze na některá onemocnění. Tak například epileptici se obracejí s prosbou o uzdravení na r. Abrahama Kohena, r. Daniela Hašomera Aškenaziho, nevidomí pak na r. Davida ha-Leviho Dra či r. Šaloma Zaviho. Podle zvyklosti se tito

⁷² Tamtéž, s. 30.

⁷³ Tamtéž, s. 47.

⁷⁴ Tamtéž, s. 47.

⁷⁵ Tamtéž, s. 47.

⁷⁶ Tamtéž, s. 97.

nemocní přiváží provazem nebo železnými řetězy na několik hodin nebo celou noc k hrobu divotvůrce nebo ke stromu u svatyně a čekají na zázrak.⁷⁷

Tradiční židovská marocká společnost přisuzuje velkou důležitost potomstvu. Neplodnost nebo úmrtí dítěte si vyžaduje zásah svatých. V těchto neštěstích, zvláště v malých aglomeracích, kde zcela chybí zdravotní středisko, není jiného odvolání než na vzývání svatého a důvěru v jeho moc.

Dítě, které se narodí za výše zmiňovaných okolností, nese jméno světce a vytvoří se mezi nimi neobyčejné pouto. Toto spojení zavazuje člověka k udržování vztahu po celý život poutí k světcovi nebo slavením jeho *hiluly*. Někdy se stává, že světec, který je žádán o pomoc, nedokáže svému věřícímu vyhovět a pošle nemocného k jinému světcovi. Nebylo by správné pominout fakt, že židovští svatí si nešetří své zázraky pouze pro Židy, ale pomáhají také muslimům a křesťanům, kteří prosí o jejich pomoc. Tak například r. David ben Baruch vyléčil mentálně nemocnou Francouzku křesťanského vyznání, kterou k němu dovedl její židovský přítel. V lidové představitosti má svatý schopnost předat po smrti své terapeutické schopnosti členu rodiny, věřícímu nebo člověku, který mu během života sloužil či se staral o jeho hrob. Dcera r. Šeloma ben Jicchaka po svém otci zdědila moc léčit a uzdravovala své pacienty slinou nebo dotekem ruky. R. Jehuda Gadol Gil'ad předal své nadání Lale Luně bat Chalifě, která mu během jeho života oddaně sloužila a po jeho smrti se starala o jeho hrob.⁷⁸ Lidová víra přisuzuje moc léčit i osobním předmětům světce. Lidé zbožně líbají oblečení r. Amrama ben Divana, které se nachází v Salé. Když se blíží chvíle rodičky, dává se jí držet hůl, která sloužila r. Chajimovi Megasovi nebo nosí opasek, který patřil r. Amramovi ben Divanovi. Konání divů není záležitostí pouze posmrtnou, ale i během života je spousta světců známa schopnostmi léčit nemocné.⁷⁹

Pan Michael S. mi vyprávěl příběh, který se udál v Izraeli. Za r. Eleazerem Abuchacerou, který žije v Ber-Ševě, přišla žena, která byla po operaci rakoviny a neustále si stěžovala na bolesti. Tento rabín jí řekl, že je potřeba jí znovu operovat, otevřít tělo v oblasti žaludku. Nedokázal sdělit více informací, ale trval na operaci. Po nějaké době se žena k nové operaci přece jen odhodlala a jaké bylo překvapení, když v jejím těle našli nůžky zapomenuté z předchozí operace.⁸⁰

⁷⁷ Tamtéž, s. 48.

⁷⁸ Tamtéž, s. 48-49.

⁷⁹ Tamtéž, s. 50.

⁸⁰ Interview.

Zázračná pomoc v případě nebezpečí

Kromě případu onemocnění se maročtí Židé obracejí na své svaté i v tísni, v bezprostředním nebezpečí či v případě války. Řidič autobusu během nehody vykřikl jméno r. Davida u Mošeho a všichni pasažéři vyvázli bez zranění. Nový imigrant byl v Izraeli pohnán před soud a vyhrál svůj proces díky radám r. Davida ben Baruchy, který mu je udílel ve snu. Záhadné auto dovezlo pozdě v noci k cíli mladého vojáka, který žádal o pomoc r. Davida u Mošeho. Auto se ihned poté ztratilo aniž by zanechalo stopy. Zámky a dveře se samy od sebe otevřely v pozdní noční hodině u svatyně r. Chananji ha-Kohena, aby věřící, kteří byli v nouzi, mohli vstoupit. Mnoho obchodníků vzývalo přízeň svatých předtím, než se pustili do obchodní záležitosti.⁸¹

Zásah svatých do mezilidských vztahů

Také manželské problémy, mír u rodinného krbu i milostné problémy si vyžadují zásah světců. R. Chajim Pinto mladší, Muláj Ighi nebo r. Machluf Šetrit spojují srdce na žádost svých věřících nebo ze svého vlastního popudu. R. David ha-Levi Dra a r. David u Moše znovu nastolují mír u rodinného krbu.⁸²

Zázraky konané ve prospěch kolektivu

Nejen že svatý odpovídá na žádosti individuálních žadatelů, ale také koná divy pro celou skupinu lidí, v Maroku pro celou *mellah* nebo celé město. Zázrak tak přináší úlevu vyznavačům obou náboženství, jak židovství, tak i islámu. Když r. David u Moše přijel do Timzeritu, kde řádila epidemie, byl povinen sám za sebe odpovědět na nebeské nařízení a obětoval svůj život pro záchranu všech, i muslimských obyvatel. Historická tradice marockých Židů spojuje četná vzbouření proti *mellah* nebo celému městu s následnou záchranou svatým. Záhadná střelba kamenů z židovského hřbitova porazila nepřátele, kteří byli již za branou Tillitu. Svatý rozprostírá svoji ochranu nad židovskou komunitou proti jejím sousedům a snaží se o zlepšení jejich vztahu k Židům.⁸³

R. Eliša ben Jaiš pomohl své komunitě v Miknás následujícím způsobem. Král města silně persekuoval Židy neúnosným zvýšením daní, zákazem obchodovat a přinutil Židy žít v *mellah*. To vše způsobilo hladomor v židovské komunitě. Následně dal do *mellah* přinést dva lvy a Židé je museli krmit masem. Lvi unikli a dostali se do synagogy, kde dnem i nocí seděl a studoval r. Eliša ben Jaiš. Zarecitoval krátkou modlitbu a lvi zkrotli. Eliša je vedl ke

⁸¹ BEN-AMI 1990, s. 50.

⁸² Tamtéž, s. 51.

⁸³ Tamtéž, s. 51.

králi, aby mu je vrátil a zbavil tak svoji komunitu trápení. Vezír se na něj silně obořil a vyhrožoval mu smrtí. Rabi plivnutím proměnil vezíra ve třetího lva. Když to král uviděl, požádal Elíšu, aby vezíra zpět proměnil zpět. To rabi udělal za příslib, že Židé nebudou dále za života toho krále persekuováni. A tak se stalo.⁸⁴

Prorokování, věštění a předvídání smrti

Mnoho svatých prokázalo prorocké schopnosti. Když obci Fezu hrozilo nebezpečí, vyslali zástupci města posla, aby požádal r. Machlufa ben Josefa Abuchaceru o pomoc. Jaký byl jeho údiv, když k němu konečně dorazil a on byl již o této záležitosti zpraven. Tento dar předtuchy je někdy doplněn schopností vidět smrt jiné osoby. R. Rafael Ankava, který výborně znal znamení předcházející smrt, položil na lůžko kolemjdoucího, kterého náhodou potkal a začal číst *Šema*. Nejčastěji však svatí předvídají svojí vlastní smrt. Ta přichází hlavně v pátek ve shodě s poznávacími znameními ustálenými židovskou tradicí. Opuštěním tohoto světa v předvečer šabatu se svatí odlišují od ostatních. Když svatý cítí příchod své poslední chvíle, přistupuje k přípravám na velký odchod. Ponoří se do rituální koupele, ostříhá si nehty, obleče si rubáš a odřikává *Šema*. Pokud se zrovna nenachází doma, ale je na cestách, kde ho překvapí smrt, zázračně vytryskne pramen k nezbytné rituální koupeli. To se stalo r. Davidu u Mošemu, který navíc dostal rubáš z nebes. Také se stává, že světec sestoupí sám od sebe do hrobu, který se za ním ihned uzavře. Jestliže svatí zpraví o své smrti okolí, činí tak proto, aby mohli formulovat svoji poslední vůli. R. Josef Elmalech předvídal, že zemře v Demnatu a vyjádřil přání být tam také pohřben. Také se stává, že svatý sám rozhoduje o své smrti. Poté co r. Jachija Lachlu proklel spoluvěrece, šířaný výčitkami svědomí naléhavě prosil o smrt.⁸⁵

Svatý ovládá přírodní síly a zvířata

Světci, ať už živí nebo mrtví, mají absolutní vládu nad přírodními silami. Svatý je schopen na chvíli zastavit pohyb slunce po obloze, aby nějaký úkol či práce mohla být dokončena v pátek před příchodem šabatu. Nejčastěji se toto děje tehdy, když je potřeba dokončit pohřební obřady svatého, který, dle tradice, zemřel v pátek. Takové pocty se dostalo např. r. Amramovi Abuchacerovi, r. Amramovi ben Divanovi, Lale Solice a jiným. Aby se zastavil pohyb slunce, svatý nebo jiná osoba, která tak činí jeho jménem, zaduje na *šofar* nebo zarazí nějaký předmět do zdi nebo do země. R. Jehuda ben Chobab zarazil kůl do země, aby pohřební obřady r. Mordechaje Mul el-Ajna mohly být dokončeny před setměním. Někdy

⁸⁴ DOV 1966, s. 130-131.

⁸⁵ BEN-AMI 1990, s. 52.

svatý užívá kosmické síly nebo způsobí pád laviny kamenů, aby přikryl své tělesné pozůstatky. Po své smrti někdy způsobí vichřici nebo špatné počasí.⁸⁶ Svatý také dominuje vodám a může přejít oceán jako r. Ja'akov Abichacira. Celá událost proběhla takto: „*Jednoho dne přišel do přístavu v Maroku a hledal loď, která by ho přepravila do Egypta, kam velice spěchal. Kapitán lodi, která jako jediná v nejbližší době vyplouvala, mu sdělil, že již má plno a že ho na palubu nevezme. Loď vyplula. Protože r. Ja'akov Abuchacira byl zázračný muž, rozprostřel kobereček, který byl ze slámy a na něm se plavil až do Egypta. Dokonce předstihl i loď, jejíž kapitán ho odmítl vzít na palubu a když viděl, jaký zázrak rabi učinil, prosil ho o odpuštění.*“⁸⁷ V Mogadoru moře zaplavilo křesťanský a židovský hřbitov, ale zastavilo se před hrobem r. Chajima Pinta. Taktéž v dobách sucha se lidé obraceli na svatého nebo se po tradičním očištění od hříchů shromáždí u jeho hrobu se žádostí o pomoc. R. David u Moše nechal vytrysknout pramen vody u své svatyně a poté, co poutníci ukojili svoji žízeň, pramen vyschl.⁸⁸ Další autentická příhoda se stala otci Michaela S. „*Jednou cestoval s r. Jisra'elem Abuchacirou do pouště spolu s dalšími lidmi. Tento rabín byl zvyklý se každé ráno před šachritem ponořit do mikve. Jednou však zůstávali přes noc někde, kde nebyla žádná voda, potok, jezero. R. Abuchacira se však nechtěl pomodlit dříve než se očistí. Poručil mužům, aby vykopali jámu. Poté je požádal, aby šli na stranu a zakázal jim dívat se na něj. Začal se modlit a po nějaké době se slunce ztratilo, přišly mraky a začalo pršet. Jáma se naplnila vodou. Tak si mohl před ranní bohoslužbou dopřát mikve.*“⁸⁹

Svatí také mají vliv na zvířata a existují zvláštní pouta mezi některými zvířaty a svatými. Tak například jistý král poručil r. Šaulovi Nachmiasovi vstoupit do klece se lvy. Rabi se podrobil, v kleci zvíře hladil a vyšel ven bez újmy. Podle víry marockých Židů se hagiografická postava může přeměnit ve zvíře nebo komunikovat s věřícími prostřednictvím zvířete. Většinou to jsou holubice nebo hadi. R. Šelomo ben Tamešut se přeměňuje v chameleóna a r. Abraham Kohen v hada.⁹⁰

Život po životě

Na rozdíl od obyčejných smrtelníků svatý po svém úmrtí pokračuje ve svém charakteristickém životě a jednání. Objevuje se ve snech nebo v realitě, u svého hrobu nebo jinde. Velmi často se vyprávění vztahují na světce, kteří pokračují ve studiu i po své smrti. Po všechny sobotní večery se r. Chananja ha-Kohen objevoval u svého hrobu a r. Moše Amselm

⁸⁶ Tamtéž, s. 53-54.

⁸⁷ Interview.

⁸⁸ BEN-AMI 1990, s. 54.

⁸⁹ Interview.

⁹⁰ BEN-AMI 1990, s. 55.

měl ve zvyku objevovat se před svými věřícími o půlnoci, aby jim poděkoval a studoval s nimi.⁹¹ Příběhy o zázracích a skutcích svatých se tradují mezi marockými Židy, kteří si je s oblibou vyprávějí zvláště v den *hiluly* a tak posilují a proslavují jméno světce.

2.3 Hilula a zijára

Ústřední termíny pro kult svatých marockých Židů jsou *hilula* a *zijára*.

Název *hilula* pochází z aramejštiny a znamená „slavnost“, zvláště pak „svatební oslavu“.⁹² Pojem *hilula* časem nabyl dva významy. První zasahuje oblast kabalistické a chasidské literatury, kde se smrt *cadika* nazývá *hilulou*, neboť jeho „duše předstupuje před Boha jako nevěsta vstupuje pod svatební baldachýn.“⁹³ Podle této interpretace je smrt svatého muže jakousi „mystickou svatbou“ jeho duše s Bohem. Právě tento termín se objevuje v knize Zohar ve spojitosti se smrtí Šimona bar Jochaje, který byl určitým prototypem marockých svatých. Právě jeho hrob v Meronu u Safedu, patří k nejstarším místům, na které se konají poutě a slaví se zde jeho *hilula*. Jeho odkaz pro poutě uskutečňované v Maroku je nepřehlédnutelný.

Časem se tento termín začal používat pro výroční den úmrtí slavného rabína nebo učence. Tento svátek byl spojen s lidovými poutěmi a oslavami. A právě v praxi marockých Židů termín *hilula* evokuje poutě u příležitosti výše zmíněného výročí.

Hilula představuje mystický problém. Judaismus odmítá kult mrtvých a hlásá, že jedině Hospodin musí být uctíván.⁹⁴ O kultu svatých nenajdeme žádnou zmínku ani v Bibli, ani v *Talmudu*, ani v Zohar, ani v Šulchan aruchu, který ustaluje židovskou tradici. Nabízí se tedy otázka, jak je možné, že rabíni, výteční talmudisté mohli dopustit, aby se zavedl kult svatých a poutě.

Jak poukazují badatelé, např. Émil Durkeim a Victor Turner, náboženské slavnosti jsou příležitostí ke společenské obnově a k morální jednotě. Právě pod vlivem Durkheimovým vznikly práce zdrůrazňující poutě jako faktory tmelící různá společenství a různé společenské vrstvy. Tento jev byl zásadním i v Maroku, neboť četné komunity žily po celé oblasti Maroka, od Středozemního moře až po hory v Atlasu, a proto vítaly možnost setkání.⁹⁵ Jak reflektuje Goldenberg, někteří vidí v *hilule* příležitost pro obyvatelstvo

⁹¹ Tamtéž, s. 56-57.

⁹² *Encyclopaedia Judaica*, heslo Hillulah.

⁹³ WERBŁOWSKY, WIGODER 1997, s. 324.

⁹⁴ GOLDENBERG 1992, s. 125.

⁹⁵ BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha : Portál, 2008. s. 245.

uzavřené ve svých čtvrtích vyjet na venkov ozářený sluncem na osvěžující vzduch. Ale jsou i svatí, kteří jsou pochováni v městských centrech a na jejichž hroby přicházejí poutníci z venkova.⁹⁶ Také je možné, že maročtí rabíni považovali *hilulu* za příležitost sjednotit všechny rozptýlené obce během období, kdy neexistovalo sdružení obcí a působily na ně různé vlivy vládnoucích panovníků, a proto jejich vztahy nebyly tak těsné. Bylo tedy důležité, aby si uvědomili židovskou solidaritu a jednotu judaismu.⁹⁷

Lévy Armand ve svých vzpomínkách na dětství, které prožil v Maroku píše, že *hilula* byla příležitostí ke komunikaci s ostatními.⁹⁸

Zijára – poutě marockých Židů

Termín *zijára* má v arabštině význam „návštěva“, a to buď hrobu proroka Muhammada v Medíně nebo návštěva hrobu světce.⁹⁹

V prostředí židovském se tento výraz nachází v rukopisech židovského rabína ze Sidžilmasy v regionu Tafilalet z 12. stol., který jej užívá pro označení modlitby čtené v hebrejštině na hrobě svatého.¹⁰⁰ Dnes se však tohoto termínu v židovském prostředí používá také k označení poutě či návštěvě jeho hrobu.¹⁰¹ Vzhledem k nedostatku důkazů není možné určit stáří tohoto zvyku, ale o jeho starobylosti nemůže být pochyb.

Všeobecně vzato jsou poutě fenoménem lidového náboženství, vznikají spontánně a mimo hranice náboženské ortodoxie. Národy, které se vydávají na poutě, mají tendenci až žárlivě lpět na svých tradičních právech a zvycích.¹⁰²

Zijára je tedy dobou, kdy věřící přicházejí a navštěvují hrob světce, aby byli v jeho blízkosti a obrací se na něj se svými prosbami. *Hilula* je oproti tomu již samostatná oslava výročí úmrtí světce.

Dá se říci, že každá rodina má svého vlastního *cadika*, svého svatého patrona a udržuje jeho památku po celý rok zapalováním lampy v pátek večer. Obrací se na něj v případě nouze, úzkosti nebo nebezpečí a v těchto chvílích vzývá jeho jméno. Avšak hlavně poutí k jeho hrobu mu projevuje svoji oddanost a zpečetuje tak jejich vztah.¹⁰³

Většina poutí, které stojí mimo rámec *hiluly*, je vykonávána z osobních důvodů kterýkoliv den v roce. Je možné konstatovat, že mají individuální charakter. Věřící přicházejí

⁹⁶ GOLDENBERG 1992, s. 125.

⁹⁷ Tamtéž, s. 125.

⁹⁸ LÉVY, Armand. *Il était une fois les juifs marocaine*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1995., s. 62.

⁹⁹ *Encyclopaedia Britannica*, heslo Ziyarah.

¹⁰⁰ BEN-AMI 1990, s. 129.

¹⁰¹ Interview.

¹⁰² ELIADE 1993, Volume XI, s. 328, 330.

¹⁰³ Tamtéž, s. 59.

se svými prosbami k hrobům svatých, kde se modlí za vyplnění přání. Pokud první návštěva proběhla úspěšně, jestli tedy po modlitbách a žádostech svatý vyplnil přání či poradil, následovala druhá pouť, aby dotyčný vyjádřil svůj dík. Návštěva hrobu *cadika* trvá sedm dní, ale pokud je třeba, věřící zůstává i měsíc a je znám i případ, kdy nemocná žena strávila celý rok u hrobu r. Davida ha-Leviho Dra.

Někdy má pouť za cíl zpečetit úspěch v obchodních věcech. Je zcela obvyklé, že lidé chodí k hrobu svatého pronést přípitek na úspěch obchodu. Lidé se vydávají na pouť také proto, že se jim objevil ve snu svatý a na tuto cestu je vyslal.¹⁰⁴

Za normálních okolností, pokud světcův hrob není daleko, je zvykem navštěvovat místo jeho odpočinku jedenkrát za týden, v pátek nebo v sobotu večer a rozžehnout zde svíčky.¹⁰⁵

To, že rodina „adoptovala“ nějakého svatého, nebrání v komunikaci a uctívání jiného svatého. Pokud na témže hřbitově je pohřbeno více *cadiků*, je nutné navštívit všechny hroby a to podle jejich důležitosti. Pouť k hrobu svatého patrona bývá často obohacena i návštěvami jiných hrobů, které se nacházejí po cestě.¹⁰⁶

Může se stát, že hrob rodinného patrona je na pravidelnou týdenní návštěvu příliš vzdálený. Pak je vžitou praxí vykonat pouť k hrobu jiného světce, jež se nachází v bližším okolí. Taktéž je možné navštívit jiné místo spojené s *cadikem*, to, které je tradicí spjato s přítomností patrona.¹⁰⁷

Další způsob komunikace je prostřednictvím zapálení nočního světla a studiem v synagoze věnované právě patronovi. Synagogy, které nesou jméno svatého, se nacházejí v Maroku všude a dokonce i na místě svatyně.¹⁰⁸

Někdy sám poutník hraje roli prostředníka a svými ústy, modlitbami a žádostmi prosí o vyplnění přání za někoho jiného. V marocké společnosti je zajímavý fakt, že to jsou nejčastěji Židé, kteří slouží jako prostředníci pro své muslimské sousedy. Tato solidarita mezi Židy a muslimy je výsledkem tisícileté koexistence, jež je sjednotila v dobách nouze.¹⁰⁹

Také se stává, že tento vztah může být i ve smyslu opačném, z iniciativy mrtvých, kteří projevují vůli komunikovat s živými. Existují četné příběhy popisující situace, kdy

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 61.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 59.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 60.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 60.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 60.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 61.

mrtvý navštěvuje své rodiče a velmi četné jsou i ty, kdy navštěvuje svoji ženu, aby ji přiměl ke splnění nějakého poslání.

Rabi Ze'iri dal své peníze do úschovy ženě, u níž bydlel, a když se po čase vrátil, dozvěděl se, že zemřela. Vydal se tedy na hřbitov, aby se jí zeptal, kde své jmění najde. Mrtvá mu to prozradila a dodala: *"Řekněte mé matce, ať mi po ženě, která přijde zítra, pošle hřeben a také kleštičky na obočí."*¹¹⁰

Mrtví kromě toho berou na sebe účast živého člověka v běžném životě lidí, v jejich pozemských starostech a zaměstnáních.¹¹¹ Babylónský Talmud si v traktátu Berachot skutečně klade otázku, zdali mrtví vědí o tom, co se děje na zemi. Rabi Chija a rabi Jonatan bloumali po jakémsi hřbitově, když tu Chija doporučil Jonatanovi, aby nenechal své *cicit* plandat po zemi, to aby prý zemřeli, kteří jsou tam pochováni, neřekli: *„Zítra si k nám přijdou, a dnes jsme jim pro smích.“* Mrtví totiž nemohou vykonávat náboženské obřady. Rabi Jonatan však odpověděl: *„Cožpak mrtví něco vědí? Což není psáno, že mrtví už nevědí nic?“* Tímto rozhovorem – ať už skutečným či fiktivním – zmíněných znalců Písma se *Talmud* snaží vyřešit nepříjemnou otázku vědomí mrtvých: první z obou učenců je přesvědčen, že mrtví vědí, zatímco ten druhý tíhne spíš k opačnému názoru.¹¹²

Pravidla chování během poutě

Existuje několik pravidel, která při návštěvě *cadika* nesmí být porušena.

Před odchodem na pouť se věřící musí rituálně očistit. Podstoupí očistu těla, ostříhá si nehty, někdy drží půst. Pokud je v blízkosti svatyně nádrž s vodou nebo pramen, ještě jednou se očistí než se přiblíží k pohřebišti svatého.¹¹³

Ženy mohou podílet na slavnosti stejně jako muži. Zvykem však je, že nepřistupují k hrobu po boku muže. Zde je vidět rozdíl mezi *hilulou* a bohoslužbami v synagoze, kde se ženy aktivně neúčastní vlastní bohoslužby, která je vyhrazena mužům. Žena, která nesplňuje pravidla čistoty, nesmí být přítomná v blízkosti svatého místa a ihned ho musí opustit. Pokud tak neučiní, dochází k trestu, který má podobu třeba vichřice, bouřky nebo laviny kamenů. Ke stejnému projevu dochází, pokud v době poutě menstruuje. Takové chování ženy může způsobit i její smrt nebo smrt manžela či dětí. Menstruující žena, která šla zapálit svíčky na hrob r. Davida u Mošeho, padla mrtvá na zem při vstupu do svatyně. Hněv *cadika* může

¹¹⁰ HAYOUN, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdoba a Berlínem (I)*. Praha : Volvox Globator, 1998, s. 257.

¹¹¹ ZAFRANI, Haïm. *Deux mille ans de vie juive au Maroc : Histoire et culture, religion et magie*. Paris : Maisonneuve & Larose, 1998. s. 118.

¹¹² HAYOUN 1998, s. 257.

¹¹³ BEN-AMI 1990, s. 62.

způsobit i návštěva ženy nevalných mravů. Přítomnost prostitutky ve výše zmiňované svatyni způsobila takový hněv *cadika*, že zbořil pokoje a tábořiště poutníků. Poutnice je povinná se oblékat cudně a čistě, taktéž make-up je nevhodný.¹¹⁴

V synagoze jsou některá místa vyhrazena významným mužům a liší se i místo pro bohaté a chudé. Jinak je tomu během *hiluly*. Při této oslavě se setkávají věřící všech sociální vrstev, různého postavení, muži, ženy, děti, chudí, bohatí. Chudí dostávají almužny a jídlo je spravedlivě rozdělováno mezi všechny poutníky.

Průběh slavnosti *hilula*

Přesto, že se svátek koná na výročí dne zemřelého, má veselý charakter. Důvodem je totiž radost z „mystické svatby“ duše *cadika* s Bohem. Pokud není známo datum úmrtí, oslava se koná na Lag ba-omer.¹¹⁵ Oslava *hiluly* je především veselou událostí, zahrnuje vyprávění příběhů, zpívání, tančení, jezení a pití.

Hilula v Maroku probíhá následujícím způsobem. Již nějaký čas před samotnou událostí se každý věřící připravuje na pouť. Poutník zavře obchod, svůj dům, vyzvedne děti ze školy a všichni, mladí, staří, nemocní či zdraví se vydají na cestu, na zádech mezků, na voze, autem nebo kamionem, s matracemi, kuchyňskými potřebami a zásobami. Na místě, kde se koná pouť, se provádějí přípravy určené k přijetí velkého množství věřících. Obyvatelé vesnic v okolí hrobu se připravují na příjezd těch, kteří přicházejí z daleka. Menší množství obyvatel se seskupí kolem svatyně a tím se utvoří jakási malá osada. Kolem se vybudují chatky se stěnami z lepenky. Někdy nějaký mecenáš, zámožný člověk města nechá postavit synagogu. Poutníci přijíždějí ze všech koutů země. Brzy není jediná chatka volná, někteří vztyčí stany nebo také spí pod širým nebem.¹¹⁶ Lidé se večer baví před chatkami a stany. Bohatí poutníci občas najmou andalúzský orchestr a všichni ho doprovázejí tleskáním rukou. Během poutě se čtou biblické texty, hovoří se o důležitých nebo i běžných událostech té které komunity, vypráví se příběhy o životě a zázracích světce a zpívají se hebrejské *pijuty*.¹¹⁷

V blízkosti hrobu hoří oheň, který je nepřetržitě zásobován svíčkami. Poutníci se především modlí, děkují Hospodinu, když jsou zdraví nebo snažně prosí toho svatého o přímluvu u Stvořitele, aby se uzdravili. Slepí doufají, že opět uvidí, postižení, že budou zase používat své končetiny, neplodné ženy, že otěhotní. A jestliže se nemocný uzdraví nebo

¹¹⁴ Tamtéž, s. 62.

¹¹⁵ GOLDENBERG 1992, s. 128.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 124.

¹¹⁷ LÉVY 1995, s. 62.

jestliže naděje dojde uskutečnění, hlásá se zázrak a novinka se šíří až do města a posiluje renomé svatého.¹¹⁸ Je také zvykem nechávat na hrobě svatého během noci lahve s vodou nebo olejem, šperky, mince a různé osobní předměty. Neplodné ženy sem pokládají své opasky. Na větve stromů se zavěšují šátky a různé hadříky. Na objektech, které jsou v kontaktu se svatým místem totiž ulpí, jak se věří, něco z této svatosti.¹¹⁹ Někdy věřící při této příležitosti nechávají dětem poprvé ostříhat vlasy. Děje se tak zvláště na hrobech svatých, kteří děti vyléčili či se díky nim narodily. Někteří chlapci zde absolvují svoji *bar micvu*.¹²⁰ Dalším prvkem je dražba svíček a sklenek alkoholu „ve jménu svatého“. Věřící se shromáždí kolem svatyně a zaníceně přihazují částky. Výnos dražby putuje do pokladny svatyně.¹²¹

Po několika dnech poutníci odjíždějí šťastni. Ačkoli se vrací do těžkého života, je důležité, že tento uctíváný svatý je napříště obklopuje svojí ochranou.¹²²

¹¹⁸ GOLDENBERG 1992, s. 124.

¹¹⁹ BEN-AMI 1990, s. 64.

¹²⁰ Tamtéž, s. 65.

¹²¹ Tamtéž, s. 67.

¹²² GOLDENBERG 1992, s. 125.

2.4 Náboženské neislámské vlivy formující kult svatých

2.4.1 Pokračování starobyklých kultů Kenánu

Již v dávných dobách byla oblast dnešního Marockého království cílem Židů obývajících tehdejší území Kena'an. Historicky jsou Židé považováni za první neberberský národ, který žil a bez přerušení žije na tomto území dodnes.¹²³

Příchod Židů do Maroka je stejně jako u jiných kulturních skupin opředen legendami, které jsou dodnes součástí bohaté ústní lidové tradice. Těmito příběhy se snaží osvětlit svůj starobylý původ a odhalit své kořeny. Tato tradice nabyla na důležitosti v moderní historii Maroka v 19. a 20. stol., kdy odkaz na dlouhotrvající a nepřerušenu přítomnost byl jedním z argumentů Židů při jejich snaze stát se rovnoprávnou součástí marocké společnosti. Tímto přihlášením se k symbolické první *diaspoře* maročí Židé nejen ustanovili pojitko k ostatnímu židovskému světu, ale taktéž tímto způsobem legitimizovali svoje velmi hluboké kořeny v marocké zemi.¹²⁴

Legendy odvolávající se na dobu nejstarší vypráví, že město Sáfi, ležící na pobřeží Atlantského oceánu, bylo založeno Šemem, jedním ze synů Noa. O Židech města Massa se traduje, že jsou potomky Jonáše, vyvrženého velrybou v ústí řeky Noun.¹²⁵

Není známo, kdy přesně byly založeny první židovské obce, ale stejně jako je to běžné u ostatních komunit utvářených v tak daleké diaspoře, i maročí Židé odvozují svůj původ od doby starověkého Izraelského království (kolem roku 1000 př. o. l.).¹²⁶ Legendy vypráví, že během vlády krále Davida a Šalamouna židovští obchodníci dosáhli jižních částí Maroka a to pohoří Antiatlasu a údolí Dra.¹²⁷ Jiná legenda tvrdí, že Joáb pronásledoval Filištince až do Maroka, kam uprchli z *Kena'anu*.¹²⁸ S touto legendou je spojován „Šalamounův kámen“ nedaleko vesnice Zagora, na kterém byl vyryt nápis: „*Až sem Joáb pronásledoval Filištíny.*“ Jiná legenda vypráví o Židech z Asfalu v údolí Todra, kteří poslali Šalamounovi důležitou finanční pomoc na stavbu Chrámu v roce 930 př. o. l. Navíc nedrží smutek 9. *avu*, výroční den zboření prvního i druhého Chrámu, neboť tehdy již sídlili v Maroku.¹²⁹

Pravdou však je, že od 5. do 3. stol. př. o. l. probíhal na území Maroka kartaginský obchod se zlatem. Na tento historický základ navazují ty legendy, které vypráví, že pět století před kartaginskou expanzí, v čase Šalamouna a Fénicianů, Židé přišli do Maroka za účelem

¹²³ ZAFRANI 1998, s. 11.

¹²⁴ MANN 2000, s. 27.

¹²⁵ GOLDENBERG 1992, s. 51.

¹²⁶ MANN 2000, s. 27.

¹²⁷ Tamtéž, s. 27.

¹²⁸ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

¹²⁹ GOLDENBERG 1992, s. 51.

nákupu většího množství zlata.¹³⁰ A dobré vztahy mezi Židy a Feničany v době krále Šalamouna jsou dobře známy. Je pravděpodobné, že když feničtí námořníci odplouvali z Tyru nebo ze Sidonu na cestu po Středomoří, vzali s sebou hebrejské obchodníky, kteří se usazovali na marockých pobřežích a obchodovali s domorodci.¹³¹

Za nejstarší židovskou komunitu, která žila na území Maroka bez přerušení až do roku 1960, se tradičně považují obyvatelé Ifrane, kteří svůj původ odvozují od uprchlíků odcházejících z Palestiny v čase prvního *churbanu*. Na své cestě však museli přejít Egypt a do zmíněné oblasti se dostali až v roce 361 př. o. l.

Židovské náboženství, které si s sebou v těchto dobách přinášeli mělo zcela jistě jinou podobu než o stovky či tisíce let později. Je velmi pravděpodobné, že v tomto ranném období se vyznavači jediného Boha stále ještě uchylovali k pohanským praktikám. S tímto problémem bojoval judaismus dlouhou dobu. Dokladem jsou mnohé zmínky v *Tóře* apelující na zachování věrnosti jednomu Bohu a dokonce celá kniha Exodus, se zaměřuje na zopakování, zdůraznění a rozpracování Zákona. Velmi si dává záležet na zobrazení rozdílu mezi pohanskými národy uctívajícími přírodu a přírodní bohy a národem vyvoleným.¹³² Je tedy možné, že různé atavistické sklony se v nějaké formě mohly udržet mezi příchozími vyznavači judaismu.

Mnoho míst, která jsou centrem kultu svatých, se nachází v okolí přírodních úkazů jako jsou jeskyně, kameny, stromy, prameny. Náboženský člověk může mít sklon přiřadit těmto výjimečným místům manifestujícím posvátno, jakýsi charakter svatosti. Nicméně je nutné zdůraznit, že v judaismu není předmětem místo samé, ale tam pohřbený jedinec. Hroby jsou lokalizovány do míst ve skalních útesech či u nakupených hromad kamení v jeskyních, horských místech, zřídlech, u pramenů či vodních nádrží, to pro jejich symbolickou očištnou funkci. Také strom hraje v *hagiografii* významnou roli.¹³³

Z tohoto důvodu se mnozí autoři jako N. A. Stillman, S. Gsell, J. Toutain, M. Eliade přiklánějí k názoru, že při vytváření kultu světců v marockém judaismu, existoval vzájemný vztah se starověkým semitským polydemonismem, který byl běžný v biblickém Kanánu a preislámské Arábii.¹³⁴ „*Jiný faktor, který mohl působit při vývoji kultu svatých, je starobylé*

¹³⁰ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

¹³¹ GOLDENBERG 1992, s. 51.

¹³² JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Řevnice : Rozmluvy, 1996, s. 21.

¹³³ BEN-AMI 1990, s. 33.

¹³⁴ Tamtéž, s. 33.

náboženství pohanských národů před příchodem Arabů.“ A někteří vědci hovoří o přímém pokračování starobylého uctívání.¹³⁵

Židé přišli do oblasti severní Afriky v menším počtu. V žádném případě se nejednalo o masivní vlny, zato však jejich rozptýlení pokrylo osady po celém pobřeží *Maghribu*. Zde se Židé setkali s původním obyvatelstvem. I když zde krátkodobě působily i další náboženské vlivy, např. Vandalů a Byzantinců, byli to hlavně Berbeři, jejichž kontakt s Židy byl opravdu těsný.

2.4.2 Vliv původního náboženství Berberů

Území severní Afriky na počátku historické doby bylo osídleno kmeny, pro něž se teprve daleko později u arabských a evropských dobyvatelů ustálil název Berbeři. Toto jméno je arabskou obměnou známého řeckého i do latiny převzatého slova „barbar“ zahrnující původní populaci od egyptské pouště až po Maroko, Mauretánii a dokonce až za řeku Niger. Berbeři, rozdělení na množství vzájemně nezávislých kmenů a svazů, pěstovali na pobřežních rovinách zemědělské plodiny a půdy ve vnitrozemí využívali k pastevectví. Není známo skoro nic o původu jejich řeči ani o nich samotných. Nezanechali písemné památky a rovněž archeologické nálezy jsou poměrně chudé. Většina zpráv o jejich historii tak pochází od Řeků a Římanů a později od Arabů. Berbeři nestavěli města, ale žili kočovným způsobem, a proto bylo pro Araby těžké je při islamizaci zcela ovládnout.¹³⁶ Nebyli však plně kočovní, ale během roku přesunovali dobytek (transhumanace) podle vhodnosti klimatických podmínek ze zimních pastvin na letní.¹³⁷

Pojítkem těchto lidí, majících různé odlišné fyzické rysy, zvyky a sociální organizaci, je hlavně jazyk mající mnoho nářečí a dialektů.¹³⁸ Výrazným znakem Berberů je také kulturní nezávislost. Národy, které pokořily jejich území, se snažily Berbery plně ovládnout. Ale i přes tyto snahy se jim podařilo zachovat svoji kulturní identitu kterou se jim podařilo si udržet i při snahách všech civilizací, které pokořily jejich území, o jejich ovládnutí.

V dnešním Maroku se asi 30-35% obyvatelstva považuje za Berbery a mnoho dalších má berberské předky.¹³⁹ Většina Berberů je muslimského vyznání a z pohledu jazykového se můžeme setkat se třemi berberskými dialekty, tarifit, tašelhait a tamazight, který je z těchto tří

¹³⁵ Tamtéž, s. 33.

¹³⁶ HRBEK, Ivan. *Maroko*. Praha : Svoboda, 1967, s. 50.

¹³⁷ Blíže GOMBÁR, Eduard. *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha : Karolinum, 2007, s. 154-157.

¹³⁸ STILLMAN, Norman A, heslo Berber religion. In ELIADE 1993. s. 109-111.

¹³⁹ LACINA, Karel a kolektiv. *Nejnovější dějiny Afriky*. Praha : Svoboda, 1987, s. 412. Přesné procento se u jednotlivých autorů liší, Hirschberg např. uvádí 40%. HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A history of the Jews in North Africa*. Volume I, From Antiquity to the Sixteenth Century. Leiden : E. J. Brill, 1974, s. 9.

nejrozšířenější.¹⁴⁰ V dnešním Maroku žijí na relativně uceleném území v horách Atlasu a Rífu.¹⁴¹

O původu Berberů stejně tak jako o jejich víře a zvycích v době předislámské je jen málo známo.¹⁴² Nálezy maleb a rytin v jeskyních a skalách z neolitického období ukazují na zoolatrii, tedy uctívání některých zvířat. Objevují se zde zvláště podobizny buvolů, beranů a antilop.¹⁴³

Zprávy historiků Herodota a Ibn Chaldúna, které dělí téměř dva tisíce let, zmiňují, že Berbeři uctívali slunce a měsíc.¹⁴⁴ Velké popularitě se těšilo božstvo Saturna. Svědčí o tom jeho častá vyobrazení, která jsou spojována s punským Ba'al-Hamonem. Na jednom z jeho ikonografických zobrazení sedí na lvu, který je jeho zvířecím atributem a drží hada, symbol smrti a plodnosti. V marockém judaismu tato představa přetrvávala v podobě r. Efrajima Enkavy z Tlemcenu. Rabi je uctíván v regionech jižního Maroka a bývá zobrazován stejným způsobem.¹⁴⁵

V náboženských výrazech autochtonních Berberů vždy převládalo uctívání přírodních fenoménů jako jsou stromy, křoviny, kameny, skály, prameny, vodopády, potoky, jeskyně, hory a jiné. Do těchto přírodních míst umísťovali existenci duchů a démonů, kteří byli, podle obecného mínění, časem přeměněni na *hagiografické* postavy.¹⁴⁶ Jak udává Stillman, tato místa jsou důležitá i pro jejich dnešní potomky bez ohledu na dominanci islámu, který většina Berberů časem převzala.¹⁴⁷ Tento náboženský projev, hlavní jádro berberské religiozity, se udržel až do moderní éry navzdory oficiálnímu islámskému náboženství. Toto uctívání bylo založené na kultu přírodních sil a zemědělských obřadech zaměřených na dosažení velké úrody. Mnoho skupin Berberů si uchovalo i sluneční kalendář a udržují různé rituály spojené se zemědělstvím a ročními obdobími. Po celém Maroku a Alžíru slaví Berbeři důležitý svátek slunečního cyklu, letní slunovrat. Ten oslavují táboráky, vykuřováním dýmem z uhlí a vodními zvyky, které zahrnují rituální koupele a vodní zápasy. Židé severní Afriky převzali některé tyto prvky a zahrnuli např. hravé vodní zápasy do oslav *Šavuotu*, který se koná pouze několik týdnů před výše zmíněnou oslavou.¹⁴⁸

Je také dost možné, že v určitých dobách se Židé aktivně podíleli na těchto náboženských projevech, což by vysvětlovalo zvláštní důležitost, která je jim připisována

¹⁴⁰ Blíže GOMBÁR 2007, s. 154-155.

¹⁴¹ LACINA 1987, s. 412.

¹⁴² MANN 2000, s. 27.

¹⁴³ STILLMAN, Norman A, heslo Berber religion. In ELIADE 1993. s. 109-111.

¹⁴⁴ ELIADE 1993, Volume I, s. 110.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 109.

¹⁴⁶ BEN-AMI 1990, s. 33.

¹⁴⁷ ELIADE 1993, Volume I, s. 110.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 111.

ještě dnes. Znamenalo by to, že Židé částečně přijali náboženské představy té kultury, v které žili a podle sebe si je interpretovali.¹⁴⁹ Výše zmíněná místa jsou často i místem svatyní či hrobů osobností uctívaných Židy a zdá se tedy, že stále hrají důležitou roli. Je však důležité zdůraznit fakt, že Židé uctívají výhradně osoby pohřbené na těchto místech a nikoliv tato místa samotná.¹⁵⁰

Pro tuto práci je zásadní fakt podpořený četnými archeologickými nálezy, že starobylí Berbeři měli také velmi dobře vyvinutý pohřební kult. Zdobené hroby vysekané do skal, pohřební oltáře a *mohyly*. V křesťanských dobách mnoho berberských kmenů přijalo nové náboženství, avšak díky svému charakteru mu Berbeři vtiskli svoji představu. Kult místních mučedníků byl velice silný a rozšířený. Mnoho zvyků a náboženských obětí odrážely dřívější pohřební kultury. Některé zvyky z těchto dob, jako je účast žen na rituálních jídlech u hrobů, se zachovaly i po islamizaci.¹⁵¹ Stejně tak byl charakteristický sklon berberských obyvatel k ranným formám křesťanského náboženství a vedle *donatismu*, který pocházel ze severní Afriky, našel zde podporu i *montanismus*, *pelagiánství*, *ariánství* a *manicheismu*. Stejně jako v předkřesťanské éře byl zde synkretismus původních náboženských berberských tradic s přijatým náboženstvím dominantní kulturou.

Synkrezi náboženských prvků a symbolů můžeme tedy považovat za charakteristiku Berberů, neboť neváhali, při setkání bohů jiných kultur zakomponovat je do svého náboženství.

Berbeři pod islámem

Při dobývání severoafrického území se islámská vojska postupující z východu setkávala s velkým a statečným odporem Berberů. Než podlehli novým vládcům, trval jejich boj za nezávislost více než padesát let. Přijímání nového islámského náboženství bylo provázeno spíše politickými zájmy než skutečným náboženským pohnutím.

Charakter životního stylu Berberů nebyl urbánní, nýbrž v prvních stoletích kočovný. Vzhledem k tomuto faktu je možné se domnívat, že jejich islámský náboženský život byl při nejlepším nominálního charakteru. Taktéž se v muslimské ortodoxii traduje, že Berbeři opustili islám „*ne méně než dvanáctkrát*“.¹⁵²

Berbeři se v náboženském islámském projevu odchylovali od oficiální nauky, přijímali jeho vnější podobu, ale uchovali si svůj jazyk, ritus a zvyky. Bylo to např. ve

¹⁴⁹ MANN 2000, s. 96.

¹⁵⁰ BEN-AMI 1990, s. 34.

¹⁵¹ ELIADE 1993, Volume I, s. 110

¹⁵² Tamtéž, s. 110.

středověku v období mezi 8. a 10. stol. náboženství *Barghawatah* rozšířené při pobřeží východní Maroka. Toto náboženství mělo jednoho Boha, Jákuše a svoji vlastní berberskou svatou knihu skládající se z osmdesáti kapitol. Mělo velmi asketický charakter s důrazem na striktní morálku. Na rozdíl od pěti islámských povinných denních modliteb jich mělo toto náboženství deset a jeho součástí byly i odlišné potravinové zvyky, které jim zakazovaly požívat ryby, zvířecí hlavy, vejce a kohouty. Propagátorem tohoto náboženství byl Sálíh a později jeho potomci. Charisma jeho rodiny bylo středem občanského života vyznavačů tohoto náboženství a stejně jako později v případě *marabutů*, jejich slinám byly připisovány velké spirituální a léčivé síly.¹⁵³ Další berberské náboženství ovlivněné islámem vzniklo na severním území oblasti Rífu a mělo taktéž svoji vlastní knihu a věřící dodržovali zákaz požívání obdobných potravin jako v islámu.

Zásadní berberská hnutí, která měla obrovský vliv nejen na populaci Marockou, ale i tehdejší muslimy ve Španělsku, byla hnutí Almorávidů a Almohádů.¹⁵⁴ Byla především založena na striktním a násilném prosazování islámu. Některé berberské dynastie ještě v období po islámském ovládnutí severní Afriky zasahují do historie Maroka a přímo ovlivňují židovské komunity.

Tato nová náboženství a hnutí více či méně blízká oficiální nauce islámu a více či méně akceptovaná islámskými teology mají jeden společný rys. Je jím kmenová nebo regionální identita, která je tak charakteristická právě pro Berbery. Dalším, neméně důležitým faktem je, že zakladatelem těchto náboženství byla vždy charismatická osobnost, ke které později silně inklinovali.

V dnešní tradiční marocké společnosti, židovské i muslimské, zaujímá důležité místo právě kult svatých. Někteří badatelé tento kult považují za pokračování starobylého uctívání u berberských obyvatel.¹⁵⁵

Kontakt Berberů s judaismem

Nejpravděpodobněji příběh, který pravděpodobně zadal příčinu k domněnce, že mnoho berberských kmenů přijalo judaismus, se týká Kaheny¹⁵⁶, judaizované berberské královny. Jako první ji zmiňuje Ibn Chaldún.¹⁵⁷

¹⁵³ Tamtéž, s. 110.

¹⁵⁴ K hnutí Almorávidů blíže HRBEK, Ivan. Almoravidé – fundamentalisté 11. století. In *Nový Orient*. Roč. 48, č. 6, 1993, s. 171-176.

¹⁵⁵ BEN-AMI 1990, s. 33.

¹⁵⁶ Hirschberg uvádí, že jméno Kahena je nepřesné a vychází ze špatně pochopeného arabského textu, který uvádí Kahya.

¹⁵⁷ HIRSCHBERG, Haim Zeev. The problem of the Judaized Berbers. In *Journal of African History*, 1963, Vol. 4, No. 3. s. 315.

Kahena se stala symbolem odboje proti muslimským dobyvatelům, neboť stála v čele berberských kménů, kterým se podařilo na několik let zastavit postup muslimských vojsk. Nicméně díky svému zvyku ničit všechna města našli muslimové při dalším útoku podporu mezi místními obyvateli. Její synové se přidali na stranu nepřátel a obrátili se na Islám. Kahena byla poražena a zabita. Tento příběh o Kaheně jako judaizované berberské královně přispěl k rozšíření teorie judaizovaných Berberů. Hirschberg jej napadá a ukazuje na několik málo historiků, kteří tento příběh částečně zpochybňují. V důsledku ukazuje na nereálný podklad představy, že byla judaizovanou Berberkou. Hirschberg dochází k závěru, že královna Kahena a její synové opravdu zemřeli v protiislámském odboji, nicméně další části příběhů jsou romantickou fabulací pozdějších muslimských autorů.¹⁵⁸

Otázka vztahů mezi Berbery a Židy v předislámském a ranně islámském období zůstává otevřena, badatelé v této oblasti nedošli k jednotnému závěru.¹⁵⁹

Základ nejstaršího maghribského judaismu byl v dávných dobách velice těsně ovlivněn či promíchán s berberskou populací. Někteří autoři dokonce hovoří o „berberském judaismu“ a v současné době někteří sociologové nacházejí poslední pozůstatky této židovsko-berberské symbiózy v komunitách na jihu Maroka a v horách Atlasu.¹⁶⁰

Předpokládáme, že vztahy mezi Berbery a Židy nebyly pouze sociální a ekonomické, ale byly také vyplněny rituálními a náboženskými podobnostmi. Tato tvrzení podpirají například legendy Berberů z oblasti Ríf na severu Maroka, ve kterých zmiňují možný židovský původ. Také si uchovali mnoho zvyků s jasným židovským obsahem. To zahrnovalo např. mytí rukou před jídlem, umožňování chudým paběrkovat po sklizních na polích, oslavy trvající sedm dní po svatbě a sedm dní po pohřbu pro vyjadřování soustrasti truchlícím pozůstalým.¹⁶¹

Problémem, který badatelé spatřují, je, do jaké míry byl vliv judaismu na berberský náboženský život a vice versa. Taktéž se neshodují v počtu berberských kmenů, které měly judaismus přijmout. André Chouraqui vyjmenovává čtené kmeny, které v různých obdobích judaismus přijímaly.¹⁶²

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 315-318.

¹⁵⁹ Tímto tématem, tedy původem Berberů a jejich kontaktů s Židy v ranném období, se zabývají: HIRSCHBERG 1963, HART, David M. *Scratch a Moroccan, Find a Berber*. In *Tribe and society in rural Morocc*. London : Routledge, 2000.

¹⁶⁰ BENSIMON-DONATH, Doris. *Evolution du judaisme marocain sous le protectorat francais, 1912-1956*. Paris : Mouton, 1968. s. 11.

¹⁶¹ NISAN, Mordechai. *Minorities in the Middle East: A history of struggle and self-expression*. Jefferson, North Carolina : McFarland and Copany, Inc, 2002. s. 21.

¹⁶² CHOURAQUI, André: *Between East and West: A history of the Jews of North Africa*. Philadelphia : Jewish Publication Society of America, 1968.

Naopak Hirschberg silně kritizuje tezi konverze četných marockých berberských kmenů k judaismu. Uvádí, že až do 15. stol. neexistuje zmínka o judaizovaných berberských kmenech v židovských zdrojích. Opak je podložen pouze narážkami a zlomky v nežidovských pramenech a v ústní tradici zachycené v cestovatelských zápiscích. V literatuře gaonského období neexistuje totiž zmínka o judaizaci či konverzi berberských kmenů k judaismu. Dále Hirschberg uvádí, že je nemožné situovat masové konverze berberských kmenů do Byzantské doby. Církevní otcové by toto jistě zaznamenali jako konkurenci křesťanství. Taktéž to nemohlo být v období akcelerace islámu 10.-11. stol a dále. Možnost masivnějších konverzí Hirschberg situuje do dvou období, 2.-3. stol a 8.-10. stol. o. l. Toto je však přesně období úzkých kontaktů židovských komunit s centry v Palestině a Babylóně, z kterého se dochovaly *responsa*, tedy literatura typu *še'elot u-tšuvot*. Je vyloučené, aby k takovému procesu docházelo a nebyla vznesena žádná otázka či jen konstatující informace.¹⁶³

Faktem zůstává, že se Hirschberg nijak nesnaží vysvětlit takovou blízkost Židů a Berberů a některé zvyky, které jsou oběma skupinám společné. Rovněž kritizuje rozšířenou představu o tom, že polovina či dokonce většina Židů, která žije nebo donedávna žila v severní Africe, jsou potomci Berberů. Tedy že tito Židé byli potomky kmenů, mezi kterými se šířil judaismus v předarabské éře a část z nich k judaismu konvertovala. Vžil se tak název „*judaizovaný Berber*“ nebo „*Berberský Žid*“.¹⁶⁴ Tento názor zadává příčinu myslet si, že k tomuto fenoménu nemohlo dojít během muslimské éry, neboť nové náboženství umlčelo každou šanci na proselytismus. Z pohledu příznivců této teorie by k judaizaci došlo v prvních stoletích křesťanské éry. Toto tvrzení se však neopírá o spolehlivé doklady. Pravděpodobnější je, že církevní otcové severní Afriky, kteří se o nich zmiňují, měli na mysli punské¹⁶⁵ a další residenty římských měst a ne berberské kmeny ve vnitrozemí. Taktéž arabské prameny z raného středověku až do 11. stol. se vůbec nezmiňují o judaizovaných původních obyvatelích.¹⁶⁶

Nicméně je zde možnost, jak mj. navrhuje Valentin Fernandes z poč. 16. stol., že se židovská víra a zvyky rozšířily do okolní populace, ať už mezi Berbery nebo černochoy. Opravdu existuje značné množství literatury, která svědčí o existenci židovských osídlení na

¹⁶³ HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A History of the Jews in North Africa*. 2nd, rev. ed. / translated from the Hebrew, Volume I, From Antiquity to the Sixteenth Century. Leiden : E. J. Brill, 1974. s. 145-147.

¹⁶⁴ HIRSCHBERG 1963, s. 314.

¹⁶⁵ Název je odvozen od pojmenování Poeni, Puni (česky Punové), které Římané používali pro označení Kartaginců, kvůli jejich fénickým předkům. Kartágo bylo založeno přibližně v roce 814 př.n.l. Feničany jako kolonie Tyru, kterému odvádělo tribut. Jméno Kartágo je odvozeno z fénického QRT HDŠT neboli Qart Hadašt znamenající „Nové město“.

¹⁶⁶ HIRSCHBERG 1963, s. 313.

klíčových místech na hranicích regionu mezi osídleným územím a Saharou. Jsou naznačeny dvě cesty. První vede z pohoří Nafūsa v Tripolitaně do jižního Tuniska až do vádí na jižních svazích Vysokého Atlasu, který zasahuje až k Sahaře. Zahrnuje města jako je Sidžilmása, Dar'a, Talwit, Qubba a Sous. Druhá cesta zahrnuje místa Majana, Shir, Taheret, Tlemsen, Tubala, Fez, Miknás, Aghmat a Marrákeš. Tyto zdroje uvádějí tato místa od 10. do pol. 12. stol., tedy do období Almohádské expanze. Hirschberg je názoru, že se jedná o komunity značně staré a co je nejdůležitější, obývané židovskou populací již po mnoho generací a ne imigranty z východu, např. z Iráku. Ti se totiž usídlovali v nových městech jako byl např. Kairuán nebo Mahdija. Nicméně populace těchto měst byla tvořena i značným procentem starousedlíků.

Podle mého názoru můžeme konstatovat, že zatímco pobřežní města byla často znovu a znovu osídlována nově příchozími imigranty, židovské komunity ve vnitrozemí, a to zvláště v jižních oblastech, byly vytvářeny starousedlíky, kteří zde žili po generace. Právě tyto vzdálené oblasti nebývaly pod silnou správou vládnoucího panovníka.

Například v období mezi 14. a 16. stol., kdy docházelo ke znovuosídlování a opětovné aktivizaci židovských komunit podél pobřeží *Maghribu*, existují četné údaje o styku těchto Židů s Židy ve vnitrozemí až na hraničním území. Díky tomu je možné se domnívat, že tam tyto komunity již byly. V některých případech se tito Židé vzdalovali od židovského života a dle slov jednoho z rabínů byli Židy pouze dle jména. Záznamy o Židech v těchto vzdálených krajích se dochovaly z respons, neboť jejich téměř jedinou obživou byl transsaharský obchod a bylo otázkou, zda jim bylo povoleno pokračovat v cestování s karavanou i během šabatu.¹⁶⁷ Hirschberg hovoří o komunitách ve vzdálenějších regionech, ale nepřiklání se k názoru, že by byly bez výjimky konvertovanými berberskými kmeny. Poukazuje na to, že tam Židé žili již po více generací.

Je jisté, že existovali Židé, kteří žili v nomádských nebo polonomádských táborech a toto prostředí do značné míry pozměnilo formu dodržování židovského náboženského zákona a přineslo mnoho problémů, ke kterým se vztahují některá *responsa*. Ukazuje se, že život Židů „ve stanech“ což znamená mezi nomády, tzv. *bachucim* (ti, kteří jsou venku, vně) a jejich potomků přispěl k zapomnění některých základních židovských pravidel. Tato responsa se však vztahují pouze k Alžíru. O Maroku, Tunisku a Tripolitaně, severozápadní části dnešní Libye, nemáme žádné podobné záznamy.¹⁶⁸

O židovských komunitách 14. až 16. stol. žijících na jižních svazích velkých údolí Atlasu, např. Zuz, Dar'a a Sūs máme zprávy pocházejících z mnoha různých zdrojů, nemáme

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 323.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 326-8.

však informace o jejich organizaci a způsobu života. Můžeme předpokládat, že podmínky byly obdobné po celých hraničních územích se Saharou.

Domněnku o existenci židovských berberských kmenů podpořilo i vystoupení Davida Reubeniho v 1. pol. 16. stol., který se prohlásil za mesiáše a získal si příznivce i v oblastech Maroka. David Reubeni tvrdil, že je velitelem armády svého bratra Josefa, židovského krále, který vládne ztraceným židovským kmenům Reubena, Gada a Manasseh.¹⁶⁹

Dalším z důvodů, proč se od 15. stol. stále častěji vynořují zmínky o námi diskutovaném předmětu je nucená konverze k islámu. Známe např. osud židovské fezské komunity během kruté vlády Almohadů, avšak nevíme o vzdálenějších, menších a svým způsobem méně důležitých komunitách. Židé přinuceni ke konverzi však často žili odděleně od ostatních muslimů a po dlouhou dobu si uchovali v paměti svůj židovský původ, stejně jako marané ve Španělsku a Portugalsku.¹⁷⁰

Hirschberg však uvádí, že „*možnost židovského vlivu na Berbery a dokonce judaizace některých berberských skupin by neměla být vyloučena.*“¹⁷¹ K tomuto vlivu mohlo dojít nejen v preislámské éře, ale i v islámském období, neboť islám nemusel vstoupit do každé vrstvy berberské a súdánské populace. Historie šíření islámu, arabského jazyka a kultury mezi Berbery ukazuje, že nepodléhali jednoduše cizím vlivům. Obdobně, vliv Berberů na Židy byl omezen na přijetí některých z mála zvyků, např. svatebních tradic. Rozhodujícím faktem zpochybňujícím asimilaci velkých berberských skupin je naprostá absence pronikání berberského jazyka do židovské literatury. Hirschberg tak vyvrací představu o konverzi většího množství Berberů, nicméně nepopírá vzájemné působení v určitých dobách a prostředích.

Informace o masových konverzích, které se objevují v arabské literatuře od 12. stol., jsou extrémně plytké a jejich vynoření může být způsobeno následujícími faktory. Za prvé je jím rozptýlení židovských komunit, jejichž členové se zabývali obchodem po celé Severní Africe. Za druhé legendy o 10 ztracených kmenech a za třetí etnická a náboženská asimilace, ať již dobrovolná nebo násilná.¹⁷²

Nicméně Hirschberg uvádí, že „*možnost židovského vlivu na Berbery či dokonce judaizace některých berberských skupin by neměla být vyloučena.*“¹⁷³

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 329-330.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 336.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 338-9.

¹⁷² Tamtéž, s. 338.

¹⁷³ Tamtéž, s. 338.

Dále říká, že vliv Židů na Berbery a Súdánské obyvatelstvo nemusel být jen v předislámském období, ale i v období islámském, do té doby, kdy pronikl do každé vrstvy berberské a súdánské populace. Toto proniknutí však nebylo nijak silné.

Všechny tyto prvky mohly přežít a začlenit se jak do judaismu, tak i do islámu. Velmi důležité místo totiž v dnešní tradiční marocké společnosti, židovské i muslimské, zaujímá právě kult svatých.

Někteří badatelé považují kult svatých za pokračování starobylého uctívání berberských obyvatel.¹⁷⁴ Náboženství Berberů se vyznačuje vysokou mírou synkretismu s převažujícím náboženstvím toho kterého období.

Rezistence vůči vnějším prvkům a částečná synkreze

Je otázkou, zda Berbeři přijímali náboženství svých židovských sousedů. *Encyclopaedia Judaica* uvádí, že Maroko stejně jako ostatní území *Maghribu* bylo jedním z nejoblíbenějších cílů židovských misionářských aktivit.¹⁷⁵ Mezi marockými Židy se udržují tradice o židovských královstvích a svobodných židovských kmenech do příchodu islámu, ale tyto příběhy se nezmiňují o Berberech, kteří by byli jejich členy a praktikovali judaismus.¹⁷⁶

Nejstarší záznamy o berberských kmenech, které přijaly judaismus, pocházejí od arabských autorů z 12. stol.¹⁷⁷ O dvě století později zachytil arabský historik zprávu o velkém počtu berberských kmenů, které konvertovaly k judaismu před příchodem islámu.¹⁷⁸ Legendy o judaizovaných berberských kmenech, které se stavěly na odpor arabským dobyvatelům v 7. stol. a zvyky soudobých Židů žijících mezi Berbery přiměly některé moderní badatele k domněnce, že významný počet severoafrických Židů pochází z berberských kmenů, které konvertovaly k judaismu v pozdním starověku.¹⁷⁹

Charakteristické může tak být přirovnání Berberů k houbě, která nasává okolní vlivy.¹⁸⁰ Berbeři vždy ve své historii přijímali nová náboženství, s kterými se setkávali: judaismus, křesťanství a islám, do kterých začleňovali své prvky. Mohlo tomu tak být i

¹⁷⁴ BEN-AMI 1990, s. 33.

¹⁷⁵ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

¹⁷⁶ MANN 2000, s. 27.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 27.

¹⁷⁸ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

¹⁷⁹ MANN 2000, s. 27.

¹⁸⁰ ELIADE 1993, Volume I, s. 110.

v dobách, kdy berberské kmeny přijímaly judaismus a pozvolna do něj přinášely své představy a praktiky.¹⁸¹

Pokud Berbeři přijali islám a po více než tisíc let jej udrželi a stejně se neasimilovali a nesplynuli s původním obyvatelstvem, pak proč by měli v počátcích vlivu judaismu opustit svoji identitu a splynout s židovskou populací? Možná právě pokračováním určitého kultu, jakkoliv transformovaného, tuto svoji individualitu udrželi.

Italský Žid Samuel Romanelli, který v 18. stol. strávil několik let v Maroku a který s těmito praktikami nesohlasil, píše o marockých Židech s nadřazeností. Díval se na ně jako na poměrně primitivní a pověřivé a jeho popis odráží kontrast mezi evropskou civilizací v době osvícenství a iracionálním a tyranským východem. O marockých Židech napsal, že „závoj jejich nejasné víry kazí jejich srdce a zaslepuje jejich oči“.¹⁸²

Diskuse o postavení Berberů, Amazigh, jak se sami označují a *amazigh*, berberské kultury v dominantnější arabské společnosti vyvrcholilo v roce 2000 v Rabatu vydáním otevřeného Manifestu.¹⁸³ Ten deklaruje požadavky, mezi které patří větší pozornost politických stran vůči situaci Berberů, uznání berberského jazyka Tamazight jako oficiálního jazyka, který bude kodifikovaný a chráněný Ústavou. Dále usiluje o potvrzení faktu, že Berbeři jsou již 88 let (1912-2000)¹⁸⁴ poškozováni. To je způsobeno dlouhou válkou proti kolonizátorům. Jejich ekonomické zanedbávání je příčinou jejich tzv. „kulturní retardace“ a jejich zmenšené politické roli v zemi. Požadují seriózní plánování za účelem ekonomického rozvoje oblastí berbersky mluvících regionů, dále pak pečlivé přezkoumání historie, kterou se učí děti ve škole, rehabilitaci berberského umění a jeho finanční podporu, berberské názvy míst, měst, vesnic apod. nesmí být dále arabizovány a také veřejné instituce by měly být pojmenovány po historických marockých osobnostech jako byl Muhammad ben Abdelkrim al Chattábí, hrdina, který porazil Španěly a jehož místo je až na posledním místě seznamu možných jmen, finanční podprou, která by byla poskytnuta berberským kulturním asociacím a pro vydávání berberského tisku.¹⁸⁵

Odezvou bylo zřízení „Královského institutu berberské kultury“ v roce 2002, pod vedením Mohammeda Chafika, berberského aktivisty.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 110.

¹⁸² MANN 2000, s. 40.

¹⁸³ 1. března 2009 v Rabatu.

¹⁸⁴ 1912 byl v Maroku zřízen francouzský protektorát, bližší viz kapitola 3. Židovská marocká společnost ve 20. stol.

¹⁸⁵ *The Berber Manifesto*. [online] [cit. dle 11. 11. 2009] Dostupné na internetu: <http://www.mondeberbere.com/societe/manifest-index-en.htm>

Nisan Mordechai uvádí, že Berbeři pociťovali jako obrovskou újmu odchod Židů do Izraele ve 20. stol., protože zůstali jediným etnikem, které čelilo Arabům.¹⁸⁶ Domnívám se, že zde paradoxně existují paralely s postavením marockých Židů v dnešním státě Izrael, které bude dále vysvětleno v kap. 3. Židovská marocká společnost ve 20. stol.

2.4.3 Vliv židovské mystiky

Židovská mystika, kabala, vždy zaujímala důležité místo v životě marockých Židů a spolu s *hagiografickou* literaturou ovlivnila zvyk uctívání svatých. Kabala je různorodé nakupení duchovních modelů, druhů zkušeností a způsobů vyjádření, které se rozvinulo v rozpětí skoro tisíce let v různých zemích a kontinentech.¹⁸⁷ Maroko bylo kabalistickým centrem nejen v tom smyslu, že hostilo kabalisty, ale v Maroku také vznikaly knihy, které měly vliv i za jeho hranicemi. První zmínka o kabale, respektive o marockém kabalistovi je ze třetí čtvrtiny 13. stol.¹⁸⁸

Nejviditelnější a nejhlubší změna, která zasáhla marocký mysticismus v době po vyhnání Židů z Pyrenejského poloostrova, bylo přijetí knihy *Zohar* za hlavní kabalistický text a kanonizace tohoto díla.¹⁸⁹ *Sefer ha-zohar* (Kniha záře) je nejvýznamnější památkou židovské mystiky. Hlavní postavou je židovský učenec Šimon bar Jochaj (2. stol. o.l.), který žil ve 2. stol. a patřil mezi žáky talmudského učence r. Akivy. Jako odpůrce Říma se musel řadu let skrývat a právě tehdy, dle kabalistické tradice, sepsal tuto knihu. S textem *Zohar* přišel ve 13. století španělský mystik Moše z Leonu a tehdy byla také poprvé vydána. Většina odborníků však soudí, že byla sepsána až ve 13. stol. ve Španělsku a za autora převážné části považují právě Mošeho z Leonu.¹⁹⁰

V 16. stol. vypracovali v Safedu r. Jicchak Luria a jeho kroužek luriánskou kabalou, která taktéž velmi ovlivňovala myšlení tehdejšího židovského světa.¹⁹¹

Mystika v Maroku byla tedy utvářena španělskou mystikou, luriánskou kabalou a učením kabalistů na jihu Maroka. Všechny tyto prvky, a především *Sefer ha-zohar*, ovlivnily spirituální a intelektuální život marockých Židů.¹⁹²

¹⁸⁶ NISAN 2002, s. 282.

¹⁸⁷ MANN 2000, s. 106.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 107.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 113.

¹⁹⁰ SADEK, Vladimír. Židovské dějiny a myšlení od biblických dob současnosti. In *Židé – dějiny a kultura*. Praha : Židovské muzeum v Praze, 1997, s. 24.

¹⁹¹ SIVAN a NEWMAN 1992, s. 78.

Haïm Zafrani tento proces popisuje takto: „*Iracionálno a ezoterično proniklo do náboženského a rituálního života, lidové víry, obyčejů a zvyků, do toho, co se dotýká rodinného a soukromého života, stejně jako veřejného a společenského života, do toho, co se týká etiky a mentálního zdraví a toho, co zahrnuje fyzické zdraví, léčení neduhů a způsobů, které pomáhají vyhnout se velké tísní. Tento svět iracionálna, tajemna a imaginárna je vlastně neomezený, nevyčerpatelný. Je to svět víry a posvátna, Nekonečnost Boha, Ein-sof kabalistů.*“¹⁹³

Židovská představa svatosti byla utvářena kabalou a zvláště zobrazením r. Šimona bar Jochaje,¹⁹⁴ který je považován za jakýsi prototyp *cadika* a který dává legitimitu existence většiny *cadiků* v Maroku. Podle kabaly *cadik* „*překračuje běžná omezení spravedlivého pozemšťana a stává se silou vpravdě kosmickou*“.¹⁹⁵ Toto vychází z biblického textu, který praví „*Spravedlivý je základem světa.*“ (Př 10,25) a dále je rozveden v *Talmudu*: „*I kdyby byl na zemi jen jediný spravedlivý, udrží svět.*“ (Joma 38b)¹⁹⁶. Právě kniha *Zohar*, která svým charakterem patří mezi *hagiografickou* literaturu, je plná zmínek o bar Jochajovi, jeho synu Elazerovi a jeho učednících.

Mystická tradice tedy poskytla základ pro předpoklad, že někteří lidé jsou blíže k Bohu než řadoví věřící, i když tato idea narušuje striktní monoteistickou perspektivu, která ukazuje rovnost všech lidí v pohledu Stvořitele.¹⁹⁷ Maročtí Židé uznávají, že někteří žijící rabíni mají zvláštní schopnosti. Tito *cadikové* jsou výjimeční ve své víře a náboženské praxi. Lidé doufají v jejich přimluvu u Boha, když se modlí za zdraví, prosperitu nebo vhodný protějšek pro své děti.¹⁹⁸

Zohar svým charakterem patří mezi *hagiografickou* literaturu. Do tohoto literárního žánru patří životopisy světců a mučedníků a plní jak účely liturgické, tak i literární. Právě kniha *Zohar* je plná hagiografických zmínek o bar Jochajovi, jeho synu Elazerovi a jeho

¹⁹² ZAFRANI, Haïm. Divin, sacré, ésotérique et société judéo-maghrébine. In *Revue Européenne des Études Hébraïques*. Institut Européen d'Études Hébraïques. Paris : Université de Paris VIII, 1997, s. 130.

¹⁹³ „L'irrationnel et l'ésotérique pénètrent la vie religieuse et rituelle, les croyances populaires, les coutumes et les usages, ce qui touche la vie familiale et privée, comme ce qui concerne la vie publique et sociale, ce qui touche l'éthique et la santé mentale, et ce qui concerne la santé physique, les remèdes aux petits maux et les moyens de parer aux grandes détresses. Le monde de l'irrationnel, du mystère et de l'imaginaire, est en effet illimité, inépuisable. C'est le monde de la foi et du sacré, de l'Infini de Dieu, le En-Sof des Kabbalistes“.
Tamtéž, s. 130.

¹⁹⁴ MANN 2000, s. 96.

¹⁹⁵ HAYOUN 1998, s. 275.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 279.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 96.

¹⁹⁸ MANN 2000, s. 94.

učednicích. Například když Šimon bar Jochaj studoval, ptáci kolem přestali zpívat, kolem něj se utvořil oheň a lidem v jeho okolí se děly zázračné věci.¹⁹⁹

K porozumění, jak tento esoterický text a tradice vyrůstající kolem něj hrál roli v každodenní praxi, dokonce mezi lidmi stěží schopnými jej číst nebo rozumět obsahu,²⁰⁰ musíme zkoumat užívání a rozšíření této knihy v jižním Maroku. *Zohar* byla velmi často čtena ve společenství zvaném *chevra kadiša*, hebr. „svaté bratrstvo“, které existovalo i v nejmenších židovských obcích v Maroku. Hlavní náplní činnosti této společnosti bylo provádění pohřebních obřadů a dohlížení na pořádání pohřbů podle židovských zvyků.²⁰¹ Vedle termínu *chevra kadiša* se vžilo i označení *chevra rebi Šimon*, hebr. „společnost rabiho Šimona“. Spojení r. Šimona bar Jochaje s těmito sdruženími tkví v jejich studijních aktivitách, které se konaly o čtvrtečních a sobotních nocích. Nejčtenější pasáží byla *Idra*, část *Zoharu*, kde je popisována smrt Šimona bar Jochaje.²⁰²

V synagógách bylo vždy k dispozici několik výtisků Bible, které obsahovaly překlad a komentáře k *Tóře* a několik liturgických sbírek. Právě malé komunity na jihu, které byly vždy spojeny se širší židovskou tradicí, se často potýkaly se špatnou hospodářskou situací a jejich slabé ekonomické a sociální postavení jim ztěžovalo možnost obstarat si svaté texty. *Tóra* totiž musí být napsána na zvláštním pergamenu a i vlastní psaní se drží přísných pravidel. Proto ten, kdo chtěl přispět ke společenskému životu obce a nemohl si dovolit zaplatit písaře, koupil výtisk *Zohar*, který byl levnější než *Tóra* a z jehož tištěné podoby se četlo při obřadu.²⁰³

Zajímavé je i srovnání oslav, které vítaly tyto dvě knihy v obci. Je to *Tóra*, která přeměňuje místnost nebo dům na synagogu. Pokud někdo nebo nějaká rodina zakoupil nový svitek *Tóry* k užívání celé obce, byl to velmi sváteční okamžik.²⁰⁴ Často zůstávala *Tóra* po nějakou dobu v domě dárce a čekala na obřad, při kterém byla přenesena do synagogy. Když přišel správný čas k tomuto obřadu, utvořil se průvod z domu dárce do synagogy, ve kterém muži pomalu kráčeli, zpívali a odříkávali žalmy. Během průvodu se muži střídali v nošení *Tóry*, což zvyšovalo jejich náboženský status. Ženy, které šly za nimi, se také podílely na této události. Součástí této oslavy mnohdy bývala i *draša* a slavnostní jídlo pro všechny,

¹⁹⁹ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Hagiography.

²⁰⁰ MANN 2000, s. 96.

²⁰¹ SIVAN a NEWMAN 1992, s. 57.

²⁰² MANN 2000, s. 93.

²⁰³ Tamtéž, s. 97, 98.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 97.

sponzorované taktéž dárcem Tóry.²⁰⁵ Jak píše Zafrani, tento ceremoniál je srovnatelný se svatební slavností, kdy družina doprovází novomanželku po rituálu *kidušin* a sedmi požehnání z domu jejích rodičů do společného domova.²⁰⁶

Židé z jižního Maroka si však osvojili podobný rituál při získání knihy *Zohar*.²⁰⁷ Během procesí byla uložena ve zvláštní připravené nádobě a lidé se taktéž střídali v jejím nošení a zpívali náboženské písně. Popularita kultu svatých nabyla obrovského rozměru ve 20. stol. V Mogadoru psali a předváděli divadelní hry, které na scénu uváděly r. Šimona bar Jochaje a jeho společníky. Legendy spojené se *Zohar* prostě vždy živily lidovou představivost.²⁰⁸

Neméně zajímavé je i umístění *Zohar* v synagoze. Tato kniha měla své stálé místo v synagóze, v *hejchalu* nebo na zvláštní polici blízko něho. Při některých příležitostech, třeba při konci šabatu, byla ze svého místa vyjímána a dostávalo se jí stejného zacházení jako *Tóře*.²⁰⁹ Zásadní zde byl i rozdíl v přístupu k těmto dvěma knihám.

Jakmile byla jednou *Tóra* donesena do synagógy, nikdy z ní nebyla vynesena kromě momentu, kdy již nebyla rituálně vhodná ke čtení a byla uložena do *genízy*. Oproti tomu *Zohar* mohla být donesena ze synagógy do domů jednotlivců, zůstat zde několik dní a pak být opět vrácena do synagógy. Příležitost k vynášení *Zohar* ze synagógy dávalo navštěvování těžce nemocných, *jarcajt* nebo slavnost v noci před obřizkou. Předpokládalo se, že přítomnost *Zohar* v domě má na nemocného prospěšné účinky, nebo že ochrání novorozeného. Na druhou stranu ale také lidé cítili, že není rozvázné nechávat *Zohar* dlouho ve svých domovech. Obvykle ji do synagógy vraceli po několika dnech.

Každé přemístění *Zohar* vyžadovalo procesí zpívající hymny a prokazující *Zohar* všechen respekt, jaký náleží této uctívané knize. Přes vnější podobnost v chování věřících vůči *Zohar* a *Tóře*, se tyto dvě knihy lišily ve své svatosti. Prvenství patří samozřejmě *Tóře*, která je základním textem židovského náboženství. *Tóra* zůstávala vzdálenější, na svém vlastním místě. Lidé mohli vznášet osobní požadavky v přítomnosti *Tóry* v synagoze, ale museli k ní přijít k *hejchalu*, protože *Tóra* by k nim nepřišla. *Zohar* byla dostupnější, i co se týče ceny a mohla být donesena do domovů osob, které byly v nějaké životní krizi. Z tohoto pohledu měla *Zohar* nižší status než *Tóra*, ačkoliv obě dvě byly předměty uctívání.²¹⁰

²⁰⁵ Tamtéž, s. 98.

²⁰⁶ ZAFRANI 1997, s. 131.

²⁰⁷ MANN 2000, s. 98.

²⁰⁸ ZAFRANI 1997, s. 131.

²⁰⁹ MANN 2000, s. 98.

²¹⁰ Tamtéž, s. 98.

Snad právě svojí dostupností měla *Zohar* bezprostřednější přitažlivost pro běžného Žida.²¹¹

Stejně jako je *Zohar* dostupnější než *Tóra*, i *cadik* je jaksí dostupnější než Bůh. Podle židovského mysticismu některé osoby, lidé jako ostatní, jsou požehnáni zvláštní boží blízkostí. Židé z Maroka tuto logiku ještě posunuli o něco dále. Váhali být příliš familiární s *Tórou*, přímým slovem božím, a byli spokojenější a stále uctíví k *Zohar*, kterou si mohli včlenit do svých jednotlivých životů.²¹²

Důležitá je i přeměna města Safedu na kabalistické centrum, které dává nový impuls k poutím na hroby svatých a jeho vliv na marocké židovstvo.²¹³

2.5 Islám a jeho vliv na Kult svatých

Národy, které prošly územím Maroka do 7. stol., zanechaly své otisky v historii, hospodářství, zemědělství, jazyce a kultuře židovských a berberských obyvatel. Až poslední a totální invaze Arabů přinášejících islám zanechala v dějinách Maroka trvalou stopu a vytvořila etnickou a kulturní strukturu, která trvá dodnes. Tehdy začala arabizace a islamizace *Maghribu*.

V roce 613 o.l. Muhammad poprvé v Arábii veřejně vystupuje a vyhláší ideje islámu. Součástí je i vyhlášení svaté války proti nevěřícím.²¹⁴ Tato expanse arabské moci a islámského náboženství se rychle šíří, roku 695 o.l. Arabové dobývají Kartágo a pokračují dále na západ na území berberských kmenů.²¹⁵ Ačkoli se berberské kmeny nikdy nesjednotily, dokázaly postavit účinnou hráz pronikání dobyvatelů, zejména do horských oblastí. Avšak obratná politika a lepší vojenská organizace nakonec odpor zlomily a na počátku 8. stol. byl celý *Maghrib* až k Atlantskému oceánu součástí arabské říše.²¹⁶ Židovské kmeny na jihu země se této invazi od roku 682 bránily jak jen mohly. Mezi Židy koluje již zmiňovaná legenda o Kaheně, královně z judaizovaného berberského kmene, která se postavila do čela odporu, ale po urputných bojích se musela se svými stoupenci podrobit. Na její památku chodí dodnes Židé, ale i muslimové navštívit Bir el-Kahena, „studně Kaheny“ nedaleko města

²¹¹ Tamtéž, s. 98.

²¹² Tamtéž, s. 100.

²¹³ BEN-AMI 1990, s. 130.

²¹⁴ K počátku islámu viz LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. Praha : NLN – Nakladatelství Lidové noviny, 2000, s. 47-69.

²¹⁵ Blíže LACINA 1987, s. 24.

²¹⁶ Tamtéž, s. 31

Ifrane.²¹⁷ Na některých místech ale Berbeři nekladli odpor a rychle podleli islamizaci.²¹⁸ Masová konverze berberského obyvatelstva byla spíše z politických než náboženských důvodů. To ukazuje na přístup Berberů k cizím náboženstvím.²¹⁹

Islamizovaní Berbeři vytvořili hlavní jádro vojska, které se roku 711 o.l. pod vedením maurského vojevůdce Táríka ibn Zijáda přeplavilo z Maroka na Pyrenejský poloostrov, zničilo zde Vizigótskou říši a připojilo většinu Španělska a Portugalska k arabskému státu.²²⁰ Až čtvrtinu této armády tvořili právě Židé jako řadoví vojáci nebo důstojníci a někteří z nich se usídlili ve Španělsku.²²¹ Židovskou populaci ve Španělsku a Maroku posílili i Židé z Arábie. Tento pohyb narůstá do velkých rozměrů a obce v pohoří Atlasu a v jižní části země přijímají nově příchozí. Ti sebou přinášejí dokonalé techniky výroby šperků a zbraní, s kterými následně obchodují. Marocká komunita se obohacuje o kontakt se Židy znalými *Talmud*, poezii a hebrejskou literaturu.²²²

Ve 12. stol. se Andalusie stává střediskem kulturní vzdělanosti a vyznačuje se velkou snášenlivostí vůči jinověrcům. V této době však zde dominuje almohádské hnutí, *al-muwahhidún* „vyznavači jedinečnosti Boží“, s islámem málikovského směru a s orientací na „*militantní věroučné příkazy*.“²²³

Je to však období obrovského myšlenkové kvasu, židovského i arabského. Působí zde významní islámští vědci jako Avempace (z. 1138), Abubacer (z. 1185) a Averroes, zvaný také Ibn Rušd (z. 1198), největší arabský aristotelik, který se snažil smířit filosofii s náboženstvím a ukazuje, že obě sledují jediný cíl.

Židovští učenci znali díla arabských myslitelů a byli jimi ovlivňováni či na ně reagovali. Často psali arabsky, neboť dosud nebyla vypracována hebrejská vědecká terminologie. Hebrejštinu zcela ovládali, psali v ní náboženskou i světskou literaturu a samozřejmě ji používali k liturgickým účelům.

Příkladem je Jehuda ha-Levi, který se narodil v Toledu kolem r. 1080. Jak bylo zvykem, byl lékařem, ale věnoval se i náboženské tvorbě a židovské náboženské filosofii. Zásadním dílem je apologetický spis *Knihá důkazů a argumentů k obhajobě znevažovaného náboženství*, hebr. *Kuzari*, který hájí židovství před islámem a křesťanstvím. V oblasti kritiky aristotelismu a dalších filosofických názorů se shodoval s arabským učencem al-Ghazzálím

²¹⁷ LÉVY, Armand. *Il était une fois les juifs marocains*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1995, s. 26; ZAFRANI 1998, s. 13.

²¹⁸ HRBEK 1966, s. 282

²¹⁹ ELIADE 1993, Volume I. s. 110.

²²⁰ Blíže POLIŠENSKÝ, Josef, BARTEČEK, Ivo. *Dějiny Iberského poloostrova (do přelomu 19. a 20. stol.)*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2002, s. 36.

²²¹ GOLDENBERG, s. 60.

²²² Tamtéž, s. 58

²²³ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2003. s. 69-70

(1059-1111).²²⁴ Ha-Levi společně s Šelomem ibn Gabirole a Mošem a Avrahamem ibn Ezrou patřil mezi nejlepší židovské básníky tohoto období a „ve světských tématech i formě svých veršů sledovali vzory arabské poezie.“²²⁵

Šelomo ibn Gabirol (nar. cca 1020-22 v Malaze) patřil k intelektuálům, kteří se shromažďovali dle dobových zvyklostí kolem židovských mecenášů, kteří podporovali rozvoj vědy, umění, literatury apod. V Granadě žil pod patronací Šemuela ha-Nagida, židovského diplomata, básníka, učenice a mecenáše. Jeho filosofické dílo napsané v arabštině, známé v Evropě pod názvem *Fons vitae*, hebr. *Mekor chajim (Pramen života)*, bylo inspirací pro křesťanské i islámské filosofy. Jeho spis je přísně metafyzický a univerzální, nepoužívá citace Bible ani *Talmudu* ani jiných tradičních autorit, a proto dlouho nebylo známo, že autorem je Žid. Taktéž jeho hebrejská básnická tvorba je považována za vynikající dílo a jeho *pijut Keter malchut* (Koruna království) se ocitl v modlitebních knihách severoafrických či sefardských obcí a stala se trvalou součástí židovské liturgie.²²⁶

V tomto období se ve Španělsku dostalo intelektuálnímu základu i Mošemu ben Maimonovi, zvaného Rambam, či Maimonides. Maimonides se narodil v Cordóbě v roce 1135, ale byl nucen se svojí rodinou uprchnout před almohádským pronásledováním nejdříve do jižního Španělska a následně do marockého Fezu. Ve svých třiceti letech odešel do Káhiry, kde vynikl jako skvělý lékař na dvoře panovníka a pro své vynikající znalosti se stal káhirským rabínem a vůdcem egyptských Židů.

Maimonidovo dílo je charakteristické svojí originální syntézou aristotelských, arabských a židovských vlivů. Mezi jeho základní spisy patří *Mišne Tora* (Opakování zákona), která je první ucelenou systematizací židovského náboženského práva. Toto dílo se stalo základem pro všechny další kompilace židovského zákona.

Proslulost získal i arabsky psaný filozofický spis *More nevuchim* (Průvodce zbloudilých), v němž bylo završeno spojení aristotelské filosofie a biblického výkladu světa. Maimonides vycházel i z arabského filozofa Averroa a měl velký vliv na pozdější křesťanské myslitele.

Z uvedených příkladů je vidět vzájemný vliv filosofů a vědců, ať již arabských či židovských.

²²⁴ Blíže SADEK, Vladimír. Jehuda ha Levi a jeho „Kuzari“. In *Nový Orient*. Roč. 46, č. 5, 1991, s. 147-149.

²²⁵ ŠEDINOVÁ, Jiřina. Jehuda ha-Levi básník. In *Nový Orient*. Roč. 45, č. 5, 1991, s. 150.

²²⁶ SADEK, Vladimír. Šelomo Ibn Gabirol a jeho místo v dějinách filozofie. In *Nový Orient*, 1993, Roč. 48, č. 1, s. 11-13.

Taktéž sociální kontakt mezi běžnými muslimy a Židy, který byl intenzivnější než v křesťanských zemích, způsobil určitou syntézu v některých oblastech. Vítězní muslimové jen málokdy nutili poražené, aby přijali jejich víru. Hlavním zájmem muslimů bylo nastolit islámský sociální řád a věřili, že se mu jednotlivci postupně přizpůsobí. Vyznavačům jiných náboženství nabídli toleranci s postavením chráněných poplatníků – *dhimmi*, odvádějících pozemkovou daň a daň z hlavy.²²⁷

Určité intelektuální sdílení, především v oblasti, která nebyla žádným z náboženstvím pevně sevřena, tedy mystikou, i společné setkávání mohlo přispět k vytvoření a šíření kultu svatých.

2.5.1 Islámská mystika

V islámu, obdobně jako v křesťanství a judaismu se vytvořil směr, který vyšel z potřeby věřících po silnější zbožnosti ještě větší než stanoví příkazy *šarí'y*. Velká zbožnost se projevovala už mezi druhy zakladatele islámu, proroka Muhammada. V 8. století docházelo ke sdružování do institucí a škol. Tehdy se vyvinula teosofická spekulace a objevil se výraz *súfi*, „mystik“. Súfismus, mysticismus, se stal náboženskou vědou na základě díla al-Ghazzálího Abú Hámida.²²⁸

Ve 12.-15. stol. dochází k vrcholnému rozmachu mystiky po celém islámském světě. Tento rozvoj zahrnoval rozvoj esoterických metafyzických učeních a růst různých bratrstev. Největším mystikem této doby byl *al-Arabí* (1165-1240), pocházející z Andalusie, jehož dílo bylo v Evropě velmi obdivováno a on sám byl nazýván doktor maximus.²²⁹ Součástí je i obrovský rozvoj *marabutismu* v *Maghribu*, jehož podstatou je uctívání svatých.

Islámská mystika byla organizovaná a podle súfijských teorií byla stanovena hierarchie světců, kterých jsou čtyři tisíce. Vliv na svět vykonávají sami nebo prostřednictvím Boha. Působí skrytě a někdy ani oni sami o své svatosti nevědí. Mezi nejpočetnější patří *radžabíjún*, výše stojí *hukamá* „mudrci“, dále *asá'ib* „zástupy“, *nuqabá* „dozorci“ nebo *achjár* „vyvolení“, *nudžabá* „znamenití“, *andul* „zástupci“, *afrád* „ojedinělí“, *abrár* „zbožní“

²²⁷ ILIFFE, John. *Afrika a Afričané : dějiny kontinentu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 59.

²²⁸ KROPÁČEK 2003, s. 155-160.

²²⁹ Tamtéž, s. 155-161.

nebo *awtád* „pilíře“. Na vrcholu hierarchie stojí *qutb* „pól“. *Qutb*, vždy největší světec své doby žije v Mekce.²³⁰

Obdobně jako v křesťanství se i pod vlivem mystiky objevují „mnišské“ řády – *tariqy*.²³¹ Tato bratrstva, jejichž členy spojuje úcta k mistru, zakladateli řádu a jeho nástupcům, mají svá pravidla a obřady, včetně iniciačního obřadu. Novic projde procesem zasvěcení u řádového mistra, nazývaného nejčastěji šejch a dostane řádový šat a pokrývku hlavy. V tento moment se stává faqírem nebo dervišem, v *Maghribu* přetrvává název *marabut*. Jsou vázáni naprostou poslušností k šejchovi. Avšak na rozdíl od křesťanských řádů se jejich členové žení, a udržují běžný rodinný a pracovní život.²³² V 11. a 12. stol. začíná rozmach *tariq*, jejichž celkový počet dosáhl asi ke třem stovkám. Z nich se jen 70-80 udrželo do dnešních dnů.

Období vzniku *tariq* koresponduje se zakládáním křesťanských řádů a taktéž židovská mystika zaznamenává rostoucí zájem.

V *Maghribu* působily tradiční školy *qádiríja* a *šádhilíja*. Během posledních dvou století zde došlo k založení *tidžáníja* a nejmladší *tariqu* založil v roce 1919 v alžírském Mostaganemu šejch Ahmad al-Alawí.²³³ Kropáček uvádí, že „jejich obliba se do dnešního dne zakládá na sociálně významné skutečnosti, že svým stoupencům dávají pocit nového kolektivního bezpečí za postupujícího rozkladu tradičních kmenových vazeb.“²³⁴

Obdobně jako u Židů, i mezi muslimy v maghribských zemích, se silně rozšířil kult světců v podobě *marabutismu*. Objektem úcty, projevované v některých mešitách a u světeckých hrobů se stávali nejen významní súfijové, zvláště zakladatelé *tariq*, ale i předkové kmenů a vládnoucích rodů.²³⁵ Termín *marabut* značí „vojáka, který v pevnosti na územních

²³⁰ Tamtéž, s. 167. Blíže k islámské mystice KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus*. Praha : Vyšehrad, 2008. s 180-187 a dále.

²³¹ Slovo *tariqa*, pl. *туруq*, znamená „cesta“ nebo „způsob“, Od 11. stol. termín nabývá vyhraněnějšího významu systému duchovních cvičení, odříkání a zbožnosti nad rámec příkazů šarí'y, uskutečňovaných ve společenství stejně smýšlejících bratří.

²³² KROPÁČEK 2003, s. 168-169.

²³³ Qádiríja je pokládána za jednu z nejstarších, založená v Bagdádu na základě učení Abudlqádira al-Džíláního ve 12. stol. Rozšířila se a rozvětvila po celém islámském světě od Indonésie až po Maghrib a subsaharskou Afriku. Především v severní Africe se rozšířila *tariqa* šádhilíja, která navazovala na působení alžírského Abú Madjána.

V Africe ještě v posledních dvou stoletích se některé řády reformovaly a byly zakládány nové: *Tidžáníja*, založená Abú-l-Abbásem at-Tidžáním (z. ve Fezu 1815), se z Alžírsko a Maroka rozšířila do súdánského pásma na jih od Sahary. Nejmladší *tariqu* založil r. 1919 v alžírském Mostaganemu šejch Ahmad al-Alawí (z. 1934).

²³⁴ KROPÁČEK 2003, s. 170-173.

²³⁵ Tamtéž, s. 168.

hranicích bránil islám“ nebo „*odevzdání duše k horlivé službě Bohu“*.²³⁶ V Maroku není termín plošně používán pro všechny svaté, ale pouze pro určitou skupinu, jak uvidíme dále.

Všechny zmiňované postavy jsou nositeli *baraky*. *Baraka*, arab. „požehnání“ či „svatost“, je zázračná síla, která je považována za požehnání od Boha.²³⁷ Nejvíce *baraky* měl prorok Muhammad, z kterého přešla dále na jeho potomky.

Nositeli *baraky* v Maroku jsou na prvním místě *šerífové*, potomci jeho dcery Fátimy v mužské linii a každý další potomek tuto *baraku* automaticky nabývá. V Maroku je počet *šerífů* velký. Jsou zvláště početní v městech a mezi arabsky mluvícími obyvateli hor v severním Maroku, ale také mezi berbersky mluvícími kmeny. Nejstarší rodina v Maroku, nesoucí tuto *baraku* jsou Idrísovcí v čele se zakladatelem Mulájem Idrísem, prvním panovníkem země. Nejdůležitější větev tohoto rodu jsou *šerífové* z Wazzanu a žádný sultán se neobejde bez požehnání velkého *šerífa* z Wazzanu. Dalšími jsou Alawité, z jejichž rodu pochází současná královská větev. Panovník nemá pouze vlastní, osobní *baraku*, ale také *baraku* královskou, kterou mu uděluje každé ráno čtyřicet svatých.²³⁸

Druzí v pořadí jsou *marabuté*, kteří nepocházejí z výše zmíněné kasty, a získávají „božské nadání“ svým asketickým způsobem života a kontemplací. Dokonce i jejich potomci jsou nositeli *baraky*.²³⁹ Tyto rodiny jsou potomky svatých předků, kteří nejsou *šerífy*, a kteří ji v nějakém stupni nabyli. Jako na světce se na něj však pohlíží až ve chvíli, kdy se *baraka* v nějakém případě jeví jako velmi silná.

Obdobně jako v judaismu se lidový kult světců přičí věrouce islámu a ortodoxními teology byl tolerován jen s nevolí a za podmínky, že „*nedosáhne úrovně úcty k Muhammadovi a prorokům“*.²⁴⁰

Autoři, kteří se zabývají studiem marockého židovstva poukazují na souvislost kultu svatých marockých Židů s islámskou mystikou a obdobným kultem světců a připouštějí fúzi židovských a muslimských vlivů, které vytvořily životaschopný a vše prostupující lidový náboženský systém.²⁴¹

²³⁶ WESTERMARCK, Edward. *Ritual and belief in Morocco*. In 2 volumes. London : Macmillan and Co, 1926. Volume. 1, s. 40.

²³⁷ Tamtéž, s. 35-261.

²³⁸ Tamtéž, s. 38.

²³⁹ BEN-AMI 1990, s. 92-93.

²⁴⁰ KROPÁČEK 2003, s. 168.

²⁴¹ BILU 2001, s. 74.

Stillman si všímá, že mimo katalogizaci světců, které mají společné, k neexistuje práce, která by se zabývala porovnáním kultu svatých u muslimů a Židů v Maroku. Proto nabízí několik srovnání.²⁴²

Vyobrazení *cadika* a *marabuta* je v psaných i ústních zdrojích poměrně stejné. Oba jsou charismatickými individualitami, kteří mají schopnost spirituální síly. Tato síla může být užita pozitivně, jako pomoc a podpora přívržencům světce, nebo negativně, např. k potrestání těch, kteří se dopustí nějakého přestupku vůči svatému či komunitě. Svatost se projevuje ve skutcích požehnání, duchovním vedení a intervencí u Boha. Posledně zmiňovaná je pravděpodobně tou nejzákladnější a univerzální funkcí svatého v jakékoliv kultuře.²⁴³

S přihlédnutím k zázraku jmenuje Stillman základní rozdíl mezi *cadiky* a *marabuty*. *Cadikové* na rozdíl od *marabutů* nekonají, až na výjimky, zázraky během života.²⁴⁴ Většina jejich skutků je spojena s jejich hroby, tedy až po úmrtí. V marocké židovské hagiografii je pouze několik zázraků, které světci konají během života. Navíc nejsou často konány jimi, ale jsou jaksí kolem nich jako znamení jejich požehnané přítomnosti. Např. báječné aroma etrogu, které se linulo z domu r. Chajima Davida Serera. Nebo zkrotnutí zvířat v případě r. Efrajima Enkavy z Tlemcenu.

Nejčastěji se obracejí na *cadika*, aby se za ně u Boha přimluvil za zajištění potomstva bezdětným párům nebo léčení nemocných s psychosomatickými problémy. Ve všech tradičních společnostech to jsou standardní funkce světců a svatých mužů. Potřeby, s kterými se lidé obracejí na svaté, jsou ryze lidskými potřebami. V tradiční marocké společnosti byly možnosti tradiční medicíny a lidového náboženství omezeny. I tak však byla široká možnost volby a věřící si mohli vybrat *cadiky* dle jejich významu, tedy s národní či lokální reputací nebo se obrátit na *cadika*, který byl vyhlášen svým speciálním zaměřením.

Faktor zázraku však hrál v marockém judaismu oproti islámu menší roli. Stillman se domnívá, že faktor zázraku hrál ve skutečnosti daleko menší roli než se traduje, protože v etnografické literatuře je kladen důraz na exotičnost a barvitost. *Cadik* je především uctíván pro svoji zbožnost a vzdělanost.

Role žijícího *cadika* se liší od toho na věčném odpočinku. Žijícímu se dostává obrovské prestiže díky jeho zbožnosti a vzdělanosti. Je arbitrem při sporech. Jeho vzdělání a osobnostní charakteristika ho činí poradcem a rádcem v obtížných dobách. Je tím, na koho se

²⁴² STILLMAN Norman A. Saddiq and Marabout in Morocco. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. by Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 123.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 125.

obrací celá komunita nebo jednotlivci. Mezi jeho funkce patří uvolnění napětí, zmírnění úzkostí, strachů a obav a kontrola a vymezení pocitu viny komunity. *Cadik* i *marabut* nabízeli atraktivní a žádanou alternativu k autoritám, jako byla centrální vláda a její reprezentanti či instituované vedení židovské komunity. Vláda byla často zkorumpovaná a často utlačovala komunitu a v oblasti *bilád al-machzan* téměř neexistovala.²⁴⁵

Na rozdíl od židovství byl islám vysoce institucionalizovaný a ideologie svatosti byla daleko jasněji a zřetelněji vypracována. V marockém judaismu není zakomponována ani terminologie ani hierarchie *cadiků*. Židé chápali svatost spíše jako vyvrcholení racionálního procesu zbožnosti a vzdělanosti. Maroští Židé se nezabývali žádnými teoriemi svatosti jako muslimové či ani takovým způsobem, který by byl porovnatelný s chasidskými mysliteli ve východní Evropě. Koncept *cadika* byl však hluboce zakořeněn v židovské tradici i s jeho zázračnými schopnostmi. Takové prohlášení se nacházejí i v *Talmudu*: „*Pokud by cadikové chtěli, mohli by stvořit svět.*“ (BT, Sanhedrin, 65b) a dále „*Cadikové jsou považováni za mocnější než vykonávající andělé.*“ (BT, Sanhedrin, 93a).²⁴⁶

Důležitým aspektem při srovnávání těchto postav je i genealogické pouto. Zatímco v islámu je *baraka* dědičnou kvalitou a projevuje se v postoji ostatních obyvatel k *šerífům* a *marabutům*, židovská tradice nevyžaduje žádné genealogické pouto. Nicméně v Maroku existuje několik málo rodin, například Abuchacera, Pinto či ha-Kohen, které toto dědičné pouto zahrnuje a boží požehnání přechází z otce na syna.

V islámu se také objevují svaté postavy, které nemají ekvivalent v judaismu. Jsou jimi například *mudžáhidové* „svatí válečníci“, kteří bojovali proti křesťanům v 16. stol. Stejně tak v judaismu neexistují *táriqy* či náboženská bratrstva.

Přes tyto a další rozdíly má kult svatých v judaismu a islámu stejné rysy.

V obou komunitách existují obřady, které jsou považovány za prvky sympatetické magie. Ta spočívá na principu, že svatost proniká do objektů, které s ní byly v kontaktu. Tyto předměty pak nabývají blahodárné vlastnosti schopné léčit či odstranit zlo. Tak například Židé a muslimové ponechávají přes noc na hrobech svatých lahve s vodou či olejem a touto tekutinou si pak natírají nemocné tělo. Totéž dělají se šperky a mincemi, které nosí štěstí a splňují tak požadavky kladené na amulety.²⁴⁷

²⁴⁵ Tamtéž, s. 126.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 128.

²⁴⁷ BEN-AMI 1990, s. 98-99; FRAZER 1996, s. 18-20.

Věřící těchto dvou společenství mají také své osobní svaté. Každý jednotlivec nebo rodina má svého svatého ochránce, kterého zvláště uctívá. Neznamená to, že by byl jedinou uctívanou osobností, ale pouto k takovému osobnímu či rodinnému světci je užší.²⁴⁸

Uctívání židovských svatých muslimy

V celém arabsko-islámském světě je běžné zjevné nebo skryté uctívání židovských svatých muslimy.²⁴⁹ Tento fenomén je v Maroku velice rozšířen a směřuje pozvolna k islamizaci židovských svatých. Může to být způsobeno i odchodem téměř všech Židů do Izraele. Zvyk uctívání židovských svatých je překvapující vzhledem k menšinovému a ponižujícímu postavení Židů. Na druhé straně i maroťtí Židé uctívají několik muslimských svatých, avšak vždy na základě nějaké tradice, která poutá tyto svaté k judaismu. Tyto pokusy o judaizaci ukazují, že Židé nejsou nakloněni otevřenému uznání, že uctívají svaté, kteří nejsou příslušníky jejich náboženství. To však není případ muslimů.²⁵⁰

Ve svém výzkumu Issachar Ben-Ami napočítal devadesát židovských svatých, kteří jsou uctíváni muslimy. Mezi ně patří: r. Abraham Toledano, r. Abraham Kohen, r. David ben Baruch, r. David ha-Levi Dra, r. David u Moše, r. Daniel Hašomer Aškenazi, r. Chajim ben Divan, r. Ja'akov Aškenazi, r. Jisra'el Abuchacera, Lala Sol ha-Cadika a další.²⁵¹

Muslimové se obrací na židovské svaté a prosí je o pomoc zvláště v oblasti zdraví poté, co poutě k muslimským svatým byly bezvýsledné. Navštěvují místa svatých sami nebo jsou doprovázeni svými židovskými přáteli. V některých případech se obracejí na Židy, kteří pak plní funkci prostředníka a přimlouvají se za ně u svatých. Každý zázrak svatého zavazuje muslimy k určitému vztahu ke svatému, stejně jako je tomu u Židů a taktéž se každoročně vydávají na poutě. Rovněž muslimové porážejí u svatých obětní zvířata a tehdy je maso z důvodů kašrutu určeno pouze pro muslimy. Pokud se ale obrátí na židovského řezníka, *šocheta*, může se podělit s židovskými poutníky.²⁵² Uzdravování ale není jediný důvod, při kterém se muslimové obrací na židovské svaté. Tak například jeden chudý muslim prosil svatého, aby mu obstaral zvíře na jeden svátek a poté, co se od něj vrátil, upozoroval kozu, která šla za ním.²⁵³

Jak vyplývá z výše uvedených okolností, muslimové mají respekt vůči židovským svatým. Nejsou ale známy případy, že by muslimové konvertovali k judaismu.

²⁴⁸ BEN-AMI 1990, s. 103.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 125.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 111-112.

²⁵¹ Tamtéž, s. 112-113.

²⁵² Tamtéž, s. 116.

²⁵³ Tamtéž, s. 117-118.

Je obtížné postihnout všechny společné a odlišné rysy. Snad proto, že tyto dvě komunity se dlouhodobě ovlivňovaly a vzájemně na sebe působily. Pokud se židovské zvyky neshodují s muslimskými, není to náhodou, protože za určitým zvykem se dá lehce vnímat ideologie, která jej udržuje. Issachar Ben-Ami konstatuje, že „*zvláštní zvyky jedné skupiny, i když nejsou četné, mají daleko větší důležitost než všechny další společné zvyky*“.²⁵⁴

2.5.2 Společenské postavení Židů pod islámem

Muslimové se až na výjimky při šíření islámu nesnažili o konverzi „lidu Knihy“, tedy Židů, křesťanů a zoroastrijců. Na základě učení proroka Muhammada byl vztah s nimi upraven smlouvou *dhimma*, definující vztah mezi ochráncem a chráněným, *dhimmí*.

Základem smlouvy je závazek muslimské vlády chránit životy a majetek nemuslimských osob, které jsou osvobozeny od vojenské služby a je jim garantována náboženská svoboda za určitých omezení.

Dhimmí se zavazují k placení daní, zvláště k dani z hlavy zvané džizja, nesmí napadat islám nebo se snažit o konverzi muslimů k jejich náboženství. Mezi omezení, kladená na *dhimmí* patřil například zákaz stavět kostely a synagogy, nesměli vykládat Korán, držet muslimské služebné nebo otroky, nesměli muslimům prodávat alkohol, nerituálně zabítá zvířata či vepřové, museli prokazovat muslimům úctu, například stát v jejich přítomnosti, nesměli také napodobovat muslimy v oblékání. Často vůči nim byly uplatňovány restriktce a v některých dobách museli nosit určité znaky zvýrazňující jejich druhotné postavení. Důležitým zákazem bylo nošení zbraní, nesměli jezdit na koních, jejich domy a hroby nesměli být větší než muslimů.²⁵⁵

Situace *dhimmí* byla většinou snesitelná, ale nejistá. Je možno ji charakterizovat jako ponižující. Pod vlivem těchto ujednání se nemuslimské komunity těšily určitému statutu, avšak jejich příslušníci si vždy museli být vědomi muslimské svrchovanosti. Ta byla konkretizována dalšími různými omezeními zpracovanými do detailu muslimským právem. Maročtí Židé nosili oblečení zvané *dželaba*, dlouhý kostým sahající až po kotníky. Oproti muslimům, kteří se oblékali do bílého oblečení, *dhimmí* byli nuceni nosit černou barvu.²⁵⁶ Ženy nesměly nosit luxusní oblečení nebo bižuterii.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 110.

²⁵⁵ Blíže POJAR, Miloš. Židé a muslimové: neshodné soužití. In *Mezinárodní politika*. 2004, č. 10.

²⁵⁶ LEVY 1995, s. 38.

Ve vnitřních záležitostech obce se *dhimmi* těšili jisté nezávislosti. Bylo jejich právem volit si své představené a své soudce, řídit si svůj rodinný život, osobní i náboženský podle svých zákonů.²⁵⁷ Spory a problémy mezi muslimy a *dhimmi* se řešily u muslimského soudu, kde byli *dhimmi* považováni za občany druhé kategorie a k jejich výpovědi se pouze přihlíželo.

Pro muslimy bylo možné uzavřít sňatek s ženou statutu *dhimmi*, ale bylo zakázáno, aby se žena, vyznávající islám provdala za muže *dhimmi*. Dodržování těchto pravidel bylo striktně vyžadováno a jejich porušení bylo náboženskými autoritami označováno za nejhorší zločin.

Židé vykonávali zaměstnání, která byla považována za ponižující, nečistá a špatná. Známým příkladem je čištění žump a sušení jejich obsahu, který sloužil jako palivo. Vykonávali také zaměstnání, která byla muslimům zakázána. Peněžní obchod nebo obchod se zlatem byl považován islámskými náboženskými autoritami za kazící mravy a ohrožující nesmrtelnost duše. Židé museli projevovat respekt nejen k islámu, ale i ke každému jednotlivému muslimu. Tyto záležitosti byly vynášeny v dekretech vládců v různých obdobích pro různé oblasti.²⁵⁸

Navzdory všem těmto diskriminačním zákonům byla situace Židů v muslimských zemích během středověku lepší než v křesťanském světě. *Dhimmi* byli méně ekonomicky omezováni a zřídka jim bylo zakázáno žít v určitém městě nebo území.²⁵⁹ Židé se tedy těšili jakési ochraně, na kterou se ale nemohli vždy spolehnout, zvláště v dobách povstání a převratů. V případě Maroka až na jednu výjimku nedocházelo k porušování náboženské svobody. Tou byla vláda Almohadů v severní Africe a Španělsku ve čtyřicátých letech 12. stol. V obou případech Židé i křesťané dostali na vybranou: konverzi nebo smrt.

Ačkoliv byla dána přesná pravidla jasně ukazující rozdíly mezi muslimy a Židy, v oblasti socio-kulturní docházelo ke vzájemnému ovlivňování.

Míra vlivu byla dána otevřeností, kterou Židé dávali najevo vůči majoritní společnosti. Dle analýzy Stephena Sharota se při porovnání tradičních židovských společností, ve čtyřech kulturních oblastech, čínské, indické, islámské a křesťanské objevují zajímavé skutečnosti.²⁶⁰

²⁵⁷ Blíže ke statutu *dhimmi* LEWIS, Bernard. *Juifs en Terre d'Islam*. Saint-Amand-Montrond (Cher) : Champs Flammarion, 1998. s. 37-85.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 37-57.

²⁵⁹ *Encyclopaedia Judaica*, heslo *Dhimmi*.

²⁶⁰ Indie a Čína byly nejvíce tolerantní vůči Židům, jejich náboženství a postavení ve společnosti. Čínský judaismus kombinoval určité typické znaky židovské víry a zvyků s těmi z okolních náboženství, konfucianismu, buddhismu a taoismu. Židé respektovali četné tradiční židovské příkazy jako je abstinence vepřového, ale oslabení jejich judaismu bylo pozorováno v jejich ubohé hebrejštině a ignoraci mnoha židovských zvyků a svátků. Byl taktéž pozorován vliv na architekturu jejich synagog, používání nežidovských rituálních předmětů, dodržování čínských svátků jednotlivých období, uctívání předků a užívání nápisů napsaných na kamenné

Židé v islámské kultuře stojí v tomto srovnání uprostřed. Zůstali odlišnou socio-kulturní skupinou v zemích pod islámem, ale sdíleli mnohem více kultury se svými nežidovskými sousedy než v Evropě. Zpočátku to byl judaismus, který silně ovlivnil koncepci islámu, nicméně po ustálení náboženství to byl naopak islám, který ovlivňoval judaismus. Islám se vyvinul z monoteistické tradice a zdědil z ní silné dispozice k doktrínismu. Islám byl flexibilní v zahrnování lidové víry a zvyků muslimské populace, ale synkretismus byl v porovnání s Čínou či Indií ignorován. Islám měl tendenci prosazovat sám sebe jako jediné náboženství na některých územích právě konverzí nebo eliminací neislámských skupin. Toto však bylo namířeno především vůči pohanům nebo polyteickým vyznavačům. Existoval jasně daný systém *dhimma*. V islámských zemích byla separace židovského obyvatelstva dobrovolná. Oddělené čtvrtě téměř neexistovaly, ale převážně homogenní náboženské části měst byly zvyklostí a nebylo degradující v nich žít. Stejně tak měli Židé své semi-autonomní organizace se značnou autoritou a které byly dokonce pověřovány výběrem daní. Nicméně navzdory tomu blízký a intimní kontakt s muslimy nebyl běžný.

Pokud vezmeme výraz náboženství v ortodoxních formách judaismu a islámu, ale i v jejich lidové formě jako je víra v nadpřirozeno, pak tu bylo významné překrývání mezi náboženstvím Židů a muslimů. Mnoho z lidového náboženství sdíleného muslimy a Židy bylo

destičky za účelem přenosu náboženských vyznání. Nápisy na destičkách i na chrámových klenutých vchodech byly napsány v čínštině, užívaly čínské termíny pro Boha, obsahovaly citace z konfucianských děl. Židé prohlašovali, že principy konfucianismu a jejich náboženství jsou totožná. Bylo to dáno také tím, že náboženství Číny byla synkretická a kulturně pluralistická, kombinovala rozličné víry a zvyky a nebyly tlaky na absolutní oddanost věřících. Konfucianismus, oficiální čínská státní doktrína, nebyl ani státním náboženstvím a ani církví v západním smyslu slova. Byl zde malý nebo žádný formální nátlak na čínské Židy podříditi se nežidovské víře a zvykům, pokud uznávali dědičný a náboženský statut čínskému císaři. Židé v Číně nebyli skupinou, s kterou by se odlišně zacházelo v právní, politické, ekonomické či sociální sféře. Obdobná situace byla v Indii. Indická společnost byla také tolerantní vůči ostatním náboženstvím pokud respektovala kastovní systém a nezpochybňovala autoritu nejvyšší moci Brahmanů. Jakmile Židé přijali kastovní systém a některé základní principy hinduismu, jejich odlišná víra a zvyky byly v indické společnosti tolerovány. Nejméně otevřena byla Evropa. Teologicky se zabývala „prokletím“ Židů a vinila je ze smrti Ježíše. Praktickým důsledkem byla totální ostrakizace a jejich odsunutí do oddělených ghet. Samozřejmě se museli podřizovat i různým restrikcím a jejich postavení nebylo rovnoprávné. Evropští Židé kladli obrovský důraz na striktní interpretaci náboženského zákona a dodržování náboženského rituálu. Nešlo jen o dodržování náboženské víry a zvyků, ale důraz byl kladen i na takové sféry života jako byl jazyk nebo oděv. Jidiš se vyvinul jako rozlišovací každodenní jazyk Židů ve východní Evropě v 17.- 20. stol. Židovský vzhled a oděv je naprosto jasně odlišoval od nežidů: muži nosili dlouhé vousy a pejzy a nosili dlouhé černé kaftany a široké klobouky. Toto demonstrovalo význam judaismu pro židovskou společnost v Evropě. Židovská společnost ve středověku a v ranně moderní době byla tradiční ve smyslu, že změna byla akceptovatelná pouze za předpokladu, pokud mohla být legitimizována dochovanými hodnotami a zvyky. Musela být pouze v souladu s kódem náboženského práva a toto dávalo nesmírný význam náboženské učenosti. Ve srovnání Aškenázů a Sefardů z Iberijského poloostrova, posledně zmiňovaní přijali větší část dominantní kultury. Judaismus byl méně zahrnut v sociálně-kulturním systému Sefardů od 13. století a zmínky o nedodržování náboženského zákona Židy ve Španělsku jsou časté.

SHAROT, Stephen. Jewish Acculturation in Premodern Societies. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 35-49.

předislámské. Jeden hlavní rys, kult svatých, zvláště významný v severní Africe, měl v sobě mnoho předislámských prvků, které byly přenášeny do rámce islámu i judaismu.²⁶¹

Z výše uvedeného vyplývá, že židovská akulturace byla o hodně větší ve společnostech, kde dominantní náboženství bylo synkretické než v těch společnostech, kde dominantní náboženství bylo nesnášenlivé. Taktéž je zde patrná dimenze odporu, neboť čím více majoritní společnost nutila Židy přijmout její náboženství, tím více Židé zdůrazňovali svoji náboženskou a kulturní odlišnost. Obě dvě dimenze, nábožensko-kulturní a sociální, ovlivnily míru židovské separace od nežidovského prostředí.

Kult svatých Židů a muslimů, který má některé společné charakteristiky tak byl ovlivněn nejen náboženskými idejemi a představami, ale také společností a kontakty věřících.

Vztahy muslimů a Židů a potřeba prostředníka

Autoři, kteří zkoumali vztahy muslimů a Židů v prekoloniálním období, či šerifiánském Maroku zdůrazňují vždy několik hlavních charakteristik.²⁶²

Po většinu historie Maroka bylo jeho území rozděleno na *bilád al-sibá* a *bilád al-machzan*. Toto rozdělení mělo velký důsledek pro marocké Židy.

Židé na území *bilád al-machzan*, které bylo pod přímou správou vládce, jím byli ochraňováni. Jejich bezpečnost byla důležitou manifestací jeho síly. Dokonce útok na Židy ve městech, tedy blízko k panovníkovi byl považován za útok na něj samotného. Aby se omezilo toto nebezpečí, došlo k ohrazení židovských komunit zdí a vznikly tak židovské čtvrti, *mellah*. V porovnání s evropskými ghety chyběly v Maroku motivy sociální a náboženské. Až polovina urbánních Židů si v 19. století vydělávala na živobytí obchodem s řemeslnými výrobky, s kterými cestovali po územích ovládaných berberskými a arabskými kmeny.²⁶³ Byli tak nuceni kopírovat vztahy, které vytvářeli Židé v *bilád al-sibá*.

²⁶¹ SHAROT 1996, s. 44.

²⁶² K židovsko-muslimským vztahům blíže např. MEYERS, Allan R. Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 83–97; SHOKEID, Moshe. Jewish Existence in a Berber Environment. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s.109-120; DESHEN, Shlomo. Community Life in Nineteenth–Century Moroccan Jewry. In *Jews among Muslims: Communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 98-108.

²⁶³ DESHEN, Shlomo A. *The Mellah society: Jewish community life in Sherifian Morocco*. Chicago : University of Chicago Press, 1989. s. 22.

V *bilád al-sibá*, kde byl největší počet židovských komunit, bylo území rozděleno a vliv nad ním měly různé rodové kmeny. Každý Žid tak byl nucen s kmeny uzavřít určitý typ ochranného vztahu na základě individuální smlouvy. Tento vztah měl mnoho podob. Od silně autoritativního po přátelský. Židé nejenom dávali svým ochráncům peněžní odměnu, ale často jim poskytovali řemeslné a obchodní služby, které mohly trvat po celý život nebo být přeneseny na další generaci. Na rozdíl od situace v *mellah*, která byla založena na kolektivní ochraně, ve vzdálených rurálních oblastech byla nutnost vytvořit individuální patronsko-klientský vztah.

Ochrana založená na individuálním vztahu byla efektivnější než ochrana skupinová, neboť v období války či nebezpečí docházelo k porušování kolektivních smluv.²⁶⁴ Dokonce ještě v 19. stol. se region Udžda nacházel v komplikované situaci spojené s anarchií a těchto ochránců bylo zapotřebí. Přísloví „*každému Židu svého ochránce*“²⁶⁵ výborně vystihuje tuto potřebu. Ještě v roce 1954 si staří obyvatelé tohoto města vzpomínali na zvyk, který spojoval každou židovskou rodinu s muslimským ochráncem „*za určitou poslušnost a poplatek se garantovala bezpečnost*“. Smlouva o ochraně byla zpečetěna obětováním dvou ovcí nebo jednoho vola na prahu domu ochránce.²⁶⁶

Vzhledem k tomu, že kult svatých byl nejvíce rozvinut v horských oblastech, které byly ovládnuty berberskými kmeny, zaměřím se dále na toto prostředí. Informace jsou založeny na svědectvích Židů, kteří uskutečnili *aliju* do *Erec Jisra'el*.²⁶⁷

Všichni mužští členové komunity byli v přímém ekonomickém kontaktu s muslimskou populací. Dokonce i náboženští představitelé se zabývali hospodářskými transakcemi či jinými zaměstnáními, neboť neexistovaly žádné náboženské židovské funkce, které by výhradně zajišťovaly příjmy na živobytí. Mimo zemědělství a pastevectví Židé nejčastěji působili jako podomní prodejci a řemeslníci. Domy a půdu si obvykle pronajímali od Berberů, ale někteří měli svůj majetek. Bohatší Židé dávali dražší dary svým vlivným berberským sousedům u příležitosti rodinných oslav nebo svátků. Také podpláceli šejka, aby se přimluvil v jejich prospěch ve sporech s muslimským obchodním partnerem nebo dlužníkem. Mimo místního šejka a majitelů půdy, obchodníci a řemeslníci nebyli nutně spojeni obchodně či patronací s některým z Berberů.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 100.

²⁶⁵ „tout Juif a son „saiyd“, son protecteur“, KATAN, Yvette. *Oujda, une ville frontière du Maroc (1907-1956), Musulmans, Juifs et Chrétiens en milieu colonial*. Paris : Éditions L'Harmattan, 2000, s. 476.

²⁶⁶ Tamtéž, s. 476.

²⁶⁷ Moshe Shokeid provedl výzkum mezi lidmi pocházejícími z jedné horské oblasti Atlasu po jejich přestěhování do Izraele v 50. letech 20. stol. Výsledky shrnul v citovaném díle SHOKEID 1996.

Někdy však byly rozvinuty určité vztahy s některou z berberských rodin po více generací. Tato pouta však nemusela být za každou cenu trvalá. Nicméně Židé se snažili upevňovat vztahy s Berbery, od kterých si pronajímali domy a pozemky. Tito pronajímatelé intervenovali v případě sporů s jinými muslimskými rodinami. Židé na druhou stranu nezasahovali žádným způsobem do sporů mezi členy berberského kmene či mezi jednotlivými kmeny. V takovém případě zůstávali doma a čekali až se napětí uvolní. Také se mohli volně přestěhovat do blízké či vzdálené komunity na základě pozvání zaměstnavatele či klienta, aby žili na jeho pozemku.

Podomní řemeslník mohl zůstat se svým berberským zaměstnavatelem po dny či týdny.²⁶⁸ Pouze na šabat zůstával Žid, který cestoval, v blízké židovské komunitě nebo alespoň navštívil synagogu. Také muslimové navštěvovali své židovské partnery. Přátelství bylo v těchto dobách vyjadřováno gesty fyzického kontaktu. Před ustanovením francouzské vlády se stávalo, že místní šejkové někdy zabavovali majetky obchodníků, avšak bez násilí či újmy na životě. Vyrabovali dům, zabavili majetek, ženy vyhnali z domů, muže spoutali, ale nikdo nebyl zraněn.²⁶⁹

Základní myšlenka židovského chování byla jistota pokory. Naopak pro mocného muže bylo znamením prestiže mít „svého Žida.“ Protože Židé stáli naprosto mimo politické vazby, byly jejich služby vysoce ceněny. Zabít či obtěžovat Žida bylo mnohem horší než zabít kmenového druhu. Podomní Židé mohli žít ve své komunitě nebo cestovat s malým rizikem a byli vítáni v blízkých či vzdálených usedlostech, ačkoliv nezastávali významnou pozici. Tato mírová koexistence mohla být narušena, ale za normálních okolností se Žid mohl spolehnout na ochranu svého patrona, zaměstnavatele či klienta.

Ve většině středního Maroka Židé působili jako prostředníci mezi Araby a Berbery. Ani jedna ze stran totiž nechtěla riskovat svoji nezávislost a proto dávali přednost obchodním vztahům s Židy.²⁷⁰ Z tohoto důvodu byli Židé chráněni a měli své silné a nenahraditelné postavení v sociální realitě.

Skutečnost, že každý byl závislý na nějakém mecenáši, který byl mocnější než on sám, posílila náboženskou představu o svatých patronech²⁷¹ a tak se v podvědomí obyvatel mohla vytvořit představa nutnosti ochrany nejen člověka člověkem, ale i skrze toho, který je bližší Bohu.

²⁶⁸ SHOKEID 1996, s. 113.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 112-115.

²⁷⁰ MEYERS 1996, s. 84.

²⁷¹ MANN 2000, s. 96.

V horských oblastech byla potřeba ochrany nejdůležitější a tak je možné, že náboženský vztah k patronovi kopíroval vztahy sociální. Obyvatelé těchto oblastí tedy mohli mít větší potřebu prostředníka člověka i prostředníka světce. Domnívám se, že právě v horských masivech se mohlo lépe udržet i starobylé náboženství autochtonních Berberů, které popisují výše, a jím ovlivnit i židovské obyvatele, kteří navíc byli s nimi smíšeni. Právě nedostupnost těchto území mohla konzervovat náboženské prvky jako je kult svatých a poutě na jejich hroby.

Takto definované vztahy trvaly až do příchodu Evropanů, ale v některých horských oblastech se udržely ještě do první poloviny 20. stol. Zlomem však byla kolonizace a zřízení francouzského protektorátu.

3. Židovská marocká společnost ve 20. stol.

3.1 Od protektorátu k nezávislosti (1912-1956)

Nástup Francouzského protektorátu

Toto více než čtyřicetileté období bylo ve znamení mnoha politických změn, převratů a –ismů. Maroko si prošlo kolonialismem a následným zřízením protektorátu v roce 1912. V období druhé světové války vichystickým režimem, který byl v přímém spojení s nacismem. Uvnitř Maroka silně působil arabský a berberský nacionalismus i sionistické tendence židovské menšiny. Výsledkem byla monarchie, svobodné Marocké království, vyhlášené v roce 1956. Vztahy mezi Židy a Araby určoval i politický vývoj v Palestině, a zvláště události spojené se založením Státu Izrael v roce 1948.

Dlouhodobé snahy evropských mocností o kolonizaci severní Afriky byly v případě Maroka naplněny 30. března 1912. Francie a Španělsko dosáhly ve Fezu souhlasu marockého sultána Muláje Abd al-Háfize²⁷² se správou země a Maroko se tak dostalo do pozice protektorátu. Následně byla země rozdělena do tří zájmových sfér. Španělsku připadla severní část země, pohoří Rif a pobřeží Středozemního moře, dohromady 5% marockého území, v kterém žilo přibližně 10% populace. Hlavním městem této zóny v čele se španělským nejvyšším komisařem a chalífou byl Tetuan. Město Tanger a jeho okolí bylo vyňato ze španělské sféry vlivu a byl mu ponechán mezinárodní statut. Francii pak připadla největší část Maroka, které bylo pro své nerostné bohatství považováno za nejbohatší část Francouzské severní Afriky.²⁷³ Ačkoliv byl Muláj Júsuf (1912-1927) pro francouzské úřady přijatelným panovníkem, příchod Francouzů do země nebyl ničím jiným než přehlídkou vojenské síly a zahrnoval těžké boje se značnými ztrátami. Odpor trval přes 20 let a obrovské a z mnoha důvodů důležité území Vysokého Atlasu a jeho jižní svahy s početnou židovskou populací nebylo pod francouzskou administrativní kontrolou dříve než před rokem 1930.²⁷⁴ Dočasně byly boje pozastaveny v období 1. světové války, kdy byli francouzští vojáci převeleni na evropskou frontu. Později se veškerá francouzská vojenská moc soustředila do oblasti pohoří

²⁷² Abd al-Háfiz abdikoval v srpnu téhož roku ve prospěch svého bratra Mawláje Júsufa (1912-1927).

GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha : Karolinum, 1999, s. 354.; V roce 1927 byl ustaven nominálním vládcem Francouzského Maroka sultán Muhammad bin Júsuf, pozdější král Král Muhammad V. (1957-1961). GOMBÁR, Eduard. *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha : Karolinum, 2007, s. 164.

²⁷³ Francouzská severní Afrika zahrnovala Alžírsko, označované za součást metropole a dva protektoráty Tunisko a Maroko. ORT, Alexandr: *Francouzská koloniální politika po 2. světové válce*. Praha : Academia, 1968, s. 57-58.

²⁷⁴ HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A history of the Jews in North Africa*, Leiden : E. J. Brill, 1981, Volume II From the Ottoman Conquests to the Present Time. Leiden : E. J. Brill, 1981, s. 320-321.

Ríf, kde probíhal silný odpor, známý jako Rífská válka. V čele odporu stál Ibn Abd al-Karím al-Chattábí, jehož armádu samotná španělská vojska nebyla schopná zastavit. Francie do konfliktu vstoupila ve chvíli, kdy se v červnu 1925 ocitl se svojí armádou pouhých 40 km od Fezu, čímž ohrozil pozice Francie.²⁷⁵

Až do druhé světové války nebyla francouzská koloniální říše nijak centrálně řízena a v jednotlivých koloniích se vládlo velmi rozdílně. V případě Maroka zůstal po právní stránce svrchovaným panovníkem sultán. Francouzské koloniální úřady vůbec nerespektovaly protektorátní smlouvy, podle nichž měla Francii příslušet jen kontrola a Maroko si mělo všechny své vnitřní věci řídit samo.²⁷⁶ Skutečným panovníkem se stal francouzský generální rezident, „*commissaire résident général*“, který měl společně s francouzskými koloniálními úředníky téměř neomezenou moc. Prvním a „*hlavním architektem francouzského protektorátu*“²⁷⁷ byl generál Louis-Hubert Lyautey, který položil ideologické a administrativní základy francouzské koloniální nadvlády. Francie si následně svůj vliv udržela až do nezávislosti Maroka v roce 1956.

V porovnání s koloniálními režimy v dalších dvou magribských zemích Alžírsku a Tunisku byl koloniální režim v Maroku nejvíce konzervativní, ale i tak sehrál důležitou roli v otevírání se světu směrem na Západ.²⁷⁸ Generál a pozdější maršál L. H. Lyautey se paradoxně o kolonistech vyjádřil, že „*jsou naprosto stejně zkažení jako Němci, neboť podléhají stejnému přesvědčení o méněcennosti ras, jejichž osudem je být vykořisťováni.*“²⁷⁹ Byla to narážka na obrovské rozdíly mezi kolony a marockým obyvatelstvem. Faktem totiž bylo, že Evropané měli platy o třetinu vyšší než ve Francii a osmkrát vyšší než muslimové.²⁸⁰ Navíc Lyautey vládl prostřednictvím místních kádiů, arabských správních úředníků, kteří se zaplétali do korupce, zadlužovali se a peníze se snažili získat od domorodého obyvatelstva korupcí. Příkladem je kádí Thímí al-Gláwí, paša z Marrákeše, který vedle své pozice byl vůdcem obrovské organizace šmelinářů, překupníků a obchodních monopolů. Součástí bylo i 27 000 marrákešských prostitutek.²⁸¹ Možné nabytí snadných peněz přilákalo mnoho francouzských úředníků, kterých bylo „*15 000, tj. třikrát tolik než Angličanů v Indii, a ti všichni se chtěli udržet na svých místech a dle možnosti je ještě předat svým potomkům.*“²⁸²

²⁷⁵ Blíže GOMBÁR 2007, s. 162-163; PENNELL, C. R. *Morocco since 1830: A History*. London : Hurst & Company, 2000, s. 188-195.

²⁷⁶ ORT 1968, s. 170.

²⁷⁷ SCHROETER 2000, s. 113.

²⁷⁸ GOLDENBERG 1992, s. 86.

²⁷⁹ JOHNSON, Paul. *Dějiny 20. století*. Praha : Rozmluvy, 1991, s. 150.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 150.

²⁸¹ Thímí al-Gláwí v roce 1953 pomohl Francouzům sultána, pozdějšího krále Muhammada V., zbavit trůnu. Ten byl poté internován na Korsice a poté na Madagaskaru. GOMBÁR 2007, s. 164.

²⁸² JOHNSON, 1991, s. 150.

Přítomnost Francouzů, jejich neomezená vláda a fakt, že v zemědělství vlastnili nejúrodnější půdu, zatímco na domácí obyvatelstvo zbývaly oblasti méně úrodné²⁸³ bylo jistě neakceptovatelné pro všechny marocké obyvatele. Pozitivním rysem je výstavba silnic, velkolepých veřejných budov a obytných čtvrtí pro Evropany, které ve dvacátých letech dal Lyautey stavět a které přetrvávají dodnes.²⁸⁴

Prostředek, který používali Francouzi pro udržení své moci, byla manipulace minorit a využívání jejich vzájemných třenic, což obvykle vedlo k novým formám mezietnického a mezináboženského napětí. Židé byli např. obviňováni z náklonnosti vůči kolonialistům.²⁸⁵ Toto tvrzení však není daleko od pravdy, alespoň z pohledu některých židovských skupin, jak uvidíme dále. Existovalo zde napětí mezi Židy a muslimy, Araby a Berbery, Evropany, v největším množství z Francie vůči domácímu obyvatelstvu, ale také mezi Židy s občanstvím některého evropského státu, tzv. *protégés*²⁸⁶ a místními Židy. V rámci arabské politiky zde bylo také několik směrů jako různě radikální nacionalisté, komunisté apod.

Židé v období koloniální Francie

Na rozdíl od alžírských Židů, kteří se ve společenském žebříčku posunuli výše z pozice *dhimmi* a dekretem Cremieuxovým z roku 1870 získali francouzské občanství,²⁸⁷ maroťtí Židé přes své značné snahy zůstali oficiálně pod jurisdikcí sultána. Francie se totiž obávala reakce muslimského obyvatelstva, která po zkušenostech z Alžíru mohla být i velmi násilná a vyvolat tak ještě silnější reakce vůči francouzské přítomnosti. Francouzská administrativa se oficiálně zaštiťovala Madridskou dohodou z roku 1880, která stanovila princip věčné loajality Židů k sultánovi.²⁸⁸ Další okolností byly antisemitské nálady evropských obyvatel.

Nepodařilo se ani prosadit uznání *dahiru* z roku 1864 prohlašující rovnost Židů se všemi osobami, který vyjednal Sir Moses Montefiore.²⁸⁹ Tato skutečnost se ukázala výhodnou při vydání antisemitských zákonů ve Vichy. Maroťtí Židé během 2. světové války nebyli deportováni, neboť nad nimi držel ochrannou ruku sultán.²⁹⁰

²⁸³ ORT 1968, s. 59.

²⁸⁴ JOHNSON, 1991, s. 161.

²⁸⁵ SCHROETER 2003, s. 113.

²⁸⁶ fr. protégé, (pl. protégés) „ti, kteří jsou ochraňováni“.

²⁸⁷ Blíže LASKIER, Michael M. The Evolution of Zionist Activity in the Jewish Communities of Morocco, Tunisia and Algeria: 1897-1947. In *Studies in Zionism*, 1983, Vol. 4 No. 8, s. 205-236.

²⁸⁸ ABITBOL, Michel: *The Jews of North Africa during the Second World War*. Detroit, Michigan : Wayne State University Press, 1989, s. 9.

²⁸⁹ O marockých politických aktivitách více HIRSCHBERG 1981, s. 306-313.

²⁹⁰ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

Příchodem Francouzů se drasticky mění společenská i ekonomická situace židovských komunit. Jejich tradiční obživou byl obchod a řemesla. Toto místo následně zaujali nově příchozí evropští obchodníci, koloni, výrobci i bankéři. Jako řemeslníci neměli místní Židé šanci konkurovat záplavě evropského importovaného zboží, které bylo vyráběno sériově a jehož cena tak byla výrazně nižší. Až na bohaté a vlivné židovské rodiny na to doplatila většina židovské populace.²⁹¹ Významným důsledkem tak byl zánik drobných řemesel a chudoba, která postihla většinu marockých Židů. Se zánikem možnosti obživy v tradičních rurálních oblastech se začínají stěhovat do velkých měst, kde bydleli v *mellah* a trpěli sociálními a zdravotními problémy.²⁹² Zřízení protektorátu bylo navíc poznamenáno pogromem ve Fezu, který si vyžádal stovku obětí.²⁹³ Takové útoky nebyly v historii Maroka časté, o to více však dolehly na psychiku židovských obyvatel.

V Maroku vznikla nová privilegovaná třída Židů, tzv. *protégés*, kteří byli pod ochranou evropských zemí a tím se jim podařilo uniknout z jurisdikce *machzanu*. Mnoho z nich si udrželo velmi blízké vztahy se sultánem jako např. členové rodiny Corcos, kteří pracovali jako konzulární reprezentanti cizích zemí.²⁹⁴ Byla to nová židovská elita, které se tak podařilo uniknout placení daně *džizja* a dalším restrikcím, které vyplývaly ze statutu *dhimmí*. Do této doby byli Židé tradičně ochraňováni sultánem, pro kterého vykonávali řadu prestižních záležitostí. Fakt, že tato židovská elita byla vyňata ze sultánovy jurisdikce, silně narušil tradiční uspořádání a sociální vztahy mezi Židy a muslimy a již zaběhlý systém ochrany.²⁹⁵

Příchod Francouzů zasáhl i do vnitřních záležitostí a organizace židovských komunit. Generál Lyauteney zavedl určité reformy, které mohly vypadat jako vyrovnání právního postavení Židů vůči muslimům. Realita však byla jiná. Pravomoce rabínských soudů byly omezeny a v záležitostech občanských, obchodních a dalších se Židé museli obracet na muslimské soudy. Těm zůstaly v jurisdikci pouze záležitosti týkající se uzavírání sňatků, rozvodů a dědictví. Protože se Židé nijak nepodíleli na vyšší administrativě *machzanu*, např. nemohli být jmenováni soudci, představenými měst nebo venkovskými či kmenovými vůdci, zůstali na okraji politických struktur. Maročtí Židé byli právně a politicky asimilováni s muslimskou populací a židovským obcím naprosto chyběla svoboda v rozhodování, neboť

²⁹¹ Blíže: ABITBOL 1989, s. 7.

²⁹² Tento trend stěhování však začal již na konci 18. stol. a pokračoval v celém 19. stol. Na počátku 19. stol. vyvrcholila xenofobie vůči Evropanům, kterým byl, až na určitá pobřežní města, vstup do Maroka zakázán. K zastavení importu však nedošlo. Situace akcelerovala právě v období francouzského koloniálního režimu.

²⁹³ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Morocco.

²⁹⁴ SCHROETER 2003, s. 108.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 113-116.

to byla francouzská administrativa, která dosazovala představitele do židovských organizací. Byla to drastická změna v samosprávě a jurisdikci.

Pravdou je, že omezení statutu *dhimmi* vyňalo Židy z různých nerovností vyplývajících z muslimského práva. Francouzské právo také eliminovalo rozdíl v otázce residentní a v otázce vlastnění půdy. Židé již nebyli nuceni sídlit v *mellah*, ale většina se jich tam přesto zdržovala. Je paradoxem, že největší *mellah* v marocké historii se rozvinula právě v koloniálním období, kdy chudí Židé z celé země migrovali do Casablancy.²⁹⁶ Byl zachován starý systém separace v rámci rabínských soudů, židovských škol, různých výborů, oddělené nemocniční pokoje apod.²⁹⁷

Obrovskou změnou pro tradiční marocké židovstvo bylo působení škol *Alliance Israélite Universelle* (AIU). Ty sehrály důležitou roli v modernizaci židovské marocké společnosti, neboť přinesly model moderního francouzsko-židovského vzdělávání, který byl převážně sekulární. První školy byly založeny v roce 1860 v Tetuánu a Tangeru a koncem 19. stol. působily ve většině velkých komunit. AIU vychovávala nové osobnosti, které se angažovaly v kulturních a sociálních aktivitách a „jejich objevení se na scéně bylo velmi důležité a ovlivnilo starou sociální strukturu.“²⁹⁸ Tyto školy osvícení přinášely mezi židovské komunity po celé zemi nový typ vzdělávání, zaměřený prakticky, ne pouze nábožensky a především upevňovaly francouzský jazyk a kulturu. Absolventi těchto škol se stali novou marockou elitou, která našla uplatnění v evropských obchodních společnostech a bankách a navíc očekávali, že jim Francie zaručí větší bezpečnost, ale také rozšíří občanská práva židovských komunit. Také výše zmíněná nová židovská elita se snažila o rozšíření občanských práv.²⁹⁹

Později se AIU mimo svoji vzdělávací činnost snažila v bouřlivém období po založení Státu Izrael diplomaticky intervenovat ve prospěch pozice Židů v marocké společnosti a prosadit uznání *dahiru* z roku 1864. René Cassin, president AIU viděl přímou souvislost mezi nejasným statutem a ekonomickou tísň v *mellah*. Jevilo se mu, že život Židů v Maroku je stále určován *dhimhou*, což definoval jako „nepřípustné“.³⁰⁰

²⁹⁶ Kolem r. 1952 v této *mellah* Casablancy žilo 75 000 Židů, což bylo 10% z celkového počtu marockých Židů. Do této doby byla nepočtenější *mellah* v Marakéši, která byla migračním centrem Židů z Jižního a Vysokého Atlasu. Ještě v roce 1931 než byla vystřídána Casablancou, zahrnovala 25,2% marockého urbánního židovstva. BENSIMON-DONATH, Doris. *Evolution du judaïsme marocain sous le protectorat français, 1912-1956*. Paris : Mouton, 1968, s. 36.

²⁹⁷ SCHROETER 2003, s. 116.

²⁹⁸ DESHEN 1989, s. 7.

²⁹⁹ Blíže TSUR, Yaron. L'AIU et le judaïsme marocain en 1949: l'émergence d'une nouvelle démarche politique. In *Archives Juives*, 2001, Vol. 34, No. 1, p. 54-73.

³⁰⁰ Tamtéž. s. 65.

Arabský nacionalismus a vichystická politika během 2. světové války

Směřování marocké židovské komunity v koloniálním období bylo určováno třemi charakteristikami. Prvním je identifikace s francouzským národem, neboť příznivci AIU či mladí Židé, kteří získali ve Francii vzdělání, nahlíželi na ni jako na zemi, která přinesla svobodu a věřili ve věčnou francouzskou přítomnost v severní Africe. Druhým byla podpora sionismu, která však, jak uvidíme dále, byla dlouho chápána ekonomicky a maročtí Židé se nijak o *aliju* nesnažili. Posledním byla lojalita šarifánské dynastie, která tradičně držela ochrannou ruku nad Židy a jejímž zájmem bylo také nenarušovat vztahy s Židy.³⁰¹

Tyto charakteristiky stály v přímém rozporu s cítěním marockého obyvatelstva a přispěly tak k agresi arabských nacionalistů. Ve společnosti se začala prosazovat např. sekce francouzské *Parti Populaire Français*, která byla fašistickou politickou stranou a další antisemitské organizace.

Zprávy o probíhajícím židovsko-arabském konfliktu v Palestině, pan-islámská propaganda a marocké nacionální probuzení, to vše posilovalo anti-židovské pocity. Ke zhoršení přispěl i *Všeobecný islámský kongres* konaný v r. 1931 v Jeruzalémě, což dokázaly série incidentů v Casablance, Rabatu, El-Ksaru a Tangeru a jejich ozvěny byly zesíleny místním nacionalistickým tiskem. Tato propaganda měla vliv na masy a postupně dosáhla až na úroveň muslimské administrativy. Mnoho muslimů naslouchalo nacionalistům, kteří obviňovali Židy, že finančně podporují boj v Palestině proti muslimům a omezovali s nimi obchod. Někteří dokonce odmítali servis židovských holičů. V roce 1935 paša Casablancy zakázal Židům, aby se usídlovali v nové medině a v roce 1937 se paša Marrákeše snažil o to, aby Židé nemohli najímat muslimy na domácí práce.³⁰² Výzvy Velkého Muftího z Jeruzaléma proti židovské kolonizaci Palestiny a vytvoření *Ligy arabských států* (Arab League) přispělo k zesílení antisemitismu v zemi. Došlo k incidentům mezi Židy a Araby v Casablance (1932), v Rabatu a Casablance (1933), v Rabatu a Miknás (1937) a opět v Miknás v roce 1939.³⁰³

Ke zhoršení vztahů ve společnosti mezi muslimy a Židy přispěla také německo-italská propaganda spojená s nástupem Německa k moci. Během 2. sv. války neměla židovská populace severní Afriky přímou zkušenost s nacistickým Německem kromě půlroční přítomnosti německé armády v Tunisku. To se nedá srovnat s peklem, kterým prošli evropští Židé. Německá propaganda nebyla zcela jistě zanedbatelná. Mnoho marockých nacionalistů

³⁰¹ Blíže SCHROETER 2003.

³⁰² ABITBOL 1989, s. 36-37.

³⁰³ BENSIMON-DONATH 1968, s. 108.

se aktivně podílelo na úspěchu německé agitace, která byla postavena na anti-koloniální a antižidovské rétorice. Hlavní představitel islámské komunity v Berlíně byl marockého původu a podporoval vůdce marockých nacionalistických hnutí. V předvečer války Němci dokonce zintenzivnili úsilí a vysílali zprávy i v arabském a berberském jazyce mimo jiné i do Maroka.³⁰⁴ Německé lodě využívaly spřátelené španělské přístavy a šířily tisíce letáků vyzývajících k pogromům.³⁰⁵

Maročtí Židé pod vichystickými zákony

Dahirem z 31. října 1940 byla v Maroku oficiálně představena protizidovská legislativa z Vichy. Avšak už měsíce před okupací Francie Německem maročtí Židé vyjadřovali solidaritu s Francií. Zakládali finanční fondy a mladí Židé se dobrovolně zapisovali do francouzské armády. Protektorátní administrativa v Maroku sice vyjádřila určitý vděk, ale tito mladí Židé nebyli do armády fakticky přijati. Někteří z nich se proto z nedostatku trpělivosti zapsali do Cizinecké legie.

Na marockém území pod Francouzským protektorátem byla zavedena diskriminační nařízení, která stanovovala mj. numerus clausus pro židovské lékaře, advokáty (2% z celkového počtu) a zákaz vykonávat povolání v žurnalistice, bankovníctví, výuky ve vládních školách, nesměli zastávat ředitelské, vedoucí posty apod. Dále byla Židům zakázána některá další zaměstnání včetně půjčování peněz a obchodu s nemovitostmi. Povolovala však řemeslnictví a velkoobchod. Všichni Židé se museli registrovat, poskytnout informace o své osobě, předcích, zaměstnání a odvdát soupis majetku. Až na výjimky museli bydlet v *mellah*. V oblasti vzdělávání došlo k omezení počtu židovských studentů přijímaných na protektorátní marocké instituce základního a středního vzdělávání vyššího (na 10% z celkového počtu studentů a vyššího (na 3% z celkového počtu studentů). Místní náboženské školy však stále fungovaly, ale zodpovědnost na sekulární vzdělávání Židů dopadla na AIU instituce kvůli výše zmíněným restrikcím. V letech 1940-41 navštěvovalo 15 000 mladých Židů školy AIU, ale pouze 1000 studovalo na protektorátních marockých školách.³⁰⁶

Dalšími restrikcemi, které na rozdíl od Evropanů zasáhly muslimy i Židy, bylo znevýhodnění v oblasti distribuce potravin a dalších konzumních produktů.

Na základě *dahiru* z 2. ledna 1940 byly vybudovány internační a pracovní tábory, kam byli někteří Židé umístováni. Tyto tábory nebyly určovány pro všechny Židy jako tomu bylo

³⁰⁴ ABITBOL 1989, s. 11-12.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 37-38.

³⁰⁶ Ve Španělské zóně a Tangeru měli určité obavy, ale nebyli omezováni spoustou diskriminačních nařízeních ve vládních zaměstnáních a nebyli omezováni v počtu studentů zapsaných ve veřejných školách. Blíže LASKIER 1983, s. 212.

v Evropě, ale sloužily ke shromažďování osob, které byly nebezpečné pro národní obranu nebo ohrožovaly bezpečnost v zemi. Tábory byly určeny také pro komunisty, anti-francouzské elementy mezi muslimy cizince, zvláště zahraniční Židy, kteří hledali v Maroku útočiště.

Židé ve španělské zóně a Tangeru byli v lepší situaci, neboť nepodléhali tak velkým restrikcím vichystického režimu.

Konec války a vyhlášení nezávislosti Maroka

Vylodění amerických vojsk 8. listopadu 1942 přineslo svobodu od režimu definovaným ve Vichy, ale pozice Židů zůstala i nadále nejistá. Američané nevstupovali do vnitřních francouzských záležitostí a sympatizanti Vichy režimu tak nadále dominovali administrativě. Došlo také k protižidovským útokům v Casablance, Rabatu, Salé a jiných místech.³⁰⁷

Do čela marockého národně osvobozenického hnutí se postupně dostala nacionalistická strana *Istiklál*, „Nezávislost“, vytvořená v r. 1943. Její zásadní představou byl „*nezávislý stát typu konstituční monarchie v čele s dosavadním panovnickým rodem*“.³⁰⁸ Oporou marockého národně osvobozenického hnutí se po válce stal marocký sultán, politická i náboženská hlava celé země. Ochrana Židů sultánem ve válečném vichystickém režimu mu vynesla velmi dobrou reputaci mezi americkou židovskou komunitou a tak byly položeny výborné vztahy s mezinárodním židovstvem.

V roce 1947 navštívil marocký sultán Tanger, kde pronesl velice závažný projev, v němž se otevřeně přihlásil k Arabské lize, která se měla stát významnou oporou všech arabských zemí v boji za jejich nezávislost. Francouzská administrativa samozřejmě viděla v těchto tendencích tu nejhorší hrozbu a přikročila časem i k velmi tvrdému postupu vůči sultánovi. V roce 1953 dokonce dochází ke spiknutí s cílem sesazení sultána Muhammada V. Následuje jeho odvezení na Madagaskar, „*neboť i na Korsice se (Francii – pozn. autorky) jí zdál nebezpečný.*“³⁰⁹ V době nuceného exilu sultána došlo k zesílení nacionalismu a Židé se stávali oběťmi útoků. Masakr sedmi Židů v roce 1954 ve městě Petit-Jean jenom zvýšil zájem o *aliju* do Izraele.

Nový sultán, i když byl maximálně vstřícný vůči Francii, nebyl schopný eliminovat vliv a aktivity národně osvobozenických hnutí, které dohromady spojilo pronásledování a

³⁰⁷ LASKIER, Michael M. *North African Jewry in the Twentieth Century : the Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*. New York : New York University Press, 1994, s. 60-72; BENSIMON-DONATH 1968, s. 108; PENNELL 2000, s. 261.

³⁰⁸ PENNELL 2000, s. 262.

³⁰⁹ ORT 1968, s. 194.

restrikce. Teroristické akce nabyly obrovských rozměrů, v oblasti Rífu šlo prakticky o povstání a navíc se z Káhiry ozývala slova al-Fásího, vůdce *Istiklálu*, k zahájení „svaté války“.³¹⁰ Taktéž vrcholil berberský nacionalismus. Nakonec se Berbeři vzdali svých kmenových rozkolů a jednotně vystoupili v odboji.³¹¹ Z hlediska berberského nacionalismu a odboje hrály důležitou roli čtyři socio-politické aspekty: bratrské hnutí založené na *marabutismu*, tedy na výsadním postavení jedince, kterému jsou přisuzovány určité charakteristiky, existence území zvaného *bilád al-sibá*, odpor vůči francouzskému vojenskému pronikání do Maroka a Osvobozenecká armáda, jejíž členové byli převážně berberského původu.³¹²

Tato a další fakta přiměla francouzskou vládu hledat jiná řešení a postupně došlo k uznání Muhammada V. marockým sultánem. Ten dne 16.11.1955 přiletěl na rabatské letiště a vyzval k radosti nad „*příchodem období svobody a nezávislosti*.“³¹³ Následně v prosinci 1955 byla ustanovena první marocká vláda a 2. března 1956 byla vyhlášena nezávislost. Postupně došlo ke zrušení smluv, na jejichž základě Francie společně se Španělskem ovládala více než 40 let marocké území a veškeré dění v zemi. Dne 15. srpna 1957 se Muhammad V. prohlašuje králem.

Ani král ani členové vedení *Istiklálu*, hlavní politické strany, nebyli protižidovští. Ve vládě byl židovský ministr, Léon Benzaquen, spravující Ministerstvo pošt, telegrafů a telefonů. Také několik mladých Židů s univerzitním vzděláním mělo důležité posty v administrativě první vlády. Židé zaujímali také strategické pozice. Ředitel Národního zavražovacího úřadu byl Žid, stejně tak rektor vědecké fakulty v Rabatu, Salamon Azoulay byl členem poradního sboru Nejvyššího soudu a další Žid byl jeho soudcem. Mnoho Židů jako David Amar, vedoucí *Conseil de Communautés Juives du Maroc* (Rada židovských obcí v Maroku), bylo velmi blízko králi.³¹⁴

Přesto, že se elita realizovala a ztotožnila se s cíli královské administrativy, mnoho dalších Židů se v tichosti připravovalo odejít. Vláda se snažila zabránit jejich odchodu, neboť by ztratila lidi, kteří byli ekonomicky potřební k dalšímu rozvoji státu a navíc by podpořili izraelskou armádu. Navíc marocké židovstvo, ať již modernisté či tradicionalisté, dávalo

³¹⁰ Tamtéž, s. 206.

³¹¹ Blíže k berberskému odporu DUCLOS, Louis Jean. The Berbers and the Rise of Moroccan Nationalism. 217-229. In *Arabs and Berbers*. Ed. Ernest Gellner and Charles Micaud, 1973, s. 217-229.

³¹² DUCLOS 1973, s. 217.

³¹³ ORT 1968, s. 207.

³¹⁴ PENNELL 2000, s. 310.

přednost koloniální přítomnosti, neboť situace po vyhlášení nezávislosti v roce 1956 nepřinášela jasný, bezpečný osud.

Poté, co se Maroko připojilo k Arabské Lize v roce 1958, stala se migrace ještě složitější a izraelský Mosad začal organizovat tajnou emigraci marockých Židů do Izraele.³¹⁵

Na rozdíl od elity mnoho Židů žilo v naprosto nedostatečných až nedůstojných podmínkách. V roce 1953 v Maroku pracovalo jako zaměstnanci či námezdní pracovníci 50,5% židovských obyvatel. Přesně 49,2% mužů a 55,4% žen. Málo z nich, 13,8% bylo majiteli a zbytek činili nezávislí pracovníci a učedníci. Zastávali např. místa v nižší administrativě, či pracovali jako mechanici, elektrikáři, obuvníci, truhláři apod. Dle údajů Centrální statistické služby v Šarifiánském Maroku byli mezi židovskými obyvateli např. dva architekti, patnáct doktorů, čtyřicet osm zubařů, z toho jedenáct žen, více než tři stovky lékárníků, mezi kterými bylo třináct žen.³¹⁶

Omezení židovské samosprávy, které přineslo koloniální zřízení, však nezpůsobilo sekularizaci marocké společnosti. Naopak, následkem byl růst neformální role náboženské kultury, zvláště vzrostlo uctívání *cadiků* a poutě na hroby významných rabínů, a to paradoxně díky zlepšení silnic a zvýšení bezpečnosti na venkově.³¹⁷ Byla to „náboženská kultura, která definovala marocký židovský nacionalismus v období po nezávislosti.“³¹⁸

3.2 Alija – vyvrcholení marockého sionismu

Pronikání sionistického hnutí do severoafrických zemí bylo postupné a výsledek se projevil až ve čtyřicátých a padesátých letech 20. stol. K jeho šíření napomohl negativní přístup koloniálních autorit k zajištění francouzského občanství marockým Židům a další vzrůstající společenská a ekonomická omezení pod koloniální vládou.³¹⁹ Tradiční židovský vztah k Erec Jisra'el, mesianistická víra ve znovuoživení židovské nezávislosti a vykoupení židovského národa z útlu exilu byly stále součástí duchovního života většiny marockých Židů v první polovině dvacátého století.³²⁰

³¹⁵ Tamtéž, s. 310-311.

³¹⁶ BENSIMON-DONATH 1968, s. 43-47.

³¹⁷ BEN-AMI, Issachar. *Saint Veneration Among the Jews in Morocco*. Detroit, Michigan : Wayne State University Press, 1998, s. 125-128.

³¹⁸ SCHROETER 2003, s. 118.

³¹⁹ LASKIER 1983, s. 205.

³²⁰ YEHUDA, Zvi A. The Place of Aliyah in Moroccan Jewry's Conception of Zionism. In *Studies in Zionism*, 1985, Vol. 6, No. 2, s. 199.

První sionistická buňka byla založena v roce 1900 ruským lékařem Ja'akovem Barliawským v Tetuanu pod názvem *Šivat-Zion*³²¹ a během dalších dvaceti let se v Maroku rozšířila podobná hnutí. Prvními sympatizanty se stali sekulárně vzdělaní Židé včetně některých marockých rabinů, zvláště z Fezu. Nicméně se jednalo o relativně malý počet. Většinou byli absolventy *Alliance Israélite Universelle* (AIU), moderních francouzsko-židovských škol, kteří vyvinuli pouta s evropským sionismem.³²²

Zakladatelé marockých sionistických společností prvního období, kteří pocházeli ze společenských elit, nemohli akceptovat sionismus tak, jak byl formulován Theodorem Herzlem.

Sionismus v Maroku byl před rokem 1923 integrován s tradičním náboženským myšlením. Jejich pohled byl jednoznačně veden náboženským mesianistickým směrem, kde sionismus byl „*plněním Bohem seslané mise*“³²³ a jako takový nemohl být tázán a kritizován. Toto vedlo první marocké sionisty a jejich vedení k neomezené víře ve *Světovou židovskou organizaci* (World Zionist Organisation, WZO) až do takové míry, že se prakticky nezajímali o své zastoupení v této vlivné instituci.³²⁴ Sionističtí myslitelé v Maroku si v polovině dvacátých let vytvořili koncepci, která ignorovala nebo snižovala národně-politické aspekty sionismu a zdůrazňovali jeho filantropicko-emancipační podstatu. K diskusi sloužila platforma *L'Avenir Illustré*, noviny, které šířily sionistickou myšlenku.³²⁵ Diskuze zde vedené ovlivnily nové chápání sionismu v Maroku ne jako národního hnutí, ale jako řešení problému perzekuovaných Židů z Evropy. Svůj úkol tak maroční sionisté viděli spíše ve finanční podpoře Palestiny a ne v sionistické povinnosti *aliji* a aktivním budování národní domoviny. Noviny *L'Union Marocaine* založené v roce 1932 skupinou marocké židovské inteligence dokonce varovaly před nebezpečím sionismu. Zašli až tak daleko, že profrancouzští Židé vymazali verše z pesachové Hagady „*Nyní jsme zde, příští rok budeme v Jeruzalémě; tento rok jsme otroky, příští rok budeme svobodnými lidmi.*“³²⁶ Rabin Maurice Eisenbath z Alžiru odmítl Erec Jisra'el, který by byl založen na ideologických a pragmatických základech. Poznamenal: „*Jaký stát by to byl, pokud by v něm byli shromážděni Židé, kteří upustili od dodržování judaismu? Ačkoliv jejich domov bude na Sionu, přestanou být syny Sionu*“³²⁷.

³²¹ Druhá sionistická buňka byla *Ša'are Zion* v Mogadoru a třetí *Ahavat-Zion* v Safi. V r. 1908 byla ve Fezu založena *Hibbat-Zion Society*. LASKIER 1983, s. 207.

³²² LASKIER 1983, s. 208.

³²³ YEHUDA 1985, s. 200.

³²⁴ Tamtéž, s. 200.

³²⁵ Noviny založil v roce 1926 Jonathan Thursz s malou sionistickou skupinou z Casablancy.

³²⁶ „Now we are here, next year we shall be in Eretz-Yisrael; this year we are slaves, next year – we shall be free men.“ YEHUDA 1985, s. 205.

³²⁷ „What kind of state would it be, if in it were gathered Jews who ceased to observe their Judaism? Thought their kingdom will be in Zion, they will have ceased to be sons of Zion.“ YEHUDA, 1985, s. 206.

Nicméně bylo obtížné udržet sionistické hnutí v rovině abstraktní ideologie v komunitě, která se dívala na *aliju* jako na prostředek řešení svých problémů. Kolem roku 1930 byla otevřena v Miknás první kancelář, která měla na starosti žádosti o *aliju*. Zájem byl však malý, neboť francouzská administrativa nepovolila žádnou intenzivnější kampaň a navíc Britská mandátní správa omezila imigraci do Palestiny. Dalším důvodem byla i neúspěšná absorpce imigrantů z muslimských zemí včetně Maroka na počátku dvacátých let. To vedlo *Světovou sionistickou organizaci* k omezení organizované *aliji* z těchto zemí na minimum.³²⁸

Sionisté v tomto období napadali AIU za to, že obětují židovské cíle ve prospěch francouzských národních zájmů kvůli tomu, aby AIU zůstala provozuschopná. Vedení AIU totiž potřebovalo od Francouzů finanční zdroje a politickou podporu k udržení vzdělávacích a dalších institucí. AIU argumentovala, že sionisté musí dostat souhlas ke svým programům od francouzské vlády.³²⁹ Tato organizace usilovala o transformaci a zrovnoprávnění Židů na domácí půdě a snažili se o to, aby obdrželi legislativní, politické a sociální reformy. Sionisté volali po fyzickém vykořenění Židů z diaspory a jejich přesunutí do národní domoviny. Stoupenci AIU nebyli ozbrojeni a považovali sionistické tendence za fázi, která přejde. AIU tvořila hlavní opozici vůči sionismu uvnitř židovských komunit a tato opozice či přinejmenším netečnost vůči sionistickým cílům, přesáhla i pozici protektorátních funkcionářů ve francouzském a španělském Maroku.³³⁰

Vypuknutí války, německá okupace Francie a vznik kolaborantské vlády ve Vichy poničilo důvěryhodnost AIU jako nositele evropské emancipace.³³¹ Sionismus byl během války ve slepé uličce, neboť maročtí nacionalisté se identifikovali s arabskými politickými vůdci v Palestině v boji proti židovské kolonizaci a britským mandátním úřadům. Svou solidaritu vyjadřovali ve veřejných manifestacích, kde volali po smrti okupantů Palestiny, což omezovalo šíření členství v sionistických společnostech. Nacistická hrozba, politický vývoj ve Francii, situace v Palestině, to vše přispělo k oslabení pocitu bezpečnosti Židů a pro marockou židovskou komunitu se sionismus postupně stal možností řešení problémů Židů nejen v Evropě, ale i v dalších zemích diaspory. Laskier se přiklání k názoru, že tato změna nebyla způsobena „*ideologickým zápasem, ale tradičním vztahem marockých Židů k Erec Jisra'el*“, který zesílil i díky politickým, ekonomickým a sociálním změnám, které ovlivnily marocké židovstvo v prvních 40 letech minulého století.³³²

³²⁸ YEHUDA 1985, s. 201-202.

³²⁹ LASKIER 1983, s. 209.

³³⁰ Tamtéž, s. 211.

³³¹ Tamtéž, s. 213.

³³² Tamtéž, s. 209.

Po válce došlo k přehodnocení celé situace pod vlivem několika faktů. Prvním z nich je vytvoření pout s americkým židovstvem a jeho organizacemi. Za druhé válečná zkušenost pod Vichy a holokaust, který přispěl k identifikaci marockého židovstva s utrpením Židů z Evropy. Za třetí reorganizace sionistické aktivity, včetně obnovení sionistických asociací, federace a zakládání hebrejských kulturních center, převážně v Casablance. Za čtvrté brzký průnik *Židovské agentury* (Jewish Agency) v roce 1944 do komunit skrze delegáty, i když v té době ještě neoficiálně. Za páté radikalizace marockého nacionálního hnutí.³³³ Taktéž AIU přehodnotila po válce svůj dosavadní postoj a stalo se otevřenějším k sionismu. Po roce 1947 se *alija* stala vážnou možností.

Zrušení zákonů z Vichy přineslo po spojenecké invazi normalizaci židovského komunálního života a otevřelo dveře pro intenzivní sionistickou aktivitu včetně práce *Židovské agentury*, ačkoliv její vedení ještě neorganizovalo Židy pro masovou *aliju*. Emigrace v letech 1947-49 byla ilegální a ti, kterým se podařilo opustit Maroko přes Alžír nebo po moři, byli vráceni zpět. Až na počátku padesátých let *Židovská agentura* rozšířila svoji činnost do *bilád al-sibá*, marockého venkova, kde se „významný zásobník socioekonomicky ponižených Židů hledající alternativy ke své ekonomické stagnaci, zaregistroval k *alije*.“³³⁴ V roce 1948, tři týdny po založení Státu Izrael, kdy mladý stát čelil útokům svých arabských sousedů, došlo ke krvavým protizidovským incidentům. Čtyři Židé a muslim, který se je pokusil chránit, byli zabití v Udždě. K většímu útoku došlo v Jerradě, kde bylo zavražděno 36 Židů. Mezi nimi byl i rabín komunity Moše Cohen. V období 1949-56 Francouzi dovolili *Židovské agentuře* organizovat sociální, kulturní a emigrační aktivity, ale pod příslibem, že budou obezřetné, nenápadné a nevyprovokují ani obyvatelstvo, sultána či nacionalisty.³³⁵

Masivní vlny emigrace začaly po srpnu 1954, následující protifrancouzské bouře organizované nacionalisty, v kterých byli Židé zraněni a zabití. V tomto roce bylo zabito ve městě Sidi Qassem šest židovských obchodníků z Miknás. Důvodem byl požadavek *Marockého nacionálního hnutí* (Nationalist Moroccan Movement) uzavírat obchody během pátku. Židé jim však nevyhověli, neboť francouzské úřady trvaly na opaku. Nejdříve je dav lynčoval, umučil k smrti a poté spálil jejich těla. Tato otřesná skutečnost zesílila přání marockých Židů opustit zemi.

³³³ Tamtéž, s. 212-213.

³³⁴ Tamtéž, s. 213.

³³⁵ Tamtéž, s. 119-138.

Vyhlášení nezávislosti Maroka v roce 1956 nepřineslo kýženou úlevu židovským obcím, neboť stále nebylo jasné, zda bude Maroko politicky směřovat k demokratickému Západu, konkrétně k Francii, její kultuře, jazyku a hodnotám, nebo zda se připojí k alianci se zeměmi Blízkého východu, jejichž politika byla určována pan-arabskou politikou zahrnující negativní postoj k Židům. Stejně tak nebyla jasná budoucnost právního postavení Židů.³³⁶

Vstupem Maroka do *Ligy arabských států* dne 1. října 1958 byly pohřbeny veškeré naděje, že by Židé mohli dosáhnout statutu podobného v sekulárních demokratických zemích západní Evropy. Maroko zahájilo své směřování k procesu marokanizace a arabizace. Maročtí Židé tak měli jedinou volbu – *aliju*.

Výsledkem byla emigrace více než 250 000 marockých Židů. Většina z nich se rozhodla emigrovat do Izraele a nepoměrně menší množství do Francie, Spojených států amerických, Kanady, Velké Británie a dalších zemí.

Izrael přivítal v letech 1948-51 pouhých 28 263 marockých *olim*. Další dvě období, kdy byl zaznamenán velký příliv těchto imigrantů bylo v letech 1952-60, kdy přibylo do Izraele 95 945 marockých Židů a v druhém období 1961-71, 130 507.³³⁷

Je nutné zdůraznit, že velké množství marockých *olim* pocházelo ze sociálně handicapovaných vrstev. Spousta z nich trpěla *trychofícií a trachomem*, nemocemi značně rozšířenými v populaci severní Afriky.³³⁸ Svědectvím o podmínkách a situaci marockých Židů je např. zpráva Efrajima Friedmana, sionistického delegáta v Maroku, kterou zaslal vedení *jišuvu* kolem roku 1948. Cílem zprávy bylo upoutat pozornost jeho vedení ke katastrofické situaci marockých Židů a přesvědčit je o nutnosti *aliji*.³³⁹ Popisuje právní problémy, ztrátu osobní bezpečnosti vyplývající z napětí mezi Židy a Araby po založení Státu Izrael, zaujetí místních Židů sionismem a katastrofické podmínky v ekonomické oblasti, vzdělání a zdraví. Zároveň zdůrazňuje nedočkavost, s jakou lidé opouštějí své domovy, práci,

³³⁶ BIN-NUN, Yigal. Psychosis or an Ability to Forsee the Future? The Contribution of World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1955-1961). In *Revue Européenne des Études Hébraïques*. Vincennes Saint-Denis : Université de Paris VIII, Institut Européen d'Études Hébraïques : 2004, No. 10, s. 9-10.

³³⁷ [Immigrants, by Period of Immigration, Country of Birth and Last Country of Residence](http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/shnatone_new.htm?CYear=2009&Vol=60&CSubject=4). [online] [cit. dle 16.4.2008] Dostupné na internetu:

http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/shnatone_new.htm?CYear=2009&Vol=60&CSubject=4

³³⁸ TSUR, Yaron. Carnival fears: Moroccan immigrants and the ethnic problem in the young State of Israel. In *Journal of Israeli History*, 1997, Vol. 18, No. 1. s. 80-81.

³³⁹ Tamtéž, s. 76-77.

celý svůj marocký život a jsou připraveni na rychlou emigraci. Popisuje ty, kteří došli k moři, které viděli poprvé v životě, a běželi naproti k „*lodi vykoupení*“.³⁴⁰

Friedman si velice prozřetelně uvědomoval rozdíl mezi životním standardem, kulturou, jazykem i myšlením Židů v Maroku a evropských Židů v Palestině. Dokázal si představit, že tyto odlišnosti posílí negativní stereotypy o Sefardech. Nicméně i přesto přesvědčoval vedení *jišuvu* o tom, že má za jejich budoucnost zodpovědnost, protože jeden z jejich sionistických cílů, tedy založení Státu Izrael, narušil také vztahy mezi muslimy a Židy v severní Africe.

3.3 Integrace marockých Židů v Izraeli

3.3.1 Jišuv – židovské osídlení před rokem 1948

„*Shromáždím dům izraelský z národů, mezi kterými jsou rozptýleni, a budu mezi nimi posvěcen před očima pronárodů. Budou bydlet ve své zemi, kterou jsem dal Jákobovi, svému služebníku. Budou v ní bydlet bezpečně, postaví si domy, vysadí vinice, bezpečně budou bydlet, až vykonám soudy nade všemi sousedy kolem, kteří jimi pohrdají. I poznají, že já jsem Hospodin, jejich Bůh.*“ (Ez 28,25-26).

V období před začátkem aškenázské sionistické imigrace tvořili Sefardé většinu židovských obyvatel v *Erec Jisra'el*. Následkem příchodu evropských imigrantů mezi lety 1881-1948 se proměnila struktura *jišuvu*, židovského osídlení před založením Státu Izrael a počet Aškenázů zcela změnil jeho složení. V roce 1948 tvořili Židé evropského původu 75% izraelského obyvatelstva, zatímco počet Sefardů se snížil na pouhých 25% obyvatel.³⁴¹

Na území Palestiny žil do roku 1948 jen malý počet Židů pocházejících z Maroka a dalších států severní Afriky. V porovnání s půl milionem Židů žijících v roce 1948 na území severní Afriky je počet 900 osob původem z Maroka, Alžiru a Tunisu³⁴² žijících na území Britské Palestiny pouze malým zlomkem z celkové židovské populace.³⁴³ Nevydělovali se žádným výraznějším způsobem z celkové společnosti a nebyli společensky chápáni jako „maroťtí Židé“. Obyvatelé *jišuvu* severoafrického původu, tzv. *Mograbi*, byli převážně

³⁴⁰ Tamtéž, s. 77.

³⁴¹ GILADI, G. N. *Discord in Zion : Conflict between Ashkenazi & Sephardi Jews in Israel*. London : Scorpion Publishing Ltd., 1990. s. 5.

³⁴² TSUR 1997, s. 73.

³⁴³ EISENSTADT, Samuel N. The Process of Absorption of Immigrants in Israel. In *Between past and future : Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*. Ed. Carl Frankenstein. Jerusalem : Henrietta Szold Foundation, 1953, s. 4.

potomky imigrantů z konce 19. století usídlených v Jeruzalémě. Aškenázskou komunitou byli jednoduše považováni za součást sefardské skupiny *jišuvu*, do které se bez obtíží začlenili. Tento model však mohl trvat pouze v době, kdy imigranti přicházeli do *Erec Jisra'el* v menším počtu. Pokud přišli ve větších skupinách, vytvářeli tzv. *edot* (sg. *eda*, „komunita“). Tato tendence vychází z židovské diaspory, během které si Židé z obcí rozptýlených po celém světě vytvořili svoji vlastní kulturu a historii a tento svůj rozdíl sami vnímali a uvědomovali si odlišnosti ostatních skupin.

Toto je patrné právě na příkladu severoafrických Židů. V období před založením izraelského státu byli málo početní a integrovali se do místní sefardské komunity. Nicméně v okamžiku, kdy jejich počet vzrostl, vydělili se a vytvořili svoji samostatnou *edu*. Žili v rámci své komunity svým zaběhlým způsobem a orientovali se především na vztahy uvnitř své komunity.

Období utváření sionistického *jišuvu*, 19. stol. a první polovina 20. stol., bylo ve znamení dvou ideologií - nacionalismu a kolonialismu. Ty ovlivňovaly všechny národy, včetně židovského. Tyto směry měly rozhodující dopad na vztahy mezi jednotlivými židovskými komunitami v Palestině i dalších oblastech. V Palestině převládající evropský vliv začal zanechávat stopy uvnitř starého *jišuvu* a došlo k poklesu vlivu sefardské komunity a růstu vlivu komunity aškenázské. „V období před nástupem prvních vln sionistické imigrace již zde byly jasné známky nového koloniálního rozdělení na dvě skupiny Židů: evropské a neevropské.“³⁴⁴ Ještě před začátkem sionistického osídlování Palestiny byl image Sefardů v Palestině ovlivněn negativním stereotypem vzhledem k novému koloniálnímu rozdělení a Aškenázové zaujali místo nad Sefardy.³⁴⁵

Po začátku sionistické *aliji* konfrontovalo koloniální uspořádání vliv nacionalismu. Moderní kolonialismus zdůrazňoval rozdíly mezi skupinami žijícími na stejném neevropském území a předpokládal hierarchické uspořádání. Nacionalismus oproti tomu byl založen na jednotnosti národa. Sionistická ideologie, která byla v podstatě nacionalistická, v principu vyžadovala kompletní rovnost všech Židů pocházejících z různých židovských komunit. Konflikt se tudíž vyvinul mezi koloniálními a nacionalistickými vlivy a měl dopad na mezietnické židovské vztahy. Napětí vycházející z těchto dvou faktorů mělo jedinečný vliv na vytváření izraelského národa. Sionismus tak byl jediným národním hnutím na světě, které bylo nuceno vypořádat se s tímto druhem rozporu, protože Židé jako národ sdíleli stejný historický etnický původ nehledě na současnou situaci – pocházeli jak z evropských tak i neevropských komunit.

³⁴⁴ TSUR 1997, s. 74.

³⁴⁵ Tamtéž, s. 75.

Stát Izrael byl založen na základě sionistického hnutí, jehož ideologie vznikala mezi evropskými židovskými intelektuály. Sionismus, který se vytvářel v Evropě na konci 19. stol., byl odpovědí na tamější „židovskou otázku“. V nacionální východní Evropě se Židům nedostávalo občanských práv a v západní Evropě Židé navzdory emancipaci trpěli antisemitismem. Sionismus tedy vzešel jako řešení židovské tísně kopírující tak tehdejší vznikající etnicko-nacionálních hnutí v Evropě. Tento fakt se později silně promítl i do vedení, reprezentace, kultury a společenských norem Státu Izrael. Pokud duchovní vůdci sionismu hovoří o „shromáždění vyhnaných“, pak měli na mysli především obce ve východní a západní Evropě, zatímco Židé z muslimských zemí byli na okraji jejich zájmu. *„Ideologové a průkopníci sionismu věnovali jen povrchní pozornost tomuto vzdálenému a zchudlému orientálnímu zázemí, nebo dokonce těm kapkám sefardských a orientálních Židů, kteří byli po staletí přitahováni k Palestině z důvodů ekonomické nutnosti nebo náboženského mesianismu.“*³⁴⁶

Potenciálními obyvateli Izraele tak měli být především evropští Židé, ale události spojené s druhou světovou válkou, Šoa a vyvraždění 6 milionů Židů, překazily původní plány. Taktéž válka za nezávislost v počátečních měsících mladého Státu Izraele přiměla vládní činitele k přehodnocení situace. Země potřebovala okamžitý nárůst obyvatelstva, které by posílilo izraelskou vojenskou sílu, zaplnilo neobydlená území a místa v příhraničních oblastech a přispělo tak k vytvoření moderní ekonomiky.

Ze sionistického hlediska byly pro vůdce nového státu vůči marockým Židům zásadní tři principy. Prvním bylo poznání, že antisemitismus je nadčasový a univerzální, druhým, že shromáždění všech Židů diaspory musí být dokončeno za účelem poražení věčného antisemitismu a třetím byla zodpovědnost přivést tyto Židy do Izraele, aby se předešlo demografickým obavám vyplývajícím ze situace v regionu a tudíž posílení židovské základny.

³⁴⁷

Nicméně jak upozorňují mnozí autoři, otevření hranic a zahájení masových *alijí* Židů z muslimských zemí bylo motivováno především důvody ekonomickými a obrannými.³⁴⁸

³⁴⁶ SACHAR, Howard M. *Dějiny Státu Izrael*. Praha : Regia, 1999, s. 335.

³⁴⁷ BIN-NUN 2004, s. 11.

³⁴⁸ SACHAR 1999, s. 334.

3.3.2 Stát Izrael a jeho imigrační politika

“Stát Izrael bude otevřen pro židovskou imigraci a pro “shromáždění vyhnaných”; posílí rozvoj země ve prospěch všech jejích obyvatel; bude založen na svobodě, spravedlnosti a míru jak si představovali proroci Izraele; zajistí naprostou rovnost v sociálních a politických právech všem svým obyvatelům bez ohledu na náboženství, rasu nebo pohlaví; zaručí svobodu náboženství, svědomí, jazyka, vzdělání a kultury; bude chránit Svatá místa všech náboženství; a bude věrný principům Charty Spojených národů.”³⁴⁹

Ke dni vyhlášení nezávislosti Státu Izrael 15. května 1948 žilo v Izraeli 650 000 osob, což bylo 6% z celkového počtu světové židovské populace.³⁵⁰ V tomtéž roce tvořili Židé z muslimských zemí pouhých 14% imigrace. Toto procento se postupně zvyšovalo a v roce 1956 již tvořili 87% z celkové imigrace.

Z pohledu židovského etnického složení v období založení státu tvořili 75% obyvatel Židé evropského původu. V roce 1961 se tento objem snížil na 55%. V 70. letech 20. stol. sefardští Židé tvořili již 65% populace, v 80. letech 70% a dále se jejich počet zvyšuje.³⁵¹ Tento vývoj představoval pro židovský stát „etnickou revoluci, kterou žádný z jeho vůdců nepředvídal dokonce ani po holocaustu, ani později po roce 1948.“³⁵²

Dnes maročtí Židé tvoří v izraelské společnosti druhou nejpočetnější skupinu s 486 600 obyvateli. Na prvním místě jsou imigranti z bývalého Sovětského svazu, kteří do Izraele začali masivně přicházet po roce 1989 a jejichž počet je 923 600.³⁵³

³⁴⁹ „The State of Israel will be open for Jewish immigration and for the Ingathering of the Exiles; it will foster the development of the country for the benefit of all its inhabitants; it will be based on freedom, justice and peace as envisaged by the prophets of Israel; it will ensure complete equality of social and political rights to all its inhabitants irrespective of religion, race or sex; it will guarantee freedom of religion, conscience, language, education and culture; it will safeguard the Holy Places of all religions; and it will be faithful to the principles of the Charter of the United Nations.“The Declaration of the Establishment of the State of Israel, Publisher in the Official Gazette, No.1 of the 5th Iyar, 5708 (14th May, 1948). An authorized translation from the Hebrew – Laws of the State of Israel, Vol. 1., překlad autorka.

³⁵⁰ Statistika ukazující nárůst obyvatelstva ve Státě Izrael z hlediska celosvětového počtu Židů ukazuje, že v roce 1948 tvořili Židé v Izraeli 6% ze světové židovské populace. V roce 1955 13 % (1 590 000 osob), v roce 1975 23% (2 959 000 osob), v roce 1990 30% (3 947 000 osob) a v roce 2007 již tvořili 41% (5 478 000 osob), mimo Izrael tedy v tomto roce žilo 7 754 000 Židů. *Jewish Population in the World and in Israel*. [online] [cit. dle 19.1.2010] Dostupné na internetu:

http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_27&CYear=2009

³⁵¹ GILADI 1990, s. 191.

³⁵² SACHAR 1999, s. 334.

³⁵³ *Jews, by Country of Origin and Sex*. [online] [cit. dle 19.1.2010] Dostupné na internetu:

http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_24x&CYear=2009

Růst imigrace do nového státu byl realizován za několika obtížných okolností: ekonomického nedostatku, nerovnoměrného osídlení, neboť země byla osídlena převážně v urbánních místech a již zmiňovaných problémech etnického charakteru, které vycházely z odlišného původu imigrantů. Všechny tyto skutečnosti se odrazily na imigrační politice státu.

Příliv velkého množství imigrantů v počátečních letech byl pro mladý stát velkou hospodářskou zátěží. Od roku 1949 čelila země inflaci a vláda byla nucena přistoupit na velmi přísná úsporná opatření. Deflační nařízení způsobovala občanům újmu. Dodávky potravin byly sníženy na minimum a byly distribuovány pouze malé přídělky masa a dvou vajec týdně na osobu. Stejně tak i oblečení a další zboží bylo na přiděl a za pevné ceny. Zemědělství bylo schopné pokrýt z celkové poptávky, která se imigrací neustále zvyšovala, pouze čtvrtinu. Izrael byl závislý na nákupu masa a obilí ze zahraničí. Situace byla tak vážná, že v případě výpadku importu by obyvatelům hrozil hladomor. Taktéž továrny pozastavovaly výrobu pro nedostatek surovin a elektřiny. Teprve opatření v roce 1952 a nová ekonomická politika Ben Guriona nastartovaly volný trh a pozvolný růst. Tento obrat však měl svoji daň. Byla totiž omezena imigrace a vstup byl dovolen pouze „*Židům v největším fyzickém nebezpečí života v cizině.*“³⁵⁴ Praxí, která nikdy nebyla oficiálně přiznána, bylo dávat přednost „*mladším, silnějším nebo vyučeným dělníkům a jejich rodinám.*“³⁵⁵

V období zakládání státu žily téměř tři čtvrtiny jeho obyvatelstva ve městech, především v Jeruzalémě, Tel Avivu a Haifě. To vystavovalo města riziku, že je velké množství obyvatel ochromí. Z tohoto důvodu se izraelská vláda přiklonila k politice řízeného osídlování. Důležité bylo zvýšit počet produkujících zemědělců a zalidnit oblasti, které byly vojensky a politicky strategické.

Imigranti, kteří přišli do země a neměli vlastní prostředky nebo rodinu, která by jim pomohla v začátcích, se stali závislými na státu a jeho úřednících. Zpravidla byli ihned posláni do imigračních táborů. Ti, kteří měli i jiné možnosti, byli převážně Aškenázové. Stalo se tak vzhledem k procentu populace v prvních letech státu a díky původu, který jim usnadnil integraci a postupné získání vyššího postavení ve společnosti. Sefardé byli naprostou většinou, která byla závislá na postupu „*aškenázského státu*“. První imigranti byli také umisťováni do domů, které zůstaly prázdné po odchodu arabského obyvatelstva. Po jejich zaplnění byli posíláni do imigračních táborů. Ty byly v polovině padesátých let nahrazeny

³⁵⁴ SACHAR 1999, s. 347.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 347.

jiným typem tábora, tzv. *ma'abara*, „tranzitní tábor“. Zpočátku měly být pouze přestupní stanice, ale vývoj byl jiný. V roce 1951 bylo na území Izraele 127 táborů, ve kterých žilo na 250 000 lidí. Tyto tábory byly izolovány geograficky, sociálně a obyvatelé byli naprosto závislí na úřadech a komunikaci s jejich úředníky. Po příjezdu do země byli všichni imigranti automaticky postříkáni DDT³⁵⁶ a posláni do přijímacího a selekčního tábora. Mezi lety 1948-51 se takového zacházení dostalo 57% imigrantů z muslimských zemí a 18 % z evropských zemí. Nemohli si vybrat např. tábor do kterého by chtěli jít a k případnému přestěhování potřebovali speciální povolení.³⁵⁷

Tyto tábory byly provizorní a jejich obyvatelé byli nuceni žít ve velmi ponižujících podmínkách. Byla to vlastně městečka z látkových stanů či plechových chatrčí. Každé rodině byl přidělen stan o rozloze 16m², ve výjimečných případech 25m². Z hlediska sanitárního zařízení byly podmínky katastrofické. V nejlepší případě studená sprcha pro 16 lidí a toaleta, často jenom díra v zemi, byla pro 4 rodiny. Tábory se však rychle plnily a s nimi se zhoršovaly i podmínky. Docházelo k tomu, že sto lidí si muselo vystačit s jedinou toaletou. Tyto tábory neměly elektřinu a dodávky základních potravin byly omezené.³⁵⁸

O podmínkách vypovídá dopis, který byl v roce 1954 zaslán zástupci dvou táborů premiérovi země. V něm popisují své podmínky a žádají o pomoc: *„Žijeme v šokujících ekonomických, kulturních a materiálních podmínkách, na která nejsme zvyklí...žijeme zde více než tři roky bez zájmu či pomoci od vlády či místních autorit...žije zde 8-10 lidí v jedné chatrči...máme jednoho doktora a jednu sestru pro 5000 lidí...nemáme silnici, která by spojovala tábor s městem...toto je obtížné pro staré, nemocné, těhotné...i pro muže, kteří po každodenní práci chodí pěšky...většina obyvatel táborů není schopná zaplatit nájem za poslední dva roky a další daně...“*³⁵⁹

Tranzitní tábory se staly světem samým o sobě, prezentovaly největší formu závislosti. Každý jejich aspekt, lokace, politická organizace, zaměstnání obyvatel a základní lidský postoj k jejich obyvatelům a jejich kultuře, všechno bylo podřízeno zájmům dominantní, aškenázské skupiny. Sefardé navíc vstoupili do závislého vztahu s privilegovanou částí veteránské aškenázské populace a ocitli se tak na periferní pozici v sociálním systému.³⁶⁰

³⁵⁶ DDT je aromatická halogensloučenina. Patří mezi nejstarší a nejrozšířenější toxické insekticidy. Používal se často proti malárii.

³⁵⁷ BERNSTEIN, Deborah. Immigrant transit camps – the formation of dependent relations in Israeli society. In *Ethnic and Racial Studies*, 1981, Vol. 4, No. 1, s. 28-29.

³⁵⁸ BERNSTEIN 1981, s. 29.

³⁵⁹ V letech 1954-56 42% imigrantů bylo usídleno v Negevu, 42% v Galileji, 8% v Jeruzalémě a jeho okolí a 8% na pobřežních místech. GILADI 1990, s. 123-124.

³⁶⁰ BERNSTEIN 1981, s. 28.

V roce 1952 došlo ke změně politiky v absorpci sefardských a zvláště marockých Židů. Tranzitní tábory byly postupně v několika etapách likvidovány. Jedna třetina obyvatel je opustila kolem roku 1954 a největší část obyvatel se přestěhovala do permanentního bydlení v letech 1957-60. Ještě kolem roku 1963 téměř 13 000 lidí žilo ve zbytecích tranzitních táborů.

Tranzitní tábory nahradilo budování tzv. rozvojových měst (development towns). Některá z nich vznikla ze vzdálenějších tranzitních táborů, některá byla budována v oblastech pouště Negev, u libanonských hranic či na dalších vzdálenějších územích. V letech 1954-56 bylo 42% imigrantů usídleno v Negevu, 42% v Galileji, 8% v Jeruzalémě a jeho okolí a 8% na pobřežních místech.³⁶¹

Stejně jako v táborech, i v rozvojových městech byly podmínky spíše katastrofální. Většina obyvatel nepracovala ve svých městech, ale v sousedních aškenázských osídleních či na projektech, které určoval stát. V 70. letech byla téměř polovina pracovníků zaměstnána v průmyslu produkujícím textil, oblečení a potraviny, tedy v oblastech, které nevyžadovaly velké investice ani vzdělání pracovníků.³⁶² Tato politika byla levnější variantou než tranzitní tábory, neboť osídlování bylo přímé a trvalé.

Dalším ze způsobů absorpce bylo vytváření *mošavů* ve vzdálených oblastech v Galileji, Jeruzalémě a Negevu z bezpečnostních a politických důvodů. Nejdříve se jim říkalo „zalesňovací vesnice“ neboť jejich obyvatelé byli využíváni v zašlesňovacím programu pro Židovský národní fond.³⁶³ Časem byly přeměněny na mošavy, ale faktem bylo, že většina obyvatel pracovala mimo toto osídlení a sloužila jako „levná pracovní síla pro aškenázská osídlení.“³⁶⁴ Neexistovala tam žádná ekonomická infrastruktura a mnoho z nich zbankrotovalo. Giladi uvádí, že sefardští Židé byli diskriminováni v distribuci půdy a dostávali méně úrodnou půdu spíše na okrajích země. Oproti tomu aškenázská osídlení byla budována na úrodné půdě s dostatečným množstvím vody pro zavlažování. Vzhledem ke své centrální poloze měly produkty vyrobené v aškenázských osídleních snadnější distribuci a tím i lepší postavení na trhu.³⁶⁵

Tisíce lidí utekly do chudinských čtvrtí, které se postupně začaly vytvářet uvnitř nebo kolem velkých měst, tzv. „černý pás“. Jediný rozdíl, který Giladi vidí v porovnání

³⁶¹ GILADI 1990, s. 129.

³⁶² Tamtéž, s. 130.

³⁶³ GILADI 1990, s. 142.

³⁶⁴ Tamtéž, s. 143.

³⁶⁵ Tamtéž, s. 142-49.

s rozvojovými městy, je geografie. Chudoba posílila zločinnost, kriminalitu, drogy, prostituci mezi mladými lidmi: fenomén nepoznaný v arabském světě.³⁶⁶

Stát Izrael byl kontrolován *Mapai* (Izraelská dělnická strana), která hrála hlavní roli při vytváření rozdílů v politickém, hospodářském i společenském životě. Mapai měla v rukou ekonomické a politické nástroje, díky kterým se jí dlouhodobě podařilo udržovat svoji politiku.³⁶⁷

Všechna tato místa v porovnání s aškenázskou populací mají několik společných charakteristik.³⁶⁸

První z nich byla absolutní separace od aškenázské populace a center ekonomiky, obchodu, vzdělání apod. Možnosti Sefardů tak byly limitovány, neboť v Izraeli byli přiděleni do určitého typu osídlení, který se měnil ve vývoji a bylo velmi těžké je opustit. Z ekonomického hlediska se tranzitní tábory staly zdrojem sezónních pracovníků místo toho, aby se staly regionálním urbánním centrem pro okolní zemědělství, jak bylo původně plánováno. Staly se zdrojem levné pracovní síly, ze kterých profitovala aškenázská osídlení. Taktéž prostředky byly neadekvátně rozdělovány. Aškenázská osídlení v okupovaných částech dostávala až sedmkrát větší podporu než v rozvojových městech. Také procento půjček, které bylo garantováno Aškenázům, bylo větší než Sefardům v rozvojových městech.³⁶⁹

Při budování rozvojových měst bylo zapotřebí mnoho pracovníků například v sociální oblasti, učitelů a zaměstnanců Židovské agentury (Jewish Agency). Většinu těchto míst, která byla mnohem lépe ohodnocena, získávali původní starousedlí Aškenázové a v menší míře nově příchozí z Evropy a muslimských zemí.³⁷⁰

Telavivský hospodářský okruh, hlavně soukromé finanční, obchodní a průmyslové společnosti a kibucy byly privilegovanými kategoriemi v izraelské společnosti a ekonomice.³⁷¹ Tyto podmínky byly v ostrém kontrastu s kibucy, které si zachovávaly svá privilegia. Byl obrovský rozdíl být členem kibucu a pouhým pracovníkem. S pracovníky mohl být ihned ukončen pracovní poměr. Nesměli jíst v kavárnách, použít plavecký bazén nebo

³⁶⁶ Tamtéž, s. 150.

³⁶⁷ BERNSTEIN 1981, s. 27.

³⁶⁸ Blíže k rozdílným podmínkám Sefardů a Aškenázů např. WEINGROD, Alex. *Israel: Group Relations in a New Society*. London : Pall Mall Press, 1965, s. 49-67; GILADI 1990 s. 115-161; BERNSTEIN 1981, s. 29-35.

³⁶⁹ WEINGROD 1965, s. 134-5.

³⁷⁰ BERNSTEIN 1981, s. 32.

³⁷¹ Tamtéž, s. 32.

knihovnu.³⁷² Systém byl takový, že místo toho, aby hegemonní část společnosti podporovala tato města, prostředky z nich spíše odčerpávala.

V počátku před založením státu měla velký vliv na politickou a ekonomickou politiku *Židovská agentura, Histadrut a Mapai* a od roku 1948 se jejich aktivity rozšířily.³⁷³ V rukou měly některé klíčové zdroje jako jsou bydlení a potraviny, kterých se v některých obdobích nedostávalo a byly přidělovány vládou. Vzhledem k tomu, že většina imigrantů postrádala finanční prostředky, musela být ve styku a závisela na veřejných agenturách zajišťujících bydlení, zaměstnání a půjčky dle národních rozvojových projektů.

Znevýhodnění přetrvávalo i v oblasti zdravotnictví, neboť tato města postrádala velké nemocnice, kliniky, specialisty a nové vybavení. Ve velkých městech bylo v přepočtu na obyvatele téměř 2,5 krát více klinik než v ostatních a třikrát více lékařů.

Velice výrazný rozdíl existoval ve vzdělání. Nejhorší pozici měla města Ofakim, Bejt Šean, Hatzor, Sderot, Šlomi a další.³⁷⁴ Děti, které pocházely z blízkovýchodních zemí, nebo se narodily v Izraeli, ale jejich rodiče ve zmiňovaných zemích, měly ztížený přístup ke vzdělání. Z 60% těchto dětí navštěvujících základní školy jich pouze 38% chodilo na střední školu a pouze 5% na univerzitu. Rozdíly byly obrovské. Vyšší vzdělání se tak stalo téměř „evropským monopolem“.³⁷⁵

Dalším aspektem, který považuji za důležitý, je postavení marockých Židů ve společnosti, které je předmětem následující kapitoly.

3.3.3 Maročtí Židé v izraelské společnosti

Etnický faktor se ukázal být klíčovým dynamickým elementem židovské společnosti v Izraeli.³⁷⁶ Vedle pokračujícího konfliktu s arabským nepřítelem byla imigrace nejpalčivějším izraelským problémem.

Dobový tisk uveřejňoval necitlivé články o sefardských Židech. Zmiňovali se o odlišném oděvu, osobní hygieně i čistotě v táborech a jejich životní styl je přirovnáván ke karnevalu, kdy ženy nosí pestré kalhoty, muži sukně (což byla narážka na tradiční styl odívání v muslimských zemích - pozn. autorky) apod. Tábory jsou popisovány jako bezútěšná místa a

³⁷² GILADI 1990, s. 136-8.

³⁷³ BERNSTEIN 1981, s. 27.

³⁷⁴ GILADI 1990, s. 131-2.

³⁷⁵ WEINGROD 1965, s. 57.

³⁷⁶ SCHMELZ, Uziel O., DELLAPERGOLA, Sergio, AVNER, Uri. *Ethnic Differences Among Israeli Jews : A New Look*. Jerusalem : The Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, 1991.

střediska kriminality, kde dochází k násilnostem a krádežím. Je na ně pohlíženo z perspektivy většinové aškenázské komunity.³⁷⁷ Dokonce se už nehovoří o *edot*, ale o odlišných rasách či národech.³⁷⁸ Novináři o Židech z *Maghribu* dokonce píší, že jsou „*pouze o malý kousek před úrovní Arabů, černé a berberské populace, mezi kterými žili*“ a navíc, že „*na rozdíl od jemenských Židů také postrádají židovské kořeny.*“³⁷⁹ Očima převažující aškenázské komunity na ně bylo pohlíženo jako na ty „druhé“ či „jiné“. Setkání dvou odlišných kulturních skupin, Aškenázů a Sefardů přineslo „etnický problém“, který ohrozil jejich soužití. Veřejnost si vytvořila dramaticky zneklidňující obraz o sefardských, ale zvláště o marockých Židech.³⁸⁰

Novým Izraelcem nebyl totiž nikdo s tradičními, zvláštními, polopohanskými zvyky a obhroublým, neevropským chováním. Amos Oz si při občasném setkání v dětství s mladými Izraelci v Tel Avivu vytvořil jakousi představu ideálního Žida. „...*Silný muž, oblečený v tmavé modré košili, opálený, se širokými rameny, básník - dělník - revolucionář, muž beze strachu...celý den těžce kultivoval zemi....večer hrál na housle, v noci tančil s dívkami nebo jim zpíval citem prodchnuté písně uprostřed pískových dun při svitu měsíce, a v ranních hodinách si vzal pistoli nebo samopal ze skrytého místa a vykradl se ve tmě střežit domy a pole.*“³⁸¹

Někteří autoři se zabývali problémem, jakým způsobem vytvořit unifikovaný a homogenní národ z imigrantů, kteří kromě náboženství nesdílejí nic dalšího. Upozorňuje, že „orientální Židé“ nesdílejí žádné ze sionistických hodnot a taktéž postrádají jakoukoliv zkušenost spojenou s občanstvím. Změna se očekávala především od imigrantů. Carl Fankenstein v padesátých letech považoval mentalitu „orientálních Židů“ za primitivní a charakterizoval ji následovně: *Extrémně oslabená schopnost intelektu a sociální abstrakce, neschopnost kontrolovat citové rozrušení a impulsy jsou výsledkem slabého ega.*³⁸² A dodává, že „*postrádají racionalitu, konkretismus, jsou slabí v abstrakci a jsou pomalí, koncentrují se na jednotlivosti spíše než na celek a dále inklinují ve svém přemýšlení k magii a pověrám.*“³⁸³ Také vyzval: „*Musíme překonat svůj komplex nadřazenosti, pokud chceme uspět v našich*

³⁷⁷ TSUR 1997, s. 82-87.

³⁷⁸ Tamtéž, s. 87.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 87.

³⁸⁰ Tamtéž, s. 73.

³⁸¹ OZ, Amos. *A Tale of Love and Darkness*. London : Vintage Books, 2005, s. 6, překlad autorka. V době psaní této práce vyšel překlad Michaela Žantovského v českém jazyce pod názvem *Příběh o lásce a tmě*. Praha; Litomyšl : Paseka 2009.

³⁸² FRANKENSTEIN, Carl. *Between past and future: Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*. Jerusalem : Henrietta Szold Foundation, 1953.

³⁸³ Tamtéž, s. 28.

snahách vzbudit v imigrantech pocházejících z rozličných kultur naše hodnoty za významné a musíme pojmout sociální integraci jako výsledek multilaterálních vztahů a procesů. ³⁸⁴

Zpochybnil však praxi odjímání „orientálních dětí“ z jejich rodinného prostředí a následné vychovávání v různých institucích nebo v pěstounské péči. Zdůvodňuje tuto praxi tím, že ji není možné provést v širokém měřítku. Navíc je vždy potřeba takové dítě podchytit v období, kdy na něj ještě „nepůsobí rodičovské přístupy, které jsou považovány za zhoubné k dosažení výchovných cílů.“³⁸⁵

Opožděnost dětí se přikládala jejich neschopnosti abstraktního myšlení, neboť dle tehdejšího posuzování, „schopnost abstraktního myšlení je základním faktorem vyšší úrovně inteligence“³⁸⁶

Do konce šedesátých let převládal klasický sionismus, který byl silně asimilační a unikulturalistický, odmítal i evropské tradice a v jeho konceptu byl vytvořen i obraz určitého ideálního nového Žida.

Důležitým měřítkem asimilace je počet „smíšených“ sňatků Aškenázů a Sefardů. V roce 1960 bylo 14,5% všech svateb „smíšených“, zatímco 85% se týkal sňatků uzavřených mezi manžely ze stejné skupiny.³⁸⁷

Smooha v roce 2004 otevřeně kritizuje takovou asimilaci, která je založená na eliminaci etnicity. Otevřeně deklaruje, že se integrace naprosto nepovedla a ukazuje na dodnes přetrvávající rozdíly.³⁸⁸

Vládní úředníci doufali, že se jim podaří transformovat imigranty. Nicméně ti si však přáli udržet si své vlastní tradice a žít tak, jak chtějí oni.

Toto jsou vnější vztahy, které maročtí Židé museli nějak řešit, překonávat či ignorovat. Nicméně sama z velké části „tradiční“ komunita, rodiny i jednotlivci v ní se museli vyrovnat s novým jazykem, odlišně fungujícími institucemi, organizací apod.

Jednotlivými aspekty se zabýval Shlomo Deshen ve svém výzkumu skupiny Židů pocházejících z pohoří Atlas po jejich příchodu do Izraele.³⁸⁹ V rámci studia proměny

³⁸⁴ Tamtéž, s. 22.

³⁸⁵ Tamtéž, s. 22-23.

³⁸⁶ ORTAR, Gina, FRANKENSTEIN Carl: How to Develop Abstract Thinking in Imigrant Children from Oriental Countries. In Frankenstein Carl: *Between past and future: Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*. Jerusalem : Henrietta Szold Foundation, 1953, s. 292.

³⁸⁷ WEINGROD 1965, s. 59.

³⁸⁸ SMOOHA, Sammy. Jewish Ethnicity in Israel: Symbolic or Real?. In *Israeli Judaism: the sociology of religion in Israel*. Ed. Shlomo Deshen, Charles S. Liebman, Moshe Shokeid; series editor: Ernest Krausz. NH: Brandeis University Press, 2004. s. 47-80.

náboženského vedení marockých Židů došel k následujícím závěrům. Židovské komunity v pohoří Atlasu, stejně jako většina rurálních oblastí v Maroku, neměly oficiálně dosazované náboženské hodnostáře. Náboženská autorita byla zajišťována učenci a zbožnými *cadiky*. Náboženští vůdci komunit v pohoří Atlasu, původem z význačných rodin, vedli věřící na základě osobní autority. V Izraeli se rabíni a jejich věřící setkávali s byrokratickým přístupem k náboženské autoritě. Byli jmenováni na základě univerzálních kritérií a dostávali pravidelný plat.³⁹⁰

Rabíni z Atlasu nebyli formálně připravováni na post rabína, například na rozdíl od tuniských rabínů, a jejich post nebyl formálně ustavován.³⁹¹ Vůči zmíněným náboženským autoritám, které se nemohly této organizaci ihned přizpůsobit, byla aškenázská byrokracie spíše nepřátelská. Rabíni se cítili velmi poníženi, protože svoje schopnosti museli potvrdit složením odborné zkoušky před převážně aškenázskou komisí.

Shokeid popisuje situaci, ve které komunita odmítla přijmout dosazeného rabína, často ho urážela, narušovala bohoslužbu apod. Postupně však došlo ke změně nahlížení na jeho úřad díky ekonomické prosperitě *mošavu*, ale i díky osobnosti rabína.³⁹²

V prováděné studii nebylo zjištěno, že by se stali méně zbožnými, mimo určitý pokles v dodržování náboženských předpisů mezi mladými obyvateli. Osadníci zůstali věřícími i v obdobích, kdy komunita neměla rabiho. Rostla popularita poutí ke svatým místům, hrobům, kterých se účastnilo i mnoho osadníků, došlo ke znovuoživení etnických tradic a oslav a budování synagog oslavujících proslulé zesnulé rabíny. Často organizovali při náboženských příležitostech extravagantní oslavy a vyznačovali se štědrostí ve finančních příspěvcích synagoze a při návštěvách cestujících učenců a zástupců náboženských autorit.³⁹³

V náboženském veřejném životě zůstali tito imigranti vůči tlakům na změnu silní. Ačkoliv byl život komunity vysoce kontrolovaný, komunita se chovala v náboženské sféře autonomně, odmítajíc se přizpůsobit novému náboženskému organizačnímu řádu.

³⁸⁹ Moshe Shokeid provedl výzkum mezi marockými Židy v Izraeli v období 1965-1967, 1976 a při několika návštěvách v r. 1979 v Romemě (fiktivní jméno), vesnici v negevské oblasti. Základem této skupiny bylo 33 rodin, pocházejících ze stejné vesnice v marockém Atlasu. V Romemě tvořili *mošav*, ale v Maroku pracovali pro okolní berberskou populaci jako ševci, tesaři, kováři, krejčími či podomními prodáváči cukru, svíček a oleje. Další byli obchodníci, někteří financovali zemědělské a pastýřské společnosti berberských majitelů půdy. SHOKEID, Moshe. From Personal Endowment to Bureaucratic Appointment: The Transition in Israel of the Communal Religious Leaders of Moroccan Jews. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 19, 1980. s. 105-113.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 106.

³⁹¹ Tamtéž, s. 106.

³⁹² Tamtéž, s. 111.

³⁹³ Tamtéž, s. 113.

Dokonce i v porovnání s další minoritou, Iráčany, je vidět jejich odolnost vůči vnější kultuře.³⁹⁴ Naprostý nesouhlas s potřebou změny svých zvyků a tradic vyjádřilo 41% marockých Židů, zatímco iráčtí Židé se vyjádřili pouhými 14,6%. Tento výsledek ukazuje na obrovský rozdíl mezi dvěmi orientálními skupinami a zároveň obrovskou touhu marockých Židů po zachování jejich tradic.³⁹⁵

Taktéž většina (63,1%) marockých Židů si přála zachovat existenci svých synagog. Pouze 35,4% marockých Židů by souhlasila s ustanovením verze bohoslužby, jež by byla společná všem skupinám v Izraeli. V této oblasti trvalo na zachování svých zvyků 42,5% iráckých Židů, zatímco většina (55,4%) souhlasila s vytvořením jednotné verze modlitebního ritu.³⁹⁶

Je tedy zřejmé, že ve většině sfér mají maročí Židé v porovnání s jejich souvěrci z Iráku daleko silnější tendence k uchování si svých etnických tradic.

Obraz sefardských Židů byl změněn Šestidenní válkou v červnu 1967, kdy vnější nebezpečí bylo téměř hmatatelné. Desítky tisíc Židů sefardského původu se podílely v bojích a všeobecně se uznávala jejich statečnost a jejich aktivní podíl na vytváření izraelského státu. V minulosti bylo zdůrazňováno, že Sefardé nijak výrazně nepřispěli k národní obraně, budování Státu Izrael a pro zemi nepřinesli žádnou oběť. Nyní však tyto argumenty byly irelevantní, neboť mnoho mladých Sefardů padlo nebo bylo zraněno. Touto obětí se utvořila mezi Aškenázy a Sefardy „*krvavá smlouva*“.³⁹⁷ Vítězství přispělo k euforickým pocitům, že doba, kdy jsou Sefardé považováni za druhořadé občany, je u konce.

³⁹⁴ Studie prováděná v roce 1975 mezi komunitami Židů původně z Iráku a Maroka porovnává míru asimilace či tendenci k izolaci mezi dvěmi orientálními etnickými skupinami v Izraeli. Ačkoliv obě skupiny pocházejí v podstatě z tradičních společností a zároveň z islámských zemí, liší se sociálním a kulturním prostředím z kterého pocházejí. Taktéž jejich důvody a okolnosti k imigraci se mohou lišit. Je tedy pravděpodobné, že i stupeň jejich akulturace bude odlišný a zároveň otevřenost k přijímání nových skutečností je odlišné. Svoji roli zde také hraje fakt, že, iráčtí Židé oproti marockým sídlili před alijou původně z větší části ve městech, byli vzdělanější a většina jejich příslušníků emigrovala dohromady se svojí elitou a inteligencí. Na základě těchto a dalších skutečností byli odlišně, a o to víc kladněji přijímáni většinovou izraelskou společností než maročí Židé, kteří mají ze všech etnických skupin v Izraeli nejhorší společenský image. ELHANANI, Edith. *Between two cultures: the attitudes of members of two Oriental groups in Israel towards their cultural integration in society*. In *Social and Cultural Integration in Israel*. Ed. A. Deutsch, G. Tulea. Ramat-Gan : Bar-Ilan University, Sociological Institute for Community Studies, 1988, s. 126-155.

³⁹⁵ ELHANANI 1988, s. 136.

³⁹⁶ K dalším zajímavým výsledkům: 87,9%, marockých Židů odmítlo hebraizaci rodinných jmen, obdobně i vysoké procento iráckých Židů 75,3%. Zajímavá je sféra stravování. Zatímco 72,5% marockých respondentů trvalo na svých typických jídlech, iráčtí byli ochotni ke konzumaci svých a zároveň aškenázských jídel ze 72,5%. Jazyk se překvapivě jeví jako nejméně důležitým ze všech shora uvedených oblastí. Převládajícím, ale, a to je nutno zde zdůraznit, ne původním, jazykem těchto komunit byla arabština. Pouze 21,5% marockých a 24,2% iráckých Židů v období průzkumu hovořilo doma většinou arabštinou. Fakt, že tyto komunity nehovoří svojí původní řečí nemusí být výsledkem akulturace, nýbrž chápání moderní hebrejštiny jaké návrat k „pravému“ jazyku. Tamtéž, s. 139 – 143.

³⁹⁷ COHEN, Erik. *The Black Panthers and Israeli society*. In *Migration, Ethnicity and Community*. Ed. Ernest Krausz. New Brunswick : Transaction Books, 1980, p. 147-164. s. 148.

Toto potvrzuje Dshen, který zaznamenal rétoriku voleb v r. 1965 a 1969. Ve druhém zmíněném roce se kandidáti na voliče neobraceli jako na různá etnika, která musí být obzvláště chráněná, ale spíše se orientovali na voliče podle věku, profese a sociálního postavení bez ohledu na etnika. Toto je zlom, kdy podle Dshena dochází k útlumu „*politické ethnicity*“.³⁹⁸ Do této doby se někteří maroští Židé za svůj původ styděli a často jako místo narození falešně udávali jižní Francii.³⁹⁹

Výzkum prováděný organizací *Institute for Applied Social Research* v Jeruzalémě ukázal následující: v červnu 1967 v euforickém období, ihned po Šestidenní válce, 84% dotázaných hodnotilo mezietnické vztahy jako velmi dobré nebo dobré, zatímco v době po hlavních akcích sociálního protestního hnutí Černých Panterů, jak uvidíme dále, to bylo 48% a v období říjen - listopad roku 1972 pouhých 40%.⁴⁰⁰

Zhoršující se mezietnické vztahy a přetrvávající diskriminace vedly k vytvoření několika protestních organizací.

Na počátku bylo intelektuální hnutí *Oded*, které bylo založeno v 60. letech 20. stol. v Paříži skupinou severoafrických židovských univerzitních studentů. Jak se ukázalo, hnutí zapůsobilo zvláště na marocké studenty, z nichž několik set vskutku odešlo do Izraele. V Izraeli byli přijati jako elitní skupina a dostalo se jim skvělého zacházení. V roce 1971 proběhla v Izraeli konference hnutí *Oded*, která však na nerovné a přetrvávající podmínky upozornila. Pozvaní oficiální zástupci izraelské administrativy reagovali na problematiku diskriminace tím, že nařkli *Oded* z opačné diskriminace.

První spontánní lidové hnutí sefardských zvláště marockých Židů proběhlo v červenci 1956 v sefardské čtvrti Wadi Sálíb v Haifě. Příčinou bylo přidělení nových bytů nově příchozím imigrantům z Polska, ačkoliv stovky tisíc Sefardů stále bydlelo ve stanech a rozpadajícím se bydlení. Jiskrou bylo také zastřelení marockého Žida izraelskou policií na ulici. Sefardé to považovali za rasistickou provokaci a začali demonstrovat. Zničili sídlo

³⁹⁸ DESHEN, Shlomo A. Political ethnicity and cultural ethnicity in Israel during the 1960s. In *Migration, Ethnicity and Community*. Ed. Ernest Krausz. New Brunswick : Transaction Books, 1980. Ed. Ernest Krausz. New Brunswick, NJ : Transaction Books, 1980, s.117-146.

³⁹⁹ COHEN 1980, s. 143.

⁴⁰⁰ Respondenti odpovídali na otázku: V Izraeli je mnoho etnických skupin, aškenázských a sefardských. Myslíte, že nyní jsou vztahy mezi etniky velmi dobré, dobré, ne tak dobré či nejsou vůbec dobré? COHEN 1980, s. 173-174.

místního vedení *Histadrutu*, házeli kameny a směrem k aškenázské čtvrti ničili cestou výlohy obchodů na hlavní ulici.⁴⁰¹ V tomto incidentu již zaznělo téma etnické segregace.⁴⁰²

Policie zakročila poměrně brutálně a došlo ke zranění žen i starců. Podařilo se jí zatknout vůdce hnutí a někteří z nich byli brutálně zmláceni. Paralelně došlo k povstání v sefardských táborech a spontánním demonstracím, sabotážím a zapalování vládních budov. Škody byly vyčísleny na milióny dolarů.⁴⁰³ Vláda, aby uklidnila situaci, ustanovila komisi, která měla prošetřit celkovou situaci. Komise popřela jakoukoliv rasovou diskriminaci v Izraeli a vytvořila detailní zprávu, ve které přinášela informace o sociálních rozdílech Aškenázů a Sefardů společně s mnoha doporučeními, jak tuto situaci řešit. Vláda však tuto zprávu včetně doporučení ignorovala.⁴⁰⁴

V roce 1971 Sefardé převážné marockého původu z jeruzalémské části Musrara, vytvořili největší protestní organizaci *Panterim ha-šchorim* (Černí Panteři). Jméno si zvolili po černošské organizaci *The Black Panthers* v USA, protože věřili, že neexistuje základní rozdíl mezi tamější diskriminací černochů a Sefardy v Izraeli. Jeden z vůdců izraelského hnutí později připustil, že to bylo také součástí taktiky, jak na sebe upozornit.

Provokace, která zadala příčinu k revoltě byl způsob, jakým byli přijati migranti z Ruska.

V březnu v roce 1971 byli pozváni vládou a Židovskou agenturou na honosnou hostinu, bylo jim zaručeno luxusní a zařízené ubytování a práce, která odpovídala jejich klasifikaci. Golda Meirová je osobně vítala každé pondělí a čtvrtek na letišti. Označila je za pravé Židy, neboť správný Žid mluví jidiš, kdo neumí jidiš, není Žid. Oproti ostatním imigrantům byli zvýhodněni i v dalších oblastech. Každá tříčlenná rodina dostala byt s dvěma ložnicemi velký 80m², obvykle ve větších městech. Sefardé mnohdy s většími rodinami museli žít v bytech o velikosti 30-40m². Ruští Židé byli po určitou dobu osvobozeni od daně z příjmu. Mohli si koupit zboží bez dovozní daně, což bylo často o polovinu levnější.⁴⁰⁵

Dalším důvodem byla jeruzalémská čtvrť Musrara. Po válce v roce 1967 totiž tato čtvrť nabyla na ekonomické důležitosti, neboť byla lokalizována mezi starým městem a novými městy. Vládní činitelé tak chtěli Musraru přebudovat na luxusní čtvrť a Sefardy přestěhovat na okupovaná arabská území.

⁴⁰¹ GILADI 1990, s. 253.

⁴⁰² EISENSTADT, Samuel N. *The Development of the Ethnic Problem in Israeli Society*. Jerusalem : The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1986, s. 33.

⁴⁰³ GILADI 1990, s. 254.

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 254.

⁴⁰⁵ GILADI 1990, s. 254-255.

V březnu roku 1971 policie na rozkaz předsedkyně vlády Goldy Meirové zamítla žádost o povolení demonstrace Černých Panterů. Prvních demonstrací se účastnilo kolem 500 lidí. Již v květnu 1971 však došlo k jedné z největších demonstrací s více než 5000 účastníky. Policie zatkla 260 osob s brutalitou, která šokovala veřejnost.

Mezi požadavky mířenými na vládu patřilo v první řadě vykořenění chudoby a zlepšení sociálních podmínek sefardských Židů. Cílem bylo vyvinout nátlak na vládu, aby urychleně řešila problematiku bydlení marockých a dalších Židů. K tomuto hnutí se připojily další dvě skupiny, a to mladé páry (10% obyvatel Izraele mělo 40% dětí), pro které bylo téměř nemožné sehnat bydlení. Další skupinou byly velké rodiny, které žily v přeplněných obydlích. Hnutí Černých Panterů šlo napříč etniky, mělo podporu veřejnosti i evropských Židů, neboť mnoho z nich bylo také chudých a očekávali větší sociální rovnost. „*Toto hnutí překročilo etnické hranice*“.⁴⁰⁶

Další z požadavků bylo zastavení diskriminačního zacházení ze strany vlády a dalších institucí. Problematická mládež z chudinských čtvrtí, která nestudovala, nepracovala a nebyla motivována ani vstupem do armády, byla za sebemenší přestupky zatýkána a ponižována policií. Charlie Biton, jeden z vůdců hnutí, zažil takové zacházení ve 14 letech za zločin, který nespáchal a měl tedy své zkušenosti.⁴⁰⁷

Podstatnou součástí požadavků bylo zlepšení vzdělávacích možností pro sefardské děti a zahrnutí sefardské kultury, historie atd. do školních osnov. S přihlédnutím k jejich kultuře žádali, aby se s nimi zacházelo jako s odlišnou skupinou, která má svoje vlastní normy, tradice a hodnoty.⁴⁰⁸

Hnutí Černých panterů neuspělo na politické izraelské scéně z několika důvodů. Prvním z nich byl fakt, že toto hnutí nebylo formální organizací, bylo to spíše hnutí sociálního protestu, než zájmová skupina a její vůdcové neměli politické schopnosti komunikovat s širší veřejností. Cíle tohoto hnutí byly tedy spíše neideologické a soustředily se na řešení momentální situace.

Obrovským přínosem hnutí však bylo otevření této diskriminační politiky a minimálně přimělo politiky uznat, že sociální problém existuje.⁴⁰⁹ Z počátku vláda odmítala uznat oprávněnost požadavků, ale postupně však tento přístup změnila.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ SHAMA, Avraham. *Immigration without integration*. Cambridge, Mass: Schenkman, 1977, s. 150.

⁴⁰⁷ GILADI 1990, s. 256-7

⁴⁰⁸ SHAMA 1977, s. 150-151.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 164.

⁴¹⁰ K výsledkům hnutí blíže COHEN 1980, s. 155-160.

Šestého října 1973, v den, který připadal na *Jom kipur* (Den smíření), zaútočili Egypťané a Syřané na Stát Izrael. Z tohoto důvodu byly plánované volby posunuty z října na prosinec. V těchto volbách se předpovídal úspěch Černých Panterů, protože otázka sociálních rozdílů byla považována za nejdůležitější a s velkou pravděpodobností by získali dvě nebo tři křesla z celkových stovvaceti míst Knesetu. V období po překvapivém přepadení egyptsko-syrské armády, při kterém se Izrael ubránil jen díky vzdušnému mostu vytvořeným Američany pro přísun nejnovější vojenské techniky, byla sociální problematika odsunuta do pozadí.

Bylo již pozdě, aby levicová vláda začala s nápravou. Ve volebním roce 1977 byla do čela *Knesetu* zvolena strana *Likud*, která tak po třiceti letech vystřídala do té doby silnější stranu *Avodu*. Jako jeden z hlavních důvodů této změny se uvádí právě změna hlasování sefardských voličů, kteří vyjádřili nesouhlas s dosavadní politikou. O aškenázské politické hegemonii svědčí i fakt, že teprve až v roce 1978 se prezidentem Státu Izrael stal sefardský politik, Jicchak Navon.

Problematika etnicity v izraelské společnosti je i po šedesáti letech izraelského státu stále důležitá. Zatímco cílem sionismu bylo vytvořit jednotnou židovskou společnost, tzv. „melting pot“, na prahu třetího tisíciletí je možné konstatovat, že se tento plán nevydařil. Izraelská židovská společnost je, dle názoru Smoohy, stále rozdělena na několik skupin. První z nich jsou Sefardé, druzí Aškenázové a třetí jsou Izraelci smíšeného původu. Tato třetí skupina, která měla být dle sionistické ideologie nejpočetnější je nejmenší a nejméně vlivná.⁴¹¹

Pozitivní je, že se Izrael během uplynulých desetiletí pohnul z ideologie „kompletního splynutí“ ke kulturnímu pluralismu. Od nových imigrantů se již neočekává naprosté opuštění svého kulturního dědictví. Smooha hovoří spíše o kulturním pluralismu a předpovídá, že určitě potrvá delší dobu, než budou etnika zmiňována pouze symbolicky a že „*opravdový multikulturalismus v širší izraelské společnosti by znamenal sociální a ideologickou revoluci.*“⁴¹²

⁴¹¹ K analýze izraelské společnosti blíže SMOOHA 2004, s. 47-80.

⁴¹² Tamtéž, s. 71.

4. Kult svatých v Izraeli

4.1 Přivlastnění a modifikace místních tradic

Marocká židovská komunita se po svém odchodu do Státu Izrael ocitla v nové zemi odloučená od svých ochránců a patronů. Místa, kde byli pochováni *cadikové* tak zůstala vzdálená a nedostupná.

Brány Maroka se Židům otevřely až později po podepsání mírové smlouvy mezi Izraelem a Egyptem v roce 1979 a následném navázání plných diplomatických styků. V prvních letech po příjezdu do nové země, pokud slavili výročí úmrtí svých *cadiků*, činili tak maroští Židé spíše v rodinném prostředí či v užším přátelském kruhu. Jako způsob náhrady volili návštěvu míst, kde jsou pohřbeny postavy biblického, talmudického či kabalistického významu, a dalších výjimečných míst lokalizovaných ve Státě Izrael. Prvním krokem tedy bylo připojení se marockých Židů k již instalovaným hagiolatrickým tradicím na území Státu Izrael.

R. Šimon bar Jochaj

Nejnámějším poutním místem tohoto charakteru je hrob r. Šimona bar Jochaje, který je od 16. stol. nejvíce uctívanou postavou pobiblického období. Podle tradice byl pohřben se svým synem Eleazarem v Meronu, vesnici blízko Safedu. Šimon bar Jochaj byl jedním z pěti žáků r. Akivy, který přežil pronásledování Římany po Bar-Kochbově povstání. Během pronásledování se schovával dvanáct let v jeskyni a jeho záchrana je považována za zázrak. Přisuzuje se mu autorství *Zohar*, „Knihy záře“, hlavní knihy židovského mysticismu, kterou objevil Moše z Leonu ve 13. stol.

Podle názoru učenců zemřel na *Lag ba-omer*. Na tento den tedy připadá jeho *hilula*, která je v Izraeli slavena velkou poutí.⁴¹³ *Lag ba-omer* se slaví 18. ijaru, v období mezi Pesachem a Šavuotem. V tento den padají smuteční omezení a začíná období, v kterém jsou povoleny svatby a stříhání vlasů.⁴¹⁴ Právě první stříhání vlasů u chlapců, kteří dosáhli věku 4 let, bylo a zůstává důležitým obřadem a bodem v životě mnoha aškenázských a sefardských komunit.⁴¹⁵ Tento obřad se jmenuje *chalaka*, z hebr. výrazu pro „holý“, uvedený v Tóře:

⁴¹³ Blíže k historii ustanovení hiluly r. Šimona bar Jochaje na Lag ba-omer BLOCH, Abraham P. *The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days*. New York : Ktav Publishing House Inc., 1978, s. 176-177.

⁴¹⁴ BLOCH, Abraham P. *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*. New York : Ktav Publishing House Inc, 1980. s. 306.

⁴¹⁵ Věk dítěte, kdy jsou jeho vlasy poprvé stříhány se liší mezi jednotlivými skupinami. Tamtéž, s. 18.

Jákob však své matce Rebecce odvětil: „*Můj bratr Ezau je přece chlupatý a já jsem holý...*“ (Gn 27,11).⁴¹⁶

Hilula r. Šimona bar Jochaje se stala jednou z nejpůvodnějších oslav, která přitahuje vůbec největší počet věřících. Po velkých imigračních vlnách marockých Židů se právě oslava *hiluly* r. Šimona bar Jochaje stala nejdůležitější náhradou za marocké *cadiky* a do té doby událost, které se účastnili především aškenázští Židé, začala měnit podobu. Aškenázové si stěžovali na okupování tohoto místa marockými Židy a někteří autoři dokonce hovoří o „*marokanizaci*“ míst.⁴¹⁷

V Izraeli, převážně v Tiberias a jeho okolí, je mnoho dalších míst s hroby významných učenců jako je např. Miamonides, r. Meir Ba'al ha-Nes, učenec a svatý z 2. stol. o.l. a student r. Akivy, italský kabalista r. Moše Chajim Luzzato (1707-1746), r. Jicchak Lurija Aškenazi (Ari ha-Kadoš, z. 1572), r. Josef Karo (z. 1575) a další.

Nicméně vzhledem k charakteru práce se zaměřím na jednu postavu talmudického období. Tradice navštěvat její hrob byla vytvořena nedávno a je důležitou kapitolou v pokračování marocké hagiolatrické tradice.

R. Jonatan ben Uziel

R. Jonatan ben Uziel, mudrc z 1. stol. o. l. je další hagiolatrickou postavou, která je uctívána.⁴¹⁸ Je pohřben v Amuce blízko Safedu a jeho pouť se koná na svátek *Tu be-Av*, který připadá na 15. den měsíce *avu*. Narodil od většiny poutí, které se konají téměř v den *hiluly*, tato pouť se koná na zmíněný svátek.

Je považován za „Mudrce dobrého manželství“ a mnoho věřících, kteří se účastní poutě na jeho hrob, ho žádá o přímluvu k nalezení partnera. Není však jasné, jakým způsobem nabyt tuto pověst. Také svátek *Tu be-Av* má aspekt partnerství.⁴¹⁹ Během tohoto svátku, který

⁴¹⁶ Tamtéž, s. 17-18.

⁴¹⁷ Blíže BILU 2004, s. 383-4. Autorka této práce navštívila v roce 2008 *hilulu* r. Šimona bar Jochaje v Meronu. Z hlediska počtu sefardských Židů mohu konstatovat, že místo bylo opravdu do značné míry zaplněno sefardskými Židy, ale obdobně i mnoha aškenázskými ortodoxními Židy. Při vstupu do areálu zněla sefardská hudba a mnoho prodejních stánků nabízelo CD s maghribskou hudbou, arakem apod. Je nutné zmínit, že na této *hilule* byly striktně odděleny ženy od mužů. Dokonce i silnice, která se změnila v pěší zónu, byla rozdělena na mužskou a ženskou část. Taktéž stavba obklopující hrob rabiho měla dva oddělené vstupy. Večer při oslavě tančili desítky tisíc mužů odděleně od žen, které je s dětmi pozorovaly z tribuny pro ně vyhrazené. Právě toto rozdělení svědčí o aškenázské hegemonii při oslavě *hiluly* či alespoň při její organizaci, neboť typický charakter marocké *hiluly* spočívá v rovnoprávnosti a míchání mužů i žen u jednotlivých hrobů.

⁴¹⁸ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Jonathan ben Uzziel.

⁴¹⁹ EPSTEIN, Shifra. Contemporary Jewish Pilgrimage as a Means of Creating Jewish Culture. In *Jewish Folklore and Ethnology Review*. 1995, Vol. 17, No.1-2, s. 26-28.

se slavil v pozdějším období druhého Chrámu, tančily dívky v bílých hávech a vybízely mladíky, aby si vybrali nevěstu.⁴²⁰ Pout' se nekoná pouze na zmiňovaný svátek, ale protože je poptávka vysoká, koná se i v jiných měsících v období jara a léta, kdy je hezké počasí. Těch se účastní lidé, kteří mají zdravotní nebo obchodní potíže, neplodné ženy a matky vojáků, které se modlí za bezpečí svých synů.

Poutní tradice k r. Jonatanovi ben Uzielovi byla vytvořena a je sponzorována organizací *Tora mi-Sinaj* (Tóra ze Sinaje). Ta je náboženským společenstvím, které reprezentuje a pečuje o jeruzalémské sefardské Židy. Po Šestidenní válce v roce 1967 bylo izraelské území rozšířeno a v Jeruzalémě se začaly budovat nové čtvrti. Maročtí a jemenští Židé, kteří dříve měli své oddělené synagogy, se začali mísit. Zakladatelé organizace pocházeli z dřívější židovské čtvrti v Jeruzalémě a pokračovali v učení jeruzalémských mystiků, jako je r. Jehuda Petaja (z. 1951), Jicchak Kaduri (cca 1898-2006) a Jicchak Alfija (1878-1965), kteří tyto poutě a rituály vytvořili.⁴²¹ Autoritou a vůdcem *Tory mi-Sinaj* je r. Ovadja Josef, který je zároveň duchovním a náboženským vůdcem politické strany *Šas* a mnoho přívrženců *Tory mi-Sinaj* je taktéž jejími členy.⁴²² Pořádáním poutí, které sponzoruje, se snaží o uskutečnění jednoho ze svých cílů, kterým je „*návrat Židů k judaismu*“.⁴²³

Organizace má svoje kanceláře v ortodoxních čtvrtích a taktéž její účastníci pocházejí převážně ze sefardských religiózních kruhů.

Tora mi-Sinaj vytvořila tradici spojením menšího židovského svátku, učence, kterému se v rámci poutí dostávalo menší pozornosti a relativně nepovšimnutého místa v pantheonu starobyklých poutních míst v Izraeli.⁴²⁴ Postupně se z jednoduchého hrobu stalo místo s kamenným hrobem s kopulí. Poutě propojují uctívání svatých a snahu o nalezení partnera. Na této pouti je výrazně větší podíl nezadaných mladých mužů a žen. Někteří z nich přiznávají, že účelem jejich cesty je prosba *cadika* o pomoc při vyhledání partnera.⁴²⁵

Účastníci poutě jsou upomínáni, že jejich chování nesmí upadnout do idolatrie tím, že „*mrtvý bude žádán přímo*“, ale správný postup je „*požádat svatého, aby intervenoval ve prospěch u Boha*“.⁴²⁶

⁴²⁰ Tamtéž, s. 26-28.

⁴²¹ Tamtéž, s. 26.

⁴²² Působení r. Ovadjie Josefa v sefardské politické straně *Šas* se detailně věnuji v kapitole 4.3. Maročtí *cadikové* a jejich vliv v Izraeli.

⁴²³ Tamtéž, s. 25.

⁴²⁴ Tamtéž, s. 25.

⁴²⁵ Tamtéž, s. 27.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 26-27.

Na místě u hrobu r. Jonatana ben Uziela jsou vykonávány obřady, které byly vytvořeny přímo mystickými předchůdci Tory mi-Sinaj nebo v průběhu její existence. Modlitby jsou citovány z knihy „Příběhy Árona a Mošeho“, která byla napsána r. Baruchem Mualemem v roce 1983. Zahrnuje modlitby, které se mají recitovat u hrobů jednotlivých svatých, žalmy a rčení přinášející štěstí.

Nejvýraznějším zvykem u hrobu je rituál *šiva kortej ha-brit*. Začíná před západem slunce a obsahuje mnoho mystických a rabínských tradic tak, jak tento zvyk ustanovil r. Jehuda Petaja. Poprvé ji použil v syngoze jako obranu proti tyfové epidemii v roce 1940. Poutníci obejdou sedmkrát hrob rabiho proti směru hodinových ručiček. Každý z kruhů je věnován jedné z biblických postav, které vytvořily Smlouvu s Hospodinem. Jsou jimi Abraham, Izák, Jákob, Josef, Mojžíš, Áron a David. Před každým procesím, které začíná zatroubením na *šofar*, se vybírají peníze na charitu, která je nedílnou součástí poutě. Od těch, kterým se podaří najít partnera, *Tora mi-Sinaj* očekává také příspěvek. Součástí je i dražba svíček. Ženy se mohou k procesí přidat, ale odděleně od mužů. Ženy mají ve zvyku obtočit hrob červenou nití, kterou rozstříhají a vážou kolem zápěstí. Část nitě darují doma těm, kteří se poutě nemohli zúčastnit.⁴²⁷

Tato pouť také slouží k seznámení poutníků s politickými názory společnosti *Tora mi-Sinaj* na aktuální události.⁴²⁸

Tora mi-Sinaj je zakořeněná v izraelské společnosti, nevzdaluje se od ní, ale naopak reaguje na aktuální události. V roce 1991 během války v Perském zálivu uspořádala pouť k hrobům svatých, aby se její účastníci modlili za životy a zdraví vojáků.⁴²⁹

Z náboženského hlediska bylo výhodou imigrace marockých Židů přiblížení k nejsvatějším místům judaismu, kterým je beze sporu město Jeruzalém a místa, která uchovávají ostatky biblických postav. Překonání vzdálenosti tak umožnilo nově příchozím účast na poutích k těmto místům.

Jeruzalém

Město Jeruzalém a zde uchované památky jsou centrálním místem judaismu. Mohou být klasifikovány jako formální náboženská poutní centra, neboť jsou ustanoveny v Tóře společně s povinností tato místa navštěvovat. Vznikly během biblické periody nebo se váží

⁴²⁷ Tamtéž, s. 30.

⁴²⁸ Tamtéž, s. 31.

⁴²⁹ EPSTEIN 1995, s. 28.

k historickým místům z biblické doby, především pak k místům v Jeruzalémě a jeho okolí.⁴³⁰ Biblický příkaz „*Třikrát v roce budeš slavit mé slavnosti.*“ (Ex 23,14) zavazuje izraelské muže třikrát v roce „se objevit před Hospodinem.“ Míněny jsou svátky *Pesach*, *Šavuot* a *Sukot*, jejichž společný název je *Šaloš regalim*⁴³¹. Tyto svátky jsou původně zemědělského charakteru.

Největší pozornost a počet věřících přitahoval svátek *Sukot* slavený v měsíci *tišri*.⁴³²

Poutě k Chrámu byly zásadní pro přežití judaismu.⁴³³ V tomto období bez synagog, škol a vlivných místních náboženských vůdců bylo důležité udržet fyzický kontakt mezi lidmi a duchovním vedením Chrámu. Jeruzalém vedle toho, že byl náboženským a kulturním centrem, byl i centrem politickým. Poutě do Jeruzaléma tak pomáhaly udržet staré tradice a zároveň vyvolávaly pocity národní jednoty. Bloch vidí konání poutí jako prostředek proti pohanství, neboť jejich ustanovení v biblické době musí být viděno v kontextu neustálého boje monoteismu proti stále velmi rozšířenému pohanství.⁴³⁴

Důkazem je ústřední motiv Pesachu. Paschální jehně bylo připomenutím starodávneho vítězství nad idolatrií. „*Tu noc projdu egyptskou zemí a všechno prvorozené v egyptské zemi pobiji, od lidí až po dobytek. Všechna egyptská božstva postihnu svými soudy. Já jsem Hospodin.*“ (Ex 12,12). Oslava tak sloužila jako znovu potvrzení smlouvy s Hospodinem, kterou uzavřel s generací exodu: „*Připomenu jim smlouvu s jejich předky, které jsem vyvedl z egyptské země před zraky pronárodů, abych jim byl Bohem, já Hospodin.*“ (Lv 26,45). Paschální beránek nemohl být poražen nikde jinde než v přílehlém okolí Chrámu: „*Nebudeš moci připravovat hod beránka v kterékoli ze svých bran, které ti dává Hospodin, tvůj Bůh. Jenom na místě, které Hospodin, tvůj Bůh, vyvolí, aby tam přebývalo jeho jméno, připravíš hod beránka večer při západu slunce v ten čas, kdy jsi vyšel z Egypta.*“ (Dt 16,5-6). Už z tohoto důvodu musel být svátek Pesachu prohlášen poutním svátkem.⁴³⁵

Podle Blocha i ostatní poutní svátky v sobě zahrnovaly aspekt souboje monoteismu s pohanskými náboženstvími, které zahrnovaly nestřídmé oslavy, orgie a další zvyky, neboť byly obdobím sklizně, která byla důvodem k oslavám a shromážděním i v dalších místech světa. V Bibli se objevuje narážka na jeden z ohavných zvyků: „*Prvotiny raných plodů své role přineseš do domu Hospodina, svého Boha. Nebudeš vařit kůzle v mléku jeho matky.*“ (Ex 23,19 a Ex 34,26). Podle Maimonida byl příkaz motivován potřebou vykořenit pohanský zvyk

⁴³⁰ ELIADE 1993, Volume XI, s. 346.

⁴³¹ *Šaloš*, hebr. „tři“; výraz *regalim* má dvojí význam „časů“ a „nohou“. Odtud je tedy představa „pěších“ či „poutních“ svátků. SIVAN, NEWMAN 1992, s. 147.

⁴³² BLOCH 1980, s. 184.

⁴³³ Tamtéž, s. 184.

⁴³⁴ Tamtéž, s. 184.

⁴³⁵ Tamtéž, s. 184.

připravovat potomky v mléce jejich matky právě v období sklizně. Při odstraňování takových zvyků bylo důležité začlenit i morální aspekt lidových zemědělských oslav a včlenit do nich povznášející náboženský a společenský význam. To bylo dosaženo přesunutím svátku do Jeruzaléma, kde spontánní nevázanost byla držena v řádných mezích náboženství. Národní oslava byla pečlivě spojena nejen s podporou Chrámu, ale i vdov a sirotků.

Další možné využití poutě jako zbraně proti pohanství je vidět v pasáži Bible, která se týká všech tří svátků: „*Nezavřeš smlouvu s nimi nebo s jejich bohy.*“ (Ex 23,32).

Počáteční ustanovení poutních svátků bylo založeno pouze na společensko morálních motivech. V Exodu 23 se objevují sociální příkazy, např. příkaz odpočinku pro pána, otroky i soumary, které jsou ihned doprovázeny povinnostmi poutí do Jeruzaléma. To z praktického hlediska umožňovalo realizaci sociálních zákonů.

V Exodu 34 sociálně etický motiv ustupuje do pozadí a je zdůrazněn motiv teologický. Účelem poutních svátků je totiž posílení víry a opětovné potvrzení smlouvy s Hospodinem. Právě uchýlení se židovského národa k idolatrii zlatého telete vyvolal potřebu upevnění víry.⁴³⁶

V období Chrámu se tento příkaz dodržoval tak, že se chodilo pěšky, *alija le-regel*, do Jeruzaléma, kam poutníci přinášeli do svatyně předepsané oběti. V roce 70 o. l. došlo ke zničení Chrámu, avšak poutě na svatá místa pokračují do dnešní doby.⁴³⁷ Příkladem je Západní zeď, nazývaná také Zeď nářků, která přestála zboření Chrámu a stala se symbolem židovské historické kontinuity.⁴³⁸ Zeď nářků je však místem, kde se věřící se svými prosbami obracejí přímo na Boha, zatímco maročtí Židé se v rámci svého kultu obracejí na *cadika*, aby se u Boha přimluvil za ně. *Cadik* tak není ten, na koho jsou prosby vznášeny přímo.

Místa hrobů biblických postav

První nabytí půdy izraelským národem bylo realizováno z kultovních důvodů. Byla jí koupě Makpelské jeskyně za účelem uložení ostatků Sary, ženy Abrahama. Jeskyni koupil od Chetejce Efróna za „*čtyři sta šekelů stříbra*“ (Gn 23,16). „*Abraham potom svou ženu Sárú pohřbil v té jeskyni na poli v Makpele naproti Mamre, jež je u Chebrónu v kenaanské zemi. Tak připadlo pole Chetejců i s jeskyní na něm Abrahamovi, aby měl vlastní hrob.*“ (Gn 23,19.20). Makpelská jeskyně tak uchovává ostatky Abrahama, Sary, Izáka, Rebeky, Jáкова a Ley.

⁴³⁶ Tamtéž, s. 186.

⁴³⁷ ELIADE 1993, Volume XI, s. 346.

⁴³⁸ Tamtéž, s. 346.

Místo odpočinku Ráchel, ženy Jákoba se stalo dalším poutním místem, neboť Jákob nepohřbil svoji ženu zemi Ráchel ve starobylé, patriarchální hrobce v Makpele, ale v Hebronu, na místě, kde zemřela na následky těžkého porodu svého druhého syna Benjamina: „*Ráchel umřela a byla pohřbena u cesty do Efraty, což je Betlém. Jákob nad jejím hrobem postavil pamětní sloup, a to je památník Ráchelina hrobu až dodnes.*“ (Gn 35,19-20).

Nejstarší židovský zdroj zmiňující hrob Ráchel je „*Guide to Jerusalem*“ z 10. stol., který byl nalezen v Káhírské geníze. Dle svědectví židovského cestovatele, r. Benjamina z Tudely, se náhrobek skládal z jedenácti kamenů, které na hrob položilo jedenáct synů Jákoba. Poslední, dvanáctý, na ně dle tradice umístil Jákob. Hrob byl zastřešen kopulí, kterou podepíraly čtyři sloupy. Na konci 18. stol. byl hrob obklopen uzavřenou stavbou. V roce 1841 byla tato stavba zrekonstruována díky fondům Sira M. Montefiora.⁴³⁹ Pohřebiště je zvláště navštěvováno na novoluní, během celého měsíce *elulu* a na 14. *chešvan*, výročí úmrtí. Při návštěvě tohoto místa Židé darovali olej a svaté opony a přispívali na stavbu pohřebiště. Také měli ve zvyku psát svá jména na náhrobek a brali jejich délku červenými vlněnými nitěmi, které pak vázali na své děti a nemocné jako léčebný prostředek za účelem udržení si dobrého zdraví nebo uzdravení. Během období správy území Jordánskem, bylo místo kolem hrobu přeměněno na muslimský hřbitov. Po Šestidenní válce v červnu 1967 byla stavba zrekonstruována izraelským Ministerstvem pro náboženské záležitosti a přizpůsobena masovým poutím.⁴⁴⁰

Oporu pro tento zvyk můžeme najít v biblickém textu: „*Šli vzhůru Negebem a jeden z nich přišel až do Chebrónu...*“ (Nu 13,22), který je v *Talmudu* dále vysvětlován. „*Raba říká: To učí, že Káleb se držel opodál od plánu zvědů a šel a lehl si na hroby patriarchů a říkal jim: „Moji otcové, modlete se v můj prospěch, ať jsem vyjmut z plánu zvědů.*“ (Sota 34b)⁴⁴¹ Káleb byl jeden ze zvědů poslaných Mojžíšem, aby prozkoumal zaslíbenou zemi. Ten však své druhy opustil a putoval na hroby předků.

Mezi místa, která jsou dnes hojně navštěvovaná patří i hroby dalších biblických matek, které jsou na hřbitově v Safedu v ulici ha-Šomer. Je zde dle tradice pochována Bila, Zilpa (Jákovovy ženy), Cipora (Mojžíšova žena), Jochebed (Mojžíšova matka), Miriam (Mojžíšova sestra) a Eliša (Áronova žena). Tato místa se vedle Jeruzaléma jako nejdůležitějšího poutního místa judaismu stala cílem poutníků na jejich *alija le-regel*.

⁴³⁹ *Encyclopaedia Judaica*, heslo Rachel.

⁴⁴⁰ Tamtéž.

⁴⁴¹ *Talmud Bavli*. The Schottenstein Edition, New York : Mesorah Publications, Ltd., 1999.

Nejdůležitější období z hlediska formování poutě do Jeruzaléma je 12. -16. stol., kdy došlo k vytvoření takové podoby míst a poutí, s kterou se setkáváme až dodnes.⁴⁴²

V porovnání s poutěmi na jiná místa jsou poutě na biblická místa kratší, trvají nejdéle několik hodin, jsou formálnější a méně družné.⁴⁴³

4.2 Oživení marockých tradic

Během procesu akulturace došlo mezi marockými Židy i k některým restorativním aktivitám, které mají několik charakterů.

Prvním z nich je symbolický přesun *cadiků* skrze sny. Jako příklad podrobněji uvádím symbolické přesunutí r. Davida u Mošeho a r. Avrahama Aouriwara. Tento proces byl spuštěn aktivitou osob, které iniciovaly obnovu tradic a následovaly příkazy *cadiků* ve snech. Bilu je nazývá „*svatí impresáři*“.⁴⁴⁴ Jedná se o spontánní aktivitu jedinců, kteří byli inspirováni sny. V těch je navšívili *cadikové* pohřbení v Maroku a naléhavě je žádali, aby byli dále připomínáni, uctíváni či symbolicky přeneseni, translokováni, do Izraele. Zjevování se marockých svatých ve snech je tradiční způsob jejich objevování.

Nejstarší známá iniciativa se týká r. Davida u Mošeho. Na základě jeho vizitačních snů byla vytvořena místa v Safedu, Aškelonu a Ofakim. Nejnavštěvovanější je však *hilula* v Safedu, kterou každoročně navštíví 20-30 000 oddaných věřících.⁴⁴⁵

Svatyně další translokovaných maghribských svatých byly vytvořeny v Bejt Še'anu, kde je uctíván r. Avraham Aouriwar, v Kirjat Gat, kde je uctíván r. Machluf ben Josef Abuchacera, v Ramle je uctívána tuniská světice Slat L'ktar a nedávno došlo ke zjevení r. Davida ben Baruchy ve městě Or Akiva a r. Ja'akova Wazany v Ber Ševě.⁴⁴⁶

Pro bližší vysvětlení se budu nadále věnovat dvěma postavám marocké hagiolatrické tradice, r. Davidovi u Mošemu a r. Abrahamovi Aouriwarovi.

⁴⁴² Blíže k vývoji židovské poutě do Svaté země, postavení poutních míst na Blízkém východě a především ve Svaté zemi (12.-16. stol.) BOUŠEK, Daniel. *Židovská pout' a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12.-16. století*. Praha : Karolinum, 2008.

⁴⁴³ ELIADE 1993, Volume XI, s. 346, 347.

⁴⁴⁴ BILU, Yoram. Jewish Moroccan "saint impresarios" in Israel: a stage-developmental perspective. In *Psychoanalytic Study of Society*, 1990, No.15, s. 247-269.

⁴⁴⁵ BILU, Yoram. The inner limits of communitas: a covert dimension of pilgrimage experience. In *Ethos*, 1988, Vol. 16, No. 3, s. 313.

⁴⁴⁶ BILU 2001, s. 80-81.

R. David u Moše

V Maroku r. David u Moše patřil k nejslavnějším postavám kultu svatých a jeho hrob v Timzeritu v západní části Vysokého Atlasu byl cílem tisíců poutníků po celý rok. Ačkoliv je židovským svatým, byl postavou, které se dostalo úcty a respektu i od muslimů, kteří ho nazývají r. Dawid u Mussi.⁴⁴⁷ Jeho *hilula* připadá na novoluní měsíce *chešvan*.⁴⁴⁸

Je vůbec prvním marockým svatým, který se stal v Izraeli populárním a navíc zde byl restaurován v národním měřítku. K jeho „svatyni“ přicházejí poutníci z celého Izraele, převážně marockého původu.

Jméno *cadika* r. David u Moše, jak jsem již uváděla ve druhé kapitole této práce, evokuje dvě osoby, Davida a Mošeho. Je to způsobeno přijetím jeho jména v berberském jazyce, kdy „u“ znamená to, co v hebrejštině „ben“ či arabštině „ibn“ tedy „syn“. Jedná se tedy o Davida, syna Mošeho. Jeho výjimečnost a věhlas časem nabyly na velikosti, což se odrazilo i v jeho jméně. Plné jméno je r. David u Moše Kohen Azogh. Azogh znamená „velký“ a pravděpodobně toto jméno bylo přidáno na znamení jeho velikosti a zároveň odlišení od dalších osobností nesoucích jméno Kohen.⁴⁴⁹

Legendy o jeho původu se liší, ale všechny mu připisují původ ve Svaté zemi. Patří mezi deset legendárních osobností, které do Maroka přišly z Erec Jisra'el za účelem sbírání darů na podporu Svaté země.

O způsobu jeho úmrtí existuje několik verzí. Jedna z nich vypráví, že přišel do Maroka jako jeden z deseti *cadiků* shromažďovat peníze pro podporu věřících ve Svaté zemi. Došel do vesnice, kde všichni obyvatelé, muslimové i Židé byli těžce nemocní a umírali. *Cadik* se obrátil na Boha a požádal ho o výměnu svého života za životy všech obyvatel. A tak se stalo. Přišel na místní židovský hřbitov a posadil se. Andělé vyšli z nebes a pramen vody vytrysknul. Objevil se rubáš, rituální lázeň a vše, co je potřebné zbožnému Židu při jeho odchodu na onen svět. Oblékl si rubáš a připraven vešel do hrobu.⁴⁵⁰

Jeho působení je spojeno s mnoha zázraky. Při návštěvě hrobu *cadika* přišli lidé

⁴⁴⁷ BEN-AMI 1990, s. 170.

⁴⁴⁸ BEN-AMI 1990, s. 170 mylně uvádí měsíc kislew. Při mé návštěvě místa v Safedu se mi dostalo pozvání na *hilulu*, která začínala ve středu 29.10. 2008, podle židovského kalendáře 30. tišri a následující den byl 1. *chešvan*.

⁴⁴⁹ BEN-AMI, Issachar. Folk-veneration of saints among the Moroccan Jews. Tradition : Continuity and Change. The Case of the Holy Man, Rabbi David u-Moshe. In *Studies in Judaism and Islam*. Ed. S. Morag, I. Ben-Ami, N. Stillman. Jerusalem : The Magnes Press, 1981, s. 285-6.

⁴⁵⁰ BEN-AMI 1990, s. 170-171.

z Azemmour, měli sebou však málo vody i chleba. Poté, co učinili *se'udu* ve jménu Boha a *cadika*, zjistili, že jejich láhev je bezedná a taktéž z posledního kousku chleba neubývalo.⁴⁵¹

Také další legenda je spojena s návštěvou jeho hrobu. Ženy nechávaly předměty ze zlata a z platiny přes noc na hrobě, neboť tímto způsobem do nich vstupuje svatost *cadikova*. Protože by si je nikdo nedovolil vzít z *cadikova* hrobu zvláště při oslavě jeho *hiluly*, nechávaly je bez dozoru. Jednou se mladá dívka pokusila jeden předmět vzít. Ruka jí však náhle ztuhla a její dlaň zůstala zavřená do té doby, než přišel hlídač a pomodlil se ke svatému, aby jí odpustil. Po tomto zákroku se její dlaň opět otevřela a poutníci velebili tento zázrak.⁴⁵²

Jeden Žid po vykonání *zjáry* našel svého mezka mrtvého, dal se do nářku a obrátil se na *cadika*. Najednou uviděl, že jeho mezek je opět živ a poutník se tak mohl dopravit domů. Během velebení *cadika* ho označil jako Lva, neboť takový je jeho zvířecí atribut.⁴⁵³ Další příběh je spojen s bezdětnými poutníky, kterým se po návštěvě narodil syna od té doby celá rodina společně chodila na jeho *hilulu*. Stalo se, že jednou tohoto chlapce přešel nákladní vůz, ale on bez újmy vstal a běžel k otci. Nejen, že mu *cadik* syna dal, on ho i uchránil.⁴⁵⁴

Zásadní pro tuto práci však je jeho „znovuobjevení“ v Izraeli.

R. David u Moše se zjevil ve snu Abrahamovi ben Chajimovi v Safedu ve čtvrti Šikun Kana'an v roce 1973. Abraham pochází z poměrně velké vesnice Imi-n-Tanout v jižním Maroku, asi 90 km jihozápadně od Marrakéše. Abraham přišel ve 24 letech se svojí ženou a půlroční dcerou do Izraele v roce 1954 a byl ihned umístěn do Safedu, kde žije dodnes. Podmínky po příchodu byly velmi těžké, byl s rodinou ubytován v malém pokoji bez elektřiny a tekoucí vody. Živil se jako pracovník v oboru zalesňování.

Rok po *alije* měl první zjevení ve snu, kdy mu jeho děd, ke kterému měl v dětství velmi blízký vztah, představil svého patrona, r. Šimona bar Jochaje a předal jej do jeho opatrování, neboť i Abrahamovo umístění v Safedu posilovalo spojitost s *cadikem*.

V Izraeli se mu narodilo dalších devět dětí a jeho těsné přimknutí k *cadikům* se projevilo i v pojmenovávání jeho dětí. Prvního syna pojmenoval Šimon po Šimonu bar Jochajovi, druhého po r. Meirovi Ba'al ha-Nesovi, třetího Šlomo, po milovaném dědovi, teprve čtvrtého Izák po otci. Poslední syn byl počat 4 až 5 měsíců před prvním, zasvěcujícím snem a byl podle *cadika* ze snu pojmenován Moše.

⁴⁵¹ Tamtéž, s. 171.

⁴⁵² Tamtéž, s. 171-172.

⁴⁵³ Tamtéž, s. 172.

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 173-4.

Jeho snová setkání jsou zachycena v prohlášení, které bylo zveřejněno a rozesláno všem marockých komunitám v Izraeli. Zde je plný text:

„Já, Abraham ben Chajim, který žije v Canaan (Kena'an), budova 172 v Safedu, Svatém městě, jsem byl privilegován Bohem vidět zázraky. A jak mi bylo přikázáno, předávám vám vzkaz našeho pána cadika, r. Davida u Mošeho, necht' je jeho památka požehnána, který se mi zjevil mnohokrát.

V mém prvním snu jsem se podíval a ejhle! Vedle mne stál muž oblečen v bílém, záře jeho obličeje byla andělská. Přistoupil ke mně, vzal mě za ruku a vedl mě do vysokých kopců. A mezi jejich velkými balvany, viděl jsem bílý úsek země. Když jsme přišli na tuto paseku, sedl si na zem a řekl: „Vidíš, pouze deset lidí slaví mojí hilulu. A já se tě ptám: „Proč ti, kteří odešli z Maroka mě zradili a opustili? Kde jsou ty tisíce – moji přívrženci a věřící?“ Já jsem mu odpověděl: „Opravdu chceš, aby se vrátili z Izraele do Maroka a konali hilulu?“ Muž mě opět vzal za ruku, otočil mě a zeptal se: „Co je toto za dům?“ Odpověděl jsem mu: „Toto je můj dům.“ Cadik pokračoval: „Na tomto místě chci, aby jste konali moji hilulu, rok co rok.“ Zeptal jsem se: „Co můj pán chce?“ A on mi odpověděl: „Já jsem ten muž, který se zjevil těm, kteří mě milovali v Izraeli. Já jsem r. David u Moše!!! I jsem ten, který koná prosby a modlí se každý den před Bohem, aby ochránil vojáky Izraele na hranicích země! Jestliže je to tak, proč mě zradili ti, kteří opustili Maroko? Nyní já jsem ve Svaté zemi a můj požadavek je, že obnoví mojí hilulu.“

Po dvou dnech se ke mně vrátil a zjevil se mi ve snu, v době, kdy jsem sebou zmítal na posteli mezi spánkem a bděním. Vzbudil mě a řekl mi: „Můj synu, udělal jsi chybu, když jsi řekl lidem, že jsi mě viděl ve snu. Měl jsi jim říci, že jsi mě viděl tváří v tvář. Ale nevadí, odpouštím ti to. A nyní slyš má slova: Opustil jsem Maroko a přišel jsem sem, protože toto místo je svaté a vybral jsem si tě, abys mi byl služebníkem v této svaté práci. A nyní učiníš toto:

- 1. Stanoviš si místo, kde budou hořet svíce na mojí památku a kdokoliv přijde se modlit a učiní pro sebe prosbu, zapálí mi svíci!*
- 2. Vedle místa na svíčky postav pokladničku a každý bude darovat podle svého přání a možností!*
- 3. Kdokoliv se přiblíží k místu se svícemi, učiní tak s úctou, láskou a celým srdcem!*
- 4. Ten kdo vstoupí na toto místo musí být čistý na těle i svými skutky.*

5. *Je zakázáno zaobírat se či prodávat tyto svíce nebo vzpomínkové poháry. Kdokoliv bude chtít rozsvítit svíci, s podmínkou, že bude čistý, jak bylo vyjádřeno dříve!*
6. *Místo bude otevřeno veřejnosti dnem i nocí!*
7. *Během oslavy mé hiluly nebude žádný rozdíl mezi velkým a malým nebo mezi bohatým a chudým, ale všichni si budou rovni.*
8. *Moje hilula bude konána na večer novoluní měsíce chešvanu. Jestliže připadne na pátek, hilula se bude konat v předcházející čtvrtek.*
9. *Varuj svoji ženu a členy tvé rodiny, aby nenechali vstoupit muže či ženu, která je nečistá!*
10. *S příspěvky, které nasbíráš v pokladniče, zvětši toto místo tak, aby bylo schopné pojmout tisíce lidí, kteří přijdou slavit a modlit se!*

Po třech dnech se mi cadik opět zjevil ve snu v noci a tentokrát byl doprovázen dvěma muži. Obrátil se na mě a zeptal se: „Poznáváš tyto (muže)?“ Odpověděl jsem: „Jednoho jsem viděl s tebou ve druhém snu a toho druhého znám z jiného snu.“ Cadik pokračoval: „Víš kdo jsou?“ Odpověděl jsem mu: „První je prorok Elijáš, nechť je vzpomínán dobře a ten druhý je r. Ja'akov Abuchacera, nechť je památka cadika požehnána,“ Cadik přikývnul na znamení souhlasu a uzavřel svá slova následovně: že musím být striktní a nechat vstoupit pouze ty, kteří jsou čistí na těle i duchu.

Jak cadik požádal, měli bychom držet hilulu. Dá-li Bůh, v noci novoluní měsíce chešvanu, tento rok a každý rok, v mém domě, jak je zmínění výše.

Nechť nám Bůh pomáhá pro Jeho čest a Jeho velké jméno.

Přijď ty a všichni a nechť je požehnání s námi a s tebou!!!⁴⁵⁵

Ohlas na toto oznámení ze strany marockých Židů byl velký. V domě Abrahama vzniklo nové poutní místo, které se dále rozvíjí.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ BILU, Yoram. Dreams and the wishes of the Saint. In *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*. Ed. Harvey Goldberg, Albany : State University of New York Press, 1987, s. 300-301.

⁴⁵⁶ Autorka této práce se svými dvěma přáteli, mužem a ženou, navštívila místo v roce 2008. Dům r. Davida u Mošeho a setkala se s Abrahamem, „objevitelem“ tohoto *cadika* v Izraeli. Zde je stručný popis této návštěvy: Na autobusovém nádraží v Safedu, kam jsme přijeli z Meronu, již náš dotaz na cestu ke svatyni r. Davida u Mošeho vzbudil údiv a otázky, proč chceme toto místo navštívit. K rozhovoru se přidali další udivení lidé, čekající na svůj spoj. Z hovoru vyplynulo, že je naše návštěva netypická, neboť r. David u Moše je vyhledáván pouze „starými Maročany a Maročankami“, ale všichni znali místo svatyně. Svatyně rabiho je situována ve čtvrti menších řadových domků vzdálených od centra Safedu, která může být charakterizována jako dělnická. Na jednom z domů, který se zevnějškem nelišil od ostatních, byla cedule značící cíl naší cesty: Dům r. Davida u Mošeho. Vstup do svatyně byl umístěn z druhé strany domu, kde se nacházelo i nevelké betonové prostranství, které je v době *hiluly* obsazeno poutníky. Ihned po našem příchodu jsme byli přivítáni Abrahamem, kterému

R. Abraham Aouriwar

V roce 1983 se Rabi Abraham Aouriwar, uznávaný a ctěný *cadik* pohřbený v Maroku zjevil ve snu ženě jménem Alu z města Bejt Šean v severním Izraeli. Zde byl založen tranzitní tábor pro marocké imigranty a později se tato část stala rozvojovým městem.

Tento *cadik* je pohřben v marockém Oulad Bouziri, blízko Settatu, města asi 200 km vzdáleného od Casablancy na cestě do Marrakéše. Nedaleko hrobu vyvěrá pramen a protéká skálou zdobenou malbou velblouda. Jeho *hilula* připadá na *Lag ba-omer*. Podle tradice přišel ze Svaté země do Maroka jako rabín, aby shromáždil peníze pro židovskou zemi. Jeho žáci byli pohřbeni blízko něj. Je slavný pro konání zázraků, a to zvláště v případech neplodných žen. Muslimové, kteří ho uctívají ho nazývají Sidi Brahim.⁴⁵⁷

Rabi Aouriwar je spojen s mnoha příběhy, které mají charakter zázraků a vyprávějí o jeho moci. Takový je i příběh jednoho věřícího, který měl v Maroku ve zvyku chodit v noci rozjímat na jeho hrob. Jeden ze spolupoutníků ho pobízel, aby dal své ruce na hrob a tím ukázal, že je *cadikovi* oddán a je opravdovým věřícím. Protože hrob byl obložen svíčkami, přiložil své ruce na ně a jasně cítil, že se mu ruka pálí a pokožka se loupe. Dotkl se tou rukou toho, kdo ho vybízel k tomuto gestu. Následující den zjistil, že na jeho ruce není po popálení ani stopy, zatímco ten druhý měl spálenou tvář od jeho dotyku. Podle svých slov věří, že to byla jeho nevinnost oceněná *cadikem*, která ho ochránila.⁴⁵⁸

Alu, které se zmiňovaný rabi zjevil ve snu je původem z Maroka. Ještě v dětství přišla o oba rodiče. Poté žila s několika nepříbuznými rodinami, kterým se starala o děti a domácnost. U jedné z těchto rodin si jako osmileté dítě vymohla účast na *hilule* r. Abrahama Aouriwara. Tam se dostala až k hrobu světce, z kterého viděla vylétnout holubici. Alu byla jediná z účastníků *hiluly*, kdo holubici viděl. Všichni byli udiveni, neboť sami ji nemohli vidět. Mezitím holubice ulétla oknem. Na cestě zpátky ke svému stanu se jí zjevila matka,

jsem vysvětlila svůj původ a zájem o toto místo. Ochotně nás provedl po malém areálu, který byl vybudován kolem domu. Jsou k němu přistavěny plechové domky či přístřeší, která slouží jako kuchyňské a další zázemí pro poutníky. V době naší návštěvy jedna z žen pekla koláče, které nám vřela nabídla. Před vstupem do domu jsme si omyli ruce a Abraham ukázal na ceduli visící u vstupních dveří, zakazující vstup ženám v době periody. Když se ujistil, že jsme rozuměli, mohli jsme vejít dovnitř. Z místnosti, která dříve sloužila jako ložnice a kde se *cadik* zjevil Abrahamovi, byla utvořena svatyně s hořícími svíčkami. Na stěnách visely obrázky marockých a izraelských *cadiků* jako David u Moše a Baba Sali. Na centrálním místě byla pokladna na finanční dary, ze kterých je financováno udržování místa a příprava každoroční hostiny. Celá místnost byla ozdobena slavnostními oponami. Abraham nás vybídl, abychom zapálili svíce a požádali *cadika* o přímluvu v záležitostech, které nás nejvíce trápí. Abraham nám také uvedl některé ze zázraků, které rabi učinil. Celá návštěva se nesla v duchu respektu k *cadikovi* a místu.

⁴⁵⁷ BEN-AMI 1990, s. 144-145.

⁴⁵⁸ Tamtéž, s. 145.

kteřá k ní mluvila a kladla jí na srdce, aby dávala pozor, kudy prochází, aby se neporanila o kolíky stanů. Následujícího dne jí vyhledal hlídač svatyně a ujistil se, že to byla Alu, kdo viděl holubici, ve skutečnosti r. Abrahama. Alu oblékli do bílých šatů a na hlavu jí dali korunu a obuli boty. Byla usazena na ozdobeného koně, vedena mezi poutníky a prodávala skleničky *araku*, jehož výtěžek připadl svatyni cadika.

V šestnácti letech se vdala se za továrního dělníka. V roce 1957, ve svých 28 letech, se přestěhovala do Izraele přímo do tranzitního tábora v Bejt Šeanu, který se stal postupně rozvojovým městem. Měla tři syny a dceru, další dvě dcery se narodily v Izraeli. V Izraeli těžce pracovala v zemědělství, zvláště na bavlníkových polích. Dnes má Bejt Še'an kolem 15 000 obyvatel s etnickou dominancí marockých Židů. Většina z nich pracovala jako méně odborné síly v textilní továrně.

Během nového života naprosto zapomněla na světce. Z náboženského pohledu byla velice liberální, nosila výstřihy a kalhoty. S rodinou dodržovala pouze některé ze šabatových příkazů. Svůj náboženský život, který vedla v dětství zcela v Izraeli opustila a vrátila se k němu až po *cadikově* zjevení.⁴⁵⁹

Děti pojmenovala vždy podle tradice, která se vztahovala k zemi, kde se narodily. První dítě pojmenoval její manžel Chananel podle patrona města v Maroku, z kterého pocházel, r. Šlomo ben Lechans, významný židovský marocký svatý. Druhému dítěti dali jméno David Abraham, David dle jejího zesnulého otce a Abraham dle dalšího svatého, třetí dítě Šimon Jichija, Šimon podle jejího zesnulého bratra, Jichija podle jejího strýce, Aliza, podle její zesulé matky, Jaffa, ta se narodila v Izraeli, což je přístav u Tel Avivu a poslední dcera podle pramatky Ráchel, pohřbené v Hebronu.

Když jí bylo 44 let, zestárla, její menstruace ustala a byla nemocná. Jedné noci vstala, zapálila svíčku a obrátila se modlitbou k r. Abrahamovi Aouriwaru a žádala o své uzdravení. To se stalo asi dva měsíce před jeho *hilulou*. Později se jí ve spánku zjevil rabi Abraham a přikázal jí, aby uspořádala slavnostní hostinu na jeho *hilulu* a přiložil jí ruku na tvář. Tím jí vyléčil bolest hlavy, kterou trpěla více než čtyři roky. Následně připravila pokladničku na vybírání peněz na památku rabiho a uspořádání výroční hostinu na jeho *hilulu*.⁴⁶⁰ Po plodné životní etapě plodnosti a dospělosti se ve stáří opět setkala se svým patronem, který jí evokuje mládí a setkání s matkou, je to pro ní určitá kompenzace za ztrátu v dětství.

⁴⁵⁹ BILU, Yoram, HASAN-ROKEM, Galit. Cinderella and the saint: the life story of a Jewish Moroccan female healer in Israel. In *Psychoanalytic Study of Society*, 1989, No. 14, s. 236- 260.

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 236-237.

Ve svém bytě zřídila malou svatyni na základě série snů a vizí.

V roce 1983 veřejně vystoupila jako léčitelka pod záštitou svatého a stala se velmi uznávanou. Pacienty léčila na přírodních základech a dvakrát týdně se při pravidelných nočních návštěvách radila se svatým o diagnóze. Tvrdí, že při léčení předává pacientovi své léčivé schopnosti, které má od *cadika*.⁴⁶¹

Tyto dva příběhy mají několik společných bodů: Alu i Abraham pocházejí z nižší ekonomické třídy a v Izraeli byli odsunuti do okrajových částí Izraele. Dále oba dva krátce před zjevením zvažovali opustit své město a přestěhovat se jiné části země. Bilu analyzuje psychické pozadí svatých impresáriů.⁴⁶² Poukazuje na vztah k *cadikům* jako snahu o určitou kompenzaci za ztrátu převážně v dětství a definuje je jako rozhodující akt při řešení otázky, zda zůstat či odejít z místa. Působí tak jako integrační prvek pro impresária a zároveň na další obyvatele, neboť tyto svatyně se stávají součástí místní lokality a dochází k vytvoření pocitu „domova.“⁴⁶³

Ačkoliv maročtí Židé žijí v urbánních i rurálních oblastech, ke zjevením a zřizováním svatyní dochází pouze v periferních oblastech.

Může to být mechanismus spojující symbolické místo ve společnosti a „skutečné“ místo. Může to také být mechanismus, který lidé a organizace využívají ke změně fyzického a sociálního okolí. Dělalí to v souladu se svojí marockou tradicí.⁴⁶⁴

Znovu pohřbení ostatků židovských marockých svatých

Další metoda je zřetelnější a je založena na exhumaci ostatků v Maroku a jejich opětovné pohřbení v Izraeli. Například r. Chajim Pinto z Ašdodu, vrchní rabín z izraelského Kirjat Malachi, vyzvedl ostatky z hrobů čtyř předků v Maroku. Ty se mu podařilo propašovat z Maroka v kufru. V Izraeli vybudoval hrobku, která také přitahuje mnoho věřících.⁴⁶⁵

Také ostatky dalšího marockého svatého, r. Rachamima Malula byly pohřbeny v Javné v červnu 1996.⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Tamtéž, s. 242-243.

⁴⁶² Blíže BILU 1990.

⁴⁶³ Blíže BEN-ARI, Eyal, BILU, Yoram. Saint Sanctuaries in Israeli Development Town: A Mechanism of Urban Transformation. In *Urban Anthropology*, 1987, Vol. 16, No. 2, s. 243-272.

⁴⁶⁴ Tamtéž, s. 278

⁴⁶⁵ BILU 2001, s. 80.

⁴⁶⁶ COLLINS-KREINER, Noga. Pilgrimage Holy Sites: A Classification of Jewish Holy Sites in Israel. In *Journal of Cultural Geography*, 1999 Vol. 18, No. 2, p. 72.

Objevení nových svatých míst prostřednictvím snů

Vzorem je ve snu zakotvené místo, které ukazuje spíše na místní než na přinesené tradice. Podle legendy uvedené v babylonském *Talmudu* (Eruvin 19a) je vstup do Rajske zahrady v její pozemské podobě situován ve městě Bejt Še'an v Jordánském údolí. V roce 1979 jeden z marockých obyvatel Bejt Še'ánu oznámil, že našel tento vstup na dvoře svého domu. Prorok Elijáš, strážce vstupu Rajske zahrady a protagonista snů, které vyvolaly objevení, je svatým patronem tohoto místa.⁴⁶⁷

Marocký chasidismus

V Izraeli došlo k vytvoření zcela nového fenoménu. Je výsledkem propojení dvou tradic, chasidské a marocké. Je jím *Chavrej Habakuk*, (Společenství Habakuk), tedy skupina, která se schází kolem hrobu biblického proroka Habakuka v Galileji.

Za touto skupinou stojí instituce *Birkat Šmu'el* (Požehnání Šmu'ela), jehož hlavou je marocký rabín Šimon Der'i, který do Izraele imigroval 50. letech a v Izraeli byl „adoptován“ *cadikem*, r. Šmuelem ha-Kohenem Kaufmanem.

Cadik Šmu'el se narodil v Polsku jako potomek rabínské rodiny a renomovaných učenců Tóry a stal se *chasidem*. Po příchodu do Izraele nežil s chasidskou komunitou, ale usídlil se s ženou ve městě Netanja. Snažil se zůstat skrytý, i své knihy vydával anonymně, čímž si vysloužil titul „*tajný cadik z Netanji*“⁴⁶⁸ Stal se vynikajícím učencem Tóry a konal zázraky. Dokonce *admor* chasidské komunity v Netanji si k němu přišel pro požehnání v nemoci.

Nemohl mít děti, ale ke konci života mu Bůh slíbil, že bude mít syna. Pět let před smrtí k němu přišel r. Šimon. *Cadik* mu položil ruce na hlavu, požehnal mu a uzdravil ho. Požádal ho, aby mu také požehnal na znamení, že uznává velikost svého nového syna. Tím *cadik* překročil hranici oddělující Židy aškenázské a sefardské, neboť i v Izraeli zůstávají nábožensky oddělení.⁴⁶⁹

Nejvýraznějším aspektem tohoto oddělení je dvojí vrchní rabinát, aškenázský a sefardský. Pozice vrchního izraelského rabína vázaného na Jeruzalém existuje po stovky let. Během období Britské mandátní Palestiny došlo k uznání dvou vrchních rabínů, aškenázského a sefardského, který má titul *Rišon le-Cijon* (První na Siónu). Vrchní izraelský rabinát je nejvyšší náboženskou, *halachickou* i duchovní autoritou ve Státě Izrael.

⁴⁶⁷ BILU 1990, s. 253.

⁴⁶⁸ DARYN, Gil. Moroccan Hassidism: The Chavrei Habakuk community and its veneration of saints. In *Ethnology*, 1998, Vol 37, No. 4, 1998, s. 356.

⁴⁶⁹ Tamtéž, s. 356.

Během pěti let r. Der'í přijal sílu a charisma svého adoptivního otce. Uděloval požehnání, rady a projevil rovněž léčitelské schopnosti. Toto byl konec první fáze, kdy se sám stal *cadikem*, ale nikdy nepřestal zdůrazňovat, že *cadik Šmu'el* je zdrojem jeho legitimacy.⁴⁷⁰

Po smrti r. Šmuela ha-Kohena Kaufmana ustanovil společenství *Birkat Šmu'el*, která nese jeho jméno. Zahrnuje *bejt midraš*, *ješivu*, charitativní fond apod. Pokoj, kde jeho předchůdce působil, je zahrnut do komplexu, kde se r. Der'í soukromě setkává s těmi, kteří u něj hledají pomoc. Projevem jeho oddanosti k *cadikovi* je i skutečnost, že přesvědčil svého syna, aby nesl dál *cadikovo* jméno. Nyní je znám jako r. Ahrele Kaufman.

Výrazným rysem je pouť k hrobu proroka Habakuka, která má své specifika.. Schází se zde různorodé společenství, chasidé, maroští Židé v tradičních oděvech, ale i moderně oblečení do džín pouze s jarmulkou na hlavě. Většina je marockého původu, ale nepochází z nižší společensko-ekonomické třídy. Sám rabi zahrnuje souběžně obraz marockého svatého a aškenázského chasidského rabiho.⁴⁷¹ Na pouť není ženám povolen přístup a získává tak jasný prvek chasidismu. Marocké poutě jsou totiž charakterizovány rovnoprávnou účastí žen.

Každoročně se také slaví *cadikova hilula* ve společenských prostorách v ortodoxní části Tel Avivu Bnej Brak, které jsou většinou užívány pro svatby a další náboženské příležitosti. O týden později se slaví skromnější *hilula* manželky *cadika*, která je určena pouze pro členy *Chavrej Habakuk*.⁴⁷²

Oslava *hiluly* má marocký charakter, který obsahuje společné jídlo, prodávání svíček a další tradice. Má však také chasidský aspekt, účastníci jsou rozděleni podle pohlaví, oslava má jasně daný program a je zde oddělení slavnostního jídla od poutě.

Tímto promícháním překročili etnické, sociální a kulturní hranice a *Chavrej Habakuk* je kombinací a fúzí různých etnických tradic, formujících nový sociální a náboženský rámec, marocký chasidismus. V Izraeli totiž vždy uctívání chasidských *admorů* a marockých svatých zůstávalo odděleno. Židé z arabských zemí si nenechávali místo mezi chasidy kromě organizace *Chabad Lubavič*. V *Birkat Šmu'el* chasidismu tak došlo k nápadnému smíšení rituálů uctívání a zjevně tyto rituály spojují dva světy.

⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 356-7.

⁴⁷¹ Tamtéž, s. 351-2.

⁴⁷² Tamtéž, s. 361.

Toto propojení bylo možné díky osobnosti rabiho, kterému se podařilo zastřít různorodost a uchovávat etnickou dvojznačnost, což je pro skupinu podmínka, bez kterého by nemohla dále pokračovat.

Není však ještě jasné, zda se tento proces vyvinul za zvláštních okolností a tedy výjimečně, či zda je to fenomén, který se dá přičíst kulturním podmínkám a procesům v Izraeli a v zahraničí.

Pokud se přihlédne k polarizaci etnik v Izraeli, silnému trendu k návratu ke svým kořenům a zesílení etnického separatismu, vznik marockého chasidismu a uctívání svatých je tak výjimečnou záležitostí. Není tedy možné určit, zda je vyjádřením poklesu mezietnického napětí, jako izolovaný fenomén, či reprezentuje začátek většího sociálního procesu.⁴⁷³

Je však možné, že je odrazem krize západních společností a silícího procesu racionalizace a sekularizace, který se objevuje během posledních let. Sionismus přestal být pro současnou izraelskou společnost ideologickou platformou či ústředním motivem, aniž by zde byla významná náhrada. Vnitřní konflikty mezi sekulárními a ortodoxními Židy a mezi různými politickými stranami směřují k polarizaci. Navíc v posledních několika dekádách zde byl všeobecný nedostatek silného, sekulárního vedení, který by sjednotil národ. Tyto podmínky způsobily pocity zklamání a beznaděje. Oproti sekulární společnosti zaznamenává ortodoxní společnost relativně uspokojující úroveň charismatického vedení a rázné ideologie. Ale i tato společnost zaznamenává vážné konflikty a je hluboce ovlivněna sekulární ztrátou ducha. Zdá se, že tento proces měl dopad a jeho následkem bylo vytvoření *Birkat Šmuel* chasidismu.⁴⁷⁴

4.3 Maročtí cadikové a jejich vliv v Izraeli

Mimo výše uvedené procesy dochází i k vytvoření nových svatých, kteří jsou marockého původu. Nejvýraznějším příkladem je rodina Abuchacerů z města Netivot v jižním Izraeli. Členům této rodiny se podařilo navázat na jejich slavnou marockou tradici a dnes se v Netivot odehrávají oslavy, které nenavazují pouze na starou marockou tradici kult svatých a nejsou pouze náboženského charakteru, ale mají také svůj politický účel. Rabíni a politici se

⁴⁷³ Tamtéž, s. 369.

⁴⁷⁴ Tamtéž, s. 370.

účastní těchto oslav, které pak využívají v rámci své politické kampaně.⁴⁷⁵ Toto spojení tradice s novými společenskými podmínkami a možnostmi vytvořilo i určitou možnost politického prosazení požadavků marockých Židů.

Pro bližší seznámení s průběhem tohoto procesu je nutné sledovat dvě osoby, r. Jisra'ele Abuchacery známého pod jménem Baba Sali a jeho syna r. Baruchy Abuchacery, zvaného Baba Baruch.

Baba Sali

R. Jisra'el Abuchacera se narodil v Maroku v roce 1890 do známé a vážené rabínské dynastie. V šedesátých letech přišel se svou rodinou do Izraele, kde se usídlil v rozvojovém městě Netivot. Již během svého života proslul pod jménem Baba Sali, „Modlíci se otec“. Byl široce respektován a během života uctíván pro obrovské znalosti *Talmudu*, mnoho jeho halachických rozhodnutí bylo akceptováno a navíc byl považován za jednoho z největších kabalistů posledního století. K jeho věhlasu a oblibě přispěly i jeho léčitelské úspěchy. Rodina Abuchacerů je pověstná zázračným léčením unikátní metodou. Požehnáním nad vodou se z ní stává léčebná tekutina, která je určena k pití či nanášení na nemocné části těla. Tato specializace přitáhla během jeho života do domu rabiho mnoho pacientů. S tím souvisí velké množství příběhů, které o Baba Salim kolují. Mezi jeho charakterové vlastnosti patřily „uzavřenost, pokora, asketismus a neviditelnost (ve smyslu vystupování na veřejnosti)“.⁴⁷⁶ V četných ústních příbězích je líčen jako velice asketický a naprosto vzdálen pozemským zájmům. Mnoho času zasvětil osamocným modlitbám a učení, které bylo často doprovázeno týden trvajícím půst. Když probíhaly kolektivní modlitby v jeho domě, často se schovával v malé místnosti v synagóze.⁴⁷⁷ Jeho mystické vzezření posilovalo i tradiční oblečení, ve kterém byl kromě tváře zcela zahalen. Zřídka opouštěl svůj dům, neboť synagoga a rituální lázeň byly umístěny v těsné blízkosti domu. Tím přiměl věřící, aby přišli k němu do Netivot.

Baba Sali byl již za svého života považován za *cadika*. Přispěl k tomu fakt, že „*kult svatých je nejvýraznějším židovským marockým či severoafrickým kulturním vzorcem*“,⁴⁷⁸ který přetrval i po přesídlení většiny Židů do Izraele. Druhým je pak *zechut avot*, což je obdobná instituce jako muslimská *baraka*. Členové rodu Abuchacerů byli uctíváni v Maroku

⁴⁷⁵ COLEMAN Simon, ELSNER, John: *Pilgrimage. Past and Present in the World Religion*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1997, s. 46.

⁴⁷⁶ BILU, Yoram and BEN-ARI, Eyal. Modernity and Charisma in Contemporary Israel: The Case of Baba Sali and Baba Baruch. In *Israel Affairs*, Vol. 1, No. 3, 1995, s. 224-236.

⁴⁷⁷ BILU, Yoram, BEN-ARI, Eyal. The Making of Modern Saints: Manufactured Charisma and the Abu-Hatseiras of Israel. In *American Ethnologist*, 1992, Vol. 19, No. 4, p. 675.

⁴⁷⁸ BEN-AMI 1981.

po generace. Prvním z nich byl r. Ja'akov (1808-80), charismatický a mysticky založený učenec, který se stal předním marockým světcem. Mnoho z jeho potomků bylo uctíváno jako *cadikim*, ale nejproslulejším se stal Baba Sali, jeho vnuk. Svatost tedy byla přenesena či automaticky nabyta díky rodinné posloupnosti.⁴⁷⁹ Jak jsem uvedla již výše, marocký judaismus neadoptoval islámskou praxi spojování svatosti s ušlechtilým původem charismatických postav jako to činí u proroka Muhammada, ale myšlenka spojitosti se svatými předky jim nebyla zcela cizí.⁴⁸⁰ Bilu uvádí, že nejen charismatické vlastnosti, ale i rodová příbuznost je často postačující k nabytí maximálního respektu k *cadikovi*.

Baba Sali zemřel v lednu 1984 ve věku 94 let. Jeho proslulost a označení *cadik*, které se mu dostalo ještě během života na národní úrovni, mu zajistilo místo odpočinku na pantheonu zásadních postav judaismu, Olivové hoře. Rozhodnutím jeho syna, r. Baruchy Abuchacery, byl pohřben v Netivot, kde strávil poslední léta. Tím si zajistil, že poutníci místo návštěvy hrobu na Olivové hoře přijíždějí do Netivot. Během několika málo let se jeho hrob stal poutním centrem národního významu, jehož *hilulu* navštěvuje každoročně 100-150 000 poutníků. To ji činí po *hilule* r. Šimona bar Jochaje druhou největší poutí v Izraeli.⁴⁸¹ Zarážející je poměrně krátká doba, která stačila k vytvoření tak silného kultu. Je jím aktivita syna Baruchy, který záhy roztočil kola obrovského výdělečného byznysu. Bilu užívá termín „*svatý průmysl*.“⁴⁸²

Baba Baruch

R. Baruch Abuchacera, zvaný Baba Baruch, „Žehnající otec“, však svůj život nezasvětil učenosti a asketismu. Byl vychován v Erfudu v jižním Maroku, ale většinu svého mládí strávil v Paříži. V šedesátých letech následoval otce do Izraele, kde se rozhodl pro politickou kariéru. Stal se zástupcem starosty rozvojového města Aškelon, ve kterém rodina Abuchacerů žila před přestěhováním do Netivot. Po vysoce medializované aféře jeho nevěry byl odhalen také jeho podíl v korupčních záležitostech a po soudním procesu byl poslán do vězení. Po pěti letech byl propuštěn na čestné slovo, aby mohl být s otcem, kterému zbývaly jen tři měsíce života.

Baba Baruch však obrátil minulost ve svůj prospěch. Zatímco tvrdil, že je nevinný v korupci a vydírání, pro které byl poslán do vězení na sedm let, přiznává, že jeho zapojení se

⁴⁷⁹ BILU 1987, s. 285-313.

⁴⁸⁰ STILLMAN 1996, s. 121- 130.

⁴⁸¹ MANN 2000, s. 52.

⁴⁸² BILU, BEN-ARI 1992, s. 673.

(oproti výslovnému otcovu přání) do „špinavého“ světa politiky bylo hanebné a trestuhodné. Navíc nepopírá další morální klopýtnutí, jako je dlouhodobá nemanželská aféra a zanedbávání náboženských úkonů.

Svou nápravu zdůvodňoval tím, že žil ve vězení s vrahy, zloději, násilníky a drogově závislými a je tedy připraven setkávat se s lidským utrpením těch, kteří u něj hledají pomoc. Také se ospravedlňoval tím, že utrpením, kterého se mu dostalo ve vězení, již zaplatil za své chování. Navíc ukazuje na spirituální transformaci, kterou si ve vězení prošel, neboť tamější pobyt posílil jeho náboženskou víru a morální závazek. Dle jeho slov zde byl primárním zdrojem vlny náboženského oživení a sloužil jako „*paprsek naděje*“ pro své spoluvězně.⁴⁸³

Baruch také popisuje definitivní transformaci či symbolické znovuzrození v duchovních termínech. Užívá mystické idiomy transmigrace či translokace duší a tvrdí, že duše jeho otce nyní obývá jeho tělo. Vzpomíná na poslední chvíle s otcem: „...*pamatuji si, že po rozloučení jsem cítil, že moje ruka byla v jeho ruce v okamžiku, kdy jeho duše odešla. V tu chvíli jsem cítil, že něco nového proniká do mého těla. Cítil jsem, že se celý chvěji. Cítil jsem, že nejsem stejným člověkem, kterým jsem byl před několika okamžiky...cítil jsem, že jsem se stal naprosto jiným člověkem, dokonce že i můj hlas se stal jeho hlasem; nebyl jsem to já, kdo hovořil.*“⁴⁸⁴ Tento fyzický přenos svatosti z otce na syna koresponduje s tradičním chápáním *baraky* a *zechut avot*. Baruch je určitý prototyp tzv. *chozer le-Tora*, vzor náboženské konverze či návratu k náboženství mezi Izraelci blízkovýchodního a severoafrického původu. Mnoho z těchto navrátilců zapomnělo na své náboženství v dětství jako např. v předchozí kapitole zmiňovaná Alu, a vrátilo se k němu až později.

Naprosto zřetelnou roli zde hraje i *zechut avot*. V maghribské tradici by se na něj ale nemělo pohlížet jako na pevnou kvalitu, ale spíše jako na možnost či schopnost, která při nepříznivých podmínkách nemusí být realizována.⁴⁸⁵

Netivot se stal místem, kam přijíždějí poutníci ve svých vozech nebo organizovanými autobusovými zájezdy, aby žádali o *cadikovu* přímluvu v osobních věcech nebo slavit rodinné události jako je *bar micva* apod. Jeho portréty visí na stěnách mnoha domácností, obchodech a restauracích po celé zemi, stejně tak se objevuje v modlitebních knížkách, kalendářích, přívěsku na klíče apod.⁴⁸⁶ V roce 1990 byla dokonce v Netivot vydána poštovní známka s portrétem Baba Saliho.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Tamtéž, s. 677.

⁴⁸⁴ Tamtéž, s. 677.

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 676.

⁴⁸⁶ MANN 2000, s. 52.

⁴⁸⁷ SIEGEL, Judy. Baba Sali stamp conquers Netivot. In *Jerusalem Post*. 13.12.1999, s. 4.

V Izraeli existuje velké množství ulic či synagog, které nesou jeho jméno. Několik fotografií Baba Saliho visí i ve svatyni r. Davida u Mošeho. *Hilula* k jeho hrobu se stala druhým nejnavštěvovanějším místem po *hilule* k hrobu r. Šimona bar Jochaje. Účastní se jich každoročně 100-150 000 poutníků, což je 2-3% z celkové izraelské populace.⁴⁸⁸

V porovnání s ostatními *hilulami*, např. tuniského svatého r. Chajima Churiho, který je uctíván v Ber-Ševě, se Baba Sali stal díky aktivitě Baba Baruchy předmětem intenzivních propagačních kampaní. Ty zahrnují kompletní pokrytí v médiích, oficiální pozvání, zvláštní autobusové linky, organizované trhy, podporu vlády atd. Ustanovení Baba Saliho za národního *cadika* v tak krátké době a s takovou obrovskou popularitou vznáší mnoho otázek. V judaismu na rozdíl od katolicismu neexistuje formální instituce kanonizace. Nicméně síla lidových pocitů jasně ukazuje, že se Baba Sali ocitl na nejvyšší pozici židovského panteonu zbožných osobností a dosahující úrovně r. Šimona bar Jochaje a Meira Ba'al ha-Nese, kteří jsou uctíváni po stovky let.

Politická aktivita *cadiků*

Dalším rysem členů rodiny Abuchacerů je jejich dlouhodobý zájem o veřejný život. V Maroku často působili v náboženských akademiích, rabínských soudech a reprezentaci židovské komunity vůči Francouzům a muslimům.

Postoj Baba Saliho vůči sionismu a sekulárnímu Státu Izrael byl v podstatě příznivý. Ačkoliv zavrhoval nenáboženské hodnoty a praktiky, jako je porušování a znesvěcování šabatu, viděl Izrael jako politickou entitu vcelku pozitivně. S tímto pozitivním přístupem ho nebylo těžké zobrazit jako člověka zajímajícího se o dobro země a přetvořit ho v národního svatého patrona. O hodně obtížnější by to bylo s ultraortodoxním aškenázkým rabínem, ať by byl jakkoliv zbožný, který by byl antisionistou a distancoval se od státu.

Blízký vztah k izraelskému národu a státu dával najevo již Baba Sali. V době Šestidenní války v roce 1967 se uzavřel ve svém pokoji, odmítal jíst během dne a spal místo na posteli na matraci na zemi. K tomu se vyjádřil: „*Lid Izraele má obrovské problémy, tak jak mohu jíst či spát na posteli?*“⁴⁸⁹ A v předvečer vypuknutí války řekl svému staršímu synovi, Baruchově bratrovi: „*Zítří ráno začne válka; uzavřu se v pokoji. Nenech nikoho, aby ťukal na mé dveře nebo aby mě jinak vyrušoval. Přijdeš mi pouze říct, že čtyřista nepřátelských*

⁴⁸⁸ MANN 2000, s. 52.

⁴⁸⁹ BEN-ARI, BILU 1992, s. 675.

*letadel bylo zničeno.*⁴⁹⁰ Jeho zdánlivé odtržení od izraelské společnosti je však relativní a svědčí o jeho „odpovědnosti vůči židovskému lidu a státu.“⁴⁹¹

Agudat Jisra'el

Zaměřím se zde však na jeden aspekt, který je pro tuto práci zásadní, a tím je politická angažovanost Baba Baruchy. Jeho prvním krokem na politické scéně po jeho údajném napravení je podpora straně Agudat Jisra'el, které ve volebním roce 1988 Baba Baruch požehnal.⁴⁹²

Agudat Jisra'el (Jednota Izraele) je tradiční religiózní, aškenázská a výrazně nesionistická strana, která má své kořeny už na počátku 20. století. V aškenázské náboženské koalici hraje nejdůležitější roli. Náboženské strany, aškenázské i sefardské ve věcech vztahu státu a náboženství „usilují o další prohloubení ve prospěch náboženství a halachického státu.“⁴⁹³ Strana *Agudat Jisra'el* rekrutuje své voliče z řad ortodoxních Židů. Soustředí se na náboženské otázky, ale např. v zahraniční politice se chová pragmaticky. Má také svůj školský systém a vytváří pobočky v zahraničí, převážně v USA. Je řízena „Radou velkých učenců Tóry“, která je složena z rabínů a založena na „teokratických, nikoli demokratických principech“.⁴⁹⁴ Jsou jmenováni doživotně a řídí politiky, kteří stranu zastupují v Knesetu. Patří k nejmocnějším politickým subjektům v Izraeli. Formálně odmítají ministerská křesla, avšak přijímají posty různých ministerských náměstků a tím dosahují obdobného efektu. Mohou tak aktivně ovlivnit přípravu zásadních zákonů.

Právě díky podpoře „charismatických postav“ jsou výsledky ultra-ortodoxních stran tak příznivé. Mezi tyto postavy se řadí brooklynský lubavičský rebé a Baba Baruch.⁴⁹⁵ Baba dokonce neváhal vystoupit v televizní stanici Aguda TV: „*Dal bych přednost tomu, aby Sefardé i já studovali Šas (traktáty Talmudu). Dal bych přednost tomu, aby se Sefardé k nám vrátili. Protože tato skvělá generace sefardských učenců je produkt úsilí Aguda.*“⁴⁹⁶ Zde naráží na skutečnost, že mnoho sefardských rabínů studovalo v aškenázských ješivách, protože nebyl dostatek sefardských ješiv.⁴⁹⁷

V Netivot probíhala volební kampaň a o hlasy voličů se ucházela i sefardská náboženská politická strana *Šas*. Pro tuto stranu sbírali hlasy studenti ješivy, kteří dostali na

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 675.

⁴⁹¹ Tamtéž, s. 675.

⁴⁹² SHAPIRO, Haim. Charismatic rabbis demonstrate their political clout. In *Jerusalem Post*. 3.11.1988, s. 1.

⁴⁹³ ČEJKA, Marek. *Judaismus a politika v Izraeli*. Brno : Barrister&Principle, 2009. s. 135.

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 146.

⁴⁹⁵ SHAPIRO, Haim. Religious fundamentalism breaks out. In *Jerusalem Post*. 4.11.1988, s. 5.

⁴⁹⁶ Neuvedeno. New man at the top in Aguda. In *Jerusalem Post*. 28.10.1988. s. 10.

⁴⁹⁷ SHOKEID 1980. s. 112.

kampaň měsíc volna. Po domácnostech roznášeli kazety s půlhodinovými nahrávkami r. Ovadji Josefa a dřívějšího aškenázského rabína r. Uri Zohara, oba podporovatelé *Šasu*. V nahrávce líčí jak „*marocká židovská komunita, soudržná a pevně zakotvená v maghribském exilu, degenerovala v židovské domovině, která se otočila zády k náboženství až do bodu, kdy její potomci naplňují národní věznice.*“⁴⁹⁸ Paradoxně v této době Baba Baruch podporoval aškenázskou stranu *Agudat Jisra'el*. Při této kampani mu pomáhali chabadští aktivisté, kteří vedli kampaň od domu k domu, kdy nabízeli příznivcům požehnání od lubavičského brooklynského rebého vedle požehnání místního Baba Baruchy. Aktivisté *Chabadu* rozdávali fotografie Baba Saliho a lubavičského rabína.⁴⁹⁹

Baba Baruch *hilulu* svého otce využil k demonstraci své politické orientace a pozvání na oslavy přijali premiér, vicepremiér, kabinetní ministři, členové *Knesetu*, vrchní rabíni, starostové měst a mnoho dalších a důležitých osobností. Článek v deníku *Jerusalem post* lehce zesměšňuje tento fakt a popisuje, jak všichni zastavili svojí práci „*aby svojí účastí demonstrovali státní význam oslavy Baba Baruchy (už ani nezmiňuje Baba Saliho - pozn. autorky), aby se všichni lidé Izraele od nich inspirovali a taktéž „mladí by měli být poučováni ve světle osobnosti Baba Baruchy a následovat jeho cestu za větší slávou Státu Izraele.*“⁵⁰⁰

Šas

V roce 1990 Baba Baruch mění politický směr, otevřeně kritizuje *Agudu* jako „*elitářskou aškenázskou stranu, jejíž Rada velkých učenců Tóry nepodporuje velké sefardské talmudické učence*“, jak popisuje sám sebe a přidává se na stranu *Šasu*.⁵⁰¹

Strana *Šas*, plným názvem *Hitachdut ha-Sfaradim Šomrej Tora*, (dosl. „Sjednocení sefardských strážců Tóry“), je vedle aškenázských religiálních platforem další náboženskou politickou stranou, která především reprezentuje sefardské *charedim*.⁵⁰² Za založením této strany stály dvě charismatické postavy. r. Eliezer Menachem Šach (1898-2001), vůdce aškenázských izraelských nechasidských *charedim* a spoluzakladatel dalších náboženských stran. Vytvoření a vedení strany se přičítá r. Ovadjovi, který dnes působí jako její spirituální vůdce. Tato strana je poměrně mladá, byla založena v roce 1984. Tehdy skupina rabínů odešla z *Agudat Jisra'el* a připojila se ke konkurenční skupině *Šas*.⁵⁰³

⁴⁹⁸ RABINOVICH, Abraham. When the saints came marching in. In *Jerusalem Post*. 11.11.1988, s. 4.

⁴⁹⁹ Tamtéž.

⁵⁰⁰ Neuvedeno. *Jerusalem Post*. Rabbi Menahem Hacoen. In *Jerusalem Post*. 13.1.1989, s. 7.

⁵⁰¹ HONIG, Sarah. Baba Baruch ready to enter political wars. In *Jerusalem Post*. 3.3.1990, s. 10.

⁵⁰² ČEJKA 2009, s. 150.

⁵⁰³ Tamtéž, s. 144.

Jako náboženská strana je z hlediska vnitřní organizace koncipována teokraticky, tak, jak je uvedeno výše u strany *Agudat Jisra'el*. V čele „Rady velkých učenců“ *Šasu* stojí r. Ovadja Josef, narozený v roce 1920 v Basře v Iráku a je jejím skutečným duchovním vůdcem, inspirátorem a charismatickou osobností. Vzhledem k tomu, že není oficiální politickou osobností, může si dovolit být ve svých výročích kontroverznější a často používá rétoriku etnického problému. Nicméně má na voliče *Šasu* obrovský vliv, který nepolevuje.

Od roku 1984, kdy se poprvé strana *Šas* účastnila voleb a získala 4 křesla ze 120 členného Knesetu, její hvězda stoupá. V roce 1988 získala šest křesel, v roce 1992 také šest křesel a v roce 1996 deset křesel.

K velkému obratu došlo v roce 1999, kdy *Šas* získal rekordních 17 křesel a obdržel 13% všech hlasů. Jako první v těchto volbách skončil *Jisra'el Echat*⁵⁰⁴ s 26 křesly a 20,2%, druhá strana *Likud* 19 křesel, 14,1%. Pozici předsedy vlády vyhrál Ehud Barak a porazil Benjamina Netanjahua. K této výhře přispělo i „mučednictví“ Arje Dériho, předsedy strany *Šas*. Ten byl v roce 1999 obviněn a poslán do vězení z důvodu korupce a aféry Bar-On, ve které se Déri snažil vyměnit jmenování zmanipulovaného, do této doby neznámého Roniho Bar-Ona, za hlasování o stažení izraelských jednotek z Hebronu. Strana *Šas* této kauzy mediálně využila a trvala na tom, že obvinění Dériho je výrazem rasové diskriminace.⁵⁰⁵ Následně v roce 2003 získává 11 křesel a 12 křesel v roce 2006.⁵⁰⁶

Voliči *Šasu* nejsou pouze sefardští *charedim*, ale i tradicionalisté či sekulární Židé. Svě voliče si strana získala díky síti sociálních a vzdělávacích služeb. Má dobře organizované sociální programy, je schopna poskytovat různé finanční příspěvky nemajetným. Provozuje bezplatnou síť škol s delší výukou, žákům je hrazena doprava i strava. *Šas* tak využil sefardské voliče, kteří pocházejí ze socio-ekonomických nižších vrstev.

Z náboženského hlediska je cílem *Šasu* a dalších náboženských stran prohloubení vlivu na stát a jeho občany ve prospěch státu *halachického*. Snaží se také zpřísněním „Zákona o návratu“, omezit počet nežidovských imigrantů ze zemí bývalého Sovětského svazu. *Šas* dříve podporovali Židé z ortodoxních čtvrtí Bnej Brak v Tel Avivu a Mea Šearim v Jeruzalémě, dnes však i Židé z rozvojových měst.

⁵⁰⁴ Jisra'el Echat – aliance, která vznikla v r. 1999. Avoda se spojila se stranami Meimad a Gešer.

⁵⁰⁵ Blíže k aféře Bar-On ČEJKA 2009, s. 155-6.

⁵⁰⁶ *Elections Results*. [online] [cit. dle 11. 11. 2009] Dostupné na internetu: http://www.knesset.gov.il/elections17/eng/Results/main_results_eng.asp

Strana *Šas* je kontroverzní i z hlediska nelegálních volebních praktik, jako rozdávání kabalistických amuletů na předvolebních setkáních či udělování rabínského požehnání politikům jako budoucím vůdcům národa. Také využívá „etnické rétoriky“ ve své volební kampani. Jde o populismus, který má přihrát nové hlasy.⁵⁰⁷

Vliv a spojitost Baba Baruchy je zřejmá. Při *hilule* v roce 1992 se stalo, že Baba Baruch doprovázel procesí nesoucí svitky Tóry z jeviště do malé synagogy blízko hrobu, byl doprovázen zpěvem písně, která byla hymnou *Šasu* v posledních volbách.⁵⁰⁸ Baba Baruch tak měl vliv na desetitisíce či statisíce voličů, čehož si byl velmi dobře vědom. Šimon Peres a ministr pro náboženské záležitosti Šimon Šetrit, kteří navštívili Baba Baruchu, se také setkali se zástupci místního úřadu a na žádost Baba Baruchy Peres slíbil, že vyhoví jejich požadavkům.⁵⁰⁹ Stejně tak v roce 2003 se *hilula* Baba Saliho stala volebním kolbištěm náboženských stran. *Hilule* dominovala propaganda *Šasu* s plakáty a samolepkami, které pokrývaly celý prostor. Předseda strany Eli Jišaj přijel s Baba Baruchem, který se hlásí k *Šasu*.⁵¹⁰

Volební vítězství *Šasu* by mohlo být definováno jako separatistická reakce proti degradaci tradiční sefardské kultury. *Šas* ale není specifickým hnutím Sefardů, většina jejich voličů není nábožensky ortodoxní a Peled analyzuje, že také úspěch této strany nelze vysvětlovat pouze na základě kultury, ale spíše vzhledem k socio-demografickému pozadí jejich voličů. *Šas* se spíše profiluje jako strana opoziční dominantní skupině. „*Nicméně to nejsou všeobecně Aškenázové, ale sionisté, sionistická organizace Avody, která potlačovala „Mizrachim“ už od začátku sionistického osidlování Palestiny.*“⁵¹¹

Tuto skutečnost jako první veřejně reflektoval v roce 1997 Ehud Barak, který nahradil Šimona Perese ve vedení *Avody*. Uvědomil si totiž, že ztrácí hlasy široké marocké voličské základny. Jménem *Avody* a jejích předchůdců se omluvil „sefardským imigrantům z muslimských zemí a severní Afriky“ za „přehlížení a špatné zacházení“, kterých se jim dostalo ze strany *Avody* během prvních třiceti let Státu Izrael, kdy v zemi vládla. Ve svém projevu se uchýlil k nadbytečnosti, když specificky zmínil imigranty ze severní Afriky, ve

⁵⁰⁷ ČEJKA 2009, s. 85.

⁵⁰⁸ HERB, Keion. No time for scandals at Netivot „hilula“. In *Jerusalem Post*. 10.1.1992, s. 9.

⁵⁰⁹ Neuvedeno. Settlement rabbis threaten to support Netanyahu. In *Jerusalem Post* 19.5.1996.

⁵¹⁰ GILBERT, Nina. Election in brief. In *Jerusalem Post*. 7.1.2003. s. 4.

⁵¹¹ PELED, Yoav. Towards a redefinition of Jewish nationalism in Israel? The enigma of Shas. In *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 21, No. 4, July 1998, s. 720.

snaze namířit svojí politiku na početné marocké voliče.⁵¹² Někteří zástupci *Avody* se od této omluvy distancovali.

Šas tedy nestojí proti Aškenázům, ale „proti sekulární, modernizující složce dominantní kultury.“ *Šas* nemá separatistické, ale integrativní tendence. Jejím cílem není vyvrácení izraelského nacionalismu, jak je definovalo sionistické uskupení, ale snaží se spíše o jeho redefinici.⁵¹³

V Izraeli je základním atributem společnosti sdílené židovství, a proto není divu, že *Mizrachim* raději hledají spojení s Aškenázy než s Araby, s kterými sdílejí „zlomky arabské kultury všeobecně přirovnávané k nepřátelství“⁵¹⁴ Yoav Peled, který používá termín *Mizrachim*, je definuje ze sociologického hlediska jako „semi-periferní etnická skupina v Izraeli, lokalizována mezi dominantními Aškenázy a Palestinci.“⁵¹⁵

Mizrachim, kteří jsou v Izraeli relativně bohatší mají tendenci se připojit k Aškenázům a volit *Avodu*, ti, kteří jsou ve středové pozici volí *Likud*, zatímco ti, jak ukázal Peled, kteří pocházejí z nižší společenské a ekonomické třídy se spíše přiklánějí k volbě *Šasu*.⁵¹⁶

Izraelská společnost ve svém každodenním životě je utvářena a ovlivňována náboženstvím a jeho představiteli, ačkoliv 43% Židů se definuje jako sekulární.⁵¹⁷ I tak je její život řízen náboženskými pravidly především v oblasti rodinného práva, hlavně pak v případě sňatků a rozvodů. Zákon z roku 1953 konstatuje, že „ve věcech sňatků rozvodů Židů, kteří jsou izraelskými občany, budou ve výlučné pravomoci ortodoxních rabínských soudů“ a „sňatky a rozvody Židů budou v Izraeli prováděny v souladu s židovským náboženským právem.“⁵¹⁸ Ortodoxní Židé se snaží zavést život, který by byl řízen *halachou*, tedy tradičním náboženským právem. Náboženství a politika jsou silně provázány a život Izraelců ovlivňuje nejen vrchní rabinát, aškenázský a sefardský, ale i ministerstvo pro náboženské záležitosti, hierarchie rabínských náboženských soudů a systém lokálních náboženských rad.⁵¹⁹

⁵¹² GOELL Yosef . The wrong tactic. In *Jerusalem Post*. 29.9.1997, s. 6.

⁵¹³ PELED 1998, s. 720.

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 721.

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 703.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 703.

⁵¹⁷ *Israel in Figures 2008*. [online] [cit. dle 11. 11. 2009] Dostupné na internetu: http://www1.cbs.gov.il/publications/isr_in_n08e.pdf s. 15.

⁵¹⁸ ČEJKA 2009, s. 32.

⁵¹⁹ Blíže tamtéž, s. 50-55.

Závěr

Předkládaná disertační práce pojednává o problematice kultu svatých, nejvýraznějším rysu marockého judaismu. Jejím cílem je podat nástin vývoje tohoto náboženského fenoménu, a zároveň i sociálního statutu marockých Židů během jejich života v Maroku a po jejich přestěhování do Izraele – tedy zachytit historii a sociální souvislosti adaptace lidí této víry v nové vlasti. Výchozí hypotéza disertační práce předpokládá, že nové společenské podmínky ve Státě Izrael měly dopad i na náboženský život marockých Židů a mnou sledovaný jev kult svatých.

Práce ukazuje, že kult svatých a jeho obrovský rozvoj vykrytalizoval v Maroku díky těsnému propojení původních náboženských tradic Berberů, rozvoji islámské mystiky a zvláště *marabutismu*, který se v šerifiánském období stal i oporou pro legitimitu vládnoucích panovníků. Souběžně velká popularita židovské mystické tradice podpořila výše zmíněné podmínky. Obě náboženství, jak judaismus, tak islám zůstala v Maroku oddělena, ale právě v kultu svatých, lidovém náboženském vyjádření došlo ke vzájemnému ovlivňování a tento kult se stal fenoménem, který zasahoval všechna etnika, Berbery, Araby i Židy. Problematika tohoto jevu je uváděná v souvislosti s hlubokou historií tradičního židovského národa a procesy, které přispěly k vytvoření uctívání *cadiků*.

Z hlediska společenského měl kult svatých pro Židy význam ochrany a patronace, který tak kopíroval, jak uvádějí odborníci, sociální vztahy mezi etniky. Ty byly určovány podřízeným postavením Židů pod islámskou dominancí.

V mnou sledovaném období, tedy ve 20. stol. došlo z důvodů uváděných v kapitole tři (Židovská marocká společnost) k politickým změnám, které narušily dosavadní vztahy. Mnoho marockých Židů žilo v období před jejich *alijou* až v katastrofické situaci v oblasti hospodářské, vzdělávání i zdraví. Jejich masivní emigrace byla pro mnohé z nich únikem ze situace, která nezaručovala ba ani nenaznačovala lepší budoucnost.

Do Izraele začali maročtí Židé přicházet v největších imigračních vlnách v padesátých a hlavně v šedesátých letech dvacátého století. V nové zemi byli konfrontováni s hegemonní společností založenou na odlišných idejích, principech a hodnotách. Této problematice se věnuji ve zmíněné třetí kapitole, která postihuje základní procesy jejich obtížné integrace ve složitých podmínkách vlivu aškenázské dominance, respektive politikou uplatňovanou

stranou Avoda, ve které nejen nejvyšší, ale téměř všechny další vlivné funkce v systému zastávali aškenázští Židé. Sefardé a zvláště ve velkém měřítku maročtí Židé se ocitli geograficky izolováni od center politiky, obchodu a vzdělání. Navíc se ocitli izolováni od aškenázské společnosti a vlastně tak ani neměli větší příležitost ke kontaktu s ostatní populací a k integrování do ní.

Maročtí a další Židé z muslimských zemí se museli vyrovnat vedle obtížných životních podmínek i s negativní pověstí, která jim byla přisouzena a vznikla ještě v období kolonialismu, který se podepsal na nerovném rozdělení evropských a ostatních Židů.

V počátečním období po *alije* byl na marocké a ostatní Židy vyvíjen nátlak, aby se přizpůsobili a převzali nové hodnoty většinové společnosti, které byly definovány v rámci sionistické ideologie. Důraz byl kladen na naprostou integraci, která byla chápána asimilačně. Vznikající izraelská společnost založená na zmiňovaných sionistických principech vyžadovala, aby se všichni imigranti, včetně marockých, zbavili svých dosavadních kulturních tradic, které vznikly rozptýlením židovské populace v její historii. Tato politika se však ukázala jako nefunkční, časem se od ní opustilo a začala se zdůrazňovat etnicita v rámci kultury a folklóru.

V této době bylo na území Státu Izraele tradiční uctívání marockých *cadiků* nahrazeno využíváním místních tradic. Maročtí Židé využili geografické blízkosti, kterou přinesla imigrace a kompenzovali své odloučení od *cadiků* a zvyk konat poutě k jejich hrobům tím, že přilnuli k místním hagiolatrickým postavám biblických, talmudických postav či osobností spojených s mystickou tradicí, která byla zvláště v jižních oblastech Maroka značně rozšířena a často se náboženská praxe omezovala právě na ni.

Ze sociologického hlediska kult svatých a konání poutí měly význam pro marockou židovskou komunitu v možnosti setkávání rodin a přátel, kteří byli jinak rozptýleni v okrajových částech země. Kult svatých tedy nemohl být v této fázi prostředkem, který by pomohl marockým Židům s integrací v Izraeli, neboť různé etnické kulturní tradice nebyly žádány či podporovány, ale naopak potlačovány. Je to období, v kterém maročtí „*cadikové* mlčí“.

Z hlediska pozice marockých Židů v izraelské společnosti, jak udává citovaná literatura, se stala až Šestidenní válka v červnu 1967 příležitostí dokázat, že maročtí Židé jsou její součástí. Nicméně až po spontánních protestech Černých panterů v roce 1971 došlo k otevření a vymezení problému diskriminace Židů z Maroka a ostatních muslimských zemí. Podnětem tohoto hnutí bylo spíše vyjádření nesouhlasu se sociálními podmínkami, nicméně

hnutí nabylo posléze i mezietnického charakteru. Toto hnutí nebylo úspěšné, nemělo politickou formaci vhodnou pro dlouhodobé působení v politické struktuře izraelského státu, ani podporu dostatečně široké veřejnosti, ale pozitivní stránkou bylo alespoň otevření diskuze o plošném znevýhodnění marockých Židů a postupně došlo ke zlepšení jejich životních podmínek.

Během 70. let minulého století se hegemonní společnost zbavila obav z imigrantů původem z muslimských zemí a došlo k určitému uvolnění napětí mezi těmito segmenty izraelské společnosti.

K obnově kultu svatých paradoxně dochází v období, kdy jsou vyřešeny základní integrační problémy a je zde prostor k hledání duchovního ukotvení.

Toto uvolnění umožnilo na straně marockých Židů vytváření nových způsobů restaurujících kult svatých marockých Židů v Izraeli. Tyto procesy jsou odborníky viděny jako psychologické procesy jednotlivců, kteří určitým způsobem zareagovali na nové podmínky. Příkladem může být i popsany případ r. Abrahama Aouriwara a Davida u Mošeho (viz kapitola čtyři). Zde začíná integrace ve smyslu akceptování nového místa, a jak vyplývá po diskusi s odborníky k „posvěcení místa“ (například Bilu hovoří o sanktifikaci místa), tedy fyzickým a zároveň duchovním zakořeněním v nové domovině.

Někteří maroští Židé se s procesem integrace vyrovnali lépe, avšak většina z nich zůstala na okraji společnosti a dodnes se nachází převážně v tzv. rozvojových městech. Především Židé z horských oblastí, kteří v Maroku byli na okraji společnosti, tak kopírují své druhořadé postavení i v Izraeli. Rozvojová města, která jsou těmito Židy obývána, mají charakter periferních míst. Mezi jejich obyvateli je nižší úroveň vzdělanosti, daleko vyšší chudoba a jsou příkladem nadále přetrvávajících rozdílů mezi aškenázskými a sefardskými Židy v Izraeli. Právě vytvořením „svatých míst“ v těchto okrajových částech země došlo k přijetí nového domova.

V průběhu integrace marockých Židů rovněž došlo, zatím v malém a ojedinělém měřítku, k určitému spojování evropského chasidismu a marockého kultu uctívání významných postav. Je jím komunita *Chavrej Habakuk* popisována ve čtvrté kapitole. Zde dochází k jasnému smíšení aškenázských a sefardských náboženských tradic, ale tento jev zůstal jen jevem okrajovým.

V disertační práci tak dospívám k závěru, že kult svatých v této fázi byl prvkem, který přispěl k akceptování nového prostředí a domova a uvědomění si, že tato země je již jejich domovinou a mají tak právo podílet se na utváření její podoby.

Nejvýznamnějším adaptačním procesem, a to již aktivním, cílevědomým, je vytváření nových *cadiků* na území Státu Izrael. Postavou Baba Saliho si marocké židovstvo v Izraeli zachovalo svoji tradici vytváření si svých vlastních náboženských vůdců. Tento proces se naprosto odlišoval od oficiální izraelské aškenázské politiky v oblasti náboženství. Ustanovení Baba Saliho novým marockým *cadikem* vycházelo z maghribské tradice lidového náboženství.

V rámci role kultu svatých dochází ke změně počátkem osmdesátých let minulého století například k akceptaci syna Baba Saliho, Baba Baruchy jako pokračovatele v marocké tradici kultu svatých. Jeho následné kroky na izraelské politické scéně jsou obrovskou změnou. Důležitým momentem je vytvoření politické strany Šas, ke které se Baba Baruch na začátku devadesátých let 20. století zákonitě přiklonil a opustil dosavadní politickou náboženskou aškenázskou platformu *Agudat Jisra'el*. Baba Baruch jako vůdčí marocký *cadik* akceptoval nová společenská pravidla při prosazování zájmů marockých Židů.

Strana Šas vznikla jako náboženská strana alternativní k náboženské straně aškenázské *Agudat Jisra'el*. Mimo jiné, součástí jejího programu je i prosazování legitimních zájmů a kultury sefardských Židů je součástí jejího programu. V první fázi byla podporována především sefardskými ortodoxními Židy z Jeruzaléma a Tel Avivu. Postupně strana získala voliče sefardského původu i z oblastí „rozvojových měst“, obývaných Židy z nižší sociální třídy. Vedle snah o řešení sociálních problémů, budování sítí škol, finanční pomoci apod. svoji roli zde sehrál právě tradiční přístup marockých Židů ke jejich *cadikům*. Svým veřejným vystupováním tak Baba Baruch ovlivňuje své příznivce i politicky.

Zatímco v politických sekulárních kruzích se Sefardům tolik nedaří získat významnější postavení, sefardské náboženské straně Šas se to daří velmi dobře. To je jasně vidět na izraelských volebních statistikách. Jak je vidět, izraelská společnost prochází obdobím, kdy se pokouší o redefinování své politické kultury, a objevují se platformy, které hledají novou ideologii, např. zmiňovaná strana Šas.

Role kultu svatých marockých Židů se tak posunula z pasivní pozice, jak tomu bylo v období po jejich příchodu do Izraele, do pozice aktivní. Ačkoliv *cadikové*, ať již marockého původu jako v případě Baba Baruchy nebo například i v případě v postavě iráckého r. Ovadjji Josefa, nezískávají přímé politické funkce, ale svým vlivem v podstatě rozhodují o politice strany. Z tohoto důvodu je pracovně nazývám „šedými sefardskými náboženskými postavami izraelské společnosti“.

Svoji výraznou aktivní podporou straně Šas ovlivňují i chování voličů. Maročtí *cadikové* se tak zbavili své pasivity a stali se aktivními obhájci práv sefardských Židů v Izraeli. Svoji politikou však strana Šas ovšem neovlivňuje jen životy svých voličů, ale konkrétními dopady svých politických rozhodnutí i život sekulárních Židů – a díky svému rostoucímu politickému vlivu v budoucnu možná i celkové dění na Blízkém východě.

Disertační práce ukazuje, že v úvodu studií stanovená hypotéza byla oprávněná. Kult svatých marockých Židů pomáhal svým vyznavačům přežít, ale ztěžoval integraci do většinové společnosti v Izraeli. Až v konkrétních krizových situacích, jako byla Šestidenní válka, se dařilo prorazit bariery mezi společenskými skupinami definovanými odlišným rituály či etnickým původem. Ukazuje se, že v moderní společnosti izraelského typu pak lze plné emancipace dosáhnout jen obhajobou skupinových zájmů prostřednictvím stabilizovaných politických institucí, především vytvořením politické strany úspěšné v demokratických volbách.

Problematika rozvoje moderní izraelské společnosti ve vazbě na náboženství, politickou ideologii a politickou kulturu je ovšem mnohem komplexnější fenomén. Během svých studijních pobytů na univerzitách Paris VIII – Saint Denis ve Francii a hlavně v Tel Aviv University v Izraeli jsem načerpala k tomuto tématu velké množství informací. V Izraeli jsem se na radu a doporučení temnějších univerzitních odborníků věnovala mimo jiné i vlastnímu sociologickému výzkumu. Zpracování všech mnou získaných poznatků by významně překročilo rozsah této práce. Tato skutečnost je jedním z mnoha důvodů, proč se mnou zpracovávaným tématem chci i nadále v budoucnu odborně zabývat.

Věcný rejstřík

Admor: začáteční písmena sousloví „adonejnu morejnu ve-rabejnu“, „náš pán, náš učitel a náš mistr“ používaný jako uctivé oslovení rabiho.

Alija: hebr. „cesta vzhůru“, termín používaný ve smyslu přistěhovalectví do Erec Jisra'el ze zemí diaspory.

Andalusie: arab. „al- Andalus“, termín je odvozen od Vandalů, kteří oblast osídlili na přelomu 4. a 5. stol. Je to historické označení území Španělska, které bylo pod arabskou nadvládou.

Antropolatrie: uctívání člověka.

Arak: pálenka, často z cukrových palem, hroznového vína, datlí apod.

Ariánství: christologická nauka odlišná od katolického pojetí, založená na vysvětlení vztahů v kř. Trojici kategoriemi novoplatonismu. Učení alexandrijského kněze Areia (260-336 o. l.).

Avoda: „Strana práce“, politická strana v Izraeli orientovaná sionisticky a sociálně demokraticky.

Bilád al-sibá: arab. „země vzpoury“ či „oblast odštěpenců“. Jedná se o území, které bylo povstalci odtrhnuto od centrální říše a nad kterým tedy nebyla oficiální kontrola.

Bilád al-machzan: arab. výraz pro území, které byl pod přímou kontrolou vládce.

Cadik: hebr. „spravedlivý“. Označení člověka spravedlivého, morálně silného a poctivého, zároveň zbožný a horlivý při plnění náboženských povinností.

Conversos: španělský termín používaný pro židovské konvertity na Pyrenejském poloostrově od 15. stol. V důsledku církevní či vládní politiky ve Španělsku a Portugalsku byly celé židovské komunity nuceny volit mezi křtem a vyhnanstvím nebo smrtí. Někteří z těchto „nových křesťanů“ potají zůstávali věrni judaismu. Hanlivý španělský termín pro tyto konvertity je *maranos*, znamenající „svině“.

Dahir: zákon vydaný centralizovanou vládou v čele s panovníkem v Maroku.

Diaspora: řecký termín značící „rozptýlení“, tj. židovské usídlení mimo Erec Jisra'el po prvním a druhém zničení Chrámu. V pozdějších dobách se začalo termínu diaspora užívat pro židovské obce v zámoří nebo v cizině v protikladu k židovskému osídlení v Erec Jisra'el.

Donatismus: církevní schizma v Africe ve 4.-5. stol. o. l. Název odvozen od biskupa Donáta. Ten byl předním kritikem opětovného přijímání křesťanů do církve, kteří od něj odpadli za pronásledování římského císaře Diokleciána.

Eda: hebr. „obec“ či „shromáždění“.

Erec Jisra'el: Země izraelská. Ustáleným nežidovským ekvivalentem je „Palestina“, ale *Erec Jisra'el* znamená širší pojem, jenž přesahuje politické hranice a nekryje se s hranicemi nynějšího Státu Izrael, nýbrž označuje celou biblickou zem.

Gaonské období: 6. - 11. stol. Je charakteristické velkým rozvojem akademií v Babylonii s centry v Suře a Pumpeditě. V čele akademií stáli „gaoni“.

Geníza: deponitář či „úkryt“ neboť je v judaismu náboženskou povinností uchovávat texty, které obsahují Boží jména nebo liturgické potřeby jako svícny, tfilin apod.

Gešer: hebr. „most“ – Národní sociální hnutí založené v Izraeli Davidem Levym, nar. v Maroku. Skupina, která se odštěpila od Likudu.

Hagada: hebr. „vyprávění“. „Hagada šel-pesach“, kniha zaznamenávající řád domácí bohoslužby při sederu na *Pesach*.

Hagiografie: písemnictví s náměty životních osudů a činů světců, životopisy světců a mučedníků.

Hagiolatrie: uctívání lidských bytostí žijících či mrtvých.

Haskala: „osvícenství“, židovské hnutí v 18. - 19. stol., hláсанé v Německu Mosesem Mendelssohnem a jeho žáky. Toto hnutí se později rozšířilo do východní Evropy.

Hilula: pl. *hilulot*, aramejský výraz pro radost, radostnou událost, euforicky označuje výročí úmrtí významné osobnosti - *cadika* nebo její oslavu.

Histadrut: Národní dělnická federace v Izraeli.

Charedim: (sg. *charedi*): členové nejkonzervativnějšího směru judaismu. Její stoupenci jsou převážně aškenázští, ale i sefardští ultra-ortodoxní Židé. Sám výraz „charedim“ je odvozeno z Iz 66,5 od slova *charada* (strach, třes, bázeň), které bývá interpretováno jako „ten, kdo se třese ve strachu při Jeho slovu“.

Chasidej Aškenáz: pietistické náboženské hnutí, které se šířilo ve 12. - 13. stol. z Německa. Jeho stoupenci kladli důraz na zbožnost a asketismus ještě větší, než stanoví náboženské právo.

Chasidismus: lidové nábožensko-společenské hnutí, které vzniklo v 18. stol. v Polsku. Je typické svými silnými pietistickými a mystickými kořeny, zdůrazňuje radost při službě Hospodinu a zběhlost v *Talmudu*. Centrální postavou je r. Eliazer Ba'al Šem Tov, Bešt', který je zakládající osobností hnutí. Chasidismus pěstoval nekritický obdiv k charismatickému cadkovi, který kolem sebe udržoval své přívržence.

Chešvan: měsíc židovského kalendáře, který dle gregoriánského kalendáře připadá na říjen-listopad.

Churban: hebr. „zkáza, zničení“ výraz se užívá ve spojení dvou katastrofických událostí „Zničení prvního Chrámu,“ dosl. „Domu,“ *churban bajit rišon* v roce 586 př. obč. l. a „Zničení druhého Chrámu“ *churban bajit šeni* r. 70 obč. l. Obě smutné události dle tradice připadají na 9. av.

Istiqlal: „Nezávislost“, tato marocká politická konzervativní strana byla vytvořena ve čtyřicátých letech 20. stol. Její politika byla silně nacionalistická a byla hlavní politická silou při boji o nezávislost Maroka a její signatáři pocházeli ze skupiny Action du Peuple ustanovené v r. 1934.

Jarcajt: „výročí úmrtí“, výraz v jazyku jidiš, který byl používán Aškenázy. Vychází z německých dialektů a obsahuje výrazy tedy německé promíchané s prvky z hebrejského a aramejského jazyka a z dalších romanských a slovanských jazyků.

Jišuv: hebr. „obyvatelstvo“ nebo „osídlení“ je termín sionistického hnutí, který před zřízením Státu Izrael označoval obyvatele na území Palestiny. Termín se začal používat v 80. letech 19. století, a po založení státu sloužil pro označení starých residentů od nových residentů. Výraz „starý jišuv“ značí obyvatelstvo před sionistickým příchodem.

Kabala: hebr. „přijetí“. Výraz používaný pro židovskou mystiku, která je integrální součástí judaismu. Její kořeny sahají od starověku do dnešní doby. Zahrnuje různá učení a knihy jako *Sefer jecira* (Kniha stvoření), *Bahir* (Lesk) a především nejznámější kniha *Zohar* (Záře). Jejím hrdinou je Šimon bar Jochaj z 2. stol. o.l. a tradice mu připisuje i autorství. Historikové se však přiklánějí k názoru, že jejím autorem byl Moše z Leonu, který působil na přelomu 13. a 14. stol. ve Španělsku, a který ji údajně objevil.

Ladino: židovská španělština, mluvený i psaný jazyk, jejíž základ tvoří ustrnulá podoba španělštiny před 15. stol. a slova z hebrejštiny a dalších jazyků, která se přimíchávaly ze zemí, kde se Židé usídlili po vyhnání ze Španělska a Portugalska na konci 15. stol.

Likud: politická, pravicově orientovaná strana ve Státě Izrael.

Ma'apilim: imigranti, kteří přicházeli do Izraele tajně, v rozporu s restriktivní legislativou.

Maghrib: arab. „západ“; označení západních částí arabsko-islámského světa v severní Africe, zejm. Maroka.

Machzan: termín pro centralizovanou vládu v Maroku.

Machzor: dosl. „cyklus, rotace“. Zvláštní modlitební kniha na svátky. Existují rozdíly mezi machzory Aškenázů a Sefardů.

Manicheismus: dualistické náboženské hnutí založené ve 3. stol. Máním z Babylonie. Učení zahrnuje postavy a prvky z různých náboženství (křesťanství, židovství, buddhismus atd.).

Mapai: levicová politická strana v Izraeli a rozhodující síla v Izraeli až do sloučení s *Avodou* v roce 1968.

Marabut: muslimský svatý, který získá baraku, „božské nadání“ asketickým způsobem života a kontemplací.

Marranos: viz. *conversos*.

Megorašim: Židé obývající Maroko, kteří přišli po vyhnání na sklonku 15. stol. ze Španělska a Portugalska. Podrobněji viz *tošavim*.

Meimad: Levicová náboženská sionistická strana, založená v r. 1999 na ideologii r. Jehudy Amitala.

Mellah: židovská čtvrť v Maroku.

Mograbi: arabský termín pro Severní Afriku.

Montanismus: raně křesťanské učení z 2. stol. o. l., které založil prorok Montanus. Vyznačoval se očekáváním brzkého příchodu Krista.

Mošav: zemědělské kolonie.

Nosach: nebo nusach, termín označující zejména modlitební ritus určité části židovstva. Existují dva základní nosachy: aškenázský a sefardský.

Olim: imigranti v Izraeli. Ti, kteří „stoupají“ v náboženské smyslu. O. chadašim, hebr. noví přistěhovalci.

Omer: původní míra obilí pro Chrám. Dnes se jím míní část kalendáře, tedy období mezi Pesachem a Šavuot.

Paša: termín ekvivalentní termínu guvernér provincie nebo menšího území.

Pelagiánství: učení křesťanského akety Pelagia z Irska. Učení se rozšířilo koncem 3. a poč. 4. stol. v Itálii.

Pijut: termín řeckého původu označující poezii náboženské či inspirativní povahy složenou v 5. - 6. stol. o. l. a dodatečně vtělenou do židovské liturgie.

Raši: Šelomo ben Jicchak Raši (1040-1105). Jeden z nejvýznamnějších komentátorů Bible a Talmudu ve středověku.

Roš chodeš: dosl. „hlava měsíce“, tedy začátek nového hebrejského měsíce čili novoluní.

Sabra: přeneseně „narozený v Izraeli“.

Se'uda: (pl. seu'dot), slavností jídlo nebo hostina. Součástí marocké se'udy je prodávání a dražba skleniček s alkoholem.

Šarí'a: islámské náboženské právo.

Še'elot u-tšuvot: „otázky a odpovědi“. Autoritativní odpovědi na otázky halachické (právní) povahy.

Zijára: navštěvování hrobů svatých.

Šulchan aruch: „Prostřený stůl“. Kodifikace židovského práva, kterou sepsal r. Josef Karo (1488-1575). Je vyčerpávající prezentací *halachy* ve čtyřech objemných svazcích: Orach chajim (Způsob života), *Jore de'a* (Vyučování znalostí), *Even ha-ezer* (Kámen pomoci) a Chošen mišpat (Štít soudu).

Tora še-bi-chtav: Psaný zákon, který zahrnuje Tóru (Divrej Tora) a Proroxy a Spisy (Divrej kabala).

Tošavim: Židé obývající Maroko. Termín je používán v kontrastu k megorašim, tedy těch, kteří přišli do Maroka po vyhnání na sklonku 15. stol. ze Španělska a Portugalska. V rámci tohoto odlišení se jim také říká nositelé turbanů oproti megorašim, nositelům baretů.

Trachom: virové onemocnění postihující hlavně oči. Vysoce nakažlivý, dlouhodobě trvající zápal očních spojivek, které může vést až k oslepnutí.

Trychoficie: kožní infekční onemocnění.

Zechut avot: hebr. „zásluhy Otců“. Učení podle kterého potomci mají prospěch či výsadu ze „spravedlnosti“ ze svých předků (ve smyslu cadik, „spravedlivý“). Tato myšlenka se často objevuje v Bibli a rabínské literatuře ve vztahu k patriarchům, Abrahama, Izáka a Jáкова a v některých zdrojích k biblickým matkám a dalším postavám.

Seznam citované a další literatury

Citovaná literatura

ABITBOL, Michel. *The Jews of North Africa during the Second World War*. Detroit, Michigan : Wayne State University Press, 1989. ISBN 081431824X.

BEN-AMI, Issachar. *Cult des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*. Paris : Éditions Maisonneuve & Larose, 1990.

BEN-AMI, Issachar. Folk-veneration of saints among the Moroccan Jews. Tradition : Continuity and Change. The Case of the Holy Man, Rabbi David u-Moshe. In *Studies in Judaism and Islam*. Ed. S. Morag, I. Ben-Ami, N. Stillman. Jerusalem : The Magnes Press, 1981, s. 283-344.

BEN-AMI, Issachar. *Saint Veneration Among the Jews in Morocco*. Detroit, Michigan : Wayne State University Press, 1998. ISBN 0814321984.

BEN-ARI, Eyal, BILU, Yoram. Saint Sanctuaries in Israeli Development Town: A Mechanism of Urban Transformation. In *Urban Anthropology*, 1987, Vol. 16, No. 2, s. 243-272.

BENSIMON-DONATH, Doris. *Evolution du judaïsme marocain sous le protectorat français, 1912-1956*. Paris : Mouton, 1968.

BERNSTEIN, Deborah. Immigrant transit camps – the formation of dependent relations in Israeli society. In *Ethnic and Racial Studies*, 1981, Vol. 4, No. 1, s. 26-43.

BIBLE. Písmo svaté Starého i Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha : Česká biblická společnost, 1985.

BILU, Yoram. Dreams and the Wishes of the Saint. In *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthro pological Studies*. Ed. Harvey Goldberg, Albany : State University of New York Press, 1987, s. 285-313. ISBN 0887063543.

BILU, Yoram. Jewish Moroccan "saint impresarios" in Israel: a stage-developmental perspective. In *Psychoanalytic Study of Society*, 1990, No.15, s. 247-269.

BILU, Yoram. Moroccan Jews and the Shaping of Israel's Sacred Geography. In *Divergent Jewish cultures: Israeli and America*. Ed. Deborah Dash Moore and S. Ilan Troen. New Haven : Yale University Press, 2001, s. 72-86. ISBN 0300084269.

BILU, Yoram. The inner limits of communitas: a covert dimension of pilgrimage experience. In *Ethos*, 1988, Vol. 16, No. 3, s. 302-325.

BILU, Yoram, BEN-ARI, Eyal. The Making of Modern Saints: Manufactured Charisma and the Abu-Hatseiras of Israel. In *American Ethnologist*, 1992, Vol. 19, No. 4, p. 672-687.

BILU, Yoram, BEN-ARI, Eyal. Modernity and Charisma in Contemporary Israel: The Case of Baba Sali and Baba Baruch. In *Israel Affaires*, 1995, Vol. 1, No. 3, s. 224-236.

BILU, Yoram, HASAN-ROKEM, Galit. Cinderella and the saint: the life story of a Jewish Moroccan female healer in Israel. In *Psychoanalytic Study of Society*, 1989, No. 14, s. 227-260.

BIN-NUN, Yigal. Psychosis or an Ability to Forsee the Future? The Contribution of World Jewish Organizations to the Establishment of Rights for Jews in Morocco (1955-1961). In *Revue Européenne des Études Hébraïques*. Vincennes Saint-Denis : Université de Paris VIII, Institut Européen d'Études Hébraïques : 2004, No. 10. ISBN 2-912590-24-8.

BLOCH, Abraham P. *The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days*. New York : Ktav Publishing House Inc., 1978. ISBN 0-87068-338-1.

BLOCH, Abraham P. *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*. New York : Ktav Publishing House Inc., 1980. ISBN 0870686585.

BOUŠEK, Daniel. *Židovská pouť a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12.-16. století*. Praha : Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1444-1.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha : Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-378-9.

COHEN, Erik. The Black Panthers and Israeli society. In *Migration, Ethnicity and Community*. Ed. Ernest Krausz. New Brunswick : Transaction Books, 1980, s. 147-164. ISBN 0-87855-369-X.

COLEMAN Simon, ELSNER, John. *Pilgrimage. Past and Present in the World Religion*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1997. ISBN 0674667662.

COLLINS-KREINER, Noga. Pilgrimage Holy Sites: A Classification of Jewish Holy Sites in Israel. In *Journal of Cultural Geography*, 1999, Vol. 18, No. 2, s. 57-78.

ČEJKA, Marek. *Judaismus a politika v Izraeli*. Brno : Barrister&Principle, 2009. ISBN 978-80-87029-39-8.

DARYN, Gil. Moroccan Hassidism: The Chavrei Habakuk community and its veneration of saints. In *Ethnology*, 1998, Vol. 37, No. 4, 1998, s. 351-372.

DESHEN, Shlomo A. Political ethnicity and cultural ethnicity in Israel during the 1960s. In *Migration, Ethnicity and Community*. Ed. Ernest Krausz. New Brunswick : Transaction Books, 1980. Ed. Ernest Krausz. New Brunswick, NJ : Transaction Books, 1980, s.117-146. ISBN 0-87855-369-X.

DESHEN, Shlomo A. *The Mellah society: Jewish community life in Sherifian Morocco*. Chicago : University of Chicago Press, 1989. ISBN 0970661134.

DESHEN, Shlomo. Community Life in Nineteenth–Century Moroccan Jewry. In *Jews among Muslims: Communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 98-108.

DESHEN, Shlomo, SHOKEID, Moshe. *The predicament of homecoming: cultural and social life of North African immigrants*. Ithaca : Cornell University Press, 1974. ISBN 0801408857.

- DOV, Noy. *Moroccan Jewish folktales*. New York : Herzl Press, 1966.
- DUCLOS, Louis Jean. The Berbers and the Rise of Moroccan Nationalism. 217-229. In *Arabs and Berbers*. Ed. Ernest Gellner and Charles Micaud, 1973, s. 217-229.
- EISENSTADT, Samuel N. The Process of Absorption of Immigrants in Israel. In *Between past and future : Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*. Ed. Carl Frankenstein. Jerusalem : Henrietta Szold Foundation, 1953.
- EISENSTADT, Samuel N. *The Development of the Ethnic Problem in Israeli Society*. Jerusalem : The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1986.
- ELHANANI, Edith. Between two cultures: the attitudes of members of two Oriental groups in Israel towards their cultural integration in society. In *Social and Cultural Integration in Israel*. Ed. A. Deutsch, G. Tulea. Ramat-Gan : Bar-Ilan University, Sociological Institute for Community Studies, 1988, s. 126-155.
- EPSTEIN, Shifra. Contemporary Jewish Pilgrimage as a Means of Creating Jewish Culture. In *Jewish Folklore and Ethnology Review*. Vol. 17, No.1-2, 1995, s. 3-5.
- FRANKENSTEIN Carl. The Problem of Ethnic Differences in the Absorption of Immigrants. In *Between past and future : Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*. Ed. Carl Frankenstein. Jerusalem : Henrietta Szold Foundation, 1953.
- GILADI, G. N. *Discord in Zion : Conflict between Ashkenazi & Sephardi Jews in Israel*. London : Scorpion Publishing Ltd., 1990. ISBN 0 905906 87 X.
- GILBERT, Nina. Election in brief. In *Jerusalem Post*. 7.1.2003, s. 4.
- GOELL, Yosef. The wrong tactic. In *Jerusalem Post*. 29.9.1997, s. 6.
- GOLDBERG, Harvey. The Mimouna and the Minority Status of Moroccan Jews. In *Ethnology*. 1978, No.17, p. 75-87.
- GOLDENBERG, André et collectif. *Les Juifs du Maroc: images et textes*. Paris : Editions du Scribe, 1992. ISBN 2867650135.
- GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha : Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-599-X.
- GOMBÁR, Eduard. *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1418-2.
- HART, David M. Scratch a Moroccan, Find a Berber. In *Tribe and society in rural Morocco*. London : Routledge, 2000. ISBN 0714680737.
- HAYOUN, Maurice-Ruben. *Židovské osvícenství mezi Córdoba a Berlínem (I)*. Praha : Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-203-X.
- HERB, Keinon. No time for scandals at Netivot „hilula“. In *Jerusalem Post*. 10.1.1992, s. 9.

HIRSCHBERG, Haim Zeev. The problem of the Judaized Berbers. In *Journal of African History*, 1963, Vol. 4, No. 3, s. 314-339.

HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A history of the Jews in North Africa*. Volume I From Antiquity to the Sixteenth Century. Leiden : E. J. Brill, 1974. ISBN 90 04 03820 5.

HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A history of the Jews in North Africa*, Leiden : E. J. Brill, 1981, Volume II From the Ottoman Conquests to the Present Time. Leiden : E. J. Brill, 1981. ISBN 90 04 062595 5.

HONIG, Sarah. Baba Baruch ready to enter political wars. In *Jerusalem Post*. 3.3.1990, s. 10.

HRBEK, Ivan a kol. *Dějiny Afriky*. Praha : Svoboda, 1966.

HRBEK, Ivan. *Maroko*. Praha : Svoboda, 1967.

HRBEK, Ivan. Almoravidé – fundamentalisté 11. století. In *Nový Orient*. Roč. 48, č. 6, 1993, s. 171-176.

CHOURAQUI, André: *Between East and West: A history of the Jews of North Africa*. Philadelphia : Jewish Publication Society of America, 1968.

ILIFFE, John. *Afrika a Afričané : dějiny kontinentu*. Praha : Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-468-6.

JOHNSON, Paul. *Dějiny 20. století*. Praha : Rozmluvy, 1991. ISBN 8085336073.

JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Řevnice : Rozmluvy, 1996. ISBN 80-85336-31-6.

KATAN, Yvette. *Oujda, une ville frontière du Maroc (1907-1956), Musulmans, Juifs et Chrétiens en milieu colonial*. Paris : Éditions L'Harmattan, 2000. ISBN 2738408613.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-1.

KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus*. Praha : Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-817-4.

LACINA, Karel a kolektiv. *Nejnovější dějiny Afriky*. Praha : Svoboda, 1987.

LANGÉ, Nicholas de. *Svět Židů*. Praha : Knižní klub, 1996. ISBN 80-7176-325-X.

LASKIER, Michael M. The Evolution of Zionist Activity in the Jewish Communities of Morocco, Tunisia and Algeria: 1897-1947. In *Studies in Zionism*, 1983, Vol. 4, No. 8, s. 205-236.

LASKIER, Michael M. *North African Jewry in the Twentieth Century : the Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*. New York : New York University Press, 1994.

LÉVY, Armand. *Il était une fois les juifs marocains*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1995. ISBN 2-7384-3536-X.

LEWIS, Bernard. *Juifs en Terre d'Islam*. Saint-Amand-Montrond (Cher) : Champs Flammarion, 1998. ISBN 2080812068.

LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. Praha : NLN – Nakladatelství Lidové noviny, 2000. ISBN 80-7106-191-3.

MANN, Vivian B. *Morocco : Jews and Art in a Muslim Land*. New York : Merell, 2000. ISBN 1858941113.

MEYERS, Allan R. Patronage and Protection: The Status of Jews in Precolonial Morocco. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 83–97.

Neuvedeno. New man at the top in Aguda. In *Jerusalem Post*. 28.10.1988, s. 10.

Neuvedeno. Rabbi Menahem Hacohen. In *Jerusalem Post*. 13.1.1989, s. 7.

Neuvedeno. Settlement rabbis threaten to support Netanyahu. In *Jerusalem Post*. 19.5.1996.

NISAN, Mordechai. *Minorities in the Middle East: A history of struggle and self-expression*. Jefferson, North Carolina : McFarland and Company, Inc., 2002. ISBN 0786413751.

NOSEK, Bedřich, DAMOHORSKÁ, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha : Karolinum 2005, ISBN 80-246-0986-X.

ORT, Alexandr. *Francouzská koloniální politika po 2. světové válce*. Praha : Academia, 1968.

ORTAR, Gina, FRANKENSTEIN Carl. How to Develop Abstract Thinking in Imigrant Children from Oriental Countries. In *Between past and future : Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*. Ed. Carl Frankenstein. Jerusalem : Henrietta Szold Foundation, 1953.

OZ, Amos. *A Tale of Love and Darkness*. London : Vintage Books, 2005. ISBN 978-0-099-45003-0.

PELED, Yoav. Towards a redefinition of Jewish nationalism in Israel? The enigma of Shas. In *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 21, No. 4, July 1998, s. 703-727.

PENNELL, C. R. *Morocco since 1830: A History*. London : Hurst & Company, 2000. ISBN 1-85065-273-2.

POJAR, Miloš. Židé a muslimové: nepadné soužití. In *Mezinárodní politika*. Č. 10 roč. 2004.

POLIŠENSKÝ, Josef, BARTEČEK, Ivo. *Dějiny Iberského poloostrova (do přelomu 19. a 20. stol.)*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2002. ISBN 80-244-0505-9.

RABINOVICH, Abraham. When the saints came marching in. In *Jerusalem Post*. 11.11.1988, s. 4.

- SADEK, Vladimír. Jehuda ha-Levi a jeho „Kuzari“. In *Nový Orient*. 1991, Roč. 46, č. 5, s. 147-149.
- SADEK, Vladimír. Šelomo Ibn Gabirol a jeho místo v dějinách filozofie. In *Nový Orient*. 1993, Roč. 48, č. 1, s. 11-13.
- SADEK, Vladimír. Židovské dějiny a myšlení od biblických dob současnosti. In *Židé – dějiny a kultura*. Praha : Židovské muzeum v Praze, 1997. s. 5-34. ISBN 80-85608-17-0.
- SACHAR, Howard M. *Dějiny Státu Izrael*. Praha : Regia, 1999. ISBN 80-902484-4-6.
- SHAMA, Avraham. *Immigration without integration*. Cambridge, Mass: Schenkman, 1977. ISBN 870733672.
- SHAPIRO, Haim. Charismatic rabbis demonstrate their political clout. In *Jerusalem Post*. 3.11.1988, s. 1.
- SHAPIRO, Haim. Religious fundamentalism breaks out. In *Jerusalem Post*. 4.11.1988, s. 5.
- SHAROT, Stephen. Jewish Acculturation in Premodern Societies. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 35-49.
- SHOKEID, Moshe. From Personal Endowment to Bureaucratic Appointment: The Transition in Israel of the Communal Religious Leaders of Moroccan Jews. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 19, 1980. s. 105-113.
- SHOKEID, Moshe. Jewish Existence in a Berber Environment. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s.109-120.
- SCHROETER, Daniel J. From Dhimmis to Colonized Subjects: Moroccan Jews and the Sharifian and French Colonial State Studies. In *Jews and the State: Dangerous Alliances and the Perils of Privilege*. New York : Oxford University Press, 2003. s 104-123.
- SCHMELZ, Uziel O., DELLAPERGOLA, Sergio, AVNER, Uri. *Ethnic Differences Among Israeli Jews : A New Look*. Jerusalem : The Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, 1991. ISBN 965-222-215-1.
- SMOOHA, Sammy. Jewish Ethnicity in Israel: Symbolic or Real? In *Israeli Judaism: the sociology of religion in Israel*. Ed. Shlomo Deshen, Charles S. Liebman, Moshe Shokeid; NH : Brandeis University Press, published by University Press of New England, 2004. s. 47-80.
- SIEGEL, Judy. Baba Sali stamp conquers Netivot. In *Jerusalem Post*. 13.12.1999, s. 4.
- STILLMAN, Norman A. *Berber religion* in ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Volume I,. New York : Simon & Schuster Macmillan, 1993.
- STILLMAN, Norman A. Saddiq and Marabout in Morocco. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 121-130.

ŠEDINOVÁ, Jiřina. Jehuda ha-Levi - básník. In *Nový Orient*. Roč. 45, č. 5, 1991, s. 150.

Talmud Bavli. The Schottenstein Edition, New York : Mesorah Publications, Ltd., 1999.

The Declaration of the Establishment of the State of Israel. Publisher in the Official Gazette, No.1 of the 5th Iyar, 5708 (14th May, 1948). An authorized translation from the Hebrew – Laws of the State of Israel, Vol. 1.

TSUR, Yaron. Carnival fears: Moroccan immigrants and the ethnic problem in the young State of Israel. In *Journal of Israeli History*, 1997, Vol. 18, No. 1. s. 73-103.

TSUR, Yaron. L'AIU et le judaïsme marocain en 1949: l'émergence d'une nouvelle démarche politique. In *Archives Juives*, 2001, Vol. 34, No. 1, s. 54-73.

WEINGROD, Alex. *Israel: Group Relations in a New Society*. London : Pall Mall Press, 1965.

WESTERMARCK, Edward. *Ritual and belief in Morocco*. In 2 volumes. London : Macmillan and Co, 1926.

YEHUDA, Zvi A. The Place of Aliyah in Moroccan Jewry's Conception of Zionism. In *Studies in Zionism*, 1985, Vol. 6, No. 2, s. 199-210.

ZAFRANI, Haïm. Divin, sacré, ésotérique et société judéo-maghrébine. In *Revue Européenne des Études Hébraïques*. Institut Européen d'Études Hébraïques. Paris : Université de Paris VIII, 1997, s. 128-137.

ZAFRANI, Haïm. *Deux mille ans de vie juive au Maroc : Histoire et culture, religion et magie*. Paris : Maisonneuve & Larose, 1998. ISBN 2-7068-1330-X.

Encyklopedie a slovníky

BARNAVI , Eli. *Atlas univerzálních židovských dějin*. Praha : Victoria Publishing, 1995.

ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Volume I, XI, XIII. New York : Simon & Schuster Macmillan, 1993.

Encyclopaedia Britannica : [CD-Rom] edition, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1999.

Encyclopaedia Judaica : [CD-Rom] edition, Keter Publishing House, Jerusalem 1997.

Judaismus, křesťanství, islám. PAVLINCOVÁ, Helena, HORYNA Břetislav (ed.) Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9.

Malá československá encyklopedie. Sv. 3. I-L. Praha : Academia, 1986. Praha: Academia, 1986.

Oxford English-Hebrew / Hebrew-English Dictionary. Jerusalem : Kernerman Publishing Ltd and Lonnie Kahn Publishing Ltd, 1995.

Password – Anglický výkladový slovník s českými ekvivalenty. Kernerman Semi-bilingual Dictionaries, Praha : Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0288-8.

PETRÁČKOVÁ, Věra, KRAUS, Jiří a kol. *Akademický slovník cizích slov*. Praha : Academia, 1997.

SIVAN, Gavri'el, NEWMAN, Ja'akov. *Judaismus od A do Z : Slovník pojmů a termínů*. Praha : Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi, WIGODER Geoffrey. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York : Oxford University Press, 1997. ISBN 0195086058.

Elektronické dokumenty nebo jejich části

Jews, by Country of Origin and Sex. [online] [cit. dle 19.1.2010] Dostupné na internetu: http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_24x&CYear=2009

Jewish Population in the World and in Israel. [online] [cit. dle 19.1.2010] Dostupné na internetu: http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_27&CYear=2009

Elections Results. [online] [cit. dle 11. 11. 2009] Dostupné na internetu: http://www.knesset.gov.il/elections17/eng/Results/main_results_eng.asp

Immigrants, by Period of Immigration, Country of Birth and Last Country of Residence. [online] [cit. dle 16.4.2008] Dostupné na internetu: http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/shnatone_new.htm?CYear=2009&Vol=60&CSubject=4

Israel in Figures 2008. [online] [cit. dle 11. 11. 2009] Dostupné na internetu: http://www1.cbs.gov.il/publications/isr_in_n08e.pdf

SAND, Jay. *The Jews of Africa*. [online] [cit. dle 6. 3. 2004] Dostupné na internetu: <http://www.mindspring.com/~jaypsand/morocco2.htm>

The Berber Manifesto. [online] [cit. dle 11. 11. 2009] Dostupné na internetu: <http://www.mondeberbere.com/societe/manifest-index-en.htm>

Další prostudovaná literatura

- ABRAMOVITCH, Henry, BILU, Yoram. Visitation dreams and naming practices among Moroccan Jews in Israel. In *Jewish Journal of Sociology*, 1985, Vol. 27, No. 1, s. 13-21.
- BAR-ITZHAK. Haya, SHENHAR Aliza. *Jewish Moroccan folk narratives from Israel*. Detroit : Wayne State University Press, 1993. ISBN 0814324436.
- BAR-ITZHAK. Haya. *Israeli folk narratives: settlement, immigration, ethnicity*. Detroit : Wayne State University Press, 2005. Raphael Patai series in Jewish folklore and anthropology. ISBN 0-8143-3047-9.
- BEINART, Haim. *The Expulsion of the Jews from Spain*. Portland, Oregon : The Littman Library of Jewish Civilization, 2005. ISBN 1904113281.
- BENAIM, Samuel Youssef. *Le pelerinage juif des lieux saints au Maroc: histoire de tous les tsadiquimes dont les tombeaux sont éparpillés au Maroc*. Casablanca : The author, 1980.
- BEN-AMI, Issachar. The Veneration of Saints by Israeli Jews of Moroccan origin. In *International Folklore Review*, 1993, No. 9, s. 21-23.
- BEN-DAVID, Joseph. Ethnic Differences or Social Change? In *Integration and Development in Israel*. London : Pall Mall, 1970.
- BENCHOCHAN, Raphael. L'identité marocaine en Israël. In *Juifs du Maroc: actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine, vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978)*. Identite et dialogue. Grenoble: Pensee sauvage, 1980, s. 321-325.
- BENSIMON-DONATH, Doris. La judaïcité marocaine dans la seconde moitié du 20e siècle: évolution démographique et sociale; émigration. In *Juifs du Maroc: identité et dialogue Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine, vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978)*. Grenoble : Pensee sauvage, 1980, s. 233-246.
- BENZENO, Jacques. Divers aspects de la contribution de l'alya du Maroc dans les villes de développement d'Israël. In *Juifs du Maroc: actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine, vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978)*. Identite et dialogue. Grenoble: Pensee sauvage, 1980, s. 331-344.
- BILU, Yoram. The Moroccan Demon in Israel: The case of "Evil Spirit Disease". In *Ethos*, 1980, Vol. 8, No. 1 s. 24-39.
- BILU, Yoram. Encountering the Sacred: Saint Veneration and Visitation Dreams among Moroccan Jews in Israel. In *The Sacred and Its Scholars*. Ed. Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan. Leiden : E.J. Brill, 1996, s. 89-103. ISBN 9004106235.
- BILU, Yoram. The Role of Charismatic Dreams in the Creation of Sacred Sites in Present-Day Israel. In *Sacred Space: Shrine, City*. Ed. Land, B., Kedar Z. Jerusalem : The Israel Academy of Science, 1998, s. 136-152. ISBN 0814746802.
- BILU, Yoram. The Sanctification of Space in Israel: Civil Religion and Folk Judaism.

- In *Jews in Israel; Contemporary Social and Cultural Patterns*. Ed. Uzi Rebhun and Chaim I. Waxman. Hanover : University Press of New England; Brandeis University Press, 2003, s. 371-393. ISBN 1584653272.
- BOUSQUET, G.-H. *Les Berbères (Histoire et Institutions)*. Paris : Presses Universitaires de France, 1957.
- CORCOS, David. *Studies in the History of the Jews of Morocco*. Jerusalem : R. Mass, 1976.
- DAHAN-KALEV, Henriette. You're so pretty - you don't look Moroccan. In *Israel Studies*, 2001, Vol. 6, No. 1, 2001, s. 1-14.
- ELBAZ, André. Le Culte des Saints dans le conte populaire des Sephardes canadiens d'origine marocaine. In *International Congress for the Study of Sephardi and Oriental Jewry (1st : 1978 : Jerusalem)*. Ed. Issachar Ben-Ami, The Sephardi and Oriental Jewish heritage studies. Jerusalem : The Magnes Press, 1982, p. 501-516.
- ENSEL, Remco. *Saints and Servants in Southern Morocco*. Leiden, Boston : Brill, 1999. ISBN-13: 978 90 04 11429 6.
- FRAZER, James George: *Zlatá ratolest*. Praha : Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0488-0.
- FRIENDLY, Alfred. *Israel's oriental immigrants and Druzes*. London : Minority Rights Group Report No 12, 1972. ISBN 0946690081.
- GELLNER, Ernest. The Acculturation of North African Jewry. In *Jewish Journal of Sociology*, 1990, Vol. 32, No. 1 s. 47-52.
- GOITEIN, S. D. *Jews and Arabs: their contacts through the ages*. 1st ed. New York : Schocken Books, 1964.
- GOLDSCHIEDER, Calvin. *Israel's Changing Society: Population, Ethnicity, & Development*. Cambridge, Mass : Westview Press, 2002, ISBN 0-8133-3971-0
- HAKAK, Lev. The Image of Sephardim in the Modern Hebrew Short Story. In *The Sephardi and Oriental Jewish heritage: studies (preceedings of) the first International Congress on the Sephardi and Oriental Jewry*. Jerusalem : Magnes Press, Hebrew University, 1982. s. 297-310.
- HART, David M. The Berber Dahir of 1930 in Colonial Morocco: Then and Now (1930-1996). In *The Journal of North African Studies*, 1997, Vol. 2. No. 2, s. 11-33.
- CHALDÚN, Abdarrahmán Ibn. *Čas království a říší : Mukaddima: úvod do historie*. Z arabského originálu al-Mukaddima přeložil Ivan Hrbek. Praha : Odeon, 1972.
- CHOURAQUI, André: *Dějiny judaismu*. Praha : Victoria publishing, Praha, 1995. ISBN 80-85865-81-5.
- JACOB, Jonathan: *Israel. A Devided Promised Land*. London : Janus Publishing Company, 1999. ISBN 150405711282.

- KATRIEL, Tamar: Touring the Land: Trips and Hiking as Secular Pilgrimages. In *Jewish Folklore and Ethnology Review*, 1995, Vol. 17, No. 1-2, s. 6-14.
- KATZ, Jacob. Traditional Jewish Society and Modern Society. In *Jews among Muslims: communities in the precolonial Middle East*. Ed. Shlomo Deshen and Walter P. Zenner. New York : New York University Press, 1996, s. 25- 34.
- LASKIER, Michael M. The Alliance Israelite Universelle and the Struggle for the Recognition within Moroccan Jewish Society: 1862-1912. In *The Sephardi and Oriental Jewish heritage: studies (preceedings of) the first International Congress on the Sephardi and Oriental Jewry*. Jerusalem : Magnes Press, 1982, s. 191-212.
- LASKIER, Michael M. Zionism and the Jewish Communities of Morocco: 1956-1962. In *Studies in Zionism*, 1985, Vol. 6, No. 1, s. 119-138.
- LASKIER, Michael M. *Israel and the Maghreb: from statehood to Oslo*. Gainesville: University Press of Florida, 2004. ISBN 0-8130-2725-X.
- LEVY, André. Ethnic aspects of Israeli pilgrimage and tourism to Morocco. In *Jewish Folklore and Ethnology Review*, 1995, Vol. 17, No. 1-2, s. 20-24.
- MALKA, Elie. *Essai de folklore des Israelites du Maroc*. Paris : 1976.
- PATAI, Raphael. *Israel between East and West : A Study in Human Relations*. Westport. Connecticut : Greenwood Publishing Corporation, 1970. ISBN 8371-3719-5.
- PENNEL, C. R. *Morocco: from empire to independence*. Oxford : Ondeworld Publications, 2004. ISBN 1851683038.
- POJAR, Miloš. *Izrael*. Praha : Libri, 2004. s. 184. ISBN 978-80-7277-435-7.
- SHENHAV, Yehuda. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. California, Stanford : Stanford University Press, 2006. ISBN 0804752966.
- SHOKEID, Moshe. Atlas Mountains Religious Leaders in Israel. In *Juifs du Maroc: actes du Colloque international sur la communaute juive marocaine, vie culturelle, histoire sociale et evolution (Paris, 18-21 decembre 1978). Identite et dialogue*. Grenoble: Pensee sauvage, 1980, s. 313-318.
- SCHROETER, Daniel J. Trade as a mediator in Muslim-Jewish relations: southwestern Morocco in the nineteenth century. In *Jews among Arabs: contacts and boundarie*. Ed. Mark R. Cohen and Abraham L. Udovitch. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1989, s. 113-140.
- SCHROETER, Daniel J. The curse of the saint. In *Judaism*, 2001, Vol. 50, No. 2, s. 178-187.
- SCHWEID, Eliezer: Judaism in Israeli Culture. In *Israeli Judaism: the sociology of religion in Israel*. Ed. Shlomo Deshen, Charles S. Liebman, Moshe Shokeid; series editor: Ernest Krausz. Hanover, NH : Brandeis University Press, published by University Press of New England, 2004.

SOUSSAN, Mordecai. Le rôle des juifs marocains dans le processus de l'éveil politique sépharde en Israël. In *Juifs du Maroc: actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine, vie culturelle, histoire sociale et evolution (Paris, 18-21 decembre 1978). Identite et dialogue*. Grenoble: Pensee sauvage, 1980, s. 345-351.

STILLMAN, Norman A. Jews of the Islamic world. In *Modern Judaism*, 1990, Vol.10, No. 3, s. 367-378.

STEMBERGER, Günter. *Talmud a Midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-301-9.

TSUR, Yaron: *The Jews of Morocco since 1912*, nepublikováno, ze soukromého archivu prof. Yarona Tsur. Autorce poskytnuto v roce 2008.

TSUR, Yaron. The religious factor in the encounter between Zionism and the rural Atlas Jews. In *Zionism and Religion*. Ed. S. Almog, Jehuda Reinharz, Anita Shapira. 1998, s. 312-329.

TURNER, Victor. The Center out There: Pilgrim's Goal. In *History of Religion*, 1973, Vol. 12, No. 3, s. 191-230.

WEINGROD, Alex. Changing Israeli landscapes: buildings and the uses of the past. In *Cultural Anthropology*, 1993, Vol. 8, No. 3, s. 370-387.

WEINGROD, Alex: Recent trends in Israeli ethnicity. In *Ethnic and Racial Studies*, 1979, Vol. 2, No. 1, s. 55-65.

WESTERMARCK, Edward. *Marriage ceremonies in Morocco*. London : Macmillan and Co., 1914.

SUMMARY

Kult svatých v tradici marockých Židů. Význam kultu svatých pro židovskou marockou společnost v Maroku a Státě Izrael s přihlédnutím ke společenským změnám ve 20. stol.

Cult of Saints in the Tradition of Moroccan Jews. The Role of Cult of Saints for Jewish Moroccan Society in Morocco and in State Israel with Regard to the Social Changes in the 20th Century.

Klára Muzikářová

Presented thesis focuses on Cult of Saints, the outstanding feature of the Moroccan Jewish religion and its social role for the Moroccan Jewry in Morocco and in State of Israel, which became new home for majority of Moroccan Jews in the twentieth century.

Moroccan Jewish community is one of the oldest communities of Diaspora whose inhabitants are continuously living in Morocco till today and its roots are supposedly connected with the time of the first Temple. During more than two thousands years Jewish religion and society were exposed to the influences of the native people Berbers and nations who passed the territory. The longest, most intensive and definitive change came together with the last monotheistic religion – Islam. Islam changed the character of almost all aspects of the country. It is possible to assume that the Moroccan Jewish religion was affected by cultural, historical, political, economical etc. influences of the nations, especially by Arabs and their religion. All the factors took part in the process of development of Moroccan Judaism and the today's result is the unique culture of Moroccan Jews which was created during the centuries.

Within the frame of Judaism, special traditions and habits were formed in Morocco. The most expressive character of the Moroccan Judaism is Cult of Saints. Veneration of Saints or *saddiqim*, as is the most common name in Hebrew, is phenomenon which is widespread all over Morocco among Jews. It became very unique in the number of Saints and intensity of worshipping. Visiting graves of *saddiqim* and pilgrimages on the day of their *hillulah*, the anniversary of death, was in Morocco unusually spread and still is today between the few thousands Jews living mainly in Casablanca.

Emergence of the veneration of holy men and its wide spreading is according to the researches due to the following factors. First, some of the pagan practices could have survive in the religion of Jews and their descends who came to Magreb many centuries before final destruction of the Temple. Second is the character of Berber religion. This native nation or

tribes speaking different Berber dialects had always ability to absorb or accept new religion but to keep its own language and some expressions of popular belief. Their culture, habits and even language is different to the Arab ones. In Morocco they call today for bigger attention by political parties to support the development of Berber culture. There is certain parallel with the process of integration of Moroccan Jews in modern State of Israel as will be explained later. The incorporation of some of the Berber habits and beliefs into discussed phenomenon is obvious. Nevertheless the importance given to this fact is probably strongly supported by controversial idea of massive conversion of Berber tribes to Judaism. The rice of veneration of holy men was also reinforced by the deep-seated conception of the *saddiq* in the mystical Jewish tradition and spread of the most popular work *Zohar*. Veneration of holy men was not only popular among Jews but among Berbers and Arabs too. It is reasonable to assume that the proliferation of hagiolatric practices among all ethnics was influenced by North African Muslim *maraboutism*, veneration of holy men believed to have supernatural powers.

My aim is not to analyze Cult of Saints as religious phenomenon but to bring new perspectives from the sociological point of view. Concurrently I watch historical, ideological and sociological features. In Morocco described tradition was not only religious phenomenon but it had its important role as well in the social reality. This role was created by coexisting with other ethnics which was determined by status of *dhimmi* and patron-client individual relation between Jews and Berbers or Arabs in different parts of land, so called *bilad al-makhzan* and *bilaad al-siba*. The main role of *saddiq* next to the role of healer was to be patron and guardian of the Jewish communities or single persons.

In the first half of the 20th century conditions of Moroccan Jews deteriorated. Two processes were involved. First was foundation of the State Israel in 1948, second was Moroccan nationalism demanding independence of Morocco from France, which became true in 1956. Fears from unclear future, religious motives connected to the awaiting of Messiah demanding presence of all Jews in the land of Israel, finishing colonialism, Zionistic ideology and other motives brought exodus of mostly all Jews from the country. Majority emigrated to the State of Israel, in smaller scale to France, Canada, United States of America and others. Over 220 000 Moroccan Jews arrived during 50's and 60's of the 20th century to Israel. Until then it was the biggest ethnic group which came to the modern state.

Israeli society as a whole is composed of many different ethnic groups. The State of Israel was based on European Jewish experience and by ideologies which has started and passed in Europe. Basically, all economic, educational etc. power was centralized in the hands of representatives of Avoda party, mostly of Ashkenazi origin. Transfer from one society to

another one was not simple; lots of new Moroccan immigrants were disappointed by the economic, living, hygienic and other conditions they were exposed to in Israel. Worse than the physical distress and isolation in peripheral parts of the land was the inferiority they felt from the hegemonic part of society. Nowadays the situation has improved but still there are gaps between different classes in the Israeli society.

Studying process of the change of the role of Cult of Saints in Israel I have noticed three processes in different periods of ethnic development. First, after their arrival Moroccan Jews felt separated from the Moroccan *saddiqim* and their graves. Logically they started to profit from the new situation and turned their attention, except family celebrated *hilullas* at home, to the places connected somehow with Biblical, Talmudic and mystical personalities. Second, in the period when the Moroccan Jews finally got out of their shadow in Israeli society, which was followed by social protest movements and the process connected with acceptance of new home started. New shrines of Moroccan *saddiqim* appeared, as for example in Safed, where is the shrine dedicated to Rabi David u-Mošė. Third, in the development of Cult of Saints I see the crucial moment at the establishment of the new *saddiqim* such as Baba Sali and his son Baba Baruch. Due to the tradition formed in Morocco, they have important influence on their believers in Israel and they are influencing the voters for the profit of political parties, especially in the last years Shas. The aim of the Shas party is to support Sephardi culture but as well to get bigger power and change Israel into more “halachic” than democratic state.