

**THEOLOGICKÁ
REVUE
2/2012**

**TATO REVUE VYCHÁZÍ OD R. 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ
REVUE ČČS, OD R. 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ
OD R. 1991, KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ FAKULTA**

Vydává

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

ISSN 12117617

83. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Jan Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).

Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská univerzita Katowice;
Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí.
Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní.
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800,
variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.
Distribuce redakce.

Obálka: Josef Karhan
Technická redakce: Bc. Marketa Langer
Tisk: PBtisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE - HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

2/2012



OBSAH

EDITORIAL	145
MARKÉTA HOLUBOVÁ AFROAMERIČANÉ A JEJICH RECEPCE JUDAISMU JAKO NÁBOŽENSKÉHO A KULTURNÍHO FENOMÉNU	147
SYLVA ONDREJIČKOVÁ VARIABILITA VYJÁDŘENÍ HEBREJSKÝCH BÁSNÍKŮ APENINSKÉHO POLOOSTROVA NA POZADÍ PŘEDCHOZÍ TVORBY BÁSNÍKŮ PROVINCIÍ PALESTINY	169
KAMILA VEVERKOVÁ AMERICKÉ UNITÁŘSTVÍ A FILANTROPIE V OBDOBÍ DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ	211
KLÁRA TILKOVSKÁ SOUČASNÝ ŽIVOT NOVOKŘTĚNCŮ VE SPOJENÝCH STÁTECH AMERICKÝCH	230
SILVIA KAMANOVA STARÝ ZÁKON OČAMI JUHOAFRICKEJ ČIERNEJ TEOLÓGIE	264

FLEGEL, MONICA:

*CONCEPTUALIZING CRUELTY TO CHILDREN IN NINETEENTH CENTURY/ENGLAND:
LITERATURE, REPRESENTATION, AND THE NSPCC.*

EDITORIAL

Ikdyž českou odbornou veřejností v první polovině roku 2012 značně otřásá zápas o podobu vysokoškolského zákona a o akademické svobody, nedáváme se tím vyvést z míry. Jsme přesvědčeni, že žádný necitlivý zásah se nepodaří a relativně dobře fungující akademický svobodný život nebude zničen ani pokřiven. Kvalita se musí totiž poznat a prosadit sama, žádné direktivy nikdy nikomu nepomohly. Ostatně tupost a hloupost tu byla od nepaměti – a přece se tolik dobrého podařilo udělat! S tímto klidem a s touto jistotou jsme proto přistoupili i k sestavování a redakci textů, které právě držíte v rukou.

Toto číslo obsahuje pestrou paletu článků, které dávají dobře nahlédnout do fakultní teologické dílny. Tak tomu bývá skoro vždycky, i když úhel pohledu je rozličný.

Kdybychom chtěli hledat společného jmenovatele, pak bychom asi řekli, že je to teologie (ať křesťanská či židovská) a kultura. A to hned v celé pestré škále. M. Holubová přináší v našem kulturním prostředí málo známou tematiku, jak historicky působil a působí judaismus mezi americkými černochoy a dále jaký vliv má na nová náboženská hnutí a kultury. Z četby vyplývá, že nejde pouze o americkou záležitost, ale o religionisticky a kulturologicky důležitý fenomén, který našel odezvu postupně na celém světě.

S. Ondrejčková se zabývá středověkou hebrejskou poezií na Apeninském poloostrově a vztahem této literatury k biblické hebrejštině. Její studie přináší

českému čtenáři nejen obecný přehled, ale také ukazuje na interdisciplinární charakter tohoto tématu, dotýkající se především lingvistiky.

K. Veverková navazuje po několika desítkách let na tematiku, kterou se zabývala v Církvi československé (husitské) před druhou světovou válkou a krátce po ní řada autorů, z nichž snad nejnámější je A. Kaňáková. Zájem autorky je nyní čistě historický, na základě novějších výzkumů především amerických badatelů přináší reflexi amerického unitářství a filantropie v 19. století. Není třeba připomínat, že tato charitativní činnost byla ve své době velmi důležitá. Jsme toho názoru, že tento článek bude se zájmem čten.

K. Tilkovská publikuje článek, který se týká americké náboženské scény, resp. současného života novokřtěnců v USA. Autorka vícekrát USA navštívila a pokusila se o samostatný výzkum, jehož závěry zde prezentuje. Jeho shrnutí přináší zajímavé výsledky, které mohou využít k další práci nejen teologové.

Konečně poslední v tomto čísle je ukázka do myšlenkové dílny doktorandky UK HTF Silvie Kamanové. Ta se zabývá již řadu roků teologií na africkém kontinentě. Její studii „Starý zákon očima jihoafrické teologie“ je třeba uvítat zejména proto, že její téma patří mezi témata, která se pod vlivem historických událostí a stavu světové ekumény dostala poněkud na okraj, kam v žádném případě ovšem nepatří.

Recenze je tu otištěna pouze jedna, redakce bude vděčna za vaše rukopisy. Ve světě i u nás vychází tolik zajímavých knih, které stojí nejen za anotaci, ale i za kritickou recenzi.

Když jsme toto číslo kompletovali, došli jsme k zajímavému zjištění – jeho autorkami jsou výhradně ženy. Ujišťujeme všechny, že je to pouhá shoda okolností, nikoliv něco, co by bylo nějak speciálně připraveno. Není to žádná zvláštnost, ale skutečnost, která dokazuje fakt, že s autorkami Theologická revue problémy nemá.

Přejeme čtenářům, aby byli spokojeni a nacházeli nad stránkami našeho časopisu to, co hledají. Současně je opětovně vyzýváme ke spolupráci. Jsme si vědomi, že recenzní řízení je zdlouhavé, ale my jsme si tyto podmínky nevymysleli. Učiníme však všechno, aby se dobré rukopisy v tisku co nejdříve objevily.

S přáním všeho dobrého

Prof. Dr. Jan B. Lášek

šéfredaktor

AFROAMERIČANÉ A JEJICH RECEPCE JUDAISMU JAKO NÁBOŽENSKÉHO A KULTURNÍHO FENOMÉNU

MARKÉTA HOLUBOVÁ

ÚVOD¹

Afroameričané se setkávali s židovským kulturním dědictvím v mnoha formách, vstřebávali je a přetvářeli k obrazu svému. Počátky tohoto procesu můžeme vysledovat v době rozkvětu amerického otrokářství a nucené christianizace zotročených Afričanů. Přesto, že jejich pokřesťanství bylo procesem značně složitým a přinejmenším ambivalentním; zbídačelí a vykořenění Afričané se záhy začali ztotožňovat s poselstvím starozákonních příběhů, líčících zkušenost otroctví a vyhnanství, tak, jak je zakoušel lid Izraele. Především však nacházeli v útěchu ve vyprávění líčícím vyvedení z Egypta a putování do Zaslíbené země.

¹ Považuji za nutné předeslat, že se jedná o první část studie, jež se snaží mapovat recepci judaismu afroamerickou komunitou, což je téma v tomto rozsahu v České republice dosud nezpracované.

Výsledky bádání jednak vycházejí z rozsáhlé elektronické korespondence se členy různých kongregací, považujících se za Black Jews, Black Israelites, či Black Hebrews, jednak jsou založeny na zevrubném studiu zahraniční literatury.

Jde o úvodní článek série; další budou věnovány podrobným sondám do historie tohoto mnohohrstevnatého a poměrně širokého myšlenkového proudu, a také genezi a historii tzv. Orthodox Black Jews, kteří, žel, bývají řazeni k výše zmíněným náboženským a nábožensko-politickým útvarům, byť jejich teologie a praxe je značně odlišná a někdy dokonce splývá s hlavním proudem tradičního judaismu.

Tyto příběhy daly podnět ke vzniku mnoha spirituálů², hluboce zbožných písní, v nichž je děsivá každodenní realita otroků zbavených lidské důstojnosti přetvářena v nadějeplný výhled do budoucnosti, čímž se stává snesitelnější a jistým způsobem i zdůvodnitelnou [Mojžíš a Jozue, ale i postavy mnoha biblických soudců a proroků jsou chápány jako modelové příklady Bohem vedených bojovníků za duchovní (a posléze fyzickou) svobodu; nesmírně často se zde objevuje motiv překročení Jordánu (případně příchod do země Kanaan) znamenající vstup do zcela nové existence, ale i motiv potopy, jež ničí vše staré, nespravedlivé, a tudíž démonské]³.

Ať již církve otrocké, církve propuštěnců, či církve, které se v USA zformovaly po skončení Občanské války (1861 — 1865) byly inspirovány několika vlnami náboženského probuzeneckého hnutí a byly si dobře vědomy úzkého vztahu mezi poselstvím Starého zákona a religiozitou afroameričanů [v mnoha státech USA (především ve státech bývalé Konfederace) platily v letech 1865 — 1977 diskriminační a segregační zákony (Jim Crow Laws), v různé míře omezující lidské a občanské svobody černošské populace]; právě tyto církve byly půdou⁴, z níž vyrůstala náboženská (a nábožensko-politická) hnutí afroameričanů, která kladla důraz na teologii Starého zákona a směřovala je s problematikou tzv. Black Consciousness (tj. černošské sebeuvědomění).

Mnohé z těchto skupin se záhy z rozličných důvodů vzdálily křesťanství a přiklonily se k islámu, judaismu, či se navrátily k různým formám původního afrického náboženství. Jiné vytvořily synkretistické náboženské útvary akcentující zmíněné Black Consciousness [mezi nimi mají své místo i ty, jež zdůrazňují symbolickou či faktickou souvztažnost afroameričanů a původních Hebrejů (případně Izraelitů nebo Židů)].

² Pojem spiritual (psáno "spirichel") se v písemné formě objevuje kolem roku 1865; tyto písně jsou však starší (vznikají již před rokem 1820, mnohdy ještě dříve).

³ Mezi nejznámější spirituály tohoto typu patří například: "Go Down Moses"; "Joshua Fit The Battle"; "Didn't My Lord Deliver Daniel?"; "Climbin' Up D' Mountain"; "Bright Canaan"; "Deep River"; "Zekiel Saw The Wheel"; "Didn't Old Pharaoh Get Lost"; "Ship of Zion"; "Blow Ye The Trumpet"; "Hebrew Children"; "Didn't It Rain"; "On My Journey, Mount Zion" (pravděpodobně i "This Old Time Religion" – směsice zoufalství a nesmírně intimního vztahu k Bohu, zahrnující i občasný sarkasmus); "Moses" [je možné, že "chariot" zmíněný v textu tohoto spirituálu není vozbu faraónovou, snad jde o aluzi na aktivity abolicionistů, jejichž tajná síť byla zvána Underground Railroad (Podzemní železnice); přičemž přední osobnost organizace – uprchlá otrokyně – Harriet Tubman (sama zachránila nejméně sedmdesát otroků) měla přezdívku Moses (podobné narážky se vyskytují např. ve "Swing Low, Little Chariot": ohnivý vůz Elijášův, případně *merkava* z vidění proroka Ezechiela může značit vůz abolicionistů; "Gospel Train" aj.)] a další.

⁴ Většina baptistických a některé metodistické kongregace již v době otrokářství jmenovaly otroky kazateli otrockých církví, v pozdější době se tito mohli stát představenými či kazateli svobodné církve (v některých případech nebyly tyto sbory segregovány).

Černí otroci však znali Židy a judaismus nejen prostřednictvím Starého zákona, ale i přímo:

a) Malá část otrokářů (zvláště v Karibiku) byla židovského vyznání, je tedy pravděpodobné, že jejich otroci přijali judaismus.

b) Zmínění židovští otrokáři svým otrokům často darovali svobodu; takto vznikaly kongregace tzv. černých židů (především sefardského modlitebního ritu) na Jamajce, Sv. Tomáši, Trinidadu, Barbadosu, v Surinamu a jinde.

c) Mnoho židů s institucí otrokářství nesouhlasilo a navzdory hrozícím sankcím uzavíralo smíšená manželství; děti vzešlé z těchto svazků (případně děti nemanželské) mohly být buďto halachickými židy či nikoli (vždy si však zachovávaly silné vědomí židovské identity).

d) Někteří otroci byli původně židé, respektive jejich náboženství mělo mnohé společné znaky s po-biblickým judaismem (není jisté, zda šlo o konvertity, či potomky deseti ztracených kmenů Izraelských), své dávné tradice přinesli do Ameriky a v různé míře jim zůstávali věrni (jednalo se především o zotročené příslušníky kmene Ibo z Nigérie a dále otroky z některých oblastí Ghany, Senegalu, Kamerunu a Jižní Afriky).⁵

PRVNÍ ČERNOŠTÍ ŽIDOKŘEŠTANÉ

V počátcích existence judaizujícího křesťanství (někdy nepřesně chápaného jako součást širšího proudu afroamerického judaismu) mezi americkými černochoy hrála hlavní roli jejich touha po nalezení biblické pravdy a snaha sloužit skutečně mu Bohu adekvátními prostředky [záhy se přidružily motivy politické, respektive ideologické (etiopianismus⁶, garveyismus⁷, Black Pride⁸ atp.)]⁹.

⁵ CHIREAU, Yvonne. Black Culture and Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism, 1790 – 1930, an Overview. In CHIREAU, Y., DEUTSCH, N. (ed.) Black Zion African American Religious Encounters with Judaism. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-511257-1. p. 15 – 32.

⁶ Náboženské hnutí, jenž r. 1892 založil v Jižní Africe původně metodistický duchovní M.M. Mokone, inspirovan Ž 68:31 mluvícím o úzkém vztahu Etiopie k Bohu. Nově vznikající sbory byly přísné afro-centrické (Mokone silně ovlivnil ideje M.M. Garveyho). Od počátku 19. století navíc sílí zájem o prastarou komunitu etiopských židů (Beta Jisra'el – Falašů), kteří se cítí být historicky svázáni s králem Šalamounem a královnou ze Sábý.

⁷ Marcus Mosiah Garvey Jr. (1887 – 1940) byl bojovníkem za práva černochoů a zastáncem pan-afrikanismu, přesvědčeným, že bývalí otroci se mají navrátit do Afriky, aby ji zbavili koloniálního jha a především našli své kořeny. Jeho naděje se upíraly především k Etiopii. Založil společensko-charitativní organizaci Universal Negro Improvement Association and African Communities League – UNIA-ACL (Mezinárodní černošská pokroková asociace a liga afrických společenství).

⁸ Afrocentrické heslo vyjadřující černošské sebevědomí a solidaritu s ostatními členy takto orientovaných skupin.

⁹ Pravděpodobně prvním afroamerickým židokřesťanem byl William Christian (nar. 1856 v Mississippi v rodině

První kongregací, jejíž teologie pracovala s pojmy černošského sebeuvědomění, přičemž užívala prvky vypůjčené z židovství i křesťanství byla Church of the Living God, the Pillar Ground of Truth for All Nations¹⁰. Roku 1886 ji v Tennessee (později byla z Chattanogy přesunuta do Philadelphie) založil Frank S. Cherry¹¹. V několika viděních mu mělo být Bohem sděleno, že původní Hebrejové (vyvolení Hospodinovi, jejichž rodokmen začíná u všech Noeho synů a pokračuje přes Abraháma, Lota, Izáka a Jákoba) byli černí [otroctví afroameričanů bylo předpověděno v Bibli (Cherry argumentoval zvláště verši Jr 12:9; Pl 4:8 a Dt 28:15 a 40 — 41)]. Dle Cherryho nauky prochází stvořený svět, stejně jako duchovní vývoj lidstva, vývojem v rámci dvoutisíciletých cyklů (prvním milníkem byla Potopa, dalším narození Ježíše, budoucím pak Ježíšův druhý příchod). Frank S. Cherry kázal na texty ze Starého zákona, Nového zákona a údajně i Talmudu (zároveň odmítal normativní judaismus i křesťanství, neboť je vnímal jako produkt Ezauovy zkaženosti). Členové církve se snažili dodržovat šabat a zjednodušená pravidla kašrutu (někteří se učili hebrejsky); praktkovali obřizku a křest ponořením, odmítali vojenskou službu (svatební obřad byl poměrně bujarý; pohřeb velmi prostý)¹². Vedle šabatu byl nejdůležitějším svátkem Pesach (Frank S. Cherry zavedl církevní kalendář začínající v dubnu, o němž se domníval, že za všech okolností odpovídá nisanu), součástí pesachové bohoslužby byl očistný rituál, připomínající křesťanské omývání nohou. Cherryho věrní nosili zvláštní úbory [muži (a některé ženy) si při modlitbách (vždy orientovaných k východu) pokrývali hlavu], které byly kombinací jejich představy

otroků), záhy opustil baptistickou církev a začal kázat, že všechny významné biblické osobnosti byly černochy. Věřil v rovnost ras, zároveň byl ovlivněn etiopským náboženským hnutím M.M Mokoneho. Blíže LANDING, James, E. Black Judaism: story of an American Movement. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 46 – 50.

¹⁰ Anglický název církve vychází z 1 Tm 3:15.

¹¹ Přesné datum ani místo jeho narození nejsou známy (před sérií Božích zjevení snad pracoval jako námořník).

¹² Členové Církve živoucího Boha věřili v existenci tří nebi: První bylo nebe pozemské; druhé tzv. nad korunami stromů a ve třetím (odděleném od světa nebeskou bání) měl přebývat Bůh. Když F. S. Cherry zemřel, Ježíš údajně sestoupil do prvního nebe, kde jej vzkřísil z mrtvých. Ježíš společně s F. S. Cherrym se znovu zjeví za 2000 let, kdy vzkřísí mrtvé; další existenci však zakusí toliko svatí (tzn. ti, kdo striktně dodržovali Desatero a věřili v F.S. Cherryho).

šatu velekněže a uniformy vojáka Božího. Díky systému desátek a několika prodejním s potravinami byla komunita finančně soběstačná.^{13, 14}

Roku 1896 založil William Saunders Crowdy (1847 — 1908) společenství Church of God and Saints of Christ. Crowdy (uprchlý otrok; později voják v řadách unionistické armády) byl od útlého dětství hluboce zbožným baptistou, roku 1893 jej však představenstvo církve v Guthrie (Oklahoma) ze sboru vyloučilo pro jeho “podivné chování” (Crowdy byl totiž přesvědčen, že se mu dostává Božích zjevení a že byl vyvolen, aby znovu ustanovil biblické náboženství).

Krátce po sérii zjevení začal působit jako pouliční kazatel. Jeho učení mělo několik hlavních bodů později známých pod souhrnným označením Sedmero klíčů:

1. Činění pokání
2. Křest ponořením do vody
3. Nekvašený chléb a voda jako symbol těla a krve Ježíše Krista
4. Omývání nohou jak je psáno v Janovi 13:1 — 23
5. Dodržování Desatera
6. Zpečetění svatým polibkem
7. Modlitba učedníků jak je psáno v Matoušovi 6:9 — 13.15

Tato zkratkovitá ústava nové církve se nijak neodchyluje od ducha křesťanského revivalismu, jenž tkví v základech mnoha evangelikálních a letničních kongregací.

Crowdyho učení se však křesťanství pozvolna vzdalovalo: Od počátku hlásal, že černoši jsou potomky deseti ztracených kmenů Izraelských; členové církve začali praktikovat obřizku, dodržovali šabat, zásady kašrutu, slavili svátky uvedené ve Starém zákoně (zvláštní důležitost byla přikládána Pesachu, jenž byl interpretován jako oslava vyvedení z otrocké existence a zároveň počátek nového roku).

Crowdy (svými příznivci považovaný za proroka¹⁶) posléze působil v Chicagu, Philadelphii, New Jersey a Newarku; zakládal svatostánky (“tabernacles”) své církve, dobročinné a vzdělávací instituce, bojoval proti chudobě a alkoholismu,

¹³ Po smrti Franka S. Cherryho (zemřel v přibližném věku 95 let; roku 1963) převzal poslání proroka, a tudíž i představeného církve jeho syn Benjamin F. Cherry. Pod jeho vedením poněkud zeslábly judaizující tendence sboru (Benjamin F. Cherry však zakázal i relikty “mainstreamového” křesťanství včetně křtu), rétorika vyzdvihující černošskou rasu výrazně zesílila (stejně jako nenávisť k Arabům, potažmo všem vyznavačům islámu) a církev se izolovala od svého okolí.

¹⁴ Blíže LANDING, James, E. *Black Judaism: story of an American Movement*. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 340 – 351.

¹⁵ Sedmero klíčů existuje ve dvou verzích (citace v článku pocházejí z verze z r. 1899; v pozdějších publikacích se objevuje delší verze, výslovně zmiňující Church of God and Saints of Christ). Blíže LANDING, James, E. *Black Judaism: story of an American Movement*. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 52.

¹⁶ Mezi nimiž bylo i mnoho bělochů (včetně biskupa Grovera).

a především apeloval na hrdost afroameričanů, která se má projevat ekonomickou soběstačností a duchovní sounáležitostí.

Po skonu Williama S. Crowdyho zaujal místo hlavy církve jeho synovec Joseph Crowdy. Za jeho vedení a zvláště pak za vedení Williama Henryho Plummera zesílily judaizující tendence Church of God and Saints of Christ.¹⁷ Věřící se nepovažují za křesťany, ale za židy “starozákonního ritu“. Ježíš je vnímán jako prorok a oddaný žid¹⁸; jeho osobnost a dílo nemají žádný vliv na spásu člověka (ta je odvislá na plnění Božích přikázání)¹⁹.

V současnosti má toto svébytné společenství²⁰ několik desítek tisíc členů (působí v USA; Karibiku a Africe); účinnou sociální síť a konsolidovanou teologickou výbavu.^{21,22}

NOVÁ NÁBOŽENSKÁ HNUTÍ A KULTY REFLEKTUJÍCÍ JUDAISMUS

Nová náboženská hnutí pod silným vlivem islámu

Kolem roku 1770 se v Kentucky objevila skupina kočovníků (jednalo se o uprchlé černé otroky; část společenství byla tvořena Indiány, část nekomformními bělochy). Tito nomádi se považovali za přímé potomky Jišma'ela (respektive ztracený kmen Izmaelitů). Někdy v roce 1810 se usadili v bažinaté oblasti v okolí White River a téměř sto let brázdili poměrně rozlehlé území (pozdější pomezí států Indiana a Illinois).

¹⁷ Po smrti Williama S. Crowdyho se od církve odloučilo několik schizmatických skupin, dodnes existuje pouze jedna: Church of God and Saints of Christ (sukcese biskupa Grovera).

¹⁸ Tento postoj řadí dnešní Church of God and Saints of Christ po bok tzv. Black Jews of Rusape (Černí židé z Rusape v Zimbabwe se však díky své orthopraxi a užívání modlitebních knih běžných v tradičním židovství blíží normativnímu judaismu).

¹⁹ Od roku 1904 užívá hlava společenství titul Praotec Abraham (manželka představeného je titulována Pramátí Sára). Od roku 1960 pak pastýři obce užívají titul rabi (a nikoli biskup, jak je tomu v případě schismatické církve Groverovy, která vyznává křesťanství v jeho ariánské formě).

²⁰ Obřadní šat rabiho má připomínat oděv židovského velekněze, některé jeho prvky (stejně jako slovník obecních představených) vyvolávají asociace na zednářské lóže (William S. Crowdy byl členem rasově segregované lóže Prince Hall). Church of God and Saints of Christ se však na rozdíl od Církve svatých Ježíše Krista posledních dní (jež také používá symboly vlastní svobodnému zednářství) nedefinuje jako křesťanské společenství (její antropologické nauky jsou téměř zrcadlovým opakem mormonské antropologie).

²¹ Od r. 2001 je vedením obecnství pověřen rabi Jehu A. Crowdy, Jr. (pravnuke Williama S. Crowdyho).

²² Blíže LANDING, James, E. Black Judaism: story of an American Movement. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 50 – 65; 91 – 92.

Podle dostupných zpráv se zdá, že náboženství Izmaelitů bylo velmi volně pospojovanou mixturou křesťanství, animismu (či spíše totemismu) a některých praktik vlastních islámu²³ a judaismu.

Skupina se stala obětí několika brutálních útoků ze strany majoritní populace (roku 1907 přijal stát Indiana eugenický zákon o nucené sterilizaci volně žijících komunit, nepřizpůsobivých obyvatel a osob psychicky narušených). Pod takovým tlakem členové "ztraceného kmene" opustili lokalitu v blízkosti White River a zřejmě se snažili zdánlivě splynout s okolní společností (jednalo se přibližně o 16 000 lidí). Někteří badatelé soudí, že potomci, těch Izmaelitů, kterým se podařilo vyhnout sterilizaci, patřili mezi první příznivce tzv. Moorish Science (Maurské věda) a také se stávali následovníky některých afroamerických kongregací, jež se identifikovaly jako tzv. Black Hebrews (případně Black Hebrew Israelites)²⁴.

Maurský chrám vědy byl založen r. 1913 v New Jersey Timothy Drew (1886 – 1929) – později vystupoval jako Ctihodný Drew Ali (záhy se začal považovat za převtělení Ježíše). Sepsal tzv. Circle Seven Koran – směsici nauk šiitského islámu, druzského náboženství, křesťanství, černošského nacionalismu, panafricanismu a antroposofie. Koncem 20. let měla organizace asi 15000 členů a 17 chrámů (většinou označovaných pouze číslovkou; jedna svatyně se ovšem nazývala Kanaňský chrám²⁵).

Po smrti Drew Aliho docházelo uvnitř Maurské vědy k rozporům, jež vyvrcholily několika rozkoly. Výsledkem nejzávažnějšího schizmatu byl vznik Nation of Islam (Národ islámu)²⁶, jeho představeným se stal Wallace Fard Muhammad (narozen pravděpodobně v 90. letech 19. století). W.F. Muhammad vytvořil specifickou směs antroposofie, islámu (se silným milenaristickým a apokalyptickým nábojem), křesťanství (byť jeho normativní formy považoval za nástroj, který bílí utlačovatelé užívají k vymývání mozků černého lidu) a nauky o nadřazenosti černošské rasy [v učení NOI se dále objevuje zvláštní typ kosmogonie, antropogonie a antropologie, využití systému zkratk a náznaků, jenž má odhalit vnitřní smysl textu (tzv.

²³ Je pravděpodobné, že velká část těchto uprchlých otroků vyznávala ve své africké domovině nějakou (byť heterodoxní) formu islámu nebo židovství.

²⁴ LANDING, James, E. Black Judaism: story of an American Movement. Durham:Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 112 – 113.

²⁵ Jeho členové se tudíž chápali jako praví Izraelité; respektive vnímali svou příslušnost k Moorish Science jako vstup do Země zaslíbené.

²⁶ Dále NOI.

Supreme Alphabet – Nejzazší abeceda)²⁷, motivy celosvětového spiknutí namířené vůči afroameričanům a dokonce i prvky společné s tzv. UFO kultury²⁸].²⁹ Svými stoupenci byl (a je) vnímán jako křesťanský mesiáš (potažmo mesiáš pravého Izraele – tj. příznivců NOI), šíitský mahdí a vtělení Alláhovo. Je však nutno říci, že přes veškeré kontroverze přispěli někteří exponenti NOI významným způsobem k prosazování občanských práv afroameričanů.³⁰

Ačkoli je NOI většinou považováno za ostře antisemitskou organizaci³¹, vztah NOI k židovství je ambivalentní: Osciluje mezi typickými antisemitskými konstrukcemi týkajícími se především domnělé ekonomické nadvlády židů (či spíše Židů) a ztotožněním s lidem Izraele a jeho zkušeností otroctví, exodu a takřka permanentního pronásledování. Členové NOI velmi pečlivě zkoumají Bibli a jejím prostřednictvím upevňují svou černošskou identitu – afroameričané jsou považováni za vyvolený lid Boží, který musel zakusit otroctví (Bibli předpovědné), aby dosáhl vyšší spirituální úrovně, sebeuvědomění, a tudíž i seberealizace. Elijah Muhammad, nástupce W.F. Muhammada³², v čele NOI se opakovaně

²⁷ V rámci odtrženeckého *Nation of The Gods and Earths* (tzv. Five Percent Islam) tento systém dále rozvinul Clarence X; vypracoval též tzv. Supreme Mathematics (Nejzazší matematika); v tomto systému jsou k jednotlivým numerickým hodnotám přiřazována písmena dle pravidel Nejzazší abecedy. [někdy se hovoří o tzv. Supreme Knowledge (Nejzazší Poznání), případně o Dvanácti klenotech islámu – jejich názvy připomínají názvy kabalistických sefirot]. Tento styl práce s textem se nápadně podobá gematrii, notarikonu a dalším způsobům rozkrývání významu Tanachu, jak je užívají některé směry židovské mystiky.

²⁸ Pasáž Ez 1:15-18 je někdy vykládána jako důkaz existence mimozemských civilizací, jejich cest do blízkosti Země a kontaktů s několika málo vyvolenými (dle některých výroků Farrakhana je tzv. Mateřská loď příznivě nakloněna NOI a jeho zesnulí vůdci pobývají na její palubě).

²⁹ NOI též klade důraz na uměřenost a zdravý životní styl nepodléhající vlivům reklamy a masového spotřebitelského vkusu [je zajímavé, že pravidla, která jsou v hnutí praktikována ohledně povolených a zakázaných potravin daleko spíše upomínají na seznam čistých a nečistých živočichů uvedený v Tanachu (Lv 11:1 – 47) než na pravidla stanovená různými školami šarii].

³⁰ Patrně nejvýznamnějším je Malcolm Little [známý též jako Malcolm X a El-Hajj Malik El-Shabazz (1925 – 1965)].

³¹ Jasně antisemitskou je nauka o vzbouřeném černošském vědci Yakubovi (ztotožňován s Jákobem, a zároveň s Janem z Patmu), jenž měl vytvořit bílou rasu. Tento názor, který je v rozporu s Bibli i Koránem, je jedním z důvodů, proč pravověrný islám nauky NOI odmítá. V poslední době bývá příslušníky NOI vykládán spíše obrazně (na podporu jejich přesvědčení, že černoši jsou původní rasou, z níž se vyvinuli rasy ostatní).

³² Ihned po smrti (respektive policií neobjasněném zmizení W.F. Muhammada r. 1934) došlo k oddělení schizmatické skupiny NOI [hlavou byl Clarence Smith (1928 – 1969), zvaný Clarence X], jež se později etablovala jako samostatné společenství nazvané *Nation of The Gods and Earths* (tzv. Five Percent Islam). Bohové, vyskytující se v názvu obecenství, představují vůdčí maskulinní element; Země pak element femininní, který se má mužskému (duchovnějším) nazírání na svět podříditi. Členové hnutí věří v kolektivní božství černého lidu (toto božství se však manifestuje v konkrétních jedincích – viz název hnutí); přičemž lidská společnost je rozdělena do několika duchovních úrovní (pouze 5% lidstva zná skutečný stav světa a je povinno ostatní učit a osvobodovat z pout nevědomosti).

vyjádřil ve smyslu, že praktikující židé jsou vedle afroameričanů jedinou nábožensko-etnicko skupinou, jež usiluje o plnění Boží Vůle³³ Elijah Muhammad často prezentoval své výklady Bible formou, která nápadně připomínala agadický midraš³⁴. Současný vůdce NOI Louis Farrakhan proslul zvláště nevybíravými výroky namířenými proti židům (bílým i černým): Není zcela jasné, zda jsou vždy motivovány rasisticky, či jakousi paranoiou působenou pocitem soustavného ohrožení ze strany majoritní společnosti (či jejích ekonomicky a sociálně úspěšných segmentů), což je přesvědčení typické pro většinu sekt distancujících se od životního stylu reprezentovaného majoritní (z hlediska sekty degenerovanou a nemravnou) populací³⁵.

Další kult, jenž musíme v souvislosti s recepcí judaismu afroamerickou společností a poměrně silnou vazbou na islám zmínit, je nuwaubianism³⁶ [název patrně souvisí s arabským slovem nubuwa (tj. "prorocství") ;případně jeho hebrejským ekvivalentem (nevu'a), a také s hebrejským slovesným kořenem nun-vav-vet ("růst"; "rašit"; "nést plody"; "mluvit" atp.)]: Jedná se o velmi široký termín zastřešující eklektické hnutí, čerpající z islámu (především některých odnoží šíitismu a nauk D. Aliho, W.F. Muhammada a Clarence X); staroegyptského náboženství (respektive snah o jeho rekonstrukci); přejímá slovník non-konformního křesťanství (jakož i některé symboly rosenkruciánů), a především je mu blízká interpretace

Tradiční muslimové považují NOI a tzv. Five Percent Islam za herezi. Obě tato hnutí totiž učí, že jejich představení (tzn. W.F. Muhammad a Clarence Smith) byli vtělením Božím (což je z hlediska přísně monoteistického islámu nepřijatelné) a dále postrádají universalistický rozměr (pro islám typický); Five Percent Islam se krom toho blíží gnostickému pojetí skutečnosti (někteří badatelé jej řadí do skupiny organizací fungujících v rámci tzv. Street Gnosticism). Jediným pojítkem Pětiprocentního islámu s muslimskou tradicí zůstává obřadné zvolání Allah hu akbar (Bůh je veliký), přičemž je však zcela přeznačen jeho význam – slovo Allah je chápáno jako akronym: A=Arm (Paže); L=Leg (Noha); L= Leg (Noha); A=Arm (Paže); H= Head (Hlava). Tento akronym odkazuje ke zmíněnému kolektivnímu božství afroameričanů (jehož pneumatická faseta je vnímána jako makroanthropos). Nutno říci, že většina příznivců NOI dříve či později konvertuje k pravověrnému islámu (většinou sunnitskému); v případě Five Percent Islam je situace poněkud složitější.

³³ DEUTSCH, Nathaniel. *The Proximate Other: The Nation of Islam and Judaism*. In CHIREAU, Y., DEUTSCH, N. (ed.) *Black Zion African American Religious Encounters with Judaism*. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-511257-1. p. 91 – 117.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Někdy je NOI řazen na seznam organizací šířících náboženskou a rasovou nenávisť; zdá se však, že posledních cca 10 let jsou Farrakhanovy výroky mírnější; objevují se opětovné snahy o sblížení s normativním islámem a dokonce o mezi-náboženský dialog.

³⁶ Od konce 60. let 20. století byli příznivci tohoto hnutí známi například jako: "Nubian Islaamic Hebrews"; "Ansaaru Allah Community"; "Egipťian Church Of Karast"; "Holy Tabernacle Ministries"; "The United Nuwaubian Nation Of Moors"; "Holy Seed Baptist Synagogue"; "Ancient Mystic Order of Melchizedek"; "Ancient Egipťian Order"; "Yamasee Native American Tribe" aj.

Bible akcentující životní a duchovní zkušenost afroameričanů³⁷. Nuwaubianismus je společenstvím otevřeně mluvícím o nadřazenosti černochů (Black Supremacy) a neustále rozvíjejícím nové a nové konspirační teorie [ať už mají být namířeny proti černochům obecně (případně afroameričanům či pouze následovníkům tohoto kultu)]; nuwaubiáni³⁸ jsou přesvědčeni o častých intervencích mimozemšťanů do běhu života na naší planetě; zastávají specifickou teorii o vývoji druhů [zvláštní pozornost věnují antropogonii a antropologii (černoši jsou původní rasou, ostatní lidé jsou zdegenerovaní mutanti; dle jiných verzí je lidstvo výsledkem genetických a klonovacích pokusů příslušníků mimozemských civilizací)]; v jejich spisech se často objevují lingvistické hříčky, jež mají ozřejmit hlubší význam textu, ale i strukturu reality vůbec [jsou založeny na směřování různých jazyků (především arabštiny a hebrejštiny s angličtinou)], nuwaubiáni používají vlastní písmo [mixture hebrejštiny (respektive aramejského písma), starohebrejského písma, arabské abecedy, řecké abecedy, latinky a astrologicko-alchymistických symbolů]. Členové hnutí se většinou snaží dodržovat šabat; všechny svátky uvedené v Tanachu³⁹ praktikovat obřizku, vlastní verzi bar micva a bat micva⁴⁰, křest; jejich pohřební rituál je dosti košatý.⁴¹ Řídí se specifickým lunisolárním kalendářem. Každá domácnost by měla být vybavena mezuzou a mizrachem.

Zakladatelem a ideologem hnutí je Dwight Malachi York⁴² (nar. 1935 nebo 1945) – velmi plodný autor, jenž sepsal více než 460 děl[mezi nimiž nechybí něko-

³⁷ Považují se za potomky Kedara, Abrahamova vnuka v linii Jišma'elově. Linii Izákovu a Jákobovu Dwight York v lepším případě pomíjí, v horším ji považuje za úpadkovou (to platí zvláště v případě aškenázských Židů). Pouze nuwaubiáni jsou dle Yorka nositeli zaslíbení daných Abrahamovi; což není názor v principu nikterak nový; v dějinách církve je obdobný postoj (tzn. upírání nezrušitelnosti smlouvy mezi Hospodínem a Izraelem) znám jako substituční teologie.

³⁸ Často se též označují jako Nubians, což neznamená pouze Nubijci, ale také zkratku výrazu New Beings (tj. "Nové bytosti").

³⁹ Slaví i Chanuku (psáno Hanaka); mezi pústy je zvláštní důraz kladen na před-pesachový půst prvorozených, který drží všichni členové komunity; dále dodržují Com Gedalja a samozřejmě Jom kipur. Na šofar troubí po celou dobu trvající jamim nora'im. Pro svátky většinou užívají názvy v arabštině.

⁴⁰ V rámci bar micva dostává chlapec talit, tfilin a hůl, aby mohl kráčet po správné cestě (tzn. držet se nuwaubianismu); dívce je do nosní přepážky vetknut ozdobný kroužek.

⁴¹ Každý svatostánek, chrám nebo nuwaubiánská lóže se nicméně přidržuje odlišné rituální praxe.

⁴² Obratný manipulátor a teologický hochštapler York se vydával za vtělení Alláhovo, avatara a mimozemskou bytost z kosmické lodi zvané Merkaba, na jejíž palubě měli jeho vyvolení dosíci nového Jeruzaléma na Křišťálové planetě Rizq. Nuwaubiáni jej považují za divotvorce a inkarnaci Boží, titulují jej Melchizedek nebo Rabbonni Y'hsua Bar El – Guide and Saviour [Náš rabi Ješua (tj. Ježíš) Syn Boží – Průvodce a Spasitel].

lik výkladů Koránu, Pěti knih Mojžíšových, Žalmů, knihy Ezdráš, evangelií, Janova zjevení, eposu Enuma eliš aj. (všechny samozřejmě v duchu tzv. Overstanding⁴³).

Roku 1993 koupil D. York a jeho příznivci rozlehlý pozemek nedaleko Eatontonu v Georgii. Vybudovali zde komplex posetý stavbami ve stylu Starého Egypta, Yorkovi stoupenci zde žili v uzavřené komunitě velice strohým životním stylem a oddávali se svému synkretistickému náboženství.

Po několika sporech s úřady okresu Putnam, na jehož území se tzv. Tama Re (tj. Egypt Západu) rozkládal, byl majetek zabaven a společenství rozprášeno. Posléze bylo zjištěno, že Dwight York se dopouštěl rozsáhlé majetkové trestné činnosti několikanásobného sexuálního zneužívání dětí nuwaubiánů. Roku 2008 byl odsouzen ke 135 letům vězení⁴⁴.

Není pochyb o tom, že naprostá většina nuwaubiánů jsou bezúhonní lidé, snažící se v každodenním životě jasným (byť bizarním) způsobem artikulovat své afroamerické kořeny a přesvědčení, že jsou pravými dědici Abrahamovými.⁴⁵

Rastafariáni

Rastafariánství je nové náboženské hnutí (čerpající především z judaismu a křesťanství), jež vyznává posledního etiopského císaře Haileho Selassieho I (1892 — 1975) jako mesiáše, vtělení Boží⁴⁶, Boha Otce, v některých případech i absolutní božskou bytost integrující a do jisté míry transcendingující křesťanskou

⁴³ Pojem zahrnuje správné a nejzazší (tedy božské) porozumění a úsilí o probuzení všech potencií dřímajících v člověku; zároveň také snahu o vnitřní zavržení hodnot euroatlantické civilizace. To je spolu s nekritickým přijímáním názorů D. Yorka jeho stoupenci hlavním důvodem, proč někteří badatelé hovoří v souvislosti s nuwabianismem o Black Scientology, narážejíce na styčné body s naukami L. Ron Hubbarda.

⁴⁴ Navzdory všem očekáváním se obecnoství nuwaubiánů nerozpadlo, toliko atomizovalo; dostává se mu značné mediální pozornosti (zdaleka nejen negativního rázu, a to i přesto, že mnohé názory D. Yorka jsou otevřeně antisemitské a rasistické).

⁴⁵ O'CONNOR MALONE, Kathleen. The Nubian Islaamic Hebrews, Ansaaru Allah Community: Jewish Teachings of an African American Muslim Community. In CHIREAU, Y., DEUTSCH, N. (ed.) Black Zion African American Religious Encounters with Judaism. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-511257-1. p. 118 – 150.

⁴⁶ Bůh je rastafariány zván Jah [tj. zkrácená forma Tetragramu (vyskytující se i v Tanachu); případně Jah-Ras Tafari]]. Většina rastafariánů uznává Ježíše jako Boží inkarnaci či posla Božího, jenž předal lidstvu Jahovo učení v nezkalené podobě; později však bylo toto učení zcela poničeno silami nepřátelskými Bohu; z toho důvodu se Bůh vtělil znovu, tentokrát v osobě Haile Selassieho. Reprezentantem bezbožných sil je i křesťanství (respektive taková jeho forma, jež přináší falešnou zvěst o spasiteli zvaném Geezuz nebo G-sus). Mluví-li rastafariáni o Ježíši, užívají hebrejského slova Ješua (případně řeckého Iesus) nebo etiopského Karast (přejímka řeckého Christos). V některých odnožích rastafariánského hnutí existuje tendence chápat Ježíše jako symbol kolektivního božství černého lidu, proto se objevuje termín Jus-us [případně Jas-us (výslovnost: "Džas as", což je přepis anglického sousloví značícího "Prostě my")].

Trojici Boží⁴⁷. Jde o celosvětově rozšířené afro-centrické hnutí (vzniklé na Jamajce)⁴⁸, v jehož rámci existuje mnoho názorových proudů, všechny se však shodnou na naprosto výjimečné a nezastupitelné úloze Haileho Selassieho I⁴⁹ (jeho dynastie byla tradičně spojována s dávným vladařem Etiopie Menelikem I, který měl být dle legendy potomkem krále Šalamouna a Makedy – královny ze Sáby⁵⁰). Plný titul, jenž Haile Selassiemu I jako císaři a hlavě etiopské pravoslavné církve náležel, zněl: “Jeho císařská výsost, císař Haile Selassie I, Král králů, Vítězný lev z kmene Judova, Pomazaný Boží”. Do osobnosti Haile Selassieho byly při nástupu na trůn vkládány velké naděje [jednak podnícené faktem, že již v době, kdy zemi spravoval jako regent (1916 — 1930) projevoval se poměrně pokrokově; jednak vírou v jeho příbuzenství s králem Šalamounem (a tudíž i přesvědčením, že jeho panování bude posvěceno nejvyšší možnou měrou a přinese pozitivní změny v globálním měřítku) a jednak samozřejmě stále se šířícím etiopianismem (ať již ve formě čistě náboženské či nábožensko-politické)]. Rastafariáni ztotožňují Etiopii se Siómem [ve fyzickém i spirituálním⁵¹ smyslu, také ji považují za Eden (a tudíž místo, kde se Boží Přítomnost projevuje nesmírně intenzivně a zároveň kolébku lidstva)].

⁴⁷ Tento názor je dle velké části rastafariánů podepřen významem jména Haile Selassie (což v jazyce ge'ez znamená “Moc Trojice”; jeho civilní jméno bylo Tafari Makonnen (“Ras” značí v amharštině “Hlava”, a tedy “velitel” nebo “kníže”; “Tafari” pak “Hrůzu vzbuzující”; sousloví Ras Tafari však bývá často v souladu s biblickým textem Iz 9:5 vykládáno jako “Kníže pokoje”).

⁴⁸ Existovalo několik faktorů, jež urychlovaly šíření rastafariánství na Jamajce: Přítomnost komunit uprchlých otroků (“maroons” – tj. trosečníci) – nesmírně chudých a zároveň nezávislých a hrdých lidí žijících po generace v téměř naprosté izolaci v klanovém uspořádání, vyznávajících synkretistické náboženství (jeho hlavním elementem byly tradice, které si přinesli z africké domoviny, dále některé prvky křesťanství a důraz na svobodu ve fyzickém i duchovním smyslu); dále vliv křesťanského milenaristického hnutí známého jako bedwardismus [jeho zakladatelem byl baptistický kazatel Alexander Bedward (1859 — 1930) kladoucí důraz na sociální spravedlnost a také přínos černochů celosvětové kultuře (považoval se za vtělení Mojžíše, Jonáše či Jana Křtitele); velmi silným impulsem byl athlyismus – afrocentrické náboženství, jenž ve 20. letech 20. století založil Robert Athlyi Rogers [základním spisem je “Holy Piby (zkomolenina anglického výrazu Holy Bible, tedy Bible svatá) – Bible černého muže”, hovořící o černoších jako o vyvoleném lidu Božím, Etiopii jako spirituálním centru kosmu, přičemž M.M. Garvey a dva jeho spolupracovníci (R.L. Poston a H.V. Davisová) jsou považováni za apoštoly Boží]; přítomnost černých židovských komunit; velký prestiž M. M. Garveye a jeho spolupracovníků a v neposlední řadě dobrá znalost Bible (především King’s James Version) mezi příslušníky nižších vrstev jamajské společnosti.

⁴⁹ V souvislosti s údajným božstvím či univerzálním mesiášským nárokem Haile Selassieho je většina rastů přesvědčena, že nezemřel (je stále duchovně přítomen a jeho další příchod či zjevení bude znamenat počátek nového věku pokoje a harmonie).

⁵⁰ Tato legenda se opírá o verš 1 Kr 10:13 a znění etiopské národní kroniky Kebra Negast (Kniha Královského majestátu).

⁵¹ Sión – Etiopie (potažmo celá Afrika) stojí v opozici k Babylónu, symbolizujícímu majoritní společnost založenou na útlaku, nerovnosti a manipulaci rozličného druhu [rastové jakožto duchovní vojáci Hospodinovi (tzv. “souljahs” – kombinace slov “soldier”; “soul” a Jah v rastafariánském dialektu, jehož základ tvoří jamajská angličtina) jsou ve válce proti Babylónu (tato je vedena prostřednictvím správného přesvědčení, konání, stylu života a hudby)].

K hlavním inspirátorům rastafariánského hnutí patřil význačný bojovník za občanská práva černochů, zakladatel tzv. UNIA Marcus Mosiah Garvey (rastafariány uznávaný jako prorok)⁵², Fitz Balintine Pettersburg⁵³ a Leonard Percival Howell (1898 — 1981), jeden z prvních misionářů rasta⁵⁴ [od roku 1933 začal kázat, že Haile Selassie je mesiáš, jenž se navrátil na zem (považoval tudíž Tafariho Makonnena za manifestaci Krista při jeho druhém příchodu)]. Ve spise Klíč zaslíbení shrnul své zásady následovně: Je třeba bojovat proti zkaženosti a bezbožnosti (reprezentovanými zvláště světskou mocí); je třeba hotovit se k návratu do Afriky a pracovat na sebeuvědomění černošského obyvatelstva; Bůh odplatí všem nespravedlivým měřici za měřici; Haile Selassie jest Nejvyšší Bytost a jediný skutečný vládce černého lidu.

L. P. Howell posléze založil rastafariánskou osadu Gangurl (později rozvrácenou při policejních zásazích)⁵⁵.

Velmi intenzivní impuls pro další rozvoj rastafariánství znamenala oficiální návštěva Jamajky, kterou Haile Selassie⁵⁶ vykonal roku 1966.

Rastafariánství není homogenním hnutím, většina stoupenců se však shodne na důležitosti každodenní četby a kontemplace⁵⁷ Bible⁵⁸ (především Starého zákona a Zjevení); snaží se žít v souladu se Zákonem Božím, jenž se specifickým

⁵² Je autorem výroku: "Pohled' ku Africe, až bude korunován černý král; spása se přiblíží." Již r. 1935 Haile Selassieho ostře kritizoval v souvislosti s nepřipraveností etiopské armády na obranu vůči italskému vpádu. Oponoval také rastafariánům, přesvědčeným o božství Haile Selassieho I.

⁵³ Autor proto-rastafariánského spisu *The Royal Parchment Scroll of Black Supremacy*, jenž ovlivnil L.P. Howella a jeho publikací *The Promised Key*.

⁵⁴ Dalšími širiteli nového hnutí byli např. Joseph Nathaniel Hibbert; Henry Archibald Dunkley; Altamont Reid; Robert Hinds aj. Všichni byli za svou publikační a kazatelskou činnost vězněni.

⁵⁵ Ve 40. letech pokračoval v šíření hnutí např. Mortimer Plann; tehdy rastafariáni odcházejí z jamajských měst a zakládají komuny, které se snaží izolovat od majoritní společnosti a žít soběstačně po vzoru maroonských vesnic.

⁵⁶ Jako křesťan nesouhlasil s valnou částí rastafariánských nauk ohledně své osoby, proto byl členem etiopské delegace i biskup, jenž měl rastafariány poučit o pravoslavné víře. Nutno podotknout, že etiopská církev zachovává některé obřady, jež jí pojí s židovstvím (např. obřízku) a povědomí o údajném davidovském původu Haile Selassieho I je velmi silné.

⁵⁷ Rastové jsou přesvědčeni, že jejich mysl i tělo jest jediným skutečným chrámem, totiž Chrámem Ducha svatého [v mluveném i písemném projevu namísto 1. os. sg., či pl. užívají vyjádření "I and I", které nesvědčí o jejich egoismu, spíše se snaží reflektovat dialektickou jednotu Boží (absolutní) osobnosti a osobnosti lidské, v níž Bůh přebývá]; proto tvrdí, že důvěřují vlastnímu úsudku, nikoliv oficiální interpretaci Bible (či jiného Písma).

⁵⁸ Všechny biblické postavy, jež sehrály nějakou pozitivní úlohu v Božím plánu měly černou pleť. Dokonce i Bůh (v čistě duchovním aspektu) je dle chápání rastů černý (odvolávají se např. na verš Jr 8:21).

způsobem zjevuje v Bibli, lidské duši a v přírodě.⁵⁹ Hnutí rastafari se vyznačuje nedůvěrou v náboženský rituál (výjimku tvoří tzv. Grounation⁶⁰ a Reasoning⁶¹). Většina rastů dodržuje v modifikované podobě biblické pokyny ohledně čisté a nečisté stravy (Lv 11:1 – 47) [v rastafariánském slangu nazývané ital (tzn. “vital”, tedy “životodárný”).⁶² Někteří skládají nazirskou přísahu (jak je zaznamenána v Nu 6:1 – 21)⁶³. Jako distinktivní znak rastafariánů bývá uváděna zvláštní úprava vlasů (tzv. dreadlocks)⁶⁴, jež je inspirována zmíněným nazirským slibem a veršem Lv 21:5 (v souladu s ním se mnozí příznivci hnutí též nenechávají tetovat, nenosí branding ani piercing); dlouhé zcuhané copánky mají dále připomínat lví hřívu.⁶⁵ Někteří rastové praktikují obřízku, někteří se snaží dodržovat šabat, část praktikuje i biblické příkazy týkající se rituální nečistoty – nida (Lv 12:2 – 5).

V počátcích hnutí byli někteří rastové přesvědčeni o nadřazenosti černé rasy (Black Supremacy), Haile Selassie však mnohokrát odmítl jakoukoli formu rasismu, jeho věrní tudíž mluví o hrdosti na své etnické a kulturní dědictví; rastafariánství se rozšířilo po celém světě (jeho stoupenci jsou lidé všech barev a národů).⁶⁶

⁵⁹ Rastové kladou důraz na holistický a pozitivní přístup k životu; odmítají fyzické i spirituální otroctví [to je jeden z důvodů, proč vytvořili vlastní dialekt (Iyaric), jehož základem je sice angličtina, nikoli však jako jazyk Babylóna, nýbrž jako jazyk reflektující realitu Siónu a Nového Jeruzaléma – chybí veškeré aluze na smrt a porobu – části slov obsahující uskupení písmen “die”; “dead”; (či “ded”); “under” atp. jsou nahrazena shluky písmen naznačujícími život, povznesení, sounáležitost atd.]. Existují též speciální slovníky rastafariánské hebrejštiny, jež mají lépe vyjadřovat domnělou vyvolenost rastů, či jejich přibuzenství s biblickým Izraelem.

⁶⁰ Grounation značí svátek (mezi rastafariánské svátky patří jednak dny spjaté se životem Haile Selassieho; jednak některá data etiopského církevního a občanského kalendáře). Grounation mohou trvat i několik dní; vyznačují se zpěvem rastafariánských hymnů a biblických žalmů; modlitbami [často je užívána modlitba k Jah-Rastafarimu; kněžské požehnání (Nu 6:24 – 26); případně Otčenáš]; bubnováním a poměrně bujarou atmosférou.

⁶¹ Reasoning je rozprava týkající se náboženské, morální, případně politické problematiky [při příležitosti Grounation i Reasoning se může (ale nemusí) konzumovat ganja (tj. marihuana), kterou někteří rastafariáni považují za posvátnou rostlinu, opírajíce se o Ex 30:23; Iz 43:24; Jr 6:20; Ez 27:19, kde se objevuje hebrejský výraz “kane bosim” značící vonnou směs bylin (přičemž výslovnost nápadně připomíná slovo cannabis); eventuálně o jiné biblické verše hovořící o rostlinách a jejich léčivé moci].

⁶² Velká část z nich jsou však vegani nebo vegetariáni.

⁶³ Zřikají se tedy konzumace vinné révy a produktů z ní; nestříhají si vlasy a vousy; vyhýbají se kontaktu s mrtvým tělem a nenavštěvují hřbitovy.

⁶⁴ Navzdory vžitě představě, ne všichni rastové nosí dreadlocks.

⁶⁵ Ať již jako narážku na jeden z titulů Ras Tafariho nebo fakt, že lev je obecně vnímán jako zvíře udatné a nezdolné.

⁶⁶ Celkový počet obyvatel, kteří rasta uvádějí jako své přesvědčení nebo vyznání však dosahuje maximálně 1 milionu. Ostatní jsou spíše příznivci hudebních stylů, jež obsahují poselství rastafariánů (např. reggae; dancehall; ska aj.); pacifisté a vyznavači svobodného životního stylu a jistého puncu revolty proti konzumní společnosti, který rastafariánství stále má.

Část rastafariánů se spoléhá pouze na svou individuální náboženskou zkušenost a poznání; část je členy různých rastafariánských organizací⁶⁷ [v návaznosti na J 14:2 nazývaných “příbytky” (angl. mansions); někteří se nechali pokřtít v etiopské pravoslavné církvi, většinou se však aktivně neúčastní života v eparchiích.

Je otázkou, zda rastafariánská teologie představuje originální způsob reflexe afroameričanů prostřednictvím identifikace s biblickým náboženstvím (přinášejícím zvěst o Bohu, jenž osvobozuje a provází Svůj lid) a slavnou civilizací (Šalamounovo království; přítomnost prastaré židovské komunity na území Etiopie; potažmo etiopský Axum atd.; to vše završeno panováním Haile Selassieho I – podmanivé, byť kontroverzní osobnosti) nebo pouhou variací na křesťanské schéma starozákonního zaslíbení a novozákonního naplnění.⁶⁸

Skupiny považující se za černé Hebreje a Izraelity⁶⁹

⁶⁷ Nejuzavřenější a nejexkluzivnější odnoží jsou *Bobo (A)shanti (Kněžský řád Rastafari)*; r. 1958 je založil Charles Edwards VII (1915 – 1994), jenž je členy sekty označován jako Král Imanuel. Bobo Ashanti dodržují velmi přísná pravidla založená na výkladu biblických micvot, zároveň však věří v Trojici (reprezentovanou Haile Selassiem; Charlesem Edwardsem a M. M. Garveyem). Jejich teologie je velmi složitá, navíc řada z nich je stále přesvědčena o Black Supremacy.

Řád Niyabinghi [dosl. “Smrt černým i bílým utiskovatelům” – bojový pokřik etiopských vojsk bránících se italské agresi (tento název však pochází od tajného společenství, jež v polovině 19. století fungovalo v Kongu a Rwandě)] je pravděpodobně organizací, jež nejvěrněji odráží duch původního rastafariánství 30. a 40. let 20. století; zůstává vzdálen vlivům “mainstreamového” křesťanství i uctívání nových guruů. Stále usiluje o návrat do Afriky; při jejich bohoslužebných shromážděních má důležitou úlohu bubnování ve stylu dříve zmíněných “maroons” (zvané též Niyabinghi).

Organizaci *Twelve Tribes of Israel* (“Dvanáct kmenů izraelských”) založil r. 1968 Vernon Carrington (zvaný prorok Gad), dnes představuje nejotevřenějším a nejmasovějším rastafariánské uskupení. Jeho členové kladou důraz na každodenní četbu Bible a rozkrývání jejího poselství. Uznávají Ježíše jako mesiáše; Haile Selassie je chápán jako jeho pozemský zástupce, nositel mesiášského zplnomocnění a dědic Davidovy dynastie.

Ostatní rastafariánské organizace jsou buďto názorově nevyhraněné, početně slabé nebo příliš mladé.

⁶⁸ Blíže k rastafariánskému hnutí např.: LANDING, James, E. *Black Judaism: story of an American Movement*. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 182 – 187.

⁶⁹ Existuje velký terminologický a sémantický zmatek ohledně černošských skupin, jež se považují za potomky biblických Izraelitů. I v odborné literatuře se často objevuje zastřešující pojem Black Judaism, navzdory faktu, že pouze část vyznavačů tohoto různorodého proudu se identifikuje jako Židé. Mnozí z nich upřednostňují název Black Hebrew (Černý Hebrej); Black Israelite (Černý Izraelita); případně Black Hebrew Israelite, protože jim pojem Žid chyběně splývá s představou bělocha; dále argumentují tvrzením, že slovo Žid je v Bibli užíváno pouze pro příslušníky kmene Jehuda (eventuálně Jehuda a Benjamin), zatímco oni jsou potomci Abraháma (tudíž Hebrejové) nebo příslušníci deseti ztracených kmenů (tudíž Izraelité) a neuvědomují si, že většina tradiční židovské literatury užívá slovo “Jisra’el” jako synonymum slova “Jehudi” (tj. Žid). Black Hebrew Israelites není homogenním hnutím a jeho terminologie není zcela vyhraněná; zdá se však, že v současnosti existuje v rámci hnutí několik poměrně jasně definovaných směrů (informace čerpám z elektronické korespondence udržované s členy hnutí v letech 2007 – 2009):

1. Black Hebrews – zcela negují normativní judaismus; jejich učení často obsahuje křesťanské elementy; většinou se hlásí k myšlenkám Black Supremacy.

Pod vlivem intenzivní misie Williama S. Crowdyho vznikaly především ve velkoměstech (Chicago, New York, Philadelphia aj.) původně židokřesťanské kongregace afroamerických věřících; postupně se velká část z nich křesťanským naukám vzdalovala a snažila se vytvořit si svébytnou identitu reflektující životní zkušenost afroameričanů (prakticky všichni byli příslušníky nižších sociálních vrstev) a zkombinovat ji s jejich vlastní (často velmi nepřesnou a zavádějící) představou o židovství.

Mnohdy byla tato nově přijatá identita formou protestu proti rasové segregaci a bídě⁷⁰; úsilím zcela nově vymezit vztah lidského individua (jež je vklíněno do rasově definované a rozdělené společnosti) k Bohu, který je svrchovanou a naprosto svobodnou Bytostí, a přece Svě bytí prostřednictvím Smlouvy navždy spojuje s vyvoleným lidem; výjimečně pak mohla mít podobu kultu jako např. v případě Wariena Robersona⁷¹.

Počátky působení W. Robersona spadají už do r. 1900, kdy se tomuto nábožen-
sky zapálenému mladíku mělo dostat vidění, na jehož základě nabyt přesvědčení,
že jest Ježíšem vracejícím se na zem. Záhy kolem sebe shromáždil skupinku obdi-
vovatelů, která se z Norfolkku (stát Virginia) postupně přesouvala do New Yorku,
New Jersey a Atlantic City⁷² a hnutí nazývané Temple of the Gospel of the Kingdom

2. Black Israelites

- a) skupiny, jejichž náboženská praxe se opírá pouze o Tanach (Ježíš je někdy vnímán jako spravedlivý žid, případně prorok)
- b) skupiny, které se hlásí ke karaitskému pojetí židovství (případně uznávají jistou formu Ústní tradice, ale nepřikládají tradici, takový význam jako normativní judaismus)
- c) skupiny, jež uznávají Tanach a Mišnu (někdy si velmi váží také Sefer Jecira), ale v naprosté většině o d m í t a j í Talmud (který považují za protičernošský, kvůli některým dobově podmíněným výrokům ohledně Chama a jeho prokletí); jejich bohoslužby jsou blízké pojetí reformních židovských kongregací (s velkým podílem společně recitovaných modliteb a sborového zpěvu); majorita kongregantů se orientuje v židovských modlitebních knihách (sefardského či aškenázského ritu).

Všechna tato uskupení nepraktikují žádnou formu konverze (nové příslušníky vítají jako navrátilce k původnímu náboženství) a kladou důraz na tzv. černošské sebeuvědomění [proto v textu používám názvu Černý Hebrej; Černý Izraelita (nikoli černý Hebrej; černý Izraelita)]. Uvedené dělení skupin je toliko orientační, navíc hnutí Black Hebrew Israelites prochází poměrně bouřlivým vývojem (ostatně ani názvy některých skupin současnou realitu neodrážejí) a situace není definitivní. Zcela odděluji fenomén tzv. Black Judaism (někdy zvaného Orthodox Black Judaism), jemuž bude věnována druhá část článku.

⁷⁰ Tak byla koncipována např. organizace *Star Order of Ethiopia*, jejímž zakladatelem se kolem r. 1914 stal Grover C. Redding. Blíže LANDING, James, E. *Black Judaism: story of an American Movement*. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 99 – 107.

⁷¹ Organizátorem (a osobností, jež do jisté míry usměřňovala extrovertního charismatického kazatele) ovšem byl David Joseph Lazarus.

⁷² Roberson byl totiž soudně stíhán pro loupež. Jeho tehdejší potíže se zákonem však nepřitahovaly zdaleka takovou pozornost jako jeho učení.

velmi rychle sílilo. Právě v Atlantic City se Warien Roberson začal považovat za Černého Žida⁷³. Zpočátku byl ovšem mohutně ovlivněn křesťanským probuzeneckým hnutím – kázal návrat k prostému a zdravému životu; nesmrtnost duše; chtěl lidi vést k poznání Boha Otce, aby dosáhli všeobecného bratrství a rovnosti, a tudíž původního rajskeho stavu. Byl přesvědčen o léčivé moci modlitby (Robersonovi stoupenci věřili, že pokud budou neochvějní v jeho učení, netkne se jich žádná choroba ani fyzická smrt)⁷⁴.

Robersonova identifikace s judaismem spočívala na premise: Ježíš byl Žid, my, kdož v něj věříme, musíme být také Židy [jak již bylo řečeno Roberson se považoval za Ježíše v aspektu jeho druhého příchodu (postupem času o sobě začal uvažovat jako o Nejvyšší Bytosti, případně Bohu Otcí)]. Později se Robersonova teologie a rétorika dále proměňovala: Hovořil o prastarém hebrejském učení, které údajně přišel obnovit, aby naplnil Boží slib daný Abrahamovi a jeho potomstvu. Kázal, že Ezau (jenž byl připraven o prvorozenství Jákobem – praotcem Židů) byl prapředkem černého lidu, věrným Hebrejem v duchu abrahámovské tradice⁷⁵ a že černoši jsou skutečným vyvoleným lidem Hospodinovým. Přejmenoval společenství na Hebrew Settlement Workers, což mu nijak nebránilo, aby poměrně úspěšně shromažďoval peníze od příslušníků aškenázských kongregací pod záminkou charitativní činnosti ve prospěch etiopských židů. Nejvíce finančních prostředků a dosti značný nemovitý majetek však získal od svých oddaných stoupenců. V těchto domech (tzv. Královstvích) pak žili jako uzavřená komuna (snažili se dodržovat kašrut, někteří se učili základům hebrejštiny⁷⁶); řadoví členové žili velmi prostě (Robersona ovšem zahrnovali relativním bohatstvím), majetek, ba i manželky byly společné. Roberson vyvolil dvanáct starších⁷⁷, kteří šířili víru v jeho kult; misie slavila poměrný úspěch⁷⁸ (jednou z jejích složek byly totiž dobročinné aktivity směřované k sociálně nejslabším). Roku 1920 byl však Roberson zatčen pro výše zmíněnou loupež a odpykal si necelé tři roky vězení, pročež se vrátil do

⁷³ Tato sémantická nevyhraněnost byla později z valné části odstraněna.

⁷⁴ Mezi širší nezúčastněnou veřejností se tudíž pro Robersonovo obecenství vžil lehce pejorativní název "Live Ever, Die Never" Society (tzn. Společnost "Žij věčně a nikdy neumírej"). Pravděpodobně již tehdy se projevovala uzurpátorská povaha Robersonova, která později ze solidně se rozvíjejícího hnutí učinila takřka nesnesitelný absolutistický kult.

⁷⁵ Zároveň však míní, že Černí Hebrejové jsou přímými potomky Šalamouna.

⁷⁶ Ironií zůstává, že navzdory proklamovanému odmítání židovské (a zvláště aškenázské kultury) se část z nich učila jidiš a přijímala jidiš nebo německy znějící jména.

⁷⁷ Někdy byli titulováni jako proroci, jindy jako apoštolé, později pak rabíni.

⁷⁸ Počátkem 20. let mělo jeho společenství cca 3000 členů.

Harlemu jako hrdina (Robersonovi stoupenci interpretovali jeho trest jako potvrzení Robersonova spasitelského nároku). Tehdy začíná poslední, poněkud temná kapitola existence hnutí. Roberson založil nové kongregace v Chicagu, Philadelphii, Detroitu a New Jersey. Zatímco po svých následovcích začal vyžadovat cudnost (případně celibát); skupina distingovaných mladíků byla pověřena, aby do řad hnutí lákala mladé dívky, jež se stávaly Robersonovými sexuálními otrokyněmi a matkami jeho dětí. Na jaře r. 1926 byl Roberson zatčen a následně odsouzen k osmnácti měsícům káznice pro mnohonásobné sexuální zneužití členek kultu. Celý případ byl značně medializován (hovořilo se Kultu lásky, dětské farmě atp.). Po propuštění z vězení našel Roberson většinu svých věrných, byť řady obecnství prořídly. Byl velmi těžce nemocen [odmítal však řádnou lékařskou péči, zvláště transfuze krve (není zcela jasné, zda na základě biblického zákazu konzumace krve, či si nepřál, aby jeho "božská" krev byla jakkoli kontaminována)], začal tedy své stoupence připravovat na svůj "hluboký spánek"⁷⁹ či okultaci, po níž se měl zjevit jako Bůh vítězí nad smrtí. Když Roberson na jaře r. 1931 zemřel, skupina očekávala jeho triumfální návrat, aby se posléze rozpadla (všechna "Království" byla opuštěna v horizontu několika let).

Odhlédneme-li od tristních konců zmanipulovaného společenství, Temple of the Gospel of the Kingdom představoval smělý pokus na poli sociálních programů⁸⁰ pro chudé obyvatele černošských ghatt; Warien Robertson byl navíc pravděpodobně prvním, kdo mluvil o identitě Černých Hebrejů (nikoliv Černých Židů) a snažil se tak vytvořit alternativní historia sacra vyvoleného lidu, jež měla sloužit k prohloubení vědomí vlastních kořenů afroameričanů; kořenů, které by nebyly spjaty s otroctvím a segregací, a zároveň si zachovaly odstup od jakéhokoliv oficiálního náboženského či politického proudu.

Jedním ze způsobů, jak dodat vážnosti nově nabytému náboženskému přesvědčení, jehož stoupenci jsou poněkud nepřesně souhrnně označováni jako Black Hebrew Israelites, je bezpochyby život v Zemi zaslíbené.⁸¹ Už od 30. let se mezi Black Hebrew Israelites⁸² vyskytovaly snahy o vystěhování z USA, které zesílily zvláště v 50. a 60. let (v čase bojů za občanská práva afroamerického obyvatelstva);

⁷⁹ Tato zdánlivá smrt měla trvat tři dny až dva měsíce.

⁸⁰ Sestával ze snahy zajistit společensky znevýhodněným nejnужnější podporu a pomoci jim nalézt zaměstnání; mnozí byli přitahováni koncepcí společného vlastnictví, stolování a výchovy dětí.

⁸¹ Podobné trendy existovaly mezi rastafariány; členy Garveyovy UNIA atd. (příčemž obzvláštní pozornosti se vždy těšila Etiopie). Haile Selassie věnoval r. 1948 rastafariánům, usilujícím o návrat do Afriky, území o rozloze 2 km² u města Shashamane v centrální Etiopii.

⁸² Tzn. Černí Hebrejové (a) Izraelité. Dále jen BHI.

kongregace považující se za Černé Hebreje, Černé Izraelity, případně Černé Židy byly však názorově roztržité^{83,84} významnou organizací, jež se snažila o jejich sjednocení byla v Chicagu založená The A-Beta Hebrew Israel Culture Center^{85,86}. Právě zde začal pomýšlet na odchod z USA Ben Carter (narozen r. 1939), později známý jako Ben Ammi ben Jisra'el^{87,88}. Jakožto radikální zastánce "repatriace" BHI, který si nárokoval komunikaci s Bohem prostřednictvím zjevení⁸⁹, byl mnohými členy A-Beta (především rabi Devinem) ostře kritizován; ovšem záhy se kolem něj semkla obec nekritických obdivovatelů, jež se pojmenovala Original Black Hebrew Nation. Již v květnu 1967 odcestovala první skupina Ben Ammiho stoupenců do Libérie⁹⁰, aby zde obnovila kontakt se svými africkými kořeny⁹¹. Snažili se vybudo-

⁸³ Jen v Chicagu existovaly např. tyto skupiny: *Negro Israelite Bible Class* [vedená Luciem Caseyem (začal působit ve 40. letech 20. století); jeho poselství bylo výrazně ovlivněno ideály Black Supremacy a milénarismem]; *House of Judah* [vedená Williamem Lewisem, jenž přijal symbolické jméno David Israel a stejně jako Lucius Casey byl svými stoupenci považován za proroka (House of Judah byl naladěn silně apokalypticky; Lewisovy doktríny byly spíše židokřesťanské; ve svých kázáních se zaměřoval na slovní konfrontaci s majoritní bělošskou populací, kterou považoval za potomstvo Edomovo)]; *The House of Hebrew Culture Movement* [apelující na hledání původní černošské (tj. izraelské) identity; organizace byla věroučně nejednotná a její představitelé si postupně založili vlastní kongregace (rabi Robert Devine ustavil r. 1957 *House of Israel Hebrew Culture Center*, jež bylo v otázkách věrouky a praxe velmi blízké normativnímu judaismu)] a mnoho dalších, menších skupin, z nichž některé byly považovány z politického či sociálního hlediska za příliš radikální, jiné se snažily o spolupráci s oficiálními židovskými organizacemi a soustředily se především na problematiku náboženskou. Blíže LANDING, James, E. *Black Judaism: story of an American Movement*. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 315 – 326.

⁸⁴ Neshodovaly se v otázkách náboženských a sociálních, ani v otázce urgentnosti návratu do Izraele (navíc někteří členové BHI preferovali návrat do Etiopie, či Libérie).

⁸⁵ Byla založena r. 1963; snažila se vytvořit společný základ pro dialog různých BHI obecnství, jež měl spočívat právě v důrazu na odchod Černých Hebrejů do Izraele.

⁸⁶ Obdobnou zastřešující organizací snažící se sjednotit různé názorové proudy uvnitř BHI byl *The United Leaders Council of Hebrew Israelites*.

⁸⁷ Tzn. "Syn mého lidu, syn Izraele".

⁸⁸ R. 1966 měl vidění, v němž mu bylo sděleno, že exodus Černých Hebrejů začne o svátku Pesach r. 1967, což bylo datum, které se shodovalo s výpočty Jamese Yaacova Greera, jednoho ze zakladatelů The A-Beta Hebrew Israel Culture Center. 24. 4. 1967 se mnoho příznivců BHI shromáždilo poblíž ústředí A-Beta a čekalo na zázračné přenesení do Země zaslíbené; když k Boží intervenci nedošlo, skupina vedená Ben Ammi Carterem se od The A-Beta Hebrew Israel Culture Center zcela odloučila.

⁸⁹ Zjevení mu měla být zprostředkována andělem Gabrielem.

⁹⁰ Libérie byla od r. 1821 osidlována propuštěnými americkými otroky (záměr jistě bohubílý, při jehož realizaci však bílí vůdcové The Society for the Colonization of Free People of Colour poněkud pozapomněli na místní domorodé obyvatelstvo). Napětí mezi tzv. Liberoameričany a příslušníky původních liberijských etnik patří k příčinám opakujících se občanských válek, jejichž důsledky jsou devastující. Libérie nicméně zůstala pro mnohé afroameričany po dlouhá léta symbolem svobodné existence v africké domovině.

⁹¹ Celkový počet osob, které pod Carterovým vedením odletěly do Libérie nepřesáhl 350.

vat ekologickou farmu v oblasti zvané Gbye, později se přesunuli do Monrovie. Během roku 1969 se pak ta část Ben Ammiho věrných, která vytrvala (přes dosti otřesné životní podmínky, jimž byli v Libérii vystaveni a problémy, které působila americkým přistěhovalcům liberijská vláda), začala přesouvat do Erec Jisra'el. Samozřejmě nemohli být považováni za halachické Židy, nesplňovali ani kritéria pro udělení izraelského občanství na základě Zákona o návratu⁹². Izraelská vláda jim nicméně udělila turistická víza, jež byla později změněna v pracovní povolení (periodicky prodlužovaná); po mnoha peripetiích získali stoupenci Ben Ammiho kultu, nyní známí jako The African Hebrew Israelites of Jerusalem, roku 2004 trvalé povolení k pobytu ve Státě Izrael⁹³. Komunita dnes sídlí v Dimoně⁹⁴ a čítá více než 2000 členů. The African Hebrew Israelites of Jerusalem míjí biblické pojetí judasmu s velmi intenzivní reflexí návratu k africkému dědictví [jejich šat připomíná tradiční západoafrické róby; mnoho mužů praktikuje polygynii (Ben Ammi vykládá biblické pasáže týkající se mnohoženství ve smyslu micvy v souvislosti s přísným pojetím zákonů o rituální čistotě a nečistotě – Lv 12:2 – 5)⁹⁵]; dodržují šabat a všechny svátky zmíněné v Tanachu (Nový rok slaví na jaře; podzimní datum pro ně zůstává Dnem připomínky a Dnem troubení); praktikují obřizku. Modlitby jsou vedeny v hebrejštině [všichni recitují Šma Jisra'el; ostatní modlitby složil Ben Ammi nebo jiní význační členové komunity (jedná se o skladby protkané biblickými citáty)]. Bohoslužby jsou často doprovázeny zpěvem (v gospelovém nebo pseudo-africkém stylu). Všichni nosí pokrývku hlavy (muži většinou pletené kipy, ženy turbany). Dodržují veganskou dietu⁹⁶ (na základě Gn 1:29); věří v postupy alternativní medicíny; vyznávají holistický přístup k životu. Považují se za bojovníky Boží v bitvě proti zlu a nesvobodě; přičemž Ben Ammiho pokládají za mesiáše.

Během mnohaletého pobytu v Erec Jisra'el Ben Ammi změnil svůj názor na vztah Židů a Černých Hebrejů: V současnosti již nevnímá Židy jako zdegenerované etnikum, které si neprávem přivlastnilo Boží požehnání, ale mluví o společných kořenech Afričanů a Židů⁹⁷ (ve spirituálním i etnickém smyslu). Všichni African

⁹² Izraelský zákon přijatý Knesetem r. 1950 – automaticky zaručuje občanství Státu Izrael tomu, kdo o ně požádá a má židovské předky alespoň ze strany jednoho prarodiče.

⁹³ V letech 1991 – 2004 byli držiteli dočasného povolení k pobytu.

⁹⁴ Několik rodin přebývá v Aradu; Micpe Ramon a jinde.

⁹⁵ V době menstruace se totiž manželka musí dle Ben Ammiho zcela odloučit od svého manžela a pobývá ve společném příbytku žen vyhrazeném pro tyto účely. V tomto bodě připomíná praxe African Hebrew Israelites of Jerusalem zvyklosti Falašů v časech, kdy žili v Etiopii.

⁹⁶ African Hebrew Israelites vlastní celo-izraelský řetězec veganských restaurací.

⁹⁷ Přičemž dle Ben Ammiho ne všichni Afričané (případně afroameričané) a ne všichni Židé jsou věrnými Izraelity

Hebrew Israelites of Jerusalem mluví plynule hebrejsky a jsou loajální ke Státu Izrael (původně striktně odmítali vojenskou službu; dnes někteří z nich vstupují do armády jako dobrovolníci⁹⁸⁾⁹⁹. Ben Ammiho kult představuje jedinou početně významnou skupinu Černých Hebrejů a Izraelitů, jež se skutečně zabydlela v Izraeli; zároveň je toto uzavřené společenství příkladem pozitivní změny¹⁰⁰ jistých myšlenkových schémat v rámci hnutí BHI.^{101,102}.

(což značí, že ne všichni jsou hodni Božího vyvolení).

⁹⁸ Izraelská armáda jim vychází vstříc ve věci jejich stravovacích zvyklostí a požadavku nosit nekoženou obuv; také nejsou nasazováni do přímých bojových akcí.

⁹⁹ African Hebrew Israelites oficiálně vyznávají nenásilí a usmíření mezi příslušníky různých ras, národů a náboženských vyznání.

¹⁰⁰ Během čtyřiceti let došlo i ke zlepšení vztahů ze strany většinové izraelské společnosti. Paradoxně se izraelská společnost dívá na African Hebrew Israelites s porozuměním a jistou mírou sounáležitosti od r. 2002, kdy byl při útoku palestinských teroristů zabit syn jednoho ze zakládajících členů komuny Aharon BenYisrael Elis.

¹⁰¹ Na zcela opačné straně názorového spektra stojí kult *Nation of Yahweh* [jehož zakladatelem byl Hulon Mitchell Jr. (1935 — 2007)] a velmi aktivní pouliční kazatelé *Israelite School of Universal Practical Knowledge* (obě organizace působí výlučně v USA a jsou považovány za skupiny šířící antisemitismus, myšlenky otevřené hájící Black Supremacy a neshášenlivost).

¹⁰² Blíže LANDING, James, E. *Black Judaism: story of an American Movement*. Durham: Carolina Academic Press, 2002. ISBN 0-89089-820-0. p. 387 – 424.; MICHAELI, Ethan. *Another Exodus: The Hebrew Israelites from Chicago to Dimona*. In CHIREAU, Y., DEUTSCH, N. (ed.) *Black Zion African American Religious Encounters with Judaism*. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-511257-1. p. 73 – 87.

SUMMARY

AFRICAN AMERICANS AND THEIR RECEPTION OF JUDAISM AS RELIGIOUS AND CULTURAL PHENOMENON

MARKÉTA HOLUBOVÁ

The article is the first part of the series, which try to explore the ways in which African Americans received some impulses from Jewish religious and cultural traditions.

It deals with the relationship of African American spirituality and Judaism in general and with African American religious movements, which make claims to be successors of Jewish (or Hebrew, or Israelite) world-view; spiritual (and ethnic) heritage.

It focuses on the origins, history and present state of this phenomenon (part of the article was written thanks to contact with the members of some branches of these movements).

These movements operate on the Christian; Muslim and Jewish basis; all of them incorporate elements of Black Consciousness and Black Pride to their doctrines.

These movements create very specific type of religious, social and political reflection of African American identity, which draws parallels between black people and the Chosen People of God [putting emphasis on their common experience of the slavery and deliverance (spiritual and physical also)].

VARIABILITA VYJÁDŘENÍ HEBREJSKÝCH BÁSNÍKŮ APENINSKÉHO POLOOSTROVA

NA POZADÍ PŘEDCHOZÍ TVORBY BÁSNÍKŮ
PROVINCÍ PALESTINY

SYLVA ONDREJIČKOVÁ

1. ÚVOD

V dnešním bádání o vztahu středověkého rabínského hebrejského jazyka vůči dialektům biblické hebrejštiny si stále klademe otázku, jak se v tehdejších dobách pracovalo s textem po stránce lingvistické a hermeneutické. Jednu z možných odpovědí nalezneme v práci synagogálních literárních tvůrců. Synagogální tvůrci svoji hermeneutiku neprezentovali pouze v liturgických textech, ale i v poezii, která je bezprostředně spjata s lingvistickým porozuměním. Jejich lingvistické pojetí hebrejského jazyka v době počátků středověké hebrejské poezie nebylo samotnými tvůrci explicitně popsáno. První známá explicitní pojednání o hebrejském básnickém vyjádření se dochovala až v díle rava Sa'adji ben Josefa al-Fajjumi, ga'ona, který působil v babylonské Suře (r. 928 o. l.) i středověkého hebrejského básníka v jedné osobě (dále abreviace RaSaG). Argumentoval o lingvistické a hermeneutické praxi, podle níž palestinští hebrejšti básníci tvořili již od 3-5. století o. l. S jistotou se prosadil vliv RaSaGova lingvistického díla v evropském prostředí zejména v sefardské oblasti Iberského poloostrova již od 10. století, dále

v 11. století v díle rabiho Avrahama Ibn Ezry. Naopak nelze s jistotou doložit takový vliv v téže době na Apeninském poloostrově a tudíž ani hodnocení, zda středověcí hebrejští básníci v této oblasti vycházeli z RaSaGova teoretického díla.

Tento příspěvek oceňuje lingvistickou proměnlivost a dokládá souběžnou tendenci recepce biblické látky, literatury rabínů, midrašim i liturgických textů. Komparací vybraných jevů z palestinské a apeninské středověké hebrejské básnické tvorby příspěvek odkrývá jejich stěžejní vliv na tvorbu franko-německých regionů. Budou představeni jednotliví básníci a jejich tvorba včetně jejich periodizace a místa působení. Přístup klasických palestinských básníků i apeninských básníků prozrazuje tendenci recepce biblické látky, rabínské literatury midraše i liturgických textů a tím osvětluje určitou oblast pro rabínský jazyk, v dílčí míře i pro biblickou hermeneutiku.

Charakter středověkého básnického vyjádření vycházel již od anonymních počátků v pozdním starověku z prostředí styku intertextovosti biblické látky, literatury rabínů, midrašim i liturgického kontextu. Jmenované typy textů pojalý poselství v rozmanitých dialektech, které středověcí hebrejští básníci recipovali do mozaiky verše. S jejich prací souvisí řada otázek, na které tento článek hledá odpovědi.

Byla tato jejich recepce zcela věrná předloze, či směřovala k vlastnímu kritickému přístupu k vyjádření předlohy? Představovala pravidla poetiky nejzásadnější normu, která sevřela básnický verš do té míry, aby si vynutila přepjaté lingvistické inovace? Bylo básnické vyjádření zcela nezávislé či závislé na textech, na které činilo nářky? Lze básnické vyjádření shrnout kriticky pod vyjádření, které nerespektuje morfologická pravidla biblické hebrejštiny, kterými by se měl řídit text pro synagogální užití?

Hledejme klíč z hlediska středověkých hebrejských básníků především v samotném textu jejich básně, a nadto i v komentářové literatuře k jejich verši, jejíž rozsah nastínil již L. Zunz v souhrnu v 19. století. Prozkoumejme položené otázky, které dokládají, že básnické středověké hebrejské vyjádření vneslo do rozvoje středověkého hebrejského vyjádření inovace, které rozvíjely především rabínský hebrejský jazyk a také přispěly k úrovni vyjádření moderní hebrejské poezie.

2.1. Středověký hebrejský básník, jeho vzdělání a funkce na evropské půdě

Nejprve přistoupíme k sémantickému vymezení pojmů, které užíváme pro středověkou hebrejskou poetickou tvorbu a její tvůrce. Pokračujme nastíněním způsobu vzdělání středověkého hebrejského básníka, který určil jeho lingvistické preference.

Kvůli odlišení od starověké poezie Písma¹, která tvořila ctěnou a podstatnou součást synagogální liturgie, se vžil pro středověkou hebrejskou poezii název „*pijut*“ (hebr. *pijut*, pl. *pijutim*), analogicky pro postavu básníka označení *pajtan* - „básník, tvůrce“, konkrétně rozmanitějších kompozic (hebr. *pajtan*, plurál *pajtanim*),² či později „básník“ (hebr. *pajat*, tj. s totožným sémantickým vymezením).³ Předložené termíny představují hebraizovanou podobu⁴ z kořene původem z řeckých termínů: substantiva „tvůrce, původce, básník, vynálezce“ (tj. řecky *poiétés*),⁵ dále substantiva „zhotovení, tvoření, básnění, báseň“ (tj. řecky *poiésis*)⁶ či adjektiva „vytvořený“⁷ nebo „zhotovený, uměle vytvořený“⁸ (tj. řecky *poiéton*). Latinský původ zdůraznil naopak rabi Natan ben Jechi'el z Říma (um. 1100 o. l.) v díle *Sefer ha-aruch*,⁹ ve kterém uchoval tradovanou znalost rabínské literatury, jejích zdrojů

¹ Př. jednotlivé archaické básnické skladby Debořina píseň (hebr. *Šir Dvora*), Píseň moře (hebr. *Šir ha-jam*), tzv. žalozpěvy (hebr. *kinot*) v celku Písma (dále uvádím zkrácenou abreviaturu **TaNaCh**, tj. zkrácení součástí Písma – *Tora*, *Nevi'im* [Proroci], *u-Chtuvim* [Spisy]), knihy Žalmů (*Tehilim*), Pláč (hebr. *Ejcha*), Píseň písní (hebr. *Šir ha-širim*). *Bible Písmo svaté Starého a Nového zákona*. 2. české revidované vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1991. 1151 s.

² Levy, Jacob. *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. Fleischer, Heinrich Leberecht - Goldschmidt, Lazarus (eds.). 3. německé vyd. Svazek IV *Pe-Tav*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 756 s. ISBN neuvedeno. Srov. aramejská podoba „*pojetana*“ se vyskytovala v midraši *Šir ha-širim raba* 1:7 (edice Vilna). *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Version 14. Ramat Gan : Bar-Ilan Univerzita, 2006. ISBN 1-931711-27-5.

³ Ben rabi Azri'el, Avraham. *Sefer arugat ha-bosem Auctore R. Abraham b. r. Azriel (saec. XIII)*. Urbach, Efraim E. (ed.). 1. hebrejské vyd. Svazek I. Jerušalajim : Mekicej Nirdamim, 1939. 304 s. s. 13, 183. Znění *pajat* je dosvědčeno v pasáži „...*ha-pajat matchil be-pasuk...*“ („...básník začal veršem...“) k verši 24 z básně *jocer* „*Va-jaša or Jisra'el*“ Me'ira b. Jicchaka ŠaCe pro 8. den svátků *pesach* v díle aškenázkého komentátora středověké hebrejské poezie r. Avrahama b. r. Azri'ela ze 13. století.

⁴ K obvyklému jevu a způsobu hebraizace řeckých kořenů se blíže analyticky vyjádřil J. Jahalom. Jahalom, Josef. *Sfat ha-šir šel ha-pijut ha-erec jisra'eli ha-kadum*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at sfarim A"Š J"l Magnes - Ha-universita ha-ivrit, 1985. 218 s. ISBN 965-223-605-5. s. 44. – Viz paralelní jev v syrštině popsany u M. Routilu. Routil, Michal. Na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance. Syrská tradice v 2. -8. století. In *Úvod do byzantské filosofie*. Milko, Pavel (ed.) Praha: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-13-7. s. 91, 104. Představuje paralelní jev v syro-palestinském regionu v syrštině, tj. edeském aramejském dialektu, od 2. století o. l., který představuje výraz „postupné helenizace mezopotamských kultur“.

⁵ Prach, Václav. *Řecko-český slovník*. 2. české vyd. Praha : Scriptorum, 1993. 592 s. ISBN 80-85528-22-3. s. 423.

⁶ Tamtéž. Op. cit., s. 423.

⁷ Levy, J. Op. cit., s. 35.

⁸ Prach, V. Op. cit. s. 423.

⁹ Ben Jechi'el, Natan. *Sefer ha-aruch le-galot ha-or ha-cafon be-divrej chachamim ve-le-havin ha-milot ha-zarot ha-nimca'ot be-Talmud bavli vi-rušalmi u-midrašim ve-targumim*. Bar Imanu'el, zvaný Musafija, Benjamin (ed.). Tel-Aviv - Jafo : Bejt Refa'el, 1968. 596 s. s. 431. Natan ba'al Aruch odvodil termín z latinské podoby „*poeta*“ v pasáži „*pejruš be-lašon romi mešorer ve-pajtan*“ („výklad v římském jazyce je básník a *pajtan*“).

i textových verzí a původ cizích slov až do 11. století v římském okruhu učenců do formy unikátního slovníku.

Vznik tohoto druhu básnické tvorby byl motivován především požadavky na synagogální produkci,¹⁰ udržení „*znalosti midrašim*“ oné doby¹¹ tím, že budou vloženy v básnickém textu pro liturgické účely, i potřebou vyjádřit požehnání rozmanitými způsoby vznešeného vyjádření *chazana*¹² jako „posla“, jež by bylo sledováno náležitým před Svatým, budiž požehnán.¹³

První středověcí hebrejští synagogální básníci na evropské půdě působili v oblasti jižního okraje Apeninského poloostrova, tzv. apulijsko-kalábrijských regionech pod dominancí byzantského „Katepanátu Itálie“.¹⁴

První *pajtanim* apulijsko-kalábrijských regionů se od 9. století o. l. učili svému uměleckému řemeslu z palestinských zdrojů s „nekritickým přístupem“ úcty k textům svých učitelů.¹⁵ Ve třetím až pátém století o. l. spatřily postupně oblasti provincií palestiny enormní vzestup tvorby, z níž vystupuje první *pajtan* jménem Josi ben Josi ha-jatom (hebr. *jatom* „sirotek“),¹⁶ který poprvé zaznamenal své jméno formou tzv. „podpisu, zpečetění“ (hebrejsky *chatima*, též hebr. *siman* „znak“ či jmenného akrostichu).¹⁷ Jeho tvorba byla oceňována jako vzorová i babylonským

¹⁰ Ben Paltí'el, Achima'ac. *Megilat Achima'ac*. Spitzer, Menachem (ed.) 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at sifrej Taršiš, 1974. 176 s. s. 143.

¹¹ Elicur, Šulamit. Mi-pijut le-midraš. In *Sefer ha-juval le-rav Mordekaj Breuer*. Editor neuveden. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Magnes - Ha-universita ha-ivrit, 1992. s. 384.

¹² M. Jastrow překládá termín „*chazan*“ doslovně významem „dozorce“. Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Svazek I-II vydán v jednom svazku. 3. anglické vyd. Peabody : Hendrickson Publishers, 2005. 1736 s. ISBN 1-56563-860-3. s. 444.

¹³ Uvedeno podle pasáže o postavení *chazana* v průběhu slavení *hoša'na raba*: „*Ve-chazan ha-kneset omed ke-mal'ach elokim ve-sefer Tora bi-zro'o ve-ha-am makifin oto dugmat ha-mizbeach*“, „a *chazan* shromáždění stojí jako posel Boží, kniha Tory v jeho paži a lid jej obchází [po] vzoru oltáře“, *midraš Tehilim raba* 17:5, edice Buber, Vilno 1891). *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. – *Hoša'na raba* tvoří součást slavení svátku Stánků (tj. *sukot*).

¹⁴ O tomto mocenském celku se zmiňují Ch. J. Wickham a v českém prostředí termín používá R. Dostálová. Wickham, Chris John. *Early medieval Italy*. 1. anglické vyd. Totowa : Barnes & Noble Books, 1981. 238 s. ISBN 0-389-20217-7. s. 148n. Dostálová, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 2003. 407 s. ISBN 80-7021-409-0. s. 28-29.

¹⁵ Fleisher, Ezra. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Bejt hoca'a Keter Jerušalajim be-A"m, 1975. 527 s. ISBN neuvedeno. s. 426.

¹⁶ Brown, Francis. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Driver, S. R. - Briggs, Charles A. (eds.). Přel. Ed. Robinson. 2. anglické vyd. Peabody Massachusetts : Hedrickson Publishers, 1996. 1185 s. ISBN 1-56563-206-0. s. 450.

¹⁷ Obvykle verše či sloky ve svém počátečním písmenu postupně začínaly podle sledu písmen abecedy (hebr. *alefbejta*, odsud *alefbejtický* akrostich, **již v poezii TaNaChu**, př. Ž 119), po kterých v hebrejské středověké básni

ga'onem v „*Sidur rav Sa'adja ga'on*“ („Uspořádání rav Sa'adji ga'ona“, historicky druhém z publikovaných liturgických pořádků hebrejských modliteb).¹⁸ Klasické období palestinských pajtanim přineslo v šestém až sedmém století o. l.¹⁹ soustavnou tvorbu z pera Janaje a El'azara bi-rabi Kalira (či Kilira) i jejich následovníků Pinkase Ha-kohena, Jehudy a mnoha dalších.²⁰

Ačkoli byl text pijutu ve své domovině chápán především jako proměnlivý prvek v liturgickém rámci, poté když jeho opisy dospěly k apulijským obcím, v obcích „zacházeli přibližně stejně uctivým způsobem ... s klasickými pijutim“ jako s ostatními „svátečními modlitbami“, jak objevil E. Fleisher. Podobnou úctu prokazovali TaNaChu, oběma Talmudim i midrašické literatuře.²¹

Od poloviny desátého století o. l. lze zaznamenat na Apeninském poloostrově, zejména v oblasti Říma, dle reflexe Š. Elicur, také vliv post-klasického hebrejského básnictví babylonské provenience z hlediska lingvistického.²² Z této oblasti převažovalo zejména dílo RaSaGa, který tvořil podle vzorů přejatých z palestinské

bezprostředně následoval sled písmen na počátku veršů či slok, ze kterého bylo možno složit jméno autora básně (tj. *chatima*), a proto i určit autorství. Alefbejtický akrostich je znám již z poezie TaNaChu, př. Ž 119, a proto spojuje středověkou hebrejskou poezii se starověkým předchůdcem. *Bible Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Op. cit.

¹⁸ Davidson, Jisra'el – Asaf, Simcha – Jo'el, Jisachar (eds.). *Sidur rav Sa'adja ga'on : Kitāb džami al-Šālawāt wa al-Tasabīh*. 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Mekicej nirdamim – Re'uvén Mas Jerušalajim, 1963. 438 s. s. 225-226. Ve „Sbírce všech modliteb a chvalo zpěvů“ (arabský původní název *Kitāb džami al-Šālawāt wa al-Tasabīh*). RaSaG podle hebrejského překladu uvedl: „*Ve-al ha-prakim ha-ele nitchabru pizmonim še-ejni jachol li-mnot otam le-ribujim, mehem nachonim be-milim u-betochan u-memem nipsadim be-chol ... Aval mi-chol pizmonej ha-tki'ot še-ani makir, harejni bocher be-divrej Josi ben Josi, ve-ani ro'e li-ršom otam kan: 'Ahalela elokaj ašira uzo*“ („A k těmto oddílům byly složeny pizmonim [tj. básně s užitím refrénu], z nichž nemohu vypočítat mnohé, z nichž jsou správné ve slovech a obsahu a z nich jsou zcela bezcenné... Ale ze všech pizmonej ha-tki'ot, které znám, zde volím slova Josiho ben Josi, spatřuji [vhodným] je zde zaznamenat: 'Budu chválit mého Boha, zapěji o jeho síle'“). Typ básně *teki'ata* byl tvořen pro Roš ha-šana („Počátek roku“) pro téma troubení na šofar, které ohlašovalo příchod nového roku.

¹⁹ V době byzantské nadvlády nad regionem, jak uvádí M. Gil, bylo území rozděleno mezi dvě provincie s názvy „*Palaestina prima*“ (včetně Aelia, tj. Jeruzaléma) a „*Palaestina secunda*“, (včetně Galileje a Jordánského údolí). Po dobytí arabskými kmeny v letech 636-638 o. l., byly zmíněné oblasti pojmenovány „*Jund Filastin*“ a „*Jund al-Urdunn*“. In Gil, Moshe. *The Political History of Jerusalem during the early Muslim period*. In *The History of Jerusalem : The Early Muslim Period (638-1099)*. Prawer, Joshua – Ben Shammai, H. (eds.) 1. anglické vyd. Jerusalem - New York : Jad Jicchak Ben-Zvi - New York University Press, 1996. s. 9.

²⁰ Jména *pajtanim* uvedena dle jejich shrnutí E. Fleisherem. In Fleisher, E. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. Op. cit. s. 117 - 119.

²¹ Citováno dle výroku E. Fleishera In Fleisher, E. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. Op. cit. s. 426.

²² Elicur, Šulamit. *Le-gilgulej ha-chidatijot ba-pijut ha-mizrachi me-re'šito ad-ha-me'a ha-jud-bejt. Pe'amim*, 1994, roč. 59, s. 26. Diskutabilní je z této perspektivy pohled J. Petuchowského, který zdůrazňoval přímou závislost římského básnictví na apulijsko-kalábrijském. - Srov. Petuchowski, Jacob J. *Theology and poetry : Studies in medieval Pijyut*. 1. anglické vyd. London : Routledge and Kegan Paul, 1978. 153 s. ISBN 0-7100-8334-3. s. 18.

oblasti, v nichž byl vyškolen. Jeho důraz spočíval na „neo-klasicistickém přístupu“, který se profiloval zhuštěným básnickým vyjádřením, řadou aluzivních narážek, jelikož usiluje o „napodobení klasického básnictví“.²³

Charakter básní, které vyučily v básnickém umění tuto dychtivou generaci, je možno označit jako nahodilou sbírku básní prvotřídní kategorie i básní, které v palestinských synagogách vyšly z užívání kvůli nižší kvalitě nebo kvůli většímu množství jiných nových děl či adaptaci starších děl. V době devátého století o. l. posud neexistovalo žádné soustavné pojednání o básnickém umění. Apulijsko-kalábrijsťi pajtanim se ve svém přístupu k jediné „cvičebnici“, tedy klasickému básnickému materiálu z palestinských provincií, omezili na **metodu „napodobování“**. Recipovaný materiál dospěl do jejich rukou prostřednictvím posílů z uvedené lokace, nebo „putujících chazanim či poutníků“, kteří se vrátili z poutě do Ilija.²⁴ E. Fleisher připouští možnost, že na evropskou půdu dospěla i „díla typu výjimek z obecně přijímaného, učednická dílka...kterým se poštěstilo, že byla náhodou nalezena v zavazadle putujícího.“²⁵

Recepte nemnohého materiálu, který získali apulijsko-kalábrijsťi zájemci o hebrejskou básnickou tvorbu, závisela na jejich schopnosti pochopit dostupnou předlohu. Dle Ezry Fleishera mohly mít samotné opisy hebrejských středověkých básní zčásti „fragmentární charakter“, pravděpodobně byly ovlivněny „opisovačskými chybami“. K oběma hypotézám se můžeme přiklonit. Navzdory tomu nebo snad právě proto dospěli pečliví apulijsko-kalábrijsťi studenti středověkého hebrejského básnictví záhy k inovacím částí kompozic (typu *jocer*²⁶ či *kerova*,²⁷

²³ Elicur, Š. Le-gilgulej ha-chidatijot ba-pijut ha-mizrachi me-re'šito ad ha-me'a ha-jud-bejt. Op. cit., s. 23.

²⁴ Tj. dobové označení Jeruzaléma, které vzniklo z označení *Aelia Capitolina*, předchůdce jeruzalémského pojmenování *Al-Quds*. Gil, M. Op. cit., s. 10.

²⁵ Fleisher, Ezra. Bechinot be-šira pajtanej Italija ha-ri'šonim. *Ha-sifrut*, April 1981, roč. 30 - 31, s. 133.

²⁶ Kompozice *jocer* (doslovně „Tvořít“, tj. světlo) rozvíjí v liturgickém rámci recitaci „Šma Jisra'el“ („Slyš Jisra'eli“). První pozůstatek žánru *jocer* se zachoval již z díla per-klasického básníka Josi ben Josi „*Or olam ocar chajim*“ („Světlo na světě, [skrýl doň] poklad života“). Mirski, Aharon (ed.). *Pijutej Josi ben Josi*. 3. hebrejské vyd. Jerušalajim : Mosad Bi'alik, 1991. 326 s. ISBN neuvedeno. s. 217. K termínu blíže M. Jastrow. In Jastrow, M. Op. cit. 571.

²⁷ Termín *kerova* lze odvodit z kořene *vk-r-v* („přiblížit se“) i ze slovesa „obětoval“ (v konjugaci *Hif'il* „še-hikriv korban“, „jenž obětoval oběť“, midraš *Mechilta de-rabi Jišma'el, Jetro 2*, edice Horovitz – Rabin, Jerušalajim 1970). *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. Jastrow, M. Op. cit. s. 1410. V liturgickém rámci tato kompozice rozvinula do širše recitaci požehnání Amidy (hebr. *Amida*, „povstání“). Blíže k součástem kompozice viz Bekkum, Wouter Jacques van (ed.). *The Qedushta'ot of Yehuda according to Genizah Manuscripts*. 1. anglické vyd. Groningen : Rijksuniversiteit Groningen 1988. 642 s. ISBN 90-9002066-7. s. 35 - 43.

tj. rozmanitých liturgických básnických textů) od mistrů klasického básnického palestinského období.²⁸

Pokud bychom měli shrnout postavení pajtana na evropské půdě v synagogálním rámci, nemůžeme tak učinit, aniž bychom vymezili postavení středověkého hebrejského básníka v kontextu jeho postavení v palestinských provinciích nebo v babylonských synagogách. V palestinských provinciích, domovně středověké hebrejské poezie, bylo postavení pajtanem ctěné, neboť musel být obeznámen hluboce s biblickou, rabínskou a midrašickou literaturou i vybaven didaktickými dovednostmi: *“Mahu mi-kol avkat rochel kri ve-tanaj ve-karov pojeton ve-daršan,”* [„kdo je ze všech veliký učenec (dosl. „voňavý prach“), ten který byl biblický učitel i mišnický učitel, přednášející, básník a vykladač“, *Midraš Pesikta de-rav Kahana* 27].²⁹ Bohatě tvořil i aranžoval své stávající básnické texty podle požadavků obce, jak dokládají opakovaná aranžmá jednotlivých kompozic pro jednotlivý i sborový přednes. Dle Theodosiova zákoníku a jeho zdrojů náleželi ve 4. stol. o. l. k vrstvě pod jurisdikcí „osvíceného patriarchy“ (dosl. latinsky „...illustrium patriarcharum...“), které byla udělena stejná privilegia jako „kněžím“.³⁰

Z babylonských synagog i akademií se dozvídáme o větší variabilitě postojů k postavení pajtana. Uvedení *pijutu* do liturgického rámce bylo vnímáno ravem Jehuda'jem ga'onem jako symptom zkázy *„Ve-chen amar mar Jehuda'j Z“L še-gazru šemad al-bnej Erec jisra'el“* („A tak pravil mar Jehuda'j [jehož památka budiž požehnána], že vynesli výnos o zničení nad syny Erec jisra'el“),³¹ jak se dozvídáme v pozůstatcích díla o rozdílech mezi babylonskou a palestinskou praxí. Ačkoliv

²⁸ Fleisher, Ezra. *Ha-jocerot be-hithavutam ve-hitpatchutam*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at sfarim A“š J“L Magnes - ha-Universita ha-ivrit, 1984. 795 s. ISBN neuvedeno. s. 642n.

²⁹ Citováno dle edice Mandelbaum, New York 1962. *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.

³⁰ „...qui in eius religionis sacramento versantur, nutu nostri numinis perseverent ea, quae venerandae Christianae legis primis clericis sanctimonia deferuntur.“ („...kteří jsou zaměstnáni v ritu náboženství, setrvávají v zachování stejných privilegií, které jsou uděleny předním kněžím ctihodného křesťanského zákona“) Citováno dle textu Zákona jménem Arcadia a Honoría z 1. června 397 o. l. uvedeného u A. Lindera. Linder doložil také zdroj z *Codexu Theodosianus* 16:8:4 z roku 438 o. l., který přisuzuje „ostatním, kteří horlivě slouží“ v synagogách analogické „osvobození“ jako „kněžím“. In Linder, Amnon. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. 1. anglické vyd. Detroit - Michigan – Jerusalem : Wayne State University Press - The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987. 436 s. ISBN 0814318096. s. 135, 202n.

³¹ Slova jménem rava Jehuda'je ga'ona, představeného ješivy v Suře od roku 757 o. l., tradovaná ravem Ben Babojem v díle *Pirkaj Ben Baboj* (Kapitoly Ben Baboje). Citováno dle Ginzberg, Louis (ed.) *Ginzej Schechter*. Svazek II. 1. hebrejské vyd. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1929. xv, 640 s. s. 551.

v babylonských synagogách působili také mnozí pajtanim,³² a dokonce dvojice ge'onim – RaSaG v Suře i rav Hajaj bar Šešna ga'on v Pumbeditě (r. 998 o. l.) - skládala *pijutim*, a přesto druhý ze jmenovaných ve svém úřadu zamlčoval svoje autorství v básních a užíval pseudonymní chatimu Avraham ben Jicchak, neboť pro postavení učeného ga'ona bylo nepatřičné se snížit v Babylonském prostředí na úroveň synagogálního předčítatele a zpěváka (hebr. *chazan*, pl. *chazanim*).³³

Na evropské půdě, zejména v římském prostředí, nacházíme v kruhu učenců spojení učenosti s básnickou tvorbou bez obavy z nižšího statutu. Přinesme jako příklady změn postavení středověkého hebrejského básníka z prostředí Apeninského poloostrova nejprve ceněné postavení podle podání v „*Megilat Achima'ac*“ („Svítek Achima'ace“, dokončený roku 1054 o. l.),³⁴ dále postavení podle pasáže z rituální kompilace charakteru kompendia „*Šibolej ha-leket*“ („Posbírané klasy“, z pol. 13. století o. l.)³⁵ a nakonec také v chatimě učence z Bari, ale i básníka

³² Mezi *pajtanim* babylonského působiště náleželi dle E. Fleishera r. Šelomo Sulajman al-Sandžari (2. pol. 9. století), Nissi ben Berechja al-Nahrawani (poč. 10. století z perského Nahrawanu), zakladatel dynastie chazanim-pajtanim Josef al-Baradani chazan ha-gadol (ze čtvrti Baradan z Baghdadu, um. 1006 o. l.), syn Chajim al-Baradani, Nachum ha-chazan. Fleisher, E. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. Op. cit. s. 283.

³³ Jak uvedla Š. Elicur při nedávné revizi básnického obsahu Ms. Geneva 81 v případě básně „*Ori ve-jiš'i ki tehe koni*“ („Světlem i spásou mou budiž můj tvůrče“). In Elicur, Šulamit. Kit'ej tfila šira ve-fijut. In Rozenal, David (ed.) *Osef ha-gniza ha-kahirit be-Ženeva : Katalog u-mechkarim*. 1. hebrejské vydání. Jerušalajim : Hoca'at Sfarim A'Š J' L Magnes – Ha-Universita ha-ivrit, 2010. s. 84; viz tatóž identifikace k odlišné básni z tvorby rav Chajaje b. Šerira ga'on v dodatku In Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry : Ocar ha-šira ve-ha-pijut mi-zman chatimat Kitvej ha-kodeš ad-rešit tkufat ha-haskala*. 2. hebrejské vydání. Svazek IV. s.l. : Ktav Publishing House, 1970. 608 s. ISBN 87068-003-X. s. 520 č. 111.

³⁴ Ben Palti'el, Achima'ac. Op. cit., s. 143. V rodinné kronice, svitku Achima'ace b. Palti'ela z Oria dokládá výzvu v *Ilja*:

„*u-fjsuhu ha-chaverim ve-roš ha-ješiva/ la'amod livnej ha-teva/ ve-la'amod ha-tfila be-chiba/ hitchil bi-slichot ve-tachanunim/ [ad] higi'a ba-chinunim*“ („členové a představený ješivy jej vybízeli/ by před schránu se postavil/ pronesl modlitbu s láskyplností/ začal *slichot* a s prosbami o milosrdenství/ až dospěl k prosbě o smilování“). V pasáži se odráží ocenění elegické poezii, kterému se jí dostalo mezi palestinskými učenci. I kdybychom zpochybnili historicitu takového setkání, ukazuje čestné postavení liturgického básníka v očích pisatele svitku. – Srov. Grossman, Avraham. *The Yeshiva of Eretz Israel, its Literary Output and Relationship with the Diaspora. In The History of Jerusalem : The Early Muslim Period (638-1099)*. Praver, Joshua – Ben Shammai, H. (eds.) 1. anglické vyd. Jerusalem - New York : Jad Jicchak Ben-Zvi - New York University Press, 1996. s. 225n.

³⁵ Avraham Ha-rofe, Cidkija be-rabi. *Sefer šibolej ha-leket ha-šalem*. Buber, Šelomo (ed.) 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Alef machon le-hoca'at sfarim, 1970. 408 s. s. 25. Zmínka o responzu Geršoma me'or ha-gola se týká vložení *kerovot* na stanovená umístění ve vztahu k benedikcím (tj. *brachot*) Amidy. Jsou uvedeni po boku pajtanim Janaje a El'azara bi-rabi Kalir: „*Ve-gam rabejnu Kalonymos zichrono carich li-vracha še-chacham gadol haja ve-pajat kerovot le-chol ha-regalim ve-hizkir bam agada ve-injanim harbe. Ve-rabi Mešulam bno jada'nu še-chacham gadol haja ve-pajat kerova le-com kipur*...“, „A také rabejnu Kalonymos, jehož památka má být požehnána, který byl veliký moudrý a komponoval *kerovot* a pro veškerou tu i onu pouť a připomenul v nich agadu a mnohé výběry (tj. z TaNaChu). A o r. Mešulamovi, jeho synovi, jsme se dozvěděli, že byl veliký moudrý a komponoval kerovu pro Půst smíření (*Com kipur*)...“, *Šibolej ha-leket, Injan tfila* 28). – Viz Müller, Jo'el ben Moše Leib ha-Kohen (ed.). *Tšuvot chachmej Corfat ve-Lutir*. 1. hebrejské vyd. Wien : s.n., 1881. xl, 157 s. s. xxxv.

Avrahama bi-ribi Jicchak aluf mi-mdinat Bari (tj. titulatura aluf „představený“³⁶ příslušela učencům akademií Sury a Pumbedity v klasické době babylonské ješivy až do polovice 11. století, v tomto případě je spojen se specifikací „představený z města Bari“; výraz *bi-ribi* označoval dle Z. Frankela „člena ješivy“³⁷ z palestinského prostředí, nicméně byl tradičním označením klasického palestinského básníka po vzoru El'azara bi-rabi Kalira).³⁸ Z aškenázského prostředí je příkladem spojení osobnosti učenice a hebrejského básníka v jediné osobě citace spojení v díle „*Or zaru'a*“ („Zaseté světlo“) z pera Jicchaka b. Moše z Vídně (um. 1250):³⁹ („...*de-hava tanaj kerovan u-fojtan*“ („...neboť byl mišnický učitel, přednášející a básník...“).⁴⁰

2.2. Požadavky na básnické vyjádření pajtana-chazana

Verš v ústech pajtana, který obvykle zastupoval obec jako její posel, měl být především nástrojem ke komunikaci agadického podání. Text verše svíraly z jedné strany požadavky uspořádání podle alefabetického akrostichu, který postupně následovala *chatima* autora. Poprvé vznášel akrostich alefbetický i *chatima*, do které postupně alefbetický akrostich přecházel, požadavky na odvozování novotvarů, které zastupovaly opakovaně písmena, která ve slovní zásobě nebyla široce zastoupena, př. písmena *tet*, *vav*, *cade* atd.⁴¹ Podruhé se prosazovaly z konce verše

³⁶ Jastrow, M. Op. cit. s. 68.

³⁷ Dle uvedeného autora vzniklo spojení zkrácením z „*benej ha-ješiva*“ („členové ješivy“). Doložil výskyt již v *Talmudu Jerušalmi* tr. *Mo'ed katan* kap. 3 fol. 82c, avšak zdůraznil i možnost užití této titulatury jako „čestného označení“. Frankel, Zecharia. *Mavo ha-ješušalmi*. 1. hebrejské vyd. Breslovia : Schletter, 1870. 158 s. s. 70, 96. *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.

³⁸ Domnívám se na základě komparace básnickových veršů a znění jejich hypotextové předlohy v kritické edici A. Sperbera, že zvolené citace z targumu Onkelos z variantního čtení babylonské rodiny manuskriptů a ostatní citace z Talmudu Bavlí i tato samotná preference dokládají babylonský vliv na učenecský základ tohoto učenec-básníka. Viz Sperber, Alexander. *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts : The Pentateuch according to Targum Onkelos*. 1. hebrejsko-anglické vyd. Svazek I. Leiden : E. J. Brill, 1959. s. 1-3, 19, 117, 303.

³⁹ Heslo „Isaac ben Moses of Vienna“. Autor Shlomoh Zalman Havlin. In Wigoder, Geoffrey - Seckbach, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica [CD-ROM]*. Edition Version 1.0. Jerusalem : Keter Publishing House - Judaica Multimedia, 1997.

⁴⁰ Citováno dle *Sefer or zaru'a, hilchot kri'at šma* 19, edice Žitomir, 1862. In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.

⁴¹ V pasáži komentátora Josefa Kary (konec 11. – 12. století) k verši El'azara bi-rabi Kalira „*cigatam pnej kis ajum*“ („Stáli před trůnem Hrozného“): „*ke-še-hucrach le-cade ... ve-nikal zot be-ajnav le-hasev kol tejva še-carich le-chol ot me-alfa bejta še-omed ba*“ („Jelikož potřeboval *cade* ... a je snadné v jeho očích změnit každé slovo, které potřebuje na písmeno z alfa bejty, na kterém závisí.“; rozumí se alefbetický akrostich) Citováno z Ms. Oxford 1206 dle textu uvedeného u E. Hollender. Hollender, Elisabeth. *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*. 1. anglické vyd. Berlin - New York : Walter de Gruyter, 2008. 271 s. ISBN 978-3-11-019664-1. s. 89. Dále viz Grossman,

rostoucí nároky sdruženého rýmu, podle něhož pajtanim museli nejprve preferovat výhody gramatických sufixů, ale postupně také přechylovat substantiva, akcentovat infinitivní formy a vršit „slovesná substantiva“ (hebr. *šemet pe'ula*) se shodným zakončením.⁴² V rámci třetího požadavku počítal pajtanim od pre-klasického období počet slov ve verši, aby dosáhl symetrie mezi verši totožným počtem slov v tzv. *miškal ha-tevot* („metrika slov“).⁴³ Čtvrtý požadavek vedl pajtanim k povinnosti vnést, pokud jen možno, zvukomalebnot do svého verše. Pro ilustraci „oživení veršů zvukomalebnotou“ (též *paronomasie*)⁴⁴ uveďme verš z první části (tzv. „štit“ hebr. *magen*) kompozice kerovy (typ *keduša*)⁴⁵ „*Azkir sela*“ („Připomenu *sela*“)⁴⁶ klasického pajtana El'azara bi-rabi Kalir: „*gachon gach mi-bejn achasim*“ („Vráz se plaz připlazil z *jeduplných* hadů“).

Verš spojil dvoučlennou aluzi (tj. narážku) „*gachon gach*“ („vráz se plaz připlazil“)⁴⁷ s mnohočetným sémantickým obsahem.⁴⁸ Substantivum „*gachon*“ („břicho“) u plazů⁴⁹ představuje přídomek (tj. epitheton, hebr. *kinuj*)⁵⁰ Hamana,

Araham. *Chachamej Corfat ha-ri'šonim* : *Korotejhem, darkam be-hanhagat ha-cibur, jeciratam ha-ruchanit*. 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Magnes - Ha-universita ha-ivrit, 1995. 635 s. ISBN 965-223-898-8. s. 224, 331 - 334.

⁴² Fleisher, Ezra (ed.). *Pijutej šelomo ha-Bavli*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Akademia ha-le'umit ha-jisra'elit le-mada'im, 1973. 403 s. s. 96 - 99.

⁴³ Mirski, Aharon. *Machcavtan šel curot ha-pijut* : *cmichatan ve-hitpatchutan šel curot ha-šira ha-erec jisra'elit ha-kduma*. 2. hebrejské vyd. Jerušalajim - Tel Aviv: Hoca'at Šoken, 1969. 129 s. ISBN neuvedeno. s. 15, 26.

⁴⁴ Šedinová, Jiřina. *Hebrejská lyrickoepická poezie v Českých zemích v polovině 17. st.* 1. české vyd. Praha : vlastním nákladem, 1989. 203 s. s. 94.

⁴⁵ Termín *keduša* označuje typ rozsáhlé kompozice, která rozvíjí a „zkrášluje sedm benedikcí (hebr. *brachot*) Amidy, v nichž je *keduša*“ (tj. prostřední z benedikcí). Byla určena pro „ranní službu o šabatech a svátcích“. In Fleisher, E. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. Op. cit. s. 138; Viz Nosek, Bedřich – Damohorská, Pavla. *Úvod do synagogální liturgie*. 1. české vyd. Praha : Nakladatelství Karolinum, 2008. 160 s. ISBN 978-80-246-0986-7. s. 77.

⁴⁶ Tato *keduša* byla užívána v liturgii pro *parašat zachor*. Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry* : *Ocar ha-šira ve-ha-pijut mi-zman chatimat Kitvej ha-kodeš ad-reši't tkufat ha-haskala*. 1. hebrejské vyd. Svazek I. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1924. 418 s. s. 106, č. 2249alef.

⁴⁷ Básnické vyjádření upřednostnilo z *Vg-j-ch* formu konjugace *Kal „gach“* („náhle vyrazil“, př. Jb 38:8) jako ekvivalentu k témuž kořenu konjugace *Hif'il „hegiach“*, („náhle vyrazil“, př. Sd 20:33). Brown, F. Op. cit. s. 161; Ben-Jehuda, Eli'ezer. *Milon ha-lašon ha-ivrit ha-ješana ve-ha-chadaša*. 1. hebrejské vyd. Svazek II (ב - נ). Jerušalajim : Ben-Jehuda hoca'a la-or, rok vydání neuveden. s. 581-1160 s. s. 756; Bushell, S. - Tan, Michael D (eds.). *BibleWorks for Windows*. Version 4.0. Big Fork : Bible Works, 1999.

⁴⁸ Elicur, Š. *Le-gilgulej ha-chidatijot ba-pijut ha-mizrachi me-re'šito ad-ha-me'a ha-jud-bejt*. Op. cit., s. 17.

⁴⁹ Brown, F. Op. cit., s. 161. Bushell, S. - Tan, Michael D (eds.). Op. cit.

⁵⁰ Jastrow, M. Op. cit. s. 633.

úhlavního nepřítele lidu Jisra'ele.⁵¹ Přídomek navozuje představu nepřátelského hada⁵² i podlézavého Hamana, který se náhle objevil. Nadto je v jiné rovině spojen s tokem Gichonu ze zahrady Eden.⁵³ Kalir navrhl svazek idejí z *midrašim*, ke kterému připojil svůj vlastní příspěvek ke stávajícím aluzím formou slovesného tvaru. Z hlediska hermeneutických pravidel se domnívám, že lze klasifikovat seskupení aluzí jako vyjádření podle zásad hermeneutického pravidla *remez* („narážka, náznak“)⁵⁴ v literárním uplatnění sevřeného básnického verše.⁵⁵

2.3. Představitelé *pajtanim* z regionálního hlediska na Apeninském poloostrově

Identitu prvních *pajtanim* Apeninského poloostrova v apulijsko-kalábrijském regionu a jejich rodinné i lokální vazby postupně stanovovali ve svém díle badatelé již od 19. století, nicméně v ostřejších konturách se zpřesnilo až v diskusích učenců 20. století. Z temporální perspektivy vzbouzí naději na nejranější dataci již působení Chaduty bi-rabi Avraham (eventuelně Chedvety bi-rabi Avraham) do 1. třetiny 9. století o.l.⁵⁶ Tento, jak se domnívám, lokální kruh příležitostných

⁵¹ *Kinuj* vznikl metonymií původem z „*al-gchoncha telech*“ „...polezeš po břiše...“, Gn 3:14 *Bible Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Op. cit.). Bushell, S. - Tan, M. D. (eds.). Op. cit.

⁵² Lze přinést jiný pozdní příklad ze Seder ha-avoda le-jom ha-kipurim Mešlama bar Kalonymos z básně „עולמים ונחש בגרון לכת בליפונא“ (Ašocheach nifle'otejcha cur olamim) pro musafovou liturgii ve verši „nachaš be-gachon lechet bli muga, „had po břiše se plazí bez oddechu“) o hadu v zahradě Edenu. In Schirmann, Jefim (ed.). *Mivchar ha-šira ha-ivrit be-Italí'a*. 1. hebrejské vyd. Berlin : Schocken Verlag, 1934. 597 s. s. 34.

⁵³ Š. Elicur ukázala zdroj k tomuto svazku idejí v *midrašim*, v němž zazní klíčový verš o řece Gichon ve spojení s charakteristikou hada, dále Hamana až k citaci z knihy Ester: [‘*Ve-šem ha-nahar hu 'ha-sovev et kol erac Kuš' al šem 'ha-molech ha-šeni Gichon' zo mi-dej še-haja Haman šaf ejnajim ke-nachaš al šem 'al gchoncha telech ve-afar tochal kol jmej chajejcha ... me-hodu ve-ad Kuš'*, „A jméno druhé řeky je **Gichon'** (Gn 2:13) to je z toho, že Haman potluče si oči jako had podle označení 'polezeš po břiše a prach budeš žrát po všechny dny svého života' (Gn 3:14), jenž 'obtéká celou zemi Kúš' (Gn 2:13) podle jména 'který vládne od Indie až ke Kuš' (Est 1:1 EP)...“, *midraš Be-rešit raba* 16:13, edice Theodor-Albeck, Berlin, 1903, 1912, 1929]. In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.; Bushell, S. - Tan, M. D. (eds.) Op. cit. - Haman je podle *midraše* tak propojen s tokem Gichon i s hadem: ostatně i vody z pramene Gichonu se líně vlní a vinou jako had při průtoku východně od Jeruzaléma.

⁵⁴ Levy, J. Op. cit. s. 453.

⁵⁵ Hermeneutický princip *remez* tj. dvacáté osmé z principů pro interpretaci agadické literatury podle sumáře přičteného r. Eli'ezerovi ben r. Jose ha-Gelili (tana čtvrté generace, žák rabiho Akivy, konec 2. století o. l.). Z *midraše Mišnat rabi Eli'ezer* 2:28 citováno dle *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. Edice Enelow, Jerušalajim 1974.

⁵⁶ Fleisher, E. *Ha-jocerot be-hithavutam ve-hitpatchutam*. Op. cit. s. 607. FLEISHER, Ezra. Bechinot be-šira *pajtanej* Itálie ha-ri'šonim. Op. cit. s. 132. Náležel podle výsledků bádání E. Fleishera vzděláním k post-klasické skupině palestinských *pajtanim* a rodinným původem k východním tvůrcům. Konkrétnější obrysy Chadutova působení na Apeninském poloostrově nelze na základě známých zdrojů upřesnit. – Viz dále Schirmann, Chajim.

středověkých hebrejských básníků, kteří preferovali elegickou tvorbu, zahrnoval pravděpodobně již v témže století rodinu Amitaje I. z Oria,⁵⁷ jeho syna Šefatju bar Amitaje⁵⁸ a básník Šemu'el⁵⁹. Z téhož regionu doplnil jejich řady Silano z Venosy.⁶⁰ Tvorbu jednotlivých básní z pera rodinných předchůdců výrazně rozšířil v 10. století vnuk Amitaj II. bar Šefatja z Oria.⁶¹ Úplný obraz hebrejské básnické tvorby v „z prvních pajtaním v jižní Itálii“ (tj. apulijsko-kalábrijském regionu) podle hodnocení J. Davida doplňovalo od 19. století na hypotetické rovině převážně elegické dílo Zvadji,⁶² avšak od 80. let postupně badatelé E. Fleisher a J. Fraenkel revidovali tento názor z hledisek preference „stylu biblické hebrejštiny“.⁶³ Vyloučení básníka Zvadji z apulijského kruhu hebrejských středověkých básníků podle mého názoru podporuje i nepřítomnost jeho jména v Megilat Achima'ac.⁶⁴

Pajtaním původem z východních byzantských oblastí založili v 10. století o. l. tradici římské tvorby. Vzešli z příslušníků východního post-klasického pajtanutu,

Širim chadašim min ha-geniza. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Ha-akademia ha-le'umit ha-jisra'elit le-mada'im, 1965. xxii, 538 s. s. 15 - 22.

⁵⁷ Pro přehlednost zavádím u členů rodin s totožným jménem římské číslice, aby označovaly posloupnost.

⁵⁸ Fleisher, E. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. Op. cit., s. 429, 475.

⁵⁹ Malachi, Zvi. A Hebrew poem from Italy on the slave trade. *Israel Oriental Studies*, 1972, roč. 2, s. 288 - 289. – Srov. zmínka o existenci Šemu'ela z Bari. In Avraham Ha-rofe, Cidkija be-rabi. Op. cit., s. 9.

⁶⁰ Fleisher, E. *Ha-jocerot be-hithavutam ve-hitpatchutam*. Op. cit., s. 619, pozn. 8.

⁶¹ David, Jona (ed.). *Širej Amitaj*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at Achšav, 1975. 144 s. s. 130-131. - K téže generaci náleželi i stylem blízký *pajtan* Jicchak chazan bi-rabi Josef, jehož kerovu objevil M. Zulay. Zulay, Menachem. In Kerova be-šabach ha-cdaka. *Sinaj*, Kislej-ljar 1945, roč. 8, č. 17, s. 39-48; Dále řadíme k tomuto kruhu pajtana Papoleona podle podání kroniky *Megilat Achima'ac*, básníka Chanana'ela, brata rabiho Šefatji i Chasadju ben Chanan'ela. Z díla posledních jmenovaných autorů se nedochovaly ani fragmenty. In Ben Palti'el, Achima'ac. Op. cit., s. 22-23, 30.; Příležitostným poetickým autorem se ve svém díle stal lékař a učenec Šabtaj Donnolo bar Avraham. In Castelli, David (ed.). *Sefer chachmoni le-rav Šavtaj Donnolo*. 1. hebrejsko-italské vyd. Firenze: Tipografia dei Successori le Monnier, 1881. Hebrejská část viii, 87 s. Italská část 72 s. s. 1 - 3.

⁶² David, Jona (ed.). *Širej Zvadja*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim: Hoca'at Achšav, 1971/2. 66 s. s. 9n.

⁶³ Fleisher, Ezra. *Tfila u-minhagej tfila eret-jisra'elijim be-tekufat ha-geniza*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim: Hoca'at sfarim ""Š J' L Magnes – Ha-universita ha-ivrit, 1988. 367 s. ISBN 965-223-691-8. s. 40 - 41; Frankel, Jona (ed.). *Machzor pesach le-fi-minhagej bnej aškenaz le-chol anfejhem kolel minhag aškenaz, ha-ma'aravi, minhag Polin u-minhag Corfat le-še-avar*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim - New York : H. Koren be-A" M - Leo Baeck Institute, 1993. 328 s. s. xviii. Původ i místo tvorby Zvadji přesunuli E. Fleisher i J. Fraenkel spíše do syrské oblasti jedenáctého století o. l. především na základě bádání ve struktuře jeho šiv'aty pro *musaf šabat* „Ze ata elokaj tehilatenu“ („Ty jsi Bohem našich chvalozpěvů“). Pouze tato jeho šiv'ata se dochovala v prvním manuskriptu modlitebního ritu Apeninského poloostrova, jehož části poprvé uveřejnil A. I. Schechter - ms. Turin 29, *Seder chibur brachot*, fol. 123-124. In Schechter, Avraham I. *Studies in Jewish Liturgy*. 1. anglické vyd. Philadelphia: Dropsie College, 1930. 139 s. s. 99.

⁶⁴ Ben Palti'el, Achima'ac. Op. cit., 9nn.

k němuž náleželi podstatnou částí svého curricula i učeneckého zázemí: *pajtan* Judan ha-Kohen bi-rabi Mastija z oblasti „pod byzantskou nadvládou“, který složil sérii kerovy k rozvinutí osmnácti benedikcí (hebr. *brachot*) Amidy pro půst 17. tamuzu podle kalirského vzoru,⁶⁵ *pajtan* David bar Huna z byzantské oblasti pod babylonským vlivem, pisatel série joceru pro oslavu „překročení“ (hebr. *pesach*) lidu Jisra'ele v Egyptě a jeho vyjití, v jejímž zpracování se koncentroval na námět Svatého, budíž veleben jako „milého lidu Jisra'ele“.⁶⁶ Podle nálezu a jeho evaluace Ch. Schirmannem k nim lze připojit také básníka Kalona, snad se správným „přízviskem římský“, kterému lze přiřknout na základě Schirmannova nálezu sice pouze příležitostnou tvorbu, nicméně představuje „nejstaršího předka“ učeného klanu původem z byzantské oblasti či specifičtěji z apulijsko-kalábrijské oblasti⁶⁷ v mocenském celku byzantského „Katepanátu Itálie“.⁶⁸ Do téže skupiny náleží i zakladatel a vzdělavatel kruhu *pajtanim* v Římě, Šelomo ben Jehuda ha-bavli, tvůrce monumentální *avody*,⁶⁹ v níž vzkřísil pre-klasický žánr,⁷⁰ skladatel série *jocerot*⁷¹ i početných *selichot*.⁷² Z nastíněné skupiny v 10. století vynikal především rozmanitostí a enormní šíří své dochované tvorby.

⁶⁵ David, Jona (ed.). Kerova le-ta'anit šiv'a eser be-tamuz le-Judan ha-Kohen bi-rabi Mastija. *Jerušalajim šnaton le-pirkej sífrut ve-omanut*, 1973, č. 7 - 8, s. 164 - 181.

⁶⁶ Text kompozice byl vydán v edici *Machzor bnej Roma : Chelek rišon me-ha-machazor ke-fi minhag K"K Roma im-pejruš Kimcha D'avišuna ve-ha-mikra'ot*. 1. hebrejské vyd. Bologna : Be-đfus ha-šutafim Menachem b"r Avraham mi-Modena – Jechi'el b"r Šelomo me-Verona – Arje b"r Šelomo Chajim me-Moncilici, 1540. 397 fol. fol. 92r-93r. - Haberman, Avraham Me'ir. *Toldot ha-pijut ve-ha-šira*. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Ramat Gan : Hoca'at Masada, 1972. 336 s. s. 19 - 20.

⁶⁷ Schirmann, Ch. *Širim chadašim min ha-geniza*. Op. cit., s. 424.

⁶⁸ Dostálová, R. Op. cit. s. 28 - 29.

⁶⁹ Fleisher, E. (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit., s. 153-189. – Rozsáhlá epická skladba *avoda* (hebr. „služba“) připomíná události od stvoření světa až po rituál smíření o Dni smíření v Chrámě a činnost velekněze. Viz blíže Nosek, B. – Damohorská, P. Op. cit. s. 131 - 133.

⁷⁰ Mirski, A. (ed.). *Pijutej Josi ben Josi*. Op. cit. s. 127n, s. 178n.

⁷¹ Podle B. Richlera dosvědčeny již v ms. Neofyti 9 fol. 92v-93v (poč. 14. stol. o.l.), v Machzoru Roma, dále v ms. Rossiana 436 fol. 126v (1400 o.l.), v selekci *pijutim* pod vlivem aškenázských a románských ritů. In Richler, Benjamin – Beit-Arie, Malachi - Pasternak, Nurit. *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem*. 1. anglické vyd. Citta del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008. 691 s. Edice Studi e Testi 438. ISBN 978-88-210-0823-8. s. 534, 579. Fleisher, E. (ed.) *Pijutej Šelomo ha-Bavli*, Op. cit., s. 190 – 229; *Machzor Nürnberg* [online]. 14. stol. o. l. [Jerušalajim (Israel)]: Ha-Sifrijat Šoken, říjen 2006 [cit. dle 3.12.2010]. Dostupné na World Wide Web: < <http://www.jnul.huji.ac.il/dll/ms%2Dpr/mahzor%2Dnuremberg> >. Dále *jocer* pro *šabat be-rešit*, který se dochoval překvapivě výlučně v aškenázském prostředí převážně v Machzoru Nürnberg, I, fol. 8r, 21v. Fleisher, E. (ed.) *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 230 – 248.

⁷² Fleisher, E. (ed.) *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit., s. 251 - 346.

V první polovině 11. století proniká do apulijsko-kalábrijských regionů poprvé styl „květnatého slohu“ (hebr. *melica*, pl. *melicot*), který „spojoval citace a parafráze klasické literatury s novými poetickými systémy a rýmem“⁷³ z pera Achima'ace ben Paltí'ela v jeho rodinné kronice „*Megilat Achima'ac*“ („Svitek Achima'ace“). Kronika představuje počín v oblasti rozsáhlejších básnických děl z pomezí sekulární a sakrální tvorby tohoto stylu v pojednávaném regionu.⁷⁴ V dané oblasti působil také pisatel zpěvu (hebr. *zemer*, pl. *zemirot*)⁷⁵ r. Anan bar Marinus ze Siponta pro šabat adresované prorokovi Elijášovi s prosbou o brzký příchod.⁷⁶ V rozkvětu rozmanitosti básnické tvorby zaujme raná aramejská příležitostná tvorba rešutu z pera učence r. Avrahama bi-ribi Jicchak.⁷⁷ Význačným rysem tohoto období se jeví důraz na typ proseb o „odpuštění“ (tj. elegií, hebr. *selicha*, pl. *selichot*)⁷⁸ s důrazem na historické narážky, který můžeme pozorovat v díle Eliji b. Šma'ja z Bari,⁷⁹ který se z okruhu apulijských *pajtanim* výrazně prosadil v aškenázských *machzorim* „západního aškenázského ritu“⁸⁰ i „východního aškenázského ritu (ritus *Polin*)“⁸¹ dle Goldschmidtovy klasifikace.⁸²

Hebrejské básnictví ve středu Apeninského poloostrova v 11. století o. l. přijalo do svého středu model kompozice kedušty klasického palestinského básnictví

⁷³ Šedinová, Jiřina. *Hebrejská lyrickoepická poezie v Českých zemích v polovině 17. st.* 1. české vyd. Praha: vlastním nákladem, 1989. 203 s., s. 159 - 160, pozn. 41.

⁷⁴ Jeho předchůdcem byl v této tvorbě v dané geografické oblasti r. Šavtaj Donnolo. Castelli, D. (ed.). Op. cit. s. 1 - 3.

⁷⁵ Jastrow, M. Op. cit. s. 405

⁷⁶ V *ms. Turin 29, Seder chibur brachot*, fol. 147. In Schechter, A. I. Op. cit. s. 115 - 116.

⁷⁷ Schirmann, Ch. *Pijut arami le-pajtan italki kadum*. Op. cit. s. 212 - 214.

⁷⁸ Brown, F. Op. cit. s. 699.

⁷⁹ David, Jona (ed.). *Pijutej Elija bar Šma'ja*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at ha-Akademia ha-amerikanit le-mada'ej ha-jahadut, 1977. 170 s. s. 13 - 19, 74 - 75.

⁸⁰ Uvedeno podle „ritus Porýní“ (tzv. „*minhag Rinus*“) In *Machzor Wormaiza*, Heb. 4° 781 [online]. [Jerušalajim (Israel)] : Ha-sifrija ha-le'umit, květen 2007 [cit. dle 5.1.2011]. Dostupné na World Wide Web : < <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/mss/worms> >, fol. 146v.

⁸¹ Relativně vyšší uplatnění jeho tvorby se nachází ve „východním ritu – polský ritus“ (hebr. „*minhag mizrachi 'minhag Polin*“). In *Machzor Nürnberg*. Op. cit. II fol. 53v, 60, 71, 84, 87, 90, 91, 94, III fol. 38, 39, 40.

⁸² Přidrží se dělení E. D. Goldschmidta podle metodiky jeho kritické edice In Goldschmidt, Ernst Daniel (ed.). *Machzor le-jamim nora'im : Roš ha-šana*. 1. hebrejské vyd. Svazek I. Jerušalajim - New York : H. Koren - Leo Baeck Institute, 1970. 328 s. s. li-liiii.

„janajovského typu“ v kompozici pajtana Chanane'ela bar Amnon,⁸³ ne-římského původu, který podle nálezu E. Fleishera „snad pracoval v Itálii“.⁸⁴ Mezi autochtonní „římské *pajtanim*“⁸⁵ se počítají r. Moše (III.) bar Kalonymos.⁸⁶ Dále Jechi'el bar Avraham chazak me-Roma a Šavtaj ben Moše me-Roma, kteří uvedli druh „svázání“ (hebr. *akeda*, pl. *akedot*)⁸⁷ do rejstříku elegické tvorby v římském prostředí,⁸⁸ dále rozvíjeli bohatě žánr *jocer*,⁸⁹ i elegickou tvorbu. Z následující generace jsou známi synovci r. Jechi'ela bar Avraham⁹⁰ a zřejmě patrně i syn r. Šavtaje ben Moše me-Roma, rav Šavtaj ro'š kala autor příležitostné elegie.⁹¹ Aškenázské *machzorim* přijaly do svého znění specifický výběr z díla kalábrijsko-apulijských i římských básníků včetně pojednávání tvorby 11. století o. l., po níž se tento proud básnického vlivu uzavřel.

Básníci Apeninského poloostrova převzali od palestinských pajtanim svébytný jazyk, který pozměnil po stránce významové i morfologické porozumění hebrejskému jazyku, a dále jej předali aškenázským učencům a básníkům.

⁸³ Text uveden v *ms. Turin 29, Seder chibur brachot* fol. 124 - 129. In Schechter, A. I. Op. cit. s. 72 - 74. – Srov. Davidsonova kritická studie A. I. Schechterova vydání z *ms. Turin 29, Seder chibur brachot*. Davidson, Israel. The „Seder Hjbbur Berakot“. *Jewish Quarterly Review N. S.*, 1930 - 31, roč. 21, s. 254 - 255, 256 - 262.

⁸⁴ In Fleisher, E. Bechinot be-šira pajtanej Italija ha-ri'šonim. Op. cit. s. 133.

⁸⁵ Haberman, Avraham Meir (ed.). *Pijutej rabi Šim'on be-r. Jicchak jenaspechim la-hem pijutej rabi Moše be-r. Kalonymos*. 1. hebrejské vyd. Berlin - Jerušalajim : Hoca'at Šoken, 1938. 231 s., s. 193 - 218.

⁸⁶ Uvedeno dle jeho tvorby, která byla obsažena v „západním aškenázském ritu“. In Ben Nathan mi-Magenca, Eli'ezer. *Cod. Hebr. 17 = Nr. 152 : Kommentar zu den poetischen Gebetstexten, geschrieben 1317. Cod. Hebr. 61 = Nr. 153 : Kommentar zum Gebetbuch und Machsor*. Roth, Ernst (ed.). 1. hebrejsko-německé vyd. Jerušalajim - Frankfurt am Main : s.n., 5740 - 1980. x, 481 s. *Ms. Hamburg, Cod. Hebr. 17*, fol. 67r-69r; dále bylo přihlédnuto k výskytu jeho díla ve „východním aškenázském ritu“ In *Machzor Nürnberg I*, Op. cit. fol. 117v-123v.

⁸⁷ Tj. „svázání“ k oběti. Jastrow, M. Op. cit. s. 1105.

⁸⁸ Fleisher, E. *Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim*. Op. cit. s. 470. E. Fleisher vynechal z popisu zástupců nejranějších tvůrců *selichot* typu *akeda* zmíněného básníka, naopak zdůraznil v polovině 11. století průkopnické dílo aškenázských Me'ira bar Jicchaka Š''C a pravděpodobně byzantského tvůrce Binjamina bar Zeracha. Ze sefardské oblasti připomněl Jehudu b. Šemu'ela Abase z Fezu.

⁸⁹ In Frankel, Avraham (ed.). *Pijutej r. Jechi'el bar Avraham avi r. Natan ba'al ha-aruch*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Ha-universita ha-ivrit, 2003. 200 s. s. 157-159, 168-169, 170-171. *Machzor bnej Roma I*, Op. cit. fol. 89r. Šíře *chatimot* obou autorů rozvíjela tradici ustanovenou Šelomo b. Jehuda ha-Bavli. V jejím důsledku se podstatně rozšířil rejstřík „biblických uvedení a zakončení“ (hebr. *ptichot ve-sijomat mikra'ijot*) v kompozicích.

⁹⁰ Zvláště Avraham i Dani'el bar Jechi'el. Jejich básně se uchovaly nejstarší liturgické sbírce Apeninského poloostrova, v *ms. Turin 29, Seder chibur brachot*, fol. 244 - 245. In Schechter, A. I. Op. cit. s. 74.

⁹¹ Schirmann, J. (ed.). *Mivchar ha-šira ha-ivrit be-Itali'a*. Op. cit. s. 60 - 63.

3. PROJEVY LINGVISTICKÉ VARIABILITY V DÍLE PAJTANIM

Věnujme se postupně stručně hebrejské orthografii, která se prolíná tradicí písařů (hebr. *sofer*, pl. *sofrim*)⁹² Apeninského poloostrova a franko-německých regionů. Dále postupme k verbálnímu systému, sémantickým posunům v celém systému hebrejských konjugací (hebr. *binjan*, pl. *binjanim*),⁹³ a také k redukovaným verbálním tvarům. Dále se zastavme u stěžejní inovativnosti *pajtanim* v oblasti substantiv slovesných (hebr. *šem pe'ula*, pl. *šemot pe'ula*), a přechylování substantiv. Nastíháme příklady z poezie, odlišné pohledy na jednotlivou problematiku, kritické hlasy i hlasy, které přinášají akceptaci takového přístupu na základě detailnějšího zkoumání variability samotných biblických dialektů. Nakonec přistoupíme blíže k vlivu mišnického hebrejského vyjádření i aramejského jazyka v prostředí apeninských a aškenázských *pijutim*, projevu odlišného přístupu vůči purismu klasické periody palestinského hebrejského středověkého básnictví.

3.1. Orthografická specifika pajtanim Apeninského poloostrova a aškenázských regionů

Po stránce orthografické neprozrazují básně z apulijsko-kalábrijské oblasti z devátého století o. I. svědectví o působení archaické palestinské orthografie. Naopak v rukopise mišnického kodexu Kaufmann A 50 původem z Apeninského poloostrova se dochoval příklad takové orthografie, mezi jinými při výskytu zdvojeného *jud* v přivlastňovacím suffixu 1. osoby singuláru připojeného k substantivu plurálu: př. „*dvaraj*“ („má slova“) v traktátu Roš ha-šana 2:1194 mezi několika desítkami dalších případů.⁹⁵ V citované pasáži se nachází také další z příkladů této orthogra-

⁹² Brown, F. Op. cit. s. 708.

⁹³ Brown, F. Op. cit. s. 125.

⁹⁴ Číslování předloženého odkazu na mišnický traktát *Roš Ha-šana* 2:11 vychází z kodexu *Kaufmann A 50* podle odlišného dělení kapitoly z 12. století o. I. Pasáž se nachází v odlišném znění i orthografii v současných edicích podle mého nálezu v M. tr. *Roš ha-šana* 2:11 (edice Albeck, Ch. *Šiša sederim al-gabej pejršim*, 1988). *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.

⁹⁵ Doklad o orthografii je doložen v „*Ve-talmidi še-kibalta alejcha et dvaraj*“ (tj. sloveso *kibalta* se zakončením konzonantou *he*, „...a můj učedníku, který jsi přijal má slova“). In Beer, Georg (ed.). *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50*. 1. hebrejské vyd. Haag : Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest, 1929. 574 s. s. 151. – K provenienci a dataci výjimečného mišnického Kodexu Kaufmann A 50 se vyslovil blíže M. Bar-Ašer. In Bar Asher, Moshe. La langue de la Mishna d'après les traditions des communautés juives d'Italie. *Revue des Études juives*, juillet-décembre, 1986, roč. 145, č. 3-4, s. 269-270: Kodex Kaufmann A50 byl napsán mezi léty 1050 a 1150 perem „pěti písařů“, obsahuje téměř celou Mišnu, avšak není přesně lokalizováno místo

fie: výskyt písmena *he* v zakončení verbálního tvaru 2. osoby singuláru „*kibalta*“ („přijal jsi“).⁹⁶

Význam zachování staré palestinské orthografie v mišnickém kodexu Kaufmann A 50 více vynikne, pokud se pokusím vysvětlit otázku pozdějších korekcí textu. V průběhu tradování textu Mišny a midrašim s palestinskou orthografií, ovšem i básní dospěli ti, jež měli texty opisovat také k jejich postupné korekci, neboť podle jejich mínění ony texty odporovaly svým psaním znalosti Písma a Talmudu bavli. Celý proces se posléze po několika staletích uspíšil vynálezem knihtisku a distribucí „opravených“ textů, mezi nimiž se nacházely i edice svátečních modlitebních knih, jejichž součástí tvořily staré básně, jež byly kdysi původně psány starou orthografií EJ. Tento korektorský proces ovšem od svého počátku byl buď nevědomým zásahem, který stimulovala skutečnost, že samotní opisovači již ztratili kontakt s původním pravopisem a tvary slov, nebo vědomou snahou vyhnout se mylnému čtení tím, že prosadí „standart gramaticky správné hebrejské výslovnosti“.⁹⁷

Z podstatné části ovlivnil tento proces i podobu Talmudu jerušalmi, jenž býval tímto způsobem korigován podle znalostí gramatiky a orthografie Talmudu Bavli.⁹⁸ Dokud ovšem palestinská orthografie přetrvává „okrajově“ v rukopise dle I. Eldara, je onen svědectvím takového silného vlivu na tento rukopis tím spíše, že dílo náleží do aškenázského prostředí Porýní.⁹⁹

Uveďme nyní jako příklad orthografie ve znění básně El'azara bi-rabi Kalir, prosby o rosu pro přídavnou bohoslužbu (hebr. *musaf*, pl. *musafim*)¹⁰⁰ prvního dne svátku pesach, který je zachycen například v *Sefer Kolbo* ve slovesných tvarech s orthografií „*jugvar*“ krátká samohláska „u“ zvaná hebr. *kibuc* bez využití následného písmena *vav* ve funkci *matres lectionis*, „nechť dosáhne“ tj. snažná

jeho vzniku v Itálii; Tentýž jev lze nalézt, jak bych ráda uvedla, také v poezii syrského Zvadji, pro něhož vzhledem ke geografické blízkosti musela být palestinská orthografie obvyklá. David, J (ed.). *Širej Zvadja*. Op. cit. s. 53 - 60.

⁹⁶ In Beer, Georg (ed). *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50*. Op. cit. s. 151.

⁹⁷ Viz Eldar, Ilan. *Masoret ha-kri'a ha-kedem aškenazit*. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Jerušalajim: Hoca'at sfarim A"Š J"L – Ha-universita ha-ivrit, 1979. 461 s. Edice Eda ve-lašon 4. ISBN neuvedeno. s. xxvi.

⁹⁸ Kutscher, Jechezkel Eduard. Lešon ChaZal : Ktav jad Kaufman – av text. In Lieberman, Saul, Avramson, Šraga – Kutscher, Jechezkel (eds.) *Sefer Chanokh Jalon*. 2. hebrejské vydání. Jerušalajim : Hoca'at Kirjat Sefer, 1967. s. 251 - 280. Mezi důkazy autor uvádí staré podoby tvarů mišnických rukopisů, transkripce EJ v místních nápisech, podobu jmenného akrostichu básníků EJ, zvláště jména Janaj, texty galilejské aramejštiny.

⁹⁹ Eldar, I. Op. cit. s. xii.

¹⁰⁰ Jastrow, M. Op. cit. s. 745.

prosba mých úst) a „*juchvar*“ („necht' získá“ tj. prosba mého jazyka).¹⁰¹ V tomtéž verši v rukopise východního aškenázského ritu *Machzor Nürnberg* ze 14. století o. l. se tradovala orthografie s účastí písmena *vav* ve funkci *matres lectionis*, ve shodě s palestinskou orthografií: „*juvtal*“, „*juntal*“, „*jugbar*“, „*juchvar*“.¹⁰² Tutéž orthografii zachovává i rukopis Oxford aškenázské sváteční modlitební knihy z roku 1258.¹⁰³ Uchování tohoto druhu transkripce se vine jako červená nit mezi palestinskou orthografií, básníky Apeninského poloostrova až po díla *pajtanim* z rodu Kalonymos, jejíž někteří členové přesídlili z toskánské z Luccy do aškenázského Porýní. Příkladem může posloužit slovesný tvar „*ve-hugvarti*“ (tj. typ hyperkorektní orthografie, při níž se nachází samohláska *kibuc* i následné *vav* ve funkci *matres lectionis*) z pera aškenázského básníka Mešulama bi-rabi Kalonymos v *joceru* pro 2. den svátku pesach.¹⁰⁴ Tato souvislost je jedním z konkrétních projevů obecného prohlášení, že *pajtanim* na Apeninském poloostrově vytvářeli most vzdělanosti mezi palestinskými a aškenázskými *pajtanim* a kladli veliký důraz na jednoznačné zaznamenání výslovnosti, aby před Svatým, budiž veleben zaznělo vznešené hebrejské vyjádření podle lingvisticky správného standartu vnímaného v dané době.

3.2. Inovace ve slovesném systému – sémantický vývoj v systému konjugací

V oblasti slovesného systému básnický jazyk společně s vyjádřením midraše dospěl k výrazným posunům ve významové stránce konjugací (hebr. *binjan*, pl. *binjanim* „stavby“)¹⁰⁵ rovněž i ke změnám v konjugaci některých sloves (s účastí „slabé“ souhlásky v kořeni, tj. souhlásky *jud*, *vav*, *nun*, *he*).

Shrňme-li ze sémantického hlediska problematiku jednotlivých konjugací, abychom odlišili předchozí vývoj od básnického jazyka, dospíváme ke zestručněnému schématu, že vývoj v rámci komplexu biblické hebrejštiny přinesl vymezení aktivních konjugací i jejich pasivních či reflexivních protějšků ve skupinách *Kal* (aktivum) versus *Nif'al* (pasivum, reflexivum), *Pi'el* (intenzivní aktivum) versus *Pu'al* (intenzivní pasivum), *Hif'il* (kautativní aktivum) versus *Hof'al* (kautativní

¹⁰¹ Text citován podle *Sefer Kolbo* 48 (edice Jerušalajim, 1997). In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.

¹⁰² Citováno z manuskriptu *Machzor Nürnberg*. Op. cit. fol. 82v. Incipit Kalirovy básně „*Eraše eroš rachašon*“ („Budiž mi dopřáno odít mé vnitřní pohnutí do slova a vyjádření“)

¹⁰³ Incipit Kalirovy básně „*Eraše eroš rachašon*“ („Budiž mi dopřáno odít mé vnitřní pohnutí do slova a vyjádření“).

¹⁰⁴ Incipit básně „*Afik renen ve-širim*“ („Vydám zpěv a písně“). Citováno z manuskriptu *Machzor Nürnberg*. Op. cit. fol. 90v.

¹⁰⁵ Brown, F. Op. cit. s. 125.

pasivum) s doplněním *Hitpa'el* (reflexivum odvozené z aktiva *Kal*), přičemž činnost vyjádřena v konjugaci aktivní může být zvrácena v konjugaci pasivní změnou mezi slovesnými tvary a proměnou podmětu aktivní konjugace na předmět pasivní konjugace či jeho zatlačení stranou a vice versa.¹⁰⁶

3.2.1. Sémantický vývoj v systému konjugací v midrašické literatuře

Vzhledem k tomu, že tento jev není zřejmý zcela ze zhuštěných básnických veršů, uvádím citaci z prozaického textu z literatury midrašim, který znali *pajtanim* a sloužil jim jako předloha i povzbuzení k analogickému inovativnímu odvozování. Dále uvádím také příklad z komentářového díla, které z časového odstupu identifikuje tentýž sémantický jev.

Uvedme například pro třetí, tedy kauzativní konjugaci *Hif'il* (kauzativ aktiva) versus *Huf'al* (kauzativ pasiva) verše z Ex 40:18a versus Ex 40:17b:

„*Va-jakem Moše et-ha-miškan...*“ („A Mojžíš vztyčil stánek“, sloveso *va-jakem* se nachází ve tvaru 3. osoby singuláru maskulina *Hif'il* imperfekta apokopátní tvar s *vav*-konsekutivním) versus „*hukam ha-miškan*“ („Stánek byl vztyčen“, sloveso *hukam* se nachází ve tvaru 3. osoby singuláru maskulina *Huf'al* perfekta).

Totéž porozumění konjugacím *Pu'al* a *Huf'al* se projevilo rovněž v midrašické literatuře již kolem doby předpokládaného vzniku pijutu u sloves, která mívala původně v biblické literatuře v těchto konjugacích prokazatelně pasivní význam. V *Midraši Tanchuma*¹⁰⁷ se nachází následující výklad k výše zmíněnému verši z Ex 40:17: „*ha-miškan me-acmo amad, še-ne'emar: hukam ha-miškan*“ („Stánek povstal sám, neboť je řečeno: stánek byl vztyčen“).¹⁰⁸ Navzdory prokazatelnému pasivnímu smyslu biblického verše, *Midraš Tanchuma* ze čtvrtého století o. l. chápe slovesný význam jako nepřechodné aktivní vyjádření. Příkladem z komentářové literatury může posloužit také aškenázký učenec r. Jicchak b. Šelomo (žil

¹⁰⁶ Joüon, Paul – Muraoka, T. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Svazek I. Part Two : Morphology. 2. anglické vydání. Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993. 352 s. ISBN 88-7653-595-0. s. 124.

¹⁰⁷ Autorství základů midrašické „sbírký homilií“ bylo přičteno amorovi Tanchuma ben Aba z poloviny čtvrtého století o. l. z Provincie palestina dle názoru G. Stembergera. Stemberger, Günter. *Talmud a midraš*. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. 448 s. Přel. P. Sláma. ISBN 80-7021-301-9. s. 363

¹⁰⁸ *Midraš Tanchuma, parašat Pekudej 8*, edice Buber. *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. Pasáž v midraši Tanchuma popisuje podíl zručnosti stavitelů jednotlivých součástí Stánku, později i Chrámu, avšak pouze dílo zázraků Svatého, budiž požehnán, vyzvedlo samotný stánek a vystavělo Chrám. Zásah shůry vysvětluje užití slovesného pasiva „být vyzvednut“ v biblickém podání, leč také upřesňuje původce jevu, který se pozorovateli mohl jevit jako samo-vyzvednutí Stánku, čímž spojuje pasivní i aktivní slovesné vyjádření.

v letech 1040 - 1105 o. l., abreviatura Raši)¹⁰⁹ v komentáři k biblické pasáži, v níž uvedl související znění básně El'azara bi-rabi Kalira k tématu biblického hypotextu. Jako excelentní komentátor i znalec poezie El'azara bi-rabi Kalira nám poskytuje svědectví o porozumění sémantickému aspektu pasivní konjugace klasického palestinského básnického období z pozice znalce biblického hypotextu i rabínské literatury.¹¹⁰

Ačkoli ve zdrojích pro tvorbu pijutu, tedy v jazyce Písma a Mišny, pasivní slovesné konjugace zprostředkovávaly rovněž pasivní smysl, básníci a tvůrci midraše již přinejmenším od čtvrtého století o. l. vnímali původně pasivní konjugace v naprostém protikladu k jejich obvyklému původnímu významu, tedy jako nepřechodná aktivní vyjádření či vyjádření stavu.

V období rozvoje mišnické hebrejštiny, jejíž počátky se pravděpodobně rozvíjejí formou mluveného dialektu časově souběžně s užíváním písemného projevu pozdní biblické hebrejštiny,¹¹¹ až po druhé století o.l., v němž došlo k redakci Mišny, se velmi snížil podíl pasivních konjugací, zejména *Pu'al* a *Huf'al*. Jejich místo nahrazovaly konjugace *Nif'al* a *Hitpa'el*, které poskytovaly nezbytný pasivní protějšek konjugaci *Kal*. Například slovesu *טמא* („*ma'at*“) „být malý, drobný“ v aktivní konjugaci *Kal* mišnická hebrejšтина přiřkla pasivum v podobě konjugace *Hitpa'el* a *Nitpa'el* „*hitma'et*“, „*nitma'et*“ („být zmenšen, zredukován, snížen“).¹¹²

3.2.2. Sémantický vývoj v systému konjugací v pajtanském verši

Básníkovy potřeby vyššího literárního vyjádření (rovněž i potřeby vyjádření midraše) podnítily návrat k biblickému psanému vyjádření. Oproti mišnickým textům anonymní tvůrci snad již od čtvrtého století o. l. začali s oblibou tvořit

¹⁰⁹ Grossman, A. *Chachamej Corfat ha-ri'šonim*. Op. cit. s. 122.

¹¹⁰ V komentáři r. Jicchaka b. Šelomo (um. 1105, abreviatura Raši) k 2. Par 20:1 připomíná znění básně El'azara bi-rabi Kalir o válce Davida s Amonovci. Báseň „*temimim be-odam be-sin refudim*“ byla určena pro liturgickou příležitost (konkrétněji *parašat zachor*). Konjugaci *Huf'al* (v biblické hebrejštině s pasivním významem „byl přiveden“ z kořene *vb-v-* zakomponoval básník do svého verše. Raši však vyložil tvar „...*huvu*...“ aktivním tvarem téhož slovesa v konjugaci *Kal* „...*va*...“ („...přišel...“). Edice Weiss, Jerušalajim 1959. In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.; Narážka na text básně z **Rašiho komentáře** byla konfrontována s textem podle unikátního kritického vydání S. Baera. Baer, Seligman (ed.). *Seder avodat jisra'el*. 2. hebrejské vyd. Rödelheim : Hoca'at Šoken, 1937. 729 s. s. 663.

¹¹¹ Bar Asher, Moshe. *Mishnaic Hebrew : An Introductory Survey*. Hebrew Studies, 1999, roč. 40, s. 117 - 122.

¹¹² Jastrow, M. Op.cit. s. 815; pro využití konjugace *nitpa'al* u nástupců El'azara bi-rabi Kalir viz Bekkum, W. J. van (ed.). Op. cit. s. 164 - 165; Eldar, I. Op. cit. s. 368 - 371.

s pomocí pasivních konjugací. O necelá dvě staletí poté dílo básníků Josi b. Josi i Janaje z palestinských provincií přináší stovky tvarů v konjugacích *Pu'al* i *Huf'al*, jimiž se mimo jiné jazyk básníků stává samostatnou fází vývoje hebrejského jazyka, tím spíše, že básníci pro potřeby své písně dospěli k posunům ve významu jednotlivých konjugací.

Ve frekventovaných konjugacích *Pu'al* a *Huf'al* proběhla v chápání básníků změna významu od pasivního k aktivnímu smyslu slovesa.¹¹³ Pěkným příkladem této změny mohou být verše klasického básníka El'azara bi-rabi Kalira, který žil přibližně v šestém až sedmém století o. l. v Provinciích palestiny, z básně „*Mi juchal le-ša'er kol ha-pekudim*“ („Kdo si bude moci představit všechny příděly“).¹¹⁴ Básník Kalir veršuje o malém počtu synů Izraele, kteří přežili, formou parafráze biblického verše z Iz 30:17: „Jeden tisíc vás uteče před pohrůzkou jediného, před pohrůzkou pěti utečte všichni, až zůstanete jako opuštěná žerď (*katoren*) na vrcholu hory, jako korouhev (*ve-kanes*) na pahorku.“, jehož vyznění je básníkem propojeno v dalším verši s údajem o oběti navrátilců z Babylonie v Jeruzalémě z biblického verše Ezd 2:69:

„*ve-im ketoren u-chenes jusredu...*“

(„A jestli jako strážný oheň a korouhev vyvážnou“)

„*lo jum'atu mi-šišim ribo*“

(„nepoklesnou ze šesti desítek tisíc“).¹¹⁵

Obě slovesa se objevují v konjugaci *Huf'al*. Slovesem „*jusredu*“ Kalir pozměňuje vyznění slovesa z Izajáše 30:17 „*notartem*“ v konjugaci *Nif'al* Perfekta druhé osoby plurálu s významem „zůstanete“ či „budete zanechání“ na nadějně „*jusredu*“ „zůstanou, přežijí“ o synech Izraele v konjugaci *Huf'al* imperfekta 3. osoby plurálu. Kdybychom předpokládali, že básníci stále zachovávají sémantické rozčlenění konjugací na aktivní a pasivní význam, pak by nutně musela slovesu „*jusredu*“ předcházet aktivní odpovídající konjugace stejného slovesného kořene v *Hif'ilu*, ovšem není tomu tak. Proto lze vyvodit společně s J. Jahalomem, že *Huf'al* nezastává funkci pasiva, ale přijímá aktivní význam. Stejnou měrou také sloveso „*jum'atu*“ v těžce konjugaci. Ve slovníku E. Ben-Jehudy byla přičiněna poznámka ke tvaru „*jusredu*“ i „*suradu*“ z konjugace *Pu'al* vydavatelem Tur-Sinaj, že „taková je punktace v machzorim a sidurim, a jistě je možné, že záměrem je konjugace *Kal'*“,

¹¹³ Jahalom, J. Op. cit. s. 56.

¹¹⁴ Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry : Ocar ha-šira ve-ha-pijut mi-zman chatimat Kitvej ha-kodeš ad-rešit tkufat ha-haskala*. 1. hebrejské vyd. Svazek III. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1930. 544 s. Č. 1087 mem. Kerova pro příležitost parašat škalim.

¹¹⁵ Baer, S. (ed.) Op. cit. s. 650. Text byl založen na rukopisu z Káhirske genizy, ms. Oxford 2714, fol. 30 a.

čímž se posiluje pohled, že tato slovesa navzdory jejich pasivním formám nebyla chápána jako pasivní v sémantickém smyslu.¹¹⁶ Spolu s mnoha dalšími příklady téhož jevu z tvorby Josi ben Josi, Janaje a Kalira i řady post-klasických básníků Provincii palestiny se jeví zvláště toto dvojverší příkladem (spolu s řadou dalších z kalirské tvorby) dokladu, že básníci Apeninského poloostrova se museli s tímto jevem setkat, aby jej prostřednictvím následovníků Šelomo b. Jehudy Ha-bavli předali v omezeném množství do aškenázských modlitebních knih.

Mezi Apulijskými básníky lze doložit sémantickou variabilitu slovesa v básnickém vyjádření například v joceru „*Or ješa me’ušarim*“ („Světlo a šťastných Spasení“) pajtana Šelomo b. Jehudy Ha-bavli.¹¹⁷ Ve svém díle se mírou lingvistických inovací v básnickém uměleckém vyjádření přibližuje vkladu palestinského pajtana klasického období El’azara bi-rabi Kalira.¹¹⁸ Ve verších „...*kođšo lule chubarti ‘kim’at še-avarti*“ („...ke Svatosti kdybych se nepřipojila, ‘málem jsem se odcizila“, Pís 3:4).¹¹⁹ Ve svém komentáři¹²⁰ k textu básně podal Jochanan de Treves (tj. Troyes) vysvětlení způsobu „...připojení ke Svatosti“ v pasáži „...*chibarti be-vrit mila še-hu ot brit kođšo...*“ („...připojila jsem se k obřízce, která je znamením smlouvy Svatosti“).¹²¹ Při explikaci veršů sloky nastoluje Jochanan b. Josef de Treves výklad pomocí obřízky, který akcentuje obřízku jako smluvní základ ochrany před přestoupením a záchranu pro Svatost či Svatého, budiž veleben. Z lingvistického hlediska pasáž implicitně dokládá, že tvar pasivní konjugace *Pu’al* „*chubarti*“, je osvětlen v komentáři rovněž ve smyslu aktivní konjugace *Pí’el* „*chibarti*“ („připojila jsem se“). Mohu tedy uzavřít, že básník i komentátor jeho veršů zohledňuje v tomto

¹¹⁶ Ben Jehuda, Eli’ezer. *Milon ha-lašon ha-ivrit ha-ješana ve-ha-chadaša*. Tur-Sinai, N. H. (ed.) 1. hebrejské vyd. Svazek XVI (*šin-tav*). London – New York : Thomas Yoseloff, 1959. s. 7581.

¹¹⁷ In *Machzor Wormaiza*. Op. cit. fol. 48v.

¹¹⁸ Blíže k problematice seznam v edici E. Fleishera. Fleisher, E (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 391nn.

¹¹⁹ Text dle znění ms. Worms. In *Machzor Wormaiza*. Op. cit. fol. 50r. – Dané folio schází v *Machzor Nürnberg*. Op. cit.; sloka se opírá o biblické zakončení z Pís 3:4, podle něhož byl *jocer* vystaven. Bushell, S. - Tan, M. D. (eds.). Op. cit. Zároveň sloka rozvíjí téma, které **biblické zakončení** nastoluje (hebr. *sijomet mikra’it*, pl. *sijomot mikra’ijot*). Tento stavební princip ve sloce hebrejské středověké poezie sám o sobě představuje spojení s liturgickým čtením svitku Písně písní (*Šir ha-širim*) v rámci svátku Pesach, ale také přináší **exegezi biblického verše** v poetickém zpracování, proto je také podnětným pro biblickou interpretaci.

¹²⁰ Komentář Jochanana ben Josefa de-Treves (um. přibližně 1557) byl nazván *Kimcha d’avšuna* (aram. „první mouka z praženého klasu“, dle TB tr. *Psachim* 39b, tj. komentář založený na aškenázském ritu Padovy). Pro překlad názvu viz Jastrow, M. Op. cit., s. 10 – Autor: Horowitz, Yehoshua. Heslo: Treves, Johanan ben Joseph. In Wigoder, Geoffrey - Seckbach, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica [CD-ROM]*. Edition Version 1.0. Jerusalem : Keter Publishing House - Judaica Multimedia, 1997.

¹²¹ Text citován dle znění komentáře. In *Machzor bnej Roma*, I, Op. cit., fol. 135r.

případě sémantické pojetí pasivní konjugace ve smyslu aktivní.¹²² Sémantický jev však v díle apeninských i aškenázských básníků relativně slabne, jak vyplývá z komentářové literatury.¹²³

3.3. Inovace ve slovesném systému – spor o oprávněnost redukce slabé konzontanty kořene

Snad mezi nejdiskutovanější znak slovesa básníků patřila výrazná redukce kořenových souhlásek v perfektu konjugace *Kal* u defektivních sloves (s účastí „slabé“ souhlásky v kořeni, tj. souhlásky *jud*, *vav*, *nun*, *he*). Enormní výskyt tohoto jevu v pijutu se stal jedním z nejcharakterističtějších rysů básně. Jelikož v návaznosti na dílo sefardských předchůdců (př. Menachem Ibn Saruk) stanovil Judah ben David Chajudž (945 - 1000) ve svých arabských dílech „*Kitāb al-Dhawāt Hurūf al-Līn*“ („Kniha o dutých slovesech“) a „*Kitāb al-Dhawāt al-Mathalain*“ („Kniha o zdvojených slovesech,“) za základ hebrejského slovesa tří-konzonantní kořen, byť s jakkoli pozměněnou, vypuštěnou či asimilovanou slabou souhláskou během konjugace, sloveso básníků, které připouštělo existenci dvou-konzonantního či jedno-konzonantního kořene, muselo vzbuzovat pochybnosti. Redukce kořenových hlásek se „rozšířila hlavně v období před Chajudžovým učením o kořeni“, jak zdůraznila již E. Goldenberg.¹²⁴ R. Avraham Ibn Ezra (1089 - 1164) se vyslovil v komentáři ke knize Kazatel 5:1 o vyjádření pijutim „...dokonce slova, která jsou ve svatém jazyce, v nich jsou veliké chyby ...a „*chal*“ je vyjádřením rozkazu jako ‘prosím, pros Hospodina’ ale správné je říci, „*chila*“ ... ‘prosil Hospodina’“.¹²⁵

Vskutku skutečnost, že z perfekta *vj-’-c* zbývá v perfektu *Kalu* zkrácené „*ac*“, z *vn-s-’* se redukuje v perfektu *Kalu* sloveso na zkrácené „*sa*“, z *vp-c-h* se redukuje v perfektu *Kalu* na „*pac*“, z *v’-s-h* se redukuje v perfektu *Kalu* na zkrácené „*as*“, a dokonce že z perfekta odlišné konjugace *Pi’el* „*kise*“ provádí již básník klasického palestinského období Janaj odvážnou změnu i redukci na zkrácené perfektum konjugace *Kal* „*kas*“. Ze známých básní uvádím tyto příklady, které zastupují

¹²² Naopak aškenázský komentátor v Ms. Kaufmann A 400 tomuto sémantickému jevu nevěnoval pozornost. Text dle vydání E. Hollender. Hollender, E. *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*. Op. cit. s. Hebrejská příloha s. 21, anglický text s. 169. – Srov. Fleisher, E (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 201.

¹²³ *Machzor bnej Roma*, I, Op. cit., fol. 133r; Viz Hollender, E. *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*. Op. cit. s. 85, 105.

¹²⁴ Goldenberg, Ester. Ijunim be-Egron le-rav Sa’adja ga’on. *Lešonenu*, 1974, roč. 38, s. 82.

¹²⁵ Text citován podle textové edice *Mikra’ot gedolot* In Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]. Op. cit. (Jerušalajim 1959).

nejenom zkrácení i změnu konjugace. Nemá tento postup snad působit rozpaky a nedorozumění posluchačům pijutu? Či byl zamýšlen snad jako metoda?

Při celé řadě pokusů interpretovat tento jev je zajímavé si uvést několik zástupců badatelských přístupů. Již Franz Delitzsch¹²⁶ v 19.století objevil, že existuje specifické jádro každého slovesa, které je nadřazeno tří-konzonantnímu slovesnému kořenu, uchováno ve všech proměnách konjugace a přineslo metodu dvou-konzonantního slovesa. Třetí konzonanta napomáhala v jeho pohledu „vyjádření odstínu významu“.¹²⁷ Domnívám se, že mohli právě básníci Apeninského poloostrova i aškenázských regionů i jejich palestiništi předchůdci vnímat precedenci dvou-konzonantního kořene.

Menachem Zulay, význačný badatel v oblasti Janajova díla a poezie RaSaGových následovníků z 1. poloviny 20. století o. l., shrnul tyto změny pod využití metody analogie, tedy „jedno pravidlo pro všechny konjugace, defektivní i zdvojené.“¹²⁸ Ester Goldenberg i Eduard J. Kutscher se společně shodli, když zdůraznili přirozený vznik většiny těchto tvarů tím, že tvůrci pouze vynechali první či třetí konzonanty kořene, avšak v rámci dané konjugace. E. J. Kutscher podepřel tuto argumentaci analogií k určitým tvarům verbálního prefixu (tj. imperfekta) v TaNaChu.¹²⁹ Ester Goldenberg shrnula pojetí vyjádření RaSaGova přístupu a akceptaci k této změny a explikovala biblickou oporu této praxe ve slovech „...většina pajtanských forem je odebírána také z dostupných biblických forem (...at z ata)...“.¹³⁰ O tomto jevu se samotní básníci Provincii palestiny, počínaje Josi b. Josi i Janajem,

¹²⁶ Delitzsch, Franz. *Zur Geschichte der juedischen Poësie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit*. 1. německé vyd. Leipzig : Karl Tauchnitz, 1836. 224 s. s. 150 - 153. Tento pohled lze opřít i o výčtu společného dvou-konzonantního semitského základu ve slovesných řadách, př. *vk-c-r*, *vk-c-c*, *vk-c-h* či *vp-r-r*, *vp-r-d*, *vp-r-k*, *vp-r-š*, *vp-r-m*, *vp-r-ch*. - Na tento jev narazil ve svém výkladu již **Raš** ke Gn 3:15 (edice Jerušalajim 1959), vzájemným výkladem sloves *vn-š-f*, *vš-f-f*, *vš-f*. **Raš** uplatnil v dané pasáži hermeneutický princip *remez*. In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.

¹²⁷ Delitzsch, F. Op. cit. s. 145 - 157.

¹²⁸ Zulay, Menachem. *Ha-eskola ha-pajtanit šel rav Sa'adja ga'on*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim: Hoca'at machon Šoken le-mechkar ha-jahadut le-jad bejt-midraš ha-rabanim be-Amerika, 1964. 289 s. s. 17.

¹²⁹ Kutscher, Eduard Yechezkel. *A History of the Hebrew Language*. Kutscher, Raphael (ed.) 1. anglické vydání. Jerusalem - Leiden: The Magnes Press - The Hebrew University - E.J.Brill, 1982. 306 s. Orig.: *Toledot ha-lašon ha-ivrit*. ISBN 965-223-397-8. s. 156-157; Heslo "Hebrew Language - The Language of Piyyut". Autor Esther Goldenberg. In Wigoder, Geoffrey - Seckbach, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica [CD-ROM]*. Edition Version 1.0. Jerusalem : Keter Publishing House - Judaica Multimedia, 1997.

¹³⁰ Redukce slovesného kořene v RaSaGově pojetí neprovázely plnokrevné „záměny konjugací“, např. *primae jud/vav* za *secundae jud/vav*. Goldenberg, E. Op. cit. s. 82.

nešířili, nedefinovali jej, i když je znatelný ve všech jejich básních. Podobný přístup prozrazují básníci Apulie i středního a severního Apeninského poloostrova.¹³¹

Z časového hlediska se *RaSaG* svým dílem blíží dílu klasických palestinských pajtanim více než kterýkoliv jiný hebrejský lingvista. V arabském výkladu k „*Sefer jecira*“ („Kniha Stvoření“) pod titulem „*Tafsīr Kitāb al-Mabādī*“ měl příležitost se vyjádřit k redukovanému verbálnímu tvaru perfekta „*car*“ („stvořil“, tj. zkrácen z *vj-c-r* „stvořit“), a pojednal o tomto jevu: „A při výroku na každém místě *ve-car* bo' se chce říci *ve-jacar bo'*“, avšak zkrátil konzonantu *jud*.¹³² Abychom docenili recepci biblického hebrejského vyjádření u *RaSaGa*, porovnejme předchozí příklad s ekvivalentním zkrácením v *TaNaChu*:

„...*nachnu na'avor chalucim*“ („...přejdeme ve zbroji“, dle Nu 32:32, tj. zkráceno z „*anachnu*“) i v mišnickém podání,¹³³ a ve slovech básníků, kteří praví „*rad*“ namísto „*jarad*“ a postaví „*ac*“ namísto „*ja'ac*“, a podobně „*raš*“ namísto „*jaraš*“ a mnoho jim podobných“.¹³⁴

Velmi podnětným se zdá postřeh J. Jahalom, že skupina sloves *tertia* *jud/ he* (hebr. *lamed jud*) v Písmu vrhá světlo na otázku zkrácených forem prostřednictvím analogie. Z hebrejského *v'-s-h* jsou známy biblické obvyklé zkrácené formy imperfekta „*va-ja'as*“, k nimž se redukované perfektnum „*as*“ jeví přirozeným protějškem. Dále například dvojice zkráceného imperfekta „*va-ja'at*“ – zkráceného perfekta „*at*“. Následně by mohlo být možno hovořit o analogickém vývoji u slovesa *prima* *jud/ vav* (hebr. *pe jud*), tedy dvojici imperfekta „*jechal*“ – zkráceného perfekta „*chal*“.¹³⁵

J. Jahalom učinil také objev v problematice volby sloves, jejichž zkrácené formy básníci užívali a oněch, jejichž zkrácené formy se nevyskytují. Vyzdvihl totiž zásadu stanovenou již v tvorbě *RaSaGa*, neboť on rozlišoval mezi dvěma skupinami sloves. Slovesa prvního typu „*halach*“ („šel“) či „*šama*“ („slyšel“), v nichž samotný činitel koná činnost a v centru popisu činnosti nestojí žádný vnější předmět. Výraznost těchto sloves proto „snese“ vypuštění jedné konzonanty, například v imperfektu či perfektu. Avšak sloveso druhého typu „*galal*“ („odvalil“) ve frázi „...*va-jagel et*

¹³¹ Mimo jiné tak činili Šelomo b. Jehuda ha-bavli a Moše bar Kalonymos. Fleisher, E. (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit., s. 156, 285; Haberman, A. M. (ed.). *Pijutej rabi Šim'on be-r. Jicchak jenaspechim la-hem pijutej rabi Moše be-r. Kalonymos*. Op. cit. s. 204.

¹³² Jahalom, J. Op. cit. s. 73.

¹³³ Beer, Georg (ed). *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50*. Op. cit. s. 255. Př. „*chav ha-mazik*“ („zavinil pachatel“, zkrácení z „*chajav*“ „zavinil“, Mišna traktát Bava Kama 1:2).

¹³⁴ Goldenberg, E. Op. cit. s. 80 - 83.

¹³⁵ Jahalom, J. Op. cit. s. 93.

ha-even...“ („...odvalil kámen...“, Gen 29:10)¹³⁶ označuje činění, v jehož ohnisku se nachází především „valený“ předmět, nikoli činitel, a proto tento typ sloves vyžaduje přesné předání svého celého tvaru bez redukce.¹³⁷ J. Jahalom doložil z RaSaGovy taxonomie objev tranzitivity či intranzitivity hebrejských slovesných perfekt jako měřítko pro redukcí slovesného kořene v tvarech perfekta i imperfekta, a proto z dynamiky procesu konjugování hebrejských slovesných kořenů doložil relevanci jejich redukce, kterou sefardský r. Avraham Ibn Ezra ve výše uvedeném komentáři neschvaloval.

3.4. Substantivní variabilita

Jelikož původním určením básní zůstal již od počátku pijutu umělecký přednes v liturgickém rámci synagogy, umělecké požadavky prosazovaly mezi básníky zvukovou analogii, jež se projevovala v rámci veršů (druh vnitřního rýmu) i na jejich konci prostřednictvím koncového rýmu, jak je ostatně obecným jevem v básni. Zvuková analogie podnítila inovativní odvozování slovesných substantiv, redukcí substantivních tvarů a přechylování pro potřeby básnického vyjádření. Zčásti se zvuková analogie projevovala i odvozováním bezprecedentních forem plurálu v případě substantiv.

3.5. Souvislost infinitivních tvarů se slovesnými substantivy a kontroverze jejich odvozování

Koncový rým probouzel již v tvorbě básníků Provincii Palestiny, zejména u Janaje a Kalira sklon k vytváření novotvarů v oblasti slovesných substantiv (hebr. *šmot pe'ula*). Původ těchto substantiv byl zaznamenán „velmi řídky jako slovesné substantivum“ již v biblické hebrejštině E. J. Kutscherem, svým původem se odvozuje od „konstrukčního infinitivu...s předložkami převážně jako gerundium“, ale tato substantiva byla skromně zaznamenána také v mišnické hebrejštině.¹³⁸ Z konjugace *Kal* byla vytvářena inovativní substantiva slovesná typu „*ktila*“. Amitaj II. bar Šefatja doplnil ve své kompozici *kedušta* ženicha (*kedušta de-chatan*) na podkladě stejné tendence hebrejský slovník vlastními inovativními slovesnými

¹³⁶ Bushell, S. - Tan, Michael D (eds.). Op. cit.

¹³⁷ Dosl. „činnost je vně činitele“. Jahalom, J. Op. cit. s. 90 - 91.

¹³⁸ Kutscher, E Y. Op. cit. s. 45, 89, 128.

podstatnými jmény: „*negira*“ („vytékání“), „*achira*“ („zakončení“), „*sechima*“ („završení, zahrnutí“).¹³⁹ S podobnou oblibou se vzniku neologismů ve své poezii věnoval i Šelomo b. Jehuda ha-bavli, leč jeho zálibu přitahovalo především odvozování slovesných substantiv v rámci konjugace *Pi'el*, tzv. „*kitul*“.¹⁴⁰

3.6. Redukce substantivních tvarů a přechylování pro potřeby básnického vyjádření

V *Megilat Achima'ac* básník Achima'ac b. Palti'el z Oria v příběhu o vzestupu svého rodinného předka Palti'ela podal příběh, v němž přinesl příklad využití „zkrácení“ koncového *he* v případě biblického substantiva „*behala*“ („hrůza, náhlá hrůza“)¹⁴¹ a změna tvaru přinesla i změnu rodu substantiva z původního femininního na maskulinní rod, čímž vzniklo inovativní substantivum „*bahal*“ („zděšení“) v pasáži „*ve-amar la-jvani lama nivhalta/ u-ve-vahal mi-mkomcha amadta*“, „pravil řekovi: ‚Proč jsi se zděsil/ a děsem náhlým z místa svého vstal jsi?‘“).¹⁴² Následně ve vyprávění uplatní opět původní biblickou formu „*ve-hajevani kam be-vehala*“ („a řek zděsu povstal“).¹⁴³

Využitím obou forem téhož substantiva se ve svém básnickém díle vyznačovali již klasičtí palestínští *pajtanim* počínaje Janajem¹⁴⁴ a později i *RaSaG* ve svém díle „*Sefer galuj*“ („Kniha otevřená“) zaznamenává vlastní přechylování: „*Ve-gazarti 'la'an' min la'ana.*“ („A odvodil jsem 'la'an' z 'la'ana:“).¹⁴⁵ Domnívám se, že je vhodné konfrontovat *RaSaGovu* výpověď se skutečností, že přechýlený maskulinní tvar „*la'an*“ („pelyněk“) se nachází v poezii klasického palestinského *pajtana* El'azara

¹³⁹ Viz David, J. (ed.) *Širej Amitaj*. Op. cit. s. 16, 23.

¹⁴⁰ Př. ve stopách El'azara bi-rabi Kalir užil substantivum „*tikus*“ („uspořádání“), vlastní inovaci uvedl např. „*gejul*“ („znečištění“), „*nibuv*“ („planost“). Fleisher, E (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 229, 251, 203.

¹⁴¹ Brown, F. Op. cit., s. 96.

¹⁴² Ben Palti'el, A. Op. cit. s. 32.

¹⁴³ Ben Palti'el, A. Op. cit. s. 32. – Viz také o století dříve v poezii Amitaje II. bar Šefatja ve verši „*chajim lama li le-vehala va-charada*“ („Život, k čemu mi? K náhlému děsu a třesu?“) v básni „*Ejn lanu Elokim od zulatecha*“ („Nemáme ještě Boha kromě Tebe“; hebr. *zulat* „kromě“) v žánru *zulat*, který se v díle Amitaje II. bar Šefatji stal platformou pro vyjádření narážek na historické tragédie v diaspoře. In David, J. (ed.) *Širej Amitaj*. Op. cit. s. 84.

¹⁴⁴ Zulay, Menachem (ed.). *Pijutej Janaj*. 1. hebrejské vyd. Berlin : Hoca'at Šoken, 1938. 457 s. s. 402.

¹⁴⁵ Citováno dle hebrejského překladu A. A. Harkavyho. In Harkavy, Avraham Elija (ed.) *Sfarim ha-joc'im le-or be-pa'am rišona*. 1. hebrejské vyd. Svazek I. Berlin : Mekicej nirdamim, 1891. Kapitola 5, Chelek mi-sefer ha-galuj be-bhtav jad, s. 188. – Termín „לענא“ („*la'ana*“, „pelyněk“) pochází z biblické hebrejštiny. Brown, F. Op. cit., s. 542.

bi-rabi Kalira¹⁴⁶ i apulijského elegického básníka Silana v 9. století o. l.¹⁴⁷ Výpověď v *Sefer galuj* lze vnímat, jak se domnívám, jako vymezení akceptovaného typu odvozování, pakliže bychom nepřipustili možnost, že *RaSaG* neznal podrobně obě skladby zmíněných *pajtanim*.

O dvě století po *RaSaGově* působení se přechylování kriticky dotkl r. Avraham Ibn Ezra v komentáři výše uvedeném ve slovech „A dále, že se svatý jazyk v ruce r. El'azara, nechť spočine v ráji [stal] městem prolomeným bez zdi, protože učiní z maskulinu femininu a změnil slovo...“.¹⁴⁸ Tato pasáž velice kriticky zhodnotila praxi palestinského básníka klasického období. Přímo se vyjádřil ke Kalirovým veršům,¹⁴⁹ se kterými se pravděpodobně setkal ve svátečním pořádku modliteb římské obce: „A jak praví o *šošan* [růže v maskulinním rodě] 'zastařena', a proč prchl před veršem a neřekl '*šošanat emek ujma*'? ... a není přívlastkem růže pouze sbíraná, svěží, suchá.“¹⁵⁰ Kalirovou motivací byla zřejmě potřeba vyjádřit zvukovou asociaci slov v básnické tvorbě, jevu, jehož typickým vyjádřením je rým „*Šošan emek ujma*“ („Lilie údolím byla zastařena“),¹⁵¹ ovšem i zvuková shoda uprostřed veršů. Ačkoli

¹⁴⁶ „Modlitba za rosu“ (hebr. *tefilat tal*) El'azara bi-rabi Kalir nesla incipit „*Elim be-jom mechusan*“ („Mocní při polední“). In Frankel, J. Op. cit. s. 225. – Část této kompozice byla odkryta v rámci projektu italské genizy v rukopisu římského machzoru. Nevyskytuje se naopak v jiných z machzorim podle římského ritu, zejména v Machzor Turin 29, Seder chibur brachot, dokonce ani ve skupině básní, které nepronikly do tištěných edicí, ani ve vydání Machzor bnej Roma, avšak v širší míře se vyskytuje ve francouzském, západním i východním aškenázském ritu. Viz Machzor bnej Roma, Op. cit; Perani, Mauro (ed.). Fragments from the „Italian Genizah“ An Exhibition. 1. anglicko-hebrejské vyd. Jerušalajim – Bologna : The Jewish National and University Library, 1999. 37 s. s. 10, č. 3.

¹⁴⁷ Elegie (typ *chata'nu*) Silana s incipitem „*Alo ve-chaheš ve-reco'ach ve-nacheš*“ („Proklínající i lhoutci, a vražda i čarodějnictví“) byla jako jediný příklad z apeninské básnické tvorby podle Achima'acovy kroniky přednesena před učenci palestinské ješivy. Do objevu této básně ve 40. letech 20. století J. Marcusem, převládaly pochybnosti o existenci tohoto básníka. Báseň byla vydána v dodatku k *Megilat Achima'ac*. Ben Palti'el, A. Op. cit. s. 17, 55 - 56.

¹⁴⁸ Text citován podle textové edice *Mikra'ot gedolot* In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. (Jerušalajim 1959).

¹⁴⁹ Incipit básně „*Šošan emek ujma*“ („lilie údolím byla zastařena“) uvádí první část kompozice kedušty (hebr. *magen*, „štit“) v přidavné bohoslužbě (*musaf*) pro Den smíření. Text dle Goldschmidt, Ernst Daniel (ed.) *Machzor le-jamim nora'im : Jom kipur*. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Jerušalajim - New York : H. Koren - Leo Baeck Institute, 1970. 797 s. ISBN neuvedeno. s. 332.

¹⁵⁰ Komentář ke Kazateli 5:1. Text citován podle textové edice *Mikra'ot gedolot* In *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. (Jerušalajim 1959).

¹⁵¹ El'azar bi-rabi Kalir ve svém dvojverší pozměnil původní znění části verše z Písňe písní 2:1 „...*šošanat ha-amakim*“ („Jsem růže Šáronská, lilie údolí“), v němž se termín „*šošanat*“ nachází ve statu konstruktu (vázaném stavu) feminina, na verš „*šošan emek ujma*“ (dosl. „lilie údolím byla zastařena“ ve smyslu „lilii zastařilo údolí“). In Bushell, S. - Tan, M. D (eds.). Op. cit. - Podle Kalirova pojetí tento verš bylo možno vztáhnout na situaci Izraele, jenž je takovou lilii údolí. Slovo „údolí“ se v jeho básnickém přepracování stává spíše hlubinou, která naráží na národy, které „zastařují“ lilii Izraele. Ovšem Kalirovo dvojverší „*Šošan emek ujma / šabat šabaton le-qajma*“ by

se v Kalirově verši zachovává přísudek v ženském rodě, podmět „*šošan*“ se přechyľuje na maskulinum na rozdíl od biblické citace ve znění „...*šošanat ha-amakim*“ („Jsem růže Šáronská, lilie údolí...“).¹⁵²

Domnívám se, že kritiku El'azara bi-rabi Kalira nelze shrnout do pouhé kritiky jazyka básníků jako jazyka, jenž přijímá dominanci mišnické hebrejštiny na úkor její biblické starší sestry. V klasické vrstvě biblické hebrejštiny se setkáváme právě s maskulinním vyjádřením „*perach šošan*“ („rozpuk lilie“, 1 Kr 7:26), který v paralelním podání v pozdní biblické hebrejštině získává překvapivě podobu femininního vyjádření „*perach šošana*“ („rozpuk lilie“, 2 Par 4:5).¹⁵³ I z této diverzity vrstev biblické hebrejštiny mohlo těžít RaSaGovo přijetí přechyľování i praxe v díle římského pajtana Šelomo Jehudy ha-Bavli¹⁵⁴ či jiného následníka RaSaGova pajtanského stylu,¹⁵⁵ učence palestinské ješivy i pajtana Šemu'ela ha-Šliši, který působil v Káhiře.¹⁵⁶

Hovoříme-li v obou případech o biblické hebrejštině, můžeme zdraznit, že navzdory úsudku sefardského gramatika r. Avrahama Ibn Ezry je nutno trvat na skutečnosti, že diskutovaný jev není důsledkem pouhého vlivu nesprávného jazyka, ale spíše projevem absorbce diverzity samotné biblické hebrejštiny. Opírám se například o ohledání P. Joüona a T. Muraoka.¹⁵⁷ Mohu tedy uzavřít, že diverzita dialektů biblické hebrejštiny v sakrální předloze TaNaCHu poskytovala nejprve básníkům Provincii palestiny, dále i Apeninského poloostrova a aškenázských regionů

mohlo doložit i působení rýmu, zde *-jma* (femininní zakončení *-a*), které svojí vahou by mohlo přinutit sloveso z prvního verše, aby přijalo femininní zakončení. Nutno však podotknout, že básník hovoří o růži jako o „*kneset Israel*“, čímž je femininní rod u slovesa dostatečně podložen.

¹⁵² Znění incipitu v římském machzoru „*šošan emek ujma*“. In *Machzor bnej Roma*, Op. cit., I fol. 247r.

¹⁵³ In Bushell, S. - Tan, M. D (eds.). Op. cit. Viz také Brown, F. Op. cit. s. 1004.

¹⁵⁴ Fleisher, E (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 96 - 106.

¹⁵⁵ **RaSaGův** pajtanský styl zahrnoval překvapivě četné užití „jedinečných a vzácných slov“ (tj. *hapax legomenon*), jak shrnula Š. Elicur. Tato tendence objevovala skryté poklady biblické hebrejštiny pro posluchače a stimulovala jako druh mnemotechniky. Elicur, Šulamit. Chidušim be-cheker ha-šira ve-ha-fijut. In Rozental, David (ed.) *Osef ha-gniza ha-kahirit be-Ženeva : Katalog u-mechkarim*. 1. hebrejské vydání. Jerušalajim : Hoca'at Sfarim A'Š J' L Magnes – Ha-Universita ha-ivrit, 2010. ISBN 978-965-493-417-6. s. 191. - Viz podrobněji Elicur, Šulamit. Le-gilgulej ha-chidatijot ba-pijut ha-mizrachi me-re'šito ad-ha-me'a ha-jud-bejt. *Pe'amim*, 1994, roč. 59, s. 21n.

¹⁵⁶ Katsumata, Naoya. *Hebrew Style in the Liturgical Poetry of Shmuel HaShlishi*. 1. hebrejsko-anglické vydání. Leiden - Boston : Brill - Styx, 2003. 337 s. ISBN 90-04-13151-5. s. 124n.

¹⁵⁷ Jelikož hebrejské pisatele post-exilní doby dělí od pre-exilních pisatelů několik generací v aramejském jazykovém ovzduší, jak uvádí i P. Joüon a T. Muraoka: „Během post-exilního období se jazyk mění, částečně pod vlivem aramejštiny, která se stává stále více běžným nářečím Židům. Nejpokročilejší stádium post-exilní hebrejštiny předstávají jazyk Kazatele, Ester, Ezdráše, Nehemjáše a knih Paralipomenon.“ Joüon, P. – Muraoka, T. Op. cit. s. 11

širší možnost výběru vyjádření i vzorů pro analogii v rámci biblického hypotextu.

3.7. Zvuková asociace v plurálu substantiv

Sitz im Leben středověké hebrejské tvorby byl od počátku umělecký přednes v liturgickém rámci synagogy. Umělecké požadavky rýmu prosazovaly mezi básníky zvukovou analogii, jež se projevovala v rámci veršů (druh vnitřního rýmu) i na jejich konci prostřednictvím koncového rýmu, jak je ostatně obecným jevem v básni. Podle J. Jahaloma se zčásti „zvuková asociace“ (tímto termínem překládám pojem, pro který není znám adekvátní překlad, tj. hebr. „*hejkeš be-lašon*“)¹⁵⁸ projevovala „vznikem nových podstatných jmen nebo i tvořením nových forem plurálu u obvyklých podstatných jmen“.¹⁵⁹

Zvuková asociace se také stala příčinou odvození nových plurálních sufixů. Syrský pajtan Zvadja, dle mého názoru, považoval za vhodné vytvořit inovativní plurální formy slov „*ilan*“ („strom“):¹⁶⁰ „*ilanim*“ („stromy“) nebo užil plurální tvar „*le-dor dorim*“ („po všechna pokolení“).¹⁶¹ První případ „zvukové asociace“ mohu doložit z básníka Joceru „*Afa'er šem melech be-mošav makhalotav*“ („Oslavím jméno Krále na sněmu jeho sborů“):

„*cheled hoci'a deša'im ve-ilanim*“ („pustina dala vzejít mladé zeleni a stromoví“), v němž plurální koncovky vyhovují nejen požadavkům na „zvukovou asociaci“ v samotném verši, tj. *deša'im ve-ilanim*, ale také plní úlohu koncového rýmu „-nim“ v témže slově.¹⁶²

Tato tvrzení mohu dále doložit z verše elegické básně pro púst Gedaljáše „*Elokim ejn biltecha*“ („Bože, není nikdo kromě Tebe“), která byla tradována až do východního aškenázského ritu Machzoru Nürnberg. Ve druhém verši následně vytváří „zvukovou asociaci“ „*le-dor-dorim*“ s počátkem prvního verše „*Elokim*“, zde však prokazatelně bez účasti na rýmu v prostředí elegické básně. Ovšem ani

¹⁵⁸ Jahalom, J. Op. cit. s. 125.

¹⁵⁹ Jahalom, J. Op. cit. s. 126.

¹⁶⁰ Substantivum „strom“ (hebr. „*ilan*“, pl. „*ilannot*“) se dochovalo až v mišnické hebrejštině. Jastrow, M. Op. cit. s. 49.

¹⁶¹ Srov. termín z biblické hebrejštiny „generace“ (hebr. „*dor*“, pl. „*dorot*“). Brown, F. Op. cit., s. 189.

¹⁶² Text básně jsem citovala podle znění kritické edice J. Davida, který se opíral o jediný genizální nálezný text básně v ms. Oxford 1149 fol. 167. In David, J (ed.). *Širej Zvadja*. Op. cit. s. 55.

v tomto jevu se nelze klasifikovat syrský poetický Zvadjův příklad jako zcela novátorský, ale spíše jako pokračování starší tradice básníků palestinských provincií.¹⁶³

Jeden z nejstarších příkladů nacházíme v tvorbě klasického palestinského pajtana Janaje, jenž vypráví o ptácích, kteří zaútočí na pronásledovatele lidu Izraele (popsaného pomocí metafory jako holubice):

„*jikare al-rodfejha ciporot ve-chajot ve-ofot*“ („její pronásledovatele postihne ptactvem, divokými šelmami i ptáčky“).¹⁶⁴ V rámci jednoho verše dochází ze zvukové asociaci tří slov pomocí totožného plurálu – „*ciporot ve-chajot ve-ofot*“, přestože vhodným plurálem slova „*cipor*“ by měl být maskulinní plurál „*ciporim*“.¹⁶⁵ Je ovšem podnětné si všimnout i opačné tendence v následujícím verši, ve kterém uvedl doslovnou citaci hypotextu z Iz 31:5 „...*ciporim afot*...“ („...letící ptáci“). V posledním případě nalézáme příklad Janajova pojetí, v němž se projevuje úcta k biblickému textu tím, že jeho textová verze zůstala nezměněna.¹⁶⁶

3.8. Vliv mišnického a aramejského vyjádření – kořeny a přijetí

Pajtanim Apeninského poloostrova si hluboce cenili vznešeného vyjádření biblické hebrejštiny v jejích rozmanitých stádiích vývoje. Avšak ve srovnání se svými předchůdci z východu akceptovali průnik mišnických dialektů i vliv cizích jazyků ve slovní zásobě, zejména vliv aramejštiny a řečtiny.

Zvolme jako zástupný příklad mišnického vlivu na vznešený jazyk básnické tvorby ve slovesném systému průnik konjugace *Nitpa'al*, kterou akceptovali zprvu stylově blízcí apulijští *pajtanim* Amitaj II. bar Šefatja z Oria a Jicchak chazan bi-rabi Josef.¹⁶⁷ Dále pronikla do pajtanského díla Judana ha-Kohen bi-rabi Mastija, do *jocerot* Kalona římského a Davida bar Huny pro svátek *Pesach*, které vzdělání pojí

¹⁶³ *Machzor Nürnberg*. Op. cit. II fol. 233r.

¹⁶⁴ Text básně jsem citovala podle novější kritické C. M. Rabinovitz. Rabinovitz, Cvi Me'ir (ed.). *Machzor pijutej rabi Janaj le-Tora ve-le-mo'adim*. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Jerušalajim : Mosad Bi'alik, 1987. 419 s. s. 168.

¹⁶⁵ Brown, F. Op. cit., s. 861-862. Plurální tvar se nalézá např. v Lv 14:4. In Bushell, S. - Tan, M. D (eds.). Op. cit. – Srov. David, J. (ed.) *Širej Amitaj*. Op. cit. s. 34: podobně také v *joceru* pro šabat Amitaje II. bar Šefatji ve verši 38 „... *ve-ofot gdolim ve-ktanim*“.

¹⁶⁶ Bushell, S. - Tan, Michael D (eds.). Op. cit.

¹⁶⁷ V Amitajově jedině keduště „*nitkarera*“, „*nitromamta*“, „*nitpa'arta*“, v *jocerot* tvary „*nitmana*“, „*nitja'ac*“, „*nitmara*“, „*nitjapa*“, v zulatu „*nitbasera*“, a písni (hebr. *zemer*) „*nitbasar*“. David, J. (ed.). *Širej Amitaj*. Op. cit. s. 12, 13 (2x), 28, 29, 40, 49, 88, 116. - V keduště Jicchaka ha-kohen bi-rabi Josef „נתברך“, Zulay, M. Kerova be-šabach ha-cdaka. Op. cit. s. 43.

s prostředím východního hebrejského básnictví.¹⁶⁸ Dále lze uvést díla členů rodiny Kalonymos,¹⁶⁹ kompozice *jocerot* římského Šelomo b. Jehudy ha-Bavli. Přesto poprvé v celé šíři tvorby včetně elegické tvorby se konjugace objevuje u římského Jicchaka bar Avrahama,¹⁷⁰ hojně v tvorbě *selichot* apulijského Eliji bar Šma'ji,¹⁷¹ řídce v rýmované próze *Achima'ace ben Palti'el*,¹⁷² a později i v elegii římského básníka Me'ira b. Moše (ze 13. století o. l.), který působil na Sicílii.¹⁷³

Textové varianty substantiva „*pa'lan*“ (kategorie *nomen actoris*) v textu elegie Šelomo Jehudy ha-Bavli podnítlily dokonce i profilování teorie o původní podobě téže kategorie, mišnického palestinského substantivního vzoru „*po'alan*“ nebo „*pu'alan*“ na rozdíl od převládajícího vzoru „*pa'lan*“: konkrétně lze tak usoudit například z verše „*...rav chesed ve-solchan*“ („plný milosrdenství a slitovný“).¹⁷⁴ Variantní čtení i následné zkoumání vedly I. Eldara k objevu zmíněných originálních „mišnických palestinských“ substantivních vzorů.¹⁷⁵ Tento vzor mohou nalézt v původním znění mišnického ms. Kaufmann A 50 apeninské provenience, mj. v mišnickém traktátu *Avot* ve frázi „*...ve-lo ha-bojšan lamed...*“ („...Ten, kdo se

¹⁶⁸ V kerově Judana ha-Kohen: „*nitachzar*“, „*nitchajeva*“. David, J. (ed.). Kerova le-ta'anit šiv'a eser be-tamuz le-Judan ha-Kohen bi-rabi Mastija. Op. cit. s. 171. – Dále v *joceru* Kalona římského: „*nit'ala*“. In Schirmann, Ch. *Širim chadašim min ha-geza*. Op. cit., s. 426. – Nakonec v ofanu Davida bar Huny: „*nithadar*“, „*nitromam*“. In *Machzor bnej Roma*, Op. cit., I fol. 92v, 93r.

¹⁶⁹ V pořádku služby pro Den Smíření (hebr. *seder ha-avoda*) r. Mešulam bar Kalonymos uplatnil „*nitnakar*“. Schirmann, J. (ed.). *Mivchar ha-šira ha-ivrit be-Itali'a*. Op. cit. s. 34. – V kerově r. Moše (III.) bar Kalonymos konkrétně „*nitgara*“, „*nitgadalta*“, „*nitracu*“ ... Haberman, A. M. (ed.). *Pijutej rabi Šim'on be-r. Jicchak jenaspechim la-hem pijutej rabi Moše be-r. Kalonymos*. Op. cit. s. 205, 206, 212.

¹⁷⁰ V *joceru* Šelomo b. Jehudy ha-bavli dvakrát „*nitrazim*“ a „*nitchajav*“. Fleisher, E. (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 195, 229. – Podobně Jechi'el bar Avraham v jeho jediné kerově „*nitbaza*“, zulatu „*nit'ala*“, *joceru* „*nitmala*“, nicméně básník se osmělil vnést tento tvar do elegické poezie, do podžánru *akeda* (hebr. „svázání“) „*nit'ašera*“, ve seliše pro püst Ester „*nitlachlach*“ i „*nitmala*“ a pizmonu „*nitgabar*“. Frankel, A. (ed.) Op. cit. s. 74, 108, 119, 152, 178 (2x), 186.

¹⁷¹ Do výlučně elegické poezie Eliji bar Šma'ja pronikly tvary: v *chata'nu* „*nit'abar*“, ve *selichot* „*nit'avti*“, „*nitbašer*“, „*nista'aru*“, „*nitpazera*“, „*nit'aleti*“, „*nitchazeka*“. David, Jona (ed.). *Pijutej Elija bar Šma'ja*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at ha-Akademia ha-amerikanit le-mada'ej ha-jahadut, 1977. 170 s. s. 14, 47, 48, 86, 94, 127, 130.

¹⁷² Ve *Svitku Achima'ace* se překvapivě objevují pouze dva výskyty „*nit'alu*“ a „*nitkarkemu*“. Ben Palti'el, A. Op. cit. s. 12,16.

¹⁷³ V Me'irově elegii pro püst (typu *peticha*) lze zaznamenat tvar „*nit'ateda*“. Báseň nikdy nebyla zahrnuta do tištěných edicí římského machzoru. Objevil a vydal ji J. Schirmann. In Schirmann, J. (ed.). *Mivchar ha-šira ha-ivrit be-Itali'a*. Op. cit. s. 87.

¹⁷⁴ Ve seliše „*Amarnu nigzarnu lanu ve-ejn doreš*“ („Pomysleli jsme, že zhubeni jsme a není kdo by požadoval“). In *Machzor Nürnberg*, Op. cit. III fol. 434v-435r; rovněž Fleisher, E. (ed.). *Pijutej Šelomo ha-Bavli*. Op. cit. s. 308.

¹⁷⁵ In Eldar, I. Op. cit. s. 180, 184

ostýchá se nic nenaučí...“).¹⁷⁶ Analogicky k původním formám, př. „*solchan, molchan*“ („slitovný, odpouštějící“)¹⁷⁷ lze předpokládat dokonce i originální palestinské znění v případě „*pojetan*“ („tvůrce, básník“).¹⁷⁸

Ačkoliv *pajtan* Janaj z klasického palestinského básnického období prosazoval spojku „*lachen*“ („proto“),¹⁷⁹ z klasické biblické hebrejštiny místo mišnické podoby „*le-fi-chach*“ („proto“),¹⁸⁰ i když hypotext před Janajovým zrakem akcentoval mišnickou podobu spojky, jak odkryl A. Mirsky.¹⁸¹ Zejména počínaje dílem Amitaje II. bar Šefatji se objevila opačná tendence.¹⁸² Přesto lze zaznamenat inovativní a jedinečnou podobu spojky ve významu klasické biblické „*lachen*“ („proto“), tj. „*be-chen*“ („proto“) v díle Šelomo Jehudy ha-Bavli, který touto inovací ctíl vznešenost biblického jazyka, ale zachoval možnost inovace básnického vyjádření. V této oblasti nacházíme překvapivě přijetí veškeré možné variability.¹⁸³

Přijetí aramejského jazyka do básnické tvorby zastupovala první aramejská báseň typu *rešut* „*Aval gelag*“ („Počal hovor“), která vznikla na evropské půdě, z pera učence r. Avrahama bi-ribi Jicchak, která předstihla na evropské půdě bohatou aškenázskou tvorbu r. Me'ira b. Jicchak pro svátek šavu'ot ve 12. století o. l.:¹⁸⁴

¹⁷⁶ Pasáž se nachází v kodexu *Kaufmann A 50*. In Beer, Georg (ed). *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50*. Op. cit. s. 339. Číslování předloženého odkazu na mišnický traktát *Avot 2:7* vychází z kodexu *Kaufmann A 50* podle odlišného dělení kapitoly z 12. století o. l. Pasáž se nachází v odlišném znění i orthografii v současných edicích podle mého nálezu v M. tr. *Avot 2:6* (edice Albeck, Ch. *Šiša sederim al-gabej pejrušim*, 1988). *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit. - Pro překlad viz B. Nosek. In Nosek, Bedřich (ed.) *Pirkej avot : Výroky otců*. 1. české vyd. Praha: Sefer, 1994. Hebrejská část 55 s. Česká část 184 s. ISBN 80-900895-7-7. s. 14 - 15.

¹⁷⁷ V komentáři k *tfilat Jom kipur*. In Baer, S. (ed.) Op. cit. s. 412.

¹⁷⁸ Textová varianta „...ve-pojetan...“ je dosvědčena v díle *Sefer or zaru'a, hilchot kri'at šma 19* (edice Žitomir 1862). *Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]*. Op. cit.; Pro pasáž viz pozn. 40.

¹⁷⁹ Brown, F. Op. cit. s. 487.

¹⁸⁰ Jastrow, M. Op. cit. s. 715.

¹⁸¹ Mirsky shrnuje tuto proměnu slovy „Janaj vyměnil termín „*le-fi-chach*“, který je v barajtě, jenž je vyjádřením z mišnické hebrejštiny a napsal na jeho místě „*lachen*“, což je biblická hebrejščina.“ Mirski, A. Op. cit. s. 38 - 39.

¹⁸² Básník tak učinil dvakrát v šabatovém joceru „*Asicha be-divrej nifle'otejcha*“ („Budu vyprávět o činech tvých předivných“) ve verších 14 a 19. Podle textu v J. Davidově edici. In David, J. (ed.). *Širej Amitaj*. Op. cit. s. 26 - 27.

¹⁸³ Ve vzorové seliše stylu „salmonskeho rýmového schématu“ „*Lecha Adonaj ha-cedaka' tilbošet*“ („Oděním Tvým Hospodine jest spravedlnost“), jak reflektovala J. Šedinová. Text uveden dle Machzoru Nürnberg. In *Machzor Nürnberg*, Op. cit. III fol. 456r; viz Šedinová, J. Op. cit. s. 61.

¹⁸⁴ Srov. Frankel, Jona (ed.). *Machzor šavu'ot le-fi-minhagej bnej aškenaz le-chol anfejhem kolel minhag aškenaz, ha-ma'aravi, minhag Polin u-minhag Corfat le-še-avar*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim - New York : H. Koren be-A'M - Leo Baeck Institute, 2000. liv, 718 s. s. 365n, 428n, 458n.

*„Počal hovor o nařízeních a děkoval za dovršení
oprávněn tím, jenž stvořil na v dávných dnech Nebesa a Zemi
pustinu a ponechanou osudu zelenou mezi obklopí
rozzářil a roztáhnul podnožku jako sémě datlové palmy
svolané se shromáždily a omezil je písčinou jak závorou dveří
pustina vyrašila drahocenné semeno a bylinu
daroval světla nebeská pro období podobající se hladkému svícnu s vroubkováním
rybami zaplavil vody a z mokřadu s křikem létavci vzletávají“.¹⁸⁵*

4. ZÁVĚR

Tento příspěvek se snažil osvětlit, že pajtanský verš především opakoval biblická *hapax legomena*, udržoval je v paměti synagogy a aktivně je přetvářel. Zejména klasičtí *pajtanim* korigovali v předloze, bylo-li to možné, mišnické vyjádření ve prospěch ideálu vznešenějšího pozdně-biblického dialektu. Tuto pajtanskou korekci ruku v ruce s jejich puristickým přístupem lze přirovnat ke kyvadlu, které pod vlivem jazyka modlitby z mišnického období ustupovalo od mišnického dialektu diskursu rabínů. V takovém kritickém přístupu můžeme nalézt preferenci „čistoty jazyka“, která parciálně pod edukačním vlivem jejich básnického přepracování mišnické látky ovlivnila zaměření hodnot v uvažování prvního hebrejského lingvisty RaSaGa. Na evropské půdě, nejprve na Apeninském poloostrově, naopak mišnická studia a vliv aramejštiny na studenty, kteří se školili v babylonských akademiích, přiměla *pajtanim*, aby dospěli společně s kyvadlem do opačného bodu. V celé šíři byl rozsah pohybu kyvadla předán aškenázským *pajtanim*, kteří svoji tvorbu mohli vyhranit ve prospěch jednoho z uvedených ohnisek či provést syntézu. Jak bylo výše uvedeno, midrašická látka, která byla uspořádána podle hermeneutického principu, sama přinášela symetrii, která přirozeně nesla jádro uplatnění rýmu či metriky. Pravidla poetiky si vynutila vyvození neologismů kvůli potřebám akrostichu, rýmu, metriky či zvukové asociace uvnitř verše. V následném využití dotčených neologismů se projevila záhy pozice uvnitř verše, která nezávisela na požadavcích žádného z poetických pravidel, mj. v díle r. Šelomo b. Jehudy Ha-bavli. Sémantický posun ve slovesném systému *binjanim* musíme pokládat za projev přijetí vlivu tendence *midrašim*. Jeden ze tří důrazů komentářové literatury k *pijutim* od 11. století se zaměřoval na lingvistické zvláštnosti specifických frází v *pijutim*, přinášel buď korekci tvarů či jejich opodstatnění, když je paršaním opřeli o text rabínské literatury.

¹⁸⁵ Schirrmann, Ch. Pijut arami le-pajtan italki kadum. Op. cit. s. 212 - 214.

Pajtanim Apeninského poloostrova i aškenázských regionů aktivně rozvíjeli přijaté analogické dovozování především ve verbálním systému i v oblasti substantiv na základě vzorů, které jim zprostředkovala midrašická literatura a texty raných hebrejských modliteb. Udržovali v zakončeních svých slok praxi doslovného citace z biblického hypotextu, čímž plnili čtverou funkci: potvrzovali úctu k sakralitě TaNaChu, demonstrovali příslušnost básně k liturgické příležitosti podle výběru veršů z TaNaChu i vytvářeli přemostění k následnému postupu liturgie, vytvářeli ad hoc mini-konkordance charakteristických termínů pro liturgickou příležitost či pro téma básně, hovořím tu proto o mnemotechnické funkci závěrečných veršů či refrénů *pijutim*. Citovaný materiál z Mišny, rabínské literatury, literatury *midrašim*, textů raných modliteb i *pijutim* pre-klasického a klasického období dokládá sakralitu všech zmíněných prvků v očích *pajtanim* Apeninského poloostrova a aškenázských regionů. Z tohoto charakteru verše *pijutu*, dosahuje-li dostatečné textové šíře, lze čerpat pro biblické vědy svědectví o paralelních čteních či potvrzení čtení masoretského textu. Obdobně za této podmínky *pijut* poskytl neznámé textové verze *midrašim*, které se nedochovaly či textové verze, které pomohly dotvořit text např. díla *Midraš ha-gadol*. V této oblasti představuje bádání ve verši *pijutu* stále výzvu.

Intelektuální nárok *pijutim* stimuloval v aškenázských regionem vznik rozsáhlé komentářové literatury, která zpětně prohlubovala aktivní lingvistickou znalost v odlišných jazykových prostředích obcí na evropském kontinentu. Paronomastické hříčky přinášely nejen libozvučnost verši, ale také rozvíjely aktivní slovní zásobu na bázi hebrejského kořene. Zároveň paronomastické hříčky klasifikují jako projev hermeneutického principu *me'al* ze sumáře pravidel pro exegezi agadické látky, který v prostředí aškenázských synagog představoval učební text a předával ve zkratce závěry, ke kterým dospěli hebrejští vykladači v midrašické literatuře k biblickým veršům. Odkrývání stěžejních idejí a *topoi*, jejich vznik a tradování v *pajtanim* verši na pozadí midrašického hypotextu zůstává stále výzvou pro badatele. Z tohoto důvodu je zřejmé, že lze reevaluovat znalost *pijutu* jako jednu z praktických dovedností, která činila náplň povinností studentů *ješivot* na Apeninském poloostrově i v aškenázských regionech.

SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY S PŘEVÁŽNÝM OBSAHEM PRIMÁRNÍHO ZDROJE

- Avraham Ha-rofe, Cidkija be-rabi. Sefer šibolej ha-leket ha-šalem. Buber, Šelomo (ed.) 2. hebrejské vyd. Jerušalajim: Alef machon le-hoca'at sfarim, 1970. 408 s.
- Baer, Seligman (ed.). Seder avodat jisra'el. 2. hebrejské vyd. Rödelheim: Hoca'at Šoken, 1937. 729 s.
- Bar-Ilan University Responsa Project [CD-ROM]. Version 14. Ramat Gan : Bar-Ilan Univerzita, 2006. ISBN 1-931711-27-5.
- Ben rabi Azri'el, Avraham. Sefer arugat ha-bosem Auctore R. Abraham b. r. Azriel (saec. XIII). Urbach, Efraim E. (ed.). 1. hebrejské vyd. Svazek I. Jerušalajim: Mekicej Nirdamim, 1939. 304 s.
- Ben Jechi'el, Natan. Sefer ha-aruch le-galot ha-or ha-cafon be-divrej chachamim ve-le-havin ha-milot ha-zarot ha-nimca'ot be-Talmud bavli vi-rušalmi u-midrašim ve-targumim. Bar Imanu'el, zvaný Musafija, Binjamin (ed.). Tel-Aviv - Jafo: Bejt Refa'el, 1968. 596 s.
- Ben Nathan mi-Magenca, Eli'ezer. Cod. Hebr. 17 = Nr. 152 : Kommentar zu den poetischen Gebetstexten, geschrieben 1317. Cod. Hebr. 61 = Nr. 153 : Kommentar zum Gebetbuch und Machsor. Roth, Ernst (ed.). 1. hebrejsko-německé vyd. Jerušalajim - Frankfurt am Main : s.n., 5740 - 1980. x, 481 s.
- Ben Palti'el z Oria, Achima'ac. Megilat Achima'ac. Spitzer, Menachem (ed.) 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at sifrej Taršiš, 1974. 176 s.
- Bushell, S. - Tan, Michael D (eds.). BibleWorks for Windows. Version 4.0. Big Fork : Bible Works, 1999.
- Castelli, David (ed.). Sefer chachmoni le-rav Šavtaj Donnolo. 1. hebrejsko-italské vyd. Firenze : Tipografia dei Successori le Monnier, 1881. Hebrejská část viii, 87 s. Italská část 72 s.
- David, Jona (ed.). Kerova le-ta'anit šiv'a eser be-tamuz le-Judan ha-Kohen bi-rabi Mastija. Jerušalajim šnaton le-pirkej sifrut ve-omanut, 1973, č. 7-8, s. 164-181.
- David, Jona (ed.). Pijutej Elija bar Šma'ja. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at ha-Akademia ha-amerikanit le-mada'ej ha-jahadut, 1977. 170 s.
- David, Jona (ed.). Širej Amitaj. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at Achšav, 1975. 144 s.
- David, Jona (ed.). Širej Zvadja. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at Achšav, 1971/2. 66 s.
- Beer, Georg (ed.). Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50. 1. hebrejské vyd. Haag : Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest, 1929. 574 s.
- Davidson, Jisra'el – Asaf, Simcha – Jo'el, Jisachar (eds.). Sidur rav Sa'adja ga'on : Kitāb džami al-Šālawāt wa al-Tasabīh. 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Mekicej nirdamim – Re'uven Mas Jerušalajim, 1963. 438 s.
- Fleisher, Ezra (ed.). Pijutej Šelomo ha-Bavli. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Akademia ha-le'umit ha-jisra'elit le-mada'im, 1973. 403 s.

Fleisher, Ezra. Tfila u-minhagej tfila eret-jisra'elijim be-tkufat ha-geniza. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim: Hoca'at sfarim "'š J''L Magnes – Ha-universita ha-ivrit, 1988. 367 s. ISBN 965-223-691-8.

Frankel, Jona (ed.). Machzor pesach le-fi-minhagej bnej aškenaz le-chol anfejhem kolel minhag aškenaz, ha-ma'aravi, minhag Polin u-minhag Corfat le-še-avar. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim - New York : H. Koren be-A''M - Leo Baeck Institute, 1993. 328 s.

Frankel, Jona (ed.). Machzor šavu'ot le-fi-minhagej bnej aškenaz le-chol anfejhem kolel minhag aškenaz, ha-ma'aravi, minhag Polin u-minhag Corfat le-še-avar. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim - New York : H. Koren be-A''M - Leo Baeck Institute, 2000. liv, 718 s.

Frankel, Avraham (ed.). Pijutej r. Jechi'el bar Avraham avi r. Natan ba'al ha-aruch. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Ha-universita ha-ivrit, 2003. 200 s.

Ginzberg, Louis (ed.) Ginzej Schechter. Svazek II. 1. hebrejské vyd. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1929. xv, 640 s.

Goldschmidt, Ernst Daniel (ed.). Machzor le-jamim nora'im : Roš ha-šana. 1. hebrejské vyd. Svazek I. Jerušalajim - New York : H. Koren - Leo Baeck Institute, 1970. 328 s.

Goldschmidt, Ernst Daniel (ed.). Machzor le-jamim nora'im : Jom kipur. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Jerušalajim - New York : H. Koren - Leo Baeck Institute, 1970. 797 s.

Haberman, Avraham Meir (ed.). Pijutej rabi Šim'on be-r. Jicchak jenaspechim la-hem pijutej rabi Moše be-r. Kalonymos. 1. hebrejské vyd. Berlin - Jerušalajim : Hoca'at Šoken, 1938. 231 s.

Haberman, Avraham Me'ir. Toldot ha-pijut ve-ha-šira. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Ramat Gan : Hoca'at Masada, 1972. 336 s.

Harkavy, Avraham Elija (ed.) Sfarim ha-joc'im le-or be-pa'am rišona. 1. hebrejské vyd. Svazek I. Berlin : Mekicej nirdamim, 1891. Kapitola 5, Chelek mi-sefer ha-galuj be-chtav jad, s. 186-193.

Machzor bnej Roma : Chelek rišon me-ha-machzor ke-fi minhag K''K Roma im-pejruš Kimcha d'avšuna ve-ha-mikra'ot. Bologna : Be-dfus ha-šutafim Menachem b''r Avraham mi-Modena – Jechi'el b''r Šelomo me-Verona – Arje b''r Šelomo Chajim me-Moncilici, 1540. 397 fol.

Machzor Nürnberg [online]. 14. stol. o. I. [Jerušalajim (Israel)] : Ha-Sifrijat Šoken, říjen 2006 [cit. dle 3.12.2010]. Dostupné na World Wide Web : < <http://www.jnul.huji.ac.il/dll/ms%2Dpr/mahzor%2Dnuremberg> >

Machzor Wormaiza, Heb. 4° 781 [online]. [Jerušalajim (Israel)] : Ha-sifrija ha-le'umit, květen 2007 [cit. dle 5.1.2011]. Dostupné na World Wide Web : < <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/mss/worms> >

Mirski, Aharon (ed.). Pijutej Josi ben Josi. 3. hebrejské vyd. Jerušalajim : Mosad Bi'alik, 1991. 326 s. ISBN nevedeno.

Nosek, Bedřich (ed.) Pirkej avot : Výroky otců. 1. české vyd. Praha: Sefer, 1994. Hebrejská část 55 s. Česká část 184 s. ISBN 80-900895-7-7.

Rabinovitz, Cvi Me'ir (ed.). Machzor pijutej rabi Janaj le-Tora ve-le-mo'adim. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Jerušalajim : Mosad Bi'alik, 1987. 419 s.

Schechter, Avraham I. *Studies in Jewish Liturgy*. 1. anglické vyd. Philadelphia : Dropsie College, 1930. 139 s.

Schirmann, Jefim (ed.). *Mivchar ha-šira ha-ivrit be-Itali'a*. 1. hebrejské vyd. Berlin : Schocken Verlag, 1934. 597 s.

Schirmann, Chajim. *Širim chadašim min ha-geniza*. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Ha-akademia ha-le'umit ha-jisra'elit le-mada'im, 1965. xxii, 538 s.

Schirmann, Chajim. *Pijut arami le-pajtan italki kadum*. Lešonenu, 1957, roč. 21, č. 1, s. 212-214.

Sperber, Alexander. *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts : The Pentateuch according to Targum Onkelos*. 1. hebrejsko-anglické vyd. Svazek I. Leiden : E. J. Brill, 1959.

SEZNAM SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

Bar Asher, Moshe. *Mishnaic Hebrew : An Introductory Survey*. *Hebrew Studies*, 1999, roč. 40, s. 115-152.

Bar Asher, Moshe. *La langue de la Mishna d'après les traditions des communautés juives d'Italie*. *Revue des Études juives*, juillet-décembre, 1986, roč. 145, č. 3-4, s. 267-278.

Bekkum, Wouter Jacques van (ed.). *The Qedushta'ot of Yehuda according to Genizah Manuscripts*. 1. anglické vyd. Groningen : Rijksuniversiteit Groningen 1988. 642 s. ISBN 90-9002066-7.

Bible Písmo svaté Starého a Nového zákona. 2. české revidované vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1991. 1151 s. ISBN neuvedeno.

Davidson, Israel. *The „Seder Hibbur Berakot“*. *Jewish Quarterly Review N. S.*, 1930-31, roč. 21, s. 241-279.

Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry : Ocar ha-šira ve-ha-pijut mi-zman chatimat Kitvej ha-kodeš ad-rešit tkufat ha-haskala*. 1. hebrejské vyd. Svazek I. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1924. 418 s.

Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry : Ocar ha-šira ve-ha-pijut mi-zman chatimat Kitvej ha-kodeš ad-rešit tkufat ha-haskala*. 1. hebrejské vyd. Svazek III. New York : The Jewish Theological Seminary of America, 1930. 544 s.

Davidson, Israel. *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry : Ocar ha-šira ve-ha-pijut mi-zman chatimat Kitvej ha-kodeš ad-rešit tkufat ha-haskala*. 2. hebrejské vydání. Svazek IV. s.l. : Ktav Publishing House, 1970. 608 s. ISBN 87068-003-X.

Delitzsch, Franz. *Zur Geschichte der juedischen Poësie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit*. 1. německé vyd. Leipzig : Karl Tauchnitz, 1836. 224 s.

Dostálová, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 2003. 407 s. ISBN 80-7021-409-0.

Eldar, Ilan. *Masoret ha-kri'a ha-kedem aškenazit*. 1. hebrejské vyd. Svazek II. Jerušalajim:

- Hoca'at sfarim A"Š J"l – Ha-universita ha-ivrit, 1979. 461 s. Edice Eda ve-lašon 4.
- Elicur, Šulamit. Chidušim be-cheker ha-šira ve-ha-fijut. In Rozental, David (ed.) Osef ha-gniza ha-kahirit be-Ženeva : Katalog u-mechkarim. 1. hebrejské vydání. Jerušalajim : Hoca'at Sfarim A"Š J"l Magnes – Ha-Universita ha-ivrit, 2010. ISBN 978-965-493-417-6. s. 176-207.
- Elicur, Šulamit. Le-gilgulej ha-chidatijot ba-pijut ha-mizrachi me-re'šito ad-ha-me'a ha-jud-bejt. Pe'amim, 1994, roč. 59, s. 14-34.
- Elicur, Šulamit. Mi-pijut le-midraš. In Sefer ha-juval le-rav Mordekaj Breuer. Editor neuveden. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Magnes - Ha-universita ha-ivrit, 1992, s. 383-397.
- Elicur, Šulamit. Kit'ej tfila šira ve-fijut. In Rozental, David (ed.) Osef ha-gniza ha-kahirit be-Ženeva : Katalog u-mechkarim. 1. hebrejské vydání. Jerušalajim : Hoca'at Sfarim A"Š J"l Magnes – Ha-Universita ha-ivrit, 2010. ISBN 978-965-493-417-6. s. 76-85.
- Fleisher, Ezra. Bechinot be-šira pajtanej Italija ha-ri'šonim. Ha-sifrut, April 1981, roč. 30-31, s. 131-167.
- Fleisher, Ezra. Ha-jocerot be-hithavutam ve-hitpatchutam. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at sfarim A"Š J"l Magnes - ha-Universita ha-ivrit, 1984. 795 s. ISBN neuvedeno.
- Fleisher, Ezra. Širat ha-kodeš bi-jmej ha-bejnajim. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Bejt hoca'a Keter Jerušalajim be-A"m, 1975. 527 s. ISBN neuvedeno.
- Frankel, Zecharia. Mavo ha-jerušalmi. 1. hebrejské vyd. Breslovia : Schletter, 1870. 158 s.
- Gil, Moshe. The Political History of Jerusalem during the early Muslim period. In The History of Jerusalem : The Early Muslim Period (638-1099). Prawer, Joshua – Ben Shammai, H. (eds.) 1. anglické vyd. Jerusalem - New York : Jad Jicchak Ben-Zvi - New York University Press, 1996. s. 1-37.
- Goldenberg, Ester. Ijunim be-Egron le-rav Sa'adja ga'on. Lešonenu, 1974, roč. 38, s. 77-84.
- Grossman, Avraham. Chachamej Corfat ha-ri'šonim : Korotejhem, darkam be-hanhagat ha-cibur, jeciratam ha-ruchanit. 2. hebrejské vyd. Jerušalajim : Magnes - Ha-universita ha-ivrit, 1995. 635 s. ISBN 965-223-898-8.
- Grossman, Avraham. The Yeshiva of Eretz Israel, its Literary Output and Relationship with the Diaspora. In The History of Jerusalem : The Early Muslim Period (638-1099). Prawer, Joshua – Ben Shammai, H. (eds.) 1. anglické vyd. Jerusalem - New York : Jad Jicchak Ben-Zvi - New York University Press, 1996. s. 225-267.
- Hollender, Elisabeth. Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz. 1. anglické vyd. Berlin - New York : Walter de Gruyter, 2008. 271 s. ISBN 978-3-11-019664-1.
- Jahalom, Josef. Sfat ha-šir šel ha-pijut ha-erec jisra'eli ha-kadum. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at sfarim A"Š J"l Magnes - Ha-universita ha-ivrit, 1985. 218 s. ISBN 965-223-605-5.
- Joüon, Paul – Muraoka, T. A Grammar of Biblical Hebrew. Svazek I. Part Two : Morphology. 2. anglické vydání. Roma : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993. 352 s. ISBN 88-7653-595-0.
- Katsumata, Naoya. Hebrew Style in the Liturgical Poetry of Shmuel HaShlishi. 1. hebrejsko-anglické vydání. Leiden - Boston : Brill - Styx, 2003. 337 s. ISBN 90-04-13151-5.

Kutscher, Eduard Yechezkel. A History of the Hebrew Language. Kutscher, Raphael (ed.) 1. anglické vydání. Jerusalem - Leiden: The Magnes Press - The Hebrew University - E.J.Brill, 1982. 306 s. Orig.: Toledot ha-lašon ha-ivrit. ISBN 965-223-397-8.

Kutscher, Jechezkel Eduard. Lešon ChaZaL : Ktav jad Kaufman – av text. In Lieberman, Saul (ed.), Avramson, Šraga – Kutscher, Jechezkel (eds.) Sefer Chanokh Jalon. 2. hebrejské vydání. Jerušalajim : Hoca'at Kirjat Sefer, 1967. s. 251-280.

Linder, Amnon. The Jews in Roman Imperial Legislation. 1. anglické vyd. Detroit - Michigan – Jerusalem : Wayne State University Press - The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987. 436 s. ISBN 0814318096.

Malachi, Zvi. A Hebrew poem from Italy on the slave trade. Israel Oriental Studies, 1972, roč. 2, s. 288-289.

Mirski, Aharon. Machcavtan šel curot ha-pijut : cmichatan ve-hitpatchutan šel curot ha-šira ha-erec jisra'elit ha-kduma. 2. hebrejské vyd. Jerušalajim - Tel Aviv : Hoca'at šoken, 1969. 129 s. ISBN neuvedeno.

Müller, Jo'el ben Moše Leib ha-Kohen (ed.). Tšuvot chachmej Corfat ve-Lutir. 1. hebrejské vyd. Wien : s.n. , 1881. xl, 157 s.

Nosek, Bedřich – Damohorská, Pavla. Úvod do synagogální liturgie. 1. české vyd. Praha : Nakladatelství Karolinum, 2008. 160 s. ISBN 978-80-246-0986-7.

Perani, Mauro (ed.). Fragments from the „Italian Genizah“ An Exhibition. 1. anglicko-hebrejské vyd. Jerušalajim – Bologna : The Jewish National and University Library, 1999. 37 s. Petuchowski, Jacob J. Theology and poetry : Studies in medieval Piyyut. 1. anglické vyd. London : Routledge and Kegan Paul, 1978. 153 s. ISBN 0-7100-8334-3.

Richler, Benjamin – Beit-Arie, Malachi - Pasternak, Nurit. Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem. 1. anglické vyd. Citta del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008. 691 s. Edice Studi e Testi 438. ISBN 978-88-210-0823-8.

Řoutil, Michal. Na východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance. Syrská tradice v 2. -8. století. In Úvod do byzantské filosofie. Milko, Pavel (ed.) Praha: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-13-7. s. 91-121.

Stemberger, Günter. Talmud a midraš. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. 448 s. Přel. P. Sláma. ISBN 80-7021-301-9.

Šedinová, Jiřina. Hebrejská lyrickoepická poezie v Českých zemích v polovině 17. st. 1. české vyd. Praha : vlastním nákladem, 1989. 203 s.

Wickham, Chris John. Early medieval Italy. 1. anglické vyd. Totowa : Barnes & Noble Books, 1981. 238 s. ISBN 0-389-20217-7.

Wigoder, Geoffrey - Seckbach, Fern (eds.). Encyclopaedia Judaica [CD-ROM]. Edition Version 1.0. Jerusalem : Keter Publishing House - Judaica Multimedia, 1997.

Zulay, Menachem. Ha-eskola ha-pajtanit šel rav Sa'adja ga'on. 1. hebrejské vyd. Jerušalajim : Hoca'at machon Šoken le-mechkar ha-jahadut le-jad bejt-midraš ha-rabanim be-Amerika, 1964. 289 s.

Zulay, Menachem. Kerova be-šabach ha-cdaka. Sinaj, Kislev-Ijar 1945, roč. 8, č. 17, s. 39-48.
Zulay, Menachem (ed.). Pijutej Janaj. 1. hebrejské vyd. Berlin : Hoca'at Šoken, 1938. 457 s. s. 404.

ENCYKLOPEDIÉ A SLOVNÍKY

Ben-Jehuda, Eli'ezer. Milon ha-lašon ha-ivrit ha-ješana ve-ha-chadaša. 1. hebrejské vyd. Svazek II (bet-he). Jerušalajim: Ben-Jehuda hoca'a la-or, rok vydání neuveden. s. 581 - 1160 s.

Ben Jehuda, Eli'ezer. Milon ha-lašon ha-ivrit ha-ješana ve-ha-chadaša. Tur-Sinai, N. H. (ed.) 1. hebrejské vyd. Svazek XVI (tav). London – New York: Thomas Yoseloff, 1959. s. 7581.

Brown, Francis. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Driver, S. R. - Briggs, Charles A. (eds.). Přel. Ed. Robinson. 2. anglické vyd. Peabody Massachusetts : Hedrickson Publishers, 1996. 1185 s.

ISBN 1-56563-206-0.

Levy, Jacob. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Fleischer, Heinrich Leberecht - Goldschmidt, Lazarus (eds.). 3. německé vyd. Svazek IV (pe-tav). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 756 s.

ISBN neuvedeno.

Jastrow, Marcus. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Svazek I-II vydán v jednom svazku. 3. anglické vyd. Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. 1736 s.

ISBN 1-56563-860-3.

Prach, Václav. Řecko-český slovník. 2. české vyd. Praha : Scriptum, 1993. 592 s.

ISBN 80-85528-22-3.

SUMMARY

**THE VARIABILITY OF HEBREW
MEDIAEVAL POETICAL EXPRESSION
ON THE APENNINE PENINSULA
IN THE CONTEXT OF PREVIOUS HEBREW POETRY
IN THE PROVINCES OF PALESTINE**

SYLVA ONDREJČKOVÁ

Beginning with the ninth century, Hebrew poetical production on Apenine peninsula was noted during several centuries of its development for careful efforts to perceive models of classic palestinian piyyut and its Hebrew expressing skills. Partly, Italian Hebrew poets received old palestinian orthography, as retained in Cairo genizah findings, received as well a specific conception of Hebrew verbal system, verbal two-consonantal basis, and conjugational meanings. In a nominal area their production demonstrated an innovative approach to a nominal morphology. Series of these variations have already been outlined by classic palestinian payyetanim, their stylistic embellishments on the one hand, linguistic purism on the other hand. Hebrew poetical language differentiated on Italian soil in a distinctive way due to Mishnaic and Aramaic influences while in a elegiac sphere aspired to a highly honourable biblical Hebrew language, indeed such developed differentiated heritage influenced in its branches successive ashkenazic piyyut enormously.

AMERICKÉ UNITÁŘSTVÍ A FILANTROPIE V OBDOBÍ DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ¹

KAMILA VEVERKOVÁ

Unitářské hnutí na americkém kontinentu se prezentovalo v devatenáctém století svou snahou po nalezení souladu mezi náboženstvím, filozofií a vědou a po smíření křesťanské víry s moderním duchem doby. Překonáním věroučných diskusí² ve prospěch liberálního trendu došlo ke konci osmnáctého století k oslabení sektářského ducha a ve hnutí vzrostla touha po praktických reformách. Probuzený zájem o člověka se odrazil ve snaze zlepšit jeho sociální situaci a byli to především humanisté³ uvnitř unitářského hnutí, kteří začali realizovat významné počiny na poli filantropie a sociálních reforem.

¹ Tato studie vznikla v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě nesoucí název *Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury* (P01). Nečiní si nárok na úplné postihnutí celé problematiky. Jejím cílem je analyzovat myšlenkovou základnu, představit základní tendence a významné sociální reformátory.

² Ve druhé polovině osmnáctého století se v unitářském hnutí vedly intenzivní diskuse ubírající se dvojitým směrem. Jedním byl požadavek svobodného zkoumání a racionalismu (Jonathan Mayhew, William Bentley) a druhým protest proti přísnému kalvinismu (Charles Chauncy, universalisté). Diskuse se dotýkaly i dogmatických otázek o trojici Boží a přirozenosti Krista. Více GILLET. E. H. *History and Literature of the Unitarian Controversy*. *Historical Magazine*, April 1871, second series, IX, s. 220-222. WRIGHT, Conrad. *The Unitarian Controversy*. Boston: Skinner House Books, 1994.

³ OLDS, Mason. *American Religious Humanism*. Minneapolis: Fellowship of Religious Humanists, 1996.

Jeden z nejvýznamnějších náboženských myslitelů devatenáctého století, William Ellery Channing⁴ vyjádřil tuto tendenci velmi pregnantně.⁵ Křesťanství je pro Channinga náboženstvím universální lásky,⁶ která se má kázat všude a všem. Vzbuzuje úctu k lidské duši a učí člověka tomu, že všechny vnější společenské rozdílnosti původu, rodiny, bohatství a cti bláhově zveličené lidskou pýchou nejsou hodny toho, aby byly řazeny vedle základních schopností, vloh a sklonů, které ti nejchudší a neúspěšnější dostávají hojně od Boha, jako ti, kteří jimi opovrhují. Křesťanská láska je založena na vznešenosti lidské přirozenosti, bezmezně se šířící a radující se z Boha a světa.⁷ Často kázal o velikosti lidské přirozenosti, protože pochází od Boha, souvisí s dobrotou a mocí, ze které má být obohacována na věky a sebevědomě hlásal možnost nekonečného duchovního a morálního pokroku.⁸ Pro Channinga je člověk, který prostřednictvím náhodných zvratů štěstěny nikdy neodhlédl od vnějších atributů k samotné duši, cizincem ve světě křesťanské lásky. Pravý křesťan je veden Kristem milovat člověka jako člověka a zajímat se o něho, ať pobývá kdekoliv, a rodinná či zemská pouta mu v tom nemohou bránit ani ho omezovat.⁹ Je duchovně svobodný a vnitřně silný, osvobozený ode

⁴ William Ellery Channing (1780-1842) v roce 1798 absolvoval Harvard University. V letech 1803-1842 zastával úřad pastora Federal Street Church, Boston a během období polemik (Unitarian Controversy) byl mluvčím liberálů. Byl zastáncem lidských práv a lidské důstojnosti, účinně podporoval sociální reformy, hnutí za svobodu projevu a ke konci svého života se připojil k boji proti otroctví. Jeho pojetí křesťanského humanismu ovlivnilo celou řadu osobností a hnutí nejen ve Spojených státech. V roce 1819 vydal přelomové kázání nazvané Unitarian Christianity (Baltimorské kázání ze dne 5. května 1819), kterým definoval v liberálním smyslu základní principy unitářství. Srovnej: CHANNING, William Ellery. *Unitarian Christianity. A Discourse on Some of the Distinguishing Opinions of Unitarians*. Boston: American Unitarian Association, 1819.

⁵ Promluvy z roku 1825, jejichž výtah zapsal William Henry Channing (1810 - 1884), synovec Williama E. Channinga, editor třídílného souboru pamětí svého strýce. Srovnej CHANNING, William Henry. *Memoir of William Ellery Channing with Extracts from His Correspondence and Manuscripts*. Volume I-III. Boston: W. M. Crosby and H. P. Nichols, 1850. Uvedený výtah je uveden ve třetím díle: CHANNING, William Henry. *Memoir of William Ellery Channing with Extracts from His Correspondence and Manuscripts*. Volume III. Boston: W. M. Crosby and H. P. Nichols, 1850, s. 6 - 8.

⁶ „Christianity through its whole extent is a religion of love. I know no better name for it than Universal Love.“ CHANNING, William Henry. *Memoir of William Ellery Channing with Extracts from His Correspondence and Manuscripts*. Volume III, Boston: W. M. Crosby and H. P. Nichols, 1850, s. 6.

⁷ *Tamtéž*, s. 7.

⁸ CHANNING, William Ellery. *Unitarian Christianity. A Discourse on Some of the Distinguishing Opinions of Unitarians*. Boston: American Unitarian Association, 1819, s. 39 a následující.

⁹ CHANNING, William Henry. *Memoir of William Ellery Channing with Extracts from His Correspondence and Manuscripts*. Volume III, Boston: W. M. Crosby and H. P. Nichols, 1850, s. 7 - 8.

všech nízkých vášní.¹⁰ Channing si je však vědom, že v křesťanství zůstává ještě mnoho, čeho je třeba dosáhnout a podmanit, aby mohla plně působit křesťanská láska ve všech lidech. Musí být prolomena aristokracie původu, aristokracie bohatství, sektářství a fanatismus náboženského světa, klanový duch národů a mnoho dalších překážek lidské pýchy a sobectví. Člověk má poznat svou přirozenost, smysl svého bytí, svá práva a prokazovat jej vůči bližnímu a světu.¹¹ Channingova syntéza zbožnosti a lidských práv, stojící mezi osvícenstvím a křesťanskou ortodoxií, není bez vnitřního napětí, jehož základní rys je existenciální. Boží svrchovanost je neomezená, přesto člověk má práva. Jedná se o protichůdné názory, ale oba jsou pravdivé. Nejhorší chyba v náboženství vyplývá z nedbalosti jednoho nebo druhého. Channingova filantropie byla legitimním výsledkem jeho náboženského postoje a teologického přesvědčení, které prošlo velkým vývojem. Individuální lidské bytí má budovat v tomto světě etický charakter (character-building), který se projevuje praktickým křesťanstvím. Tento character building se ve velké skupině lidí projevuje zcela přirozeně realizováním sociálních reforem. Smysl pro povinnost je největším darem Boha člověku a idea práva je základním a největším zjevením Božím lidské mysli, všechny ostatní relevace jsou odvozeny od ní. Dokonalost je člověku původní a přirozený cíl, ke kterému má směřovat. Tyto doktríny jsou důkazem Channingova ústupu od mírného kalvinismu k otevřenosti a empatičnosti univerzálního unitarianismu, které ovládlo jeho myšlení.¹²

Channing proslul více jako vlivný duchovní učitel než reformátor činící konkrétní kroky. Díky svému daru výmluvnosti a přesvědčivosti však nutnost sociálních reforem dokázal ze své kazatelny prosadit. Byl horlivým propagátorem sociálním změn veездеjším světě. Ve svých kázáních líčil ohavnost zla, křivdy, nestřídmosti, otroctví a války. Obhajoval a podporoval každou dobře mířenou snahu po zlepšení veřejného vzdělávání, zlepšení kvality života lidí na okraji společnosti. Odsuzoval příkře sektářský duch v každodenním životě, který lidi hodnotil a odděloval od sebe. Nedůvěřoval uctívání peněz, luxusu a bohatství. Tyto jeho pocity a postoje vyrůstaly přímo z jeho náboženského přesvědčení. A všechny jeho sociální

¹⁰ K pojetí svobody více: CHANNING, William Ellery. *The Works of William E. Channing D. D.* Volume IV. Boston: George G. Channing, 1849, s. 67 - 102 (Spiritual Freedom. Discourse Preached at the Annual Election, May 26, 1830).

¹¹ CHANNING, William Henry. *Memoir of William Ellery Channing with Extracts from His Correspondence and Manuscripts.* Volume III. Boston: W. M. Crosby and H. P. Nichols, 1850, s. 8.

¹² ELIOT, Charles W. *Four American Leaders.* Boston: American Unitarian Association, 1906, s. 60 - 61.

aspirace a naděje jsou zakořeněny v jeho fundamentální koncepci Boha.¹³ Channingova ušlechtilá myšlenka je založena na nevyčerpatelné lidské přirozenosti a velikosti lidské duše, v kontrastu s obecně panující lidskou vulgaritou a bezmocí. Byv konfrontován s realitou tehdejší společnosti, stále více se jeho myšlenky koncentrovaly na problém chudoby.¹⁴ Daleko komplexnější byl však jeho zájem o výchovu a vzdělání, neboť věřil, že dopomohou k povznesení všech vrstev a učiní je opravdově lidskými. Výchovou má člověk rozvinout své vlohy, cvičit svůj intelekt, seznámit se svou vlastní přirozeností, aby mu ukázala pravé místo ve světě a skutečný vztah k Bohu. Výchova má kultivovat lidský projev tak, aby získal na síle a jasnosti a mohl účinně vyvinout morální vliv na ostatní. A to je v posledku důležité pro zlepšení společenského života.¹⁵ Velkou školou života je sama Prozřetelnost a je otevřena všem bez rozdílu. Channing se ptá, co vlastně činí veřejné instituce pro vzdělání masy lidí? Zamýšlí vůbec školy rozvíjet lidské vlohy a připravit člověka na cestu celoživotního vzdělávání? Kriticky musí připustit, že všechny instituce jak pro bohaté, tak i pro chudé jsou nedokonalé, a vznáší požadavek revoluce v celém vzdělávacím systému mladých lidí,¹⁶ který má být jedním z velkých cílů filantropie.¹⁷ Ve svých poznámkách k výchově a vzdělávání vyslovil, že není na světě nic drahocennějšího než duše, mysl a charakter dítěte, a proto ekonomie by neměla být přítomna ve vzdělávání. Peníze nemohou nikdy být porovnávány s duší dítěte.¹⁸ Na tomto místě si dovoluji podotknout, že vývoj a podoba veřejného vzdělávání ve Spojených Státech se odvíjela a odvíjí v přímém kontrastu s ušlechtilou vizí

¹³ „The idea of God... is the idea of our own spiritual natures purified and enlarged to infinity.“ ELIOT, Charles W. *Four American Leaders*. Boston: American Unitarian Association, 1906, s. 60.

¹⁴ „His thoughts were continually becoming concentrated more and more upon the terrible problem of pauperism, before which the benevolence of all civilized states stands paralyzed and aghast ; and he saw more clearly each year that what the times demanded was that the axe should be laid at the very root of ignorance, temptation, and strife, by substituting for the present unjust and unequal distribution of the privileges of life some system of cordial, respectful, brotherly cooperation. *Tamtéž*, s. 17.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 63 - 64.

¹⁶ „The great school of life, of Providence, is indeed open to all ; but what, I would ask, is done by our public institutions for the education of the mass of the people ? ... is it ever proposed to unfold the various faculties of a human being, and to prepare him for self-improvement through life? Indeed, according to the views of education now given, how defective are our institutions for rich as well as poor, and what a revolution is required in our whole systém of training the young !“ *Tamtéž*, s. 64.

¹⁷ *Tamtéž*, s. 64.

¹⁸ „There is nothing on earth so precious as the mind, soul, character of the child... There should be no economy in education. Money should never be weighed against the soul of a child. It should be poured out like water for the child's intellectual and moral life.“ ELIOT, Charles W. *Four American Leaders*. Boston: American Unitarian Association, 1906, s. 68.

Channinga¹⁹ a je nanejvýš alarmující, že nachází své propagátory v současné evropské společnosti. Channing varoval před krákozrakostí těch, kteří by chtěli dávat pouhé almužny namísto skutečného vzdělávání a účinné pomoci. Ti, kteří potřebného takto „odbydou“, se na něho dívají svrchu, pyšně, nejsou jeho bližními a jsou daleko od naplnění své lidské přirozenosti, tedy povinnosti, která nám byla dána Bohem. Učil, že skutečně dobrý člověk nemůže podporovat či být lhostejným vůči zlu, násilí, nespravedlnosti, chamtivosti. Věřil, že veřejné blaho má být podporováno spravedlností, svobodou, mírem a dobrou vůlí mezi lidmi.²⁰ Channing měl rozhodující vliv na celé tři generace unitářů, z nichž některé v této studii dále zmíníme.

Liberálové počátku devatenáctého století nebyli však pouhými teoretiky křesťanského milosrdenství, nýbrž se snažili o praktickou realizaci svých myšlenek. V roce 1809 byla založena *Massachusetts Bible Society* a o tři roky později vznikla charitativní organizace *Fragment Society*, která zajišťovala ošacení a obutí pro chudé a děti, půjčování ložního prádla pro nemocné a další podobné aktivity. Vedle této činnosti působila misijně a rozšiřovala bibli těm, kteří si ji pro svou naprostou chudobu nemohli pořídit. Téhož roku Joseph Tuckerman²¹ zakládá v místě svého pastorského působení *Chelsea Boston Socie-*

¹⁹ A samozřejmě dalších myslitelů. Bylo by chybné se domnívat, že Channing byl jediný, kdo se stavěl proti určujícímu vlivu peněz ve vzdělávacím procesu. Channingova síla však byla v mohutném vlivu, které mělo jeho slovo pronášené z kazatelny.

²⁰ ELIOT, Charles W. *Four American Leaders*. Boston: American Unitaria Association, 1906, s. 69 – 71.

²¹ Joseph Tuckerman (1778 – 1840) byl jedním ze zakladatelů sociální práce v Americe. Roku 1798 absolvoval Harvard University spolu s Williamem Ellery Channingem. Úřad v Chelsea nastoupil v listopadu 1801 a působil zde dlouhých dvacet pět let. Poté jej American Unitarian Association povolala ke službě chudým v Bostonu, kde se intenzivně snažil řešit důsledky pauperizace (spočívající ve volném veřejném vyučování a rozšíření charitativních programů). Zakladatel významné Ministry at Large. K podpoře těchto aktivit v roce 1834 vzniklo v Bostonu dobrovolnické uskupení farností nazvané Benevolent Fraternity (dnes Unitarian Universalist Urban Ministry). V roce 1833 Tuckerman onemocněl a odjel do Anglie nabrat nové životní síly. Velice ho zde ovlivnilo setkání s místními unitáři (inspiroval se myšlenkou domestic missions) a zakladatelem reformního hnutí v Indii Rammohunem Royem (1772–1833). Po svém návratu se sice nemohl kvůli pokračujícím zdravotním neduhům věnovat plně práci, začal však své zkušenosti písemně zaznamenávat a snažil se koordinovat činnost bostonských charitativních organizací. Zemřel v Havaně na Kubě. Morální důsledky zvětšující se propasti mezi chudými a bohatými popsal ve své nejvýznamnější studii *The Principles and Results of the Ministry at Large in Boston* (Boston, 1838). Základní informace o Tuckermanovi podává HARRIS, Mark W. *Historical dictionary of Unitarian Universalism*. Lanham, Toronto, Plymouth: Scarecrow Press, Inc., 2009, s. 474-475. ISBN 978-0-8108-6817-5. Badatelsky cenné jsou osobní vzpomínky sociální reformátorky Mary Carpenter na Josepha Tuckermana, hojně zmiňující jeho sociální činnost. Srovnej: CARPENTER, Mary. *Memoir of Dr. Tuckerman*. London: J. Chapman, 1849. Po smrti Tuckermana William E. Channing pronesl promluvu o jeho životě a dílu (dne 31. ledna 1841 v kapli na Warren Street v Bostonu), která byla vydána tiskem a dodnes je jedním z pramenů k dalšímu kritickému studiu. Srovnej: CHANNING, William. E. *A Discourse on the Life and Character of the Rev. Joseph Tuckerman, D. D.* Boston: William Crosby, 1841. Tuckerman sepsal předmluvu ke knize De Géranda (1772-1842), která byla přeložena do angličtiny a byla jedním z vůbec prvních příspěvků týkající se charitativní péče na severoamerickém kontinentě. Srovnej GÉRANDO, Joseph-Marie baron de; TUCKERMAN, Joseph. *The Visitor of the Poor*. Boston:

ty for Religious and Moral Improvement of Seamen; vůbec první společnost, sledující naplnění duchovních potřeb námořníků zavedením pravidelných bohoslužeb na palubě lodí. Z dalších organizací vzniklých v následujících letech zmiňme *Massachusetts Society for the Suppression of Intemperance* (1813), *Massachusetts Peace Society* (1815) a *Society for the Employment of the Poor* (1815).²²

K největším pokrokům došlo ve městě Boston v Nové Anglii, které sehrálo významnou roli v celém hnutí. Bostonské unitářství²³ neslo rysy tolerance, racionality a praktické formy křesťanství a místní unitáři žili zbožným konzervativním životem, kterým uskutečňovali i světskou charitu. Iniciovali²⁴ založení institucí pro bezmocné, slepé, duševně choré: *Massachusetts General Hospital* (1811),²⁵ *McLean Asylum for the Insane* (1818),²⁶ *Perkins Blind Asylum* (1832).²⁷

Zásadní a komplexní roli v rámci bostonského unitářství sehrál již zmíněný Joseph Tuckerman, průkopník americké filantropie. V přímé reakci na jeho požadavky a návrhy ohledně chudých byla založena *Society for the Prevention of Pauperism in Boston* (1835), později známa jako *Industrial Aid Society*. Tuckerman měl hluboký vhled do problematiky chudoby a jejích důsledků; jeho zprávy a spisy byly plné apelů po zajištění povinné školní docházky dětí ze slabých rodin, dostatečné mzdy pro zaměstnané.²⁸ Upozorňoval na potřebu zlepšení příbytků

Hilliard, Gray, Little, and Wilkins, 1832.

²² Srovnej: WRIGHT, Conrad Edick (ed.). *American Unitarianism 1805 – 1865*. Boston: Massachusetts Historical Society and Northeastern University Press, 1989. Bressler, Ann Lee. *The Universalist Movement in America, 1770–1880*. New York: Oxford University Press, 2001.

²³ Více FROTHINGHAM, Octavius Brooks. *Boston Unitarianism 1820 - 1850. A Study of the Life and Work of Nathaniel Langdon Frothingham*. New York, London: G. P. Putnam's Sons, 1890.

²⁴ „It is not too much to say that they started every one of our best secular charities. The town of Boston had a poor-house, and nothing more until the Unitarians initiated humane institutions for the helpless, the blind, the insane. The Massachusetts General Hospital, the McLean Asylum, the Perkins Blind Asylum, the Female Orphan Asylum, of which Madame Prescott was president...” *Tamtéž*, s. 127.

²⁵ BOWDITCH, Nathaniel Ingersoll. *A History of the Massachusetts General Hospital*. Boston: Bowditch Fund, 1872.

²⁶ WYMAN, Morrill. *The Early History of the McLean Asylum for the Insane*. Cambridge: Riverside Press, 1877.

²⁷ Blíže v další části této studie.

²⁸ „In his intimate acquaintance with the poor, and direct and frequent intercourse with them. Dr. Tuckerman has the following fact most forcibly presented and impressed upon him, and he repeatedly urges it upon our consideration ; namely, the inadequacy of the wages paid to a large class of the poor to supply even the bare necessities of life, and the frequent occurrence of periods, even of months together, during which numbers, and even large numbers, in our cities find it impossible to procure any employment whatever by which to keep themselves from destitution and suffering... And it is important, too, that these causes of want and of suffering

pro chudé, a to o půl století dříve, než tento požadavek byl prakticky realizován. Předvídal mohutný rozvoj velkých měst a vyzýval k výstavbě atraktivních domků a žití na venkově. Klíč charitativní práce viděl v perfektní znalosti podmínek daného prostředí, hlubokém respektu jedince vůči jedinci a nepřetržitým zájmu o bližního v duchu křesťanské lásky.²⁹ Člověk má podle Tuckermana sklonit se k potřebnému, pomoci mu, aby jeho spoutaný duch získal opět svobodu, upevnit v něm pocit, že získal mocné síly k překonání hříchu a návratu k Bohu a podpořovat jej.³⁰ Horlí pro vysoce kvalifikované, vzdělané a schopné pracovníky, kteří budou znát příčin chudoby a jejího nejučinnějšího prostředku, kterým je prevence.³¹ Požaduje, aby tyto pracovníci osobně komunikovali s chudými a potřebnými, aby se jednou týdně scházeli, vyměňovali si své zkušenosti, diskutovali o nich a publikovali.³² A když zřetelně uvidí, co je potřeba, je nutné, aby spojili své síly k překonání špatného a podpoře dobra.³³ Jenom takto může být provedena účinná sociální reforma a Tuckerman je přesvědčen o její proveditelnosti.³⁴ Nebude

should be well known, not only as a means of calling forth the sympathy and kindness of those who are able to send or to carry to the destitute the relief which they need, but also to induce those who call for the occasional services of the poor to remunerate them fairly, fully, and, when they are able, even generously, for these services. I am sure that there are great numbers of the poor who now cannot subsist without the occasional assistance of benevolent societies, or of benevolent individuals, who would yet most gladly, if they could do it, support themselves by their own labors; and who would never ask for charity if the wages of six days' labor would meet the necessities of the week. To the conscience, then, of those who give this occasional employment to the poor, I appeal for the justice towards them which they cannot demand for themselves, and which human laws cannot enforce upon us." Srovnej TUCKERMAN, Joseph. *Joseph Tuckerman on the Elevation of the Poor: A Selection from His Reports*. Boston: Roberts Brothers, 1874, s. 80 - 81.

²⁹ *Tamtéž*, s. 42 - 44.

³⁰ *Tamtéž*, s. 45.

³¹ „Permit me to say, that I am very desirous of obtaining men for this service who will be able to add important contributions to the knowledge which is now possessed on the very dark and difficult subject of poverty, - its causes, its character, the most efficient means of its prevention, and the proper methods of relief, where relief is all that is to be sought, and is among the clearest and strongest of our duties. *Tamtéž*, s. 56.

³² „And in the third class I would place the services which the minister may perform by the communications he may make respecting poverty and the poor to the more favored classes ; by the influences he may exert in calling forth kindly and Christian sentiments in these classes towards each other ; and by the aid he may give in the various measures, both private and public, which may be taken either for the remedy or the prevention of pauperism and crime. *Tamtéž*, s. 23.

³³ *Tamtéž*, s. 124 - 125.

³⁴ „...a great and glorious reform might soon be effected in our city. Am I told that the plan of such an association is impracticable ? I ask, why ? And I appeal to the sober judgment of the intelligent, the affluent, and influential. Is a greater service here demanded than is due from those whom God has greatly blessed to the poor and degraded and miserable around us? Is it more than God will require from those to whom he has given the means of saving and blessing hundreds, and perhaps thousands, of their race ? There is no service on earth from which a higher good will result to those who engage in it.“ *Tamtéž*, s. 125.

odvážné, pokud si dovolíme říci, že nikdo z předchůdců soudobé sociální a charitativní práce v Americe neučinil více než právě Joseph Tuckerman. Ostatně byl tím, kdo poprvé důsledně rozlišoval mezi chudobou a chudobou („*pauperism*“ - „*poverty*“),³⁵ kdo prosazoval kooperaci všech charitativních pracovníků,³⁶ vznesl požadavek po založení sociálního úřadu a definoval principy jeho činnosti.³⁷

Dalším příkladem unitářské filantropie je působení reverenda Edwarda T. Taylora,³⁸ známého pod přezdívkou „*Father Taylor*“, který navázal na dílo Tuckermana v péči o námořníky. Po svém příchodu do Bostonu v roce 1829 navštívil doktora Channinga a Ralpha Waldo Emersona,³⁹ kteří poskytli značnou podporu pro jeho *Bethel*. Ten byl dále financován společností *Boston Port Society*, která byla ostatně v rukou bohatých unitářských kruhů, ochotných pomoci potřebným.⁴⁰

Průkopníkem ve vzdělávání nevidomých a hluchých byl Samuel Gridley Howe,⁴¹ který po svém návratu z Evropy v roce 1832 otevřel školu a azyl pro nevidomé,

³⁵ „He knew the difference between pauperism and poverty.“ This remark of Baron Degerando regarding Dr. Tuckerman would be a most honorable epitaph for him. It is because people who want to relieve occasional or „sporadic“ poverty do not know how to avoid making „paupers“ of those within they deal, that alms-giving is, in general, so mischievous, and that the distributions of charity, so called, are in general so unsatisfactory.“ *Tamtéž*, s. 7.

³⁶ *Tamtéž*, s. 49 a následující.

³⁷ *Tamtéž*, s. 17 a následující.

³⁸ Edward Thompson Taylor (1793 - 1871). Blíže k jeho osobnosti: HAVEN, Gilbert, RUSSELL, Thomas et al. *Life of Father Taylor. The Sailor Preacher*. Boston: The Boston Port and Seamen's Aid Society, 1904.

³⁹ Ralph Waldo Emerson (1803-1882), spisovatel, esejista a významný filozof devatenáctého století. Byl klíčovou postavou ve hnutí *New England Renaissance* a ve tvůrčím spojení s *Transcendental Club*. Spolu s transcendentalisty otevřel unitářům svět východního náboženství, naturalistického mysticismu a vědy. V pozdějších letech se zabýval sociální otázkou a etikou. Autorem jedné z nejlepších biografí Emersona je James E. Cabot. Srovnej: CABOT, James Elliot. *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. Volume I., II. Cambridge: Riverside Press, 1887. Novější pohled přináší publikace: RICHARDSON, Robert D. *Emerson: The Mind on Fire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁴⁰ „We should not omit to mention the Hon. Albert Fearing, the worthy President of the Society for the last thirty years, whose devotion to the Bethel and its interests demands especial commendation. Surrounded by a noble company of gentlemen as associates in the management of the interests of the Society, and ably supported by the late ex-Governor Andrew, and his successor, Hon. Thomas Russell, as corresponding secretary, and the very efficient treasurer, Charles Henry Parker, he has labored with unremitting toil and a zeal worthy of the cause.“ Srovnej: HAVEN, Gilbert, RUSSELL, Thomas. *Incidents and Anecdotes of Rev. Edward T. Taylor*. Boston: Published by B. B. Russell, 1872, s. 114.

⁴¹ Samuel Gridley Howe (1801-1876), lékař, bojovník za zrušení otroctví, propagátor vzdělávání pro nevidomé. V roce 1824 absolvoval Harvard Medical School a krátce poté odjel do Řecka, kde působil jako chirurg. Do Ameriky se vrátil v roce 1831 a začal se intenzivně zabývat vzděláváním nevidomých. Spolupracoval s Dorotheou Dix na vybudování *Massachusetts School for Idiotic Children* a zasazoval se za práva duševně nezpůsobilých lidí. Více SANBORN, Frank B. *Dr. S. G. Howe, American Philanthropist*. New York: Funk, Wagnalls, 1891.

Massachusetts School and Asylum for the Blind v otcově domě na Pleasant Street v Bostonu.⁴² Výuku začal nejprve s několika žáky, sám připravoval učebnice a učební pomůcky a spolufinancoval školní chod. Díky zprávě korespondenta novin *The Newburyport Herald* z ledna 1833⁴³ máme informace o životě a výuce v tomto domě sotva pět měsíců po jejím otevření. Korespondent byl velice překvapen dosaženým pokrokem svěřenců Howeho, kteří velmi dobře zodpověděli přiměřené dotazy, dokázali číst knihy s vyvýšenými znaky a také se vyznali v upravených mapách. Ke konci setkání žáci návštěvě zazpívali, byli doprovázeni violocelistou a klavíristkou ze svých řad.⁴⁴ Howe žil pro svou školu a nelze se divit, že při takové péči se stala záhy známou institucí, která se později proslavila jako *Perkinsův institut*. Bohatý bostonský obchodník a filantrop Thomas H. Perkins⁴⁵ totiž poskytl Howemu svůj dům na Pearl Street v celkové hodnotě padesáti tisíc dolarů pod podmínkou, že stejná částka musí být vynaložena na údržbu školy. V následujících šesti týdnech byla požadovaná suma peněz zajištěna a škola byla otevřena již pod novým názvem jako *Perkins Institution for the Blind*. Institut rychle rostl pod schopným vedením ředitele Howeho,⁴⁶ v roce 1839 Perkins dům prodal a z výtěžku zakoupil a přizpůsobil potřebám žáků větší nemovitost v jižním Bostonu. Howe zastával sice náročný úřad, ale i nadále se věnoval tisku knih pro nevidomé, navíc založil velkou knihovnu a experimentoval s novými pedagogickými metodami. Velmi ho zaujalo používání artikulované řeči při vyučování hluchoněmých a při své návštěvě evropského kontinentu nevynechal jedinou příležitost k návštěvě škol, kde se vyučovalo touto metodou. Byly převážně v Německu a Švýcarsku, kde tento vyučovací systém byl plně vyzkoušen, a Howe měl možnost pozorovat žáky v každé fázi od vyslovení nesrozumitelných zvuků až po úroveň

⁴² SANBORN, Frank B. *Dr. S. G. Howe. American Philanthropist*. New York: Funk, Wagnalls, 1891, s. 125 - 144.

⁴³ Zpráva je otištěna ve výše zmíněné biografii Franka B. Sanborna. Jméno a příjmení korespondenta není uvedeno. Srovnej: *Tamtéž*, s. 126 - 127.

⁴⁴ „They and other pupils answered also numerous questions from the maps, estimating distances with great accuracy. The books used were imprinted with raised characters palpable to the touch ; and the several natural features and divisions of particular countries on the maps were also distinguished in the same manner. During our stay, we were favored with a rich musical treat, to which all the pupils contributed. One of them, a female, played upon the pianoforte and another, a young man, upon the violoncello; these were accompanied by the voices of the whole school. The institution has been in operation only five months.“ *Tamtéž*, s. 126.

⁴⁵ Thomas Handasyd Perkins (1764-1854), úspěšný obchodník s Čínou, filantrop, důležitá postava bostonského kulturního života, patron světově proslulé školy pro nevidomé *Perkins Institution for the Blind*, jeden ze zakladatelů *Massachusetts General Hospital*. Blíže ke škole pro nevidomé: CARY, Thomas Greaves. *Memoir of Thomas Handasyd Perkins*. Boston: Little, Brown and Company, 1856, s. 223 - 228.

⁴⁶ „Under the direction of Dr. Howe, it has been eminently successful, and is known through the country as an important example of what may be done.“ *Tamtéž*, s. 223.

zdvořilosti a dokonalosti jejich projevu. Po svém návratu do Ameriky Howe usilovně žádal zavedení výuky pomocí artikulované řeči jako součásti vzdělávání hluchoněmých. Při svém snažení narazil na předsudky a „staré myšlení“, odmítající novátorské metody. Proto Howe začal experimentální výuku novou metodou se dvěma žáky, aby dosaženými pokroky přesvědčil o nezbytnosti zavedení artikulované řeči do výchovného procesu. Než mohla být založena malá škola v okolí Bostonu, zasvěcoval do problematiky matky hluchoněmých dětí, aby své děti mohly vzdělávat na novém principu prozatím samy. Julia Ward Howe ve svých vzpomínkách dosvědčila, že setkala s několika z těchto dětí v dospělém věku, které byly schopny se kultivovaně pohybovat ve společnosti a svobodně komunikovaly.⁴⁷ Pro dokreslení Howeho osobního nasazení a schopností zmíníme událost z roku 1837, kdy objevil Lauru Bridgman,⁴⁸ mající funkční pouze jeden smysl, a to hmat. S veškerou péčí se jí věnoval a dosáhl pozoruhodných pedagogických výsledků, které ho proslavily po celém světě.⁴⁹ Případ Laury Bridgman nemůžeme zde dopodrobna líčit, ač by si to jistě zasloužil. Je možné pouze poukázat na výroční zprávy institutu, ve kterých Howe nikdy neopomněl popsat pokroky této mladé dívky. Hold jeho záslužné práci složil i významný britský spisovatel a sociální kritik Charles Dickens. Když navštívil Dickens poprvé Ameriku, strávil několik hodin právě v institutu pro nevidomé a osobně poznal Howeho, Lauru Bridgman, ostatní učitele a chovance. Z jeho Amerických poznámek⁵⁰ je zřejmé, že důvodem pro návštěvu školy byly úspěchy Howeho, které vešly ve známost do Evropy. Pro badatele jsou tyto poznámky cenné, neboť Dickens v nich shromáždil jemu dostupné tištěné informace o případě Laury⁵¹ a popsal svoji

⁴⁷ HOWE WARD, Julia. *Memoir of Dr. Samuel Gridley Howe With Other Memorial Tributes*. Boston: Albert J. Wright, 1876, s. 38.

⁴⁸ „On the morning of July 25, Dr. Howe, always an early riser, was up betimes, and away over the hills to visit the poor child in her father's farmhouse. He found her there, examined her condition professionally, questioned her parents concerning her health, the cause of her blindness, her habits, etc., engaged them to send her to the Boston Asylum in October...“ SANBORN, Frank B. *Dr. S. G. Howe. American Philanthropist*. New York: Funk, Wagnalls, 1891, s. 146 - 147.

⁴⁹ Více HOWE, Maud, HOWE HALL, Florence. *Laura Bridgman. Dr. Howe's Famous Pupil and What He Taught Her*. London: Hodder, Stoughton, 1904.

⁵⁰ DICKENS, Charles. *American Notes*. Vol. 5. New York: John W. Lovell Company, 1883. Dickens v pátém dílu poznámek popisuje návštěvu institutu pro nevidomé a stav charitativní práce v Bostonu.

⁵¹ *Tamtéž*, s. 610 - 626. S velkým zájmem popsal Dickens setkání s Laurou: „She was merry and cheerful, and showed much innocent playfulness in her intercourse with her teacher. Her delight on recognizing a favorite playfellow and companion - herself a blind girl - who silently, and with an equal enjoyment of the coming surprise, took a seat beside her, was beautiful to witness. It elicited from her at first, as other slight circumstances did twice or thrice during my visit, an uncouth noise which was rather painful to hear. But on her teacher touching her lips, she immediately desisted, and embraced her laughingly and affectionately. I had previously been into

osobní zkušenost získanou při návštěvě mnoha unitářských charitativních institucí v Bostonu.⁵²

Ve druhé polovině čtyřicátých let se Howe začal zaměřovat i na výchovu mentálně retardovaných, kteří byli již po delší dobu předmětem jeho filantropického zájmu. Velmi ho zajímaly výsledky experimentů, které podnikl švýcarský lékař Johann Jakob Guggenbühl,⁵³ jeho kliniku v Abendburgu navštívil a začal veřejně podporovat založení školy pro mentálně retardované v Americe.⁵⁴ V roce 1848 bylo provedeno v Massachusetts na jeho podnět vůbec první šetření o postižených lidech. Zpráva odhalila nejen skutečnost, že celkový počet idiotů je patnáctset, ale také přinesla mnoho informací týkající se jejich rodinného života. Mnohé z toho bylo více než šokující, ale Howe neukázal nic jiného, než pravdivý obraz života těchto lidí i jako důsledek ignorance celé společnosti. Experimenty doktora Guggenbühla prokázaly, a to nade vše pochybnost, že i lidé postižení idiocií jsou do jisté míry vychovatelní a mohou dosáhnout určité osobní kultury. I díky jeho výsledkům se Howemu nakonec podařilo získat finanční podporu na experimentální výchovu deseti dětí s prokázanou idiocií. V říjnu 1848 byla pro tento účel otevřena na území jižního Bostonu malá škola nazvaná *Idiot School at South Boston*. Vedl ji Howe a James Richards byl jejím prvním učitelem. Škola brzy získala sympatie veřejnosti a Howeho ušlechtilá práce byla korunována úspěchem. Mírnila již tak značnou bídu v chudších vrstvách, pro které by byl duchem bezmocný jedinec značnou zátěží. Idiocie se však objevovala i v majetnějších rodinách, které byly nyní nadšeny, že jejich člen bude ve škole vychován ke slušnému chování, naučí se užitečné práci a dosáhne lidské důstojnosti, která je přirozeným právem člověka. Tito lidé, majetní či chudí, byli doslova vykoupeni od ponížení, kriminality, prázdnoty a děsivé opuštěnosti. Tak se zrodila v roce 1851 jedna z nejvíce respektovaných institucí, škola pro mentálně retardované

another chamber, where a number of blind boys were swinging, and climbing, and engaged in various sports. They all clamored, as we entered, to the assistant-master, who accompanied us, " Look at me, Mr. Hart ! Please, Mr. Hart, look at me ! " evincing, I thought, even in this, an anxiety peculiar to their condition, that their little feats of agility should be seen. Among them was a small laughing fellow, who stood aloof, entertaining himself with a gymnastic exercise for bringing the arms and chest into play; which he enjoyed mightily; especially when, in thrusting out his right arm, he brought it into contact with another boy. Like Laura Bridgman, this young child was deaf, and dumb, and blind." *Tamtéž*, s. 623.

⁵² *Tamtéž*, s. 610 a následující.

⁵³ Johann Jakob Guggenbühl (1816 - 1863), švýcarský psychiatr, odborník na kretenismus. Studoval na univerzitách v Bernu a Curychu. V roce 1840 ve švýcarském Abendburgu založil první školu pro mentálně retardované jedince. Více KANNER, Leo. *A History of the Care and Study of the Mentally Retarded*. Springfield: C. C. Thomas, 1964, s. 17 - 26.

⁵⁴ *Tamtéž*, s. 25, 41.

děti *School for Idiotic and Feeble-Minded Youth*.⁵⁵ Tento počín byl jedním z nejvýznamnějších v životě Howeho, jak o tom ostatně svědčí i vzpomínky jeho dcery Laury.⁵⁶

Filantropické cítění a činění doktora Howeho bylo ve svých záměrech univerzální. V roce 1845 se začal zabývat situací ve věznicích, postavil se za svobodu otroků a roku 1864 byl pověřen provedením reformy charitativní práce ve státě Massachusetts. Když roku 1876 Howe zemřel, byla přítomnými na jeho pohřbu vzdávána úcta muži, který byl zván *The Massachusetts Philanthropist*. Ne proto, že by pocházel ze společenské třídy, pro kterou byla filantropie běžnou, ale protože jeho filantropie byla univerzální a neznala hranic.

Další osobností ovlivněnou myšlením Williama Elleryho Channinga byla významná sociální reformátorka Dorothea Dix.⁵⁷ Narodila se v rodině metodisty, ale již na počátku roku 1820 našla nový náboženský domov mezi unitáři. Ocenila jejich důraz na Boží dobrotu, čistotu srdce, otevřenost k novým znalostem a zodpovědnosti za dobro celé společnosti. Blízkým přítelem se jí stal Channing, slavný pastor federální církve Street v Bostonu. V roce 1827 se stala učitelkou jeho dětí a pobývala v jejich venkovském domě celé jaro a léto tohoto roku. Zde doslova nasávala spirituální ovzduší, které ji obklopovalo. Dix byla velmi složitou osobností, což ovšem bylo dáno rodinnými poměry,⁵⁸ ze kterých vzešla. Její svět byl naplněn hlubokou vděčností Bohu, ale zmařen osamělostí, odcizením a sebepodceňováním. Byla pragmatikem, ráda řešila konkrétní úkoly a nelibovala si v abstraktních úvahách.⁵⁹

⁵⁵ HOWE WARD, Julia. *Memoir of Dr. Samuel Gridley Howe With Other Memorial Tributes*. Boston: Albert J. Wright, 1876, s. 39 a následující.

⁵⁶ „In the year 1846 my father undertook a new work, one of the most important of his life. In the course of his labours and research in behalf of the blind and the insane, more especially of the latter, he had been deeply impressed with the sufferings and needs of a kindred class, the idiotic and feeble-minded.” RICHARDS Laura E. *Letters and Journal of Samuel Gridley Howe*. Vol. 2. *The Servant of Humanity*. With Notes by F. B. Sanborn. Boston: Dana Estes Company, 1909, s. 200.

⁵⁷ Dorothea Lynde Dix (1802 - 1887), významná sociální reformátorka, bojovnice za zlepšení života mentálně nemocných. Působila jako učitelka, během občanské války jako vrchní sestra armády Spojených států. Autorka knih pro děti. Více TIFFANY, Francis. *Life of Dorothea Lynde Dix*. Boston and New-York: Houghton, Mifflin & Co., 1890. GOLLAHER, David. *Voice for the Mad: The Life of Dorothea Dix*. New York: Free Press, 1995. BROWN, Thomas J. *Dorothea Dix: New England Reformer*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.

⁵⁸ Dorothea Dix vyrůstala ve velmi složitých rodinných podmínkách, byla zanedbávaná apatickou matkou a příliš zaměstnaným otcem. Ještě jako dítě utekla k babičce, která jí vychovávala. Příkladem její předčasné zralosti bylo otevření soukromé školy ve Worcesteru v jejích pouhých čtrnácti letech.

⁵⁹ „She had drunk in with passionate faith Dr. Channing's fervid insistence on the presence in human nature, even under its most degraded types, of germs, at least, of endless spiritual development. But it was the characteristic of her own mind that it tended, not to protracted speculation, but to immediate, embodied action.” TIFFANY,

Její práce pro mentálně nemocné byla v posledku výrazem její hluboké víry v lidskost, humanitu, kterou jí tolik vštěpoval přítel Channing. Tehdejší americká společnost málo myslela na své mentálně nemocné občany, v celé zemi existovalo pouze několik zařízení. McLean Asylum v Somerville bylo založeno díky filantropickému duchu unitářského hnutí a ostatní svou kvalitou výrazně převyšovalo.

V březnu roku 1841 byla Dix poprvé konfrontována s podmínkami života ve věznicích a chudobincích v Massachusetts.⁶⁰ To, s čím se zde setkala, ji šokovalo a změnilo její život. Ve vězení se netopilo, vězňeni nebyli odděleni – v praxi to tedy znamenalo, že zločinci, slabomyslné děti a duševně nemocní byli na společných celách. Dix se podařilo získat soudní příkaz, na jehož základě se začalo topit a mohla být provedena další zlepšení.⁶¹

Byla zoufalá ze situace, kdy duševně nemocní byli umístěni spolu se zločinci. Vznášela požadavek po solidním ubytování pro ty, kteří trpí duševním onemocněním. Prostudovala všechnu dostupnou literaturu o duševních nemocech a léčebných zařízeních. Měla odvážný a pozoruhodný plán: vytvořit intelektuální základnu pro její další reformy. Také chtěla prozkoumat dosavadní zařízení pro duševně nemocné, což znamenalo osobně navštívit řadu vězení a chudobinců. A to vše v době, kdy ženy jen zřídka cestovaly samy, nemluvě o možném ovlivnění právních předpisů, financování nebo reformě veřejných institucí. Těžko by se jí podařilo mnohé, kdyby nebylo mocných přímluvců, jako byli Samuel G. Howe, William E. Channing a Horace Mann⁶². Jenom do konce roku 1845 navštívila osmnáct

Francis. *Life of Dorothea Lynde Dix*. Boston and New-York: Houghton, Mifflin & Co., 1890, s. 58.

⁶⁰ Pozadí celé události je popsáno v dopisu reverenda John T. G. Nichols, D. D. Nichols učil třídu vězňených žen a upřímně se domníval, že žena může zvládnout takový úkol daleko lépe. Požádal Dix o radu a ona se přes jeho varování rozhodla tuto úlohu vzít zcela na sebe. *Tamtéž*, s. 73 - 74.

⁶¹ „She found among the prisoners a few insane persons, with whom she talked. She noticed there was 110 stove in their room, and no means of proper warmth. The jailer said that a fire for them was not needed, and would not be safe. Her repeated solicitations were without success. At that time the court was in session at East Cambridge, and she caused the case to be brought before it. Her request was granted. The cold rooms were warmed. Thus as her great work commenced. *Tamtéž*, s. 74.

⁶² Horace Mann (1796 - 1859), pedagog a státník, obhájce práv žen a duševně nemocných. Hájil tezi, že vzdělání je preventivní a tudíž se má dostat všem a zdarma. Věřil v perfektibilitu lidstva a společnosti prostřednictvím dodržování přirozeně zjeveného mravního zákona. Vzdělání umožní lidem rozpoznat etické požadavky přirozeného práva, čímž se vytvoří podmínky pro odpovědné a morální chování občanů. Prosazoval výuku těch etických zásad, které jsou společné celému křesťanskému světu. Za tento přístup byl často kritizován, byl považován dokonce za anti-křesťana a otce sekularizace veřejného školství. Jeho liberální postoj však umožnil náboženskou výchovu ve školách a dostupnost veřejného vzdělávání mezi stále rostoucí populací. Byl přítelem reverenda Theodora Parkera, se kterým ho pojila snaha po zrušení otroctví a požadavek všeobecného veřejného vzdělávání jako prostředku pro vytvoření spravedlivé společnosti. Více k osobnosti Manna: PEABODY, Mary Tyler. *Life of Horace Mann*. Boston: Walker, Fuller, and Company, 1865. WINSHIP, Albert E. *Horace Mann. The Educator*. Boston: New England Publishing Co, 1896.

státních věznic, tři sta nápravných domů, pět set chudobinců a dalších institucí. V následujících letech podnítila výstavbu nemocnic pro duševně choré v mnoha státech a prosadila založení takového zařízení pro potřeby americké armády a námořnictva poblíž Washingtonu. V roce 1854 sice odjela na zotavenou do Evropy, ale i tady se okamžitě ujala humanitární práce.⁶³ V Římě se podvkráte setkala s papežem Piem IX.⁶⁴ Dorozumívala se pouze anglicky, a přesto se jí podařilo, i bez doporučujícího dopisu, navštívit během první poloviny roku 1856 nemocnice pro duševně choré a věznice v Řecku, Turecku, Rakousku, Rusku, Německu, skandinávských zemích, Holandsku a Belgii. Její životopisec Tiffany s patosem popisuje práci této obdivuhodné ženy: Den za dnem prozkoumávala azylové domy, věznice a chudobince na každém místě, kam vstoupila její noha a její srdce bylo potěšeno, pokud mohla pochválit, poučit. Trpělivě usilovala o pochopení tam, kde vládla nevědomost, nedbalost, ignorance a neváhala vznášet požadavky nejvyšším autoritám a vždy zanechávala nezapomenutelný dojem.⁶⁵ Dorothea Dix také byla pozvána do Amerického klubu žen v Praze a klubistky sepsaly a vydaly vlastním nákladem její životopis, aby se tato žena dostala do povědomí české společnosti.⁶⁶ Deset let po svém návratu do Ameriky jí byla z Prahy zaslána velká krabice z leštěného dřeva, nesoucí nápis: „To Miss D. L. D. From the American Club of Bohemian Ladies“, jejíž obsah byl vyjádřením obdivu a lásky členek klubu k Dorothee Dix.⁶⁷

⁶³ Například v roce 1855 navštívila ostrov Jersey a zajistila zlepšení v oblasti péče o duševně nemocné. Srov. TIFFANY, Francis. *Life of Dorothea Lynde Dix*. Boston and New-York: Houghton, Mifflin & Co., 1890, s. 258 - 277. Aktivity Dix v kontinentální Evropě dosvědčují její dopisy adresované přátelům, které otiskl její životopisec. Srov. *Tamtéž*, s. 278-306. Příkladem může být krátká zpráva určena pro paní Rathbone, sepsaná dne 3. března 1856 v Benátkách: „This morning I spent in the hospital for the insane, and find much to commend, with some things to disapprove ; but after seeing that at Rome, I regard all other institutions in this country with comparative favor... I left Naples, Rome, and Florence with regret that I could not have had leisure to observe the works of art, ancient and modern, which have great attraction, but I saw a good deal, considering the claims of hospitals and the short time I spent in each place. I get daily news from Constantinople which moves my sympathy for the poor insane of Turkey. Innovations in usages are now fast going on there, so we may hope the hospitals will share in the advance of civilization.“ *Tamtéž*, s. 283.

⁶⁴ *Tamtéž*, s. 288.

⁶⁵ „Day by day, she patiently explored the asylums, prisons, and poorhouses of every place in which she set her foot...“ Srov. *Tamtéž*, s. 304. V textu je uveden volný překlad.

⁶⁶ *Miss Dorothea L. Dix: Životopisný nástin*. Praha : [s. n.], 1868. Tisk František Skřejšovský. 14 s. Na titulním listu uvedeno nákladem vlastním, autor však není známý.

⁶⁷ „Inside the box were a brief biography of Miss Dix in the Bohemian language, translations of Bohemian poems by Professor Wratislaw, of Christ's College, Cambridge, England, an illustrated quarto of Bohemian National Songs, an album of views of historical interest, and another of photographs of distinguished Bohemian women, statesmen, soldiers, etc., the last bearing an inscription on ivory, „To Miss D. L. Dix, this album is dedicated as a token of the affection and admiration of the Bohemian Ladies' American Club, Prague, 1868.““ TIFFANY, Francis. *Life of Dorothea Lynde Dix*. Boston and New-York: Houghton, Mifflin & Co., 1890, s. 305.

Tiffany přikládá této události velkou důležitost a my tak můžeme soudit na významné postavení české filantropické scény konce devatenáctého století.⁶⁸

Po svém návratu v září 1856 se zasloužila o rozšíření sítě nemocnic, věnovala se péči o duševně choré a v době občanské války byla jmenována vrchní sestrou pro celou armádu. Zasloužila se o postavení památníku padlým vojákům na státním hřbitově v Hamptonu.⁶⁹ Poté se ihned vrátila k práci, kterou opustila. Poslední roky svého života strávila v New Jersey ve státním asylovém domě v Trentonu jako host tohoto zařízení. Pro celistvý pohled je vhodné připomenout, že mnozí o Dix hovořili, jako „o naší Paní“ („*our Lady*“) nebo „o naší svaté Patronce“ („*our Patron Saint*“), což bylo velmi nezvyklé v praktické, suchopárné a vesměs protestantské Americe. Nikdo však nemůže pochybovat, že pokud by Dorothea Dix žila v dobách dřívějších či v jiném konfesním prostředí, její dílo milosrdenství by pravděpodobně vedlo ke skutečné kanonizaci. Dlouholetý spolupracovník Dix doktor Nichols uzavřel dopis svému příteli, ve kterém ho informoval o její smrti následujícími slovy: „*Thus has died and been laid to rest in the most quiet, unostentatious way the most useful and distinguished woman America has yet produced.*“⁷⁰

Velkou pozornost věnovali unitářští filantropové péči o chudé, příčinám a prevenci pauperismu. Osobnost Josepha Tuckermanna jsme již v této studii zmínili, ale nyní by bylo žádoucí věnovat místo muži, jehož úsilí vedlo k definování vědeckých metod charitativní práce, které byly realizovány v Bostonu ještě v první polovině dvacátého století. Reverend Ephraim Peabody⁷¹ se v roce 1846 stal kazatelem King's Chapel v Bostonu a ihned obrátil svou pozornost k výchově chudých a prevenci pauperismu. Trval na tom, že člověk se musí vzdělávat po celý život, rozvíjet své schopnosti a prosazovat svou sebeúctu. Rozvoj osobnosti byl ústředním téma-

⁶⁸ *Tamtéž*.

⁶⁹ Z dopisu adresovanému neznámému příteli je zřejmý její zápal pro tuto věc: „Washington, D. C., August 15, 1866. My dear friend... Lately I have collected in a quiet way among my friends \$8,000, with which to erect a granite monument in a cemetery at Fortress Monroe where are interred more than 6,000 of our brave, loyal soldiers... I had especial direction over most of these martyred to a sacred cause, and never forget the countless last messages of hundreds of dying men to fathers, mothers, wives, and children; never forget the calm, manly fortitude which sustained them through the anguish of mortal wounds and the agonies of dissolution. Nothing, in a review of the past four years' war, so astonishes me as the uniformly calm and firm bearing of these soldiers of a good cause, dying without a murmur as they had suffered without a complaint. Thank Heaven the war is over. I would that its memories also could pass away.“ *Tamtéž*, s. 346.

⁷⁰ *Tamtéž*, s. 375.

⁷¹ Reverend Ephraim Peabody (1807-1856), unitářský misionář, později významný kazatel v Bostonu (King's Chapel). Stal se průkopníkem sociální práce, která podle něho by měla zahrnovat vše od pastorační péče po realizaci sociální spravedlnosti. Základní díla: PEABODY, Ephraim. *Christian Days and Thoughts*. Boston: Crosby, Nichols, 1858. PEABODY, Ephraim. *Sermons*. Boston: Crosby, Nichols, 1857. PEABODY, Ephraim. *Slavery in the United States: Its Evils, Alleviations, and Remedies*. Boston: C. C. Little and J. Brown, 1851.

tem jeho kázání, stejně jako práce mezi potřebnými. Pro Peabodyho myšlení byla rozhodující doktrína nesmrtelnosti.⁷² Nesmrtelnost byla vyvrcholením a cílem celoživotního vývoje osobnosti. Realizoval programy pro chudé, spolu s reverendem Frederickem Grayem založil školu pro vzdělávání dospělých a naplánoval výstavbu veřejného školství v Bostonu. Byl jedním ze zakladatelů *Provident Institution Association* (1851).⁷³ Prvním prezidentem této společnosti byl Samuel A. Eliot, významný filantropista. Společnost byla velice úspěšnou a její aktivity připravily vznik *Associated Charities of Boston* v roce 1879, která soustředila činnost všech bostonských charitativních organizací a o své činnosti pravidelně informovala občany města. Cílem byla osvěta mezi chudými, detekce a prevence pauperismu.⁷⁴

Důležitou složkou unitářské charitativní práce byla péče o děti. Prvním prezidentem *Children's Mission* byl John E. Williams, laik.⁷⁵ Tato organizace měla vytvořit platformu pro pomoc chudým a zanedbaným dětem a přijmout taková opatření, která by je mohla ochránit po všech stránkách. První instrukce k její činnosti byly sepsány dne 27. dubna 1849. Na svém počátku byla velmi podporována unitářskou nedělní školou v Bostonu, z jejíhož středu vzešly návrhy na její samotné založení, ale postupně se počet přispívajících škol zvýšil a zahrnoval všechny zřízené unitáři v Nové Anglii. Významnou osobností byl reverend Joseph E. Barry,⁷⁶ který roku 1853 zřídil misijní nedělní školu na ulici Utica a jeho příkladu následovali ostatní. Od roku 1860 pro všechny děti na ulici a potřebné děti existovalo místo v jedné ze vzniklých unitářských misijních stanic a škol.

Ve druhé polovině devatenáctého století uvnitř unitářského hnutí začala sílit myšlenka po založení křesťanské unie pro mladé muže. Dne 17. září 1851 Davis Caleb Bradlee, student Harvardské univerzity, budoucí bostonský pastor, shromáždil v domě svého otce společnost mladých mužů a navrhl vytvoření společnosti pro vzájemné duchovní zdokonalování, která byla po odsouhlasení pojmenována jako *Biblical Literature Society*. Později na žádost reverenda Charlese Brookse, du-

⁷² „The doctrine of immortality - it is declared to us from above ; but the elements of the immortal life are in man, and belong to his personal existence. Our personality does not reside in the instruments we use, it does not reside in the hand or the bodily organs, which are mine and not myself, and which may all be destroyed, still leaving untouched this conscious personal existence.“ PEABODY, Ephraim. *Sermons*. Boston: Crosby, Nichols, 1857, s. 200.

⁷³ WINSOR, Justin. *The Memorial History of Boston*. Vol. IV. Boston: James R. Osgood and Company, 1881, s. 662.

⁷⁴ *Tamtéž*, s. 663.

⁷⁵ *Report of the National Conference*. Boston, 1895, s. 205.

⁷⁶ Reverend Barry věnoval této práci pro děti padesát let svého života. Jeho úlohu v roce 1877 převzal William Crosby.

chovního unitářského církve v jižním Hinghamu, bylo jméno společnosti změněno na *Boston Young Men's Christian Union* a první zasedání se uskutečnilo dne 15. března 1852.⁷⁷ Mnoho předních mužů Bostonu se stalo členy této unie, která byla plánovitě nadkonfesijní. V přímé souvislosti s bostonskou unií byly založeny dvě významné charitativní organizace: *Country Week*, jejíž účelem byla podpora chudých a *Flower Mission*, která distribuovala květiny nemocným a chudým.

S blížícím se koncem občanské války byla zřejmá potřeba vzdělávacích pracovníků na jihu země zvláště mezi černošským obyvatelstvem. Unitářská církev ihned požadavek vyslyšela a zapojila do činnosti všechny své charitativní organizace. Amy Bradley otevřela ve Wilmingtonu úspěšnou školu pro bílé občany, reverend James Thurston, unitářky Louisa Shaw a Caroline F. Putnam se věnovali vzděláváním černých občanů. Systematická pomoc černochům ze strany unitářů začíná v roce 1868, kdy *Unitarian Association* začala spolupracovat s *African Methodist Episcopal Church*. V roce 1892 na základě Hampton-Tuskegee modelu založily Mabel W. Dillingham a Charlotte R. Thorn, učitelky v Hamptonově institutu, školu pro černé v Calhoun,⁷⁸ která byla silně podporována unitářskou církví. Studenti zde získali základní a střední praktické vzdělání. U chlapců se předpokládalo, že budou pracovat na venkově a dívky se školily na úlohu žen v domácnosti. Vynikající studenti mohli pokračovat dále a připravovat se na učitelskou dráhu. Škola byla zcela apolitická. Unitáři podporovali značnými finančními částkami také chod *Tuskegee Institutu* a *Hampton Institute*.⁷⁹ James Tanner s podporou *Unitarian*

⁷⁷ „It may not be generally known that Mr. Bradlee was the founder of the Boston Young Men's Christian Union, although Dr. Ezra Gannett, in a public speech made many years ago, referred to him as its founder. The society was born on Sept. 17, 1851, when Mr. Bradlee was an undergraduate at Harvard. It was first called the Biblical Literature Society; but afterward, at the suggestion of the Rev. Charles Brooks, the name was changed to the Boston Young Men's Christian Union. Young Bradlee refused to take any office in the new society on account of ill-health; but his brother, Nathaniel J. Bradlee, served for several years on the Board of Directors.“ MANCHESTER, Alfred. *In Memoriam Caleb Davis Bradlee, D. D., Ph. D.* Boston: Geo. H. Ellis, 1897, s. 8.

⁷⁸ Vice Ellis, R. H. The Calhoun School, Miss Charlotte Thorn's „Lighthouse on the Hill“ in Lowndes County. *The Alabama Review*, 37(3), s. 183 - 201.

⁷⁹ „The Unitarian denomination has had a very important part in the work of Hampton. Our first treasurer was General J. F. B. Marshall, a Unitarian who made it possible for General Armstrong first to gain access to Boston and secure friends there, many of whom have been lifelong contributors to this work. General Marshall came to Hampton in 1872, and for some twelve years took a most important part in building up this institution. He trained young men for the treasurers office, who still hold important positions in the school, and others who have been sent to various institutions. The home of General and Mrs. Marshall here was of incalculable help in many ways, brightening and cheering the lives of our teachers and students. Unitarians have always had a prominent part in the support of Hampton. Mrs. Mary Hemenway was the largest donor to the Institute during her lifetime. She gave \$10,000 for the purchase of our Hemenway Farm, and helped General Armstrong in many ways.“ Výťah z osobního dopisu H. B. Frissella. Citováno podle *Report of the National Conference*. Boston, 1895, s. 210 (app.).

Association se orientoval na podporu vzdělávání indiánského obyvatelstva, které vyvrcholilo založením vzdělávací instituce v Montaně (*Montana Industrial School*).

V neposlední řadě musíme zmínit, že unitáři sehráli významnou roli v humaním přístupu k trpícím a zneužívaným zvířatům. Zakladatelem *The American Society for the Prevention of Cruelty to Animals*,⁸⁰ první organizace svého druhu ve Spojených Státech, byl Henry Bergh,⁸¹ člen *All Souls' Church* v New Yorku. Již v roce 1865 začal svou práci ve prospěch strádajících zvířat v New Yorku a sama společnost byla založena dne 10. 4. 1866. Její členové se ihned zapojili do rozsáhlého díla, v roce 1873 vznikaly první pobočky společnosti a většina států vydala právní předpisy požadující humánní nakládání se zvířaty. V Bostonu podobnou společnost pod názvem *Massachusetts Society for the Prevention of Cruelty to Animals* založil Mr. George T. Angell (1868)⁸² a stal se editorem *Our Dumb Animals*.⁸³

Na závěr považuji za vhodné uvést, že unitáři se snažili pojmout otázku filantropie v celé její úplnosti. Obdivuhodně tak dokládají praktickou stránku unitářství, jeho humanitárního ducha a naplnění vysokého ideálu křesťanské věrnosti a služby.

⁸⁰ Organizace byla založena podle britského vzoru *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA, 1824), která získala královský status v roce 1840.

⁸¹ Henry Bergh (1813 – 1888). Činnost Bergha se neomezovala pouze na zvířata, v roce 1874 podnítil vznik *Massachusetts Society for the Prevention of Cruelty to Children*. Vice: SHELMAN, Eric A., LAZORITZ, Stephen. *The Mary Ellen Wilson Child Abuse Case and the Beginning of Children's Rights in 19th Century America*. New York: McFarland & Company Publishers, 2005. ISBN 0-7864-2039-1; PACE Mildred Mastin. *Friend of Animals: The Story of Henry Bergh*. New York: Charles Scribner's Sons, 1942.

⁸² George Thorndike Angell (1823-1909). Více ANGELL, George T. *Autobiographical Sketches and Personal Recollections*. Boston: The American Humane Education Society, 1894.

⁸³ ANGELL, George T. *Autobiographical Sketches and Personal Recollections*. Boston: The American Humane Education Society, 1894, s. 78.

SUMMARY

AMERICAN UNITARIAN AND PHILANTHROPY IN THE NINETEENTH CENTURY

KAMILA VEVERKOVÁ

This contribution to the history of charity and religious thought in nineteenth century America presents arguments about the decisive influence of Unitarian thought on the field of the philanthropy and social reforms. The contribution opens with a short introduction presenting the issues of Unitarian theology, the repressiveness of the controversial period, and a growth in desire for practical reforms. During the first half of the nineteenth century, the Congregational churches fought over ideas about sin and salvation, and especially over free will and how human Jesus was. Then they went their separate ways. A sermon called "Unitarian Christianity", delivered by William Ellery Channing in 1819 in Baltimore, Maryland, helped to give the Unitarians a firm platform.

William Ellery Channing (1780-1842) was one of the most significant religious thinkers of the nineteenth century, an important Unitarian reformer and philanthropist. The first part of this contribution presents his religious thinking and work. The second part offers a synoptic introduction to Unitarian charities and philanthropy. This part makes a very strong case to prove that Channing, his disciples and followers, were highly supportive of social work: Joseph Tuckerman (1778 - 1840) is considered one of the founders of the social work profession in America; Samuel Griedly Howe (1801-1876), the world-famous educator of the blind, was a great person of the reform spirit of the nineteenth century; Dorothea Lynde Dix (1802 - 1887) was one of the great social reformers of the nineteenth century, famous for her work with the mentally ill. This contributions brings an overview of Unitarian charities.

SOUČASNÝ ŽIVOT NOVOKŘTĚNCŮ¹ VE SPOJENÝCH STÁTECH AMERICKÝCH

KLÁRA TILKOVSKÁ

V současnosti je po celém světě několik skupin, které věří a živě praktikují biblické novokřtěnecké principy. V rámci šetření nás bude nejvíce zajímat oblast Severní Ameriky, konkrétně Spojené státy americké, které se staly domovem pro čtyři novokřtěnecké rodiny: amiše, církevní bratry (Brethren), hutterity a mennonity. Jejich původ nalezneme v 16. století v Evropě, kdy během reformace se zrodilo novokřtěnecké hnutí. Nepříznivé podmínky, mučení a úmorné pronásledování novokřtěnců jsou nezvratnými fakty historie, které zapříčinily odchod novokřtěnců do zámoří.

¹ **Novokřtěnci** neboli „**Anabaptisté**“ Z řec. *ana* = znovu; *baptō* = pohružovat, křtít. *Novokřtěnci, odpůrci nevědomého křtu dětí; zastánci dospělého křtu Duchem.*“ SALAJKA, Milan. *Slovník náboženských a teologických výrazů a pojmů pro školu, pracovní a dům.* Vyd. 1. Praha: Církev československá husitská, 2000, 96 s. Blahoslav. ISBN 80-700-0504-1, s. 8; v porovnání „*Anabaptisté – z řec. Anabaptistes, odvozeno ze slova anabaptizein „znovukřtít“, později latinsky anabaptista. Novokřtěnctví nevzniklo až v době reformace, myšlenky se objevovaly na více místech i dříve. Ve svém chápání křtu vycházeli anabaptisté z Ježíšových výroků v Mt 28, 16-20 a Lk 16,16. (Zkratky biblických knih podle ČEP) Z těchto „příkázání“ vyvodili, že učení a uvěření v Krista musí bezpodmínečně předcházet křtu. Proto odmítali křest dětí a nově obrácené dospělé znovu křtiti.*“ PETROSILLO, Piero. *Křesťanství od A do Z.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 239 s. ISBN 80-719-2365-6, s. 10; V minulosti došlo k používání jiných termínů, jde např. o „Täufer“, „Wiedertäufer“, v holandštině „Doopsgezinde“, mennonité nebo jen označení bratří. Vít Vlnas dopňuje, že novokřtěnci se sami mezi sebou označovali prostě jako bratři, vyznavači, nebo praví křesťané a svou komunitu nazývali Obcí Kristovou. VLNAS, Vít. *Novokřtěnci v Münsteru.* Praha: Lidové noviny, 2002, 232 s. Knižnice dějin a současnosti, sv. 17. ISBN 80-710-6505-6, s. 10; V průběhu času se termín „novokřtěnctví“ rozšířil a v současné době obsahuje tři významy: 1) disidenty, kteří přijali opětovný křest kolem roku 1500, 2) teologické dědictví, které se vyvinulo z radikálního hnutí a za 3) současné církve a jejich členy, kteří si osvojili principy pocházející z reformního hnutí 16. století. KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. XIV. Mé osobní použití termínu zahrnuje především současné církve a jejich členy se zaměřením na Spojené státy americké.

NOVOKŘTĚNCI PŘES ATLANTIK DO AMERIKY

„Když v roce 1681 byla W. Pennovi udělena půda v Americe, provincie Pennsylvanie, bylo to splacení dluhu 16 000 liber, kterou dlužil král Karel II. admirálu Siru Williamu Pennovi.“²

Mnoho současných novokřtěneckých skupin, včetně čtyř výše uvedených, sledují své kořeny v novokřtěneckém hnutí z 16. století. „Novokřtenci se přistěhovali do Spojených států amerických během 17., 18. a 19. století při hledání náboženské svobody, politické stability a úrodné půdy.“³

Několik novokřtěnců z Alsaska, z oblasti Poryní-Falz, jižní části Německa a Švýcarska zvažovalo migraci do Pensylvánie, do nově vzniklé britské kolonie v USA, kterou založil William Penn⁴. Jeho záměr byl zcela jedinečný a to, vytvořit kolonii pro evropské uprchlíky, kteří byli sužováni nekonečnými válkami a špatnými ekonomickými podmínkami, kteří byli pronásledováni z náboženských a politických důvodů, pro lidi z různých komunit z Anglie, Irska, Skotska, Německa, Holandska, Francie a Švýcarska.

Konkrétně mennonité a amišové dorazili do Nového světa v rozdílnou dobu a z rozdílných důvodů, mluvili také rozdílnými jazyky a dialektem. V každodenním životě mluví většina novokřtěnců dialektem⁵ konkrétního regionu, to je způsob, jak si zachovávají své náboženské a kulturní dědictví. Mnoho z nich si jistě ve svých vzpomínkách přinesli hrůzu způsobenou pronásledováním. Jejich kultura a dokonce ani jejich znaky církevního společenství a církevní praktiky nebyly jednotné. Nicméně postupně se tyto dvě skupiny novokřtěnců odhalily navzájem

² *Your Friend*, WILLIAM PENN. U.S.A.: The Welcome Society of Pennsylvania, 24 s., s. 11

³ KRAYBILL, Donald B a Carl Desportes BOWMAN. *On the backroad to heaven: Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, c2001, 330 s. ISBN 08-018-6565-4, s. 4

⁴ William Penn (14. 10.1644 – 30. 7. 1718) byl jeden z největších průkopníků v anglické a americké historii vůbec. Stal se vůdcem v oblasti náboženské svobody, sám se stal kazatel kvakerů (ang. Quakers – příslušníci anglické protestantské sekty založená G. Foxem během anglické revoluce, kolem r. 1650; po roce 1660 v době perzekuce se hnutí kvakerů rozšířilo také do Severní Ameriky; Kvakeři = Society of Friends/ Společnost přátel neuznávají stejně jako novokřtěnecká hnutí autoritu státu, odmítají jakoukoliv vojenskou službu a skládání přísah, rázně vystupují proti rasismu a sociálnímu útlaku). William Penn byl skvělým kolonizátorem, podařilo se mu roku 1681 získat území Pennsylvanie a byl v pozici kdy mohl „zasadit semínko národů“.

⁵ Amišové a některé tradiční skupiny mennonitů ve Spojených státech mluví tzv. „Pennsylvania German“, jejich bohoslužby jsou častokrát v němčině; církevní bratři přešli z němčiny na angličtinu v polovině 18. století bez závažných problémů; hutterité mluví tzv. „Hutterisch“, jde o německý dialekt (původem z Korutan, dnešní Rakousko), který je obohacen i jinými slovy z různých regionů, kde hutterité v minulosti přebývali. Česká a slovenská slova jsou dodnes její součástí. KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 124

a vycítily svojí příbuznost. Pomalu došlo k opatrnému navázání spolupráce v běžných otázkách a k dělení společného putování. Častokrát v historii tomu tak bylo v národních krizích nebo během válek. Stejně tak jako ostatní americké skupiny, tak i skupiny novokřtěnecké, začaly hledat svojí identitu a začaly se ptát po tom, kdo jsou a odkud pocházejí. Za tímto účelem si začaly vyprávět své příběhy a příběhy svých předků, často jen ve fragmentech, ale za účelem poznat své kořeny. Tento způsob spolehlivě funguje i v dnešní době.

Přes mnoho společných přesvědčení, novokřtěnecké komunity mají mnoho rozdílných útvarů. Hloubka a intenzita jejich víry často podněcuje rozštěpení. Všechny čtyři novokřtěnecké kmeny mají podskupiny. Mennonité a amišové jsou nejvíce rozmanitými skupinami. Odlišné kultury, etnikum a historické tradice také přispívají ke schizmatu. Donald B. Kraybill uvádí pět témat v rámci jejich dědictví, která pravděpodobně poskytují živnou půdu pro konflikt.⁶

- 1. Důraz na učednictví** může být katalyzátorem pro rozštěpení novokřtěneckých skupin, protože dává větší důležitost na jeho praktikování než na doktrínu samotnou. Některé novokřtěnecké skupiny zdůrazňují doktrínu, zatímco jiné se zaměřují na praktické aplikování víry v každodenním životě. (zákaz používání technologií, odlišné oblečení, separace od světa).
- 2. Viditelná církev** jako viditelné vyjádření těla Kristova, kdy členové církve musí najít způsob jak žít společně. Některé novokřtěnecké skupiny věří, že církev by měla mít jasné známky členství a čistě by se měla odloučit od většinové společnosti.
- 3. Království nyní** – novokřtěnci se zaměřují na kázání na hoře a někdy vytvářejí formu jeho perfekcionalismu. Pro ty, kteří hledají praktikování mravního chování na základě kázání na hoře, království Boží je zahájeno nyní v tomto životě a pokračuje až do konce věků. Ježíš naléhal na své učedníky: *„Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“* (Mt 5,44)
- 4. Autorita v komunitě.** Novokřtěnci po vyznání *„Ježíš je Pán“* (1K 12,3) se stávají členy církve a musejí se podrobit kolektivní moudrosti a standardům. Uzavírají dohodu o společném žití na základě obvyklých norem. Církev a její smlouva se pak stávají vyšší autoritou, než je individuální svě-

⁶ KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. Anabaptist world USA. Scottdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 54

domí. „Rozkol se objevuje, pokud někteří jednotlivci nejsou schopni nebo ochotni dodržovat to, co by měli následovat a považují to za tyranskou vládu starších.“⁷

5. **Církevní uskupení** poslední faktor způsobující odštěpení. Jde o otázku rozsáhlého církevního vs. sborového orgánu. Skupiny s centralizovanou autoritou pokoušející se uchovat jednotné standardy častěji zažívají odštěpení. Novokřtěnecké uskupení zdůrazňuje tedy jak sborové, tak i regionální řízení (okrskové konference).

K těmto uvedeným faktorům Donalda B. Kraybilla přidává rozdíly sociální, kulturní a ekonomické, dále vzdělání, povolání, migraci, životní styl, národnost a etnicitu, které napomáhají k dělení skupin.⁸

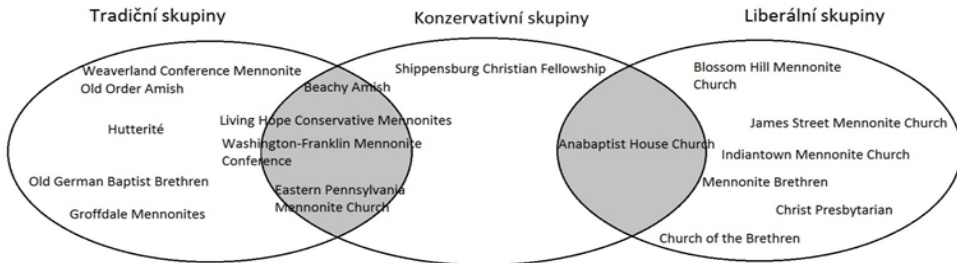
Novokřtěnecké skupiny představují široké sociální spektrum. Sociologický pohled na novokřtěnecké žití v Americe není hlavním předmětem této studie, ale okrajově se jí týká, pokud chceme naznačit rozmanitost jednotlivých skupin. Jde především o rozdíly mezi tradičními a liberálními skupinami novokřtěnců.

Někteří anabaptisté používají elektřinu, zatímco ostatní využívají internet. Někdo žije bez kreditní karty, jiní pracují na burzách. Mnoho novokřtěnců navštěvuje jednotřídkovou školu, další studují na Univerzitě Harvard. „*Sociální analytikové použili různé koncepty k popsání rozdílů mezi skupinami. Termín akulturace se používá často, tj. vzájemné přejímání a splývání rozdílných kultur. Podobně termín asimilace – proces, jehož výsledkem je přizpůsobení se většině a jejím zvyklostem do takové míry a takovým způsobem, že tento proces vede k úplné ztrátě vlastní etnické či národnostní identity.*“⁹ Donalda B. Kraybilla zastává tři stupně asimilace (tradiční, přechodné a liberální skupiny). Na základě jeho myšlenky uvádím vlastní schéma, které je výstižnější (tradiční, konzervativní a liberální skupiny). Je nezbytné poukázat, že půjde o široké kategorie a pravděpodobně všechny skupiny nebudou zařazeny. Názorné grafické znázornění pomůže objasnit rozdíly a identifikovat společná témata.

⁷ KRAYBILL, Donald B. a C. HOSTETTER. *Anabaptist world USA*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 54

⁸ *Ibid.*, s. 55

⁹ *Ibid.*, s. 56



Obr. č. 1 Grafické znázornění skupin dle míry asimilace

OBEČNĚ O TRADIČNÍCH, KONZERVATIVNÍCH A LIBERÁLNÍCH NOVOKŘTĚNECKÝCH SKUPINÁCH

Komunity začleněné do tradičních skupin sami sebe považují za ortodoxní, hovoří německým dialektem, zakazují vlastnění automobilu, televize a jiné zábavné techniky. Důrazně dodržují tradiční rituály a znaky církve. Sociální praktiky a rodinný život tradičních skupin podléhají také tradičním vzorcům. Je zdůrazněna morální autorita církve nad jednotlivci, žijí převážně na venkově, ale nezbytně nejsou zemědělci. Obecně se spokojují s ukončenou osmou třídou a nepodílejí se na misijních aktivitách. O většinovou společnost se nezajímají. Mnohem více jsou zainteresováni v zachování sociálních a náboženských praktik, než aby se pokoušeli napravit okolní svět. Moderní technologie používají opatrně a selektivně. Dále oceňují společnost před politikou a upřednostňují orální způsob komunikace před psanou formou.¹⁰ Podle čísel zveřejněných D. B. Kraybillem dvacet procent z novokřtěneckých skupin představují právě tradiční skupiny v USA.¹¹

Konzervativní skupina, jak jsem jí nazvala, představuje střed mezi skupinami tradičními a liberálními. Konzervativní skupinu nehodnotím jako jednotnou skupinu, ale jako nejvíce rozmanitou a různorodou, která přirozeně vznikla ze dvou směrů. Někteří členové opustili ortodoxní kořeny tradičních skupin, aby ustoupili ze striktně daných novokřtěneckých pravidel. Jiní přešli z liberálních skupin, aby na druhou stranu uchovali více tradiční standardy. Skupinu bych ještě rozdělila na konzervativní tradiční, kteří jsou nejbližší tradičním ortodoxním skupinám, střed

¹⁰ KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. *Anabaptist world USA*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 57 - 58

¹¹ *Ibid.*, s. 57

představuje konzervativní skupiny a v poslední řadě skupiny konzervativní spíše liberální, které jsou nejpodobnější k samotnému liberálnímu směru. „*Odhadem třináct procent celého amerického světa představují konzervativní skupiny.*“¹²

Členové konzervativních skupin mluví anglicky, mohou vlastnit automobil, ale stále zdůrazňují separaci od světa. Po svých členech, především po ženách, vyžadují, aby nosili oblečení, jež je viditelně odděluje od širší společnosti. I když zastávají stejný názor jako tradiční skupiny, více se dostávají do interakcí s okolním světem a podílejí se na misijních činnostech. Je zdůrazněna individuální spása a náboženská zkušenost jednotlivců. Ve zkratce jsou více individuální ve své víře a podporují osobní, subjektivní zkušenosti, zastávají více formálních a racionálních přístupů k víře. Dávají důraz na doktrínu více než tradiční skupiny. Členové navštěvují nedělní školu. Pořádají formální křesťanskou výuku jakou je biblická škola nebo biblické instituty a setkávání pro mladé. Církevní setkávací místa jsou jednoduchá a během bohoslužby se nepoužívají žádné hudební instrumenty. Kněží jsou běžně vyvoleni losem v jejich místní kongregaci, většinou nemají žádný speciální výcvik nebo vzdělání a nepobírají žádný plat. Ohledně technologií konzervativní skupiny používají nejnovější produkty, ale stejně jako ortodoxní zakazují televizi. Paradoxní je, že mnozí z nich selektivně využívají internet. Mnoho členů také dokončilo střední školu, ale vyšší vzdělání není dovoleno. Ve vzdělání se mohou konzervativní skupiny lišit. Záleží, k jakému směru více inklinují. Členové těchto skupin mají tendenci podporovat soukromé církevní základní i střední školy. Prakticky obě výše uvedené skupiny odmítají rozvod, vysvěcení žen, vojenskou službu a účast v politice. Stejně jako tradiční skupiny toto společenství by exkomunikovalo své členy za porušení těchto standardů. Mnoho členů konzervativních skupin se podílí na misijních činnostech. Církev dává větší svobodu jednotlivcům, zatímco se stále pokoušejí udržet morální pořádek církve. Pokouší se změnit svět prostřednictvím misijních aktivit bez odložení svého typicky odlišného prostého oděvu.¹³

Hlavním viditelným rozdílem mezi **skupinami liberálními** a tradičními nebo konzervativními je právě oblečení. Pokud skupiny odloží prostý styl oblékání, ženy upustí od pokrývky hlavy a vymění je za moderní oblečení většinové společnosti, dojde ke ztrátě veřejné identity, viditelnému a odlišnému prvku společnosti. „*Změna od prostých šatů je jedna z viditelných a jasných znamení asimilace do širší společnosti.*“¹⁴ Liberální skupiny se horlivě podílí na začlenění se do většinové

¹² Ibid., s. 59.

¹³ Ibid., s. 59.

¹⁴ Ibid., s. 60.

kultury a prostý oděv jednoduše ztěžuje jejich evangelizační úsilí a svědectví. „Dochází k evangelizaci osobní i církevní, k mnohočetným misijním aktivitám, k mezinárodní podpoře, sociální spravedlnosti, budování míru a mediace konfliktů. Členové liberálních skupin vykonávají různá povolání. Pracují jako mechanikové, zdravotní sestry, právníci, truhláři, burzovní makléři, manažeři, majitelé obchodů etc.“¹⁵ Lidé z liberálních skupin mají někdy pocit občanské odpovědnosti k širší společnosti, proto se účastní voleb a sami vykonávají politické úřady. Členové vlastní televize, používají internet stejně jako ostatní komunikační média. „Těměř šedesát procent všech dospělých novokřtěnců spadá do liberálních skupin. Liberální skupiny ukazují mnoho z vyjádření křesťanské víry a zbožnosti. Většinou poskytují individuální prioritu svědomí před kolektivní autoritou církve. Reflektováním většinové moderní kultury se skupiny liší v mnoha otázkách, jako je vysvěcení žen, homosexualitě, potratu, trestu smrti, politickém zaměření a tvoření míru.“¹⁶ Mnoho liberálních kongregací má placené zaměstnance, pastory, muzikanty a pedagogy. Velké množství církevních budov jsou moderní prostory s vynikajícím vybavením. Na venkově tomu tak nemusí být.¹⁷

Střídání církví a přechod z jedné církve do druhé není nic neobvyklého. Lidé, kteří přecházejí z novokřtěneckých kongregací, mají obecnou tendenci pohybovat se v kruzích novokřtěnců, ale to neplatí vždy. Někdy členové tradičních skupin hledají větší svobodu pro duchovní vyjádření, opouštějí zcela novokřtěnecké hnutí a stávají se členy charismatických nezávislých nebo fundamentálních církví. Existuje mnoho důvodů, proč lidé opouštějí novokřtěnecké církve. V některých případech může jít o exkomunikaci členů, kteří odejou se špatnými vzpomínkami, jiní mohou odejít dobrovolně např. kvůli nedostatku novokřtěneckých sborů v okolí, cítili se nešťastní kvůli určitým aspektům v doktríně, odešli kvůli maželovi/manželce nebo jen z úpadku jejich víry. Naproti tomu nalezneme v USA určité etnikum, které vyrůstalo v novokřtěneckém prostředí, ale nikdy se nestalo členy žádné kongregace. Z různých důvodů bylo pro ně těžké vyznat se z víry, i když kultura jim byla blízká. Jiným příkladem je odchod lidí narozených v novokřtěnecké obci, kteří odcházejí z církve z důvodu manželství a přecházejí tak přirozeně do jiných církví (k metodistům, baptistům nebo k episkopálním kongregacím.)

¹⁵ KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. *Anabaptist world USA*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 61.

¹⁶ *Ibid.*, s. 61.

¹⁷ *Ibid.*, s. 60 - 62.

Na druhou stranu zde stojí lidé, kteří sice nejsou členy novokřtěneckých církví, ale jsou jejich velkými sympatizanty nebo lidé z jiné náboženské tradice, kteří z nějakého důvodu obdivují novokřtěnce. Stejně tak, jako lidé opouštějí novokřtěnecké církve, tak se stává, že do nich lidé dobrovolně vstupují a hlásí se k nim. Nárůst nových členů je z důvodu manželství, evangelizace nebo pouhého zálibení určitých praktik či víry.

Církev obecně může růst jen dvěma způsoby: obrácením nových členů nebo rozením dětí a vychováváním je ke stejné víře. To samé platí i pro novokřtěnecké církve. Pro tradiční a konzervativní novokřtěnecké skupiny, primární zdroj růstu církve jsou jejich vlastní děti. Pro liberální skupiny je to naopak získávání a konverze nových členů.¹⁸

SPOLEČNÉ PŘESVĚDČENÍ DNEŠNÍCH NOVOKŘTĚNCŮ

Teologie a svátosti u dnešních novokřtěnců

Novokřtěnecká teologie není jednotná, ale přeci jen uvádí šest základních témat. Pro shrnutí představuji jednotné celky:

1. *„Křest přísluší pouze dospělým osobám, které se dobrovolně rozhodnou následovat cestu Ježíše Krista (centrální pro novokřtěneckou teologii je život, učení, smrt a vzkříšení Ježíše Krista; Ježíš je považován za prvního mučedníka; kázání na hoře (Mt 5-7) je stěžejní pasáž)*
2. *Život jednotlivců i církevního křesťanského společenství je pod autoritou Bible (především Nového zákona)*
3. *Bůh dává svobodu jednotlivcům, kteří si zvolí učednický život a následují Ježíšovu cestu (všechny skupiny novokřtěnců vidí učednictví jako stěžejní znak jejich víry, zdůrazňují denní praktiky víry podle doktríny a zavazují se být učedníky Ježíše Krista v denodenním životě, opět zdůrazňují důležitost Ježíšovo kázání na hoře (Mt 5-7))*
4. *Spása začíná vnitřní obrodou, která se posléze projevuje navenek etickým chováním ve společenských vztazích (doktrína o spáse – že Bůh skrze Ježíše Krista vykoupil lidstvo z hříchu a každý člověk, který v něho věří a vztahuje jeho oběť i na sebe, je zbaven této hříšné přirozenosti a získává novou*

¹⁸ KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. *Anabaptist world USA*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 64 - 65.

podstatu, Ducha svatého a nový život – je základem křesťanské doktríny a novokřtěnecké teologie. „Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život.“(Ř 5,18). Anabaptisté věří, že děti jsou bez prvotního hříchu a jsou zachráněné smrtí a vzkříšením Ježíše Krista. Po křtu, so od členů očekává naprostá poslušnost a učednický ráz života.

5. *Církevní společenství má moc rozlišit postavení svých členů*
6. *Zastávají způsob, jakým Ježíš odmítnul použití násilí a moc v lidském vztahu (Většina novokřtěnců věří, že užití násilí není v souladu s křesťanským etickým životem na základě Ježíšova učení kázání na hoře, především Mt 5,38-48)¹⁹*

Písmo svaté má nejvyšší autoritu. V průběhu dějin došlo k sepsání různých teologických tvrzení a prohlášení víry. Většina z nich potvrzuje základní křesťanské přesvědčení, které nalezneme v apoštolském krédu. Pohled novokřtěnců na různá vyznání víry je však méně důležitý než Písmo svaté. Pro ně je mnohem podstatnější praxe, na kterou neustále poukazují, proto inklinují používat vyznání víry pragmatickým způsobem – jako svědci pro ostatní lidi mimo jejich skupinu. Amišové a ortodoxní mennonité vycházejí z Dordrechtského vyznání víry z roku 1632 a používají svých osmnáct článků víry při výuce před křtém. Oproti tomu, církevní bratři častokrát prohlašují, že nemají kréda, ale Nový zákon. V poslední řadě hutterité nemají žádný specifický seznam doktrín, ale mnoho jejich základů zdůrazňuje teologii Petera Riedemanna (1506 - 1556), vůdce šestnáctého století, jehož psaní dál vedlo a inspirovalo jiné vůdce hutteritů.²⁰

Svatosti zastávají významnou roli v životě jednotlivých skupin. Novokřtěnecké skupiny častěji používají pro důležité rituály nebo církevní obřady termín ‚Ordinance‘ než termín ‚sacrament‘. Novokřtěnci věří, že viditelné obřady symbolizují Boží milost danou věřícím skrze Ducha svatého, ale tyto činy samotné nevyjadřují Boží milost. Všeobecně lze říci, že křest v dospělosti a přijímání (večeře Páně) jsou hlavní svátostí pro novokřtěnce. Některé skupiny ale pokládají za svátost i vysvěcení, umývání nohou, pomazání olejem a manželsví. Svátý polibek byl přijat jako svátost u církevních bratrů a také mennonity.²¹

¹⁹ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 14 - 15.

²⁰ *Ibid.*, s. 55.

²¹ *Ibid.*, s. 159.

Křest v dnešním pojetí u tradičních i liberálních skupin novokřtěnců

Křest spolu s přijímáním (večeří Páně) jsou hlavními svátostmi pro novokřtěnce. Pro novokřtěnecké skupiny je zmíněný křest veřejným obřadem, kterým se věřící stává pravým křesťanem a vstupuje do místního církevního společenství. Novokřtěnecké skupiny vyvinuly několik metod křtění: pokropením, politím a plným ponořením do vody. Církevní bratři vyžadují třikrát plné ponoření do vody, používají jména Trojice při každém ponoření. Všichni amišové, hutterité a většina mennonitů křtí pokropením nebo politím. Každá skupina poskytuje biblické ospravedlnění pro jejich zvláštní způsob křtu. V jednavacátém století, některé asimilované skupiny dovolují věřícímu, aby si sám vybral, jakým způsobem chce být pokřtěn. Pro tradiční skupiny je křest závažným krokem, protože při aktu křtu, nový člen dává najevo, že je ochoten následovat a poslouchat specifická pravidla a nařízení stanovená jejich církví. Naopak při porušení křestní slibu může dojít k napravení kázně, exkomunikaci nebo u některých skupin dokonce k naprostému vyloučení z komunity (shunning.)²²

Ačkoliv novokřtěnecké skupiny všeobecně naléhaly na přijímání křtu v dospělosti, praxe je kolikrát jiná. Věk, kdy je křest přijímán, je různý a záleží na jedinci, kdy obřad vyžaduje. Novokřtělci všeobecně věří, že po dosažení věku, kdy si jedinec uvědomuje odpovědnost, jednotlivci jsou pak zodpovědlní za věcné důsledky jejich rozhodnutí spojené s vírou, na základě biblické pasáže: „Nechte děti přicházet ke mně, nebraňte jim, neboť takovým patří království Boží. Amen, pravím vám, kdo nepřijme Boží království jako dítě, jistě do něho nevejde.“ (Mk 10,14-15). Typický věk, kdy dochází k přijetí křtu je mezi dvanáctým a pětadvacátým rokem, ale v některých případech se může vyskytnout i věk nižší, např. v osmi letech. Většina novokřtěneckých skupin dodržuje před křtem několik instruktážních schůzek, které jsou někdy nazývané katechismem.²³

²² Praktikování naprostého vyhýbání (shunning, německy Meidung) je postaveno na základě biblické pasáže „... abyste se nestýkali s tím, kdo si sice říká bratr, ale přitom je smilník nebo lakomec nebo modlář nebo utrhač nebo opilec nebo lupič; s takovým ani nejezte.“ (1K 5,11) a dalších čtyř biblických textů: Mt 18,15-18; 2Te 3,6; Tt 3,10 a Ř 16,17. „Shunning“ je dále obsažen v sedmáctém článku Dordrechtského vyznání víry. KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 190 a 23.

²³ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 23.

Eucharistie

Centrální svátost křesťanské bohoslužby je založena na Ježíšovém dělení chleba a vína s jeho učedníky při poslední večeři Páně, zaznamenaná v Bibli Mk 14,12-25 a 1K 10,16. „*Zamítnutí katolického pohledu transubstanciacce, většina novokřtěnců chápe obřad přijímání jako symbolickou připomínku a poděkování za utrpení Ježíše Krista na kříži.*“²⁴ Prvky eucharistie neznamenají pouze smrt Ježíše, ale také obnovený závazek k církvi, jeho duchovnímu tělu. Svaté přijímání pomáhá sjednocovat věřící a vlévá další energii do života. Novokřtěnci zdůrazňují společenský význam při svatém přijímání než individuální záležitost mezi Bohem a věřícím, protože mnoho z nich nahlíží na eucharistii jako na součást smíření křesťanů v církvi. Některé skupiny konají speciální přípravnou bohoslužbu před přijímáním. U některých konzervativních skupin je svaté přijímání bráno jako oslava sjednocení a míru v kongregaci. Např. amišové a ortodoxní mennonité posouvají tuto svátost, pokud v jejich sboru nedošlo k urovnání konfliktu. Zároveň některé výše uvedené skupiny praktikují při eucharistii mytí nohou. Oproti tomu, hutterité nepraktikují mytí nohou, eucharistii dodržují jednou ročně den po Velikonocích. Amišové a mennonité oslavují svaté přijímání dvakrát ročně a mají dlouhé přípravy před Eucharistií. Pokud bychom rozšířili tuto tematiku i na asimilované skupiny, nalezneme rozsáhlé praktiky. Všeobecně lze říci, že asimilované skupiny mají mnohem více individuálních praktik než sbory tradiční. Svaté přijímání může být jako krátký přídavek k běžné bohoslužbě bez většího důrazu na sjednocení církve a její obnovu. Není ani stanoven přesný počet Eucharistií za rok, ale v širším měřítku platí, že liberálnější skupiny mají svaté přijímání i několikrát do roka.²⁵

Odivání a vzhled jako hlavní separační znak

Do 19. století zdůrazňovala většina novokřtěnců principy skromnosti a jednoduchosti šatů, než aby upřednostňovala jednotnost v oblékání. S nárůstem masové produkce oblečení, módních kusů a doplňků, došlo ke změně. V poslední dekádě 19. století, některé novokřtěnecké skupiny apelovaly na církve, aby předepsala jednotný styl oblékání pro svoje členy. Posun k jednotnosti byla pouze reakce na tehdejší pokrok v módním průmyslu, ale také jako reakce na zvyšování příjmů a větší dostupnost k materiálům, jako bylo hedvábí, stuhy a knoflíky. Ve 20. století více asimilovaných skupin postupně zmírnily svoje představy o typickém stylu

²⁴ Ibid., s. 52.

²⁵ Ibid., s. 52.

odívání. Začaly narůstat případy, kdy si členové pořizovali oblečení od obchodních prodejců. Ačkoliv dnes mnoho asimilovaných skupin nevyžaduje specifický styl oblékání, mnoho jejich členů nosí šaty, které reflektují známky jednoduchosti a skromnosti.²⁶

Odívání je typickým a viditelným znakem pro rozlišení mezi většinovou společností, asimilovanými skupinami a tradičními novokřtěneckými skupinami. Tradiční skupiny nosí církví (kongregací) předepsané oblečení, které na jednu stranu symbolizuje odmítnutí individualismu, na stranu druhou symbolizuje dobrovolnost členů podrobit se standardům církve. Kromě toho, přijetí jednoduchého prostého oblečení nesignalizuje pouze odmítnutí módy hlavního proudu celé konzumní společnosti, ale především vyjadřuje sounáležitost ke komunitě, zřetelně dává najevo, kam jedinec přísluší. Odlišnost v odívání jednoznačně posiluje solidaritu ve skupině a vymezuje sociální hranice s většinovou společností. Mimo to, šaty symbolizují i rozlišení mezi jednotlivými novokřtěneckými seskupeními nebo komunitami, protože jednotlivé skupiny anabaptistů vykazují na šatech velké množství unikátních vzorů.

Všeobecně lze říci, že mnohem přísněji jsou upravena pravidla pro odívání žen, které začleňují i jistou formu zakrývání hlavy. Pokrývka hlavy není nic nového, již předchůdkyně v šestnáctém století ji měly. „V Severní Americe se jednotlivé odlišnosti evropského charakteru ztratily a různé novokřtěnecké skupiny si utvořily své vlastní standardy pro pokrývku hlavy. V 19. století ženy novokřtěnců nosily tyto pokrývky hlavy především na bohoslužbu, na veřejnosti a někdy i doma.“²⁷ Pokrývky hlavy a způsob užití se značně lišily a praktika byla ustanovena na základě Apoštola Pavla a jeho napomenutí k ženám, nikoliv k mužům, aby si zakrývaly během modlení a bohoslužby hlavu na znamení respektování božské autority: „...a každá žena, která se modlí nebo prorocky mluví s nezahalenou hlavou, zneuctívá toho, kdo je její hlavou; je to jedno a totéž, jako kdyby byla ostříhaná. Je-li však pro ženu potupné dát se ostříhat nebo oholit, ať se zahaluje.“ (1 K 11, 5-6) Během dvacátého století většina asimilovaných skupin zamítla nošení pokrývky hlavy. Mnoho sborů mělo v polovině dvacátého století několik diskuzí nad zmíněným tématem, protože zastánci pokrývky viděli v jejím odmítnutí vážné narušení poslušnosti duchovního učení. Ve většině konzervativních skupin je odmítnutí pokrývky hlavy důvod pro

²⁶ Ibid., s. 51.

²⁷ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 102.

exkomunikaci. Dnes v 21. století, všechny tradiční skupiny požadují po ženách, aby nosily pokrývku hlavy jak při modlení, bohoslužbách, tak i na veřejnosti.²⁸

Ženy z tradičních skupin si šaty šijí doma, někdy využívají možnost švadleny v dané komunitě, která šaty vyhotoví. Odlišné konzervativní oblečení mezi tradičními skupinami reflektuje několik zakořeněných náboženských názorů, mezi které patří nepřizpůsobení se hodnotám světa a také poslušnost Písma o pokoře, jednoduchosti a skromnosti, která je vykládána v Novém Zákoně. Často citované pasáže z Bible zahrnují: „*A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.*“ (Ř 12,2) „*Pro vás se nehodí vnější ozdoba – splétat si vlasy, ověšovat se zlatem, střídat oděvy – nýbrž to, co je skryto v srdci a co je nepomíjitelné: tichý a pokojný duch; to je před Bohem převzácné.*“ (1Pt 3,3-4) Proto jsou šperky a líčení zakázány u mnoho konzervativních skupin. Je nařízen zákaz nošení hodinek na ruku i snubních prstenů pro většinu tradičních skupin.²⁹

Jisté ustanovení platí i pro muže. V 18. století, po vzoru vojáků v Napoleonské válce nebylo dovoleno nosit knírek, který asocioval vojsko. V polovině sedmnáctého století, mnoho církevních bratrů a mennonitů nosilo pouze vousy, protože knírek nebyl povolen. Dnes v 21. století u většiny liberálních skupin je možné, aby se členové sami rozhodli, zda chtějí nosit vousy, knírek nebo zcela oholenou tvář. Oproti tomu církev vyžaduje od amišů a hutteritů nestříhaný plnovous. Knírek je zakázán z asociace s vojenstvím. Mennonité a skupiny tradičních mennonitů všeobecně nenosí plnovousy.³⁰

Otázka autority u novokřtěnců

Novokřtěnectví vyrostlo na protest proti státem podporované církevní autoritě. Z toho důvodu mnoho novokřtěneckých skupin cítí nevyhraněnost k moci, vůdcovství a autoritě (jak v církvi, tak i ve společnosti). Tradiční skupiny věří, že sociální autorita je zaměřena na Písmo spíš než na tradice komunit nebo preference jednotlivců. Současní novokřtělci, stejně jako jejich předchůdci v 16. století, přijali Bibli za slovo Boží. V církevních záležitostech mají větší autoritu vysvěcení

²⁸ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 102 - 103.

²⁹ *Ibid.*, s. 51.

³⁰ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 24.

dospělí muži než ostatní členové sboru. V domácích záležitostech, starší osoby – jak muži, tak ženy mají větší autoritu ve sféře, která je určená genderovými rolami. V domácnosti je pak žena podřízena muži, manžel má vedoucí roli v rodině při náboženských záležitostech – vše je ustanoveno na biblickém základě 1K 11,3-12... „...*hlavou každého muže je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista je Bůh...*“ (1K 11,3), kde Apoštol Pavel rozlišuje čtyři hlavní autority: Boha, Krista, muže a ženu.³¹

Náboženské autority u novokřtěnců jsou založeny podle Donalda B. Kraybilla na čtyřech principech:

1. Život, učení (především kázání na hoře) a vykupitelské dílo Ježíše Krista
2. Bible, především Nový zákon
3. Vedení Ducha svatého
4. Svědectví jak rané tak současné církve, kdy Duch svatý je ztělesněním Boží přítomnosti a vede věřící, aby porozuměli Boží vůli pomocí biblického studia.

Většina novokřtěneckých skupin považuje kongregaci za hlavní církevní autoritu, některé zdůrazňují lokální kongregace.³²

Církev a stát

Většina novokřtěnců (z historie kromě vyjímky Balthasara Hubmaiera a novokřtěnce v Münsteru) věřila, že civilní úřady by neměly mít pravomoc nad církví nebo nad duchovními záležitostmi jednotlivce. Novokřtění jak v minulosti, tak i dnes zastávají názor, že církev má být oproštěná od vládní kontroly. Na základě novokřtěnecké teologie, církev je tělem Ježíše Krista „...*tak i my, ač je nás mnoho, jsme jedno tělo v Kristu a jeden druhému sloužíme jako jednotlivé údy...*“ (Ř 12,5). Mezi pět hlavních znaků církve patří: křest v dospělosti, přijímání, vzájemná pomoc, vzájemná odpovědnost a svědectví. Ve společném životě, tělo věřících se snaží prokázat spravedlnost, lásku a mír Ježíše Krista. Novokřtění věří, že nikoliv vláda, ale církev má hlavní autoritu pod vedením Ježíše Krista, aby určovala praktiky a etické standardy pro věřící.³³ Z počátku v Severní Americe, především v koloniích

³¹ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 21 - 22.

³² *Ibid.*, s. 21 - 22.

³³ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 49.

v Pensylvánii, oddělení církve od státu nastalo v úvodní fázi rozvoje. Mennonité, amišové a církevní bratři dychtivě hledali náboženskou svobodu. Dnes se novokřtěnecký pohled na tuto otázku liší v závislosti s různorodostí skupin. Tradiční skupiny hledají jasné vyhranění církve a státu – odrazují své členy od přijetí vlády, účasti na politickém důchodovém systému, systému sociálního zabezpečení, účasti v politice a volbách. Členové liberálnějších asimilovaných skupin častěji volí, mají politické funkce v politických programech atd.³⁴

Je na místě zmínit i problematiku daní. Každý občan v moderní společnosti musí platit daně. Jak je to tedy u skupin novokřtěnců v Americe? Speciální poplatky byly občas hodnoceny jako kompenzace vládě za osvobození novokřtěnců z vojenské služby. S výjimkou několika asimilovaných církevních bratrů a mennonitů, většina novokřtěnců dobrovolně platí všechny daně (i takové, které jsou specificky vybírané na vojenské účely). Citují jak Ježíšovo, tak Pavlovo pokárání platit daně: „*Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu*“ (Mt 22,21); „*Proto také platíte daň.*“ (Ř 13,6) jako ospravedlnění pro své jednání. Kolonie hutteritů, které mají společné vlastnictví, jsou zdaňovány jako společnost a platí odhadem daň na osobu z příjmu. Amišové a ortodoxní mennonité platí daně jako ostatní občané, navíc však byli od roku 1965 ve Spojených státech amerických zbaveni povinnosti platit sociální zabezpečení.³⁵

Vzájemná pomoc a nastolení míru

Již po několik století novokřtění chápou církev jako sociální společenství a duchovní tělo. Členové se navzájem dělili o společné jídlo, práci atd. Častokrát bydleli blízko sebe a sdíleli život v komunitě. „*Zralá křesťanská víra je tvořena a zdokonaována aktivní účastí v místním těle věřících. Mezi švýcarskými bratry dobrovolné sdílení zboží s bratry v nouzi byla norma.*“³⁶ V hutteritských komunitách se to dokonce očekává. Spontánní formy vzájemné pomoci prakticky pokračují ve všech kongregacích v novokřtěneckém světě: pomoc při stěhování, péče o děti nebo staré lidi, zdravotní péče a ostatní formy pomoci. Samozřejmě, že i ostatní křesťanské americké denominace nabízejí vzájemnou pomoc, ale

³⁴ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 45.

³⁵ *Ibid.*, s. 196.

³⁶ KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. *Anabaptist world USA*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 47.

pro novokřtěnecké skupiny se pomoc stala rozlišovací značkou. Mnohem více institucionalizované pomoci se objevilo během 20. století. „Během druhé světové války byla zahájena alternativní služba nazývaná ‚Civilian Public Service‘ a více než 12 000 novokřtěnců se účastnilo tohoto programu v oblasti zemědělství, lesnictví a práce v nemocnicích. Někteří mennonité a ženy církevních bratří se účastnili jako dobrovolníci, odborníci na výživu a duševní zdraví. Procentní zastoupení mužů z různých novokřtěneckých skupin, kteří se podíleli na alternativní službě, se zásadně liší. Členové asimilovaných skupin snadněji přijali vojenskou službu, zatímco z tradičních skupin si téměř všichni vybrali pouze alternativní službu. Po válce, např. organizace s názvem ‚Mennonite Central Committee‘ a ‚Brethren Service Commission‘ vytvořily programy, jež zasílaly finanční prostředky, hmotnou a dobrovolnickou pomoc, aby napomohly obnovit Evropu.“³⁷

Výše uvedené chování není ojedinělé a naopak naprosto vypovídá o novokřtěneckém charakteru. Novokřtěnci se snaží budovat a udržovat mír na základě praktikování biblického nenásilí, které je kompatibilní s křesťanskou etikou na základě Ježíšova učení na hoře (Mt 5,38-48). Novokřtěnecké skupiny již dlouho zdůrazňují milovat své nepřátele, nastavovat i druhou tvář, neoplácet zlo zlem. Švýcarští bratři ustanovili nenásilí i ve Schleitheimském článku, který jsem podrobněji rozepisovala v kapitole 6.1 a 8.2. Na základě kázání na hoře mnoho novokřtěnců vytvořilo organizace pracující na utužování míru různými způsoby. „Kolem roku 1970 asimilované skupiny začaly zdůrazňovat nastolení míru před pouhým praktikováním nenásilí, které považovaly za příliš pasivní. Viděly možnosti pro navázání a zprostředkování míru v široké škále konfliktů, od mezilidských po organizační a mezinárodní.“³⁸ Některé novokřtěnecké církve mají nízké povědomí o ostatních, jiné kooperují často na různorodých projektech. Ke spolupráci dochází v rámci kmene, stejně jako mezi nimi. Historie denominací, teologická identita a stupeň asimilace hrají však důležitou roli. „V některých regionech ortodoxní Old Order Mennonites a amišové podporují stejné soukromé školy. Kvůli zeměpisné lokaci a závazku vůči komunitě jsou hutterité méně zahrnuti do kooperativy.“³⁹ Častokrát kooperace mezi jednotlivými skupinami je snažší, pokud jsou skupiny na stejné úrovni asimilace.

³⁷ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 211 - 212.

³⁸ KRAYBILL, Donald B. *Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6, s. 163.

³⁹ KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. *Anabaptist world USA*. Scottdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3, s. 126.

SOUČASNÝ ŽIVOT NOVOKŘTĚNCŮ VE SPOJENÝCH STÁTECH AMERICKÝCH NA PŘÍKLADU WASHINGTON-FRANKLIN MENNONITE CONFERENCE

The Washington County, Maryland a Franklin County, Pennsylvania Mennonite Conference, abych použila celý název, je podle Stephena Scotta řazena do společenství ultra-konzervativních⁴⁰ mennonitů, oni sami se zařazují do skupiny konzervativních tradičních. „V roce 2010 měla Washington-Franklin Mennonite Conference 1670 členů a 17 kongregací. Většina ze sedmnácti kongregací je umístěna v Hagerstownu v Marylandu, jiné jsou v oblasti Kentucky a Pensylvánii, jedna v Ohiu a po úspěšné misii také vznikla jedna na Haiti.“⁴¹

Dordrechtské vyznání víry z roku 1632 a dogmatické prohlášení z Mennonite General Conference (MC) byly přijaty jako základní dogmatická prohlášení pro Washington-Franklin Mennonite Church. V praxi to znamená, že byly přijaty ty nejkonzervativnější zásady nařizující např. jednoduché oblečení pro muže i ženy, navíc životní pojištění, klubové členství, návštěva zemědělských představení, vlastnění televizoru nebylo dovoleno. Byli vyzváni žít rodinný život i bez rádia. Cílem snažení Washington-Franklin Conference je věčný život, kterého chtějí dosáhnout cestou raného křesťanství a separace je jedním z prostředků.⁴²

Na základě osobního pozvání od tradičně konzervativního mennonity Jamese Lowryho jsem měla možnost v listopadu 2011 v této kongregaci působit a provádět kvalitativní výzkum v terénu. „Někteří metodologové chápou kvalitativní výzkum jako pouhý doplněk tradičních kvantitativních výzkumných strategií, jiní zase jako protipól nebo vyhraněnou výzkumnou pozici ve vztahu k jednotné, na přírodovědných základech postavené vědě. Neexistuje jediný obecně uznávaný způsob, jak vymezit nebo dělat kvalitativní výzkum.“⁴³ Významný metodolog Creswell definoval kvalitativní výzkum takto: „Kvalitativní výzkum je proces hledání porozumění založený na různých metodologických tradicích zkoumání daného sociálního nebo lidského problému. Výzkumník vytváří komplexní, holistický obraz,

⁴⁰ SCOTT, Stephen. *An introduction to Old Order and Conservative Mennonite groups*. Intercourse, PA: Good Books, c1996, 252 s. People's Place booklet, no. 12. ISBN 15-614-8101-7, s. 162.

⁴¹ *Washington County (Maryland) and Franklin County (Pennsylvania) Mennonite Conference* [online]. 29.3.2012 [cit. 2012-03-29]. Dostupné z: <http://www.gameo.org/encyclopedia/encyclopedia/contents/W378.html>

⁴² *Washington County (Maryland) and Franklin County (Pennsylvania) Mennonite Conference* [online]. 30. 3. 2012 [cit. 2012-03-30]. Dostupné z: <http://www.gameo.org/encyclopedia/encyclopedia/contents/W378.html>

⁴³ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*. 2., aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-80-7367-485-4, s. 47.

*analyzuje různé typy textů, informuje o názorech účastníků výzkumu a provádí zkoumání v přirozených podmínkách.*⁴⁴ „Kvalitativní výzkum se provádí pomocí delšího a intenzivního kontaktu s terénem nebo situací jedince či skupiny jedinců. Tyto situace jsou obvykle banální nebo normální, reflektující každodennost jedinců, skupin, společností nebo organizací.“⁴⁵ Všechny podmínky kvalitativního výzkumu byly v mém případě splněny. Snažila jsem se získat integrovaný pohled na mennonitskou skupinu v Marylandu, na její kontextovou logiku v rámci novokřtěneckého hnutí v Americe. Hlavním úkolem bylo objasnit, jak se novokřtělci v daném prostředí chovají, v co věří a jak víra ovlivňuje jejich každodenní život v rámci zohlednění kontextu, lokálních situací a podmínek. Při terénním výzkumu v Marylandu byla nejprve použita metoda otevřeného zúčastněného pozorování. Pro získávání kvalitativních dat se považuje zúčastněné pozorování za nezastupitelné. Jak uvádí Jan Hendl, „zúčastněné (participantní) pozorování patří mezi nejdůležitější metody kvalitativního výzkumu a je zvláště vhodné, jestliže se jedná o jev, který je málo prozkoumaný nebo pokud jev není přístupný pohledu osob mimo skupinu. Pozorovatel nefunguje jako pasivní registrátor dat, který stojí mimo předmětovou oblast, nýbrž se sám účastní dění v sociální situaci, v níž se předmět výzkumu projevuje. Je v osobním vztahu s pozorovanými, sbírá data, zatímco se účastní přirozeně se vyvíjejících životních situací. To vede k těsnějšímu přiblížení k předmětu a k možnosti odhalit vnitřní perspektivy účastníků.“⁴⁶ Během pobytu jsem se stala součástí novokřtěnecké skupiny, podílela jsem se na rodinném i skupinovém životě, na jejich dennodenních aktivitách, zpěvu i nedělní škole, měla jsem možnost se účastnit nedělních bohoslužeb v Paradise Mennonite Church a v Ponds ville Mennonite Church.

Nedělní škola a ranní bohoslužba v Paradise Mennonite Church

Následné odstavce vycházejí ze záznamů již zmíněného terénního pozorování ve Washington-Franklin Mennonite Conference a ze zachycených terénních poznámek během večerní i ranní bohoslužby a nedělní školy.

V Paradise Mennonite Church v Hagerstownu, Marylandu probíhala 13. 11. 2011 ranní nedělní bohoslužba spojená s nedělní školou. Začátek byl v devět hodin ráno, hlavním kazatelem byl Mr. Kenneth Kreider, další dva kněží seděli

⁴⁴ Ibid., s. 48.

⁴⁵ Ibid., s. 50.

⁴⁶ Ibid., s. 193.

za ním a byli mu nápomocni po celou dobu. Bohoslužba probíhala v angličtině. Církevní shromaždiště se začalo naplňovat (odhadem cca 400 lidí), muži vstupovali a sedali si nalevo, ženy s dětmi napravo. Církevní budova byla jednoduchá zelenkavě vymalovaná, prostorná, s lavicemi po obou stranách, ale s uličkou uprostřed, s velkými okny, které měly rolety. Dominantou celé místnosti byla dřevěná katedra, za ní dvoje dveře na každé straně, kam posléze děti (zvláště kluci a holky) odcházely do suterénu na nedělní hodinu. Na zdi za katedrou visely dřevěné hodiny.

Bohoslužba začínala zpěvům z kancionálu, kdy všichni povstali a zpívali. Všechny lavice byly zaplněny k prasknutí, zadní část lavic po pravé straně byla obsazena matkami s novorozenaty. Kněz předčítal Podobenství o milosrdném Samařanovi (L 10,25-37), bylo pro mě však překvapivé, že mluvil do mikrofonu. Po přečtení pasáže z Bible⁴⁷, následovala tichá modlitba vkleče, kdy se všichni kromě matek s miminky na hrudi ze sedu otočili o stoosmdesát stupňů a zaklekli směrem k východu, lokty opřeli o lavici a hlavu sklonili do dlaní. Po tiché modlitbě začínala příprava na nedělní školu. Hodiny probíhají odděleně - dospělí a děti. Proto mladí kluci odcházeli jako první do suterénu, kde pro děti začínala nedělní hodina. Do suterénu odcházely i mladé dívky, poté střední třídy (3 - 4 stupeň), základní stupeň (1 - 2 stupeň) a v poslední řadě předškoláci. V hlavní místnosti zůstali pouze dospělí a matky s miminky. Deset učitelů (muži - věkový průměr nad padesát let) se rozestoupilo do prostoru a každý z nich začal učit menší skupinku lidí. V praxi šlo cca o čtyři až pět řad, v každé z nich sedělo okolo devíti lidí. V celé místnosti začal podivuhodný rozruch způsobený tím, že všichni učitelé začali mluvit najednou. Ústředním tématem toho dne byla kniha Rút, kterou si měl každý doma nastudovat. Učitel se ptal na osm připravených otázek, lidé poslouchali, a odpovídali na otázky. Učitel měl napsané odpovědi, které posléze většinou předčítal, měl tendenci dávat i vlastní zkušenosti z mládí, jak např. sklízel kukuřici (souvislost s Rút), která hodnotně doplňovala téma, ale bohužel učitel svojí zkušenost předčítal a tím snížil její věrohodnost. Konec nedělní výuky byl ohlášen podivuhodným bzučením, děti se začaly vracet zpět ze suterénu a sedaly si na svá původní místa. Začala hlavní část nedělní bohoslužby s důrazem na Podobenství o hřivnách (Mt 25,14-30), protkaná další tichou modlitbou na kolenou. Během kázání kněz dával na závěr podnět k zamyšlení nad tím, být svobodný. Celá bohoslužba i s nedělní školou trvala necelé tři hodiny.

⁴⁷ Je vhodné uvést, že někdy Washington-Franklin Mennonite Conference nevyužívá Lutherův překlad Bible, ale vychází z rané Froschauerovy Bible, kde základem je Zwingliho překlad.

Večerní bohoslužba na příkladu Ponds ville Mennonite Church

Večerní bohoslužba začínala v půl osmé večer, 13. 11. 2011. V porovnání s místem Paradise Mennonite Church, šlo o menší setkávací místo. Všechny ostatní prvky byly zachovány – dvoje vstupní dveře, dřevěné lavice s uličkou uprostřed, oddělené sezení pro muže a ženy. Přítomni byli tři kněží, z toho dva seděli za katedrou u zdi a jeden vždy hovořil. Bohoslužba začala zpěvem z kancionálu, všichni bez rozdílu povstali a zpívali. Následovalo slovo kněze, jehož ústředním tématem bylo synoptické podobenství o rozsévači (Mt 13). Po krátkém přečtení citace z Písma svatého (Mt 13), následovala jedna modlitba vkleče. Šlo o stejný princip zakleknutí jako v Paradise Mennonite Church, ale s tím rozdílem, že modlitba neprobíhala v tichosti, ale kněz vedl společnou hlasitou modlitbu. Po modlitbě se opět všichni vrátili na svá místa a začalo se rozebírat podobenství o rozsévači. Kněz přečetl části synoptického evangelia Mk 4 v kontrastu s L 8,14, kde poukazoval, na majetek a starosti, které semeno – slovo Boží, zahubí: „Jiné zase padlo do trní; trní vzrostlo, udusilo je, a zrno nevydalo úrodu.“ (Mk 4,7); „U jiných je zaseto do trní: Ti slyší slovo, ale časné starosti, vábivost majetku a chtivost ostatních věcí vnikají do nitra a dusí slovo, takže zůstane bez úrody.“ (Mk 4,18-19); „Semeno padlé do trní jsou ti, kteří uslyší, ale potom je starosti, majetek a rozkoše života dusí, takže nepřinesou žádnou úrodu“ (L 8,14). V opačném případě kněz věnoval pozornost pasážím, kdy Ježíšovo slovo bylo zaseto: „Když šel Ježíš s učedníky dál, vešel do jedné vesnice. Tam jej přijala do svého domu žena jménem Marta, která měla sestru Marii; ta si sedla k nohám Ježíšovým a poslouchala jeho slovo.“ (L 10,38-39) a poukazoval na ty, kdo jsou ti dobří: „Semeno v dobré zemi jsou ti, kteří uslyší slovo, zachovávají je v dobrém a upřímném srdci a s vytrvalostí přinášejí úrodu.“ (L 8,15)

Po rozsáhlejším rozboru synoptických evangelií o Rozsévači, proběhla druhá hlasitá modlitba vkleče, závěr bohoslužby byl ukončen zpěvem. Celá bohoslužba trvala asi hodinu a půl.

Důležitý je i sociální přínos pro členy kongregace, kteří mají po bohoslužbě ve zvyku se zdravít (podávají si ruce a dávají si svatý polibek), shlukovat se a povídat si. Musím upozornit, že stále dochází k odděleným aktivitám mezi ženami a muži. Muži se baví pospolu, vyměňují si postřehy, zkušenosti, to samé dělají i ženy a dívky v jiné části budově nebo na parkovišti před hlavním vstupem.

INFORMACE O PROJEKTU A REALIZACE DOTAZNÍKOVÉHO ŠETŘENÍ VE VYBRANÝCH STÁTECH VE SPOJENÝCH STÁTECH AMERICKÝCH

Sestavení otevřeného dotazníku bylo reakcí na kvalitativní výzkum v terénu, který jsem provedla v mennonitské komunitě Washington-Franklin Mennonite Conference v Marylandu v listopadu roku 2011. Jak již bylo řečeno výše, po terénním výzkumu následovalo kvalitativní dotazníkové šetření. Cílovou skupinou se stali věřící ve Spojených státech amerických, kteří se dnes hlásí k novokřtěneckému vyznání. „*Písemné dotazování nebo také dotazování poštou patří mezi rozšířeně typy dotazování. Dotazník je zpravidla doručen respondentovi poštou a stejnou cestou od něj dostaneme odpovědi. Výhodou písemného dotazování jsou jeho relativně nízké náklady v porovnání s jinými typy dotazování. Dále respondent má časový prostor na rozmyšlení odpovědí, není negativně ovlivňován tazatelem. Největší nevýhodou písemného dotazování je nízká návratnost. Za dobrou návratnost dotazníků u kvalitně připraveného písemného dotazování se považuje 30% návratnost⁴⁸. Na návratnost dotazníků mají vliv především průvodní dopis, dotazník (forma, rozsah, téma, obsah), způsob výběru, typ motivace.*“⁴⁹ Hlavním smyslem celého dotazníku bylo představit současný pohled novokřtěnců v 21. století na jejich život v USA, na to, jak novokřtění vnímají vliv současné americké náboženské scény a opačně, zda a popřípadě do jaké míry mohou anabaptisté ovlivňovat americkou náboženskou scénu. Poměrně zajímavou otázkou celého dotazníkového šetření bylo poukázat na realitu, v kolika letech jednotlivci novokřtěneckých sborů skutečně přijímají křest. Jak již celá práce poukazuje, novokřtění nesouhlasí s křtem novorozeňat a vyznávají křest pouze a jedině v dospělosti. Proto si pokládám otázku, o jakou věkovou hranici se jedná. Je dosažena hranice jednadvaceti let, která v Americe udává plnoletost? Nebo v tomto případě mohu vycházet z měřítek sociologů, kteří podmiňují přechod do dospělosti několika faktory – odchod z domova, finanční nezávislost, založení vlastní rodiny, svatba atd.? Dalším důležitým mezníkem bylo zjistit, zda se novokřtění obecně zajímají o své novokřtěnecké kořeny a předchůdce a zda jsou viditelné některé změny v náboženské praxi v průběhu novokřtěneckých dějin. Na to navazovala i snaha, zjistit názory a nápady, co by se eventuálně mohlo/ mělo změnit v místní kongregaci nebo v novokřtěnecké církvi v 21. století.

⁴⁸ V mém případě byla návratnost odhadem 45%.

⁴⁹ KOZEL, Roman. *Moderní marketingový výzkum: nové trendy, kvantitativní a kvalitativní metody a techniky, průběh a organizace, aplikace v praxi, přínosy a možnosti*. 1. vyd. Praha: Grada, 2006, 277 s. ISBN 80-247-0966-x, s. 143.

„*Neexistuje žádné striktní pravidlo ohledně velikosti vzorků v kvalitativním výzkumu. Většina výzkumníků souhlasí, třicet i méně respondentů zajistí kvalitativní práci. Malý počet dotazovatelů a soustředění se na kvalitu dovoluje výzkumnému konzultantovi sbírat většinu dat osobně.*“⁵⁰ Ráda bych upozornila, že i v mém případě, výsledky kvalitativního výzkumu představují sbírku subjektivních výpovědí, pracovalo se s omezeným počtem respondentů ve vybraných oblastech (stát Maryland, Pensylvánie, Ohio, Texas, Virginie a Tennessee). Z toho vyplývá, že mohou vzniknout obtíže se zobecňováním výsledků. (Zobecnitelnost v kvalitativním výzkumu zajišťuje náhodný výběr. Tato procedura se však v kvalitativním výzkumu vůbec nepoužívá).⁵¹

Způsob a doba sběru dat

Dotazník jsem rozeslala poštou ve sto kopiích do mennonitských kongregací v Marylandu a Pensylvánii, kde jsem požádala jednotlivce z místních novokřtěneckých kongregací o vyplnění, popřípadě o přeposlání k dalším lidem a navrácení exemplářů. Díky jejich spolupráci jsem obdržela také několik vzorků z Ohia, Texasu, Virginie a Tennessee. Poštovní dotazník (dotazník, který je zasílán poštou) byl zpracován na počítači ve velikosti A4, tištěn barevně v dobré kvalitě, nabízel atraktivní vzhled s dostatečným místem na odpovědi. Vycházela jsem z předpokladu, že čím je provedení dotazníku perfektnější a srozumitelnější, tím narůstá šance na obdržení vyplněných kopií. Průvodní dopis byl zasílán společně s dotazníky a objasňoval důvod výzkumu a účel studie, představení mé osoby, dále obsahoval jasné instrukce o postupu při vyplňování dotazníku a závěrečné poděkování. Snažila jsem se respondentům ukázat, že jejich odpovědi jsou unikátní a pro celé dotazníkové šetření zcela nepostradatelné.

Oslovila jsem též Lancaster Mennonite Historical Society⁵² sídlící v Pensylvánii, kteří obratem pomohli s přípravnou fází dotazníkového šetření - upřesnili a specifikovali některé otázky, dále reagovali na pilotní šetření a závěrem nabídli

⁵⁰ HAGUE, Paul N. *Průzkum trhu: [příprava, výběr vhodných metod, provedení, interpretace získaných údajů]*. Vyd. 1. Brno: Computer Press, 2003, 234 s. ISBN 80-722-6917-8, s. 66.

⁵¹ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*. 2., aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-80-7367-485-4, s. 50.

⁵² Ve zkratce LMHS je organizací založenou roku 1958, jež vznikla za účelem chránit a interpretovat kulturu a kontext mennonitů související s náboženskými obcemi v Lancaster County v Pensylvánii. Společnost pořádá konference, vzdělávací aktivity, výkumy etc. Součástí zařízení je i knihovna, archiv, informační centrum, místnost pro pořádání konferencí. Více informací lze získat na www.lmhs.org

pomoc při distribuci – dobrovolně vyvěsili dotazník na své webové stránky v sekci Community News: www.lhms.org. Z tohoto důvodu se rozšířil kvalitativní výzkum i na internetový výzkum.

Hlavní vlnu sběru dat jsem provedla od února do dubna roku 2012. Po celou dobu sběru dat jsem udržovala pravidelný kontakt s respondenty, pomáhala jim operativně řešit problémy a odpovídat na jejich případné otázky. Jeden ze základních předpokladů kvalitativního výzkumu je dodržet anonymitu respondentů, kterou jsem také zachovala. „*Poštovní výzkumy, jež nabízejí anonymitu, mají obvykle větší úspěšnost než ty, kde respondent musí zadat osobní údaje.*“⁵³ Nicméně byly překvapivě výsledné reakce jak konzervativních, tak liberálních mennonitů, kteří se bez váhání hlásili ke svým odpovědím. Dokonce dobrovolně uváděli nejen své jméno, ale i kontaktní adresu popř. telefonní kontakt a nabízeli rozšířenou pomoc při objasnění svých odpovědí. Takové jednání hodnotím v rámci České republiky i v Evropě jako nestandardní, protože při vyplňování dotazníků respondenti oceňují právě zmíněnou anonymitu. Z tohoto důvodu ji také ve své práci zachovám. Komplexní strukturované překlady dotazníků uvádím v příloze č. 7, jednotlivé interpretace výsledků budou začleněny do textu.

Řazení otázek v dotazníku

Samotný dotazník se skládá celkem z dvaadvaceti otázek, z nichž osm je sociodemografických – ty napomohly k dotvoření obrazu jednotlivých výpovědí dle sociodemografické struktury. Výhody otevřených otázek umožnily získat odpovědi, které by mě jako autora nemusely napadnout. Věrněji zachycují pohled respondenta na otázku, protože není omezen variantami odpovědi, a proto ho podněcují k hlubšímu zamyšlení nad tématem. Vycházím z M.Q. Pattona, který zdůrazňuje, že neexistují fixní pravidla pro řazení otázek při kvalitativním výzkumu. Na základě určitých zkušeností jiných výzkumníků, se z pravidla začíná s otázkami, jež se týkají neproblémových skutečností. Takové otázky povzbuzují respondenta, aby dotazník dokončil. V další fázi se snažím získat informace o názorech a pocitech vztahujících se k tématu. Odpovědi pravděpodobně budou významnější, kontext je již vytvořen. Nejprve se kladou otázky na přítomnost a teprve pak na budoucnost a minulost.⁵⁴ „*Otázky směrem k budoucnosti jsou do jisté míry spekulací*

⁵³ HAGUE, Paul N. *Průzkum trhu: [příprava, výběr vhodných metod, provedení, interpretace získaných údajů]*. Vyd. 1. Brno: Computer Press, 2003, 234 s. ISBN 80-722-6917-8, s. 118.

⁵⁴ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace. 2.*, aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-80-7367-485-4, s. 168 - 169.

*a nelze je tak spolehlivě zodpovědět jako otázky, které se týkají přítomnosti nebo minulosti. Demografické a identifikační otázky jsou poměrně nudné a nemusí být pro dotazovaného příjemné.*⁵⁵ Z uvedeného důvodu řadím demografické otázky na závěr dotazníku, aby respondent nebyl odrazen již na začátku.

Jednotlivé otázky dotazníkového šetření

- 1. Máte povědomí o jiných světových náboženstvích než je právě to Vaše?** Úvodní otázka má být jednoduchá. „*Jakmile respondent odpoví na první otázku, je nasnadě, že dotazník vyplní celý.*“⁵⁶ Odpověď na tuto otázku má objasnit, co respondent skutečně zná. První otázkou jsem chtěla pouze zjistit, zda novořtenci mají znalosti o dalších náboženstvích, nešlo o hlubší specifikaci, ale o úvodní průpravu pro další otázku. Stačila odpověď Ano/ Ne. Předpokládala jsem, že všichni odpoví ano.
- 2. Můžete jmenovat několik prvků, které různé křesťanské denominace mají společné?** Důležité bylo vědět, zda si novokřtenci jsou schopni uvědomit společné prvky, které je spojují s ostatními křesťanskými denominacemi. Pokud si je člověk schopen uvědomit společné znaky, mnohem lépe si pak uvědomí i rozdíly.
- 3. Zajímá mě, Váš názor na to, jak je americké novokřtěnectví ovlivněno ostatními americkými denominacemi nebo obecně řečeno - americkou náboženskou scénou?** Otázka vztahující se k názorům je zaměřena na porozumění kognitivním a orientačním procesům jedince. Jedná se o první stěžejní otázku celého dotazníku, kdy máme jedinečnou šanci získat pohled novokřtenců na jejich soudobý život ve Spojených státech amerických.
- 4. Na druhou stranu, jak novokřtěnectví ovlivňuje americkou náboženskou scénu?** Prosím popište. Žádala jsem o detailnější popis toho, jak novokřtenci mohou reflektovat své působení na americkou náboženskou scénu.
- 5. Obecně řečeno, jak může novokřtěnectví působit na americkou společnost?** Prosím popište. Tato otázka se může zdát podobná otázce č. 4, ale jedná se o širší okruh, kde je kromě religiozního pohledu obsažena i americká společnost jako taková.

⁵⁵ Ibid., s. 169.

⁵⁶ HAGUE, Paul N. *Průzkum trhu: [příprava, výběr vhodných metod, provedení, interpretace získaných údajů]*. Vyd. 1. Brno: Computer Press, 2003, 234 s. ISBN 80-722-6917-8, s. 118.

6. **Zajímáte se o původ novokřtěnců?** Otázka, která nečeká hlubší popis, očekávaná odpověď Ano/ Ne. V logické návaznosti předchází následné otázce, kde jsem sledovala povědomí novokřtěnců o jejich původu a historii.
7. **Jak jste se dozvěděl o Vašem původu a o Vašich předcích?** Prosím popište.
8. **Je možné vidět nějaké změny v náboženské praxi v průběhu novokřtěncových dějin?** Prosím popište. Otázka, která logicky navazovala, měla vést ke komparaci náboženských praktik, které znají současní novokřtění z vyprávění od svých předků nebo z historické novokřtěnecké literatury. Jednoduše řečeno jsem očekávala porovnání reality „včera a dnes“.
9. **Žijete rád/a v USA?** Pokud ne, prosím sdělte, co byste změnil/a. Novokřtěnecké skupiny mají již několik století svůj domov v Severní Americe, především tedy v USA. Touto otázkou jsem chtěla zjistit názor novokřtěnců na Novou zemi, do které se dostali, když byli nuceni opustit evropský kontinent.
10. **Máte nějaké nápady, co by se mohlo/mělo změnit ve Vaší místní kongregaci nebo v církvi jako takové?** Prosím popište. Uvedená otázka má za účel zjistit spokojenost jednotlivých členů v novokřtěnecké církvi nebo v lokální kongregaci; dává prostor pro vyjádření změn a nápadů.

Níže položené sociodemografické otázky (pohlaví, věk, nejvyšší dosažené vzdělání, povolání, povolání rodičů, počet sourozenců a vlastních dětí a název kongregace) dokreslí představu o respondentovi a umožní vysledovat převažující názory u jednotlivých sociodemografických skupin a jejich porovnání. Otázky se týkají identifikačních charakteristik jedince a odlišují se od znalostních otázek.

11. **Pohlaví**
12. **Ke které církvi/ kongregaci se hlásíte?**
13. **Věk**
14. **Vzdělání (nejvyšší dosažené)**
15. **Povolání**
16. **Povolání vašich rodičů**
17. **Kolik máte sourozenců?**
18. **Kolik máte dětí?**
19. **V kolika letech jste přijal/a křest?** Jedna z důležitých otázek, která podkrývá skutečnost, v kolika letech se jedinci opravdu stávají členy církve.
20. **Jaký byl hlavní důvod k pokřtění?** Jelikož je křest jednou z hlavních myšlenek novokřtěneckého hnutí, zajímají mě především praktické důvody, proč jednotlivci přijali křest.

- 21. Jak jste se připravoval/a na přijetí křtu, navštěvoval/a jste studium nebo speciálně určené hodiny před křtem?** Pokud ano, jak dlouho příprava trvala? Poslední otázka, týkající se křtu, má dokreslit představu o přípravných aktivitách před přijetím samotného křtu.
- 22. Jaké jsou oblíbené aktivity ve Vašem životě?** Závěrečná otázka celého šetření, která se zajímá o oblíbené činnosti v každodenním životě novokřtěnců, sloužila k zjištění způsobu trávení jejich volného času. Pravděpodobně budou vidět možné rozdíly mezi liberálními a tradičními mennonity a jinými novokřtěneckými skupinami.

Závěrečné vyhodnocení výsledků a dat dotazníkového šetření

Od února do dubna roku 2012 proběhlo v USA dotazníkové šetření – především v oblasti Marylandu, Pensylvánie, okrajově pak v Tennessee, Texasu, Virginii a Ohio. Výzkumným souborem byli věřící hlásící se k mennonitské církvi nebo k jiným blízkým novokřtěneckým církvím. Cílem dotazníku bylo zjistit současný pohled novokřtěnců v 21. století na jejich život v USA, doplněný o jejich vlastní názory na církev či místní kongregaci, na to jak novokřtěnci vnímají vliv americké náboženské scény a opačně, zda anebo do jaké míry mohou novokřtěnci ovlivňovat americkou náboženskou scénu. Výstupy z dotazníků jsem zpracovala jak v podobě slovní interpretace.

Dotazník se skládá z jedné celistvé části, která obsahuje celkem dvaadvacet otázek, z toho osm sociodemografických. Dotazníkového šetření se celkem zúčastnilo 45 respondentů⁵⁷ z šesti států ve Spojených státech amerických, z toho bylo 23 žen (51%) a 22 mužů (49%). Nazpět jsem obdržela osmnáct dotazníků, tj. 40% z oblasti Pensylvánie, stejné množství osmnácti vzorků, tj. také 40% ze státu Maryland, dva dotazníky (4,4%) ze státu Texasu, dva vyplněné dotazníky (4,4%) z Tennessee, dva dotazníky (4,4%) z Ohia, jeden (2,2%) ze státu Virginie a dva respondenty představující také (4,4%), kteří nejsou v žádné kongregaci, tudíž se je nepodařilo zařadit.

Zapojeny byly všechny věkové kategorie. Nejmladší respondent měl osmnáct let, nejstarší dvaosmdesát let. Nejsilnější věkové zastoupení měla kategorie od 41 - 60 let (31,1%), následovala věková kategorie od 26 - 40 let (28,9%). Osob mladších pětadvaceti let odpovědělo pouhé 11,1%. Podle odpovědí, pouze osmou

⁵⁷ Tj. odpovědní kvóta se pohybuje kolem 45%. Počet rozeslaných dotazníků bylo 100 kopií, přesný počet oslovených nelze přesně stanovit, protože s distribucí dotazníků mi pomáhala i Lancaster Mennonite Historical Society, která zveřejnila dotazník na své webové stránce.

až desátou třídu ukončilo 42% novokřtěnců, tj. výsledek vypovídá o tradičních přístupech ke vzdělání ze stran novokřtěneckých skupin a pouze 7% všech dotázaných ukončilo doktorské studium. Z demografických otázek se snadno zjistilo, že každý respondent má v průměru čtyři až pět sourozenců. Každý novokřtěnec má pak průměrně tři až čtyři děti. Stěžejní a velmi zajímavou otázkou byla příprava na křest a samotné přijetí křtu. Doba příprav na křest trvala převážně (u 42,2% respondentů) šest až osm měsíců. Zajímavé je, že celkem 15,6% všech účastníků výzkumu se na křest vůbec nepřipravovalo a nenavštěvovalo žádné přípravné hodiny. Křest byl průměrně přijat mezi patnáctým a šestnáctým rokem, nejmladšímu účastníkovi křtu bylo pouhých deset let, nejstaršímu třicet let. Čísla dále podkryla, že věková skupina od 41 - 60 let přijala křest po sedmáctém roce života, zatímco u respondentů nad šedesát let se věková hranice snížila o dva roky. Ti přijali křest již v patnácti letech. U věkové skupiny od 26 - 40 let byla hranice posunuta pod patnáct let, křest byl přijat mezi čtrnáctým a patnáctým rokem. Účastníci výzkumu z řad novokřtěneckých církví se nejvíce hlásí k církvi konzervativní tradiční (62,2%), pouze 11,1% se hlásí k liberálním církvím, střed zastávají konzervativní novokřtěnecké skupiny (22,2%). Jak jsem již zmínila výše, dva respondenti se nehlásí k žádné z církví, tudíž představují nezařaditelných 4,4% z všech dotázaných.

Všichni novokřtěnci bez rozdílu rádi žijí v USA, pouze jeden respondent uvádí, že země je netolerantní k pravému křesťanství. Dále bez rozdílu odpověděli, že mají povědomí o jiných světových náboženstvích. Dokonce 95% novokřtěnců se zajímá o historický původ hnutí a o své kořeny, o nichž se většinou dozvěděli od rodiny, knih nebo ze školy. Mezi nejuváděnější mužská povolání patří tradiční práce spojená s mlékárnou nebo na farmě. Ženy pak nejčastěji zůstávají v domácnosti nebo pracují jako učitelky či pomáhají manželům na farmách.

V následném oddílu budou vyhodnoceny otevřené otázky dotazníkového šetření.

Závěrečné vyhodnocení otevřených otázek

Otevřené otázky představují stěžejní část celého dotazníkového šetření. Záměrem bylo dozvědět se myšlenky a nápady novokřtěnců žijících v Americe v 21. století. Část otázek se týká přítomnosti, jiná reflektuje minulost nebo dává podnět k zamyšlení a k případným změnám týkajících se místních kongregací nebo novokřtěnecké církve jako takové. Otázky se v neposlední řadě zaměřují na konfrontaci novokřtěneckého hnutí se současnou americkou náboženskou scénou.

Jednotlivé otázky nehodnotím ani graficky ani číselnou hodnotou z důvodu posuzování dílčích názorů respondentů. Půjde o jednoduché shrnutí společných odpovědí. Uvádím jen ty nejzajímavější a nejčastější odpovědi.

Otázka č. 2 Můžete jmenovat několik prvků, které různé křesťanské denominace mají společné?

Nejčastěji respondenti uváděli víru v Trojici: Otce, Syna i Ducha svatého, víru v Ježíše jako syna Božího, který zemřel za naše hříchy a byl vzkříšen, víru v Bibli, jež je inspirovaná slovem Božím, víru v jednoho Boha, víru v křest, přijímání a posmrtný život. Tři respondenti neodpověděli na uvedenou otázku.

Otázka č. 3 Zajímá mě, Váš názor na to, jak je americké novokřtěnectví ovlivněno ostatními americkými denominacemi nebo obecně řečeno - americkou náboženskou scénou?

Anabaptisté si uvědomují, že novokřtěnectví je ovlivněno především pokusem ze stran ostatních amerických denominací a také tím, že americká náboženská scéna nabízí méně disciplinovaný styl života, jenž má vliv na novokřtěnecké hnutí. Dále uvádějí protestantské vlivy a vlivy americké kultury, které negativně působí na jejich nekonformitu. Vliv materialismu, fundamentalismu, pietismu, vliv evangelikánů, ekumenismu a médií patří mezi méně časté uváděné názory. Otázku zodpověděli všichni dotázaní.

Otázka č. 4 Na druhou stranu, jak novokřtěnectví ovlivňuje americkou náboženskou scénu? Prosím popište.

Téměř každý účastník výzkumu odpověděl, že novokřtěnectví ovlivňuje americkou náboženskou scénu hlavně tím, že představuje pravý důsledný křesťanský život a poslušnost před Bohem se zdůrazněním míru, praktikováním nenásilí, odpuštění a nekonformního způsobu života. Někteří zdůraznili pomoc v nouzi a nabízenou sociální pomoc. V celkovém součtu, jeden respondent nedokázal odpovědět, jeden respondent neví, zda novokřtěnci mohou mít vliv na americkou náboženskou scénu. Dva lidé si dokonce myslí, že novokřtěnectví neovlivňuje americkou scénu a jeden respondent připouští malý vliv, ale více ho nespecifikuje.

Otázka č. 5. Obecně řečeno, jak může novokřtěnectví působit na americkou společnost? Prosím popište.

Otázka číslo pět je velmi podobná otázce číslo čtyři. Novokřtěnci nabízejí v podstatě to samé co na americké náboženské scéně, jen jejich přístup může být jiný. Většina novokřtěnců se snaží žít podle Ježíšova učení a podle Bible a být vzorem

také pro americkou společnost. Praktikování míru je přínosem, stejně tak silné rodinné pouto, může být vzorem pro americkou společnost. Nenásilí a odpuštění mohou mít pozitivní vliv na obecnou americkou společnost. Poměrně zajímavý názor ze současnosti vypovídá, že novokřtělci obohacují americkou společnost tím, že platí daně a nedělají potíže vládě. Dva respondenti na otázku neodpověděli a dva si myslí, že novokřtělctví nemá na americkou společnost žádný vliv.

Otázka č. 8. Je možné vidět nějaké změny v náboženské praxi v průběhu novokřtělčeských dějin? Prosím popište.

Uvedené názory novokřtělčů masově vypovídají o upuštění od tradičních praktik (např. jde o pokrývku hlavy, oblékání, doktrínu, svatý polibek etc.) Dále velmi zajímavé odpovědi poukazují na snadnější život v současnosti s větší svobodou v konfrontaci s minulostí, kdy byla novokřtělčeská hnutí tvrdě pronásledována a mučena. Intenzivní pronásledování napomohlo k šíření svědectví o evangeliu. Na to poukazují další anabaptisté, kteří hodnotí, že v současnosti se novokřtělci stali těmi „klidnými v zemi“. Změny jsou viditelné ve zpěvu (méně chvalozpěvů, vokální hudba, více se používají písně z jiného prostředí), při bohoslužbě (sezení, instrumentální doprovod, v modlitebnách a jazyce), v přijímání (častější a otevřenější) a v nekonformitě, která bývá narušena. Tři účastníci dotazníkového šetření uvedli, že nevidí žádné změny v náboženské praxi v průběhu dějin, dva respondenti na otázku vůbec neodpověděli.

Otázka č. 10. Máte nějaké nápady, co by se mohlo/mělo změnit ve Vaší místní kongregaci nebo v církvi jako takové? Prosím popište.

Nejčastěji jsem se setkávala s odpověďmi na nápady na změnu v církvi: Je potřeba napravit morálku, tradici, úctu k druhým, víru v Krista a následování Ježíše. Novokřtělci si přejí, aby se více mluvilo o Kristu, aby se oslovovali mladí lidé a lidé z jiných náboženských kultur. Důležité je také posilovat identitu a jednotnost církve a dodržovat jednotný výklad Bible. Novokřtělci by chtěli lepší komunikaci mezi kněžími a členy, dále žádají být více začleněni do rozhodování a děje kongregace. Pociťují nutnost šířit evangelium, podílet se na misijních činnostech a lépe uspokojovat potřeby lidí (jak materiální tak duchovní). Tři respondenti jsou spokojeni s jejich kongregací a celkem osm respondentů nevedlo žádné nápady nebo změny, které by mě mohly/měly změnit v církvi nebo v jejich místní kongregaci.

CELKOVÉ SHRnutí

Z odpovědí respondentů (n=45) lze vyvodit následující závěry. Všichni novokřtění rádi žijí v USA, nejsilnější věkovou skupinu představují novokřtění od 41 - 60 let. Poměr mezi ženami a muži byl téměř vyrovnaný. Z demografických otázek jsem snadno zjistila, že každý respondent má v průměru čtyři až pět sourozenců. Každý má pak průměrně tři až čtyři děti. Nejvíce byla zastoupena tradiční konezrvativní církve, tomu odpovídaly i ostatní uvedené praktiky. Příprava na křest trvala převážně šest až osm měsíců a samotný křest byl nejčastěji přijímán mezi patnáctým a šestnáctým rokem. Nejčastěji uváděné nejvyšší uváděné dokončené vzdělání bylo základní (8 – 10 třída), nejuváděnější mužské povolání souvisí s farmou nebo mlékárnou. Ženy převážně zůstávají v domácnosti nebo pomáhají na farmách svým manželům.

Téměř devadesát pět procent respondentů se zajímá o novokřtěnecké hnutí v historii. O svých předcích se nejčastěji dozvěděli z vyprávění od rodičů, dále z historických knih a ze školy.

Prvky, které mají různé křesťanské denominace společné, uváděli novokřtění jednoznačně víru v Trojici: Otce, Syna i Ducha svatého, víru v Ježíše syna Božího, jenž zemřel za naše hříchy, víru v Bibli, jež je inspirovaná slovem Božím. Víra v křest, přijímání a posmrtný život byla také uváděna. V 21. století si novokřtění velmi dobře uvědomují, jak jsou ovlivňováni různými americkými denominacemi nebo obecně americkou náboženskou scénou. Ačkoliv hledají oddělení od světa, nejsou tak dobře izolováni, aby nebyli ovlivňováni změnami ze společnosti. Drtivá většina poukazuje na pokušení ze stran ostatních denominací a na jejich nedisciplinovaný životní styl, který může negativně ovlivňovat současná novokřtěnecká hnutí v Americe. Někteří zmiňují i jiné důležité vlivy, mezi které zahrnují vliv americké kultury, materialismu, fundamentalismu a např. i pietismu. Negativní působení má vliv na změnu náboženské praxe v průběhu dějin. Novokřtění upouštějí od tradičních praktik, mnozí novokřtění odcházejí k liberálním církvím nebo odcházejí z novokřtěneckých kruhů. Změny jsou viditelné ve stylu oblékání, odkládání pokrývek hlavy, nedodržování doktríny, při bohoslužbách a upadající nekonformitě. Intenzivní pronásledování z dob minulých je již překonáno, novokřtěnecká hnutí ve Spojených státech amerických zažívají prosperitu, klid a náboženskou svobodu. Z toho důvodu se změnil i samotný přístup novokřtěnců, kteří upustili od radikálnosti a stali se tzv. klidnými v zemi.

Novokřtění vyzývají k nápravě morálky i tradic, úctě k druhým, víře v Krista a následování Ježíše. Přejí si, aby se více mluvilo o Kristu, aby se oslovovali mladí lidé a lidé z jiných náboženských kultur. Pociťují nutnost šířit evangelium, podílet

se na misijních činnostech a lépe uspokojovat potřeby lidí (jak materiální tak duchovní). Nezbytné je posilovat identitu a integritu církve, dodržovat jednotný výklad Bible. V kongregacích by měla být lepší komunikace mezi kněžími a členy, kteří chtějí více začlenit do celé kongregace.

Na základě souhrnných výsledků i přes určité změny, tradiční konzervativní novokřtělci sami sebe považují za vzor a jsou si vědomi, že mohou pozitivně ovlivňovat americkou náboženskou scénu i obecnou americkou společnost. Většina novokřtělců se snaží žít důsledný křesťanský život podle Ježíšova učení i podle Písma svatého. Na základě ustanovených praktik z 16. století, současní novokřtělci zdůrazňují mír, praktikují nenásilí, odpuštění a nekonformní způsob života, který má jistě pozitivní vliv na americkou scénu. Spolu se silným rodinným poutem a tradicí mohou být novokřtělci jistě považováni za vzor.

Tato studie vznikla v rámci řešení programu GAUK č. 111110 (Novokřtěncví jako inspirace americké náboženské scény) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A DALŠÍCH ODBORNÝCH ZDROJŮ

Monografie

HAGUE, Paul N. Průzkum trhu: [příprava, výběr vhodných metod, provedení, interpretace získaných údajů]. Vyd. 1. Brno: Computer Press, 2003, 234 s. ISBN 80-722-6917-8.

HENDL, Jan. Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace. 2., aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-80-7367-485-4.

KOZEL, Roman. Moderní marketingový výzkum: nové trendy, kvantitativní a kvalitativní metody a techniky, průběh a organizace, aplikace v praxi, přínosy a možnosti. 1. vyd. Praha: Grada, 2006, 277s. ISBN 80-247-0966-x.

KRAYBILL, Donald B. Concise encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, 302 s. ISBN 08-018-9657-6.

KRAYBILL, Donald B a Carl Desportes BOWMAN. On the backroad to heaven: Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren. Baltimore: Johns Hopkins University Press, c2001, 330 s. ISBN 08-018-6565-4.

KRAYBILL, Donald B a C HOSTETTER. Anabaptist world USA. Scottdale, Pa.: Herald Press, c2001, 296 s. ISBN 0-8361-9163-3.

PETROSILLO, Piero. Křesťanství od A do Z. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 239 s. ISBN 80-719-2365-6.

SALAJKA, Milan. Slovník náboženských a teologických výrazů a pojmů pro školu, pracovníky a dům. Vyd. 1. Praha: Církev československá husitská, 2000, 96 s. Blahoslav. ISBN 80-700-0504-1.

VLNAS, Vít. Novokřtělci v Münsteru. Praha: Lidové noviny, 2002, 232 s. Knižnice dějin a současnosti, sv. 17. ISBN 80-710-6505-6.

Prameny

Písmo svaté Starého a Nového zákona, včetně deuterokanonických knih, podle ekumenického vydání z roku 1985. 2. katolické vyd. Praha: Zvon, 1991, 283 s. ISBN 80-711-3009-5. Your Friend, WILLIAM PENN. U.S.A.: The Welcome Society of Pennsylvania, 24 s.

Internetové zdroje

Washington County (Maryland) and Franklin County (Pennsylvania) Mennonite Conference [online]. 29.3.2012 [cit. 2012-03-29]. Dostupné z: <http://www.gameo.org/encyclopedia/encyclopedia/contents/W378.html>

Washington County (Maryland) and Franklin County (Pennsylvania) Mennonite Conference [online]. 30. 3. 2012 [cit. 2012-03-30]. Dostupné z: <http://www.gameo.org/encyclopedia/encyclopedia/contents/W378.html>

Doporučená literatura a odkazy k prostudování

BEACHY, Text and illustrations by Leroy. Unser Leit--: the story of the Amish. Millersburg, Ohio (4324 State Route 39, Millersburg, OH 44654-9681): Goodly Heritage Books, 2011. ISBN 09-832-3970-3.

BURKHOLDER, David G. Distinctive Beliefs of the Anabaptist. Ephrata, Pennsylvania: Eastern Mennonite Publications, 2009.

BURDGE, Edsel a Samuel L HORST. Building on the Gospel foundation: the Mennonites of Franklin County, Pennsylvania, and Washington County, Maryland, 1730-1970. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c2004, 927 s. ISBN 08-361-9265-6.

ESTEP, William Roscoe. The Anabaptist story: an introduction to sixteenth-century Anabaptism. 3rd ed., rev. and enl. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 1996, 332 s. ISBN 08-028-0886-7.

FRIEDMANN, Robert. The Theology of Anabaptism. Eugene, Oregon: Herald Press, 1998. ISBN1-57910-210-7.

HOSTETLER, John A. Mennonite Life. 11. vyd. Pennsylvania: Herald Press, Scottsdale, 1962.

HOSTETLER, John Andrew. Amish life. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c1983, 48 s. ISBN 08-361-3326-9.

HOSTETLER, John Andrew. Hutterite life. Scottsdale, Pa.: Herald Press, c1983, 47 s. ISBN 08-361-3329-3.

HOSTETLER, John Andrew. Amish society. 4th ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, c1993, 435 s. ISBN 08-018-4442-8.

KRAYBILL, Donald B. The riddle of Amish culture. Rev. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001, 397 s. ISBN 08-018-6772-X.

LITTELL, Franklin Hamlin. The Anabaptist View of the Church: A Study in the Origins of Sectarian Protestantism. Ephrata, Pennsylvania: Grace Press, 2000.

SCOTT, Stephen. An introduction to Old Order and Conservative Mennonite groups. Intercourse, PA: Good Books, c1996, 252 s. People's Place booklet, no. 12. ISBN 15-614-8101-7.

www.gameo.org

www.800padutch.com

www.lmhs.org

www.mennolink.org

www.mennoniteusa.org

www.anabaptistchurch.org

SUMMARY

ANABAPTIST'S CONTEMPORARY LIFE IN THE UNITED STATES OF AMERICA

KLÁRA TILKOVSKÁ

In the Czech Republic there is not enough information on this topic. Literature and potential translations into Czech language are missing. The society is not sufficiently informed about the interconnections between classic features of the Anabaptists and the contemporary American religious scene.

My project specifically focuses on Anabaptist congregations in areas of Pennsylvania, Maryland, Virginia, Texas, Tennessee and Ohio. In these areas I realized a research (February – May 2012), total results are presented in this article.

According to my personal experience I realized that the current Anabaptists in the United States of America are a prosperous community which tries to live in accordance with Jesus's Teachings. They become aware of influence from different American denominations which can be seen in their lives. There are many differences (clothes, church service, etc.) compared to the 16th century. Nowadays Anabaptists believe in non-resistance and peacemaking. Some groups join missions as well.

Anabaptists in 21st century know that they can have a positive influence on the American religious scene and on the broader consumer society. This is not their main aim. They only try to live a consistent Christian life full of love and devotion.

STARÝ ZÁKON OČAMI JUHOAFRICKEJ ČIERNEJ TEOLÓGIE

SILVIA KAMANOVÁ

Začiatkom 70-tych rokov minulého storočia absolvoval jeden z najosobitejších predstaviteľov juhoafrickej čiernej teológie, anglikánsky biskup Desmond Tutu prednáškové turné po Európe. Na dotazy tunajších teológov ohľadne vedeckého postupu a vzniku čiernej teológie odpovedal takto:

„Niekedy máme tú predstavu, že sa teológia uskutočňuje v kabinete profesora teológie či v univerzitnej posluchárni. Profesor prednáša, perly múdrosti mu padajú z úst a študenti ich zdvorilostne zbierajú... Takáto teológia je správne akademická a obstojí v akýchkoľvek testoch intelektuálnej statočnosti. Ale pre ľud Boží, ktorému by mala slúžiť, je takmer nepoužiteľná... Teológia je príliš vážna vec, než aby bola prenechaná teológom.“¹

Nebol to len D. Tutu, ale i ďalší juhoafrickí teológovia, ktorí oponovali výčitkám európskych kapacít, že juhoafrickej čiernej teológii chýba vedeckosť a jednotný teologický systém. Mnohí z nich boli voči teológii Západu silne kritickí. A to už len z dôvodu, že západnú teológiu v Južnej Afrike reprezentovali belošké cirkvi, teda tie, ktoré prinajmenšom tolerovali myšlienku oddelenosti rás v zemi. Čierna teológia naopak prichádzala so silným záujmom o čierneho kresťana. Odmietala skresleného Boha belochovo a zaoberala sa páľčivými otázkami čiernej existencie. Ako podotýka D. Tutu, čierna teológia sa zrodila v núdzi ako príležitostný produkt

¹ TUTU, Desmond. *Versöhnung ist unteilbar: biblische Interpretationen zur Schwarzen Theologie*. Übers. von S. Köhler. Wuppertal: Hammer, 1985, s. 11 - 12.

pre konkrétne použitie a pre riešenie konkrétnych problémov.² Nepotrebuje schválenie či odmietnutie Západu ako ani akademickú pôdu. Je silne angažovaná, existenčná a zameraná na súčasnú situáciu čierneho človeka.³

Existuje niekoľko názorov na to, kedy sa juhoafrická teológia zrodila⁴ a do akej miery bola ovplyvnená severoamerickou čiernou teológiou⁵. Súčasne je ťažké nájsť jednotnú odpoveď na to, ako juhoafrickú teológiu presne definovať. Máme k dispozícii málo odborných štúdií o juhoafrickej čiernej teológii z doby jej zrodu začiatkom 70-tych rokov 20. storočia. Je vhodné tento deficit vnímať ako dôsledok agresívnej cenzúry a zákazu publikácie zo strany apartheidového štátu a nie a priori ako odmietavý postoj teológov k vedeckej práci.

V nasledujúcich riadkoch sa pokúsime nazrieť do ranného vývoja juhoafrickej čiernej teológie a dynamike myslenia jej kľúčových figúr na pozadí Starého zákona. Najprv si však priblížme aspoň niektoré príznačné rysy tejto teológie, tak ako ich prezentovali jej tvorcovia.

Podaktorí myslitelia definujú čiernu teológiu v prvej rade ako „situačnú“ (situational) a zároveň „kontextuálnu“ (*contextual*).⁶ Napríklad Allan Boesak vychádzal

² Podľa HERMANN, Gunter J. *Apartheid als ökumenische Herausforderung: die Rolle der Kirchen im Südafrikakonflikt*. Frankfurt a. M.: Lembeck, 2006, s. 104.

³ Podľa TUTU (1985), s. 19 - 20.

⁴ Niektorí odborníci situujú korene juhoafrickej čiernej teológie do prelomu 19. a 20. storočia. V tej dobe získavajú v krajine medzi černošským obyvateľstvom silnú popularitu tzv. „africké nezávislé cirkvi“ (*African Independent Churches*, ďalej AIC's), ktoré vznikajú odštiepením sa od tradičných misijných cirkví. Pod mottom „Afrika Afričanom“ a symbolom vrchu Sionu hlásajú mladé cirkvi myšlienky nádeje na oslobodenie trpiacich černochoch Ježišom Kristom, či založenie nového Jeruzalema. V 20. storočí zohrali AIC's patričnú úlohu pri emancipácii černošského obyvateľstva. Vystupovali proti otroctvu, rasovej diskriminácii a vykorisťovaniu a poukazovali na absolútny protiklad zvesti tradičných cirkví so skutočnou situáciou v zemi. Podľa FISCH, Jörg. *Geschichte Südafrikas*. 2. Auflage. München: DTV, 1990; a WEIßE, Wolfram. *Kirchen in Südafrika: Kristallisationspunkte in einem Rassenstaat*. In USTORF, Werner; WEIßE, Wolfram. *Kirchen in Afrika: eine Sendereihe des Deutschlandfunks*. Erlangen: Ev.- Luth. Mission, 1979, s. 34 - 41.

⁵ Juhoafrická čierna teológia je neraz omylom chápaná ako importovaná od severoamerických černošských teológov do juhoafrickej situácie černošských kresťanov. Nepopiera sa určitá inšpirácia a spojenie juhoafrickej čiernej teológie so severoamerickou. V žiadnom prípade však nešlo o kopírovanie čiernej teológie do Južnej Afriky. Juhoafrická čierna teológia sa vytvárala vo vlastnom domácom prostredí, reagovala na vlastné problémy a mala vlastnú dynamiku vývoja. I keď je nutné podotknúť, že názory na prepojenosť a zrod juhoafrickej čiernej teológie v súvislosti so severoamerickou sú značne pestré i medzi samotnými predstaviteľmi tohto prúdu. Podľa MOORE, Basil. *Was ist schwarze Theologie?* In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika: Dokumente einer Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1973; a GIBELLINI, Rosino. *Teológia XX. storočia*. Prel. J. Tomaščin, A. Košťál. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 1999. Podrobnejšie pozri napr.: J. de Gruchy: *The Church Struggle in South Africa*, 2004; T. Sundermeier (ed.): *Christus, der schwarze Befreier*, 1973; M. Mothlabi: *African Theology/Black Theology in South Africa: Looking Back, Moving On*, 2008.

⁶ D. Tutu túto vlastnosť čiernej teológie zhrňuje pod prídومkom „príležitostná“. Zdôvodňuje to tým, že každá relevantná teológia sa má v prvej rade vzťahovať k určitému podnetu daného kresťanského spoločenstva. Presne

z premisy, že ak má byť teológia hodnoverná, musí vnímať a aktuálne reagovať na pomery danej spoločnosti. Východiskom pre zvestovanie evanjelia ako i samotnú teologickú prácu je znalosť situácie, čiže kontext, v ktorom sa človek a celá spoločnosť nachádza. Pre čiernu teológiu to znamená, že jej východiskom je situácia čierneho človeka, teda čierna situácia.⁷ Ako A. Boesak poznamenáva:

„Čiernota (blackness) je skutočnosť, ktorá v sebe zahrňuje totalitu čiernej existencie... Čiernota určuje celý život, každý deň...“⁸

„Čo je teda čierna teológia? Je pokusom čiernych kresťanov porozumieť a interpretovať ich situáciu v svetle evanjelia Ježiša Krista. A to tak, aby čierna komunita pochopila, že evanjelium nie je v rozpore so snahami čierneho človeka... Čierna teológia je tiež nazývaná ako ‚kontextuálna‘, aby sa tak zdôraznilo, že funguje v konkrétnej situácii. Skrze ňu má byť vnímaná. V Južnej Afrike je kontextom čiernej teológie životná skúsenosť černochoch, ktorá je naordinovaná systémom zvaný apartheid.“⁹

Je logické, že sa v súvislosti s postavením čiernych kresťanov objavujú v juhoafrickej čiernej teológii myšlienky oslobodenia a zrovnoprávnenia. Čierna teológia je teológiou oslobodenia a jej ústredným motívom je Ježiš Kristus ako osloboditeľ.¹⁰ Ježiš, hoci sám utlačovaný, sa stal osloboditeľom utlačovaných. Myslitelia čiernej teológie hovoria o čiernote Krista. Basil Moore vo svojej eseji „Čo je čierna teológia“ vysvetľuje, že čiernota Krista je viac, než len farba pleti. Je to Kristovo stotožnenie sa s čiernymi kresťanmi, s tými, ktorí sú dnes utlačaní a ktorým dnes Kristus číta a zvestuje slová proroka Izajáša:¹¹ „*Duch Pánov nado mnou; lebo pomazal*

tak, ako i v mnohých biblických príbehoch môžeme nachádzať špecifickú teológiu vzťahujúcu sa ku konkrétnym okolnostiam doby. Inými slovami, historická situácia má byť príležitosťou k teológii. Podľa TUTU (1985), s.17.

⁷ Podľa KAMPHAUSEN, Erhard. *Schwarze Theologie: Allan A. Boesak, Südafrika*. In Hans Waldenfels (ed.). *Theologen der Dritten Welt: elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika*. München: Beck, 1982.

⁸ BOESAK, Allan. *Farewell to Innocence: a Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977, s. 26.

⁹ BOESAK, Allan. *Banning Black Theology in South Africa*. *Theology Today*. 38/1981, č. 2, s. 184 - 185.

¹⁰ Opäť podotknime, že vzťah juhoafrickej čiernej teológie k teológii oslobodenia, ktorá je najviac spojovaná s latinskoamerickou teológiou, je nekonečným bodom k diskusii. Jedni považujú juhoafrickú čiernu teológiu za jasný prúd teológie oslobodenia, iní, prevažne predstavitelia juhoafrickej čiernej teológie, vnímajú označenie „teológia oslobodenia“ len ako podkategóriu. Bránia sa tým i proti námietkam, že by socio-politická situácia, tak ako ju analyzuje a z nej vychádza latinskoamerická teológia oslobodenia, bola rozhodujúcou aj pre vieru čierneho kresťana a tým i čiernu teológiu. Áno, vieru nemožno odtrhnúť od kontextu. Normou čiernej teológie však bola a vždy bude kresťanská viera a Slovo Božie, nie politika či kultúra. Podľa JACOBS, Nancy J. *Consciousness, Liberation, and Revolution: Black Theology in South Africa*. Master's thesis, LA: University of California, 1987; a DE GRUCHY, John W.; de Gruchy, Steve. *The Church Struggle in South Africa*. 25th Anniversary Edition. London: SCM Press, 2004.

¹¹ Podľa MOORE (1973).

ma zvestovať chudobným evanjelium, uzdravovať skrúšených srdcom, poslal ma hlásať zajatým prepustenie a slepým navrátenie zraku, utláčaným oslobodenie a zvestovať vzácný rok Pánov“ (Lk 4,18-19).¹²

Čierna teológia podtrháva fakt, že ak má byť evanjelium pre čierneho kresťana vierohodné a zmysluplné, musí mu ono dávať možnosť k oslobodeniu. Jednak k odpútaniu sa od pocitu menejcennosti, zakomplexovanosti, či smútku z vlastnej čiernoty. A zároveň i príležitosť k fyzickému oslobodeniu z krutých pút ponižovania, chudoby a utláčania zo strany apartheidového štátu.

Medzi cieľmi čiernej teológie sa najčastejšie objavujú myšlienky typu: prebudiť čierneho kresťana z letargie; ukázať mu, že Boh ho miluje ako černocho a jeho čiernota nie je trestom za hriech; znovuobjavenie vlastných dejín a kultúry; spoločenské oslobodenie z nadvlády belochov; pritakanie vlastnej identity; odpútanie sa od sebanenávisti; konečné obojstranné oslobodenie a zmierenie dovtedy nezmieriteľných táborov atď.¹³ Manas Buthelezi napríklad vyzýval k dialógu a zostúpeniu západného sveta dole do prachu k čiernym bratom a sestrám, aby pochopili ich situáciu i myslenie. Vízia D. Tutu o čiernej teológii boli ešte ďalekosiahlejšie. Podotýkal: „ ... čierna teológia nie je jednostranná, ale kráča ďalej, keď hlása, že s čiernym človekom bude skutočne oslobodený i beloch“.¹⁴ Čierny kresťan sa má stať nástrojom mieru a byť pripravený pomôcť bielemu bratovi k obojstrannému uzmiereniu.¹⁵

Jestvovalo mnoho otázok, neraz štipľavej príchute, ktoré boli hnacím motorom pre tvorcov juhoafrickej čiernej teológie.¹⁶ Tou základnou, domnievam sa, bola otázka: Akými očami máme a chceme my, čierni kresťania čítať Písmo sväté? Čierna teológia kládla silný dôraz na biblický prístup a zároveň na interpretáciu

¹² Všetky uvedené citácie biblických miest sú z *Biblia : Písmo sväté Starej a Novej zmluvy: podľa vydania SEC a.v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, Slovenská biblická spoločnosť, 1999.

¹³ Ranná fáza juhoafrickej čiernej teológie je nerozlučne spätá so vznikom tzv. „Hnutia za sebauvedomenie černochov“ (*Black Consciousness Movement*, ďalej BCM). Vzájomné prelínanie a inšpiráciu dosvedčujú veľmi podobné otázky, ciele i dôrazy objavujúce sa jak u juhoafrických predstaviteľov čiernej teológie tak i BCM. Podrobnejšie k BCM neskôr v texte.

¹⁴ TUTU (1985), s. 43.

¹⁵ Podľa tamtiež, s. 54 - 55.

¹⁶ Medzi takéto otázky, reagujúce priamo na život čiernych kresťanov patrili napríklad: Prečo ma Boh stvoril ako černocho? Je možné byť černocho a zároveň kresťanom? Na koho strane stojí Boh? Nepýtame sa: Prečo existuje utrpenie vo svete, ak je Boh dobrotivý a milujúci?; ale: Prečo musíme toľko trpieť práve my? Aký je v skutočnosti Boh? Či je tým, ktorý stojí na strane chudobných, utlačovaných, vdov a siriôt? A či je Bohom, ktorý vyvádza svoj ľud z otroctva a na slobodu? Prečo sa kladie väčší dôraz na budúce zásluhy v nebesiach, než na naše každodenné potreby a problémy spojené s bývaním, stravou a obliekaním? Podľa MOORE (1973) a TUTU (1985).

Písma.¹⁷ Univerzálnym hermeneutickým kľúčom sa stáva slovo „oslobodenie“. „Oslobodenie nie len ako súčasť evanjelia, alebo len v súlade s ním, ale ako obsah a rámec evanjelia Ježiša Krista...“¹⁸ Presvedčenie A. Boeasaka, že Boh nemôže mlčať o otázke utláčania, a že musí byť Bohom oslobodenia a spravodlivosti, pramení už v udalosti starozákonného exodu Židov z egyptského zajatia. Oslobodenie je votkané do celého starozákonného príbehu Izraela. A napokon sa oslobodenie naplňuje v Ježišovi Kristovi ako Božom sebazjavení. „Tak ako v Starom zákone, i v Novom zákone tvorí poslanstvo oslobodenia cantus firmus novozákonnej zvesti. Ježiš sa vedome stavia do prorockej tradície a zvestuje poslanstvo ako oslobodenie...“¹⁹

Starozákonné dejiny vyvoleného Božieho ľudu oslovovali juhoafrických teológov neobyčajným spôsobom. V druhej polovici 19. storočia to boli najprv bieli teológovia reformovaných cirkví, ktorí násilné prenikanie svojich predkov do vnútrozemia dnešnej Južnej Afriky, tzv. „Veľký Trek“, vnímali ako putovanie vyvoleného národa. Národa, ktorého Boh povolal, aby rozširoval Jeho ríšu, bojoval proti čiernym pohanom a aby ho nakoniec dovedol do zaslúbenej zeme.²⁰

O sto rokov neskôr to boli, v očiach afrikáncov, domorodí pohania, ktorí sa stotožnili s putovaním izraelského ľudu.²¹ I černošskí teológovia nachádzali nejednu podobnosť čierneho kresťana so situáciou Izraelcov v egyptskom zajatí. Čierna teológia ako teológia oslobodenia musí teda logicky začínať oslobodením zo zajatia. Preto je motív starozákonného exodu určitými okuliarmi, skrze ktoré sa čierni kresťania pozerajú na svoju historickú minulosť a súčasnosť. Tak ako Mojžiš vyvedol Izraelcov z Egypta, tak vyvedie Hospodin i černochoch na slobodu z duchovnej a politickej situácie neľudskosti, tmy a nenávisťi.²² Oprávnenosť tohto motívu v rámci čiernej teológie ozrejmuje napr. B. Moore:

¹⁷ Ako však podotýka B. Moore, bolo by chybou myslieť si, že čierna teológia si slobodne a podľa svojho gusta interpretuje pramene kresťanskej viery. Jemu a jeho kolegom ide jedine o to, aby relevantné pramene kresťanstva dokázali osloviť čiernych ľudí v ich súčasnej situácii. Podľa MOORE (1973).

¹⁸ BOESAK (1977), s. 9.

¹⁹ Tamtiež, s. 20.

²⁰ Svoje dejiny chápali všetci opravdiví Afrikánci ako dejiny spásy. Veľký Trek bol exodom z otroctva britskej vlády v Kapsku, po ňom nasledovali roky bojov proti všetkým nepriazňam púšte, až nakoniec národ doputoval do zaslúbenej zeme afrikánskych republík. Pod sebaoznačením „Afrikánci“ sa mienia afrikánski hovoriaci belosi, predtým označovaní ako „Búri“.

²¹ De Gruchy bistro podotýka, ako blízko si boli obe strany vo svojom zápase o slobodu a v porozumení kresťanskej politickej zodpovednosti: Afrikánci proti Britom, černosť proti Afrikáncom. Tragicky smutným je však to, že obe strany sa vo svojom zápase odvolávali na Slovo Božie. Podľa DE GRUCHY (2004).

²² Podľa KAMPHAUSEN (1982).

„Je dôležité a závažné uvedomiť si, že Židia nevpadli do Izraela ako imperialistická armáda, ale ako hŕf otrokov, ktorí utiekli... ani Ježiš nežil a neučil ako príslušník rímskych dobyvateľov, lež ako jeden z podrobených Židov. Z toho môžeme tušiť, že utláčaný národ sa k podobným náboženským textom bude obracať s nádejným očakávaním.“²³

I na príklade niektorých žalmov je možné poukázať, ako čierni kresťania prebúdzali biblické slová k životu. Napríklad Ž 133:

*„Hľa aké dobré, aké milé je to, keď bratia spolu bývajú!
Ako výborný olej na hlave, čo steká na bradu,
Áronovi na bradu, čo steká na okraj jeho rúcha.
Ako rosa Hermona, čo padá na sionské vrchy.
Lebo Hospodin tam udelil požehnanie a život na veky.“*

A toto je voľná interpretácia žalmu v kontexte čiernej teológie z pera namíbijského teológa Zephaniah Kameetu:

*„Aké dobré a krásne je byť oslobodený od ničiacej náказы rasizmu a rasovej oddelenosti – a ako Boží ľud prebývať spolu bez hádok.
Duch Pána naplní srdcia a rozum.
Nikto viac už nebude súdený na základe rasy a farby pleti.
Všetci budú nažívať v spravodlivosti a vernosti,
nebude vojny a ľudia budú spoločne spravovať zem.
Nebudú sa viac zaujímať o farbu pleti.
Pretože každý bude považovaný za Božieho človeka,
stvoreného podľa Jeho obrazu.
To bude začiatok toho, čo Pán zaslúbil – večného života!“²⁴*

Je zaujímavé, kde našiel Z. Kameeta inšpiráciu pre interpretáciu Ž 133. Bol údajne skôr príjemca, než sprostredkovateľ biblického textu. Silná eschatologická vízia prítomná v texte má reagovať na danú historickú skutočnosť čierneho kresťana. Je to reálna situácia, ktorá dáva textu celkový zmysel. Skrze ňu Z. Kameetu oslovuje text ako celok. Aj keď dobová situácia autora interpretácie skôr podnecuje k postaveniu sa proti nej, expresívnym a miestami až ostrým spôsobom stelesňuje nádeje a očakávania čiernych kresťanov.²⁵

²³ MOORE (1973), s. 20.

²⁴ WITVLIET, Theo. *Befreiungstheologie in der dritten Welt: eine Einführung: Black power, Karibik, Südamerika, Südafrika und Asien*. Hamburg: E.B.-Verlag Rissen, 1986, s. 68.

²⁵ Podľa tamtiež.

K často citovaným žalmom patrí Ž 68 a Ž 72. Zo Ž 68 je to predovšetkým verš 32: „Prídu vznešení z Egypta, Kúš (Etiópiá) vystrie ruky k Bohu“. V tomto verši sa skrýva silné povzbudenie pre afrického človeka, že i on je plnohodnotným predstaviteľom kresťanstva. Tento verš bol dôležitým biblickým miestom už pre africké nezávislé cirkvi. Z neho čerpali černosi istotu, že existuje vzor pre slobodný africký národ, v podobe Etiópie. Z neho čerpali i nádej, že Kristus príde fyzicky oslobodiť všetkých zotročených.²⁶

Keď sa pozrieme na verše Ž 72, nemusíme ani dlho pátrať po nejakej typickej interpretácii čiernej teológie. Veď už z prvých slov je zrejmé, prečo bol Ž 72 žiadaným citovaným miestom juhoafrických čiernych kresťanov. Čierni kresťania tu počujú o Bohu, ktorý naslúcha ich náreku, ktorý súciti s utlačovanými, ktorý ich utrpenie berie na seba. Je to Boh, ktorý plní svoje sľuby a príde zachrániť svoj ľud. Ktorý posielal jediného syna, kráľovského syna, aby on vydal svoje telo a krv za život slabých, biednych a chudobných.²⁷

*„Bože daj svoje právo kráľovi
a svoju spravodlivosť kráľovmu synovi,
aby súdil Tvoj ľud v spravodlivosti
a Tvojich ubiedených podľa práva.*

*Nech vrchy prinášajú ľudu pokoj a pahorky spravodlivosť.
Nech biednym z ľudu dopomáha k právu,
nech pomáha chudobným a zdrví utláčateľa...*

*Lebo zachráni chudobného, ktorý volá
i biedneho, aj toho, komu nikto nepomáha.
Nad slabým a biednym zľutuje sa a zachraňuje duše chudobných.
Od útlaku a násilia im vykúpi život;
ich krv je vzácna v Jeho očiach...*

*Nech jeho meno trvá naveky..
Nech sa ním žehnajú všetky národy a nech ho blahoslavia!
Požehnaný Boh, Hospodin,
Boh Izraela, ktorý sám robí divy!
Nech je naveky požehnané Jeho slávne meno
a nech Jeho sláva naplňuje celú zem!
Amen. Amen.“*

²⁶ Podľa WEIBE (1979).

²⁷ Podľa BOESAK (1981).

Napokon ešte príklad toho, ako čierna teológia vo svojom kontexte aktualizovala i iné starozákonné motívy. Aké spoločné prvky by sme mohli nájsť v príbehu kráľa Dávida (1 S 16-31), jezreelského Nábota (1 Kr 21), v prosbe Abraháma za Sodomu a Gomoru (Gn 18,16-33) a v príbehu praotca Noácha (Gn 6-8)? Áno, sú to príbehy jedného národa a spoločenstva, zomknutého spoločnou históriou a vierou v Hospodina. Izraelského národa, ktorý, mimochodom, tak ako i jeho semitskí susedia, kládol silný dôraz na vlastnú pospolitosť. Kto bol mimo ňu, bol nikým. Tak ako napr. i samotný kráľ Dávid, ktorý prežíval silný pocit odlúčenia, keď musel uprchnúť z rodného mesta.

Na rozdiel od okolitých národov sa však jedinec v izraelskom spoločenstve nestrácal. Práve príbehy praotca Abraháma (Gn 18) a Noácha sú ukázkou toho, akú vysokú hodnotu mal jedinec v očiach samotného Hospodina. Vrcholným obrazom je iste príbeh jezreelského Nábota. V ňom navyše cítime, aké napätie v skutočnosti existovalo medzi nárokmi spoločenstva a právom jedinca. Je to Hospodin, kto sa ostatnými zavrhnutého Nábota zastáva: „*Pretože je človekom, je pre Boha nesmierne dôležitým. Tak dôležitým, že sa Boh stavia na jeho stranu proti mocným a utlačujúcim.*“²⁸ Človek silne orientovaný na spoločenstvo, v ktorom nezaniká, ale naopak mu v ňom náleží zvláštna hodnota, nazval Wheeler Robinson „*korporatívnou osobnosťou*“ (*corporate personality*).²⁹

Bol to Bonganjalo Goba, ktorý začiatkom 70-tych rokov v jednej eseji o čiernej teológii poukázal, aké blízke sú si predstava korporatívnej osobnosti v Izraeli s tradičným africkým vnímaním človeka.³⁰ Silný pocit príslušnosti k rodine; príbuzenstvo, určujúce a dozerajúce na sociálne vzťahy v komunite a úplná závislosť jedinca na spoločenstve. To všetko nájdeme i v starom africkom myslení. Čierna teológia by tak podľa B. Gobu mohla spolu s „*Hnutím za sebauvedomenie černocho*“³¹

²⁸ TUTU (1985), s. 38.

²⁹ Podľa tamtiež.

³⁰ GOBA, Bonganjalo. Korporative Persönlichkeit – Das alte Israel und Afrika. In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika: Dokumente einer Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1973.

³¹ BCM sa sformovalo v rokoch 1967/68 medzi študentmi čiernych juhoafrických univerzít. Zakladali organizácie s mottom duchovného oslobodenia černocho, od, po stáročia trvajúceho, pocitu menejcnosti voči belochom. Podstatným zámerom BCM bolo posilnenie sebavedomia čierneho človeka, v zmysle precítenia vlastnej hodnoty a s tým od základov späť nové ohodnotenie všetkého, čo bolo čierne. Emancipačné hnutie prekyovalo sebaistotou. Odmietalo spoluprácu s liberálnymi belochmi, kritizovalo staršie vedenie Afrického národného kongresu a vstup do svojich rád povoľovalo výhradne černocho. Hnutie chcelo oslovovať všetkých, i tých najchudobnejších a najprostejších čiernych Juhoafričanov. Preto opustilo akademickú pôdu a hľadalo podporu medzi pracujúcimi a ostatnými obyvateľmi preplnených černošských predmestí. Organizovali sa kampane na odstraňovanie analfabetizmu medzi černocho a na uvedomovanie si nárokov na svoju domovinu. Vyzdvihovali sa diela černošských spisovateľov a hralo sa černošské divadlo. Podľa HERMANN (2006); a HANF, Theodor; WEILAND, Heribert; VIERDAG, Gerda. *Südafrika, friedlicher Wandel? Möglichkeiten demokratischer*

pomôcť juhoafrickým černochoom znovuobjavovať onú jedinečnú biblickú a africkú ideu solidarity³². Akési sociálne vedomie, ktoré sa s príchodom západného individualizmu vytratilo. Bez solidarity, vzájomnej dôvery, pocitu spoločného bytia a jednotného dynamického spoločenstva, bude zápas o slobodu a znovuučinenie čiernych Juhoafričanov zbytočný. Nielen čierni laici, ale i juhoafrickí čierni teológovia mali tvoriť korporatívnu osobnosť. Tým, že reprezentujú teológiu, ktorá je v službách národa a ktorá je z národa.³³

Na nemnoho uvedených príkladoch snád' bolo možné postrehnúť, akými očami čítali a následne interpretovali tvorcovia juhoafrickej čiernej teológie starozákonné biblické texty. Majme pritom na zreteli jeden fakt, ktorý podotýka Christine Lienemann. Pre africké, latinskoamerické i ázijské kontextuálne teológie, a teda i pre juhoafrickú čiernu teológiu, boli a sú biblické príbehy sťa metafory, častým zdrojom inšpirácie, kreativity i motivácie v danej situácii.³⁴

To, čo prijímala „za svoje“ juhoafrická čierna teológia pred 50-timi rokmi, prešlo procesom prirodzeného vývoja, sebakritiky a reflexie, vzhľadom k meniacim sa pomerom v spoločnosti. Dnes, takmer 20 rokov po definitívnom páde ideálu apartheidu nastúpila Južná Afrika vysnenú cestu „národa dúhy“. Pre mnohých pominul jasný a spoločný nepriateľ. Objavili sa nové výzvy a požiadavky i voči cirkvi. Demokratické zriadenie štátu podnietilo mimo iné i čiernu teológiu k novej orientácii v spoločnosti. Nastalo obdobie ticha a hľadania sa. Prichádzali neskromné otázky dožadujúce sa odpovedí: Akú rolu majú teológia a cirkev zastávať v postapartheidovej spoločnosti? V čom spočíva ich budúcnosť, ak hlavný cieľ, prekonať autoritatívny spôsob vlády bol dosiahnutý? Akým smerom sa má odteraz uberať teologické myslenie? Ako zabrániť tomu, aby teológia nestratila podstatný punc „prorockosti“?

Juhoafrická čierna teológia sa odmlčala, ale nezanikla. Jej zástancovia dnes priznávajú potrebu nachádzať spojnice a zblíženie s ostatnými prúdmi afrických teológií 21. storočia. V období tzv. „prechodu“³⁵ to bola napríklad tzv. „teológia rekonštrukcie“ (*Theology of Reconstruction*), ktorá si získavala náklonnosť

Konfliktregelung: eine empirische Untersuchung. München: Kaiser, 1978.

³² „Som, pretože sme. A pretože sme, som i ja.“ GOBA (1973), s. 85.

³³ Podľa WITVLIET (1986).

³⁴ Podľa LIENEMANN-PERRIN, Christine. Neue soziolethische Konzeptionen Öffentlicher Theologie in Transformationsprozessen. In Lienemann-Perrin, Christine; Lienemann, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften.* Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

³⁵ Označuje sa tým obdobie rokov 1990-1994, počas ktorého dochádza v Južnej Afrike k politického prechodu od apartheidu k demokracii.

i niektorých juhoafrických čiernych teológov. Veľmi proste by sa dala charakterizovať ako teológia podporujúca obnovu (rekonštrukciu) afrického človeka, uzdravovanie a zmierenie ako i budovanie národov (*nation building*). Novým vzťažným bodom je pre ňu biblická postava Nehemiáša a Ezdráša a doba prvej fázy po babylonskom zajatí.

„Nože, postavme hradby Jeruzalema!... Vzchopme sa a dajme do stavby!“ Zvolania z druhej kapitoly knihy Nehemiáša sú novou paradigmou pre teológiu rekonštrukcie. A teda nie koncentrácia na boj, ale na mier; spolupráca miesto konfrontácie; väčšia citlivosť voči otázkam budúcnosti, než minulosti; inkluzívnosť nie exkluzívnosť, sebakritičnosť a nie snaha hľadať vinníkov biedy, nedostatku či bezprávia len v tých druhých.³⁶ Už to nie je vodcovská postava Mojžiša, ktorý viedol ľud zo zajatia do zeme zasľúbenej. Zrkadlom je nám Nehemiáš, ktorý spolieha na spoluprácu všetkých. V ňom môžeme rozpoznávať naše úsilie o obnovu Afriky z ruín vojen, rasizmu, koloniálnej nadvlády a ideologickej stigmatizácie.³⁷

Ako a či sa myšlienky teológie rekonštrukcie etablovali medzi juhoafrickými teológmi a kresťanmi, by bolo podnetom pre iné zamyslenie. Dodajme však, že to nebola len teológia rekonštrukcie, ktorá sa za posledných 20 rokov dostala do popredia na juhoafrickej scéne. Aktuálnejšie sa hovorí o tzv. „verejnej teológii“ (*Public Theology*), „africkej feministickej teológii“ (*African Feminist/Womanist Theology*), „postapartheidovej kontextuálnej teológii“ (*Post-apartheid Contextual Theology*), alebo o „teológii reštitúcie“ (*Theology of Restitution*). Každá z nich sa snaží určitým charakteristickým spôsobom reagovať na aktuálne výzvy a potreby juhoafrickej spoločnosti. Aj keď medzi nimi existujú menšie, či väčšie rozdiely, všetky vyrastajú zo spoločnej teologickej tradície. Je to špecifická tradícia juhoafrickej čiernej teológie a teológie oslobodenia.

Tato studie vznikla v rámci řešení programu SVV 260 302 (Reflexe křesťansko-židovského dialogu) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.

³⁶ Podľa LIENEMANN-PERRIN (2006); a PHIRI, Isabel; Gathogo, Julius. South African Black Theology in the 21st Century [online], (cit. 3. augusta 2010). *Nordelbisches Missionszentrum*. URL : http://www.nmz-mission.de/fix/files/doc/south_african_black_theology_in_21st_century.pdf.

³⁷ Podľa tamtiež.

ZOZNAM ĎALŠEJ POUŽITEJ LITERATÚRY

- BOESAK, Allan. Er schuf uns alle zwar... In John W. De Gruchy, Charles Villa-Vicencio (eds.). *Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten...: von der Apartheid zur bekennenden Kirche: Stellungnahmen südafrikanischer Theologen*. Übers. von I. Tödt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984, s. 20 - 29.
- BUTHELEZI, Manas. Eine afrikanische Theologie oder eine Schwarze Theologie? In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika: Dokumente einer Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1973, s. 42 - 49.
- DUTZ, Freddy. *Der lange Weg zum Regenbogen*. Auftrag: Zeitschrift von Mission 21. 40/2005, č. 4, s. 2 - 12.
- Hulec, Otakar. *Dějiny Jižní Afriky*. Praha: Lidové Noviny, 1997. 345 s.
- Kaiser, Thomas O. H. *Versöhnung in Gerechtigkeit: das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996. 278 s.
- Kusmierz, Katrin; Cochrane, James R. *Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation*. In Lienemann-Perrin, Christine; Lienemann, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006, s. 195 - 226.
- MOORE, Basil. *Black theology revisited*. [online], (cit. 6. augusta 2010). University of Kwazulu-Natal. URL: <http://sorat.ukzn.ac.za/theology/bct/moore.htm>
- PARTRIDGE, Christopher (ed.) et al. *Encyklopedie nových náboženství : Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*. Prel. Z. Vojtíšek (eds.). Praha: Knižní klub, 2006. 448 s.
- PITYANA, Nyameko. Was ist Schwarzes Bewusstsein? In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika: Dokumente einer Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1973, s. 74-80.
- Randall, Peter. *Prophet im eigenen Land: Beyers Naudé*. Übers. von H. Voigt. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 1983. 143 s.
- TUTU, Desmond. Christentum und Apartheid. In John W. De Gruchy, Charles Villa-Vicencio (eds.). *Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ...: von der Apartheid zur bekennenden Kirche: Stellungnahmen südafrikanischer Theologen*. Übers. von I. Tödt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984, s. 59 - 67.
- WALSHE, Peter. Mission in einer repressiven Gesellschaft. In Peter Randall. *Prophet im eigenen Land: Beyers Naudé*. Übers. von H. Voigt. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1983, s. 70 - 95.

KOMPLETNÝ ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Biblia : Písmo sväté Starej a Novej zmluvy : podľa vydania SEC a. v. na Slovensku. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, Slovenská biblická spoločnosť, 1999. 882 s., 272 s. ISBN 80-7140-182-X.

BOESAK, Allan. *Farewell to Innocence : a Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1977. 185 s. ISBN 0-88344-130-6.

BOESAK, Allan. Banning Black Theology in South Africa. *Theology Today*. 38/1981, č. 2, s. 182 - 189.

BOESAK, Allan. Er schuf uns alle zwar... In John W. De Gruchy, Charles Villa-Vicencio (eds.). *Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ... : von der Apartheid zur bekennenden Kirche : Stellungnahmen südafrikanischer Theologen*. Übers. von I. Tödt. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1984, s. 20 - 29.

BUTHELEZI, Manas. Eine afrikanische Theologie oder eine Schwarze Theologie? In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika : Dokumente einer Bewegung*. Göttingen : Vandenhoeck Ruprecht, 1973, s. 42-49. ISBN 3-525-56316-7.

DE GRUCHY, John W.; de Gruchy, Steve. *The Church Struggle in South Africa*. 25th Anniversary Edition. London : SCM Press, 2004. 286 s.

DUTZ, Freddy. Der lange Weg zum Regenbogen. *Auftrag: Zeitschrift von Mission* 21. 40/2005, č. 4, s. 2 - 12.

FISCH, Jörg. *Geschichte Südafrikas*. 2. Auflage. München: DTV, 1990. 424 s. ISBN 3-423-04550-7.

GIBELLINI, Rosino. *Teológia XX. storočia*. Prel. J. Tomaščin, A. Košťál. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 1999. 450 s. ISBN 80-7165-223-7.

GOBA, Bonganjalo. Korporative Persönlichkeit – Das alte Israel und Afrika. In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika: Dokumente einer Bewegung*. Göttingen : Vandenhoeck Ruprecht, 1973, s. 82-91. ISBN 3-525-56316-7.

HANF, Theodor; WEILAND, Heribert; VIERDAG, Gerda. *Südafrika, friedlicher Wandel?: Möglichkeiten demokratischer Konfliktregelung: eine empirische Untersuchung*. München: Kaiser, 1978. 489 s.

HERMANN, Gunter J. *Apartheid als ökumenische Herausforderung: die Rolle der Kirchen im Südafrikakonflikt*. Frankfurt a.M.: Lembeck, 2006. 542 s. ISBN 3-87476-507-5.

HULEC, Otakar. *Dějiny Jižní Afriky*. Praha : Lidové Noviny, 1997. 345 s. ISBN 80-7106-247-2.

JACOBS, Nancy Joy. *Consciousness, Liberation, and Revolution : Black Theology in South Africa*. Master's thesis, LA : University of California, 1987. 114 s.

KAISER, Thomas O. H. *Versöhnung in Gerechtigkeit: das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996. 278 s. ISBN 3-7887-1541-3.

KAMPHAUSEN, Erhard. Schwarze Theologie: Allan A. Boesak, Südafrika. In Hans Waldenfels (ed.). *Theologen der Dritten Welt: elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika*. München : Beck, 1982, s. 95-114. ISBN 3-406-08460-5.

KUSMIERZ, Katrin; COCHRANE, James R. Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In Lienemann-Perrin, Christine; Lienemann, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart : Kohlhammer, 2006, s. 195-226. ISBN 3-17-019510-7.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. Neue sozioethische Konzeptionen Öffentlicher Theologie in Transformationsprozessen. In Lienemann-Perrin, Christine; Lienemann, Wolfgang (eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart : Kohlhammer, 2006, s. 442-461. ISBN 3-17-019510-7.

MOORE, Basil. Was ist schwarze Theologie? In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika: Dokumente einer Bewegung*. Göttingen : Vandenhoeck Ruprecht, 1973, s. 13-23. ISBN 3-525-56316-7.

MOORE, Basil. Black theology revisited. [online], (cit. 6. augusta 2010). *University of Kwa-zulu-Natal*. URL : <http://sorat.ukzn.ac.za/theology/bct/moore.htm>

MOTLHABI, Mokgethi. *African Theology / Black Theology in South Africa. Looking Back, Moving On*. Pretoria : UNISA Press, 2008.

PARTRIDGE, Christopher (ed.) et al. *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*. Prel. Z. Vojtíšek (eds.). Praha: Knižní klub, 2006. 448 s. ISBN 80-242-1605-1.

PITYANA, Nyameko. Was ist Schwarzes Bewusstsein? In Hans-Werner Gensichen (ed.). *Schwarze Theologie in Afrika : Dokumente einer Bewegung*. Göttingen : Vandenhoeck Ruprecht, 1973, s. 74-80. ISBN 3-525-56316-7.

PHIRI, Isabel; GATHOGO, Julius. South African Black Theology in the 21st Century [online], (cit. 3. augusta 2010). *Nordelbisches Missionszentrum*. URL : http://www.nmz-mission.de/fix/files/doc/south_african_black_theology_in_21st_century.pdf

RANDALL, Peter. *Prophet im eigenen Land : Beyers Naudé*. Übers. von H. Voigt. Frankfurt am Main : Verlag Otto Lembeck, 1983. 143 s. ISBN 3-87476-207-6.

SUNDERMEIER, Theo (ed.). *Christus, der schwarze Befreier. Aufsätze zum Schwarzen Bewusstsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika*. Erlangen : Ev.- Luth. Mission, 1973.

TUTU, Desmond. *Versöhnung ist unteilbar: biblische Interpretationen zur Schwarzen Theologie*. Übers. von S. Köhler. Wuppertal: Hammer, 1985. 214 s. ISBN 3-87294-264-6.

TUTU, Desmond. Christentum und Apartheid. In John W. De Gruchy, Charles Villa-Vicencio (eds.). *Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ... : von der Apartheid zur bekennenden Kirche : Stellungnahmen südafrikanischer Theologen*. Übers. von I. Tödt. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1984, s. 59-67.

WALSHE, Peter. Mission in einer repressiven Gesellschaft. In Peter Randall. *Prophet im eigenen Land : Beyers Naudé*. Übers. von H. Voigt. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1983, s. 70-95.

WEIßE, Wolfram. Kirchen in Südafrika: Kristallisationspunkte in einem Rassenstaat. In USTORF, Werner; WEIßE, Wolfram. *Kirchen in Afrika : eine Sendereihe des Deutschland-funks*. Erlangen : Ev.- Luth. Mission, 1979, s. 34-41. ISBN 3-87214-105-8.

WITVLIET, Theo. *Befreiungstheologie in der dritten Welt: eine Einführung : Black power, Karibik, Südamerika, Südafrika und Asien*. Hamburg: E.B.- Verlag Rissen, 1986. 53 s. ISBN 3-923002-23-8.

SUMMARY

OLD TESTAMENT AS SEEN BY SOUTH AFRICAN BLACK THEOLOGY

SILVIA KAMANOVÁ

South African black theology appeared in the end of the sixties of the twentieth century among young black theologians. It reflected the status of black Christians in South Africa. This article shows the ways South African black theology interpreted the Bible in the time context. The author illustrates it by using several Old Testament examples. South African black theologians emphasized the engagement, context and particular situation of black South Africans in the apartheid society, rejecting critique of mostly European colleagues. Allan Boesak, Manas Buthelezi, Desmond Tutu and Basel Moore as some of the most significant thinkers described essential ideas of this new theological current in their early essays. They put stress on such theological approach where the word "liberation" becomes the universal hermeneutical keyword.

FLEGEL, Monica:
Conceptualizing Cruelty to Children in Nineteenth Century/England: Literature, Representation, and the NSPCC.

208 stran, Farnham, England: Ashgate Publishing Company, 2009.
 ISBN: 978-0-7546-6456-7.

Na počátku 19. století nastává zlom v postavení Anglie, jehož hlavními příčinami jsou: vítězné ukončení války u Waterloo, obrovský rozvoj průmyslu a ovládnutí klíčových světových trhů. Tempo růstu populace bylo v této zemi v porovnání s průměrem kontinentální Evropy o padesát procent vyšší. Rychlá industrializace způsobila postupný zánik rodinných hospodářství a vedla k názoru, že dítě je velmi cenným zdrojem příjmu. Tyto názory se v průběhu století dále rozvíjely – navzdory úsilí jednotlivců, vedených filantropickými myšlenkami (díky jejich působení došlo v roce 1833 k regulaci dětské práce v textilních továrnách. K největšímu zneužívání dětské práce došlo ve viktoriánské době (1837-1901), kdy sociálně slabé děti běžně vykonávaly těžkou a nebezpečnou práci za nespravedlivou mzdu (převážně v uhelných dolech) a mnohé chudé dívky vylepšovaly rodinný rozpočet prostitucí. Vzdělání těchto dětí bylo nevalné, v první polovině století sotva čtvrtina z nich navštěvovala školu (včetně nedělní). Teprve v druhé polovině 19. století je jejich počet nepatrně zvedá.

Viktoriánská společnost svým vztahem k dítěti vytvořila krutý model chování, který však považovala za přirozený. Postavení dítěte ve viktoriánské době je badatelský zájem autorky recenzované publikace,

kteřá působí na Lakehead University v Kanadě, dr. M. Flegel. Publikace je součástí ediční řady, nazvané Ashgate Studies in Childhood, 1700 to the Present a její podtitul zní: Literature, Representation, and the NSPCC. Zkratka NSPCC označuje National Society for the Prevention of Cruelty to Children¹ – tato společnost vznikla původně v roce 1884 v Londýně jako London Society for the Prevention of Cruelty to Children (s tímto názvem existovala do r. 1889. U zrodu této společnosti stál reverend Benjamin Waugh (1839-1908)², významný anglický sociální reformátor 19. století.

Monica Flegel předkládá čtenáři nejen kritickou analýzu odborné literatury, ale také dobové krásné literatury, právních předpisů, ale také přehled činnosti charitativních organizací, zabývajících se touto problematikou.

Analýza spočívá na vyhodnocení pramenného materiálu, který je kontextuálně vykládán. Autorka se úspěšně pokusila o koncepční výklad; pokud jde o základ své teorie, vychází z filozofie Michaela Foucaulta,³ který je přesvědčen, že krutost vůči dítěti sociální výtvar (s. 9; 11-14). Autorka také ve své knize podává stručně a kriticky

¹ Pro zajímavost uvádíme, že Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) byla založena již v roce 1824.

² Benjamin Waugh sloužil jako duchovní v kongregationalistickém společenství ve slumech v předměstí Greenwich. Byl svědkem dětského strádání i krutosti, která na nich byla páchána. Většina jeho publikací, článků, ale i písní a hymnů se obrací k tomuto. Za všechny uvádíme: WAUGH, Benjamin. *The Gaol Cradle: Who Rock Sit?* London: Stahan and Co., 1873. WAUGH, Benjamin. *Some Conditions of Child Life in England*. London: National Society for the Prevention of Cruelty to Children, 1889.

³ FOUCAULT, Michael. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1979.

dějiny NSPCC, ale nezatěžuje čtenáře obsírnou historií této společnosti.⁴

V první kapitole je představen historický a kulturní rámec, hlavním kritériem je však věcnost a stručnost (s. 9 - 38). Hlavním předmětem zájmu autorky je dlouhý proces „conceptualizing cruelty to children“, jehož charakteristickým rysem je záměna ohrožení dítěte za ochranu dítěte. Promýšlí důsledky tohoto posunu pro děti i jejich rodiče v Anglii (s. 4). M. Flegel nezapře, že je současná a moderní autorka: proces sleduje v rámci čtyř do sebe uzavřených rozlehlých příběhů: děti a zvířata; děti jako herci v pantomimě a v cirkusu; děti jako oběti obchodu a dítě jako zločinec. Zpracovala všechnu základní anglickou literaturu na dané téma, včetně nejnovějších prací⁵. Snaží se na ni navázat a prokázat, že fenomén dětství je zásadním pojmem pro pochopením viktoriánského období. Hned v úvodu (s. 5) ukazuje čtenáři svůj přístup k NSPCC, který se liší od dosavadního zpracování (historickou metodou) právě svojí literární formou. NSPCC se v 19. století věnovala ochraně ohrožených dětí obecně, ačkoliv se primárně zabývala ochranou dětí týraných. Na jedné straně se prezentovala jako soukromá charitativní organizace, na druhé stra-

ně byla organizací, spolupracující s vládou – kromě toho, že měla složitou organizační strukturu, byla napojena na zákonodárství a na svůj provoz dostávala od vlády značné příspěvky. V případě této organizace M. Flegel upozorňuje na přechod od pomoci jednotlivců na institucionální organizovanou společnost, která pomáhá systematicky.

Ve druhé kapitole (s. 39 - 72) zkoumá Flegel na základě různých textů⁶ vztah společnosti k dětem, ale také jiným objektům (např. ke zvířatům). Dochází k závěru, že děti byly na základě role, kterou ve společnosti hrály, definovány buď jako oběti nebo jako pachatelé násilí.

Zajímavá je podkapitola, věnovaná spolupráci NSPCC a RSPCA (s. 61 - 72).

Kapitola třetí (s. 73 - 108) je zcela neobvyklá. Pohlíží na dítě jako na umělce. Jestliže předešlé kapitoly její knihy nám pomohly definovat, kdo dítě je, pak příběhy o dítěti jako umělci ukazují, co dítě může dělat.⁷

Ve čtvrté kapitole (s. 109 - 146) se pokouší autorka ukázat vztah mezi ohrožením, případně týráním dítěte a finančním ziskem. Nejprve analyzovala literaturu, kritizující dětskou práci;⁸ socio-politická otázka je transformována tak, že opravdová tragédie dětské práce spočívá ve zničení tradičních rodinných vztahů. Flegel reflektuje angažovanost NSPCC v otázce pojištění dětí (1890).

⁴ O nich např. BEHLMER, George. *Child Abuse and Moral Reform on England 1870-1908*. Stanford, CA: Stanford University Press 1982.

⁵ Reprezentativně uvádáme: MURDOCH, Lydia. *Imagined Orphans: Poor Families, Child Welfare and Contested Citizenship in London*. New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press, 2006. CUNNINGHAM, Hugh. *Children and Childhood in Western Society since 1500*. Harlow, Essex: Pearson Education Limited 1995. CUNNINGHAM, Hugh. *The Children of the Poor: Representations of Childhoods since the Seventeenth Century*. Oxford: Blackwell, 1991.

⁶ Např. autoři John Locke, Jean-Jacques Rousseau, William Blake, Charles Dickens, Benjamin Waugh.

⁷ Jedním z těchto textů je DICKENS, Charles. *The Life and Adventures of Nicolas Nickleby*. Hertfordshire: Wordsworth Edition Limited, 2000.

⁸ TROLLOPE, Francis. *The Life and History of Michael Armstrong, the Factory Boy, 1840*.

Kapitola pátá (s. 147 - 180) je analýzou trestné činnosti mladistvých – především na základě klasických textů Charlese Dickens a Mary Carpenter.⁹ Flegel dochází k přesvědčení, že dítě jako delikvent, nevratně vztah mezi dítětem (dětskostí, závislostí) a dospělým (dospělostí, samostatností). Toto narušení je kruté samo o sobě a mělo by vyburcovat ty, kteří dítě zastupují.

Závěr knihy (s. 181 - 194) autorka věnuje postavám inspektorů NSPCC a otázce, do jaké míry takový inspektor úspěšně reprezentoval institucionální a soukromou (charitativní) intervenci. Pro Flegel reprezentuje inspektor „the end point of intervention – the one who decides finally what that child dreams and what should be done on its behalf“ (s. 8).

Autorka s velkou zručností a nadhledem předkládá své příběhy a její styl i jazyk je nelehký. Její tón není polemický, pouze

místy může citlivý čtenář zachytit snad až přílišné zaujetí proti NSPCC (s. 20 a násl).

Co lze hodnotit kriticky, je použití prací ostatních badatelů jako podpory pro její vlastní argumentaci a výběr zdrojů. Problém je v tom, že je použita beletrie, poezie, soudobé komentáře, práce sociálních reformátorů i současné práce, aniž by autorka prezentovala klíč, podle jakého při svém výběru postupovala.

A dále vyvstává další otázka: co nám vlastně chce autorka sdělit o NSPCC – tato tematika je možná nechtěně dominantou celé publikace. Do jaké míry jsou její tvrzení o NSPCC relevantní? Proč nebyl reflektován stav anglikánské církve a její postoj k týraným dětem?

Knihou užitečná a zajímavá, nicméně je nutné konstatovat, že podala spíš částečnou interpretaci než celistvý pohled, který je původně slibován.

Kamila Veverková

⁹ CARPENTER, Mary. *Juvenile Delinquents: Their Conditions and Treatment*. Patterson Smith: Montclair, 1970. CARPENTER, Mary. *Reformatory Schools for the Children of the Perishing and Dangerous Classes*. New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1969. DICKENS Charles. *Oliver Twist*. London: Penguin Books, 2002.