

# Všechno nejlepší pane docente, milý Miloši

V roce 2022 slaví svoje významné životní jubileum přední český arabista a islamolog doc. PhDr. Miloš Mendel, CSc. Působil jako vedoucí vědecký pracovník Orientálního ústavu Akademie věd České republiky, v. v. i. Zabýval se především dějinami Blízkého východu a islámského světa se zvláštním zřetelům k politickým a kulturním dějinám islámského náboženství. Přednášel na několika univerzitách a specializovaných pracovištích v Německu a Polsku.

Publikoval řadu studií v domácích i zahraničních odborných periodikách, je autorem několika monografií. Mimo jiné to byla kniha *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, která je čtenáři vstřícným úvodem do komplikované problematiky. Dále bychom zmínili publikaci *Džihád. Islámské koncepte šíření víry*, která v roce 2010 vyšla již podruhé. Kompaktním způsobem je v ní vysvětlena nejen základní terminologie, ale také historický vývoj tohoto fenoménu. Kniha *Náboženství v boji o Palestinu* se stala důležitým příspěvkem do odborné diskuze, která se věnovala tomuto ožehavému tématu. Na další klíčový termín se zaměřila monografie *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Jedním z následujících titulů bylo *Arabské jaro. Politické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*. Miloš Mendel se takto zapojil do aktuální akademické debaty zaměřené na jedno z přelomových období. Učinil tak způsobem, který si našel mnoho čtenářů také mezi veřejností. Podobnou odezvu měl zcela odlišný titul, kterým bylo již druhé vydání knihy *Muslimové a jejich svět: O víře, zvyklostech*



a smýšlení vyznavačů islámu. Autor se v něm navrácí k základním charakteristikám islámu a nabízí zájemcům čtivý úvodní text.

Miloš Mendel byl dlouholetým šéfredaktorem odborného recenzovaného časopisu *Nový Orient*. Ten je důležitým zdrojem informací pro pochopení kontextu historického i současného vývoje v různorodých zemích Asie a Afriky. Zúčastnil se řady vědeckých konferencí a symposií, věnovaných problematice islámu v kontextu moderních a soudobých dějin či světových náboženství. Od roku 1994 působil na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Na jeho přednáškách a seminářích jsme měli příležitost setkat se s vědcem a pedagogem v jedné osobě. Tato zkušenost nás nasměřovala k tématům, kterým se věnujeme v naší odborné práci. V letech 2018–2021 byl pracovníkem Katedry blízkovýchodních studií na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni.

Vážený pane docente, milý Miloši, za mnohé kolegy, studenty a přátele přejeme všechno nejlepší k životnímu jubileu, hodně zdraví a děkujeme za vše.

MARTIN Klapetek  
Katedra filosofie a religionistiky  
Teologická fakulta Jihočeské univerzity  
v Českých Budějovicích

Attila Kovács  
Katedra porovnávací religionistiky  
Filozofická fakulta Univerzity Komenského  
v Bratislavě

# Nedocenená oběť? Propojené historie středověkých františkánských mučednictví v Asii

JANA VALTROVÁ

ÚSTAV RELIGIONISTIKY, FILOSOFICKÁ FAKULTA, MASARYKOVA UNIVERZITA

*Abstract:* The paper discusses medieval Latin missionary accounts regarding the martyrdom of Franciscan friars in the Indian town of Thana in 1321. It focuses on its reflection within the Latin letters by Franciscans in Mongol China with particular regard to the local cultural context. Following up on the research of Isabelle Heullant-Donat and Christopher MacEvitt, the paper links the attitudes towards martyrdom with the local perspectives on poverty and the local religious policies regarding Christian-Muslim relations. The paper suggests that the Franciscan mission in China in the first half of the 14th century did not appreciate martyrdom as a valuable strategy for their mission. The paper aims to contribute to the entangled histories of the medieval Franciscan missions in Asia.

*Keywords:* Franciscans, Middle Ages, martyrdom, Christian mission to Asia, Christian-Muslim encounter, Mongol empire, entangled history

Geografický rozmach působení františkánského řádu ve 13. a 14. století je provázen řadou příběhů o mučednické smrti, kterou někteří františkáni podstoupili v různých částech světa od Maroka až po Indii (Heullant-Donat 2012a, 306). Tato pojednání obsažená v kronikách, dopisech bratří i zprávách o misiích odrážejí jev, který je pokládán za univerzální součást františkánské identity ve středověku. Mohlo by se zdát, že motiv mučednické smrti k misiím v oblastech pod jinou než křesťanskou správou nutně patří, neboť představuje doklad františkánské oddanosti i odvahy. Příběhy mučednictví pak mají sloužit jako vzor pro věřící nacházející se v obtížných podmínkách. Moderní bádání také upozorňuje na souvislost mezi dobovým důrazem na mučednictví a dvěma významnými výzvami, s nimiž se františkánský řád musel vypořádat – rostoucím vlivem islámu na rozsáhlých územích a vnitřními konflikty uvnitř řádu (Heullant-Donat 2012b). Mučednictví františkánů je pak vykládáno ve vztahu k těmto dvěma procesům jako univerzální reakce na tyto problémy.

Můžeme však mučednictví pokládat za všeobecně přijímanou strategii napříč středověkými františkánskými prameny pocházejícími z různých oblastí? Některé dobové františkánské prameny, domnívám se, naznačují, že nikoli. Srovnáním výpovědí různých latinských pramenů poukáží na to, že v kontextu františkánské misie v mongolské Číně patrně nebylo mučednictví nijak zvláště připomínáno a ani vítáno. Jaké souvislosti tento náhled na mučednictví měl, se pokusím objasnit v následujícím příspěvku. Na rovině teoretické je tento text příspěvkem k aktuální diskusi v oblasti globální historie a tzv. „propojené historie“ (Bauck and Maier 2015), která zdůrazňuje provázanost dějů napříč odlišnými kulturními kontexty, které danou historickou situací ovlivňovaly.

## **Příběhy mučedníků v kontextu dobové církve**

Idea mučednictví je v dějinách františkánského řádu spojována již se samotným zakladatelem Františkem

Článek vznikl s podporou grantu děkana FF MU v rámci projektu „Fenomén mučednictví mezi středověkými křesťanskými misionáři v Asii“, no. MUNI/21/VAL/2016.

z Assisi (1181/2 – 1226). Podle Tomáše z Celana, jednoho z prvních Františkových životopisců, František z Assisi sám planul touhou po mučednictví, když v roce 1219 překročil bojovou linii mezi křižáckým vojskem a vojskem sultána al-Kámila u egyptské Damietty a vydal se kázat do tábora muslimů (Tolan 2009, 54). Jak ukázal John Tolan, okolnosti setkání Františka se sultánem al-Kámilem při této příležitosti se v různých pramenech jeví velmi odlišně (Tolan 2009), přesto však nelze popřít, že myšlenka sebeobětování pro víru hrála pro Františka z Assisi a jeho první následovníky významnou roli. Podle Isabelle Heullant-Donat je nepřímý odkaz k mučednictví obsažen již v první, papežem nepotvrzené verzi řádových pravidel *Regula non bullata* z roku 1221. V šestnácté kapitole těchto pravidel nacházíme doporučení o dvou možných způsobech, jakými se mohou bratři v zemi jinověrců pohybovat:

„O těch, kteří půjdou mezi nevěřící

*Pán praví: »Hle, já vás posílám jako ovce mezi vlky; buďte tedy obezřelí jako hadi a bezelstní jako holubice« (Mt 10,16). Budou-li proto někteří bratři chtít jít mezi nevěřící, ať jdou s dovolením svého ministra a služebníka. [...]*

*Bratři, kteří půjdou mezi nevěřící, mohou mezi nimi duchovně působit dvojím způsobem. Jeden způsob spočívá v tom, že nebudou začínat hádky nebo spory, ale »kvůli Pánovi se podřídí každému lidskému zřízení« (1Pt 2,13) a vyznají, že jsou křesťané. Druhý způsob je, že – pokud to poznají jako Boží vůli – budou hlásat Boží slovo: že mají uvěřit ve všemohoucího Boha, Otce, Syna a Duchu svatého, Stvořitele všech věcí, Syna Vykupitele a Spasitele, že se mají dát pokřtít a stát křesťany, poněvadž »nenarodí-li se kdo z vody a z Duchu svatého, nemůže vejít do království Božího« (J 3,5). To a co ještě se bude líbit Pánu, mohou jim a ostatním zvěstovat, neboť Pán praví v evangeliu: »Každý, kdokoli se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i já přiznám před svým nebeským Otcem« (Mt 10,32). »Kdo se však stydí za mne a za má slova, za toho se bude stydět Syn člověka, až přijde ve slávě své i Otcově a svatých andělů« (Lk 9,26). A všichni bratři ať mají všude na paměti, že sami sebe vydali Pánu Ježíši Kristu a jemu přenechali své tělo; proto musí z lásky k němu toto tělo vystavit viditelným i neviditelným nepřítelům, neboť Pán praví: »Kdo přijde o život pro mne, zachrání jej pro život věčný« (Lk 9,24). »Blahoslavení pronásledovaní pro spravedlnost, neboť*

*jejich je království nebeské« (Mt 5,10). »Jestliže pronásledovali mne, i vás budou pronásledovat« (J 15,20). »Když vás budou pronásledovat v jednom městě, prchněte do jiného« (Mt 10,23). »Blahoslavení jste, když vás lidé budou nenávidět, tupit a pronásledovat, když vás vyloučí, pohaní, vymažou vaše jméno jako proklaté (Lk 6,22–23) a budou lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně; radujte se v ten den a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebi« (Mt 5,11–12). »Vám, svým přátelům, však říkám: Nenechte se od nich zastrašit! Nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo, ale nad to vám už víc udělat nemohou« (Lk 12,4; Mt 24,6). »Hleďte, abyste se nelekali« (Mt 24,6). Neboť »když vytrváte, získáte své životy« (Lk 21,19). »Kdo vytrvá až do konce, bude spasen« (Mt 10,22).“ (Františkánské prameny I, 17–18)*

Přestože zde není explicitně uvedeno mučednictví jako vyústění těchto strategií, druhý způsob působení mezi nevěřícími jej nepochybně zahrnuje. Jak upozornila Heullant-Donat, potvrzená řádová pravidla (*Regula Bullata*) z roku 1223 již tuto pasáž neobsahují, pouze konstatují, že misionáři se mají na cesty vydávat výhradně s povolením představeného, který má misi pověřovat pouze schopné řeholníky (Heullant-Donat 2012b, 433–434). Rozsáhlá pasáž, která připomíná možné pronásledování bratří a ubezpečuje, že „kdo vytrvá až do konce, bude spasen“, byla vypuštěna. Isabelle Heullant-Donat se domnívá, že ke změně v této části řádových pravidel přispěl případ mučednictví „protofrantiškánů“ (tedy následovníků Františka ještě před schválením řádových pravidel), k němuž došlo na začátku roku 1220 v Maroku (Heullant-Donat 2012b, 435).<sup>1</sup> Nová verze pravidel se tak vyhnula podněcování misionářů k příliš konfrontačnímu vystupování a také brala ohled na místní křesťanské obyvatelstvo, které nezdědka muselo čelit nepřijemným důsledkům rozjitřených mezináboženských vztahů, pokud k výrazně konfrontačnímu veřejnému vystoupení misionářů došlo.<sup>2</sup> Již v samotných počátcích františkánského řádu tak v náhledu na mučednictví můžeme spatřovat jisté napětí mezi touhou po následování Krista prostřednictvím sebeobětování a touhou po vybudování vzkvétajících křesťanských společenství v různých částech světa. Zatímco první cesta nezná kompromisů, druhá je přímo vyžaduje, neboť odlišné přírodní, kulturní a společenské podmínky stavěly misionáře před nejedno dilema.

Christopher MacEvitt, který se věnoval případům mučednictví především v oblasti Středomoří, upozor-

1 O kultu těchto mučedníků viz James D. Ryan 2004, 11.

2 Některé prameny vztahující se k případům mučednictví zmiňují ničení kostelů a pronásledování křesťanů v reakci na konfrontační vystoupení františkánů-mučedníků. Srov. např. případ z Arzeny roku 1314 (*Chronica XXIV generalium*, 412–416).



ňuje na skutečnost, že ve 13. století dominovala františkánským pramenům spíše opakovaně vyjadřovaná „touha po mučednictví“, která však není provázána podrobnými prameny, které by dokládaly její naplňování (MacEvitt 2013, 229). Prameny ze 13. století se konkrétním případům mučednictví zkrátka příliš nevěnují. Narativ umučení bratří v Maroku roku 1220 byl rozpracován až v následujícím století a prameny pocházející z doby nedlouho po této události jsou na detaily této události poměrně skoupé. Také zprávy o františkánských misiích v Asii ze 13. století potvrzují MacEvittovy závěry. Přestože zprávy prvních františkánů, kteří se vydávali do oblasti Mongolské říše ve třicátých, čtyřicátých a padesátých letech 13. století, odrážejí obavy některých bratří o život, úvahy o tom, že by snad jejich cesty mohly vyústit v mučednickou smrt zde takřka nenajdeme (Dörrie 1956, 154; *Sinica Franciscana I*, 27–28), na rozdíl od zpráv o několik desítek let mladších.

Realizaci explicitně formulované touhy po mučednictví v polovině 13. století jistě také bránila skutečnost, že v počátcích navazování kontaktů mezi Evropou a Mongoly františkáni i dominikáni odcházeli do Asie jako poslové, s cílem zajistit diplomatickou výměnu mezi západními mocnostmi a mongolskými vládci. Za takových okolností by byla jejich smrt nevídanou komplikací či přímo selháním.<sup>3</sup> Dalším zásadním aspektem je pak rozšíření a postavení islámu v mongolské říši, neboť z pramenů vyplývá, že mučednictví misionářů je záležitostí téměř výhradně spojenou s konfrontací s islámem.<sup>4</sup> V jednotlivých ulusech mongolské říše přitom islám získával své postavení postupně až ve druhé polovině 13. století, od dobytí Bagdádu roku 1258 do konce 13. století, kdy již byly mnohé části Ilchanátu a Zlaté hordy obráceny na islám (Jackson 2017).<sup>5</sup> Naproti tomu na území pod přímou správou velkého chána, tedy části dnešní Číny a Mongolska, islám výsadní postavení nezískal, přestože zde žila řada muslimů. V tomto kontextu také náhled františkánů v Číně zasluhuje pozornost, neboť ukazuje, jak se odlišné náboženské klima v jednotlivých částech mongolské říše podílelo na transformaci náhledu na jinak široce rozšířený fenomén, jakým bylo mučednictví.

Podle MacEvitta vzrůstající pozornost věnovaná mučednictví v rámci františkánského řádu, která se projevila rostoucím počtem podrobnějších pramenů, jež se tomuto tématu věnují, souvisí také s debatou o chudobě církve, která v řádu vyvrcholila na konci 13. století a následně byla oficiálně rozřešena papežem ve 20. letech 14. století. Kontroverze ohledně chudoby církve probíhala v řádu po desetiletí<sup>6</sup> a vyvrcholila za papeže Jan XXII. Ten v této otázce vydal dvě buly: *Ad conditionem canonem* (1322) a *Cum inter nonnullos* (1323), v nichž ideál chudoby církve odmítl a označil jeho vyznavače za heretiky (MacEvitt 2013, 230). Zastánci chudoby, označovaní jako spirituálové, byli přitom pronásledováni církví již dříve (Burr 2001). Christopher MacEvitt se domnívá, že příklon některých františkánů k mučednictví s těmito spory úzce souvisí a je odrazem odklonu od světa, který ideál chudoby postavil do ilegality. Podle něj se mučednická smrt stala cestou zejména pro ty františkány, kteří odmítali nadále žít ve světě, jež jim zapovídal následovat svůj ideál chudoby (MacEvitt 2013, 230). Podle MacEvitta příběhy o mučednictví současně pomáhaly ve 14. století františkánům překonat spory uvnitř řádu: „Mučedníci formulovali vizi františkánské spirituality, která tyto rozdíly překračovala“ (MacEvitt 2011, 5). Jak se pokusím ukázat dále, tato vize ovšem nemusela sloužit ve všech částech světa stejně a souvisela jak s lokálním vztahem františkánů k islámu v kontextu místní náboženské politiky, tak také s ideálem chudoby a jeho recepcí v místních podmínkách.

### Mučednictví bratří v indické Tháně

Předmětem našeho zájmu je událost mučednictví čtyř františkánů, které se mělo odehrát v indickém přístavním městě Thána na jaře roku 1321. To je zachyceno v několika různých pramenech, pocházejících jak z oblasti Indie a Persie, vyjadřují se k němu však také františkáni v Číně. Mezi nejstarší zprávy patří dopis dominikána Jordana Katalánského († okolo 1336?), který byl takřka svědkem této události (Gadrat 2005, 309–311). Stručně o ní referuje v dopise datovaném na 12. října 1321. Cílem putující skupiny františkánů byla misie v Číně, již měli personálně posílit. Během zastávky v in-

3 Příkladem nepřilíh vydařené diplomatické mise je působení dominikána Ascelina z Cremony, který byl pro své nevhodné chování u mongolského dvora odsouzen k trestu smrti. Nakonec byl trestu ušetřen (Simon de Saint-Quentin, 1965: 94–102).

4 V ruských pramenech naproti tomu je zřejmý odlišný diskurs, který staví mongolské pohanství přímo proti ruskému pravoslaví. V tomto duchu je smrt několika ruských knížat, potrestaných za neposlušnost Mongoly, interpretována jako mučednická. Srov. např. *The Chronicle of Novgorod 1016–1471*, 88–92.

5 K otázce islamizace Mongolů blíže srov. také DeWeese 1994. Detailní průřez problematikou nabízí speciální číslo online časopisu *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (La Horde d'Or et l'islamisation des steppes eurasiatiques)* 143/2018. <https://journals.openedition.org/remmm/10234> [10. 12. 2021].

6 Blíže k problematice David Burr 2001.

dické Tháně však došlo k nečekané události. Zatímco autor dopisu, dominikán Jordanus, se věnoval misii mezi místními obyvateli v oblasti Bharúče, jeho čtyři františkánští druhové, Tomáš z Tolentina, Jakub z Padovy, Petr ze Sieny a Demetrius z Tiflisu byli umučeni v Tháně (Gadrat 2005, 309–311). Teprve pozdější zprávy líčí události podrobněji, především pak zpráva jiného františkána Odorika z Pordenone (asi 1280/85–1331), který do Thány připlul patrně v roce 1322 (Liščák 2013, 15–22).

Odorikovo líčení okolností umučení bylo zaznamenáno až v roce 1330 po jeho návratu do Evropy, je však mnohem detailnější než dopis Jordanův (*Sinica Franciscana* I, 424–439). Podle Odorika se bratři ubytovali v Tháně v domě jednoho místního „nestoriánského“ křesťana.<sup>7</sup> V době jejich pobytu došlo k hádce a potyčce mezi hostitelem a jeho ženou, která si stěžovala na svého muže u místního muslimského soudce (*qádího*). Soudce tehdy povolal františkány k soudu jako svědky domácí rozepře a využil této příležitosti k rozpravě o otázkách víry a jejich názoru na Muhammada. Mezi misionáři bylo již od začátku 13. století známo, jaká témata jsou v diskusi s muslimy obzvláště citlivá a k jakému výsledku směřují (Tolan 2002, 221). Otázka „co soudíš o Mohamedovi?“, kterou měl *qádí* vyslovit, tak představuje nepochybně výzvu k přímé konfrontaci. Jelikož Jakub z Padovy označil Muhammada za „falešného proroka“, vynesl nad sebou i svými druhy rozsudek. Následující diskuse, v níž Jakub poukázal na „zhoubnost“ Muhammadova učení, jen podnítila rozčilení přítomných muslimů. Po nezdařilém pokusu o upálení Jakuba z Padovy byli nakonec postupně všichni čtyři františkáni různými způsoby umučeni (*Sinica Franciscana* I, 424–433).

Odorik ve své zprávě uvádí, že v Tháně vyzvednul ostatky bratří a přenesl je do čínského města Zaitún, kde mají františkáni dvě sídla (*Sinica Franciscana* I, 460). Odorikova zpráva pojednává nejen podrobně o průběhu mučednictví, ale také o zázračných účincích těchto ostatků, které jej měly ochránit před požárem, pomohly utišit rozbouřené moře při následné plavbě do Číny a zázračně unikly prohledávání lodi. V Odorikově zprávě o cestě po Asii zabírá příběh o umučení bratří v Tháně podstatnou část. O významu tohoto příběhu v kontextu italského františkánství svědčí také skutečnost, že byl ztvárněn na freskách z 15. století v kostele v italském Udine (Liščák 2013). V dobovém františkán-

ském kontextu v Evropě tedy šlo nepochybně o událost hojně připomínanou.

### Misie a postoje k mučednictví na území velkého chána

Jak se však k této události stavěli františkáni v Číně? Misie v oblasti mongolské Číny dosáhly významného rozvoje na konci 13. století, zejména zásluhou františkána Jana z Montecorvina (1247–1328), který po několikaletých zkušenostech z misijního působení v Arménii, Persii a jižní Indii přicestoval roku 1294 do Chánbalyku (tj. dnešního Pekingu). V Číně pak působil až do své smrti patrně roku 1328 (de Rachewiltz 1971, 160–172). Montecorvino založil několik kostelů a s významnou podporou obchodníků ze západu, jakými byl Ital Petr Lucalongo či nejmenovaná bohatá Arménka, jakož i finanční podporou chána vybudoval několik kostelů a sídel pro františkány. V reakci na jeho dopisy z roku 1305, v nichž vyčíslil příliv konvertitů na šest tisíc a nastínil značný potenciál mezi místními obyvateli (*Sinica Franciscana* I, 345–355), jej papež roku 1307 jmenoval arcibiskupem a vyslal za ním skupinu podřízených biskupů. Z celkového počtu sedmi biskupů dorazili roku 1314 po dlouhé cestě vedoucí přes Indii do Číny pouze tři (Liščák 2015, 245). Ti působili na různých místech nejen v Chánbalyku, ale také ve zmíněném přístavním městě Zaitúnu. V roce 1322 se právě zde úřadu biskupa ujal Ondřej z Perugia (*Sinica Franciscana* I, 373–377).

Postavení františkánské misie v dobovém kontextu mongolské říše se jeví jako poměrně příznivé. Náboženská politika Mongolů se odvíjela od tradičních zákonů ustanovených Čingischánem, podle kterých byly povoleny různé náboženské tradice,<sup>8</sup> u nichž se přitom implicitně předpokládalo, že se vztahují k nejvyššímu božstvu Mongolů (*tengri*). Jak ukazuje Atwood na příkladu Rasúlského hexaglotu, bohové jednotlivých tradic zde byli identifikováni s mongolským Tengrim skrze společný slovník – čínský termín pro nebe (*tien*), arabský *alláh*, ale i řecký termín *ho theos* byly v uvedeném slovníku překládány mongolským termínem *tengri* (Atwood 2004, 252). V pozadí této mongolské „politické teologie“, jak tento přístup označuje Atwood, stála snaha o stabilitu v nábožensky heterogenní říši a loajalitu postupně připojovaných kmenů, které se přikláněly k různým náboženstvím. Zvláštních výhod v podobě osvobození od daní a dalších služebných povinností se dostávalo profesionálům taoistickým, budd-

<sup>7</sup> Indiští křesťané podle místní tradice odvozují svůj původ od apoštola Tomáše. Označení „nestoriáni“ pro ně používali evropští cestovatelé na základě domnělé souvislosti teologie této církve s učením Nestoria a na základě jejich podřízenosti metropolitům v Sýrii. O kontextech vzniku a použití tohoto termínu viz Sebastian Brock 1996.

<sup>8</sup> Omezení se mohla vztahovat na některé rituální činnosti, které byly v rozporu s tradičními mongolskými představami. V případě islámu je to především halál porážka zvířat, která byla opakovaně zakazována (Kollmar-Paulenz 2017).

histickým, křesťanským a muslimským (Atwood 2004, 237–256). Na rozdíl od oblastí Zlaté hordy a perského ílchanátu se v Číně tento postoj v průběhu 13. století výrazně nezměnil, a byť osobní přízeň chánů vůči jednotlivým tradicím kolísala, islám zde převahu nezískal. V daném náboženském a kulturním kontextu tak příběhy o mučednictví ztrácely svou naléhavost a vztah k žité každodennosti.

Ondřej z Perugie je autorem klíčového dopisu, který poodkrývá náhled místních františkánů na mučednictví. Tento dopis je datován do roku 1326, tedy pět let od umučení bratří v Tháně a přibližně tři roky od údajné translace ostatků bratří Odorikem z Pordenone z Indie do Zaitúnu. Ondřej v dopise rekapituluje činnost Jana z Montecorvina, popisuje nádheru katedrály, která zde byla vybudována, a také vlastní rezidenci, kterou nechal postavit na kraji města. O mučednictví v Tháně velmi stručně uvádí na samém konci dopisu:

„*De sanctibus fratribus: quatuor nostri fratres martizati fuerunt in Yndia a sarracenis, quorum unus bis in ignem copiosum iniectus illesus evasid. Et tamen ad tam stupendum miraculum nullus est a sua perfidia permutatus.*“ (Sinica Franciscana I, 376)

„*O svatých bratřích: čtyři z našich bratří byli umučeni saracény v Indii, jeden z nich byl vhozen dvakrát do velkého ohně a vyšel ven nezraněný. Avšak nikdo nebyl obrácen ze své nevíry tímto velkým zázrakem.*“ (preklad autorka)

Dopis dokládá, že františkáni v Číně o umučení bratří v Indii v době napsání dopisu, tedy roku 1326, věděli. Ondřej zaznamenal také ve stručnosti způsob umučení Jakuba z Padovy ve shodě s ostatními prameny, tudíž si můžeme být vcelku jisti, že nešlo o jiný případ mučednictví, který nemáme jinde zachycen. Velmi nezvyklá je však poslední věta, která hodnotí efekt mučednictví negativně: „nikdo nebyl obrácen ze své nevíry“. Takové sdělení je v porovnání s ostatními zprávami věnovanými mučednictví velmi neobvyklé. Některé zprávy zejména z oblasti perského ílchanátu a Zlaté hordy vylíčená mučednictví vyvažují novými konvertity (*Annalecta Francescana* IV, 557), jiné o efektu mučednictví na potenciální konvertity mlčí (Golubovich 1906, 429), nebo zmiňují pochybnosti, jež mučednická smrt zasela mezi jinověrce (Moule 1923, 104; *Chronica XXIV generalium*, 415). V žádné jiné zprávě, pokud je mi známo, však nenajdeme explicitní sdělení, že mučednická smrt bratří nepřinesla žádné nové věřící.

Domnívám se, že toto sdělení zde není náhodně, ale jde o zprávu bratřím v Evropě, kterým signalizuje, že mučednictví v Asii není právě účinnou misijní strategií.

Proč by měl autor dopisu takovou informaci podávat spolubratřím v Evropě předem? V této souvislosti je třeba zmínit řadu případů, které líčí mučednictví františkánů jako vyhledávanou „korunu života“, k níž někteří směřovali záměrně. Tento typ mučednictví popisuje františkánská *Kronika dvaceti čtyř generálů*, například když hovoří o umučení františkánů ve městě Arzenga v roce 1314 (*Chronica XXIV generalium*, 412–416). Tehdy se bratři „*zelo fidei et fervore martyrii incitati*“, tedy „planouce vírou a snahou o mučednictví“ odebrali v pátek kázat k mešitě. Jejich výroky na adresu Muhammada a jeho učení nenechaly místní muslimy chladnými, avšak místní *qádí* zpočátku tlumil hněv svých věřících. Františkány ostře pokáral a odeslal je s varováním pryč. Když svá kázání zopakovali následující pátek a připojili vyznání, kterým se vzdávají do rukou muslimů v očekávání mučednické smrti, opět byli odesláni pryč. *Qádí* ovšem byl nucen se vypořádat s pobouřenými muslimy, kteří nechtěli nechat tyto urážky bez trestu. Nakonec tedy tři františkáni, „planoucí vírou“, dosáhli svého cíle a byli umučeni. Jedná se o jeden z případů mučednictví, které je vylíčen jako vskutku „vytoužené“ a vyhledávané.<sup>9</sup>

Zda byli františkáni v Číně seznámeni s tímto či podobnými případy bratří „planoucích touhou po mučednictví“ již v prvních desetiletích 14. století, není zcela jisté. Povědomí o těchto možných tendencích některých františkánů by si mohl Jan z Montecorvina přinést již ze své předchozí zkušenosti z působení v Arménii, avšak přímý doklad pro to chybí. V pramenech nacházíme však několik náznaků, které, domnívám se, naznačují, že tyto tendence mezi františkány nebyly neznámé. Současně naznačují, že podobně „horliví“ bratři by v Číně nebyli příliš vítáni.

První z těchto náznaků nacházíme v dopise Jana z Montecorvina již z roku 1305. Montecorvino byl v letech předcházejících odchodu do Indie a Číny roku 1291 velmi činným poslem, který zprostředkoval komunikaci mezi papežskou kurií a představiteli východní církve v Arménii (Liščák 2015, 241–246). Dopis z roku 1305 dokládá jeho živý zájem o aktuální dění v římské kurii a ve františkánském řádu. V témže dopise najdeme pozoruhodnou pasáž. Montecorvino zde vyzývá bratry františkány, aby přicestovali do Číny, neboť „kdybych měl jen dva nebo tři další pomocníky, snad i sám chán by mohl být pokřtěn“. Vzápětí si však klade podmínku:

9 O tom, že někteří františkáni skutečně toužili po mučednické smrti, svědčí nejlépe dopis Pascala z Vittorie z roku 1338, v němž explicitně vyjadřuje svou touhu po mučednictví (*Sinica Franciscana* I, 506).



„*Rogo ut talem fratres veniant, si venire aliqui volunt, quod studeant se in exemplum dare et non suas fimbrias magnificare.*“ (*Sinica Franciscana* I, 349)

„*Prosím, ať přijdou takoví bratři, pokud nějakí chtějí přijít, kteří usilují o to, být příkladem, nikoli prodlužovat své třásně.*“ (preklad autorka)

Volá tedy po nových posilách, což je velmi častý topos misionářských listů. Podmínka, kterou zde klade, je však neobvyklá. Poslední část věty je narážkou na Mt 23,5, kde jsou popsáni ti, kteří „prodlužují své třásně“, tedy farizeové:

„[Farizeové] *svazují těžká břemena a nakládají je lidem na ramena, ale sami se jich nechtějí dotknout ani prstem. Všechny své skutky konají tak, aby je lidé viděli: rozšiřují si modlitební řemínky a prodlužují třásně, mají rádi přední místa na hostinách a přední sedadla v synagógách, líbí se jim, když je lidé na ulicích zdraví a říkají jim ‚Mistře‘.*“ (Mt 23,5)

Montecorvino tedy nevíta bratry, kteří usilují o to dávat na odiv svou víru, nevíta ty, kteří usilují o slávu, známost. Jak jinak by mohli františkáni na misiích ve vzdálených zemích dosáhnout slávy a známosti než právě mučednickou smrtí? Domnívám se, že Montecorvino zde prostřednictvím narážky na farizeje skrytě odkazuje na ty bratry, kteří se na misie vydávali přímo s touhou po mučednické smrti. Takový postoj je velmi logický v kontextu celkového stylu jeho misie. Současně je zřejmé, že nemohl tyto své preference explicitně vyjádřit.

Montecorvino v Číně usiloval o vybudování plně fungující a soběstačné církve. Snažil se přitom oslovit široké skupiny obyvatel různého etnického původu a soupeřil přitom s místními „nestoriány“. Úspěch jeho činnosti byl závislý na dobrých vztazích s mongolským chánem. Misionáři toužící po mučednické koruně by mohli místní komunitě způsobit potíže. Jak víme např. z jiných zpráv – o mučednicích v Maroku 1220, v Arménii roku 1314, ale také z relace o mučednictví františkána Štěpána z Uher z roku 1334 v Saraji, v důsledku konfrontačních kázání misionářů-mučedníků se tamní křesťané s obavami schovávali před rozlíceným muslimským obyvatelstvem (srov. např. *Chronica XXIV generalium*, 515-524). Případy mučednictví tak byly spojeny s nestabilitou a potenciálním ohrožením stávající křesťanské komunity. Rozdmýchání mezináboženských konfliktů by mohlo vést k postihu celé misie ze strany chána, který by mohl nejen odeprít svou finanční podporu, ale také by mohl misii zcela uzavřít. Je pravděpodobné, že si to Jan z Montecorvina dobře uvědomoval.

Dalším neméně důležitým důvodem, proč by mučednictví nebylo v Číně vítáno, je samozřejmě celková

časová i fyzická náročnost cesty, která neznáma končila úmrtím misionáře v důsledku útrap ještě dříve, než dorazil do svého cíle. Když už by se tedy podařilo získat posily z Evropy, nebylo by pro Montecorvinovu misii nijak přínosné, pokud by zde usilovaly o mučednickou smrt. Ve světle těchto úvah lze nově nahlížet i zmínku v dopise Ondřeje z Perugie, který zdůraznil, že v říši velkého chána je možno volně a svobodně kázat (*Sinica Franciscana* I, 376). Jednak tímto sdělením ujistil bratry o bezpečném prostředí pro misii, současně tím mohl upozornit i ty, kteří usilují o mučednickou smrt, že ulus velkého chána není vhodným cílem jejich cest.

Domnívám se, že Montecorvinův dopis je tak snahou mezi řádky požádat o bratry, kteří budou více zaujati snahou evangelizovat než myšlenkami na mučednickou smrt. Dopis Ondřeje z Perugie pak navazuje na tento diskurs.

Dalším důležitým rysem, který v souvislosti s postoji k mučednictví zasluhuje pozornost, je vztah místních františkánů k chudobě. Jak bylo uvedeno výše, na přelomu 13. a 14. století františkánský řád rozdělila debata o chudobě církve, která vyvrcholila papežským rozhodnutím odmítnout přísné pojetí chudoby. Zastánci chudoby církve se tak dostali za její okraj a mohli být více přitahováni k mučednictví (MacEvitt 2013, 230). V této souvislosti si proto zvláštní pozornosti zaslouží vyjádření v dopisech františkánů z Číny, která se týkají majetku, bohatství či naopak chudoby. Příznačné je, že dopisy Jana z Montecorvina a jeho kolegy Ondřeje z Perugie zdůrazňují bohatství italských obchodníků a poukazují na materiální zázemí, které jim je ve spolupráci s chánovým dvorem poskytováno. Ondřej z Perugie v témže dopise, ve kterém velmi stručně zmiňuje smrt svých spolubratrů v Indii, věnuje poměrně dlouhou pasáž popisu rezidence, v níž se mohou případní příchozí usadit. Toto sídlo je určené až pro dvacet bratří a navíc poskytuje čtyři místnosti, z nichž kterákoli je vhodná pro biskupa. Zde Ondřej žije na útraty císaře (tj. chána), jejichž výše dosahuje podle odhadu janovských obchodníků až stovky zlatých florinů ročně. Velkou část této podpory utratil za tento dům, s nímž se prý žádný v provincii nemůže srovnávat co do pohodlí a nádhery (*Sinica Franciscana* I, 375–376).

Tato část dopisu svědčí o tom, že chudoba nebyla v kontextu této misie zvláštní hodnotou, spíše naopak. Přijetí majetku jako součásti církevního působení na zemi by pak v tomto pojetí korespondovalo s naznačovaným odklonem od myšlenek na mučednictví.

Poslední střípky do této kusé mozaiky, která se snaží rekonstruovat náhledy františkánů v mongolské Číně na mučednictví v první polovině 14. století, jsou zprávy, které by se vyjádřily k translaci ostatků mučedníků z Thány do Zaitúnu. Mohly by tím potvrdit, zda byli tito

mučedníci připomínání svými spolubratry. Na rozdíl od zprávy Odorika z Pordenone, Ondřej z Perugie, který byl biskupem Zaitúnu od roku domněle translace ostatků bratří (1322), o této události mlčí. Ani františkán Jan Marignola († 1358/59), který Zaitún navštívil na přelomu 30. a 40. let 14. století a seznámil se s výsledky misie Jana z Montecorvina, se o ostatcích umučených bratří nezmiňuje. Marignola přitom poukázal na mučednictví františkánů ve středoasijském Almalýku, které se odehrálo roku 1339, jen rok před jeho vlastní návštěvou (Malfatto 2013, 2). Se situací byl dobře obeznámen, je tedy pravděpodobné, že pokud by ostatky skutečně byly uloženy v zaitúnské katedrále, tuto informaci by neopomněl uvést. Žádné jiné zprávy, které by potvrzovaly Odorikovu zprávu o translaci ostatků mučedníků, k dispozici nemáme.

## Závěr

Mučednictví je všeobecně mezi badateli považováno za univerzální jev středověkého františkánství, který spojoval řád a který tvořil zásadní součást františkánské identity (Heullant-Donat, MacEvitt). V tomto příspěvku jsem se pokusila ukázat, že mučednictví jako jedna z forem misionářského působení nemuselo být všemi františkány přelomu 13. a 14. století univerzálně přijímáno.

Mezi františkány v mongolské Číně sledujeme spíše rezervovaný postoj k mučednictví, který odráží odlišný vztah mezi křesťanstvím a islámem v lokálním kulturním a mocenském kontextu. Svůj podíl na tomto postoji mohly mít jednak praktické důvody, jakými byla potřeba personálního posílení misie a její orientace na hodnoty mongolských chánů, mezi něž zcela jistě nepatřila chudoba (srov. Allsen 2019). Za druhé je třeba vzít v úvahu postavení františkánů ve vztahu k islámu a vládnoucí vrstvě. Františkáni v ulusu velkého chána, na rozdíl od bratří, kteří se nacházeli na území postupně isla-

mizované Zlaté hordy či perského ílchanátu, se neocitli na území pod muslimskou vládou.<sup>10</sup> Přitom naprostá většina františkánských mučednických narativů pojednává o mučednictví dosaženém právě z rukou muslimů a na územích muslimy ovládaných. Mučednictví v diskursu těchto pramenů se tak jeví jako určitý způsob, jakým se františkáni vyrovnávali s rostoucí mocí islámu, jíž nedokázali čelit jiným způsobem. Na území velkého chána, však vzájemné soupeření probíhalo za odlišných podmínek, pod bedlivým zrakem mongolských chánů, kteří se zde nepřiklonili ani k jedné z těchto dvou tradic, nýbrž obě regulovali dle svých potřeb.

Náboženská pluralita podporovaná velkými chány (byť bývala politicky účelová) vytvořila zcela odlišné prostředí pro kontakt křesťanství a islámu.<sup>11</sup> V tomto prostředí, v němž chánové udělovali svou přízeň různým tradicím, františkánské příběhy o sebeobětování pro víru nenacházejí své uplatnění, protože takto vyjaté situace zde v kontaktu mezi křesťanstvím a islámem zkrátka nenastávaly.

Z hlediska teoretického tento příklad proměn vztahu františkánů k mučednictví také ukazuje na jisté limity „globální“ historie františkánství, pokud není dostatečně navázána na lokální kontexty, nejlépe formou „propojené historie“ (*entangled histories*). Přestože františkánské prameny poukazují na „globální“<sup>12</sup> rozšíření fenoménu mučednictví, detailní analýza pramenů ukazuje, že vztah k tomuto fenoménu nebyl univerzální ve všech regionech tehdejšího známého světa. Ačkoliv v této konkrétní otázce dobových a místních postojů k danému konkrétnímu případu mučednictví nemáme k dispozici prameny z jiných než františkánských zdrojů, poznatky o místní kultuře, hodnotách místních obyvatel a jejich vztahu k „náboženství“ nám napovídají mnohé a umožňují nahlédnout kusé latinské zprávy v novém světle.

## REFERENCIE

### PRAMENY

*Annalecta Francescana* IV, 1906. Quaracchi.

Dörrie, Heinrich. 1956. „Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen.“ *Archiv für Kulturgeschichte* 6: 125–202.

*Františkánské prameny* I. 2001. Přeložil Ctirad Václav Pospíšil, Olomouc.

Gadrat, Christine. 2005. *Une image de l'Orient au XIV<sup>e</sup> siècle: les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*. Paris: École des chartes.

10 Blíže o vztahu Mongolů k islámu viz Jackson, 2017; Kollmar-Paullenz, 2017.

11 Některé aspekty muslimského způsobu života byly v přímém konfliktu s mongolským tradičním právem. Jednalo se zejména o halál porážku dobytka, kterou mongolský zákoník trestal stejným způsobem usmrcení dotyčné osoby, která porážku provedla. Jak upozorňuje Kollmar-Paullenz (2017), v praxi se tyto právní předpisy nemusely nutně uplatňovat.

12 V kontextu středověku je pochopitelné nutné reflektovat termín „globální“ s ohledem na dobové geografické znalosti. „Svět“ pro dobové Evropany představovaly tři hlavní kontinenty – Evropa, Asie a Afrika.



- Golubovich, Girolamo. 1906. *Bibliotheca bio-bibliografica della terra sancta e dell'Oriente francescano I (1215–1300)*. Firenze: Quaracchi.
- Histoire des Tartares*. 1965. Redigoval a přeložil Jean Richard. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Chronica XXIV generalium Ordinis minorum*. 1897. In *Analecta Franciscana III*. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae.
- Malfatto, Irene. 2013. *Le digressioni sull'Oriente nel Chronicon Bohemorum di Giovanni de' Marignolli*. SISMEL e-codices 2013, XII–28. <http://ecodices.sismelfirenze.it/index.php/iohannes-de-marignollis-chronicon-bohemorum-excerpta-de-rebus-orientalibus>, (srpen 2019).
- Moule, Arthur Christopher 1923. „Textus duarum epistolarum fr. Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1223.“ *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1–2): 104–112.
- Sinica Franciscana I*. 1929. Vydal Athanasius van den Wyngeert. Quaracchi.
- The Chronicle of Novgorod 1016–1471*, 1914. Přeložili Robert Mitchell a Nevill Forbes, London: Offices of the Society.
- LITERATURA
- Allsen, Thomas T. 2019. *The Steppe and the Sea. Pearls in the Mongol Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Atwood, Christopher P. 2004. „Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century.“ *International History Review* 26, no. 2: 237–256.
- Bauck, Sönke, and Thomas Maier. 2015. „Entangled History.“ *InterAmerican Wiki: Terms – Concepts – Critical Perspectives*. <https://unibielefeld.de/einrichtungen/cias/wiki/e/entangled-history.xml>.
- Brock, Sebastian. 1996. „The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer.“ *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3: 23–35.
- Burr, David. 2001. *The spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- DeWeese, Devin. 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Foster, John D. D. 1956. „The Four Martyrs of Thana 1321.“ *International Review of Missions* 45, no. 178: 204–208.
- Heullant-Donat, Isabelle. 2012a. „In ogni luogo il sague loro è sparso... Pauvreté, martyre et identité franciscaine au XIVe siècle.“ In *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval. Etudes offertes à André Vauchez par ses élèves*, 293–309. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres – De Boccard.
- Heullant-Donat, Isabelle. 2012b. „Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth Centuries).“ *Franciscan Studies* 70: 429–453.
- Jackson, Peter. 2017. *The Mongols and the Islamic World. From Conquest to Conversion*. New Haven – London: Yale University Press.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2017. „Von Blut-Essern und Schweinefleisch-Liehabern: Esskultur, Religion und Herrschaftsverständnis in den mongolischen Herrschaftsgebieten im 13. und 14. Jahrhundert.“ In *Essen und Fasten / Food and Fasting. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse / Interreligious Differentiations, Competition and Exchange*, editovala Dorothea Weltecke, 51–74. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Liščák, Vladimír. 2013. „Odorikův cestopis a cyklus fresek o umučení čtyř františkánů v indické Tháně.“ *Nový Orient* 68, no. 1: 15–22.
- Liščák, Vladimír. 2015. *Františkánské misie v Číně (13.–18. století)*. Praha: Academia.
- MacEvitt, Christopher. 2013. „Victory by Desire: Crusade and Martyrdom in Fourteenth Century.“ In *Center and Periphery. Studies on Power in the Medieval World in Honor of William Chester Jordan*, edited by Katherine L. Jansen, G. Geltner, and Anne E. Lester, 223–235. Leiden – Boston: Brill.
- MacEvitt, Christopher. 2011. „Martyrdom and the Muslim World through Franciscan Eyes.“ *Catholic Historical Review* 97, no. 1: 1–23.
- de Rachewiltz, Igor. 1971. *Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford: Stanford University Press.
- Ryan, James D. 2004. „Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization.“ *Catholic Historical Review* 90, no. 1: 1–28.
- Tolan, John. 2009. *St. Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*. Oxford: Oxford University Press.
- Tolan, John V. 2002. *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press.

Mgr. Jana VALTROVÁ, Ph.D. pracuje ako odborná asistentka na Ústave religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity, kde pôsobí ako garantka bakalárskeho študijného programu Religionistika. Je členkou výboru České společnosti pro religionistiku a členkou redakčnej rady odborného časopisu Religio: revue pro religionistiku. Vo svojom výskume sa venuje predovšetkým dejinám kontaktov kresťanskej Európy s kultúrami Ázie s dôrazom na obdobie stredoveku.

# Výzkum náboženské funkce muslimských spolků v Německu a Rakousku

MARTIN KLAPETEK

*Abstract:* The study deals with the religious function of Muslim organizations in Germany and Austria. The study is based on a critical reflection of expert discussion, non-participant observations conducted during field research, analysis of photo documentation obtained by the researcher, descriptions of the visited locations, as well as the self-presentation of communities. The religious function is interrelated with other activities of the associations. Primarily, it has an impact on the organization's educational, leisure-oriented, social, cultural, and economic activities. Changes in the religious activities of Muslim associations in Germany and Austria show not only the transformation of the community itself but also its immediate surroundings.

*Keywords:* Islam, mosque, Germany, Austria, religious function of associations

## Úvod

Organizovaný islám v Evropě je tradiční téma odborného výzkumu. Sociální rovina celé problematiky je často upřednostňována před dalšími oblastmi. Hranice metodologických přístupů jsou ale v posledních desetiletích rozostřené. Klade se důraz na interdisciplinarnitu, která se projevuje nejen v personálním složení výzkumných týmů. Mezioborová spolupráce se také ukazuje v neustálém hledání různých úhlů pohledu na určité téma. V případě muslimských spolků v Německu a Rakousku je to například zkoumání jejich vzdělávací, sociální, volnočasové, kulturní nebo ekonomické funkce (Klapetek 2021, 62–64).

Jistě je to záslužný počín, neboť se tím vytváří komplexnější obraz stávající reality. Překračují se stereotypy vycházející mnohdy z tzv. hodnotícího srovnávání. Vědecká komparace používaná nejen v religionistice ukazuje na shodné a rozdílné případy. Pokud se hovoří o islámu a Evropě, přirozeně se nabízí příklady ze západních náboženských systémů nebo nových náboženských hnutí. Nejde jen o shromažďování prvoplánových asociací a pozoruhodných kuriozit. Cílem je přece odkrytí obecných zákonitostí, které se odpoutávají od konkrétního kontextu. Proč si připomínat základní skutečnosti, se kterými se seznamují posluchači religionistiky během svých prvních semestrů bakalářského studia? Někdy je potřeba se zastavit v neutuchajícím proudu nových pozic a souvislostí. Objeví se příležitost

se znovu podívat na základní charakteristiku určitého jevu.

Proto se předložená studie věnuje výzkumu náboženské funkce muslimských organizací, které fungují především jako státem registrované spolky (Klapetek 2011, 50–51, 142–143). Představí informační zdroje, návrh postupu bádání a dílčí reflexi dosavadních výsledků. Studie vychází z kritické analýzy odborné diskuse, nezúčastněného pozorování během terénního výzkumu v německých a rakouských lokalitách především v letech 2012–2016, následné analýzy badatelem pořízené fotodokumentace, popisů navštívených realizací a sebezprezentace společenství.

## Informační zdroje pro výzkum organizovaného islámu

Během zkoumání organizovaného islámu v konkrétní čtvrti nebo menším městě se badatelé setkají s různorodými prostory. Některé z nich jsou samotnou komunitou chápány jako provizorní řešení. Využívají se například suterény činžovních domů stojících uvnitř husté zástavby. Dále to mohou být bývalé sklady výrobních provozů nacházející se v průmyslových oblastech. Nebo se jedná o někdejší obchodní prostory s přístupem přímo z rušné ulice. Jiné příklady se po dlouhých desetiletích staly z dočasně vybavených místností trvale využívanými centry spolků. Personální a finanční situace se stabilizovala a stávající řešení vyhovovalo i no-

vým potřebám. V neposlední řadě je možné navštívit různorodé novostavby. Mohou být součástí dosavadní výstavby, nebo samostatně stojícími budovami. Menší modlitebny stejně jako větší nové mešity jsou zajímavými prostorovými doklady minulosti, současnosti a do jisté míry i budoucnosti konkrétního společenství. Navštívených možností je nepřehledné množství a nabízí se příležitost pro návrhy pracovních typologií (Klapeček 2015b, 4–8).

Systematický výzkum od badatele vyžaduje pečlivou předchozí přípravu. Na počátku terénních výzkumů stojí dostatečné seznámení s teoretickými východisky oboru. Patří sem vhodně zvolené informační zdroje a s tím související metodologie. Vše směřuje ke správně stanoveným výzkumným otázkám a hypotézám. Tyto obecné postupy jsou důležitými prostředky, které pomohou zvládnout jednotlivé fáze bádání (Munsch and Herz 2019, 82–4). Nejde jen o transparentní provedení základního výzkumu, které má přímý dopad na relevantnost dosažených výsledků. Publikační výstupy vstupují do diskusního odborného prostředí, které vyžaduje jasný popis celého procesu s ohledem na jeho případnou aplikaci na srovnatelné téma a lokalitu.

Lze vyjít z tohoto obecně přijímaného postupu a naznačit konkrétní situace spojené právě se zkoumáním náboženské funkce muslimských spolků v některé ze západoevropských zemí. Interdisciplinární výzkum organizovaného islámu v Německu i Rakousku má svou tradici. Nelze se na celou problematiku dívat pouze s ohledem na aktuálnost a popularitu určitých námětů. Takto se bezprostředně po roce 2001 k islamologickým tématům vyjadřovali mnozí v návaznosti na teroristické útoky (Kepel 2006). Další vlna mediálního i fundovaného odborného zájmu proběhla mezi léty 2010 – 2015 v souvislosti s migrací navazující mimo jiné na tzv. arabské jaro (Mendel 2015). Religionistika, sociologie, antropologie nebo politologie nabízí následné zapojení problematiky spojené s muslimskými komunitami do obecnějších teorií (sekularizace, deprivatizace) (Roy 2006, 88–92). Uvědomění teoretických základů je pro badatele vždy důležité a vyžaduje i zpětnou sebereflexi během bádání.

Ve snaze o načrtnutí současného stavu výzkumu zřizování modliteben a budování novostaveb mešit v Německu a Rakousku je potřeba vyjít z nejobecnějšího rámce a postupně se přesunout ke konkrétním problémům. Ve většině případů se jedná o monografie nebo sborníky prací zabývající se různorodými tématy spojenými s široce chápanou institucionalizací islámu a akulturací muslimů v některých evropských zemích (Ferrari and Bottoni 2015, 621–655). Na tomto místě jistě není možné představit celou odbornou produkci časopiseckých studií věnovaných dílčím problémům.

Výzkum obecného islámu za použití historických, sociologických, uměnovědných a antropologických metod je pro religionistiku primárním rámcem (Nora 1997, 7–31; Okénková 2015, 513–528). Z něho vychází terminologie používaná odborníky při deskripci a analýze konkrétních situací. S ohledem na dějiny orientalistického zkoumání islámu a současného multidisciplinárního zájmu o tuto oblast se nabízí dostatek základních příruček a přehledových kompendií. V naprosté většině však pouze obecně reflektují normativní podobu náboženství. Při výzkumu provizorních míst modlitby a výstavby mešit jakožto součástí multifunkčních projektů však badatel pracuje s různorodými informačními zdroji. Napomáhají mu rekonstruovat prvky vycházející z konkrétní kulturní interpretace islámu. Jedná se tedy o žitou formu náboženství (Aslan, Kolb and Yildiz 2017, 449–456; Simon 2012, 948), proto jsou tyto příručky pouze obecným rámcem, který je až posléze naplňován určitým obsahem. Pověšné publikace popisující pohled normativního islámu na prostory určené k modlitbám obvykle zůstávají pouze na povrchu problematiky nebo opakují již známé skutečnosti. Ty jsou mnohdy doplněny o nahodile získané příklady z reálií zemí s většinovým muslimským obyvatelstvem, které mají dodat na plastičnosti vykonstruovanému všeobecnému obrazu. Pokud se věnuje pozornost pouze normativním předpisům, nad potřebnou míru se tím zdůrazňuje jejich formativní role pro běžný život. Specifické realizace spojené s dlouhou historií konkrétní kulturní interpretace islámu poté mohou působit jako soubor pouhých kuriozit. Přes to všechno mají obecné publikace svoji nezastupitelnou roli nejen při heuristické fázi výzkumu, ale také během následujících etap bádání a při vzájemné vědecké komunikaci ohledně studovaných témat.

V současnosti jsou již k dispozici pravidelně aktualizované publikační platformy v podobě informačně nabitých ročenek (Scharbrodt, Akgönül, Alibašić, Nielsen and Egdunas Račius 2019, IX–XIII) a specializovaného časopisu *Journal of Muslims in Europe*. Navíc narázově vycházejí syntetizující práce, které se věnují dění hned v několika státech (Gartner 2006, 35–290). Vedle těchto šířeji zaměřených děl vzniká daleko větší počet publikací reflektujících historii (Heine, Lohlker and Potz 2012, 35–54) a současný život muslimů v konkrétním evropském státě (Marik-Lebeck 2010, 5–9; Rohe 2016, 243–318) nebo v spolkové zemi (Fürlinger 2014, 52–105). Tento stále trvající nepoměr od badatele vyžaduje zevrubnější přehled v jednotlivých národních produkcích. Ten přirozeně nahrazuje prozatímni nedostatečnou a povrchní reflexi vývoje probíhajícího v několika státech.



V tuto chvíli je potřeba znovu upozornit na publikační disproporci, která v jiných souvislostech opakuje výše popisovaný vztah mezi normativním a žitým náboženstvím. Z mnoha důvodů je odborný zájem směřován především na organizovaný islám v Evropě (Chbib 2017, 385–409). Obvykle se jedná o specifickou volbu s ohledem na tematické preference konkrétního badatele, používané metody a dostupné soubory dat. Poté ale může vzniknout chybný obraz, že organizace jsou hlavními reprezentanty muslimů žijících na starém kontinentu. Většina z věřících však považuje islám za určitý kulturní rámec svého (soukromého) života v nemuslimské společnosti. Obvykle během roku nevyužívají náboženské aktivity nabízené místními spolky, reprezentanty zemských uskupení nebo organizací s celostátní působností (Jeldtoft 2012, 25–42). Sebereflektující sociologie náboženství a religionistika nabízí příklady i z dalších oblastí náboženského života Evropy, které procházejí podobným procesem (Davieová 2009, 13–40).

Tento nepoměr lze sledovat mimo jiné i na výzkumu zřizování modliteben a mešit. Většina publikací podobu exteriéru a interiéru míst modlitby zmiňuje jako jedno z dílčích témat spojených s dějinami islámského umění a architektury (Grabar 2006, 44–53). Vychází se z historického rámce založeného na postupném výčtu na sebe navazujících období definovaných vládou konkrétní dynastie a rozvojem státních celků v rámci geografických specifik. Jen ojediněle se objevuje kritika dlouhodobě zavedeného evolucionistického pohledu. Ten téma výstavby několika generací mešit v západní Evropě vystihuje postupným odklonem od tradičních architektonických forem a konečným příklonem k modernistickému pojetí budovy (Serageldin 1996, 12–19). Současná produkce tento přístup buď inovuje (Welzbacher 2008, 77–105), nebo se snaží s ním úspěšně polemizovat (Roose 2009, 237–256; van Toorn 2009, 107–113). Děje se tak i v teoretickém rámci orientalismu diskutovaného z pozic postkoloniálních studií (Avcioglu 2007, 91–112).

Publikace zaměřené na provozování prozatímních modliteben a výstavbu budov mešit s multifunkčním zázemím se přirozeně věnují organizovanému islámu. Islámská sdružení jsou ze své podstaty primárně reprezentantem normativních předpisů. S ohledem na vzájemnou konkurenci jednotlivých proudů islámu je realizují v konturách konkrétní kulturní interpretace. Nejedná se pouze o výslednou podobu interiéru a exteriéru samotné budovy (Maxeloch 2014, 2–26). Za pojmem „mešita“ se přece skrývá obvykle již několikagenerační komunita (Ceylan 2006, 29–36) a také její nábožensko-administrativní vedení (Tunca 2012, 73–84; Erpenbeck 2011, 65–72). V některých případech je pozornost odborných publikací věnována srovnatelnému

vývoji výstavby mešit hned v několika státech (Ehrkamp 2012, 153–172). Většinou se ale badatelé zajímají o průběh rozvoje infrastruktury pouze v jedné zemi (Perels 2019a, 50–77; Traunmüller 2016, 105–118) nebo jen v konkrétních městech (Orossová 2015, 21–36; Spielhaus and Mühe 2018, 10–12; Schönberger 2012, 123–178).

Při seznamování s odbornou reflexí výstavby mešit lze nalézt také kvalifikační práce a odbornou literaturu, překračující horizont deskripce a analýzy soudobé situace. Navíc nabízí místním samosprávám konkrétní doporučení, jak postupovat během schvalování projektu (Zemke 2007, 219–238; Leggewie, Joost and Rech 2002, 72–113). Podobný typ publikací před religionistu znovu klade otázku po hledání hranic mezi neutrálním odborným výzkumem a angažovaným přístupem k této veřejně diskutované problematice. Specifické postavení mají práce věnující se výhradně konfliktům islámských spolků s různorodými zástupci většinové populace v Německu a Rakousku (Shooman 2015, 141–160; Kupinger 2014, 793–818). V současné době se již jedná o samostatnou sociologickou a politologickou oblast, která až na výjimky (Brunn 2006, 165–172) nereflexuje obecný historický nebo uměnovědný kontext. Díky specifičnosti tématu podporují publikace o mešitách výše popsaný trend preference výzkumu organizovaného islámu.

### **Návrh postupu výzkumu provizorních modliteben a mešit**

Terénnímu výzkumu náboženské funkce muslimských spolků v Německu a Rakousku předchází klasická heuristická fáze. V tomto období jsou z odborné literatury získávány a kriticky vyhodnocovány nejprve všeobecné informace týkající se zřizování dočasných míst modlitby nebo budování novostaveb mešit (Kraft 2002, 70–198; Schuller 2013, 103–160). Díky tomu jsou stanovena témata, kterým se z logiky věci věnuje především německojazyčné bádání. V případě prozatímních míst modlitby mohou být později využity impulzy z oblasti teorie architektury (Gehl 2000, 83–130; Gehl 2012, 91–104). Studium literatury reflektující německý kontext je možné zpřesnit dvě klíčová historická období budování mešit (Kraft 2000, 50–53, 198–201; Klapetek 2019b, 155–169). V následujícím terénním výzkumu je potřeba formou nezúčastněného pozorování dokumentovat stavby z těchto etap a určit jejich společné prvky. Na základě deskripce a kritické analýzy předpokládané evoluce podob exteriéru a interiéru budov mešit postavených v posledních desetiletích (Roose 2012/2013, 83–106) je možné navrhnout i rámcové charakteristiky odhadovaného následujícího vývoje (Klapetek 2015a, 103–117). Tímto způsobem badatel vstupuje do neus-

tále se měnícího prostředí mezinárodní odborné diskuse.

Před samotným terénním výzkumem provizorních modliteben a novostaveb mešit je potřeba na základě veřejně přístupných informačních zdrojů vybrat vhodné lokality pro popis a rozbor historie a současného stavu. Pro badatele je důležité neustále reflektovat souvislosti, které ovlivňují jeho zájem o téma a samotný výběr zkoumaných míst. Obecným zdrojem informací jsou především vyhledávače modliteben mimo jiné v Německu a Rakousku. Přes veškerou snahu správců o aktuálnost uváděných sdělení je vždy potřeba potvrdit funkčnost místa modlitby nejen za pomoci sebeprezentace spolku na internetu, ale hlavně na základě autopsie (MAX Software LLC 2005–2021; Islamische Religionspädagogik – Universität Wien 2021). Jedná se zejména o hlavní města spolkových zemí a další významné oblasti s vyšším podílem obyvatelstva vyznávajícího islám (Spielhaus 2015, 128–129). Vzniknou tak orientační seznamy menších míst modlitby a větších mešit, které budou badatelem postupně navštěvovány. Za pomoci fotodokumentace a terénních poznámek z neúčastného pozorování lze vytvořit ucelený soubor dat týkající se okolí staveb, jejich exteriéru a případně i interiéru. Budova s prozatímní modlitebnou i nová mešita musí být badatelem vnímána jako komplexní útvar. Ten působí nejen na pravidelného či nárazového návštěvníka, ale do určité míry i na náhodného kolemjdoucího. Stežejními body deskripce jsou název dočasné modlitebny nebo novostavby mešity, výsledná volba lokality komunitou, pojetí exteriéru budovy s přechodným místem modlitby či nové mešity a koncepce výzdoby modlitebních sálů. V následujících odstavcích budou propojeny ústřední motivy popisu stavby a jejího okolí s konkrétními pracovními postupy.

Zvolené názvy míst modlitby jsou mnohdy zajímavým dokladem příslušnosti konkrétního spolku k určité kulturní interpretaci islámu. Jedná se o jeden z komunikačních signálů směřovaných dovnitř komunity (například jméno významné osoby z dějin země původu) i navenek směrem ke konkurenčním islámským sdružením (použitá zkratka organizace jako doplněk názvu nebo jazyka země původu) a v neposlední řadě i k většinové nemuslimské společnosti (výběr němčiny, důraz na reprezentativnost organizace a s ní spojené budovy, začlenění jména města do názvu mešity) (Färber, Spielhaus and Binder 2012, 72–73). Na základě předem připravených seznamů se navštíví provizorní místa modlitby a novostavby mešit stojící v konkrétní čtvrti. Díky postupnému zpracování takto definovaných skupin mešit jakožto součástí veřejného prostoru primárních segmentů obce je možné později město vnímat jako jeden celek a naznačit vazby především mezi centrem

a periferií (Klapetek 2015b, 3–4). Pozornost by se měla věnovat napojení konkrétní lokality na fungující městskou infrastrukturu (Klapetek 2019a, 18–44). Proto je nutné při návštěvě určitého místa nejprve provést fotodokumentaci nejbližšího okolí stavby.

Následně se může zájem badatele zaměřit na exteriér budovy. V případě dočasných míst modlitby zřízených především v různých částech nájemných domů nebo v bývalých technických provozech se výzkumník soustředí na rozdílné prostředky, kterými spolek avizoval přítomnost modlitebny pravidelným návštěvníkům i náhodným okoloidoucím. Významným prvkem se může stát dvůr ve vnitrobloku, který jakožto poloveřejný prostor hrál roli pro aktivity komunity. V případě nových mešit je pozornost věnována celkovému pojetí stavby i konkrétním architektonickým detailům. Cíleně se sledují inspirační zdroje z kultur původních vlastí i vlivy architektury a technických postupů evropských společností (Klapetek 2012, 8–11).

V neposlední řadě se zájem koncentruje na prostorové řešení a výzdobu interiéru různorodých míst k modlitbě i novostaveb mešit. U přechodných modliteben fungujících většinou v pronájmech se zkoumá celkové pojetí obvykle jednolitého prostoru vyhrazeného k různým náboženským a společenským aktivitám. V případě dekorace takového místa se sleduje použití odkazů na konkrétní kulturní interpretaci islámu, ze které navštívené společenství vyrůstalo (nápis, fotografie, různorodé materiály použité pro výzdobu stěn apod.). Během výzkumu se mohou také navštívit stálé modlitebny převážně již ve vlastnictví konkrétního sdružení. Podobná místa určená k modlitbě mohou být tvořena hned několika na sebe navazujícími prostory trvale upravenými pro odlišný typ aktivit. Pokud se v městské čtvrti nachází novostavba reprezentativní mešity, je nutné věnovat zmapování dekorace jejího interiéru adekvátní zvýšené úsilí. Sleduje se celkové pojetí řešení i výzdoby místností vyhrazených k náboženským, kulturním, vzdělávacím, sociálním a volnočasovým činnostem (Limon 2012, 123–138). Podobně jako v exteriéru budov se i zde zkoumají eventuální tradiční koncepce dekorace prostor (turecké komunity), nebo příklon k jejich modernímu a minimalistickému přístupu (bosenské spolky). V případě rozlehlých modlitebních sálů se to projevuje hlavně v materiálech, barevnosti i tvaru předmětů použitých k výzdobě mihrábu a jeho stěny, výmalby kupolí a dalších zdobných prvků na zdech. Jako dovršení celého dojmu z hlavních sálů lze chápat užití velkých křišťálových lustrů nebo tradičních soustředných kruhů se stylizovanými mešitovými lampami. V tomto případě se nesleduje pouze estetický dojem, který přináší použití podobného předmětu v modlitebním sálu. Pozornost se věnuje také technickým záležitostem, jako byl dosta-

tečný světelný komfort apod. V tomto bodě se symbolická rovina vycházející z užití dekorace snoubí s technickými požadavky na prostor určený k pravidelným shromážděním vyššího počtu osob (Klapetek 2019c, 63–77).

Nejen pro analýzu řešení a výzdoby interiéru provizorních míst modlitby i novostaveb mešit jsou velmi důležitým zdrojem informací veřejně přístupné fotografie. Jakožto součást své sebe prezentace je publikuje konkrétní spolek na internetové stránce a na sociálních sítích (m-haditec GmbH 2006). Obvykle jsou to snímky pořízené během pravidelných oslav spojených s muslimským kalendářem (postní měsíc ramadán apod.), nebo nárazové akce dokládající pestrý náboženský, kulturní a společenský život komunity či některé z jejích součástí (děti, mládež, starší muži apod.). Jedná se o další způsob komunikace dovnitř směrem ke sdružení i navenek směrem ke konkurenčním organizacím zastupujícím odlišné kulturní interpretace islámu, ale v neposlední řadě i k různorodým zástupcům většinové nemuslimské společnosti (Perels 2019b, 211).

### Dílčí reflexe dosavadních výsledků

Náboženskou funkci spolku je možné sledovat mimo jiné ve dvou základních rovinách. První z nich je čas a druhou je prostor. Oba tyto motivy spojuje komunita tvořená řadovými věřícími a administrativně-duchovním vedením. Dosavadní zkušenosti zdůrazňují výhody spolupráce badatelů minimálně ve dvojici, která je tvořena mužem a ženou. Díky tomu se jednoduše překonají komplikace související s genderovým rozdělením aktivit společenství. Z různých důvodů je komunitní život podstatně spojen s muži, kteří ve vyšším počtu navštěvují páteční modlitební shromáždění. Přesto je to jen jeden úhel pohledu, který je narušován stále se zvyšujícím počtem galerií pro ženy v hlavních modlitebních sálech (Klapetek 2019a, 34). Především sociální, vzdělávací a kulturní aktivity jsou speciálně zaměřeny na jednotlivé členy rodin. Sobota je například věnována kurzům pro dívky a neděle mimo jiné sportovnímu vyžití chlapců (Perels 2019b, 208).

Místnost určená především k modlitbě je jedním z klíčových prostorů spolku. Duchovní rozměr komunitního života se vnějšmu pozorovateli na první pohled zdůrazňuje během poledních pátečních modliteb. Vysoký počet modlících se odkazuje na vnější formy kolektivní zbožnosti (Mendel 2018, 117–121). Výzkum organizovaného islámu ale musí pokrýt nejen průběh postního měsíce ramadánu, svátků a pravidelných pátečních modliteb. Všední den rytmicky rozdělený setkáními několika věřících nabízí odlišnou perspektivu. Do pozornosti badatele se dostává intimnější rozměr duchovního života, kam mimo jiné patří individuální

četba Koránu nebo soustředění na vnitřní prožitek (Mendel 2018, 124–128). Modlitební prostor je pak výzkumníky vnímán v návaznosti na další místnosti, které odkazují na potřeby hned několika generací tvořících komunitu (Klapetek 2021, 66).

Vybavení místa určeného především k modlitbě podtrhuje zvýšenou pozornost, kterou mu společenství věnuje. Nejedná se pouze o více méně provizorní modlitebny v pronajatých prostorech. Podobně je to v případě novostaveb mešit bez kupolí a minaretů, které používají „architektonické mimikry“ jako formu předejití konfliktů se zástupci různorodých iniciativ (Schönberger 2012, 83–112). Řada okolností ovlivňuje výsledné řešení modlitebního prostoru, jeho vybavení a výzdoby. Badatel by ale měl být neustále konfrontován s otázkou, do jaké míry chápání celé situace ovlivňuje jeho předporozumění. Nestačí jenom rozpoznat prostorové uspořádání místnosti (mihráb, minbar, kürsü, platforma pro muezzina), předměty uložené ve skřínkách nebo kaligrafii vkomponovanou do výzdoby. Materiální kultura je pouze jedna z rovin, která si zaslouží jeho pozornost. Jsou to až samotní věřící, kteří v určitý čas na konkrétním místě jednájí v interakci s různorodými objekty (modlitební koberec a pomůcka tasbích, přenosná podložka pod Korán, dřevěné a kachlové obložení stěn). Propojení tělesné, duševní a duchovní roviny je možné vnímat v širších souvislostech, neboť nejde jen o vlastní modlitebnu. Badatelův zájem si zaslouží také technické zázemí, kam patří prostor určený pro rituální očistu (Mendel 2018, 121–123) nebo odložení obuvi.

### Závěr

Náboženská funkce muslimských komunit působících v Německu a Rakousku je jednou ze základních charakteristik, které je vymezuje vůči odlišným formám společenského života. V návaznosti na další aktivity a funkce těchto spolků je potřeba korigovat vnější pohled badatele s výpověďmi jejich členů. Před samotným terénním výzkumem je nutné se seznámit s teoretickými východisky oboru, vhodnými informačními zdroji a metodologií. Jinými slovy je pro religionistu klíčové být v neustálém kontaktu s předmětem svého zkoumání i s reflektujícím odborným prostředím. Dějiny oboru ukazují, že k této na první pohled banální skutečnosti museli badatelé dojít postupně. Současná krizová situace spojená s hledáním nových forem komunikace je příležitostí si uvědomit význam této zásady.

Heuristická fáze je spojená s výběrem zkoumaných lokalit, na kterých jsou posléze mimo jiné sledovány exteriéry a interiéry provizorních modliteben i novostaveb mešit. Nelze se soustředit pouze na prostorová řešení jednotlivých realizací. Stejně tak není možné zaměřit pozornost jen na páteční kolektivní modlitební shromáždění.



dění a sváteční období postního měsíce. Aktivita spojené s náboženskou funkcí spolku mohou mít intimnější podobu individuální modlitby nebo setkání genderově i věkově definované skupiny. Stavba má tedy na badatele působit jako celek, který mimo jiné reprezentuje komunitu hlásící se k určité kulturní interpretaci islámu.

Pro komparativní religionistiku se nabízí srovnat příklady muslimských modliteben s dalšími společenstvími. Na jednu stranu se nabízí sledovat prostředí

buddhistických nebo hinduistických spolků působící v Německu či Rakousku (Špirk 2019: 104–116). Vedle toho je možné rozšířit výzkum o data získaná z prostředí různorodých uskupení, která jsou obecně označovaná jako nová náboženská hnutí. Na druhou stranu je možné sledovat podobu náboženských aktivit u specifických komunit patřících k etablovaným křesťanským církvím. V tomto případě lze z pohledu sociologie náboženství již hovořit o projevech tzv. nové religiozity.

#### REFERENCIE

- Aslan, Ednan, Jonas Kolb, and Erol Yildiz. 2017. *Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Avcıoğlu, Nebahat. 2007. „Identity-as-Form: The Mosque in the West.“ *Cultural Analysis* 6: 91–112.
- Brunn, Christine. 2006. *Moscheebau-Konflikte in Deutschland. Eine räumlich-semantische Analyse auf der Grundlage der Theorie der Produktion des Raumes von Henri Lefebvre*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- Ceylan, Rauf. 2006. *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Davieová, Grace. 2009. *Výjimečný případ Evropa: podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Ehrkamp, Patricia. 2012. „Migrants, Mosques, and Minarets. Reworking the Boundaries of Liberal Democracy in Switzerland and Germany.“ In *Walls, Borders, Boundaries. Spatial and Cultural Practices in Europe*, edited by Marc Silerman, Karen E. Till, and Janet Ward, 153–172. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Erpenbeck, Gabriele. 2011. „Imame in Deutschland und Niedersachsen: Ausblick, Chancen und Herausforderungen.“ In *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess*, edited by Michael Borchard, and Rauf Ceylan, 65–72. Osnabrück: Universitätsverlag Osnabrück.
- Färber, Alexa, Riem Spielhaus, and Beate Binder. 2012. „Von Präsenz zu Artikulation: Islamisches Gemeindeleben in Hamburg und Berlin aus der Perspektive der Stadtforschung.“ In *Jahrbuch StadtRegion 2011/2012. Schwerpunkt: Stadt und Region*, edited by Jörg Pohlen, Herbert Glasauer, Christine Hannemann, and Andreas Pott, 61–78. Opladen: Barbara Budrich.
- Ferrari, Silvio, and Rossella Bottoni. 2015. „The Institutionalization of Islam in Europe.“ In *The Oxford Handbook of European Islam*, edited by Jocelyne Cesari, 621–655. Oxford: Oxford University Press.
- Fürlinger, Ernst. 2014. „Muslimische Organisationen und Infrastrukturen in Niederösterreich.“ In *Muslimische Vielfalt in Niederösterreich*, edited by Ernst Fürlinger, 52–105. Krems: Donau-Universität Krems.
- Gartner, Barbara. 2006. *Der Islam im religionsneutralen Staat*. Frankfurt nad Mohanem: Peter Lang.
- Gehl, Jan. 2000. *Život mezi budovami. Užívání veřejných prostranství*. Brno: Nadace Partnerství.
- Gehl, Jan. 2012. *Města pro lidi*. Brno: Nadace Partnerství.
- Grabar, Oleg. 2006. „Mešita.“ In *Islám. Umění a architektura*, edited by Marcus Hattstein, and Peter Delius, 44–53. Praha: Slovart.
- Heine, Susanne, Rüdiger Lohlker, and Richard Potz. 2012. *Muslime in Österreich. Geschichte, Lebenswelt, Religion. Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck: Tyrolia.
- Chbib, Raida. 2017. *Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen in Religionsfeld der Muslime*. Baden-Baden: Ergon.
- Islamische Religionspädagogik – Universität Wien. n.d. „Islamlandkarte.“ Accessed August 30, 2021. <https://www.islam-landkarte.at/>.
- Jeldtoft, Nadia. 2012. „Lived Islam: religious identity with ‘non-organized’ Muslim minorities.“ In *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities. Visible and Invisible Muslims*, edited by Nadia Jeldtoft, and Jørgen S. Nielsen, 25–42. London – New York: Routledge.
- Kepel, Gilles. 2006. *Válka v srdci islámu*. Praha: Karolinum.
- Klapetek, Martin. 2011. *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Klapetek, Martin. 2012. „Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem.“ *Nový Orient* 67, no. 2: 8–11.
- Klapetek, Martin. 2015a. „Meczety i miejsca modlitwy w Niemczech i Austrii. Przeszłość i teraźniejszość.“ *Przegląd Religioznawczy* 1/255: 103–117.
- Klapetek, Martin. 2015b. „Mešita v ‚zadním dvoře‘.“ *Nový Orient* 70, no. 1: 2–9.
- Klapetek, Martin. 2019a. „Čtyři desítky let výstavby mešit tureckými komunitami v Německu.“ In *Civilizace Asie a Afriky od starověku po současnost*, edited by Lukáš Pecha, 18–44. Plzeň: Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni.
- Klapetek, Martin. 2019b. „Příklady z první generace mešit v Německu, Rakousku a Švýcarsku.“ In *Islám a křesťanství*.

- Sborník k počtě Luboše Kropáčka*, edited by Zdeněk Vojtíšek, 155–169. Praha: Luboš Marek 2019.
- Klapetek, Martin. 2019c. „Şehitlik Mosque and the Islamic Cemetery at Columbiadamm: Islam in Public Space.“ *Studia religiologica* 52, no. 1: 63–77.
- Klapetek, Martin. 2021. „Výzkum ekonomické funkce muslimských spolků v Německu a Rakousku.“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 13, no. 1: 61–72.
- Kraft, Sabine. 2000. *Neue Sakralarchitektur des Islam in Deutschland*. Marburg: LIT.
- Kraft, Sabine. 2002. *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten*. Münster: LIT.
- Kuppinger, Petra. 2014. „Mosques and Minarets. Conflict, Participation, and Visibility in German Cities.“ *Anthropological Quarterly* 87, no. 3: 793–818.
- Leggewie, Claus, Angela Joost, and Stefan Rech. 2002. *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für Praxis*. Bad Homburg vor der Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Limon, Ihsan D. 2012. *Zeitgenössische Moscheen in Europa. Bd. 2.1. Kultstätten der Muslime in Deutschland und in Österreich*. Offenbach am Main: Editions Silvia Limon.
- Marik-Lebeck, Stephan. 2010. „Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001–2009.“ In *Islam in Österreich*, edited by Alexander Janda, and Mathias Vogl, 5–9. Vienna: Österreichischer Integrationsfonds.
- MAX Software LLC. n.d. „Moscheesuche.de.“ Accessed September 9, 2021. <https://www.moscheesuche.de/>.
- Maxeloch, Julia. 2014. *Die Bilal-Moschee in Aachen*. Kolín nad Rýnem: Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz.
- Mendel, Miloš. 2015. *Arabské jaro. Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*. Praha: Academia.
- Mendel, Miloš. 2018. *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir.
- M-haditec GmbH. n.d. „Enzyklopädie des Islam – Moscheen in Deutschland.“ Accessed September 9, 2021. [http://www.eslam.de/begriffe/m/moscheen\\_in\\_deutschland.htm](http://www.eslam.de/begriffe/m/moscheen_in_deutschland.htm).
- Munsch, Chantal, and Kathrin Herz. 2019. „Gemeindezentren türkeistämmiger Muslime wie erforschen? Gegenstand, theoretische Perspektiven und Forschungsdesign der Studie.“ In *Gemeindezentren türkeistämmiger Muslime als baukulturelle Zeugnisse deutscher Migrationsgeschichte*, edited by Kathrin Herz, Chantal Munsch, and Marko Perels, 8–24. Ludwigsburg: Wüstenrot Stiftung.
- Nora, Pierre. 1998. „Mezi paměti a historií. Problematika míst.“ In *Politika paměti: antologie francouzských společenských věd*, edited by Françoise Mayer, Alban Bensa, and Václav Hubinger, 7–31. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách.
- Okénková, Věra. 2015. „Využití konceptů míst v antropologii a v příbuzných vědách.“ *Lidé města* 17, no. 3: 513–528.
- Orossová, Eva. 2015. „Bezproblémová výstavba? Mešity Merkez a Zentralmoschee, diskuze klíčových aktérů a integrace muslimů v současném Německu.“ *Pantheon* 10, no. 2: 21–36.
- Perels, Marko. 2019a. „Bauliche und soziale Entwicklungsdynamiken der Gemeindezentren.“ In *Gemeindezentren türkeistämmiger Muslime als baukulturelle Zeugnisse deutscher Migrationsgeschichte*, edited by Kathrin Herz, Chantal Munsch, and Marko Perels, 50–76. Ludwigsburg: Wüstenrot Stiftung.
- Perels, Marko. 2019b. „Gebetsraum.“ In *Gemeindezentren türkeistämmiger Muslime als baukulturelle Zeugnisse deutscher Migrationsgeschichte*, edited by Kathrin Herz, Chantal Munsch, and Marko Perels, 204–212. Ludwigsburg: Wüstenrot Stiftung.
- Rohe, Mathias. 2016. *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. Mnichov: C. H. Beck.
- Roose, Eric. 2012/2013. „The myth of the orientalist mosque. Towards an iconography of Islamic architecture in the Netherlands.“ *Canadian Journal of Netherlandic Studies* 33/34 (2/1): 83–106.
- Roose, Eric. 2009. *The Architectural Representation of Islam. Muslim-Commissioned Mosque Design in The Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Roy, Olivier. 2006. *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. Londýn: Hurts & Company.
- Serageldin, Ismaïl. 1996. „A Critical Methodology for Discussing the Contemporary Mosque.“ In *Architecture of the Contemporary Mosque*, edited by Ismaïl Serageldin, and James Steele, 12–19. Londýn: Academy Group.
- Shooman, Yasemin. 2015. „Angst vor dem Islam oder Rassismus gegen Muslime? Zur Einordnung antimuslimischer Diskurse aus rassismustheoretischer Perspektive.“ In *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und Schweiz*, edited by Reinhold Bernhardt, and Ernst Furlinger, 141–160. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Scharbrodt, Oliver, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen, and Egdunas Račius. 2019. „Preface.“ In *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 10.*, edited by Oliver Scharbrodt, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen, and Egdunas Račius, IX–XIII. Leiden: Brill.
- Schönberger, Thomas. 2012. *Der Islam im öffentlichen Bewusstsein. Ein empirisches Lagebild aus einer Kleinstadt in Österreich*. Marburg: Tectum.
- Schuller, Josef Peter. 2013. *Die verborgene Moschee: Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien*. Marburg: Tectum.
- Simon, Udo. 2012. „Islamische Religionspraxis in Deutschland als Forschungsaufgabe: Das Beispiel ritueller Reinheit und ihrer Interpretation.“ In *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, edited by Paula Schrode, and Udo Simon, 9–48. Würzburg: Ergon.
- Spielhaus, Riem, and Nina Mühe. 2018. „Geschichte und Entwicklung islamischer Gemeinden in Berlin.“ In *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, edited by Riem Spielhaus

- and Nina Mühe, 10–12. Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Spielhaus, Riem. 2015. „Germany.“ In *The Oxford Handbook of European Islam*, edited by Jocelyne Cesari, 104–157. Oxford: Oxford University Press.
- Špirk, Martin. 2019. „Čínský buddhismus ve Vídni: etnografie chrámu a komunity Fo Guang Shan.“ In *Civilizace Asie a Afriky od starověku po současnost*, edited by Lukáš Pecha, 104–116. Plzeň: Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni.
- Traunmüller, Karin. 2016. „Stavba mešit a modliteben v Rakousku.“ *Acta Universitatis Carolinae – Iuridica* LXII., no. 1: 105–118.
- Tunca, Süleyman Asil. 2012. „Imame in Europa – ihre Situation und Probleme.“ In *Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich*, edited by Ednan Aslan, 73–84. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- van Toorn, Roemer. 2009. „Counteracting the Clash of Cultures. Mosque Architecture as an Emancipating Factor.“ In *The Mosque: Political, Architectural and Social Transformations*, edited by Ergün Erkoçu, and Cihan Buğdacı, 107–113. Rotterdam: nai010 publishers.
- Welzbacher, Christian. 2008. *Euroislam Architektur. Die neuen Moscheen des Abendlandes*. Amsterdam: SUN Publishers.
- Zemke, Reinhold. 2007. *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung*. Berlin: LIT.

*Martin Klapetek je odborným asistentom na Katedre filozofie a religionistiky Teologickej fakulty Juhočeskej univerzity v Českých Budějoviciach. Zastáva funkciu garanta bakalárskeho študijného programu Religionistika. Vo svojich publikáciách sa venuje problematike organizovaného islamu, moslimskej funerálnej kultúre a náboženskej architektúre predovšetkým v Nemecku, Rakúsku a Švajčiarsku.*



# Islámske výzvy z obrazovky a zo strieborného plátna: prorok Muhammad v sunnitskej kinematografii<sup>1</sup>

ATTILA KOVÁCS

KATEDRA POROVNÁVACEJ RELIGIONISTIKY, FILOZOFICKÁ FAKULTA,  
UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

*Abstract:* The study deals with the cinematic representations of prophet Muhammad in the context of Sunni Islam. This issue is a crucial part of the debate about the figurative images in the Islamic tradition. Unlike other religious protagonists the prophet of Islam is relatively underrepresented in the world but also in the Muslim cinema. The main goal of this study is to show, analyse and typologize Sunni Islamic film production about Muhammad and the foundation of Islam from the first attempts to show him on Silver screen in the early days of Turkish republic, through *The Message*, a Hollywood classic from Mustapha Akkad and some Ramadan series, to animated film for children. On this long journey, we can see the techniques of showing and not showing prophet Muhammad. In some cases, we have him behind the camera and elsewhere in the form of a light, showing the creativity of Muslim filmmakers who can handle even such a difficult challenge.

*Keywords:* Prophet Muhammad, cinema, aniconism, visual representation, Ramadan series

Je nepreberné množstvo filmov, ktoré spracovávajú životy a osudy zakladateľov a iných významných historických či mytologických predstaviteľov veľkých náboženských tradícií sveta. Ježiš, Mojžiš, Buddha, Krišna, Herkules, Thor atď. sa neustále objavujú na striebornom plátne a na televíznych obrazovkách. Životopisy týchto postáv sú pre scenáristov prvotriedny materiál, keďže najčastejšie ide o mimoriadne osudy a životné príbehy plné dramatických zvrátov a sugestívnych popisov. Navyše, finančný úspech týchto projektov zaručuje už len veľký počet veriacich, ktorí chcú vidieť „svoje“ príbehy a „vlastných“ hrdinov aj vo filmovej podobe.

Pokiaľ ide o dramatickosť a veľkolepé scény ani príbeh proroka Muhammada nie je výnimkou a predsa ho

nevidíme na dlhom zozname náboženských filmových hrdinov. Prečo to tak je? Z akého dôvodu sa nepustili filmári do spracovania osudov zakladateľa islámu, ktorý má skoro dve miliardy vyznávačov po celom svete? Neprejavili záujem aspoň muslimovia, aby dostali svojho proroka na televízne obrazovky alebo na plátna kín? Skutočne zastihol Muhammada takýto krutý filmový osud, či predsa len sú filmy o ňom, a keď áno, tak kto tieto snímky natočil a ako je v nich zakladateľ islámu zobrazený? Na tieto a podobné otázky hľadá odpoveď táto štúdia a kladie si za cieľ preskúmať kinematografickú produkciu sunnitskej muslimskej proveniencie, pátrajúc po Muhammadovi a po islámskych výzvach v podobe filmového spracovania.

<sup>1</sup> Tento text vychádza v rámci projektu VEGA 1/0642/21 „Naratívy Jeruzalema v súčasných náboženských kontextoch / Jerusalem Narratives in Current Religious Contexts“.

## Zobrazovanie proroka Muhammada v islámskej tradícii

Skôr však, kým sa pustíme do predstavenia Muhammada vo filme, je nutné v krátkosti objasniť otázku jeho zobrazovania/nezobrazovania v muslimskej tradícii. Ako je všeobecne známe, figuratívne zobrazenie ľudských bytostí, presnejšie postáv disponujúcich dušou, je v islámskej tradícii problematickou témou. Na rozdiel od všeobecne rozšíreného predsudku, nie je možné tvrdiť, že by na zobrazenie Muhammada a iných nábožensky dôležitých osôb platil v isláme všeobecný zákaz. Samozrejme, boli a sú rôzne odnože islámu, ktoré takéto zobrazenia zakázali. Pokiaľ však ide konkrétne o obrazy Proroka, či vo všeobecnosti o figuratívne vizuálne reprezentácie živých bytostí, môžeme konštatovať, že tieto boli a sú síce v islámskej tradícii výrazne limitované a kontrolované, no zďaleka nie nemožné. Táto islámska pozícia má najmä náboženské, a nie estetické dôvody. Ide o prísny zákaz modloslužobníctva a keďže sa „modly“ najčastejšie objavovali v podobe figuratívnych antropomorfných zobrazení, zákaz vznikol a bol uplatňovaný hlavne v takomto kontexte. To však ešte neznamená, že by muslimovia nedisponovali bohatou figuratívnou vizuálnou kultúrou, ktorá obstojať aj v komparácii s podobným umeleckým prejavom z iných kultúrnych okruhov. Vzťah muslimov k figuratívnemu zobrazeniu sa v rôznych geografických a historických kontextoch, či na základe príslušnosti k určitému smeru či odnoži islámu, mohol výrazne líšiť. Za zakazovaním obrazov najčastejšie stáli náboženský znalci, ktorí ovládali tradíciu najmä pomocou textov a slova a obrazy sa im takto vymykali kontrole. Na druhej strane medzi patrónmi a mecenášmi umeleckého figuratívneho prejavu nájdeme najmä muslimských panovníkov a vládcov. Pre nich to bol jeden zo spôsobov vyjadriť svoju moc a majestáť, ukázať skutky a slávu seba samých a svojich predkov (pozri: Kovács 2009, 23–39).

V tejto diskusii o obrazoch sa nachádza aj zvlášť rozporuplná otázka figuratívneho zobrazenia proroka Muhammada (komplexné spracovanie témy pozri Gruber 2019). Jeho dodnes dochované knižné a iné zobrazenia sú evidentným dôkazom, že prinajmenšom už od 13. stor. bol Muhammad aj figuratívne zobrazený a aj odvtedy vzniklo niekoľko jeho muslimských figuratívnych zobrazení, na ktorých sa objavil v rôznych podobách. Väčšinou ide o zobrazenie jeho celej postavy oblečenej najčastejšie v zelenom alebo bielom odevu s turbanom na hlave. Pokiaľ ide o jeho tvár, zvyčajne sa zobrazuje, no poznáme aj také portréty, na ktorých je zakrytá bielym rúškom. Išlo zrejme o dilemu, ako zobraziť „dokonalého človeka“, za akého muslimovia Proroka považujú, nedokonalými prostriedkami výtvarného umenia. Tieto figuratívne zobrazenia Mu-

hammadu občas boli doplnené svätožiarou. Bolo to zobrazenie „Muhammadovho svetla“ (*núr Muhammad*) jedného z jeho atribútov v podobe šľahajúcich plameňov okolo hlavy alebo obklopujúce celé telo. Občas sa objaví aj svätožiara „kresťanského typu“, teda okrúhle pole svetla okolo hlavy. Poznáme však aj také obrazy, na ktorých Muhammadova postava nie je opatrená svetlom. Na mnohých zobrazeniach sa spôsob stvárnenia proroka nelíši od iných – aj negatívnych – protagonistov. Sú prípady, keď všetci majú svätožiaru, inokedy zas ani jeden. Súvisí to s dvomi hlavnými zásadami, ktoré platia pre figuratívne zobrazenie proroka Muhammada a iných nábožensky významných postáv v islámskej tradícii: (1.) tieto figuratívne zobrazenia by sa nikdy nemali používať ako predmety náboženskej úcty či rituálu a mali by zostať len ilustráciou k historickým a náboženským príbehom a pod. (2.) Mal by byť na nich Muhammad resp. iní proroci a protagonisti islámu zobrazení s úctou a bez zosmiešnenia.

Historické figuratívne obrazy Muhammada poznáme z perzského, arabského, turkického či indického prostredia a vznikli ako v sunnitskom, tak aj ší'itskom prostredí. Dnes sa však sunnitskí muslimovia kategoricky stavajú proti figuratívnym zobrazeniam Proroka, zatiaľ čo ší'itsky islám jeho zobrazenia v určitých medziach pripúšťa.

## Muhammad a úsvit islámu vo filmoch od Atatürka po egyptský filmový priemysel

V muslimskom kontexte s nápadom natočiť film o Muhammadovi prvýkrát prišiel v r. 1926 Mustafá Kemál, neskorší Atatürk. Možno je to prekvapujúce, veď prvý turecký prezident bol zástancom sekularizácie a zaviedol mnohé nariadenia, ktoré oslabili vplyv islámu v rodacom sa Turecku. Keď sa však na tento krok pozrieme v širšom kontexte, od Atatürka to bol veľmi logický a premyslený politický krok. Ako mnohí politici, intelektuáli a spoločenský činitelia v muslimskom svete, aj on považoval za dôležité predstaviť svoju vlastnú interpretáciu Muhammadovej osobnosti a osudov, teda zmocniť sa daného naratívu a ukázať ľuďom a svetu, aký odkaz má prorok islámu pre nové sekulárne Turecko. Mnohé podobné prípady nájdeme medzi nenábožensky založenými muslimami na modernom Blízkom východe. Takto postupoval napr. vplyvný mysliteľ násirovského Egypta Muhammad Husajn Hajkal (1888 – 1956), ktorý o Muhammadovi napísal knihu (Hajkal 2017), ale aj hlavní ideológovia arabského nacionalizmu Qunstantín Zurajq (1909 – 2000) a Míšíl 'Aflaq (1910 – 1989), napriek tomu, že obidvaja boli levantskí kresťania, vyjadrili svoj obdiv a uznanie pokiaľ ide o Muhammadov prínos v dejinách Arabov (Rejwan 1998, 128–129; Salem 1994, 69–70).

Bola to tiež Atatürkova vedomá voľba, že na vyjadrenie svojho názoru na Proroka si vybral v tom čase pomerne mladé médium – film, jeden z hlavných nositeľov modernizácie. Nápad tureckého prezidenta malo realizovať vo filmovej podobe najvýznamnejšie nemecké filmové štúdio UFA a mal byť financovaný z tureckého štátneho rozpočtu. Scenár napísal egyptsko-turecký režisér Vedat Örfi Bengü (1900 – 1953), ktorý na hlavnú úlohu, teda proroka Muhammada, vybral egyptského herca Júsufoha Wahbího (1898 – 1982).<sup>2</sup> Námet filmu schválila aj novým režimom kontrolovaná istanbulska najvyššia rada *‘ulamá*, no iní náboženski znalci, hlavne z káhirskej al-Azhar vyjadrili svoj nesúhlas a film kategoricky zamietli (Shafik 2003, 47–48). Nevôľa náboženských predstaviteľov prerástla v Egypte do verejného protestu, v dôsledku čoho kráľ Fuád I. zbavil Wahbího aj egyptského občianstva. Po takýchto reakciách turecká vláda odstúpila od realizácie projektu (Shohat 2004, 31).

Napriek tomuto fiasku bol to v muslimskom svete predsa len Egypt, ktorý sa stal kolískou filmov o Muhammadovi a o jeho dobe. Stalo sa tak hlavne preto, že od polovice 20. stor. sa táto krajina stala najdôležitejším centrom arabského filmového priemyslu. Samozrejme, bolo treba pristupovať k danej problematike s najväčšou opatrnosťou. Teoreticky stále platil aj vyššie spomínaný zákaz, vydaný al-Azharom proti filmu o prorokovi Muhammadovi, keďže zákaz nikdy nebol oficiálne odvolaný a mal by byť v platnosti dokonca aj dnes. Napriek tomu, že museli kráčať po tenkom ľade, egyptskí filmári v 50. – 70. rokoch natočili niekoľko celovečerných filmov o vzniku islámu a o jeho zakladateľovi.

Pritom však museli dodržať niektoré základné pravidlá: (1.) Postavu Muhammada – príp. iných prorokov – samozrejme nikdy nestvárnil nejaký herec a nebol zobrazený ani v inej figuratívnej podobe. Platilo to aj pre niektorých významných muslimov z obdobia vzniku islámu, najmä pre prorokovu rodinu (*ahl al-bajt*) a štyroch tzv. správne vedených kalifov. Títo vystupovali v daných filmoch mimo záberov, tak povediac medzi obrázkami, a vedeli sme o nich najmä z kontextu deja alebo dialógu iných protagonistov. (2.) Ďalšou metódou nezobrazovania bolo postaviť Muhammada a iné nezobrazované osoby do pozície kamery. Preto sa stáva, že všetci protagonisti sa zrazu uprene a úctou pozerajú do kamery, no tento pohľad nie je určený divákovi, ale Prorokovi, ktorý sa takto ocitne nie pred, ale za kamerou. (3.) Tretou metódou nezobrazenia bolo, keď kamera síce na Muhammada mierila, no medzi ním a ob-

jektívom sa ocitla nejaká nepriesvitná prekážka: stan, dom a pod. Stratégie nezobrazovania však ešte len vznikali, a nie každý film používal všetky tri postupy. Popri dodržiavaní vizuálnych obmedzení spravidla platil aj audio-zákaz, totiž nezobrazené osoby vo filme ani neprehovorili, a keď, tak ich slová išli z úst iných postáv ako citáty.

Ťažko však natočiť úspešný dobrodružný historický film bez hlavných hrdinov. Aby sa tomu vyhli, režiséri a scenáristi vymysleli dve alternatívy: (1.) jednak si vybrali také osobnosti z obdobia raného islámu, ktoré nespádali do vyššie menovaných kategórií nezobrazených osôb, avšak stále boli z pohľadu dejín islámu dôležitými postavami, disponujúc navyše pomerne zaujímavým a „hrdinským“ životným príbehom. Z týchto postáv filmári urobili svojich hlavných hrdinov. Takými obľúbenými postavami sú napr. Bilál ibn Rabáh al-Habaši (cca. 580 – 640), bývalý otrok afrického pôvodu a prvý muezzin, alebo najväčší vojvodca raného islámu, Chálid ibn al-Walíd (? – 642), zvaný tiež „meč Boží“ (*Sajf Alláh*). (2.) Druhým riešením bolo vytvorenie „každodenných hrdinov“, teda vybrať si ako hlavných hrdinov filmu osoby, ktoré sú často úplne fiktívne, no predstavujú akýsi prototyp „bežného muslimského hrdinu“ z doby Muhammada. Prvé riešenie malo tú výhodu, že diváci už dané postavy poznali ako „skutočných hrdinov“ islámu a prechovávali k nim určitú úctu a obdiv. Druhá alternatíva zas ponúka možnosť, aby sa súčasní „bežní muslimovia“ mohli ľahšie identifikovať s „bezmennými hrdinami“ a nájsť v nich inšpiráciu pre svoj vlastný život. Medzi „obyčajnými filmovými hrdinami“ raného islámu síce prevažujú mužskí protagonisti, ale môžeme tu a tam naraziť aj na hrdinku.

Pokiaľ ide o scenáre týchto filmov, tie sa riadia určitým spoločným sujetom a operujú niektorými obľúbenými témami. Príbeh sa spravidla začína ešte pred vznikom islámu. Dej ukazuje – najčastejšie pomerne detailne a naturalisticky – skazenosť a zlozvyky predislámskej doby (*džáhilija*) predovšetkým modloslužobníctvo, násilie a bezprávie, spoločenská nespravodlivosť a skorumpovanosť a napokon neresti a zmyselné potešenie, predovšetkým pitie vína a neviazaná sexualita. Hlavný hrdina však aj v podmienkach *džáhilije* vykazuje určité morálne kvality. Ponúkajú sa tu dve alternatívne životné cesty: hrdina najprv žije nerestným a skazeným spôsobom života, no keď sa stretne s Muhammadovým posolstvom, obráti sa na islám, alebo už od začiatku opovrhne a prejavuje nechuť k morálnym „pokleskom“ svojej doby a potom v isláme nachádza

<sup>2</sup> Wahbí bol priekopníkom egyptského filmového priemyslu. Po štúdiách a pôsobení v Talianku sa vrátil do Egypta, kde pracoval v divadle aj vo filme ako režisér, herec a scenárista. Preložil tiež mnohé divadelné hry zo západných jazykov do arabčiny.



potvrdenie a útechu. V oboch prípadoch sa hrdina za svoju vieru dostane do konfliktu ako so spoločnosťou, tak aj s členmi svojej vlastnej rodiny. Jeho život ďalej pokračuje po dvoch kolajach: jednak ho vidíme ako člena idealizovanej prvotnej muslimskej obce (*umma*) a na druhej strane sa stáva objektom perzekúcie. V druhom prípade sú časté scény o mučení a týraní prvých muslimov. Napokon dôjde k otvorenému konfliktu a môžeme vidieť bojové scény od Badru či Uhudu, než sa islám dočká triumfu. V tomto kontexte sú obľúbené zábery, ako muslimovia zničia modly a ako všetci idú ku Ka'abe v pútnickom (*ihrám*) či aspoň bielom odeve. Väčšina filmov sa najčastejšie končí víťazstvom islámu.

Najdôležitejšie z týchto egyptských filmov sú v chronologickom poradí vzniku: *Vzostup islámu / Slub pravdy* (*Zuhúr al-islám / al-Wa'ad al-haqq*), režisér: Ibráhím 'Izz ad-Dín, 1951; *Vítazstvo islámu* (*Intisár al-islám*), režisér: Ahmad at-Túchí, 1952; *Bilál, muezín proroka* (*Bilál, mu'azzin an-nabí*), režisér: Ahmad at-Túchí, 1953; *Chálid ibn al-Walíd*, režisér: Husajn Sidqí, 1958; *Narodenie proroka*<sup>3</sup> (*Mawlid ar-rasúl*), režisér: Ahmad at-Túchí, 1960<sup>4</sup>; *Emigrácia proroka* (*Hidžrat al-rasúl*), režisér: Ibráhím 'Umára, 1964 a *Úsvit islámu* (*Fadžr al-islám*), režisér: Saláh Abú Sajf, 1971. Ako je zrejmé, v tejto tematike vynikal egyptský režisér Ahmad at-Túchí (1903 – ?), ktorý natočil viac „islámských filmov“, než jeho kolegovia. Filmárstvo študoval v Paríži, v Británii, najmä u škótskeho režiséra Davida MacDonalda. Z vyššie menovaných režisérov vynikal ešte Saláh Abú Sajf (1915 – 1996). Ten študoval v Taliansku a vo Francúzku a po svojom návrate do vlasti dlhodobo pôsobil v štúdiách Misr, kde sa stal jedným zo zakladateľov egyptského filmového realizmu. Natočil viacero filmov s historickými námetmi z dejín islámu a Arabov. Vyššie menované filmy o ranom isláme a Prorokovi vznikali práve v štúdiách Misr, ktoré sa stali akýmsi egyptským Hollywoodom. Tieto filmy boli vyrobené najmä pre egyptské a iné arabské obecnstvo s cieľom sprístupniť a spropagovať dejiny a hlavné myšlienky islámu čo najširšej muslimskej verejnosti. Málokedy sa však dostali za hranice arabského sveta. Aby sa dal ukázať celému svetu Muhammad a jeho posolstvo, bol potrebný režisér z Hollywoodu.

### Muhammad v Hollywoode: Posolstvo

Takýto vývoj predchádzal teda vzniku projektu natočiť hollywoodský veľkofilm o Muhammadovi a ranom isláme. S návrhom prišiel režisér a producent Mustafá al-'Aqqád (1930 – 2005). Narodil sa v sýrskom meste Aleppo do sunnitskej rodiny a už od ako 19-ročný odcestoval do USA, aby tam študoval filmové umenie. Podľa vlastnej výpovede, keď sa nalodil v sýrskej Ladhákiji, „mal len lístok na loď, 400 USD a výtlačok Koránu.“<sup>5</sup> Študoval divadelné umenie v Los Angeles na UCLA. Svoju profesionálnu prácu začal v televízii, kde pre spoločnosť CBC robil životopisy a programy o rôznych etnických skupinách v Amerike a pod. Vo filmovej brandži sa stal známym najmä ako producent úspešnej komerčnej hororovej série *Halloween*.

Pokiaľ ide o muslimské filmy, natočené o prorokovi Muhammadovi, jeho film *Posolstvo* sa právom považuje za významný mílnik. Al-'Aqqádov nápad natočiť film o zakladateľovi islámu sa zrodil údajne po tom, čo v r. 1973 vznikol film *Ježiš Kristus superstar* (*Jesus Christ Superstar*), ktorý sa dostal aj k arabskému – kresťanskému aj muslimskému – obecnstvu. Po celosvetovom úspechu tohto nezvyčajného spracovania Ježišovho života sa začali šíriť reči o tom, že Hollywood už chystá realizáciu filmu o Muhammadovi s hercom Charltonom Hestonom (1923 – 2008) v hlavnej úlohe samotného Proroka. Tento populárny herec totiž už stvárnil také náboženské postavy, ako napr. Mojžiša vo filme *Desať prikázaní* (*The Ten Commandments*) z r. 1956, ktorý sa dočkal úspechu aj v muslimskom svete (Bakker 2009, 190). Reagujúc na tieto – aj keď falošné – správy začal al-'Aqqád pripravovať svoj filmový projekt. V jednom rozhovore z r. 1976 o tom povedal: „Tento film som urobil preto, že je to pre mňa osobná záležitosť (...), že ako muslim žijúci na Západe som považoval za povinnosť povedať pravdu o isláme. Je to náboženstvo, ktoré má 700 miliónov vyznáčov a predsa je [na Západe] málo známe. Som presvedčený, že musím porozprávať tento príbeh, ktorý premostí priepasť oddeľujúcu [islám] od Západu.“<sup>6</sup>

Ako prvý krok v britsko-egyptskej koprodukcii<sup>7</sup> sa zrodil scenár, ktorý viditeľne niesol stopy Muhammadovho najstaršieho zachovaného životopisu od Ibn Isháka (Ibn Ishák 2003). V r. 1974 režisér začal scenár

3 Pre zjednodušenie aj výraz *rasúl* „posol“ budem prekladať ako „prorok“.

4 Tento film síce natočil egyptský režisér, ale v Libanone. Za zmienku stojí aj fakt, že vo vedľajšej úlohe vo filme vystúpil aj Júsuf Wahbí, ktorý mal hrať v plánovanom tureckom filme o prorokovi postavu Muhammada, toho však nehral ani tentokrát.

5 *Z Aleppa do Hollywoodu* (*Min Halab ilá Húllwúd*), al-Džazíra, režisér: Muhammad Belhadždž, 2008.

6 *Tvorba epického príbehu: Muhammad, posol Boží* (*The Making of an Epic: Mohammad Messenger of God*), Filmco International Productions Inc. 1976.

7 Autormi scenára sú: H.A.L. Craig, Tawfiq al-Hakím, 'Abd al-Hamíd Džawdat as-Sahhár, 'Abd al-Rahmán al-Šarqáwí a Muhammad 'Alí Máhir.

konzultovať s muslimskými náboženskými znalcami a autoritami, predovšetkým s egyptským al-Azharom a libanonskou Najvyššou ší'itskou islámskou radou (*al-Madžlis al-islámí al-š'í al-á*). Konzultácie prebehli úspešne a obidva orgány dali súhlas navrhovanému filmu a tak sa mohli začať prípravy na natáčanie v Maroku. Počiatočný kapitál na projekt poskytli marockí a kuvajtskí panovníci. Krátko po začiatku natáčania však prišli problémy. Muslimská svetová liga (*Rábita al-álam al-islámí*) so sídlom v Medíne a iné islámske inštitúcie sa ostro vyslovili proti myšlienke natočiť film o Muhammadovi. Reakciou na to al-Azhar odvolal svoj už poskytnutý súhlas (aj keď vyjadrenie súhlasu z úvodných titulok filmu odstránené nebolo) a kuvajtský aj marocký monarcha prestali film finančne podporovať, ba čo viac kráľ Hasan II. na nátlak svojho saudského kolegu kráľa Fajsala vyhostil z Maroka celý filmový štáb (Pym 1976). Vtedy podal al-<sup>°</sup>Aqqádovi nečakane pomocnú ruku „bratský vodca“ líbyjskej *džamáhiríje* Mu<sup>°</sup>ammar al-Qadhdháfi. Film bol teda dokončený v Líbyi Qadhdháfiho s etickou a finančnou podporou. Tu vznikli aj veľkolepé bojové scény s masívnou účasťou vojakov líbyjskej armády.

Film vznikol vo dvoch paralelných jazykových mutáciách. Anglická verzia: *The Message: The story of Islam* trvá 178, zatiaľ čo arabská podoba: *ar-Risála: qissat al-islám až 207 minút*, teda nejde o identické kópie, nadasobované v dvoch rozdielnych jazykoch. Veľké bojové a iné masové scény sú síce zhodné, no tie časti filmu, v ktorých sa vyskytujú dialógy, boli natočené zvlášť s anglicky hovoriacimi a rozdielnymi arabskými hercami. Režisér to považoval za nutné už len z dôvodu, že anglický a arabský jazyk sú diametrálne rozdielne a medzi dvomi kontextmi je zásadný rozdiel aj pokiaľ ide o rétoriku či gestikuláciu, alebo o podobu hereckého vyjadrenia. Jednoducho, arabské prostredie si vyžaduje väčšiu dramatickosť a viac slov, preto táto verzia je až o 29 minút dlhšia. Ďalší dôvod výroby dvoch filmov je zamýšľaná cieľová skupina divákov – západná a muslimská, resp. arabská.

Nie je tu priestor na podrobné vyrozprávanie scenára (zhrnutie pozri: Samuelson 1976), preto sa budem venovať len niekoľkým kľúčovým bodom, súvisiacim s témou tejto štúdie. Najprv sa pozrime na to, koho film zobrazuje a koho nezobrazuje a prečo. Hlavný protagonistu filmu je Muhammadov strýc Hamza ibn <sup>°</sup>Abd al-Muttalib (568? – 625). Bol to legendárny bojovník a lovec levov, pravý hrdina púšte, teda stelesnenie všet-

kých arabských cností (*murúfa*). Podľa islámskej tradície sa stal muslimom, keď v r. 612 ubránil svojho synovca voči útoku Abú Džahla<sup>8</sup>, jedného z hlavných odporcov islámu v Mekke. Stal sa prvým vojvodcom muslimskej obce a zahynul v bitke pri Uhude v r. 625. Tieto udalosti hrajú kľúčovú úlohu aj vo filme. Hamza sa stal ideálnym kandidátom na hlavného hrdinu filmu, keďže nikdy nehral dôležitú náboženskú úlohu, a pritom mal pomerne dobrodružný život. V anglickej verzii ho hral Anthony Quinn (1915 – 2001), ktorý napriek svojmu americko-mexickému pôvodu bol jedným z hlavných „arabských hercov“ v Hollywoode. V arabskej verzii Hamzu stvárnil egyptský herec <sup>°</sup>Abdalláh al-Ghajt (1930 – 1993). Z významných druhov Proroka hrali herci ešte napr. osobu prvého muezzina, bývalého otroka afrického pôvodu, Bilála. Jeho osoba bola obľúbená už aj v egyptských filmoch o danej dobe a keďže anglická verzia filmu je adresovaná Západu, rovnocenné postavenie Bilála medzi muslimami sa dá pochopiť ako významné gesto smerom k afroamerickej komunite, ktorá v dobe vzniku filmu v USA práve bojovala za svoje občianske práva. Film dal priestor aj ďalšej populárnej „bezproblémovej“ osobnosti raného islámu, Chálidovi ibn al-Walídovi. Z významnejších „druhov Proroka“ (*as-sahába*) ešte môžeme vidieť Zajda ibn Hárithu, <sup>°</sup>Ammára ibn Jásira, Dža<sup>°</sup>fara ibn Abí Táliba a diplomata-vojvodu <sup>°</sup>Amra ibn al-<sup>°</sup>Ása. Dôležitú úlohu má v Posolstve aj Muhammadov strýc a hlava Banú Hášimu Abú Tálíb ibn <sup>°</sup>Abd al-Muttalib (535? – 619), ktorý bol hlavným ochrancom Proroka, no na islám nikdy nekonvertoval.

Okrem týchto „pozitívnych“ protagonistov vo filme vystupujú a majú pomerne rozvinutý charakter „negatívne“ postavy, najmä odporcovia islámu. Ide predovšetkým o už spomínaného Abú Džahla, či Muhammadovho strýca Abú Lahaba<sup>9</sup> a najmocnejšieho človeka Mekky Adú Sufjána ibn Harba a jeho ambicióznou a vplyvnú ženu Hind bint <sup>°</sup>Utba. Tú hrala grécko-americká herečka Irene Papas (1926 –) a v arabskej verzii sýrska herečka Muná Wásif (1942 –). Zatiaľ čo Abú Džahl a Abú Lahab sú jednoznačne zobrazení ako jasní zlosynovia s Abú Sufjánom je menší problém. Ide totiž o praotca Umájjovskej dynastie, ku ktorej al-<sup>°</sup>Aqqád, ako sýrsky sunnita, choval veľkú úctu. Preto sa Muhammadov hlavný odporca vo filme zobrazuje ako neistý a nerozhodný muž, na ktorého má veľmi zlý vplyv jeho zlomyseľná a krutá žena.

Skutočnými hlavnými protagonistami filmu sú však

8 Vlastným menom <sup>°</sup>Amr ibn Hišám, známy aj ako Abú Hakam, prezývku Abú Džhal („otec nevedomosti / ignorancie“) mu dali muslimovia.

9 Vlastným menom <sup>°</sup>Abd al-<sup>°</sup>Uzzá ibn ibn <sup>°</sup>Abd al-Muttalib.

najmä tie postavy, ktoré neboli stvárnené hercami. V *Posolstve* nevidíme žiadnu z Muhammadových manželiek či detí, alebo vnukov. Tiež tu nevystupujú osobne tzv. „správne vedení“ kalifovia. Jeden z nich pritom hrá vo filme pomerne dôležitú úlohu. Ide o ʿAlího ibn Abí Táliba (600? – 661), Prorokovho synovca, štvrtého kalifa a prvého šíʿitského *imáma*. Síce ho nevidíme, ale v záberoch ho zastupuje jeho legendárny meč, zvaný *Dhuʿl-fiqár*. Ten vidíme napr. v scéne bitky pri Badre, kde vizuálne zastupuje svojho majiteľa.

A tak sme sa dostali k zobrazeniu/nezobrazeniu samotného Muhammada. Ten vystupuje v zásade tromi spôsobmi, ktoré už poznáme z egyptskej kinematografie: (1.) prvým prístupom je spôsob, keď sa Muhammad nachádza v pozícii kamery či kameramana a všetko vidíme jeho očami – udivených, do kamery uprene hľadiacich ľudí, budovy, krajinu a pomerne často zozadu hlavu prorokovej obľúbenej bielej ťavy al-Qaswá, keďže Muhammad sedí v jej sedle. Aby to bolo ešte jednoznačnejšie, v zábere sa objaví aj koniec jeho palice. (2.) Druhý spôsob je, keď kamera pozerá tak povediac „vedľa“, teda napr. keď Prorok sedí na svojej ťave, tak v zábere vidíme z profilu hlavu zvierata a znovu koniec Muhammadovej palice a pod. (3.) Tretí prístup je nám už tiež známy a to, keď sa ukazuje dom, jaskyňa, či stan, v ktorom – ako z kontextu vieme – sa Muhammad nachádza.

V *Posolstve* Prorok nielen že nie je figuratívne stvárnený, ale ani neprehovorí. Miesto neho, keď je to nutné, povie niečo jeho adoptívny syn Zajd ibn Háritha.

Väčšina bádateľov, ktorý sa filmu venovali, práve *Posolstvo* pokladajú za prvé muslimské filmové spracovanie Muhammada (napr. Bakker 2006), no ako to bolo zrejmé už z predchádzajúcej kapitoly, ide o použitie už existujúcich kinematografických postupov vyvinutých v egyptskej kinematografii. Pravdou však je, že al-ʿAqqádov film je najlepšie spracovanou podobou nezobrazenia a používa resp. kombinuje všetky nato vymyslené filmové stratégie. Preto sa *Posolstvo* stáva základom neskoršieho muslimského filmového kánonu. Al-ʿAqqád z egyptských filmov čerpal najmä z *Úsvitu islámu* (*Fadžr al-islám*) z r. 1971, ale bol aj pod výrazným vplyvom západnej kinematografie. Rozhodujúci je v tomto smere monumentálny film britského režiséra Davida Leana z r. 1962 *Lawrence z Arábie* (*Lawrence of Arabia*). Hneď jedna z úvodných scén *Posolstva*, keď vidíme v púšti troch jazdcov na koni, ktorí nesú Muhammadove listy byzantskému a sásánovskému cisárovi a patriarchovi z Alexandrie, výrazne pripomína Leanov štýl.

Al-ʿAqqád sa k tomu aj otvorene priznáva: „Filmová scéna, ktorú som vždy najviac obdivoval, bola, ako David Leane zobrazuje ʿUmara Šarífa. Tak ma to dojalo, že som sa snažil vytvoriť niečo podobné“ (Green 2016). Známy egyptský herec hral v Leaneovom filme idealizovaného (a z historického hľadiska fiktívneho) mladého *šarífa* z Mekky, ktorý prichádza na scénu ako pravý „princ púšte“. Vplyv západných filmových „orientálnych fantázií“ je počuť aj v hudbe filmu, ktorú zložil známy skladateľ filmovej hudby Maurice Jarre.

O zámeroch a stratégiách režiséra mnoho prezradí aj to, ktoré prvky zdôraznil a naopak, ktoré vynechal z Muhammadovho životopisu. Je napr. jasné, že kresťania – či už západní alebo blízkovýchodní – sú pre neho primárnym obecnstvom. O tom dobre vypovedá napr. scéna o prvej emigrácii muslimov do kresťanskej Etiópie. Tamojší panovník sa stavia k islámu relatívne pozitívne a v podobnom „priateľskom“ svetle je vykreslený aj byzantský cisár. Naopak, perzský šáh je arogantný a násilnícky, čo môže ilustrovať jednak vzájomne napäté perzsko-arabské vzťahy, ale je to aj odkaz na despotickeho Rezá šáh Pahláviho, ktorý v dobe vzniku filmu vládol v Iráne. Pokiaľ ide o Peržanov, v *Posolstve* tiež absentuje postava Salmána al-Fárisího (568 – 656), pre mnohých šíʿitov takého dôležitého perzského druha Muhammada.

Najsignifikantnejšia je však absencia Židov, pričom vieme, že po Prorokovej emigrácii do Medíny sa stávajú najprv integrálnou súčasťou jeho *ummy* a potom postupne vznikajú medzi nimi a muslimami rôzne spory. Vo filme však nie sú prítomní, čím sa režisér evidentne chcel vyhnúť – aspoň pre západné obecnstvo – kontroverznému témy. Zázračné prvky sú vo filme tiež redukované na minimum. Kompletne chýba napr. Muhammadova zázračná nočná cesta a vystúpenie na nebesá. Al-ʿAqqád zrejme považoval za dôležitejšie ukázať racionálnu stránku, teda historický proces vzniku islámu a charakter protagonistov, a nie transcendentálne aspekty príbehu.

Premiéra filmu bola 30. júla 1976 v Londýne a obecnstvo aj filmoví kritici ho prijali veľmi priaznivo (Samuelson 1976). *Posolstvo* pomerne zabodovalo aj v komerčných filmových databázach.<sup>10</sup> Americká premiéra mala byť v nasledujúcom roku vo Washingtone D.C., no kvôli protestu jednej afroamerickej muslimskej skupiny musela byť zrušená. Tí si totiž omylom mysleli, že Anthony Quinn hrá vo filme samotného Muhammada. V muslimskom svete film, až na niektoré líbyjské a libanonské uvedenia, sa k divákovi veľmi nedostal. Bol

10 IMDb dáva arabskej verzii 8,9 a anglickej 8,2 bodov z 10 a Rotten Tomatoes, založený na hodnotení divákov film bez udania jazykovej verzie hodnotil na 92%.



síce dostupný aj na rôznych VHS a neskôr DVD nosičoch, no muslimská verejnosť sa s ním zoznámila hlavne po rozšírení internetu a v podobe pirátskych kópií (Smets 2012). Prelom nastal, keď v r. 2016 k 40. výročiu vzniku *Posolstva* vyšla technicky zmodernizovaná verzia filmu, dostupná aj napr. na *YouTube* a v niekoľkých muslimských krajinách sa konali aj nové premietania.

Mustafá al-<sup>c</sup>Abbád sa toho však už nedožil. Stal sa obeťou bombových útokov al-Qá<sup>c</sup>idy na ammánske hotely 9. novembra 2005, kde bol práve na svadbe svojej dcéry. Popri *Posolstve* natočil aj iný film z dejín islámu: *Lev púšte* (*Asad al-sahrá' / Lion of the Desert*), ktorý vznikol v r. 1981 ako výsledok spolupráce s Líbyou. Hlavného hrdinu <sup>c</sup>Umara al-Muchtára, vodcu protitalianskeho líbyjského islámskeho odboja stvárnil tiež Anthony Quinn. Al-<sup>c</sup>Aqqád ešte plánoval natočiť veľkofilm o Saladinovi, no tomu zabránila jeho predčasná smrť. Bol pochovaný s veľkou pompou vo svojom rodnom Aleppe a jeho hrobku zdobia niektoré výjavy *Posolstva*.<sup>11</sup>

Pokiaľ ide o Muhammadove filmové zobrazenie/nEZobrazenie al-<sup>c</sup>Abbád vytvoril skutočný kánon. Síce v islámskom svete o *Posolstve* sa dnes viac diskutuje, ako v čase jeho vzniku a názory jednotlivých muslimov sa často diametrálne líšia, faktom zostáva, že tento film sa stal hlavným zdrojom inšpirácie pre nasledujúce generácie režisérov. Zatiaľ však nevznikol ďalší celovečerný hraný film sunnitského režiséra o Muhammadovi. V r. 2013 na tlačovej besede v Dohe síce oznámili, že sa chystá remake *Posolstva*, no k realizácii filmu zatiaľ nedošlo. Projekt mal koordinovať Barrie M. Osborne, jeden z producentov úspešných filmov *Matrix* a *Pán prsteňov* a to „pod dozorom“ dr. Júsufo al-Qaradáwího, vplyvného egyptského náboženského znalca žijúceho v Katare a s finančnou podporou (150 miliónov USD) katarskej spoločnosti an-Núr Holdings (Child 2013).

Muhammad však „účinkoval“ v niekoľkých filmoch vo vedľajšej úlohe. Takou produkciou bol napr. turecký historický veľkofilm *Dobytie 1453* (*Fetih 1453*) z r. 2012 o osmanskej kampani na získanie Konstantinopolu. V úvodnej scéne filmu Muhammad predpovedá, že muslimovia sa raz zmocnia tohto mesta. Vidíme – teda nevidíme – ho presne tak, ako to definoval al-<sup>c</sup>Aqqád v *Posolstve*. Zaujímavý je tu však jazykový aspekt. V tureckých komerčných filmoch každý hovorí po turecky. Keď zostaneme pri danom príklade, platí to od byzantského cisára po uhorského výrobcu kanónov. Úvodná scéna s Muhammadom je však výnimkou. Tam znie arabčina. Mimo tohoto prípadu turecké titulky v tu-

reckom filme ešte môžeme vidieť v prípade tzv. islámskych hororov, ktoré sú príbehmi o posadnutí džinnmi a o exorcizme. Tam totiž džinnovia používajú tiež arabský jazyk a ten sa objavuje ešte v tureckých filmových scénach s muslimskými rituálmi. V súčasnej muslimskej kinematografii však Muhammad nevystupuje len ako vedľajšia postava, vidíme ho aj v hlavných úlohách a to v tzv. ramadánskych seriáloch.

### Prorok Muhammad a zrod islámu v ramadánskych seriáloch

Rozšírenie televízie prinieslo zlaté obdobie ďalšieho filmového žánru – seriálov. Platilo to aj pre muslimský svet, kde s miernym oneskorením vznikol aj miestny filmový priemysel, zameraný na televízne príbehy na pokračovanie. Napríklad turecké seriály sa dokonca postupne dočkali aj výrazného úspechu na celosvetovej úrovni. Turecké (*televizyon dizileri*) a arabské (*musalsal*) seriály sa do určitej miery podobajú na juhoamerické telenovely a pokiaľ ide o voľbu témy, prevažujú v nich tiež romantické príbehy zasadené do súčasného alebo historického kontextu.

V rámci arabskej seriálovej produkcie sa postupne sformoval špeciálny žáner ramadánskych seriálov (*musalsalát ramadánija*). Typický seriál tohto typu má obvykle 30 častí – na každý ramadánsky večer jednu. V posledných desaťročiach sa tieto seriály stali súčasťou „súkromných ramadánskych rituálov“ mnohých muslimských rodín. Po večernej modlitbe a spoločnej rodinnej či inej spoločenskej večeri po prerušení pôstu (*iftár*) si mnohí muslimovia sadnú k televízoru, aby si pozreli najnovší diel svojho obľúbeného seriálu, ktoré vysielajú ako lokálne, tak aj panarabské televízne stanice (Gordon 1998). *Musalsal* do určitej miery nahradil úlohu tradičných arabských rozprávačov (*hakawátí*), ktorí po stáročia rozprávali zvedavému obecenstvu príbehy a rozprávky počas ramadánskych nocí (Buccianti 2016, 50).

Pokiaľ ide o voľbu témy, ramadánske seriály sa venujú často spoločensky aktuálnym či etickým problémom a ponúkajú príbehy ako z dejín Arabov a muslimov, tak aj zo súčasnosti. Práve osoba Muhammada a raného islámu však nie sú takou častou voľbou, ako by sme si mohli myslieť. Ide o pragmatický dôvod – zobrazenie protagonistov toho obdobia, najmä pokiaľ ide o Proroka, je v mnohých muslimských krajinách kontroverzná téma a ramadánske seriály pre mnohé televízne spoločnosti kvôli vysokej sledovanosti predstavujú nemalý zisk. Ide najmä o príjmy z reklamy (Keenan – Yeni 2009), ktoré si v tomto lukratívnom čase nájdu najviac divákov a riskovať úspešný obchod s voľbou „problematickej“

11 Životopisný dokumentárny film o režisérovi: *Z Aleppa do Hollywoodu* (*Min Halab ilá Húliwúd*), al-Džazíra, režisér: Muhammad Belhadždž, 2008.



témy nechce žiadna televízna spoločnosť. Podľa spoločnosti Ipos, ktorá sa zaoberá výskumom trhu v r. 2011 v prvých dvoch týždňoch ramadánu index sledovanosti týchto seriálov vzrástol až o 30%. V tomto období rôzne arabské televízne stanice vysielali paralelne vyše sto rozličných ramadánskych seriálov a cena za bežnú 30 sekundovú reklamu vzrástla až na dvojnásobok obvyčajnej sadzby (McArthur 2012). Podľa Panarabského výskumného centra v r. 2012 do ramadánských reklám arabských televízií bolo investovaných celkom 420 miliónov USD, čo je pomerne veľký podiel z odhadovanej celkovej sumy 1,98 miliardy USD za televízne reklamy v arabskom svete v tom roku (Flanagan 2012).

Podobne ako arabský film, aj seriály majú svoju kólišku v Egypte. Tu sa natáčali televízne príbehy na pokračovanie už od konca 60. rokov 20. stor. Pokiaľ ide o voľbu témy, egyptské seriály sa pohybujú na veľmi širokej škále a neraz sú značne poznačené dobovými politickými alebo spoločenskými preferenciami a preto aj servilné voči aktuálnemu režimu. Veľmi výrazne sú však v nich zastúpené aktuálne aj kontroverzné spoločenské témy, ako korupcia, útlak, emancipácia žien, modernizácia a pod. (Auter – Agnihotri – Reda – Sharif – Roy 2010). Egyptské *musalsaly* v tomto smere snád už „preskúmali“ každý segment spoločnosti. Spravidla danú tému spracovávajú cez osudy jedného hlavného hrdinu či hrdinky takým spôsobom, aby sa s ním dokázalo identifikovať čo najviac divákov. Popri zábave si kladú za cieľ aj informovať a vzdelávať a mali by podnecovať divákov, aby sa zamýšľali nad aktuálnymi problémami spoločnosti. Seriály často upozorňujú napr. na zraniteľnosť mladých ľudí, na „nebezpečenstvá veľkomesta“, akými sú drogy alebo honba za bohatstvom a peniazmi, ako aj rôzne nemorálne spoločenské praktiky (Abu-Lughod 2005, 205-206). Egyptské seriály sú veľmi obľúbené aj iných arabských krajinách.

Druhým najdôležitejším centrom výroby *musalsal* je Sýria. Aspoň to tak bolo do rozpútania občianskej vojny v r. 2011. Nepriaznivý vývoj dobre ilustruje, že v r. 2014 bolo vyrobených 20, zatiaľ čo v r. 2010 ešte vyše 40 sýrskych televíznych seriálov (F.V.T. 2014). Celoarabskú sledovanosť týchto seriálov zamedzil aj bojkot sýrskych satelitných televízií v niektorých muslimských krajinách ako protest proti činom režimu Bašára al-Asada. Výroba sýrskych seriálov nabrala na intenzite od 90. rokov 20. stor., keď sa v arabskom svete rozšírili satelitné televízne stanice a antény. Seriály z Damasku vtedy s obľubou sledovali diváci od Perzského zálivu až po Maroko (Christmann 1996). Až do udalostí tzv. Arabskej jari boli sýrske *musalsaly* najdôležitejším produktom kultúrneho exportu krajiny.

Seriály vyrábajú aj iné arabské krajiny, no zďaleka nie v takom množstve, ako Egypt alebo Sýria. Niektoré

arabské národné filmové produkcie sa špecializujú na určitý typ či žáner seriálu. Takto sa stalo napr. Jordánsko výrobcom tzv. beduínskych seriálov (*musalsalát badawíja*). Tieto sú zamerané na idealizovaný „pôvodný“ beduínsky život a hodnoty a snažia sa tomu prispôbiť v seriáli používaný dialekt a reálie. Tieto beduínske romantické púštne „bukolické idyly“ si našli svojich fanúšikov mimo Jordánska najmä v Saudskej Arábii a Iraku (Prager 2014).

Pokiaľ ide o seriály tematizujúce dobu a osobu Muhammada za prvú lastovičku môžeme považovať monumentálny egyptský seriál zo začiatku osemdesiatych rokov názvom *Muhammad posol Boží (Muhammad rasúl Alláh)*, ktorý natočili rôzni režiséri a za päť sezón v r. 1980 – 1985 bolo odvysielaných celkom 150 častí. Okrem osudov Muhammada sa tu spracovávajú aj životy iných prorokov, ako napr. Abraháma (Ibráhím), Mojžiša (Músá), Ježiša (Ľása) a pod. Potom v r. 1985 – 1988 v štyroch sezónach sa podobný seriál s názvom *Niet boha okrem Boha (Lá iláha ilá Alláh)* venoval egyptským prorokom. Výrobcovia oboch seriálov sa skoro vo všetkom držali al-<sup>c</sup>Aqqádovho kánonu. Prišli však s jednou zaujímavou inováciou. V niektorých dieloch seriálu sa totiž objavil Diabol, teda Iblís. Bol zobrazený ako bradatý človek stredného veku a arabského výzoru, oblečený v čierno-červenom odevu. Podobné zobrazenia Iblísa poznáme aj z rôznych muslimských historických rukopisov.

Najväčší rozmach seriálov o Muhammadovi a jeho dobe nastal príchodom 21. stor. Bolo to pôsobené zrejme tým, že toto obdobie je poznamenané zatiaľ nevídaným nárastom filmovej produkcie, najmä seriálov a v takejto zvýšenej konkurencii mierne provokatívna téma stála za risk, keďže práve vybočením z kánonu mohla pripútať pozornosť divákov. Zároveň nastali aj určité posuny v preferenciách a citlivosti časti muslimského obecnstva pokiaľ ide o figuratívne zobrazenie.

Najpriamejším odkazom na *Posolstvo* bola jeho libanonsko-saudská seriálová adaptácia z r. 2008 *Mesiak Banú Hášimu (Qamar Baní Hášim)* vysielaná paralelne po arabsky na LBC a v anglickej mutácii pod názvom *Muhammad (mier s Ním): konečný odkaz (Muhammad P.B.U.H. The Final Legacy)* na Islamic Channel. Nešlo však o dve mierne odlišné verzie ako v prípade *Posolstva*, iba o predabovanie pôvodnej verzie. Podobne vznikla aj turecká verzia (*Hiz. Muhammed'in hayatı*), ktorá bola odvysielaná v televízii Kanal 7 v r. 2010. O rok neskôr k ramadánu vznikla aj iná jazyková mutácia v urdštine (*Muhammad (S.A.W.) Sajjed-e qaunain tamsél-e hayat-e tadjaba*), odvysielaná na pakistanskej televízii Geo TV. Napokon seriál vyšiel v rôznych jazykových mutáciách aj na DVD. Tento *musalsal* však na

poli zobrazovania v podstate nepriniesol nič nové a dej bol len doplnený alebo rozšírený o niektoré detaily.

Podobný vývoj je vidieť aj v prípade jordánskeho režiséra Muhammada <sup>°</sup>Azíziju, ktorý v podobe seriálu spracoval život slávneho vojvodu Chálida ibn al-Walída. Tento 60 dielny ramadánsky seriál bol odvysielaný na Rawádž TV v rokoch 2006 – 2007 a od *Posolstva* sa líši najmä tým, že z príbehu spravil tak trochu vzdelávací film, kde vidíme mapy, presné historické údaje a pod. Tu sa však originalita skončí. Podobnosti sa objavujú dokonca aj v takých detailoch, akými sú kostýmy, napr. Hamza či Hind nosia skoro presné kópie oblečenia svojich predchodcov z *Posolstva*. Príbeh je samozrejme aj tu doplnený o ďalšie detaily a niektoré postavy sú viac vypracované a zobrazené dramatickejšie. Dobrým príkladom je scéna o zabití Hamzu v bitke pri Uhude. Ide o vyvrcholenie konfliktu medzi dvomi ústrednými postavami príbehu – Muhammadovým strýcom a Hind. Hamza zabil v bitke pri Badre niekoľko jej mužských príbuzných, preto Hind poverila etiópskeho bojovníka, aby ho v ďalšom vojenskom strete zabil. Tak sa aj stalo, bojovník prebodol pri Uhude Hamzu kopijou. Hind sa dočkala svojej krvnej pomsty a škodoradostne sa z toho mohla tešiť nad mŕtvolou svojho soka. V anglickej verzii *Posolstva* sa tu aj scéna končí, vidíme len démonicky sa smejúcu Hind s krvavou dýkou v ruke, no v arabskej verzii je už jednoznačne naznačené, že na znak pomsty vlastnoručne vyrezala Hamzovi pečeň. V tomto seriáli však režisér ukazuje aj to, ako Hind na tej surovej pečeni hoduje a ďalej vidíme, ako sedí na večernej slávnosti po víťazstve, stále zakrvavená a ozdobená náhrdelníkom z odrezaných uší svojich protivníkov, pričom sa so šialeným výrazom v očiach pozerá na pyramídu odrezaných hláv muslimov. Tak dramatizácia a naturalizmus dominujú, no pokiaľ ide o zobrazenie Muhammada, ani tento seriál nepriniesol žiadne zmeny.

V niektorých *musalsaloch* však dochádza k určitým posunom aj v zobrazovaní, pravda nie je to tak, pokiaľ ide o proroka, no objavia sa v nich Muhammadovi blízke a pre islám dôležité osoby, ktoré v *Posolstve* nestvárajú herci. Príkladom takého seriálu je ten, ktorý spracováva život a osud druhého z pravoverných kalifov <sup>°</sup>Umara ibn al-Chattába. Natočil to v r. 2012 sýrsky režisér Hátim <sup>°</sup>Alí pre televíziu MBC a Qatar TV. *Musalsal* <sup>°</sup>Umar už ukazuje hlavného hrdinu v podobe herca, ako aj ostatných štyroch „správne vedených“ kalifov vrátane <sup>°</sup>Alího. Prvý ší'itský *imám* je tu inak zobrazený veľmi podobne, ako ho poznáme zo súčasnej ší'itskej vizuálnej tvorby. Síce Muhammad ostáva na okraji príbehu a je klasicky nezobrazovaný, no pokiaľ ide o vizualitu, je tu predsa len určitá inovácia a výzva. So životným príbehom <sup>°</sup>Umara seriál nakladá pomerne selektívne a opatrne, napr. nie je ani naznačené, že ne-

skorší druhý kalif v mladosti občas holdoval aj alkoholu a pod.

Iný ramadánsky seriál ide ešte o krok ďalej. Ide o *musalsalu* z r. 2011 s názvom *Hasan a Husajn (al-Hasan wa 'l-Husajn)*, ktorý režíroval Sýrčan <sup>°</sup>Abd al-Báří Abú 'l-Chajr. Seriál sa zaoberá obdobím prvej muslimskej schizmy (*fitna*) po zavraždení tretieho kalifa Uthmána Ibn Affána a sleduje osudy Muhammadových vnukov Hasana a Husajna, pre ší'itov druhého a tretieho *imáma*. Seriál však príbeh podáva zo sunnitského aspektu, čo by nebolo nič nezvyčajné, no prorokových vnukov tu už hrajú herci, teda vidíme ich v ľudskej podobe, čo vyvolalo menší škandál. Zvláštne však je, že najväčšie pobúrenie neprišlo z radov sunnitských, ale ší'itských muslimov (Montasser 2011), pričom u nich sa bežne môžeme stretnúť s figuratívnym zobrazením *imámov* a to aj vo filmoch.

V tomto seriáli vystupuje aj židovská postava menom <sup>°</sup>Abdalláh Ibn Saba<sup>°</sup>, ktorý je hlavným intrigánom a podľa scenára stojí za spormi v rámci muslimskej obce. Na rozdiel od al-<sup>°</sup>Aqqáda sa režiséri ramadánských seriálov téme konfliktu židov a muslimov v období ranného islámu nevyhýbajú a v ich interpretácii nechýbajú v tomto smere ani určité protižidovské stereotypy. Inak sú židia a Izrael pomerne obľúbenou témou ramadánských seriálov. Ich ponímanie je pritom väčšinou negatívne. Dobrým, aj keď extrémnym, príkladom toho je sýrsky seriál *Diaspóra (aš-Šatát)* režisérov Nadhíra <sup>°</sup>Awwáda a Kámila Džábira z r. 2003. Je to antisemitská interpretácia úlohy židov vo svete, natočená na základe nechválene známeho pamfletu *Protokoly sionských mudrcov*. Seriál vyvolal vlnu protestov a napr. v Jordánsku jeho vysielanie po prvých troch častiach bolo vládou prerušené. Podobne negatívne, ale už menej extrémne, ukazuje historickú úlohu židovskej komunity v ranom isláme seriál *Chajbar* režírovaný Muhammadom <sup>°</sup>Azízijom a Hamádom al-Matráwím. Tento egyptský *musalsal* bol vysielaný na ramadán v r. 2013 a nazvali ho podľa veľkej, židmi obývanej, oázy z oblasti Wádí al-qurá. Síce aj tu je židovská komunita zobrazená ako nepriateľ raného islámu, no zároveň je vidieť určitá snaha držať sa historických faktov. S veľmi inovatívnym obrazom židovskej komunity v muslimskom prostredí prichádza ďalší egyptský ramadánsky seriál *Židovská štvrť (Hárat al-jahúd)* režisérov Muhammada Džamál al-<sup>°</sup>Adla a Mahmúda Zahrána vysielaný v r. 2015. Ide o portrét židovskej štvrte Káhiry na prelome 40. a 50. rokov 20. stor. a kladie sa v ňom dôraz na priateľské spolunažívanie židov a muslimov a dokonca aj podľa izraelského denníka *Haaretz* tu boli židia zobrazení „ľudským a milým spôsobom“ (Sagui Bizawe 2015). Aj tento seriál však vyvolal vlnu protestov, pre zmenu však zo strany islamistov.

Pokiaľ ide o ramadánske *musalsaly*, môžeme konštatovať, že sa téme proroka Muhammada a raného islámu nevyhýbali, no využili jej náboženský potenciál značne menej, než by sa dalo predpokladať. V prípade tých seriálov, ktoré si vybrali ako hlavný námet práve túto tému, vidíme rozpracovanie niektorých detailov príbehu – ako napr. charakterov vybraných postáv či konflikty so židovskou komunitou atď. – ba dokonca sa odvážili stvárniť figuratívne prostredníctvom hercov zatiaľ nezobrazovaných protagonistov raného islámu, no v prípade proroka Muhammada nenastal žiadny posun. S ním prišli paradoxne filmy adresované najmladším muslimským divákom – deťom.

### Prorok Muhammad v animovanej produkcii

Muslimské animované filmy o vzniku islámu sa objavili na začiatku nového tisícročia. Prvý z nich *Muhammad, posledný prorok* (*Muhammad, the Last Prophet*) vznikol nie v arabskom, ale v anglickom jazyku. Film bol natočený v r. 2002 a režíroval ho Richard Rich, známy podielom na rôznych západných komerčných animovaných produkciách. Preto neprekvapuje, že toto spracovanie Muhammadovho života je akýmsi hybridom disneyovských orientálnych fantázií a al-<sup>Ľ</sup>Aqqádovej filmárskej metódy nezobrazovania. Na začiatku filmu sa objavajú dokonca tie isté súhlasy na realizáciu filmu od al-Azharu a Najvyššej libanonskej islámskej ší'itskej rady, ako to bolo v prípade *Posolstva*. Pokiaľ ide o scenár, tam zas vidíme vplyv ďalšieho filmu a to *Ben-Hura*. Ako tam bol príbeh Ježiša prerozprávajú z pozície fiktívnej postavy, ktorá bola zároveň hlavným hrdinom filmu, tak je tu ukázaný Muhammad z pohľadu fiktívneho chlapca Malika a jeho rodiny z Mekky (Lenburg 2009, 204). Vo filme nie sú zobrazení ani Prorok, ani napr. štyria správne vedení kalifovia, ba dokonca ani Hamza, ktorého symbolizuje jeho luk, ako <sup>Ľ</sup>Alího zas jeho typická šablňa. Môžeme však vidieť negatívnych protagonistov raného islámu a keď qurajšovská kmeňová rada rieši, čo s Muhammadom, objaví sa aj tajuplná postava oblečená v čiernom, ktorú vidíme len zozadu a povie jednu vetu: „Zabite ho!“ a potom zmizne. Je to samozrejme Iblís. Za projektom filmu stála spoločnosť Badr International sídliaca vo Veľkej Británii, ktorá v Richovej režii v r. 2012 natočila aj tri tematické krátke filmy z obdobia vzniku islámu: *Pred svetlom* (*Before the Light*), *Veľké ženy islámu* (*Great Women of Islam*) a *Salmán Peržan* (*Salman the Persian*).

Ďalší veľký animovaný projekt, s cieľom ukázať deťom obdobie zrodu islámu, vznikol v Spojených arabských emirátoch. Tam sa formovala spoločnosť Barajoun Entertainment sídlom v Dubaji na výrobu animovaných filmov pre muslimskú mládež. Ich debutom

bolo spracovanie života prvého muezzína islámu Bilála. Film *Bilál: nový druh hrdinu* (*Bilal: A New Breed of Hero*) vznikol v režii Chúrúma Aláfího a Ajmana Džamála a jazykom filmu bola znova angličtina. Premiéra bola síce v r. 2015, ale na medzinárodny trh sa film dostal až o tri roky neskôr. Zápletko sa začína už v Afrike, kde sa Bilál dostáva do byzantského zajatia a potom je predaný ako otrok do Mekky. Tam jeho mladý pán <sup>Ľ</sup>Umájja ibn Chalaf – jeden z historických odporcov islámu – ho týra a ponižuje, no nájdu sa aj dobrí ľudia – ako Hamza či neskorší prvý kalif Abú Bakr – a s ich pomocou sa z Bilála stáva pravý hrdina. So špeciálnou dôslednosťou je vo filme spracovaná bitka pri Badre, ktorá trvá celkom 11 minút a účinkuje v nej až 300 rôznych historických osobností. Nie však Muhammad či <sup>Ľ</sup>Alí – tí sú prítomní obvyklým nezobrazovaným spôsobom. Film rozvíja aj také, v arabskej kultúre kľúčové, témy ako napr. sokoliarstvo alebo chov arabských plnokrvných koní a pod. Zatiaľ je to jediný dokončený film Barajoun Entertainment, no spoločnosť má rozpracované projekty napr. o muslimskej Andalúzii či o Sindibádovi námorníkovi, ale aj sci-fi témy, v ktorých mladí muslimovia idú zachraňovať svet pred robotmi alebo cestujú vesmírom do vzdialených galaxií.

Zmenu v zobrazovaní proroka Muhammada však priniesol až egyptský animovaný seriál *Miláčik Boží* (*Habib Alláh*) mladého režiséra Ahmada Hasana, ktorý bol vysielaný v troch sezónach počas ramadánu v r. 2016 – 2018. V tomto seriáli, vyrobenom ako pre deti tak aj pre dospelých, môžeme vidieť aj Muhammada, nie však ako figuratívnu ľudskú postavu, ale v podobe svetla. Ide o oválne svetelné pole vo veľkosti ľudskej postavy – akúsi muslimskú mandorlu. Takto v danom seriáli vystupujú aj iné dôležité postavy raného islámu, no kvôli odlíšeniu je Prorokovo svetlo biele, zatiaľ čo ostatní „svietia“ žltou farbou. Je to inovatívne a originálne riešenie, na ktoré máme príklady už aj z histórie islámskeho umenia. Režisér tento typ zobrazenia vyskúšal už skôr vo dvoch svojich ramadánskych seriáloch o Mojžišovi *Hovorca Boží* (*Kalím Alláh*) z r. 2013 a o Abrahámovi *Priateľ Boží* (*Chalíl Alláh*) z r. 2015.

Podobný postup zvolili autori líbyjskeho vzdelávacieho animovaného filmu *Život posla Božieho* (*Haját rasúl Alláh*) režiséra Muhammada Rabí'ou pravdepodobne z r. 2015. Vo filme o vzniku islámu neuvidíme ani jediné figuratívnu postavu. Ľudia sú nahradení guľčkami. Guľčky červenej farby reprezentujú neveriacich Qurajšovcov a zelené zas muslimov. Keď niekto konvertuje na islám, tak jednoducho zmení farbu. Muhammad je reprezentovaný bielou guľčkou žiariacou jasným svetlom. Zaujímavá je tu osoba Abú Táliba, ktorý sa síce nikdy nestal muslimom, no vždy chránil Muhammada



a jeho aktivity. Tu by bolo nemiestne ho zobrazit červenu farbou, ale nemôže byť ani zelený, preto vystupuje v podobe bielej matnej nesvietiacej guľičky.

## Záver

Filmová história zobrazovania či nezobrazovania proroka Muhammada a protagonistov raného islámu má v muslimskej kinematografii temer storočnú históriu. Po počiatocnom neúspešnom pokuse natočiť film o zakladateľovi islámu v plnej ľudskej podobe stvárnenej hercom v Atatürkovi Turecku nás táto neľahká filmová odysea zaviedla do zlatej éry egyptského filmového priemyslu, kde sa formovali prvé neisté a váhavé pokusy zvládnuť túto dilemu. Vznikli filmy o Muhammadovi bez Muhammada, presnejšie bez jeho figuratívnej vizuálnej podoby. Z týchto základných stavebných blokov postavil potom Musatáf al-Abbád svoje majstrovské dielo, skutočnú nádhernú filmovú katedrálu, alebo ak chceme zostať v súlade s témou – mešitu. Tá potom udávala a určuje aj dnes podobu skoro každého filmárskeho pokusu o spracovanie danej témy. Niektoré z týchto ne-

skorších spracovaní sa aj otvorene prihlásili k filmu *Posolstvo*, iné zas len inštinktívne sledujú s al-<sup>c</sup>Aqqádovými vyšliapanými filmárskymi priamymi cestami vedúcimi k Muhammadovi a islámu. Seriály a filmy často do detailov a so slabosťou pre naturalizmus a dramatizáciu rozpracovali niektoré, v *Posolstve* menej reflektované, témy či doplnili príbeh o figuratívnu podobu niektorých vedľajších postáv, nie však samotného Muhammada. Po týchto vizuálnych parafrázach sa však našli aj inovátične postupy. Boli to tie animované produkcie, v ktorých Muhammad vystúpil aj aktívne, síce stále nie figuratívne, no aspoň pred objektívom kamery v podobe svetla (*núr Muhammad*), ktoré je jeho klasickým muslimským atribútom.

Sunnitské hrané a animované filmy a seriály však nie sú výlučným muslimským kinematografickým spracovaním proroka Muhammada a jeho doby. Výrazne iný vývoj prebehol v šíitskom prostredí. Ten však spolu s komparáciou dvoch vývojových línií bude predmetom ďalšieho štúdia.

## REFERENCIE

### DATABÁZY

- As-Sínámá, n/a. <https://elcinema.com/>.  
 Ciné le Caire: Histoire du cinéma égyptien / al-<sup>c</sup>asr adh-dhabí li-sínámá al-misríja, n/a. <https://cinemaegyptien.blogspot.com/>.  
 IMDb: International Movie Database, n/a. <https://www.imdb.com/>.  
 Rotten Tomatoes, n/a. <https://www.rottentomatoes.com/>.

### LITERATÚRA

- Abu-Lughod, Lila. 2005. *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Auter, Philip, Iti Agnihotri, Mohamed Reda, Jailan Sharif, and Fawn Roy. 2010. „Effects of Viewing Drama on Egyptian and American Youths' Perceptions of Family.“ *Journal of Middle East Media* 6, no. 1: 1–24.
- Bakker, Freek L. 2006. „The Image of Muhammad in The Message, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam.“ *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17, no. 1: 77–92.
- Bakker, Freek L. 2009. *The Challenge of the Silver Screen: An Analysis of the Cinematic Portraits of Jesus, Rama, Buddha and Muhammad*. Leiden – Boston: Brill.
- Buccianti, Alexandra. 2016. „Arab Storytelling in the Digital Age: From Musalsalát to Web Drama?“ In: *The State of Post-Cinema: Tracing the Moving Image in the Age of Digital Dissemination*, edited by Malte Hagener, Vinzenz Hediger, and Alena Strohmaier, 49–70. London – New York: Palgrave Macmillan.
- Flanagan, Ben. 2012. „Ramadan Shows Give TV Revenue a Big Boost.“ *The National* n/a, (August 5, 2012). Accessed February 22, 2022. <https://www.thenationalnews.com/business/ramadan-shows-give-tv-revenue-a-big-boost-1.595080>.
- F.V.T. 2014. „A Syrian Drama: The End of an Affair.“ *The Economist* n/a, (July 27, 2014). Accessed March 2, 2022. <https://www.economist.com/pomegranate/2014/07/27/the-end-of-an-affair>.
- Gordon, Joel. 1998. „Becoming the Image: Words of Gold, Talk Television, and Ramadan Nights on the Little Screen.“ *Visual Anthropology*, 10, no. 2–4: 247–263.
- Green, R. H. 2016. „40 Years on, A Controversial Film on Islam's Origins Is Now a Classic.“ *NPR* n/a. Accessed March 2, 2022. <https://www.npr.org/sections/parallels/2016/08/07/485234999/40-years-on-a-controversial-film-on-islams-origins-is-now-a-classic?t=1580292901178>.
- Gruber, Christiane. 2019. *The Praiseworthy One: The Prophet Muhammad in Islamic Texts and Images*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hajkal, Muhammad Husajn. 2017 [1933]. *Haját Muhammad*. Al-Qáhira: Dár al-ma<sup>c</sup>árif.
- Child, Ben. 2013. „Qatar and Iran on Rival Missions to Make Films About Prophet Muhammad.“ *The Guardian* n/a, (March 15, 2013). Accessed February 22, 2022. <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/15/qatar-iran-missions-to-make-films-about-prophet-muhammad>.



www.theguardian.com/film/2013/mar/15/qatar-iran-films-prophet-muhammad.

- Christmann, Andreas. 1996. „An Invented Piety: Ramadan on Syrian TV.“ *Diskus*, 4 (2). Accessed February 22, 2022. <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/christmann.html>.
- Ibn Ishák. 2003. *život Muhammada Posla Božieho*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Keenan, Kevin L., and Sultana Yeni. 2009. „Ramadan Advertising in Egypt: A Content Analysis With Elaboration on Select Items.“ *Journal of Media and Religion* 2, no. 2: 109–117.
- Kovács, Attila. 2009. *Alláhovi bojovníci: Vizuálna kultúra islámskych radikálnych hnutí*. Bratislava: Chronos.
- Lenburg, Jeff. 2009. *The Encyclopedia of Animated Cartoons*. New York: Facts on File.
- McArthur, Rachel. 2012. „Ramadan TV: Your Ultimate Guide to the Best of the Month’s Television Programmes.“ *Gulf News* n/a, (July 17, 2012). Accessed February 22, 2022. <https://gulfnews.com/entertainment/tv/ramadan-tv-your-ultimate-guide-to-the-best-of-the-months-television-programmes-1.1050028>.
- Montasser, Farah. 2011. „The Al-Hassan We Al-Hussein Controversy.“ *Al-Ahram Online* n/a, (August 3, 2011). Accessed January 2, 2022. <http://english.ahram.org.eg/News/Cotent/5/32/18060/Arts—Culture/Film/The-Al-Hassan-We-AlHussein-controversy.aspx>.
- Pym, John. 1976. „Al-Risalah (The Message – Mohammad Messenger of God).“ *Monthly Film Bulletin* 43, no. 512: 187–188.
- Prager, Laila. 2014. „Bedouinity on Stage. The Rise of the Bedouin Soap Opera (Musalsal Badawi) in Arab Television.“ *Nomadic Peoples* 18, no. 2: 53–77.
- Rejwan, Nissim. 1998. *Arabs Face the Modern World: Religion, Cultural, and Political Responses to the West*. Gainesville: University of Florida Press.
- Sagui Bizawe, Eyal. 2015. „How ‘The Jewish Quarter’ Became the Talk of Cairo.“ *Haaretz* n/a, (July 5, 2015). Accessed January 12, 2022. <https://www.haaretz.com/life/television/.premium-how-the-jewish-quarter-became-the-talk-of-cairo-1.5375242>.
- Salem, Paul. 1994. *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Samuelson, David. 1976. „Behind the Scenes of ‘Mohammad – The Messenger of God’.“ *American Cinematographer* 57, no. 8: 906–911, 926–930.
- Shafik, Viola. 2003. *Arab Cinema: History and Cultural Identity*. Cairo - New York: The American University in Cairo Press.
- Shohat, Ella. 2004. „Sacred Word, Profane Image: Theologies of Adaptation.“ In *A Companion to Literature and Film*, edited by Robert Stam and Alessandra Raengo, 23–45. Malden: Blackwell Publishing.
- Smets, Kevin. 2012. „Connecting Islam and Film Culture: The Reception of The Message (Ar Risalah) among the Moroccan Diaspora.“ *Journal of Audience & Reception Studies* 9, no. 1: 68–94.

## FILMOGRAFIA

### Hrané a animované filmy

- Abú Sajf, Saláh, director. 1971. *Úsvit islámu (Fadžr al-islám)*. n/a. n/a.
- Aksoy, Faruk, director. 2012. *Dobitie 1453 (Fetih 1453)*. n/a. n/a.
- Aláfí, Chúrám, and Ajman Džamál, directors. 2015. *Bilál: nový druh hrdinu (Bilal: A New Breed of Hero)*. n/a. n/a.
- Al-<sup>c</sup>Aqqád, Mustafá, director. 1976. *Posolstvo: príbeh islámu (ar-Risála: qissat al-islám / The Message: The story of Islam)*. n/a. n/a.
- Al-<sup>c</sup>Aqqád, Mustafá, director. 1981. *Lev púšte (Asad al-sahrá / Lion of the Desert)*. n/a. n/a.
- At-Túchí, Ahmad, director. 1952. *Vítazstvo islámu (Intisár al-islám)*. n/a. n/a.
- At-Túchí, Ahmad, director. 1953. *Bilál, muezín proroka (Bilál, mu’azzin an-nabí)*. n/a. n/a.
- At-Túchí, Ahmad, director. 1960. *Narodenie proroka (Mawlid ar-rasúl)*. n/a. n/a.
- <sup>c</sup>Izz ad-Dín, Ibráhím, director. 1951. *Vzostup islámu / Sľub pravdy (Zuhúr al-islám / al-Wa<sup>c</sup>ad al-haqq)*. n/a. n/a.
- <sup>c</sup>Umára, Ibráhím, director. 1964. *Emigrácia proroka (Hidžrat al-rasúl)*. n/a. n/a.
- DeMille, Cecil B., director. 1956. *Desať prikázaní (The Ten Comandments)*. n/a. n/a.
- Jewison, Norman, director. 1973. *Ježíš Kristus superstar (Jesus Christ Superstar)*. n/a. n/a.
- Lean, Dawid, director. 1962. *Lawrence z Arábie (Lawrence of Arabia)*. n/a. n/a.
- Rabí<sup>c</sup>, Muhammad, director. 2015. *Život posla Božieho (Haját rasúl Alláh)*. n/a. n/a.
- Rich, Richard, director. 2002. *Muhammad, posledný prorok (Muhammad, the Last Prophet)*. n/a. n/a.
- Rich, Richard, director. 2012. *Pred svetlom (Before the Light)*. n/a. n/a.
- Rich, Richard, director. 2012. *Salmán Peržan (Salman the Persian)*. n/a. n/a.
- Rich, Richard, director. 2012. *Veľké ženy islámu (Great Women of Islam)*. n/a. n/a.
- Sidqí, Husajn, director. 1958. *Chálid ibn al-Walíd*. n/a. n/a.
- Wyler, William, director. 1959. *Ben-Hur*. n/a. n/a.

### Seriály

- Abú’l-Chajr, <sup>c</sup>Abd al-Báří, director. 2011. *Hasan a Husajn (al-Hasan wa ’l-Husajn)*. 30 episodes. n/a.
- Al-<sup>c</sup>Adl, Muhammad Džamal, director. 2015. *Židovská štvrť (Háraj al-jahúđ)*. 30 episodes. n/a.
- <sup>c</sup>Alí, Hátim, director. 2012. <sup>c</sup>Umar. MBC / Qatar TV. 31 episodes. n/a.
- <sup>c</sup>Awwád, Nadhír, and Džábír Kámil, directors. 2003. *Diaspóra (aš-Šatát)*. 30 episodes. n/a.
- <sup>c</sup>Azízija, Muhammad, and Hamáda al-Matráwí, directors. 2013. *Chajbar*. 30 episodes. n/a.
- <sup>c</sup>Azízija, Muhammad, and others, directors. 2006 – 2007. *Chálid ibn al-Walíd*, Rawáđž TV, 60 episodes, n/a.

- Hasan, Ahmad, director. 2013. *Hovorca Boží (Kalím Alláh)*. 30 episodes, n/a.
- Hasan, Ahmad, director. 2015. *Priateľ Boží (Chalíl Alláh)*. 30 episodes, n/a.
- Hasan, Ahmad, director. 2016 – 2018. *Miláčik Boží (Habíb Alláh)*. 90 episodes, n/a.
- N/a (numerous directors). 2008. *Muhammad (mier s Ním): konečný odkaz / Mesiac Banú Hášimu (Muhammad P.B.U.H. The Final Legacy / Qamar Baní Hášim)*. LBC / Islamic Chanel. 30 episodes, n/a.
- N/a (numerous directors). 1980 – 1984. *Muhammad posol Boží (Muhammad rasúl Alláh)*. 150 episodes, n/a.
- N/a (numerous directors). 1985-1988. *Niet boha okrem Boha (Lá iláha ilá Alláh)*. 120 episodes, n/a.
- Dokumentárne filmy
- Belhadždž, Muhammad, director. 2008. *Z Aleppa do Hollywoodu (Min Halab ilá Húliwúd)*, al-Džazíra. n/a, n/a.
- N/a. 1976. *Tvorba epického príbehu: Muhammad, posol Boží (The Making of an Epic: Mohammad Messenger of God)*. Filmco International Productions Inc. n/a.

*Attila KOVÁCS* vyštudoval religionistiku, históriu a maďarský jazyk a literatúru na Filozofickej fakulte Masarykovej Univerzity v Brne. Počas štúdia absolvoval ročné pobyty na ELTE v Budapešti a na Jordánskej Univerzite v Ammáne. V súčasnej dobe pôsobí na Katedre porovnávacej religionistiky FiF UK v Bratislave a dlhodobo prednáša tiež na Masarykovej Univerzite v Brne. Zaoberá sa predovšetkým súčasným islámom a islamizmom zo zameraním na Blízky východ. Venuje sa tiež výskumu vzťahu islámu a vizuálnej reprezentácie, islamizmu a médiám, palestínsko-izraelskému konfliktu a Jeruzalemu. Je autorom mnohých štúdií a článkov o isláme v rôznych stredoeurópskych jazykoch ako aj v angličtine. Vydal tiež knihu *Alláhovi bojovníci: vizuálna kultúra islámskeho radikalizmu*. Absolvoval niekoľko výskumných pobytov na Blízkom východe a severnej Afrike.

# Blízkovýchodní nestabilita: Strukturální příčiny a nerovnoměrná modernizace 1960 – 2012

KAREL ČERNÝ<sup>1</sup>

*Abstract:* The paper deals with the structural roots of political instability in the Middle East that has manifested itself since the so-called Arab Spring. The roots of the instability are seen in the highly uneven modernization process: (1) rapid social and demographic changes, (2) slower and unstable economic development, and (3) rigid political subsystem. The Middle Eastern uneven modernization is also underway in the specific (4) cultural and (5) international context. A growing instability is seen as a consequence of multiple and highly complex interactions among these various dimensions of the uneven modernization process, pre-modern cultural substrate (including tribal affiliations and Islamic political imagination), and the unfavorable international context. The Middle Eastern uneven modernization pattern is systematically documented throughout the paper by empirical macro-indicators and is compared with the modernization process in other post-colonial world macro-regions. The second part of the paper deals with selected causal mechanisms of political destabilization, which is the analytical step from structures to actors, from macro-level to micro-level, and from the independent to dependent variables. As such, it identifies the many interactions among the independent structural variables on the macro-level. And tracks the impact of those interactions that have got its politically destabilizing consequences on the micro-level.

*Key words:* Middle East; uneven modernization; modernization theory; multiple modernities; political instability; Arab Spring; demographic transition; urbanization; spread of education; expansion of media

## 1. Úvod: Historicko-sociologická perspektiva

Od vypuknutí tzv. Arabského jara se Blízký východ jeví jako politicky nejméně stabilní a předvídatelný světový makro-region. Tento článek se snaží vysvětlit hlubší a strukturálně loženou příčinu obecné politické nestability, jež se vnějšně manifestuje protesty, revolucemi a dalšími formami vyhocené soupeřivé politiky, které

se regionem šíří po roce 2011. Nabízené vysvětlení pracuje s představou vysoce nerovnoměrné dlouhodobé sociální změny a jejího širšího kulturního a mezinárodního kontextu. Řečeno jinak, cílem článku je vysvětlit propuknutí událostí známých jako Arabské jaro s odkazem na specifičnost blízkovýchodního vzorce modernizace a jeho širšího kontextu. Tedy vysvětlit rozvrat regionu v důsledku propuknutí masových protestů, re-

<sup>1</sup> Korespondenci zasílejte na adresu Mgr. Karel Černý, Ph.D., Pracoviště historické sociologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze, U Kříže 8, Praha 5 – Jinonice, 150 00, e-mail: karlos.cernoch@post.cz. Jedná se o publikační výstup výzkumného projektu Primus s názvem Arabské revoluce: Historicko-sociologická perspektiva.

volucí a občanských válek i následnou trajektorii destabilizace, během níž se nedaří etablovat ani stabilní demokracie, ani stabilní diktatury.<sup>2</sup>

Vysoce nerovnoměrný charakter modernizačního procesu podle našeho názoru vedl ke vzniku a následnému prohlubování tří strukturálně ložených, leč aktéry (inter)subjektivně zažívaných, deficitů. Ty se pak promítají do nárůstu frustrací, jež generují politickou nestabilitu. *Deficit prosperity* je způsoben rychlými změnami v demografické a sociální oblasti, takže za nimi zaostávající vývoj ekonomického sub-systému nedokáže držet krok, a kooptovat tak početně rostoucí, stále více urbanizované a mediálně propojené generace absolventů středních a vysokých škol s rostoucími kariérami, spotřebitelskými a životními aspiracemi. *Deficit demokracie* je způsoben rychlými změnami v demografické a sociální oblasti, za kterými zaostává vývoj v politickém systému, takže nedochází ke kooptaci nových politických aktérů se zvýšenými politickými aspiracemi. *Deficit bezpečí* je pak způsoben rychlými změnami v demografické a sociální oblasti, za kterými zaostává snižující se schopnost států vládnout a zajišťovat obyvatelstvu základní státní funkce, jako je fyzické bezpečí, výkon spravedlnosti, městské plánování nebo sociální zabezpečení.

Jelikož se protesty a další repertoáry soupeřivé politiky během roku 2011 rychle rozšířily po celém regionu, jakkoliv v různé intenzitě a podobě, za hlavní jednotku analýzy zde budeme pokládat Blízký východ jako celek<sup>3</sup>, nikoliv jednotlivé národní státy<sup>4</sup>. Abychom odhalili a identifikovali specifika post-koloniálního<sup>5</sup> blízkovýchodního vzorce modernizace ve smyslu jeho nerovnoměrnosti, uchopíme ho skrze časové řady empirických indikátorů, abychom ho následně mohli komparovat a kontrastovat s modernizačním vzorcem dalších post-koloniálních světových makro-regionů. Hlavní hypotéza studie zde hovoří o tom, že je blízkovýchodní modernizace ve srovnání s dalšími makro-regiony světa výrazně nerovnoměrná. To by vysvětlovalo dnešní relativní nestabilitu blízkovýchodního regionu

ve srovnání s dalšími makro-regiony, kde nebyla modernizace v posledních dekádách tak nerovnoměrná především díky tomu, že zde proběhla tzv. třetí demokratizační vlna (Jižní Amerika, sub-saharská Afrika) nebo zde docházelo k výraznějšímu hospodářskému rozvoji (Asie). Druhý typ komparací si již bude všimnout výlučně blízkovýchodního modernizačního vzorce. Bude totiž kontrastovat jeho jednotlivé dekády počínaje 60. lety 20. století, aby odhalil narůstající míru nerovnoměrnosti jeho vývoje během času. Druhá hypotéza proto hovoří o tom, že rozpor tempa vývoje v jednotlivých dimenzích sociální změny na Blízkém východě v čase narůstal. V 50. či 60. letech 20. století tedy podle této hypotézy nebyl tak výrazný a vyvrcholil začátkem 21. století, což by vysvětlovalo načasování Arabského jara. Blízký východ je tak podle naší druhé hypotézy specifický i dlouhodobě se stupňující mírou nerovnováhy tempa vývoje jednotlivých dimenzí sociální změny.

Záměrem těchto dvou typů komparací je tedy empiricky podpořit teoretické vysvětlení relativní nestability Blízkého východu ve srovnání s dalšími světovými makro-regiony, načasování událostí spjatých s Arabským jarem a obtížnost etablování jakéhokoliv nového stabilního politického řádu v jeho důsledku. Spolu s tím bude článek průběžně předkládat vybrané příklady hlavních mechanismů, které podle našeho názoru zprostředkovávají kauzální vztah mezi identifikovanou nerovnoměrností modernizačního procesu na makro-úrovni, včetně jeho širšího kulturního a mezinárodního kontextu, a výskytem frustrací a vyhocených repertoárů soupeřivé politiky na mikro-úrovni.

Článek přitom vychází z široké a interdisciplinární tradice *historické sociologie* (např. Abrams 1982; Smith 1991; Calhoun 2003; Delanty and Isin 2003). Za prvé, zaměřujeme se na dlouhodobou sociální změnu odehrávající se na Blízkém východě. Jinými slovy, odmítáme vysvětlování *současné* nestability Blízkého východu pouze s odkazy na *současnost* a současné fenomény (např. s odkazy na zrod nových sociálních mé-

2 Na tomto místě bych rád poděkoval za konzultace následujícím kolegům: Johannu Arnasonovi, Jamesi Krapfloví, Dennisu Smithovi, Raymondu Hinnebuschovi, Jaroslavu Weinfürtelovi, Adamu Comanovi a Kamranu Matinovi.

3 Definice vymezující Blízký východ jsou předmětem akademických sporů. Pro účely tohoto článku se hlásíme ke spíše širšímu vymezení Střední východ a severní Afrika (tzv. MENA) používanému například Světovou bankou a mnohými akademiky (např. Richards and Waterbury 2008). A to z toho důvodu, že se článek zaměřuje na výskyt fenoménu politické nestability, který se objevoval na podobně širokém geografickém prostoru. Toto vymezení je arbitrární a vychází z logiky daného badatelského záměru.

4 Více státo-centricky zaměřenou analýzu Arabského jara, včetně typologie jednotlivých zemí z hlediska míry nerovnoměrnosti jejich rozvoje, nabízím jinde (viz Černý 2017).

5 Zde je zapotřebí zdůraznit, že některé země Blízkého východu nebyly formálně nikdy kolonizovány (Turecko, Írán). Další disponují relativně dlouhou tradicí státnosti a státní identity (Egypt, Maroko). Nicméně většina vznikla uměle v důsledku evropské kolonizace a rozpadu Osmanské říše. Odkaz na post-koloniální charakter regionu chce též zdůraznit tradici neo-koloniálního západního vměšování.



dií, náhlé dopady klimatické změny, proměnu mezinárodního systému či vznik nových politických aktérů), stejně tak pouze s odkazy na *minulost* (např. esencialismus zdůrazňující neschopnost regionu se vymanit ze svého hluboce zakořeněného náboženského, kmenového, kulturního či historického dědictví determinující jakýkoliv současný vývoj, srov. Said 1981, 2008). Namísto toho chápeme Arabské jaro jako produkt dlouhodobých a *kumulativních procesů* odehrávajících se v posledních dekádách. Proto se ve snaze přijít s odpovídajícím vysvětlením všeobecné nestability, jež zrodila Arabské jaro, odvoláváme na dynamiku dlouhodobých procesů.

Za druhé, odmítáme kdysi módní tezi o tom, že je Blízký východ inherentně stabilním regionem (např. blízkovýchodním studiím dlouhodobě dominující paradigma „autoritářské stability“, srov. Gause III 2011). Stejně tak také odmítáme dnes módní tezi o tom, že je Blízký východ naopak inherentně nestabilní. Jinými slovy, historickou sociologii chápeme jako nástroj pro zpochybnění obou iluzí hovořících o *historické nutnosti*. Jak to vyjádřil Craig Calhoun (2003, 384): „Spolu se srovnávacím přístupem je důraz na historickou specifčnost jevů klíčovým nástrojem pro prokázání toho, že to, co se stalo, se stát nemuselo.“ Naše pojetí Arabského jara se tedy zaměřuje na dlouhodobě se prohlubující proces nerovnoměrnosti sociální změny a jejího širšího kontextu jako explanace minulé stability, kdy sociální změna nejevila tak výraznou disproporci tempa vývoje jejich jednotlivých dimenzí, a současné nestability<sup>6</sup>.

Za třetí, ačkoliv se těžiště naší analýzy orientuje na struktury, nikoliv aktéry, soustředíme se také na *vztah* mezi dlouhodobě nerovnoměrným vývojem struktury na jedné straně a repertoáry soupeřivé politiky na straně druhé, které se během Arabského jara skrze různé *sociální mechanismy* v rámci těchto struktur prosadily. Vycházíme z toho, že oblíbený sociologický hla- volam týkající se otázky vztahu mezi strukturou a jednáním aktérů nelze rozpracovávat na čistě abstraktní či teoretické úrovni, bez opory v empirii. Namísto toho by měl být uchopen jako historický proces situovaný v určitém čase a místě. Na Blízkém východě během uplynulých desetiletí došlo k zásadní změně strukturou formovaných životních šancí i omezení. Stejně tak se zásadně proměnily významy a legitimizace, které jim zde lidé připisují. Z tohoto důvodu se článek bude soustředit na sociální mechanismy, které zprostředkovávají vztah mezi postupně se měnící strukturou a v tomto novém rámci se *kumulujícími frustracemi* a vynořujícími repertoáry soupeřivé politiky (srov. Gorski 2009).

Za čtvrté, *modernitu* pokládáme za klíčové téma pro historickou sociologii i tuto studii, která se zabývá specifickými charakteristikami blízkovýchodní modernity obecně a jejími historickými trajektoriemi a politicky relevantními souvislostmi zvláště. Nicméně zájem o nezápadní společnosti a nezápadní historie býval v tradici historické sociologie dlouho sekundární a odvozený, protože v centru jejího zájmu stála snaha lépe pochopit klíčové rysy evropské modernity skrze její kontrastování s nezápadními společnostmi a jejich historickými trajektoriemi. Tato studie bude naopak kontrastovat blízkovýchodní modernizační trajektorii s dalšími *nezápadními* modernizačními trajektoriemi tak, abychom odhalily charakteristická specifika formující a odlišující současný Blízký východ. V tomto ohledu pokládáme předkládanou studii za součást širšího projektu zvláštního proudu historické sociologie, který se zabývá civilizačními komponentami tzv. *rozmanitých modernit*. Z tohoto důvodu studie zdůrazňuje politicky relevantní aspekty islámského náboženství a historickou zkušenost kolonialismu. Tento širší projekt se pokouší kriticky re-definovat klíčové analytické kategorie modernity s poukazem na její rozmanité historické a civilizační kontexty s cílem oddělit univerzálně chápanou modernitu od specifické a nezobecnitelné evropské zkušenosti s modernitou, jakkoliv i tato evropská historická zkušenost sama byla vysoce pluralistická, když lze rozlišovat nejen její liberální verzi, ale také alternativní modernity fašistického a sovětského typu (srov. Arnason 2009, 2010; Eisenstadt 2000, 2003).

Za páté, historickou sociologii chápeme jako perspektivu *interdisciplinární*. Bohatě zde přitom čerpáme zejména z *blízkovýchodních studií*, vůči nimž se však zároveň kriticky vymezujeme (srov. Gause III 2011). Politická nestabilita, jež se na Blízkém východě viditelně manifestuje od propuknutí Arabského jara, bývá dominantně tematizována *státo-centrickým* prizmatem. Tedy skrze narace, jež pokládají za hlavní jednotku analýzy národní státy, a proto se zabývající děním a politickou dynamikou uvnitř hranic daných států (např. Křížek a kol. 2014; Mendel 2015). Tento přístup je legitimní, naše studie se však pokouší o přístup, který za hlavní jednotku analýzy pokládá blízkovýchodní *region* jako celek. A to proto, že se snaží podat vysvětlení fenoménu politické nestability přítomného v celém regionu a celým regionem se rychle šířícího. S fixací na státo-centrickou perspektivu dále podle našeho názoru souvisí jednostranné zaměření na *aktéry* – státní, nestátní či hybridní – a na jejich proměňující se a mnohdy viditelně dramatické vztahy a interakce vymezitelné na

<sup>6</sup> Tato měnící se strukturální konfigurace ponechává dostatek prostoru pro kontingenci a jednání.

škále mezi konfliktem a kooperací. Příkladem by zde byl boom – vzájemně si bohužel dosti podobné – literatury týkající se Islámského státu (např. Weiss and Hassan 2015; Gerges 2017) či bohatá literatura studující – opět primárně v kontextu národních států, případně i v komparativním záběru srovnávajícím vícero národních kontextů – islamistická hnutí spadající pod hlavičku Muslimského bratrstva (např. Bureš, Čejka and Daniel 2017) nebo roli armády během arabských revolucí (např. Stacher 2012; Burns 2018). Tento přístup je opět legitimní, naše studie se však primárně orientuje na podle nás opomíjenou problematiku sociálních struktur. Jejich pomalá proměna je dlouhodobým a kumulativním trendem na způsob nepozorovaných tektonických pohybů trvajících desetiletí před erupcí vulkánu, a proto zřejmě nemůže při upoutávání zájmu odborníků soutěžit s daleko dramatictější, aktuálně naléhavým, intuitivněji uchopitelným a lépe pozorovatelným a „prodejným“ děním na úrovni aktérů. S fixací na aktéry pak podle našeho názoru souvisí i tendence vysvětlovat blízkovýchodní nestabilitu jako výsledek primárně *vnějších faktorů*. Například jako výsledek zapojení do kapitalistického světového systému v důsledku tlaku mezinárodních finančních institucí (např. Beinín 2016) či jako výsledek ropné renty a s ní spojené geopolitiky (např. Klare 2004), zejména ale jako výsledek vojenských intervencí (např. Roy 2008; Bacevich 2016; Lüders 2017). Naše studie se naopak soustředí na *endogenní příčiny* politické destabilizace regionu, jakkoliv ponechává prostor pro jejich zřetězení s faktory exogenními.

## **2. Blízkovýchodní modernizace jako příčina nestability: Příliš pomalá, příliš rychlá?**

Ve vědeckém, mediálním i veřejném diskursu o charakteru vývoje post-koloniálního Blízkého východu se dlouhodobě objevují dvě zdánlivě protichůdné pozice. Podle jedněch je region zaostalý a rigidní. Změny zde probíhají příliš pomalu, pokud vůbec. Podle druhých se naopak region proměňuje až příliš rychle, což tamní společnosti traumatizuje a destabilizuje.

Tato historicko-sociologická studie nabízí alternativní perspektivu konstruktivně propojující obě zdánlivě protichůdné pozice. A to v podobě teoreticky původní a empiricky podložené analýzy strukturálních příčin blízkovýchodní politické nestability, která se v souvislosti s tzv. Arabským jarem vnějšně manifestovala různými podobami: vleklou krizí vládnoucích režimů, jejich ideologií a jejich legitimitou; vzestupem různě ideologicky vyprofilovaných vyzывatelů těchto režimů v podobě opozičního politického islámu i sekulárních demokratizačních hnutí; vzestupem různých

forem politického násilí v podobě terorismu, občanských válek nebo revolucí; chronickou po-revoluční nestabilitou regionu, zhroucením řady států a erozí sociálního řádu ústícího ve vznik rozsáhlých kapes chaosu, anarchie a bezvlády.

### **2.1 Příliš pomalá sociální změna**

Blízký východ je v souladu s první teoretickou pozicí líčen jako zaostalá část světa, kde jsou malé ostrůvky modernity, vzdělanosti a západní kultury utopené v moři před-moderních kulturních vzorců a islámské reakce. Region je proto vystaven schizofrennímu napětí, když jednou nohou nakračuje do modernity, avšak druhou je zakořeněn v tradici (např. Longrigg and Jankowski 1963). Sofistikovanější varianty této teze Blízký východ líčí jako region obydlený lidmi, kteří většinou neprošli mentální změnou a adaptací na moderní svět. Nejsou moderní, protože nejsou dostatečně vzdělaní, urbanizovaní, sociálně mobilní a mediálně informovaní. Ve svých životech se jen snaží věrně replikovat vzorce jednání, identity a aspirací předchozích generací (např. Lerner 1964). Vulgárnější, a s rasismem hraničící, varianty teze o neměnnosti regionu analyzují „arabskou mysl“ jako specifický a neměnný osobnostní archetyp společný všem Arabům, který ústí v zaostalost (např. Patai 1973; Friedman 2006).

Nejnoveji podobnou optikou líčí region vlivná série studií Arab Human Development Report (2002, 2003, 2005, 2009). Hlubší příčinou zaostalosti podle ní má být *kombinace tří deficitů*: deficitu svobody, ženské emancipace a vzdělanosti. Přístup týmu z projektu Arab Human Development Report připomíná postup, kdy se z množství rozvojových indikátorů shromažďovaných Světovou bankou vyberou a zdůrazní právě ty, ve kterých arabský svět zaostává. Na těchto žebříčcích se pak ukáže celková zaostalost arabského světa a zdůrazní se pomalé tempo změn ve srovnání s ostatními světovými regiony (ke kritice srov. Amin 2006).

Speciální variantou teze o příliš pomalém vývoji Blízkého východu je příběh o neúspěšných a chronicky selhávajících modernizačních projektech prosazovaných osvícenými diktátory „shora“ z pozice státní moci směrem dolů k podřízené a zaostalé populaci. Tuto strategii založenou na předpokladu, že pro úspěšnou modernizaci je zapotřebí jistá míra kulturního pozápádnění, nejprve zkoušeli osmanští Turci. Poté také Arabové, Íránci či Afghánci. Většinou však selhávala a vyvolávala odpor obyvatelstva šokovaného snahami o příliš rychlou změnu. Reakcí pak jsou periodicky se opakující vlny islámského fundamentalismu, který naopak vidí příčinu zaostávání v odklonu od vlastní kultury a náboženství (např. Lewis 2003a; Lewis 2003b).

## 2.2 Příliš rychlá sociální změna

Protichůdné stanovisko líčí blízkovýchodní region jako rychle se proměňující, což v posledních desetiletích zdejší obyvatelstvo traumatizovalo. Například S. A. Arjomand vidí za náboženským oživením překotnou sociální změnu, která vede k recyklaci tradičních fundamentalismů. V případě Blízkého východu jde o tyto – paralelní a překrývající se – procesy vystupňované po 2. světové válce: (1) integraci islámského světa do mezinárodního ekonomického a politického systému, (2) expanzi komunikačních a dopravních technologií a infrastruktury, (3) zrychlující se urbanizaci, (4) alfabetizaci a růst celkové vzdělanosti, (5) budování centralizovaných národních států a politizaci mas provázenou represemi ze strany režimů (Arjomand 1986; Arjomand 1995; Arjomand 2006).

Přístup zdůrazňující rychlou sociální změnu Blízkého východu se s její pomocí často snažil vysvětlit právě vzestup opozičního politického islamu, k němuž docházelo od 70. let 20. století. Ačkoliv jsou islamistická hnutí vnitřně vysoce heterogenní a u každého lze vystopovat formativní vliv specifického národního kontextu, v němž je zakořeněná, jde o jev nadnárodního rozsahu. Také hlavní příčiny vzestupu tedy musí být všem hnutím společné (Dekmejian 1995). Jednotliví autoři se pak přeli o to, zda lze nalézt styčné body a analogie mezi současným islamismem a dřívějším evropským marxismem (Gellner 1995; Roy 1992; 2004; Eisenstadt 2003), ruským proticarským anarchismem (Gray 2005), německým nacismem (Lewis 1990, 2003; Buruma and Margalit 2005) nebo sekulárním nacionalismem (Jurgensmeyer 1994). Avšak panovala shoda, že je široký a vnitřně diferencovaný proud islamismu daleko spíše produktem modernizace blízkovýchodního regionu, jako byla svého času produktem modernizace výše uvedená evropská politická hnutí. Nikoliv důsledkem či reziduem přežívajícího středověku, jak se donedávna domnívali proponenti sekularizační teorie. Spolu s S. N. Eisenstadtem (2000, 2003) můžeme v této souvislosti dodat, že jde zároveň o hnutí s ambicí se vymezit vůči západní verzi modernity, selektivně se jí inspirovat, a přicházet tak s verzí alternativní, inspirovanou také domácí tradicí; ať již „vynalezenou“, či autentickou.

Tento přístup dříve – dlouho před propuknutím Arabského jara – zdůrazňoval i autor této studie (srov. Černý 2006), když s pomocí empirických dat operationalizoval teoretickou koncepci Zbigniewa Brzezinského (1993, 2004) hovořící o *politickém probuzení* modernizujících se společností. Rozvojové země tzv. globálního Jihu podle této koncepce s jistým časovým posunem prochází analogickou trajektorií rychlé sociální změny, kterou v 19. a na začátku 20. století prošla Evropa: populačním růstem a vzestupem podílu mladé

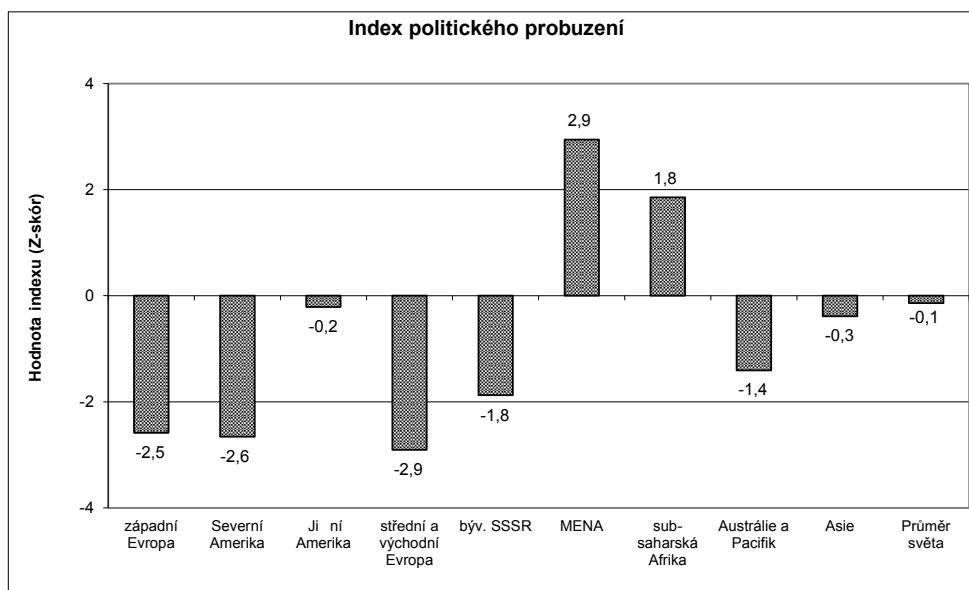
generace v populaci provázeným zvýšeným tlakem na zdroje; exodem obyvatel z venkova do měst provázeným snazším šířením ideologií a politickou organizovatelností; růstem vzdělanostní úrovně a expanzí masmédií provázenými růstem kariérních, konzumních i politických aspirací; rozvojem tržního hospodářství provázeným vznikem viditelných nerovností. Tyto procesy vedou k vykořenění obyvatel z tradičních sociálních a normativních struktur, přičemž vzniklé vakuum vyplňují nová politická hnutí. To pak ústí v masovou politickou mobilizaci a destabilizaci. A právě Blízký východ se dnes spolu se sub-saharskou Afrikou nachází v dějinné fázi, kdy prochází nejsilnější kombinací rychlé demografické, sociální a ekonomické změny. Proto je zde politické probuzení nejsilnější i ve srovnání s dalšími světovými makro-regiony, kde tento proces již odezněl či odeznívá (viz graf č. 1, srov. Černý 2006).

## 3. Budování alternativního teoretického modelu

Obě výše představené pozice jsou částečně pravdivé, lze pro ně nalézt oporu v empirii. Avšak tím, že jsou svým pohledem selektivní, když se zaměřují pouze na dílčí aspekty blízkovýchodní reality, jim uniká celkový obrazek. Některé aspekty blízkovýchodní reality se totiž skutečně proměňují velmi rychle; dochází k rychlému populačnímu růstu, urbanizaci, šíření médií a vzdělání. Některé aspekty se naopak proměňují velmi pomalu nebo vůbec; například politické režimy byly v posledních padesáti letech rigidní, na rozdíl od zbytku světa zvyšovaly míru represí, zatímco kapacita států efektivně vládnout a plnit základní funkce naopak erodovala.

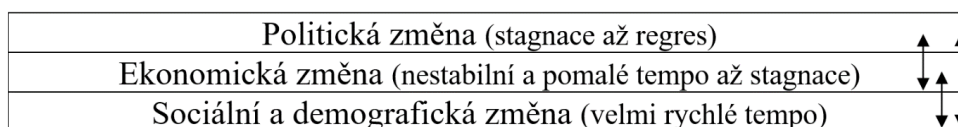
### 3.1 První teoretická inspirace: Nerovnoměrná modernizace

Tato práce proto vychází z alternativního pojetí, které do značné míry integruje obě výše zmíněné pozice, když v prvé řadě zdůrazňuje vysoce *nerovnoměrné a nesynchronizované tempo* vývoje v jednotlivých *dimenzích* blízkovýchodní sociální změny (viz obr. 1). Post-koloniální blízkovýchodní modernizace je totiž charakteristická (1) velmi vysokým tempem *socio-demografické modernizace*; razantní demografickou revolucí provázenou početním růstem populací a růstem podílu mládeže v celkové populaci, urbanizací, mezigeneračním růstem vzdělanosti a expanzí médií. Tyto rychlé změny jsou provázeny (2) pomalejším a vysoce nestabilním tempem *modernizace ekonomické*; externími vlivy rozkolísaným a jednostrannou závislostí na exportu přírodních surovin deformovaným hospodářským růstem, pomalou diverzifikací ekonomických sektorů, dominancí veřejného sektoru, nedostatečně se rozvíje-



Graf 1 Politické probuzení makro-regionů světa 1975–2003

Pozn.: Výsledný syntetický index je aritmetickým průměrem bezrozměrných veličin (z-skór) zohledňujících tempo populačního přírůstu (1975 – 2003), tempo urbanizace (1975 – 2003), tempo mezigeneračního růstu gramotnosti (dospělá populace versus mládež) a tempo ekonomického růstu (1990 – 2003). Neváženo populační velikostí jednotlivých států. Výpočty autora. Zdroj dat: UNDP Human Development Report 2005; podle Černý (2006: 117).



Obr. 1 Model nerovnoměrné modernizace: Interakce a napětí tří dimenzí sociální změny.

Poznámka: Možné interakce a napětí mezi jednotlivými dimenzemi jsou znázorněny šipkami. Tyto interakce vzájemně neprovázaných dimenzí sociální změny generují deficit prosperity, deficit demokracie a deficit bezpečí. Interakce mezi ekonomickou a politickou dimenzí sociální změny je pak tematizována tezí o rentiérském charakteru blízkovýchodních států.

jícím trhem práce a z toho plynoucí absencí mobilitních příležitostí. A konečně (3) velmi pomalou až regresivní *modernizací politickou*; erozí schopnosti blízkovýchodních států efektivně vládnout, prosazovat vlastní zákony a plnit základní státní funkce na svém teritoriu, a to včetně vymáhání monopolu na násilí, dále posilováním represivního charakteru politických režimů spolu s absencí demokratizace a ústavně-liberálních principů.

Výsledkem kolize rozdílného a vzájemně nesynchronizovaného tempa vývoje v těchto třech základních

dimenzích sociální změny je region plný moderních, městských, vzdělaných, mediálně informovaných a převážně mladých lidí s vysokými konzumními, kariérními a politickými aspiracemi.<sup>7</sup> Avšak uzavřené a rigidní ekonomické a politické systémy nejsou schopny uspokojit rostoucí poptávku po vzestupné sociální mobilitě a životní seberealizaci stále modernější společnosti. A tedy společnost *kooptovat* do ekonomického a politického systému. Moderní společnosti jsou tedy vylučované z participace na ekonomických a politic-

<sup>7</sup> Charakter blízkovýchodních společností se takto během jedné až dvou generací radikálně transformoval. Před padesáti lety totiž žila většina populace roztroušena na venkovské periferii, byla negramotná či pologramotná, méně početná, neznala fenomén mládeže jakožto životní fáze mezi dětstvím a dospělostí, netvořila publikum masmédií a její omezené aspirace formovaly tradiční autority. Kvalitativní proměna tamních společností podle našeho názoru vedla k tomu, že jim nelze vládnout jako dříve, ale také to, že do nich nelze zvnějšku úspěšně vojensky intervenovat a okupovat je, jako to bylo možné až do 50. let 20. století v éře evropského kolonialismu. Stejně jako se přežil kolonialismus a intervencionismus, přežily se i autoritářské režimy.



kých systémech a stojí mimo tyto systémy. To generuje frustrace a politickou nestabilitu.

Náš alternativní model se zde inspiruje především *kritickým* čtením *modernizačních teorií* (srov. Knöbl 2003; Lorenz 2006; Wucherpfennig and Deutsch 2009). Koncept modernizace používáme především jako *hodnotově neutrální* analytický nástroj, který dovolí rozlišovat mezi jednotlivými dimenzemi modernizačního procesu: například dimenze technologické, ekonomické, demografické, sociální, politické, kulturní, hodnotové nebo psychologické změny (např. Apter 1968; Smelser 1959). Modernizaci pak na základě toho chápeme jako sociální změnu vedoucí k přechodu od společností tradičních k těm moderním a charakterizovanou dílčími a *relativně univerzálními* historickými procesy, jako je demografická tranzice, urbanizace, scholarizace a růst vzdělanosti, šíření masmédií, expanze sekundárního (industrializace) nebo terciárního (služby) hospodářského sektoru, politická mobilizace a budování centralizovaných národních států (srov. Sztompka 1993). Výhodou analytického rozlišení jednotlivých dimenzí modernizačního procesu je jednak to, že je lze uchopit s pomocí empirických indikátorů v podobě časových řad a také to, že lze uvažovat o *nesouladu tempa změn* v takto rozlišených dílčích dimenzích. Proto jako primární východisko přijímáme koncept modernizace, zatímco celou naši studii lze číst i jako kritické vymezení vůči *teorii* modernizace. Podobně ostatně naše studie neodmítá koncept sekularizace, nicméně se kriticky vymezuje vůči sekularizační tezi.

Zatímco tedy klasické modernizační teorie předpokládaly synchronizovaný a provázaný vývoj v jednotlivých a vzájemně závislých sférách – rozvoj vzdělání či médií měl přinést rozvoj ekonomiky a sociální struktury, což mělo vyústit v demokratizaci a sekularizaci (např. Lerner 1964; Lipset 1959; Lipset 1994; Rostow 1960) – tato studie naopak zdůrazňuje *rozdílné tempo a nesoulad* ve vývoji jednotlivých sfér. Zatímco tedy například klasické modernizační teorie předpokládaly, že sekularizace jde ruku v ruce s modernizací, tato studie si všimá toho, že společenská a politická role nábožen-

ství může být v důsledku modernizace předefinována a dokonce posílena. Zatímco klasické modernizační teorie předpokládaly hladký a nenásilný vývoj modernizujících se společností v protikladu k marxisticky laděným analýzám, naše studie naopak zdůrazňuje diskontinuitní, reverzibilní a nelineární charakter modernizace. A především její četné nezamýšlené důsledky a její politicky destabilizační a konfliktní potenciál. Konečně, zatímco studenoválečným soupeřením zatíženě klasické modernizační teorie předpokládaly, že modernizační trajektorie západních společností budou kopírovat trajektorie společností východních a budou směřovat k témuž cílovému bodu v podobě západní liberální modernity, naše studie naopak zdůrazňuje odlišný vzorec blízkovýchodního modernizačního procesu, který naprosto nezaručuje institucionální či hodnotovou konvergenci ani mezinárodně-politické sblížení blízkovýchodního regionu se Západem (ke kritice modernizační teorie srov. Keller 2007; Arnason 2010).

Klíčovým autorem je zde pro nás Samuel P. Huntington se svou klasickou prací *Political Order in Changing Societies* (1968), kde v reakci na první vlnu modernizačních teorií z 50. a 60. let 20. století ukázal, že tempo vývoje bývá v jednotlivých společenských dimenzích značně nerovnoměrné, neprovázané a vzájemně kolidující. Socioekonomické změny totiž během modernizace produkují masově mobilizovanou populaci a stále další politické aktéry vstupující do politického soupeření. Rychlá politizace společnosti se však zpravidla odehrává za absence adekvátních politických institucí, které by politické aktéry dokázaly kooptovat do politického systému a poskytly jim pravidla pro nenásilné soupeření a pro nenásilné prosazování svých zájmů a idejí. Političtí aktéři jsou tak vykazováni mimo politický systém, což generuje nestabilitu. Zatímco jsou tedy tradiční společnosti (ještě) politicky stabilní, moderní společnosti jsou (opět) politicky stabilizované. Avšak *modernizující se* společnosti jsou politicky destabilizované; s vyšším rizikem převratů v první fázi modernizace a s vyšším rizikem revolucí ve fázi druhé (Huntington 1968).<sup>8</sup>

8 Prvním stavebním kamenem budovaného teoretického modelu je představa, že politickou nestabilitu společnost generuje sama svým vlastním vývojem, může tedy být *endogenního* původu, a to díky *vnitřním rozporům* vyplývajícím z nerovnoměrného tempa změn v jednotlivých sférách dané společnosti. Tuto tezi by nicméně šlo odvodit a do kontextu společenskovedního bádání zasadit i jinak než skrze kritické vymezení vůči modernizační teorii. Společenské vědy totiž tradičně identifikují vnitřní rozpory modernizujících se společností. Thomas Malthus (česky 2002) přišel s tím, že společnosti destabilizuje nesoulad mezi lineárně rostoucími potravinovými zdroji a exponenciálně rostoucí populací. Karel Marx (česky Marx and Engels 1982) upozornil, že politickou nestabilitu přináší kumulující se nesoulad mezi výrobními silami a výrobními vztahy. Vůči němu se vymezil Max Weber, podle něž může sociální změna generovat politicky destabilizující nesoulad mezi společenskou prestiží, politickou mocí a ekonomickými zdroji jednotlivců i celých skupin (podle Krejčí 1992). Krátce po něm vystoupil William F. Ogburn (1922) s tím, že v modernizujících se společnostech je kulturní rovnováha chronicky narušována nesouladem mezi tempem vývoje materiální kultury (technologie, výrobní systémy) a méně adaptabilní složkou nemateriální kultury. Na tyto úvahy pak navázal Konrad Lorenz (česky 2001), když upozornil na nesoulad mezi tempem vývoje populace, technologií a zbraní (především jaderných)

Huntington však nápadně přehlížel roli *externích faktorů* při destabilizaci modernizujících se post-koloniálních zemí. Především roli geopolitického kontextu, což je do očí bijící zejména v souvislosti s tím, že svou práci psal v době vrcholící studené války. Kromě toho přehlížel roli před-moderní kultury a *náboženství*, když psal v duchu dobově dominující sekularizační teze. Tyto faktory však lze do našeho teoretického modelu nerovnoměrné modernizace konzistentně zabudovat, inspirovat se zde přitom budeme novější teorií rozmanitých modernit.

### 3.2 Druhá teoretická inspirace:

#### Rozmanité modernity

Klasická modernizační teorie chybně předpokládala existenci jediného univerzálního vzorce modernizačního procesu, který všude vyústí v totožnou verzi modernity. Západní verze se měla prosadit globálně, přičemž modernizace a pozápadnění byly chápány jako synonyma. Avšak konkurenční koncepce *rozmanitých modernit* (*multiple modernities*) zdůrazňuje existenci rozmanitých verzí modernity i různých cest k modernitě. Modernita navíc není nikdy finální, nelze proto hovořit o konci dějin (srov. Arnason 2009; Arnason 2010; Eisenstadt 2003; Spohn 2001).

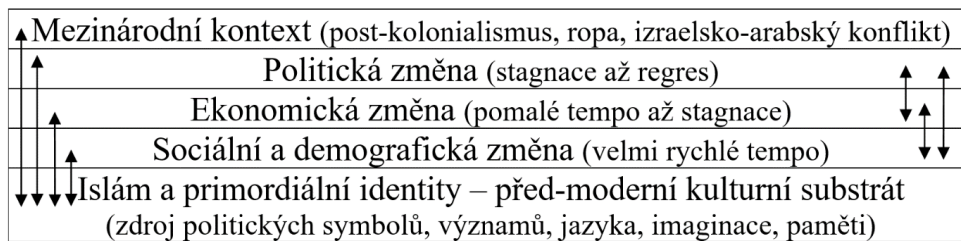
Jaké jsou důvody této institucionální i ideologické rozmanitosti modernity? Za prvé, rozmanité verze modernity jsou výsledkem konfliktů různých sociálních hnutí prosazujících vzájemně konkurenční *programy modernity*. Za druhé, různé verze modernity jsou výsledkem *pozitivního* či *negativního* vymezení vůči západnímu modelu modernity. Ten díky svému historickému prvenství i geopolitické dominanci funguje jako *referenční bod*, který je obtížné ignorovat (Eisenstadt 2000). Jednotlivé verze modernity nelze studovat izolovaně také proto, že narůstá jejich *vzájemná závislost*. Proto bývají nezápádní verze modernity výsledkem různorodých reakcí na vzestup a globální expanzi verze západní, se kterou se musely konfrontovat (Arnason 2010). Za třetí, různé verze modernity jsou výsledkem interakce mezi univerzálními modernizačními procesy a místní partikulární tradicí, kulturou a historickou zkušeností. Proto dochází k propojování a kombinaci moderních a tradičních zdrojů, jež ve výsledku formují ideologickou i institucionální rozmanitost různých variant modernity (Eisenstadt 2000). S oporou v rozsáhlých datech tuto tezi o existenci rozmanitých *kultur-*

*ních zón* a o jejich vlivu na podobu sekularizace a demokratizace prokázal tým kolem Ronalda Ingleharta (Inglehart and Norris 2004; Inglehart and Welzel 2006).

Jestliže tedy klasické teorie modernizace ignorovaly či přinejmenším podceňovaly roli kulturního i geopolitického kontextu, v němž k modernizaci dochází, náš model nerovnoměrné modernizace je doplněn právě o tento širší kontext. Srovnávací analýza blízkovýchodního vzorce modernizace proto zohlední i jeho kontext a interakci jednotlivých rovin nerovnoměrné modernizace s tímto kontextem (viz obr. č. 2). Za prvé, zdůrazníme interakci modernizačního procesu a před-moderního kulturního substrátu. Tedy primordiálních kmenových či etnických identit a zejména *islámského náboženství*, v jehož kontextu k nerovnoměrné modernizaci dochází. Politicky relevantní koncepty islámu zde poskytují inspiraci protichůdným politickým aktérům a stávají se prostředkem *politické imaginace a mobilizace*.

Za druhé, zohledňujeme širší mezinárodní kontext nerovnoměrné blízkovýchodní modernizace. Ten je charakteristický dopady evropského *kolonialismu*, který často vytvořil umělé, slabé a neživotaschopné státy, s jejichž hranicemi, elitami a institucemi se obyvatelstvo neztotožňuje (srov. Barr 2011). Dále je charakteristický izraelsko-palestinským a *izraelsko-arabským konfliktem*, jenž vygeneroval několik vln uprchlíků, region destabilizoval a blokoval jeho hospodářský i politický rozvoj, když arabské diktatury hrozbou Izraele ospravedlňovaly omezování politických práv i svá selhání (Laurens 2013). Mezinárodní kontext blízkovýchodní modernizace je charakteristický také tím, že se na rozdíl od historické modernizace Evropy neodehrává v centru světového politicko-ekonomického systému, ale na jeho *periferii*. Modernizaci proto neprovází dostatečný rozvoj hospodářství či světová dominance, což by generovalo dostatek pracovních příležitostí či umožnilo exportovat populační explozi generované obyvatelstvo v dostatečném počtu na ostatní kontinenty – a tím průběžně upouštět kumulující se politické napětí – jako tomu bylo v případě modernizující se Evropy (srov. Kennedy 1996). Konečně, blízkovýchodní region je charakteristický výrazným nerostným bohatstvím, geostrategickou pozicí mezi Evropou, Afrikou a Asií, strategickými trasami ropovodů, plynovodů a námořních cest. Z toho vyplývá etablování autoritářských a ekonomicky nediverzifikovaných *rentiérských států*, ale také intervence velmocí do záležitostí regionu (Klare 2004; Fawcett 2009).

a zaostávajícím tempem vývoje a adaptace kultury, především morálky a etiky. Vedle toho existuje tradice teoretizování o revolucích zdůrazňující destabilizující vnitřní rozpory v dynamicky se rozvíjejících společnostech. Klasiky oboru jsou zde James Davies (1962) a Ted Gurr (1970), podle nichž se revoluce rodí z nesouladu mezi růstem materiálních či politických aspirací a mírou, jakou jsou uspokojovány. Podobně již strukturní funkcionalismus (Smelser 1963; Johnson 1966) přišel s tím, že politickou destabilizací a revoluce přináší nesoulad v tempu vývoje dílčích společenských sub-systémů (politický, ekonomický, socializační).



Obr. 2 Model blízkovýchodní modernizace a její kontext: Interakce nezávislých proměnných.

Součástí tohoto problému je skutečnost, že západní mocnosti (ale také Rusko) po dlouhá desetiletí *podporují zdejší autoritářské režimy*. Místní populace jsou proto kritické nejen vůči svým zkorumpovaným diktátorům, ale také vůči Západu. Opoziční hnutí, islamistická i sekulární, pak vystupují nejen proti diktátorům, ale i zahraničním mocnostem, jež diktátory podporují (Juergensmeyer 2000). Jakkoliv je blízkovýchodní veřejnost kritická ohledně zahraniční politiky Západu, Západ zároveň pokládá za svou *referenční skupinu*, přičemž touží po stejné životní úrovni i po stejné míře politických práv a občanských svobod. Pokud však nejsou tyto rostoucí aspirace uspokojovány, dochází k šíření frustrací, se všemi politickými důsledky z toho vyplývajícími (např. Pew Center 2007; Jamal and Tessler 2008; Zogby 2012). Frustrace dále zvyšuje sebe-pojetí blízkovýchodních muslimů, kteří se cítí být legitimní avantgardou lidstva Bohem povoláním chránit a naplňovat boží proroctví, přičemž však těmto ambicím mezinárodní postavení blízkovýchodních zemí naprosto neodpovídá (Esposito and Mogahed 2007).

### 3.3 Výsledný teoretický model blízkovýchodní modernizace

Výsledný teoretický model, jehož rámec bude orientovat analýzy dílčích mechanismů destabilizace postupně prezentovaných v další části této studie, tedy sestává ze vzájemných a mnohočetných interakcí následujících nezávislých proměnných (viz obr. 2): (1) islámu a jeho politicky relevantní imaginace, (2) velmi rychlé demografické a sociální změny, (3) pomalejší a fluktuující změny ekonomické, (4) zanedbatelné až regresivní změny politické a (5) nepříznivého mezinárodně-politického rámce.

Vycházíme z předpokladu, že jednotlivé nezávislé proměnné mohou *samy o sobě* vysvětlit nestabilitu Blízkého východu jen parciálně a *nedostatečně*. Analýzy pracující izolovaně s jednotlivými nezávislými proměnnými proto nepokládáme za efektivní, protože nezohledňují komplexnost reality. Důležitý je totiž souběh a protnutí příslušných makro-trendů a jejich širšího kontextu v daném časoprostoru. Teprve *vzájemné interakce* nezávis-

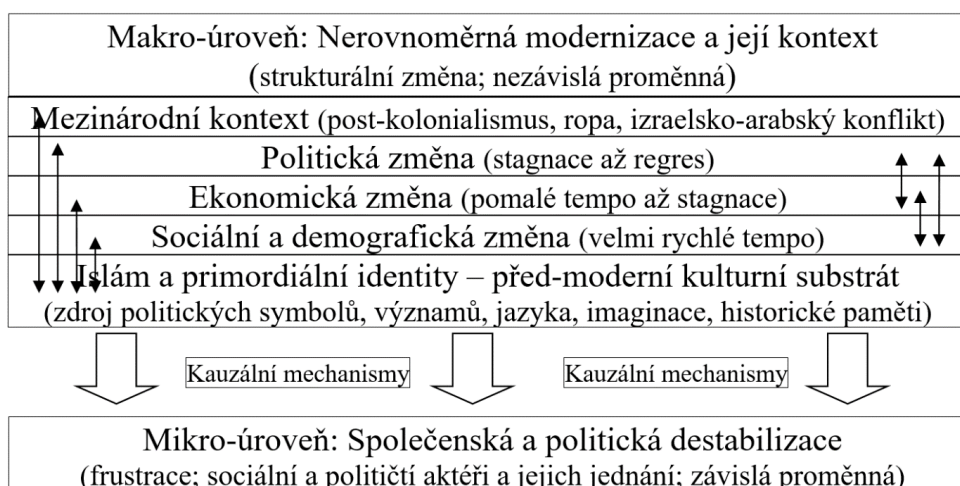
lých proměnných generují výslednou nestabilitu regionu. Teoretický model proto chápeme jako hrubé, avšak nutné, zobecnění daleko komplexnější reality. Tedy jako abstrakci zdůrazňující ty aspekty reality, které pokládáme za důležité pro analýzu příčin nestability manifestující se Arabským jarem. Od ostatních aspektů reality odhlédneme, abychom redukovali těžko zvládnutelnou komplexitu. Model je nám tedy jakýmsi Weberovým *ideálním typem*, který s jistým zjednodušením poskytuje vodítko pro orientaci v nepřehledné realitě.

Ideální typ v podobě teoretického modelu lze navíc porovnávat s empirickou realitou, a tedy ověřovat jeho oprávněnost. Jako takový je proto model východiskem pro historicko-sociologické komparace, jež jsou provedené s oporou v empirických datech. Cílem *operacionalizace* je převod teoretického modelu do empiricky uchopitelné a šetřitelné podoby. Jednotlivé dimenze modernizace proto budou pokryty odpovídajícími empirickými indikátory, aby bylo možno prověřit míru nerovnoměrnosti blízkovýchodní modernizace jako celku a provést příslušné komparace. Pro operacionalizaci a prověřování oprávněnosti modelu hovořícího o vysoké nerovnoměrnosti blízkovýchodní modernizace budou používány indikátory v podobě časových řad mapujících vývoj jednotlivých dimenzí sociální změny: dimenze politické, ekonomické, sociální a demografické.

Studie se přitom zaměří na dva typy komparací. Důraz bude kladen na komparaci vzorce post-koloniální blízkovýchodní modernizace (1950 – 2012) a vzorce modernizace v dalších světových makro-regionech, především v těch post-koloniálních (sub-saharská Afrika, Jižní Amerika, Asie). Hlavní hypotéza hovoří o tom, že je blízkovýchodní modernizace ve srovnání s dalšími makro-regiony světa výrazně nerovnoměrná. To vysvětluje dnešní relativní nestabilitu blízkovýchodního regionu ve srovnání s dalšími makro-regiony, kde nebyla modernizace v posledních dekádách tak nerovnoměrná především díky tomu, že zde proběhla tzv. třetí demokratizační vlna nebo zde docházelo k výrazněji hospodářskému rozvoji.

Za druhé, budou srovnávány jednotlivé *fáze* post-koloniální blízkovýchodní modernizace, pokud jde o míru





Obr. 3 Vztah makro-úrovně a mikro-úrovně: Od strukturální změny k jednání aktérů.

nerovnoměrnosti tempa vývoje v jejích jednotlivých dimenzích v jednotlivých obdobích. Hlavní hypotéza zde hovoří o tom, že rozpor tempa vývoje v jednotlivých dimenzích v čase narůstal. V 50. či 60. letech 20. století nebyl tak výrazný a vyvrcholil začátkem 21. století, což vysvětluje načasování Arabského jara. Blízký východ je tak specifický dlouhodobě se stupňující mírou nerovnováhy tempa vývoje jednotlivých dimenzí sociální změny.

#### 4. Od makro-úrovně struktur k mikro-úrovni aktérů: Mechanismy destabilizace

Poslední krok analýzy znamená přechod od *makro-úrovně* nerovnoměrné strukturální změny k *mikro-úrovni* aktérů a jejich jednání. Tedy přechod od relativně dlouhodobých a postupně se stupňujících a kumulujících procesů, v souhrnné podobě zde označovaných jako nerovnoměrná modernizace, k jejich sociálním a politickým důsledkům, které generují konflikty a nestabilitu. Přitom v našem pojetí jde zároveň o přechod od *nezávislých* proměnných k proměnným *závislým*, od příčin k následkům (viz obr. č. 3).

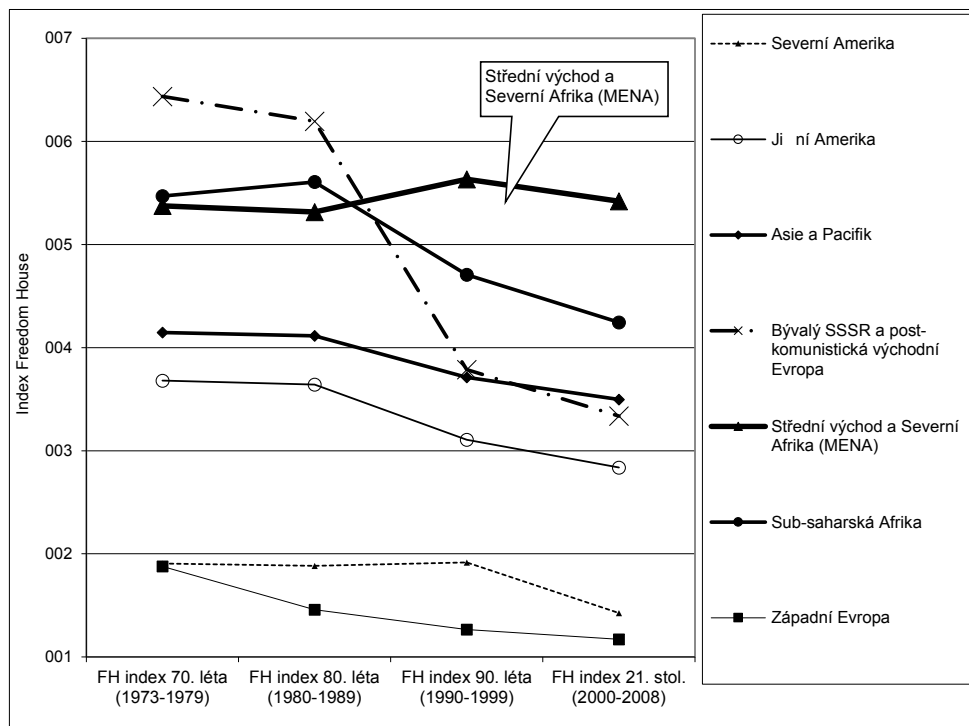
Na omezeném prostoru časopisecké studie uvedeme pouze vybrané příklady *kauzálních mechanismů*, jakými makro-procesy ovlivňují mikro-realitu, frustrace a jednání aktérů. Půjde o příklady mechanismů, které logickým řetězcem příčin a následků propojují nerovnoměrnou modernizaci a její širší kontext s kumulací frustrací, destabilizací a vyhoceným politickým soupeřením. Systematicky proto v každém z příkladů kauzálních mechanismů vyšetříme relevantní interakce mezi jednotlivými dimenzemi nerovnoměrné modernizace, a případně také jejího širšího kontextu, a poté budeme na mikro-úrovni stopovat jejich konkrétní a politicky relevantní důsledky.

Teoretický model zde tedy poskytne rámec a východisko pro systematické vyšetřování konkrétních kauzálních mechanismů prezentovaných v následujícím textu. Jakkoliv studie vychází ze srovnávací historické sociologie, zde se projeví *interdisciplinární přístup* čerpající zejména z tzv. blízkovýchodních studií. Vyšetřováním jednotlivých kauzálních mechanismů však především zdůvodníme a obhájíme relevanci modelu nerovnoměrné modernizace jako obecného explanačního rámce pro výklad strukturálních příčin blízkovýchodní nestability, jež se viditelně manifestuje od propuknutí Arabského jara.

##### 4.1 Deficit demokracie a schopnosti vládnout: Zamrzlá politická změna

Zatímco jsou tradiční společnosti složené z převážně apolitických a vzájemně izolovaných segmentů, během modernizace se postupně rodí politicky uvědomělí *aktéři*: nejprve intelektuálové a reformně laděné špičky byrokratických a armádních hierarchií, poté studenti a stále sebevědomější městské střední vrstvy, po nich dělníci a nakonec také venkovské masy. Právě masová *politická participace* představuje definiční znak moderní politiky. Politické systémy modernizujících se zemí se tedy musí vypořádat se třemi vlnami politické participace: městských středních vrstev, dělníků a venkova. Avšak blízkovýchodní autoritářské režimy, na rozdíl od těch demokratických, problém řeší primárně represemi nově vzniklých a uvědomělých skupin s ambicí vstoupit do politiky. Kooptace nových aktérů do stávajících politických systémů se tak nedaří, dynamika socioekonomických změn se stále více rozchází s rigiditou změn politických, politika a političtí aktéři jsou vykazováni do ilegality nebo na ulici, nestabilita a násilnost politických konfliktů (nejprve vojenských pře-





Graf 2 Vývoj politických práv a občanských svobod v makro-regionech světa v l. 1973 – 2008.

Pozn.: Vlastní výpočty aritmetického průměru jednotlivých makro-regionů světa (není váženo populační velikostí států). Prezentovaný index je syntetický, jde o aritmetický průměr indexu pro občanské svobody a pro politická práva. Turecko je zde zařazeno do západní Evropy, Izrael do regionu MENA. Index nabývá hodnot od 1 do 7, čím vyšší hodnota indexu, tím vyšší míra represí. Zdroj dat: Freedom House.

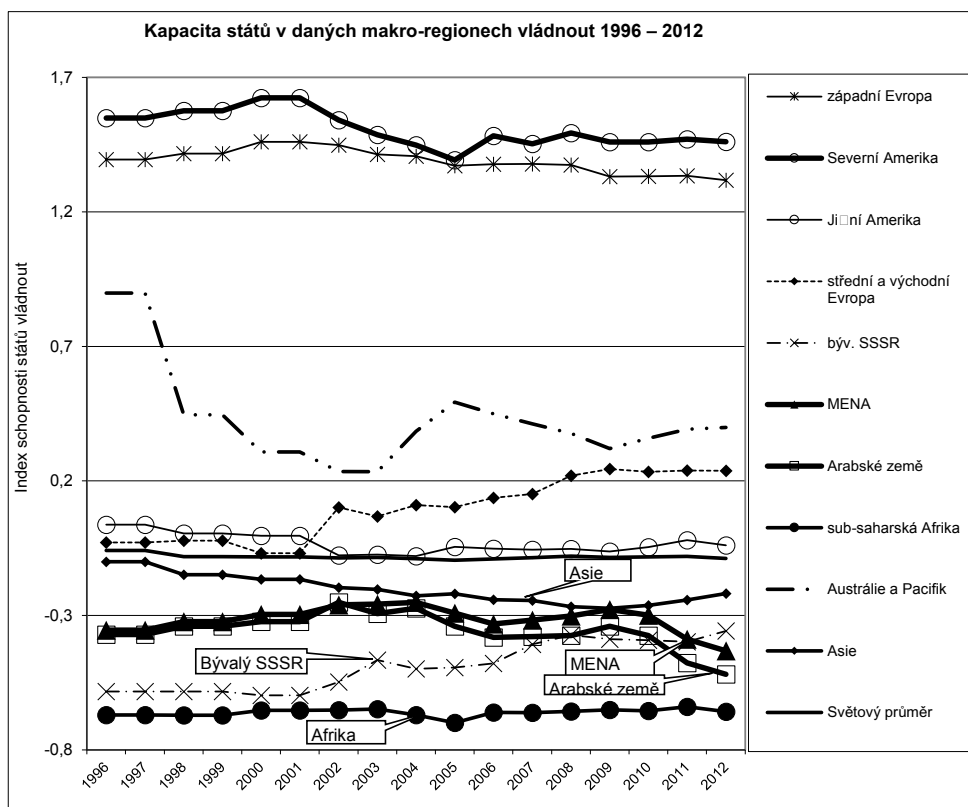
vratů a poté revolucí a občanských válek), narůstá (Huntington 1968; Lerner 1964).

Rozpor mezi politickými aspiracemi mobilizované veřejnosti a politickou realitou je dále umocněn tím, že blízkovýchodní veřejnost touží po režimu slibované ekonomické prosperity, demokracii i konzervativní morálce svých zkorumpovaných elit. Na Blízkém východě tak byl před Arabským jarem *celosvětově největší rozpor* mezi pro-demokratickými postoji veřejnosti a represivním charakterem politických režimů. Výsledkem byl intenzivně pocitovaný *deficit demokracie* (Inglehart and Welzel 2006). Nicméně lidé v regionu pocitovali také *deficit prosperity*; s výjimkou ropou oplývajícími a populačně nepočtenými monarchiemi Zálivu (Pew Center 2007). Souběh těchto deficitů pak podle samotných obyvatel regionu vedl k arabskému jaru (srov. Zogby 2011). Na transformaci apolitického tradičního obyvatelstva v politicky uvědomělou, sebevědomou a aktivní veřejnost tedy na Blízkém východě musí reagovat autoritářské režimy, duchovní i opozice včetně islamistů. Jestliže se chtějí ucházet o podporu veřejnosti a zajistit politickou stabilitu, musí reagovat na hlubší názorové a postojevé posuny ve veřejném mínění a uzpůsobit tomu svou politiku i rétoriku. Režimy

i opozice tak musí reagovat na poptávku po prosperitě, demokracii a morální obrodě, chtějí-li získat legitimitu v očích modernizujících se populací.

Blízkovýchodní společnosti, v mnoha ohledech moderní, jsou tedy ovládnuty politickými systémy, jejichž základní charakter se v posledních desetiletích příliš neměnil. V regionu tak dlouhodobě převažují nedemokratické státy s nízkou schopností vládnout. Přitom se jedná o nejhorší kombinaci dvou hlavních dimenzí charakterizujících politické režimy (srov. Tilly 2006): slabosti a autoritářství (viz grafy č. 2, 3 a 4).

Občané se v takovémto režimu nemohou spolehnout na slabé státy neschopné garantovat své základní funkce. Ale mohou si být jisti, že budou-li nad stavem veřejných služeb a zkorumpovaností státních institucí chtít vyjádřit nevoli, nedostanou k tomu legální prostor a budou umlčovani. Pokud pak budou ve jménu reformy nefunkčního státu organizovat kolektivní akce, budou perzekuováni. Také se mohou vzhledem k dosavadní rigiditě politických systémů trvající v obou dimenzích po desetiletí spolehnout, že postupná reforma není pravděpodobná. Případná změna politického režimu pak je s větší pravděpodobností násilná, namísto evoluce nastupuje revoluce (Tilly 2006). Proč je tomu tak?



Graf 3 Kapacita států vládnout na svém teritoriu v makro-regionech světa 1996 – 2012.

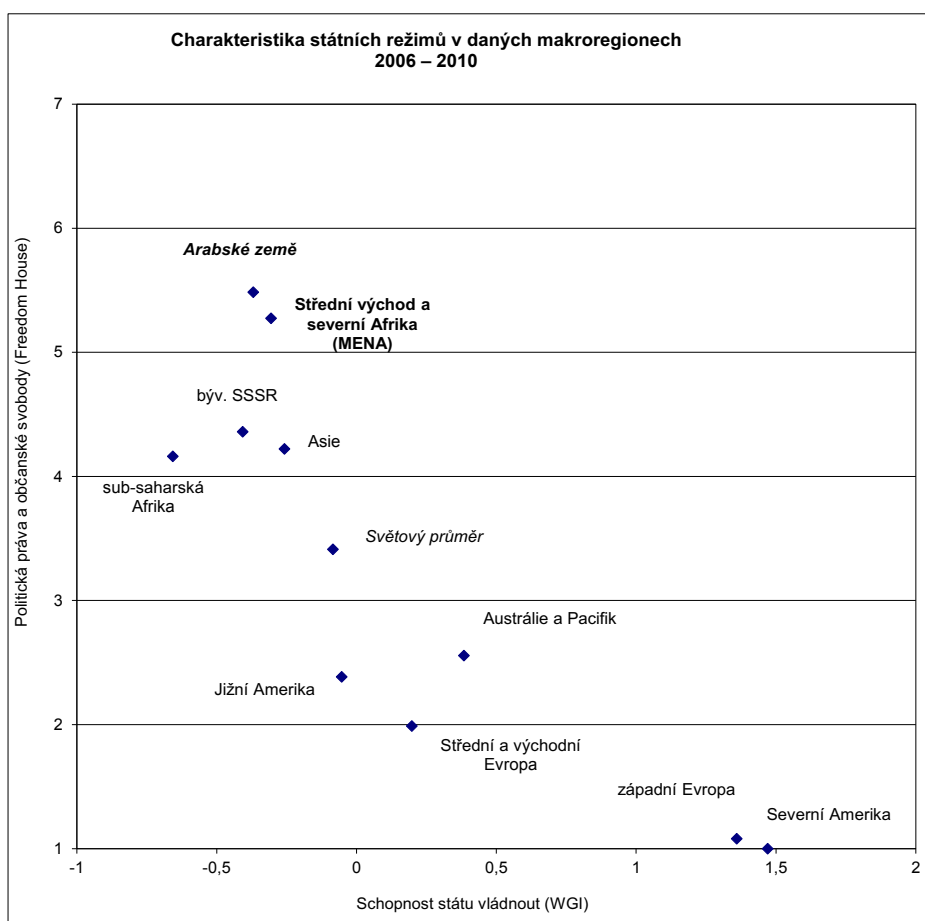
Poznámka: Syntetický index schopnosti státu vládnout je aritmetickým průměrem pěti dílčích indexů: Political Stability and absence of violence, Government effectiveness, Regulatory quality, Control of corruption, Rule of law. Vlastní výpočty aritmetických průměrů jednotlivých států a makro-regionů (není váženo populační velikostí států). Čím je hodnota indexu nižší, tím je schopnost státu vládnout nižší. Zdroj dat: World Bank 2015, World Governance Indicators (WGIs).

Vládci autoritářských režimů mívají mnoho odpůrců. A naopak málo skutečně oddaných příznivců, protože systematicky oslabují a rozdělují kontra-revoluční elity (důstojníci, státní byrokracie, byznysmeni), jež pokládají za potenciální soupeře. Obávají se totiž vzniku alternativních mocenských center a převratu. Výsledkem je úzká sociální základna režimu. Na druhou stranu autoritářství generuje širokou sociální základnu odpůrců. Svým fungováním vytváří nepřátele, protože většinu politicky mobilizovaných skupin vylučuje od politické moci a ekonomických zdrojů. Naopak k de-radikalizaci dochází, když jsou mobilizované skupiny kooptovány do systému, když získají podíl na moci a zdrojích. Nebo alespoň pocit, že mají realistickou šanci takový podíl získat v budoucnu. Kooptace dává pocit, že stát je reformovatelný bez použití násilí. Pocit, že nevládne úzká klika vylučující všechny ostatní.

Specialisté na politické násilí proto v podmínkách autoritářských režimů potenciálně prosperují. Společností vyloučenou od podílu na moci a zdrojích jsou chápáni jako realisté. Jimi nabízené repertoáry soupe-

řivé politiky mohou být vyhodnoceny jako efektivní. Naopak pozice umírněných je v autoritářských režimech systematicky erodována. Společnost je chápána jako neefektivní idealisté neschopné cokoli změnit. Autoritářství tak exkluzí širokých segmentů populace od moci a zdrojů ospravedlňuje radikální ideologie, identity a politické jednání. Vůči politickému násilí totiž nenabízí alternativu (Tilly 1978; Tilly 2006; Goodwin 1997). Jak konstatuje R. Dahl: „Opozice, která by byla nenásilná, pokud by byla tolerována, se stává násilnou, protože není tolerována“ (podle Anderson 1997, 17).

Dalším důsledkem dlouhodobých represí započatých kolonialismem a pokračujících post-koloniální vládou autoritářů je zablokování rozvoje politické kultury založené na diskusi, toleranci, kompromisu, participaci, občanské zodpovědnosti či angažovanosti. Autoritářská politická kultura a tendence k politickému násilí u všech zúčastněných – vlády i opozice – tak není důsledkem charakteru islámu, ale spíše novověké politiky. Jakkoliv poté dochází k interakcím s politicky re-



Graf 4 Charakter státních režimů v makro-regionech světa 2006 – 2010.

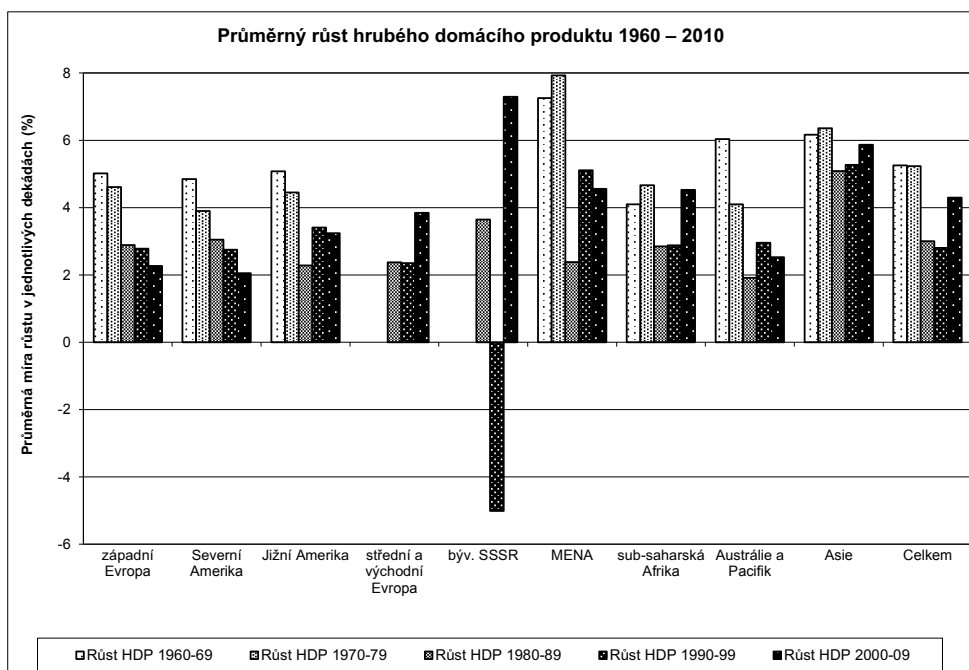
Poznámka: Vlastní výpočty aritmetických průměrů jednotlivých dimenzí politických režimů v jednotlivých makro-regionech světa za léta 2006 – 2010 (neváženo populační velikostí států). Zdroj dat: Freedom House, World Bank.

levantní imaginací islámu, a to včetně konceptů jako je džihád (Esposito 2003).

Dlouhodobý zákaz opozičních stran, absence práva na sdružování či shromažďování, absence svobody slova a cenzura, to vše systematicky oslabuje většinu blízkovýchodních opozičních skupin. Jednou z mála platform, na které se lidé mohou v prostředí blízkovýchodních diktatur sdružovat a organizovat, je mešita a náboženský život. Mešity a modlitebny se proto staly nejen centry náboženského a sociálního života, ale také života politického (Lewis 2003b; Lewis 2009). A opoziční skupiny s nejrůznějšími zájmy se rozvinuly na platformě náboženského života, přičemž islám, jeho symbolika, rétorika a politicky relevantní imaginace pak hraje klíčovou politickou roli (Eickelman and Piscatori 1996). Právě interakce mezi nemorálními politickými systémy personifikovanými zkorumpovanými vůdci a politicky relevantní a moralizující dimenzí islámského světonázoru je zásadní. Nejde totiž o to, že by spolu na Blízkém východě soupeřily jen vzájemně kon-

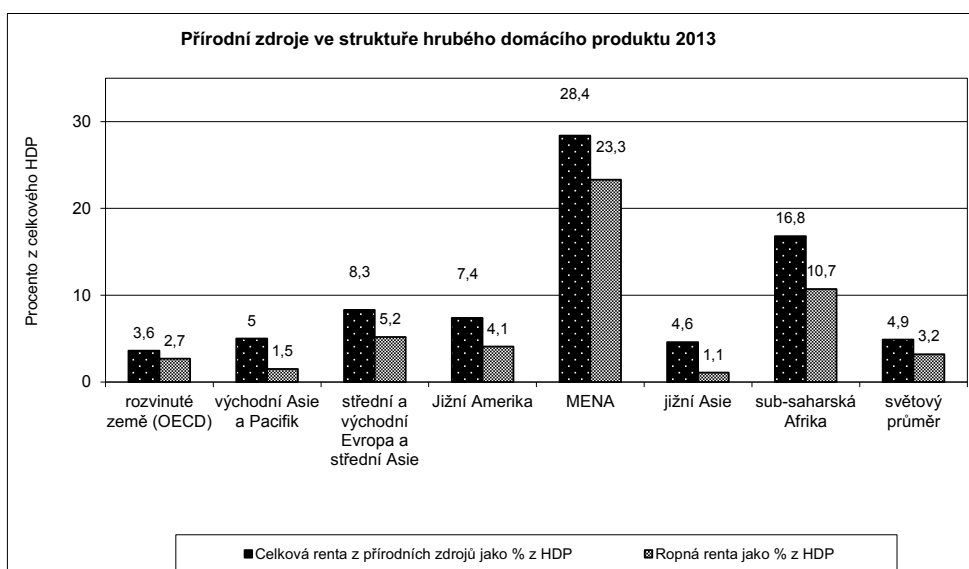
kurenční interpretace islámu. Daleko důležitější je, že spolu o pozornost soupeří protichůdné interpretace politické reality, které jsou inspirovány prizmatem islámu a jeho imaginace (Juergensmeyer 1994, 2008).

Slabé a nefunkční státy neschopné garantovat své základní funkce čelí krizi legitimacy v očích svých občanů. Pokud pak režim ztrácí legitimitu, stává se politicky nestabilním a v rostoucí míře se musí spoléhat na státní násilí. Většinou přitom také hledá externí legitimitu a silného vnějšího spojence, který by ho podpořil. Jestliže je pak takový režim viděn jako primární nepřítel opozice, západní velmoci a další jeho spojenci jsou chápáni jako sekundární nepřátelé, někdy dokonce jako okupanti (srov. Pape 2006; Pape 2010). Občané mezitím hledají novou ideologii, která by zaplnila ideologické vakuum vzniklé pádem sekulárních doktrín, na které se po desetiletí odvolávali blízkovýchodní diktátoři. Kulturní dekolonizace je proto často chápána jako nezbytný krok k dovršení dekolonizace ekonomické a politické. V tomto kontextu pak opoziční poli-



Graf 5 Růst hrubého domácího produktu ve světových makro-regionech 1960 – 2010 (v %).

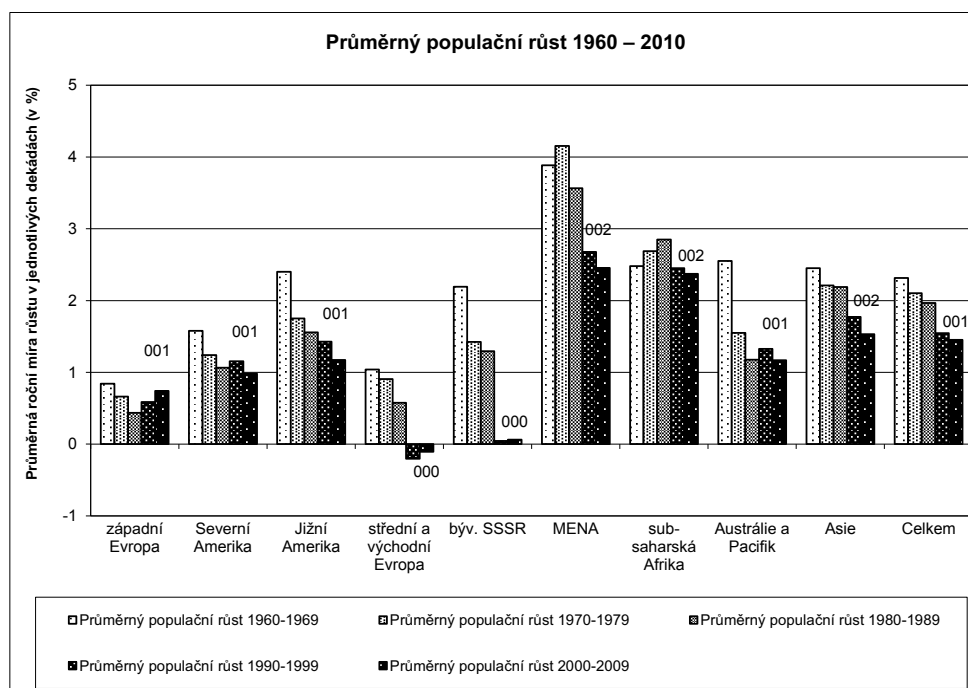
Poznámka: Vlastní výpočty průměrných měr růstu hrubého domácího produktu za jednotlivé země a dekády. Následný výpočet průměrné míry růstu za makro-regiony nezohledňuje ekonomickou významnost jednotlivých států (nevážené průměry států). Za 60. a 70. léta 20. století byl z analýz vyřazen region střední a východní Evropy a bývalého SSSR. Kompletní data nebyla dostupná. Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010.



Graf 6 Podíl renty z přírodních zdrojů na ekonomickém výkonu makro-regionů 2013.

Zdroj dat: World Bank Indicators 2015.





Graf 7 Populační růst v makro-regionech světa v l. 1960 – 2010 (v % za rok).

Poznámka: Vlastní výpočty průměrných měr růstu populací za jednotlivé země a dekády. Následný výpočet průměrné míry růstu za makro-regiony nezohledňuje populační velikost jednotlivých států (nevážené průměry států). Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010.

tický islám tvrdí, že se muslimské společnosti musí re-islamizovat, aby dosáhly spravedlivého řádu a ekonomické prosperity (Lewis 1990; Kepel 1996). Re-islamizaci však napomáhají i režimy samy, když se v rostoucí míře poohlízejí po islámu jako náhradním zdroji své vlastní legitimacy, čímž přispívají k rychlé politizaci náboženství a dále nahrávají islamistické opozici (srov. Starret 1998).

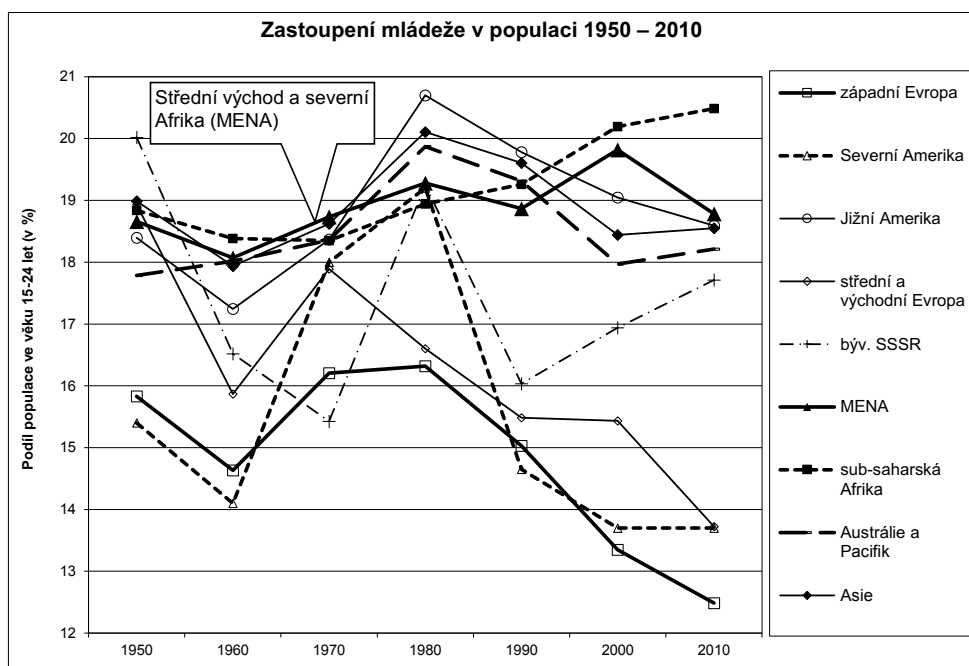
#### 4.2 Deficit prosperity: Rentiérský efekt a rozkolísaný hospodářský rozvoj

Hospodářský vývoj Blízkého východu je v čase extrémně *fluktuující*, silně závislý na kolísání cen ropy na světových trzích. Region tak v 60. a 70. letech 20. století vykazoval nejrychlejší ekonomický růst na světě. V 80. letech 20. století ale došlo k dramatickému zpomalení, růst se propadl pod světový průměr. A poté průměrné tempo růstu odpovídalo relacím v ostatních regionech rozvojového světa, jakkoliv přetrvávala závislost na externích vlivech (viz graf č. 5). Makro-ekonomický vývoj regionu je tak charakteristický vysokou rozkolísaností; fáze rychlého růstu střídají fáze dramatických propadů. Politicky destabilizující přitom může být jak rychlý růst sám o sobě (Kuznetz 1955; Olson 1963), tak především kombinace rychlého růstu – provázeného ještě rychlejším růstem aspirací – a následné stagnace či propadu (Davies 1963; Gurr 1970).

Druhým souvisejícím problémem je neschopnost regionu generovat dostatek kvalitních pracovních míst. Vývoj trhu práce tak v posledních dekáдах přestal držet krok s tempem demografické tranzice, s rychlou expanzí vzdělávacích systémů produkujících stále větší množství stále ambicióznějších absolventů a také s kulturní proměnou, která vede k tomu, že na trh práce masově vstupují i ženy. Pomalejší tempo vývoje ekonomiky tak koliduje s daleko rychlejším tempem demografických, sociálních a kulturních změn.

Přitom oba uvedené problémy souvisí s rentiérstvím deformovaným hospodářstvím (viz graf č. 6), silně závislým na těžbě a exportu nerostných surovin (Richards and Waterbury 2008; AHDR 2002; AHDR 2003). *Rentiérský efekt* sám je pak strukturální příčinou uvíznutí regionu v autoritářství. Závislost na těžbě a exportu ropy či na extrakci jiného typu renty (zahraniční finanční podpora, poplatky z provozu Suezského kanálu či energovodů), nikoliv islámské náboženství či arabská kultura, tak ústí v přetrvávání autoritářství (Ross 2001).

Podle dostupných dat z výzkumů veřejného mínění blízkovýchodní obyvatelstvo v předvečer Arabského jara pocítovalo silný *deficit prosperity* svých zemí a bylo nespokojeno s životní úrovní a životními perspektivami (Pew Center 2007; Pew Center 2011; Zogby 2012; Noueihed and Warren 2012). Heslem protestů se pak od Tuniska, přes Egypt až po Sýrii stalo: „Chléb, práce



Graf 8 Podíl mládeže ve věku 15–24 let v populaci v makro-regionech v l. 1950 – 2010 (v %).

Poznámka: Vlastní výpočty průměrných podílů mládeže (15–24 let) za jednotlivé makro-regiony a roky. Neváženo populační velikostí států. Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010.

Tab. 1 Míra nezaměstnanosti mládeže dle makro-regionů v letech 2008 – 2011 (v %).

Světový region	2008	2009	2010	2011
Střední východ	25,3	25,5	27,4	27,7
<i>Muži</i>	21,7	22,2	23,7	23,8
<i>Ženy</i>	39,3	38,2	41,7	42,1
Severní Afrika	20,3	20,4	20,1	23,3
<i>Muži</i>	16,8	16,0	15,7	17,8
<i>Ženy</i>	29,1	31,7	31,0	37,1
Sub-saharská Afrika	11,8	11,8	11,8	11,7
Jižní Amerika	13,5	15,4	14,0	13,3
Střední Evropa a SNS	17,0	20,4	19,3	17,9
Východní Asie	9,1	9,2	8,9	9,2
Jihovýchodní Asie	14,4	14,3	13,8	13,1
Jižní Asie	8,5	9,4	9,7	9,2
OECD	13,3	17,4	18,1	17,6
Svět	11,7	12,7	12,5	12,3
<i>Muži</i>	11,5	12,5	12,3	12,1
<i>Ženy</i>	11,9	12,8	12,7	12,6

Zdroj dat: ILO, *Global Employment Trends for Youth. A Generation at Risk* (2013). Pozn.: Mládež je zde definována věkem 15–24 let.

a důstojnost!“ Intenzivní protesty se v této situaci vyhnuly především monarchiím Perského zálivu, jež disponovaly ekonomickými zdroji a politickou vůlí tyto zdroje přerodit ve prospěch nespokojených segmentů populace, čímž dokázaly spolu s represemi a příslibem reformu utlumit revoluční mobilizaci (Gause III 2011; Mendel 2015).

#### 4.3 Ztracená generace:

##### Rychlá demografická změna

Blízký východ od 60. let 20. století prošel razantním populačním vývojem, nejdynamičtější z všech světových makro-regionů (viz graf č. 7). Za půl století se tak počet tamních obyvatel téměř zpětinasobil (Richards and Waterbury 2008).

Tab. 2 Stárnoucí arabské režimy a diktátoři v roce 2011 (země Ligy arabských států).

Země	Hlava státu	Nástup k moci	Rok narození
Alžírsko	Abdelaziz Bouteflika	1999	1937
Bahrajn	Hámid ibn Īsa al-Chalífa	1999	1950
Komorské ostrovy	Ahmed Sambi	2006	1958
Džibutsko	Ismail Omar Guelleh	1999	1947
Egypt	Husní Mubáarak	1981	1928
Irák	Núrí Málíkí	2006	1950
Jordánsko	Abdalláh II.	1999	1962
Kuvajt	Sabah al-Ahmad as-Sabah	2006	1929
Libanon	Nádžíb Míkátí	2011	1955
Libye	Muammar Kaddáfí	1969	1942
Mauretánie	Mohamed Ould Abdel Aziz	2009	1956
Maroko	Muhammad VI.	1999	1963
Omán	Sultán Kábús bin Saíd	1970	1940
Palestina	Mahmúd Abbás	2005	1935
Katar	Hamád Ibn Chalífa as-Sání	1995	1952
Saúdská Arábie	Král Abdalláh	2005	1924
Somálsko	Šejk Šaríf Ahmed	2009	1964
Súdán	<u>Umar al-Bašír</u>	1989	1944
Sýrie	Bašár al-Asad	2000	1965
Tunisko	Zín Abidín bin Alí	1987	1936
Spojené arabské emiráty	Chalífa ibn Saíd al-Nahaján	2004	1948
Jemen	Alí Abdulláh Sálíh	1978	1942

Zdroj: Různé zdroje, kompilace autora.

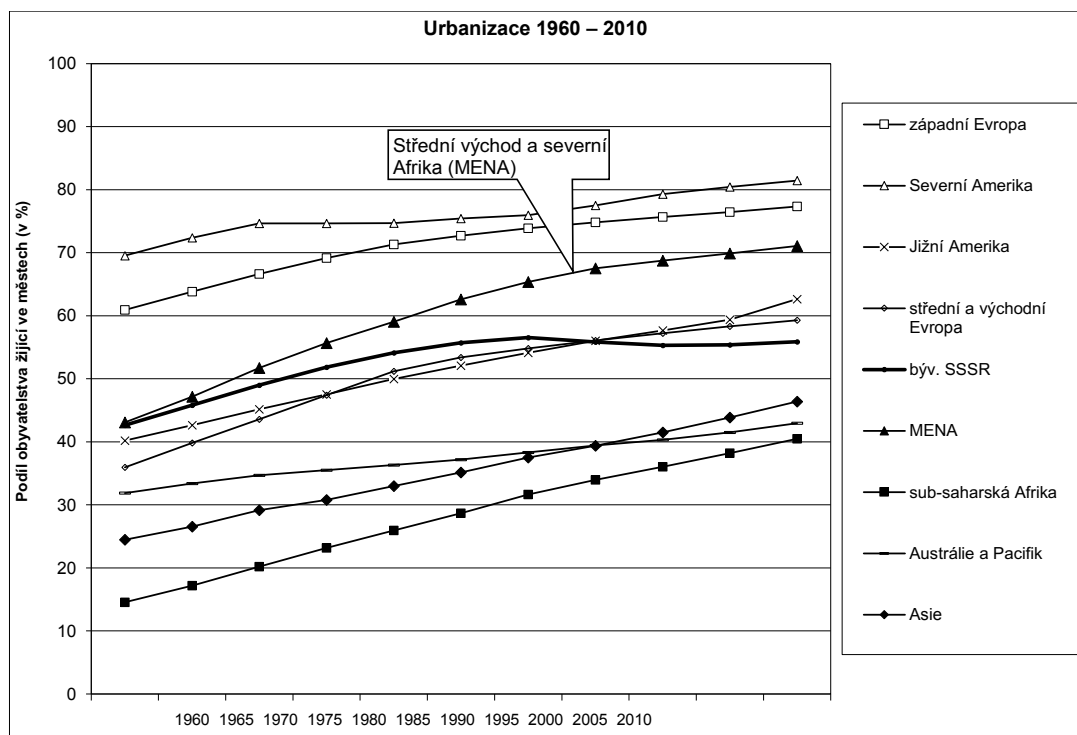
S demografickou tranzicí souvisí také *nárůst podílu mladé generace* (15–24 let, resp. 15–34 let), který je spolu se sub-saharskou Africkou nejvyšší na světě (viz graf 8). Mladí obyvatelé regionu jsou proto součástí nejpočetnější, nejlépe vzdělané, nejvíce ambiciózní, nejpodrobněji informované a globálně nejpropojenější generace, která kdy na Blízkém východě žila (Herrera 2009). Populační těžiště se tak přesunulo od dětí směrem k dospívajícím a raně dospělým, což blízkovýchodní společnosti dále politicky destabilizuje (Richards and Waterbury 2008).

Blízký východ trpí celosvětově *největší nezaměstnaností*, jak naznačila předchozí sub-kapitola. A nehorší je právě postavení mládeže trpící výrazně vyšší nezaměstnaností než etablované starší generace (viz tabulku 1). Jde tak o generační problém. Jedná se o výsledek rozporu mezi zpomalujícím hospodářským růstem neschopným generovat dostatek kvalitních pracovních míst (viz graf č. 5) a rychlým populačním růstem, expanzí počtů vzdělaných absolventů (viz graf č. 10) a nedávným trendem, kdy na přetížený pracovní trh vstupují také vzdělané absolventky toužící po profesních kariérách, ale také ženy středního věku, jejichž manželé ze svého příjmu nadále nedokážou udržet středostavovský status rodiny (ILO 2013; Richards and Waterbury 2008).

Vše je dále komplikované rostoucí *dualitou* pracovního trhu. Absolventi jsou vytlačováni z formálního trhu práce a nuceni hledat obživu v *neformální ekonomice*. Zde však pracovní pozice zpravidla neodpovídají úrovni jejich vzdělání, neposkytují prostor pro kariérní rozvoj a nezajišťují příjem dostačující k zabezpečení základních životních potřeb, natož k pořízení bytu a úsporám nutným pro uzavření sňatku (Hoffman 1995; Lubeck and Britts 2002; Amin 2004).

Zatímco v generaci rodičů či prarodičů představovalo absolvování střední nebo vysoké školy záruku kariéry, středostavovského statusu a celoživotního blahobytu, dnes to již neplatí, ačkoliv kariérní očekávání od svých titulů má mládež obdobně vysoká. Avšak na rozdíl od svých rodičů nemůže mládež v regionu pomýšlet ani na saturaci veskrze tradičních tužeb, které předchozí generace pokládaly za samozřejmost. Nečelí totiž pouze krizi na trhu práce a sociální marginalizaci, ale také související *sňatkové krizi* a vážné demografické marginalizaci.

V konzervativních blízkovýchodních společnostech s vysokou hodnotou početné rodiny a s nepochybnitelně pozitivním sociálním statutem dětí i dospělých je dospívání rizikovou životní fází. Mládež v regionu touží založit rodinu, pokládá to za nejdůležitější životní cíl a za hlavní kritérium úspěšnosti či neúspěšnosti života



Graf 9 Vývoj průměrné míry urbanizace v makro-regionech v l. 1960 – 2010 (v % populace).

Pozn.: Výpočty průměrné míry urbanizace za makro-regiony a dané roky (neváženo populací států). Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010.

(The Arab Millennials 2008). Avšak zatímco bylo donedávna běžné zakládat rodinu ve velmi mladém věku, dnešní Blízký východ objevil v masovém měřítku *dospívání*. Mnoho dvacátníků a třicátníků je tak chyceno z hlediska tradiční kultury v nejasně definované kategorii mezi dětstvím a dospíváním z důvodů ekonomických obtíží (nezaměstnanost, nedostupnost bydlení, inflace znehodnocující úspory na svatbu) a hlubokých sociálních (prodloužení vzdělávání) a kulturních změn (mládež začíná odmítat rodiči domluvené sňatky, svatební hostiny se proměňují v nákladný statusový symbol, rostou očekávání na věno pro nevěstu). Jejich sociální status a sociální role nejsou jasně definovány, sebe-pojetí proto bývá narušováno a zejména v případě svobodných žen je prožíváno jako silně stigmatizující (Booth 2002). Postavení mládeže je dále komplikováno sexuálními frustracemi, protože před-manželské či mimomanželské vztahy jsou v konzervativních společnostech zapovídány (Kholoussy 2010).

Na Blízkém východě jsme před Arabským jarem též viděli prohlubující se generační odcizení stárnoucí mocenské elity (viz tabulku č. 2). V regionu se prohlubuje generační propast mezi vládnoucí elitou a zbytkem převážně mladé populace, jež je patrně největší na světě (Richards and Waterbury 2008). Rodiče a prarodiče dnešní mládeže měli tendenci podporovat nebo alespoň tole-

rovat neúspěšné diktátory, profitovali totiž z post-koloniálních reforem, budování národních států, pamatují slavnější začátky diktatur nebo dokonce étos boje za nezávislost. Avšak podíl touto historickou pamětí nadaných generací se snižuje a místo toho jsou nahrazovány mladšími kohortami, pro které jde o irelevantní záležitosti (Kepel 2002). Mezi-generační odcizení je však způsobeno také rozdílnými komunikačními kódy. Současnou arabskou mládež například irituje tradiční paternalismus blízkovýchodních vládců projevující se tím, že občany svých států chápou jako své ne zcela svéprávné děti, jež je zapotřebí čas od času napomínat, mentorovat či potrestat (Ghonim 2011; Bowker 2013).

#### 4.4 Morální panika: Rychlá urbanizace

Blízký východ však v posledních desetiletích neprochází jen populační explozí, ale také související explozí urbánní. Až do 60. let žila ve městech méně než třetina obyvatel, ale od 90. let je to již nadpoloviční většina (Richards and Waterbury 2008). Tempo urbanizace zde přitom bylo nejvyšší na světě, takže se podíl městského obyvatelstva ze všech post-koloniálních makro-regionů nejvíce přibližuje měřám známým z rozvinutých zemí (graf č. 9).

Anonymní a chaotické blízkovýchodní metropole, se svými četnými a viditelnými rozpory, kontrasty a de-



viacemi, poskytují v kontextu převážně konzervativně smýšlejícího obyvatelstva téměř nekonečnou studnici důkazů o neúspěchu zkorumpovaných režimů a jimi ordinovaných socialistických či kapitalistických modelů rozvoje, ale také o morální degeneraci celé společnosti. Toho pak může využít opozice, včetně té islamistické. V islamistické imaginaci totiž moderní velkoměsto evokuje představy spjaté s érou před-islámského barbarství (*džáhilíja*), kdy ještě lidé neznali či nenásledovali boží zvěst a člověk člověku byl vlkem (Buruma and Margalit 2005).

Městské prostředí navíc stimuluje konzumní, kariéerní i politické aspirace urbanizujících se vrstev. Ty však nebývají naplňovány, což ústí v široce rozšířené frustrace. Zatímco bývaly referenční skupinou tradičního venkovského obyvatelstva předchozí generace a jejich víceméně neměnný životní styl a preference, referenční skupinou urbanizovaného obyvatelstva se stávají lépe situované městské vrstvy (bazar, lékaři, inženýři, úředníci). Právě s jejich životním stylem, konzumem a kariérami je v městském prostředí každodenně přímo konfrontováno. Zatímco lze tedy tradiční postoj chudého beduína, který však subjektivně nepocituje žádnou deprivaci, ilustrovat takto: „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal.“ Oproti tomu o něco blahobytnější vesničan vystavený intenzivním kontaktům s movitějšími lidmi z města vyjadřuje své frustrace typicky takto: „Žijeme jako zvířata. Neznáme nic jiného než práci, jídlo a spánek.“ Vzdělaný a ve městě žijící člověk nakonec vidí dopady urbanizace takto: „Nejsou-li si lidé vědomi existence určitých věcí, netouží po nich a nescházejí jim“ (Lerner 1964, 318, 338, 117). Jelikož je však tempo blízkovýchodní urbanizace rychlejší než tempo industrializace, jen malá část migrantů do měst zde nachází solidní pracovní uplatnění. Například v Egyptě našel dvakrát lépe placenou práci v průmyslu jen jeden bývalý zemědělec z deseti (Richards and Waterbury 2008). Venkovská a městská chudoba tak mívá rozdílné politické důsledky (Kennedy 1996). Zatímco ta venkovská bývá po generace chápána jako „normální“ a legitimní, ta městská bývá politicky destabilizující (Kaplan 2003). V důsledku urbanizace totiž narůstají *viditelné* sociální nerovnosti v bohatství, dostupnosti vzdělání i životních šancích. Proto klesá i jejich legitimita, což přispívá k sociálnímu napětí a politickému konfliktu (Huntington 1968).

Exodus do měst navíc koncentruje množství – frustrovaných – lidí na malém prostoru. Politické ideologie se pak mezi nimi mohou snáze a rychleji šířit. Kromě agitace je pak snadnější též jejich politická organizace a mobilizace k politické akci. Zatímco rurální populace sestávají z množství vzájemně izolovaných a relativně soběstačných vesnických či kočovných komunit roz-

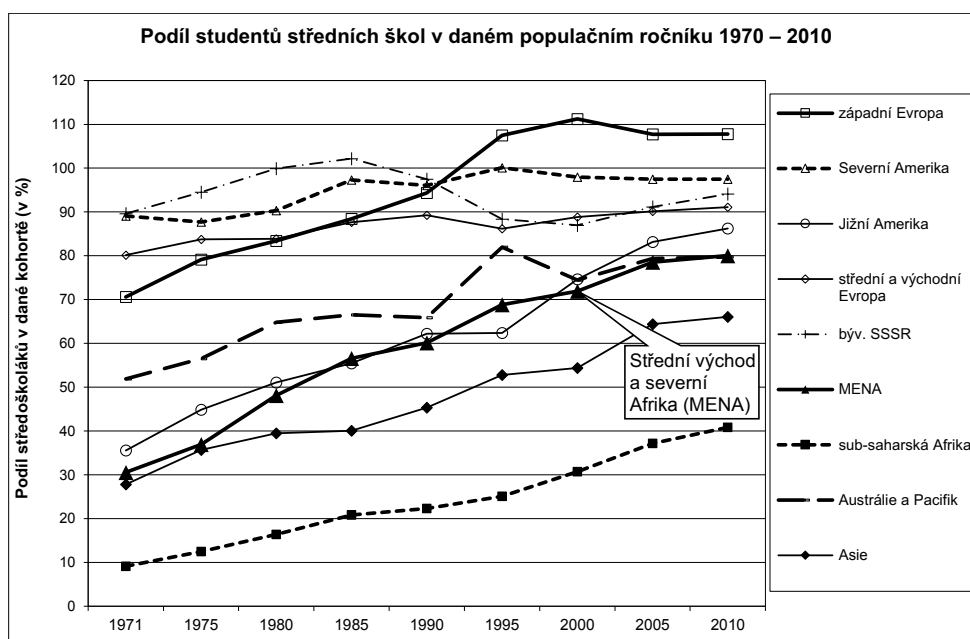
troušených na velkém geografickém prostoru, urbanizace vede ke koncentraci a snazšímu propojování většiny populace na malém prostoru několika málo velkoměst (Brzezinski 1993). Politicky relevantní je zároveň to, že se obyvatelstvo koncentruje především v hlavním městě, neuralgickém bodě politické a ekonomické moci (Huntington 1968). Extrémním dokladem tohoto mechanismu je Afghánistán konce 70. let 20. století. Tehdy byli jakkoliv aktivní islamisté pocházející z měst izolováni od většiny obyvatelstva roztroušeného na venkově, a tedy bez šance šikovat společnost pod praporem islámu proti komunistické vládě. Teprve rychlá urbanizace vyvolaná útekem Afghánců do měst a uprchlických táborů z důvodů sovětské okupace vytvořila podmínky pro efektivní agitaci islamistů (Kepel 2002).

S tím souvisí také to, že sekulární i islamistická opoziční hnutí se sociální základnou ve městech se mohou stát náhražkami soudržných rurálních komunit, které se během urbanizace rozpadají. Například islámské charitativní sítě zorganizované kolem mešit či neformálních modliteben dokázaly do městského prostředí integrovat čerstvé migranty z venkova a ve svých funkcích nahradit rurální komunity, když migrantům nabídli příslušnost ke společenství, bezpečí, jasná pravidla a autority. Migranti tak nejsou v anonymních velkoměstech ponecháni o samotě, zatímco jsou jejich tradiční formy apolitického, venkovského a nereflektovaného lidového islámu transformovány do nových pojetí islámské víry a praxe, včetně těch nabízených opozičními islamisty (Arjomand 1986; Chekroun 2005). Nicméně je to i islamistická propaganda sama, kdo přispívá k rostoucí dezintegraci rurálních a tradičních struktur. Islamisté totiž k de-kulturaci tradičních muslimů přispívají tím, že zpochybňují místní muslimské kultury, místní náboženské autority a lokální pojetí víry. Z vykořeněných a čerstvě urbanizovaných muslimů se tak stává *tabula rasa*, kterou je poté snazší konvertovat k politickému islámu (Roy 2004).

#### 4.5 Zrod lumpen-intelligence: Rychlá expanze vzdělávacích systémů

Od 60. let 20. století prošel Blízký východ mimořádně rychlou *kvantitativní* expanzí vzdělávacích systémů. Absolutní většina dnešní mládeže je proto gramotná, okolo 80 % absolvuje středoškolské vzdělání (viz graf č. 10), přičemž stále pokračuje expanze vysokého školství (Richards and Waterbury 2008).

Také rostoucí úroveň vzdělání stimuluje růst kariéerních, konzumních i politických aspirací: lidé se základním vzděláním mívají vyšší aspirace než lidé negramotní, středoškoláci zase vyšší než lidé se základním vzděláním a vysokoškoláci vyšší než maturanti. Po druhé světové válce byla referenční skupinou zdejších



Graf 10 Hrubá míra zastoupení středoškoláků v populačním ročníku v regionech 1970 – 2010.

Poznámka: Vlastní výpočty průměrných měr zastoupení středoškoláků v populačním ročníku za jednotlivé makro-regiony (neváženo populační velikostí států). Střední školou zde rozumíme vyšší primární a sekundární stupeň vzdělávání dle mezinárodní klasifikace ISCED. Reportujeme tzv. hrubé míry zastoupení všech studentů středních škol vztahované na populační velikost příslušné kohorty ve věku středoškolské školní docházky. V některých státech mohou přesahovat 100 %, pokud střední školu studují také lidé starší. Zdroj dat: UNESCO.

absolventů středních a vysokých škol západní střední vrstva nebo blízkovýchodní elita (Lerner 1964). Později se referenční skupinou staly bílé límečky státní byrokracie. Avšak od 70. let 20. století začíná zrychlující se expanze středoškolského a vysokoškolského vzdělávání kolidovat s pomalejším ekonomickým růstem a s nasyceností pře-zaměstnaného veřejného sektoru, který je však nadále chápán jako zdroj těch nejprestižnějších pracovních míst. V důsledku tak dochází k přetížení a uzavření dosud obvyklých kanálů vzestupné sociální mobility (Richards and Waterbury 2008). Nezaměstnaní příslušníci inteligence, s vysokými aspiracemi, leč vylučovaní od ekonomických příležitostí i politických pozic, začínají být hluboce frustrováni. Proměňují se proto v anti-systémovou „lumpen-inteligenci“ zpochybňující *status quo* a poohlížející se po alternativních ideologiích, včetně politického islámu (Roy 1992).

Čím déle navíc lidé tráví ve vzdělávacím systému a narůstá jejich vzdělání i schopnost pronikat do různých textů, tím více jsou vystaveni nejrůznějším ideologiím a politizují se (Starrett and Doumato 2007). Střední a vysoké školy se totiž staly ideálním prostředím k šíření opozičních ideologií a politického aktivismu všeho druhu. Stejně jako mešita totiž představují místo, kde se mohou lidé i v těch nejrepresivnějších režimech omezujících právo na shromažďování a sdružování le-

gálně shromažďovat a komunikovat tváří v tvář bez nutnosti zprostředkování komunikace skrze anonymní média (Richards and Waterbury 2008). Například z univerzit se takto od 60. let 20. století stala první společenská a intelektuální centra, odkud se politický islám začal zvolna šířit do společnosti. Přitom původně byly univerzity spíše baštou opozičního marxismu a dalších sekulárních ideologií (Arjomand 1986).

Poněkud komplikovanější mechanismus destabilizace souvisí s pokusem blízkovýchodních diktatur kontrolovat náboženský diskurs prostřednictvím celonárodního náboženského kurikula a poté ho použít k ospravedlnění svých politik a k legitimizaci své moci. Užití celonárodních centralizovaných vzdělávacích systémů k podpoře oficiálního pojetí víry v dlouhodobém horizontu proměnilo přístup obyvatel k náboženství. Ale jiným způsobem, než režimy očekávaly. Namísto zamýšlené propagace upravené *interpretace kultury* se jim podařilo stvořit nekontrolovatelnou *kulturu interpretace*, která se obrátila proti svému stvořiteli. Režimy totiž probudily rostoucí poptávku po dalším studiu islámu, po jeho alternativních verzích a zejména po diskusi jeho různých rovin a aspektů, jež se vážou ke společnosti, ekonomice a politice. Nakonec se tak režimy staly cílem kritiky založené na náboženském diskursu, který samy pomohly stvořit (Starrett 1998; Heffner 2007).

Tento mechanismus souvisí s tím, že masově gramotné blízkovýchodní obyvatelstvo mohlo ve druhé polovině 20. století poprvé v historii číst Korán psaný spisovnou arabštinou bez toho, aby mu víru musel někdo zprostředkovávat. A to je přesně to, co politický islám povzbuzuje. Ještě o něco později se objevil nový související trend, kdy se sebevědomí inženýři, lékaři a přírodovědci díky svým vysokoškolským titulům začínají domnívat, že si islámskou tradici mohou samostatně nejen číst, ale jsou ji také schopni interpretovat stejně dobře, ne-li lépe, jako tradiční duchovní vystudovaní v madrasách (Anderson 2003; Berkey 2007). Tito samozvaní samouci jsou laickými kazateli, kteří na náboženském trhu začínají soutěžit s tradičními duchovními, přičemž zpochybňují jejich historický monopol na výklad islámu. Část z nich masovému publiku napojenému na nová média nabízí apolitické, ale část naopak vysoce zpolitizované čtení islámu, které s pomocí náboženství útočí jak na tradiční duchovní, tak na vládnoucí režimy (Eickelman and Piscatori 1996; Turner 2007).

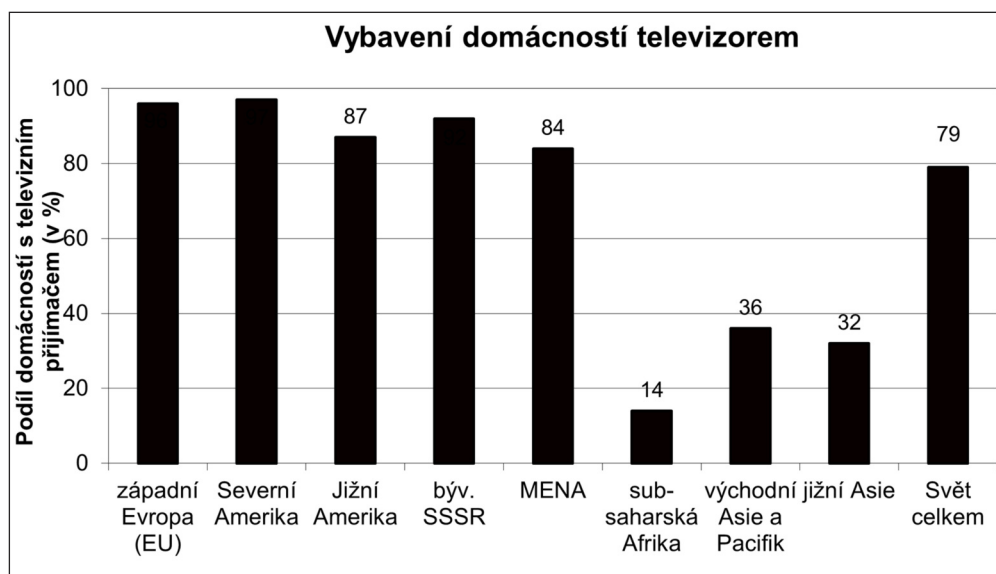
#### 4.6 Zmenšování světa: Rychlá expanze médií

Starší (tisk, rozhlas) i novější média (satelity, mobilní telefony, internet) se Blízkým východem vždy rychle rozšířila (UN Development Report 2011; World Bank 2012), jak ukazují grafy 11 a 12. Region se tak silněji napojil na zbytek světa, zejména pokud jde o přebírání kulturních vzorců, konzumních aspirací i politických postojů. Kromě toho posílilo propojení blízkovýchodních společností navzájem; proto se v kulturně, historicky a jazykově spřízněném regionu během Arabského jara projevil *dominový efekt*.

Expanze médií napomáhá růstu konzumních, kariérních i politických aspirací. Ale také následných hlubokých frustrací, nejsou-li rostoucí aspirace v dostatečné míře a včas saturovány. To pak může přispět k revolucím z rostoucích očekávání (Gurr 1970). Změny, které do regionu vpadly spolu s médii, svého času viděl libanonský venkovan takto: „Večer chodí do kina [syn]. A hned chce klobouk, nové kalhoty evropského střihu. Chce si koupit revolver a nevím co ještě!“ Média totiž publiku předvádějí příběhy cizích lidí reprezentujících dosud neznámé role a potenciální vzory. Publikum se s nimi nikdy přímo neseťká, ale může zatoužit stát se jedním z nich. Filmy proto byly blízkovýchodními respondenty v 50. letech 20. století označovány jako „učitelé“ ukazující, co všechno lidé mohou dělat, rádio bylo zase viděno jako „škola o světě“. Jak to shrnul Libanonec vystavený vlivu médií: „Pokud si lidé nejsou vědomi existence určitých věcí, tak po nich netouží a nescházejí jim“ (Lerner 1964, 196, 177, 346).

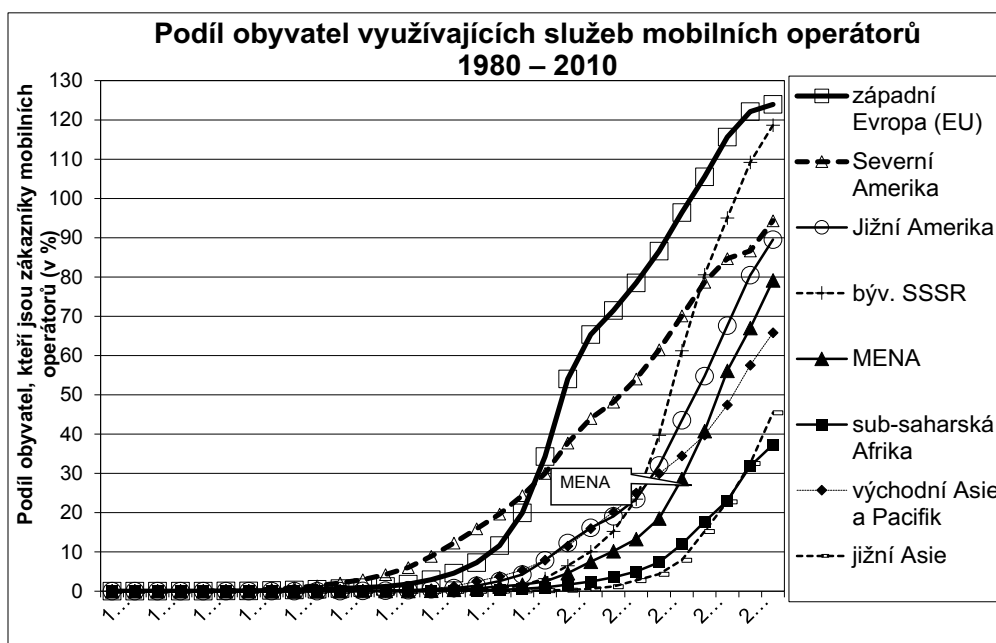
Toto srovnávání ekonomické a politické úrovně Blízkého východu s vyspělým Západem bylo vždy frustrující, dvojnásob frustrující je však srovnání s dynamickými zeměmi rozvojového světa. Zatímco například Egypťané před Arabským jarem sledovali Olympijské hry v Pekingu (2008), nemohli se ubránit srovnání čínského ekonomického zázraku s egyptskou stagnací. Stupeň ekonomického rozvoje obou zemí byl přitom před padesáti lety podobný. To arabské vlády delegitimizuje, jsou činěny zodpovědnými za fatální historický neúspěch (Friedman 2011). Blízkovýchodní publikum bylo navíc od poloviny 90. let díky nástupu internetu a satelitních televizí – médií schopných obcházet cenzuru – stále lépe informováno o fungování a výhodách demokracie. Mohlo tak začít srovnávat zkorumpované diktatury ve vlastních zemích s politikou v zemích demokratických, a to včetně Izraele. To podkopalo důvěru v diktatury a naopak zpopularizovalo demokracii jako realistickou alternativu. Tato informovanost zvýšila měřítka *politické kultury*, jimiž nově poměřují politiku ve svých zemích (El-Nawawy and Iskandar 2003). Klíčovou roli zde patrně sehrála panarabská televize Al-Džazíra. Ta se nikdy netajila jistým aktivismem, ambicí demokratizovat cenzurou a represemi intelektuálně izolovaný region. Podkopala tak úctu, s jakou o arabských diktátorech hovoří státní média. A začala přinášet různé úhly pohledu, aby tak dala hlas všem stranám, včetně opozičních, což bylo na Blízkém východě naprosté novum (Eickelman, Tessler, and Anderson 2003; Kouřilová 2004). Poté, co se v regionu objevil internet (1995), bylo ještě jednodušší obcházet cenzuru a dokumentovat nefunkčnost a nespravedlnost režimů. Aplikace Google Earth například před Arabským jarem pomohla odhalit nespravedlivou distribuci půdy v Bahrajnu (2006). V Egyptě se zase stalo roznětkou revoluce zdokumentované umučení aktivisty Cháleda Saida (2010) policií, v čemž sehrál klíčovou roli mobilní telefon s fotoaparátem a Facebook (Ghonim 2011). Sociální média na bázi internetu navíc vedle šíření potenciálně subversivních informací či ideologií sehrála důležitou roli i při propojování dosud izolovaných či apolitických jedinců a skupin, mobilizaci mas a *organizaci protestů* v průběhu arabských revolucí. Jestliže tedy byla nespokojenost s režimy v regionu přítomna dlouho, teprve interakce těchto frustrací, mladé vzdělané generace a nových médií vytvořila novou politickou kvalitu, jež přispěla k propuknutí Arabského jara (Howard and Hussain 2011).

Konečně, na Blízkém východě se etabluje *nová veřejná sféra* vzniklá nástupem nových médií, nového vzdělaného publika a nového pojetí islámu, ve kterém roste poptávka po interpretacích přízpusobených soudobým problémům (Eickelman and Anderson 2003).



Graf 11 Vybavení domácností televizí ve světových makro-regionech 2005 (v %).

Zdroj dat: World Development Indicators 2007.



Graf 12 Rozšíření mobilních telefonů ve světových marko-regionech 1980 – 2010 (v %).

Zdroj dat: World Bank Development Indicators.

Dosavadní mnoho dekád trvající monopol vlády a oficiálních duchovních na interpretaci islámu mezitím eroduje, protože pro-režimní vykladači nenabízejí uspokojivé odpovědi na současné výzvy, jsou zdiskreditováni kolaborací s režimy a státy ztrácí schopnost účinné cenzury. Interpretační střety se přitom týkají i sporu o to, kdo je vůbec oprávněn islám reprezentovat a interpretovat. Oficiální duchovní a režimy zdůrazňují,

že takovými autoritami jsou pouze duchovní s klasickým náboženským vzděláním. Naopak islamisté a noví islámští intelektuálové tvrdí, že právo na interpretaci potenciálně náleží každému laickému samoukovi – pokud nabude dostatečnou erudici a získá důvěru komunity následovníků (Roy 1992, 2004). Bryan S. Turner dokonce tvrdí, že nově expandující veřejná sféra podkopávající dosavadní autority vzniká z interakce nových



médií a nového publika s *tradičně* vysoce heterogenním islámem. Islám byl totiž vždy ne-hierarchický a vnitřně rozrůzněný, nesouhlasné disputace duchovních proto nebývaly výjimkou. Moderní média jen rozšířila prostor pro tradičně otevřenou a čtrnáct století probíhající diskusi. Nová mediální platforma pro pokračování starých debat tak dynamizovala tradiční vzorec náboženské plurality. Jestliže totiž duchovním může být každý, kdo má díky erudici autoritu věřících, internet udělal z každého potenciálního muftího. Všem, kdo ovládají spisovnou arabštinu, zpřístupnil rozsáhlé náboženské texty a staletou interpretační tradici. Každý se tak může zapojit do promyšlení a interpretace islámu. Každý může za náboženství mluvit a publikovat fatawá. Prosazuje se tak nová reflexivní a uvědomělá religiozita, kdy náboženství nelze neproblematicky přejímat od předchozích generací či pro-režimních autorit. Naopak se etabluje představa, že interpretaci islámu je nutné aktivně hledat a zdůvodňovat. Na bázi internetu tak vznikl nový – a potenciálně subversivní – *náboženský trh*. Zahladil mocenskou nerovnost mezi státem, občanskou společností a jednotlivci. Alespoň na internetu se lidé mohou svobodně shromažďovat, sdružovat a vyjadřovat i v represivních režimech. Cenzurovat internet se zdá být obtížnější než starší typy médií. Naopak náklady na publikování jsou zde oproti tisku či rozhlasu minimální. Internet se tak vedle mešity a univerzity stal oázou svobody v moři nesvobody (Turner 2007).

Tradiční duchovní jsou zde obcházeni, nové publikum má totiž pocit, že je nadále nepotřebuje. Spory o interpretaci islámu se demokratizují, účastní se jich stále více lidí. Rostoucí různorodost interpretací je pak také důsledkem rostoucí třídní, kulturní a politické různorodosti lidí, kteří se diskuse účastní (Eickelman and Anderson 2003). Na internetu tak dochází ke kontaktu a prolínání vědy, západní kultury a sekulárních ideologií s islámskou imaginací (Turner 2007). Novými *islámskými intelektuály* jsou vysokoškoláci, kteří jsou frustrováni neúspěšnou modernizací svých zemí. Ve věci víry jde o samouky nabízející vlastní pojetí islámu. Nejprve vystoupili proti sekulárním intelektuálům a režimům, poté proti tradičním duchovním. Dožadují se inovativní interpretace islámu, která by reagovala na jejich problémy (Roy 2004). Jde tak o období *revolučních intelektuálů*, kteří připravují cestu k revolucím tím, že dlouho před jejich propuknutím zpochybňují stávající sociální řád a ideologii, na které je založen (srov. Brinton 1965).

## 5. Závěr

Komparativní analýza světových makro-regionů ukázala, že vzorec post-koloniální blízkovýchodní modernizace mírou nerovnoměrnosti tempa vývoje v jednotlivých dimenzích v globálním měřítku vybočuje.

V regionu se totiž nacházejí nejvíce represivní, ale velmi slabé státy, v jejichž hranicích dochází jen k omezenému a nejvíce křehkému ekonomickému růstu, k nejrychlejší demografické změně (srovnatelné jen se sub-saharskou Afrikou) a k velice rychlé sociální změně (srovnatelné jen s Jižní Amerikou). Blízkovýchodní modernizace je tedy ze všech post-koloniálních makro-regionů nejvíce nerovnoměrná a nejméně provázaná, co do tempa změn v jejich jednotlivých dimenzích. Důvodem je především to, že se pouze zde neodehrála tzv. třetí globální demokratizační vlna. A také to, že zde nedošlo ke vzniku dynamických a konkurenceschopných ekonomik přitahujících světové investice a generujících dostatek kvalitních pracovních míst. Významné segmenty stále početnějších a stále modernějších blízkovýchodních společností proto nemohou být kooptovány do tamních politických a ekonomických systémů. Strukturální nerovnoměrnost blízkovýchodního vzorce modernizace proto vysvětluje politickou nestabilitu, která ve srovnání s ostatními světovými makro-regiony narůstá.

Také komparace míry nerovnoměrnosti sociálních změn během jednotlivých dekád post-koloniálního vývoje Blízkého východu ukazují nárůst nerovnoměrnosti a neprovázanosti rozvoje v jednotlivých dimenzích dlouhodobého modernizačního procesu. Celkově vidíme, že v regionu až do propuknutí Arabského jara vládly autoritářské a zároveň slabé režimy, které se v těchto dvou parametrech příliš neměnily. Ekonomický rozvoj byl oproti tomu vysoce fluktuující, postupně však ztrácející svou původní dynamiku, přičemž pro svůj rentiéřský charakter nedokázal generovat dostatek odpovídajících pracovních míst pro středoškolské a vysokoškolské absolventy. Tempo populačního růstu se mezitím snižovalo jen zvolna, jakkoliv region začíná přecházet do druhé fáze demografické tranzice, přičemž podíl dvacátníků a třicátníků v populaci momentálně kulminuje na svém vrcholu. Demografická změna je navíc provázena dynamickou a vrcholící urbanizací, primární, sekundární a terciární vzdělávání také expanduje, přičemž se zároveň rychle prosazují jak tradiční, tak především nová média. Nerovnoměrnost rozvoje ve třech základních dimenzích sociální změny – politické, ekonomické a sociodemografické – se tak v uplynulých dekádách zvětšovala. Během 50. a 60. let 20. století nebyla tak výrazná. Postupně však narůstala a vyvrcholila na začátku 21. století.

Postupně vystupňování nerovnoměrné modernizace tak přinejmenším částečně vysvětluje načasování propuknutí arabských revolucí. Stejně tak ovšem vystupňování nerovnoměrné modernizace vysvětluje i následnou chronickou po-revoluční nestabilitu, kdy se jeví jako obtížné etablovat a stabilizovat jakýkoliv typ režimu, ať již autoritářského či demokratického typu.

Politická destabilizace daná primárně endogenními faktory navíc vytváří příležitost pro vojenské intervence ze strany regionálních či světových velmocí (Bahrajn, Libye, Sýrie, Jemen), ať již na straně revolučních/proti-režimních či kontrarevolučních/režimních sil. Endogenní a exogenní příčiny destabilizace blízkovýchodního regionu se tak po roce 2011 stále více zřetězují. Cizí vojenské intervence se nicméně zdají být zastaralým a neefektivním nástrojem dosahování politické stability i politické změny, protože v kontextu nerovnoměrné modernizace generují nezamýšlené důsledky v podobě těžko zvládnutelné destabilizace, jak ostatně již před Arabským jarem ukázala okupace Iráku.

Strukturální příčiny současné blízkovýchodní nestability jsou tedy spatřovány v komplexních interakcích a hlubších rozporech mezi jednotlivými dimenzemi dlouhodobě probíhající nerovnoměrné modernizace. Přičemž do těchto interakcí vstupují ještě interakce s širším kulturním a mezinárodně-politickým kontextem. Ve druhé polovině 20. století tak na Blízkém vý-

chodě spatřujeme geografické překrývání, problematickou interakci a vzájemnou kolizi (1) heterogenního před-moderního kulturního substrátu, (2) rychlé sociální a demografické změny, (3) nestabilního a pomalejšího ekonomického růstu, (4) velmi pomalé politické modernizace a (5) silného vměšování vnějších aktérů a velmocí.

Jakkoliv se dnes ve společenských vědách nenosí pokusy o budování tzv. *velké teorie*, ambicí naší studie bylo nabídnout relativně obecný, dostatečně komplexní a empiricky podložený model pro vysvětlení současné blízkovýchodní nestability. Existují sice ojedinělé hlasy volající po vypracování takového modelu (srov. Fukuyama 2011), není nám však známo, že by byl takový koncept více než deset let od propuknutí Arabského jara představen, jakkoliv je našemu pojetí nejbližší historicko-sociologický přístup Raymonda Hinnebusche (2010, 2015, 2018) a komplexní celostní přístup politické ekonomie (srov. Richards and Waterbury 2008).

#### REFERENCIE

- Abrams, Philip. 1982. *Historical Sociology*. Ithaca: Cornell University Press.
- AHDR. 2002. *Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations*. New York: UNDP.
- AHDR. 2003. *Arab Human Development Report 2003. Building a Knowledge Society*. New York: UNDP.
- AHDR. 2005. *Arab Human Development Report 2005. Towards the Rise of Woman in the Arab World*. New York: UNDP.
- AHDR. 2009. *Arab Human Development Report 2009. Challenges to Human Security in the Arab Countries*. New York: UNDP.
- Amin, Galal. 2004. *Whatever Else Happened to the Egyptians?* Cairo: AUC Press.
- Amin, Galal. 2006. *The Illusion of Progress in the Arab World*. Cairo: AUC Press.
- Anderson, James W. 2003. „The Internet and Islam’s New Interpreters.“ In *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, edited by Dale F. Eickelman, and John W. Anderson, 45–60. Bloomington: Indiana University Press.
- Anderson, Lisa. 1997. „Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism.“ In *Political Islam*, edited by John Esposito, pp. 17–32. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Apter, David. 1968. *Some Conceptual Approaches to the Study of Modernization*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- The Arab Millennials. Understanding the aspirations and attitudes of Middle East youth* (2008): <www.arabyouthsurvey.com>.
- Arjomand, Said A. 1986. „Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam.“ In *New Religious Movements and Rapid Social Change*, edited by James A. Beckford, 87–112. Paris and London: Sage – UNESCO.
- Arjomand, Said A. 1995. „Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism.“ In *Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project, Volume 5.*, edited by Martin E. Marty, and Scott R. Appleby, 178–198. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Arjomand, Said A. 2004. „Islam, Political Change and Globalization.“ *Thesis Eleven* 76, no. 1: 9–28.
- Arjomand, Said A. 2006. „Thinking Globally about Islam.“ In *The Oxford Handbook of Global Religions*, edited by Mark Juergensmeyer, 121–136. Oxford: Oxford University Press.
- Arnason, Johann P. 2009. *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia.
- Arnason, Johann P. 2010. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: SLON.
- Bacevich, Andrew. 2016. *America’s War for the Greater Middle East. A Military History*. New York: Random House.
- Barr, James. 2011. *A Line in the Sand. Britain, France and the Struggle that Shaped the Middle East*. London: Simon and Schuster.
- Beinin, Joel. 2016. *Workers and Thieves. Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt*. Stanford: Stanford University Press.
- Berkey, Jonathan P. 2007. „Madrasas Medieval and Modern:

- Politics, Education and Problem of Muslim Identity." In *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, edited by Robert Hefner, and Muhammad Q. Zaman, 40–60. Princeton: Princeton University Press.
- Booth, Marilyn. 2002. „Arab Adolescents Facing the Future. Enduring Ideals and Pressures to Change.“ In *The World's Youth. Adolescence in Eight Regions of the Globe*, edited by Bradford Brown, Reed W. Larson, and T. S. Saraswathi, 207–241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowker, Robert. 2013. „Egypt: Diplomacy and the Politics of Change.“ *Middle East Journal* 67, no. 4: 581–591.
- Brinton, Crane. 1938/1965. *The anatomy of Revolution*. New York: Vintage.
- Brzezinski, Zbigniew. 1993. *Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století*. Praha: Victoria.
- Brzezinski, Zbigniew. 2004. *Volba. Globální nadvláda nebo globální vedení*. Praha: Mladá fronta.
- Bureš, Jaroslav, Marek Čejka and Jan Daniel. 2017. *Muslimské bratrstvo v současnosti*. Praha: Academia.
- Burns, Sean. 2018. *Revolts and the military in the Arab Spring*. London: I. B. Tauris.
- Buruma, Ian and Avishai Margalit. 2005. *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel*. Praha: Lidové noviny.
- Calhoun, Craig. 2003. „Afterword: Why historical sociology?“ In *Handbook of Historical Sociology*, edited by Gerard Delanty, and Engin F. Isin, 383–393. London: SAGE.
- Černý, Karel. 2006. *Islámský radikalismus v reflexi společenských věd a veřejného mínění v ČR*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta, Karlova univerzita.
- Černý, Karel. 2017. *Velká blízkovýchodní nestabilita. Arabské jaro, porevoluční chaos a nerovnoměrná modernizace 1950 – 2015*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Davies, James. 1962. „Toward a theory of revolution.“ *American Sociological Review* 27, no. 1: 5–19.
- Dekmejian, Hrair. 1995. *Islam in Revolution*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Delanty, Gerard, and Engin Isin. 2003. *Handbook of Historical Sociology*. London: Sage.
- Eickelman, Dale, and James P. Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eickelman, Dale, and Jon W. Anderson. 2003. *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129, no. 1: 1–29.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- El-Nawawy, Mohammed, and Adel Iskandar. 2002. *Al-Jazeera*. Boulder: Westview Press.
- Esposito, John L. 2003. *Unholy War. Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford.
- Esposito, John, and Dalia Mogahed. 2007. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup.
- Fawcett, Louise. 2009. *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Friedman, Thomas L. 2006. „Mideast Rules to Live By.“ *The New York Times*, December 20, 2006. <https://www.nytimes.com/2006/12/20/opinion/20friedman.html>.
- Friedman, Thomas L. 2011. „This is Just the Start.“ *The New York Times*, March 1, 2011. <https://www.nytimes.com/2011/03/02/opinion/02friedman.html>.
- Fukuyama, Francis. 2011. „Political Order in Egypt. How Samuel Huntington Helps Us Understand the Jasmine Revolutions.“ *The American Interest* (May 1, 2011). <https://www.the-american-interest.com/2011/05/01/political-order-in-egypt/>.
- Gause III., Gregory. 2011. „Why Middle East Studies Missed the Arab Spring? The Myth of Authoritarian Stability.“ *Foreign Affairs* 90, no. 4: 81–90.
- Gellner, Ernest. 1995. „Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared.“ In *Fundamentalisms Comprehended*, edited by Martin E. Marty, and Scott E. Appleby, 277–287. Chicago: University of Chicago Press.
- Gerges, Fawaz. 2017. *Islámský stát. Cesta k moci*. Praha: Vyšehrad.
- Ghonim, Wael. 2011. *Revolution 2.0. The power of the people is greater than the people in power: A memoir*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Goodwin, Jeff. 1997. „State-Centered Approaches to Social Revolutions: Strengths and Limitations of a Theoretical Tradition.“ In *Theorizing Revolutions*, edited by John Foran, 11–37. London: Routledge.
- Gorski, Philip. 2009. „Social ‚mechanisms‘ and comparative-historical sociology: a critical realist proposal.“ In *Frontiers of sociology*, edited by Peter Hedström, and Björn Wittrock, 147–196. Leiden: Brill.
- Gray, John. 2005. *Al Kajda a co to znamená být moderní*. Praha: Mladá fronta.
- Gurr, Ted. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press.
- Heffner, Robert. 2007. „The Culture, Politics, and Future of Muslim Education.“ In *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, edited by Robert Hefner, and Muhammad Q. Zaman, 1–39. Princeton: Princeton University Press.
- Herrera, Linda. 2009. „Youth and Generational Renewal in the Middle East.“ *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 3: 368–371.
- Hinnebusch, Raymond. 2010. „Toward a Historical Sociology of State Formation in the Middle East.“ *Middle East Critique* 19, no. 3: 201–216.
- Hinnebusch, Raymond. 2015. „Towards a Historical Sociology of the Arab Uprising.“ In *Routledge Handbook of the Arab Spring*, edited by Larbi Sadiki, 39–50. London: Routledge.
- Hinnebusch, Raymond. 2018. „Understanding Regime Divergence in the Post-Uprising Arab States.“ *Journal of Historical Sociology* 31, no. 1: 39–52.



- Hoffman, Valeri. 1995. „Muslim Fundamentalists: Psycho-social Profiles.“ In *Fundamentalisms Comprehended*, edited by Martin E. Marty, and Scott E. Appleby, 199–230. Chicago: University of Chicago Press.
- Howard, Philip, and Muzammil Hussain. 2011. „The Role of Digital Media.“ *Journal of Democracy* 22, no. 3: 35–48.
- Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Chekroun, Mohammed. 2005. „Socio-Economic Changes, Collective Insecurity and New Forms of Religious Expression.“ *Social Compass* 52, no. 1: 13–29.
- Inglehart, Ronald, and Christian Welzel. 2006. *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jamal, Amaney, and Mark Tessler. 2008. „Attitudes in the Arab World.“ *Journal of Democracy* 19, no. 1: 97–110.
- Johnson, Chalmers. 1966. *Revolutionary Change*. Boston: Little, Brown.
- Juergensmeyer, Mark. 1994. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2008. *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- Kaplan, Robert D. 2003. *Přicházející anarchie. Zborcení snů – svět po studené válce*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Keller, Jan. 2007. *Teorie modernizace*. Praha: SLON.
- Kennedy, Paul. 1996. *Svět v 21. století. Chmurné vyhlídky i vkládané naděje*. Praha: Lidové noviny.
- Kepel, Gilles. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, muslimové a židé znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kepel, Gilles. 2002. *Jihad. The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kholoussy, Hanan. 2010. „The Fiction and Non-Fiction of Egypt's Marriage Crisis.“ *MERIP* (December 2010). <https://merip.org/2010/12/the-fiction-and-non-fiction-of-egypts-marriage-crisis>.
- Klare, Michael T. 2004. *Blood and Oil*. New York: Metropolitan Books.
- Knöbl, Wolfgang. 2003. „Theories That Won't Pass Away: The Never-Ending Story of Modernization Theory.“ In *Handbook of Historical Sociology*, edited by Gerard Delanty, and Engin Isin, 96–107. London: Sage.
- Kouřilová, Iveta. 2004. „Jak prolomit ticho. Televize Al-Džazíra mohla díky podpoře emíra z Kataru vyvolat mediální revoluci v arabském světě.“ *Lidové noviny*, April 24, 2004, p. 14.
- Kouřilová, Iveta. 2006. „Televize, která přinesla změnu.“ A2, No. 20, May 17, 2006. <https://www.advojka.cz/archiv/2006/20/televize-ktera-prinesla-zmenu>.
- Krejčí, Jaroslav. 1992. *Dějiny a revoluce*. Praha: Naše vojsko.
- Křížek, Daniel, Zbyněk Tarant, et al. 2014. *Arabské jaro, II, Sýrie a Arabský poloostrov*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Kuznetz, Simon. 1955. „Economic Growth and Income Inequality.“ *The American Economic Review* 45, no. 1: 1–28.
- Laurens, Henry. 2013. *Arabský Orient za časů Ameriky. Od války v Zálivu k válce v Iráku*. Praha: Academia.
- Lerner, Daniel. 1964. *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. New York: Free Press – Collier-Macmillan.
- Lewis, Bernard. 1990. „The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified.“ *The Atlantic Monthly* 226: 47–60.
- Lewis, Bernard. 2003a. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard. 2003b. *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. New York: Modern Library.
- Lewis, Bernard. 2009. „Free at Last? The Arab World in the Twenty-first Century.“ *Foreign Affairs* 88, no. 2: 77–88.
- Lipset, Martin S. 1959. „Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy.“ *American Political Science Review* 53, no. 1: 69–105.
- Lipset, Martin S. 1994. „The Social Requisites of Democracy Revisited.“ *American Sociological Review* 59, no. 1: 1–22.
- Longrigg, Stephen, and James Jankowski. 1963. *The Geography of the Middle East*. London: Aldine Transaction.
- Lorenz, Chris. 2006. „Won't You Tell Me, Where Have All the Good Times Gone? On the Advantages and Disadvantages of Modernization Theory for History.“ *Rethinking History* 10 no. 2: 171–200.
- Lorenz, Konrád. 2001. *Osm smrtelných hříchů*. Praha: Academia.
- Lubeck, Paul, and Bryana M. Britts. 2002. „Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization, Discursive Shifts, and Social Movements.“ In *Understanding the City. Contemporary and Future Perspectives*, edited by John Eade, and Christopher Mele, 305–335. Oxford: Blackwell.
- Lüders, Michael. 2017. *Blowback. How the West fucked up the Middle East*. Tiverton: Old Street.
- Malthus, Thomas. 2002. *Esej o principu populace*. Praha: Zvláštní vydání.
- Marx, Karel, and Bedřich Engels. 1982. *Komunistický manifest*. Praha: SPN.
- Mendel, Miloš. 2015. *Arabské jaro. Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*. Praha: Academia.
- Noueihed, Lin, and Alex Warren. 2012. *The Battle for the Arab Spring. Revolution, Counter-revolution and the Making of a New Era*. London: Yale University Press.
- Ogburn, William Fielding. 1922. *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: B. W. Huebsch.



- Olson, Mancur. 1963. „Rapid Growth as a Destabilizing Force.“ *Journal of Economic History* 23, no. 4: 529–552.
- Pape, Robert A. 2006. *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House.
- Pape, Robert, and John Feldman. 2010. *Cutting the Fuse. The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop It*. Chicago: University of Chicago Press.
- Patai, Raphael. 1973. *The Arab Mind*. New York: Schribner's Sons.
- Pew Center. 2007. *Word Publics Welcome Global Trade – But not Immigration*. Washington, D.C.: Pew Global Attitudes Project.
- Pew Center. 2011. *Egyptians Embrace Revolt Leaders, Religious Parties and Military, As Well*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Richards, Alan, and John Waterbury. 2008. *A Political Economy of the Middle East*. Boulder: Westview.
- Ross, Michael L. 2001. „Does Oil Hinder Democracy?“ *World Politics* 53, no. 3: 325–361.
- Rostow, Walter W. 1960. *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Olivier. 1992. *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier. 2008. *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward. 1981. *Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Pantheon Books.
- Said, Edward. 2008. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Shaheen, Jack. 2001. *Reel Bad Arabs. How Hollywood Vilifies a People*. Northampton: Olive Branch.
- Shaheen, Jack. 2008. *Guilty. Hollywood's Verdict on Arabs After 9/11*. Northampton: Olive Branch.
- Smelser, Neil. 1959. *Social Change in the Industrial Revolution*. London: Routledge.
- Smelser, Neil. 1963. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
- Smith, Dennis. 1991. *The Rise of Historical Sociology*. Philadelphia: Temple University Press.
- Spohn, Wilfried. 2001. „Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity.“ *European Journal of Social Theory* 4, no. 4: 499–508.
- Stacher, Joshua. 2012. *Adaptable Autocrats. Regime Power in Egypt and Syria*. Cairo: AUC Press.
- Starret, G., and Eleanor Abdella Doumato. 2007. *Teaching Islam. Textbooks and Religion in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishing.
- Starrett, Gregory. 1998. *Putting Islam to Work. Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Sztompka, Piotr. 1993. *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Tilly, Charles. 2006. *Regimes and Repertoires*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Bryan S. 2007. „Religious Authority and the New Media.“ *Theory, Culture and Society* 24, no. 2: 117–134.
- Weiss, Michael, and Hassan Hassan. 2015. *Islámský stát. Uvnitř armády terorů*. Brno: CPress.
- Wucherpennig, John, and Franziska Deutsch. 2009. „Modernization and Democracy: Theories and Evidence Revisited.“ *Living Reviews in Democracy* 1: 1–9.
- Zogby International. 2011. *Annual Arab Public Opinion Survey*. Power Point Presentation.
- Zogby, James. 2012. *Arab Voices. What they are saying to us, and why it matters*. New York: Palgrave Macmillan.

## ZDROJE DAT

- UNDP 2005, Human Development Report 2005.
- UN Human Development Report 2011. Dostupné online: <http://hdr.undp.org>.
- Freedom House 2012.
- World Bank 2015, World Governance Indicators (WGIs).
- ILO, Global Employment Trends for Youth. A generation at risk 2013.
- World Bank Development Indicators 2010.
- World Bank Development Indicators 2012.
- UNESCO, n/a.

Karel ČERNÝ je sociológ pôsobiaci na Fakulte humanitných štúdií Karlovej Univerzity. Zaoberá sa historickou sociológiou, sociológiou sociálnej zmeny a konfliktu. Tematicky sa sústreďuje na súčasný Blízky východ v historicko-sociologickej a komparatívnej perspektíve. Okrem toho sa zaoberá aj migráciou a integráciou prisťahovalcov z prevažne moslimských krajín do západných spoločností. Získal Cenu Jaroslava Krejčího (2012), viedol grant GAČR odkrývajúci príčiny arabských revolúcií (2013 – 2015) a v rámci Fulbrightovho štipendia sa zdržiaval na Kalifornskej univerzite v Santa Barbare (2012 – 2013), kde študoval amerických moslimov. Vydal knihu Svět politického islámu (2012) následne dopracovanú do publikácie Velká blízko-východná nestabilita (2017). Na základe terénneho výskumu utečencov v severnom Iraku napísal knihu Jezídové – komunita na úteku (2016), je tiež editorom kolektívnej monografie Nad Evropou půlměsíc (2015) a spolueditorom monografie Význam kmenové společnosti v 21. století (2015).

# Peter Pázmaň a protiislámske polemiky v zápasoch jezuitov s protestantizmom v habsburskom Uhorsku v období raného novoveku (16. – 17. storočie)

GABRIEL PIRICKÝ

ÚSTAV ORIENTALISTIKY SAV V BRATISLAVE

*Abstract:* During the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, polemics in European culture and literature have played an important role in the confrontations between Christian denominations, especially between Protestants (both Lutherans and Calvinists) on the one hand and Catholics on the other. Their importance was further enhanced by the dynamic development of book printing which led to the transformation of the entire European culture. Islam, or more precisely the image that Christians developed about Islam, has played an important role in these controversies. In the confrontation with Islam the divided Christian world has not been united, but each Christian community has formulated its own stance on „the religion of the Turks and Arabs“ in the process of confessionalization. This paper will deal with the controversies that arose in Habsburg Hungary at the turn of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries in Catholic Jesuit circles. The central figure of the Jesuit polemics with Islam in Habsburg Hungary in the early modern period was Cardinal Petrus Pazmanus (1570 – 1637), known in Hungarian as Pázmány Péter, the Hungarian Catholic Reformer and the archbishop of Esztergom. The „refutation of the Qur’an“ and apologetic Catholic literature in Central Europe were inspired by two sources: the Spanish-Latin intellectual tradition and the Byzantine tradition. Pazmanus’ work and more broadly the writings of his Jesuit colleagues were not inspired by the knowledge of Ottoman Islam existing in the territory of occupied Hungary, in fact, they were not interested in Turkish Islam at all. In these polemics Hungarian Jesuits constantly referred to the confessional dynamics within Christianity and not to relations with Muslims, whether Ottomans or Arabs.

*Keywords:* Peter Pázmaň, jezuiti, protiislámske polemiky, protestantizmus, Uhorsko, osmanskí Turci

V 16. a 17. storočí zohrávali polemiky v európskej kultúre a literatúre veľmi významnú úlohu v zápasoch medzi kresťanskými denomináciami, predovšetkým medzi luteránmi a kalvínmi na jednej strane a katolíkmi na druhej strane. Ich význam ešte umocňoval dynamický rozvoj kníhtlače, ktorý viedol k transformácii celej európskej kultúry. Sila týchto polemík ochabla postupne

až po Tridsaťročnej vojne (1618 – 1648), ktorá stabilizovala vzťahy medzi kresťanskými náboženskými obcami. Na postupné doznievanie tradične ponímaných polemík mal vplyv nástup raného osvietenstva, ale aj vytlačenie Osmanov zo strednej Európy po ich porážke pri Viedni v roku 1683.<sup>1</sup> V týchto polemikách zohral dôležitú a svojskú úlohu islám, presnejšie obraz, ktorý si o isláme

<sup>1</sup> Špecificky v Hornom Uhorsku sa polemiky medzi katolíkmi a protestantmi pestovali ešte do 70. rokov 17. storočia, keďže oblasť s centrom v Košiciach predstavovala „nárazníkovú zónu“ medzi náboženskými obcami a stala sa primárnym cieľom rekatolizácie.

vytvárali kresťania. V zápase s islámom už od počiatkov reformácie nevystupoval kresťanský svet jednotne, ale každá kresťanská náboženská obec sformulovala v procese konfesionalizácie svoj vlastný, zväčša veľmi polemický postoj k „náboženstvu Turkov a Arabov.“ V slovenskom, a prirodzene hlavne v českom prostredí, je známa predovšetkým obsiahla koránová polemika pod názvom *Antialkorán* (vydaná 1593, 1614) od českého brata Václava Budovca z Budova (1551 – 1621), menej potom dielo *Proti Alchoránu, totiž zákonu tureckému a saracénskému a falešnému jich náboženství...* utrakvistu Bartoloměja Dvorského (16. storočie) z roku 1542 (Rejchrtová 1984). Budovec z Budova napríklad vnímal rozmach osmanskej moci ako apokalyptický koniec sveta a jeho prístup k islámu vychádza z husitských a lutherovsko-melanchtonovských tradícií.

„Vyvracanie Koránu“ a apologetická katolícka literatúra sa v strednej Európe inšpirovali dvoma zdrojmi. Po prvé španielsko-latinskou intelektuálnou tradíciou, ktorá mala v našom regióne silné postavenie vďaka jezuitom. Diela pochádzajúce z Pyrenejského polostrova navyše pôsobili zrozumiteľne pre uhorské obyvateľstvo, ktoré sa tiež usilovalo o svojský druh reconquisty strateného územia. Po druhé išlo o inšpiráciu byzantského pôvodu, keďže „bosporský Rím“ mal stáročne skúsenosti s arabským aj tureckým islámom. Spomeňme snáď iba Bartolomeja z Edessy a jeho odmietnutie Agarena, t.j. muslima. Bartolomej zdôrazňoval rolu nestoriánskeho mnícha Bahírá, ktorý bol poradcom mladého proroka Muhammada (Argyriou 2005). Nestoriáni nazývali muslimov Agareni, pretože ich považovali za potomkov biblickej Hagar a nasledovníkov Izmaela. Byzantská apologetická spisba sa snažila dokázať, že Muhammad nebol prorok, že islám nemal dostatočné kvality, aby nahradil kresťanstvo, a nakoniec, že kresťanské dogmy sú schopné spochybníť výroky Koránu a islámskej teológie (Dobrovics 2020, 138–139).

Spochybňovanie islámu išlo ruka v ruku so strachom z osmanských Turkov, ktorí v tom čase klopali na viedenské brány. Štandardné pojednanie o Turkoch v období raného novoveku predstavovalo dielo chorvátskeho mnícha Bartolomeja Georgijeviča (1506 – 1566), prepusteného z osmanského zajatia po trinástich rokoch, ktoré bolo v Európe mimoriadne rozšírené. Do češtiny ho napríklad preložili dvakrát, raz pod názvom *O začátku tureckého císařství* (1567) a v roku 1576 pod titulom *O začátku panování tureckého* (Mendel-Ostřanský-Rataj 2007, 193). Porovnateľný ohlas sprevádzal ešte staršie dielo Georgia de Hungaria (1422 – 1502) pod názvom *Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum* (Traktát o mravoch, zvykoch a podlosti Turkov, 1481). Dominikán Georgius, rodák zo

sedmohradského saského mesta Romos, bol zajatcom Osmanov viac ako dvadsať rokov a svoj život neskôr dožil v Ríme. Jeho dielo považoval za veľmi významné aj Martin Luther a preto ho sám preložil do nemčiny.

Tento príspevok sa bude venovať polemikám, ktoré vznikli na našom území na prelome 16. a 17. storočia v katolíckych (presnejšie jezuitských) kruhoch. Ústrednou postavou jezuitskej a vôbec katolíckej polemiky s islámom v habsburskom Uhorsku v období raného novoveku bol Peter Pázmaň (1570 – 1637). Nie je úlohou tejto krátkej štúdie priblížiť životnú cestu kardinála Petra Pázmaňa (lat. Petrus Pazmanus, maď. Pázmány Péter) ako uhorského katolíckeho reformátora, ostrihomskeho arcibiskupa, jezuitu a zakladateľa Trnavskej univerzity (napr. Bitskey 1986; Hargittay 2001). Preto pripomeňme snáď iba s jeho životom úzko spojený fakt, že on sám sa narodil v kalvínskej rodine v prevažne protestantskom Uhorsku (presnejšie v Sedmohradsku), ale zomrel vo chvíli, keď v krajine znova prevládal katolicizmus. Ku katolicizmu konvertoval v trinástich rokoch, čo bola čiastočne aj zásluha Štefana Szántóa Aratora (o ňom viac nižšie), s ktorým sa stretol na jezuitskom kolégiu v Kluži (dnes Cluj-Napoca). Tešil sa priazni habsburského cisára a uhorského kráľa Ferdinanda II. (1619 – 1637), ktorý ho podporoval.

Katolícki reformátori 16. a 17. storočia zdieľali protiislámsku kresťanskú apologetiku s pôvodne arabsko-jazyčným Jánom z Damasku. Podľa slávneho kňaza a mnícha Jána z Damasku (Iohannes Damascenus, asi 650 – 754), ktorý bol jeden z prvých známych kresťanských kritikov islámu, bol Muhammad iba falošný prorok, ktorý skreslil pôvodné božie zjavenie. Svätý Ján z Damasku Muhammadovo učenie označil za kacírstvo a v práci *Proti kacírstvu (De Haeresibus)* zhrnul svoju polemiku s Izmaelitmi, teda muslimami, v poslednej (100.) kapitole (viď Sahas 1972). Odmietnutie a popieranie islámu bolo v západnej Európe svojším žánrom už od 12. storočia. Známy humanista Mikuláš Kusánsky (*Nicolaus Cusanus*, 1401 – 1464) napríklad nazval Korán „zmätenou knihou.“ Podobne tvrdé slová na adresu islámu poznáme aj z Uhorska. Už taliansky františkánsky mních, vojenský veliteľ a inkvizítor Ján Kapistránsky (*Ioannes Capistranus*, 1386 – 1456), ktorý sa zapojil do protitureckých bojov na uhorskom území, nazýval muslimov „psami“ a Muhammada počastoval označením „ohromný pes.“ Ostrihomskeho arcibiskupa a chorvátsky humanista Jána Vitéza zo Sredny (1408 – 1472) zasa kázal o ukrutnostiach Turkov a ich divokých hord.

Ako sme už čiastočne naznačili, protiturecké spisy vydávané v Uhorsku sa inšpirovali nie na Blízkom východe a v Osmanskej ríši, ale na Pyrenejskom polostrove, v Itálii a v nemeckých štátoch. Svedčí o tom nielen

názov pre posvätnú knihu islámu *Alcoran/Alkoran* (Korán), ktorý sa používal v stredoeurópskej spisbe vrátane češtiny, ale aj termín „*Azoara*“ (v skrátenej forme *Azo*) na označenie koránových kapitol (arab. *súra*, pl. *súry*).<sup>2</sup> Tieto termíny prišli do strednej Európy pôvodne z arabského prostredia sprostredkované kastilčinou (španielčinou) spolu s arabským určitým členom (arab. *al*), ktorého sa indoeurópske jazyky iba postupne zbavovali. Paradoxne zostali teda úplne bez povšimnutia charakteristiky „osmanského islámu“ na území Turkami okupovanej časti Uhorska. Osmanmi totiž do názvu Koránu nezahrňali podobu s určitým členom a aj dnešné turecké označenie Posvätného Koránu je *Kur'ani kerim*.

Katolícki reformátori vo svojich dielach vytvárali o isláme hlavne taký obraz, ktorý sa im hodil na odstránenie kresťanov-nekatolíkov a získanie primátu v konfesionálnych zápasoch. Konečný cieľ Pázmaňa musíme vnímať vsadený do nábožensky pestrého a premenlivého prostredia Uhorska, ktoré bolo od 40. rokov 16. storočia rozdelené na habsburské Uhorsko (zhruba dnešné Slovensko, časti Zadunajska a Chorvátska), Osmanmi obsadenú centrálnu časť s Budínom a deklaratívne pluralistické Sedmohradské vojvodstvo, ktoré bolo vo vazalskom postavení k Osmanskej ríši. Zatiaľ čo v osmanskom zábore (osmanské provincie) museli obyvatelia Uhorska hľadať s Turkami istý *modus vivendi*, vo zvyškovom habsburskom Uhorsku sa rozšíril na katolíckej strane predovšetkým nepriateľský obraz o Osmanoch. V argumentácii jezuitov boli napríklad aj uhorskí protestanti „jazykom Uhri (Maďari), srdcom Turci.“<sup>3</sup> Ako uvádzajú Dobrovits a Ōze (2017: 129), polemické spisy uhorských jezuitov, vrátane Pázmaňa, sa neopierajú o seriózne znalosti o pôvodnom náboženskom význame islámu, pretože ich polemiky prešli cez ruky mnohých informátorov, ktorí zhromaždili často nepresné či povrchné znalosti. To však v zásade vôbec nevedilo pri napĺňaní iného cieľa, ktorým bolo využitie polemík proti reformácii. Pázmaň neadresoval svoje slová a polemiky muslimskému publiku, a dokonca ani nie kresťanskému poslucháčstvu, ktoré by k islámu inklinovalo.

Na tomto mieste nesmieme pochopiteľne zabudnúť na fakt, ktorý neustále prízvukuje moderná odborná spisba: preklad Koránu z arabčiny do latinčiny bol v stredoveku a ranom novoveku spojený s veľkými problémami, často viedol k nepochopeniu textu, odcudzenosti či zamedzil akékoľvek zblíženie pozícií týchto monoteistických vier. Táto skutočnosť sa zďaleka netýkala iba jezuitov, ale bola charakteristická pre väčšinu európskej kresťanskej spisby o isláme. Práve v tom čase došlo tiež ku splynutiu pojmov „mohamedán“, „Turek“ a „pohan“, takže sa potom viac ako dvesto rokov používali nakoniec ako synonymá. Slovo Turek teda označuje u Petra Pázmaňa nielen etnikum, ale znamená tiež „muslim.“

Súčasníkom Pázmaňa v antikoránovej spisbe bol prvý uhorský jezuita Štefan (Stephanus, István) Szántó (zvaný Arator, 1540 – 1612), ktorý dopísal svoje *Confutatio Alcorani* v roku 1610 alebo 1611 v Kláštore pod Znievom (pracoval na ňom od roku 1597).<sup>4</sup> Zatiaľ čo Pázmaň napísal svoju polemiku *A Mahomet vallása hamisságárul* (O falošnosti Mohamedovej viery, 1605) v maďarčine, Arator ostal verný latinčine. Obe diela sú v maďarčine dostupné aj v súčasných vydaniach. István Bitskey je autorom veľmi fundovaného kritického vydania Pázmaňovej polemiky, zatiaľ čo István Dávid Lázár publikoval Aratorovu prácu bez hlbšieho zhodnotenia jej miesta v protiislámskej spisbe (Bitskey 1996).<sup>5</sup> Arator ukončil svoje *Confutatio Alcorani* začiatkom 17. storočia, ale rukopis zostal až donedávna nepublikovaný, takže nemal prakticky žiadny vplyv na autorových súčasníkov v období raného novoveku. Na druhej strane Pázmaňa v čase publikovania polemiky už dobre poznali ako schopného klerika a preto mal zaručený široký okruh čitateľov v maďarčine. Aratorova polemika je však omnoho podrobnejšia, ako neskoršia Pázmaňova. Arator hodnotil islámske náboženstvo z pozície človeka, ktorý bol svedkom osmanskej expanzie a s ňou spojeným pustošením a vojnovým ničením. V detstve bol okrem tureckých nájazdov Arator svedkom toho, ako mu matka a súrodeneц umreli v tureckom zajatí. Z jeho diela nie je jasné, či mal nejaké priame kontakty

2 Niekedy sa používal pre súru aj názov *caput*.

3 Tento „turecký syndróm“ u kalvinistov dostal punc akejsi „hlbšej pravdy“ hlavne vďaka tomu, že na islám prestúpil heidelbergský kazateľ antitrinitarián Adam Neuser (cca 1530 – 1576). Neuser sa spolu s Johannom Sylvanom (skončil na popraviske v roku 1572) usiloval o dialóg s osmanskými Turkami a nakoniec odišiel do sultánových služieb. Kalvinoturcizmus sa stal predmetom spisby nielen u katolíkov, ale aj u luteránov, podobne ako turkopapizmus či vzťahy medzi luteránmi a Osmanmi. Týmto tzv. kalvinoturcizmom sa inšpiroval aj Ján Amos Komenský, ktorý podnikol kroky k prekladu Biblie do osmanskej turečtiny, čím malo byť umožnené pokresťančenie Osmanov. Aj keď k realizácii prekladu, ani k zblíženiu s Osmanmi nikdy nedošlo, Komenský neskôr dospel k úvahám o potrebe vzájomnej tolerancie troch monoteistických vier.

4 Dielo pozostáva z týchto častí: '*flagitiosa vita Mahometis*' (Nehanebný život Muhammada), '*quedam prolegomena utilia at necessaria ad cognitionem Alcorani*' (Určité užitočné a potrebné úvodné body pre pochopenie Koránu) a '*praecipua fundamenta Alcorani et legis Mahometanae*' (Základné princípy Koránu a Muhammadovho zákona).

5 Pázmaňovo popretie islámu *A Mahomet vallása hamisságárul* vyšlo ako príloha k jeho polemickému spisu *Tíz bizonyáság* (Desať svedectiev). Viď tiež Szántó (Arator) 1990.



s muslimami za svojho pobytu v Sedmohradsku, kde sa jezuiti s Osmanmi občas stretávali. Keďže svoje dielo venoval olomouckému biskupovi Františkovi kardinálovi z Ditrichštejna, dá sa predpokladať, že ho písal pre jezuitov z regiónu. Ani Arator ani Pázmaň však nepoznali pôvodný Korán v arabčine, preto sa obaja inšpirovali hlavne polemickým dielom o Koráne z dielne pôvodom maurského španielskeho autora Juana Andrésa (Joannes Andreas) z roku 1515 pod názvom *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Corán* (Zmätok a sponchybnenie Mohamedánskej sekty a Koránu).<sup>6</sup> Skutočnosť, že Pázmaň využíval iba latinské pramene, ktoré prekladal do maďarčiny, viedla k tomu, že nebolo možné porozumieť koránskeho originálu, teda arabskému textu Koránu a jeho celkovému kontextu, keďže lexikálne a koncepčné kategórie islámu sa do polemiky vôbec nedostali (Shore 2018, 87).

Pázmaňova polemika sa skladá v zásade z dvoch častí: prvá pojednáva o dejinách Osmanskej ríše vrátane vojenských stretov v Uhorsku, zatiaľ čo druhá časť sa venuje desiatim svedectvám, ktorých cieľom je popretie myšlienok Koránu. Podľa Pázmaňa je islám iba pokračovaním rôznych „pomýlených učení,“ ktoré mu predchádzali, napríklad ariánstva, manicheizmu či monofyzitizmu. Orsolya Vársányiová uvádza, že Pázmaňova spisba je v súlade s dobovými antiturcikami a ich typickou katolíckou apologetikou či polemikou s islámom. Pre Pázmaňa však nebol ani taký dôležitý islám ako taký, ale išlo mu skôr o to, ako ho možno využiť v zápasoch s protestantmi (Vársányi 2010). V Pázmaňovom videní je protestantizmus takmer stotožňovaný s islámom, prinajmenšom však predstavuje cestu k islámu. Pázmaň si bol vedomý, že islám odmieta svätú Trojicu a preto útočil na rôzne antitrinitariánske hnutia, ktoré sa v kresťanstve objavili spolu s reformáciou. Navyše, Pázmaň vnímal Korán ako „učenie Mohameda“ (maď. *A Mahomet Tvdomania*) a nebezpečné dielo, ktoré údajne vedie k ateizmu. Popretie Koránu Pázmaňom je tak prísne vzaté tiež súčasťou protireformačnej literatúry, a nie iba spisby z kategórie protitureckej tvorby. Myšlienky vyjadrené v polemikách boli aj reakciou na zahraničnú politiku sedmohradského protestantského kniežaťa Gabriela Bethlena (1580 – 1629), ktorá sa vyznačovala spoluprácou s Osmanskou ríšou. Politické dohody s Osmanmi však boli v tom čase už súčasťou širšej európskej diplomacie (napríklad fran-

cúzskej, poľskej či švédskej), predovšetkým na strane oponentov a nepriateľov habsburskej ríše.

Pázmaň nesúhlasil s protestantmi, pretože tí považovali Turkov za trest boží, ktorý podľa ich interpretácie postihol katolícku cirkev za jej hriechy. Uhorskí protestanti vnímali svoju krajinu ako apokalyptické bojisko, kde sa „vyvolený boží ľud“ postavil na odpor duchovnému Antikristovi v osobe rímskeho pápeža a fyzickému Antikristovi stelesnenému v podobe osmanských Turkov (Ács 2019, 250). V tomto historickom kontexte protestanti videli v Uhorsku nový Jeruzalem, ktorý pyká za svoje hriechy pod osmanským náporom. Pázmaň neakceptoval protestantskú apokalyptiku a oponoval celkom racionálnym argumentom, keď uviedol, že Osmani začali s útokmi proti Uhorsku už 150 rokov pred reformáciou. Tvrdil, že ani pápež ani Osmani nepredstavujú Antikrista a uhorské (maďarské) dejiny nie sú „začiatkom konca,“ ale božím varovaním, vďaka ktorému je možné udalosti zvrátiť. Napísal tiež, že „ariáni, kalvíni a mohamedáni sú príbuzní. Sú to odlišné nohavice ušité z tej istej látky“ (Dobrovics 2020, 132). Pravda je však taká, že hoci sa Osmani pôvodne snažili vytvoriť vo svojom zábore kresťanskú denomináciu závislú na ich moci, protestanti pomerne zavčasu rozpoznali túto pascu a po roku 1550 postupne ukončili ideologické zblížovanie sa s osmanským štátom. Neobstoja ani argumenty o hrozbe islamiácie. Ako uvádza Bitskey, z územia osmanského záboru existujú iba sporadické informácie o prestúpení na islám, niekedy kvôli snahe vyhnúť sa veľkému daňovému zaťaženiu, inokedy z dôvodu spoločenského vzostupu či uzavretia manželského zväzku (Bitskey 2017, 148–149). Na území Sedmohradska, ktoré malo ako osmanský vazal v politickej rovine z neobsadených častí Uhorska najužšie vzťahy s Osmanmi, sa však napríklad nikdy nevytvorila muslimská menšina.<sup>7</sup>

Veľkú inšpiráciu pre katolíckych autorov v tom čase predstavovalo aj dielo švajčiarskeho protestantského teológa Theodora Bibliandera (Buchmann, asi 1506 – 1564), ktorý bol považovaný za najvyššiu encyklopedickú autoritu v oblasti poznatkov o isláme a Osmanskej ríše, antiturcík a polemík s islámom (Bibliander 1543).<sup>8</sup> Bibliander vydal svoj viacdielny protiturecký spis *Machumetis Saracenorum principis...* v roku 1543 vo Švajčiarsku. Predpokladom na jeho vydanie bolo ešte v 12. storočí preloženie Koránu do latinčiny, na ktorom mali veľkú zásluhu prekladateľské školy pyrenejského polos-

6 Obaja autori zahrnuli medzi svoje analýzy Koránu aj muslimskú tradíciu (arab. *sunna*), ktorá nie je jeho súčasťou, ale poznáme ju cez zbierky hadísov. Typickým príkladom je zázračná Muhammadova nočná cesta do neba (*mi'rāj*). Pázmaň, podobne ako Arátor, používal preklad Koránu, ktorý sa skladal zo 125 súr a nie 114 súr, ako je to v arabskom origináli. Je to preto, že v latinských prekladoch rozčlenili prvé štyri súry Koránu na celkom trinásť súr, takže pôvodne piata súra sa stala až štrnástou.

7 Stojí za zmienku, že ak sa niektorý kresťan z tohto územia vydal na cestu do Istanbulu, mohol ju v podstate spokojne absolvovať so zastávkami iba u kresťanských (rumunských, gréckych, arménskych, bulharských a iných) komunit Balkánu.

trova (preslávila sa toledská škola), predovšetkým muslimskí konvertiti na kresťanstvo (*moriskovia*).<sup>9</sup> Tento latinský preklad si objednal Peter Ctihodný (*Petrus Venerabilis*, 1092 – 1156) u Roberta z Kettonu (*Rodbertus Kettenensis*) a Hermana Korutánskeho (zvaný aj *Hermannus Sclavus*, teda Herman Slovan), ktorí preklad dokončili roku 1142 pod názvom *Lex Mahumet pseudoprophete*. Išlo o zásadný mílnik na poli štúdia islámu, ku ktorému sa vracali učenci aj o stáročia neskôr, napríklad práve v nami sledovanom období reformácie a protireformácie.

Najucelenejší prehľad o Pázmaňovom vnímaní islámu poskytuje jeho desať „dôkazov“ o tom, že Muhammadovo náboženstvo je lživé a falošné (Dobrovits-Óze 2021, 167–181). Ako uvádza Pázmaň v úvode, Korán klame, pretože je v protiklade s Evanjelium aj so Starým zákonom, a nie je to jednoducho božské náboženstvo. O Bohu sa v ňom údajne dozvedáme, že sa popri anjeloch modlí za Muhammada. Existuje snáď niekto väčší ako Boh, za koho by sa Boh mohol modliť, kladie si otázku Pázmaň? Druhým dôkazom falošnosti islámu je údajne to, že Muhammad si sám niekoľkokrát protirečí. Ten, kto si protirečí, však nemá dôveru, dôvodí Pázmaň. Napríklad na jednom mieste Muhammad tvrdí, že bol prvým nasledovníkom Boha, zatiaľ čo na inom mieste nazýva aj Krista prorokom, uvažuje Pázmaň. Popieranie božskej podstaty Krista a jeho vykupiteľskej úlohy považoval Pázmaň za najväčší teologický protiklad medzi kresťanstvom a islámom. V treťom „dôkaze“ je obsiahnutá predovšetkým výčitka, že Korán obsahuje jasné lži, zatiaľ čo vo štvrtom je predmetom spochybnenia „škaredá reč (jazyk)“ Koránu. Z piateho argumentu vyplýva, že Korán odporuje Kristovmu náboženstvu a že ide preto o hriešne náboženstvo. V šiestom bode si Pázmaň berie do hľadáčika osobu Muhammada a pripomína, že nevedel ani písať ani čítať, preto ani nemohol Korán napísať. Predmetom siedmeho „dôkazu“ má byť argument, že Muhammad nekonal zázraky, v ôsmom si Pázmaň berie pod drobnohľad šírenie „Muhammadovho náboženstva,“ ktoré uhorský jezuita spája iba s násilím. V predposlednom bode označuje Korán za súbor klamstiev prevzatých zo židovského Talmudu a od rôznych heretikov. Napríklad tvrdenie, že Kristus nebol ukrižovaný, ale išlo iba o jeho tieň, prevzal podľa Pázmaňa Korán od mani-

chejcov. Posledný desiaty „dôkaz“ pripomína, že nasledovníci Muhammada nepoznajú spasenie a sú medzi nimi rozšírené rozličné hriechy.

Pázmaňove znalosti o Koráne tvorili nepresný konglomerát informácií, ktoré pochádzali z rôznych zdrojov, ale výborne sa hodili pre napĺňanie cieľov protireformácie. Informácie o Koráne sa neopierali o štúdium jeho arabského textu v origináli, ale často o povrchné „znalosti“ naakumulované katolíckou koránovou filológiou v priebehu posledných stáročí. Pázmaň napríklad považoval Korán za Muhammadovo dielo, a nie za text sprostredkovaný mu prostredníctvom Gabriela Alláhom. Ak by sa bol Pázmaň chcel ponoriť do kritického štúdia Koránu, bol by musel pozorne zhromaždiť zásadné pramene a skupinu odborníkov, na to však nemal ani prostriedky, ani vhodné prostredie. V roku 1613 zaradil Pázmaň svoju polemiku s islámom v rozšírenej podobe aj do textu svojho najvýznamnejšieho diela známeho v skratenej forme ako *Kalauz* (Sprievodca, Návod), úplným názvom *Isteni igazsága vezérlő kalauz* (Sprievodca na ceste k božej pravde) (Pázmány 2000; viď tiež Pázmány 2001). Zatiaľ čo v čase končiacoho sa tureckého panstva v Uhorsku už v západnej Európe existovali diela o isláme, ktoré mali za cieľ objektívne poznávanie tohto náboženstva, v Uhorsku prevládala jednoznačne negatívny pohľad na islám, predovšetkým na strane katolíkov. Ich traktáty nemali za cieľ hľadanie kompromisov, ale sústreďovali sa zväčša iba na dvojakú polemiku – s islámom a s protestantmi.

Pázmaňovo dielo a v širšom zmysle spisbu jeho jezuitských kolegov nie je možné považovať ani za znalosti o isláme z územia obsadeného Uhorska, pretože ten ich vôbec nezaujímal. Práce Pázmaňa a Aratora vypovedajú skôr o vzťahu barokovej jezuitskej literárnej kultúry v Uhorsku k antimuslimským polemikám neskorého stredoveku, ako o rýchle sa rozvíjajúcom západoeurópskom bádání na poli arabistiky a koránovej expertízy v 17. storočí (Shore 2018, 87). Hlavným cieľom Pázmaňa bolo neustále pamätať na konfesiónalnu dynamiku v kresťanstve, a nie vo vzťahoch k muslimom, či už Osmanom alebo Arabom. Po Žitavskom mieri v roku 1606 zostala ešte na tri ďalšie generácie islámska osmanská kultúra v habsburskom Uhorsku vlastne neznáma.<sup>10</sup> Pázmaň i jeho kolegovia rozmyšľali iba v dožívajúcich západoeurópskych toposoch a osmanskú

8 Ďalej tiež *Verzeichniss der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts*, dostupné na [www.vd17.de](http://www.vd17.de)

9 Po dobytí Granady roku 1492 postupne katolícki panovníci zakázali islám vo všetkých častiach Pyrenejského polostrova, najskôr v Portugalsku roku 1497, potom v roku 1502 v Kastílii a v roku 1526 aj v Aragónsku. *Mudéjarovia* (muslimovia, ktorí zostali žiť pod kresťanskou vládou) museli prestúpiť na kresťanstvo alebo emigrovať. Po nútenej konverzii na katolicizmus však mnohí ostali skutočnými či domnelými kryptomuslimami. Títo *moriskovia* boli tiež vyhnaní z polostrova v rokoch 1609 – 1614 a nový domov našli hlavne v západnej časti Osmanskej ríše a v Maroku. Židov žijúcich na Pyrenejskom polostrove vyhostili už v roku 1492.

10 Zatiaľ čo medzi rokmi 1547 až 1606 (rok uzavretia Žitavského mieru) sa oficiálne kráľovské habsburské Uhorsko považovalo

prax zväčša ignorovali. Stojí za to tiež pripomenúť, že zatiaľ čo v habsburskom Uhorsku a v osmanskom zábore nepoznáme miestnych ľudí, ktorí by si boli osvojili osmančinu aj v písanej podobe, osmanskí Turci si na

území zaboru z praktických, diplomatických a správnych dôvodov neraz osvojili maďarský jazyk a pašovia ho používali aj v diplomatickej korešpondencii (Dobrovits-Öze 2017, 110).

## REFERENCIE

- Ács, Pál. 2019. *Reformations in Hungary in the Age of the Ottoman Conquest*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Argyriou, A. 2005. „Perception de l’Islam et traductions du Coran dans le monde byzantin grec.“ *Byzantion* vol. 75, 25-69.
- Berend, Nora. 2010. *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and ‘pagans’ in medieval Hungary, (c. 1000 – c. 1300)*. Cambridge: CUP.
- Bibliander, Theodor. 1543. *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran, que ante annos CCCC Petrus Abbas Cluniacensis [...] ex Arabica lingua in transferri curavit. His adiunctae sunt confutationes multorum auctorum Arabum, Graecorum et Latinorum, una cum doctissimi viri Philippi Melanchthonis praemonitione. Quibus velut instructissima Fidei catholicae propugnatorum acie, perversa dogmata et tota superstitio Mahumetica profligantur*. Bazilej: Johannes Oporinus. www.vd16.de.
- Bitskey, István. 1986. *Pázmány Péter*. Budapest: Gondolat.
- Bitskey, István. 1996. „Pázmány Péter Korán-cáfolata.“ In *Eszmék, művek, hagyományok*, n/a, 179–194. Debrecen: Universitas Csokonai Könyvtár.
- Dobrovits, Mihály, and Sándor Öze. 2001. „Pázmány Korán-cáfolatának előzményei: A török XVI. századi magyarországi megítélése.“ In *Pázmány Péter és kora*, edited by Emil Hargittay, 62–70. Piliscsaba: PPKE BTK
- Dobrovits, Mihály, and Sándor Öze. 2009. „A Korán-cáfolat műfaja a közép-európai reformáció és katolikus reform eszmei fegyvertárában“, *Egyháztörténeti Szemle* 10, 2: 19–33.
- Dobrovits, Mihály, and Sándor Öze. 2017. „Magyarország török hódoltsága és az iszlám ismerete a 16. század második felében és a 17. század első harmadában.“ In *Viszály és együttélés: Vallások és felekezetek a török hódoltság korában*, edited by Gábor Ittész Gábor, 109–132. Budapest: Universitas Kiadó.
- Dobrovits, Mihály, and Sándor Öze. 2021. *Ottoman rule in Hungary and the knowledge of Islam during the second half of the sixteenth century and the first three decades of the seventeenth century*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag and Budapest: Szent István Társulat.
- Fichtner, Paula Sutter. 2008. *Terror and Toleration: The Habsburg Empire Confronts Islam, 1526 – 1850*. London: Reaktion Books.
- Garadnai, Erika Csilla. 2018. *A felső-magyarországi hitvita (1663 – 1672): Sámbar Mátyás, Pósaaházi János, Matkó István és Czeglédi István polémiája*. Budapest: Universitas Kiadó.
- Hargittay, Emil. 2019. *Pázmány Péter írói módszere: a Kalauz és a vitairatok újraírása*. Budapest: Universitas Kiadó.
- Koller, Markus. 2010. *Eine Gessellschaft im Wandel: Die osmanische Herrschaft in Ungarn im 17. Jahrhundert (1606-1683)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lisy-Wagner, Laura. 2016. *Islam, Christianity and the Making of Czech Identity, 1453 – 1683*. Oxfordshire – New York: Routledge.
- Mendel, Miloš, Bronislav Ostřanský, and Tomáš Rataj. 2007. *Islám v srdci Evropy: Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- Mihalik, Vilmos Béla. 2017. *Papok, polgárok, konvertiták: Katolikus megújulás az egri egyházmegyében (1670 – 1699)*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.
- Öze Sándor. 1991. „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet:“ *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*. Budapest: MNM.
- Pálffy, Géza. 2016. *A Magyar Királyság és a Habsburg Monarchia a 16. században*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.
- Pázmány Péter. 2000. *Hodoegus: Igazsagra vezérlő kalauz*. Ed. Kőszeghy Péter, Budapest: Balassi.
- Pázmány Péter. 2001. *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyága és rövid intéz*

v Istanbule za vazalské teritórium Osmanskej ríše, po skončení Pátnástročnej vojny (1591/1593 – 1606) habsburský panovník už nemusel platiť sultánovi každoročnú daň (dar) 30 000 forintov a týmto sa skončilo do istej miery podriadené postavenie uhorského (rakúskeho) vládcu. Aké vzdialené bolo vnímanie tejto skutočnosti na oboch stranách potvrdzuje skutočnosť, že to, čo osmanský vládca považoval za tribut a vazalskú povinnosť, habsburský panovník vždy vnímal iba ako dar či donáciu.

- a török birodalomról és vallásról* (1605), edited by Ajkay Alinka a Hargittay Emil. Budapest: Universitas.
- Rataj, Tomáš. 2002. *České země ve stínu půlměsíce: Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*. Praha: Scriptorium.
- Rejchrtová, Noemi. 1984. *Václav Budovec z Budova*. Praha: Melantrich.
- Rejchrtová, Noemi, ed. 1989. *Antialkorán. Václav Budovec z Budova*. Praha: Odeon.
- Sahas, D. J., ed. 1972. *John of Damascus on Islam: The „Heresy of the Ishmaelites.“* Leiden: Brill.
- Sabatos, Charles D. 2020. *Frontier Orientalism and Turkish Image in Central European Literature*. Lanham-Boulder-New York-London: Lexington Books.
- Shore, Paul. 2018. „Two Hungarian Jesuits and the Qur’an: Understanding, Misunderstanding, and Polemic.“ *Journal of Qur’anic Studies* 20, no. 3: 81–93.
- Szántó (Arator) István S.J. 1990. *Confutatio Alcorani 1611*. Edited by István Dávid Lázár. Szeged: n/a.
- Vársányi, Orsolya. 2010. „Pázmány Péter és az iszlám“ In *Jubileumi emlékkönyv Pázmány Péter egyetemalapításának 375. évfordulója tiszteletére*, edited by Ibolya Maczák, n/a. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.

PhDr. Gabriel PIRICKÝ M. A., PhD., arabista a turkológ, pracuje ako vedecký pracovník Ústavu orientistiky SAV v Bratislave. Zaoberá sa dejinami moderného Turecka, históriou islámu a vzťahmi medzi sekularizmom, náboženstvom a nacionalizmom v blízko-východnom kontexte. V širších súvislostiach skúma aktivity muslimských spoločností a hnutí v globalizovanom svete, predovšetkým u tureckej muslimskej diaspóry v krajinách EÚ vrátane Slovenska. Je autorom monografií *Islám v Turecku: Fethullah Gülen a Nurcuovia (2004)*, *Turecko (2006)*, ako aj spolueditorom publikácií *Fascinácia a (ne)poznávanie: kultúrne stretý Západu a Východu (2003)*, *Súčasná podoba sufizmu: od Balkánu po Čínu (2010)*, *Podoba globalizácie v Oriente (2015)* a *Nenaplnené nádeje Arabskej jari: desaťročie revolúcií, povstaní a konfliktov na Blízkom východe (2020)*. Je predsedom Slovenskej orientistickej spoločnosti.



CROITORU, JOSEPH:

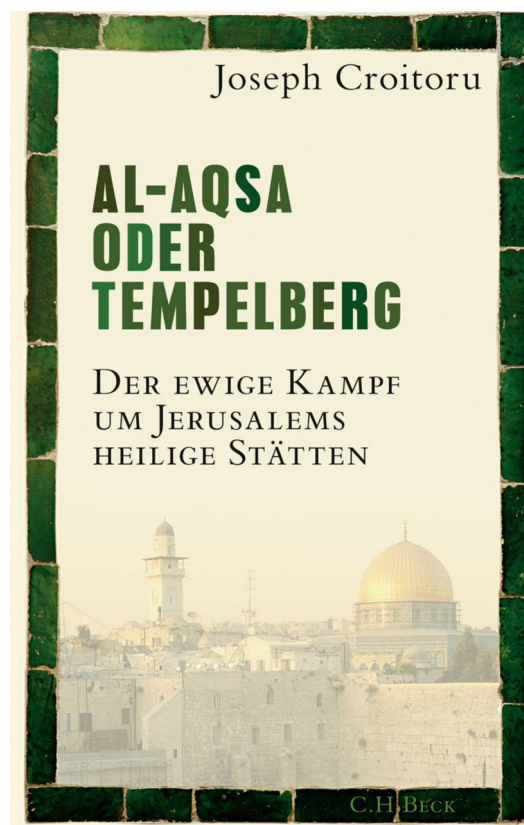
### **Al-Aqsa oder Tempelberg: Der ewige Kampf um Jerusalems heilige Stätten**

MÜNCHEN: C.H. BECK, 2021, 365 STR.<sup>1</sup>

Palestínsko-izraelský konflikt sa stal asi najviac ro-zoberanou a najznámejšou dlhodobo trvajúcou kon-frontáciou druhej polovice 20. stor. Počas jeho trvania prešiel mnohými premenami a v posledných dvoch de-saťročiach obzvlášť nabral na intenzite. Mimoriadne komplikovaný a komplexný vývoj udalostí a voľné pre-lievanie faktov a mýtov, propagandy a zatajovania v sú-časnosti z tohto sporu spravili pre bežného pozorovateľa ťažko uchopiteľný bábelský zmätok. O konflikte vznikli mnohé vedecké a odborné práce, ktoré kládli za cieľ vysvetliť a priblížiť čitateľom hlavné mechanizmy izraelsko-palestínskych vzťahov a ich korene. Situáciu však ďalej komplikovalo, že popri seriózných prácach vznikol niekoľkonásobne väčší počet textov, ktoré o konflikte písali zaujato a stranili jednej či druhej strane a pritom sa tvárili, že prinášajú vedecky podložené fakty. Miesto toho však prezentovali polopravdy a manipulo-vali s faktami, ako sa im zachcelo s cieľom ukázať pales-tínsko-izraelské dianie vyhrotene ako boj dobra a zla. Za temer storočnú históriu konfliktu tak vzniklo ob-rovské množstvo kníh a štúdií, ktoré akoby kopírujúc realitu, vytvorili pomerne nespoľahlivé až borghesovské „bludisko textov“, v ktorom dominuje čierno-biele za-farbenie a to nielen kvôli tomu, že sa tak tlačia knihy.

V tomto nebezpečnom textovom teréne, plnom ideologických nášlapných mín a nastražených štylistic-kých pascí, vzniká aj práca Josepha Croitoru: *al-Aqsá alebo Chrámová hora: večný konflikt o posvätné miesta Jeruzalema*. Autor sa narodil skoro priamo v kontexte svojej témy v r. 1960 v Haife a vyštudoval na univerzi-tách Jeruzalema a Freiburgu históriu, dejiny umenia a judaistiku. Jeho doktorská práca bola venovaná deji-nám mučeníckych / samovražedných operácií v moder-nej histórii od Japonska po Palestínu. Tento text bol ná-sledne vydaný aj knižne (Croitoru 2003). Neskôršie nasledovala práca venovaná palestínskemu hnutiu Ha-más (Croitoru 2007) a potom monografia, predstava-júca vzťah Nemcov a Orientu (Croitoru 2018). Croitoru sa popri písaní svojich historických prác živí ako novi-nár na voľnej nohe a venuje sa najmä blízkovýchodným témam. Píše pre nemecké a izraelské noviny a časopisy a pracuje aj pre rôzne rozhlasové stanice. Od r. 1988 žije v Nemecku.

Jeho posledná, tu rozoberaná, kniha si vybrala za cieľ objasniť postavenie Chrámovej hory / Vzneseného okr-s-



ku (Haram) v Jeruzaleme, skutočného epicentra izrael-sko-palestínskeho konfliktu. Kniha sa venuje síce len modernému kontextu, teda obdobiu od konca 18. stor. do r. 2020, no autor považoval za dôležité v prvej kapi-tole rozobrať miesto Chrámovej hory / Haramu aj v troch abrahámskych náboženstvách. Historická časť knihy sa začína tak až druhou kapitolou (s. 47–75), kde Croitoru stručne, ale zrozumiteľne vysvetľuje zrod a princíp fungovania *status quo* a predstavuje čitateľom si-tuáciu na konci osmanského panstva v Jeruzaleme. Po-tom sa už dosť podrobnejšie (s. 76–172) venuje obdobiu britského mandátu (r. 1917/1922 – 1948), keď v stretoch sionizmu a palestínskeho nacionalizmu Chrámová hora / Haram sa dostáva do stredu vznikajúceho konfliktu. Toto obdobie právom zaberá viac priestoru, veď vtedy sa formovali niektoré základné prístupy a mechanizmy, ktoré dodnes určujú fungovanie a postavenie tohto vý-nimočného miesta. Jordánskej vláde (r. 1948 – 1967) nad Haramom / Chrámovou horou sa už venuje o dosť skromnejšia kapitola (s. 163–174), no myslím si, že by si to zaslúžilo viac pozornosti. Autor síce prináša zá-kladné fakty, no nerozobral dostatočne problém Jeru-zalema v jordánsko-palestínskych vzťahoch a mohol venovať viac pozornosti aj vzťahu Hášimovskej dynastie

<sup>1</sup> Tento text vychádza v rámci projektu VEGA 1/0642/21 „Naratívy Jeruzalema v súčasných náboženských kontextoch / Jerusalem Narratives in Current Religious Contexts“.

k mestu a posvätným miestam. V piatej kapitole (s. 175–252) už znovu čítame dôkladnejšie spracovanie osudov Chrámovej hory / Haramu pod izraelskou vládou v r. 1967 – 1993. Toto obdobie sa vyznačuje redefiníciou a reinterpretáciou niektorých posvätných miest v Jeruzaleme a inde na okupovaných územiach a obzvlášť pokiaľ ide o Haram / Chrámovú horu. Vtedy dochádza aj k prvým vážnejším násilným stretom, či už ide o podpálenie mešity al-Aqsá austrálskym radikálnym kresťanským aktivistom Michaelom Rohamom v r. 1969, alebo o chystaný, no včas odhalený, pokus extrémistickej židovskej skupiny Židovské podzemie vyhodit mešitu al-Aqsá a Skalný dóm do povetria v r. 1984. Je to tiež začiatok pôsobenia židovských aktivistických hnutí na postavenie tretieho Židovského chrámu a ich provokatívnych návštev na Chrámovej hore / v Harame. Autor o týchto udalostiach píše podrobne. Posledná kapitola (s. 253–299) sa venuje obdobiu od r. 1993 po r. 2020. Situáciu totiž zmenil vznik Palestínskej národnej autonómie, ktorá síce v Jeruzaleme oficiálne nemá žiadnu moc, no pochopiteľne sa snažila získať vplyv na udalosti v Harame / na Chrámovej hore. Croitoru popisuje vznik tzv. tunelov Západného múru a iné archeologicky-aktivistické činnosti v oblasti, ako aj vypuknutie a priebeh druhej al-Aqsá intifády. V tejto kapitole sa tiež dozvedáme a zvýšených aktivitách židovských radikálov a o vzniku hnutia za Chrámovú horu v izraelskom Knesete a na druhej strane zas o politike Hamásu a iných palestínskych politických subjektov, ako aj o založení islamistického ženského hnutia Murábitát – samozvaných strážkyň Haramu. Kniha sa končí líčením udalostí na jar a v lete r. 2020 a už sa nevenuje búrlivému aprílu 2021 a daniu potom. Samotný text ešte dopĺňa dobre vybraná obrazová príloha, menný register, krátka ale prehľadná chronológia a vyvážená bibliografia s obsiahlym vedeckým aparátom. Hneď v úvode (31) nájdeme aj mapu Chrámovej hory / Haramu, kde však je niekoľko menších nepresností. Jednak al-Chidrova / Eliášova kupola (*Qubbat al-Chidr*) je zamenená s Kupolou vystúpenia na nebesá (*Qubbat al-mir'ádž*), ktorá sa nachádza južne od vyznačeného miesta a na mape chýbajú aj také kľúčové objekty, ako napr. Studňa sultána Qájtábja (*Sabíl as-sultán Qájtábj*) alebo náboženská škola Tankízíja (*Madrasaat-Tankízíja*), kde dnes sídli izraelská pohraničná polícia, o ktorej autor píše na niekoľkých miestach.

Kniha však, napriek drobným nedostatkom, ponúka vyvážené, nestranné, historicky podložené a pritom čitateľsky príťažlivé spracovanie témy. Predstavuje dobrý úvod pre ľudí so všeobecným vzdelaním a poznatkami, no zároveň miestami prináša poznatky, ktoré ocenia aj špecialisti v danej oblasti bádania. Tieto kvality robia z knihy pomerne vzácny príklad vedecky dôveryhodného textu, ktorý k tejto kontroverznej problematike prináša solídne spracovanie aj pre širšie vzdelané publikum. V tomto publikácia nadväzuje na autorove predchádzajúce práce. Niektoré, ako napr. *Mučeník ako zbraň: historické korene samovražedného atentátu* prinášajú viac pre vedu cenných informácií, iné ako napr. kniha o Hamase má viac informatívno-vzdelávací charakter. Croitoruove práce prístupom a cieľovou skupinou čitateľov majú blízko napr. ku knihám izraelského autora Toma Segeva z hnutia tzv. nových historikov. Kniha teda stojí za prečítanie každému historikovi, politológovi, orientalistovi, či religionistovi, ale aj tým, ktorí by sa len radi serióznejšie dozvedeli niečo o danej téme.

Tento text je dobrý dôkaz toho, že aj o takej zložitej problematike sa dá písať jasným a pritom vecne presným jazykom, aj keď tým jazykom nie je angličtina. Nie, že sa len dá, ale by sa aj malo písať tiež v „menších“ či vyložene „malých“ jazykoch a to nielen prekladmi z anglických originálov. Nejedna anglická vedecká kniha totiž vo svojich lokálnych jazykových mutáciách stráca na presnosti a zrozumiteľnosti.<sup>2</sup> Texty napísané napr. o izraelsko-palestínskom kontexte prekladajú totiž ľudia, ktorí sú odborníkmi na anglický jazyk, avšak nie na danú problematiku. V „skromných podmienkach“ miestnych nakladateľov potom len zriedka tieto texty prejdú aj rukami odborných lektorov. Preklady tiež málokedy zohľadňujú lokálny rozmer, teda niektoré kultúrne alebo spoločenské špecifiká danej krajiny či jazyka. Pochopiteľne, absencia tohto miestneho aspektu nerobí problém vedcom, no evidentne sa stáva prekážkou pre mnohých čitateľov, ktorí nie sú zo špeciálnejšieho odboru.

Preto by sa mali vydávať originálne vedecké texty aj miestnych bádateľov v lokálnych jazykoch, no niektorí z nich jednoducho odmietajú písať inak, než v angličtine. Je to spôsobené jednak zvyšujúcim sa tlakom zo strany vedenia univerzít a iných vedeckých a štátnych inštitúcií, aby každý písal s cieľom získať čo najviac bo-

2 Dobrým príkladom nepochopeného prekladu je napr. toto: „(...) šajch Mahmúd Šaltút, zástupce proděkana Fakulty religionistiky v al-Azharu (...)“ (Filiu 2011, 75) je tu niekoľko nepresností. Šaltút v žiadnom prípade nebol religionista, ale muslimský náboženský znalec (‘*álím*) a al-Azhar žiadnu fakultu religionistiky nemá a aj slovné spojenie „v al-Azharu“ je neobvyklé, správne je to „na al-Azharu“, podobne ako napr. „na“ a nie „v“, „Moravě“ a pod. Navyše Šaltút v danom období (v r. 1942) nebol zástupcom prodekanu fakulty religionistiky ale prodekanom fakulty šari‘e. Takéto zlé preklady pôsobené nepochopením dosť pokazili inak vynikajúci text.

dov a z toho plynúcich finančných prostriedkov, no pramení to aj z rezignácie a frustrácie vedcov, ktorí keď píšu o spoločensky a politicky reflektovaných témach (ako napr. izraelsko-palestínsky konflikt či islám a pod.) sa neraz stávajú terčom rôznych aktivistických skupín a jednotlivcov, ktorí zastávajú ideologicky a emotívne motivované pozície a bádateľov prinášajúcich vyvážené a na faktoch založené texty často verbálne inzultujú. Samozrejme, je treba publikovať v angličtine a v iných medzinárodne používaných jazykoch, no zároveň viac vedcov by mohlo nájsť odvahu – popri honbe za „bodmi“ – energiu písať texty aj v lokálnych jazykoch. Takto, na jednej strane, by mohli obstáť vo svojej zodpovednosti intelektuálov voči spoločnosti a prispeli by aj ku kultivovaniu svojich vlastných jazykov. Keď v nich nevznikajú pôvodné vedecké texty, neraz prevládajú napr. archaické formy prepisovania názvov a výrazov či anglicizmy.

V stredoeurópskom kontexte, aspoň pokiaľ ide o orientalistiku, máme na to aj vhodné historické precedensy. Ako príklad môže slúžiť tvorba napr. Ignáca Goldzinera alebo Aloisa Musila, ktorí považovali za dôležité sformulovať svoje názory a výsledky aj v lokálnom jazyku pre miestnu vedeckú obec a širšiu verejnosť. Pokiaľ ide o súčasný český a slovenský jazykový kontext,

máme niekoľko autorov, ktorí si to uvedomujú a vydali napr. o palestínsko-izraelskom konflikte niekoľko kníh (napr. Mendel 1991 a 2000), aj sa zapojili do neraz náročných a nevďačných, no spoločensky dôležitých, debát o danej téme.

Tiež je dôležité zdôrazniť, že popri písaní by sa aj mali čítať vedecké texty napísané v inom, než v anglickom jazyku. Tie totiž neraz ponúkajú nový originálny prístup a spracovanie, resp. prinášajú možné nové podnety. Čítanie takýchto textov nám môže jednoducho výrazne rozšíriť obzor. Samozrejme, Joseph Croitoru má tú výhodu, že nemčina v ktorej píše, je pomerne rozšírený jazyk, no to nás ešte neospravedlňuje, aby sme nepísali popri medzinárodnej angličtine viac aj v našich lokálnych jazykoch. Možno tento druh publikácií prinesie podľa hodnotiacich tabuliek menej bodov (alebo žiadne, ako napr. napísanie tejto recenzie), a budú pre nás znamenať prácu navyše, no popri tom majú aj svoje nespochybniteľné kvality. Sú kľúčové pre rozvoj a domáce etablovanie našich odborov a zohrávajú zásadnú úlohu vo zvyšovaní gramotnosti našich stredoeurópskych komunit pre lepšie pochopenie sveta.

Attila Kovács

#### REFERENCIE

- Filiu, Jean-Pierre. 2011. *Apokalypsa v islámu*. Praha: Volvox Globator.
- Croitoru, Joseph. 2018. *Die Deutschen und der Orient: Faszination, Verachtung und die Widersprüche der Aufklärung*. München: Carl Hanser Verlag.
- Croitoru, Joseph. 2007. *Hamas: Der islamische Kampf um Palästina*. München: C. H. Beck.
- Croitoru, Joseph. 2003. *Der Märtyrer als Waffe: Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*. München: Carl Hanser Verlag.
- Mendel, Miloš. 1991. *Židé a Arabové*. Prachatice: Rovina.
- Mendel, Miloš. 2000. *Náboženství boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis.