

Islám jako nepřítel?

*Eseje a poznámky
k dějinám a současnosti islámu*

Miloš Mendel

Masarykova univerzita

Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Islám jako nepřítel?

Eseje a poznámky k dějinám
a současnosti islámu

Miloš Mendel

**Masarykova univerzita
Brno 2014**



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/>.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-7031-8 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-7032-5 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-7033-2 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-7034-9 (online : Mobipocket)

Obsah

Úvodní poznámka	5
I. Islám jako nepřítel.....	8
Mezi islamofobií, politickou korektností a vědou o náboženství	8
Labyrint soudobého islámu	11
Orientalismus jako součást evropského kulturního výrazu.....	14
Orientalistika jako součást orientalismu	20
„Střet civilizací“ jako produkt vědecké postmoderny.....	25
Obecné slabiny paradigmatické metody.....	31
Konkrétní slabiny paradigmatické metody	36
Skutečné příčiny „civilizačních“ střetů.....	41
II. O „střetu civilizací“ – ale bez Huntingtona	47
Středověká Evropa a územní zisky muslimů.....	47
Období vzájemného respektu.....	50
Osudové rozkoly v islámské říši.....	54
„Zlatý věk“ arabsko-islámských dějin	58
III. Křížové výpravy – evropský protiúder.....	65
Obecné hodnocení křížových výprav.....	65
První kruciáta – obava o Boží hrob, nebo politický kalkul?	69
IV Vzestup a soumrak Andalusie.....	75
Vznik a rozmach umajjovského Španělska.....	75
Andalusie – slavná kapitola evropských dějin	78
Murábitský džihád proti reconquistě	81
V. Osmanská říše a „turecké nebezpečí“	87
Turci – odkud přišli a proč vtrhli do Evropy?.....	87
Zrození osmanské říše.....	89
Od Kosova polje k pádu Cařihradu.....	92
Osmanská říše na vrcholu moci.....	95
Jak fungoval osmanský stát.....	97
Sklonek osmanské slávy	100
VI. Doporučené studijní materiály.....	103

Larva tureckého náboženství, a předně vejtah Alkoránu po azoarách, to jest kapitolách, a potom obcování Turků při náboženství, aneb raději bezbožnost jejich se předkládá, že Alkorán od Mahometa z vědomého rouhání se proti Duchu svatému a pravdě jeho jest sepsán, čehož žádní pohané nikdy neučinili, a že Mahomet byl atheista... s Ismaele pošlý pankhart, posměvač a rouhač, ten zjevný Antikrist, jenž nic o Bohu nevěřil...

Z Antialkoránu českého šlechtice Václava Budovce z Budova (1551–1621)

Dole pod strání šnelcuk uhání
a pod tratí sou schovaný mohamedáni.

Mohamedáni, to sou pohani,
kařata maj roztrhaný, smrkaj do dlaní.

*Z české lidové písně v období vojenské intervence Rakousko-Uherska
do Bosny a Hercegoviny (1878)*

Ve střední Evropě islám nebudí důvěru už od dob chána Batu, který ve 13. století vyvraždil Moravu. Naše někdejší širší rakouská vlast ostatně vznikla především jako obranný val proti mohamedánům – rozpadla se, když tato idea ztratila smysl. Dnes k popularitě islámu nepřispívá ani fundamentalismus, ani terorismus. O zlidštění obrazu muslimů se pokouší sborník *Islám a jeho svět...* líčí také jeho životní filozofii. Ta prý zdaleka není tak militantní, jak si představujeme.

*Z recenze v Literárních novinách č. 21, 22. května 1996,
vydáno u příležitosti Mezinárodního knižního veletrhu*

Pokud muslimové budou skutečně schopni přijmout svobodu, toleranci a demokracii, pak jsou vítáni. Přestat jíst vepřové a pít pivo skutečně nehodlám. Pokud to někomu vadí, ať se sem nestěhuje.

Pavel Bělobrádek, předseda KDU ČSL, podzim 2013

Nepřítelem je anticivilizace táhnoucí se od severní Afriky až po Indonésii. Žijí v ní na dvě miliardy lidí a financovaná je dílem z prodeje ropy, dílem z prodeje drog.

Ideovým základem islámu je bezpochyby Korán. Muslima lze definovat jako vyznavače Koránu, podobně jako nacista je vyznavačem rasové nadřazenosti a antisemitismu nebo komunista vyznavačem třídního boje a diktatury proletariátu.

Ing. Miloš Zeman, od 8. března 2013 prezident České republiky

Úvodní poznámka

Brožura, kterou právě držíte v rukou, je *skriptum* – klasický didaktický žánr, který sloužívá vysokoškolským studentům k podpoře jejich přípravy na zkoušky a prohlubování znalostí v příslušné tematické oblasti. Nejedná se tedy o zásadní, originálně strukturovanou monografii, jež má alespoň zčásti přinášet nové a neotřelé informace či interpretace. Skriptum takovým textem být nemá, nýbrž má shrnovat část dosud známých poznatků a předávat je studentům k dalšímu využití.

Skripta mají plnit v zásadě dvě úlohy: a) Má se jednat o „pracovně“ formulované zachycení tematiky, kterou mají studenti příslušného oboru či jeho konkrétního kurzu samostatně nastudovat ke zkoušce jako základ toho, co k této tematické oblasti nabízí (glosuje, dává do souvislosti) pedagog během svých přednášek; b) Má se naopak jednat o vybrané texty, které svým tematickým zaměřením prohlubují a doplňují základní informace z přednášek, případně nahrazují některé z doporučených monografií, překlady pramenů a další texty, které by studenti ke zkoušce měli znát a jejich obsah ovládat, ale jež v kultivovanějším grafickém zpracování není ochotno vydat žádné nakladatelství – zpravidla z ekonomických či komerčních důvodů.

Toto skriptum má jednotící „leitmotiv“ – je to soubor dílčích odpovědí na základní otázky, které jako pedagog během své dvacetileté (převážně externí) praxe již důvěrně znám a na počátku každého semestru pokorně a odevzdaně očekávám. **Máme se bát islámu – toho nevyzpytatelného a tmářského náboženství, jež chce náš národ a celou Evropu pohltnout? Nemáme očekávat osudovou islamizaci našeho kultivovaného světa, založeného prý na „humanistické judeo-křesťanské tradici“? Vždyť to říkají české akademické celebrity a intelektuálové, píše se o tom v novinách.**

Dané otázky je cítit z výrazu ve tvářích a z celkové atmosféry v posluchárnách – přinejmenším od doby, kdy je vysokoškolská politika státu nastavena tak, že do prvního ročníku oboru religionistika (a dalších společenskovědních oborů) je každoročně přijímáno na sedmdesát studentů. Ti se většinou dělí do tří základních skupin: a) ti, které studium religionistiky vlastně příliš nezajímá, případně zjistili, že křesťanství ještě snad zvládnou, ale ten islám je až příliš odtažitý, zemitý a neduchovní, než aby v něm bylo možno nacházet romantické a poetické dimenze, které – jak tito studenti doufají – lze v náboženských systémech odhalovat; b) ti, kteří pozdě pochopili, že se nepřihlásili ke studiu na jedné z teologických nebo jinak nábožensky angažovaných fakult, nýbrž na sekulární univerzitě, kde nedostanou pro ně uspokojivé odpovědi na vznešené otázky, jež si kladou v průběhu svého myšlenkového zrání, nýbrž musejí tvrdě studovat, aby z islámu to podstatné pochopili a byli schopni poznatky o tomto náboženském systému zařazovat do širších kontextů; c) a konečně ti, kdo od počátku věděli anebo záhy

pochopili, oč na tomto vpravdě vědeckém pracovišti – **Ústavu religionistiky FF MU** – skutečně jde, totiž o zvládnutí alespoň základních badatelských návyků, emocemi a kulturní sebestředností nezatížené sledování problémů a kladení otázek a o věcný vhled do všech náboženských systémů – včetně islámu, který leckomu z nás může na první dojem připadat tak prozaický.

Pro studenty typu „c“ je předložené skriptum určeno především. Jim, jakkoli jsou pohříchu v menšině, není třeba zdlouhavě vysvětlovat, že islám je plnohodnotný náboženský systém, tvořící duchovní a kulturní rámec určité civilizace, podobně jako je tomu v případě judaismu a křesťanství, s nimiž má islám kulturně a historicky tolik společného. Ti ostatní nechť zváží, zda je islám opravdu překážkou, již je třeba u zkoušky jen „překonat“ a dostat se dál – k bakalářské zkoušce, kde se jí snad lze při troše štěstí vyhnout. Ale ruku na srdce – často za svou skrytou iracionální averzí či rezervovaností vůči islámu skrýváme jen nedostatek věcných znalostí o „civilizaci“ nacházející se na jih a jihovýchod od Středomořího moře. Svůj díl odpovědnosti za tento stav nese středoškolský článek vzdělávacího systému.

Skripta, jež držíte v rukou, se snaží přispět k rozšíření znalostí o islámském náboženství a na něm vybudované kultuře, rovněž v nezbytné zkratce připomínají a vyvracejí určité kulturní stereotypy a mýty, jež jsou dodnes v našem povědomí zasuty a čas od času nekontrolovaně vyvěrají na povrch. Těm, kdo chtějí, dávají signál, aby si o islámu prostudovali něco více a přemýšleli o něm ve všech jeho rozměrech a specifických rysech, dříve než ho prohlásí za „anticivilizaci“.

Skriptum či skripta je text, který nemusí předstírat, že je vědeckým počinem. Je to text účelový, určený studentům ke vstřebání jeho obsahu. Je to text, hodící se v letních měsících na deku u rybníka, v zimě na kanape v příjemně vytopeném pokojíku. Sáhněme tedy po ovladači, vypneme stupidní televizní seriál a vstřebávejme obsah těchto skript, případně si na okraj stránek píšme glosy a nesouhlasné vykřičníky, podtrhujme některé formulace, snažme se je nasoukat do paměti a zařadit do širších souvislostí, abychom za pár měsíců u zkoušky ohromili svého pedagoga. Proto v těchto skriptech nenajdeme ani orientální (kali)grafické motivy, ani poznámkový aparát, který by textu mohl dodat punc vědeckosti. Chybí tu i barevné či černobílé obrázky, které by mohly nevzhledné brožuru dodat na atraktivnosti. Ale skripta mají být nevzhledná! Mají sloužit jako studijní materiál, který můžeme zmuchlat a poškodit, ale jehož obsah máme nalít do hlavy a zúročit u zkoušky.

Jsou skripta, kde je zobrazení výtvarných motivů nebo (sakrálních) artefaktů nezbytnou součástí či doplňkem výkladu. Jsou skripta, jejichž autoři oprávněně považují za nezbytné doplnit je o ukázky typů písma, mapy anebo statistické tabulky. Tato skripta nepatří k žádnému ze zmíněných typů. Proto v nich nenalezneme historické mapy (v opačném případě by jich muselo být mnoho – jakkoli vždy doporučuji studentům dívat se do map, nad nimiž se dá pochopit mnohé), nenajdeme tu poznámkový aparát (soustředíme se raději na doporučené prameny a literaturu), ba ani odbornější transkripci, nebo dokonce transliteraci. Zájemci o skutečně kvalitní transkripci (transliteraci)

arabských, perských či tureckých jmen, toponym nebo náboženských termínů se mohou poučit při studiu mnoha z titulů uvedených v bibliografii.

Zažehnání žízně po vzdělání a úspěch při studiu islámu přeji především těm studentům a studentkám, kteří (které) si tato skripta nejen přečtou, ale budou v nich hodně škrtat, podtrhávat a psát glosy na okraj.

I. Islám jako nepřítel

Mezi islamofobií, politickou korektností a vědou o náboženství

Patrně ještě nikdy se v moderním českém společenském diskursu tak často a s takovým zanícením nehovořilo o islámském náboženství a islámské kultuře, jako je tomu v posledních letech. Sdělovací prostředky chrlí zprávy, články a „analýzy“ plné dezinformací a polopravd, špičkoví politici vydávají bohorovná nebo nepoučená prohlášení, profesionální intelektuálové, samozvaní „politologové“, povrchní glosátoři, ba dokonce špičkoví politikové se s neuvěřitelnou lehkostí vyjadřují k tomuto světovému náboženství a politickým událostem, jež s ním (někdy) souvisí. Základním rysem podobných výpovědí bývá snaha o paušální odsudek, opakované poukazy na „islamizaci Evropy“, na nebezpečí „střetu civilizací“ nebo nanejvýš křečovitě pokusy rozdělit islám na ten „hodný“, který chce vést dialog a je připraven přijmout hodnoty demokratického Západu, a na ten „zlý“, který je semenišťem „islamismu“ a „mezinárodního terorismu“.

Na druhé straně se – byť v nesrovnatelně menší míře – objevují postoje, které se z pozic politické korektnosti a intelektuálního pseudohumanismu snaží ony islamofobní tendence vyvracet. Takové pokusy někdy končí i tvrzením, že islám je v principu „mírové náboženství“. Na ideologicky a obsahově slabé argumenty islamofobů se tu reaguje stejně chabými ideologickými postoji, obhajujícími „teorii“ a praxi multikulturalismu, relativizujícími islámem zaštiťovaný aktivismus a (někdy oprávněný) strach z „islámského nebezpečí“. Stoupenci a mluvčí dotyčného trendu zpravidla opatrně, účelově a „na truc“ formulují apologii islámského náboženství a kultury.

V řadě případů se stává, že se stoupenci tohoto trendu snaží dostat svému přesvědčení (závazkům?) o nezbytnosti ekumenického dialogu mezi judaismem, křesťanstvím a islámem. Jiní zase navštívili některou islámskou zemi a jsou unešení zhlédnutím tamějších „potěmkinových vesnic“. Jsou i tací křesťanští hierarchové, kteří vycestují do té či oné islámské země, aby tam za jeden-dva týdny svedli svůj soukromý boj za lidská práva. Tím křečovitější jsou jejich pokusy, neboť většina křesťanských institucionálních reprezentací (o té židovské ani nemluvě) se s tou muslimskou nemá téměř na čem dohodnout. Jak levicově liberální, tak křesťanský proud má navíc tendenci se neustále omlouvat za prohřešky a zvěrstva, jichž se „západní civilizace“ vůči muslimům v dějinách dopustila.

Celá věc je ovšem mnohem složitější, jak už to v dějinách a z nich vyrůstající realitě dneška bývá. Z hlediska historiografického a religionistického je třeba se ptát: Které monoteistické a misijní náboženství je vlastně „mírové“? Má vůbec smysl si podobnou otázku klást? Údajnou „mírumilovnost“ křesťanství sotva můžeme prokazovat láskou a lidskostí proteplenými příběhy evangelií nebo jeho údajnou tradicí demokracie a humanity. Jeho historické cesty vedoucí k současnému stavu (hovoříme o západním křesťanství, protestantském a katolickém) se v době novověku odvíjely ve zcela odlišném ekonomickém a sociálním kontextu, než jak tomu bylo ve sféře pravoslavi, ale především islámu. Zásadním charakteristickým rysem je tu rozvoj kapitalismu a s ním spjatý proces sekularismu – postupného oddělení státu a náboženských institucí, respektive vytěsnění instituce církve z veřejného či státoprávního prostoru.

V zemích „západní civilizace“ ovšem existují jednotlivci i celé pracovní týmy – orientalisté, obecní historikové, kulturní a sociální antropologové, religionisté, skuteční politologové, političtí analytici a poučení žurnalisté. Bez ohledu na vzájemné prolínání těchto disciplín z hlediska metodického, oni všichni (pokud jsou profesionálně zdatní) jsou schopni (při pochopitelné rozdílnosti metodologických východisek) popsat a zhodnotit sledovaný fenomén nebo jeho určité roviny s takovou mírou věcnosti a objektivity, jaké jen lze ve společenských vědách dosáhnout. O výsledky jejich akademického i aplikovaného výzkumu se různou měrou zajímají jak politické kruhy a příslušná ministerstva, tak zainteresovaná část veřejného mínění. Doufejme, že Česká republika stále ještě patří mezi ty země „západní civilizace“, kde se jen tak lacino nepodléhá aktuálním a účelovým kampaním a kde je možné si neustále doplňovat poznatky a korigovat zkreslované skutečnosti nebo přežívající historické xenofobní stereotypy studiem fundované odborné literatury nebo četbou korektní publicistiky.

Při realizaci svého záměru se autor těchto skript řídil základní premisou: **Ať už islámské náboženství sledujeme z jakékoli společenskovědní perspektivy, vždy je třeba ho vidět v širším historickém kontextu a primárně se zajímat o to, jak se na daný problém dívají sami reprezentanti náboženství (kultury), jehož výseč sledujeme. Hermeneutický pohled na islám je nezbytný. Lingvistický či filologický rozbor a jeho vložení do historického kontextu nám často pomůže pochopit, jak praktický a přirozený může být jev, který nám – z pohledu jiného kulturního okruhu – původně připadal archaický, nesmyslný, tmářský a nepopsatelný naší terminologií. Sémantická analýza pojmů a postojů, chování či motivů „druhé strany“ v historickém kontextu nám pomůže korigovat příliš subjektivní vidění a vysvětlování jevů, k jejichž prostému popisu většinou nemáme ani dostatek „vlastních“ vhodných termínů, neboť jsme zakotveni – ať chceme, či nikoli – v odlišné historické a kulturní (a také náboženské) tradici. Připomeňme jen, že v obecnější rovině psaný text není jediným pramenným zdrojem pro uplatnění hermeneutické metody.**

Ve snaze o co neobjektivnější analýzu „islámské civilizace“ je vždy třeba mít na mysli obě strany mince. Na jedné straně slyšíme obvinění ze strany „nemuslimů“, že islám

je archaický, netolerantní, brutální. Na druhé straně ovšem mnozí muslimové stejně zjednodušeně věří, že řada jejich současných problémů se objevila až poté, co brutální, netolerantní, nemorální, ateistický a materialistický (někdy křesťanský) Západ začal v éře kolonialismu zasahovat do jejich záležitostí. Tito muslimové soudí, že islámská duchovní kultura, zejména etika a její společný historický odkaz, jsou natolik silné pilíře národní, kmenové, případně panislámské a dalších z celého vějíře identit, že se jejich dědici mohou docela dobře obejít bez západních společenských a kulturních modelů, jež jim byly „pokrytecky“ nabízeny za klasického kolonialismu a děje se tak znovu dnes, v pokročile postkoloniální éře. Muslimové jsou mimořádně citliví na to, děje-li se tak prostřednictvím ekonomického zneužívání, vojenské síly, soustavné demonstrace technické převahy a arrogantního „poklepávání na rameno“.

Právě v dnešní rozjitřené době stojí za to sledovat soudobou dynamiku politických a kulturních dějin dané oblasti v historické perspektivě s použitím jazykových (sémantických) prostředků a všech relevantních metod historiografie, pomocných věd historických, archeologie nebo kunsthistorie – ale v každém případě s úctou ke zjištěným faktům v procesu dalšího opatrného nakládání s nimi. V éře snad již dozrívajícího postmodernismu, který před několika desetiletími málem obestřel historické vědy (včetně výzkumu náboženství) se někteří badatelé a pedagogové dodnes snaží vysmívat se poctivé práci s prameny, fakty a jejich interpretačním zřetězením. O svých metodologických soupeřích s despektem hovořívají jako o lidech, kteří se prý honí za fakty beze smyslu, jejich faktograficky hodnotným studiím a monografiím se bohorovně pošklebují jako výsledku údajně překonaného trendu, jehož autoři „mají zcela mylný dojem, že v suchosti, nezáživnosti a bezproblémovosti příručkového psaní spočívá podstata vědecké objektivity“. Například tvrdí, že „máloco má k vědecké práci dál než encyklopedická příručka, která je o všem a zároveň o ničem“.

Namísto kvalitní a řemeslně poctivé historiografické práce pomocí ověřených metod koketují s „meziobory“, jakým je např. historická antropologie, jež na pozadí někým jiným analyzovaných dějin určité doby řeší „dějiny jedince“, využívajíc zkušeností „dějin každodennosti“ (everyday-life history; Alltagsgeschichte), což je ovšem (jakkoli módní) historický směr, založený na pečlivě heuristice a zohledňující politický, hospodářský a kulturní kontext.

Stoupenci zmíněných názorů v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století si jen nebyli ochotni přiznat, že aby mohli své postmodernistické snění, svou „dojmologii“ či své „zobecňující syntézy“ aspoň trochu kvalitně rozvíjet, museli zhusta nahlížet do oněch „suchých příruček“ nebo do edic pramenů s výčtem pečlivě nashromážděných faktů a souvislostí, s nimiž pak mohli libovolně zacházet a „vyfutrovávat“ jimi své odvažné „teorie“.

Jistěže nestačí jen popisovat zřetězení historických faktů, prostého výčtu bitev a mírových konferencí, třebaže tento „neopozitivismus“ či úcta k faktografii je základem historického řemesla. Rovněž tak nestačí jen tvrdit, že jsem historik náboženství nebo

dokonce představitel historické antropologie, a přitom se nechat unášet dojmy, jež nejsou opřeny o řemeslnou práci s fakty, texty nebo reprezentativními vzorky artefaktů.

V zájmu komplexního výzkumu náboženství však není vhodné ani uplatňování výlučně fenomenologického přístupu – kupříkladu staticky popisovat nebo analyzovat jednotlivé komponenty normativního islámského rituálu nebo formálních projevů klasické doktríny. Tyto náboženské stereotypy či paradigmatata je poté třeba zasadit do jejich historické dynamiky, do dobového kontextu, a zároveň sledovat právě hermeneutický rozměr výzkumu.

Jak historický „neopozitivismus“ při studiu islámu jako náboženství a na něm vybudované civilizace, tak fenomenologie islámu ve smyslu nutné, avšak vědomě statické deskripce a analýzy jednotlivých složek náboženského systému, mají jistě své opodstatnění. Studium islámu je ale třeba obohatit o další roviny výzkumu, jež nám mohou pomoci k poznání toho, jak islám jako neobyčejně živý souhrn duchovních a materiálních hodnot funguje v každodenní realitě, kolik jeho autonomních podob vlastně existuje, do jaké míry je to samo náboženství, co zásadně ovlivňuje sociální chování soudobých „islámských“ společností, a jaké jsou historické (kulturní) kořeny či motivace toho, jak se společnosti islámského světa chovají dnes, jak vypadá jejich duchovní vyžití či politická kultura.

Labyrint soudobého islámu

Mnozí badatelé dnes již považují za komponenty mnohovrstevnatého systému islámu vše, co muslimové sami mají běžně za součást své víry – tedy včetně tzv. „žitého“ náboženství (mystika, kult světců, magické praktiky apod.), zatímco mnozí muslimští „fundamentalisté“ definují islám pouze jako to, co stojí psáno v základních, písemně fixovaných zdrojích věrouky a k čemu jedinému stojí za to se vrátit. Mnozí klasičtí západní orientalisté jim v tom mimoděk dávali za pravdu, neboť předmětem jejich studia tradičně bývaly filologické a historické rozbory základních textů islámu, problémy koránské exegeze nebo klasického šarí'atského práva. Všechny studie vzešlé z takového přístupu mají nesmírnou hodnotu pro další rozvoj islamologie a dějin islámu, ale namože jim chybí onen kontextuální pohled.

Dnes je třeba se na islám dívat jako na vnitřně strukturovaný, nesmírně pestrý organizmus, jehož součástí není jen Korán, věrouka nebo normativní právní systém, nýbrž onen komplex „žitého“ náboženství se všemi jeho místními specifiky a „úchytkami“ od normy, vyplývajícími z hodnot a tradic předislámských kultur a variability či plurality soudobých místních identit – rodových, kmenových, etnických, konfesijních, národních a dalších.

Je otázkou, zda není lépe hovořit o různých „islámech“, jak svého času nabízeli francouzští kulturní antropologové. V každém případě je však třeba mít na mysli geografické, místně kulturní a historické (časové) souvislosti tématu, které zpracováváme. Kromě toho je v případě tohoto náboženství zcela nezbytné, aby každý sledovaný fenomén soudobého islámu byl nahlížen a studován v těsném sepětí s formativním, respektive klasickým obdobím (7.–9. století), kdy jako doktrína a kultura zapouštěl kořeny, jimiž životodárná vlaha do organismu islámských společností proniká dosud.

V tom smyslu je třeba vždy sledovat vlivy substrátových kultur na pozdější kulturu islámskou. Ta má výrazně synkretický charakter, ale zároveň vykazuje místní kulturní odlišnosti. Zde je patrně opět na místě si připomenout proces sekularizace, kterým ve své době – byť zase s místními specifiky – prošel „křesťanský svět“ a jež islám prakticky vůbec nepoznal. Veškeré výzvy západních intelektuálů k tomu, abychom islámu trpělivě dopřáli tak dvě-tři staletí, než „nás, humánní demokraty“ historicky dožene, jsou neudržitelné.

Vnitřní dynamiku a složitou strukturu tohoto komplexního náboženského systému a na něm vybudovaných společností bude zřejmě třeba do budoucna ještě více zohlednit. Lze ji dobře dokumentovat na vývoji politických a kulturních dějin a islámského práva (šaría). Analýzy z oblasti náboženské legislativy ukazují, že interpretace nepřeborného množství sociálních, kulturních a politických otázek prizmatem islámského právního myšlení a utváření náboženského práva téměř nikdy v dějinách nespočívaly jen ve strnulém probírání základních náboženských textů (Koránu a prorocké tradice – sunny), nýbrž byly výsledkem dynamické interakce mezi pragmatickými muslimskými učenci – tvůrci legislativy – a mezi reálným kulturním, zejména ekonomickým stavem společností.

Stejně tak jako kulturní stav společnosti v té které části islámského světa zásadně ovlivňoval proces právní kvalifikace nejjemnějších detailů společenského života i soudní praxe již během formativního období, tak na druhé straně nenáboženské kulturní vlivy moderní doby i žhavé současnosti dodnes ovlivňují islámské právní myšlení a praxi a nutí ho k „islamizaci moderny“. **Islámské právní myšlení je mimořádně pružné a zůstává jedním ze základních pilířů moderního a soudobého kulturního projevu – především konkrétního projevu společnosti v rámci určitého státního organismu nebo jeho části.**

Kulturní a také náboženské zvyky, které nejsou v souladu s novými podmínkami, mohou být – někdy podvědomě – pozměňovány či reinterpretovány tam, kde je dotyčná společnost na kvalitativní posun připravena. Takový posun se nám, pozorovatelům ze západní strany, může jevit jako trend k sekularizaci, což jsme okamžitě ochotni hodnotit jako cosi politicky pozitivního či pokrokového. Mezi rozvojem a problémy soudobého islámského práva a mezi sekularizací – tedy vytěsněním náboženství z veřejné (politické) sféry do sféry soukromí věřících – však není přímá úměra. Fakt, že se islámské společnosti a státy nikdy nepropracovaly k oddělení státu a náboženství (snad s výjimkou

Turecka), ovšem neznamena, že tyto společnosti máme a priori hodnotit jako méně rozvinuté, podezřelé a tmářské.

Existují časté příklady toho, jak konzervativní, až odmítavé jsou postoje mnohých, jinak umírněných, právních autorit k opatrným modernistickým krokům (pseudo)sekulárních režimů v islámském světě. A naopak – jsou známy mnohé účelové antisekulární kroky některých světských autoritářských režimů, jež popírají svou někdejší vlastní praxi, chtějíce se zavděčit určité části veřejnosti a přitom doslova vyrazí dech modernistické části islámských právníků (učenců), kteří by ve svých fatwách (nábožensko-právních doporučeních) rádi už konečně formulovali souhlasné právní stanovisko, jímž by podpořili světskou mocí prosazovaný proces oddělování státního zřízení a náboženství.

Společnosti islámských zemí nejsou homogenní pospolitostí bigotně věřících jedinců. Zdaleka ne všichni obyvatelé islámských zemí se v životě řídí normami šari'ý a etickým ideálem Koránu. Před mnohými jinými muslimy však bezesporu téměř denně vyvstávají nové vážné problémy, jež přináší moderní život a společnost, a tito lidé je odmítají řešit jinak než v náboženskoprávním kontextu, třebaže zákony toho kterého státu to nevyžadují. Na novodobé společenské problémy nahlíží zorným úhlem věřícího, který chce zcela upřímně a poctivě žít v souladu s právním a etickým ideálem víry, nikoli v souladu s pokřiveným modelem, jenž mu nabízí, často i nutí, světské diktatury, které se navíc podbízejí tím, že se formálně (před televizními kamerami) chovají jako pravověrné.

Právě proto značná část veřejnosti hledá odpovědi na mučivé otázky dneška v jediné důvěrně známé sféře kultury a myšlení – v „autentickém“ pojetí islámu. Jiný právní, etický a kulturní soubor komunikačních znaků a symbolů, jiná ideologie, totiž není k mání, když ty „klasicky monarchistické“ nebo „národně revoluční“ se od druhé světové války postupně zdiskreditovaly. Do jaké míry se tak stalo, nám v posledních letech drasticky ukázaly události „Arabského jara“, jež byly namnoze právě reakcí významné části společnosti na ekonomické, etické a ideologické selhání svých vlád, které se mnohdy zaštiťovaly tím, jak jsou zbožné.

Orientalismus jako součást evropského kulturního výrazu

Jednou z ambic těchto skript je vysvětlit projevy islamofobie na příkladech některých historických stereotypů, které v nás – často podvědomě – přezívají. Kdyby nebylo vykonstruovaných, dezinterpretovaných a v obecném povědomí stále funkčních dějinných příběhů jako „sláva křížových výprav“ do Palestiny, „blahodárná křesťanská reconquista“ (osvobození Španělska od Maurů) nebo „turecké nebezpečí“ pro Evropu v době rozkvětu osmanské říše, sotva by se dnes někteří čeští znalci a vypravěči o „nebezpečí islamismu“ mohli odvolávat na dávno překonaný koncept „krvavých hranic islámu“, který před dvěma dekádami vykreslil nepoučený americký politolog Huntington.

Přítomnost muslimů v politických dějinách Evropy na území od umajjovského Španělska až po tatarské Povolží tvoří jen jednu (byť zásadní) část složitějšího procesu – mnohotvarého civilizačního prolínání, které se odehrávalo po celá staletí mezi oběma „civilizačními okruhy“ a jejichž neformální či geografické pomezí tvořil bazén Středomoří (Černého) moře. Obousměrný tok hodnot se neomezoval pouze na hospodářskou spolupráci a obchodní výměnu. Uskutečňoval se i v rovině kultury a myšlení, byť se povaha onoho kulturního přenosu měnila v závislosti na politických poměrech. Jeho součástí byly i průběžné reakce Evropy na kulturní podněty z islámské strany.

Otázku, zda přenos kulturních hodnot byl pro tu kterou civilizaci v té či oné době pozitivním nebo negativním prvkem jejího vývoje, nelze zodpovědět zcela objektivně. Především je důležité analyzovat a zhodnotit, jak se tento kulturní impakt uskutečňoval, jaké měl předpoklady a podoby, jaké byly a jsou jeho důsledky a jak ho vnímala (a dodnes vnímá) sama dotyčná civilizace. **Pro jeden z významných projevů vnímání (nejen) islámského Orientu se v moderní Evropě, zbažené již ryze náboženských hodnocení mimoevropských kultur, vžil pojem *orientalismus*.**

Orientalismus je nesnadno definovatelný kulturní a ideologický fenomén. Vymežeme si ho zde ve třech rovinách: a) obecněji – jako soubor různorodých subjektivních představ a způsob hodnocení prostoru, který se nachází mimo prostor evropský. S ním se odehrává proces komunikace – např. spontánní nebo cílená výměna kulturních, ideologických a politických hodnot; b) v užším, avšak častějším pojetí – jako projev jednoho z kulturně uměleckých trendů evropského romantismu 19. století; c) jako projev orientalismu se někdy chápe také *orientalistika* – soubor vědních oborů, které z různých metodologických pozic a s použitím různých metodických postupů zkoumají jazyky, dějiny a kulturu Orientu – v podstatě prostoru ležícího (jiho)východně od západní a střední Evropy.

Protože však rovina typu „c“ má jistá zásadní specifika, budeme jí věnovat samostatnou kapitolu. Podoby orientalismu, tedy subjektivního pohledu Evropy na Orient,

respektive reflexe tohoto pohledu v evropské krásné a vědecké literatuře, výtvarném a užitém umění či architektuře, se utvářely a dodnes utvářejí v kolektivním vědomí evropských národů a měnily se v závislosti na proměnách vztahu Evropy k „východnímu“ prostoru ve smyslu ekonomickém a politickém.

Do hodnotícího procesu vždy vstupoval přirozený, dějinami prověřený, sociálně psychologický sklon hodnotit civilizaci či zemi, v níž žijeme, jako lepší – morálnější a úspěšnější, jako nositelku naší pravdy, která si zaslouží mít univerzální platnost. Takový binární schematický pohled na svět je znám z mnoha civilizací. Starověcí Peršané, nositelé vyspělé kultury a státoprávního uspořádání, také rozlišovali dva světy – Írán (říše světla) a Túrán (říše temnot, oblast středoasijských stepí kolem Aralského jezera, obývaných turkickými kočovnými). V Evropě už v době antiky nalezl kolektivní civilizační egocentrismus vyjádření ve stereotypu „**Východ-Západ**“ (**Orient-Okcident**). Staří Řekové několikrát vojensky soupeřili s „orientálními“ Peršany a helénistická doba v této tradici pokračovala. Známa jsou zejména „orientální“ tažení Alexandra Velikého do Levanty, oblastí obývaných předislámskými Araby, Íránu, a dokonce až do Indie a Střední Asie.

Během staletí tento politický a ideologický „orientalismus v širším smyslu“ vykrytalizoval v nejrůznějších předsudcích ohledně chování, kulturního projevu nebo mentality asijských a afrických národů. Ve vývoji vztahů mezi Evropou a oblastmi na jihovýchod od Středozemního moře hrál prvořadou úlohu vztah ke kulturám Předního východu, s nimiž od nepaměti docházelo k živé výměně materiálních a duchovních hodnot i ke střetům válečným. Obchodní vazby a vstřebávání kulturních projevů sousedních civilizací se většinou uskutečňovaly zcela neuvědoměle, nekoncepčně, a proto v dobových pramenech a povědomí veřejnosti nebyly soustavně sledovány, natož pozitivně zhodnocovány. Zato mocenská střetnutí civilizací odedávna vábila pozornost všech. Byla provázena výbuchy masové xenofobie a pěstováním zkreslené představy o soupeři a jeho představách o světě. Deformovaný pohled na civilizace, s nimiž se vedl mocenský zápas, se tradoval a utvářel po celá staletí a násobil se o další smyšlené negativní rysy nepřítelů.

Nehledě na odlišnost forem, v různých historických kontextech se civilizační kontakt mezi námi a různými reprezentacemi islámského světa uskutečňoval v ovzduší podvědomé nebo uměle pěstované xenofobie. Také u nás, v Čechách a na Moravě, byl její podstatou zcela přirozený sociálně psychologický egocentrismus – sklon hodnotit vlastní náboženství, kulturu, národ nebo vlast jako lepší, jako vzor pro ostatní. Také u nás byl islám primárně hodnocen jako odpudivé a fanatické náboženství. Obecný strach z „tureckého nebezpečí“, jež bylo ve smyslu politickém ve své době jistě opodstatněným kolektivním pocitem ohrožení, se později, zejména v době českého nacionalismu („národního obrození“, jak eufemisticky říkáme), postupně změnil v rozporuplnou romantizující představu „zhýralého Turka“, který sice unáší kypré slovanské ženy (Čermákovy výtvarné motivy, například Únos Černohorek), ale chodí v atraktivním oděvu a pije módní orientální nápoj („turecké“ motivy v dobové ženské nebo vojenské módě a „turecké“ kavárny – nejprve ve Vídni, pak i v Praze a Brně).

Tato skutečnost se nám však, zdánlivě paradoxně, dnes vrací jako bumerang, neboť naše společnost, která v dějinách přišla s muslimy do styku okrajově, zůstala politicky vždy uzavřena mezi Šumavou, Krkonošemi a Beskydy, v srdci Evropy. Nyní si bude muset zvyknout nejen na důsledky členství v Evropské unii a „schengenském prostoru“, nýbrž i na to, že muslimům na našem území, kterých určitě nebude ubývat, bude třeba vytvářet podmínky hodné demokratického státu, kompatibilní s poměry v Evropské unii jako celku. Pokud k tomu nedojde, staneme se v rámci Evropské unie trapnou a opovrhovanou marginálií, třebaže ležíme v „jejím samém srdci“.

Vraťme se však zatím k obecnějšímu pojetí sledovaného tématu. Od pěstování konstrukce o vlastní výlučnosti není daleko k ideologickému a náboženskému zdůvodnění jakékoli formy nepřátelství a práva na zásah ve jménu „naší pravdy“. Za těmito stereotypy téměř vždy stojí mocensko-politické (zřídka ryze ideologické) záměry. Moderní a soudobé dějiny nabízejí celou řadu příkladů – počínaje osvícenskou koloniální arogancí Evropy versus zastydlou konzervativní reakcí islámských zemí a konče mesianistickou ideologií „vývozu demokracie“ v podání amerického fundamentalistického neokonzervatismu, k němuž se Evropa v politické rovině rozpačitě přihlásila, versus paranoidní iracionalitou současného nekonzistentního islámského fundamentalismu.

Islám byl ve středověku, ale ještě dlouho poté, v dobách, jež jsme při výkladu evropských dějin zvyklí nazývat novověkem, nezpochybnitelnou státní ideologií, která měla sice různé podoby a různě se odchylovala od počátečního ideálu Muhammadovy „obce věřících“ (*umma*), ale v zásadě se o ideologickou a právní vládu nedělila s žádnou alternativou profánního rázu. Ve srovnání s „právně čistými“ a ve věrouce jednoznačně ukotvenými poučkami islámské státní ideologie ohledně „příbytku války“ – evropského „bezvěreckého“ prostoru – se evropský pohled na islámský prostor a z něho plynoucí nebezpečí jevil ve středověku jako teologicky složitý a ideově chaotický.

V tom se odrážela politická, etnická, kulturní, náboženská a ideologická mnohotvárnost Evropy, včetně křesťanského schizmatu a s ním spjaté politické rivality mezi Římem a církevními středisky východního pravoslaví (Konstantinopol, Antiochie, Moskva a další), ba ve své době dokonce mezi jednotlivými středisky západního křesťanstva (Řím kontra Avignon). Idea ideologicky a politicky ucelené Evropy prostě neexistovala a neměl ji kdo pěstovat. **Vizionář Jiří z Poděbrad, český král, který chtěl v letech 1462–1464 založit evropskou mírovou unii (mimořádně namířenou proti osmanským Turkům), zůstal osamocen a nepochopen – už pro své utrakvistické přesvědčení.** Evropské státy se chronicky hašteřily a – bylo-li třeba – žádaly o pomoc muslimské státy nebo dokonce pirátské vazalské „státy“ těchto zemí, v 17.–19. století okrajově i ší'itský Írán. Daný stav kontrastoval s relativní ideovou, kulturní a do značné míry i státoprávní homogenitou, již se vyznačoval islám, třebaže byl již politicky rozdrobený a jednotlivé části chalífátu spolu příležitostně soupeřily. Jen zřídka však proti sobě vedly „náboženskou válku“ v tom smyslu, jak ji známe z evropských dějin ještě v první polovině 17. století.

Různorodost evropských názorů na islám vždy spojoval jeden společný jmenovatel: větší či menší míra předpojatosti, podezřívavosti, až nenávisti vůči Orientu. Tyto postoje či pocity se prohlubovaly v závislosti na rostoucí míře islámské prosperity ve středověku, nebezpečí v době největší slávy osmanské říše nebo houževnatého odporu muslimů proti evropskému kolonialismu. Ve středověku ovšem Evropa rovněž přijímala z „příbytku islámu“ plodné kulturní (duchovní) podněty, a to buď zcela podvědomě a spontánně (dervišský růženec, průnik arabských a jiných pojmů do evropských jazyků, zásadní vliv arabské poezie na poezii trubadúrů a minnesängerů, hudební nástroje jako loutna, flétna nebo jednostrunné housle rebebka), nebo naopak dosti koncepčně, při objevování sebe sama v procesu intelektuálního kvasu po stoletích evropského barbarství (znovuobjevení antického filozofického dědictví, cesty evropských myslitelů a obchodníků na vyspělý Východ, třibení názorů v polemikách s Koránem a islámským myšlením). Situace se uklidnila poté, kdy islámský chalífát sice v čistě doktrinální podobě nepřestal Evropu považovat za svou „strategickou kořist“, ale v reálné politice i své aktuální nábožensko-právní ideologii se této představy de facto vzdal.

V novověku se situace změnila pod vlivem dvou na sobě závislých faktorů: a) úpadku a ústupu islámské (osmanské) moci v jihovýchodní Evropě; b) nástupu kapitalismu v západní Evropě. První faktor s sebou v průběhu 18. a hlavně 19. století přinesl úlevu přecházející v zesměšňování či romantizování turecko-islámského fenoménu. Druhý faktor pak obsahoval arogantní představu o civilizačním mesianismu, potřebě vývozu osvícenských a liberálních myšlenek, ale také o nadřazenosti „civilizace“ nad „barbarstvím domorodců“. Civilizovaný běloch si často vytvářel falešné stereotypy jak ve sféře ideologie, tak ve sféře literatury a umění. Z dosud obecnějšího typu „politického orientalismu“ se postupně vydělil orientalismus jako umělecká reflexe stále blahosklonnějšího vztahu Evropy ke kdysi obávanému civilizačnímu soku. Civilizovaný běloch si to už mohl dovolit, protože svět islámu koncem 18. století zjevně zaostával, zejména ve smyslu vojensko-ekonomickém. **S pomocí daných ideologických a kulturních stereotypů ovšem evropský osvícenec, humanista a liberál 18. a 19. století mohl především morálně ospravedlnovat genocidu, etnické čistky a vykořisťování obyvatelstva všude tam, kam dosáhl vliv evropského kolonialismu, kde bylo třeba prosadit ekonomické a geopolitické zájmy jednotlivých komponentů „západní civilizace“.**

V některých oblastech světa to nebylo obtížné. Například v Severní Americe se snadno podařilo vytvořit obraz „rudokožce“, který unáší ženy, podřezává děti a sbírá skalpy bílých osadníků, což byla jen přirozená obrana proti výčitkám vlastního svědomí a racionalizace amorálních činů, neboť genocida a vysídlování indiánů do nehostinných rezervací byly jediné způsoby, jak překonat „přírodní“ překážky při uskutečňování záměrů vyplývajících z povahy vlastní civilizace. Důsledky těchto stereotypů si u nás v Evropě neseme v podobě romantických amerických, západo- a východoněmeckých westernových filmů z šedesátých let nebo italských „spaghetti-westernů“ z let sedmdesátých. Například Španělé a Portugalci tuto neobyčejně brutální kapitolu svých národních dějin

zatím v umělecké rovině nedokázali zpracovat ani v romantizované formě. Tíha fyzické i kulturní genocidy vyspělých indiánských civilizací ve Střední a Jižní Americe je i dnes, po stovkách let, příliš zdrcující, než aby ji západní intelektuálové podrobili nové interpretaci a sebereflexi „pokrokového“ Západu.

Tam, kde se (křesťanskému) Evropanovi jako nositeli „civilizace“ podařilo překážky svých ekonomických zájmů překonat, mohl si v ideové či umělecké sféře dovolit určitou úpravu původního modelu – od naprostého pohrdání a nenávisti až k blahosklonné romantizaci. Zejména anglosaský pocit, že vyvraždění původního obyvatelstva Tasmánie a mnoha dalších etnik v Austrálii, Oceánii a Severní Americe (o španělsko-portugalské praxi v Latinské Americe a Africe ani nemluvě) není zcela v souladu s ideály křesťanské etiky, ani s principy humanismu a filozofického liberalismu, se smísil s přesvědčením o oprávněnosti vlastního počínání ve jménu osvícenského kultu vědy, racionálního poznání a mravní oprávněnosti vývozu „vyšší“ civilizace v pojetí ideologů a politických následovníků Velké francouzské revoluce. Připomeňme zde alespoň „civilizační misi“ Napoleona Bonaparta do Egypta v roce 1798, která bezpochyby v dobovém arabsko-islámském prostředí způsobila šok a symbolicky zahájila éru západního kolonialismu vůči islámskému Východu ve Středomoří a na Blízkém východě.

Z tohoto ambivalentního pocitu civilizační nadřazenosti a falešné humanity se zrodil nový, uspokojivý motiv či symbol živený dále evropským romantismem první poloviny 19. století. Vznikl Rousseauův motiv „vznešeného divocha“ (*le savage noble*), projektujícího se do mravně nezločného hrdiny románů, který osamocen, hrdě, čestně a jaksí uvědoměle čelí nevyhnutelnému osudu – zániku svého lidu, je srozuměn s morálkou a ideály „bílého muže“ a připraven naučit se jeho dovednostem (Cooperův *Poslední Mohykán*, Robinsonův věrný druh Pátek v podání Daniela Defoea či hodní, úslužní domorodci v různých literárních zpracováních vzpoury na lodi *Bounty*, ale i Mayův *Vinnetou* nebo některé postavy z románů Julese Vernea). Cooperův Čingáčgúk byl mravný a statečný „poslední Mohykán“ právě proto, že byl poslední. Magua a všichni ostatní indiánští hrdinové jeho románů byli krvelační a zákeřní, protože stále kladli odpor „civilizaci“, unášejíce bezúhonné Angličanky. Evropské představy zla byly v symbolice koloniální kultury o to hrozivější, oč méně poddajná byla dotyčná „barbarská“ civilizace.

Islámská civilizace nebyla první, ani přímočarou obětí kolonialismu. Byla příliš spjata s vlastní, bohatou duchovní i materiální kulturou, měla silnou tradici státoprávního uspořádání a ideově i právně propracovanou koncepci vlastní ochrany před nepřítelem. Proto nebylo snadné ji vyvrátit z kořenů, a blahosklonnost Evropy nebyla tudíž na místě. Navíc zde stále působil syndrom „tureckého nebezpečí“, byť v 19. století už „východní otázka“ zněla: Kdy a v čí prospěch se bude zbytek osmanské říše parcelovat?

Za těchto okolností nemohl v evropském kulturním povědomí vzniknout motiv Turka, Araba nebo indického muslima jako „vznešeného divocha“, neboť se cílům liberálně tržního kapitalismu a jeho politickým důsledkům podřizoval jen s krajní neochotou a na své straně měl staletou tradici vyspělé civilizace, jež mu (spolu

s dalšími faktory) bránila pochopit kouzlo západního „pokroku“. Proto islám a jeho vyznavači bývali v evropské literatuře a umění líčeni zpravidla jako náboženští fanatici, otrokáři, sexuální devianti a zákešní lháři.

Ve středověku se islámský civilizační soused zavedl v evropském povědomí jako negace křesťanství či barbarská heretická úchylka, prorok Muhammad jako mentálně narušený, zhýralý člověk, muslimské zvyklosti jako amorální. Koncem 18. století si však Evropané již plně uvědomovali svou převahu nad islámským světem a mohli si dovolit „dobrodružné“ napodobování (romantické pseudoislámské stavby, osmanské prvky na uniformách evropských vojsk a v měšťanské módě, témata v symfonické, baletní a operní tvorbě, motivy harémů a islámské extravagance v malířství atd.). Motiv harému nebo únosu zteplilých křesťanek zhýralými muslimy byl vlastně ve své době jedinou možností, kdy mohl výtvarník tváří v tvář měšťácké pokrytecké prudernosti a kritice bez obav sáhnout k erotice. Z českých romantických malířů v tomto směru vynikl zejména již zmíněný Jaroslav Čermák.

Dokonce ani v době kolonialismu na konci 19. století však Evropa – jakkoli sekularizovaná a zahleděná do akumulace finančních zdrojů – nedokázala vést se světem islámu čistě politický a vojenský boj. „Střet civilizací“ měl i tehdy z evropské strany příležitostně kulturní a náboženské souvislosti, které často jaksi doplňovaly klasické rasové teorie a ideově ospravedlňovaly koloniální zábery. Teoreticky jen spoře vyjádřenou snahou Evropanů bylo i tehdy zlomit „nepoddajnost mohamedánů“, pomstít se za vyhnání křížáků z Palestiny, slavit vyhnání muslimů ze Španělska, nenávidět „Turky – ty psy pohanský“ a donutit muslimy, aby se chovali tak, jak se chovají „civilizované národy“. Ideologický záměr amerického neokonzervatismu „civilizovat blízkovýchodní Araby“ a vštípit jim západní model demokracie v podobě intervence do Iráku na jaře roku 2003 je jen pokračováním tohoto trendu, obohaceného ovšem o některé aktuální mocenské souvislosti.

I v době vrcholného liberálního kapitalismu se evropští intelektuálové rádi zabývali otázkami údajné Prorokovy sexuální nevázanosti, křesťanští misionáři si stěžovali na muslimskou tvrdošijnost a koloniální úředníky pohoršovaly násilné stránky islámu v podobě obranných džihádů proti koloniální správě a neochota podřídit se západnímu právnímu řádu. Slova „muslim“ a „fanatik“ se stávala téměř synonymy a obraz islámu jako náboženství násilí a intolerance se pěstoval dále. Tento postoj se u jiných osobností mísil s nádechem romantiky čerpající z motivů pohádek *Tisíce a jedné noci*, falešných a lechtivých představ o úchylné islámské sexualitě, harémech, moudrých vezírech a prohnanych mudrcích či šibalech typu Hodži Nasreddina. Tato směs předpojatosti, nenávisti, romantiky, blahosklonného uznání a falešných představ o životě muslimů se nejvýrazněji projevila ve výtvarném umění a literatuře.

Orientalistika jako součást orientalismu

S prohlubující se angažovaností koloniální Evropy na islámském Východě se také začalo etablovat víceméně seriózní studium islámu jako náboženství i civilizace. Postupně se vytvořil „střešní“ vědecký obor **orientalistika**, který byl zprvu metodicky ukotven především v lingvistice a filologii, teprve později, ve 20. století, přijal badatelské postupy historiků, kulturních antropologů, politologů a religionistů.

Počátky **islamologie** v rámci obecnějšího oboru orientalistiky byly složité, neboť „vědecký“ výzkum na tomto poli nejprve jednoznačně odrážel postoje společnosti, v níž se rozvíjel, a byl nepopíratelně ve službách koloniálních zájmů. Snažil se o kvalitní analytický přístup, ale zároveň reagoval na politickou objednávku. Právě proto první skutečně solidní výzkumy o islámském Orientu spadají spíše do oblasti jazykovědy, resp. filologie zabývající se překladem Koránu a rozbořem prorockých tradic, islámské věroučné, právní i profánní literatury. Ovšem i tak představovali tvůrce prvních seriózních badatelských počínů o Koránu a islámské věrouce převážně křesťanští kněží a teologové, vycházející z tradic a principů dobové biblistiky, a také židovští intelektuálové, kteří pracovali převážně pod vlivem haskaly, židovské varianty evropského osvícenství.

Jinak ovšem první islamologové zabředávali do dvojznačných a tendenčních interpretací. Někteří badatelé se sice snažili předložit nezvratná fakta o počátcích a vývoji islámské civilizace, ale přesto nakonec sdíleli, a tím i podporovali, běžný názor Evropy 18. a 19. století, že islám je hrubá hereze, paskvil monoteismu, chabá nápodoba židovské a křesťanské duchovní tradice. Vyznavači islámu by tudíž měli být civilizováni ve prospěch civilizace vyššího řádu.

Francouzský (katolický) historik náboženství a semitista **Ernst Renan (1833–1892)** se domníval, že islám se svým důrazem na naprostou autoritu Božího slova je typickým produktem semitského ducha a jako takový je v rozporu s evropským duchem vědy a racionalismu. Vše pozitivní v islámu dával do souvislosti pouze s napodobováním helénistické tradice, civilizaci islámu stavěl proti civilizaci árijské, která se mu jevila jako schopnější, za což sklídl jak kritiku muslimských obrozeneckých intelektuálů té doby, tak některých orientalistů, kteří odmítali sekundární rasový podtext Renanovy hierarchizace civilizací.

Ale i všeobecně uznávaný nestor nizozemské arabistiky a islamologie a vrcholný představitel dodnes významného islamologického střediska v Leidenu, **Christian Snouk Hurgronje (1857–1936)**, zkoumal islámskou civilizaci mj. v souvislosti s koloniálními zájmy své země v Indonésii. Ve své době dokonce napsal: „Džihád (...) je velmi nebezpečná tendence, která by mohla celý islámský svět zavléci do proudu bezduchého extremismu, fanatismu a odporu vůči všemu civilizovanému, co se snažíme v této zemi prosadit (...)“. Reagoval tak na ozbrojený odpor některých muslimských komunit (zejména

v západosumatrské provincii Aceh, někdejším slavném sultanátu) vůči nizozemskému záboru souostroví. Ačkoli jako vyznavač protestantismu snad i měl jisté pochopení pro skripturalistické (doslovné) pojetí „svatého textu“ Koránu, rozhodně ho však neměl pro islámské reformační koncepty 19. století, jejichž součástí někdy byla oživená, nově interpretovaná idea obranného džihádu.

Tento namátkou vybraný příklad ideově motivovaného odporu orientalisty vůči kultuře a náboženství, o něž se zajímal, měl ovšem, tak jako v řadě dalších příkladů, ideologické zadání vycházející z aktuální koloniální praxe Nizozemska. Jeho postoj se přirozeně projevil a prezentoval jako autentické a srozumitelné zdůvodnění odborníka, jímž se potvrzoval oficiální postoj státu v kontextu soupeření Nizozemska s upadající mocí Portugalska a imperiální velmocí Velkou Británií o kontrolu nad jihovýchodní Asií.

Srovnání postojů Snouka Hurgronjeho z konce 19. století s americkým politologem Samuelem Huntingtonem z konce století dvacátého není tak úplně zbytečné. Oba z akademických pozic připravovali argumentační materiál pro ideologické zdůvodnění imperiálních zájmů svých vlád. Je tu ovšem významný rozdíl: Hurgronje věděl ve své době o islámu, Blízkém východě, Indonésii a světových dějinách vůbec mnohem více než ve své době americký profesor Huntington.

Zdaleka nejen díky Hurgronjemu samolibá představa o nadřazenosti a vyšším tvůrčím potenciálu západní (křesťanské) civilizace do jisté míry zůstávala zakódována v evropské islamologii i v průběhu 20. století. Předsudky a kulturní stereotypy, zděděné z dob středověkých křesťanských antiislámských filipik, se do jisté míry udržely i v seku-larizovaných, respektive ateistických vědeckých poměrech po druhé světové válce, i když vysloveně náboženská ideová konfrontace již na evropské straně zcela vymizela. Do hry vstoupily ryze pragmatické zahraničně-politické postkoloniální zájmy evropských států, k jejichž realizaci bývali příslušníci „islamologické obce“ často zvaní jako konzultanti nebo analytici, někdy i jako zpravodajští důstojníci.

V demokratické části Evropy k tomu mj. vedla snaha o udržení „zvláštních vztahů“ s bývalými koloniemi a protektoráty, provázená ekonomicky výhodným procesem migrace levné pracovní síly z bývalých kolonií nebo „gastarbeiterů“ na základě strategických bilaterálních smluv (Německo s Tureckem apod.). Není dnes tajemstvím, že mnozí kvalitní islamologové v západních demokraciích byli dílem napojeni na analytická centra svých státních orgánů a zpravodajských služeb.

Do značné míry se svému vědeckému poslání zpronevěřila islamologie v Sovětském svazu i jiných komunistických zemích, které chtěly v regionu prosazovat své politické, obchodní, kulturní a ideologické zájmy. Kromě některých sovětských špičkových vědců (např. arabista Jevgenij Primakov, pozdější poradce Michaila Gorbačova, ministr zahraničí, a dokonce šéf zahraniční rozvědky za prezidenta Borise Jelcina) však patrně nikdo z islamologů ve „východním bloku“ neučinil strnou politickou kariéru, ani se nestal novodobým Aloisem Musilem (v rakouských službách), natož „Lawrencem z Arábie“ (legendárním britským zpravodajským důstojníkem). Bylo to způsobeno řadou

faktorů, především hrubou účelovostí ve vztazích mezi „sprátelenými“ komunistickými a islámskými zeměmi v době „studené války“, obecnou nedůvěrou komunistických režimů ke své inteligenci a nesamostatnou zahraniční politikou sovětských satelitů vůbec.

Zde je patrně užitečné připomenout, že éra rozpadu klasického koloniálního impéria v průběhu padesátých a šedesátých let 20. století se sovětské koloniální říše, jakožto dědičky územních zisků carského kolonialismu z 18. a 19. století, prakticky nedotkla. Její dílčí eroze nastala až s rozpadem Sovětského svazu v roce 1991 (středoasijské republiky, Ázerbájdžán) a její další, poměrně krvavé a neúspěšné, fáze se uskutečnily až v průběhu války v Čečensku (od prosince 1994) a dalších dramatických událostí v Zakavkazí (válka v Náhorním Karabachu, povstání v Dagestánu, usurpace Jižní Osetie, Abcházie apod.).

V evropských společenských vědách, a hlavně v mnohdy nepoučeném intelektuálním diskurzu exaltovaných postmoderních literátů (např. Salman Rushdie), filozofů postmoderny (např. Jürgen Habermas), amatérských „myslitelů“ z řad politiků (Thilo Sarrazin), novinářů nebo některých náboženských aktivistů (např. na platformě *Fóra 2000*) jsou však dodnes obsažena tendenční, jakoby shovívavá, a hned zase agresivní, přinejmenším však povrchní hodnocení islámu, která jsou zjevně ovlivněna jak aktuálními politickými událostmi vyvolávajícími romantické a věcně nekorektní sympatie k politice USA a Izraele, tak zaslepeností nerealistickými pseudohumanistickými představami a z nich vyplývající neochotou pochopit základní konstanty islámských (a také židovských a křesťanských) dějin a současnosti.

V té souvislosti uveďme za všechny jednu z nejčastějších a nejstupidnějších tezí o tom, že „islám není demokratický“, a tudíž nemůže být západní společností akceptován. Jako by křesťanství nebo judaismus byly ze své historické podstaty demokratické! **Žádný monoteismus není v principu demokratický a nemá smysl spojovat demokracii, jakožto jednu z řady historických forem státoprávního uspořádání moderní společnosti, s náboženstvími podobným demagogickým způsobem, jak to činí ti západní intelektuálové, kteří vyzývají, abychom my, demokraté, „pomohli islámu prožít si svou reformaci a sekularismus“.**

K tomu přidejme poctivé, někdy riskantní, snahy vědců-islamologů, kteří tou či onou měrou museli ve své odborné, ale především popularizační, činnosti respektovat ideologicko-politické klima ve svých zemích a počítat s cenzurou či autocenzurou (SSSR, státy bývalého východního bloku, Izrael) nebo riskovali likvidační kritiku rozzlobených westernizovaných intelektuálů muslimského původu, jako jsou např. postmodernista Salman Rushdie, feministka Fatima Mernissi a další, kteří si pod ochranou demokratického státu a „svobody slova“ z tepla svých evropských domovů vyřizovali osobní účty s islámem.

Nemálo je i těch odborníků, jejichž nezávislý výzkum a didakticky míněná popularizace islámské kultury někdy objektivně uvízly v nedorozumění pramenícím z nedostatečného sémantického vyjasnění „islámských“ pojmů, pro něž evropská (křesťanská) terminologie nemá ekvivalenty (*džihád, ulamá, fitna, kuffár* aj.). Výrazy „svatá válka“, „duchovenstvo“, „pokušení“ a „nevěřící“ totiž vůbec plnohodnotně neodrážejí sémantiku

těchto pojmů. Jinými slovy: **nedostatečně zvládnutá hermeneutika islámských pojmů a „technických termínů“ se stala vážnou překážkou při vysvětlování faktu, že islám je náboženský systém, který je vnitřně strukturován stejně složitě, jako je tomu v případě křesťanství**, i když – a to je třeba přiznat – v rovině exegetiky a teologického myšlení se islám s křesťanstvím nemůže srovnávat.

Nás zde ovšem musí zajímat také ideová východiska kritiků orientalistiky. Vycházejí z celkem logické a obecně přijatelné premisy: orientalistika jako vědní disciplína totiž není ničím víc než produktem evropského osvícenství, odnoží tzv. „racionální vědy“, a proto je nástrojem západní civilizační expanze, respektive teoretickým zdůvodněním jednosměrné kulturní globalizace. Mohli bychom k tomu dodat, že orientalistika ve své fázi zrodu opravdu byla svého druhu extenzí evropského orientalismu 19. století. Pojem orientalistika či ta její výseč, kterou zde sledujeme, totiž islamologie, byl a stále je v islámském světě značně neoblíben. Arabština pro něj používá půvabný neologismus, ba přímo kalk, *istišrák* – výraz, který není příliš taktické používat, chce-li orientalista (*mustašrik*) komusi v bigotně muslimské společnosti sdělit náplň své profese.

V evropském prostředí je daný obor zcela legitimně předmětem metodologických diskusí, které se snaží dokázat nebo vyvrátit, že orientalistika nebo islamologie je plnohodnotným vědeckým oborem, přičemž část obecných historiků či představitelů jiných oborů a priori podezřívá orientalisty (islamology) z metodické nekompetentnosti, neúcty k faktografii a přinejmenším podvědomé náklonnosti k předmětu svého výzkumu, a zpochybňuje tak objektivitu a profesionalitu jejich badatelské práce.

Mnohem zajímavější než tyto pokleslé prestižní akademické disputace jsou však nevráživé reakce z východního tábora – jak z náboženských kruhů, tak z kruhů sekulárních nacionalistů, ba dokonce marxistů. Všechny ideové proudy – každý svým způsobem – provokuje představa, že na Západě existují skupiny tzv. „nezávislých“ vědců, kteří svévolně pitvají „naše slavné dějiny“ a „kulturní dědictví“ a své vědecké snažení licoměrně halí do roucha objektivity, racionality či nestrannosti. V jejich stanoviscích lze nalézt určitý díl oprávněnosti (např. v tom, že text Koránu nebo náročný exegetický traktát nelze nikdy zcela korektně přeložit do evropského jazyka), ale zároveň jsou tato stanoviska zachváčena onou přísloušnou civilizační paranoiou, která z jakkoli seriózně míněného badatelského počínu vyvozuje tendenci ke spiknutí, napojení orientalistů na zahraniční „bezvěrecká“ centra, která chtějí do islámského světa vnést chaos a rozvrat (*fitna*).

První proud představují muslimští intelektuálové, respektive *ulamá* a také více nebo méně důležití laičtí ideologové a kazatelé (*duát*) islámského fundamentalismu. Ti všichni soudí, že západní orientalisté (*mustašrikún*) až na výjimky jsou ve službách svých režimů, mezinárodního, amerického, dříve i komunistického imperialismu nebo sionismu. Druhý proud je (paradoxně) ještě bojovnější a teoreticky vyzrálější. Jeho představiteli jsou převážně arabští sekularizovaní (levicovní!) intelektuálové, kteří často žijí v zahraničním exilu v západních zemích. Klasickým příkladem je „koptský“ sociolog a politolog z Egypta **Anwar Abd al-Malik (Anouar Abdel-Malek, 1924–2012)**. Desítky let bojoval

proti eurocentrismu v evropské islamologii, proti „posedlosti“ Západu zveličovat vlastní přednosti na úkor arabského Východu a jeho neschopnosti objektivně pochopit společenské procesy v arabském a obecně islámském světě. Abd al-Malikův liberální marxismus propojený s egyptským národovectvím byl dlouho teoretickým základem pro jeho národně orientovaný odpor vůči západní koloniální a postkoloniální akademické aroganci, eurocentrismu a univerzalismu „západních civilizačních hodnot“.

Odborníci a myslitelé jeho typu mají na jedné straně pravdu, když poukazují na „zásluhy“ evropských islamologů ve službách evropských států (např. jako tlumočnicků nebo analytiků zpravodajských služeb) nebo když hájí **metodologické zásady kulturního relativismu**, ale na druhé se rozčilují i tehdy, když evropští akademičtí odborníci věcně poukážou na některé jevy nebo historické události, které z hlediska arabského, tureckého či jiného vlastence nevyhlížejí příliš důstojně a sympaticky nebo jsou přímo „tabu“ pro místní historiografii (téma „satanských veršů“, nezávislé rozborů vzniku islámu a rozvoje chalífátu, islámské formy utlačování náboženských menšin, masakry Arménů v osmanské říši v roce 1915 apod.).

Vrcholem teoretické anti-orientalistiky posledních desetiletí stále zůstává **Edward Said (1935–2003)**, původem palestinský křesťan naturalizovaný v USA. Ten vydal v roce 1978 monografii *Orientalism* (spíše ve smyslu *Orientalistika*), v níž se sice kriticky zabývá daným pojmem v širších souvislostech západní kulturní reflexe Orientu, ale především napadá evropskou orientalistickou vědu jako takovou, a to mnohem bojovněji než jak to příležitostně činí islámští myslitelé. Said obviňuje evropské (zejména britské a francouzské) arabisty a islamology z tendenčnosti a práce ve službách koloniálních a postkoloniálních režimů.

Jeho představa Orientu se omezuje na Blízký východ, ba dokonce jen na arabský svět, což je zase typický příklad civilizačního egocentrismu naruby. Autor zcela přehlíží významná evropská turkologická a íránistická studia stejně jako semitistiku ve smyslu lingvistických studií. Zcela stranou nechává indologická či sinologická studia, která ho prostě nezajímají ani z pohledu kulturního orientalismu, ani vědeckého zpracování.

Said si prostě myslí, že evropští specialisté na problematiku islámu a arabských dějin jsou (možná podvědomě) agenti imperialismu a sionismu. Není ani tak důležité, že Edward Said vidí evropský *istišrák* zploštěně, že jeho odsudek je do značné míry nespravedlivý a hlavně založený na nedostatečných, ba přímo nulových, znalostech o tradicích islámských studií ve střední a východní Evropě. Podstatné je, že jeho kniha získala značnou odezvu v islámském světě právě v procesu jeho všestranné, ale také chaotické, emancipace osmdesátých let 20. století a že svými esejistickými, emotivními a často zkratkovitě povrchními formulacemi dokázala oslovit jak radikálně nacionalistické, tak islámské kruhy.

Saidův *Orientalism* se stal referenční četbou a inspirací pro všechny „orientální“ intelektuály, kteří se chtěli ve svých úvahách a veřejných projevech kriticky vyrovnat se Západem, ale také (bohužel) argumentačním zdrojem všech západních „flagelantských“

liberálně levicových intelektuálů, kteří se v ovzduší vybičované politické korektnosti potřebovali všem muslimům a Orientálcům osobně i za celou „západní civilizaci“ omlouvat za spáchaná i nespáchaná přikojí. Nejzajímavější je, že Anwar Abd al-Malik a Edward Said (při vši úctě k jejich celoživotní práci) vyšli ze sekulárních ideologických základů a ani jeden z nich není islámský reformista, natož fundamentalista. Přesto však oba učinili mnoho proto, aby arabský pojem *istišrák* (orientalistika, islamologie) zněl i nadále uším mnoha muslimů a islámem stále prosáklejších (kdysi sekulárních) nacionalistů jako synonymum pro nástroj západního, komunistického, respektive sionistického spiknutí.

„Střet civilizací“ jako produkt vědecké postmoderny

Psala se devadesátá léta 20. století a s nimi přišel všeobecný šok z pádu „železné opony“ a zániku bipolárního rozdělení světa. Rozpaky z historicky tak náhlé změny dolehly rovněž na Spojené státy americké, které se po chvilkové euforii z pádu Sovětského svazu marně snažily nalézt nového ideologického soupeře, jehož obraz by mohly dostatečně plasticky vykreslit, a formulovat tak své příští vojenské projekty a geopolitické perspektivy. Role jediné světové supervelmoci se, zdánlivě paradoxně, ukázala jako obtížně zvladatelná, a pokud ji Spojené státy chtěly hrát, musely pro ni najít patřičné ideologické vymezení a vysvětlení. V druhé polovině devadesátých let se, bez valného zájmu evropské politiky a veřejného mínění, obrodily původní ideologické koncepty a strategické plány republikánského neokonzervatismu.

Tentokrát se však – na rozdíl od Reaganovy pragmatické éry – zcela zjevně inspirovaly **mesianistickými a exkluzivistickými idejemi protestantského fundamentalismu, jehož zázemí se nachází v tzv. „biblickém pásu“ (*biblical belt*) na americkém Jihu a Středozápadě**. Nová ideologie „neokonů“ začala od roku 1997 prosazovat **unilateralismus** a spasitelskou misi USA v mezinárodních vztazích. V reálné politice se začala dravě prosazovat od roku 2001, kdy se prezidentem USA stal George W. Bush, i když jeho samého opravdu nelze pokládat za ideologa této tendence. Tehdy se už Evropa v politické i intelektuální rovině musela novým trendem americké politiky zabývat a není pochyb, že jím evropské spojenci USA byli zaskočeni – přinejmenším od 11. září 2001, kdy se pod tíhou událostí po jistý čas přestalo o americkém unilateralismu hovořit s rozpaky a evropské země s různou mírou pochopení přistoupily na americkou strategii „boje proti globálnímu terorismu“. Tak se stalo, že nikdo v západním světě neprotestoval ani proti americké intervenci do Afghánistánu na podzim 2001, ani proti zřízení věznic

pro „cizí bojovníky“ (*foreign combatants*) na americké vojenské základně Guantánamo na Kubě, jejíž existence je z hlediska mezinárodního práva zcela neospravedlnitelná.

Nové „zostřené ideologické klima“ se poněkud kultivovaněji projevilo i v akademickém (vždy ideologiemi prosyceném) diskurzu na amerických univerzitách a v analytických servisních centrech, což někdy v USA splývá. Teze o tom, že „civilizované národy“ sdílejí totožné a obecně platné etické zásady, které rozlišují mezi „zlem“, jež se má potírat, a „dobrem“, jež se má vynuocovat, se staly přinejmenším latentní součástí amerického akademického diskurzu. Tyto teze nakonec v rétorice představitelů Bushovy administrativy vyústily v prvoplánová klíše o státech na „ose zla“ a o „darebáckých státech“. Evropské akademické prostředí tyto pohyby samozřejmě zaznamenalo, ale pohlíželo na ně s nepochopením, spíše však s prezíravým mlčením než polemicky.

Do počátku 21. století bylo schematické rozlišování světa podle univerzalisticky chápaných etických zásad spojováno výhradně s poválečným rozdělením mocenských sfér vlivu vzešlých z výsledků jaltské konference a průběhu studené války. Po rozpadu „východního bloku“ nutila nová situace intelektuály a akademiky blízké americkým mocenským kruhům definovat dobro a zlo v novém kontextu. Výsledkem bylo vytvoření dvou zcela nových kategorií, které například francouzský islamolog Gilles Kepel ve své knize *Válka v srdci islámu* trefně nazývá „napůl věštbou a napůl reklamním sloganem“. Jedná se o „**konec dějin**“ **Francise Fukuyamy** a „**střet civilizací**“ **Samuela Huntingtona**.

Jestliže v předešlých třiceti letech kdekdo v „příbytku islámu“ (*dár al-islám*) a mezi západními, převážně levicovými, stoupenci „řízeného multikulturalismu“ a „politické korektnosti“ přísahal na Edwarda Saida a jeho kritiku západní arogance vůči islámskému světu, po krátkém postmodernistickém blouznění z četby knihy Francise Fukuyamy o konci dějin, který má logicky nastat po pádu říše zla, se od roku 1993 pro politology a intelektuály všeho druhu stalo téměř normou odvolávat se na metodicky chaotickou koncepci „střetu civilizací“, jejímž autorem byl americký politolog Samuel Huntington.

Výše zmíněná trojice amerických vědců ve své době málem zavedla filozofii dějin, politologii a další společenské vědy k naprostému rozkladu smysluplných metodologických postupů a interpretací. Pro postmodernistické pojetí společenských věd byla zhruba od počátku sedmdesátých let typická rezignace na jasné vymezení metodologických a především metodických pravidel, stanovení sémanticky vyhraněného vědeckého pojmosloví, důkladnou heuristickou přípravu prostřednictvím práce s prameny a relevantní literaturou, na seriózní ověřování historických faktů a výsledků terénních empirických výzkumů. Nejtýpčtější však byla a zůstává velmi nízká míra opatrnosti a odpovědnosti při interpretaci zjištěných dat, která postmodernističtí badatelé opisují a účelově skládají z poctivých prací archivářů (často editorů pramenných materiálů), historiků a příslušníků dalších společenskovědních oborů.

Běžné metody vědecké práce (dedukce, indukce, sondáž, periodizace, komparace, empirické měření dat a jejich kontextuální interpretace) jsou tu často nahrazovány postřehy, dojmy, pocity, subjektivně vykonstruovanými vizemi a modely. Zvláště

výzkum moderních a soudobých dějin, politických systémů, kulturních entit, náboženství a sekulárních ideologií stále více podléhal ideologizaci pod tlakem mezinárodní politiky a aktuálních potřeb velmocí. **Nežijme v iluzi, že se trend k ovlivňování vědy ideologií týkal jen společenských věd v komunistických zemích.** Nevěřme tomu, že teze o „společenském vědomí“, „třídním boji“ nebo „mezinárodním kolonialismu“ jsou překonané, třebaže byly v době komunismu zneužity a zdiskreditovány. Ano, v komunistických zemích byla „ochrana“ oficiální metodologické linie součástí globálního stranického a státního dozoru nad rozvojem vědy a myšlení.

Ve Spojených státech se provázanost reálné politiky a jejího ideologického zdůvodnění společenskými vědami jistě nezakládala na stranicko-byrokratickém dozoru. Trendy ve společenských vědách se formovaly svobodně, nicméně ve všech klíčových etapách poválečného vývoje lze doložit poměrně zřetelný a konjunkturální vztah mezi metodologickými východisky a aktuálními ideologickými koncepty, a to přinejmenším u významné části politologické, historiografické a další produkce.

Ideologizace, a dokonce mytologizace mezinárodních vztahů a pohledů na soudobé dějiny se projevil nejvýrazněji s nástupem politického neokonzervatismu v roce 1981. Ideologická analýza světa jako kolbiště sil „dobra“ a „zla“, nebývalá demonizace Sovětského svazu pomocí ideologických hyperbol, okázalá vulgarizace národních (etnických) aspirací ve „třetím světě“ a paušální označování jejich nositelů za strůjce „mezinárodního terorismu“ – to bylo ovzduší, v němž se začalo dařit zjednodušujícím, banálním a chaoticky formulovaným výkladům, jež obecně platné nároky na vědu splňovaly stále méně.

Serióznější, badatelsky poctivější, a tudíž obsahově náročnější výsledky základního výzkumu se objevovaly dál, ale jejich prestiž a počet nenápadně klesaly ve prospěch povrchních „syntetizujících“ esejí, které byly zpravidla čtivé, překvapující svými neotřelými východisky, šokující svými prognózami, a hlavně vycházející vstříc domácí ideologické poptávce. Bez **prognózy** se vědecká výpověď v oboru soudobých dějin, a především politologie a ekonomie zdála být neúplnou, bez vyjádření **vize** se autor mohl diskvalifikovat jako tradiční akademik starého stříhu. **„Prognostická pracoviště“ v USA vzkvétala a tento trend se přeléval i do Evropy, včetně agonií postiženého komunistického Československa.**

Ideologizace vědy v USA osmdesátých let vedla mj. k prosazení tzv. **„paradigmatické metodologie“** výzkumu. Její uplatnění vedlo koncem desetiletí k rozvoji dvou trendů v pohledu na soudobé dějiny a politické poměry. Prvním byl zmíněný „konec dějin“ a druhým „střet civilizací“. Saidův koncept přestal být zajímavý. Byl příliš intelektuální, „levičácký“ a ukotvený v ideologicky „překonaném“ paradigmatu (post)kolonialismu. Zánik dosud převládajícího paradigmatu „soupeření Východu a Západu“ (zla s dobrem) byl v závislosti na politickém vývoji až bolestně rychlý – bipolární svět se rozpadl. V historicky bleskovém časovém úseku (1989–1991) se Spojeným státům zhroutil fatální nepřítel, s nímž byly zvyklé jednat a jenž byl v zásadě zárukou relativní světové stability při vzájemném respektu k poválečnému (jaltskému a postupimskému) rozdělení sfér vlivu.

Jak další vývoj v posledním čtvrtstoletí ukazuje, efekt rozpadu bloků nakonec přivádí značnou část světa až k ohrožení tzv. versailleského systému, který psali vítězové první světové války po roce 1918 a jenž se, mimo jiné, týká území bývalého Sovětského svazu, Blízkého východu a dalších geopolitických oblastí.

Akademická reflexe zásadních historických dějů na sebe v USA nenechala dlouho čekat. Nejprve přišel Francis Fukuyama s euforickou vizí „konce dějin“. Formuloval nekomplikovaný výklad o tom, že historii lidstva dosud určoval střet tříd a jejich idejí, z nichž každá si činila nárok být uznána za univerzálně platnou. Vítězství západní liberální demokracie ve studené válce však prokázalo nadřazenost západních, zejména mravních hodnot nad socialismem sovětského typu a triumf dobra nad zlem. Pointa Fukuyamovy myticko-prorocké analýzy zní: **Toto vítězství dovedlo dějiny, tak jak byly doposud chápány, ke konci, k jejich naplnění, neboť pádem komunismu bylo dosaženo všeobecného konsensu ve věci nevyhnutelnosti nastolení demokracie, tržní ekonomiky a lidských práv. V kombinaci těchto tří hodnot autor spatřuje model univerzálně platný pro celý svět.**

V USA vyvolala Fukuyamova analýza pozornost v politických a intelektuálních kruzích, méně mezi odborníky. Ti byli spíše znechuceni jeho nadšeným přijetím mezi intelektuály a opatrně poukazovali na to, že Fukuyamovo paradigma není ani tak originální, jako spíše metodologicky neudržitelné. Idea kosmického boje mezi dobrem a zlem, světlem a temnotou, svobodou a tyraní, jenž vyústí ve věčný triumf dobra, není ničím novým. „Zarathuštra formuloval podobnou vizi už před třemi tisíci let,“ poznamenal ironicky historik Norman Cohen ve své knize *Vesmír, chaos a příští svět. (Cosmos, Chaos and the World to Come. Yale Univ. Press 1993)* **V zoroastrismu, který nemálo ovlivnil judaismus, křesťanství a nakonec i středověký islám, je toto paradigma výsledkem náboženského vidění světa – totiž transcendentním zásahem Boží vůle.**

Fukuyama tvrdí, že za vítězstvím dobra stojí triumf Západu nad komunismem. Věřící, že nastal věk blíže nespecifikované liberální Utopie a že stav politické nirvány, jenž obestřel postkomunistické společnosti v Evropě, je nevyhnutelným vyústěním historického procesu i v ostatních zemích žijících dosud v zajetí temných sil. Fukuyama soudí, že napříště už se neprosadí žádná ideologie, jež by chtěla uměle dělit společnosti na třídy a hlásat drastickou sociální reorganizaci cestou revoluční změny namířené proti svobodnému trhu a liberální demokracii. **Jeho hluboce ahistorická a utopická představa byla sice dílem překotnou reakcí na události konce osmdesátých let 20. století v Evropě, ale zároveň poukázala na déle trvající krizi metodologických přístupů v americké historiografii a politologii.**

Další důkaz o hloubce této krize podal právě profesor Samuel Huntington. Jeho esej v časopise *Foreign Affairs* pod názvem „Střet civilizací?“ přišla jako nepřímá odpověď Fukuyamovi až za tři roky, v říjnu 1993. To může svědčit o dvojím: buď Huntington do té doby vůbec nepovažoval za užitečné se ke „konci dějin“ polemicky vyjadřovat, nebo Fukuyamovu euforii do jisté míry sdílel. V každém případě jeho „střet civilizací“

odrážel spíše atmosféru politické scény v USA několik let po pádu komunismu, než že by byl vážně myšlenou hypotézou, vědecky přijatelnou domněnkou, jež by byla výsledkem dlouhodobého badatelského úsilí.

Čím se politické úvahy v USA vyznačovaly? Političtí analytici a poradci sice příliš nevěřili na Fukuyamův „konec dějin“, ale zároveň byli stále zmatenější z toho, že zbytek světa, který se do konce osmdesátých let částečně opíral o komunistický blok, přijal kolaps svého ochránce s relativním klidem a bez vnitřních otřesů, jež by snad byly mohly uvolnit energii pro nastolení politických modelů podobných západní demokracii. Dokonce i ve většině postkomunistických zemí byla diktatura strany nahrazena často brutálnější diktaturou úzkých skupin provázaných příbuzenskými a klientskými vztahy. Tamější ideologický prostor, který až překvapivě tiše vyklidily různé národní varianty komunismu, vyplnily dynamické koncepce nacionalismu, obohaceného někdy religiózní rétorikou a symbolikou, jež měla podporovat legitimitu nové státní moci. V řadě postkomunistických zemí a teritorií vypukly „občanské“ války. Relativní stabilita světa z dob studené války se zhroutila a „národní zájmy“ USA začaly být vážně ohrožovány. Nové Rusko se za Borise Jelcina stalo velkou neznámou, včetně kontroly vlastního jaderného potenciálu. Vojensky i politicky se stáhlo z mnoha území, což se záhy ukázalo jako vážný faktor nestability.

V kontextu procesu národní, kulturní a technické emancipace a množícího se počtu lokálních konfliktů v mnoha zemích Asie a Afriky se USA dostaly do postavení jediné velmoci, jež by za jistých okolností uvítala kvalitního protihráče s určitými imperiálními ambicemi, a ulehčila tak břemeni vlastní velikosti. Americké zbrojní kruhy, generalita a pragmatičtí konzervativní republikáni nervózně pohlíželi na to, jak se kdysi přehledné poválečné uspořádání mění v chaoticky vyhlížející mozaiku lokálních zájmů, zahalených do nečitelných ideologických rámců. Za situace, kdy potenciální nepřítel je všude a nikde, kdy latentní antiamerikanismus ve „třetím světě“ v devadesátých letech ještě zesílil a kdy Clintonova vláda razila idealistickou koncepci smíru a multikulturního dialogu, republikánská opozice začala utvářet soustavu nových pohledů na geopolitické a ekonomické rozložení sil. Jeden z takových pohledů jim poskytl akademik Samuel Huntington.

Tezi o „střetu civilizací“ poprvé formuloval pět let před Huntingtonem nestor britsko-americké historiografie Blízkého východu **Bernard Lewis**. Svůj esejisticky nadhozený nápad měl podpořen neskonale hlubší a důvěrnější znalostí islámské kultury a dějin, než jakými se mohl vykázat Huntington. Kromě několika odborných polemik v Německu (Fritz Steppat), Francii (Olivier Carré) a USA (John Esposito) jeho teze nevyvolala žádnou veřejnou odezvu. Určitě to také nebylo jeho ambicí, neboť měl na mysli především **rozpory kulturní a sociálněpsychologické povahy, vyplývající z latentně přítomného pocitu dějinného soupeření a ohrožení mezi Evropou a islámským Blízkým východem**.

Huntington v roce 1993 dodal Lewisově nápadu jasný politicko-ideologický náboj s využitím paradigmatické vize světa po pádu komunismu. Esencí jeho hypotézy je následující úvaha: Jestliže čtyři roky po pádu říše zla nejenže nenastal konec dějin, ale

obrovská část lidstva stále odmítá pochopit a přijmout za svůj západní liberální model zastupitelské demokracie, svobody slova a dodržování lidských práv, není to už kvůli třídním nebo ideologickým rozdílům, nýbrž kvůli hluboce zakořeněným rozdílům civilizačních (etických, náboženských, právních), systémů hodnot. „Střet civilizací?“ jde ještě dál a postuluje určité zásadní domněnky o tom, co tvoří individuální a kolektivní identitu a systém hodnot dotyčných civilizací, co motivuje politické chování různých států a skupin uvnitř těchto států.

Jeho základní teze zní, že ostatní civilizace jsou více nebo méně nekompatibilní se „západní civilizací“. Vychází z předpokladu, že:

- a) náboženství, včetně jeho menšinových a sektářských projevů, se jeví jako základní hybatel v rozvoji civilizace; civilizace je utvářena především náboženskými (duchovními) hodnotami, ty jsou základním elementem kolektivní identity, překonávajícím faktory etnicity, jazyka, rodových (kmenových) svazků, klientských vazeb, třídní, profesní či regionální loajality;
- b) civilizační determinanty budou napříště hlavními stimulatory politického chování států a významných zájmových skupin; civilizační spřízněnost nebo rivalita bude určovat vzorce mezistátních svazků a animozit přerůstajících v ozbrojené konflikty; příští aliance, určující povahu mezinárodní politiky, se budou sdružovat na civilizačním principu; dvě civilizace se mohou – a zřejmě budou – sdružovat proti třetí civilizaci;
- c) dnešní svět tvoří osm základních civilizačních paradigmat: západní, slovansko-pravoslavné, islámské, konfucianské, japonské, latinskoamerické, hinduistické, příp. africké;
- d) islám a konfucianismus jsou vzhledem ke svým specifickým rysům zcela nekompatibilní se Západem – v ohledu etiky, náboženství, vztahu k demokracii, sekularismu, společenského a politického étosu;
- e) střet civilizací se projeví ve dvou rovinách: jako mikroproces, kdy různé skupiny jsou ve stadiu často ozbrojeného konfliktu podél kulturních „zlomových hranic“ (*fault-lines*), kdy bojují o území nebo prostě proti sobě; makroproces předpokládá, že státy s rozdílnými kulturními tradicemi soupeří o relativní vojenskou a politickou nadvládu, o kontrolu nad mezinárodními organizacemi a moc nad třetími subjekty;
- f) střet mezi západní civilizací a některou z výše zmíněných civilizací je nevyhnutelný, ačkoli nemusí jít vždy o konflikt ozbrojený, přičemž nevyhnutelnost střetu vyplývá z univerzalistické povahy etiky a politické kultury západní civilizace, západního pojetí liberalismu, individualismu, parlamentarismu, lidských práv, rovnosti, svobody, vlády zákona, tržní ekonomiky a oddělení církve od státu; v jiných civilizacích tyto hodnoty nejsou uznávány a ochotně přijímány, tyto civilizace nechápou jejich historickou nevyhnutelnost a mravní sílu; hodnoty západní civilizace jsou osudovým mravním imperativem a existenciální výzvou ostatním civilizacím; zvažuje se, jaké způsoby by měla západní civilizace zvolit k prosazení své pravdy, když některé

civilizace nejen nepochopily, že tato pravda je jejich jediným východiskem z historické slepé uličky, ale dokonce jsou připraveny se západním hodnotám bránit.

S nedostatečnou profesionální výbavou a lehkovážnou zaujatostí pro předem daný výsledek představil Huntington svou hypotézu jako „multidisciplinární výzkumný výstup“, a to právě v době, kdy se jí ochotně chopila konzervativní část americké politické scény, aniž by brala v potaz, že autor před střetem spíše varuje, než aby k němu vyzýval. „Střet civilizací“ se stal kultovním hitem jejího pohledu na mezinárodní scénu, kultivovaně vysloveným a relativně systematickým komponentem zahraničněpolitické doktríny „neokonů“. **Kdyby byl Huntington své postřehy a dojmy formuloval jako intelektuální příspěvek k utváření nové koncepce zahraniční politiky USA, bylo by vše v pořádku a „střet civilizací“ by se stal jen předmětem zájmu politických analytiků a poradců, případně základem nového předvolebního programu. Huntington však prezentoval svou hypotézu jako čistě vědecký příspěvek k diskusi – ale o čem vlastně? Právě proto, že jako vědec předložil práci nikoli se záměrem podat obsahově nenáročnou a nezávaznou rešerši či prognostickou vizi pro politiky, nýbrž jako výsledek mnohaletého badatelského úsilí, vyvolal na několik příštích let odmítavou reakci akademických kruhů (zejména v Evropě), zatímco širší intelektuální kruhy a veřejnost jeho kniha zaujala svým dramatickým podtónem. **Jestliže však na Západě toto téma už dávno odeznělo, v českém diskurzu, jak se zdá, je potřeba se k němu vyjadřovat ještě po dvaceti letech.****

Obecné slabiny paradigmatické metody

Největší slabina Huntigtonovy hypotézy spočívá v nevyjasněnosti základních pojmů a nesystémovém tékání mezi různými společenskovědními disciplinami. Zmatek, který autor do svého výkladu vnáší, je dokonce hlubší, než by se dalo od už tak dost chaotického paradigmatického přístupu očekávat. Základní paradigma ztotožňuje s výrazem *civilizace*, který je pro něho klíčovým termínem, ale zůstává neuspokojivě vysvětlen, respektive průběžně vysvětlován v závislosti na momentální potřebě. Ani v článku z roku 1993, ani v knize z roku 1996 se nedočkáme relativně přesné definice termínu, s nímž autor cílevědomě pracuje. Můžeme se jen dohadovat, zda je to jen autorův obecný sklon k nesoustavnému a chaotickému výkladu v duchu postmodernistické metodologie, či spíše nedostatek informací, jež by pomohly žádoucím způsobem precizovat pojmy a formulace v zájmu ověření hypotézy. Huntington ale zřejmě nepotřebuje definici základních termínů. Pohybuje se přece v metodologickém prostoru, kde stačí plout na vlně dojmů a vizí, jaksi jen uvažovat nahlas, nezávazně formulovat postřehy a myšlenky, jež

by za jistých okolností mohly mít nějakou souvztažnost a jejichž provázání by pomohlo podpořit vytýčenou hypotézu.

Průměrně zběhlý badatel se však musí zeptat: Ve které vědní disciplíně vlastně Huntington analyzuje světový civilizační systém? Je to politologická analýza s komparativními prvky, příspěvek z oblasti sociální a kulturní antropologie, sociologie, sociální psychologie nebo filozofie dějin? Kde je patrný hlubší religionistický záběr se znalostí reálií, mají-li být hybatelem jeho „střetu civilizací“ především náboženské systémy a náboženské vzorce myšlení? Jde snad o pokus využít znalostí orientálních jazyků a v nich prostudovaného pramenného materiálu? Máme snad co činit s odvážnou historiografickou syntézou? Nic nenasvědčuje ani tomu, že by Huntingtonova studie byla výsledkem týmového interdisciplinárního projektu.

Huntington se na žádném místě svého eseje (knihy) nehlásí ke konkrétní vědecké disciplíně, volně jakoby přechází z jedné do druhé, používá obsahově nevyhraněných a rozvolněných termínů a klišé, které často přecházejí až do publicistických fabulí, jsouce zředěny autorovými nahodilými postřehy a úvahami. Svě přístupy z různých vědeckých oborů vztahuje ke svému výkladu účelově tak, aby výsledek odpovídal jeho apriorní hypotéze. Často se také stává, že autor pro stejný fenomén používá (snad ze stylistických důvodů?) dvou nebo i více výrazů, což výklad neúměrně zamlžuje.

Koncept **civilizace** je relevantní snad pro sociální a kulturní antropologii, sotva však pro historiografii. **Náboženská identita** patří badatelsky především do sféry sociální psychologie, kognitivní religionistiky, případně sociologie náboženství, do jisté míry k historiografii, **náboženské systémy** musí politolog velmi dobře znát, aby o nich mohl kvalifikovaně vypovídat bez přispění týmového kolegy – religionisty, islamologa apod. Pro interdisciplinární badatelský počín musí být jedinec náležitě vybaven, měl by na samém počátku přesně vymezit pojmosloví a metodiku přístupu. To vše u Huntingtona chybí. Není ale sám, kdo se v odborné literatuře dopustil podobných nedostatků, chtěl-li se nechat zlákat jednoduchou a módní paradigmatickou optikou zasazenou do nevědecké fabulace.

Základní terminologická slabina se projeví ještě zřetelněji při pokusu o výklad vztahu dvou proti sobě postavených kategorií – **civilizace** a **ideologie**, neboť součástí hypotézy je předpoklad, že s pádem komunismu skončil boj ideologií a nastal boj civilizací (někde kultur). Při tomto výkladu se také snad nejzřetelněji projevuje autorova nedostatečná znalost dějin a reálií jednotlivých **náboženských systémů**, které při popisu civilizací bere za jejich osu a jež mu s termínem civilizace namnoze splývají. A znovu – civilizace jako jednotka interdisciplinární analýzy předpokládá respekt vůči jednotlivým vědním oborům a jejich metodám výzkumu, včetně uznání faktu, že se jedná o příliš komplexní fenomén, než aby bylo možno s ním nakládat jako s nějakým homogenním a neměnným paradigmatem.

Řecký termín **paradigma** sám o sobě implikuje cosi stabilního, pevného, neměnného. Je to ostatně termín, který se tradičně používá v lingvistice pro konstantní soubor jednotlivých tvarů určitého ohebného slovního druhu, případně představuje fixní

mluvnický vzor. Pracuje s ním i ekonomie, která kupříkladu modeluje ucelenou teorii na základě souboru určitých determinant a předpokladů, postavených vědomě mimo historický čas a vývoj. Paradigmatický přístup v méně exaktních vědách o společnosti a kultuře je sice možný, ale riziko zkreslování reality je vysoké – přičemž i společenské vědy se mají snažit o maximálně možnou míru exaktnosti a objektivitu, chtějí-li být seriózní a úspěšné. Velmi totiž záleží na tom, co si do paradigmatického schématu dosadíme, zda budeme ochotni zohledňovat vývoj paradigmat v čase, zasazovat je do různých historických a kulturně antropologických kontextů a interpretovat je u vědomí jejich nesmírně složité vnitřní struktury a reálného stavu jejich jednotlivých komponentů.

Právě nedostatek ohledu na tyto předpoklady způsobil, že **Huntingtonova hypotéza je od počátku pseudoprobém, neboť prázdná forma paradigmat byla naplněna špatně definovaným a nedostatečně zvládnutým obsahem.** Jeho deskripce paradigmat civilizací je statická, ahistorická, bez kontextuálního pohledu, je to popis souboru atomizovaných faktů, dojmů a postřehů opírajících se někdy o nahodilé citáty. Spíše než korektně zobecňující definici autor předkládá mlhavé formulace svého paradigmatu. Říká například, že „civilizace je kulturní entita“. Který sociální fenomén není kulturní entitou?!

Sama definice civilizace (pokud má vůbec smysl se jí zabývat) je o to složitější, oč složitější je empirické uchopení a „změření“ jejích nesčetných komponentů – bez ohledu na metodické postupy té které vědní disciplíny. Definic civilizace existují určitě desítky, stejně jako definic kultury, rasy, náboženství, národa, třídy, nacionalismu, socialismu... Všechny jsou ale dílem nepřesné, a proto napadnutelné z hlediska jiné vědní disciplíny. Jejich autoři jsou si však vědomi nejvyšší míry zobecnění, jehož se dopouštějí, a obsahové relativity pojmu, o němž hovoří. S pojmem civilizace totiž většinou pracují jako s nejobecnější rovinou strukturální analýzy a nepředpokládají u ní všeobjímající homogenitu nebo uniformitu, nehledají v ní monolitní vzorec politického chování nebo etických hodnot. Solidní definice by měla obsahovat třeba vysvětlení, proč Huntington považuje termín *kultura* za pouhé synonymum *civilizace*, neboť v kulturní antropologii nebo historiografii se hovoří jen o kultuře (nikoli zároveň o civilizaci) a má se zpravidla na mysli nejširší souhrn vnějších materiálních a duchovních projevů určité společnosti.

Pro svou stručnost je vhodná například definice, v níž kultura znamená „souhrn sociálně předávaných vzorců chování, projevů umění, víry, institucí a všech ostatních dějinami modelovaných produktů lidské činnosti a myšlení charakteristických pro určité společenství nebo skupinu obyvatelstva vymezenou podle funkčních kritérií“ (*American Heritage Dictionary of the English Language*, 3. vyd., Boston 1992). Americký kulturní antropolog Clifford Geertz zase definuje kulturu jako „v historickém procesu předávaný významový vzorec vyjádřený v symbolech, systém historicky zděděných významových vzorců vyjádřených v symbolech, systém historicky zděděných pojmů a představ vyjadřovaných prostředky, jimiž lidé komunikují, fixují a rozvíjí své poznatky o životě a své postoje k němu“ (*The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 89).

Není náhodné, že obě definice z americké vědecké produkce počítají s historicitou svých „*behaviour patterns*“, tedy s vnitřní dynamikou a také vnitřní strukturou kultur, nikoli se statickými paradigmaty. To je ovšem pohled, který vylučuje faktory statiky a homogenity, s nimiž pracuje Huntington. **Ten své civilizace (někde kultury) uzavírá do oněch „zlomových linií“ (*fault-lines*), v případě islámu v původním eseji z roku 1993 dokonce hovoří o tom, že „islám má krvavé hranice“.** Vrcholem jeho vulgarizace daného tématu jsou pak volné úvahy o tom, která z jím vykonstruovaných civilizací by se mohla spojit s jinou proti třetí kvůli těm a těm vzorcům chování, hodnotám apod.

Huntingtonův omyl se projevuje také v souvislosti s tezí, že „střet civilizací“ bude nevyhnutelnou kvalitou mezinárodních vztahů, pokud mu Západ nepředejde totální technickou a vojenskou superioritou nad zbytkem světa, kterou bude provázet systematická implantace **liberální demokracie**. Tento vývoj vidí jako nevyhnutelný po zániku ideologických konceptů nesených třídami a nacionalismy. Ideologie prý přestaly fungovat a nahradila je loajalita ke své civilizaci. Clifford Geertz správně poukazuje na „ironii ideologického věku“, kdy „sám termín ideologie byl hluboce ideologizován“. Koncept, který ve své době znamenal pouze soubor nepraktických, romantických a idealistických vizí, se v 19. a 20. století postupně stal duchovním rámcem a inspirací politických programů. Ideologie se změnily ve zředěné a politicky kalkulované varianty či vedlejší produkty převážně vědeckých (sociálních, ekonomických, biologických) teorií. Jako takové jsou však v každém případě pouze součástí specifické kultury (civilizace?) a jen jedním z řady projevů jejího myšlenkového (duchovního) potenciálu. (Clifford Geertz – Joseph W. Elder. *Ideology and Discontent*, New York 2002). To se jistě týká i náboženských systémů, počínaje astrálními kultury či uctíváním totemu a konče složitými monoteistickými doktrínami, jakými jsou judaismus, křesťanství a islám.

Ideologie – ať sekulární, nebo náboženské – nemohou vytvářet žádnou dichotomii vůči civilizaci, vždyť jsou její integrální součástí. Huntingtonův „střet civilizací“ vychází z předpokladu, že po roce 1989 ideologie přestaly hrát úlohu sebeidentifikace různých třídně či národně vymezených etnik a že politické ambice se napříště budou uskutečňovat v rovině celých civilizací. Sama realita politického vývoje v posledních desetiletích však prokazuje, že ideologie jako verbálně vyjádřené rámce a myšlenkové zázemí politických aspirací nezanikly. Oslabují se, zanikají, reformují se a vznikají nové – v „západní“ i „islámské civilizaci“. Rozpad Sovětského svazu po roce 1991, Jugoslávie v letech 1992–1995 nebo proces „Arabského jara“ od roku 2011 jsou jen dílčí příklady, na nichž bychom tento proces mohli demonstrovat.

Ozbrojené i ideologické střety se odehrávají uvnitř civilizací – mezi státy a skupinami států, mezi sociálními, etnickými, náboženskými (případně etno-konfesionálními) a profesními skupinami s více nebo méně jasně formulovanými ideologickými záměry a argumenty. Zvýšené napětí v některých oblastech nebo zemích „islámské civilizace“ má povahu vnitřního konfliktu, historického procesu, jehož ideový rámec se jeví v jádru jako trvalý „*kulturkampf*“ mezi politickými ambicemi nábožensky a sekularisticky orientovaných vrstev společnosti, mezi kmeny a velkorodinami, etniky, národy a dalšími společenskými segmenty.

Toto napětí „v nás na Západě“ vyvolává nervozitu, ale je vlastně jen přirozeným průvodním rysem autentické přeměny v kvalitativně nové společenské uspořádání. Křesťanství a judaismus mají v posledních dvou stoletích s tímto vnitřním konfliktem bohaté zkušenosti (*aggiornamento*, *haskala* versus různé formy neopuritánství a fundamentalismu). V řadě ohledů zápas kulturních hodnot a idejí ani zde neskončil. Nové formy nacionalismu a jiných forem lokálních identit se projevují v celém světě – včetně „západní civilizace“. Tím spíše se tento proces eroze „novodobých národů“ (syrského, iráckého, somálského, libyjského, barmského, indonéského) odehrává v islámu, buddhismu nebo hinduismu – v těch oblastech světa, kde nynější státní hranice nepsaly dějiny autochtonních etnik, nýbrž dějiny kolonialismu. **Nikoli „srocování globálních civilizací“ jedna proti druhé, nýbrž naopak fragmentace národních společenství vedoucí až k rozpadu států a územní integrity členských států OSN – to je převládající trend dnešní doby.**

Z čeho Huntington dovozuje, že ideologie zanikly a že obyvatelstvo bude napříště nositelem stejnorodého náboženského nebo politického přesvědčení, z něhož bude čerpat uniformní či stádní způsoby politického chování? Jeho důkazy o tom, že se obyvatelstvo určité civilizace kulturně, duchovně, sociálně a psychologicky nivelizuje a sdruží ve shodně reagující a chovající se masu, jsou vykonstruované, historicky neseriózní a empiricky neověřitelné. Tím neudržitelnější je ona teze, že civilizace se proti sobě potenciálně postaví, o čemž již dnes nesporně svědčí „krvavé hranice“, které na „civilizačních švech“ se Západem vytváří „islámská civilizace“.

Huntington dělí svět na osm civilizací. Paradigmatická metoda, je-li použita mimo sféru svého tradičního uplatnění (lingvistika, ekonomie, sociologie), může svého protagonistu zavést až k neověřitelným vulgarizacím. Když například Huntington vysvětluje specifika „západní civilizace“, dochází k závěru, že „civilizační paradigma poskytuje velice jasnou a přesvědčivou odpověď na otázku, před níž stojí Západoevropané, tj. „kde končí Evropa?“. Evropa prý končí tam, kde končí západní křesťanství a začíná islám a pravoslaví (*Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers 2001, s. 184). Na jiném místě (s. 18) obhajuje svůj metodický postup tím, že „zjednodušená paradigma jsou pro lidské myšlení a jednání nepostradatelná“. Klíčové je pak následující tvrzení: „Buď budeme explicitně formulovat teorie a modely jako vodítka našeho jednání, nebo je naopak můžeme odmítnout a rozhodnout se, že budeme jednat pouze se zřetelem ke specifickým, objektivním faktům a každý případ posuzovat samostatně.“

Huntington se hluboce mýlí, když se domnívá, že jeho potenciální oponenti pro samé zaujetí „objektivními fakty“ a specifiky zkoumaných jevů nejsou ochotni přistoupit k určité abstrakci, syntéze či typologii. Je to dokonce povinností zkušených badatelů, dosáhne-li heuristická příprava a zpracování pramenného materiálu nebo série dílčích případových studií daného výzkumného tématu takového mezního bodu, kdy je nezbytné a užitečné vnést do problematiky zjednodušující či zobecňující vhléd. Podobný záměr však musí být opřen o skutečně solidní sumu oněch „objektivních faktů“ a důvěrnou znalost jejich souvislostí. Formulovat „teorie a modely“ s povrchním obeznámením se

s určitou problematikou a podezdívat je nahodilými a účelově vybranými citacemi tu z amerického islamologa, tu z marocké feministky, muslimského teologa nebo dokonce starořeckého historika Thúkydida – to je způsob typický pro paradigmatický přístup některých, převážně amerických politologů a historiků soudobých dějin. S vědecky vyzrálou syntézou či typologií komponentů určitého problému však má jen málo společného.

Konkrétní slabiny paradigmatické metody

Západní civilizace. Huntington sám sebe usvědčuje z „dojmologie“, když své paradigma Západu není schopen ani přibližně vymezit. V obecné definici se spokojuje s tvrzením, že „civilizace se definují jak společnými objektivními prvky, tak jazykem, dějinami, náboženskými zvyky, institucemi i subjektivním ztotožněním jednotlivých individuí.“ Jinde říká: „Civilizaci může tvořit značný počet příslušníků, jako je tomu v čínském případě, nebo také počet velmi nízký, čehož příkladem je zase anglofonní karibská civilizace.“ (Huntington 2001, s. 35). Spojení čehokoli s čímkoli, protimluvy, jež odhalují rozpor dokonce mezi právě vysvětlovaným příkladem a problematickou definicí paradigmatické konstrukce uvedené o pár stránek předtím. Někde je oním civilizačním tmelem jazyk, jinde nikoli, někde dějiny a zvyky, jinde náboženství.

V případě západní civilizace si Huntington při deskripci typických a jednotících rysů s paradigmatickým přístupem zjevně neví rady. Tvrdí, že vznik západní civilizace se datuje mezi lety 700 a 800, ale vůbec nespecifikuje, z čeho tak soudí. Má zřejmě na mysli náboženské kritérium, ale historicky se nemůže opřít o nic soustavného. Nemalá část Západu (zejména slovanské a germánské střední Evropy) se tehdy ještě kořila polyteistickým božstvům nebo její christianizace velmi zvolna probíhala (irské misie do Anglie nebo do francké říše). Většina Iberského poloostrova a jižní Itálie byly v 8. století zřetelně v držení muslimských Arabů. Spolehlivě křesťanská byla kupříkladu byzantská část Evropy (někdejší východořímské říše), ale tu autor řadí do odlišného paradigmatu „slovansko-pravoslavné civilizace“. Ani pro vymezení rozdílů mezi oběma křesťanskými civilizacemi na území Evropy není v 8. století (až na rozdíly doktrinární či kultovní povahy) výrazný důvod. Ty je možno hledat nejdřív snad až v polovině 11. století, kdy došlo k papežskému schizmatu a postupnému mocenskému vzdalování východního a západního křesťanství. Tam, kde se Huntingtonovi nedaří uplatnit hlavní determinantu své definice civilizace, totiž náboženství, tam ji prostě vymění za hledisko etnické nebo jazykové, jinde ji zase používá zcela mechanicky a v podobě jakýchsi polopravd, když například říká, že „historicky vzato je Jižní Amerika výhradně katolická,“ zatímco v Evropě a Severní Americe „došlo ke sloučení katolické a protestantské kultury“.

Z chabé znalosti politických a kulturních dějin Huntingtona usvědčuje ta část pokusu o definici Západu, kde tvrdí: „Pojem Západ se v současnosti obecně používá k označení toho, co se dříve nazývalo západním křesťanstvem. Západ je tak jedinou civilizací, jejíž jméno se odvozuje od názvu světové strany, a nikoli od jména nějakého národa, náboženství či geografické oblasti... V novověku je západní civilizace euroamerická nebo severoatlantická.“ (Huntington 2001, s. 39–40). Autor patrně neví, že termín *Západ* je podstatně starší a už v antice představoval historický, geopolitický a sociálně psychologický projev kolektivního egocentrismu. Byli to staří Řekové, kdo ve snaze o ideovou a morální sebeidentifikaci a nadřazenost vytvořil „paradigma“ *Orient–Okcident*, *Východ–Západ*.

Tento základní antický model pohledu na svět vyplýval z letitého soupeření řeckých států s etniky a státy východního Středomoří a Předního východu, zejména se státy v oblasti Levanty a s Persií. Tradiční dějinné vymezování se na „my“ a „oni“, na „lepší“ a „horší“ říše, na „civilizované“ a „barbary“ (ty, kteří brblají nesrozumitelnou řečí) – to jsou klasické xenofobní stereotypy starověkých dějin, dědictví, které převzali mnozí mladší nositelé evropského kolektivního vědomí, jež však zůstalo Huntingtonem nepovšimnuto. Místo toho zcela bez kontextu a logického zdůvodnění pouze poukazuje na to, že jeho paradigma západní civilizace je jako jediné mezi ostatními určeno světovou stranou.

Kdyby jeho falešné a zcela nepřesné geografické hledisko mělo být bráno vážně, museli bychom se my, Češi, definitivně spokojit s tím, že budeme zařazováni do „východního bloku“ nebo snad do „slovansko-pravoslavné“ civilizace, zatímco Rakousko bude zcela jistě náležet k Západu, ačkoli Vídeň leží dobrých dvě stě kilometrů východněji než Praha. Huntingtonovu tezi, že křesťanství má na formování „západní civilizace“ rozhodující vliv, v tomto smyslu nelze přijmout, vždyť ono samo přišlo z Orientu a jako takové bylo už ve 4. století n. l. přijato za státní ideologii římské říše. Kulturní a doktrinární odlišnosti mezi katolicismem a ortodoxií v období vrcholného středověku rovněž neměly s Huntingtonovou představou o tom, kde končí Evropa, mnoho společného. Obě křesťanské říše spolu soupeřily především o politický a ekonomický vliv, jakkoli se lišily v oblasti věroučné a v projevech rituální praxe. Kolektivní egocentrismus a averze vůči „jiným“ (zejména vůči židům a muslimům) jim byl společný.

Termín Západ, jak ho používá současná žurnalistika a někdy i společenské vědy, je jen trochu zavádějící zkratka, má-li se na mysli ta část Evropy, kde se zhruba od 18. století rozvíjí nová kvalita ekonomických a sociálních vztahů – kapitalismus a kde po druhé světové válce vznikla vlivová sféra USA vyjádřená mj. vojenskou strukturou NATO. To ale zase nejsou kategorie nutně totožné s „hodnotami západního křesťanstva“, které zdůrazňuje Huntington. Vždyť západoevropské revoluce a reformy 18. století zbavily právě křesťanské instituce jejich politické a ekonomické moci, ačkoli známou hypotézu Maxe Webera o významu protestantismu pro rozvoj kapitalistické kultury práce je třeba stále promýšlet, případně obohacovat o nová badatelská zjištění.

Huntington místy hovoří o Západu jako o „euroamerické“ a „severoatlantické“ civilizaci. Tuto ideologizující a módní, aktuálně politickou terminologii někteří stoupenci paradigmatického vidění světa dovádějí k dokonalosti, když hovoří o „judeo-křesťanské civilizaci“ a od těchto dvou náboženství dokonce odvozují naše pojetí liberální demokracie, zatímco v případě islámu dost demagogicky zdůrazňují, že podobné duchovní kořeny postrádá. Položme si především otázku: Které ze tří velkých monoteistických náboženství má ve svém formativním stadiu a historickém vývoji zakomponovanou koncepci demokracie nebo parlamentarismu? Navíc – dosadíme-li do takových paradigmat konkrétní subjekty, octnou se v současnosti vedle sebe v jedné civilizaci naprosto nesrovnatelné státy a společnosti. Některé z těchto států se dnes nacházejí ve stejné struktuře ekonomické integrace (Evropská unie, spolehlivá ekonomická vazba mezi USA a Evropou) a některé z nich v téže vojenské struktuře NATO. To ovšem nevyovídá téměř nic o shodnosti civilizačních determinant ve smyslu náboženském, dějinném, sociálně psychologickém, nebo obecně kulturním, neboť Huntington mj. hovoří o „boji kultur“.

Nelze prostě do jednoho civilizačního paradigmatu zahrnovat USA, Švédsko a Itálii (euroamerická civilizace?) nebo USA, Česko, Španělsko, Bulharsko, Izrael, Etiopii, Brazílii a Filipíny (judeo-křesťanská civilizace?). Takové dělení a typologie kultur prostě postrádá smysl. Vychází z nedocení strukturálních složitostí jednotlivých kulturních okruhů, které jsou navíc zpravidla odlišné od státních hranic, a snahy vtěsnat sledovaný materiál do svých paradigmat za každou cenu a jen proto, aby se potvrdila oprávněnost chybné výchozí hypotézy. Jak si například vysvětlit tvrzení, že „civilizace je kulturní celek...kde kulturní standard vesnice v jižní Itálii se může lišit od úrovně severoitalské vesnice, obě však sdílejí italskou kulturu, jež se liší od německé. Evropské obce pak mají společná kulturní specifika, jež je odlišují od arabských nebo čínských pospolitostí“. Jenže problém je právě v tom, že Huntington odmítá vidět funkční specifika určitých oblastí, jejichž poctivé zmapování do podoby jakýchsi „subcivilizací“ by vypadalo poněkud jinak. Ukázalo by se totiž, že mnohem homogennější „kulturní celek“ tvoří jižní Itálie s oblastmi Balkánu, východního Středomoří či severní Afriky – třeba ve struktuře rodinných vazeb, v lokálním klientismu, přežívající povinnosti vendety a dalších forem zvykového práva, mediteránním způsobu života a stravy, vztahu k organizaci práce, kategorii času či chápání a respektování kauzálních souvislostí v běžném životě. A naopak – Italové z oblasti Cortiny d' Ampezzo, Terstu nebo Turínu mají v mnohém ohledu blíže k jakési „středoevropské subcivilizaci“ než k Napolitánům nebo Kalábrijcům. Že jsou také katolíci a mluví italsky? Obyvatelé švýcarského kantonu Ticino rovněž vykazují tyto charakteristiky, ale přesto se cítí být (v bigotně protestantské tradici Kalvínova a Zwingliho dědictví) především Švýcary.

Slovansko-pravoslavná civilizace. Zde Huntington nepřipustně směšuje v jednom paradigmatu dvě různé klíčové determinanty, jež nejsou k sobě v žádném historicky prokazatelném vztahu – hledisko etnické (případně jazykové) a hledisko náboženské. Nutno ovšem dodat, že v knize z roku 1996 se už širší deskriptci této civilizace raději vyhýbá,

neboť patrně sám ví, že jde o nejslabší místo jeho paradigmat. Značnou část „Slovanstva“ (Češi, Slováci, Poláci, Lužičtí Srbové, Slovinci, Chorvati, bosenští Muslimové a bulharští Pomakové) a významné části dalších národů (Bělorusové, Ukrajinci) do tohoto paradigmatu nelze zahrnout, což jeho věrohodnost výrazně snižuje. Jsou-li obě hlavní determinanty této civilizace míněny nezávisle na sobě, pak paušální vydělování slovanských národů do jiné civilizace, než v jaké jsou umístěni Germáni a Románi, implikuje domněnku, že Slované se od ostatních Evropanů něčím výrazným odlišují. Co by to ale mělo být? Snad ne chatrné hledisko někdejší společné etnicity, vyjádřené dávno mrtvou ideologií panslavismu? Snad ne určité „specifické rysy“, jež Slovany z členství v „západní civilizaci“ s jejími atributy (liberální demokracie, západní křesťanství) vylučují?

Ani pravoslaví není kategorie, z níž lze ve spojení se slovanskou etnicitou vyvozovat zásadní civilizační odlišnosti. Patří do tohoto paradigmatu Řekové a Rumuni? Nebo Rumuni ano – ovšem kromě těch, kteří se hlásí k luteránství, katolicismu a islámu – a Řekové už ne, protože od roku 1952 byl jejich (totalitní) stát členem NATO a od roku 1974, kdy padla diktatura „černých plukovníků“, jsou už součástí demokratického „západního křesťanstva“? Navíc samo východní křesťanství je z hlediska doktríny, kultu a institucionálního ukotvení tak složitý fenomén, že jakékoli jeho vtěsnávání do civilizačních paradigmat je ošidné. Nemá ani jednotnou organizační strukturu, ani jedinou duchovní autoritu jako katolicismus. V průběhu dějin se ve většině dotýčených oblastí stalo součástí svěbytného národního a kulturního výrazu a od 19. století důležitou součástí ideologií nacionalismu (srbská či bulharská pravoslavná církev), o fenoménu ruského pravoslaví ani nemluvě. A kde se Huntingtonovi ztrácejí vyznavači všech variant ortodoxního křesťanství na arabském Blízkém východě? Kam zařadí Armény a Gruzínce, jejichž církve jsou nejstaršími státními institucemi a ideologiemi v dějinách křesťanství? Kudy vlastně chce Huntington vést své „zlomové linie“ v případě slovansko-pravoslavné civilizace?

Konfuciánská civilizace. Sotva lze nalézt civilizaci s podobnými rysy, jaké přiměly Huntingtona k vytvoření daného paradigmatu, i když v knize se mírně opravuje a hovoří raději jen o čínské civilizaci, pod kterou ovšem zároveň zahrnuje „příbuzné kultury Vietnamu a Koreje“. Připustíme-li, že konfucianismus není nic víc než náboženství, stále ještě zbývá objasnit, proč do tohoto paradigmatu zahrnuje také Koreu a příležitostně státy jihovýchodní Asie s převážně buddhistickou náboženskou tradicí. Stále zbývá prokázat, že vztahy mezi takovou Čínou a Vietnamem se v dějinách i v současnosti opravdu řídily společnou náklonností ke Konfuciovu odkazu. Vždyť oba státy byly po celé dějiny soupeři. Autor to sice na jednom místě potvrzuje, ale přesto je pro Vietnam, tuto „buddhisticko-komunistickou“ zemi, v konfuciánském (čínském či chanském) paradigmatu dost místa.

Vietnamská historická zkušenost sotva povede k tomu, že se Hanoj přimkne k Pekingu na základě „blízkosti víry“ a společně s muslimy pak vytáhnou proti západní civilizaci. Také Čína tradičně považuje převážně buddhistický (ale také katolický a islámský) Vietnam za malého, avšak ambiciózního soupeře. Sblížení přece nepřineslo dokonce ani

období komunistické moci v obou zemích. Proti jejich tradiční rivalitě nic nezmohl ani princip proletářského internacionalismu, ani dočasná revoluční přátelství mezi Mao Ce-tungem a Ho Či Minem.

Podobně i vztahy mezi ostatními subjekty tohoto paradigmatu v dějinách byly a zůstávají natolik kontroverzní a jejich politické zájmy natolik různorodé, že trvat na jeho existenci a funkčnosti je prostě nesmysl. Jak se například ve „střetu civilizací“ zachová tak významný stát jako jsou Filipíny, který je z mnoha hledisek kulturně a etnicky zakotven v jihovýchodní Asii, avšak většina obyvatel vyznává katolické křesťanství a menší část islám? Nelze přece vyvozovat příklon Filipín k Číně z toho, že „...na svém území ukončily činnost významných amerických vojenských základen“ (Huntington 2001, s. 283).

Islámská civilizace. Così jako „islámskou civilizaci“ nelze uzavřít do jednoho paradigmatu. Sám Huntington si protiřečí, když na jedné straně vidí islám jako jednu homogenní civilizační entitu a na straně druhé v historicky „křesťanském“ prostoru vyděluje tři civilizace – západní, slovansko-pravoslavnou a latinskoamerickou. Jestliže je schopen vidět rozdíl mezi Německem, Černou Horou a Bolívií, měl by být schopen vidět i zásadní civilizační rozdíly mezi Tureckem, Kuvajtem, Mali a Indonésií. Islámská civilizace by prý měla v budoucnu (nejspíš ve spojení s konfuciánskou) sehrát úlohu příštího osudového rivala Západu.

Huntington se dopouští neuvěřitelné generalizace a vulgarizace obou „civilizací“, když píše: „Zásadním problémem Západu není islámský fundamentalismus. Je to sám islám, odlišná civilizace, jejíž příslušníci jsou přesvědčeni o nadřazenosti své kultury a posedlí slabostí své moci. Problémem islámu není CIA nebo americké ministerstvo obrany – je jím Západ, odlišná civilizace, jejíž příslušníci jsou přesvědčeni o univerzalitě své kultury a domnívají se, že jejich nadřazená, byť upadající moc jim ukládá tuto kulturu šířit po celém světě. Toto jsou základní ingredience, které živí konflikt mezi islámem a Západem“ (Huntington 2001, s. 259).

Příčiny napětí v mezinárodních vztazích ale primárně nespočívají ve snaze dvou kulturně homogenních entit vnucovat si navzájem své hodnoty. „Islámskou civilizaci“ reálně nespojuje nic jiného, než že určitá část obyvatelstva v ní žijící tou či onou měrou sdílí formální, kulturní a psychické projevy jistého náboženského systému. Další, nábožensky vlažnější část obyvatel nepraktikuje islámský rituál vůbec nebo jen příležitostně a sdílí pouze určitý způsob života, podvědomě používá konverzační formule s vyvětralým náboženským obsahem, o ramadánu se na veřejnosti postí. Podobně jako v křesťanství, je i v islámu mnoho lidí, kteří Boha ke svému životu nepotřebují a necítí potřebu se identifikovat s nějakou „islámskou internacionálou“, nějakým homogenním prostředím sahajícím od Senegalu po Indonésii a od Bosny po Somálsko. Jakkoli je podíl náboženství a jeho institucí na společenském a politickém dění islámských zemí silnější, než je tomu dnes v „křesťanských zemích“, přesto takové vymezení civilizace nevyhovuje mnoho o společných kulturních rysech, natož a priori protizápadních politických emocích.

Mezi jednotlivými oblastmi „islámské civilizace“ existují obrovské sociální, etnické a kulturní rozdíly, které se do tamějších projevů náboženského života promítají v podobě značného průniku substrátových kulturních hodnot. Islám není jen Korán, muezzinovo svolávání k modlitbě nebo terorismus v podání organizace al-Ká'ida, jak se nám často předkládá, proceděný řídkým sítím sdělovacích prostředků. Skutečný „žitý“ islám – to je bezbřehý prostor súfismu (islámské mystiky) a nejrůznějších lokálních variant lidového prožívání víry, počínaje místními kulty světců a konče uctíváním stromů a studní. Těžko bychom však mohli usvědčit ty, kteří se chodí modlit k hrobkám místních světců a svírají přitom v ruce amulet či jiný „neislámský“ rituální předmět, že tak nečiní ve jménu jediného Boha, že jsou polyteisty jen proto, že „nám se to tak jeví“. Takový problém nechť řeší islámští fundamentalisté nebo konzervativní právní specialisté – nikoli západní religionisté nebo politologové. Ti by ovšem měli mít na paměti, že islám ve smyslu náboženském i „civilizačním“ tvoří zřetelně heterogenní prostor, který nemůžeme uzavřít do jednoho z vulgarizovaného paradigmatu a ještě mu vtisknout charakteristické rysy „civilizace“, jež má primárně agresivní a jednotně koncipovanou strategii, jak zničit „západní“ či „křesťanskou civilizaci“.

To všechno a ještě mnohem více představuje islám. Redukovat jej na militantní xenofobní ideologii nebo duchovní rámec radikálních organizací je hrubá dezinterpretace skutečného stavu věcí. V politickém smyslu pak o nějaké homogenitě islámu, zneužitelné vůči jiné civilizaci, nelze hovořit vůbec.

Skutečné příčiny „civilizačních“ střetů

Nehledě na Huntingtonův neúspěšný pokus o vědecké vysvětlení příčin zjevného napětí mezi některými státy „euroatlantické“, či dokonce „judeo-křesťanské“ civilizace a řadou jiných států je třeba tento reálný proces sledovat a analyzovat, nezatěžovat však analýzu podepíráním neudržitelných hypotéz.

Vztahy mezi Západem a jinými oblastmi světa se ani dnes neřídí kritérii příslušnosti k nějaké „civilizaci“. Pragmatické vztahy mezi státy Západu a některými státy Asie a Afriky byly a zůstávají založeny na:

- a) přetrvávajících politických a ekonomických vazbách mezi bývalými koloniálními metropolemi a jejich koloniemi (Francie–Libanon či Tunisko, Británie–Indie či Pákistán);
- b) přetrvávající tradici okolnostmi vynucených a dočasně prospěšných spojenectví v dobách studené války (USA–Pákistán, Jižní Korea, Thajsko, Suhartova Indonésie, Mobutuův Zair);

- c) schopnosti USA po pádu komunismu zajistit spřáteleným režimům dostatečné ekonomické zázemí nebo vojenskou ochranu výměnou za pochopení pro uskutečňování amerických národních zájmů (USA–Kuvajt, Egypt, Saúdská Arábie, loutková vláda Hamída Karzaje v Afghánistánu apod.).

Všechny tři typy vztahů jsou funkční, pragmatické a prosté ideologické zátěže (demokracie, lidská práva, svoboda projevu).

Reálné příčiny konfliktů mezi Západem a světem islámu vůbec nespočívají v „civilizační nekompatibilitě“, jak tvrdí Huntington. Kdyby měl pravdu, na rozdíl od výše popsané skutečnosti by vztahy mezi všemi západními a islámskými státy byly zatíženy chladnou ostražitostí nebo nepřátelstvím. Spojeným státům však nikdy nevadilo pěstovat „strategické vztahy“ s konzervativně islámským režimem v Severním Jemenu, s puritánsky reformistickým (wahhábovským) režimem Saúdské Arábie, fundamentalisticky vládnoucími pučisty v Pákistánu v letech 1977–1988, nebo brutálním režimem generála Suharta v Indonésii. V letech 1979–1988 tak dlouho masivně podporovaly a cvičily různé frakce afghánských mudžáhidů, až zásadním způsobem přispěly ke vzniku hnutí Tálibán.

Ve všech případech měl politicky interpretovaný islám větší podíl na formování státní ideologie, než v řadě jiných „islámských“ zemí nebo hnutí, s nimiž měly USA trvale napjaté vztahy (Asadova Sýrie, Saddámův Irák, odbojářské Alžírsko, Organizace pro osvobození Palestiny). Ani v jednom případě etická nebo jiná civilizační kritéria či předpojatosti nebránily plodné vojenské, hospodářské, a dokonce kulturní spolupráci, zatímco u relativně sekularizovaných režimů, jakými byl ten syrský, irácký nebo alžírský, šlo po desetiletí o vleklý konflikt ryze politicko-ideologické, a nikoli civilizační povahy.

To, co se jeví jako latentně se prohlubující napětí mezi „západní“ a „islámskou civilizací“, totiž převážně nevyplývá z kulturních, náboženských nebo etických odlišností. Mnozí mladí lidé ze „spřátelených“ islámských zemí stráví roky studia na západních univerzitách. Někteří si prožijí svůj soukromý „civilizační šok“ a pak hodnoty západního způsobu života po dobu studia (někdy dost vehementně) přijímají. Nemnozí si je osvojí natolik, že v hostitelské zemi zůstanou a stanou se jejich nadšenými konzumenty. Jiní se vrátí domů a přirozeně vplynou do domácího hodnotového systému, další pak své negativní zkušenosti promění v členství v některé z radikálních opozičních skupin náboženské ideové orientace, jejichž cílem bývá mj. „boj proti západnímu bezvěreckému imperialismu“. Nejvyšší procento však tvoří absolventi, kteří najdou místo ve vládnoucí stranické nebo armádní struktuře a začnou se podílet na opatrné modernizaci (westernizaci) státní správy, justice, kultury, školství a veřejného života vůbec – často hrubě nedemokratickými způsoby.

Také z druhé strany není třeba hned pomýšlet na „boj kultur“. V islámských zemích působily a působí desetitisíce západních odborníků – vojenskými poradci počínaje a ochránci přírody konče. Někteří jsou motivováni ryze finančně a po letech se vracejí domů s neskrývanou úlevou. Jiní naopak získají k islámskému světu pozitivní (někdy až

romantický) vztah a rádi se tam vracejí. V islámských zemích žijí desetitisíce provdaných Evropanek a Američanek. Některé možná zakusí trauma ve stylu novely *Bez dcerky neodejdu*, ale naprostá většina jich tam prožije plnohodnotný život v individuální rodině ve velkoměstě nebo v kruhu tradiční velkorodiny v maloměstě či na venkově. V každém případě nezažívají nic tak výrazně odlišného od situace, v níž by se octly, kdyby se vdaly do některých oblastí Řecka, Srbska, Portugalska, do Kalábrie nebo na Sicílii.

Xenofobní atmosféra živená kolektivním pocitem „tureckého nebezpečí“ a dnes „islámského terorismu“, či na druhé straně představou „prohnilé materialistické kultury Západu“ je snadno prokazatelná obsahovou analýzou sdělovacích prostředků nebo výroků politiků a intelektuálů. Sama o sobě však nemůže tvořit základ osudového „střetu civilizací“, na který by se měl Západ připravit masivním zbrojením a plánovat vojenské zásahy všude, kde to uzná za vhodné (Afgánistán, Irák). Vždyť podobné příklady latentní nebo otevřené xenofobie jsou doložitelné snad mezi všemi evropskými národy.

Historicky založené předsudky prohloubené érou nacionalismu a dvěma světovými válkami jsou však v moderních dějinách jen důsledkem čehosi závažnějšího – boje národních států nebo jejich seskupení o politickou moc, o rozšiřování území, kontrolu surovinových zdrojů, výrobního potenciálu a pracovní síly. Zde je třeba hledat odpověď na současné latentní napětí mezi Západem a islámem. **Sama snaha radikálních islámsky orientovaných hnutí a organizací o porážku Západu a nastolení „islámského řádu“ je naivní ideologickou fikcí, byť se proměňuje v různě strukturovaná aktivistická hnutí, která okrajově organizují podvratnou činnost a akce individuálního teroru.**

Mnohem důležitější je skutečnost, že stabilizační rovnováha moci je dnes více než kdy jindy od druhé světové války vychýlena ve prospěch Západu, který dává, především za vlády Republikánů a prezidenta George W. Bushe v letech 2001–2009, islámským státům jasně na srozuměnou, že hodlá vojensky a ekonomicky kontrolovat vývoj na celé planetě.

Americká koncepce unilateralismu se však ukázala jako politicky, a hlavně ekonomicky neudržitelná. Bývalé klasické koloniální velmoci (Velká Británie, Francie, Nizozemí, Belgie, Itálie) si v tomto směru vedly obezřetně a nevýrazně – především kvůli nedostatečnému ekonomickému potenciálu, sníženému zájmu o nekvalifikovanou pracovní sílu a také zkušenostem z období dekolonizace padesátých a šedesátých let. Dávají přednost výběru a přijímání vhodných pracovních sil z bývalých kolonií na svém území, byť tento proces v poslední době vytváří latentní napětí, protože se vzhledem k ekonomickému a politickému vývoji jižně od Středozemního moře mění v chaotický demografický pohyb.

Jedinou, ekonomicky a také vojensky bezkonkurenční velmocí se od konce osmdesátých let staly Spojené státy. Po druhé světové válce si získaly přízeň mnoha politických stran a emancipačních hnutí v Asii a Africe svým odmítavým postojem vůči hroujícímu se klasickému kolonialismu i jako protiváha k tehdy dynamickým ambicím komunismu. Dnes je ale situace odlišná. Kombinací finančních, diplomatických a vojenských

prostředků si v době studené války zajistily vliv v „ideální polovině“ nezápadního světa. Po zhroutilí Sovětského svazu, oslabení ekonomického a vojenského potenciálu Evropy a rezignaci Číny na výraznější velmocenské ambice Spojeným státům téměř nic nebránilo, aby své „národní zájmy“ hájily v kterékoli části světa. Obecně pocítovaný a projevoovaný antiamerikanismus v „islámské civilizaci“ má především politické, respektive ideologické, a nikoli kulturní nebo civilizační příčiny. Vyplývá především z následujících skutečností:

- a) USA podporují diktátorské režimy, které jsou v očích tamější veřejnosti nelegitimní – ať už z pohledu islámského právního vědomí, obecně etického pohledu (uplatňování moci brutálními, „neislámskými“ způsoby) nebo z pohledu ideově-politického, totiž právě pro zjevný rozpor mezi vlasteneckou a zbožnou rétorikou režimů a jejich praktickou servilitou vůči světové velmoci. Většinou jde o kombinaci všech tří aspektů. Právě proto nábožensky orientované opoziční struktury v islámských zemích považují za hlavního strategického nepřítele vlastní autoritářské režimy, nikoli USA nebo Západ. Ten není předmětem konkrétních promyšlených úvah o nějakém vojenském tažení. Naopak, ve své protirežimní rétorice náboženská opozice často používá koránských pojmů jako „pokrytci“ (*munáfíqún*) či „odpadlíci“ (*murtaddún*), někdy též „ti, kdo přidružují k Bohu atributy“ (*mušrikún*). V prvním případě jde o symbol, který odkazuje na některé příslušníky mediínské obce muslimů, kteří se vůči Prorokovi chovali loajálně, ale v kritických chvílích ho nepodpořili nebo přímo zradili. Ve druhém případě se připomíná odpadlické hnutí (*ridda*) některých beduínských kmenů, které po Muhammadově smrti v roce 632 vypověděly nově zvolenému chalífovi Abú Bakrovi poslušnost. Třetí termín se věroučně i právně vztahuje především na jinověrce, případně polyteisty, v moderní fundamentalistické interpretaci však rovněž na představitele světské exekutivy, kteří se okázale staví jako „dobří muslimové“.
- b) USA poskytují absolutní a nezvratitelnou podporu Izraeli, státu, který je ve většině afroasijských zemí (nejen muslimských) chápán jako poslední produkt klasického kolonialismu, neboť koloniální Evropa mu umožnila vzniknout a poskytla kolonizační lidský potenciál. Od vzniku Izraele jsou USA považovány nejen za přímo zodpovědné za všechno bezpráví páchané na tamějším arabském obyvatelstvu, ale především za to, že Izrael slouží k prosazování zájmů USA na Blízkém východě. Tento aspekt antiamerikanismu ovšem nemá zdaleka tak silný nábožensko-ideologický osten, jak se někdy uvádí ve sdělovacích prostředcích. Podstata konfliktu je politická a její ideologizace či převádění na náboženskou rovinu v některých islámských zemích bývá spíše součástí tamějšího vnitropolitického boje nebo formální složkou režimní rétoriky. Některé islámské režimy na chmurném osudu palestinských Arabů ideologicky vysloveně parazitují. Samu skutečnost, že Chrámová hora v Jeruzalémě je společným kultovním místem židů a muslimů, není pro naprostou většinu praktikujících muslimů zásadním ideologickým problémem. Podobně fakt, že město

Hebron (arabsky al-Chalíl, „Přítel“ – rozumí se starozákonní Abraham, přítel Boha) je místem odpočinku tohoto klíčového proroka islámu a také jeho syna Izáka, či Rebeky a Sary, není nábožensky předmětem konfliktu. Ten se vytváří v aktuální politické a ideologické (nacionalistické) rovině. Náboženské symboly a argumenty jsou jen méně významným doplňkem tohoto „boje o prostor a přežití“.

- c) Soudě podle mnohých reakcí a indicií, politická reprezentace USA projevuje při upevňování svých mocenských pozic velmi málo pochopení a respektu pro národní aspirace islámských států, nezajímá se o historický vklad a hodnoty kulturního dědictví Arabů nebo jiných etnik, svá jednání vedou často bez tlumočnicků arabštiny a přirozeně očekávají, že partnerská delegace přijme za jednací jazyk americkou angličtinu, často jednájí velmi pragmaticky, přímočaře a s přílišnou dávkou bohorovnosti. Na takové chování jsou politická místa i veřejné mínění v Asii a Africe značně citlivé. Islámské státy v případě USA postrádají jistý, byť formální projev úcty a noblesy, na niž jsou zvyklé u Angličanů a Francouzů, dokonce u Rusů. Tento postoj nepochybně živí politický komplex méněcennosti, jímž islámské státy a etnika trpí, a pocit frustrace z toho, že vojensky a hospodářsky silnější strana s nimi často jedná jako s nerovným partnerem. Jakkoli nám tento aspekt antiamerikanismu připadá malicherný a nepodstatný, je nesmírně důležitý v oblastech, kde máme co do činění s živým nacionalismem, s jeho iracionalitou a impulsivností, s odlišnými rysy politické kultury, s neochotou podřídit se chladnokrevným kalkulacím západního světa.

Západ obecně, a USA především demonstrují svou moc i v mezinárodní diplomatické aréně. Bez sebemenší ochoty konzultovat své spojence nebo prostě reprezentaci v islámských zemích demonstrují svou hegemonii jednostranným stanovováním pravidel v ekonomické i politické sféře. Západ často nepřihlíží ke stanoviskům a aspiracím islámských zemí, používá práva veta nebo hrozby odchodem z jednání na mezinárodních fórech a jednáních na půdě mezinárodních institucí (OSN, Světová banka, Mezinárodní měnový fond, tematické konference OSN), jindy používá přímého nebo diskrétního nátlaku, výhrůžek, hospodářského embarga, zmrazení vkladů apod. Tato politika paradoxně podkopává postavení proamerických diktatur, jež se pro své „pokrytectví“ či „odpadlictví“ (*nifáq, irtidád*) stávají terčem kritiky i násilných akcí různých opozičních proudů – od marxistů, přes liberální nacionalisty, Muslimské bratry až po stoupence islámské přímé akce. Většina z těchto diktatur se drží u moci díky americké politické a finanční podpoře, ale jejich legitimita je často vratká.

Dost zřetelně to prokázaly události „Arabského jara“. Když „euroatlantická civilizace“ v průběhu let 2011–2013 pochopila, že „arabské revoluce“ nemají v úmyslu přivést své společnosti do hájemství západní parlamentní demokracie, začala se k nově vzniklé situaci znovu stavět selektivně a v naprostém rozporu s obecně deklarovanými principy demokracie, parlamentarismu, svobody slova a ochrany lidských práv.

Ani půl století vlády revolučním nacionalistům nebo konzervativním monarchistům v „islámské civilizaci“ nestačilo k tomu, aby zorganizovali koordinovaný „střet“ se západní civilizací, třebaže ideologická a vojenská opora v SSSR a USA by tomu mohla nasvědčovat. Rovnováha bloků tomu jistě bránila, ale tím spíše dnes, kdy pověstné nůžky ekonomického a technického rozvoje se mezi Západem a islámskou civilizací stále zřetelněji rozevírají, kdy USA byly na počátku nového tisíciletí bezkonkurenčním hegemonek mezinárodní politiky a kdy v islámském světě nenajdeme ani dva státy, jež by měly shodné politické záměry, není představa o islámském ohrožení Západu podložena jediným racionálním argumentem.

Proto také nelze přijmout Huntingtonovu předpověď o možném „střetu islámské a západní civilizace“. Vědecky jde o špatně položenou otázku, v kontextu reálné politiky byla jeho hypotéza ve své době jen vítaným motivem pro formulování nové zahraničně politické koncepce USA, v jejímž rámci se tato falešná konstrukce vypouštěla jako pověstný džin z láhve. V roce 2009 se zahraniční politika USA začala řídit principy Demokratické strany, které jsou od unilateralismu Republikánů odlišné. S tímto procesem rovněž zapadla v zapomnění Huntingtonova hypotéza o „střetu civilizací“, kterou primitivně a účelově oživují jen někteří špičkoví politikové a „myslitelé“ v České republice.

Ti, kdo pěstují a do praxe uvádějí „střet civilizací“, paradoxně přistupují na hru radikálně islámských skupin, které chtějí sérií jednorázových násilných akcí nastolit reformované islámské uspořádání podepřené vymoženostmi moderní techniky, ale kulturně a právně zakotvené v raném středověku. Cesta k odstranění tohoto neduhu dnešního světa rozhodně nevede přes vykreslování nového obrazu „říší zla“ či „osy zla“, nebo líčení islámu jako „anticivilizace“, jež by měla být potřena ve jménu „našeho dobra“, protože naše činy ve jménu demokracie jsou „správné“. Válečnická rétorika, jež naplno zazněla například ve zprávě amerického prezidenta George Bushe o stavu Unie dne 29. ledna 2002, svědčila o tom, že „střet civilizací“ může být přinejmenším pro některé politické kruhy Západu, také pro některé špičkové politiky České republiky, vzrušující představou. Záleží ovšem na tom, kde se „západní civilizace“ v kontextu své vleklé ekonomické krize a interpretace vlastní velikosti bude ochotna zastavit při formulování své aktuální definice „islámského nebezpečí“ a kdo tuto civilizaci bude nakonec reprezentovat, případně financovat.

II. O „střetu civilizací“ – ale bez Huntingtona

Středověká Evropa a územní zisky muslimů

Vzhledem k povaze svého raného historického vývoje byl islám téměř od počátku nejen souborem věroučných, kultovních a etických zásad, nýbrž i stále podrobněji rozpracovávanou státoprávní doktrínou a ideologií. Obsahoval také zřetelnou politickou teorii, která mj. vymezovala postavení islámské obce (později státu – chalífátu) vůči neislámskému okolí. Základní tezí této teorie bylo dělení světa na „příbytek islámu“ (*dár al-islám*) a „příbytek války“ (*dár al-harb*). Prvním se rozuměly oblasti, kde se již uplatňuje šarí‘a (Boží zákon). V druhém dosud panovaly poměry, které byly tím či oním způsobem v nesouladu s Božím zákonem – nebyly pod nadvládou muslimů.

Z nábožensko-právního hlediska bylo tedy území Evropy, jež nespadlo pod správu muslimského chalífátu, chápáno jako *dár al-harb*. V souladu s tímto výkladem muslimové nahlíželi na prostor, který tehdy jen tušili za severními a západními obzory Středozemního moře. Rané středověká Evropa byla v období územního rozmachu islámu dějištěm celkového hospodářského a kulturního úpadku, který nastal po rozkladu západorímské říše a pokračoval mimořádně složitým a historicky poněkud nepřehledným procesem známým jako „stěhování národů“. Bylo to období expanze převážně germánských kmenů všemi směry, příchodu Slovanů odkudsi z východních plání do střední a jihovýchodní Evropy i období ničivých nájezdů kočovných etnik (Hunů či Avarů), původem ze středoasijských stepí.

V ovzduší loupežných nájezdů, kmenových válek a formování nových, zprvu politicky a civilizačně „neusazených“ státních útvarů neexistoval žádný obecně prožívaný pocit „evropanství“ a z něj vyplývající potřeba vymezovat evropský prostor vůči nějakému společnému vnějšmu nepříteli. Christianizace Evropy byl dlouhodobý proces, který kupříkladu naše území ovlivňoval až od druhé poloviny 9. století, jiná území ještě o poznání později. Evropa tedy v ohledu duchovním i obecně politickém vlastně přestala existovat – alespoň v tom smyslu, jak ji chápalo kdysi mocné římské impérium, jehož území značná část Evropy v té či oné době tvořila.

V době územního rozmachu islámu toho Arabové a jejich noví souvěrci o Evropě příliš mnoho nevěděli, ani si tento prostor výrazněji nespojovali s křesťanstvím. A tehdejší, částečně barbarská a pohanská, Evropa se zase o islámskou expanzi zajímala jen do té míry, v jaké se jednotlivá evropská etnika a říše s muslimy dostaly do styku. Jako první se s nimi seznámila byzantská říše, v níž již křesťanství po více než tři století tvořilo základní duchovní nástroj ideologické, státní a kulturní sebeidentifikace. Vždyť vládcové z Konstantinopole spravovali v době raného islámu nejen oblasti jihovýchodní Evropy, kam se křesťanství z oblasti Sýrie přenášelo už v prvních staletích po Kristu, ale součástí Byzance byla i sama Sýrie a Palestina – tedy oblasti, kde se křesťanství zrodilo.

Po několika vojensky nevýznamných šarvátkách muslimové zvítězili **20. srpna roku 636 v bitvě u řeky Jarmúk** (levý přítok Jordánu) nad silnou byzantskou armádou a v následujících dvou letech ovládli Damašek, Jeruzalém a celou syrsko-palestinskou oblast. Ani byzantský císař Herakleios, ani jeho následovníci už neměli dost sil a zájmu na „vysvobození Božího hrobu z rukou pohanů“. Arabským muslimům se zase nepochybně nechtělo zlézat svahy anatolských hor a z množství slané vody, na kterou narazili na břehu Středozemního moře, měli tehdy ještě hrůzu. Své zájmy ve Středomoří obrátili směrem k Egyptu a severní Africe. Podél jejího pobřeží v příštích desetiletích postupovali až na území dnešního Maroka. Jinak se pozornost muslimů upírala spíše východním směrem – do Íránu, Střední Asie a nížin Paňdžábu.

Když muslimská noha poprvé vstoupila na evropskou pevninu, vládla už islámské říši (chalífátu) padesát let dynastie Umajjovců, která ze svého hlavního města Damašku řídila chod stále ještě jednotného státního útvaru, v jehož jednotlivých oblastech se zvolna, ale nezadržitelně utvářelo předivo kvalitativně nové islámské civilizace, která se měla pro několik příštích století stát nejdynamičtější silou světových dějin. Bylo to na jaře roku 711, kdy umajjovský místodržící Músá Ibn Nusajr poslal na evropský břeh průzkumný oddíl, kterému velel Tárik Ibn Zijád. Vylodil se u mysu, kde se nacházelo skalisko zvláštního tvaru, které bylo pojmenováno **Džabal Tárik (Tárikova hora – odtud španělská zkomolenina Gibraltar)**. V červenci téhož roku muslimové porazili morálně rozložené vojsko vizigótského krále Rodericha (špaň. Rodriga) a do pěti let získali pro chalífát prakticky celý Pyrenejský poloostrov (viz samostatná kapitola).

Stalo se tak díky podobným okolnostem, za jakých muslimové vítězně postupovali ve východních provinciích Byzance i v sásánovském Íránu. Místním obyvatelstvem byli totiž do značné míry přijímáni jako osvoboditelé, nebo alespoň jako menší zlo. Na Pyrenejském poloostrově se tamější románské iberské obyvatelstvo rádo zbavilo útlaku germánských Gótů a dvojnásob to platilo o místních Židech, kteří s postupujícími muslimy aktivně spolupracovali. Tak byl položen základ příští osm set let trvající přítomnosti islámu na území dnešního Španělska. Tato oblast vešla v obecnou známost pod názvem Andalusie (z arab. *al-Andalus* – země Vandalů) a na několik století se stala vůbec nejvyšší částí evropského kontinentu.

Okrajově je třeba se zmínit o dalším průniku muslimů do nitra Evropy. Jejich předsunuté oddíly postupovaly podél katalánského pobřeží a jižních svahů Pyrenejí a v souladu s dosavadní severoafrickou praxí zakládaly garnizónní města či pevnosti, z nichž ovládaly okolí a pořádaly výpady do dalších, dosud „neobjevených“ míst. Až do gymnazijních učebnic dějepisu se dostaly názvy měst Tours a Poitiers ležící hluboko ve francouzském vnitrozemí, kde **francký majordomus Karel Martell zastavil roku 732** muslimské průzkumné oddíly. Někteří historikové 19. a 20. století tyto dvě šarvátky poněkud přeceňovali a dramatizovali. Například britský historik Edward Gibbon napsal, že „nikoli kříže, nýbrž muslimské pŕlměsíce by se dnes skvěly na štíhlých věžích Oxfordu, nebýt bitvy u Tours“.

Podle současných historických výzkumů, které si nelibují v efektních ideologicky podbarvených hyperbolách, však nelze průniky muslimů do nitra francké říše v 8. století přeceňovat. Daleko blíže realitě je názor, že právě do dnešní západní Francie andaluští vládci rutinně vysílali své předsunuté jednotky – před bitvou u Tours i po ní – a že z klimatických i geopolitických důvodů se přirozenou psychologickou i faktickou hranicí chalífátu stal právě pyrenejský masiv. Daleko od pravdy není ani názor, že smyslem výprav bylo (kromě drobného kořistění) zjišťovat ochotu místního obyvatelstva k přestupu na islám. Muslimové zřejmě dobře věděli, že francká říše je vnitřně nejednotná, přesto se ji však nepokusili ráznou vojenskou výpravou rozvrátit.

Teprve v období tzv. „umajjovského Španělska“, v 9.–11. století, muslimové v kontextu soupeření s Normany posílili svou námořní moc v západním Středomoří a zásadněji pronikli do jižní Francie, odtud až na území dnešního Švýcarska. Roku 891 obsadili záliv a hory v oblasti Saint Tropol, kde se na delší dobu usídlili v **pevnosti Fraxinet (dnes Garde de Frainet)**. Z ní podnikali své „spanilé jízdy“ do celé Provence a Languedocu, načas obsadili dokonce alpské průsmyky sv. Bernarda a sv. Mořice, kde přepadávali poutníky ubírající se do Říma. Během let se „alpská tykadla“ muslimské Andalusie zcela zpronevěřila svému původnímu poslání – ať jím bylo šíření víry nebo příprava předpolí pro další výboje. Stále častěji byli najímáni vzájemně znešvařenými vládci křesťanských států jako „ochránci“ průsmyků a žoldneři na věčně nestabilních pomezích. Teprve když svévolné muslimské přepady křesťanských klášterů a poutnických karavan vyvrcholily zajetím clunyského opata a muslimové podnikali nepřijemné nájezdy až k St. Galenu a do oblasti pohoří Jura, vyzval Řím k odvetě a roku 973 normanská knížata Fraxinet dobyla.

Kromě Pyrenejského poloostrova muslimští Arabové dlouhodoběji obsadili jen nejjižnější výběžky evropského kontinentu. Když roku 641 dobyli Egypt, seznámili se v Alexandrii poprvé s válečným uměním na moři. Vzhledem k tomu, že vnitrozemští pouštní Arabové měli k moři dosti nedůvěřivý vztah, podařilo se Byzantincům slavné město dobýt zpět. Tehdejší schopný vojevůdce a pozdější zakladatel umajjovské dynastie **Mu'áwija** však prostřednictvím řeckých konvertitů zajistil, že strach z moře záhy zmizel. Arabové se stali zkušenými mořeplavci a vítězi námořních bitev. Už roku 649 obsadili Kypr, po něm Krétu a počátkem 8. století též Sardinii a Maltu, kde se živé vlivy arabsko-islámské civilizace udržely dodnes v maltském jazyce a zdejších toponymech.

Nejvýznamnější muslimskou državou v oblasti Středomoří však byla Sicílie a Kalábrie – jižní část Apeninského poloostrova. Sicílie byla nejprve v 9. století důležitým strategickým předmostím **aghabovského státu (zhruba dnešní Tunisko)** a po jeho vyvrácení **ší'itským hnutím Fátimovců roku 909** odtud ovládala nová dynastie obchod ve značné části Středomoří. Teprve v 11. století nastal úpadek muslimského panství na Sicílii. Bylo to v době, kdy Fátimovci, vládoucí tehdy již z egyptské Káhiry, věnovali veškerý zbytek sil bojům o nadvládu nad Sýrií s tureckými Seldžuky a o území v severní Africe, odkud původně vyšli. Postupně pak ztráceli ve prospěch nových místních vládců. Sicílie sama se však vzhledem k slábnoucí moci a soukromým válkám místních muslimských rodin stávala stále zranitelnější. V téže době narůstala otřesená moc Byzance a italských městských států – Janova, Benátek, Amalfi, Ragusy (Dubrovník) a dalších. Kontrolu nad ostrovem nakonec po vleklém soupeření v letech 1060–1091 získali Normané, v jejichž čele stál slavný kníže **Roger II. (it. Ruggero il Secondo)**, symbol osvobození Sicílie od Saracénů.

Období vzájemného respektu

Po zhruba jednom století dobovačných válek a utváření nového státoprávního uspořádání na obsazených územích se islámský chalífát někdy v polovině 8. století přestal teritoriálně rozšiřovat. Bylo to období dramatické změny v samém politickém a duchovním centru říše, když vzpoura odpůrců umajjovské dynastie, jež vyšla z východoiránské oblasti Chorásánu, vedla roku 749 k dobytí Damašku a vyvraždění téměř všech příslušníků umajjovského rodu.

Moc nad chalífátem převzala dynastie Abbásovců, odvozující svůj původ od Prorokova strýce Abú'l-Abbáse. Zahájila období počátků postupné eroze politické jednoty impéria, jejímž důsledkem bylo vydělování jednotlivých provincií, které sice většinou formálně uznávaly duchovní autoritu abbásovských chalífů sídlících od roku 755 v novém hlavním městě Bagdádu, ale ve smyslu politickém se stávaly de facto nezávislými státními útvary. Stalo se to v době, kdy **Arabové – původní šířitelé islámu – předali tento duchovní odkaz mnoha jiným etnikům či národům, často kulturně vyspělejšími a zvyklými na mnohem propracovanější a náročnější formy státního uspořádání, než jaké mohli sami v 7. století nabídnout. Arabové – původní nositelé víry – rezignovali ve jménu islámského univerzalizmu a pod tlakem abbásovské revolty na svou etnicitu.** Jejich arabství již nebylo v období islámského středověku žádným významným ukazatelem společenského postavení.

Od okolních vyspělejších civilizací v Sýrii, Íránu či Egyptě Arabové převzali nové způsoby života, správy, obchodu či materiální kultury, ale sami tyto oblasti natrvalo poznamenali v kulturně duchovním smyslu a do značné míry i jazykově a etnicky. Arabština se

stala jazykem, v němž Bůh (*Alláh*) hovořil k proroku Muhammadovi. Proto se na všech islamizovaných územích stala přinejmenším jakýmsi „liturgickým“ jazykem, v němž je zjeven a sepsán Korán, jazykem, jímž muezzin (*mu'adhhdhin*) svolává věřící k arabsky pronášené modlitbě a jímž byla ve „zlatém věku“ islámské říše napsána převážná většina duchovní literatury, filozofických spisů i světově uznávaných děl z oblasti matematiky, geografie nebo přírodních věd. V některých oblastech chalífátu se arabština prosadila i jako jazyk každodenního života (zhruba dnešní arabský svět), což zdaleka nemuselo znamenat okamžitou etnickou arabizaci nebo islamizaci. Arabsky hovořili a psali i arabští a řečtí (původně byzantští) křesťané a židé. Arabsky dnes hovoří i ti křesťané v Libanonu, kteří se programově nepovažují za Araby, nýbrž za potomky starší, foinické civilizace.

V době, kdy se křesťanská Evropa začala s islámským světem seznamovat soustavněji, nešlo už zdaleka o „civilizační střet“ s beduínskými Araby na velbloudech, nýbrž s představiteli stále vyspělejší civilizace, jejíž příslušníci byli (bez ohledu na etnický původ) vyznavači islámu (nezapomeňme však na význam židů a křesťanů žijících v chalífátu) a jejímž jazykem v oblasti kultu, státní správy, vědy, kultury, politiky i obchodu byla arabština. Evropa tak měla co do činění se sebevědomou, kulturně i hospodářsky dynamickou synkretickou civilizací, která v sobě shromažďovala to nejlepší, co do ní jednotlivé části chalífátu přinesly.

Spolu s tím, jak se prohlubovala hospodářská, společenská a kulturní struktura islámské říše, jak se „zjemňoval“ její celkový civilizační projev, mizel i sklon k další územní expanzi. Snaha islámu po dalším získávání pozic nikdy docela neochabla, ale jeho šíření se už někdy během 9. století přesouvalo z roviny vojenského obsazování nových území silou spíše do roviny misijní činnosti přicházející převážně na palubách obchodních korábů, v sedlech velbloudů suchozemských obchodních karavan či nanejvýš prostřednictvím místních reformačních hnutí, jejichž cílem ovšem nebyla ani tak Evropa, jako slabě islamizované kočovnické populace na Sahaře a jinde v Africe.

Vojenská konfrontace světa islámu s Evropou nikdy docela neustala, ale v 9. století se mezi oběma civilizacemi vytvořila jakási nepsaná rovnováha sil a ovzduší vzájemného respektu. Teze o „džihádu mečem“, jenž byl jednou z několika podob právního termínu *džihád* (usilování o upevňování a šíření víry), přestala být pro chalífát zajímavá a stala se jen jednou z možných variant daného teologicko-právního termínu. Dokonce téměř zmizela i z dobových traktátů a úvah muslimských učenců (*ulamá*).

Západní Evropa se smířila se ztrátou Pyrenejského poloostrova (my víme, že jen dočasnou), soupeřila s muslimy o kontrolu obchodních tras ve Středomoří, ale zároveň stále více chápala smysl a výhody obchodních, a tedy i politických vztahů s chalífátem. Nábožensky motivované výtky západního křesťanstva na adresu islámu se octly poněkud v pozadí, o osud křesťanů na muslimy obsazených územích, včetně osudu „Božího hrobu“ v Jeruzalémě se Řím v podstatě přestal zajímat. To však neznamenalo, že by svůj postoj k Muhammadově profecii zásadně změnil.

Pokud jde o východní křesťanstvo, pak jeho církevní hierarchové i „zbožštění“ císařové v Konstantinopoli si uvědomovali, že postavení jejich souvěrců v Sýrii, Egyptě či Palestině zdaleka není tragické a že z dobrých vztahů tamějších křesťanských pospolitostí k vládoucí muslimské moci lze těžit nejen při rozvoji obchodních styků, nýbrž i při utváření společných politických svazků v boji proti tradičním konkurentům hlásícím se k římské církvi. Byzanc si také jistě uvědomovala, že egyptští monofyzitští koptové či syrští nestoriáni, které byzantská ortodoxie před příchodem Arabů pronásledovala jako schizmatiky, budou sotva ochotni tvořit v chalífátu jakousi pátou kolonu ve prospěch východního křesťanstva.

A tak se někdy v průběhu 9. století začal měnit i pohled Evropanů na svět islámu a na jeho protagonisty, na které se do té doby pohlíželo především jako na nositele nebetyčné úchytky, hanobitele Kristova hrobu a vyslance ďábla. Přestože Evropa neměla smysl pro shromažďování ucelených a objektivních informací, styky se rozhojňovaly a oboustranně výhodná hospodářská spolupráce byla důležitější než ideologické překrucování. Nové zprávy o situaci v chalífátu přinášeli jednak poutníci do Svaté země, jimž muslimské úřady (až na drobné výjimky) nekladly překážky a v souladu s ustanoveními Božího zákona (*šarí'a*) o statutu jinověrců a cizinců na území islámu jim dokonce zaručovaly osobní ochranu i nedotknutelnost majetku, a to i v případech, kdy během jejich návštěvy došlo k vojenskému střetnutí s jinověreckým vládcem, jehož byli poddanými. Další a snad i užitečnější zprávy přinášeli obchodníci (převážně z italských přístavů), kteří navštěvovali muslimské přístavy a vnitrozemská obchodní centra. Rozhodně se dá říci, že představy Evropanů o světě islámu se vymanily z pout nejhrubší ideologicko-náboženské zaujatosti a zvolna se podřizovaly potřebám praktické politiky a ekonomiky.

Nelze však tvrdit, že by na obou březích středomořského prostoru zavládla jakási duchovní idylka či ochota k ideovému sblížení. Vždyť náboženská doktrinární schémata tehdy do značné míry spoluutvářela podoby praktické politiky – včetně koncepce ozbrojeného džihádu za Boha na straně muslimů nebo koncepce „spravedlivé války“ (*bellum iustum*) za téhož Boha (!) na straně křesťanů. Jestliže z nábožensko-právního hlediska byla Evropa pro muslimy stále „příbytkem války“, s nímž je pouze dočasně uzavřeno výhodné příměří, pro západní křesťanstvo byla zase nepřijatelná skutečnost, že Jeruzalém je trvale v rukou pohanů. Nervozitu papežské kurie ještě násobily zprávy poutníků a kupců o prosperitě křesťanských obcí v Levantě, o vzájemně výhodném sblížení chalífátu s byzantskou říší a o náboženské toleranci muslimů vůči židům, které křesťané činili odpovědnými za Kristovu smrt na kříži.

Hospodářských styků se však občasné ideologické měření sil nedotklo. Janované, Benátčané a obyvatelé dalších měst v jižní Evropě prožívali konjunkturu, arabští kupci křížovali Evropu, kupovali zdejší zboží, za něž nabízeli vzácné látky, koření a kvalitní zbraně. Od francké říše až po Kyjevskou Rus zakládali opěrné body příští, ještě hustší obchodní sítě.

Jednu z hlavních „komodit“ ve vzájemném obchodu tvořili otroci. Ačkoli otroctví v islámu bylo povoleno a do značné míry i uplatňováno v praxi, šlo o společenský jev, který rozhodně neměl mnoho společného s postavením otroků v antickém světě. Postavení otroků v islámu bylo stanoveno pevným souborem právních norem a rozhodně se nevymykalo z běžných zvyklostí raného a vrcholného středověku v křesťanské Evropě. Jedním ze smutných paradoxů dějin je to, že islámská humanitární reforma dosavadní otrokářské praxe vedla při obchodu s Evropou k nebývalému rozšíření obchodu otroky právě vně islámského území. V západní a jižní Evropě se otroci získávali zvenčí pouze tehdy, když bylo dobyté nové území nebo odražena invaze nějakého „barbarského“ etnika, avšak většina otroků pocházela z vlastních zdrojů. Taková praxe byla na území islámu vyloučena, neboť – ačkoli otrokářství bylo šaríou uzákoněno – zotročování obyvatel chalífátu bylo přísně zakázáno. Díky rozdílnému postoji k otrokářství arabský obchod s otroky vzkvétal, neboť Evropa se v tomto smyslu přímo vnucovala. Nakonec docházelo mnohdy k tomu, že „živé zboží“ na tržištích evropských měst (přemyslovská Praha nebyla výjimkou) v prodeji některému arabskému kupci vidělo naději na přežití, nebo dokonce vysvobození, protože šarífa mj. zakazovala mrzačení a zabíjení otroků, a naopak považovala za bohubilé jejich propouštění v případech, že jsou ochotni přijmout islám nebo jako etické zbožné gesto jejich pána. A to se v praxi chalífátu běžně dělo. Otroci nebo bývalí otroci dosahovali v islámské společnosti často významného postavení a nejednou se uplatnili i ve vysoké politice.

Otroci ze střední a východní Evropy byli v chalífátu žádaným artiklem pro svou odolnost a houževnatost. Arabové jim obecně říkali *sakálíba* (sg. *saklabí*), což je arabská zkomolenina. Vznikla z původně řeckého (byzantského) *sklabénoi* – názvu pro Slované, což se v raně křesťanských, latinsky psaných textech převádělo jako *Sclavini* či *Sclavi*. Z toho vznikl hornoněmecký název *Schlavonien* nebo *Sklavonien*, což znamenalo „země Slovanů“, „Slovan“, ale později také „nevolník“, „otrok“ (srov. dnešní franc. *esclave*, angl. *slave*). Arabové nakupovali slovanské otroky převážně ve francké říši a italských přístavech, kde také Evropané s úspěchem provozovali „továrny“ na eunuchy. Kastrace původně vůbec nebyla vynálezem islámské civilizace, stejně jako jím nebyla ani instituce sultánského harému. S tím vším se muslimové seznámili až při bližším styku s byzantskou říší a brutálními praktikami Západoevropanů. Islámská právní věda dokonce kastraci zakazuje jako odporný akt hanobení a mrzačení lidské bytosti. To ovšem muslimům nikterak nebránilo v tom, aby od křesťanů nakupovali již „hotové eunuchy“ do svých domácností a harémů, které – jako nedílná součást života vyšších společenských vrstev – dosáhly své dokonalosti až v osmanské říši.

Sakálíba byli na území islámu dováženi dvěma způsoby: a) především po souši z francké říše (nebo přes ni) do Andalusie; b) z velkých tržišť s otroky ve středomořských přístavech, mezi nimiž prosluly zejména Pisa, Benátky a Ragusa. Některé z nich Arabové nakupovali přímo v Evropě, jiné zase převáželi křesťanští kupci do přístavů muslimského Španělska a severní Afriky. „Bílí“ slovanští otroci sehráli nezanedbatelnou úlohu

zejména ve středověkých dějinách Egypta a Andalusie, mnohem méně se o nich vědělo na muslimském Východě, kam se sice po obchodních trasách přes Krym a Malou Asii dostávalo „zboží“ z Ruska, ale převažovali tam otroci tureckého a kavkazského původu. V období hospodářského a kulturního rozmachu Evropy ve 13.–14. století zájem o vývoz otroků ustoupil a muslimské státy musely postupně hledat jiné zdroje. Změnu přinesl teprve zábor Slovy osídlených oblastí Balkánu osmanskými Turky, který probíhal od druhé poloviny 14. století (viz samostatná kapitola).

Osudové rozkoly v islámské říši

Abychom lépe pochopili vnitřní napětí v islámské říši, jež mělo po celý středověk povahu politickou i doktrinální a o němž dobová Evropa téměř nic nevěděla a ani nechtěla vědět, musíme se vrátit do let 632–661, tedy do období **vlády čtyř „správně vedených“ chalífů** (*al-chulafá' ar-rášidún*), jak je nazývá klasická islámská historiografie.

Je zdánlivě paradoxní, že v době, kdy se uskutečňovaly nejefektivnější územní zábory na úkor tehdejších velmocí (východní provincie Byzance, sásánovská středoperská říše, případně Jemen), v samém mocenském jádru rodící se arabsko-islámské říše se odehrával chronický a nesmlouvavý střet mezi pretendenty na „legitimní“ vedení chalífátu. Na „civilizační střet“ mezi islámem a Evropou to v prvních stoletích nemělo zásadní vliv, ale již přinejmenším od počátku 10. století bylo zcela zjevné, že mocenské spory uvnitř drolicího se chalífátu, jež měly prazáklad ve zcela prozaickém konkurenčním střetu rodin a kmenů o legitimitu moci, se promítly do ideového a náboženského (doktrinálního) kvasu, jež zásadně ovlivnil jak rozpad chalífátu, tak tvorbu jeho ideologických antagonismů. Bez tohoto kontextu prostě nelze pochopit ani další vývoj „střetu civilizací“ mezi (post)křesťanskou Evropou a islámskými státy v období vrcholného středověku a raného novověku.

V oné latentní „občanské válce“ mezi tábory jednotlivých zájemců o vládu nad **obci věřících** (*umma*) je třeba hledat především odpovědi na podstatu „osudového“ rozkolu, jakéhosi islámského schizmatu, jež dodnes rozděluje muslimy na **sunnity** (stoupence představitelů kmene Kurajš) a ší'ity (stoupence nároku rodiny chalífy Alího a jeho ženy Fátimy na legitimitu moci). Třetí trend představovali stoupenci myšlenky, že chalífa Alí v bitvě u Siffínu roku 657 nejen lehkovážně a naivně prohazardoval, nýbrž přímo zradil ideály, pro něž ho podporovali, a chtěli se vrátit ke starému beduínskému principu kmenové demokracie, založenému na shodě rady starších a „vyzdvížení“ (*tas'íd*) toho nejmoudřejšího, nejzbožnějšího a nejstatečnějšího ze svých řad. Tuto tendenci představovala první odštěpenecká odnož islámu – **cháridža**. Další rozkol se pak odehrál mezi „nedostatečně zbožnými“ Umajjovci (vládli 661–750) a stoupenci „abbásovské

revoluce“, kteří sice umajjovskou dynastií vyvrátili z nábožensko-ideologických pozic, ale stále v rámci sunnitského principu legitimacy moci. Jejich původní ideová zásadovost a věrnost Muhammadovu ideálu náboženské obce se však ukázaly jako marné tváří v tvář tlaku socio-kulturní reality impéria.

Jak víme, muslimové po Muhammadově smrti roku 632 pod nesporným vlivem Kurajšovců vyřešili otázku nástupnictví poměrně rychle, avšak ne zcela spolehlivě, když po staroarabském způsobu složili **přísahu věrnosti** (*baja*) Muhammadovu tchánu a blízkému druhu Abú Bakrovi. Nakrátko se tak splnila zásada, že **světským i duchovním vůdcem obce** (*chalífa*) má být Kurajšovec zvolený muslimskými stařešiny a zasloužilými členy obce. Zásada dědičnosti, kterou razili příznivci Muhammadova bratrance a zetě Alího, byla tehdy pro Araby dost nezvyklá. Mnohem bližší jim byla ona stará praxe „beduínské demokracie“. A podle beduínského či rodového vidění situace nebyla muslimská obec vlastně ničím jiným než kmenem svého druhu. Mekkáncí rovněž znali instituci **rady starších** (*šúra*), což byla sice kultivovanější forma vlády, ale přesto nezajišťovala žádnému z členů rady doživotní výhody, o výhodách pro jeho potomky ani nemluvě. Přitom se zdálo, že nastává doba, kdy o politické a materiální výhody půjde především. Navíc – prorok Muhammad nezanechal mužského potomka, čímž se otázka nazrávající dynastické moci stala o to složitější. Právě proto se muslimové v oné dramatické chvíli dohodli na volbě chalífy z příslušníků kurajšovského kmene, a oddálili tak zásadní spor o legitimitu moci.

Od samého počátku se ovšem o svá práva hlásil Muhammadův bratranec a zeť **Alí Ibn Abí Tálib** (vládl 656–661). Nejenže byl manželem **Fátimy**, dcery Muhammada s **Chadídžou**, ale zároveň také jedním z prvních stoupenců Muhammadova učení, který – podle tradice – riskoval život, když v roce 622 kryl Muhammadův odchod z Mekky do Jathribu (*hidžra*). Svou zbožnost osvědčil nejen při dramatickém odchodu Proroka, ale rovněž při aktivním získávání nových členů ummy. Chyběla mu však rozhodnost v klíčových situacích. V bitvách a taktických úvahách se nemohl rovnat jiným předním muslimům, jakými byli třeba druhý chalífa **Umar Ibn al-Chattáb** (vládl 634–644), který byl patrně otráven, anebo příští vojevůdci a místodržící získaných provincií **Amr Ibn al-Ás** v Egyptě nebo **Hadždžádž Ibn Júsuf** v Iráku.

Kromě toho si Alí ještě za Prorokova života vysloužil nenávisť nejoblíbenější Muhammadovy ženy po Chadídžině smrti – **Á'iši Bint Abí Bakr**. Naléhal totiž na Muhammada, aby si na svou příliš ambiciózní mladou ženu dával větší pozor, nebo aby se s ní rovnou rozvedl. Za záminku si vzal příhodu, která se odehrála na jedné z vojenských výprav. Prorok si na ně rád brávil některou ze svých žen nebo konkubín. Jednou se stalo, že Á'iša zůstala pozadu, protože ztratila náhrdelník. Členové karavany nic nezpозorovali, protože předpokládali, že sedí ukryta za závěsem svých nosítek na hřbetě velblouda. Jeden z bojovníků ji však našel a neprodleně odvezl do Medíny. Na Proroka a jeho rodinu však padl stín možné nevěry a hrozil skandál.

Muhammad po několikadenním přemítání dostal od Boha zjevení, v němž se Nejvyšší jeho ženy zastal: „Věřu ti, kdož přišli s pomluvou, jsou jen malou skupinou mezi vámi, však nepokládejte to za něco zlého pro vás... Každému muži z nich se dostane toho, co zaslouží si podle hříchu, zatímco ten, kdo vzal na sebe jeho větší část, obdrží trest nesmírný. Proč, když to věřící muži a ženy uslyšeli, nemysleli o tom v duších svých příznivě, a proč nezvolali: Toto je pomluva zjevná! Proč nepřivedli o tom čtyři svědky? A protože nepřivedli svědky, jsou před Bohem lháři“ (*Korán*, 24; 11–13). Celá věc se ututlala, ale stala se součástí zjeveného slova. Bystrá Áiša náhrdelníkovou aféru Alímu nikdy neodpustila a stála v čele všech intrik proti jeho rodině a hatila její nároky na vedení ummy. Tento epický, hluboce lidský příběh se stal významnou součástí dalšího doktrinálního vývoje islámu – proto ho zde autor skript ilustrativně zmiňuje.

Po Prorokově smrti si Áiša podržela mimořádný vliv na chod událostí. Její nevráživost byla jednou z hlavních příčin, proč se Alího ambice stát se jedinou právoplatnou hlavou obce naplnily až v roce 656, po násilné smrti třetího chalífy **Uthmána Ibn al-Affán (vládl (644–656))**. Uthmán byl starý člověk, příslušník umajjovského kmene a upřímný stoupenec Muhammadova učení. Do funkce chalífy byl vybrán jako kompromisní řešení mezi nároky různých pretendentů a frakcí. Málokdy vytáhl paty z Medíny, hodně se modlil a o úspěších muslimské expanze pouze pasivně přijímal zprávy svých guvernérů a vojevůdců. Byl pravým opakem pragmatického Umara, jenž má nehynoucí zásluhy o rychlost a efektivnost muslimské expanze do Levanty, Persie a Egypta. Hlavní Uthmánovou zásluhou byl dohled nad redakcí závazné verze koránského textu, jenž byl do té doby – ještě dvacet let po Muhammadově smrti – uchovávan pouze v paměti některých muslimů, jak bylo u starých Arabů běžným zvykem při ústním tradování své poezie a skromných prozaických žánrů. Kodifikace Koránu se završila někdy roku 655 a tento proces se neobešel bez obviňování Umajjovců z toho, že závazná zapsaná verze neobsahuje některé důležité verše, které měly, mimo jiné, prokázat, že Bůh si přál Alího (a jeho potomky vzešlé ze svazku s Fátimou) za duchovní hlavu obce. Chalífa Uthmán byl v Medíně zákeřně zezadu podříznut, právě když rozjímal nad závazně redigovaným rukopisem Koránu, exemplářem Božího slova.

Když se Alí konečně ujal úřadu, a mohl tak začít naplňovat nároky své rodiny (*ahl al-bajt*), podařilo se Áiše přemluvit jeho odpůrce, aby nového chalífu jednou provždy sprovodili ze světa. Oba znešvařené tábory se poté utkaly v bitvě u Basry – nového muslimského vojenského ležení v jižním Iráku. Tzv. „**velbloudí bitva**“ (*wakát al-džamal*) – neboť Áiša nakonec sama vjela do ztraceného boje na hřbetu svého velblouda Askara – skončila vítězstvím Alího. Vzpurnou „*Matku věřících*“ (*Umm al-mu'minín*) zajali a poslali do domácího vězení v Medíně. Jen skutečnost, že byla manželkou Proroka a dcerou prvního chalífy Abú Bakra, nedovolila Alíjovcům, aby prolili její krev.

Alí si však svého úřadu příliš neužil. Nedostatek politického talentu ve srovnání s jeho nejbávanějším sokem, umajjovským předákem Mu'áwijou, se musel postupně projevovat. Mu'áwija a jeho stoupeneci měli rovněž mocenské ambice, a navíc toužili pomstít

potupnou smrt Umajjovce, chalífy Uthmána, jehož život byl nemilosrdně ukrácen právě ve chvíli, kdy myslel na Boha. Chalífátu hrozil zásadní rozkol. Mu'awija byl tehdy místodržícím v Sýrii a ovládal i Egypt. Politický vliv Mekky a Medíny zvolna upadal, když se těžiště chalífových sil přesunulo do Iráku, kde měl většinu příznivců. Zdálo se, že „š'at Alí“ – **strana Alího**, odtud pozdější název **š'ia, š'íté** – už nepustí tak dlouho odíraná práva na vůdcovství chalífátu z rukou.

Mu'awijovy a chalífovy šiky se po řadě agresivních vzkazů střetly v bitvě na planině Siffin, poblíž Rakky, dnes na syrské části toku Eufratu. Mezi soupeři se nejprve vedla dlouhá jednání, která v Alího vojsku vyvolávala nedočkavost radikálů. Koncem července 657 se konečně strhla bitva. V ní Mu'awijovi „Syřané“ začali třetí den s těžkými ztrátami ustupovat, ale chytrý Mu'awija připravil Alímu netušenou lest. Na kopí svých bojovníků v čele nechal připevnit svitky Koránu, a tak vyzval zbožného chalífu, aby spor rozhodl sám text Božího zjevení – požadoval tedy arbitráž znalců Koránu, což bylo znovu zcela v souladu s předislámskými kmenovými zvyklostmi.

Alí prý sice tuto lest prohlédl, ale horoucí muslimové v jeho vojsku ho přesvědčili, aby boj zastavil. Jiní radikálové ale začali vyhrožovat, že Alího opustí, když si nechá vítězství tak lehkovážně uniknout. Soud nedopadl ve prospěch chalífy, protože do vyjednávání nasadil zbožného, zasloužilého, avšak již senilního reprezentanta, zatímco Mu'awijovým vyjednavčem byl zkušený rétor, bystrý interpret Koránu a dobyvatel Egypta Amr Ibn al-Ás. Vojska se rozešla smírně, a stav dvojvládí tak nebyl zažehnán. A co hůř – Alího nerozhodnost vedla k nezvratnému rozkolu v řadách jeho stoupenců. Nejradiálnější bojovníci jeho vojsko opustili a vystoupili s názorem, že Alí zradil sám sebe i nejsvětější zásady Muhammadova odkazu, když v nezpochybnitelném a Bohem inspirovaném nároku své rodiny na vedení obce nechal rozhodovat dva náhodně vybrané soudí, přičemž ze svého tábora vybral sice zbožného, ale nesvéprávného a možná i podplaceného starce, který se nechal umlčet energickým a výmluvným vyjednavčem Mu'awijovým.

Alího radikální stoupenci z jeho vojska odešli a označili chalífu za zrádce ummy. Na deset tisíc bojovníků se postavilo za myšlenku, že hlavou obce může být napříště kterýkoli muslim – třeba „černý otrok s useknutým nosem“. Tito odpadlíci vešli do dějin pod názvem **cháridža** – ti, kteří stojí mimo hlavní proud. Vytvořili vlastně první nekonformní odnož islámu, jakousi sektu, jejíž stoupenci po několik století destabilizovali vnitropolitické poměry chalífátu. Poté, kdy se z někdejších radikálních bojovníků a doktrinářů změnili v relativně umírněné alternativní komunity, působí v řadě oblastí islámského světa dodnes (tuniský ostrov Džerba, libyjská oblast Džabal Nafúsa, Bahrajn, Omán).

Tím, že pod tlakem cháridžovců i zbylých věrných neuznal výrok obou soudců, a tím výsledek siffínské řežby, v níž mu Bůh nabízel vítězství, dostal Alí punc nevěrohodného člověka, který nejenže nedrží slovo, ale ve funkci chalífy není na svém místě. Mu'awija mohl dál posilovat své mocenské postavení v Sýrii i jinde. Po chalífově životě nyní bažil nejen on, nýbrž i cháridžovci. Jeden z nich, Abd ar-Rahmán Ibn Muldžim, nakonec

Alího zezadu podřízl, když se právě modlil v mešitě v irácké Kúfě – v jednom z garnizonních ležení arabské armády. Stalo se tak v lednu roku 661. Jeho smrt tedy nezpůsobil Umajjovec, lačníci po pomstě za krev Uthmánovu, nýbrž radikál a odpadlík z jeho vlastních řad.

Alího smrt znamenala zásadní přelom ve vývoji ummy a celého chalífátu, neboť politická moc přešla do rukou Mu'awijových. Ten nezůstal svému válečnému jménu (v překladu „Vyjící fena“) nic dlužen. Prohlásil se chalífou a všichni místodržící provincií a vlivní muslimští hodnostáři mu vzdali hold (*baj'a*). Začala devadesátiletá éra vlády umajjovských chalífů, poněvadž s jejich nástupem se konečně v sunnitském (ortodoxním) křídle prosadil dynastický princip. Alíjovci se naopak stali psanci chalífátu. Represivní aparát říše je pronásledoval, kdekoli se shromáždili a požadovali návrat moci do rukou *ahl al-bajt* – rodiny Prorokova domu. Dlouhá staletí jim to nebylo dopřáno, ale v průběhu 1400 let dějin islámské civilizace se mnohokrát prosadili (viz dále). V několika oblastech vytvořili prosperující říše a významně přispěli – mocensky i kulturně – do dějinného příběhu islámu. Vytvořili celou plejádu směrů a nábožensko-filozofických nauk, jež významně ovlivnily duchovní i politické dějiny islámu. Posledním plodem ší'itského prožívání Boha a s ním spjatých doktrinních a institucionálních hodnot pak byla iránská islámská revoluce z let 1978–1979 pod vedením imáma Chomejního a dalších ší'itských teologů.

„Zlatý věk“ arabsko-islámských dějin

V letech 661–750 tedy měli politický a hospodářský vývoj říše v rukou Umajjovci. Nastoupilo století, v němž se završila éra výbojů a plošných záborů. Na sklonku umajjovské moci sahal vliv chalífátu od jižních svahů Pyrenejí přes severní Afriku a arabské oblasti Předního východu až po Írán, někdejší Chórezm a Balch (Střední Asie a Afghánistán) a oblasti dnešního Pákistánu a západní Indie. Tato hranice byla vždy pohyblivá a potenciálně dočasná, ale období džihádů s mečem v ruce se zvolna završovalo.

Byla to ovšem především éra, v níž se rodily a stabilizovaly základní mechanismy státního zřízení – zejména správa, fiskální systém a náboženské zákonodárství. Říše se postupně dělila na provincie, jež měly zase své nižší správní jednotky. Rozvíjely se orgány místní moci, systém daní, vojenská a bezpečnostní mašinerie. Stále vyhraněnější podobu získával právní řád – **šarí'a**, který se musel neustále rozvíjet, neboť rostoucí říše se musela vyrovnávat s novými skutečnostmi každodennosti. Ty vyplývaly jednak ze složitých a pro Araby dříve neznámých problémů v kulturně a společensky vyspělejších oblastech, jednak z toho, že říše pod muslimskou nadvládou řešila množství nových

problémů v důsledku hospodářského růstu a kvalitativních změn při procesu přetavování dosavadních hodnot v nové hodnoty sjednocené islámské říše.

Pod vlivem islámu vznikl celý nový životní způsob, nový postoj celých národů a etnik ke světu, právu, rodině i vlastnictví. Za Umajjovců například vznikl pevně zakotvený systém soudnictví a úřad soudce (*kádí*, pl. *kudát*), jenž už zdaleka nerozhodoval jen na základě místního zvykového práva (*ádát*) v kombinaci s koránským textem a obsahem prorockých tradic, nýbrž s použitím nově vytvářených právních norem, jež mohl tvůrčím způsobem vykládat v souladu s konkrétní povahou soudní pře a v kontextu s místními poměry.

Za Umajjovců se rovněž tvořily podmínky pro rozvoj mnoha myšlenkových a duchovních proudů, jež se později, ve staletích vlády abbásovských chalífů, staly základem mocného rozmachu islámských věd – jazykovědy, exegetiky, teologie, práva – i věd „světských“ – filozofie, lékařství, zvěrolékařství, matematiky, geografie nebo chemie.

Umajjovci posílili právní vědomí a dodržování zákonnosti na území chalífátu, což mj. znamenalo i právní vymezení **statutu jinověrců (*dhimmi* – chráněnci) – zejména židů a křesťanů, posléze zoroastrovců**. Obě tyto náboženské komunity se v dané době těšily poměrně přízni dvora, zapojovaly se do hospodářského rozmachu a přinášely svůj kulturní a myšlenkový vklad do duchovního rozvoje islámské civilizace.

Umajjovci namnoze opustili mravní a sociální ideál Muhammadovy obce věřících. Jako dědičně vládnoucí rod postupně převzali „manýry“ Byzance a dalších států, které důvěrně známe z raně feudální šlechtické kultury v Evropě. Zcela otevřeně si libovali v hromadění majetku, přepychu a světských radovánkách. Stavěli si lovecké zámečky, paláce a honosné měšity, dávající stále zřetelněji na odiv svou moc a bohatství. Stále více se však dostávali do rozporu se zásadami islámské etiky a věrouky, vyzdvihujícími princip sociální rovnosti, spravedlnosti, skromnosti a bohabojnosti – nikoli však okázalého asketismu, který Muhammadova vize islámu nikdy nevyznávala.

Umajjovští chalífové vládli ze starobylého Damašku a civilizaci velkých předislámských center si brzy osvojili. Svůj středoarabský původ a s ním spjatou etiku a kulturu však nezapírali. Pro uspokojení nostalgických vzpomínek například stále pěstovali kult mužnosti (*muruwwa*), sklon k pouštnímu způsobu života (*badáwa*) a jezdeckví (*furúsíja*). Rádi zajížděli do loveckých zámečků, jež si nechali stavět na okraji pouště. Tam pořádali bujaré veselice, jež byly od ideálu Muhammadova života a praxe první generace muslimů na hony vzdáleny. Ruiny těchto zámečků – Charrána, az-Zarká, Kusajr Amra či al-Mušattá v dnešní syrsko-jordánské oblasti nebo Uchajdir v Iráku – dodnes dávají tušit svými nástěnnými malbami s loveckými a milostnými motivy, že umajjovská šlechta se tam nejezdila jen modlit.

Takový způsob života ovšem vyvolával ostrou nevoli ideových i politických odpůrců dynastie, kteří lpěli na doslovném výkladu zjeveného slova a na životě v souladu s jeho mravním odkazem. Pro své „světské“ způsoby, frivolnost a nestřídmost byli Umajjovci

často kritizováni také pozdějšími islámskými historiky a ideology nábožensky bigotních hnutí. S nedostatkem zbožnosti Umajjovců to nakonec nebylo zas tak zlé. Skalní dóm (*Kubbat as-sachra*, Kopule skály) a Nejvzdálenější mešita (*al-Aksá*) v Jeruzalémě či Velká mešita v Damašku (přestavěný někdejší Jupiterův chrám a pak ústřední byzantská bazilika) – to jsou jen ty nejznámější z mnoha sakrálních staveb, jež chalífové Abd al-Malik, al-Walíd a další nechali zbudovat na počest jediného Boha a Jeho proroka v zájmu upevnění státního náboženství.

Zvolna se vyvíjela kultura kamene, práva, kultu, psaného slova a idejí, jež celé oblasti vtiskly nesmazatelný, jazykově arabský a ideově islámský ráz. Území chalífátu se proměňovalo ve svébytný civilizační útvar, jehož hybnou silou byla městská centra hospodářského rozkvětu – obchodu, řemesel a zemědělské výroby – a kulturním tmelem islám jako otevřená a pružná náboženská ideologie a všeobjímající způsob života, který v právním i každodenním smyslu do značné míry respektoval kulturní hodnoty „lidu Knihy“ – tedy křesťanů, židů a zoroastrovců.

Čím důrazněji se islám stával novým ideovým výrazem rozvinuté městské civilizace a čím více se hroutil původní beduínský ideál mužnosti, čestnosti a bojovnosti v drsných přírodních podmínkách, tím mnohotvárnější podobu získávala i myšlenka **džihádu – úsilí o upevňování a šíření víry**. Na sklonku umajjovské doby už vůbec nešlo o šíření víry násilím nebo administrativním donucováním. Jestliže muslimové zprvu neměli přílišný zájem nutit porobené obyvatelstvo ke konverzi z obav před rozplynutím svého vlivu a na islám byli obraceni nanejvýš polyteisté (nejprve v Indii a Střední Asii), v polovině 8. století se poměry značně změnily. Ukázalo se, že stát se muslimem přináší prospěch. Pro mnohé obyvatele měst či mocenských center to znamenalo, že postoupí výše na společenském žebříčku nebo budou mít přinejmenším blíže k místní správě. Mnoho křesťanů a židů i tak zastávalo vysoké funkce v obchodě, finančnictví, správě a vědě, ale ne jeden z nich přesto přijal islám, aby dosáhl určitých výsad a měl stejné právní postavení jako muslimové.

V kvasu umajjovské doby se téměř úplně proměnili beduíni, neboť mnozí měli dostatek ctížádosti, aby dokázali využít nabízených příležitostí. Postupně se z nich stávali příslušníci nové vojensko-úřednické elity a přijímali zjemnělý městský způsob života spjatý s obchodem, řemesly a vzdělaností. Ti, kteří chtěli dál oslavovat Boha prostřednictvím razií nebo se jinak přizívat na hospodářské prosperitě a rozvoji vyspělého státu, museli napříště počítat s tím, že konsolidovaný chalífát je bude považovat za zločince porušující zákon a okrajovou vrstvu parazitující na prosperitě „civilizace“. Určitou úctu k beduínským civilizačním a etickým hodnotám si však kulturní vrstva chalífátu, zejména ta arabská, podržela ještě dlouhá staletí.

Jakkoli lze epochu Umajjovců označit za dobu rozkvětu, z jiného zorného úhlu nemusíme pro umajjovskou dynastii najít jen slova uznání. Rozsáhlá říše například nikdy neměla zcela jednotné správní řízení, právní systém se sice rozvíjel a fungoval, ale jeho dílčí interpretace se lišily od jedné provincie k druhé. Fiskální systém byl relativně

efektivní, ale přerozdělování finančních prostředků vyvolávalo nevoli v řadě provincií. Náboženské různice vzniklé ještě za chalífy Uthmána neutichaly. Umajjovci čelili houževnaté opozici Alijovců – ší'itů, kteří získávali stoupence po celé říši, zvláště poté, kdy druhý chalífa **Jazíd (680–683)** se svým vojskem obklíčil a povraždil průvod Husajna, syna chalífy Alího a vnuka Prorokova, jenž spěchal do Kúfy, aby se postavil do čela protiumajjovského odboje. Stalo se tak 10. muharramu roku 61 hidžry (10. října 680) u iráckého města Karbalá. Husajn (třetí ší'itský imám) se stal pro stoupence tohoto islámského směru mučedníkem (*šahíd*) a kolem této události a jeho osoby se v průběhu dějin vytvořil kult s přepestrými a exaltovanými rituálními projevy. Houževnatým vnitřním soupeřem byla také radikální cháridža, jejíž potírání stálo ústřední moc v Damašku mnoho finančních prostředků.

A tak impériem od roku 745 znovu zmítaly rozbroje a vzpoury, které chalífa **Marwán II. (744–750)** nebyl s to zvládat. Na řadě míst – především v silně ší'itském Iráku a v iránské severovýchodní provincii Chorásán – se rozpoutaly boje, především pod heslem zjednaní nápravy v otázce nároku Prorokova rodu na vedení ummy. Stoupenci odporu však nedokázali udržet jednotu. Ší'a se během vlády pozdních Umajjovců rozštěpila na řadu odnoží, přičemž počet stoupenců přímých potomků Alího a Fátimy poklesl ve prospěch různých zjevných herezí, jež zbožštovaly Alího a reinterpretovaly všechny základní věroučné principy islámu.

Obou táborů podkopávajících jednotu říše nakonec využila třetí opoziční síla – potomci prorokova (patrně fiktivního) strýce Abbáse, kteří rovněž kritizovali nezákonnou uzurpaci vlády Umajjovci. Tato tendence nakonec získala nejvíc přívrženců právě v Chorásánu a v Marvu, na území dnešního Turkmenistánu. Odtud také v roce 749 vyšla tzv. **abbásovská revoluce**, jež dost rychle ovládla všechny klíčové východní provincie. Na jaře roku 750 padl do rukou povstalců Damašek. Téměř celý rod Umajjovců byl vyvražděn. Jen jedinému mladému princovi, Abd ar-Rahmánovi, se podařilo v přestrojení uprchnout, až se po strastiplných letech pronásledování usadil na muslimy ovládaném Iberském poloostrově, jehož místní politické špičky zůstaly věrné svrženým Umajjovcům. Abd ar-Rahmán tam roku 756 položil základy nového islámského státu, jenž měl v příštích stoletích výrazně ovlivnit nejen dějiny islámu, nýbrž také středověké Evropy.

V roce 750 tedy – po téměř devadesáti letech – získal moc nad říší opět Muhammadův rod, i když ani nyní nebyly uspokojeny nároky ší'itů. Doba abbásovských chalífů už se navíc nedá popisovat jako vývoj uceleného státního útvaru s jednotnou mocenskou strukturou a jedním vládcem. **Abbásovská dynastie (750–1258)** sice zůstala formálně u moci po celých pět století, ale její skutečná vláda nad rozsáhlými oblastmi chalífátu se začala rozplývat už v první polovině 9. století, kdy kulturně, politicky a etnicky odstředivé tendence převážily nad ústřední mocí chalífy. Kdysi politicky homogenní impérium se zvolna měnilo v pestrou mozaiku více nebo méně stabilních států, odpadlických provincií, náboženských herezí či území zmítaných sociálními bouřemi nebo zájmy nově etablovaných etnických a konfesijních skupin.

Abbásovci přenesli sídlo chalífátu z Damašku do nově vybudovaného města v srdci Mezopotámie. Nazvali je nejprve Město míru (*Madīnat as-salām*), ale záhy vešlo do povědomí pod názvem Bagdád (středopersky Baghdád – „Boží Dar“). Centrum říše se tak posunulo na východ a nebyla to náhoda. Za vlády prvních Abbásovců – al-Manšúra, Hárúna ar-Rašída nebo al-Ma'múna – přestal být islám spojován převážně s arabským živlem. Západní části říše (*al-Maghrīb*) stále zřetelněji, byť jen dočasně, ustupovaly do pozadí, zatímco centra moci, obchodu a kultury se přesouvala na muslimský Východ (*al-Mašrīk*).

První provincií chalífátu, která se odtrhla a své záležitosti začala spravovat zcela samostatně, byla Andalusie – muslimské Španělsko. Španělští Umajjovci měli zjevně důvody Abbásovce z Bagdádu nenávidět, zatímco jiné části impéria, jež se politicky a hospodářsky postupně odpoutávaly od centra, přece jen alespoň formálně uznávaly bagdádské chalífy za duchovní hlavu celé říše a tamější samozvaní vládcí skládali při nástupu na trůn bagdádskému chalífovi starodávnou přísahu věrnosti (*baġġa*). Počátkem 10. století však už byla někdejší politická a duchovní jednota ummy jen vzpomínkou. Na jejich základech se rozvíjely samostatné muslimské státy, jejichž vládcové – emíři a sultáni – představovali zájmy místních politických a rodových elit, jež většinou už nebyly etnicky arabské.

Po slavné éře bagdádských chalífů v 9. a první polovině 10. století nastal dokonce politický úpadek v samém duchovním centru říše, když se sami chalífové stávali „chráněnci“, ale spíše rukojmími či loutkami v rukou reálných politických sil – nejprve ší'itských (etnicky perských) Bújovců – vezírů a státních úředníků, kteří na chalífském dvoře uskutečňovali své záměry, skrývajíce je za mistrně zvládnutou náboženskoprávní argumentaci svých učenců (*ulamá*). Od roku 1055 se pak dostali do područí islamizovaných seldžuckých Turků, kteří se usadili v Bagdádu, ovládli rozsáhlé oblasti islámského Východu a zahájili dlouhodobý proces turkizace a islamizace Malé Asie.

V následujících stoletích islámský svět prožil nejednu slavnou i chmurnou kapitolu svých dějin. Zatímco v některých oblastech přetrvával kulturní rozmach, v jiných částech se pomalu začalo schylovat ke zmrazení tvůrčího duchovního i materiálního potenciálu. Síly věrné islámské ortodoxii začaly omezovat svobodu právního myšlení, takže někdy mezi 12. a 13. stoletím se z kdysi otevřeného a pružného systému šari'fy stal strnulý soubor právních kompendií, který se už neměl nadále rozvíjet. Základní metodický přístup k tvorbě práva, spočívající v tvořivém používání celé škály právních postupů s využitím Koránu, prorockých tradic a právní vědy, se nazýval **idžtihád** (svobodná racionální tvorba zákonů, odpovídající reálnému rozvoji společenských poměrů). Jak praví islámská historiografická i právní literatura, „brány idžtihádu se uzavřely“ někdy v polovině 13. století a právní systém se zapouzdřil do striktně vymezeného prostoru, pro nějž bylo typické neplodné napodobování starších vzorů a tradic, právní komentáře k již dávno formulovaným a dobou překonaným stereotypům a pak komentáře k těmto komentářům. Vytvářela se obrovská právní kompendia, jejichž praktickou aplikaci

nikdo ani nepředpokládal. Státoprávní myšlení obestřel duch sterility, plagiátorství, případně obcházení klasických a překonaných šaríatských norem jednorázovými a účelovými sultánskými dekrety či pragmatickými postupy, jež s modernizací šaríy neměly systémově nic společného a zanikaly zpravidla hned po aktuálním použití, nanejvýš po smrti vladaře či jeho prohnanych vezírů.

Také kdysi kvetoucí exaktní nauky ztrácely dech a nic tvořivého do světového fondu vědy už nepřinášely – zvláště po plodném období evropské renesance a humanismu, merkantilismu či období evropských zámořských objevů. Za svým zenitem byla od 11.–12. století i **arabská filozofie (falsafa)** a různé dočasně vzkvétající proudy racionalismu a symbolismu (*mu'tazila, kadarija*, baserští Bratři čistoty – *Ichwán as-safá'*), jež ve své době málem daly vzniknout plnohodnotné islámské teologii, nahlížející text Koránu abstraktně, symbolicky a s důrazem na jeho etické motivy. Těmto myšlenkovým proudům však nebylo dáno se dále rozvíjet a na jejich místo nastoupil strnulý **racionalismus ortodoxie (ašaríja, džabríja)**. Soustavně pronásledován byl i široký intelektuální proud **islámské mystiky** (súfismus – *tasawwuf*), jehož přední představitelé končivali ve vyhnanství na periferiích říše, někdy i na popravištích. **Většina zmíněných myšlenkových proudů se v islámu vrcholného středověku setkala v komplexním díle Hámida al-Ghazzálího (zemřel 1111), který se ve svém rozsáhlém a rozporuplném díle snažil smířit protiislámsky vyznívající tón falsafy s ašarijskou ortodoxií a umírněným intelektuálním súfismem. Jakkoli je tento fenomenální myslitel, přirovnávaný k Tomáši Akvinskému, vrcholem středověkého intelektuálního výrazu islámu, jeho odkaz nezabránil konzervaci tvořivého myšlení napříč všemi vědními obory a směry, což se plně projevilo až v období, jež evropská historiografická literatura nazývá novověkem.**

Všechny pozvolné, ale nezvratné negativní jevy ve sféře islámské kultury a myšlení se v historickém procesu jakoby prořaly se zcela opačným procesem v několika oblastech Evropy. Jestliže ještě ve 12. a 13. století „islámský živel“ alespoň vojensky odolával snahám křesťanské reconquisty a na Východě si poradil s expanzí křížových výprav do Levanty a Palestiny, další staletí věštila sklonek islámské politické a kulturní slávy. Mongolové od dvacátých let 13. století plenili celý islámský Východ, roku 1256 vyvrátili „orlí hnízdo“ radikálního ší'itského hnutí asasinů, roku 1258 vyvrátili Bagdád, popravili posledního abbásovského chalífu a duchovní i vědecké hlavní město říše na dobrých 150 let vymazali z mapy světa. Ačkoli se v dalších desetiletích sami islamizovali, vytvořili relativně prosperující říši perských Ílchánů a sami se vstřebali do stále ještě vyspělé islámské civilizace, stali se jedním – jakkoli ne hlavním – faktorem jejího pozvolného úpadku.

A tak když v Itálii a jinde v Evropě zrály plody renesance, humanismu a náboženské reformace, islámský svět nadále žil svým stále strnulejším tempem, jehož nebezpečí si přirozeně neuvědomoval. Byl bohorovně zvyklý, že feudální „křesťanský svět“ (*dár al-harb* – „příbytek války“) z něj má respekt a že jeho náboženská zvěst je univerzální pro celé lidstvo. Roku 1492, kdy Kryštof Kolumbus, italský mořeplavec ve službách Isabely

Kastilské a dalších katolických králů, „objevil“ pro Evropu Nový svět, padla do rukou Kastilie Granada (*Gharnáta*) – poslední bašta kdysi slavného islámského panství na Iberském poloostrově. Vhodnější symbolické datum pro vyjádření konce té slavnější epochy islámských dějin si nelze vybrat.

III. Křížové výpravy – evropský protiúder

Obecné hodnocení křížových výprav

Vztahy mezi Evropou a islámským impériem se měnily od poloviny 11. století, kdy skončily doby vzájemného kulturního soužití v Levantě, zejména v Palestině. Dynastie ší'itských Fátimovců, která od sedmdesátých let 10. století ovládala tato území z Egypta, procházela vleklou vnitropolitickou krizí, k níž se navíc ještě připojily starosti s ambiciózními Seldžuky – tureckým etnikem, jehož vládnoucí dynastie v roce 1055 obsadila Bagdád a roku 1071 v bitvě u Manzikertu (ve východní Anatólíi) porazila armádu byzantského císaře Romana IV. Diogena. Seldžukům se tak otevřela nejen cesta do stále ještě křesťansky ortodoxní a etnicky převážně řecké Malé Asie, nýbrž i do Levanty, která se pro příští desetiletí stala prostorem vzájemného soupeření s egyptskými Fátimovci.

Pro tamější obyvatelstvo – muslimy, arabské i řecké křesťany a zbytky autochtonních židů – to znamenalo období vleklých útrap. Roku 1078 Seldžukové dobyli Jeruzalém a vůči poutím ke křesťanským svatým místům neprojevovali příliš pochopení. Situace se pomalu uklidnila za vlády seldžuckého **sultána Malikšáha (vládl 1072–1092)**, kdy nepochybně vyspělejší muslimská civilizace poněkud vstřebala turecký kočovný živel. Klid v Levantě však nenastal a křesťanská svatá místa – Jeruzalém, Betlém či Nazaret – se nadále zmítala v hospodářském úpadku a politické nejistotě. Vzhledem k tomu se Svatá země i Sýrie staly pro křesťanské poutníky a obchodníky velmi nejistým působištěm.

Vleklá nestabilita ve východním Středomoří poskytla jednu ze záminek pro naplnění nově nazrávajících ambic západního křesťanstva. Řím se začal v průběhu devadesátých let 11. století zabývat myšlenkou „osvobození Božího hrobu“ z rukou „pohanských mohamedánů“ či *Saracénů*, jak se muslimům obecně v západní Evropě říkalo, ačkoli původ tohoto pojmu nebyl dosud spolehlivě vysvětlen. Většinou se uvádí, že se jedná o řecké označení (*Sarakenoi*) arabského kmene Saraků, které pak převzala byzantská řečtina i středověká latina. Obecně se jím v křesťanských středověkých textech označovali vojáci islámských dynastií ve východním Středomoří – na rozdíl od výrazu *Maurové* (ze špan. *Moros*, pův. lat. *maurus* – člověk tmavé pleti, Severoafričan, „španělský“ muslim, odtud pochází česká zkomolenina „mouření“), který se používal převážně v západním Středomoří.

Postupný tlak seldžuckých Turků v Malé Asii provázený poměrně rychlou změnou etnické skladby obyvatelstva jistě trápil císaře a pravoslavné patriarchy v Cařihradu více než skutečnost, že poutníci k Božímu hrobu nejsou v Palestině v bezpečí. Východní křesťané se tehdy poprvé obrátili o pomoc ke svým západním souvěrcům, poukazující ovšem zejména na trpký osud křesťanských enkláv v Levantě, zmítaných ve víru seldžucko-fátimovských (ideologicky sunnitsko-š'f'itských) sporů. Západní křesťanstvo volání z Východu ochotně vyslyšelo.

Netrápil je ani tak osud „heretických“ levantských křesťanů, jako spíše ekonomická situace na domácí půdě, kde narůstala armáda chudých bezzemků a přebytečných členů šlechtických rodů, kterým tehdejší feudální Evropa nemohla při stávajícím charakteru držby a dědictví půdy zajistit nová léna. Západ navíc pochopil, že za dané konstelace by mohl rozhodujícím způsobem posílit své pozice vůči Byzanci samé, a vyřešit tak ve svůj prospěch nejen doktrinální, nýbrž hlavně politickou stránku křesťanského schizmatu – rozkolu církve, který zejména po roce 1054 znamenal konečnou roztržku východních křesťanů se západní (tzv. všeobecnou – tedy katolickou) církví. Navíc Andalusie už pro Západ nepředstavovala vážné politické nebezpečí a křesťanská reconquista – boj o získání Španělska – zaznamenávala první výrazné úspěchy (roku 1085 Kastilie dobyla muslimskou Talajtilu – Toledo). V témže období Normané pomalu, ale nezvratně vyháňeli muslimy ze Sicílie a dalších středomořských ostrovů. Síly se vyrovnávaly a západní Evropa dostala chuť udeřit i v samém srdci islámského Východu.

V listopadu roku 1095 papež Urban II. vyzval na koncilu v Clermontu k osvobození Svaté země a východních křesťanů od nadvlády pohanů. Přes výše naznačené ekonomicko-politické aspekty tohoto kroku nelze podcenit ani jeho aktuální duchovní či ideologické souvislosti. První křížová výprava totiž měla předejít v podobě vytvoření lidového chudinského vojska, jehož motivace byla do značné míry nesena upřímnou snahou o vysvobození Božího hrobu. V čele fanatického zástupu stál jistý **Petr z Amiens (Pierre d'Amiens), řečený Poustevník**, který ve Flandrech svými plamennými kázáními získal pro myšlenku první kruciáty jiné vrstvy obyvatelstva, než na které se obracel papež. K němu se přidávali i někteří zemani a zchudlí rytíři, jejichž velitelem se stal jistý Gautier Sans Avoir. Jeho příjmení – dosl. „Bezzemek“ – zřejmě odpovídalo skutečnosti. Jeho majetkové poměry byly jedním, ne-li nejdůležitějším z hybatelů křížové výpravy. Spolu s tím, jak po cestě docházely potraviny, stoupala i náboženská horlivost a snaha po duchovním zdůvodnění toho, proč se křížáci na pouti do Svaté země nemohou vyvarovat vraždění a drancování. A tak už v létě 1096 se armáda chudých a po ní i regulérní rytířské vojsko přehnalý balkánskými provinciemi Byzance, zanechávající po sobě vyplněné vesnice.

V tomto prazvláštním ovzduší náboženské zatvrzelosti a „osadnické“ touhy zbohatnout vpadli křížáci na podzim 1097 do Levanty a zahájili její dobývání. Nechávali za sebou spoušť a vydrancovaná města – křesťanská nevyjímaje. Křížácká knížata po cestě zakládala nové státy a pramálo jim už záleželo na osvobození Božího hrobu.

Pouze ti nejhrošlivější v červenci 1099 dobyli Jeruzalém, vyplenili ho a povražili všechno obyvatelstvo (muslimy, křesťany i židy), ačkoli obránci od nich dostali záruku, že budou ušetřeni, otevrou-li křižákům městské brány.

Triumf první křížové výpravy se zdá být překvapivý jen na první pohled, ale ve světle místních politických poměrů, které jsme výše nastínili, se dá říci, že rytíři kříže přišli do Palestiny v období mocenského vakuu, v němž se díky svému pragmatismu dokázali dobře zorientovat a prosadit. Křižácké státy ve východním Středomoří se poměrně rychle konsolidovaly a po celá desetiletí tam působily jako nevítaný, ale přesto nepříliš nebezpečný prvek.

Okolní muslimové se na ně dívali značně svrchu. Když si zvykli na jejich proradnost a všestrannou nekulturnost, naučili se s nimi vycházet. Není sporu o tom, že křižáckou přítomnost v Levantě vnímali muslimové jako dočasný a okrajový jev, který měl trvat jen tak dlouho, pokud v muslimském prostředí nevznikne politická síla, která bude schopna cizorodý civilizační živel eliminovat. Ačkoli si to křižáci zřejmě neuvědomovali, z dlouhodobého hlediska měli na vybranou: buď se pod silným tlakem islámské (v širším smyslu levantské) kultury asimilují, nebo musí dříve či později podlehnout. Křižáci asimilaci odmítali, i když realita okolního způsobu života se jich nemohla nedotknout. Upadali do izolace a nepřestali být cizorodým tělesem v levantském muslimsko-křesťanském prostředí.

V roce 1171 energický **sultán Saláh ad-Dín Ibn Júsuf al-Ajjúbí**, v Evropě známý jako **Saladin**, ztělesňující ideál muslimské rytířskosti **obnovil v Egyptě moc sunnitského islámu a ukončil éru šíitských Fátimovců**. V zájmu obnovení duchovní síly abbásovského chalífátu se rozhodl centralizovat islámský Východ a to byl počátek konce křižáckých států v Levantě. Křižáci špatně odhadli své síly a možnosti konsolidované muslimské dynastie. Na Saladinovy výzvy k jednání o příměří reagovali s lehkovážnou arogancí, sjednaná příměří opakovaně porušovali a odpovídali loupeživými přepady muslimských poutnických a obchodních karavan. **Roku 1187 Saladin v bitvě u Hittínu** křižáky porazil a následně obsadil Jeruzalém a většinu křižáckých držav. Zákeřný francouzský rytíř Renaud de Châtillon a jeho „zbojnická armáda“ byli sice u Hittínu hromadně popraveni, ale jinak byli zajatí západní křesťané i s rodinami velkomyslně odvezeni do přístavu Súr (Tyros) a posláni do Evropy.

Některé křižácké státečky se v Levantě udržely – už v podstatně odlišném postavení – ještě celé jedno století. Také křížové výpravy pokračovaly a zdaleka nesměřovaly jen do Palestiny, avšak na celkovém poměru sil to už nemohlo nic změnit. **Z hlediska dějin arabsko-islámské říše byla dvoustletá přítomnost křižáckých států (1099–1291) nepříliš významnou epizodou, z hlediska evropských dějin jde o kapitolu nepoměrně významnější.** Obě „civilizace“ se však k této kapitole interakce mezi křesťanskou latinskou Evropou a islámským Východem (a do značné míry i řecko-byzantskou ortodoxní Evropou) na straně druhé vracely – zpravidla úměrně tomu, jak se obě civilizace v 19. a 20. století znovu střetávaly, tentokrát ovšem za podstatně odlišného poměru sil.

Někteří evropští historikové a ideologové ještě dnes koketují s domněnkou, že přes nulové politické výsledky a zhoršení pohledu muslimů na křesťany se křížáci natrvalo zasloužili o posílení hospodářských styků Evropy s Asií a o plodnou kulturní výměnu mezi arabským světem a Západem. S mnoha jinými mýty však soudobá historická věda vyvrátila také většinu iluzí o trvalém civilizačním přínosu křížových výprav pro islámský svět i pro Evropu. Křížácká města v Levantě nebyla hlavními opěrnými body na obchodních trasách. Ty vedly až do „objevení“ Ameriky Krištofem Kolumbem a doby velkých námořních objevů přes Byzanc a Egypt, nikoli přes území ovládaná nedůvěryhodnými bojovnými rytířskými řádami (johanité, templáři) a loupeživými západoevropskými šlechtici. Rovněž poznání východních plodin, látek, koření a léků a jejich zprostředkování Evropě nelze připisovat křížákům, kteří tímto způsobem údajně měli tvořit jakýsi civilizační most mezi latinským Západem, ortodoxním Východem a islámským světem. Obdobně byla iluzí i představa, že křížáci podnítli a zprostředkovali rozsáhlou kulturní výměnu. **Křížácká společnost v Levantě si naopak udržovala až překvapivou kulturní sterilitu. Proslulé kulturní a myšlenkové impulsy z arabsko-islámského prostředí přicházely ve 12. až 13. století do Evropy z jiných oblastí: ze soužití obou kultur v Andalusii, ze Sicílie a z Východu přes centra byzantské učenosti.** Je prokázáno, že křížáci v Sýrii a Palestině naopak projevovali okázalý nezájem o arabskou a islámskou kulturu, o arabský jazyk a jím psanou vědeckou i krásnou literaturu. A tak jedním z mála projevů kulturního vlivu na Evropu z doby kruciátů se stal růženec, který na islámském Východě používali při svých nekonformních praktikách tamější asketové a příslušníci mystických řádů a který v katolickém prostředí zdomácněl a získal zcela jinou symboliku.

Pokud jde o pohled muslimů na křížové výpravy, ti na ně záhy zapomněli, buď ve smyslu historické křivdy, nebo naopak výrazně procitovaného vítězství nad věčným civilizačním soupeřem. Zůstala jen trpká, memoárovou literaturou tradovaná vzpomínka na špinavé, fanatické a čestného slova nedbající templáře a jiné těžkooděnce se spuštným hledím a s křížem, kteří ve jménu Boha přepadali obchodní karavany a mordovali poutníky ubírající se do Mekky. Má se za to, že teprve po křížových výpravách došlo v arabském jazyce a v islámské právní vědě k sémantickým posunům, které propůjčily některým, dříve indiferentním pojmům, spjatým s jinověrectvím nebo přímo křesťanstvím, spíše pejorativní význam (*nasrání* – od arab. názvu pro Nazaret – *Násira*, jeden z výrazů pro křesťana; *káfir*, pl. *kuffár* – nevěřící, nemuslim).

O pozitivním vlivu křížáků na rozvoj muslimské civilizace může být sotva řeč. O to živelněji se však reminiscence na křížové výpravy objevily koncem 19. a v průběhu 20. století v kontextu evropského koloniálního průniku do islámského světa. Poukazy na „novodobé křížáky“ se objevily zejména v některých nacionalistických koncepcích politických stran a hnutí po druhé světové válce pokaždé, když vojensky zdatnější Západ někde zasáhl proti stoupencům arabského emancipačního procesu. V posledních letech o křížácích hovoří nejčastěji ideologické pamflety různých radikálně islámských hnutí. Za novodobé křížáky byli označováni maronitští falangisté a další křesťanská bojová

seskupení během občanské války v Libanonu (1975–1991), americká námořní pěchota vyloďivší se tady roku 1983, mezinárodní expediční sbor za války v Perském zálivu (1990–1991) a samozřejmě, byť poněkud paradoxně, židovský stát Izrael, kterému se někdy předpovídá, že stejně jako křižácký komplot začal, jako křižácké cizorodé těleso v arabském prostředí přežívá a jako křižácké državy také skončí.

Pro Evropu však bylo ve své době důležité to, že z politicko-mocenského hlediska nebylo dosaženo žádného z cílů, které si papežská kurie i světští vládcí latinské Evropy předsevzali. Průnik křižáků do islámsko-křesťanské Levanty byl výrazem hrubozrnnosti nesrovnatelně nižšího kulturního fenoménu, který si silou zbraní a náboženské nesnášenlivosti vynutil dočasné místo na výsluní islámské prosperity. A navíc – byli to západokřesťanští křižáci, a nikoli muslimové, kdo výrazně oslabil moc Byzance a východního křesťanstva, zejména po roce 1204, kdy dobyli samu Konstantinopol a vyhlásili zde (být načas) království holdující Římu. Značně oslabená byzantská říše už pak nedokázala účinně vzdorovat ani mongolským vpádům ve 13. století, ani nastupující moci osmanských Turků v polovině 14. století. Z křižáckých válek vyšel vítězně islám, a ačkoli na Západě, v Andalusii, se už zvolna rýsovala změna poměru sil ve prospěch křesťanské reconquisty (poslední bašta islámu ve Španělsku, Granada, padla roku 1492), měly jiho-východní oblasti Evropy v následující epoše prožít nový islámský úder.

První kruciáta – obava o Boží hrob, nebo politický kalkul?

Na konci 11. století vstoupil do dějin vztahů mezi Evropou a islámským Orientem mnohotvarý proces, který známe pod názvem **křížové výpravy (kruciáty)**. Byl to dvě staletí trvající politicky, hospodářsky i nábožensky podmíněný proces, jenž po období relativního příměří a obchodních i kulturních styků proti sobě opět postavil tři význačné civilizační okruhy: **západní latinské křesťanstvo**, sdružené do několika státních celků s duchovním centrem v Římě (případně Avignonu – centru vzdoropapežství), **východní (pravoslavné) křesťanstvo** reprezentované byzantskou říší s jejím svébytným náboženským i kulturním prostředím a **sunnitské i ší'itské státoprávní varianty islámu**, který ovládal jižní a východní břehy Středoziemního moře.

Islámský chalífát byl tehdy již dávno politicky rozdrobený, ale křesťanskou Evropu stále převyšoval kulturně i vojensky. Křížové výpravy byly – z hlediska islámské interpretace dějin – vcelku okrajovou a trpkou epochou, jež islámskou stranu neměla čím pozitivně ovlivnit. Do historického vztahu mezi Západem a Východem vnesly hluboké jizvy, jež se už neměly nikdy zacelit. Pro rozvoj vztahů mezi převážně křesťanským Okcidentem

a převážně muslimským Orientem nakonec nepřinesly nic pozitivního, jen prohloubily propast ideové a hospodářské nedůvěry. Muslimy utvrdily v přesvědčení, že evropským křesťanům nelze věřit, zatímco evropskému katolicismu nijak neprospěly. Tehdy poprvé se arabskému právnímu termínu *káfir* (pl. *kuffár* – nevěřící) dostalo sémanticky negativního významu, zatímco dříve to bylo jedno z vcelku indiferentních označení pro jinověrce či „vlastníky Písma“. Sama idea křížových válek pak v Evropě zdegenerovala do trestných výprav kamkoli, kde se katolická církev a s ní spjatí světější vládci cítili ohroženi – proti jihofrancouzským katarům či albigenským, srbským bogomilům či husitským Čechám.

Máme-li pochopit, co se koncem 11. století v západním křesťanstvu přihodilo, musíme se vrátit přinejmenším do roku 1095. Na jaře toho roku svolal papež Urban II. koncil do italské Piacenzy. Jeho program se měl původně věnovat „vnitroevropským“ mocenským záležitostem, ale rázem se změnil, když se papež setkal s poselstvem z Konstantinopole (Cařihradu). Císař Alexios I. Komnenos se – proti zvyklostem po zásadním **církevním schizmatu z roku 1054** – rozhodl informovat představitele západního křesťanstva o starostech, jež v byzantské říši vzbuzuje silící tlak muslimských (seldžuckých) států na její východní provincie. Byzantský císař měl tehdy poněkud výhodnější pozici, protože čtvrt století po bitvě u Manzikertu ve východní Anatolii v roce 1071, v níž seldžučtí Turci rozprášili byzantskou armádu, se turecká moc v obsazených oblastech Byzance oslabil. Císař Alexios nicméně prostřednictvím svých poslů požádal papeže, aby na koncilu vyhlásil, že bude nanejvýš bohužel, když západní rytíři a další věřící přijdou ochránit utlačované křesťany v Malé Asii.

Papež sice nebyl ochoten přistupovat na kompromisy s pravoslavnými kacíři, Alexiovu nabídku však přesto považoval za výhodnou. Jsa veden chladným politickým kalkulem, dobrovolníky přislíbil okamžitě. Usuzoval na to, že Cařihrad není tak silný, jak ho císař líčí, a jeho postavení je kvůli hrozbě z pohanského Východu dlouhodobě zřejmě neudržitelné. Kdyby Západ Byzanc vojensky nepodpořil, mohl by se muslimský nepřítel zanedlouho utábořit pod hradbami samého Říma. Tento politický kalkul byl ovšem podpořen zejména aktuální a chronicky neřešenou ekonomicko-sociální situací v rámci západního křesťanstva.

Na listopad 1095 papež neprodleně svolal další koncil do francouzského Clermontu. Zdánlivě to bylo podivné shromáždění. Nebyl na něm přítomen žádný významný panovník latinské Evropy. Císař Jindřich IV. byl papežovým nepřitelem, anglický král Vilém Ryšavý se vlastně za křesťana ani nepovažoval, francouzský král Filip byl na tomto koncilu exkomunikován, vlašní křesťané ze Skandinávie byli příliš daleko a ti španělští zase příliš zaneprázdněni reconquistou proti maurské Andalusii, jejíž „zjemnělí sultáni“ si právě před devíti lety pozvali na pomoc maghribské reformační hnutí Almorávidů a to v bitvě u Sacralias zasadilo katolické Kastilii těžkou ránu, která se dlouho hojila.

Ale papež Urban II. přesto 27. listopadu 1095 pronesl patetickou řeč, která vstoupila do dějin. Přítomné omráčil vyličením strašného osudu východních křesťanů, kteří trpí pod knutou pohanů, a vyzval západní šlechtu, aby jim přispěchala na pomoc a osvobodila Kristův hrob v Jeruzalémě. Přítomné jeho proslov o utlačování církve ve Svaté zemi

a utrpení poutníků prý tak uchvátil, že se jich na místě hlásily stovky do tzv. „svatých oddílů“.

Následujícího dne sestavili přítomní kardinálové pravidla pro chystanou výpravu. Z hlediska časových dimenzí té doby šlo o okamžitou reakci. Dobrovolníci měli nést na prsou a na zádech oděvu kříž, a proto byli latinsky nazváni *crucesignati* – „označení křížem“. Koncil stanovil, že v době jejich nepřítomnosti bude jejich majetek poctivě spravován a chráněn, poctivost a bezúhonnost jejich manželek bude společensky zajištěna. Těm, kdo splní svůj slib nebo padnou v boji, budou odpuštěny hříchy, zatímco ti, kdo se v půli cesty obrání zpět nebo neprojeví dostatečnou duchovní sílu, budou exkomunikováni. Podobnost s muslimským náboženskoprávním pojetím „džihádu mečem“ – tedy náboženským pojetím války – je tu čistě náhodná.

Myšlenku křížové výpravy zaštitila nejvyšší církevní autorita a mezi všemi společenskými vrstvami v latinské oblasti Evropy se setkala s nevídanou odezvou. Podstata procesu, k němuž papež Urban II. v Clermontu zavdal podnět, spočívala ovšem v mnohem prozaičtějších motivech, než bylo osvobození Kristova hrobu. Bezprostřední ekonomické důvody vyplynou, když si připomeneme, z jakých společenských skupin se bojovníci označení křížem rekrutovali. Vojsko tvořili a také mu veleli většinou příslušníci střední nebo chudé šlechty. Nemajetní zemané a druhorození synové vyšších feudálů doufali, že Orient lze dobýt a nashromáždit tam pohádkové bohatství, že tam získají půdu, která jim zůstala odepřena doma. Feudální pozemky se totiž v západní Evropě nedělily, a vytvářela se tak poměrně početná a stále nespokojenější vrstva potomků, kteří neměli šanci dědit nemovitost. Ve Francii, Anglii i ve Flandrech se tehdy benefícia proměňovala v trvalá léna. Aby se udržela hospodářská prosperita a celistvost rodinného jmění, zaváděl se tzv. majorát. Řada šlechtických potomků, pokud jim nekynula církevní kariéra, proto zůstávala bez majetku a bez perspektivy. Právě tito bezzemci ochotně vyslyšeli agitaci kněží a lidových kazatelů, aby se zúčastnili kruciáty za osvobození Svaté země z rukou „mohamedánů“. **Proto je třeba vidět křížové výpravy především jako ekonomickými faktory podmíněné kolonizační tažení části západokřesťanských feudálů do zemí východního Středomoří, jako snahu o ovládnutí a osídlení části Byzance a muslimy spravovaných území na Blízkém východě.**

Zcela jiné zájmy sledovala římská kurie, která se na schizma s východní církví v Konstantinopoli nemohla dívat jinak než jako na trvalý ideologicko-mocenský spor. Podstata schizmatu jistě nespočívala v doktrinálních detailech, nýbrž v soupeření mezi římskou a řeckou církví, mezi římským papežem a konstantinopolským patriarchou. Řím vyhrál svůj zápas s německými panovníky, kteří chtěli dostat církev pod svou moc a sjednotit rozdrobenou Itálii. Římský papež byl nyní v ofenzivě a chtěl pod svá ochranná křídla přivést i církevní provincie, které ovládal cařihradský patriarcha a byzantský císař. Proto se už první výprava, ale zejména ty další „zvrhly“ v ponižování a dobývání Byzance, takže základní ideový motiv kruciát – dobytí Božího hrobu v Palestině – se ukázal jako druhořadý.

Reálných důvodů, proč k první křížové výpravě došlo, bylo ještě několik, ale v ideologickém smyslu se nakonec jako nejdůležitější skutečně projevila tendence dobýt

Svatou zemi zpět pro západní křesťanstvo. V tom smyslu se jako nejnadšenější mezi křesťany ukázali nikoli šlechtici, nýbrž horlivci z řad městské chudiny a zbídačelých venkovanů. Zchudlí šlechtici se mohli rozhodnout, zda potáhnou v prvních šicích ozbrojených i neozbrojených poutníků, nebo raději v „pravidelném“ šlechtickém vojsku. Žádný zeman ve většině oblastí západní Evropy totiž nebyl vázán povinností táhnout na křížovou výpravu se svým lenním pánem. Mnozí tak sice učinili, ale s podmínkou, že po dobu přesunu budou dostávat pravidelné příděly a peněžní žold, dokud nedorazí do země nevěřících, kde jim bude povoleno drancování a obsazování pozemků. Lenní páni se většinou museli také zavázat, že se postarají o správu jejich skromných nemovitostí a ochranu rodin doma.

To vše vyžadovalo jistou dobu na přípravu. Mnozí zemani však nechtěli tak dlouho čekat, neboť upřímně prahli po pomstě za uzurpaci Kristova hrobu muslimy, kolonizaci východních území a možná i po rytířském dobrodružství. Takoví se pak přidávali k zástupům prostého lidu, které se pod vlivem agitace kněží a mnichů, ochotně plnících instrukce papeže vydané v Clermontu, začaly organizovat po celé západní Evropě. Nábožensky horliví lidé nechtěli čekat, až si šlechta před tažením stanoví „pravidla hry“ a podílý na kořisti. Do lidových oddílů se často hlásily celé rodiny chabě vyzbrojených poutníků i s malými dětmi a také nemálo potulných sirotků nebo společensky ponižených nemanželských výrostků.

Nejrychlejší ohlas na papežovu výzvu přišel z řad rolníků, zemanů a zchudlých rytířů, kteří vyslyšeli plamenné výzvy bosého kazatele Petra Poustevníka ve Flandrech. Mezi světskými veliteli první výpravy vynikl zvláště jistý Gautier Sans Avoir (Bezzemek). Výprava vyrazila v dubnu 1096 z Flander a už 5. května stála na byzantském pomezí v pozdějších Uhrách. Mezitím stačila vyplnit část jižního Německa a českých zemí, včetně Prahy, kde pogromu křížáků podlehl více než tisíc tamějších Židů. Dne 26. června křížáci dobyli a vydrancovali Bělehrad. Byzantský císař Alexios se domníval, že výprava se bude ubírat – podle dohody s Římem – přes Itálii a přeplaví se na Balkán teprve v oblasti dnešního severního Řecka. Křížáci však za zpěvu zbožných písní a v modlitbách táhli po souši přes Niš a Adrianopolis (dnešní Edirne) a blížili se k hlavnímu městu Byzance.

Když pak v srpnu 1096 vytáhla na Cařihrad dvě rytířská vojska z Francie, **byzantský císař pochopil, že cílem západních křesťanů je získat vlastní léna a kořist a že původní idea křížové výpravy – vysvobození Božího hrobu z rukou pohanů – je jen záminkou pro vpravdě kolonizační tažení.** Nervozita byzantského císaře ještě stoupla, když na Balkán přitáhla vojska z Lotrinska pod velením slavného Godefroie z Bouillonu a jeho bratří, která – po dlouhém pochodu zcela vyhladovělá – začala plnit byzantský venkov. Provensálské vojsko pak přivedl Raimond z Toulouse a v zimě 1097 přitáhla k Cařihradu vojska ze severní Francie. Jejich příslušníci postrádali jakoukoli disciplínu a rabovali, kde se dalo.

Císař všechny šlechtice v Cařihradu přijal s náležitými poctami, třebaže je nepovažoval za sobě rovné. Zpustlé křížáky ohromila nádhera audienčního ceremonálu, paláce i města samého. Císař se ovšem snažil, aby se obhroublých křížáků, kteří se

neuměli chovat a dodržovat základní pravidla hygieny, co nejdříve zbažil. Jejich okázale demonstrovaná zbožnost a agresivita vůči místnímu obyvatelstvu, které obviňovali z nedostatečného nadšení pro mravní hodnoty křesťanství a z hereze, všechny znervózňovala. Byzantská politická i duchovní elita si oddychla, když křižáci poté, co se nasýtili a získali proviant na další cestu, zamířili do nitra Malé Asie.

Po různých dobovačných kampaních, během nichž křižáci střídavě ničili turecká (seldžucká) a řecká nebo arménská města, se křižácké oddíly dostaly k Antiochii – jednomu z center autochtonních pravoslavných církví Východu. Na svém pochodu Anatolií se sporadicky poprvé střetávali s jednotkami seldžuckých států. V roce 1098 rytíř Balduin dobyl syrskou Edessu, která byla sice křesťanská, ale protibyzantská. Žil v ní převážně vyznavači nekonformních východních církví, zejména jakobité. Balduin se prohlásil jejím pánem, čímž porušil lenní přísahu císaři Alexiovi. Vznikl tak první významný křižácký stát – **knížectví edesské** – který v dalším vývoji sehrál závažnou roli. Tehdy se už zcela zjevně ukázalo, že osvobození Kristova hrobu v Jeruzalémě není pro mnohé rytíře kříže prvotním záměrem.

Dobytím Antiochie a Edessy se křižáci stali sousedy islámského chalífátu a necítili před ním žádný respekt. Hlavní část křižáckého vojska nicméně směřovala dál do Palestiny. Navíc se jejich velitelé nepohodli s císařem Alexiem, který se naivně domníval, že jeho byzantská armáda spolu s křižáky může táhnout do nitra Anatólie a Sýrie a společně vypudit seldžucké Turky, kteří tam tvořili několik státních útvarů, a navíc v Palestině a na Sinaji soupeřili o moc s **fátimovským (š'íitským) Egyptem**. Nepřátelství vůči Byzanci šířil mezi křižáky zejména rytíř Bohemund, který se nerozpakoval útočit na byzantské (křesťanské) pevnosti v Anatólii a rabovat řecká města.

Císaře nepřátelství, hamižnost, nekulturnost a náboženská horlivost křižáků znechutily. Když si Bohemund bez skrupulí přisvojil Antiochii a do rukou Balduina padla Edessa, Alexios pochopil, že jeho účast na palestinském tažení je nežádoucí a každá námitka zbytečná. Do Palestiny tedy vtrhli křižáci sami a už začátek vypadal slibně. Po získání Ramly bez boje se na ně obrátili křesťanští obyvatelé Betléma s prosbou o ochranu před fátimovskými výběrčími daní. Rytíř Tankred muslimy vyhnal a triumfálně vstoupil do Ježíšova rodiště. Když však zubožení a žízni sužovaní rytíři stanuli 7. června 1099 před branami Jeruzaléma, poznali, že jejich úkol bude složitý. Město bylo jednou z nejdůmyslnějších pevností své doby. Jeho hradby byly zdokonalovány již od dob římského císaře Hadriána a od doby fátimovsko-seldžuckého (š'íitsko-sunnitského) soupeření bylo dobře připraveno na dlouhodobé obléhání.

Egyptský (fátimovský) velitel města Iftichár ovšem učinil zásadně chybné rozhodnutí. Š'íitská správa města totiž netrvala ani jeden rok a špatně odhadla postoje křesťanské části obyvatel. Před příchodem křižáků Iftichár vykázal všechny křesťany – pravoslavné i heretiky – z města z obav, aby se neproměnili v pátou kolonu. Mnohým z nich tak paradoxně zachránil život, poněvadž křižáci po dobytí města neušetřili nikoho – muslimy, židy ani křesťany, kteří zůstali. Dne 11. července 1099 se křižáci rozhodli k zoufalému útoku

na město. Bylo vedro, měli žízeň, byli špinaví a otrhaní, ale jejich touha po vítězství byla nezměrná. Lotrinským, v čele s Godefroiem z Bouillonu se podařilo překonat hradby. Arabští a židovští obránci se stáhli k pozůstatkům Šalomounova chrámu pod horou Moria a společně bránili Zeď nárků i Skalní dóm a mešitu al-Aksá. Z druhé strany však do města pronikl Tankred se svými Normany a obrana města se zhroutila. Křižáci poté rozpoutali hotová jatka, kdy ve jménu kříže a Boha zabíjeli na potkání každého, ať to byl muslim, žid, či pravoslavný křesťan. Jejich běsnění trvalo dva dny. Boží hrob byl osvobozen.

Godefroi z Bouillonu byl na troskách Jeruzaléma uznán za místodržícího. Po jeho náhlé smrti přišel z Antiochie jeho bratr **Balduin**, který byl roku 1100 korunován za **jeruzalémského krále**. To byl symbolický začátek téměř dvě staletí trvajících latinských států na muslimském Východě. **Přínejmenším příštích 87 let se na území historické Palestiny a Sýrie rozvíjely křižácké državy, jež dosáhly jistého hospodářského rozmachu, politické stability a vytvořily si svébytný životní styl.**

Jejich stabilita však trvala jen do té doby, než se zkonsolidovaly poměry v muslimském moři, jež je obklopovalo. Hned první silnější státní celek, který v Egyptě vytvořila v roce 1171 **dynastie Ajjúbovců**, jež vyvrátila fátimovskou moc, se pro křižáky stal ne rovným soupeřem. V červenci roku 1187 obklíčilo muslimské vojsko, jemuž velel sultán **Saláh ad-Dín Ibn Júsuť**, na Západě zvaný **Saladin**, křižáckou armádu na planině Hittín jižně od Tiberias a rozdrtilo ji. Po vítězné bitvě si dal Saladin předvést zajatého jeruzalémského krále Guye z Lusignanu a další křižácké vůdce. Ke králi se vítěz choval jako k sobě rovnému. Se svou pověstnou velkorysostí žíznicímu vůdci křižáků podal pohár s vodou chlazenou libanonským horským sněhem, čímž poraženému nepříteli dal najevo, že on je tu pánem. Podle muslimské symboliky mu tak zároveň daroval život.

Naopak věrolomnému a namyšlenému knížeti Renaudu z Châtillonu, pověstnému svou brutalitou a porušováním smluv mezi křižáky a muslimy, pohár s vodou nenabídl a před zděšeným jeruzalémským králem mu uťal pravou ruku u samého ramene. Téměř všichni zajatí křižáci byli shromážděni před sultánovým stanem a jejich stínání za hlasitých modliteb k jednomu a témuž Bohu, jakého vyznávali muslimové, trvalo do pozdních nočních hodin. Nabídky uchování života výměnou za konverzi k islámu prý nevyužil žádný z nich. V říjnu téhož roku pak po krátkém obléhání padl do rukou muslimů Jeruzalém a Jeruzalémské království přestalo existovat. Všichni zajatci, včetně žen a dětí, byli z přístavu Súr (Tyros) odesláni do Evropy na benátských lodích, jejichž režií hradil Saladin. Přestože se ve 13. století uskutečnilo ještě mnoho křižových výprav, včetně dvou dětských, významnějších úspěchů už nedosáhla ani jedna z nich. Tato kapitola „střetu civilizací“ nedopadla pro západní křesťanstvo a dějiny Evropy nijak oslnivě. Z hlediska dějin evropského středověku je však mimořádně významná. Není divu, že v češtině dnes existuje nejméně desítky původních i překladových monografií na dané téma.

IV. Vzestup a soumrak Andalusie

Vznik a rozmach umajjovského Španělska

Jestliže dvě století křížových výprav do Svaté země byla pro islámské dějiny do značné míry okrajovou historickou epizodou a vcelku neslavnou kapitolou dějin evropských, pak plnohodnotný dějinný příběh o soupeření a vzájemně výhodném prolínání se po osm století odehrával na Pyrenejském poloostrově.

Z hlediska evropských dějin je právě s touto oblastí spjata významné datum – rok 1492. Tehdy se dovršil proces reconquisty likvidací poslední muslimské državy v této části Evropy a západní křesťanstvo oslavilo ve svém soupeření s tradičním civilizačním sousedem významný triumf. V témže roce kastilská královna Isabela vyslala z přístavu Palos de la Frontera západním směrem expedici pod vedením italského mořeplavce Kryštofa Kolumba, který pro nastávající slavnou éru katolických králů „objevil“ Ameriku. Pád Granady, provázený odsunem muslimů a židů ze Španělska, a Kolumbovo přistání na Hispaniole předznamenaly skutečný zlom v evropských dějinách. Obě události se ve svých důsledcích ukázaly jako fatální pro muslimskou stranu, přestože zhruba dvě další století se to nikomu tak nejevilo. Zdálo se, že to, co muslimové ztratili na Západě, již dobrých sto let získávali na jihovýchodě, kde se na evropskou půdu drali osmanští Turci a všichni, kdo s jejich říší spojovali své ambice.

Ačkoli muslimský výboj z nitra Arabského poloostrova začal kolem roku 636, evropských území a na nich existujících států se příliš nedotýkal. Teprve roku 711 se muslimská vojska poprvé vydala na evropskou půdu. Stalo se tak, když se pod bizarní skalou v úžině na jihu Iberského poloostrova vylodil předsunutý oddíl muslimů, kterému velel **Tárik Ibn Zijád**, propuštěný berberský otrok umajjovského místodržícího provincie Ifrikijá (Afrika), jménem Músá Ibn Nusajr. Skála nad úžinou muslimy fascinovala a pojmenovali ji **Džabal Tárik – Tárikova hora**. Pro evropskou geografii i místopis se její název vžil ve španělské zkomolenině **Gibraltar**. Zprvu nenápadný průzkumný úkol se změnil v historický průlom, když muslimové po několika šarvátkách porazili vojsko **vizigótského krále Rodericha (Rodriga) u Jerez de la Frontera**, severně od Cadizu. Do čtyř let padlo do rukou Arabů téměř celé území dnešního Španělska a Portugalska. Na příštích osm století se arabsko-islámská kultura stala nedílnou součástí španělských a také evropských dějin.

Latinská Evropa se tehdy daným vývojem příliš neznepokojovala. Arabská expanze byla rychlá a provázel ji vstřícný postoj domácího románského obyvatelstva i početných židovských komunit, pro něž bylo muslimské panství nábožensky, kulturně i hospodářsky mnohem snesitelnější než obhroublá vláda germánských Gótů.

Muslimové ovšem území, které tušili za Středozezemním mořem, vůbec nechápali jako odlišný světadíl. Z náboženského a právního hlediska chápali území Evropy, jež nespádalo pod správu muslimského chalífátu, jako „dár al-harb“ příbytek války. To mělo být prostě obsazeno a získáno pro islám. Pokud na něm žilo křesťanské a židovské obyvatelstvo, jako **jinověrci** (*ahl al-kitáb* – „lidé knihy“) či **chráněnci** (*dhimmi*) podléhalo poměrně liberální šaríatské legislativě a nebylo nuceno ke konverzi. Za to však muselo projevovat loajalitu k nové politické moci a platit **daň z hlavy** (*džizja*), nevztahovala se na ně ale branná povinnost.

Raně středověká Evropa byla v období územního rozmachu islámu dějištěm celkového hospodářského a kulturního úpadku, který nastal po rozpadu římské říše ve 4. století a pokračoval poněkud nepřehledným procesem, známým v dějinách jako „stěhování národů“. V tomto období neexistoval žádný obecně sdílený pocit „evropanství“ a z něj vyplývající potřeba vymezovat evropský prostor vůči vnějšímu společnému nepříteli. V době územního rozmachu islámu toho Arabové a jejich noví souvěrci o Evropě mnoho nevěděli, ani si tento prostor výrazněji nespojovali s křesťanstvím – a vcelku oprávněně. A tehdejší – částečně ještě polyteistická a „barbarská“ – Evropa se zase o islámskou expanzi zajímala jen do té míry, v jaké se jednotlivá evropská etnika a „nehotové“ státní útvary s muslimy dostávaly do styku.

Vizigótský stát trpěl v době muslimského vpádu neřešenými náboženskými a sociálními problémy. Proti sobě stáli románsky hovořící Iberové, polyteističtí či povrchně christianizovaní Germáni, stoupenci ariánství, keltští či galští vyznavači křesťanství na severu poloostrova (v Galícii a Baskicku), kteří byli předmětem soustavné irské či iroskotské misie. Kromě toho tam žily početné diasporní komunity Židů. Za těchto náboženských okolností se místodržící Músá Ibn Nusajr stal vládcem této socio-kulturní mozaiky, území až po severní oblasti Asturie a Leónu.

Arabsko-berberské oddíly však dále nepokračovaly. Přírozenou hranicí nově dobytých území se staly jižní svahy Pyrenejí. Jen příležitostně se muslimové pouštěli za tuto hradbu, většinou na průzkum terénu na území francké říše, nebo vyráželi na loupežné výpravy. Pod tímto zorným úhlem je také třeba vidět dvě bitvy, jež se proslavily v evropských dějinách – **bitvy u Tours a Poitiers, kde roku 732 francký majordomus Karel Martell muslimy dvakrát odrazil**. Tyto události byly dříve líčeny jako zlomové pro záchranu Evropy a křesťanské civilizace před islámskou lavinou. Nešlo však o nic víc než o porážku muslimských průzkumných oddílů nebo „spanilých jízd“ mimo prostor, který nastálo ovládali. Tím směrem se už Arabové nikdy nevydali – zejména proto, že drsné klima Pyrenejí a Akvitánie jim nevyhovovalo tolik jako polopouštní španělská Mesetta a teplé Středomoří. Příležitostně se však ještě v 9. a 10. století pouštěli do nitra Evropy

z jihofrancouzského pobřeží, kde – v souladu se svou severoafrickou praxí – zakládali garnizonní města a pevnosti. Teprve v 10. století, v období největší slávy tzv. **umajjovského Španělska (756–1031)**, muslimové při soupeření s Normany posílili svou námořní moc v západním Středomoří.

I na Iberském poloostrově – podobně jako v případě východních provincií Byzance nebo sásánovské říše – měli muslimové historické štěstí, že tamější státní útvary vojensky ani hospodářsky nevzkvétaly. Soukromé rodové armády a příslušníci různých náboženství proti sobě stáli a centrální moc nedokázala plnit státní pokladnu jinak než brutálním výběrem daní. Místní obyvatelstvo čelilo nuceným odvodům do „cizáckého“ vojska, jindy bylo zotročováno. Proto nemělo důvod bránit dosavadní systém, ba dokonce ani dosavadní formu křesťanství. Navíc se muslimové na dobytých územích chovali jako jindy: budovali vlastní posádková města (Madrid, Almeria, Murcia, Tarifa, Alcalá), arabská elita si nechávala stavět honosné paláce a pevnosti poblíž starých městských center (Sevilla, Córdoba, Malaga, Zaragoza, Toledo) a kolem nich postupně vznikala střediska nové moci, kultury, hospodářské prosperity a vzdělanosti.

Několikanásobné vlny berberských přistěhovalců ze severní Afriky se dílem zachytily o městská střediska, dílem se vstřebaly do venkovského vnitrozemí. Byli to převážně zemědělci stejně jako místní románské obyvatelstvo. V příštích desetiletích se tu odehrál nevšední „globalizační“ proces, jaký bychom mohli doložit i v jiných oblastech islámského chalífátu. Došlo k postupnému etnickému promíšení, oboustranně oplodňující výměně kulturních hodnot a průniku islámu s tím, že venkovské románské obyvatelstvo namnoze zůstalo věrně křesťanství, aniž by to vládnoucím muslimům vadilo – při uplatnění a dodržování výše zmíněných legislativních norem.

Do dějin muslimského Španělska významně zasáhlo vyvrácení umajjovské dynastie na Východě po dobytí Damašku Abbásovci roku 750. Hon na umajjovská knížata přežil jediný princ – **Abd ar-Rahmán**. Tento šestnáctiletý výrostek po letech skrývání uprchl až do nejzápadnější provincie tehdy ještě jednotné islámské říše, kterou Arabové po vítězství nad Germány nazvali **al-Andalus (země Vandalů)**, neboť si toto území spojovali s dalším germánským etnikem, s nímž na přelomu 7. a 8. století ve Středomoří soupeřili. V Andalusii Abd ar-Rahmána přivítali se všemi poctami, protože se zde usazovali hlavně Syřané, příznivci Umajjovců. Elitní vojáci a osadníci z okolí Damašku a dalších syrských měst zakládali města v polopouštní krajině mezi Zaragozou a Madridem, mezi Valencií a Malagou. Arabové z Palestiny a dnešního Jordánska si libovali v krajině z okolí Malagy, Córdoba a Almerie. Zachráněnému mladému umajjovskému princovi vzdali hold, vzpouru Abbásovců označili za nezákonný akt rozvratu a odpadlictví od ideálů chalífátu. Abbásovským uzurpátorům vzkázali, že Andalusie zůstává zastáncem legitimní moci Umajjovců. Abbásovskému chalífovi v nově založeném Bagdádu odmítli složit přísahu věrnosti a roku 756 vytvořili nezávislý chalífát, který jako jednotný státní celek přetrval až do roku 1031, kdy se rozpadl na řadu drobných emirátů a sultanátů, známých jako **reyes de tayfas (mulúk at-tawá'if)**. Ani poté ale politický, a zejména kulturní vliv muslimů v této oblasti nepoklesl.

Andalusie – slavná kapitola evropských dějin

Centralizovaná moc **chalífy Abd ar-Rahmána I.** (756–788) byla založena na vysoké kultuře města a kultivovaném pojetí sunnitského islámu se všemi jeho věroučnými i státoprávními aspekty. Arabská elita z Východu, která se ujala vývoje v novém a na Bagdádu nezávislém státu, nebyla po chuti neukázněným Berberům, kteří přinášeli do Andalusie své rodové sváry, destabilizovali převážně křesťanský venkov a škodili chalífovým ambicím vytvořit prosperující stát, jaký znal z Východu před pádem svého rodu. Berbeři se nakonec postupně podvolili kultivovanějším představám východních Arabů a splynuli s kulturou měst, zatímco venkov si po celá staletí podržel a dále rozvíjel převážně křesťanský a jazykově románský charakter.

V roce 778 se chalífa musel také utkat se sjednotitelem západního křesťanstva Karlem Velikým. Budoucí císař sice nevyvrátil muslimskou moc za Pyrenejemi, ale Abd ar-Rahmánovi se zase nepodařilo odstranit severošpanělské křesťanské státy Navarru a León, které se později staly předpolím pro nástup reconquisty. Abd ar-Rahmánovi synové **Hišám (788–796)** a **al-Hakam I. (796–822)** převzali stát v poměrně konsolidované podobě a nadále upevňovali jeho hospodářský rozvoj. Už za těchto dvou chalífů se Andalusie stala zemí, která ve své době neměla v západní a střední Evropě sobě rovné. Definitivně se stabilizovala za vlády **Abd ar-Rahmána II. (822–852)**, který reorganizoval córdobský dvůr, zavedl efektivní výběr daní a vybudoval spolehlivý státní a represivní aparát. Situace zjitřená průnikem arabských a berberských imigračních vln se dávno zklidnila a vzniklo nové společenské zřízení, které patřilo k nejliberálnějším, jaké kdy evropský středověký svět poznal.

Arabové, tvořící nejmenší podíl na etnickém složení obyvatelstva, se tradičně usazovali ve městech, kde představovali převážně vojenskou aristokracii a správní elitu. Nejvíce byli zastoupeni na jihovýchodě, v oblasti Murcie, Granady, Almerie, Cartageny a Valencie. Jejich vliv však postupně slábl a propojování etnicky čistých Arabů s místním arabizovaným a islamizovaným obyvatelstvem vedlo nakonec k tomu, že někdy v 11. století ztratily čistě arabské „kádrové“ rody zásadní vliv.

Složitější fenomén představovali etničtí Berbeři z Maroka a dalších oblastí severní Afriky, kteří přicházeli do Andalusie od 8. do 11. století. Část z nich se ve městech asimilovala, ale většina se usazovala na úpatích hor, kde se jen obtížně zbavovali svého polokočovného a zemědělského způsobu života. V některých obdobích to byli právě oni, a nikoli románští křesťané, proti komu musela umajjovská moc zasahovat.

Domácí „Španělé“ zůstali věrni různým formám křesťanství, jež v průběhu historického vývoje vykrytalizovalo do podoby Římu nakloněného katolictví, včetně západního rituálu a latiny jako liturgického jazyka. Španělští Židé byli soupeři různých lokálních podob judaismu, mnozí z nich z různých pohnutek konvertovali k islámu.

Židé se soustřeďovali do měst, žili ve svých čtvrtích, ale nebyla to právně ani společensky ghetta, jaká znala středověká křesťanská Evropa. S rozvojem hospodářství, financí, obchodu a věd se Židé na mnoha místech a v mnoha obdobích stávali privilegovanou společenskou vrstvou, podobně jako křesťané.

Islamizace byla nicméně poměrně rychlá a rozsáhlá, zřídka však byla vynucována násilím. Velká část společnosti zůstala věrna svým původním věrovyznáním, celé společenské skupiny zase žily v jakési dobrovolné civilizační schizofrenii, když etnicky se cítily potomky původních Iberů, nábožensky však přijaly islám, i když jistou náklonnost ke křesťanství si v oblasti rituálu či náboženského folkloru podržely. Jiní Andalusané zase byli nespornými etnickými Araby nebo Berbery, ale svým duchovním založením tíhli k víře v Krista. Vytvořila se kulturně rozmanitá a synkretická společnost, jejíž politický rámec měli v rukou muslimové, ale v kulturním smyslu se jednalo o „tavící kotlík“, který byl ovšem stále více bezbranný vůči vnějším vlivům – ať už to byl silící vliv křesťanských států na severu a východě poloostrova, nebo dočasně ničivé vlny bojovníků reformačních džihádů ze saharské Afriky (hnutí Almorávidů a Almohádů).

Neklidné vnitřní poměry sice neměly bezprostřední vliv na rozvoj hospodářství a kultury, ale přesto umajjovský stát oslabovaly a vytvářely půdu pro jeho vnější nepřátele. Křesťanské státy na severu zahájily v průběhu 11. století dobývání nebo alespoň obléhání muslimských měst. Muslimové ztratili Barcelonu a dočasně i Zaragozu. Území pod kontrolou kastilských králů se začalo rozšiřovat směrem k Valencii a Toledu. Ranou do zad španělským Umajjovcům byla už ší'itská dynastie Fátimovců, která od počátku 10. století pod svou vládou sjednotila celou severní Afriku, v roce 909 vyvrátila prosperující stát Aghlabovců v Tunisku a v roce 969 dobyla Egypt. Fátimovci však – naštěstí pro Andalusii – ve své doktrínální houževnatosti upřeli pozornost raději na sunnitský arabský Východ. To pozdější berberské džihády z Maroka zasáhly „zjemnělou“ andaluskou kulturu mnohem tvrději.

Období, kdy se sláva Andalusie vzedmula zřejmě nejvýše, souvisí s dlouhotrvající vládou chalífy **Abd ar-Rahmána III. (912–961)**, jenž na jejím počátku reorganizoval armádu, postavil úderné loďstvo a zjednal pořádek uvnitř země, když nechal bez milosti stínat vůdce drobných „mafianských“ rebelií a výrazně snížil kriminalitu. S jeho vládou je též spjat proces výstavby komunikační sítě – tras mezi městy, jež sloužily tranzitnímu obchodu a v tehdejší Evropě patrně neměly srovnání. Právě zmíněný vládce v nebyvalé míře pozval k budování státu židy a křesťany, jimž dal volnou ruku v obchodu, finančních spekulacích, vědeckém bádání a kulturním vyžití. Abd ar-Rahmán si zajistil respekt Fátimovců, které porazil v několika námořních bitvách a omezil jejich politický i ideologický vliv na Východ. Stejně chytře si vedl i vůči křesťanským státům na severu, jejichž nástupnické neshody mu umožnily, aby vystoupil jako rozhodčí v jejich sporech a dokonce je načas přinutil platit vazalský tribut.

Za Abd ar-Rahmána III. už dávno neplatilo, že zemi vládne arabská (syrská) elita. Arabové stále žili a hospodařili (spolu s Židy) převážně ve městech, venkov obývali románští křesťané a muslimští Berbeři. Chalífa měl k dispozici silný a účinný represivní

aparát tvořený (převážně) jemu oddanými gardami složenými z otroků slovanského původu. Elitu branné moci však tvořily arabské jízdní oddíly a houževnatá berberská pěchota. Tak se rozvinula nepočetná, ale efektivní armáda, jež v 10. století budila respekt u katolických států na severu, stejně jako u ší'itskou ideologií zmítaného fátimovského státu v severní Africe. Muslimští vojenští a policejní velitelé si rovněž získávali uznání obyvatelstva. Vymýtili totiž kriminalitu a zajistili podmínky pro hospodářský a kulturní rozvoj. Chalífa měl nemalé ambice – toužil proměnit Andalusii ve skutečnou velmoc. Na knížata z Navarry a Leónu pohlížel s despektem a fátimovští blouznivci, v jejichž čele tenkrát stál charismatický, ale šílený kazatel Ubajdulláh z marockých hor, mu byli proti myslí. Navázal raději pevné styky se skomírající, avšak stále kultivovanou Konstantinopolí, jejíž relativní hospodářská prosperita a kulturní vyspělost mu imponovaly.

Jako by se muslimské Španělsko rozhodlo, že se stane součástí Evropy, jež ovšem jako politická a kulturní entita stále ještě neexistovala. Byzanc a obchodnické městské republiky na jihu kontinentu byly tehdy jedinými pilíři jeho vysoké politiky, zatímco církevní kláštery zase ostrůvky duchovní kultury a dědictví antiky, jež se měly plně rozvinout až s nástupem vrcholného středověku. Do jaké míry si tehdejší muslimští vládcí uvědomovali, že jsou v řadě ohledů nejvyspělejší součástí Evropy, můžeme usuzovat z diplomatické korespondence a zpráv četných cestovatelů a obchodníků do oblastí francké říše nebo ještě dál, do hustě zalesněných oblastí střední Evropy, kde mezi germánskými a slovanskými kmeny dosud probíhal sjednocovací proces a vznikaly zárodky pozdější státnosti, kde jednodivá etnika bojovala o území a žila způsobem, jemuž „zjemnělí“ španělstí muslimové a jejich křesťanští a židovští chráněnci nechtěli rozumět.

V šedesátých až osmdesátých letech 10. století se v Córdobě (*Kurtuba*), hlavním městem Andalusie, soustavně rozšiřovala známá **Mezquita – mešita a zároveň nejstarší evropská univerzita**, kde se zdaleka nepřednášely jen klasické islámské obory. V Córdobě, Toledu a dalších střediscích vzdělanosti tou dobou působily týmy arabských, židovských i křesťanských znalců a překladatelů, kteří pro evropskou kulturu zachraňovali plody antického myšlenkového dědictví. Měla uplynout ještě téměř dvě století, než tatáž Córdoba, byť již za poněkud odlišných politických poměrů, zrodila takové osobnosti evropského ducha, jakými byl **Moše Ben Majmon (Maimonides, 1135–1204)** a **Abú al-Walíd Ibn Rušd (Averroes, 1126–1198)**.

Murábitský džihád proti reconquistě

Výkladu o pojmu *al-džihád fi sabillilláh* (úsilí o šíření a upevňování víry na cestě Boží) v dějinách islámského středověku se v těchto skriptech vyhneme s odkazem na příslušné tituly doporučené literatury. Připomeňme jen, že sunnitský chalífát, jakkoli v období vrcholného středověku podléhal vnitřní politické erozi a byl ohrožován zvnějšku, pojetí džihádu jako války za Boha zásadně zrevidoval a téměř vyloučil jak z dobových exegetických rozprav islámského duchovenstva, tak z politické rétoriky a právní argumentace. Války se již zřídka vedly „za Boha“ – a když, tak podpůrné fatwy režimních ulamá vyznívaly zcela formálně. Navíc – většinu válečných konfliktů té doby mezi sebou vedly jednotlivé politické subjekty na území chalífátu a ty si navzájem džihád nevyhlašovaly. Šířitští Fátimovci při svých taženích proti sunně bojovali za nápravu křivd vůči Alímu a jeho rodině (*ahl al-bajt*), zatímco sunnitě bojovali proti stoupencům ší'ý jako proti odpadlíkům (*murtaddún*) nebo heretikům (*zanádíka*).

V sunnitském prostředí se idea ozbrojeného džihádu ve středověku přece jen několi-krát objevila, a to v podobě puritánských reformačních hnutí, která sice svým rozsahem a důsledky politickou tvář islámského světa dočasně a na omezeném prostoru ovlivnila, ale na druhé straně svou sociální a kulturní povahou jasně prokázala, že z hlediska globálního charakteru islámské civilizace se jedná o pomíjivou dějinnou kapitolu a ideologický exces. Přesto se jednalo o historické události s nesporným náboženským rámcem, které významně zasáhly do dějin a vysoké kultury Andalusie, a tudíž také západní části Evropy.

Nejvýrazněji se v tomto smyslu do dějin islámu zapsalo beduínské reformační hnutí Almorávidů v severozápadní Africe. Toto hnutí za očistu islámu od všech negativních nánosů a **inovací** (*bid'a*) do prostoru **právní vědy** (*fikh*) i kočovnického sklonu k **přidružování atributů k jedinému Bohu** (*širk*) se zrodilo ve čtyřicátých letech 11. století uvnitř berberského kmenového svazu Sanhádža, jehož příslušníci pásli svá stáda v pouštích kdesi mezi povodím Senegalu a jižními svahy marockého Atlasu. V šedesátých letech pod prapory reformace a pod vedením islamizovaného Júsufa Ibn Tášfína, schopného náčelníka berberského kmene Lemtúna, sjednotili v úderném džihádu celou severní a západní Afriku. **Júsuf Ibn Tášfín (vládl 1061–1106)** si nechal holdovat jako „kníže muslimů“ (*amír al-muslimín*, na rozdíl od dosavadního titulu abbásovských chalífů *amír al-mu'minín* – „kníže věřících“).

Za hlavní cíl nového státu považoval jeho územní expanzi. Příležitost se mu naskytlá v polovině osmdesátých let, kdy se zhroutila ústřední umajjovská moc v muslimském Španělsku a křesťanské reconquistě se v nastalém bezvládí podařilo roku 1085 dobýt Toledo (*Talajtila*), jedno z hlavních středisek muslimské a židovské kultury a vzdělanosti v Andalusii. Ibn Tášfín ochotně vyslyšel možná neuvážené volání o pomoc, kterou od něho

žádali muslimští vládci Granady, Sevilly a dalších oslabených emirátů. Dne 23. října 1086 se nadšená vojska Lemtúnů a dalších kmenových mudžáhidů vylodila na španělském pobřeží a v **bitvě u Zalláky (špaň. Sacralias)** rozprásla armádu křesťanské Kastilie.

Osvoboditelé však svůj úspěch nesmlouvavě proměnili v další územní zisk. „Zjemnělé“ muslimské Španělsko začlenili do svého státu ovládaného puritánskou reformní ideologií, která poznamenala oblast státu a práva, kultury i životního stylu. Bylo by jistě zajímavé podrobněji popsat důsledky vpádu kočovníků do vyspělé Andalusie i proces kulturního vstřebávání kočovného živlu a jeho duchovního výrazu do civilizace španělských muslimů.

Zde se však spokojme jen s konstatováním, že duch almorávidského džihádu se ve zmíněném procesu akulturace značně otupil. Almorávidé nakonec plně přijali hospodářské a správní mechanismy Andalusie a podlehli lákadlům vyspělých sunnitských měst i bohatého venkova, který zůstával namnoze křesťanský. Za zradu „autentického“ džihádu a svou neobratnou politiku nakonec almorávidská dynastie draze zaplatila, když ji o šedesát let později vyvrátili bojovníci dalšího reformačního **hnutí Almohádů** (*al-muwahhidún* – „vyznačící *tauhidu*“, principu jednosti Boha). Těm roku **1147 padla do rukou Sevilla** a Andalusie prožila další fázi dočasného kulturního úpadku.

Vraťme se však k rozboru ideových základů almorávidského hnutí, jež tak fatálně zasáhlo do politických a kulturních dějin muslimského Španělska. Jestliže Ibn Tášfín představoval pragmatického vojenského a politického vůdce, vrchním ideologem almorávidského hnutí byl Abdulláh Ibn Jásín al-Džazúli z města Sidžilmása, který od třicátých let 11. století vyvíjel misijní činnost mezi povrchně islamizovanými berberskými kmeny. On také vymyslel název pro stoupence své výzvy (*da'wa*). **Almorávidé** je španělská zkomolenina arabského názvu *al-murábitún*, jehož etymologii stojí za to si obšírněji vysvětlit, už proto, že tento název přijímají i některé radikální skupiny v současnosti.

Tento pojem vychází z trojkonsonantního kořene *r-b-t* arabského slovesa *rabata* (spojovat, svazovat, upevňovat). Třetí slovesný kmen (*rábata*) znamená „být umístěn, postaven, zaujmout pozice, postavit se někomu v boji“. Od téhož kořene pochází i podstatné jméno *rábita* (skupina, spolek, svaz, unie, liga). Někteří badatelé se přiklánějí k překladu „řád“, neboť v pojetí Ibn Jásína šlo vlastně o skupinu lidí žijících asketickým životem pod jednou střechou. Srovnání s příbytky prvotních chudých mnišských řádů v křesťanství je do jisté míry na místě. Tito „poustevníci“, ovšem záhy „ti, kteří zaujímají bojové pozice“, se tedy arabsky nazývali *al-murábitún* (participium aktivní od *rábata*). První poustevna, kterou Ibn Jásín se svými stoupenci zřídil, měla být údajně na odlehlem ostrově na řece Senegal.

Za vysvětlení stojí i další pojem – **ribát**, nad jehož sémantikou se vedly rovněž diskuse. Překládat ho lze jako „provaz“ či „pouto“. V námi sledovaném kontextu se však užíval především jako označení pro výše zmíněnou poustevnu. Vzhledem k dalšímu vývoji almorávidského hnutí je však asi nejpřesnější volný překlad „řádová pevnost“ či „klášter“, protože se jím označovala soustava opevněných budov, ve kterých žili almorávidští

bojovníci. Ti, nadšení pro Ibn Jásínovy reformační ideje, „odcházeli z bezvěrecké společnosti“ (*hádžarú* – uskutečňovali **hidžru** po Prorokově vzoru) do ribátů na odlehlých místech. Tam se věnovali kontemplaci, studiu Koránu a Ibn Jásínových pouček, pilovali svou zbožnost asketickými praktikami a cvičili se ve zbrani, aby případně byli schopni dostát své povinnosti džihádu, jak je k tomu vybízelo slovo Boží. Odtud také později vyrazili na výpravy za šířením reformované da'wy. Dá se směle říci, že ribáty byly jakousi obdobou hradů či garnizon, které si v křesťanské Evropě i v křížácké Sýrii a Palestině stavěly bojovné rytířské řady. *Al-murábitún* je tedy zároveň označení pro ty, kdo žijí v ribátu.

Poslední sémantická nuance, kterou je nutno zmínit, vychází z úlohy, kterou ribáty plnily v řadě oblastí muslimského Západu jako svého druhu pohraniční hrady. Jedním z posláních, které murábité chtěli plnit, byla stavba ribátů na odlehlých pomezích, kde končil „**příbytek islámu**“ (*dár al-islám*) – **tedy území ovládané institucemi chalífátu** – a začínalo území ovládané polyteisty – Berbery, Tuáregy nebo negroidními etniky na jihozápadní Sahaře. Texty, popisující tuto sociální funkci, hovoří o příkladných muslimech, kteří „brání území islámu“ (*jurábitúna*). Ibn Jásín tak myšlenku hidžry svých věrných spojil s čestným posláním hraničářů. Abstraktní pojem *ribát* opíral o zcela okrajový výklad téhož pojmu v právní vědě, který zase vycházel z koránu (8:60) a mnoha „zdravých“ hadísů, které líčí, jak chvályhodné je setrvat alespoň po jistou dobu na hranicích islámského území a bránit je proti úkladům polyteistů.

Právní autority tento typ společenské funkce – ribát jako ostrahu hranic – vyzdvihují, ale šar'ía jasně nespecifikuje její právní normy. Ibn Jásín rozvinul tento motiv, aby jím podpořil funkci ribátů (hradů) jako středisek obranného džihádu na hranicích islámského území. Po celé severní a západní Africe lze nalézt památky na roli „islámských psohlavců“ v centrech almorávidské reformace. Mimořádně, „ar-Ribát“ zní správně název marockého hlavního města Rabatu.

Ať už se Almorávidé cítili být spíše „upevňovači víry“, „obyvateli poustevn“ nebo „hraničáři“, byli ochotni bez výhrad přijmout učení svého duchovního vůdce Ibn Jásína. Ten nejprve oslovil arabizovaný berberský kmen Banú Gudála, ale byl potupně vyhnán. Když pak byl o něco později přijat Lemtúny, obohatil svou doktrínu o výzvu k boji proti bezbožným kmenům, které uctívají přírodní idoly. Jistě stojí za zmínku srovnání Ibn Jásínovy kariéry s příběhem proroka Muhammada, který byl rovněž nejprve zesměšňován a vyháněn (např. z hidžázské oázy at-Tá'if), až se mu dostalo ocenění v Jathribu, pozdější Medíně. Ibn Jásín po vzoru Prorokovy praxe v Medíně také obracel modlářské kmeny na víru, ale svým trestným výpravám nejprve říkal docela upřímně – *ghazwa* (razie). Lemtúnové prý v boji s Gudály nejprve stěželi odolávali převaze nepřítele (podobně jako Prorok u Badru), ale pak se Bůh přiklonil na jejich stranu a vnukl Ibn Jásínovi moc dodat svým stoupencům potřebnou míru nadšení. Právě po vítězné šarvátce s kmenem Banú Gudála dal Ibn Jásín svým bojovníkům honosný název al-Murábitún a svému prvnímu veliteli Jahjá Ibn Umarovi propůjčil epiteton „kníže pravdy“ (*amír al-hakk*).

Ibn Jásín měl značné nároky na způsob života svých stoupenců. Puritánský a asketický život, který se zavázali vést, byl chápán jako pokání za hříchy, jichž se dopouštěli v minulosti. Východisko ze stavu zatracení, které jim Ibn Jásín nabízel v podobě života v ribátech, přijímali v sepětí s ideou obnovy původní vzorové obce věřících – ummy. Až potud se stále ještě pohybovali v prostoru „legálních“ sunnitských představ. Záhy se však do smýšlení murábitů začaly vtírat různé folklorní představy a lze jen těžko prokázat, do jaké míry jim Ibn Jásín sám vytvářel prostor. Jeho osoba se postupně stala předmětem zbožného uctívání. Lidové příběhy, které se k němu vázaly po jeho smrti, jsou vlastně různé variace na život a dílo proroka Muhammada, obohacené o některé „nepřipustné“ motivy jako schopnost dělat zázraky, předvídat budoucnost a podobně.

První ze série almorávidských džihádů vedl k porážce modlářských kmenů svazu Sanhádža. Druhý byl veden proti městu Sidžilmása, mocnému obchodnímu středisku na jižních svazích Atlasu nedaleko Fásu. Tam byli Almorávidé pozváni částí místních ulamá, kteří chtěli s pomocí svého proslaveného rodáka město zbavit „bezvěreckých“ praktik místního emíra. Slavný severoafrický historik 14. století Ibn Chaldún vypráví, že když Ibn Jásín obdržel od sidžilmáských ulamá zvací dopis, dlouho se nerozpakoval. Svolal šajchy almorávidských ribátů a požádal je o **idžmá – konsensuální stanovisko**. Odpověď zněla: „Je povinností tvou i všech murábitů zbavit toto místo odpadlické nadvlády. Veď nás tedy a s Božím požehnáním zjednáme nápravu. I poručil jim, aby uskutečnili džihád.“

Formulace džihádu jako boje proti křesťanským „lidem Knihy“ se objevila až v roce 1085, když vojevůdce murábitů Júsuf Ibn Tášfín, který po smrti Ibn Jásína (1059) roku 1061 strhl všechnu moc na sebe a o rok později založil nové hlavní město Marrákeš, se v oblasti Ceuty přeplavil do Španělska a 23. října 1086 potrestal u Zalláky kastilského krále Alfonsa VI. za jeho dobytí Toleda. Rozhodování o džihádu do Andalusie se uskutečnilo ve Fásu, kam přicházely zoufalé prosby o pomoc od muslimských knížat ohrožených reconquistou. Júsuf se rozhodl, že se bude řídit vlastním úsudkem a s fatwami ulamá příliš nepočítal. Když k němu zavítal sevillský emír a básník Muhammad al-Mu'tamid, lemtúnský náčelník rozpačitého panovníka přesvědčil, že jedině on může převzít odpovědnost za obranu muslimských emirátů ve Španělsku i celého „příbytku islámu“ a vyčetl mu kdeco – mimo jiné i fakt, že andaluští muslimové pijí s židy a křesťany víno, ba sami ho dokonce pěstují. Následné vítězství u Zalláky sice způsobilo reconquistě citelnou ránu, ale zároveň dočasný úpadek umajjovského Španělska i s jeho kulturou a vzdělaností.

Almorávidský džihád do Andalusie je přesto v mnoha kronikách a historiografických pracích hodnocen jako slavná kapitola islámských dějin. Některé příběhy nejsou prosty bezbřehé fabulace a patetických líčení, která měla podtrhnout duchovní sílu i právní opodstatněnost almorávidského výboje. Základní schéma o zbožnosti murábitů a zákeřnosti křesťanů bylo rozvíjeno o některé dílčí epizody. Když se například Ibn Tášfín plavil ze Ceuty do Algecirasu (*al-Džázíra al-chadrá*), vztáhl údajně ruce k nebesům a obrátil se ve votivní modlitbě k Bohu. Plavba tradičně neklidnými vodami Gibraltaru proběhla klidně a Júsuf, jist si tím, že ho Bůh vyslyšel, se na španělské půdě směle postavil v čelo

modlíci se armády jako její imám. Kroniky praví, že před rozhodující bitvou Ibn Tášfín osobně cválal na koni mezi řadami murábitů a volal, jsa inspirován koránským veršem: „Vy, kteří věříte! Budte silní a sjednocení (*rábitú*) v tomto džihádu proti nepřátelům islámu. Ti z vás, kteří zemřou, odejdou přímo do ráje jako mučedníci, a ti, kdo zůstanou naživu, budou Bohem odměněni v podobě nevídané kořisti!“. Když prý křesťané spatřili almorávidskou velbloudí jízdu a semknuté šiky pěchoty oděné v černé sukno a když uslyšeli dunění saharských válečných bubnů, mnozí pocítili, že Bůh není na jejich straně, a odhodili meče dřív, než došlo k boji.

Ironií dějin je skutečnost, že muslimští emíři pochopili příliš pozdě, že pro jejich zachránce porážkou Kastilie vše teprve začíná. Zatímco Júsuf Ibn Tášfín chtěl vést džihád až do úplného vítězství a jeho murábité oblehli několik křesťanských měst, vyděšení emíři se do boje nehrnuli a své osvoboditele by byli nejraději zdvořile vyprovodili. Ibn Tášfín však svolal své málikovské ulamá a požádal je o právní postoj k nastalé situaci. Jejich fatwa byla neblahou předzvěstí, že almorávidský džihád bude mít pokračování. Emíři v ní byli označeni za bezbožné prostopášníky, kteří svým osobním příkladem zavedli muslimskou společnost do stavu ochablosti, kulturní frivolnosti a poraženecské odevzdanosti. Obyvatelstvu Andalusie pak byl vytknut nedůsledný přístup k plnění náboženských povinností, sklon ke korupci a obohacování v podobě nelegálních daní a ochota nechat se porobit křesťanským nepřitelem, a dokonce s ním spolupracovat. Fatwa upozornila Ibn Tášfína, že základním krokem k nápravě je sesazení bezbožných knížat, neboť je nabíledni, že kdyby byla ponechána svému osudu, postoupí území islámu křesťanům bez boje.

Když se pod tíhou času nadšení a rigidnost murábitů (a dalšího reformačního hnutí Almohádů) otupily a jejich kočovnicko-saharský životní styl pohltila lákadla vysoké kultury Andalusie, na památku almorávidského džihádu tam na věčně neklidném pomezí s Navarrou, Leónem a Kastilií zůstaly četné ribáty, kam se muslimové chodili modlit a rozjímat, aniž by tam primárně hledali inspiraci pro bojovný džihád. Tato střediska pro pěstování osobní zbožnosti byla jedno po druhém vyvracena, v průběhu postupného tlaku křesťanských států, definitivně až o nějaká tři staletí později, kdy se pádem muslimské Granady roku 1492 dovršilo vítězné tažení reconquisty a naprostá většina muslimů (a spolu s nimi židů) musela Španělsko opustit.

Murábitská duchovní tradice v severní Africe však nezankla, i když duch bojovného džihádu z ní zcela vuprchal. Naopak se uplatnila v tamním nekonformním (mystickém) pojetí islámu. S ním je spjat i známý termín *marabut* (hovor. arab. *mrábet*) označující súfijské světce nebo jejich potomky. K nim se zpravidla váží lidové legendy o jejich mimořádné zbožnosti, dobrotě, schopnostech nebo mučednické smrti při džihádu, a to nejen v boji, ale třeba při cestě na pouť do Mekky nebo při mírném šíření režimu nepohodlné mystické *da'wy*. Kolem hrobek marabutů se dodnes rozvíjí nábožensko-společenský život – především na maghribském venkově. Původní, hluboce bigotní a puritánský odkaz murábitské reformace se tak po staletích změnil v jeho pravý opak – mírumilovné

a pitoreskní uctívání kultu světců, kterým si prostý lid vynahrazoval suchý právnícký ráz přísně monoteistického „oficiálního“ islámu.

K myšlence obranného džihádu se některé súfijské řády v Maghribu přece jen vrátily, ale stalo se tak až v 19. století, kdy mystické řády vytvořily ideovou a organizační oporu antikoloniálního odboje. Tehdy se nového ocenění dočkalo i středověké reformační hnutí Almorávidů, přestože právě ono mělo historicky „na svědomí“, že s jeho vpádem na Pyrenejský poloostrov skončilo, alespoň v kulturním smyslu, „zlaté období“ muslimského Španělska, třebaže i v kulturní oblasti se tam ještě leccos pozoruhodného přihodilo. Politický soumrak Andalusie se završil až o čtyři století později – až s oním pádem granadského emirátu, jehož dočasnou slávu, včetně výstavby věhlasné Alhambry, je třeba připsat **dynastii Nasrovců (1232–1492)**.

V. Osmanská říše a „turecké nebezpečí“

Turci – odkud přišli a proč vtrhli do Evropy?

Když se zvolna završovalo vítězství křesťanské reconquisty nad zbytky kdysi slavných muslimských států ve Španělsku, vyrůstal křesťanské Evropě na Balkáně nový mocný soupeř – **osmanská říše**, o níž se u nás někdy vcelku nepřesně hovoří jako o „turecké“. Toto impérium výrazně zasáhlo do evropských dějin ve smyslu politickém, ekonomickém i kulturním. Celých šest století Osmané ovládali nebo ovlivňovali vývoj v jihovýchodní části kontinentu, dvakrát stála jejich vojska před Vídní (1529 a 1683), jejich před-sunuté oddíly operovaly u kláštera v Melku a na jižní Moravě, desítky let byla pod jejich vlivem třetina území dnešního Slovenska.

Kdo vlastně byli oni **Turci**, kteří v etnickém smyslu opravdu nejprve tvořili jádro osmanské říše? Jejich pravlastí byly rozsáhlé stepi Střední Asie, podhůří Altaje a jižní Sibíře. Tam se od nepaměti rozvíjela kmenová společenství lidí mluvících turkickými jazyky a spjatých rodovými vazbami. Jazykově i kulturně to byla líheň podobných kočovnických a pasteveckých etnik, jaká čas od času vstupovala do dějin rané středověké Evropy v období „stěhování národů“. Historiografie o jejich raných dobách mnoho neví, protože nemá k dispozici ani soustavný archeologický materiál, ba často ani soustavněji zmapované fragmenty jejich materiální kultury, ani prameny v podobě písemně fixované literární tvorby, z níž by se dalo leccos dedukovat.

Evropský prostor se o etnikách, jež v raném středověku vyvrhovaly vzdálené roviny Asie, dozvídal pouze tehdy, když jejich „vyslanci“ do něj vpadli a ovlivňovaly tamější chod politického vývoje. V době stěhování národů to byli například Hunové pod vedením legendárního Attily v 5. století, Avari ve století sedmém a osmém, v 7. století rovněž původem povolžští Bulghaři pod vedením chána Asparucha a od konce 9. století Maďaři, kteří se pod vedením náčelníka Arpáda usadili v Panonské nížině.

Turecké kmeny byly v období raného středověku nábožensky rozhárané. Animistický a šamanistický základ jejich náboženství se někdy na úsvitu středověku zasnoubil s různými variantami buddhismu. Dodnes ovšem není historicky spolehlivě doloženo,

jak je možné, že když s arabským výbojem v 8. století pronikl do Střední Asie islám, turecké kmeny byly mezi prvními, kdo jej dobrovolně přijal a stal se nadšeným šířitelem jeho ortodoxní (sunnitské) varianty.

Turci ovšem nezačali migrovat do Evropy přes jihoruské a ukrajinské pláň, jak to dělali jejich etničtí bratraci – a také Slované. Faktem je, že když v **první polovině 11. století** začal jejich kočovnický exodus přes íránské hory a údolí do nitra islámského chalífátu (dnešního Iráku), **byli Turci již plně islamizováni**. První etapu migrace na západ zahájily kmeny Oghuzů, které se zmocnily Bucháry a Samarkandu, tehdejších center islámské kultury a vzdělanosti. Vedli je náčelníci **kmenového svazu Seldžuk**. Schopní předáci Seldžuků – Tughril bek a Čaghri bek – se po několika bitvách zmocnili středního Íránu a v **roce 1055 obsadili Bagdád** – duchovní sídlo chalífátu. **Kombinací neovladatelného kočovného živlu a mimořádného státotvorného talentu se Seldžukové stali nepřehlédnutelným politickým subjektem v oblasti Blízkého východu a neochvějnými ochránci sunny tváří v tvář záměrům šíitských států a jakýchkoli heretických seskupení.**

Na rozdíl od někdejších šířitelů islámu, Arabů, se houževnatí seldžučtí Turci nezdráhali osídlit hornaté a klimaticky méně příznivé oblasti Malé Asie. Pod jejich tlakem záhy povolily hradby byzantských pohraničních pevností ve východní Anatólii. Byzanc už tehdy nebyla schopna bránit integritu vzdáleného území. A tak roku 1071 došlo k jedné z osudových bitev středověku. **U Manzikertu, v oblasti Vanského jezera, porazil seldžucký sultán Alp Arslan vojsko byzantského císaře Romana IV. Diogéna**. V příštích desetiletích Turci osídlili prakticky celý poloostrov a významně změnili jeho etnickou, náboženskou a kulturní skladbu. Řecké, arménské a kurdské obyvatelstvo tam namnoze zůstalo, ale turecký živel se stal natrvalo dominujícím. Současně **Seldžukové pronikli do syropalestinské oblasti, kde politicky prosadili vliv sunny vůči egyptské dynastii Fátimovců, jež byla šíitská.**

Politický a hospodářský život Blízkého východu a Malé Asie byl příchodem tureckého etnika značně ovlivněn. Turci sice přicházeli už islamizováni, ale kulturně měli vůči oblastem, které ovládli, co dohánět. Podobně jako kdysi Arabové vytvořili i Turci privilegovanou vojenskou vrstvu, jež fakticky ovládla dění v srdci chalífátu. Avšak ani oni nezneužívali své politické dominance k ničení hodnot vysoké kultury a hospodářské infrastruktury. Panuje ovšem domněnka, že Turci svým postupným vpádem, provázeným tisícihlavými stády ovcí a koz, zapříčinili postupnou devastaci Mezopotámie a Syrské pouště.

Turci prošli v historicky poměrně krátké době procesem akulturace. Osvojili si jak rysy městské kultury vyspělých obchodních, kulturních a vědeckých center, tak usedlý život na maloasijském zemědělském venkově. V příštích dvou stoletích vytvořili několik významných státních útvarů a dali dějinám Blízkého východu několik mimořádných politických osobností. Za všechny zmiňme alespoň Alp Arslanova syna **Džalál ad-Dína Malikšáha (vládl 1072–1092)**, jehož dočasná říše se rozkládala od Jeruzaléma a blízkosti Konstantinopole až po čínský Turkeistán. On sám se patrně stal obětí atentátu ze strany radikálního šíitského směru asasinů. Právě za jeho vlády však byly položeny základy

příštích úspěchů při budování lenního systému držby půdy, promyšlené státní správy a legislativy, spolehlivé ukázněné armády, pestré měšťanské kultury a vyspělé sakrální i měšťanské architektury, což byly kvality, které později dovedli k dokonalosti osmanští Turci – také na evropském kontinentu.

Zrození osmanské říše

Turecký živel postupně dokonale splynul s vysokou kulturou islámského Blízkého východu – tak dokonale, že když v polovině 13. století vtrhli na Blízký východ Mongolové pod vedením Džingizchánova vnuka Hülgüho a roku 1258 vyvrátili abbásovský Bagdád, usedlí a vcelku tolerantní Turci v Malé Asii si s nimi nevěděli rady. Byli to pro ně barbarští kočovníci ze středoasijských stepí, s nimiž se po desetiletí střetávali v bojích o kontrolu hornatých oblastí východní Anatólie.

Koncem 13. století však destruktivní mongolský vliv v celé oblasti postupně ochabl a maloasijská seldžucká knížectví se znovu osamostatnila. Mongolové se pak „vstřebali“ do persko-islámské kultury, na území dnešního Íránu a Afghánistánu vytvořili tzv. **říši perských Ílchánů (1258–1335)**. Během té doby se mongolští chánové a celá jejich politická elita islamizovali a vytvořili předpoklad pro vznik další **dynastie Timurovců (1370–1506)**, která – přes deklarovanou krutost svého zakladatele **Timura Lenka (Chromého, Tamerlana)** – dokázala vytvořit mnohé kulturní hodnoty.

V té době se již v jihovýchodní Evropě děly věci, těsně spjaté s tureckým etnikem. Od dob seldžuckého vpádu do Malé Asie se byzantské državy omezovaly jen na severozápadní cíp poloostrova. Na obou stranách věčně neklidné hranice tehdy existovaly pomíjivé nárazníkové státečky. Jejich jádro tvořili etničtí Turci, kteří se organizovali v pohraničních markách a navzájem se potírali. Celá západní část Malé Asie se rozdrobila na řadu takových vazalských emirátů. Postupně se v nich vytvořila vojenská struktura, jež vycházela z tradic organizačních struktur bojových derviškých sdružení a tradičního tureckého sklonu ke kázní a teritoriální expanzi.

Roku 1289 jistý **Osman** (odtud jhoruský kozácký výraz *ataman*), předák jednoho z tureckých kmenů ovládajících stát v západní Anatólii, získal léno ve městě Eskişehir a okolí. Vytvořil tam ambiciózní stát, který začal uskutečňovat územní zábory. V době jeho smrti zahrnoval nový státní celek území mezi řekou Sakarijí ve střední Anatólii a Eskişehir. Kdo by si byl tehdy pomyslel, že se jedná o zárodek nového mocného impéria, které bude přinejmenším po dvě století ohrožovat samy základy evropského mocenského uspořádání raného novověku.

Když Osman roku 1324 zemřel, nastoupil jeho rozhodný syn **Orhan (1324–1359)**, za jehož vlády se vzedmula první vlna tureckého územního rozmachu. Roku 1326 Osmané dobyli dosud řecké město Bursa, ke zdejším bazilikám přistavěli minarety a založili si zde sídlo. Roku 1331 ovládli Nikaiu (tur. Iznik) a o šest let později Nikomedii (Izmit). Obě města, spjatá s dějinami a doktrinálním vývojem raného křesťanství a později byzantské ortodoxie, se nenávratně octla v rukou „nevěřících“ a Orhanův stát dosáhl Černého a Marmarského moře.

Připojování zbytků byzantského území na maloasijském pobřeží k mladé osmanské říši se neuskutečňovalo ani tak bojem, jako spíše dohodami s byzantskými veliteli měst, kteří byli zčásti tureckého původu, zčásti za úplaty ztraceli i poslední zbytky loajality vůči zahrnivajícímu a nepřilíš dobře platícímu císařství. Mnoho bývalých byzantských vojevůdců přešlo na tureckou stranu, přijalo islám a stalo se páteří osmanské armády.

V polovině 13. století se už Byzanc nacházela ve vleklé krizi. Jednotná byla jen formálně, fakticky byla rozdělena na několik států ovlivňovaných místními rodově feudálními poměry. V rámci přepestré jazykové, národnostní a rodové mozaiky spolu jednotlivé státy soupeřily bez ohledu na to, že se vzájemně vyčerpávají a oslabují tváří v tvář mocenským zájmům Říma a s ním spjatých států i vůči islámskému nebezpečí z jihovýchodu.

Vážnost „tureckého nebezpečí“ si tenkrát v Evropě nikdo neuvědomoval. Jednotlivé státy a jejich politické reprezentace se nechovaly jako Evropané a už vůbec ne jako státy hájící zájmy konkrétního národa nebo etnika. Identity, jimiž se řídily zájmy států a jejich „občanů“, spočívaly v rodových vazbách, loajalitě k lennímu pánovi, případně vztahu ke konkrétní náboženské platformě. **Něco takového jako politická Evropa nebo evropské povědomí ve 14. století neexistovalo.** Není proto divu, že jednotlivá evropská mocenská centra přijímala existenci nového státu tureckých muslimů jako nového soupeře – nebo naopak spojence.

Do roku 1361 měli byzantští císaři v držení město Adrianopolis a celou Thrákií. Severní břehy Egejského moře kontrolovali ze Soluně a o jeho jižní břehy museli neustále soupeřit s Benáťany. V řeckém vnitrozemí existovaly nestabilní státečky Epeiros a Morea, které byly s Konstantinopolí spřízněny. V Epeiru vznikla během 14. století drobná a bezbranná srbsko-řecká knížectví, jejichž šlechtické rody si více, než budování stabilní státnosti, hleděly vyřizování účtů v rámci pravidel krevní msty. Z té doby pocházejí jak slavné a působivé kláštery Meteora, tak hrdinské eposy o tom, která ta či ona srbská velkorodina vyvraždila příslušníky té konkurenční.

Komplikovaná byla situace v bulharském vnitrozemí. **Bulharsko** se rozštěpilo na tři malá carství, území dnešního **Srbska** a **Makedonie** bylo rozděleno na množství údelných knížectví, která spolu bez ustání válčila. **Albánie** a **Černá Hora** zase byla kmenová území, kde se v té době podmínky pro vznik fungujících feudálních států zatím vůbec nevytvořily. Zcela svébytným vývojem prošlo území **Bosny**, kam se uchýlovaly skupiny srbských a bulharských sektářů, zvaných **bogomilové**. Ti tam nakonec vytvořili vcelku prosperující stát, který si předcházela jak uherská šlechta, tak představitelé Svaté stolice.

Poněkud jednodušší byla situace jihovýchodní Evropy v předvečer osmanského výboje, pokud jde o náboženské poměry. **Jádro byzantské říše**, které bylo etnicky a jazykově převážně řecké, ovládala **řecká ortodoxní církev**, v oblastech s více či méně nezávislými slovanskými knížectvími lidé vyznávali vlastní „národní“ varianty pravoslaví. V jejich čele stáli patriarchové či jiní hierarchové, kteří svrchovanost Konstantinopole uznávali nanejvýš formálně. V **Sedmihradsku** žili **Maďaři, Kumáni, Rumuni** a další etnika, západně od nich příští národy **Chorvatů a Slovinců**. Mezi těmito etniky se rozvíjela **báňská a obchodní města**, která od 13. století zakládali a osidlovali převážně němečtí přistěhovalci. Zmíněná etnika se ve sledované době hlásila většinou k Římu, i když v 16. století mezi ně výrazně pronikl vliv **kalvínské a luterské reformace**.

Za daných poměrů bylo jen otázkou vhodné historické konstelace, kdy se osmanským Turkům podaří výrazně vstoupit do evropských dějin. Nebyla to ostatně záležitost jedné dobovačné vlny. Šlo o dlouhodobý proces provázený jak etapami radikálních záborů, tak stability a rozkvětu, mírového a vzájemně výhodného soužití a nakonec stoletími vleklého úpadku.

V letech 1359–1361 obsadila vojska sultána **Murada I. (1359–1389)** Thrákií a dva roky nato pronikla do bulharských nížin. Přestože ještě plných 90 let trvalo, než Turci dobyli Cařihrad, postupovali Balkánem soustavně a nezadržitelně. O tom, že už jim nejde o dočasný výboj v žoldu některého ze znešvářených evropských panovníků, svědčila skutečnost, že **roku 1365** učinili novým hlavním městem svého státu **Drinopol (řec. Adrianopolis, tur. Edirne)**. Jednotlivá srbská a bulharská knížata uznala osmanskou svrchovanost výměnou za to, že budou uznána některá jejich privilegia a že místním ortodoxním církvím bude ponechána relativní svoboda – plně v souladu s islámským věroučným pojetím křesťanů jakožto „lidu Knihy“ a právním statutem „chráněnců“ (*dhimmi*). Ta horší období pro jihoslovanské státy měla ovšem teprve nastat.

Hospodářská zchátralost Byzance, chronické vnitřní soupeření mezi Srby a Bulhary i Srby navzájem, egoistické zájmy Benátek a Janova, jež si v boji o obchodní pozice neváhaly najímat Turky jako žoldnéřské oddíly, i naprostá neochota západní Evropy přispěchat na pomoc, dokud Byzanc nevyhoví papežské stolici v jejím požadavku na opětné sjednocení a uznání její svrchovanosti nad vším křesťanstvem – to byly hlavní důvody, pro které se Turkům na konci osmdesátých let 14. století podařilo stanout v samém srdci tehdejšího Srbska.

Od Kosova polje k pádu Cařihradu

Rozhádání srbští feudálové se dokázali vůči turecké hrozbě sjednotit pouze jedenkrát, ale ani to nepomohlo. Pod vedením nejvlivnějšího srbského knížete Lazara Hrebeljanoviče se roku 1389 na planině Kosovo polje nedaleko Prištiny shromáždila téměř stotisícová armáda. Stáli zde Srbové, bosenští bogomilové krále Tvrtka, bulharské oddíly a jen vlažně christianizované jednotky albánských horalů. Toto vojenské seskupení se postavilo lépe vyzbrojené a disciplinovanější armádě sultána Murada I.

Dne 28. června (15. června podle juliánského kalendáře), na den sv. Víta, se jihoslovanské vojsko pustilo do boje. První den padl sám osmanský sultán, ale horkokrevnost a nedostatečná koordinace taktiky se Srbům vymstila. Do čela osmanského vojska se postavil Muradův syn Bayezid, toužící po odvetě. Turci vytáhli svůj tajný trumf – děla, která Evropané ještě neznali. Na Kosově poli shromáždili téměř veškerý lidský a technický potenciál a překvapili trpělivou, ukázněnou taktikou boje. Dodnes je velmi obtížné průběh tří denní bitvy věrně zrekonstruovat, neboť „Vidov dan“, jak říkají Srbové, se stal předmětem tolika mýtů a legend a bitva byla tak ničivá (bojovalo se i v noci za svitu pochodní), že o ní neexistují spolehlivé písemné záznamy. Jisté je, že kníže Lazar byl zajat a sťat, padla i většina srbských šlechticů. Turci přesto neměli dojem, že dosáhli rozhodného vítězství. Po bitvě se s těžkými ztrátami stáhli zpět do Bulharska. Později se ukázalo, že některé slovanské a albánské spojenecké oddíly se nakonec přidaly k Turkům, a výsledek bitvy tak zpečetily.

Teprve následující léta ukázala, že výsledek bitvy byl strategickou porážkou Jihoslovánů, neboť v jejím důsledku se Srbsko a s ním celý Balkán staly na příštích 450–500 let součástí osmanského impéria. Latinská Evropa se nejprve domnívala, že tureckému výboji byla na Kosovu učiněna přítrž. Teprve s odstupem několika let si evropští vládci a Řím uvědomili vážnost situace – to když sultán Bayezid I. zjistil, že na Balkáně se mu už nikdo vojensky nepostaví. Začal pronikat do Bosny, Valašska a řeckého vnitrozemí. Zejména houževnatí Albánci a Černohorci mu úspěšně vzdorovali a zajaté turecké průzkumníky nejraději posílali domů rozčtvrcené v proutěných koších. Teprve když se předsunuté oddíly Osmanů začaly objevovat v okolí Bělehradu (tehdy uherského Nándorfeherváru) a v Sedmihradsku trvale ohrožovaly významná uherská střediska jako Temešvár nebo Arad, katolická Evropa zatroubila na poplach.

Uherský král Zikmund Lucemburský (též císař římský a král český, žil 1368–1437) si uvědomil svou zodpovědnost za osud křesťanstva, třebaže osud pravoslavných Jihoslovánů, Řeků a staroslavného Cařihradu mu byl lhostejný. Na svých jižních hranicích ovšem potřeboval klid a papežská kurie na něj vytvářela soustavný nátlak. V Římě tedy byla vyhlášena křížová výprava. Tažení na Turka se zúčastnila rytířská reprezentace ze západní a střední Evropy – Němci, Francouzi, Vlámové, Poláci a Uhři. Mnohonárodní

rytířská jízda, pěší sedláci a jízdní lehkooděnci z řad uherských vazalů protáhli středním Podunajím a za všeobecného rabování se roku 1396 zastavili až pod bulharskou Nikopolí. Sultán **Bayezid I., zvaný Yildirim (Blesk)**, však nezůstal svému přídomku nic dlužen. Jeho sipahijská jízda (lenní šlechta) a janičárská pěchota (částečně tvořena slovanskými odvedenci) prý křižáky porazily, aniž došlo k „řádnému“ boji. Zikmundovi se podařilo uprchnout po Dunaji, rytíři však podobné štěstí neměli. Ti, co padli do zajetí, se chtěli vykoupit a přesvědčovali Turky, aby si své choutky vybili na chudinské pěchotě. Ze zajatých pěšáků se skutečně stali otroci – pokud okamžitě nepřestoupili na islám. Výkupné ovšem Turci nepřijali a rytíři byli do jednoho státi.

Mnozí historikové se dnes shodují, že bitva u Nikopole, o níž se dříve příliš nehovořilo, byla právě tou událostí, jež definitivně vehnala Balkán do náruče osmanské říše. Katolická Evropa tehdy reagovala zpupně a lehkovážně. Proti sobě totiž neměla hordy divokých Asiátů a bezvěreckých pohanů, nýbrž armádu státu, který byl ostatní Evropě po všech stránkách důstojným partnerem – včetně stránky ideologicko-náboženské. Navíc důsledky porážky nedopadly ani tak na západní Evropu, jako na Bulhary, kteří s ní vlastně neměli mnoho společného. Bulharská šlechta (bojaři) i ortodoxní klérus pocitovaly vůči Římu ideologický i politický odpor, v paměti národa zůstalo vryto hanebné období latinské nadvlády nad Byzancí, jež začalo roku 1204 obsazením a vydrancováním Cařihradu křižáky. Proto by se byli Bulhaři i nyní sotva spojili s křižáky proti muslimům, kteří je sice politicky ovládli, ale relativně je „nechávali žít“. Po porážce u Nikopole se však Bayezid rozhněval na všechny křesťany, i na ty uvnitř hradeb města, které latinští rytíři jako „osvoboditelé“ obírali. Nechal zpusťošit carské hlavní město Veliko Tarnovo a jeho obyvatele odvést do otroctví, plenil pravoslavné kláštery, kostely nechal měnit v mešity. Duchovní elita Bulharů prchla do Ruska, většinou však přijala islám výměnou za slušné posty v osmanské státní správě.

Následující léta znamenala jistou stagnaci tureckého výboje v Evropě, nikoli však úpadek moci na dobytých územích. Jistou prodlevu v dobývání Balkánu způsobily starosti Osmanů ve východní části říše, kam v té době vtrhly pustošivé armády mongolského chána Timura. V kruté bitvě u Ankary roku 1402 byli Turci poraženi a padl i sultán Bayezid. Při tehdejších způsobech komunikace se však Evropa o výsledku této bitvy skoro nic nedozvěděla, a tak jej nedokázala využít. Podotkněme jen, že na turecké straně už tehdy – pouhých 13 let po Kosovu – bojovala reprezentace srbských feudálů, kteří mezitím přijali islám a stali se platnými spolutvůrci osmanského mnohonárodního státu.

Působení Timurových Mongolů (byť islamizovaných) prý ekonomicky vrhlo Anadolii o celé století zpět a v první fázi do jisté míry zbrzdilo rozvoj islámské kultury v celé východní části chalífátu. Pozornost sultánů a vezírů se po letech uzdravování znovu obrátila k Evropě. Když se sultán Murad II. roku 1422 neúspěšně pokusil dobýt Cařihrad, ještě třicet let trvala agonie zbytku byzantské říše. Hospodářsky však bylo město Turky sevřeno a stalo se zcela závislým na jejich blahověli. Murad II. stačil roku 1430 dobýt staroslavnou Soluň (tur. Selanik).

Nešťastně skončila velká křížová výprava, kterou vedl polský král Vladislav III. Varnečik. Roku 1444 se nechal přemluvit papežem k nepromyšlenému vpádu na Balkán, čímž porušil rok starou, oboustranně výhodnou mírovou smlouvu, kterou předtím sjednali Uhři se sultánem Muradem II. v Szegeđu. Turci se museli rozhodnout. V Marmarském moři kotvila benátská válečná flotila, která měla vpadnout na území říše, jakmile k tomu bude výhodná situace. Turci požádali o mír výměnou za navrácení severního Srbska Uhrám. Avšak papežský legát Giuliano Cesarini chtěl všechno, nebo nic. Přišel s arogantním názorem, že smlouva s pohany křesťana k ničemu nezavazuje a vybídl k vojenské akci.

Vladislavovi bylo teprve 19 let, když vyzval celou Evropu ke křížovému tažení. Křižáci se shromáždili u Budína, nescházela mezi nimi ani česká šlechta a zbytky „profesionálních“ husitů, bratříků, kteří táhli na Turka v císařském žoldu. Vojevůdcem se stal legendami opředený János Hunyadi. Turky, kteří si ho jako soupeře vážili, však porušením přísahy zklamal. Křižáci vtrhli do jižního Podunají a plenili vše, bez ohledu na to, zda jde o turecké město, nebo pravoslavný klášter. Zastavili se před přístavem Varnou. Tam se obě armády střetly. Přes varování Hunadyho se Vladislav vrhl do první vřavy a padl. Zahynul i kardinál Cesarini a Turci křesťanské vojsko cílevědomě zmasakrovali. Má se za to, že výsledek bitvy rozhodli Benátčané, které ideologické a náboženské motivy příliš nezajímaly. Ačkoli kontrolovali černomořské úžiny, nebránili přechodu elitních tureckých jednotek z Thrákie, ba za úplatu je dokonce sami přepravovali. Vítězství u Varny jednoznačně potvrdilo nadvládu osmanských Turků nad celým Balkánem. Evropané se poté dlouho o nic podobného nepokusili a osmanskou říši začali považovat za rovnocennou evropskou velmoc.

Teprve sultán **Mehmed II. Fatih (Dobytel, vládl 1451–1481)**, člověk velice kultivovaný a vzdělaný, jehož matka byla srbská konkubína otcova harému, roku 1453 definitivně dobyl hlavní město Byzance a učinil z něj na příštích téměř 465 let centrum osmanské říše. Bývalá Konstantinopol (Cařihrad) jako centrum východního křesťanství přestalo existovat. Zůstalo ovšem sídlem řeckého pravoslaví. Pod vládou Osmanů se změnilo v prosperující „multikulturní“ velkoměsto s honosným palácem Topkapı nad Bosporem, kde si ve své době podávala dveře poselstva ze všech evropských zemí. Chrám Boží moudrosti byl ovšem přestavěn na mešitu tím, že jeho interiér byl zbaven všech pravoslavných ikonostasů, klasických obrazů Bohorodičky a „cingrlátek“. Tato výzdoba byla nahrazena strohými kaligrafickými nápisy a rostlinnými motivy typickými pro osmanské období sakrální architektury. Zvenčí bylo k dosavadní budově s typickou byzantskou kopulí dost necitlivě přistavěno šest „tužkovitých“ minaretů, jež měly symbolizovat, kdo je tu nábožensko-ideologickým pánem. Budova nesla i v turečtině nadále název Hagya Sofya.

Osmanská říše na vrcholu moci

Skutečného vrcholu dosáhl vývoj osmanské říše za vlády syna (jinak úspěšného) vládce Selima I., sultána Süleymana. Nejednalo se pouze o rozvoj ve smyslu územního rozmachu a úspěchů na poli diplomatickém či hospodářském, nýbrž především o rozkvet kultury a kultivaci životního stylu. Někteří západní historikové nazývají období jeho vlády mezi lety 1520–1566 za „osmanskou renesanci“. Süleyman byl slavný nejen v hranicích své říše, kde dostal epiteton Kanuni (Zákonodárce), nýbrž byl respektován i soupeři, kdy v Evropě získal přídomek Magnificus (Velký, Nádherný). Ohrožoval zájmy několika evropských států a městských republik, na 150 let rozvrátil politické dějiny křesťanských Uher, ale byl korektní a politicky „čitelný“. Evropané museli uznat, že mají co do činění s hlavou státu, který se už definitivně stal evropskou velmocí. Za jeho vlády se situace na jím ovládaných územích stabilizovala a podmínky života „křesťanských“ národů se ve srovnání s předešlým stoletím výrazně zlepšily.

Během let své vlády Süleyman zdvojnásobil plochu svých evropských držav. V roce 1521 konečně dobyl bělehradskou pevnost na vrchu Avala a toto město zůstalo v osmanském držení až do roku 1806. V následujícím půlroce vypudil z ostrova Rhodos bojovný řád johanitů. Roku 1526 po vítězné bitvě u Moháče osmanská vojska vpadla do Uherské nížiny, dobyla Budín a o tři roky později poprvé stanula před branami Vídně.

Süleyman vybudoval mnohonárodní, jazykově a nábožensky pestrý stát, který se rozkládal od Vídně k pouštím Arabského poloostrova, od Krymu a jižní části dnešní Ukrajiny až po pobřežní oblasti severní Afriky a sever dnešního Súdánu. Upevnil moc nad dvěma nejsvětějšími místy islámu – Mekkou a Medínou, což mu vyneslo značnou prestiž v celoislámském kontextu, neboť se stal „služebníkem dvou svatých míst“ (*chádím al-haramajn*). Formálně se stal skutečnou hlavou „islámské obce“ (*ummy*) a titul chalífy (duchovního a politického vůdce islámského státu – chalífátu), který si sultán Selim přivlastnil po podrobení mamlúckého Egypta v roce 1517, zněl v jeho případě o poznání věrohodněji, než když ho po pádu Bagdádu do rukou Mongolů v roce 1258 usurpovali mamlúci – původně příslušníci otročího vojska z řad kavkazských a slovanských etnik, kteří na uplatňování šari’fy a dalších sunnitských hodnot příliš nedbali.

Sultán Süleyman však nevyčerpával veškerou energii na dobývání dalších území. Záleželo mu také na vnitřní prosperitě a stabilitě vlastní říše. Právě za jeho vlády se završil a stabilizoval systém tzv. **milletů – nábožensko-etnických správních jednotek**, jež měly mít v rámci osmanské státní správy poměrně značnou autonomii. Záleželo mu na sociálním rozkvětu říše, i když většinu zdrojů pro jeho zajištění získával – podobně jako jeho předchůdci i následovníci – ze zisků z územní expanze a dost extenzivní fiskální politiky, včetně vysokých daní. To byly hospodářské ukazatele, jež se ani v příštích stoletích

výrazněji neměnily a pro něž, mimo jiné, nakonec osmanská říše prohrála hospodářský a politický souboj s Evropou.

Süleymanova doba nebyla idylická, ale dynamická a plná převratných myšlenek. Sultán nechal na Balkáně zbudovat na svou dobu hustou a funkční infrastrukturu. Jeho dvorní architekt a stavitel Sinan Aga projektoval úctyhodné množství budov, silnic a mostů. V té době nebylo osmanského města, které by nemělo vlastní kulturní domy, veřejné lázně, střední náboženské školy – madrasy a obrovské mešitové komplexy, jež zahrnovaly nejen vlastní prostor pro vykonávání muslimských modlitebních rituálů, ale rovněž knihovny, útulky pro chudé, zapuzené ženy, vdovy a sirotky, veřejné vyvařovny a noclehárny pro pocestné. Na křižovatkách obchodních cest se ujaly tzv. *karavanseráje* – zájezdní hospody, kde obchodníci a formani mohli vypřáhnout, pojíst, vyspat se a časť také – v rozporu s islámským právem – vypít sklenku vína.

Süleyman byl nadšeným mecenášem umění, literatury a vědy. Sám byl nejen příznivcem architektů a alchymistů, ale také slušným veršotepcem, obdivovatelem knižní vazby, kaligrafie a umění ozdobných fajánsových kachlů. Pokud jde o sám Istanbul, bývá nejčastěji spojován s **mešitou Hagya Sofya (řecky Aia Sofia)**. Ovšem skutečným architektonickým symbolem osmanské velikosti v 16. století byl **mešitový komplex Süleymaniye**, který na sultánův popud projektoval Sinan Aga. Na výzdobě mešity se podílely desítky malířů a štukatérů, přičemž polovina z nich byla povolána z křesťanské jižní a západní Evropy. Za zmínku stojí rozvoj právního myšlení, který v první polovině 16. století doznal zásadní změny. Ne náhodou je sultán Süleyman znám jako Kanuni – Zákonodárce. Ve své legislativní praxi se totiž – pod tlakem každodenní reality tak rozsáhlé říše – odvážně odklonil od některých překonaných norem klasického islámského práva šarí'a a nahradil je praktickými dekrety, kanuny (z řeckého kánon).

Když zemřel **Jan Zápolský (1487–1540)**, sedmihradský vévoda a uherský král, nebylo v Uhrách šlechtice, který by se odvážil vznést nárok alespoň na vazalské postavení v rámci osmanské říše, natož s Vysokou portou sebevědomě komunikovat. Ale ani **habsburský císař Ferdinand (od roku 1526 také král český)** nebyl pro Turky rovnocenným partnerem. Už v roce 1533 se v rámci mírové dohody zavázal platit Osmanům roční tribut a na účinný vojenský zásah, který by je vytlačil z Uher, nemohl ani pomyslet. Teprve když Zápolský zemřel, vznesl opět nárok na uherskou korunu. Byl však Turky několikrát hanebně poražen a mohl mluvit o štěstí, že předsunuté oddíly nepravdělné osmanské jízdy (*akindži*), složené z Kumánů a Čuvašů, vyplnily venkov pouze kolem Sopronu, Györu a Galanty. Vleklé šarvátky ukončila až roku 1547 pro Habsburky nevýhodná smlouva, jíž se Osmani zavázali ctít sjednanou linii příměří.

Habsburkové ovšem museli respektovat status quo, podle něhož uherské království už neexistovalo. Turci tehdy dlouhodobě vládli nejen Budínu a staroslavné Ostřihomi, sídlo uherských biskupů, ale jejich posádky postupem let ležely i v takových uherských městech, jako byl Ujvár (Nové Zámky) nebo Losonc (Lučenec). Turci drželi také hrad Modrý Kameň, Filakovo nebo Rimavskou Sobotu, v jejich moci byla po několik desetiletí

gemerská či zemplínská župa, kde ve své době stály mešity a tamější lokality měly i svá turecká pojmenování.

Sultán Süleyman nebyl jen krátkozraký dobyvatel, nýbrž i realistický politik. Byl si vědom respektu, jemuž se těšil mezi evropskými panovníky ve vojenské oblasti. To mu umožňovalo uzavírat oboustranně výhodné smlouvy a činit velkorysé kroky. Bez zbytečné brutality například naložil s johanity z Rhodu, když ostrov roku 1522 po tuhých bojích dobyl. Dovolil jim odejít (později získali od Říma Maltu jako léno). S francouzským králem Františkem I. roku 1535 uzavřel mírovou smlouvu, v níž měl významné místo nejen bilaterálně chápaný článek o neútočení kdekoli v Evropě, ale také systém tzv. kapitulací, což byly výsady poskytované osmanskou vládou zahraničním obchodníkům. Měl být hospodářským základem hlubší diplomatické hry proti rakouským a španělským Habsburkům. Podobné kapitulace Osmani ovšem neposkytovali italským republikám, s nimiž pěstovali velmi rozporuplné vztahy. Právě zmíněná forma spolupráce se později, v procesu „rozevirání nůžek“ mezi osmanskou říší a ostatní Evropou, ukázala jako zhoubná a stala se jednou z příčin úpadku říše a prohlubování její hospodářské závislosti na západní Evropě v 18. a 19. století.

Jak fungoval osmanský stát

Osmanský stát se v 16. a 17. století rozvinul v hluboce strukturovanou multikulturní mozaiku etnik a náboženských pospolitostí, kterou ostatní Evropa přijala jako status quo, s nímž je třeba počítat. V honosném paláci Topkapi nad zátokou Zlatý roh se střídali diplomaté a státníci z celého světa – evropské nevyjímaje. Všichni nejprve museli projít masivní branou střeženou obrovskými pevnostními děly a janičárskou hlídkou. Brána se brzy stala takovým symbolem osmanské velikosti, že pro celou říši se v dobové diplomatické a historiografické terminologii vžil název Vysoká porta.

Ve vrcholném období se moc a prosperita říše opíraly o tři pilíře: státní správu, vojenství a masovou kulturu – duchovní i materiální. Prvním z pilířů byla na svou dobu dokonalá **státní správa**. V základních rysech Osmani přijali byzantský, respektive byzantsko-slovanský systém, ale zdokonalili jej natolik, že se podobal perfektně fungujícímu soustrojí, jehož páky ovládali spolehliví osmanští úředníci. Základem státní politiky byl specifický **lenní systém držby půdy**, který se výrazně odlišoval od feudálního systému v západní Evropě. Osmanská léna (tur. *timar*) se propůjčovala příslušníkům jízdy (sipahijům), kteří je získávali výhradně za své služby v armádě. Sipahijové zčásti obdělávali půdu sami a vytvářeli síť středně velkých statků (*çiftlik*), jindy půdu pronajímali rolníkům, kteří za propachtování pozemků platili daně. Mezi pachtýři převládali místní křesťané. Skuteční majitelé většinou patřili k zaslužilým bojovníkům muslimské jízdy,

ale často byli také konvertity z řad místních slovanských národů, Řeků nebo Maďarů, kteří si svým přestupem na islám uchovali pozemkové vlastnictví.

Nově dobytá území patřila ze zásady sultánovi a byla tedy zprvu státním vlastnictvím. Timar jako léna za věrné služby propůjčovala výhradně sultánská kancelář (*diwan*). Největší pozemky se přidělovaly vysokým vojenským a státním hodnostářům, guvernérům provincií (*veli*), ministrům (*vezir*) a důstojníkům armády a bezpečnosti se „šlechtickým“ titulem aga nebo bej.

V 15.–17. století byla osmanská státní správa spolehlivá a účinná. Usilovala o podchytení všech zdrojů pracovních sil na dobytých územích, aniž místní obyvatelstvo vystavovala zbytečným represím. Smutnou výjimku dočasně tvořila instituce nucených odvodů prvorozených synů z nemuslimských rodin do armády (*devširme*). Od 16. století se však tato praxe „zkultivovala“ a existují četné zprávy o tom, že se balkánští křesťané naopak snažili, aby jejich mužští potomci mohli odejít do Kusantiny (Istanbulu) či jiného velkého města a učinit tam kariéru ve státní správě nebo jako příslušníci elitních janičárských jednotek. Kontakt se svými dětmi natrvalo neztratili, museli se však smířit se skutečností, že se z nich stanou muslimové. Je však otázkou, do jaké míry to byl ve vrcholné osmanské době etický nebo citový problém. Jediné, co osmanská moc od jinověrců vyžadovala, byla loajalita ve smyslu politickém, nikoli nutně nábožensko-ideologickém.

Turci byli nesmírně systematictí. Vítězná vojska bezprostředně následovali daňoví úředníci, kteří vyměřovali a zaznamenávali do nových katastrálních knih každý kousek půdy. V oblibě měli sčítání obyvatelstva a k jinověrcům na obsazených územích se chovali tak, aby nevytvářeli zbytečné sociální tlaky nebo důvody k nepokojům. Daňové a fiskální soupisy a záznamy (*deftery*) byly neobyčejně přesné, takže turkologům a historikům osmanské říše dnes slouží jako spolehlivé prameny pro mapování hospodářských a sociálních dějin. Kromě toho si Turci potrpěli na vedení velmi pečlivé a přeuctivé korespondence jak v rámci říše, tak mezi jejími představiteli a vnějším světem. Všechny hospodářské záznamy a listovní zásilky se pečlivě ukládaly v provinčních archivech a knihovnách.

Nebude nadsázkou, když řekneme, že křesťanskému obyvatelstvu – ať už to byli Slované, Řekové, Rumuni nebo Arméni – se v té době žilo pod osmanskou mocí lépe než v předchozí době nestability, kdy se jejich osudy často odvíjely od nevyzpytatelných klanových ambic tyranských knížat, jež mezi sebou neustále válčila, nebo šilenných krutovládců, jakými byl například valašský (rumunský) kníže Vlad Țepeș (čti Cepeš – „Narázeč na kůl“), který se v éře evropského romantismu stal předlohou pro hrdinu románu Dracula.

Za Osmanů rozhodoval silný správní a represivní aparát, jehož úkolem bylo nastolit a udržet pořádek – a to i pro nemuslimy. Jinověrci sice – viděno dnešními očima – byli do jisté míry obyvateli druhého řádu. Museli platit **daň z hlavy** (*džizja*) a byli státem v některých ohledech omezováni. Avšak na druhé straně měli naprostou volnost ve vykonávání rituálů, náboženská a do značné míry i trestní oblast islámského práva se na ně

nevztahovaly. Bývali to právě křesťané a židé, kdo zajišťoval chod ekonomiky a finanční sféry, protože některé činnosti nesměli vykonávat muslimové. Odvody do státní pokladny a povinnost pracovat na timarských pozemcích sice platily a jejich dodržování se tvrdě vymáhalo, ale v celém systému panovala jasná „pravidla hry“, právní řád, který nebyl narušován výraznějšími politickými otřesy a zvlášť místních vládců bažících po rozšiřování teritoria nebo svévolném znevolňování křesťanského obyvatelstva.

Na většině území osmanského Balkánu byla například tvrdě potírána krevní msta, která se pěstovala jak mezi křesťanskými Srby, tak mezi horskými Albánci (Arnauty) a Černohorci. Kromě toho Osmanů tvrdě stíhali kriminalitu, jejímž zdrojem nejčastěji bývalo území Černé Hory a Albánie. Zbojnictví a různé projevy loupežných tažení zdejších gangů narušovaly suchozemský obchod a sužovaly obyvatelstvo prosperujících měst. Zpravidla neměly nic společného s odporem proti osmanské moci, natož náboženskou motivaci. Například dnešní makedonské město Ochrid bylo několikrát ubráněno osmanskou posádkou před nájezdy albánských a řeckých zbojníků. Podobně byla zajištěna bezpečnost hlavních center obchodu a řemesel, jakými bylo Sarajevo, Travnik, Niš nebo Skopje. Některá z těchto loupežných tažení budou později v jednotlivých „zmytologizovaných“ dějinách balkánských národů vyzdihována jako boj za národní osvobození od tureckého jha. Při jejich potírání se tehdy aktivně účastnili janičáři a další složky osmanské armády, tvořené etnickými Slovany, především Bosňáky, Srby a dalšími příslušníky slovanských etnik, kteří ve své době konvertovali k islámu a ve službách říše se mnohdy vyznamenali.

Na závěr jen připomeňme, že geopolitické rozložení sil v Evropě 16. století mělo velký vliv i na pozdější fáze evropské reformace, jež v politickém smyslu vyvrcholily třicetiletou válkou v letech 1618–1648. Za zmínku tu stojí například skutečnost, že v letech 1619–1620 čeští stavové (utrakvisté) při přípravě svého protihabsburského povstání, jež mělo nepochybnou náboženskou dimenzi, uvažovali o získání podpory osmanské říše. Jeden ze strůjců této myšlenky, bývalý habsburský diplomat u Vysoké porty a průvodce osmanské delegace v Praze v roce 1618, bratrský šlechtic a autor antiislámské filipiky *Antialkorán*, Václav Budovec z Budova, pak byl 21. června 1621 na Staroměstském náměstí popraven.

Stojí rovněž za zmínku, že hrůz třicetileté války bylo „porobené“ křesťanské obyvatelstvo na osmanských územích zcela ušetřeno. Během evropských náboženských konfliktů v 17. století, ale i po nich, se pod ochranu osmanských úřadů uchýlovalo poměrně značné množství dezertérů nebo politických exulantů – například kuruci, příslušníci uherské nižší šlechty, která sice nebyla Osmanům nijak nakloněna, ale roku 1674 neúspěšně povstala proti náboženskému útlaku Habsburků a její oddíly často ustupovaly na Osmanů kontrolované území a nechaly se od nich podporovat. Podobně činili maďarští kalvinisté v době brutální rekatolizace Uher po jejich návratu do lůna habsburské říše, který zahájila porážka Turků u Vídně roku 1683.

Sklonek osmanské slávy

Výše uvedený výklad, doufejme, nevyznívá jako popis idylických dob, jež mělo původní obyvatelstvo Balkánu zažívat v náručí „oduševnělé vetřelecké kultury“ osmanských Turků. Na druhé straně však přece jen bylo třeba vyzdvihnout nesporně pozitivní a někdy zamlčované rysy historického vývoje v oblastech pod osmanskou správou, neboť „vlastenecké“ či „evropské“ pohledy na toto období evropských dějin jsou i dnes, po téměř celém století od doby, kdy se osmanská říše definitivně rozpadla, zastírány iracionálním kulturním a psychologickým stereotypem „tureckého nebezpečí“, nevraživého přezírání nebo prvoplánové islamofobie.

Idylická doba vnitřní stability národů žijících „ve stínu půlměsíce“ netrvala věčně. Už po Süleymanově smrti v roce 1566 doznalo období vnitřní prosperity určitých trhlin. Jednotlivé provincie říše čas od času zachvacovaly nepokoje, jež byly vyvolány zhoršující se fiskální politikou ústředí. Turecká lenní šlechta mívala – na rozdíl od feudální Evropy – ke svým pozemkům a na nich žijícím poddaným značně utilitární vztah. Léna jim stát propůjčoval za vojenské zásluhy, nikoli daroval dědičně. Zároveň často uplatňoval politiku „rotace kádrů“, aby se lenní pán nestačil nikde usadit a získat hlubší vazby na místní (třeba jinověrecké) struktury.

Podobně se stát choval i k úředníkům, kteří byli dosazováni do státní správy v jednotlivých provinciích tak, aby etnicky nebo svým původem do ní nepatřili nebo aby tam nepracovali příliš dlouho. Výsledkem byl často laxní a nezodpovědný vztah k hospodaření, výkonu funkce, a tudíž i k osudům obyvatelstva. Výkup řemeslných a zemědělských produktů za státem stanovené ceny, poskytování půjček na rozvoj výroby či státních dotací na rozvoj a opravu infrastruktury, vyřizování soudních případů – to vše se odehrávalo v podmínkách chronické lichvy, nevýhodných změn bankovních kurzů, bujícího systému úplatků při zadávání projektů a prohlubování spleti klientských vztahů. Tomu všemu nakonec časté přemísťování byrokratů v dlouhodobé perspektivě neublížilo.

Takhle byl nastaven ekonomický a fiskální systém, který v dlouhodobém souperení s dynamickým kapitalismem 18. a 19. století nemohl obstát. Tento vývoj ovšem neměl mnoho společného s islámem jakožto ideovým rámcem osmanského státu. Islámské náboženské právo mohlo plnit, ale už dávno neplnilo, funkce, které by se byly od něj očekávaly, kdyby mělo možnost se rozvíjet „svobodně“, nebo – a to především – kdyby se byl v rámci systému rozvinul proces oddělení náboženství od státu. To se ovšem nestalo a nestalo se to dokonce ani v procesu reformem, které zahájil roku 1789 sultán Selim III. a nazval je Nový řád (tur. *Nizame cedid*). Po něm následovaly ještě přinejmenším dvě vlny reformem (1839 a 1856), které se snažily dohnat ekonomický a technický předstih západní Evropy.

Žádná z nich nepochopila podstatu toho, co se ve „století páry“, v éře rozkladu tradičního společenského systému na venkově a vzniku městského proletariátu, také v éře kolonialismu, v Evropě dělo a na jaké „ekonomické filozofii“ to bylo založeno. Veškeré osmanské pokusy o reformy se omezovaly jen na reformu vojenství, případně státní správy. Výměna uniforem a nákup kvalitnějších pušek na situaci nemohly nic změnit. Když pak sultán Abdülhamid II. v roce 1896 ve své účelové panislámské kampani vyzval světové muslimstvo, aby se semklo proti „bezvěreckému nepříteli“, bylo to již zcela neúčinné, ba přímo komické. Když pak sultán Mehmed V., spojenec Rakouska a vilmovského Německa, v listopadu 1914 pateticky vyhlásil Rusku, Británii a Francii džihád, svým způsobem tím předznamenal konec nejen své říše, ale i státního sunnitského islámu, který již byl ideově a eticky zcela vyprázdněn.

Už v průběhu 18. a 19. století někdy až příliš brutální způsoby výběru daní, vsudy přítomná lichva (často v rukou židů a křesťanů) a úplatkářství vedly k postupnému zblázdňování, zejména na venkově. Dokonce už v průběhu 17. století bývala stále sílící společenská vrstva bezzemků příčinou odchodu vesničanů do měst, kde tvořili nesourodou vrstvu městské chudiny, která se nemohla spolehnout na islámské charitativní nadace a mešity, ledaže by masově konvertovala – a tomu islámské úřady nebyly nakloněny. Příslušníci této jinověrecké chudiny – na rozdíl od drobných muslimských řemeslníků – neměli možnost se realizovat v náručí mystických řádů a profesionálních cechů a korporací, jež někdy mívaly povahu tajných bojových bratrstev podobných italské maffii, které s orgány státní moci pěstovaly pragmatické a vzájemně výhodné vztahy. Nespadali ani do kategorie „profesionálních žebráků“, jimž by muslimové měli „morální povinnost“ dávat pravidelnou almužnu (*sadaka*). Proto chudina (později bez ohledu na náboženskou příslušnost) bývala zdrojem spontánní kriminality, z níž vzrůstalo sociální napětí. Lokální povstání spjatá s rabováním, útoky na příslušníky jiných náboženských menšin, zvláště těch v roli lichvářů, a ničení státních budov, vedla už od druhé poloviny 17. století k předtím nepoznané destabilizaci.

K postupnému zhoršování poměrů přispělo i to, že sultáni, kteří následovali po slavné éře Süleymanově, byli většinou neschopní, příliš mladí nebo dokonce slabí na duchu. Stále zřetelněji se stávali loutkami vlivných příslušníků dvora, vezírů, poradců nebo guvernérů. Nežádka bývali hříčkou harémových intrik, kdy za nitky moci z pozadí tahaly chytré a v pletichách si libující sultánovy manželky, konkubíny nebo ambiciózní a krutí kleštěnci. Za vlády Süleymanova syna **Selima II. (1566–1574)** například držel skutečnou moc v rukou jeho velkovezír **Mehmed Paša Sokolovič (tur. Sokolu)**. Sám Selim vůbec nebyl obdařen vladařskými schopnostmi. Jako prince ho drželi v ústraní, jmenovali ho místodržícím v jakési maloasijské provincii, kde se oddával hýření s konkubínami a pití vína spíše než přemítání o prosperitě říše. Ani jeho zevnějšek nenesl nic z charismatických postav jeho otce, děda i praděda. Selim byl malý, zavalitý a jeho šeredný obličej svou zarudlostí a krhavým zrakem prozrazoval pouze notorického alkoholika, ačkoli pil spíše vybraná perská vína, která si nechal dovážet z oblasti Širázu a Jazdu, než že by pil

lacinou tuzemskou vínovici (*reke*, po balkánsku *rakija*). Celé dny prý od rána holdoval vínu, obklopen skupinou servilních šašků, trpaslíků, kejklířů a ztepilých slovanských či kavkazských otrokyň.

Velkovezír Mehmed Paša byl islamizovaný Srb, jeden ze spolehlivých administrátorů a vizionářů, jakých měla říše ve svých dějinách víc. Sokolovič však byl jedním ze špičkových osmanských státníků, kteří museli zastat leccos namísto tupých sultánů. Pro dobro říše vymýšlel velkorysé projekty. V roce 1569 osobně vedl expedici do delty Volhy a chtěl znovu získat území kdysi slavného mongolského chanátu Zlatá horda pro boj s carským Ruskem – leč bez úspěchu. Když už tam ale byl, napadlo ho, že by bylo užitečné prokopat kanál mezi Volhou a Dněprem. Avšak, jak bylo pro osmanskou moc dost typické, hlavní záměr tohoto nápadu byl čistě vojenský. Jeho pomocí mělo být přepravováno z Černého do Kaspického moře válečné loďstvo a odtud měly být vedeny důrazné útoky proti safíjovskému Íránu, věčnému politickému a ideologickému nepříteli. Víme totiž, že když se roku 1501 dostala k moci safíjovská dynastie a vytvořila z Isfahánu hlavní město mocné říše, ustanovila ší'itskou variantu islámu, ší' u dvanácti imámů (*ithná ašaríja*), oficiálním státním náboženstvím. Megalomanský plán se však nakonec neuskutečnil; nespolehlivý vazal v krymském Bachčesaraji totiž nechtěl spolupracovat a poštvat si proti sobě carskou Rus. V téže době se západní Evropa ve Středomoří zmožila na několik účinnějších akcí namířených proti osmanské kontrole námořních tras. Nejznámější z nich byla pořážka Osmanů v obrovské námořní bitvě u Lepanta roku 1571. Pro Miguela de Cervantese, který se jí zúčastnil a byl zraněn, to byl „nejkrásnější den století“.

Objevitelské cesty a drancování Střední a Jižní Ameriky přivedly západní Evropu k levnému indiánskému stříbru a zlatu, jehož masivní přesun do Evropy a využívání k výrobě platidla způsobily postupem času inflaci a s ní téměř trojnásobný růst cen potravin. Cenová revoluce fatálně zasáhla do vývoje osmanského hospodářství, protože říše zvolna přestávala být schopná konkurovat Západu v oblasti obchodní směny, zejména nákupu potravin, textilu a dalších komodit.

Všechny výše popsání jevy, jež začaly negativně zasahovat do vývoje osmanského státu, se neprojevíly okamžitě po Süleymanově smrti a rozhodně nezměnily náraz dosavadní dynamický vývoj říše. Období její relativní stability trvalo ještě po celé 17. století. Sami aktéři tehdejšího historického vývoje si ovšem neuvědomovali, že obrovské impérium, před nímž měla stále ještě respekt celá ostatní Evropa, žije na vrcholu moci jaksí z podstaty, z extenzivních forem hospodaření díky dalším ziskům z vojenské expanze a neúměrnému zvyšování daní. Byla to ovšem západní Evropa, a nikoli osmanský svět, kdo dokázal vytvořit vlastní vnitřní zdroje k intenzifikaci výroby a tvorbě finančních zisků, jež se v sepětí se soustavnou organizací práce (nejprve zejména v protestantských zemích a jejich amerických koloniích), investovaly zpět do výroby, a stávaly se tak základem příštího ekonomického úspěchu Západu.

VI. Doporučené studijní materiály

Překlady pramenů do češtiny a slovenštiny:

al-Džáhiz, *Kniha lakomců (Kitáb al-buchalá')*, Praha: Odeon 1975 (přeložil a úvodní studii napsal Svetozár Pantůček).

Al-Kisái, Abú al-Hasan, *Kniha o počiatku a koncu a rozprávania o prorokoch. Islámské mýty a legendy*, Bratislava: Tatran 1980 (přeložil Ján Pauliny).

al-Mas'údí, Abú al-Hasan 'Alí, *Rýžoviště zlata a doly drahokamů (Murúdz adh-dhahab wa ma'ádin al-džawáhir)*, Praha: Odeon 1983 (přeložil Ivan Hrbek).

Balchí Rúmí, Džaláleddin, *Masnaví*, Praha: Protis 1995 (přeložil Jiří Bečka a Josef Hiršal).

Ghazzálí, Abú Hámid Muhammad, *Zachránce bloudícího*, Praha: Vyšehrad 2005 (přeložil Luboš Kropáček).

Ghazzálí, Abú Hámid Muhammad, *Ghazálího výklenek světel. Osvícení v islámské filosofii*, Praha: Academia 2012 (přeložila a úvodní studii napsala Zora Hesová).

Ibn Battúta, *Cesty po Africe, Asii a Evropě vykonané v letech 1325–1354*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury hudby a umění 1961 (přeložil a úvodní studii napsal Ivan Hrbek).

Ibn Chaldún, *Čas království a říší. Mukaddima*, Praha: Odeon 1972 (přeložil, úvodní studii a komentáře k jednotlivým veršům napsal Ivan Hrbek).

Ibn Challikán, *Zprávy o synoch času*, Bratislava: Tatran 1967 (přeložil Ján Pauliny).

Ibn Ishák, *Život Muhammada Posla Božieho*, (přeložil a úvodní studii napsal Ján Pauliny); 2. vyd. Ibn Ishák, *Život Mohameda, Posla Božieho*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi 2003.

Ibn Munkiz, Usáma, *Kniha zkušeností arabského bojovníka s křižáky*, Praha: Academia 2009 (1. vyd. Odeon 1971, přeložil a úvodní studii napsal Rudolf Veselý).

Ibn Rušd (Averroes), *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*, Praha: Academia 2012 (přeložil a studii napsal Ondřej Beránek).

Ibn Síná, Abú Ali, *Z díla*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1954 (přeložili Karel Petráček a Věra Stivínová).

Ibn Síná, Abú Ali, *Kniha definic*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1954 (přeložila Jarmila Štěpková).

Ibn Sírín, Muhammad, *Snár arabských mudrcov. Kniha prvá, Kniha druhá*, Bratislava: Nestor 1996 (přeložil Ján Pauliny).

Ibn Tajmíja, Ahmad, *Wásitské vyznání*, Praha: Academia 2013 (přeložil a studii napsal Pavel Ťupek).

Ibn Tufajl, Abú Bakr, *Živý syn bdícího*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1957 (přeložil Ivan Hrbek).

Ibn Tufajl, Abú Bakr, *Živý, syn bdícího. Příběh filosofa samouka*, Praha: Academia 2009 (předmluvu a aktualizující komentář napsal Luboš Kropáček).

Izetbegović, Alija, *Islámská deklarace*, El Ittihad el- islami, Muslimská náboženská obec pro Československo (datace neuvedena).

Izetbegović, Alija, *Islám mezi Východem a Západem*, Praha (datace neuvedena).

Korán, Odeon, Praha 1972, další vydání 1991, 2000 (přeložil a obsáhlým úvodem a komentáři opatřil Ivan Hrbek).

Maqrízí, Taqíjuddín Ahmad, *Popsání pozoruhodností Egypta*, Praha: Academia 2012 (přeložil a komentáři opatřil Bronislav Ostřanský).

Pauliny, Ján, *Arabské správy o Slovanoch (9.–12. storočie)*, Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV 1999.

Qutb, Sajjid, *Milníky na cestě*, Praha: Academia 2013 (přeložil a úvodní studii napsal Miloš Mendel).

Tisíc a jedna noc, Praha: Odeon 1973 (v pěti svazcích, přeložil a komentářem opatřil Felix Tauer).

Židé a Arabové. Dialog idejí a zbraní, Prachatice: Rovina 1992 (přeložil a úvodní studii napsal Miloš Mendel).

Výběr z původní a překladové literatury v češtině a slovenštině:

Armstrongová, Karen, *Dějiny Boha*, Praha: Argo 1996.

Bareš Ladislav – Veselý Rudolf – Gombár, Eduard, *Dějiny Egypta*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009.

Barša, Pavel, *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2001.

Bělka, Luboš – Kováč, Milan (eds.), *Normativní a „žitě“ náboženství*, Brno: Masarykova univerzita; Bratislava: Chronos 1999.

Beránek, Ondřej – Ťupek, Pavel, *Dvojitá tvář islámské charity*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008.

- Beránek, Ondřej, *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti. Život a dílo zakladatele islamologie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2010.
- Cook, Michael, *Muhammad*, Praha: Odeon, Argo 1994 (s doslovem Luboše Kropáčka).
- Horváth, Pavol – Kopčan, Vojtech, *Turci na Slovensku*, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelstvo 1971.
- Eichler, Jan, *Terorismus a války na počátku 21. století*, Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2007.
- Fiala, Petr, Fiala – Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.), *Autorita v abrahamských náboženstvích. Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2004.
- Fukuyama, Francis, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka Publishers 2002.
- Gombár, Eduard, *Úvod do dějin islámských zemí*, Praha: Najáda 1994.
- Gombár, Eduard, „Alois Musil a jeho role při budování hospodářsko-politických vztahů k arabskému světu“, in: *Alois Musil – český vědec světového jména*, Praha: Nakladatelství Globe Praha 1995.
- Gombár, Eduard, *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha: Karolinum 1999.
- Gombár, Eduard, *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*, Praha: Karolinum 2001.
- Gombár, Eduard, *Kmeny a klany v arabské politice*. Praha: Karolinum 2004.
- Gombár, Eduard, *Kmeny a klany v arabském Maghribu*, Praha: Karolinum 2007.
- Gombár, Eduard – Pecha, Lukáš, *Dějiny Iráku*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2013.
- Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.), *Náboženství v globální občanské společnosti*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008.
- Hanuš, Milan (ed.), *Máme se bát islámu? Západ a islám*, Praha: Revue Prostor 2006.
- Hobsbawm, Eric J., *Národy a nacionalismus od roku 1780*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000.
- Hrbek, Ivan (ed.), *Dějiny Afriky I., II.*, Praha: Svoboda 1966.
- Hrbek, Ivan – Petráček, Karel, *Muhammad*, Praha: Orbis 1967.
- Hroch, Miroslav, *Evropská národní hnutí v 19. století*, Praha: Svoboda 1986.
- Hroch, Miroslav – Hrochová, Věra, *Křižáci v Levantě*, Praha: Mladá fronta 1975.
- Hrochová, Věra, *Křížové výpravy ve světle soudobých kronik*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1982.
- Huntington, Samuel P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rypka Publishers 2001.
- Juergensmeyer, Mark, *Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí*, Brno: Centrum pro studium demokracie 2007.

- Kaufmann, Hans, *Maurové a Evropa. Cesty arabské vědy a kultury*, Praha: Panorama 1982.
- Kepel, Gilles, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno: Atlantis 1996.
- Kepel, Gilles, *Válka v srdci islámu*, Praha: Nakladatelství Karolinum 2006.
- Klapetek, Martin, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku. Význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2011.
- Kopčan, Vojtech – Krajčovičová, Klára, *V tieni polmesiaca*, Martin: Osveta 1983.
- Kopčan, Vojtech, *Turecké nebezpečenstvo a Slovensko*, Bratislava: Veda 1986.
- Kouřilová, Iveta – Mendel, Miloš (eds.), *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2003.
- Kovács, Attila, „Islámští radikálové na internetu“, in: *Nový Orient* 59/1, 2004, 8–11.
- Kovács, Attila, „Virtuální umma: Islám a islámští radikálové v kyberprostoru“, in: *Religio* 9/2001, 181–188.
- Kovács, Attila, *Alláhovi bojovníci, vizuálna kultúra radikálnych islámskych hnutí*, Bratislava: Chronos 2009.
- Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 1993.
- Kropáček, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad 1996.
- Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí*, Praha: Vyšehrad 1999.
- Kropáček, Luboš – Gombár, Eduard – Marková, Dagmar – Obuchová, Eubica, *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, Praha: Orientální ústav AV ČR 1999.
- Kropáček, Luboš, *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*, Praha: Vyšehrad 2002.
- Kropáček, Luboš, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008.
- Küng, Hans – van Ess, Josef, *Křesťanství a islám*, Praha: Vyšehrad 1998.
- Lewis, Bernard, *Dějiny Blízkého východu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996.
- Lewis, Bernard, *Kde se stala chyba? Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*, Praha: Volvox Globator 2003.
- Mendel, Miloš, „Normativní a ‚žitá‘ víra v klasickém islámu“, in: Bělka, Luboš – Kováč, Milan (eds.), *Normativní a žité náboženství*, Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos 1999, 103–114.
- Mendel, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno: Atlantis 2000.
- Mendel, Miloš, *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006.

- Mendel, Miloš – Ostřanský, Bronislav – Rataj, Tomáš, *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia 2007.
- Mendel, Miloš, „Občanská společnost v islámských zemích – nereálná představa“, in: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.), *Náboženství v globální občanské společnosti*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, 33–41.
- Mendel, Miloš, *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2008.
- Mendel, Miloš, *Džihád. Islámské koncepty šíření víry*, Brno: 2. vydání, Atlantis, 2010.
- Mendel, Miloš, „Srdcem i mečem. Súfijské pojetí džihádu“, in: Deák, Dušan – Pirický, Gabriel – Slobodník, Martin, *Súčasná podoba súfizmu. Od Balkánu po Čínu*, Bratislava: Univerzita Komenského 2010, 23–72.
- Mendel, Miloš, *Víno a vinařství v dějinách islámu*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2010.
- Moscato, Sabatino, *Staré semitské civilizace*, Praha: Odeon 1969.
- Muzikář, Josef (ed.), *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha: Academia 1989.
- Oliverius, Jaroslav, *Svět klasické arabské literatury*, Brno: Atlantis 1995.
- Oliverius, Jaroslav, *Moderní literatury arabského východu*, Praha: Univerzita Karlova 1995.
- Ostřanský, Bronislav, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2004.
- Ostřanský, Bronislav, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha: Libri 2009.
- Palmer, Alan, *Úpadek a pád osmanské říše*, Praha: Panevropa Praha 1996.
- Pavlincová, Helena – Horyna, Břetislav (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003.
- Petráček, Karel, *Islám a obraty času*, Praha: Svoboda 1969.
- Rataj, Tomáš, *České země ve stínu půlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře z Českých zemí*, Praha: Scriptorium 2002.
- Runciman, Steven, *Pád Cařihradu*, Praha: Epoque 2003 (1. vydání Mladá fronta 1970).
- Said, Edward W., *Orientalismus. Západní koncepty Orientu*, Praha: Paseka 2008.
- Tauer, Felix, *Svět islámu. Jeho dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad 1984, 2. vydání 2006.
- Schulze, Reinhard, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, Brno: Atlantis 2007.
- Sorby, Karol, *Egypt. Obdobie politickej anarchie (1801–1805)*, Bratislava: Veda 2003.
- Sorby, Karol, *Suez 1956. Súmraak tradičného kolonializmu na Blízkom východe*, Bratislava: Veda 2003.
- Střet civilizací? Dominance Západu nebo dialog světových kultur*, Praha: Evropský literární klub 2002.

Veselý, Rudolf, *Úvod do studia dějin zemí Předního východu. Pomocné vědy historické*, Praha: skripta FF UK 1988.

Veselý, Rudolf, *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí*, Praha: skripta FF UK 1971, 2. vydání 1991.

Wanner, Jan, *Bitva o Suez. Studená válka, druhý arabsko-izraelský konflikt a britsko-francouzská intervence v Egyptě*, Praha: Libri 2006.

Wanner, Jan, *Krvavý zrod moderního Turecka. Ankara mezi Londýnem a Moskvou*, Praha: Libri 2009.

Wanner, Jan, *Ve stínu studené války. Střední východ v letech Eisenhowerovy doktríny 1956–1960*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2011.

Weber, Max, *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998.

Wheatcroft, Andrew, *Nepřítel před branami. Habsburkové a Osmané v bitvě o Evropu*, Praha: Slovart s. r. o. 2010.

Výběr z literatury v jiných jazycích:

Abun-Nasr, Jamil M., *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge. New York, Melbourne 1987.

Appleby, R. S. - Marty, M. E. (eds.), *Fundamentalisms Observed I.*, Chicago - London 1991.

Asseburg, Muriel (Hrsg.), *Proteste, Aufstände und Regimewandel in der arabischen Welt*, SWP-Studie, Bonn 2011.

Avrasimova, N. M., *Džichad v koncepcijach antikoloniálníchдвиženij v musul'manskich stranach 19. i pervoj poloviny 20. veka*, St. Petěrburg 1991.

Bailey, Betty Jane – Bailey, J. Martin, *Who Are the Christians in the Middle East?*, Michigan: Cambridge University Press 2003.

Bieber, Florian, *Bosnien-Herzegowina und der Libanon im Vergleich. Historische Entwicklung und Politisches System vor dem Bürgerkrieg*, Sinzheim Verlag 1999.

Bin Sayeed, Khalid, *Western Dominance and Political Islam. Challenge and Response*, New York 1995.

Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Cambridge University Press 1992.

Cook, David, *Understanding Jihad*, Los Angeles: Berkeley University Press 2005.

Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Curtis, Michael (ed.), *Religion and Politics in the Middle East*, New York: Westview Press 1981.

Damir-Geilsdorf, Sabine, *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg: W. Ergon Verlag 2003.

- Dessouki, Hilal Ali E., „The Impact of Islamism on the Arab System“, in: Guazzone, Laura, *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Berkshire 1995, 247–264.
- Eickelman, Dale F. – Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton University Press 1996.
- Enayat, Hamid, *Politics in Islam. Shi‘i Political and Legal Theory*, Berkeley: University of California 1988.
- Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, London – New York: Routledge 1992.
- Gerges, Fawza, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge University Press 1999.
- Guenema, Nemat, *The Jihad‘: An Islamic Alternative in Egypt*, Cairo: The American University in Cairo 1985.
- Haarmann, Ulrich (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München: Verlag C. H. Beck 1987.
- Halm, Heinz, *Die Schia*, Darmstadt: Holzer GmbH 1988.
- Heine, Peter (und Kol.), *Islamismus. Texten zur Inneren Sicherheit*, Bundesministerium des Innern, Berlin: (Referat P II. 1, Zentrum Alt-Moabit) 2003.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Oxford: Oxford University Press 1970.
- Hoyland, Robert G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*. London, New York: Routledge 2002.
- Huntington, Samuel, „Clash of Civilisations?“, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72/3, 1993, 22–49.
- Saad Eddin, Ibrahim, „Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups. Methodological Notes and Preliminary Findings“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 12/1980.
- Saad Eddin, Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy. Twelve Critical Essays*, Cairo: American University in Cairo 1996.
- Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California 1994.
- Kepel, Gilles, *The Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt*, London: Al Saqi Books 1984.
- Khatib, Lima, *Image Politics in the Middle East. The Role of the Visual in Political Struggle*, London – New York: I.B. Tauris 2013.
- Kogelmann, Franz, *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970–1981)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1994.
- Krämer, Gudrun, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999.
- Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam*, Oxford: Clarendon Press 1990.

- Lewis, Bernard, *Political Language of Islam*, Oxford: Oxford University Press 1988.
- Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, London: Orion Books Ltd. 2003.
- Lapidus, Ira, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Maalouf, Amin, *Crusades Through Arab Eyes*, London: Al Saqi Books 1984.
- Mansfield, Peter, *A History of the Middle East*, London: Penguin Books 2003.
- Melling, Philip, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, Edinburgh University Press 2001.
- Naumkin, Vitalij V., „Islamskij radikalizm v zerkale novych koncepcij i podchodov“, in: *Vostok-Oriens* 1/2006, Moskva, 3–25.
- Norris, Pipa – Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Norton, Augustus Richard, *Civil Society in the Middle East*, Leiden: E. J. Brill 1995.
- Oganesjan, N. O. (ed.), *Islam v političeskoj žizni stran sovremennogo Bližněgo i Sredněgo vostoka*, Jerevan 1986.
- Öztürk, Asiye – Kartal, Zerrin, *Arabische Zeitenwende. Aufstand und Revolution in der arabischen Welt*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2012.
- Phipps, William E., *Muhammad and Jesus. A Comparison of the Prophets and Their Teachings*, London: SCM Press Ltd. 1996.
- Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton Univ. Press 1996.
- Prigarina, N. I. (ed.), *Sufizm v kontekste musulmanskoj kultury*, Moskva: Nauka 1989.
- Roberson, B. A., (ed.), *Shaping the Current Islamic Reformation*, London – Portland 2003.
- Olivier, Roy, *The Failure of Political Islam*, vydané poprvé v roce 1992, angl. Cambridge – Harvard Univ. Press 1995.
- Roy, Olivier, *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*, London: Routledge 2004.
- Roy, Olivier, *Secularism Confronts Islam*, New York: Columbia University Press 2007.
- Günter, Schlee, *How Enemies Are Made. Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*, New York – Oxford: Berghahn Books 2008.
- Suleiman, Yasir, *A War of Words. Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Taji-Farouki, Suha – Nafi, Basheer M. (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London: Salem Rd. – New York: St. Martin's Press 2004.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press 1971.
- Tamadonfar, Mehran, *The Islamic Polity and Political Leadership. Fundamentalism, Sectarianism and Pragmatism*, San Francisco, London 1989.

Islám jako nepřítel?

Eseje a poznámky k dějinám a současnosti islámu

Miloš Mendel

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Sazba: Grafex – Agency s.r.o., Helceletova 16, 602 00 Brno

ISBN 978-80-210-7032-5